

**"דְּבַרֵי חֻמֵּי כְּדָרְבָנוֹת וְכַמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסוּפֹת נִתְּנוּ מֵרַעַה אֶחָד"**

(קהלת יב יא)

בעלי אספות אלו ת"ח שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה ת"ל כולם נתנו מרעה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר א-להים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

(חגיגה ג ב)

עשה אנך שומעת ולמוד ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

(רש"י שם)



קובץ תורני

המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית המדרש הלכתא

**נר ישראל יעקב**

לע"נ ר' ישראל יעקב הופמן ז"ל

## תוכן עניינים

11	מצבת זכרון.....
13	פתח דבר .....
15	מאמרים.....
16	מקום הנחת תפילין של יד .....
	הרב לידור שמעון מיארה. בית מדרש 'הלכתא' - גבעת אסף
24	כבוד ועונג שבת .....
	הרב אלרואי גזיאל בית מדרש 'הלכתא' - רחובות
33	אמירת ויכולו בליל שבת קודש .....
	הרב אופיר טביב. בית מדרש 'הלכתא' - גבעת אסף
51	בישול בשבת בדרכים מודרניות שלא היו במשכן.....
	מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א. ראש בית מדרש 'הלכתא' - רחובות   גבעת אסף
63	בדין חימום מאכל יבש עם מעט רוטב.....
	הרב אלירן שינדור. בית מדרש 'הלכתא' - רחובות
67	הכנת צנימים בשבת.....
	הרב אסף הדר. בית מדרש 'הלכתא' - רחובות
72	רפואה במקום צער.....
	הרב יאיר וולף. בית מדרש 'הלכתא' - רחובות
	*הרב אברהם צבי הכהן. דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה' וראש כולל ויזניץ בני ברק
	**הרב דוב ליאור. רב ואב"ד קרית ארבע חברון
80	קונטרס גלילי זהב - חידושי הרמב"ם הלכות שבת.....
	הרב פזי חדד. בית מדרש 'הלכתא' - גבעת אסף

קיץ תשע"ח

עורך: הרב ינון קליין



הלכתא

תורה. הלכה. חיים.

כולל הלכה תורת חיים גבעת אסף  
ע"ש ר' חיים שורק ז"ל  
כולל הלכה רחובות  
מכון לפרסומים הלכתיים

מותר לצלם ולהעתיק לצרכים פרטיים בלבד

נשמח לקבל תגובות לחוברת

לכתובת: בית מדרש גבעת אסף- ת.ד. 311 בית א-ל

אתר: [www.bmgasaf.co.il](http://www.bmgasaf.co.il)

## תוכן עניינים מורחב

- 16..... א. מקום הנחת תפילין של יד ..... מקום הנחת תפילין של יד, שיטות הראשונים | שאלה | חשיבות מצוות הנחת תפילין | מקום הנחת תפילין של יד, שיטות הראשונים | שיטת השו"ע, ביאור האחרונים | ביאור חדש בשיטת השו"ע
- 24..... ב. כבוד ועונג שבת..... כבוד ועונג שבת | מה בין כבוד לעונג | כבוד ועונג באותה פעולה בשבת | חיוב כבוד ועונג דאורייתא או דרבנן | דברי אגדה בעניין כבוד ועונג שבת
- 33..... ג. אמירת ויכולו בליל שבת קודש..... אמירת ויכולו בליל שבת קודש | שאלה | אמירת ויכולו בציבור | פסיקת הראשונים | דעת הטור ומרן השו"ע | דעת מפרשי הטור והשו"ע | פסיקת האחרונים | המתעכב בתפילתו | מסקנה
- 51..... ד. בישול בשבת בדרכים מודרניות שלא היו במשכן..... בישול בחמה ובתולדות חמה | טעם ההיתר בבישול בחמה שיטת ריב"א והמבי"ט | טעם ההיתר בבישול בחמה שיטת רוב הראשונים | דברי האחרונים בנ"ד | דיון בשיטת המנחת שלמה | מדברי גדולי האחרונים מבואר דלא כמנח"ש | שיטת האגר"מ - הקרית ספר מודה לרש"י | נפק"מ בצורות בישול נפוצות בימינו שאינן אש - מיקרוגל | ריאקציה כימית | דוד שמש | העולה לדינא
- 63..... ה. בדין חימום מאכל יבש עם מעט רוטב..... בדין חימום מאכל יבש עם מעט רוטב | שאלה | תשובה
- 67..... ו. הכנת צנימים בשבת..... הכנת צנימים בשבת | שאלה | האם יש בישול אחר אפיה וצליה | מקשה דבר רך | דין מכה בפטיש באוכלים | לתת לחם על הפלטה לחימום ולהסירו לפני שיהיה צנים | סיכום
- 72..... ז. רפואה במקום צער..... רפואה במקום צער | שאלה | מו"מ עם הרה"ג אברהם צבי הכהן | תשובת הרה"ג דוב ליאור
- 80..... ח. קונטרס גלילי זהב - חידושי הרמב"ם הלכות שבת..... קונטרס גלילי זהב - חידושי הרמב"ם הלכות שבת | בענין הותרה או דחוויה | חילול שבת לחולה ע"י גדולי ישראל | בענין מגיס במגריפה | אם יש סותר בחיתוך גבינה | טוחן בחיתוך ירק | בשיעור בישול סממנים | גדר בגדים חדשים

- 92..... צורת הפתח בחוטי השמל..... צורת הפתח בחוטי השמל | הרב אלעד לנקרי. בית מדרש 'הלכתא' - גבעת אסף
- 103..... חובת הרב כלפי תלמידיו..... חובת הרב כלפי תלמידיו | הרב ינון קליין. ראש כולל הלכה בבהמ"ד 'הלכתא' - גבעת אסף

לענין כיבוס | שוחט משום מאי חייב | הריגת כנים בשבת | מליחה כובש כבשים או עיבוד באוכלים | בדין טלטול כלכלה והאבן בתוכה | סעודה שלישית ביו"ט

ט. צורת הפתח בחוטי חשמל.....92

שאלה | היכר ציר בקנה צורת הפתח | דין הקנה העליון | דין חוט החשמל | מיקום הקנה העליון | חוטי החשמל לפני שהתיישבו או לפני שבנו את הבתים | חוטי חשמל העומדים מאליהם | מחיצה שלא נעשתה לדירה | צורת הפתח בד' רוחות בעיר | האם מועיל צורת הפתח רחב מ' אמות | הכרעת האחרונים בסוגייתנו

י. חובת הרב כלפי תלמידיו.....103

כמה פעמים חייב הרב לשנות לתלמידו | שלשה סוגי לימוד | הרב חייב להסביר פנים לתלמיד | לא להתייאש מאף תלמיד | מי קובע מה ילמדו

## לזיכרון עולם בהיכל ה'

לע"נ

### הרב אברהם פימונטל ורעייתו זצ"ל

אשר מסרו את חייהם לקירוב ישראל

לאביהם שבשמים

ולהנחלת תורה ועבודה

במשפחתם וסביבתם.

**ת.נ.צ.ב.ה**



לעילוי נשמת

**סעדיה (עדי) בן גרציה למשפחת בן עזרא ז"ל**

נפטר בתאריך ו' מנחם אב התשס"ז

**ת.נ.צ.ב.ה**



לעילוי נשמת

**ישראל בן זאב למשפחת אולנר ז"ל**

נפטר בתאריך כ"ט בכסלו התשע"ו

**ת.נ.צ.ב.ה**



לעילוי נשמת

**חנה בת חסיבה למשפחת אזואלוס ז"ל**

נפטרה בתאריך י"ג חשון התשע"ח

**ת.נ.צ.ב.ה**

לעילוי נשמת

**השוטר שלום (צ'רלי) שלוש בן חנה הי"ד**

נפל בקרב בעת מילוי תפקידו בתאריך ב' מר חשוון התשע"א

**ת.נ.צ.ב.ה**



לעילוי נשמת

**דוד מויאל בן מזל ז"ל**

נפטר בתאריך ד' סיוון התשע"ו

**ת.נ.צ.ב.ה**



## מצבת זכרון

קובץ זה יוצא לע"נ דודי זקני ר' ישראל יעקב (ג'ין) הופמן ז"ל שנלב"ע בראש השנה תשע"א.

נולד בל' תשרי תרפ"ג בעיר חוסט שבסלובקיה לאביו ר' יהודה הי"ד ולאמו חנה הי"ד, יהודים פשוטים ויראי א-לקים.

העיר חוסט באותם ימים הייתה עיר גדולה לא-לוקים ובה גדל והתחנך, כשכמוהל וסנדק של ר' ישראל יעקב הופמן משמש רבה של העיר הגאון הרב יוסף צבי דושינסקיא זצ"ל (לימים הראב"ד של העדה החרדית בירושלים), אף למד בת"ת בעיר יחד עם בנו של רב העיר מי שנודע לימים כגאון רבי ישראל משה דושינסקיא זצ"ל (לימים ממלא מקום אביו בירושלים). דו"ז סיפר לי כי בילדותו בחוסט כל היהודים (אף אלה שלצערנו לא היו שומרי מצוות) לא פתחו את חנויותיהם בשבת ולא חיללו שבת בפרהסיא (יוצאים מן הכלל היו בתי המרקחת שע"פ החוק הממשלתי היה חובה לפותחם בשבת). עוד סיפר כי בעת שהגיע לביקור בירושלים ביקר את ידידו מילדות הגרי"מ דושינסקי זצ"ל וכשפנה אליו בתואר 'הרב' השיב לו הגרי"מ "אל תקרא לי הרב הרי אנו חברים מהחידר".

בשנת תרצ"ו נסע לעיר פרשוב ללמוד בישיבת 'תורת חיים' בראשותו של הגאון הרב משה חיים לאו זצ"ל הי"ד.

בשנת תש"ג נשלח דו"ז למחנה עבודה, מאוחר יותר נשלחו הוריו ואחיו לאשוויץ (היחידים מהמשפחה שניצלו מעול השיעבוד הנאצי היו אחיו משה ז"ל שעלה לאה"ק, ואחותו סבתי שושנה ז"ל שהספיקה לברוח מחוסט לאמריקה באנייה האחרונה שיצאה מצ'כוסלובקיה). בשואה ארורה זו נרצחו אביו ואמו הי"ד, אחיו שמואל ואברהם הי"ד ואחיותיו שרה ומלכה הי"ד (הוא, אחיו דוד ז"ל ותבלח"א אחותו מרים שרדו את השואה הנאצית).

לאחר המלחמה לא נפלה רוחו והחליט לשקם את חיוו ולמסדם מחדש, היגר לשיקגו שבאמריקה שם למד בישיבה והתגורר בתחלה אצל אחותו סבתי שושנה ז"ל וסבי מורי הרב שלמה ברנר ז"ל.

בשנת תשי"ד נשא לאישה את מרת גרט ז"ל (נפטרה בשנת תשנ"א).

בשנת תשנ"ו נשא בזיו"ש את תבלח"ט מרת פלה הי"ו.

הצטיין מאוד במצוות 'מבשרך אל תתעלם' היה ראש וראשון לסייע לכל אחד מהמשפחה המורחבת שהיה זקוק לאיזו עזרה או סיוע ואף לא נרתע מלהזיל מהונו לצורך סיוע זה. היה אוהב תורה ומוקיר רבנן, השתתף בשיעורי תורה רבים, והיה שמח מאוד בתלמידי חכמים.

עניין נוסף הוא אהבתו הגדולה לארץ הקודש, אל אף שהתגורר באמריקה קיים את דברי הגמרא "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון א"ר מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה" (כתובות עה א), הרבה לבקר בארץ ישראל בכל הזדמנות שהייתה לו, ולא נרתע מלהגיע לארץ אף בזמנים קשים של פיגועים וכד' ר"ל וזאת למרות שרבים אחרים פחדו לעשות זאת.

אהבתו זו לאה"ק עמדה לו וזכה להיפטר מן העולם בתוכה ברה"ש תשע"א ולהיטמן בעפרה בבית העלמין בנתניה.

בכך זכה למעלה הגדולה של הנקברים באדמת ארץ הקודש כמו שכתב החסד לאברהם (מעין ג' נהר יט) "כבר נודע כי ארץ עליונה היא נקראת ארץ החיים, והרמוז בה וקבור בארץ ישראל סוד נשמתו עולה אל ארץ החיים העליונה. אמנם הקבור בחו"ל הוא סוד חו"ל העליונה דהיינו בסוד עולם מ"ט והם הנקראים מתי חו"ל ואינם חיים, כי סוד החיים העליונים אינה נמשכים לחו"ל העליונה, כי החיים העליונים הוא סוד הת"ת הנקרא עץ החיים, הוא סוד התורה שהיא נובלת חכמה של מעלה שעליה נאמר והחכמה תחיה בעליה, ומשם נמשך עד הגיעו לארץ החיים מלכות, ואינו מתפשט משם לחוצה כדי שלא יהנו הרשעים מהם שהם חו"ל, ששם סביב רשעים יתהלכון, ולזה מתי חו"ל אינם חיים כלומר אינם מקבלים מאותם החיים הנצחיים הנשפעים, והכוונה שהם אינם חיים בהיותם מתי חו"ל עד תחייתם ועלייתם לארץ ישראל".

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

גיורא בן א"א דוד יהודה ברנר

## פתח דבר

"כי אי אפשר לעשות שום מעשה כראוי בלי לימוד"

הגר"ח מוולאזין רוח חיים פ"א מ"ב

כך ביאר הגר"ח מוולאזין מפני מה נמנו וגמרו (קידושין מ ב) שתלמוד גדול ממעשה. ואע"פ שעל שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, הרי שבעצם מאז מתן תורה, התורה היא העמוד היחיד עליו עומד העולם. כי אחרי מתן תורה השתנו הגדרים, לא הרי עבודת ה' שלפני מתן תורה כהרי עבודת ה' שאחרי מתן תורה. לפי שאין עבודה זולת המבואר בתורה (עי' ברוח חיים שם).

ואפילו מצוות שקבלנו קודם מתן תורה, אנו מקיימים מפני שנאמרו למשה רבנו בהר סיני. כפי שכתב הרמב"ם (פיהמ"ש חולין פ"ז מ"ו): "צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות".

קל וחומר לאופנים ועניינים אחרים בעבודת ה', שאין לנו לעובדו אלא בדרכים שהתבארו בתורתו, הכתובה והמסורה לנו מדור לדור, עד ימינו אנו.

תפיסה זו, במובנה הרחב, היא היסוד עליו נבנה בית מדרש 'הלכתא - תורה הלכה חיים'. התורה על פיה אנו מצוים ללכת, בדרך ההלכה והיא הנותנת לנו חיים.

השנה זכינו בס"ד להרחבה, "פי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". בית המדרש פתח סניף נוסף בעיר רחובות. סניף זה הוקם על ידי ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א שאף

עבר להתגורר בעיר ולהפיץ שם תורה והלכה. על ידו רבו המסייעים להקמת הסניף החדש ולהחזקת הסניף הקיים בגבעת אסף.

בחוברת שלפניכם, מאמרים פרי עטם של אברכי 'בית מדרש הלכתא' על שני סניפיו. שני הכוללים לומדים יחד הלכות שבת, ורוב המאמרים בחוברת עוסקים בעניין זה.

מודים אנחנו לך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש.

תודה גדולה בשם כל אברכי בית המדרש לראש בית המדרש מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א שאנו זוכים להנות מאורו ומתורתו, בשיעוריו ובתשובתיו לכל שואל בדבר הלכה. יזכהו ה' להמשיך להפיץ תורה והלכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לקיים.

תודה נוספת גם היא בשם כל האברכים לרב אורן חושנגי שליט"א, ר"מ בבית מדרשנו, על תשובותיו הרחבות והמעמיקות בסבלנות ובחיוך ועל הערותיו למאמרים. יזכהו ה' להפיץ את תורתו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

אמרו חז"ל "אם אין קמח אין תורה" (אבות ג יז). תודה גדולה למנהל המסור ר' יעקב יונגרייס הי"ו וליו"ר העמותה ר' חנן הכסטר הי"ו על דאגתם היום יומית לקיומו הפיזי של בית המדרש ועל עבודתם הגדולה והחשובה למטרה זו, וכל העוסקים בצורכי ציבור באמונה, הקב"ה ישלם שכרם.

בסיום הדברים נודה לשיבה הקדושה 'מרכז הרב' ולעומד בראשה הגאון הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, על העצה והסיוע במשך כל שנות קיומו של בית מדרשנו.

ויה"ר שנזכה כולנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, לכוין לאמיתה של תורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

ינון קליין

## מאמרים





## מקום הנחת תפילין של יד



### שאלה

היכן המקום הכשר להנחת תפילין של יד?

### א. חשיבות מצוות הנחת תפילין

לפני שאבוא לדון היכן מניחים תפילין של יד, אקדים הקדמה בגודל חשיבות מצוות הנחת תפילין.

נאמר בתורה בפרשת בא (יג ט): "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורה ה' בפניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים".

ופירש רש"י שע"י הנחת התפילין נזכור את מעשה יציאת מצרים, שהקב"ה הוציא אותנו משעבוד לחירות.

הגמ' בברכות (ו א) מביאה מימרא: "אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין - שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו. בימינו - זו תורה, שנאמר: מימינו אש דת למו, ובזרוע עזו - אלו תפילין, שנאמר: ה' עז לעמו יתן".

ופירש מהרש"א: "כי ענין מצות תפילין הוא שיש לנו להיות דבקים בו ית' והנחתן עלינו היא משרה שכינה עלינו בשמו וד'

פרשיותיה שכתוב בו מוכיחין על דרך זה מצות תפילין שיהיה לישראל דביקות וקדושה בה' בכל נפשם ובכל לבכם ובכל מאודם, ולעומת זה יש להקב"ה דביקות וחטיבה בישראל כמ"ש אני לדודי ודודי לי וע"כ נקראים התפילין פאר והוא שהקב"ה מניח תפילין להתדבק ולהתפאר בנחלתו ישראל".

ופירוש דבריו שע"י הנחת תפילין עם ישראל מורה בזה על יחוד ה' בעולם ועל החיבור הגמור אליו ולכן גם הקב"ה לכאורה מניח תפילין הקב"ה מתפאר בעם ישראל ומורה על יחודו של עם ישראל אצלו.

לפי זה אפשר להבין את הגמ' בברכות (יד ב): "אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כמעיד עדות שקר בעצמו", פירוש מתוך שהוא קורא את הפסוק "וקשרתם לאות על ירך וכו'" מראה בזה שאין הוא דבק בו יתברך ומראה על יחודו.

ועוד מובן מדוע הגמ' בראש השנה (יז א) מגדירה את מי שאינו מניח תפילין שנחשב כפושעי ישראל בגופן.

ועוד איתא בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' קנג) ע"פ הגמ' בראש השנה (יז א) שאם היו מעשיו של אדם שקולים, מחצה עוונות ומחצה מצוות, ובכלל מצוותיו מצות תפילין, מכריעה היא לכף זכות, ומאידך גיסא, אם ח"ו לא היתה מצות תפילין בכלל מצוותיו, מכריעה לכף חובה.

הגמ' במנחות (מד א) מביאה מימרא: "אמר ריש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר: ה' עליהם יחיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני והחייני". ופי' רש"י: "אותם שנושאים עליהם שם ה' בתפילין יחיו".

ועוד שם (מג ב): "רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: והחוט המשולש לא במהרה ינתק, ואומר: חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם".

ומסביר בספר החינוך (מצווה תכא): "לפי שהאדם בהיותו בעל חומר ימשך בהכרח אחר התאוות, כי כן טבע החומר לבקש כל הנאות אליו...אם לא שהנפש שחננו האל תמנענו לפי כחה מן החטא. רצה המקום לזכותנו אנחנו עם הקודש, וציוונו להעמיד שומרים גבורים סביב לה, והם שנצטוינו לכל נפסיק דברי תורה מפינו יומם ולילה, ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו ומזוזה בפתחינו והתפילין בידינו ובראשינו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושיק ידינו ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה (ובחים יט א) שהכהנים והלויים

בשעת עבודה פטורין מהן. ובהיות מיסוד התפילין מה שזכרנו נצטוינו עליהם לבל נסיח מהן דעתנו".

והרמב"ם (פ"ד מהלכות תפילין הל' כה) כותב: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם, ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק".

הקדמתי דברים אלו לתשובה, משתי סיבות. א. קודם עשיית המצוות ראוי להבין מהותה ומדוע התורה ציוותה אותנו לקיימה, לכשנבין ונדע כוונת התורה, המצווה תתקיים בכוונה גדולה יותר. ב. תפילין שמונחות שלא במקומן הרי הן כמונחות בנרתיקן (עי' משנ"ב סי' כה ס"ק ב בהערה), לכן חשוב להדגיש את המעלות הגדולות של הנחת תפילין, על מנת להתחזק בעניין הנחה במקומן כראוי.

### ב. מקום הנחת תפילין ביד - שיטות הראשונים

בגמ' במנחות (לו א, וכן בעירובין צה ב, ערכין יט ב) מובא: "תנא דבי מנשה על ירך זו קיבורת", בהמשך הגמ' מביאה מספר הוכחות שמניחים תפילין בקיבורת:

"אמר מר: ירך - זו קיבורת. מנלן? דת"ר: על ירך - זו גובה שביד. אתה אומר זו גובה שביד, או אינו אלא על ירך ממש? אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש, מה להלן בגובה שבראש, אף כאן בגובה

שביד. רבי אליעזר אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: והיה לך לאות, לך לאות ולא לאחרים לאות. ר' יצחק אומר: אינו צריך הרי הוא אומר: ושמתם את דברי אלה על לבבכם... וקשרתם, שתהא שימה כנגד הלב".

ויש לברר מהי הקיבורת.

רש"י (מנחות שם ד"ה גובה) כתב "דהוא אצל הכתף". בערכין (שם ד"ה קיבורא) כתב רש"י: "בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט". האציל הוא המרפק. ואם כן צריך להבין את דברי רש"י שבמנחות ביאר שהקיבורת היא ליד הכתף, ובערכין ביאר שהיא ליד המרפק. לכן צריך לבאר בכוונתו שכל המקום ממעט למעלה מהמרפק ועד סוף המקום התופח נחשב כמקום הנחת תפילין של יד, וראיתי בשו"ת וישב הים (לה"ג יעקב משה הלל שליט"א רה"י אבהת שלום, ח"ב סי' ד) שכתב כך בדעת רש"י.

התוס' (במנחות שם ובעירובין שם) כתבו בשם ר"ת שקיבורת הוא גובה הבשר הסמוך למרפק ממנו עד לכתף, ועוד יש להוכיח מדברי התוס' שכתבו ששימה כנגד הלב פי' כנגד הדדים, והרי כל אותו מקום תופח שרחוק מעט מן המרפק ומן הכתף והיינו במקום התופח הוא כנגד הדדים וא"כ כל אותו מקום הנ"ל כשר להנחת תפילין (חזה).

וכן מובא שיטת ר"ת ברא"ש (הלכות תפילין סי' יח) וכן הוא בספר הישר לר"ת (חלק התשובות סימן נט) וכתב שם לדחות את דברי הערוך (ערך מרפק) שכתב שמרפק היינו שחי, ולא כדברי מנחם שפי' שהוא גובה

הזרוע היינו סמוך לקיבורת, אלא קיבורת פירושה מהמרפק עד הכתף, וברור בדבריו מזה שדחה את שיטתם שמרפק הוא כל גובה היד ולא כחילוקם, ברור שבא לומר שכל המקום הנ"ל נחשב כמקום הנחת תפילין.

הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הל' ב') כתב: "ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורת והוא הבשר התופח שבמרפק שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך".

ממה שכתב שהוא מדבק מרפקו וכו', מוכח שזה מוסב על מה שכתב מקודם שמקום הנחת תפילין של יד הוא בין המרפק לכתף במקום התופח.

אולם פוסק הדור מרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצוק"ל בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' ג) העלה להוכיח מדברי הכסף משנה (פ"ו מהל' מזוזה הל' יב) שהחלק העליון של הזרוע, לצד הכתף, לא כשר להנחת תפילין.

וההוכחה היא מלשון הכסף משנה: "והכי משמע מדאמר רבי יוסי מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה וכי היכי דקשירה דהויא בגובה הזרוע אינו בסוף גובהו אלא מרוחק מסוף גבהו קצת". הביטוי מרוחק מסוף גובהו משמעו שהחלק העליון איננו מקום ההנחה.

אבל לענ"ד כוונת מרן הכסף משנה שירחק קצת, כלומר שלא יניח במקום שאינו גובה הבשר אלא צריך שיהיה מרוחק קצת

מן המרפק ומן הכתף כדי שיניח במקום התופח דווקא.

ועוד יש לשאול על הגר"ע יוסף הנ"ל, שאם מרן הכסף משנה סובר כך בדעת הרמב"ם, מדוע לא העיר את זה על ההלכה שכתב הרמב"ם לעניין מקום הנחת תפילין וכתב את זה רק בהלכות מזוזה, אלא מתוך שלא עשה כך נלע"ד שאינו סובר את החילוק הנ"ל בדעת הרמב"ם ודו"ק.

וכן מוכח מדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יט חלק ה) שהביא את דברי ר"ת מה נחשב לקיבורת ועל זה כתב "ויש שם גובה בשר ושם מניחן מוטיין מעט לצד ימין" ופי' דבריו ושם מניחן קאי על כל הקיבורת והיינו דווקא במקום התופח, שהיא מן המרפק לכתף, וא"כ יוצא מדבריו שגם הוא הבין בדעת ר"ת שכל המקום הנ"ל כשר.

וכן כתב כעין דברי רבינו ירוחם באורחות חיים (ח"א מהלכות תפילין אות יד).

וכן מוכח בספר המנהיג לראב"ן הירחי (הלכות תפילין נוסח א עמ' תקפח) שכתב עובי הבשר שבזרוע למעלה מהמרפק, וכל אותו מקום שייך בו עובי בשר, ואע"פ שכתב למעלה מהמרפק, לאפוקי מלהניח על המרפק עצמו ממש וכן מלהניח על הכתף עצמו ששם אינו מקום תופח.

וכן כתב בסמ"ג (מצוות עשה כ ד"ה ויניח): "ובמסכת אהלות (פ"א מ"ח) נמי מוכיח שהזרוע הוא העצם המחובר לכתף מצד אחד וראשו השני מחובר למרפק הוא קודא בלע"ז נמצא שיכול לכיין ממש כנגד הלב". וכוונת דבריו שכל המקום הנ"ל במקום התופח

יכול לכוון כנגד הלב, שאל"כ היה לו לפרש לנו היכן המקום בדיוק שהוא כנגד הלב, אלא ודאי מזה שסתם ולא פי' ודאי כך היא כוונתו.

וכן כתב בסמ"ק (מצוה קנג) ובריטב"א (עירובין שם ד"ה ירך) ובאור זרוע (ח"א הלכות תפילין סי' תקעו) ובחידושי הרשב"א (עירובין שם) וביראים (סימן שצט) כדברי ר"ת, וכן הוא דעת החינוך (מצווה תכא).

אולם בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (שם) כתב שלא כל המקום כשר אלא חצי הפרק הסמוך למרפק.

ובספר התרומה (סי' ריג) כתב "קבורת זהו בעצם שהוא למעלה מן הקודא סמוך לו יש בשר מכונס היא קבורת והוא כנגד הלב" ולפי זה כתב לדייק בביאור הלכה (סי' כז ד"ה בראש העצם) שדווקא החצי התחתון כשר להנחת תפילין.

וגם כן ראיתי כעין זה בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' ג) שכתב לדייק מדברי האשכול (הלכות מזוזה סי' כה), שכתב וז"ל "שהביא מה שאמרו (במנחות ג א) אמר רבי יוסי, הוקשה מזוזה לתפילין, שנאמר וקשרתם וכתבתם, מה קשירה בגובה, אף כתיבה בגובה. (שיניח המזוזה בגובה הפתח), וכתב, ומיהו צריך להרחיקה מן המשקוף טפח, דבהכי לא פליג רבי יוסי, דהא תפילין נמי לא בסוף הראש והיד מניחן, אלא בגובה, שאסור להניחן בסוף הראש והזרוע ע"כ".

ולפי זה כתב לדייק ג"כ שהוא סובר שדווקא החצי התחתון כשר להנחת תפילין.

אולם לענ"ד אפשר לדחות את ראיית הביאור הלכה. שיש לבאר בדברי התרומה, שמה שכתב סמוך בא לאפוקי הנחה על המרפק עצמו ששם אין זה נחשב קיבורת ואין שם בשר תופח לכן אינו יכול להניח תפילין אבל לא בא לחלק בין חצי התחתון לעליון אלא ה"ה שכל המקום הנ"ל כשר.

ואחרי כותבי זה ראיתי שכך כתב לדחות את דברי הביאור הלכה בהגהות איש מצליח (סי' כז סע' א הערה 2) וכ"כ הרה"ג דוד יוסף שליט"א בשו"ת אוצרות יוסף (סי' ז) לדחות את ראיית הביאור הלכה ואת ראיית אביו מדברי האשכול, וכ"כ בפשטות בשו"ת וישב הים (שם) בדעת האשכול.

מ"מ מצאנו לעוד ראשונים שפסקו כדעת רבינו פרץ והם, בספר האגודה (מנחות פרק ד אות יב) וכן מובאת שיטת רבינו פרץ בספר הכל בו (סי' כא) ומשמע שסובר כמותו להלכה, ומתוך דבריו מתבאר לנו שהוא סובר בדעת הרמב"ם שכל המקום כשר להנחת תפילין, שכתב ממש את דברי הרמב"ם, ואחרי זה כתב "והרי"ף ז"ל (כוונתו לרבינו פרץ) כתב שאין כל אותו הפרק כשר כי החצי של צד האציל שקורין קוברי כדאיתא בשמות רבה", ומדבריו מתבאר בפשטות שרבינו פרץ חולק על דברי הרמב"ם שהביא לפני זה, שהרי מהלשון והרי"ף ז"ל וכו' בא לאפוקי למה שכתב מלפני זה ודו"ק.

וכן פסק מהר"י אבוהב בחידושו על הטור (סי' כז אות א)

וכן מתבאר מדברי המחזור ויטרי (סי' תקיג) שכתב וז"ל "מרפק משמע נמי קיבורת זהו בעצם שהוא למעלה מן הקודא. סמוך לו יש בשר מכונס והוא כנגד הלב" עכ"ל. משמע מדבריו שדווקא הוא נחשב כנגד הלב, והיינו החצי התחתון.

מ"מ לפי כל הנ"ל יוצא לנו שרוב הראשונים סוברים שכל אותו מקום כשר להנחת תפילין ובכללם הרא"ש והרמב"ם.

### ג. שיטת השו"ע – ביאור האחרונים

כתב הב"י (אר"ח סי' כז סע' א) בבדק הבית על דברי רבינו פרץ "ואין לסמוך על זה להכשיר להניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התופח כלשון הרמב"ם ורבינו שהוא כלשון הגמרא זו קיבורת" עכ"ל.

לע"ד כוונת מרן, שלא נטעה שמדברי רבינו פרץ יהיה לנו מותר להניח גם במקום שאינו תופח, אלא רק במקום התופח מותר להניח, ואין ללמוד מזה שכוונת מרן להצריך שני תנאים גם תופח וגם דווקא בחצי התחתון, אלא רק בא ללמדנו שאסור להניח במקום שאינו תופח. עוד אפשר לומר שמרן חולק על רבינו פרץ, שהרי כתב "אלא יניח במקום התופח כלשון רבינו והרמב"ם" ושני צדדים יש לנו כאן שהרי מדברי הטור מתבאר שכל היד כשרה וכן הוא דעת הרמב"ם כמו שהוכחתי לעיל, ולכן כוונת מרן שכותב מקום התופח כוונתו על כל הקיבורת כדברי הטור והרמב"ם, כך נראה לי כוונת מרן בבדק הבית.

זצוק"ל (יביע אומר ח"א או"ח ג אות כ וכ"כ גם בשו"ת יחיה דעת ח"ה סי' ג) וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ג - מהלכות תפילין אות ב) ובהלכה ברינה (של הרה"ג ברוך אברהם טולדיאנו סי' כז בית א הערה א) וכ"פ בשו"ת הלכות של הגר"ח קנייבסקי (סי' כז א)

אולם מדברי הלבוש (סע' א) מתבאר לנו שמה שכתב מרן בסע' ז' בא להכשיר אפי' במקום שאינו תופח, שכתב וז"ל "בשל יד ממקום הנמוך שבידו עד מקום הגובה, והוא בזה המקום מתחלת הפרק ששם הוא נמוך ומשופע והולך וגבה עד חציו" עכ"ל. מפשט לשונו עולה, שאפי' לפני גובה היד כשר להניח בו תפילין, וכ"כ בפירוש בסע' ז' "יניח תפילין למטה ממנו סמוך לקובדו".

ומשמע שמפרש כך בדעת מרן, וכן מצאתי גם בשמן המשחה על שו"ע (שם) שפירש כך בדעת מרן, וכ"כ עוד לבאר כך בספר בני ציון (ליכטמאן סי' כז סע' א) אולם הוא סובר שלדעת מרן כל הקיבורת כשרה, וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק א) בדעת מרן, רק שהוא חולק וסובר שדווקא החצי התחתון כשר.

אולם לע"ד דוחק גדול לפרש כך בדעת מרן, שהרי מרן בבדק הבית כתב בפירוש שאין לסמוך על רבינו פרץ להכשיר בבשר שאינו תופח, ומצינו לרוב הראשונים שכתבו בפ"י שאין להכשיר בבשר שאינו תופח ואיך יבוא מרן לסמוך על דעת יחידאה להכשיר בדיעבד שכל הראשונים פוסלים בדיעבד, והרי רבינו פרץ כתב בפירוש על הגמ' בעירובין (שם) שרק הבשר התופח כשר להניח תפילין, וז"ל

ובשו"ע (סי' כז סע' א) כתב מרן כדברי הרמב"ם וז"ל "מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל, בבשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי, ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך (דברים ו' ו) עכ"ל.

ולפי זה יוצא מדברי מרן כאן שסובר שכל הזרוע כשרה להנחת תפילין כדברי הרמב"ם, אולם קשה שבסע' ז' כתב מרן "אעפ"י שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין, יניח תפילין כי מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובד"ו הוא מקום הנחת תפילין", ולכאורה יוצא שמרן סותר את עצמו לסע' א, שבסע' א כתב שכל הזרוע כשרה ואילו כאן כתב שרק חצי הזרוע כשרה.

ונחלקו האחרונים בדעת מרן:

כתב המג"א (ס"ק ב) שמרן בסע' ז' בא לאפוקי מחצי העליון שאינו נחשב כקיבורת ואינו כשר להניח בו תפילין, וכדעת המג"א כתבו אחרונים רבים, לבושי שרד (על המג"א שם), וביד אפרים (על הגיליון), והפרי מגדים (א"א ס"ק ב), וכן משמע בשערי תשובה (ס"ק א) שהסכים למג"א, וכ"פ הבאר היטב (ס"ק א), החיי אדם (כלל יד ה' י), אליה רבה (ס"ק ז), משנ"ב (ס"ק ד) וכן הוא דעת הערוך השולחן (סע' ב) בדעת מרן, וכ"פ בבן איש חי (פרי חיי שרה אות ו), ובכף החיים (ס"ק א), ובשולחן ערוך הרב (סע' ב), וכ"פ בדרך החיים (ס"ק א) וכ"פ פוסק הדור רבינו עובדיה יוסף

"הוי מקומו מחצי הזרוע עד המרפק, והיינו אה דקאמר ידך זו קיבורת, פירוש בשר המכונס" עכ"ל. פי' דבריו שבשר המכונס כוונתו לגובה הבשר, שהוא בשר התופח א"כ גם הוא סובר שמתחת לבשר התופח אינו כשר.

ולכן לפי זה נפרש שמה שכתב רבינו פרץ על הסמ"ק הוא רק לאפוקי שלא להניח בחצי העליון, אבל אינו חולק על הדין שצריך להניח בבשר התפוח.

ולכן גם נראה לי לומר בדעת מרן בבדק הבית שבא לומר לנו שלא נטעה לומר מדברי רבינו פרץ שסובר להניח אפי' במקום שאינו תופח, אלא בא לומר שגם הוא סובר להניח דווקא בבשר התופח, ולכן לע"ד אין לסמוך על זה כלל להכשיר להניח בבשר שאינו תופח, ובאמת כך פסקו כל האחרונים שהבאתי לעיל.

## ד. ביאור חדש בשיטת השו"ע

אולם אני בער ולא אבין את דברי רוב האחרונים שהסבירו בדעת מרן שהוא מכשיר דווקא בחצי התחתון, היאך לשיטתם בא מרן וחלק על שיטת רוב הראשונים ומתוכם ב' מעמודי ההוראה הרא"ש והרמב"ם וכן הרי"ף כתב קיבורת ולא חילק בדבר ואם היה דעתם להתיר בחצי הזרוע היה להם לחלק כדי שלא נבוא לידי טעות, והרי גם חצי הזרוע הסמוך לשחי יש בו בשר תופח ומדוע א"כ לא יהיה מותר להניח בו תפילין והרי שגם שצריך שיהיה שימה כנגד הלב, גם שם חל דין זה (עי' ערוך השולחן אות ד ודו"ק)

ויש לשאול הרי מרן בסעיף ז' בב"י כתב "מצאתי תשובה שמקום יש ביד להניח בו ב' תפילין". ובשו"ע הוסיף "מן חצי המרפק ולמטה". ואם היה סובר שחצי המרפק ולמטה הוא דווקא מקום הנחת תפילין א"כ מדוע לא כתב כך בסעיף א' או ב' ולמה היה צריך לחכות עד סעיף ז' להוסיף בו דבר שלא כתב בב"י עצמו, וראיתי שכן הקשה בשו"ת וישב הים הנ"ל, והקשה שם עוד מאחר ששם בסעיף ז' כוונתו היא לבאר איך גם מי שיש לו מכה בחלק מהזרוע, עדיין יכול להניח תפילין, אם כן מוכרח שכוונתו היא להוסיף עוד תוספת מקום להנחת תפילין, יותר ממה שכבר הכשיר בסעיף א', ואיך יתכן שאדרבא שם בסעיף ז' הוא פוחת והולך, לפסול ההנחה בחצי העליון של הבשר התפוח.

ולכן כתב בשו"ת וישב הים הנ"ל לבאר בדעת מרן וז"ל "ולפי ביאור זה בדברי מרן ז"ל, הרי מובן מעתה שאין דבריו בסעיף ז' סותרים למ"ש בסעיף א', דבסעיף א' דיבר לדינא, ולכתחילה, ואילו בסעיף ז', דיבר במקרה מסויים במקום אונס ושעת הדחק, ובדיעבד דוקא כדי שלא לבטל מצות הנחת תפילין, ודו"ק, עכ"ל.

אולם לפי מה שהוכחתי לעיל מדעת רבינו פרץ עצמו קשה מאד לפרש כך בדעת מרן, ועוד שאף בדעת מרן בבדק הבית אפשר לבאר אותו ממש כרבנו פרץ, לכן לע"ד אין להקל בדבר.

מ"מ בסוף דבריו כתב שהוא נוטה יותר לומר בדעת מרן שהוא חיבר את בדק

הבית לאחר שכתב את השו"ע, ולכן מרן חזר בו ממה שכתב בסעיף ז' שיש להכשיר אף בבשר שאינו תופח, אולם למסקנה אינו סובר כך, ואין להכשיר שם אפי' בדיעבד, ולכן מרן סובר שכל מקום הקיבורת כשר להנחת תפילין למעט המקום שאינו בשר תופח.

לכן נראה לענ"ד לפרש דרך חדשה בדעת מרן, שמה שכתב "מחציו וכו'" אין הכוונה לחצי של הזרוע אלא כוונת מרן מחציו של השחי, כלומר שיחלק את השחי לשתיים, ומאותו חצי נחשב כל אותו מקום להנחת תפילין, וכאן מרן בא לחדש לנו שלא תחשוב שהבשר שלידי הכתף נחשב כקיבורת, שאע"פ שהוא תופח אין זה מקום להנחת תפילין וזוהי כוונת מרן כאן, ואינו סותר כלל לסעיף א', והוא כמו שכתב רש"י שהבאתי לעיל "בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט". ובא למעט את הבשר התופח שעל הכתף עצמו, וזוהי כוונת מרן כאן, וראיתי שכך כתב הרב יצחק ברדא (מובא בשו"ת ויען שמואל ח"ד סי' ה') בדעת מרן, וברוך שזכיתי לכוון לדעתו!

וע"כ נלע"ד שכל הזרוע כשרה להנחת תפילין רק שאין להניח בבשר שאינו תופח, אלא רק בבשר התופח, וכן דעת הגר"מ מאוזו שליט"א ראש ישיבת כיסא רחמים (כמובא בירחון אור תורה תמוז תשנח סי' צו), וכן

שאלתי את דעת הגר"ד ליאור שליט"א ואמר שכך גם לו נראה בדעת השו"ע, וכן שאלתי את הגר"א אברג'יל שליט"א וכך אמר לי שכל היד כשרה להנחת תפילין.

וכן מצאתי במקור חיים לג"ר דוד חיים הלוי זצ"ל (ח"א עמ' 129) שכתב וז"ל "מקום הנחת תפילין של יד בזרוע שמאל משום שנאמר בתורה והיה לך לאות על ידכה ודרשו רבותינו יד כהה כלומר השמאל שהיא חלשה בבשר התפוח שבעצם והוא בגובה היד היא הקבורת השריר העבה בזרוע העליונה המהודק בקצהו האחד אל הכתף למעלה ובקצהו השני אל הזרוע התחתונה ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבך". משמע מדבריו שכל היד כשרה רק שיניח בבשר התפוח.

מ"מ כמובן לכתחילה צריך לחוש לדעת רוב האחרונים שלהניח דווקא בצד הסמוך למרפק אולם אם יש לו מכה או חולי וכיוצא בזה במקום הסמוך למרפק יכול להניח בשופי במקום הסמוך לשחי לדעת מרן השו"ע.

ה' יאיר עינינו בתורתו ויזכנו לכוון לאמיתתה של תורה.

ע"כ דברי הצעיר לידור מיארה ס"ט.

1 הערת ראש הכולל: עי' בדברי רבנו הגר"א בבהגר"א (סי' כז ס"ק ה' וס"ק יט) ובמעשה רב (סי' כא) שכתב שדברי ההגהות סמ"ק צ"ע וכתב הגר"א "וכן נ"ל עיקר דכל הקיבורת כשר להניח בו תפילין", ועו"כ שבשו"ע טעה בהבנת ההגהות סמ"ק ושכבדק הבית חזר בו. ג.ב.

## כבוד ועונג שבת



### א. מקור דיני כבוד ועונג שבת

במקומות רבים דברו חז"ל על כבוד ועונג שבת [דינים הנלמדים מהמילים: 'עונג', 'מכובד' ו'כבודתו', שבנביא, כפי שיתבאר להלן]. דרשות רבות נסמכות על הפסוקים (ישעיה נח יג - יד): "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבודתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר. אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר".

נסקור את הדרשות, בש"ס ובמדרשים, על פסוק זה:

1. במסכת שבת (ק"ג א) דרשו חז"ל: "וכבודתו מעשות דרכיך, וכבודתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול".
2. במסכת בפסחים (סח ב) דרשו חז"ל: "אמר רבה: הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - וקראת לשבת ענג".

3. במדרש תנחומא (ורשא פ' בראשית) איתא: "ואסור לישב בתענית ומחייבין לענוגי ביה במאכל ובמשתה ולקרואה בכסות נקיה שנאמר אם תשיב משבת רגלך וגו', ואמרו

וקראת לשבת עונג שלא תהא אכילתך בשבת כבחול אלא ענגהו, שבשכרו כתיב אז תתענג על ה'. ולקדוש ה' מכובד שלא תתנהג בו מנהג קלות ראש אלא קדשהו וכבדהו בכל דבר. וכבודתו בבגדים נאים ובכסות נקיה שלא תעשהו כחול.

מצינו בחז"ל גם מקורות שלומדים את דיני עונג וכבוד שבת מפסוק בתורה:

1. במכילתא דרשב"י (פ"כ) על הפסוק (שמות כ ח) "זכור את יום השבת לקדשו" שנינו: "במה אתה מקדשו? במאכל ובמשקה ובכסות נקיה שלא תהא סעודתך של שבת כסעודת החול ולא עטיפתך של שבת כעטיפתך בחול".

2. במסכת שבת (ק"ז ב): "אמר רב חסדא: לעולם ישכים אדם להוצאת שבת, שנאמר והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו - לאלתר".

3. בתרגום יונתן בן עוזיאל תרגם את הפסוק: "ושמרו בני" את השבת" - "וינטרון בני ישראל ית שבתא למעבד תפנוקי שבתא". ומשמע שגם הוא למד מפסוק זה את החיוב לענג את השבת.

### ב. מה בין כבוד לעונג

בדוגמאות שהובאו לעיל מדרשות חז"ל מצינו מספר דינים ששייכים לכבוד ועונג שבת כגון: הכנת דברים לכבוד שבת בער"ש, לבישת בגדים מכובדים ונקיים בשבת, אכילת ושתית מעדנים המענגים את האדם, איסור תענית בשבת ועוד.

והנה, יש הבדל בין דיני 'עונג שבת' לדיני 'כבוד שבת'. כפי שביאר בתורת חיים (סופר סי' רסג ס"ק ה) שיש נפק"מ בין כבוד שבת לעונג שבת. שהרי ישנם דברים שאדם אינו מתענג מהם, ומשום עונג הוא פטור, עם זאת משום כבוד שבת הוא יהיה חייב (שכבוד שבת אינו תלוי באדם ואינו משתנה מאדם אחד למשנהו מה שאין כן עונג שזה דבר אינדוידואלי).

ולכן יש לברר מהם ההגדרות של 'עונג שבת' ו'כבוד שבת' על מנת לסווג את כל המצוות הנ"ל למקומן ולדעת את הדין כאשר עניינים אלו מתנגשים.

הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת) מבאר מהן הדברים בהם האדם מחויב מצד כבוד שבת ובמה חייב משום עונג שבת:

"איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת... ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת וכו'. איזה הוא עונג זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת וכו'. אכילת בשר ושתית יין בשבת עונג הוא לה וכו'".

הגר"א (או"ח סי' תקכט סע' א ד"ה שזהו) מגדיר על פי הרמב"ם: "עונג הוא בשבת עצמו וכבוד הוא בערב שבת וכן כסות נקיה ערב שבת".

ועולה, שכל החיובים והציוויים בערב שבת הינן משום כבוד שבת, וכל מה שמחויב האדם בשבת עצמה זה משום עונג שבת מלבד כסות נקיה שזה בשבת עצמה וחייב בה משום כבוד שבת.

לכאורה ניתן להקשות על הגדרה זו, שכן ישנם מקורות רבים בחז"ל המכנים את העונג מהמאכלים כ'כבוד שבת' ולעומת זאת את עניין הבגדים הנקיים והכסות המכובדת כ'עונג שבת'.

לדוגמא, במדרש רבה (בראשית פ' עב אות ד) שנינו: "ר' אמי בשם ריש לקיש אמר הטריחו על בעל הבית שאם היתה ערב שבת תהא הכנסה משלו, עד היכן עד שיהא כל אחד ואחד ממלא לו חבית של מים וצולה לו דג מבעוד יום משום כבוד שבת". וכן מצינו בתנחומא (בובר תולדות סי' יב): "שצריך אדם להיות מכבד את השבת בכסותו, שנאמר וקראת לשבת עונג, ובמה ישראל מכבדין את השבת, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה". וכן הוא במדרש תהלים (בובר מזמור צב): "זכור את יום השבת לקדשו, והן מכבדין אותו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, שנאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד וגו'". וכן במדרש שכל טוב (בובר בשלח פט"ז): "במה מענגו, בדגים גדולים, בתבשילין נאים, במיני בגדים, במאכל במשתה, בכסות נקיה".

מדברים אלו עולה שענייני לבוש מכובד בשבת הם מכלל עונג שבת ולא מכלל כבוד שבת, וענייני הסעודה הם מכלל כבוד שבת ולא משום עונג שבת. כלומר, אע"פ שבגד זה דבר המכבד את האדם [כדברי ר' יוחנן בב"ק (צא ב) דקרי למאני מכבודותיה] י"ל שהחיוב הוא משום עונג שבת שהרי זה מענג את האדם כאשר לבוש בגדים מכובדים ונקיים. וכן ניתן לומר שהסעודה היא האיכותית אע"פ שמענגת את האדם היא המכבדת את יום השבת.

וראה ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב חלק א) שכתב: "חייב אדם לענג שבת בבגדים ובמיני מאכל". והיינו שגם הוא הבין שלבוש מכובד הוא מכלל עונג שבת. יתרה מזו, כך נראה לכאורה מלשון הטור והשו"ע (או"ח סי' רמב) האומרים על ענייני המאכלים שזה משום 'כבוד שבת' שכתבו: "אפילו מי שצריך לאחרים, אם יש לו מעט משלו צריך לזרו עצמו לכבד את השבת. ולא אמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר, על כן צריך לצמצם בשאר ימים כדי לכבד השבת".

ונראה ליישב (למרות הדוחק) ולומר שהטור והשו"ע עסקו בעניין קניית המאכלים בער"ש ובזה נקטו שפיר לשון 'כבוד שבת' (וכך גם מיושב מדרש בראשית רבה המובא לעיל). ובאשר לשאר מאמרי חז"ל המובאים לעיל י"ל שנקטו לשון אחת כוללת לכל הדברים המנויים שם שיש בהם גם משום עונג וגם משום כבוד (ולא

תקשי מידי מלשון המדרש תנחומא הלומד על עניין הכסות נקייה מהפס' וקראת לשבת עונג הואיל וי"ל שעיקר לימודו מן הסיפא של פס' זה - "לקדוש ה' מכובד", וכפי שמצאנו פעמים מס' בש"ס). והדברים ברורים, שכן גם בשפה שלנו כאשר ילד רואה את אמא מכינה אוכל מיוחד הוא שואל לכבוד מי זה, התשובה תהיה לכבוד אורח חשוב וכד' וכך גם לגבי שבת המלכה.

### ג. כבוד ועונג באותה פעולה בשבת

נראה לענ"ד להציג הסבר אחר בדברי הגר"א הנ"ל ובכך ליישב את כל התמיהות ללא דוחק.

כוונת הגר"א לומר, שדברים כאלה שהינן 'כבוד' שבת לחוד שייכים רק בערב שבת, ו'עונג' שבת לחוד שייך באמת רק בשבת עצמה ולא לפני כן.

אך ישנן סוג שלישי של כלאיים ביניהן- והוא מהדברים הנעשים בשבת עצמה ויש בהן מכלל 'כבוד שבת' ו'עונג שבת' כאחד (ואולי זה עיקר מצוות עונג שבת שמכילה בתוכה גם כבוד שבת).

דבר זה גם מובן מסברא שהרי אם אדם משקיע וקונה חומרי גלם יקרים ואיכותיים וטורח להכין מהם מאכלים ערבים וטעימים אזי כשאוכל מהם בשבת עצמה, מלבד העונג שיש בעצם הנאת החיך ישנו גם כבוד שבת שזהו מאכלו רק ביום חשוב, מכובד ומיוחד שכזה.

דבר זה מדויק ג"כ מלשון הרמב"ם עצמו, בכמה הלכות.

ובזה מיושב היטב לשון המדרשים הנ"ל, שהרי שייך כבוד שבת גם במאכלים.

ואם תקשה, כיצד משמע מהמדרש תנחומא לעיל שלומד על הכבוד בכסות נקיה מלשון הפס' "וקראת לשבת עונג", וכן מדברי רבינו ירוחם ומדרש שכל טוב האומרים שהעונג הינו גם ע"י בגדים? ניתן לומר שיש עונג לאדם הלוכש בגדים מכובדים ונקיים.

ועוד י"ל כפי שתירצנו לעיל- שמדרש תנחומא לומד מהסיפא של הפס' הזה "לקדוש ה' מכובד" (אלא שהמעתיק קיצר וקאי על ההמשך, וכפי שמצינו כמה פעמים בש"ס) ומדרש שכל טוב ורבינו ירוחם צירפו גם את עניין הבגדים אגב המאכלים (ויש דוג' רבות לכך בש"ס ובמפרשים).

דברינו אלה שאכילת סעודות שבת הינן מכלל כבוד ועונג שבת גם יחד מוכרחים גם בלשונם של עוד גאונים וראשונים, אציג כאן כמה מהם.

1. תשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רכו): "וששאלתם מי שמצטער ואינו יכול להשלים שלש סעודות כשהוא אוכל. כך הוא כל מי שאינו יכול לאכול כביצה ומצטער ממנה פטור שלא תקנו חכמים שלש סעודות בשבת? אלא לעונג שבת ולכבדו וכיון שמצטער אין לו עונג ופטור".

2. שו"ת הרשב"א (ח"ה סי' ג): "מי שאינו יכול לעשות סעודה ג', אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער, יאכל, ויקיים ג' סעודות. ואם כשיאכל כביצה מצטער הימנה, פטור.

בפרק ל' מהלכות שבת (ה"ז) כתב הרמב"ם: "איזה הוא עונג זה שאמרו חכמים? שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם, וכל המרכה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח, ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת". ובהמשך (הל' י) כתב: "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה וכו'". והוסיף (הל' יד): "תשמיש המטה מעונג שבת הוא".

מדבריו בהלכה ז' - "אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת" משמע להדיא שבאכילה של דבר מיוחד שנעשה לכבוד שבת מקיים מצוות עונג שבת וכבוד שבת כאחד.

ועוד, ניתן אולי לדייק מדבריו יותר מזה ולומר, שעיקר מצוות עונג שבת נעשית דווקא בדבר כזה שהיה טרחה על תיקון התבשיל והוצאה על המאכלים בער"ש, ולא עצם ההנאה בשבת מהאכילה או התשמיש. שהרי בראשית דבריו בהלכה הנ"ל כאשר בא לומר מהו עונג, קודם כל מפרט את הפעולות הנעשות טרם השבת, ורק לאחר מכן עוסק בענייני עונג שבת גרידא כתשמיש המיטה וכד'. וקשה, שהרי אין הטרחה עונג, והיה לו לומר שזהו מכבוד שבת?

אלא י"ל שכאן מסביר הרמב"ם את הסוג השלישי הנ"ל.

שלא תיקנו חכמים ג' סעודות בשבת, אלא לכבוד שבת ולענגו. וכיון דמצטער, אין לו עונג, ופטור".

מכך שבשתי המקורות הנ"ל ברישא כתוב שהאכילה הינה מ'כבוד ועונג שבת' ואם אוכל ומצטער אזי אין לו 'עונג', מוכח דווקא 'עונג' אין לו אבל יש בכך כבוד שבת, שהרי בעיני העולם נראה כנהנה כאשר אוכל.

והנה מובא בשם החזו"א (שהובא בכמה מהאחרונים וביניהם חוט השני להלן) שכל שאינו בכלל עונג שבת אינו בכלל כבוד שבת, ולכן מי שלובש בגד לכבוד שבת אך קשה לו ללבושו מחמת החום וכיו"ב אין בזה כבוד שבת עכ"ד.

לפי מה שאמרנו - לכאורה דבר זה קשה!

אלא ששוב הראוני בספר חוט השני (או"ח עמ' מג) שכתב ליישב ולומר שוודאי אם לובש הבגד מקיים בזה מצוות כבוד שבת, אך כוונת החזו"א לומר שאם לא ילבש לא יבטל בזה מצוות כבוד שבת מכיוון שאינו מתענג מכך.

לסיכום חלק זה: יש עניין אחד של הכנת השבת משום כבוד שבת בלבד. עניין שני הנאה בשבת עצמה משום עונג שבת בלבד (כתשמיש המיטה וכד') ויש עניין שלישי של אכילה בשבת שזה מכבוד ועונג שבת גם יחד (כסות נקיה בשבת זה ודאי מכבוד שבת ואולי גם משום עונג שבת).

## ד. חיוב כבוד ועונג דאורייתא או דרבנן

כבכל עניין בהלכה, גם כאן ישנו משקל רב לשאלה האם הדין הוא מדאורייתא או מדרבנן. הבא"ח (שו"ת רב פעלים ח"ג ס' כב) מביא נפק"מ פשוטה לעניין הכוונה בליבו והאמירה בפיו, וז"ל: "אם היא מצוה מן התורה צריך לדקדק לכיון בלב, וגם אמירה בפה שהוא מקיים מ"ע מצות עשה מן התורה ואם היא מצוה מדרבנן יכוין בלבו ויאמר בפיו שהוא מקיים מ"ע מדרבנן" עכ"ל.

כפי שהובא לעיל (אות א) יש מקורות רבים בחז"ל הלומדים על עניין כבוד ועונג שבת מפס' בישעיה אך יש גם מקורות הלומדים מפס' בתורה. לפיכך יש מקום לדון בשאלה האם דין כבוד ועונג שבת הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ראשית, יש לצאת מנק' הנחה שהמקור של חיוב 'כבוד שבת' ו'עונג שבת' הינו זהה שהרי נלמד ממש מאותם הפסוקים ובאותם הדרשות בחז"ל ולא מצאנו חילוק ביניהם.

שנית, יש לומר שכל הדיון סובב סביב עצם החיוב אך לא על פרטי החיוב. שכן מוסכם לכו"ע שהן ודאי מדרבנן. כך מצאנו להדיא בר"ן (שיובא להלן) ובשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' ג).

לכאורה היה מקום לומר שדרשות חז"ל הנ"ל הלומדים מפסוקים בנביא סוברים דהוי מדרבנן בלבד. אך אין זה נכון הואיל והמדרש תנחומא (שהובא לעיל) שלמד

את עניין כבוד ועונג שבת מהפס' בישעיה כותב בעצמו (בהמשך דבריו שם) שהחיוב הינו מדאורייתא, וז"ל: "וכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן".

יש לציין, כי המקור הנ"ל הינו המקור הקדום ביותר<sup>3</sup> המתייחס למקור החיוב של כבוד ועונג שבת באופן מפורש.

בדעת רבותינו הראשונים ישנן דעות לכאן ולכאן.

המשנה בפסחים (צט ב) אומרת שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה. הגמ' (שם) מקשה על כך, מהו החידוש בערב פסח? הרי זה דין פשוט שהרי כל ערב שבת אסור לאכול מזמן המנחה? והגמ' מתרצת שאפילו לפי ר' יוסי שמתיר בכל ערב שבת לאכול עד שתחשך מודה שבערב פסח אסור.

והראשונים דנים מה ההבדל בין ערב פסח לערב שבת? מדוע רבי יוסי מודה בערב פסח? הרי כמו שיש מצווה לאכול מצה בליל פסח, כך יש מצווה לאכול לחם בליל שבת?

על כך ענו הר"ן ופסקי הרי"ד שתי תשובות שונות.

הר"ן (פסחים צט ב) כתב: "ואף על גב דמצות עונג שבת נמי מדאורייתא הוא, התם לא פקדיה רחמנא אאכילה בהדיא אלא לקדש

את השבת ולענגו וכל היכא דלא מיעניג אאכילה לא מיחייב בה".

לעומת זאת בפסקי רי"ד (פסחים צט ב) תירץ: "מצות ג' סעודות, אין בהן עשה מפורשת כמו שיש באכילת מצה ואינו אלא מדרבנן ומדברי קבלה וקראת לשבת עונג".

עולה שלפי הר"ן החיוב של עונג שבת הינו מדאורייתא. לפי הפסקי רי"ד החיוב של עונג שבת הינו מדברי קבלה.

כדעת הפסקי רי"ד סבור הסמ"ג (עשין ל) שכתב: "ומצות עשה מדברי הנביאים לעשות לשבת כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכוכד".

הרא"ם (יראים סי' תיב) כתב: "מצות עונג שבת גמרא גמירא לה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא דכתיב וקראת לשבת ענג וכו"'. כלומר, לשיטתו מצוות עונג שבת הינה הלכה למשה מסיני.

עוד מקור בשאלה זו הוא הגמרא ביבמות (צג ב) שם מסופר על רבי ינאי שאריסו היה מביא לו בכל ערב שבת פירות משדהו והיה מעשרם על מנת לאוכלם בשבת. פעם אחת, ראה רבי ינאי שהאריס מתעכב וחשש שמא לא יספיק להגיע לפני השבת ולכן עישר מהפירות שבביתו על הפירות שהאריס יביא לו בהמשך. לאחר מעשה, הלך ושאל את רבי חייא האם עשה כהוגן (משום שיש איסור לתרום שלא מן המוקף). רבי חייא ענה לו שעשה כראוי

3 שהרי כידוע מדרש תנחומא (הקרוי ע"ש האמורא תנחומא בר אבא) מכיל דרשות תנאים, אמוראים וגאונים. ואף אם נאמר שזו דרשה של גאון עדיין זה המקור הקדום ביותר שמצאתי המתייחס בהדיא לנידון דידן.

ולמדו דרשה מפורשת כך: "ואכלת לפני ה' וכו' מעשר דגנך וכו' למען תלמד ליראה את ה' אלוך כל הימים". כלומר, התורה התירה לתרום שלא מן המוקף לשם מצוות עונג שבת.

כך ביאר הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קכז), ולפי"ז יוצא שישנה דרשה גמורה בתורה להתיר לתרום שלא מן המוקף לצורך עונג שבת. ומכאן נראה להדיא שלדעתו מצוות עונג שבת דאורייתא היא. וכך ג"כ סבר הערוך לנר (על הגמ' שם) ועוד אחרונים.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ל מה' שבת הל' א): "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד" [יש לציין, כי נושאי הכלים על הרמב"ם לא הביאו את המקור להלכה זו, אולי מפני שיש מקורות רבים וידועים הפוזרים על פני הש"ס והמדרשים כאמור לעיל].

למרות שמפשוט לשון הרמב"ם נראה כי הוא סבור שהמצווה הינה מדרבנן, להלן נראה כי דעתו שנויה במחלוקת גדולה.

החת"ס (שבת קיא א) הבין שדעת הרמב"ם<sup>4</sup> שזוהי מצווה מדאורייתא ובא הנביא ישעיה והסמיכה אקרא, וז"ל: "ואין כוונתו שהוא מדברי רבנן או דברי קבלה כשמחת

פורים אלא הוא דאורייתא ממש נאמר בעל פה הל"מ ואתא ישעיה ואסמכיה אקרא דאי לאו הכי שהיה הלכה למשה מסיני לא היה נביא רשאי לחדש דבר מעתה אלא על כרחך הלכה למשה מסיני היא וקרי ל"י מדברי סופרים כמו קידושי כסף שממיתין עליהם ורמב"ם קורא להו מדברי סופרים כידוע".

לפי דבריו, לא תקשי מידי מלשון הרמב"ם שנראה שזה מדברי סופרים, שכן מצינו מקומות נוספים שהרמב"ם קורא דברי סופרים על דברי תורה הואיל ואתי ליה מדרשא.

החת"ס בהמשך דבריו מוכיח שדעת הרמב"ם שעונג שבת הוי הלמ"מ, מדבריו במקום אחר<sup>5</sup> שהרמב"ם פוסק שהנשבע להתענות בשבת הוי שבועת שווא מה שאין כן הנשבע להתענות בחנוכה דהוי מדרבנן. ומהרשב"א לעיל, ניתן לחזק את החת"ס, שהרי כתב שהאיסור להתענות בשבת הוא מדאורייתא, ועוד שכך הבין בדעת הרמב"ם.

אך ראה ראיתי לדברי ערך השולחן (או"ח סי' רמב ס"ק ג) שאומר בדעת הרמב"ם שאכן ישנו איסור מדאורייתא להתענות בשבת אך מצוות עונג שבת הינה מדרבנן כפשטות לשונו שכתב מדברי סופרים<sup>6</sup>.

לכאורה שיטת ערך השולחן אינה מובנת, שהרי לא מצינו מקור לאיסור תענית

4 ולכאורה לפי הסבר זה ניתן לומר שגם הסמ"ג שהובא לעיל כוונתו לכך.

5 פ"א מהל' שבועות הל' ו

6 וכן דעת שו"ע הרב בקונטרס אחרון (סי' רמב) וכן מובא בהלכה ברורה (אוצרות יוסף ס' א) בשם 'עפרא דארעא' ו'ספר הבתים' שכתבו כך בדעת הרמב"ם.

להתענות בערב שבת משום כבוד שבת שזה דאורייתא ומכאן שלא רק איסור התענית בשבת הינו מדאורייתא! אך לענ"ד, לפי כל האמור יש ליישב ולומר, שכשם שישנו איסור להתענות בשבת משום הימנעות גמורה מעונג שבת כך יש איסור לזלזל בכבוד שבת (ע"י שיתענה ולא יכין צורכי שבת).

למעשה, נחלקו האחרונים. כפי שהארכנו לעיל החת"ס ס"ל דהוי הלמ"מ, ולעומת זאת ערך השולחן ושו"ע הרב ס"ל דהוי מדרבנן.

רבינו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' כב) דן בדברים הנ"ל, ומסכם בזה"ל: "ואיך שיהיה אף על גב דיש מן האחרונים דנקטי עונג שבת דרבנן, ובדעת הרמב"ם יש פלוגתא, כיון דנראה עיקר כמאן דאמר עונג שבת דאורייתא צריך לכיין האדם בלבו בעונג שבת, שהוא מקיים מצות עשה מן התורה".

יש להעיר, כי המקור העיקרי לדבריו דהוי מדאורייתא הינו מהתרגום של יונתן בן עוזיאל לפס': "ושמרו בני ישראל את השבת - וינטרון בני ישראל למעבד תפנוקי שבתא". לפי הבנתנו לעיל, ניתן אולי לדחות ראיה זו ולומר שהחיוב הינו "למעבד" דהיינו לעשות משהו לכבוד שבת בערב שבת שאם לא יעשה דבר כזה, הרי הוא מזלזל בכבוד שבת ולכו"ע הוי מדאורייתא (כמו שאסור להתענות בשבת).

הגר"ע יוסף זצ"ל (חזו"ע שבת ח"א פ"א הל' א) הכריע גם הוא דהוי מדאורייתא.

בשבת, ממילא יהיה קשה ודחוק לומר שהינו איסור עצמי שאינו קשור לחיוב עונג שבת. ואם נאמר שאיסור התענית נובע מכח החיוב של עונג שבת אז מוכח ברמב"ם כדברי החת"ס. ועוד, מה יענה על כך שאין נביא רשאי לחדש דבר מעצמו? ושאלה זו האחרונה תהיה קשה גם כן על הראשונים לעיל (הפסקי רי"ד והסמ"ג)!

אלא לענ"ד, ההבנה בשיטת ערך השולחן היא כך. האיסור להתענות בשבת מהתורה אכן נובע מכח החיוב של מצוות עונג שבת. אלא שאין בכוחו ללמדנו על כלל מצוות עונג שבת שכן אפשר לומר שמהתורה די בכך שהאדם לא יסבול ויצטער בשבת אבל מהיכא תיתי לחייב מהתורה שיהנה ויתענג? ובאמת החיוב להתענג הינו מדרבנן, ואין להקשות מידי דאין נביא רשאי לחדש מעצמו שהרי לא חידש כלום אלא רק המשיך והרחיב את המצווה שמקורה אכן מהתורה. (ונ"ל שכך גם שאר הראשונים הסוברים דהוי מדרבנן יסברו).

נלע"ד שגם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תריד) הבין כך בדעת הרמב"ם. שהרי הוכיח את דעת הרמב"ם שאסור להתענות בשבת מהגמ' בברכות (מט ב) האומרת שחייבים לאכול בשבת לחם ולא מלימוד מפורש בגמ' ביבמות (צג ב) שממנה למד בעצמו שחיוב עונג שבת מדאורייתא [ובזה אתי שפיר תמיהתו של שו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' כב) על הרשב"א הנ"ל ע"ש].

והנה ראיתי שהקשה הילקוט יוסף (סי' רמב הערה ב) על שיטה זו (של ערך השולחן) מהמדרש שהובא לעיל האומר שאסור



לסיכום: ראינו מקורות בחז"ל שלכאורה סותרים זה את זה בשאלה האם חיוב עונג וכבוד שבת מדאורייתא או מדרבנן. ישנה מחלוקת ראשונים במקור החיוב בעניין זה, וכך גם נחלקו האחרונים בסוגיה זו. הלכה למעשה, נראה כי רוב האחרונים ס"ל דהוי מדאורייתא, וכך ג"כ הכריעו הבא"ח והרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל.

## ה. דברי אגדה בעניין כבוד ועונג שבת

לסיום המאמר, אעסוק מעט בדברי אגדה בענייננו.

חז"ל מאריכים בשבח מצוות עונג שבת, והטור (או"ח סי' רמב) העתיק דבריהם להלכה, וז"ל: "גרסינן בפרק כל כתבי אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מצרים ר"ג בר יצחק אמר אף ניצול משעבוד מלכיות א"ר יהודה אמר רב כל המענג שבת נותנין לו משאלות לבו".

יש לשאול ולברר מה פשר שלוש הבטחות אלו? ומדוע הטור רואה לנכון להביא מאמרים אלו בספרו ההלכתי? (ולמרות שלעיתים פותח בדברי אגדה כגון ביו"ד ס' רס לעניין מילה עדיין השאלה ראויה לישאל?)

הבית יוסף (שם) הביא בשם מהר"י אבוהב הסבר המקשר בין מעשה המצווה לשכרה המובטח, וז"ל: "וכתב מהר"י אבוהב ז"ל דנותנין לו נחלה בלא מצרים הוא מדה כנגד

מדה שכשם שהוא מפזר מעות בלא שיעור לצורך שבת כן יתנו לו נחלה בלא שיעור, וכן מה שאמרו ניצול משעבוד מלכיות לפי שמקבל עליו עול שבת מעבירין ממנו עול מלכיות, וכן נותנים לו משאלות לבו כדי שיוכל למלאת חפצו מכל עונג שירצה".

ויש לשאול על דבריו:

1. מהו הקשר בין המצווה להתענג לבין פיזור המעות? וכי אם קיבל בחינם לא נחשב שעניג את השבת?

2. מהו "עול שבת" וכי זה קשה או סבל לאכול דבר טעים ומהנה בשבת??

התשובה על שתי שאלות היא אחת, ולא אחרת מאשר היסוד עליו דברנו לאורך הפרק. שכן לאור האמור המצווה להתענג בשבת מכילה בתוכה גם מכבוד השבת כאשר אדם טרח עליה בערב שבת (וככל שהשקיע יותר כך הכבוד שבת גדל). ממילא יוצא שאם השקיע כסף (ובכך הרבה את כבוד השבת) נותנין לו נחלה בלי מצרים כפי המעות שפיזר ללא גבול. ואם קבל עליו עול שבת, דהיינו טרח ועמל בהכנת המאכלים (ובכך גרם להרבות בכבוד שבת) שכרו שיינצל מעול שעבוד מלכויות. ואם הכינו עבורו הכל והוא לא טרח ולא השקיע מאומה אלא רק התענג בשבת עצמה קיים בזה מצוות עונג שבת גרידא ושכרו מפורש שנותנין לו משאלות ליבו.

יהי רצון שנזכה לכבוד, לענג ולשמור את השבת כראוי ונזכה לכל הברכות כולם!

הרב אופיר טביב  
בית מדרש 'הלכתא' - גבעת אסף

## אמירת ויכולו בליל שבת קודש



### שאלה

האם צריך לאמר ויכולו בציבור דווקא? המתעכב בתפילתו כיצד ינהג באמירת ויכולו?

### א. אמירת ויכולו בציבור

ישנם שני מקורות בהם יש לדון, האחד במסכת שבת והשני בתוספות שבמסכת פסחים, בהם מוזכר אמירת ויכולו בשבת. סוגיא בדוכתא עדיפא, לכן נתחיל לדון בגמרא המופיעה במסכת שבת ואח"כ בתוספות שבמסכת פסחים, וזה החלי בס"ד.

אמרינן במסכת שבת (ק"ט ב): "אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא: כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו - מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר: 'ויכולו', אל תיקרי ויכולו אלא ויכלו". עכ"ל.

מדבריו משמע שמדובר על ויכולו שבתוך התפילה, שבגמרא כתוב 'כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו' והרי"ף דייק וכתב 'כל האומר ויכולו כשהוא מתפלל' - היינו בתוך התפילה.

וכן מדוייק מדברי הרא"ש (שבת פ' כל כתבי פט"ז ה) שכתב: "כל המתפלל ואומר ויכולו". וכו'. היינו בתוך תפילתו ולא לאחריה. עוד כתב וז"ל: "ותקנו לומר ויכולו בתפלת אתה קדשת. ומה שאומר אותו אחר התפלה משום יום טוב שחל להיות בשבת נהגו כן לפי שלא אמרוהו בתפלה". וכו'.

מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו וסר עונג וחטאתך תכפר". עכ"ל הגמרא.

וכתב הרי"ף (שבת פ' כל כתבי מד ב) וז"ל: "אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו דאמר רב המנונא: כל האומר ויכולו כשהוא מתפלל מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר: 'ויכולו', אל תיקרי ויכולו אלא ויכלו". עכ"ל.

מדבריו משמע שמדובר על ויכולו שבתוך התפילה, שבגמרא כתוב 'כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו' והרי"ף דייק וכתב 'כל האומר ויכולו כשהוא מתפלל' - היינו בתוך התפילה.

וכן מדוייק מדברי הרא"ש (שבת פ' כל כתבי פט"ז ה) שכתב: "כל המתפלל ואומר ויכולו". וכו'. היינו בתוך תפילתו ולא לאחריה. עוד כתב וז"ל: "ותקנו לומר ויכולו בתפלת אתה קדשת. ומה שאומר אותו אחר התפלה משום יום טוב שחל להיות בשבת נהגו כן לפי שלא אמרוהו בתפלה". וכו'.

ומוכח שמדובר על ויכולו שאומרים בתוך התפילה, שבתחילה כתב היכן תיקנו לומר בתפילה ויכולו, ואח"כ בא לתרץ למה גם תיקנו אחר התפילה. אמנם מש"כ 'ומה שאומר אותו אחר התפילה' לא מובן האם קאי על היחיד המתפלל או על החזן<sup>1</sup>.

ובתוספות הרא"ש (שבת קיט ב ד"ה יחיד המתפלל) כתב וז"ל: "כמו שאנו אומרים אותו באתה קדשת ומה שאנו אומרים אותו לאחר תפלה עם שליח צבור משום דבי"ט שחל להיות בשבת אומר אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתוך התפלה לכך נהגו לומר אותו בכל שבתות אחר התפלה כדי שיאמרו אותו גם בי"ט". וכו'.

הרא"ש כותב בכללות היכן אומרים ויכולו בתפילת ערב שבת. ומשמע מהכא שאמירת ויכולו שלאחר התפילה היא אמירה של החזן הנאמרת עם הציבור. וצ"ל שכוונתו באמירת ויכולו היא שהחזן אומר והציבור מצטרף אך לא כחובה של כל הציבור לומר יחד עם החזן, אלא החזן בחזרתו אומר ויכולו וכל אחד מהציבור אומר ויכולו יחד איתו כדי לצאת י"ח במה שכתבה הגמרא שאפילו יחיד המתפלל וכו' ולשון הרא"ש מוכיחה שאין זה חיוב אלא אמירה יחד עם הש"צ. וא"כ ישנה ראייה לכך שאמירת ויכולו שלאחר התפילה נאמרת בציבור, אמנם הרא"ש לא כתב שיש חיוב לאומרה באופן זה.

וכ"כ המרדכי (שבת ס"ה תז): "ומה שאומר כל הקהל יחד ויכולו לאחר התפילה בביכני"ס

היא גזירה משום יו"ט שחל להיות בשבת שאומר אתה בחרתנו בתפילה ואין אומר ויכולו". וכו'.

ומש"כ 'היא גזירה' בפשטות קאי על התקנה, משום יו"ט שחל להיות בשבת, ולא על האמירה הציבורית. ונראה שבא לתת טעם מדוע כל הקהל אומרו, אך לא בא לחייב אמירה ציבורית. וע"ד האפשר ניתן לפרש שתמחה על האמירה הציבורית ולכן נצרך לתת טעם עבור מנהג זה אך ודאי שס"ל שאין חיוב באמירה ציבורית אלא רק חיוב לאמירת ויכולו.

וכן משמע בספר האגודה (שבת פט"ז ס"ה קמג): "יחיד המתפלל אומר ויכולו ולהכי כופל החזן ואומר ויכולו משום יום טוב שחל להיות בערב שבת דמתפלל היחיד אתה בחרתנו שאין בו ויכולו". עכ"ל.

ומדבריהם נראה שסיבת אמירת ויכולו בערב שבת היא תקנה משום יו"ט שחל בער"ש, שבו לא אומרים ויכולו בתפילה, תיקנו לאומרה לאחר התפילה. וכדי לא לעשות חלוקה בין השבתות, תיקנו לאמרה בכל שבת לאחר התפילה שהחזן בחזרתו פותח באמירת ויכולו והציבור מצטרף אליו כדי שכל אחד יאמר ויכולו ויקיים דברי הגמרא שאפילו יחיד המתפלל בער"ש צריך לומר ויכולו.

אמנם הריטב"א כתב (קיט ב ד"ה אפילו יחיד) וז"ל: "אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו - פי' בשעת תפילה או לאחר כן כמו שנהגו בבית הכנסת". עכ"ל.

1 וראה את דברי בעל האגודה שיובאו לקמן, שמתוכן אפשר לבאר דברי הרא"ש.

אומרה אפילו ביחיד. א"כ מדבריו נחזה שבא להוכיח שאפילו ביחיד מותר לומר ויכולו, ואפילו שאין עדותו עדות במקום אחר, הכא מותר. וטעמו משום שנעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

ובריך רחמנא שסייע בידי, ולאחר שכתבתי את הנלע"ד מדברי המהרש"א, מצאתי סיעתא בדברי הגהות מלא הרועים על הש"ס (שבת שס) שהביא את דעת התולעת יעקב וז"ל: "ע"י בתולעת יעקב שמפרש שהכא מיירי מויכולו שאחר התפילה, לכן נקיט אפילו יחיד, דאי ויכולו שבתוך התפילה נוסח התפילה הוא כך, בין לרבים בין ליחיד".

וכ"מ במאירי (שבת קיט ב ד"ה המתפלל) וז"ל: "המתפלל ערב שבת אפי' יחיד צריך לומר פרשת ויכולו ותקנו הגאונים לאמרה מעומד מפני שהוא כמעיד על הקדוש ברוך הוא שברא את העולם ואין עדות אלא מעומד". וכן בפסקי רי"ד (קיט ב ד"ה אמר רב) ז"ל: "אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי אפי' יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו".

א"כ מכל האמור לעיל יוצא שמהגמרא בשבת (קיט ב), לדעת הרי"ף אין ראייה לאמירת ויכולו שלאחר התפילה. אמנם מהרא"ש ומהאגודה יש ראייה לאמירת ויכולו לאחר התפילה, ומדבריהם משמע שהיא נאמרת בציבור.

אמנם מהריטב"א, רי"ד, מאירי, מהרש"א ומלא הרועים בשם התולעת יעקב יש ראייה

ומפורש בדבריו שקאי על אמירת ויכולו שלאחר התפילה ושגם יחיד אומרה לאחר התפילה. וא"כ משמע שאין חיוב לאמירת ויכולו בציבור.

וכ"כ המהרש"א (קיט ב ד"ה כאלו נעשה) וז"ל: "כי האומר ויכולו הרי הוא מעיד על מעשה בראשית והרי הוא נעשה שותף עם הקדוש ברוך הוא, כי בלי עדותו לא יודע עשייתו וכמו שהעשייה לא היה רק במאמר כדמייתי עלה בדבר ה' שמים נעשו, כן עדותו במאמר, והו"ל כאלו נעשה שותף במאמר, והוא מבואר שאמר אפי' יחיד וכו' צ"ל ויכולו, ר"ל אפילו יחיד שאין עדותו עדות גמור במקום אחר, אעפ"כ צ"ל ויכולו להעשות שותף של הקב"ה בעדותו זאת באמירה בעלמא ודו"ק". עכ"ל.

ונלע"ד שצ"ל שקאי על אמירת ויכולו שלאחר התפילה, משום שבתפילה ודאי שאומר ביחיד ואם קאי על אמירה בתפילה, מאי רבותא קמ"ל? אלא ודאי שמדבר על אמירת ויכולו שלאחר התפילה והרבותא שקמ"ל היא שאפילו ביחיד צריך לומר ויכולו, והטעם הוא משום שע"ז נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

ואם תקשה שקאי על אמירת ויכולו שבתפילה, משום שאיפכא מסתברא, שהרי בתפילה אומרה ביחיד ובסוף התפילה ברבים, נענה ונאמר שהרי דבר זה שנוי במחלוקת (כדלקמן) האם צריך לאמרה כעדות של שנים או שיכול לאמרה יחידי. והכא כתב שאפי' שאין עדותו עדות במקום אחר, משום שנעשה שותף וכו'

לכך שיחיד צריך לאמרה לאחר התפילה ולא הזכירו שיש עניין לאמרה בציבור.<sup>2</sup>

ובגמרא בפסחים (קו א) אמרינן: "תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין".

וכתבו על זה התוספות (שם ד"ה זוכרהו על היין) וז"ל: "ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפילה בקול רם היינו משום י"ט שחל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפילה, ותקנו נמי לומר בכל שבתות שלא לחלק בין שבת לשבת". וכו'.

לפי התוס' טעם אמירת ויכולו לאחר התפילה הוא משום יו"ט שחל בשבת, ורק כדי לא לעשות חילוק בין השבתות מתי אומרים ויכולו ומתי לא, קבעו לאמרו בכל שבת לאחר התפילה. וממש"כ שתיקנו לאמרו אחר התפילה בקול רם, צ"ל שכוונתו לחזן והציבור אומרים עמו. וא"כ אפשר לומר שס"ל שאמירת ויכולו צריכה להיות בציבור. אך לא אומר כן בסכינא חריפתא אלא כותב שכך רגילין לומר, היינו שכך התקבע בציבור, אך לא שצריך לעשות כן לכתחילה. ומדבריו אין ראיה לחייב אמירת ויכולו בציבור אלא שכך המנהג וממילא כך ראוי לעשות.

והרא"ש (פסחים פ"י ס" טו) כתב וז"ל: "ומה שאומר אחר התפילה אף על פי שכבר אמרה בתוך התפילה היינו משום דכשחל להיות י"ט בשבת אומרים אתה בחרתנו ולא אמרינן בתוך התפילה וצריך לומר לאחר התפילה לכך נהגו לומר כן בכל שבתות השנה". עכ"ל. וכ"כ הריטב"א (פסחים קו א ד"ה זכרהו על היין) ובתוספת מרדכי (פסחים קו א)<sup>3</sup>.

הרא"ש מביא את הטעם שכתבו התוספות, ומוסיף בסוף דבריו שצריך לאמר ויכולו בסוף התפילה. ומשמע מדבריו שיש חיוב לאמרה. אך בדבריו לא נתפרש האם צריך לאמרה בציבור או לא. אמנם לפי הטעם שכתבו התוספות מדוע תיקנו לומר ויכולו בכל ער"ש, אפשר שגם הרא"ש ס"ל הכי, רק שלא כתב כן בפירוש אלא כתב רק על חיוב אמירת ויכולו בסוף התפילה מבלי לפרש מי אומר ואיך, והמנהג ידוע שאומרים אותו בציבור יחד עם החזן. ומ"מ כל זה בדרך האפשר ממשמעות דבריו מבלי שיאמר כן בהדיא.

ויוצא שמדברי התוספות, הרא"ש והריטב"א, אין ראיה ברורה שיש חיוב לומר ויכולו בציבור אלא שכך פשט המנהג

2 אמנם אפשר שגם הם יודו לדעת התוספות רא"ש וסיעתו, שיש מעלה לאמרה בציבור, והנפק"מ היא רק למי שהתפלל יחיד או שאיחר את אמירתה בציבור. אך לדעת הרא"ש והאגודה א"א לומר שידור לריטב"א וסיעתו משום שטעמם עימם, שכתבו שכל עניין אמירת ויכולו לאחר התפילה באופן קבוע בערב שבת התחיל בגלל יו"ט שחל בשבת, ומשום שלא אמרוהו בתפילה, החזן אומר לאחריה והציבור אומרים עמו. אמנם אפשר לומר שגם לפי טעמם, שכל אמירת ויכולו בערב שבת לאחר התפילה התפשט מכח מה שהיו אומרים אותו ביו"ט שחל בשבת לאחר התפילה, א"כ אין חיוב לאמרו בציבור אלא כך יצא שהתפשט המנהג ובאמת גם יחיד יכול לאמרה. וצ"ע ואכמ"ל.

3 ובבגדי ישע (על המרדכי סקי"א) כתב טעם אמירת ויכולו ע"פ הסוד בשם התולעת יעקב וז"ל: ולמעומד לא חיישינן, שאין דנים ולא מקבלין עדות בלילה. וגם על מ"ש שאומרים ויכולו אחר התפילה שהוא מפני יו"ט שחל להיות בשבת, כתב דגם זה אינו נראה, כי ביו"ט שחל להיות בשבת א"א לאומרו ופני זה לא יטריחנו לאומרו כל השנה. והעלה הטעם ע"ד הסוד שבוכלו יש ל"ה תיבות וצריך לאמרו אחר התפילה כדי להשלים המנין שהוא ע' נגד ע' עטרות שנטולת הכלה

שאמר מעין שבת מגן אבות אומר קדיש והגאונים פסקו בין יחיד בין צבור צריכין לומר ויכולו.

לפי דברי הרוקח צ"ל שהגאונים הנ"ל ס"ל שמעיקר הדין יחיד אומר ויכולו.

2. רק הש"ץ אומר ויכולו - בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות) כתב וז"ל: "ולאחר שמתפללין תפלת לחישא, יורד שליח צבור ואומר ויכלו השמים והארץ וגו' עד אשר ברא אלהים לעשות". וכן בשו"ת רש"י (סי' רפ) וז"ל: "ולאחר סיום תפילת לחש החזן פותח ויכולו, אעפ"י שאינו צריך שכבר נפטר בו יכולו שא' בלחש, אלא מפני יום טוב שחל להיות בשבת, שאין אומרי' ויכולו בלחש שהרי אומ' אתה בחרתנו, והוצרך לומר ויכולו בקול רם. לכך תקנוהו לומר בכל שבת לאחר תפילת לחש, שלא לחלוק בין שבת שחל יום טוב לתוכו ובין שאר שבתות". מדברי רש"י הכא משמע שכל טעם אמירת ויכולו לאחר התפילה היא רק משום יו"ט שחל להיות בשבת ולכן רק החזן אומרה כדי לא לחלק בין השבתות.

וכ"כ בסידור רש"י (סי' תפ): "לאחר תפלת לחש החזן פותח ואומר ויכולו, אף על פי שאינו צריך, שכבר נפטר בו יכולו שאמר בלחש, אלא מפני יום טוב שחל להיות בשבת שאין אומר ויכולו בתפילת לחש, שהרי אומר בלחש אתה בחרתנו והוצרך לומר ויכולו בקול רם, לכך תקנוהו לאמרו

משום יו"ט שחל בשבת, בגלל שאין אומרים ויכולו בתפילה, אומר אותו החזן בקול רם לאחר התפילה וצ"ל שהציבור מצטרף אליו באמירת ויכולו בקול רם אך לא משום שיש חיוב על הציבור לאמרו יחד. וכדי שלא לעשות הבדל בין השבתות אומרים אותו בכל שבת לאחר התפילה.

אם כן מהגמרות הנ"ל יוצא שיש מן הראשונים שלמדו שחיוב אמירת ויכולו הנזכר בשבת (קיט ב), היא על הויכולו הנאמר בתפילה, אמנם יש שס"ל שהוא הויכולו הנאמר אחר התפילה, וגם לשיטתם אין ראיה שיש חיוב לאמרה בציבור אלא החיוב הוא רק על היחיד לאמרה. והתוספות במסכת פסחים כתבו דין זה, וגם לשיטתם מה שאומרים אותו בציבור הוא משום שכך נהגו.

### ב. פסיקת הראשונים

בפוסקים מצאנו שיטות שונות באמירת ויכולו שלאחר התפילה. ולמען הסדר הטוב, נחלקן לג' שיטות:

1. אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו - בשאלתות דרב אחאי (בראשית שאילתא א) כתב וז"ל: "אמר רב ואיתימא ריב"ל: אפילו יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו". וכן כתב בה"ג (סי' ז הל' שבת פט"ז): "אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו". וכן בעל ספר הרוקח (הל' שבת סי' ג): "ואחר

מזו מעלות שעליה בזאת הלילה. ומפני זה צריך לכופלו אחר התפילה כי בזה כולל מעלות הקדושות שהם סוד מעשה בראשית ולטעם זה צריך לאומרו מעומד שהוא כנגד עולם העליון. ע"כ.

בכל שבת לאחר תפילת לחש שלא לחלוק בין שאר שבתות לשבת שחל בו יום טוב. ובספר מנהג מרשלייאה (תפלת שבת) כתב: "ואחר שמשלים תפלתו בלחש פותח החזן בקול רם 'ויכולו' ואחר כך מתפלל ברכה אחת מעין שבע מפני המתאחרים".

מדבריהם משמע שרק החזן חוזר לומר ויכולו לאחר התפילה, משום יו"ט שחל להיות בשבת כדי להוציא את הציבור י"ח כמה שלא אמרוהו בתפילה<sup>4</sup>. ואפשר שסברתם היא משום שהחזן כבר אומר ברכת מעין שבע בגלל המתאחרים לכן כבר מצרפים לו את אמירת ויכולו כדי להאריך עוד קצת או כדי שהוא יוציא את הציבור י"ח באמירתו כמו שמוציאים בברכת מעין שבע.

3. ש"צ והציבור אומרים יחד ויכולו - בסמ"ג (עשין סימן יט) כתב וז"ל: "בלילי שבתות חוזר שליח צבור אחר שהתפלל בלחש עם הצבור ומתפלל בקול רם ויכולו וברכה אחת מעין שבע". ושם בהערה לה כתב המהדיר: "ומה שאנו אומרים ויכולו בכל שבת בצבור אף על פי שכבר אמרוהו כל אחד בפני עצמו בתפלתו לפי שפעמים שחל יום טוב בשבת ולא אמרו ויכולו אלא אתה בחרתנו ומשום הכי אומרים אותו כל השנה בצבור".

וכן בשו"ת הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ח) כתב וז"ל: "שאלה: קהל מישראל נהגו לומר בליל שבת אחר קריאת מזמור שיר ליום השבת ויכולו, והיה שם אחד מת"ח בקש למונעם מזה והם לא רצו להניח מנהג אבותיהם מימי עולם וכשנים קדמוניות. יורינו רבינו אם יוכלו להשאיר הקהל על מנהגם אם לא. ושכרך כפול מן השמים. תשובה: יוכלו להשאיר על מנהגם, ובתנאי שיקראו ויכלו אחר תפלת מעריב קודם חזרת התפילה כמנהג (שבת קיט ב)."

וכן הוא בראבי"ה (ח"א שבת ס" קצו): "נהגו תמן מקום שאין יין שליח צבור עובר לפני התיבה ואומר ויכולו ואומר ברכה אחת מעין שבע מגן אבות וחותרם מקדש ישראל. ומיהו העם נהגו לומר ויכולו אפי' במקום שיש יין". וכו'.

ובספר העיתים (סי' קלט): "ולאחר שמתפללין תפילת לחש יורד ש"צ ואומר ויכולו השמים והארץ וכל הפרשה ואומרים הצבור עמו כל הפרשה דגרסינן בפרק כל כתבי הקודש אמר רב ואיתימא ריב"ל ואפילו יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו".

ובמחזור ויטרי סדר הלכות שבת (סי' מג): "אמר רב ואיתמא ר' יהושע בן לוי: יחיד מתפלל ויכולו באתה קדשת. ואחרי כן

אומרים אותו כל הקהל יחד בקול רם. גזיר אטו יום טוב שחל להיות בשבת שאומ' אתה בחרתנו. ואינו או' ויכולו בתפילתו". ועוד כתב המחזור ויטרי (סי' קנו): "ופותח שליח ציבור ואומר בקול רם ויכולו. פסוק ראשון אומר בקול רם, וימתין עד יגמרו הציבור עד לעשות והוא יגמרו בלחש. ואמרינן פרק כל כתבי: כל האומר ויכולו כאילו מעיד על מעשה בראשית. ונעשין האומרינן אותו עדים. וכתבי בהם (דברים יט ז) 'ועמדו שני האנשים' בעדים הכתוב מדבר".

ובספר התרומה (הל' שבת ס" רמו): "אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי יחיד מתפלל ויכולו בתוך אתה קדשת ואחרי כן אומרינן כל הקהל יחד בקול רם, גזירה אטו י"ט שחל להיות בשבת". ובספר המנהיג (הלכות שבת): "ודאמרינן בפ' כל כתבי הקדש, כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו כאילו מעיד על מעשה בראשית, למדנו שבתפילה צריך לאומרו ויכולו, וזה שאנו חוזרין לאומרין בקול רם להוציא את מי שאינו בקי לפי שהוא עדות גדולה ועוד שלא תחלק ביו"ט שחל להיות בשבת".

ובשבלי הלקט (ענין שבת ס" טו): "ואפילו אותם שאמרו ויכולו בתפלת לחש נהגו לומר עוד בקול בצבור עם ברכה אחת מעין שבע". ובספר אהל מועד (שער השבת דרך א): "המתפלל בערב שבת אומר ויכולו בתוך אתה קדשת ונהגו גם כן לאומרו כל הקהל אחר התפילה מעומד". ובאור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת ס" כ): "ולאחר שגומרינן

התפלה פותח שליח צבור בקול רם ויכולו השמים והארץ ופותחים כל הקהל אחריו ויכולו בקול רם בעמידה עד אשר ברא אלהים לעשות". וכן הוא באורחות חיים (ח"א סדר תפלת ערב שבת): "ואחר פותחין החזן וכל הקהל לומר בקול רם ויכלו מעומד. ותקנוהו ז"ל לאמרו ג"כ בקול רם אע"פ שאמרנוהו בתפלה ושלא לחלק בשבתות אנו אומרים אותו תמיד". ובספר הכלבו (סי' לה) כתב: "ואחר כן פותח שליח צבור וכל הקהל בקול רם ויכלו".

ובהגהות מיימוניות (כפ"ט הל' תפילה הל' י): "במדרש שוחר טוב ג' פעמים חייב אדם לומר ויכולו אחד בתפלה ואחד לאחר התפלה ואחד על הכוס כנגד ג' אשר שבפרשת ויכולו ורבותינו הגאונים כתבו מה שהקהל אומרים אותו יחד אחר התפלה היינו גזירה משום יום טוב שחל להיות בשבת שאומרים אתה בחרתנו בתפלה ואין אומרים ויכולו".

ובספר המנהגים (טירנא, מנהג של שבת): "מנהג של שבת ומתחיל ויכולו בקול רם משום ברוב עם הדרת מלך". וכן כתב האבודרהם (מעריב של שבת): "דגרסינן בפרק כל כתבי הקודש (ק"ט ב) אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו. ואמר רב המנונא כל המתפלל ואמר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכולו אל תקרי ויכולו אלא ויכלו פ' הקדוש ברוך הוא והוא. אלמא שהעיקר לאמרו לפי שמורה כאלו נעשה שותף. ויש לדחות שאין

4 ואל תקשה ותאמר שאין ראיה מדבריהם משום שכתבו שרק הש"צ אומר ויכולו, ושמא כוונתם גם על הציבור, שברי ושמא ברי עדיף, ובדקדוק בלשונם הרי לא הזכירו שגם הקהל אומר, ולעומת זאת לקמן מובאים חבל ראשונים שכתבו בפירוש על אמירת הקהל יחד עם הש"צ. ואם היה ס"ל כמותם מתוך תלמודם, למה לא ציינו שגם הקהל אומר עם החזן? א"כ ודאי שס"ל שעיקר האמירה בקול נאמרת ע"י החזן כדי להוציא את הקהל י"ח משום תקנת יו"ט שחל בשבת, שבו לא אומרים ויכולו בתפילה, הצריכו שהחזן יאמר בחזרתו ויכולו כדי להוציא את הציבור י"ח באמירת ויכולו כמו שמוציא את הקהל באחת מעין שבע.

להוכיח מכאן שצריך לאמרו, שזה שאומר אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו ר"ל אחר תפלתו כמו שאנו עושין בצבור ומיהו אפילו הכי טוב הוא לאמרו בתפלה.

העולה מכל האמור הוא שכפי הנראה מרוב הראשונים, אמירת ויכולו נאמרת בציבור יחד עם הש"צ ונאמרו כמה טעמים לדבר. אך אפילו לא אחד מן הטעמים מסביר מדוע היא נאמרת בציבור<sup>5</sup> והאם יש חיוב לכך, ולכן צ"ל שכנראה כך התפשט המנהג. ויש מן הראשונים שבמקומם לא נהגו כן ואולי אח"כ גם אליהם התפשט המנהג לאומרו בציבור.

### ג. דעת הטור ומרן השו"ע

כתב הטור (או"ח סי' רסח סע' ז) וז"ל: "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור משום י"ט שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה, שמתפללין אתה בחרתנו ואז צריך לאומרו מפני שלא אמרוהו בתפלה. ואגב זה תיקנו לומר בכל השבתות וגם להוציא מי שאינו יודע אותו. וי"א שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתוב: 'ועמדו ב' האנשים', ודרשינן (שבועות ל א) אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

וכתב עליו מרן בב"י: "כן כתבו התוספות (ד"ה זוכרהו) והרא"ש (סו"ס טו) בפרק ערבי פסחים (קו א) וכן כתב המרדכי שם (לו ב)

ובפרק כל כתבי (סי' תז) וכן כתוב בספר התרומה (סי' רמו)."

ואם נדון במש"כ הטור ובמקורות אליהם ציין מרן, נראה שהדרשה שהביא בסיפא ממסכת שבועות, לגבי אמירה ביחד אינו מובאת בראשונים שהזכיר הב"י, וכן לא בשאר הראשונים שהבאנו לעיל. ונראה לומר שלימוד זה והבאתו לדינא הוא חידוש של הטור. ומסתבר שלמד חיוב זה מדין אמירת ויכולו בעמידה, שכתבו הראשונים שכל מי שאומר ויכולו מעיד על בריאת שמים וארץ, ועדות צריך לאמרה מעומד, והביאו ראיה לדבריהם ממסכת שבועות (ל א) "דת"ר ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר". מדרשה זו למדו רוב ככל הראשונים רק על החיוב לעמוד בזמן אמירת ויכולו, משום שעדות נאמרת בעמידה, אך לא הוזכר בדבריהם עניין אמירתה ביחד משום דין העדות.

אך נראה שהטור הוסיף ולמד מפסוק שצריך שהעדים לא רק יעידו בעמידה אלא גם יאמרו עדותם יחד.

ומרן בשו"ע כשכתב הדברים לדינא, השמיט מש"כ הטור לאמרה ביחד וז"ל (או"ח סי' רסח סע' ז): "חוזרים לומר ויכולו, משום יום טוב שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפלה, וגם להוציא למי שאינו יודע. ואומרים אותו בקול רם ומעומד". עכ"ל.

ונראה שכוונתו באמירת ויכולו בקול רם הוא לא משום שאומרים אותו יחד, אלא

### ד. דעת מפרשי השו"ע

כתב הט"ז (ס"ק ה) וז"ל: "וסיים הטור ואומרים אותו ביחד. וע"כ נ"ל שיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלמה בעינן להעיד לקב"ה, דהיינו עשרה. ואם ירצה להעיד יחיד לאומרה, לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה כנלע"ד". עכ"ל.

ואע"פ שאיני כדאי, אחר בקשת המחילה, איני מבין מנין חומרא זו, שהרי הטור הוא יחידי בסברתו לאומרה יחד, ולא מצינו לו סיוע בדברי הראשונים אלא אם כן נתאמץ ליישב דבריו בדוחק, ומדוע למנוע אמירת ויכולו ביחיד לאחר שיש בדינו את פסקי הגאונים ושאר ראשונים, ועוד שנראה שאמירת ויכולו יחד לא נתקנה מעיקר הדין אלא מכח התפשטות המנהג שהש"צ אומר והציבור אומרים יחד איתו.

ובפמ"ג (משב"ז ס"ק ה) כתב וז"ל: "והא דשבת (ק"ט ב) אפילו יחיד האומר נעשה שותף, מיירי בתוך התפלה, אבל לאחר התפלה לא, מאחר דכתב הטור ואומרים 'ביחד'. ואליה רבה אות יד כתב, לטעם א' משום יום טוב אחר שבת יש ליחיד לומר אותו, אבל לא בעמידה".

הפמ"ג מתרץ ששיטת הט"ז שמש"כ בשבת (שם) מדבר על ויכולו שבתוך התפילה ולכן יחיד האומרה וכו', אבל אמירת ויכולו לאחר מכן צריך לאמרה בציבור. אך עדיין קשה, שמזה שס"ל לט"ז שמש"כ

כדי להוציא את מי שאינו יודע. ויוצא שמעיקר הדין גם מרן ס"ל שיחיד יכול לאמרו. ואומרו בעמידה משום הדרשה שנאמרה בגמ' בשבועות שעדים צריכים להעיד בעמידה [ומש"כ 'חוזרים' ו'אומרים' ברבים אורחא דמילתא נקט, משום שעיקר התקנה היא שיש לכל יחיד לחזור ולומר ויכולו לאחר התפילה. ועוד אפשר לדייק שכתב בסוף דבריו: 'ואומרים אותו בקול רם ומעומד', ולכאורה היה יכול לומר 'ואומרים אותו יחד בקול רם' וכו', ומשום שלא כתב כך נראה לומר בדעתו שמעיקרא ס"ל שאמירת ויכולו היא תקנה על היחיד לומר בקול רם, ומאחר שכל אחד אומר ויכולו לאחר התפילה בקול רם נראה לעין כל שהציבור אומרו יחד. ואם נאמר שאכן כוונתו לכלל הציבור שאומרים יחד, קשה על הטעם שכתב להוציא את מי שאינו יודע, שקאי על החזן שמוציא את הציבור י"ח בזה ובאמירת אחת מעין שבע, או שאפשר לומר שמדבר על יחיד שלא יודע שצריך לשוב ולומר ויכולו בסוף התפילה, ובזה שהציבור אומרים נכלל בהם ויוצא ידי חובה. וראשון נראה עיקר. ולכן חייבים אנו לומר שדיבר באופן כללי על עיקר התקנה שיש לכל אחד מהציבור לשוב ולומר ויכולו, אך לא שיש חיוב לומר יחד מעיקר הדין. כנלע"ד].

5 ונתנו בעיקר טעמים כללים הנוגעים לעיקר התקנה לומר ויכולו לאחר התפילה אך לא לחיוב אמירתה בציבור.

6 חיוב אמירת ויכולו בעמידה כן הוזכרה בדברי הראשונים אך לא צרפו אליה את החיוב לאמרה ביחד.

7 וראה לעיל בדברי המהרש"א שכתבנו לדחות ראיה זו.

בגמרא בשבת מדבר על יחיד שאומר בתוך התפילה, אין ראה לחייב לומר ויכולו לאחר התפילה ביחד. ואין כח בסברא זו לדחות את כל דברי הראשונים לעיל שכלל לא הזכירו חיוב זה.

והוסיף הפמ"ג וז"ל: "בפרק כל כתבי, אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל האומר ויכולו שני מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים וסר עונך וחסאתך תכופר (ישעיה ו ז). באליה רבה (ס"ק יב) בשם זקיננו הגאון, דבאה"ע (סי' קנד סדר הגט סע' ב בהגה) בעדות גיטין יהרהרו בתשובה, הוא הדין כאן. ובשם ר"ד אבודרהם (עמוד קמז) דאין לו עון אם לא יגיד 'ונשא עונו' (ויקרא ה א), דאומרים עדות. ולכן בליל שבת יהדר אחר מנין. גם מטעם ויכולו, שצריך בעשרה עדות להקב"ה, כמו ונקדשתי בתוך בני ישראל (שם כב לב)".

וצריך להביא את דברי האליה רבה במלואם ע"מ להבין כוונת דברי הפמ"ג.

כתב האליה רבה (סי' רסח סע' יב) וז"ל: "עדות וכו'. ומהאי טעמא אמר זקני הגאון ז"ל הא דאמרו חז"ל (שבת קיט ב) דכל האומר ויכולו בערב שבת, שני מלאכי השרת המלוין לו אומרים וסר עונך וכו', משום דאמרינן באבן העזר (סי' קנד סדר הגט רמ"א סע' ב) דאומרים לעדים בגט שיהרהרו בתשובה כי רשע פסול לעדות, לכך אומרים לו וסר עונך. ור"ד אבודרהם (עמוד קמז) כתב 'וסר עונך' שאינו בכלל אם לא יגיד 'ונשא עונו' (ויקרא ה א) דהא אומרים עדות". וכו'.

כלומר האליה רבה מביא ב' פירושים למחילת העוון שיש באמירת ויכולו. פירוש ראשון, שאמירת ויכולו מצריכה הרהור תשובה משום שרשע פסול לעדות, ועצם הרהור התשובה הוא הסרת העוון. תירוץ שני, לפי האבודרהם, שאם לא אומר העדות אז 'ונשא עונו', וברגע שאומר העדות ולא עיכב אותה סר עונו.

ולפ"ז כותב הפמ"ג שגם הכא צריך הרהור תשובה כדי לזכות לכפרת העוון. וגם בגלל שהט"ז כתב שצריך לאומרה ביחד בציבור, ויש מחלוקת האם יכול לאומרה ביחיד או שצריך ציבור, לכן יש לחוש לדברי הט"ז ולהדר אחר מנין כדי שיזכה להסרת העוון. אמנם עדיין קושיא בעינה עומדת, שדברי הפמ"ג מכוונים לעניין כפרת העוונות, וודאי שכל מי שיראת ה' נגעה בלבבו ותקוות חוט השני הנהפך ללבן רובצת במחשבתו, חפץ להיות זך ונקי לפני מי שאמר והיה העולם, אך דבר זה אינו נוגע לעיקר הדין. וכי הדרש דוחה הפשט ויניח בצד דברי הפוסקים שלא כתבו דין זה בהדיא?

ועוד, מה יעשו כל אותם המאחרים לבוא לביכנ"ס מחמת אונס או המאריכים בתפילתם או אלו שאין באפשרותם להגיע ולומר ויכולו עם הציבור, וכי לא חשקה נפשם בכפרת עוונות? ומטעמו הייתי אומר איפכא, דכח דהיתרא עדיפא, ונניח גם ליחיד לאומרה, ומה לן לחוש לחומרא שלא הוזכרה בדברי הפוסקים חוץ מרבינו הטור?

המג"א מקשה, שלהלכה נפסק שהעדים לא מעידים יחד אלא כ"א מעיד בפ"ע. וא"כ מנא לן לחייב לאומרו יחד? ומתרץ שמ"מ בסוגיא דידן עבדינן כת"ק ולא כר' נתן שנפסק להלכה.

ומניין לו שיש לנהוג בסוגיא דידן כת"ק אע"פ שנפסקה הלכה כר' נתן? ובא מחצית השקל וכותב שהטעם הוא משום שעדות זו נוגעת לכבודו ית', אנו מחמירים כת"ק.

משמע מביאורו של מחצית השקל שיש כאן עניין של חסידות, שעניין אמירתה ביחד היא חומרא בדיני עדות, שלא נפסקה להלכה בדיני עדות, ורק משום שזה שייך לכבודו ית' יש להחמיר. וגם עליו קשה, למה לן להחמיר בדבר שלא הוזכר כלל בראשונים. וגם מה שהביאו הראשונים ללמוד לגבי עדות מהפסוק 'ועמדו שתי האנשים' הוא רק לעניין אמירת ויכולו בעמידה, ומדבריהם נראה שלא הייתה להם כלל הווא אמינא לומר שיש חיוב על אמירת ויכולו בציבור. וגם הכא מה יגידו על אותם שאין באפשרותם לאומרו בציבור, שאינם נזהרים בכבוד שמים? והרי כל העדה כולם קדושים וכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ומדוע יגרע ממי שלא אמרה בציבור לאמרה ביחידות? ולשיטתו אפשר לומר ההפך, שכבודו ית' הוא שכל אחד ואחד מעמ"י יעיד על מעשה שמים וארץ שנבראו נוצרו ונעשו ברצונו ית'. ובענייניו אינני מבין מדוע להחמיר בדבר שלא מפורש ולא נכתב בהדיא בראשונים מלבד רבינו הטור.

ועוד, שיש מהראשונים שפסקו שמן הדין יכול היחיד לאומרו, וגם מרן השו"ע השמיט דברי הטור לאומרה ביחד ולפי מה שכתבנו להוכיח לעיל מדבריו נראה איפכא, שגם לדעתו מעיקר הדין יחיד יכול לומר ויכולו. ולכן, נלענ"ד שאין הכרח להחמיר בדין זה מול כל הראשונים ומרן השו"ע, שבהדיא לא ס"ל הכי.

והמג"א (ס"ק י) כתב וז"ל: "מפני שהעדים צריכין להעיד ביחד ומעומד לפיכך צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד (טור). וצ"ע דבחושן משפט סי' כח כתב דכל עד אומר בפני עצמו ע"ש. וצ"ל כמ"ש הסמ"ע (סי' כח סע' לז) דאחר שאמרו ביחד חוזרים לומר אח"כ כל אחד ואחד בפ"ע, ומ"מ למסקנא לא קאי הכי בסמ"ע. וי"ל דמ"מ עבדין כת"ק עיין בגמ' (סנהדרין ל א). וכ' מטה משה אם שכח לאמרו בבית הכנסת יאמר אותו שבקידוש מעומד". עכ"ל.

ובמחצית השקל כתב לבאר דבריו, שאמנם מביא את דברי הסמ"ע שכתב שעדים מעידים פעמיים תחילה יחד ואח"כ כ"א לבד, אך הסמ"ע בסוף דוחה ראה זו, ועדיין ישנה קושיא. וסיים וז"ל (ד"ה כתנא קמא עיין בגמרא): "דסנהדרין דף ל, דתנא קמא סבירא ליה דצריכים להעיד שניהם יחד, ורבי נתן סבירא ליה שומעים דבריו של אחד היום, וכשיבא חברו למחר שומעים לו. ואף על גב דקיימא לן בדיני ממונות כרבי נתן, מכל מקום בעדותנו הנוגע לכבודו יתברך מחמירים לצאת אף אליביה דתנא קמא דצריכים להעיד יחד". עכ"ל.

ועוד קשה על פירושו של מחצית השקל מדברי המג"א גופא, שסיים המג"א בדברי המטה משה שאם שכח לומר ויכולו בבית הכנסת יכול לאומרו בקידוש מעומד. ולקמן יתבאר שמדברי המטה משה מוכח שס"ל שיחיד יכול לאומרה.

והוסיף הפמ"ג וכתב שמזה שהביא המג"א את דברי המטה משה מוכח שלא ס"ל כהט"ז, שהרי המג"א כתב שאם שכח לומר בבית הכנסת יאמר בקידוש מעומד כלומר שמשום ששכח לומר בבית הכנסת, יש לו אפשרות לומר שוב באופן של עדות כשיאמר ויכולו בעמידה בזמן הקידוש. אמנם סיים הפמ"ג וכתב שאם אמר בבית הכנסת אין צריך אח"כ לעמוד בו יכולו שאומר בקידוש, ושמ"מ נהגו העולם לעמוד.

ונלענ"ד לבאר כוונתו שאזיל לשיטת הרמ"א בדיני קידוש, שכתב בסימן רע"א (ס"ז) שהמנהג לשבת באמירת ויכולו בקידוש, ורק כשמתחיל לומר יום השישי וכו' יש לעמוד משום כבוד שם ה' המוזכר בראשי התיבות. ומדוע מצריך המטה משה לעמוד אם שכח לומר ויכולו בבית הכנסת אע"פ שפסק הרמ"א לקדש בישיבה? וצ"ל שמוכח שכוונתו באומרו שיש לעמוד באמירת ויכולו שבקידוש אם שכח לומר אותו בבית הכנסת אע"פ שהרמ"א לא פסק כן, היא משום עדות שכתוב ביה: 'ועמדו שני האנשים', ור"ל שאע"פ ששכח לומר ויכולו בבית הכנסת, יכול לומר ויכולו באופן של עדות בקידוש אע"פ שהוא יחיד.

וכ"ז כתבנו כדי לבאר כוונת הפמ"ג בדברי המטה משה שהביא המג"א. אמנם המעיין בספר מטה משה (סי' תכט) יראה שהעתיק מש"כ הרוקח בפירוש לסידורו, וז"ל: "פעם אחת שכח דודי רבי קלונימוס בן רבנא יודא ולא אמר ויכולו בבית הכנסת, ולאחר שישב על השולחן הזכיר, ועמד ולקח כוס ואמר ויכולו עד לעשות, ואחר כך ישב במקומו וסיים הקידוש. ואמרו לו בני הבית למה עמדת, אמר שכחתי לומר ויכולו ויש לי לומר ואהיה שותף להקב"ה. ועל כן צריך אני לעמוד, עכ"ל הרוקח (פירוש הסדור עמ' תעח). עכ"ל.

ולעיל ראינו שדעת הרוקח כדעת הגאונים שס"ל שמעיקר הדין אמירת ויכולו נאמרת בין ביחיד בין בציבור. ומוכח להדיא שדעת המג"א, שסיים בדברי המטה משה הנ"ל, שמעיקר הדין יחיד יכול לומר ויכולו.

וכ"כ הגר"א שמשמע מהמג"א שאתא לאשמועינן שבאמת מעיקר הדין יחיד יכול לומר ויכולו, ומביא ראיה מהגמרא בסנהדרין (ל א), אמנם ישנה עדיפות לומר ביחד. ומדברי הגאון מוכח שאין חיוב לאומרה בציבור, אמנם ישנה עדיפות, אך לא לחייב זאת מעיקר הדין.

לסיכום יוצא, שלדעת הט"ז יש להחמיר באמירת ויכולו, לאמרה בציבור. ואם אמר יחידי יכוין לומר כקורא בתורה. והפמ"ג כתב שיש לחוש לשיטתו לאמרה בציבור משום מש"כ בגמרא גבי כפרת העוון שיש למי שאומר ויכולו בער"ש ושיש להרהר בתשובה קודם.

וכן נראה שהיה מנהג הגר"א כפי שכתוב במעשה רב (הלכות שבת סימן קטז) וז"ל: "ולאחר תפלת י"ח חוזר הש"ץ והצבור ואומרים ויכולו".

וכ"כ ערוך השולחן (או"ח סי' רסח ס"ע טו) וז"ל: "ואחר התפלה אומרים ויכולו ואף על פי שאמר כל אחד בתפלה מ"מ חוזרים לומר כולם כאחד בקול רם ומעומד, דאע"ג דכבר העדנו כולנו בלחש ובדיעבד יוצאים ידי עדות בזה, מ"מ ממבחר העדות להעיד כולם כאחד ובקול רם, כדכתיב: 'ושמע קול אלה והוא עד' וגו'. וגם משום יום טוב שחל להיות בשבת דאין אומרים בתפלה ויכולו, וגם להוציא את מי שאינו יודע. ולכן יחיד המתפלל בלא מניין לא יחזור לומר ויכולו. ואם ירצה לומר לא יכוין לשם עדות אלא כקריאה בתורה". עכ"ל.

וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סי' ע"ז ס"ע ד) וז"ל: "אחר תפלת הלחש בערבית בשבת אומרים כולם ביחד ויכולו, ויש לאמרו מעומד לפי שבזה אנו מעידים להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, והעדים צריכים להעיד מעומד". עכ"ל.

והמשנה ברורה כתב (סי' רסח ס"ע ז) וז"ל: "לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית ודין עדים בעמידה כדכתיב: 'ועמדו שני האנשים', וטוב לומר אותה ביחד בצבור, דעדה שלמה בעינן להעיד להקב"ה. ועכ"פ יהיה בשנים. ויחיד המתפלל י"א דאינו חוזר לומר ויכולו דאין עדות ליחיד. וי"א דיחיד יכול לומר, אבל אין צריך עמידה". וכו'.

לעומת זאת המג"א מסיים בדברי המטה משה שמעתיק את דברי בעל הרוקח בפירושו לסידור, ומוכח ממנו שיחיד יכול לומר ויכולו. ודעת הפמ"ג במג"א גם כן הכי, אך מטעם אחר. אמנם ממחצית השקל משמע שלדעת המג"א מעיקר הדין יש לומר ויכולו בציבור, משום שיש להחמיר בנוגע לעדות לכבודו ית'. ולפי מה שסיים המג"א בדברי המטה משה נראה שליתא להא.

ולפי הגר"א מעיקר הדין אין לחייב לאמרה בציבור, אך ישנה עדיפות לעשות כן. וכ"כ בבגדי ישע ובלבושי שרד.

#### ה. פסיקת האחרונים

נחלקו האחרונים לגבי קביעת ההלכה. יש שנמשכו אחר דברי הט"ז והורו לנהוג כשיטתו לומר ויכולו בציבור, ויחיד אינו אומר לבדו אלא כקורא בתורה. ויש שלא נמשכו אחר דבריו והורו לדינא שיש גם ליחיד לומר ויכולו.

הלבוש (סי' רסח ס"ע ז) כתב וז"ל: "ונהגו לומר אותו בקול רם ומעומד, וטעמא משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתוב (דברים י"ז) 'ועמדו שני האנשים', ודרשינן (שבועות ל א) אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד, ולכך צריך ג"כ שיעמדו ויאמרו אותו ביחד בתורת עדות". א"כ הלבוש בהדיא ס"ל כדעת הט"ז שמצריך לומר ויכולו ביחד ומעומד משום עדות.

כל האחרונים הנ"ל פסקו כדברי הט"ז להחמיר ולחייב אמירת ויכולו בציבור לכתחילה. ואדם יחידי לא יאמר ויכולו אלא צריך לכוין שהוא כקורא בתורה.

אמנם בביאור הלכה (ד"ה ומעומד) כתב וז"ל: "עיין במ"ב שכ' דלכתחלה יהדר אותה לומר ביחד הוא ממ"א, דלכתחלה טוב להדר לצאת גם דעת התנא קמא דס"ל דצריכין להעיד כאחד דוקא, ובאמת קי"ל בח"מ סימן כח דאין צריכין להעיד ביחד. עוד שם דלכתחלה טוב בעשרה ומטעם זה המתפלל בלחש ימהר לסיים תפלתו כדי שיאמר ויכלו עם הקהל"<sup>8</sup>. עכ"ל.

אם כן מדברי הביאור הלכה נראה שגם הוא סובר שמעיקר הדין גם יחיד יכול לומר משום שאין צריך להעיד יחד, אמנם לכתחילה יש להדר ולצאת גם לפי דעת התנא קמא שס"ל שצריך להעיד יחד<sup>9</sup>.

והאליה רבה כתב (ס"ו רסח ס"ק יד) וז"ל: "ולטעמים שכתבתי לעיל מבואר דצריך גם היחיד לאומרה. גם טעם משום יום טוב שחל בשבת י"ל דשייך נמי ביחיד, וטעם זה כתבו התוספות והרא"ש ומרדכי... וגדולה מזו כתב אבודרהם לפרש הך דפרק כל כתבי יחיד אומר ויכולו דר"ל אחר התפלה עיין שם". וכו'. האליה רבה מוכיח מדברי הראשונים שגם יחיד יכול לומר ויכולו דלא כמש"כ הלבוש בשם הט"ז.

וכ"כ רשכבה"ג בעל הבן איש חי (שנה שניה פ' וירא סי' ט) וז"ל: "אחר תפילת ערבית

אומרים ויכולו בקול רם מעומד, ואפילו המתפלל ביחיד חייב לאומרו, שיש סוד עמוק באמירת ג"פ ויכולו, ואין לגרוע מהם אפילו ביחיד".

וכן פסק בכה"ח (סופר, סי' רסח סע' ז ס"ק לה) כהאליה רבה ותוספת שבת, והוסיף שכן הוא לפי דעת מורנו האר"י הקדוש שלפי שנתן טעם לפי הסוד לאמירת ויכולו ג"פ, גם היחיד צריך לאומרו.

וכן פסק החזו"א (או"ח סי' לה אות י) שיחיד א"צ לא קול רם ולא מעומד, ושאיין להדר אחר שנים, שלא מצינו דבר זה בפוסקים ואין לנו לחדש דברים ואדרבה יש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית.

וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ט אות ד) וז"ל: "אין צריך לומר ויכולו יחד עם אחר, ויכול לאומרו ביחיד, וכן אין לו למהר בתפילה כדי לאומרו בציבור".

ובהערות שם כתב: "שהרי עיקר התקנה הוא משום יום טוב שחל בשבת, ומשמע שבלא טעם זה לא היה צריך לכופלו כדי לאומרו ביחד, מוכח שאף מצד עדות אין זה מעכב לומר דוקא ביחד, שהרי הטעם משום יום טוב שחל להיות בשבת שייך אף במתפלל יחיד. ובודאי שאין צריך כאן כל דיני עדות, שהרי אין עדות בלילה... לכן נראה שאין צריך לחזור אחר אחרים כדי לאומרו בשנים. ובודאי שאין למהר בתפילה כדי להספיק לומר יחד עם הציבור".

8 אמנם החזו"א והאול"צ (שיובאו להלן) חלקו עליו שאין למהר בתפילה.

9 ולעיל נגענו בטענה זו בדברי המג"א ומחצית השקל עיי"ש.

ובספר מאמר מרדכי (לראש"ל הגר"מ אליהו זצוק"ל, שבת ח"א פכ"ה סי' נח - ס) כתב שיש להשתדל לסיים תפילת הלחש לפני שהחזן מתחיל ויכולו, שאמירתה בעשרה עדיפה.

ואם היה באמצע תפילת הלחש והציבור התחיל לומר ויכולו לא יפסיק תפילתו אלא יאחר אח"כ בלחש ביחידות. ומי שמתפלל יחיד גם אומר ויכולו.

והעולה לדינא הוא שמעיקר הדין יחיד יכול לומר ויכולו וא"צ לכוין כקורא בתורה, אמנם ראוי להשתדל לומר ויכולו עם הציבור לצאת י"ח כל הפוסקים שחשו לדעת הטור והט"ז לומר יחד.

## 1. המתעכב בתפילתו

לפי האמור לעיל, יוצא שהנפק"מ בין השיטות היא לגבי מי שהתעכב בתפילתו ולא אמר ויכולו עם הציבור.

לדעת הט"ז ולהולכים בשיטתו, יוצא שאם הוא יחיד לא יאמר ויכולו. ואם אומר, לא יכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה. ולדעת שאר האחרונים, גם היחיד צריך לומר ויכולו וא"צ לכוין כקורא בתורה.

עוד נפק"מ מצאנו לגבי מי שנמצא באמצע תפילתו והציבור אומרים ויכולו.

כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סי' כד) וז"ל: וא"כ ברור הדבר לדעתי שיכול היחיד הזה שהגיע בתפלת הלחש שלו לויכחו ואולי גם חייב להצטרף עם הקהל ולומר יחד אתם ויכלו בקול רם". וכ"כ הגרשז"א בשולחן שלמה (הערה א) אמנם כתב שיאמר

ובמנוחת אהבה (ח"א פ"ו סע' י) כתב שהמתפלל יחיד אומר אחר התפילה ויכולו. ובהערה 23 שם כתב שכן הסכמת האחרונים דלא כהט"ז.

ובהלכות שבת בשבת (פ"ו סי' כא) כתב וז"ל: "אף היחיד שהאריך להתפלל או שהתפלל ביחידות המנהג שחוזר ואומר ויכולו אחר התפילה בעמידה בקול רם ומצטרף עם הציבור שאמרו כבר, ולכתחילה יש לאומרו בשנים ובמעומד וקול רם כבעדות וכ"ד הגר"א והמ"ב, ודעת החזו"א שאין להדר אחר שנים. ומי שלא אמרו בציבור יאמרנו ביחידות אחר התפילה בקול רם". א"כ גם לשיטתו מוכח שמעיקר הדין יחיד יכול לאומרה.

ובילקוט יוסף (שבת ח"א סי' רסז סע' טז) כתב וז"ל: "אחר תפלת הלחש של ערבית של שבת, חוזרים לומר שוב ויכולו, משום יום טוב שחל להיות בשבת, שאז אין אומרים אותו בתפלה. וגם להוציא ידי חובה את מי שאינו יודע להתפלל. ואומרים אותו בקול רם ומעומד. ומי שלא אמר ויכולו עם הצבור, מותר לו לומר ויכולו ביחידות. וטוב שלא יתכוין לשם עדות, אלא כקורא בתורה". ושם בערה יח כתב שדעת אביו הגר"ע יוסף זצ"ל היא שגם יחיד צריך לאומרה ויכוין שלא לשם עדות.

ומדבריו נראה שחש לדברי הט"ז והמשנ"ב, וכמש"כ בהלכות שבת בשבת. אמנם לדעת רוב האחרונים אין צריך לכוין לכך, אלא ודאי שמעיקר הדין יחיד יכול לאומרה.



בלחש ולא בקול רם, והוסיף שאחר שסיים תפילתו יאמר שוב ויכולו וא"צ לחפש מי שיאמר עמו.

לשיטתם יוצא שאפי' יחיד העומד בתפילת הלחש והגיע לויכולו והציבור אומרים ויכולו, יש לו לומר איתם יחד (בלחש או בקול רם).

אמנם ידועה דעת הזוה"ק והמקובלים שאין להגביה קולו בתפילת הלחש, וז"ל התיקוני זוהר (תיקון י'): "ובגין דא בעמדם ישראל בעמידה לאתערא לגבה ח"י ברכאן בחשאי לארקא לה ברכאן. איתמר בחיון 'בעמדם תרפינה כנפיהם' (יחזקאל א כד) דלא צריך למשמע גדפיהו, כגונא דחנה דאתמר בה 'וקולה לא ישמע' (שמואל א א יג) וכו'... ואם הוא אשתמע קלה מיד 'לפתח חטאת רובץ' (בראשית ד ז). ולא עוד, אלא דאיהו זעיר במהמנותא. ולא למגנא אוקמוה קדמאין כל המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה (ברכות כד ב) ע"כ.

ומורנו האר"י הקדוש (שעה"כ דרושי כוונת חזרת העמידה דרוש א) כתב וז"ל: "הראשונה הייתה בלחש, לפי שהיתה עדיין למטה במקום נה"י דז"א אשר יש שם פחד ואחיזה לחיצונים והקלי" כמו שמצינו להרשב"י ע"ה בזוהר מגזם מאוד בענין המשמיע קולו בתפלתו שהקליפות אוחות בתפילתו יען הוא במקום תחתון". וכו'.

וכ"כ בספר פרי עץ חיים (שער העמידה סוף פ"ב) וז"ל: "ואם תגביה קולך בעמידה דלחש תגרום לאחיזת הקלי" לכן הזהר מאוד שלא תגביה קולך". עכ"ל.

וכן פסק רשכבה"ג הרב בעל הבן איש חי זיע"א (שנה ראשונה פ' משפטים סע' א) וז"ל: "מאחר שגדלה מעלת התפלה, שנזונים העליונים והתחתונים על ידה, דהיא עומדת ברומו של עולם, שגם לעולמות העליונים ימשך שפע על ידה, לכך הזהירו בזוה"ק להתפלל בלחש עד שאפילו אזניו לא תשמענה קולו, והטעם הוא כדי שלא יתקנאו בה החיצונים מחמת גודל מעלותיה, וכמ"ש רבינו מהרח"ו ז"ל בעולת תמיד דף נ"ו ע"ב וז"ל התפלה אינה נכנסת בשום רקיע כי אם אותה תפלה דלא אשתמעת לאודנין, ולכן בק"ש תקנו שישמיע לאזניו, אבל הכא אם התפלה נשמעת לאזניו לא סלקא, כי שומעין החיצונים ומתערבי בהדה, וכשהיא בלחש דאינה נשמעת לאזניו אז היא רוחנית מאד מגדר טבע רוח האדם, שהיא פנימית ורוחנית יותר מאד מן הסט"א ולכך אין רואין אותה" וכו'.

וכ"כ גם הרב בעל כף החיים הרה"ג ר' יעקב חיים סופר זצוק"ל (כה"ח סי' קא סע' ב סק"ז) [אלא שכתב ש"מי שלא הספיק לומר קדושה עם הציבור, שמגביה קולו בתפילה ואומר ג' ראשונות בקול רם כדי שישמעו הצבור ויענו עמו קדושה ואח"כ מסיים התפילה בלחש, לא נכנס בסוג זה"].

א"כ מדבריהם מוכח שאין שום צד להקל בעניין הגבהת הקול בתפילה משום אחיזת החיצונים ח"ו.

והרב ציץ אליעזר כתב שבנידון דידן משום מצוות ונקדשתי גם לדעת הזוה"ק יהיה מותר, והביא גם את דברי הרב בעל

כף החיים (שהובאו בסוגריים) כדי לחזק ראיותיו.

ואכתי לא זכיתי להבין דבריו, דמנא לן להקל נגד דברי הזוה"ק והמקובלים. שהרי לא משמע מדבריהם שיש פתח להקל. ועוד שבכל ענייני התפילה עבדינן כוותיהו, וידעו רזי התפילה ברוח קודשם שהשפיע להם השי"ת ברחמיו ובונים בשמים עליותיו. וכי משום הסברא נניח דברי קודשם? ועוד שכפי שהוכחנו לעיל, דעת רוב ככל הראשונים שלא לחוש לאמירת ויכולו בציבור. ועוד שדעת מורנו האר"י הקדוש שיש עניין באמירת ויכולו ג"פ, והפוסקים המאחדים דברי הפשט עם הסוד<sup>10</sup> אזלינן בתר דבריו ומורים משום הכי שגם יחיד יאמר ויכולו. ודעתו דעת עליון מצטרפת לשאר פוסקים ראשונים ואחרונים שס"ל שאמירת ויכולו יכולה להיאמר ע"י היחיד.

ואף על הראייה שהביא הגאון הציץ אליעזר מדברי בעל כף החיים יש להשיב, שסיים דבריו שם וז"ל: וזה מותר דכיון שהוא עושה כן כדי לזכות את עצמו ואת אחרים כדי שיענו עמו קדושה מצוה זו תגן לבל יתאחזו בה החיצונים ומנהגם של ישראל תורה. עכ"ל.

ובסימן קכה (ס"ק ד) העתיק הרב בעל כף החיים דברי שעה"כ (דרוש ג' דחזרת העמידה), בנוגע לאמירת קדושה בציבור וז"ל: "תחילה תכוין לקיים מ"ע שנצטווין

בפ' ונקדשתי בתוך בני ישראל ופרשוהו בזוה"ק פ' אמור שנתחייבנו לקדש שמו ית' בסוד קדושת נקדישך ונעריצך וז"ש בתוך בני ישראל רמז בזה שצריך האדם לכוין כי בהמשיכו הקדושה העליונה אליו ית' שתמשך עליו בחי' הקדושה ההיא ג"כ ויתקדש האדם מקדושתו ית' וזהו ונקדשתי בתוך בני ישראל שהם יתקדשו והוא יתקדש עמהם בתוכם... וכבר נתבאר כי מקום קבלתו אל הקדושה הזאת היא באמרו מלא כל הארץ כבודו כנודע שהוא סוד המלכות, ותבין שאנו בני המלכות ואנו מקבלים הקדושה ע"י אמנו ולכן צריך שתכוין לכלול עצמך תוך המלכות לקבל מקדושה הנמשכת אליה... ובסידור הרש"ש כתב דגם בברוך כבוד ה' וכו' כשיאמר תיבת ממקומו יכוין להמשיך הארת קדושה לבחי' המלכות ולשורשו הנר"ן שלו וכו'.

ומוכח שלפי דברי מורנו האר"י ישנו חילוק בין אמירת קדושה בציבור שאז חלה מצוות ונקדשתי, ותיקנו בו כוונות מיוחדות להמשכת הקדושה מכח מצוות ונקדשתי, לעומת אמירת ויכולו בציבור שמורנו האר"י כתב טעם אחר לאמירתו ג' פעמים ולא הזכיר עניין ונקדשתי, וגם לא תיקן בו כוונות מיוחדות כמו שעשה באמירת קדושה בציבור. וכבר כתבנו לעיל שבכל ענייני התפילה קיבלנו הוראות מורנו האר"י הקדוש וממילא גם הכא לפי אופן סידור התפילה וכוונותיה ישנו חילוק בין

10 ראה בדברי מרן בב"י או"ח (סי' לא, סי' נט ועוד). ובשל"ה הק' על חולין (ק"ב ב), ובספר טוב עין למורנו הרב חיד"א (סי' ז), ובארץ החיים (סתהון כלל יג), וראה בהרחבה במבוא לשו"ת מאמר מרדכי ח"א (למו"ר הרה"ג מרדכי אליהו זצוק"ל) בנוגע לכלל שבכל מקום שלא נתבאר בגמרא במפורש נגד הזוה"ק הלך אחר הזוה"ק.

מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א  
ראש בית מדרש 'הלכתא' - רחובות | גבעת אסף

## בישול בשבת בדרכים מודרניות שלא היו במשכן

(מיקרוגל, דוד שמש, ראקציה כימית)



### א. בישול בחמה ובתולדות חמה

את הטעם לחלק בין חמה לתולדות חמה (לפי חכמים) ביארו רש"י (ר"ה דשרי וד"ה אטו) וזהר"ן (על הר"ף בסוגיא) דבחמה לא חיישינן שיתחלף לאנשים באור ויבואו להתיר אור<sup>1</sup>, אך בתולדות חמה חששו חכמים שיחליפו הרואים בתולדות האור ויבואו להתירם ולכן גזרו.

### ב. טעם ההיתר בבישול בחמה-

#### שיטת ריב"א והמבי"ט

המבי"ט בקריית ספר (שבת פ"ט) חוזר מספר פעמים על כך שגדרי המלאכות הן דווקא דומיא דמעשה שהיה במשכן, וביחס לבישול כתב המבי"ט "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה אבל לא בחמה ובתולדות חמה דבישול לא הוי אלא באור ותולדותיו דהכי נמי הוה בסממני המשכן וכן המדיח בחמין דג מליח ישן וכיוצא בו חייב שהדחתו זהו

בגמ' (לט א) "ולא יפקיענה בסודרין והא דתנן נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור ואת המים היפים ברעים בשביל שיצננו ואת הצונן בחמה בשביל שיחמו לימא ר' יוסי היא ולא רבנן, א"ר נחמן בחמה דכו"ע לא פליגי דשרי בתולדות האור כו"ע לא פליגי דאסיר כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן".

מבואר בגמ' שבשלושה סוגי מקור חום אין כלל מחלוקת והם: אור, תולדות האור (שלכו"ע יש בהם בישול מדאו') וחמה (שלכו"ע מותר לבשל בה). וכל מחלוקתם של ר' יוסי וחכמים היא בתולדות חמה, שלחכמים אסור מדרבנן (גזירה אטו תולדות האור) ולר' יוסי מותר. להלכה פסק השו"ע (סי' שיח סע' א) כדעת חכמים לאסור תולדות חמה, ובקר"נ (שבת פ"ג סי' ח ס"ק ק) כתב "ואין בכל הפוסקים דפסיק כר' יוסי".

במקום בו מותר ליחיד להוסיף תחנונים ורק שם יכול לומר ויכולו עם הציבור משום שלא גרע אמירת ויכולו מתחנונים, אך לפני כן לא יאמר, גם לא בלחש. ונראה שגם לשיטתו יחיד יכול לאמרה אך לא בתוך התפילה גופא, אלא בסופה יש מקום להקל.

### ז. מסקנה

א"כ יוצא שלמתעכב בתפילתו יש כמה נפק"מ לפי שיטות הפוסקים השונות:

לסוברים כדעת הט"ז ודעימיה ליחיד אין לחזור ולומר ויכולו אא"כ יכוין כקורא בתורה או שיעשה לפי המשנ"ב ויחפש עוד מישהו לומר עמו.

אם הוא בתפילת היחיד ונמצא בויכולו והציבור מתחיל לומר ויכולו שלאחר התפילה, לדעת הצי"א והמנחת שלמה, יאמר איתם יחד (ולצי"א יאמר בקול ולמנח"ש יאמר בלחש) ולפי דעת רבותינו המקובלים אין לומר בקול ואין לחוש לאומרה בציבור משום דברי מורנו האר"י, וביחיד סגי.

אמנם לדעת רוב הראשונים, מרן השו"ע וחבל אחרונים - יחיד המתעכב בתפילתו, יכול לומר ויכולו ביחיד, גם אם הציבור כבר סיים אמירת ויכולו, וא"צ לכוין כקורא בתורה ולא לכוין שלא לשם עדות.

אמירת ויכולו בציבור לבין אמירת קדושה בציבור ולא שייך ונקדשתי הכא, שא"כ היה מזכירו מורנו האר"י או רבנו הרש"ש בסידורו. ועוד שגם לפי הראשונים טעם אמירת ויכולו לאחר התפילה נתקן בגלל יו"ט שחל להיות בער"ש כדי להשוות בין השבתות וכדלעיל.

ואבה"מ הרבה מכת"ר שר התורה, גדול הדור, שאנו אווזים בשיפולי דשיפולי דגלימתיה בעל ציץ הכהן הגדול, לענ"ד אין בזה להטות את הכף. ומה גם שהאול"צ והחזו"א לא חשו לזה ופסקו שאין למהר התפילה משום אמירת ויכולו. וגם בשולחן שלמה סיים דבריו וכתב שלאחר התפילה יחיד יכול לומר לבדו מבלי לחפש עוד מי שיאמר עמו, ואפשר שרק משום שחש לדברי הפוסקים המצריכים לומר ויכולו בציבור כתב שאם נמצא באמצע עמידה יאמר בלחש, אך מעיקר הדין ג"כ ס"ל שיחיד יכול לומר ויכולו.

ומצאתי סיעתא בדברי שו"ת ויען יוסף (אור"ח סי' תיג) שכתב וז"ל: "נראה לענ"ד דאם אומר פסוק יהיו לרצון אחר שים שלום יכול להפסיק באמצע תפלת אלקי נצור לומר ויכולו, דלא גרע מתחנונים שמותר להוסיף". ונראה שגם לשיטתו ההיתר היחיד שאפשר לקיים הוא רק אם נמצא באלקי נצור, לאחר היהי רצון הראשון,

1 צ"ע מהי הרבותא במש"כ רש"י דלא אטי למיחלף באור ולא כתב דלא אטי למיחלף בתולדות האור, וע"ע בלשון הטור ובפרמ"ג (יו"ד משב"ז סי' סח בדין השני ד"ה הנה).

גמר בישולו וכן המבשל בחמי טבריה לא מחייב מדאו' דאין בישול מדאו' אלא האור ותולדותיו כדאמרי'. ומשמע דס"ל למבי"ט שמה שאינו חייב על בישול בחמה הוא משום שאינו נקרא בישול לענין שבת אלא דומיא דמשכן, וכיון שבמשכן הבישול היה רק ע"י האור ותולדותיו אינו נקרא בישול לענין שבת אלא בכה"ג.

וראיתי סעד לדברי המבי"ט מדברי ריב"א המובאים בספר יחוסי תנאים ואמוראים (עמ' רפז) ז"ל "א"ר חסדא המבשל בחמי טבריה בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריה פטור ועובר משום צלי אש. ריב"א הלוי תמיה היכן מצינו גבי פסח דלא חשיב בישול לעבור עליו משום אל תאכלו ובשל מבושל אלא ע"י האור הא לא כתיב אש גבי בשל מבושל, בשלמא גבי שבת גמרינו מבישול סמנין שבמשכן וכמשכן היו מבשלים ע"י האור ולא ע"י דבר אחר, אבל גבי פסח מה לי ע"י אור מה לי ע"י דבר אחר...".

### ג. טעם ההיתר בבישול בחמה - שיטת רוב הראשונים

איברא שהמעייין בסוגיא דידן יראה שרוב הראשונים לא הלכו בדרכו של המבי"ט, אלא דרך אחרת להם בביאור טעם ההיתר בחמה והתולדות חמה.

רש"י (ל"ט א ד"ה דשרי) כתב בסוגיא דידן "בחמה - בשמש. דשרי - דאין דרך בישולו בכך, וחמה באור לא מיחלפא דליגזר הא אטו הא". וכן האו"ז (ח"ב ס"ו סב) כתב "ופרכי' בגמ' הא דתנן

פ' חבית נותנין את המים הצוננים בחמה כו' לימא ר' יוסי הוא כו' וא"ר נתמן בחמה כ"ע לא פליגי דשרי פ' דאין דרך בישול בכך וחמה באור לא מיחלפה דליגזר הא אטו הא". ומצאתי גם לרבנו יהונתן מלוניל שכתב בסוגיא דידן (ד"ה שהדחתן) "והא דתנן בפרק החבית נותנין המים הצוננים בחמה בשמש, שאין דרך בישול בכך וחמה לאור לא מיחלפא דנגזר הא אטו הא".

ומבאר מדברי כולם שמדין תורה אין חיוב אלא כשמבשל כדרך בישול מקובלת ורגילה, וממילא טעם הדבר שפטור על בישול בחמה ובתולדות חמה הוא שכיון שאין דרך לבשל ע"י חמה או תולדות חמה לא שייך לאוסרו מדאו' (ומה שאסור בתולדות חמה הוא מדרבנן מחשש דלמא אתי למיחלף בתולדות האור).

ויעויין גם בשו"ת נו"ב (יו"ד מה"ת ס"י מג) שדן בסוגיא דבישול והבלעה ע"י מליחה, והביא מה שהרמב"ן ס"ל שכלי שני אינו מבשל אך הוא מבליע ומפליט, וראייתו שמליחה מבליעה ומפליטה אע"פ שלענין שבת אין מליחה מבשלת, והביא שם מה שהקשה הר"ן על הרמב"ן.

והנו"ב כתב שם בביאור שיטת הרמב"ן "...אבל לא בשביל זה יוקשה על הרמב"ן והרמב"ן סובר דאפיה יוכיח שלא היה במשכן ואעפ"כ כיון שבישול הוה במשכן בסמנים לכן אפיה הוי בכלל בישול והא דפטור בחמי טבריה אין הטעם משום דלא הוי בישול שאינו דומיא דמשכן רק הטעם משום שאינו דרך לבשל בו מה שאינו תולדת

האור לכן פסק הרמב"ם שאפילו בבב"ח דודאי לא גמרינן ממשכן ואפ"ה המבשל בו אסור ואין לוקין עליו משום דאין דרך בישול. וכן פסק לענין שבת בפ"ט מהלכות שבת ה"ג שהמבשל בחמי טבריה פטור. אבל עיקר טעמו לפי שהוא מסופק אם דרך לבשל בו אבל במליחה אם היה מבשל היה אפי' חייב כי דרך למלוח למאן דבעי לאורחא ולכן אם היה מבשל היה חייב מן התורה ושפיר הוכיח הרמב"ן שאין מליחה מבשל כלל". ומבאר מדבריו שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אין הקובע בגדר המלאכה מה היה במשכן, אלא שצריך שיהיה דבר שדרך לבשל בו, ובחמה ותולדותיה אין דרך לבשל<sup>2</sup>.

וגדולה מזו נראה ע"פ שיטת הר"ן שבסוגיא דידן (י"ח א ברי"ף ד"ה והא) כתב לגבי בישול בחמה "בחמה כו"ע לא פליגי דשרי - דאין דרך בישול בכך, וחמה באור לא מיחלפא דליגזר הא אטו הא", והיינו שאולינן בתר דרך הבישול המקובלת ובישול בחמה או תולדות חמה אינה דרך בישול מקובלת.

ולגבי מליחה כתב הר"ן (ע"ז לה ב ברי"ף) "והרמב"ן ז"ל הביא עוד ראייה שאפי' כלי שני הוא בולע מחום שאינו מספיק לבשול דבפרק כל הבשר אמרינן דקדרה שמלח בה אסור לאכול בו רותח משום דמליח הרי הוא כרותח ואע"פ שאין במלח משום מבשל לגבי שבת ואפי' כדקא בעי ליה לאורחא כדאיתא בפ' כלל גדול ולא הבינותי זה ששם בפ' כלל גדול לא אמרו

אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור אבל שלא יהא בו משום בשול לא למדנו, ומשמע דס"ל לר"ן שיש חיוב משום מבשל בשבת במליחה, וביאור הדברים נראה שאע"פ שמליחה אינה אור, כיון שהיא דרך בישול מקובלת חייב משום מבשל. וכן הבינו בפר"ח (יו"ד ס"ו ס"ק יח), שו"ת שבט סופר (או"ח ס"י טו סוד"ה קבלתי) ושו"ת הר צבי (או"ח א ס"י קעט) בכוונת דברי הר"ן הנ"ל דס"ל שחייב בשבת מדאו' על מליחה משום מבשל.

וקצת צ"ע ממש"כ הר"ן בחולין (ד א) של- כאו' דבריו סותרים אלו את אלו, וכבר העירו בזה האחרונים ועי' בשער המלך (חו"מ פ"ה הכ"ד) ובמה שהעיר על דבריו בהגהות מעשה חושב וע"ע במוסך השבת (אופה אות ט) ואכמ"ל.

[ובעיקר הדברים נלענ"ד לבאר בשיטת הר"ן, דהנה כתב בשו"ת נו"ב (מה"ת יו"ד ס"ו ע"ע בסי" מג) לגבי איסור מכה בפ' טיש במאכלים "ומה שתמה על מה שכ- תבתי שהרמב"ם לא הביא דין כבוש שהרי בפכ"ב מהל' שבת כתב הכובש אסור מפני שהוא כמבשל. אני תמה על תמיהתו ולמה לא השגיח איך דקדקתי וכתבתי דבכל הל' מאכ"א ברמב"ם לא מצאתי בו דין זה דכבוש. וא"כ דקדקתי לענין איסורי מאכ- לות אבל מה ענין שבת לכאן, בשבת דבר שאינו ראוי לאכילה כלל אם מתקנו שיהיה ראוי לאכילה חייב משום מבשל כשם שה- בישול מכשירו לאכילה כך זה מכשירו וקו-

2 וקצת צ"ע שהנו"ב שם ביאר שלדעת הר"ן אולינן בתר מעשה המשכן ואילו אנו הבאנו לעיל שהר"ן עצמו כתב בהדיא דאולינן בתר דרך בישול.

לייס האיספנין ומליה ישן שחייב בהדחתן כתב ג"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת שהדחתן היא גמר בישולן ועי' במג"א סי' שיח ס"ק טז. ואטו כל אלו לענין או"ה מקרי בישול. באו"ה הדבר תלוי שיכליע ויפלוט מעבר לעבר ע"י הבישול. ועוד לענין איסור שבת אף אם כבוש הוא כצלי ג"כ חייב לענין שבת משום בישול משא"כ לענין או"ה וכמו שהארכת בחיבורי דאפי' אם נימא דכבוש אינו כמבושל עכ"פ הוא כצלי".

ומשמעות דברי הנו"ב שודאי כל שגמר מלאכה באוכלים וע"י כך הכשירו לאכילה חייב מדאו', אלא שמה שמיוחד באוכלים משאר חומרים שבמקרה זה החיוב אינו משום מלאכת מכה בפטיש אלא משום מלאכת מבשל, אך ודאי שאין לומר שמי שמכשיר דבר מאכל לאכילה יהיה פטור. וכן מצאתי בספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמ' תכה) שכתב בביאור דברי הנו"ב "וביאור דבריו נראה דחיובו כדין מכה בפטיש באוכלין, אך לא ממלאכת מכב"פ הוא, דמלאכת מכב"פ הוא רק בכלים, ובדבר המתקיים, אבל באוכלין חיוב מכב"פ הוא משום מבשל דמכשירו לאכילה, ולכן חייב בהדחת קולייס האיספנין אף בצונן ולא רק בחמין וכדעת הרבה פוסקים... ובזה מיושב קושיות הבהל"כ על שיטה זו".

ולענ"ד יש לבאר את דברי הר"ן הנ"ל ע"פ דברי הנו"ב, דהיינו דכיון שגמר מלאכה תו והכשירו לאכילה חייב מדאו', ובשאר דברים החיוב משום מכה בפטיש ואילו באוכלים החיוב משום מבשל, אלא שעדיין מצריך הר"ן את התנאי שיהיה "דרך

בישול" במעשה, וממילא בחמה ותולדות חמה, אע"פ שפעל גמר מלאכה לא שייך להתחייב בזה משום מבשל.

ויעויין בתפארת שמואל (שבת פ"ג סי' ה ס"ק יב) שכתב "שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, פי' אע"פ שאינו בישול מ"מ חייב מאחר שגמר מלאכתן הוי בישולו...", ולכאו' לשונו צ"ע שסותר דבריו מני וביה, שכו' תב שאינו בישול ומיד אח"כ כותב שהוא בישול.

אמנם בידענו את שיטת הנו"ב הנ"ל נראה לבאר כן גם בשיטת התפארת שמואל, שאע"פ שאין כאן 'מלאכת' בישול, אך כיון שגמר מלאכתו והכשירו לצורך אכילה חייב משום בישול.

ועי' גם בשו"ת עמק הלכה (הלוי סי' קט ד"ה הרמב"ם) שכתב שפשוט שאם הכשיר את המאכל ע"י כבישה ששרה אותו בנוזל מעל"ע חייב משום תולדת מבשל, והוא לכאו' ע"פ דרכו של הנו"ב הנ"ל. וכן מוכח בכוונת העמק הלכה שהרי בראש הסימן כתב שהנידון הוא לגבי דין שרייה בצו' נן, ובהמשך דבריו (ד"ה אבל שריית) כתב ששריית הערינג (ומשמע בצונן כנ"ל) אסור מדאו', ולמד זאת מדברי רש"י שכתב שחייב משום מבשל, ובפשטות הוא כדברי הנו"ב הנ"ל שהפעולה (שריה בצונן) היא מכה בפטיש, אך החיוב הוא משום מבשל וכנ"ל, וכן הבין בדבריו בתועפות ראם על היראים (סי' רעד ס"ק נג).

א"כ מבואר מדברי רבותינו הראשונים רש"י, או"ז, ר"ן והר"י מלוניל (ומדברי הנו"ב מבואר שכן היא גם שיטת הרמב"ם

והרמב"ן), שהקובע לדעתם בחיוב על עשיית המלאכה אינו תלוי בדרך מעשה המלאכה שהיה במשכן אלא בדרך מעשה בני האדם, אם דרך לבשל כך או לא, והפ' טור בחמה הוא משום שנחשב דבר שאין דרך לבשל כך.

## ד. דברי האחרונים בנ"ד

מעיון בדברי האחרונים רואים שרבים מהם כתבו כדבר פשוט את שיטת רש"י דאזלינן בתר דרך בישול (ולא אחר צורת המלאכה במשכן).

דהנה בשו"ת מטה יוסף (ח"ב יו"ד ריש סי' ז סוד"ה ואחר המחילה) שו"ט מדוע לגבי בישול בחמי טבריא הוי ספיקא דאו' ואילו לגבי שבת אינו אלא מדרבנן, והסיק בזה שלגבי בב"ח בעינן דרך בישול ומספקא לן אם חמי טבריא הוי דרך בישול, אך לגבי שבת בעינן דווקא תולדות האור ואפי' שהוא דרך בישול אין חייב אם אינו ע"י האור, ולכאו' דבריו אינם מתיישבים כלל עם דברי כל סיעת הראשונים שהבאנו לעיל, ורק עם שיטת ריב"א והמבי"ט אפשר שיש ליישב שיטתו.

ובאמת החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' פו ס"ק יג ד"ה וק"ק) כתב להקשות על דברי המטה יוסף וכתב שגם לעניין שבת הקובע הוא דרך בישול (וביאור דמה שכתב הרמב"ם שבישול בחמי טבריא בשבת הוא מדרבנן אע"ג דהוי ספיקא דאו' היינו הרמב"ם לשיטתו דספיקא דאו' לחומרא מדרבנן).

ובאמת רבים האחרונים שנקטו בהדיא את טעמם של רש"י וסיעתו דאזלינן בתר דרך בישול. דו"ל הלבוש (סי' שיח סע' א) "כשם שאסור לבשל באור כך אסור לבשל בתולדות האור, כגון קדירה שהוחמה אצל האש אסור ליתן ביצה בצדו שתצלה בחומו, או סודר שנתחמם באש ויתן ביצה בתוכו כדי שתצלה, שכל זה הוא דרך בישול מן התורה". וכ"כ הפרישה (סי' ק ה) "אבל בחמה וכו'. דאין דרך בישול בכך וחמה באור לא מיחלפא דניגזור הא אטו הא".

ובירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) איתא "תמן אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסורה", וביאר בקרבן העדה "מותרת- דאין דרך בשולו בכך וחמה באור לא מיחלפא דליגזור הא אטו הא".

וכן מבואר בבית מאיר (יו"ד סו"ס סח ד"ה עי' פרי"ח) שנוקטים לעיקר כרש"י שטעם הפטור בחמה ובתולדות חמה משום שאין דרך בישול בכך. וכן הגר"ז כתב (סי' שיח סע' ז) "אבל בחמה עצמה כגון ליתן ביצה בחמה כדי שתצלה או ליתן מים בחמה כדי שיוחמו מותר מפני שאין דרך בישול בכך ואין לגזור על חמה משום אור מפני שחמה אינה מתחלפת באור". וכן הבן איש חי כתב בנ"ד (שנה ב פרשת בא סע' א) "מותר ליתן ביצה בחמה בשבת שתצלה מפני שאין דרך בשול בכך, וכן מותר ליתן מים בחמה כדי שיוחמו".

וכ"כ בקובץ שעורים (כתובות אות רב) שטעם הפטור בחמה הוא משום שאין דרך בישול בכך, ז"ל "וראיה לזה, דפסח שבישלו בחמי

טבריא דפטור כמו בשבת, דתולדת חמה אינו בישול, וטעמא דפטור בשבת משום דאין דרך בישול בכך, כמו שפירש"י שבת לט, ונראה דה"ה לענין מבשל בב"ח בחמה דג"כ פטור משום דאין דרך בישול בכך. ונלענ"ד להביא בזה ראייה נוספת דהנה הרא"ש (פסחים פ"י ס"י יג) הביא את מה שנחלקו הגאונים והראשונים אם משה רבנו ע"ה נפטור בשבת, וכתב בזה הרא"ש "וגם מש"כ שמת משה רבינו ע"ה בשבת ליתא דכתיב בן מאה ועשרים שנה אנכי היום ודרשו רבותינו היום מלאו ימי ושנותי ואמרינן בו ביום כתב י"ג ספרי תורה ובשבת היאך היה כותב".

ובשו"ת חת"ס (ח"ו סי' כט) כתב לגבי דברי הרא"ש "מש"כ מעלתו ביישוב קושיית הרא"ש איך כתב משה רבינו ע"ה ס"ת בשבת קודש דע"י שם והשבעת קולמוס כבר קדמוהו בשל"ה, ומה שהקשה מעלתו למ"ד שביתת כלים דאו"י איך כתב קולמוס בשבת, לאו קושייה היא דלא גרע מכותב בשמאלו דאין דרך כתיבה בכך וגדולה מזה כפ' כלל גדול הטווה מבעלי חיים פטור דאין דרך טוויה בכך אע"ג דנשים חכמניות כך טוו במשכן מ"מ כיון שחכמה יתירה היא אין דרך טוויה בכך מכ"ש כתיבה ע"י השבעת קולמוס. ובפשטות משמע דס"ל שגם בשאר מלאכות אזלינן בתר דרך מלאכה. וע"ע בדברי הגרי"ש טייכטל זצ"ל הי"ד בספרו אם הבנים שמחה (פ"ג סע' פב) במש"כ ע"פ דברי החת"ס לענין בניין בהמ"ק ביו"ט.

[אמנם לכא' יש לדחות שדרך מלאכה הנאמר שם אינו כמו שאמרנו לגבי בישול, אלא שם הכוונה לשינוי, וכמו שלגבי טוויה העיזים שהזכיר החת"ס כתב רש"י (עד ב) "חכמה יתירה - כדכתיב וכל אשה חכמת לב, אבל להדיוט אין דרכו בכך, והוי כלאחר יד". והרי בשינוי קיימ"ל שאסור מדרבנן ולגבי חמה התרנו לכתח' (וגם בתולדות חמה לא אסרנו אלא משום דאתי למיחלף). אלא שאולי יש לתרץ שבאמת לענין חיוב דאו"י כל שאינו דרך מלאכה אין בו כלל חיוב. ולענין איסור דרבנן במקום שינוי בזה בדקו חז"ל בכל מקרה לגופו אם שייך בשינוי שכזה לגזור מדרבנן או לא.]

### ה. דיון בשיטת המנחת שלמה

והנה ראיתי למרן הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יב ס"ק 4) שכתב ביאור חדש בסוגיא דידן והוא שגם שיטת רש"י היא שהעיקר הוא ע"פ המעשה שהיה במשכן, שהוא דן בבישול ע"י חוט להט חשמלי וכתב בתוך דבריו "דאף שכתב רש"י בשבת לט א אהא דמבשל בחמה לכו"ע שרי דהוא מפני דאין דרך בישולו בכך, מ"מ נראה שגם באופן שכן רגילים לבשל בחמה כמו דוד שמש וכדומה ג"כ פטור, וכדחזינן מחמי טבריא דאי אמרינן דחלפי אפיתחא דגיהנם הו"ל תולדות אור וחייב ואם לאו הו"ל תולדות חמה ופטור, וגם חילוק זה שבין אור וחמה נזכר גם לענין פסח מצה וחלה וכו' והתם מאי נפק"מ אם רגילין בכך או לא, וע"כ דכוונת רש"י

בדברים אלה לומר דאין זה קרוי בישול... ולפי"ז גם בישול החוט ע"י זרם ג"כ חשיב כמבשל בחמה. והיינו שהגרשז"א מבאר גם בשיטת רש"י דמש"כ בטעם הדבר 'אין דרך בישול בכך' אין כוונתם כפשוטו, אלא שלמדו ממשכן שרק אור ותולדתו נקרא 'בישול' אך דרך אחר אינה נקראת בישול. וע"י גם להגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' תד) שכתב ג"כ דברים קרובים לדברי המנחת שלמה.

ובענ"ד אחבה"מ וכתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע יש להעיר במש"כ המנחת שלמה מספר הערות.

ביסוד הדברים מש"כ לבאר שמש"כ רש"י "אינו דרך בישול" אינו בדווקא ורק כוונתו שאין זה קרוי בישול, לענ"ד קשה לומר זאת בכל הני פוסקים רו"א שכתבו בהדיא טעם זה ואף אחד מהם לא ביאר שדבריו אינם בדווקא.

ועוד שמדברי הר"ן שמחייב על מליחה בשבת משום מבשל, מוכח לכא' דלא כמנחת שלמה שהרי במליחה אין אור וגם לא היו מבשלים כך במשכן ואעפ"כ חייב לדעת הר"ן משום מבשל, והיינו משום שדי במה שהוא דרך בישול<sup>3</sup>.

ומש"כ המנחת שלמה להוכיח מחמי טבריא, כבר כתבו האחרונים לתרץ זאת וכגון מש"כ הנו"ב הנ"ל שהוי מספקא ליה להרמב"ם אם במציאות היה דרך לבשל בחמי טבריא או לא. וכן מבואר מדברי

האבני נזר והגרא"ה קוק המובאים לקמן שטעם חמי טבריא משום שאינו דרך בישול.

עוד יש להעיר שלפי דברי המנחת שלמה לא יובן כיצד יבאר את מה שהבאנו מדין הוצאה למדבר ומדין קילוף פירות ומדין סחיטת פירות העומדים למשקים, האם גם בכל דינים אלו יאמר שאינו בדווקא.

### ו. מדברי גדולי האחרונים מבואר

#### דלא כמנחת שלמה

ובאמת מדברי כמה מגדולי האחרונים מבואר שהבינו את דברי רש"י וסיעתו כפשוטם (ודלא כמנחת שלמה), דהנה ראשית יש להזכיר את דברי הנו"ב שהבאנו לעיל שכתב בהדיא דאזילנן דווקא לפי דרך בישול המקובלת.

גם מדברי שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' פח ב) נראה דלא כגרשז"א, שהאבני נזר השיב לשואל שר"ל שמה שפטור על חמי טבריא משום שאינו תולדות האור, והשיב לו האבני נזר "לדידי לק"מ דבשבת בישל בחמה שרי דאין דרך בישול בכך וחמה באור לא מיחליף דנגזור הא אטו הא ובתולדות חמה גזרינן אטו תולדות האור עיי"ש פירש"י.

ומבואר דתולדות חמה נמי אין דרך בישול בכך. שאם היה בו דרך בישול ואעפ"כ אי לאו גזירה היה מותר משום שאינו תולדות האור למה ליה לרש"י לפרש בחמה משום שאינו דרך בישול, תיפוק לי' דבלא"ה מותר

3 אמנם יש שכתבו שדברי הר"ן אינם כפשוטם ולפי"ז נוכל לתרץ את המנחת שלמה ולענ"ד הוא דוחק.

משום שאינו אור ותולדותו, כמו תולדות חמה שהיה מותר אי לאו גזירה אף שדרך בישול בכך. אלא ודאי גם טעם תולדות חמה שאינו דרך בישול ופשוט. וזה טעם חמי טבריה ג"כ משום שאינו דרך בישול אלא באור ותולדותו...<sup>4</sup>. ומבואר בהדיא מדבריו שכוונת רש"י במש"כ שאינו דרך בישול הוא כפשוטו ודלא כמו שרצה המנחת שלמה לבאר בדבריו.

וידי"נ הרב ינון קליין שליט"א הפנה אותי לדברי הגראי"ה קוק זצ"ל (אגרות ראי"ה ח"א אות קמה ס"ק א) בתשובתו לגרצ"פ פרנק זצ"ל שכתב בביאור טעם הפטור בחמי טבריה "וע"ד חמי טבריה אצלי העיקר שכל דבר שבתורה הוא כדרך העולם ברוב. וכיון שרוב הבישולים הם באש ודאי גם סתם פירוש בשל בפסח ג"כ הוא כך, וה"ה נמי גבי שבת ומשכן גופא, דתלינן בדרך הרוב של בני אדם".

וכן מבואר משביתת השבת (מעשה חושב דין מלאכה שאינה לקיום אות ג ד"ה ולענ"ד עור) ממש"כ ללמוד מבישול למכה בפטיש עיי"ש.

גם בשו"ת ארץ צבי (סי' סב ד"ה הנה אם) מבואר שהבין את דברי רש"י כפשוטם דאזלינן בדרך בישול.

וכן באבן האזל (שבת פכ"ב ה"ח ד"ה אלא דבאמת) כשביאר את החילוק בין בישול בחמה לכבישה כתב "ועוד נראה דשאני בישול בחמה דהא דלא שייך בזה בישול משום דאין דרך בישולו בכך לכן גם מטעם תיקון

אוכלין ליכא דאין דרך תיקון בכך משא"כ בכבישה ובשרייה דרך תיקונו בכך", והרי אם נאמר כהמנחת שלמה שמש"כ שאין דרך בישול בכך אינו בדווקא ממילא לא יהיה מובן מה ביאר האבן האזל בביאור החילוק בין חמה לכבישה.

גם מדברי שו"ת אגר"מ ושו"ת שבה"ל המובאים לקמן מבואר דלא ס"ל כמנחת שלמה, אלא הדברים כפשוטם דאזלינן בדרך בישול הרגילה והנורמאלית. וע"ע בשש"כ (פ"א ס"ק קמה).

## ז. שיטת האגר"מ - הקרית ספר מודה לרש"י

בשו"ת אגר"מ (או"ח ג סי' נב) דן בבישול בחמה, וכתב בביאור החילוק בין תולדות האור לתולדות חמה "ואולי י"ל בטעם אחר דתולדות החמה וגם תולדות האור אין הדרך כ"כ לבשל בהם, שלכן אין למילף אותם שיהיו תולדה מצד חמום של עצמם אף לא לתולדות האור, אך שמ"מ חייב גם על הבשול דע"י תולדות האור מצד שנחשב זה כבשול מצד האש עצמו שהרי החמימות שבהמים והסודר הרי הוא מהאש וממילא הוא בכלל בשול האש עצמו שהרי חמום האש הוא המבשל, שלכן אף שלא היה בשול זה ממש במשכן כיון שאין לחשוב זה שינוי מדרך המלאכה חייב, ודמי זה להעמיד הקדרה ברחוק קצת יותר מהאש מכפי דרך בנ"א אבל הוא עכ"פ מקום הראוי להתבשל במשך יותר זמן שודאי חייב אף

4 עיי"ש בהמשך דבריו במש"כ במליחה מה יהיה דינה שהרי דרך להכשיר אוכלים ע"י מליחה, ויש להעיר בזה מדברי המשב"ז (סי' שיח ס"ק ו ד"ה פשיטא) עיי"ש.

גם הוא נצרך לטעמא דרש"י דאינו דרך מלאכה, דאל"כ לא יובן מדוע לא נלמד לבישול בחמה ובתולדות חמה להתחייב מדין תולדה.

## ח. נפק"מ בצורת בישול נפוצות בימנו שאינן ע"י אש - בישול במיקרוגל

נראה נפק"מ מכל דברינו הנ"ל בהרבה צורות בישול שנתחדשו בימנו, שיש לבחון כל מקרה לגופו ואם צורת בישול זו היא נפוצה ומקובלת ממילא יש לחשוש בה למלאכת בישול מדאו'.

בימנו השימוש במיקרוגל הוא נפוץ מאוד כמעט בכל בית ומשתמשים בו לחמם נוזל קר ואף לעיתים רבות לבשל תפוז וכד'. והנה לדעת רוב הרו"א נראה שבבישול במיקרוגל בימנו יהיה משום מלאכת בישול דאו', שהרי א"א לומר שאין בכך דרך בישול.

[ולדעת ריב"א והמב"ט י"ל שיהיה פטור מדאו', שהרי לא היה בישול שכזה במשכן. אמנם למה שביאר האגר"מ גם הם יודו שבישול במיקרוגל נחשב תולדת מבשל דאורייתא, כיון שהוא דרך בישול.]

ובאמת האגר"מ (שם, והוא ע"פ מה שהבאנו לעיל בשמו) מבאר את דין בישול במיקרוגל בימנו ז"ל "וא"כ בהמייקר וייו אווען שטוב לבשל בו כמו באש ממש ואלו שיש להם תנור כזה משתמשים בו יותר מבשול דבאש, ומה שלא נתפשטו תנורים אלו עדיין<sup>5</sup> הוא משום דלא מצוי עדיין הרבה

אם במשכן לא היו עושין כן כדי למהר הבשול. וכמו"כ הוא במבשל בתולדות האור שהוא בשול בחמימות האור לא שייך לחלק כל זמן שאין זה שינוי ממש מדרך המלאכה שיש אף רק מעט אינשי דמבשלין בהם, ולכן כשהם תולדות חמה אף ששויין ממש במדת החום כמו אם היו תולדות האור כהא דחמי טבריה וכהא דסודר שבחמימותו יכול לבשל ביצה, פטור דמצד עצמן הא אין למילף תולדות מבשול האש שהיה במשכן מאחר דאין הדרך כ"כ לבשל בהן וכל החיוב בתולדות האור הוא מצד שהוא נחשב בשול בחמימות האש שזה הא ליכא בתולדות החמה, שאם נחשוב כן הרי מתבשל בחמימות דחמה שאין בו חשיבות מלאכה. וטעם זה הוא יותר מסתבר".

והיינו שבאמת אין דרך לבשל לא בחמה וכן לא בתולדות האור ולא בתולדות חמה, ומה שחייב בבישול בתולדות האור אינו מצד עצם מציאות תולדות האור שדרך לבשל כך, אלא שמחמת שהחום הגיע מכוח האור ממילא נחשב הדבר כבישול באור עצמו.

ומוסיף האגר"מ וכותב ליישב דברי רש"י ודברי המב"ט דלא פליגי "ולמה שבארתי כוונת רש"י והר"ן מסתבר שזהו גם כוונת קרית ספר דכתב דאין בשול מן התורה אלא באש, ולא פליגי כלל, אלא שלא כתב הטעם דפירשו רש"י והר"ן, דהא מוכרח כן דבלא טעם היה לן ודאי למילף מבשול אש שהיה במשכן כמו כל התולדות". והיינו דאף שהקרית ספר רק ציין שהחיוב הוא דווקא באור משום מעשה המשכן, אך

5 התשובה נכתבה בשנת תשל"א.

תנורים וכשיהיו מצויין ודאי ישתמשו בהם כו"ע דהא הוא יותר טוב, ודאי יש למילף מבשול דאור דהיה במשכן בחשיבות תולדה שהוא לכל הדינים כהאב דבשול ע"י האור לאיסור ולחיוב סקילה וחטאת, לא רק לרש"י והר"ן אלא אף לקרית ספר דהרי לא פליגי כלל לפ"מ שבארתי".

והיינו שכיון שבשול במיקרוגל הוא נפוץ כדרך בשול לכתח' (ודלא כבישול בחמה שכל שיש לו אור אינו מבשל בחמה) ממילא הוא מוגדר כתולדה דמלאכת בשול וחיובו מדאו'. א"כ מבוארת דעת האגר"מ שבשול במיקרוגל חיובו מדאו' ושהדבר נכון הן לשיטת רש"י והן לשיטת הקרית ספר.

וכדברי האגר"מ נראה גם בשו"ת שבה"ל שדן לגבי בשול בשבת במיקרוגל וכתב (ח"י סי' סב) "אשר שאל בענין בשול מקרוגל בנתבשל ע"י זה מע"ש אי נחשב כבשול גמור ואין בשול אחר בשול בדבר יבש ויהיה מותר לשפוך מים חמים ע"י עירוי מכ"ר או להשים אותו על הקדרה על האש באופן שאין איסור חזרה, או דעתי רק לחומרא מש"כ בשבט הלוי ח"ח סי' קפה לענין בשול עכו"ם דבשול מקרוגל הו"ל כבשול גמור לענין איסור דבשול עכו"ם אבל לא להקל כה"ג.

והיותי כאן בלי ספרי פוסקים אחרונים אבא על ס' דבריו מה שמצדד לדמות מקרוגל לבשול בחמה... לפי הבנת הגאון אג"ט ברש"י שם ד"ה דשרי דאין דרך בשול בכך וחמה באור לא מיחלף דנגזור, והיינו משום דחמה שינוי בהנפעל בהמתבשל משו"ה מותר בחמה<sup>6</sup>, והלך כב' למרחקים לדמות בשול במיקרוגל כאלו יש ג"כ שינוי בהמתבשל, ולהכי מותר ואין לגזור, ואהני לן סברא זו עכ"פ להחמיר דיש בשול אחרי בשול בזה, אין דבריו נראים בזה, דודאי מקרוגל נקרא בשול ע"י האש, ואע"פ שאין כולם משתמשים בזה מטעמים הם, אבל אין לדמותו לבשול בחמה משום זה לבר שאין דומה למציאות בשול באש רגיל ויש כאלו שינוי בהנפעל במתבשל, ועוד כי דברי רש"י מתפרשים פשוט יותר לפי מה דהעתיק כבודו מהגאון אגר"מ, וכך רגילים לפרשה דאין זה דרך בשול כפשוטו ושוב אין ללמדה מבשול סתם לענין מלאכה, וראו חז"ל דאין לגזור דלא מיחלף באש. אבל בשול המקרוגל לא זו דמיחלף בבשול סתם, אלא דלענ"ד לא גרע מתולדת אור דחייב מה"ת ונקרא לענין מציאותו דרכו בכך". ומבואר בעיקרי הדברים דס"ל לשבה"ל כדעת האגר"מ שגדר 'דרך' בשול' הוא כפשוטו וכיון

6 אכמ"ל להאריך בחידושו של האג"ט (שעליו נסמכו המקילים), וביחוד שבתשובתו להלכה בשו"ת אבני נזר (שהבאנו למעלה) לא נסמך על חידושו שבאג"ט.

אך אמרתי להעיר הערה אחת, שהרי משמעות עיקר דברי האג"ט שע"מ להתחייב צריך זהות לא רק בפעולה אלא גם בנפעל (ושוני בנפעל הוא שינוי גמור ולכן התירו בשול בחמה).

והנה הריטב"א (פסחים מא ב ד"ה אין מבשלין) בהתייחסו למחלוקת אם חמי טבריא הם כתולדות אור או אינם כתולדות האור, כתב שאף למ"ד שחמי טבריא הם תולדות האור א"א להגעיל כלים בחמי טבריא "דבהגעלה בעינן כבולעו כן פולטו". ומשמעות דבריו שבמה שאין זהות בין פעולת הבישול באור לפעולת הבישול בחמי טבריא, שהרי כל אחד מהם מבליע בצורה שונה, וממילא ישנו שינוי בנפעל, אין בזה בכדי למנוע מחמי טבריא להחשב כחמי האור (ולהתחייב על בישול בהם בשבת). ואולי יש לתרץ בדוחק שאע"פ שישנו שוני בצורת ההבלעה אין זה יוצר שוני בנפעל לענין טעמו, אך לכאו' האג"ט לא דיבר בדווקא על שינוי בטעם אלא באופן כללי על שינוי בנפעל וצ"ע.

שבשול במיקרוגל הוא דבר רגיל ונפוץ הרי הוא בכלל תולדות האור שחייב מדאו'. וכל זה דלא כמנחת שלמה והגר"ע יוסף זצ"ל שע"פ שיטתם הנ"ל ר"ל שאין בישול דאו' במיקרוגל בימנו, וכמש"כ לעיל לענ"ד דבריהם קשים עיי"ש.

### ט. נפק"מ בצורת בישול נפוצות בימנו שאין ע"י אש- בישול בראקציה כימית

הרה"ג מנחם שימל שליט"א (במאמרו שנדפס בקובץ ישורון) דן בענין חימום אוכל שכבר נתבשל ע"י ראקציה כימית, ובעיקר דבריו דן לומר שבעיקר הדברים יש לסמוך על הסוברים שבבישול שאינו מחמת האש ותולדתו אין משום בישול דאו' אלא הוא כבישול בחמה. ואף לסוברים כאגר"מ שכל שאין דרך לבשל בו בדרך נורמלית אלא רק כשאין אפשרות אחרת, הרי גם בראקציה כימית אין זה מצוי לבשל בו והוא רק פתרון למי שאין לו אפשרות נורמלית לבשל או לחמם ע"י אש<sup>7</sup>. ועוד שהרי מדובר הוא בחימום אוכל שכבר נתבשל ואף א"ת שיש בזה בישול דאו' הרי בחלק מסוגי המנות יהיה מותר לחממו כיון שאין בישול אחר בישול. ועוד יש לדון בזה מדין הטמנה במקצת.

וכתב בסיכומם של דברים "בשעת הצורך במקומות שאין אפשרות לחמם אוכל בשבת באופן המותר כגון בצבא או בבתי חולים מותר לחמם אוכל ע"י ראקציה כימית.

וראוי לעשות פעולה זו בשינוי כלאחר יד. אולם במקום שיש אפשרות לחמם מזון באופן המותר בשבת ראוי להמנע משימוש בדרך חמום זו בשבת. כל דברינו אינם אמורים אלא לעת עתה ששיטת חימום זו אינה משמשת לבישול, אלא לחימום מסוג זה בלבד. אמנם אם תתפשט שיטת חימום זו אף לבישול גמור יש לשוב ולעיין בדבר מחדש...

העלתי דברים אלו על שולחן מלכים בפני הגאון רבי שלמה פיישר שליט"א והגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שהוסיפו הערות על המאמר הנ"ל, ובסוף דבריו כתב הגר"נ גולדברג שליט"א וז"ל: "לענ"ד הדברים ברורים ונכונים, ומ"מ אם ניתן להפעיל את המכשיר בשינוי כלומר כלאחר יד כדאי לצאת מידי כל ספק". זלמן נחמיה גולדברג.

ולענ"ד יש לעורר בזה שראשית כמש"כ הרה"ג ר"מ שימל הרי שכל זה מהני דווקא כשאין שימוש זה נפוץ אך אם יהיה נפוץ ממילא יהיה זה בגדר "דרך בישול" ויש בזה איסור בישול מדאו', ומה שרצה לבנות היתרו על השיטות שכל שאינו אש לעולם לא יהיה בו בישול מדאו' (וכעין שיטת הגרשז"א זצ"ל), כבר הראתי בענ"ד לעיל שהוא לכאו' נגד רוב רובם של הראשונים והאחרונים ונגד פשטות הסוגיא. [ומה שצירף מדין אין בישול אחר בישול, אינו מעניינינו שלנו, וגם לדין כל שאין בו חשש בישול מטעם אחר, פשוט שלא עבר על מלאכת בישול].

7 ולענ"ד משך השנים מציאות זו תשתנה וממילא לשיטת האגר"מ וסיעתו יהיה בדבר חשש דאו'.

## י. נפק"מ בצורת בישול נפוצות בימנו שאינן ע"י אש- שימוש בדוד שמש

כשהחלו לפני כשישים שנה להשתמש בדוד שמש כתבו כמה מהפוסקים להתיר את השימוש בו בשבת מכמה הטעמים, ומכללם בשו"ת הר צבי (או"ח ב סי' קפח), הגר"י קאפח זצ"ל (כתבים ח"א עמ' 50), שו"ת צי"א (ח"ז סי' י"ט תשובה משנת תשכ"ב), שו"ת יבי"א (ח"ד או"ח לד משנת תש"כ) והשש"כ מהד"ק (פ"א סע' כ"ט ס"ק ס"ז). ופוסקים אחרים חלקו ואסרו את השימוש בדוד שמש, ומכללם השש"כ (מהד"ב פ"א סע' מה), שו"ת מנח"י (ח"ד סי' מד), שו"ת שבה"ל (ח"א סי' צד במכתב שמכוון לכאן לשש"כ מהד"ק) והברית עולם (מלאכת אופה יג - טו) וע"י מש"כ בזה בספרי בגדי שש (ח"א סי' ל).

ואמנם לענ"ד בימנו לכו"ע יהיה הדבר אסור, שהמעייין בדברי המתירים יראה שיסוד סמיכתם היא מצד שחשיב בישול בתולדות חמה ואין בה איסור דאו' (ויש אף שרצו לומר שחשיב בישול בחמה), וממילא באיסור דרבנן באנו לדון אם חשיב מעשה בידיים או פס"ר דלנ"ל או גרמא וכד' ואכמ"ל.

ולענ"ד כל זה היה נכון בימיהם לפני יותר מחמישים שנה שהבישול בדוד שמש לא היה נפוץ כ"כ, אמנם בימנו שרוב המים לרחיצה מתבשלים ע"י דוד שמש (ונראה אף שבפועל יותר מים מתבשלים בדוד שמש לצורך רחיצה ממה שמבשלים מים ע"י האש לצורך שתיה), ובייחוד שבימנו נחקק חוק לחסכון באנרגיה המחייב

בהרבה מקרים להתקין בכל בית דוד שמש, ממילא נלענ"ד שהשתנה הדין לחומרה מקצה לקצה.

שהרי לומר בימנו על בישול מים בדוד "אין דרך בישול בכך" הוא לכאן כחוכא ואטלולא, כשכמויות גדולות מאוד של מים מתבשלות בדוד שמש בכל בית ובית. וממילא צ"ל שיש בזה צד איסור דאו', ובזה לא עלה על דעת רוב הפוסקים הנ"ל להקל. [וכל מה שאולי יש לדון דא"ת שהוא גרמא או פס"ר דלנ"ל אולי יש מקרים שנוכל להקל לצורך חולים וכד' ותו לא מידי].

## יא. העולה לדינא

בסיכומם של דברים ראינו, שלדעת רוב רובם של הראשונים והאחרונים הגדרת בישול נידונה לפי דרך הבישול המקובלת בעולם, וממילא יש לבדוק בכל דור ודור אולי צורות בישול שבעבר לא היו מקובלות, נהיו מקובלות בדורנו, וממילא יש לחשוש בהם לבישול דאורייתא.

ולפי"ז נלענ"ד לחשוש בבישול במיקרוגל ודוד שמש לאיסור בישול מהתורה, ואף מי שנהג להקל להשתמש בהם בצורות מסוימות<sup>8</sup>, הרי שבימנו שיש בזה חשש דאו' אין מקום להקל בזה, ויש להישמר ולהיזהר מזה כשם שנוזהרים מבישול ע"ג האש. הנלענ"ד כתבתי, והי"ת יצילנו משגיאות ויורנו בדרך אמת, לזכות לכוון לאמיתה של תורה.

גיורא ברנר, בהמ"ד הלכתא

הרב אלירן שינדור  
בית מדרש 'הלכתא' - רחובות

## בדין חימום מאכל יבש עם מעט רוטב



### שאלה

האם מותר לחמם בשבת מאכל מבושל כ"צ שהוא יבש אך יש בו מעט רוטב?

### תשובה

כתבו השו"ע והרמ"א (סי' שיח סע' ד) "תבשיל שנתבשל כל צרכו ויש בו משום בישול אם נצטנן. הג"ה. ויש אומרים דווקא אם מצטמק ויפה לו. ואם לא נתבשל כל צרכו, ואפילו נתבשל כמאכל בן דרוסאי, שייך בו בישול אפילו בעודו רותח. והני מילי שיש בו בישול אחר בישול, בתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר שנתבשל כבר והוא יבש, מותר לשרותו בחמין בשבת. ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת, אין שורין אותו בחמין בשבת אבל מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן ומן הדג שנקרא קוליים האספנין, שאינם צריכים בישול אלא מעט והדחתן היא גמר מלאכתן. הג"ה. והוא הדין כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה דאסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה".

מקור הדין בדברי המשנה שבת (קמה ב) האומרת "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת. וכל שלא בא

בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין, שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ואומרת הגמרא "כגון מאי? אמר רב ספרא כגון תרנגולתא דרבי אבא. ופירש רש"י, "כל שבא בחמין כלומר שנתבשל שורין אותו בחמין כדי שיהא נימוח".

ויש לדון האם על מנת להתיר בישול שני, צריך שהדבר יהיה מבושל בישול גמור או די שיהיה מבושל כמאכל בן דרוסאי ואפילו אז יותר לשרותו בחמין?

ומצאנו שנחלקו בדבר הראשונים (ומקורו בב"י סי' שיח סע' ד ובבה"כ שם ד"ה אפילו) לפי דעת רש"י, רמב"ם, מאירי, או"ז ותוספות צריך דווקא בישול כל צרכו, ואילו לדעת הרמב"ן, רשב"א, רבינו יונה, רא"ש ור"ן די בשיעור מאכל בן דרוסאי.

ועוד יש לדון באיזה תבשיל אמרינן די ש או אין בישול אחר בישול!

נחלקו בכך הראשונים (עי' ב"י סי' רנג סע' ב וסי' שיח סע' ד), לדעת רבינו ירוחם ורבינו יונה תבשיל שנתבשל כמאב"ד והתבשיל לח רותח ומצטמק ורע לו, שרי להחזיר, ואם נצטנן ומצטמק ויפה לו, אסור. מ"מ



אם לא נצטנן, אפילו שינה מרתחתו קצת, מותר להחזיר. עכת"ד.

אבל לדעת הרמב"ם והר"ן והמ"מ כל תבשיל בין יבש בין לח שנתבשל כל צרכו אין בו משום בישול אחר בישול אפילו נצטנן.

ולדעת הרא"ש תבשיל שנתבשל כמאב"ד והוא יבש או לח רותח, שרי, הא נצטנן אסור.

ואילו לדעת רש"י וטור תבשיל שנתבשל כל צרכו והוא יבש ואפילו נצטנן, שרי, אבל לח אפילו מבושל כל צרכו אם נצטנן אסור (שפירש במאי דאמרינן בפרק קמא דשבת דף יח דנותנין צמר ליורה סמוך לשבת וניחוש שמא מגיס בה, פירוש- שמא יהפך ביורה ובמבשל הוי בישול שמע מינה יש בישול אחר בישול בלח).

נמצאנו למדים דלכ"ע אין בישול אחר בישול ביבש שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו, ולגבי לח פסק שו"ע כדברי רש"י וסיעתו שיש בישול אחר בישול בלח שנצטנן דהיינו פחות מיד סולדת, ולדעת הרמ"א בסעיף ט"ו דווקא אם נצטנן לגמרי.

אך עדיין יש לדון לגבי מאכל יבש שמבושל כל צרכו מצטמק ורע לו שיש בו מעט רוטב!

ומצאנו שנחלקו בכך האחרונים.

כתב המנחת חינוך (מוסך השבת אופה דף קסג) "בלח יש בישול אחר בישול שאין הפעולה הראשונה נכרת [לאחר שנצטנן]", עכ"ל. וניתן לבאר שניכר או לא ניכר נידון לפי עיקרו של התבשיל, ואם רובו יבש ממילא

נחשב אינו ניכר, ומאידך אם רובו לח נחשב ניכר.

עוד כתב המנחת כהן (משמרת השבת שער שני פרק ב), "ונראה לי שאפילו יש מעט שומן או מרק בדבר שנתבשל כל צרכו שעם כל זה מותר להניחו נגד המדורה או לשרותו בחמין שהרי אין לך בשר שאין מוהל ושומן יוצא ממנו ועם כל זה נידון כדבר יבש. ונראה שכל שהרב הוא דבר יבש אף שיש בו קצת רוטב לא שייך שם בישול. וראיתי שכתב הב"י בסימן רנג וז"ל: וכן כתב רבינו ירוחם בחלק ג' בשם הרב רבינו יונה שכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשמחזירו על גבי כירה ומצטמק הוי מבשל גמור עכ"ל. הנה שכתב שכל שרובו רוטב משמע שאם המיעוט הוא רוטב עם כל זה נידון לדבר יבש. ואף שרבינו ירוחם לא כתב כן אלא כל דבר שיש בו רוטב וכן כתב הב"י בעצמו בסימן שיח בשם רבינו ירוחם, מ"מ נראה שהב"י כתב זה להיות כן הדין לדעתו. וכן מסתבר שכל שרובו יבש נידון ליבש וכל שרובו רוטב נידון לדבר לח דאם לא כן נתת דבריך לשיעורין, כן נראה לי". עכ"ל

ועל פי זה פסק הגרע"י ע"ה בחזון עובדיה (ח"ד דף שלז סעיף יא) - אע"פ שהלכה רווחת שאין בישול אחד בישול, בתבשיל יבש דווקא, מ"מ אם היה רוב התבשיל יבש, ומיעוטו רוטב, נידון כתבשיל יבש ומותר לחממו על פלאטה של שבת, אף כשיעור שהיס"ב, שהולכים בזה אחר הרוב. עכ"ל. נמצאנו למדים שכל שיש מיעוט רוטב נידון כתבשיל יבש.

אך התבואות שמש (חלק א"ח ס"י סו עמוד קעז והלאה) ושו"ת דברי נחמיה (חאו"ח סוף סימן כא) אין סוברין כן, וכתבו שאין בתבשיל יבש דווקא, שום טעם לחלק בין תבשיל שרובו או כולו רוטב לתבשיל שמיעוטו רוטב, כיוון דקי"ל יש בישול אחר בישול בלח. ולכן תבשיל יבש נקרא כולו יבש ממש (כגון אורז וכו'), וסוברים שיש טעות סופר בב"י. עכ"ד.

וכן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ו ס"י עד) שנשאל בדין תבשיל יבש ומיעוטו רוטב, אם יש להחמיר בו משום שיש בישול אחר בישול בלח, והשיב: "לכאורה אין הדבר מובן לחלק בזה בין רובו לח למיעוטו לח שהרי עכ"פ המיעוט הלח שנצטנן ישוב להתבשל, וההכרח לפרש כמ"ש הפמ"ג (ס"י רנג משב"ז ס"ק יג) שברובו לח הוא מצטמק ויפה לו, ובמיעוטו לח הוא מצטמק ורע לו, ולפ"ז מאחר שרבים חולקים על הרמ"א שמיקל במצטמק ורע לו, יש לאסור גם ברובו יבש ומיעוטו רוטב. אלא שמדברי הפמ"ג (ס"י רנג א"א ס"ק מא) שכתב שאם עירו רותחים על העלים של תה מערב שבת שכבר נתבשל, ובשבת נשאר רק מעט מתמצית התה, מותר לערות רותחים על העלים של תה בשבת, משום שאין בישול אחר בישול ביבש, כל שרובו יבש הולכים אחר הרוב, ואולי הוא מטעם שמעצם הדין העיקר להלכה שאין בישול אחר בישול בלח. הילכך אין דין זה ברור, ומן הראוי להחמיר, ורק בשעה"ד גדול אולי יש להתיר". עכ"ל.

אך דחה את דבריו בחזון עובדיה (ח"ד דף שמב) וכתב "במחילה מכבוד תורתו אך יש לדחות את מה שכתב שרבים חולקים על הרמ"א שמיקל במצטמק ורע לו. שרבים סוברים כמותו והם: המנחת כהן, הרב זרע אמת, פתח הדביר, מזבח אדמה, הסמ"ע, הרב מאמר מרדכי, הרב שם חדש, והכי ס"ל להכנה"ג". עיין שם.

ועוד כתב בחזו"ע (ח"ד דף שלח וז"ל: "ע"פ מה שכתב מרן הב"י (ס"י שיח) וכתב רבינו ירוחם בח"ג שכל דבר שנצטנן אפילו הוא מבושל כל צרכו ויש בו רוטב והוא מצטמק ויפה לו יש בו משום בישול וכו'. וכ"כ עוד רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, שכל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן, אם מחזירו על גבי כירה ומצטמק הוי בישול גמור. וסיים הב"י: ולמדנו מדבריו שאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול, ומותר ליתנו אצל המדורה אפילו במקום שהיס"ב. עכ"ל. וכן פסק השו"ע (ס"י שיח סע' ד) וז"ל: תבשיל שיש בו מרק ונתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן. הג"ה ויש אומרים דווקא אם מצטמק ויפה לו עכ"ל. הנה גם מרן מודה לרמ"א בהג"ה הנ"ל, וכמ"ש בעצמו בב"י בשם רבינו ירוחם ורבינו יונה, ודייק כן מדבריהם". עכ"ל.

וכן פסק שו"ע (ס"י שיח סע' ה) בסוף דבריו וז"ל: "ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל" עכ"ל. ומבואר שגם מרן ס"ל כהרמ"א שבמצטמק ורע לו גם כשיש בו רוטב מותר. וכן העלה

בב"י (אך משנ"ב ס"ק סב מסתפק בדעת מרן, ע"ש). אם כן נדחו דברי אגרות משה, ומעתה נשאר לנו קושיית התבואות שמש ודברי נחמיה שסוף סוף יש בישול אחר בישול בלח אפילו במיעוט רוטב ורוב יבש. אולי אפשר להוכיח להיתר מדין קרוש (בסי' שיח סע' טז). וז"ל השו"ע, "מותר ליתן אינפנד"א (פשטידא עם חתיכות בשר) כנגד האש במקום שהיד סולדת בו ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. הג"ה. וכ"ש קדירה שיש בה רוטב שנקרש, כשהשומן נימוח אינו בעין, דשרי. ויש מחמירין. ונהגו להחמיר, מיהו, במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה". ודקדק מכך האגלי טל (אופה דף שכ סע' כו) "מותר ליתן פשטיד"א [הוא פת הממולא עם בשר ושומן] שנצטנן כנגד המדורה לחממו אע"פ שהשומן שבו שנקרש חוזר ונימוח. וכן הדין בבשר שמן יבש, ואין בו משום בישול".

עוד כתב בהערות (ס"ק ב-ד): "המג"א הקשה דהאיך מותר להתיר השומן במקום שהיד סולדת בו, הא כיוון שהותך הו"ל דבר לח ובדבר לח צונן יש בו משום בישול אחר בישול. ובאמת שהלבוש הגיה וכתב במקום שאין היד סולדת בו. והמג"א חלק עליו ותירץ כיוון דמעיקרא יבש הוא מותר דבתר מעיקרא אזלינן והביא ראיה מהא פירש רש"י פרק חבית (קמה ב) בהא דתרנגולתא דרבי אבא ששורין אותו בחמין ונימוח ע"ש. ולפי עניות דעתי דברי הלבוש נכונים בסברא דודאי כיוון שאפשר להתירו

במקום שאין יס"ב ואינו צריך להתכתו חום גדול שהיס"ב ממילא אפילו מניחו במקום שהיס"ב הוא ניתך קודם שנתחמם כ"כ עד שתהא יס"ב, והרי הוא בשעת התכתו לח וקר שעדיין אין יס"ב, ובשעה שנעשה חם הרבה עד שיס"ב הרי הוא מבשל דבר לח צונן. אבל בתרנגולתא דרבי אבא (רצונו לומר שמעורב בו לח) שמניחין אותו בכלי ראשון ותיכף נעשה רותח קודם שנימוח, נמצא שבשעה שנעשה רותח יבש הוא ואחר כך כשהותך רותח הוא ולא שייך בו בישול. ואף דבשומן בשעת מעשיו יבש הוא לאו בתר מעיקרא אזלינן [ואפילו הכי שרי]. על כן נלפענ"ד ע"פ דברי הב"י בשם הר"ר יונה וז"ל: דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו בישול אם נצטנן, ע"כ. ואינו מובן דמה נ"מ אם רובו רוטב או מיעוטו? וצ"ל משום דעיקר כוונתו על הרוב והוי דבר שאין מתכוון על המיעוט דבתר עיקר כוונתו אזלינן וכמ"ש בתה"ד הובא ברמ"א סימן רנג סע' הע"ש. עכ"ד.

ומשמע מדבריו שאפילו מיעוט רוטב שרי אע"פ שיש הרבה לח. אך לא ניראה לי להתיר כ"כ שדעת המנחת כהן והחזו"ע כתבו מעט ועוד שיש פוסקים שאוסרים, ולכן באיסור תורה אין להקל כ"כ.

ואחר כל הדברים האלה ראינו שיטות מבוררות בפוסקים לפיהם כל שיש רוב יבש ומעט רוטב ואין דעתו על הרוטב אלא שלא ישרף התבשיל וכדומה שרי אפילו לדעת מרן<sup>1</sup>.

הרב אסף הדר  
בית מדרש 'הלכתא' - רחובות

## הכנת צנימים בשבת



### שאלה

האם מותר להניח פרוסות לחם על גבי פלטה בשבת כדי לעשות מהם צנימים? שאלה זו מתחלקת לארבע שאלות: 1. האם יש בישול אחר אפיה וצליה ולהפך. 2. האם לשיטת הרמב"ם שמגדרי הבישול הוא להקשות גוף רך, יש צד להתיר. 3. האם יש מכה בפטיש באוכלים. 4. האם לאוסרים להכין צנימים מותר לחמם פרוסות על הפלטה ולקחתם לפני שיגיעו להיות צנימים.

### א. האם יש בישול אחר אפיה וצליה ולהפך

מקור דין זה הוא ביראים שהביא הטור (או"ח סי' שיח) שחידש מגמ' בפסחים (מא א): "יצאין בפסח במצות רקיק שרוי וכן במבושל דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר יוצאין ברקיק אבל לא במבושל. מאי טעמא דבעינן טעם מצה וליכא וכן לענין צלי אם צלה ואח"כ בישל חייב אלמא יש בישול אחר צלי ואפיה". וכתב היראים שהוא הדין לגבי צליה ואפיה אחר בישול שטעם אחד להם וסיים שם וחוששני לו מדין סקילה<sup>1</sup>

וכן הביאוהו הסמ"ק<sup>2</sup> (סי' רפב) והסמ"ג (ל"ה סה) להלכה.

לנידון שלנו יש לדון האם הנחה על הפלטה נחשבת אפיה, צליה או בישול. נראה שלהניח על הפלטה זה צליה, כי אופן הפעולה דומה ביותר לזה. שהרי אין כאן תנור (לכן זה לא אפיה), ואין שימוש במים (לכן זה לא בישול), אלא יש הנחת אוכל ישירות על האש, שזוהי צליה. אם כן יוצא שבכחי גוונא (הנחת פרוסת לחם על פלטה) מדובר בצליה אחר אפיה. ויש לדון האם צליה ואפיה הם שתי פעולות שונות במהות (כמו בישול ואפיה) ויש לדון בהן כדין בישול אחר אפיה. או שצליה ואפיה שוים בעניינם, ונחשבים לדבר אחד, ואין אפיה אחרי צליה ולא צליה אחרי אפיה. בספר יראים (סי' רעד) כתב וז"ל "וכל דבר שנתבשל או נאפה כל צורכו מותר להחזירו בכלי ראשון לחממו או ליתנו בצד האור" עכ"ל. ובתועפות רא"ם (שם) כתב שהשיב הרב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. כלומר דבר שנתבשל מותר לחממו בכלי ראשון ודבר שנאפה מותר לתנו על האש,

1 ושם כתב גם לגבי כ"ש להניח בו פת ובוזה יש שינוי גרסאות לסמך מותר בכלי שני ולסמ"ג אסור

2 והסמ"ק כתב שיש מי שרצה לומר בדברי היראים הנ"ל שצליה אחר צליה ואפיה אחר אפיה אסור ודחה דבריהם.

1 מאמר זה בא לא לפסוק הלכה. אלא כל אחר יעשה לפי שאלה חכם.

ע"כ. נידון דידן לקחת פת וליתנה על גבי הפלטה, הווי ממש הדין שהביא הרא"ם. נמצא שצליה ואפיה חד הם וכן כתב בשלטי גיבורים (שבת סא א אות ג) ובמגן אברהם (סי' שיח ס"ק יז) כתב וז"ל "אבל לכולי עלמא אין צלי אחר צלי דבר שנצלה מותר ליתנו אצל האש, אפילו נצטנן, והוא הדין האפוי" עכ"ל. משמע שגם אפוי מותר ליתנו אצל האש וכך כתב במחצית השקל (שם) שאפוי דינו כמו צלי.

אומנם בספר אור לציון (ח"ב פ"ל הל' ו) כתב שאין לעשות צנימים על גבי הפלטה, אחר אפיה לחוש לדעת היראים הנ"ל. משמע מדבריו שלמד ביראים שיש צליה אחר אפיה. הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (שבת ד מלאכת בישול הל' ב) דחה את האור לציון הנ"ל מטעם שמרן לא פסק כוותיה. משמע מדבריו שמסכים שזה אסור ליראים ורק דחה מטעם אחר. והביא בחזו"ע שכן כתב גם בשו"ת אורח לצדיק דמה שכתב שאין צליה אחר צליה ואין אפיה אחר אפיה זה דווקא שהניח באותו מצב כבראשונה אבל כששינה כגון שלקח פת אפיה שהניח בתנור מערב שבת ובשבת הניח סמוך לאש אסור<sup>3</sup>.

ונראה לפי כל האמור דיש מחלוקת ביראים ממה שדייקנו לעיל ולכן נלע"ד לכאורה בדעת היראים שספק דאורייתא לחומרא ואסור להכין צנימים בשבת לדעת היראים.

ואחר כל הדברים הביא בבית יוסף (סי' שיח) מרדכי בפרק כירה (רמז שב) בשם

הראב"ה שכתב לדחות הרב יראים הנ"ל מטעם דהגמרא בפסחים שאסר רבי יוסי בישול אחר אפיה זה משום דבעינן טעם מצה וליכא ולכן לענין פסח הבישול משנה הטעם אבל אין בישול אחר אפיה וצליה. וקלסיה בית יוסף לקושיית הראב"ה על היראים, והוסיף ממסכת ברכות (לה ב) לענין שלקות דפליגי שם לענין ברכה חד אמר שהכל נהייה בדברו וחד אמר בורא פרי אדמה ואוקי שם בגמרא שרבי יוסי גם סבירא ליה בורא פרי אדמה אלא דבעינן טעם מצה וליכא.

וכתב בית יוסף וזה לשונו: "ודע דכי הכי דאותביה ראב"ה ממסקנה דבפרק כיצד מברכין וכו' איכא לדחויי דטעמא דצלאו ואחר כך בשלו חייב לאו משום דהבישול מבטל הצליה אלא משום קרא" עכ"ל. ובשלחן ערוך (סי' שיח ס"ה) כתב וז"ל: "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו מישום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת ויש מתירים" וכתב בהגה "בכלי שני". והוסיף רמ"א "ויש מקלין אפילו בכלי ראשון ונהגו ליזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו".

הנה לפי הכלל שהביאו בכנסת הגדולה (יו"ד הגב"י סי' לו ס"ק סז) וכן המרן החי"ד ז"ל (שיו"ב סי' סא ס"ק ב) ועוד דכשמרן פוסק דעה אחת ביש מי שאומר והדעה השניה ביש מי שאומר קיי"ל כיש בתרא ועוד שכאן מרן פסק דעה ראשונה בלשון יחיד

ודעה שניה בלשון רבים, להלכה מרן פוסק כמו יש בתרא.

אם כי מלשון רמ"א ומגן אברהם (ס"ק יז), בן איש חי (שנה שניה פרשת בא אות ו), ואור לציון (שם) עולה דהיש מתירין הוא הטור שחלק על היראים הנ"ל לאסור פת בכלי שני שמא זה מקלי הבישול אם כן לפי זה אף שמרן פסק כיש בתרא בכלי ראשון מכל מקום פסק כמו היראים ולפי זה אסור לעשות צנימים בשבת לדעת מרן<sup>4</sup>.

אמנם בבאר הגולה וכן במטה יהודה (ס"ק ג) וכן הביאו (בחזו"ע דלקמן) בשם כנסת הגדולה וספר תורת אמת וכן הנהר שלום (ס"ק י) וכן בחזון עובדיה (שם) וכן במנוחת אהבה (ח"ב עמ' שמב)<sup>5</sup> כתבו שמרן ביש בתרא זהו הראב"ה שהביא המרדכי הנ"ל. נמצא שמרן התיר אפילו בכלי ראשון.

וכן מדויק ממרן בסעיף טו וז"ל: "דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו" עכ"ל. הלא דבר שנתבשל ואחר כך שם אותו יבש זהו צלי ממש<sup>6</sup> אם כן ודאי שמרן בסעיף דידן פסק כיש בתרא והוא הראב"ה<sup>7</sup> ולפי זה יש מערכה מול מערכה בדברי מרן.

אמנם כיוון שרבו הפוסקים לפרש דברי מרן כהראב"ה, ומה גם דבספר מטה יהודה (שם) כתב שכן המנהג וז"ל "וכן הוא מנהג

4 לדעת הפוסקים כיראים שיש צליה אחר אפיה.

5 ע"ש שהביא את הרב דעת תורה וכן ביחווה דעת חלק ג סי' כב ואפילו הכי אסר מדין אחר יובא בסמוך בע"ה.

6 בב"ה ד"ה והוא יבש הקשה מסע' ה והלא אסור מדין צליה ונשאר בצ"ע ולפירושו בדברי מרן אויל ולפי באר הגולה ודעימה שפיר דמי מה שמרן פסק בסעיף הנז'.

7 וקשה על הרמ"א איך לא הגיה על מרן בסעיף טו ואולי סמך על מ"ש"כ בסעיף דידן.

העולם שאוכלים פת מן התפינה שעדיין חמה שהיד סולדת בו והוא כלי ראשון דהא קיי"ל כלי ראשון אפילו אחר שהעבירוהו מהאור מבשל ולא ראינו מי שימחה בידם דטעמם הוא כטעם הראב"ה ז"ל" עכ"ל.

העולה מכל האמור לספרדים מותר להניח פת על הפלאטה לעשותם צנימים ולאשכנזים תלוי במחלוקת הנז' בדברי היראים.

### ב. מקשה דבר רך

אמנם אכתי יש לדון בהיתר הנ"ל, ממה שכתב הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת הל' ו) וז"ל "וכן הנותן חתיכת עץ בתנור כדי שיתיבש וידוע שמתחילה הוא מתרפה ויוצא ממנו הלחלוחית חייב משום מבשל כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל" עכ"ל. לכאורה בנידון דידן שלוקח הפת ועושה ממנה צנימים יש לו דין מקשה דבר רך וחייב חטאת.

וכן כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' נב) וכן בשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"ב סי' כ) כתבו לאסור מחמת הרמב"ם הנ"ל, אמנם בשו"ת באר יצחק וכן בספר דעת תורה להגאון מהרש"ם (סי' שיח ס"ה) כתב וז"ל "שאף על פי שבשו"ת שו"מ כתב לאסור וכו' מ"מ נראה באמת דלא שייך זה בדבר

מאכל ודרך אכילה וכשם שמותר לפרר לחם ואינו בכלל טוחן שאין טחינה אחר טחינה גם לעניין זה כן. וכ"כ בשו"ת הר צבי להגאון רבי צבי פסח פראנק (טל הרים עמ' רסב) על השו"מ הנ"ל שמה שכתב הרמב"ם שהקשה גוף רך אין שייך במאכל ואין בישול אחר בישול ע"כ וכן הביא בחזון עובדיה ח"ד (שם) וכן פסק בהלכות שבת בשבת (ח"א עמ' תלב) והביא בהערות שגם הרב אלישיב זצוק"ל אמר כמו המהרש"ם ולכן העולה מכל האמור שאין לחוש לשים פת ולעשותה צנימים מחמת מקשה דבר רך.

והנה בספר מנוחת אהבה (ח"ב פ"י סע' מט) העלה לאסור צנימים בשבת וטעמו כיוון שהיום דרך העולם לעשות צנימים הווה כמו מבשל דבר חי ולכן אסור לעשות צנימים ע"ש. והרב בחזון ע"ש (שם) תמה על דבריו וכתב שהוציא סברא זו מליבו ע"כ.

### ג. דין מכה בפטיש

עד כאן ביססנו להיתר בשאלה אם מותר להכין צנימים בשבת. עם זאת, אחר כל הדברים האלה, דנים הפוסקים מדין מכה בפטיש כאשר מניח הפת ועושה צנימים. מקור דין זה מובא בסימן שיח (סע' ד) ברמ"א שכתב שאסור להשרות בכלי שני דבר קשה שעל ידי שרייתו נכשר לאכילה. וכתב בפמ"ג (א"א ס"ק טז) וכן בשו"ת רב פעלים (שם) וכן בכה"ח (ס"ק עח)<sup>8</sup> בפשט

הרמא הנ"ל שאוסר מדין מכה בפטיש. היינו שכיוון שאינו ראוי לאכילה ועשהו ראוי לאכילה חייב משום מכה בפטיש.

אמנם במשנה ברורה (ס"ק לו) פירש דברי רמ"א דוקא בחמין ומשום בישול כמו קוליס האיסיפינין ומליח הישן אבל לשים על זה מים קרים מותר, והיינו שלשיטתו אין מכה בפטיש באוכלין. וכן בכה"ל (סע' ה ד"ה והדחתן) האריך לחלוק על דעה זו שיש מכה בפטיש באוכלים. וכן האריך בחזון ע"ש (שם) והביא מירושלמי (שבת פ"ז ה"א) שם איתא "כד מפריך ברישא חייב משום דש כד מברר בקליפתיה חייב משום בורר כד שחיק במדוכתא חייב משום טוחן כד יהיב משקין חייב משום לש גמר מלאכתו חייב משום מכה בפטיש" ע"כ. והביא על זה משו"ת הרשב"א (ח"ד ס"י עה) שאין הכי נמי יש מכה בפטיש אבל לאלתר מותר לעשות המאכל. והאריך שם והביא פוסקים שהוכיחו שהבבלי חולק על הירושלמי וס"ל דאין מכה בפטיש באוכלים. ושם האריך כידו הטובה עליו להוכיח דאין מכה בפטיש באוכלין.

ומ"מ בנידון דידן לא הבנתי מה שייך מכה בפטיש. הרי ברמ"א ובפמ"ג הנ"ל כתוב שהכשיר לאכילה דבר שלא היה ראוי לאכילה ועל זה שייך לומר דין מכה בפטיש (עיין בנשמ"א כ"ל כ ס"ק ה), אבל בפת שראויה לאכילה כבר לפני שעשאה צנימים מה שייך מכה בפטיש וצ"ע.

<sup>8</sup> ע"ש שהחמיר גם מדין הט"ז, דאע"פ שבושל כל צורכו מ"מ כיוון דמצטמק ויפה לו עדיין יש משום בישול. אמנם רוב הפוסקים לא חשו לט"ז הנ"ל.

### ד. לתת לחם על הפלטה לחימום ולהסירו לפני שיהיה צנים

עוד יש לדון לדעת האוסרים הנו" [הבן איש חי, כה"ח, מנוחת אהבה ועוד] האם מותר לשים לחם לחממו ולא יגיע לצנימים.

שהנה בגמ' שבת (לח ב) לשיטת ת"ק אסור לשים מים לצד המיחם שיגיע ליד סולדת בו, אבל להפיג צינתן שרי. והסתפקה הגמ' האם הדין כן בשמן, ופשטה הגמ' "ר' יהודה אמר שמואל ה"ה בשמן". ונחלקו הראשונים האם מדובר שמותר להניח במקום שיכול להגיע ליס"ב כדי להפיג צינתן. לדעת רשי ורמב"ם שרי אבל לדעת הרא"ש רי"ף רשב"א ר"י ועוד (הביאם בב"י ס"י שיח סע' יד) אסור, ומה שהתירה הגמ' להפיג צינתו זה במקום שלא יגיע ליד סולדת בו, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (ס"י שיח סע' יד).

ולכאורה היה צריך לאסור לחמם לחם לגמרי כיוון שיכול להגיע לידי צנימים<sup>9</sup> אמנם במנוחת אהבה (שם) אף שאסור לעשות צנימים, התיר לחמם לחם. וכן הביא להלכה בהלכות שבת בשבת (שם). וחשבתי שאולי התירו מדין המג"א (ס"ק לו) בסעיף זה לגבי כלי עופרת שכתב שמותר להניחו על אף שיכול להגיע לאיסור שיימס

העופרת או השעווה. ושם כתב הפמ"ג כיוון שלא ניחא ליה בזה הרי הוא כאינו מתכוון ועוד שמסתמא יקח. אמנם אין הדין דומה כלל דשם הכלי עופרת ודאי שלא ניחא ליה, שהלא הכלי יהרס, מה שאין כן הכא שהלחם לא יתקלקל אדרבא לפי המנו"א יעשה לו יותר טוב בעשותו צנימים (שהרי לדעת המנו"א הקובע הוא דרכו של עולם) ולכן קשה להביא ראיה משם וצ"ע טובא<sup>10</sup>.

עוד הוקשה לי אולי היה אפשר לדעת האוסרים לעשות ספק ספקא להתיר. ספק מרן פסק ביש מתירין כהראב"ה, ואם תמצוי לומר שכונת השו"ע לשיטת הטור אולי גם היראים יודה שמותר מדין צליה אחר אפיה שהבאנו בתחילה. אמנם גם אם נאמר להיתר זה מ"מ עדיין אסור מדין מכה בפטיש לבן איש חי ולכה"ח, ולמנוחת אהבה מטעם דמבשל דבר חי.

### ה. סיכום

ראינו את הצדדים השונים שיש לדון בהם ע"מ לפסוק אם להתיר עשיית צנימים בשבת, ונטיית דעתי ע"פ כל האמור לעיל להקל בזה, אמנם לא באתי אלא לעורר לב המעיינים.

<sup>9</sup> ואולי לבן איש חי ולכה"ח זה רק מדרבנן הצנימים וממלא לא קשה אבל למנוחת אהבה שכתב שזה מדין מבשל דבר חי זה דאורייתא וצריך לי עיון.

<sup>10</sup> אמנם הרב מנוחת אהבה בעצמו שם בחלק ב' (עמ' שיד) התיר לשים מרק על גבי מקום שיגיע ליד סולדת בו ולהשיח שלא יגיע ליס"ב וכן הוא בכף החיים (ס"ק קנה) ועוד פוסקים (ושם חלק על הגרע"י זצ"ל ביחווה דעת שהתיר אפילו לכתחילה דאילו לרב מנוחת אהבה יהיה מותר רק במקום צורך לחולה או לתינוק) ושם בביאורים נימק טעמו משום דאיכא למימר ס"ס. ספק שמא הלכה שאין בישול אחר בישול בלח ואת"ל שיש בא"ב שמא קיי"ל כרש"י וסיעתו דאפילו למקום שיכול להגיע ליד סולדת בו שרי.

לפי זה גם בנידון דידן אפשר לעשות ס"ס. ספק שמא הלכה כרש"י שמותר לשים על מקום יס"ב ואת"ל שלא שמא הלכה כראב"ה. אם כי עדיין קשה שהרי זה יועיל רק לבן איש חי וסיעתו כמו שכתבתי בסמוך אבל לפי הרב מנוחת אהבה דפוסק כמו ראב"ה רק מסברה שזה דומה לפרות חיים נמצא לא שייך לעשות ס"ס בכל הנ"ל ועדיין קשה איך התיר לחמם בכלל לחם על גבי פלאטה בשבת וצ"ע.

## רפואה במקום צער



### כתיחה

בלימודנו בהלכות רפואה בשבת, עלתה שאלה אותה שלחתי למספר תלמידי חכמים. להלן נוסח השאלה (מכתב א) ותשובות שני תלמידי חכמים שזכיתי והשיבו לשאלה. התשובה הראשונה (מכתב ב) היא מהגאון הרב אברהם צבי

### מכתב א

זכינו ללמוד בכולל סימן שכח בענייני חולה בשבת ונתקשינו מאד בהבנת חלקו השני של הסימן (בעיקר בסעיפים כח, לא, לג, לה, לט) וכמו שנבאר בס"ד. נודה מאד לכבוד הרב אם יוכל לבאר ולפשט את הדברים כדי שתהיה לנו דרך סלולה בהבנת סימן זה.

בחלקו הראשון של הסימן מצינו מעין סולם של דרגות החולי השונות שבכל מדריגה שבו התירו חז"ל עשית מלאכות באופן שונה ואע"פ שרבו השיטות והדעות בהגדרת סולם זה נביא כאן בקיצור נמרץ את הסולם ע"פ דעת המש"ב (לפחות לפי קוצר הבנתו).

זכיהן שליט"א. מאחר והתקשיתי בדבריו, שלחתי לו שאלה שניה (מכתב ג) ושוב זכיתי לתשובה (מכתב ד), הדברים מובאים להלן. אחרי המו"מ עם הרב הכהן שליט"א, מובאת תשובתו של הגר"ד ליאור שליט"א (מכתב ה) לשאלה שבמכתב א.

**מיחוש בעלמא** - בו לא התירו חכמים שום איסור ואף אסרו שימוש בתרופות (סי' שכח סע' א).

**מקצת חולי** - בו התירו חכמים עשית מלאכה דרבנן ע"י גוי (סי' שז סע' ה).

**חולה שנפל למשכב** - התירו לו אמירה לגוי אפילו במלאכה דאורייתא, וכן התירו לו עשית מלאכה דרבנן ע"י שינוי אפילו ע"י ישראל (מסקנת סע' יז בס"י שכח).

**סכנת אבר** - בו התירו חכמים אפילו איסור דרבנן ע"י ישראל (סי' שכח סע' יז).

**פיקוח נפש** - בו התירה התורה אפילו איסור דאורייתא בידיים.

בחלקו השני של הסימן מצינו כמה וכמה הלכות שלכאורה לקוצר הבנתנו לא מתיישבות כלל עם סולם זה.

סעיף כח - מותר לכתחילה להפיס מורסא ע"י יהודי אע"פ שיש כאן איסור דרבנן אחד בלבד (מלאכה שאינה צריכה לגופה / שאין כאן גמר מלאכה) ולפי מה שלמדנו בתחילת הסימן רק כאשר יש סכנת איבר מותר לעשות זאת.

וכן הותר להוציא קוץ מבשרו בשבת אע"פ שוודאי שיצא דם (משנ"ב ס"ק פח ובשעה"צ ס"ק ג) ויש כאן רק איסור דרבנן אחד (עשית מלאכה דאורייתא שאינה צריכה לגופה) ואין כאן סכנת אבר.

סעיף לא - ציפורן וציצין של עור שפרשו מעור האצבע אם פרשו רובן מותר לקולפן לכתחילה ביד (אכן כיוון שיש מחלוקת בין רש"י לר"ת אנו לא פוסקים כך למעשה מחמת חוסר ידיעת המציאות אך מבחינת יסוד הדברים מותר) ומבואר בפוסקים שיש כאן איסור דרבנן בשינוי (כל העומד להיתלש כתלוש ע"כ הוי דרבנן ויש כאן שינוי שעושה ביד ולא בכלי) ולכאורה לפי הסולם דלעיל לא הותר איסור דרבנן בשינוי אלא רק בחולה שנפל למשכב. וכאן לכאורה מדובר באדם שמתחזק והולך ככריא ואין לו אלא מיחוש בעלמא.

סעיף לג - גונח יונק חלב מהבהמה לכאורה יש כאן רק איסור דרבנן אחד (איסור תורה בשינוי) וע"כ לא הותר אלא כשיש סכנת איבר.

סעיף לה - פסק השו"ע שאין לאישה להתיז חלב מדדיה על מי שנשף בו רוח רעה וכתב המג"א (ס"ק מא) שמייירי כשאין צערא יתירה שכן אם יש צערא יתירה מותר להתיז עליו חלב מפני שיש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכאורה אין כאן סכנת אבר וע"כ צריך להבין למה הותר איסור דרבנן אחד.

סעיף לט - אם מצטער מרוב מאכל מותר לו לעשות אפיקטויזין ולכאורה לא מדובר כאן על מצב שנפל מחמת צער זה למשכב ובכל זאת הותר לו לעשות רפואה.

ובס"ד העלו אצלנו בכולל שלוש גישות לבאר סתירה זו אך לקוצר הבנתו כל גישה קשה מקודמותיה.

יש שבארו שאכן צריך להעמיד אוקימתאות בכל הסעיפים הנ"ל כדי להתאימם לסולם הנ"ל. כגון בגונח ובמפיס מורסא ובהוצאת קוץ וכן במי שנשף בו רוח רעה יש לומר שיש כאן סכנת איבר (או צער גדול כל כך ששקול כסכנת איבר) וכן בציפורן שפרשה ובמי שנצטער מחמת מאכל מדובר שיש כאן צער גדול כ"כ עד ששכב במיטה מרוב הצער.

ובענייני לא זכיתי להבין את הדברים משתי סיבות ראשית מדובר כאן על אוקימתאות דחוקות ביותר וכי אדם שיש לו מורסא אם לא יוציא את המורסא יסתכן באיבוד איבר?

וכן בציפורן שפרשה וכי נפל למשכב משום כך? (והתינח ציפורן עוד אפשר לדחוק שיצאה כל הציפורן ולא רק מה שרגילים

לקצוץ אך בציצין שהם רצועות עור דקות שפרשו סביב הציפורן וכי יש לכך הגדרה יותר טובה מאשר "יש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך ככריא"?)

וכן מי שיש פרעוש על בשרו ועוקצו התירו לצודו (סי' שטז סע' ט) ושם ודאי שלא ייפול למשכב מחמת עקיצה זו.

ועוד קשה שכן אוקימתאות כאלו היה להם לגדולי האחרונים (הט"ז המג"א והמשנ"ב) להשמיענו שמדובר בסעיף זה רק כאשר יש סכנת איבר וכדו' וכמו שמצינו בחלקו הראשון של הסימן במקומות רבים שהאחרונים מבארים שמקרה זה הותר רק כאשר נפל למשכב מחמת החולי וכדו' (מקצת מהדוגמאות מג"א ס"ק ג, כה, כט, ל. משנ"ב ס"ק ח, פג, פד)

יש שבארו שיש שני סולמות ערכים סולם שבו התירו משום חולי וסולם שבו התירו משום צער ואכן במקום צער התירו חכמים יותר מאשר במקום חולי. ולכן כל מה שבארנו בתחילת הסימן מיירי בסולם של חולי אבל יש דברים שהותרו משום צער ושם יש סולם אחר.

וכמה קשים הדברים בעיני ראשית הלא כל חולה הוא גם מצטער וא"כ מדוע התירו להוציא שן כואבת רק ע"י גוי ורק כאשר מחמת הכאב שכב במיטה (סע' ג ואחרונים שם) הלא אע"פ שמדין חולי א"א להתיר יותר תפול דמצטער הוא ובמצטער התירו אפילו בצער שלא שכב במיטה להוציאה ע"י יהודי דהוי מלאכה שאינה

צריכה לגופה וכמו שהתירו להפיס מורסא ולהוציא קוץ ומה בין קוץ לשן כואבת?! אדרבא לכאורה שן כואבת יש יותר צער מקוץ. וכן כיבוי נר לחולה שצריך לישון לא הותר אלא לחולה שיש בו סכנה (סי' רעה) ולכאורה הלא החולה מצטער מאד שרוצה לישון ולא יכול (וגם בשינה בד"כ לא סובל מכאבים) ולמה לא נתיר לו כיבוי הנר שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

עוד קשה מאד שלפי דבריהם שיש שני סולמות לא מצינו בשום מקום שיבואר מהו סולם זה של צער ומתי התירו בו מלאכה דרבנן וכן מתי התירו מלאכה דרבנן בשינוי. ולכאורה סולם זה הרבה יותר חשוב למעשה לפסיקה ההלכתית שכן כמעט תמיד מי שחולה הוא גם מצטער וסולם זה של מצטער הרבה יותר מקל מהסולם של דיני חולי ע"כ למעשה יש תמיד לפסוק לפי הסולם של דיני מצטער ורק במקרים נדירים בהם החולה לא מצטער יש לדון לפי הסולם של דיני חולי.

יש שנשמכו על מה שכתבו הפוסקים (מג"א סי' שז ס"ק ז) שאין לדמות השבותים זה לזה וא"כ לטענתם אין כל קושיא שכן כך קבעו חז"ל שמי שנתקע קוץ בבשרו התירו לו להוציאו ומי ששינו כואבת התירו לו רק אם נפל למשכב ורק ע"י גוי ואין לדמות זה לזה ומה שהתירו התירו ומה שלא התירו לא התירו.

ולקוצר הבנתי הדברים משוללי הגיון שכן גם מה שאמרו אין מדמין השבותים זה לזה הכוונה שיש איזה שהוא סולם

פסיקה שלפיו פוסקים ויש מקרים מיוחדים היוצאים מין הכלל (כגון קניית בית בארץ ישראל שהיא מצווה מיוחדת והתירו שם יותר ממצוות אחרות) אך ודאי שיש סולם פסיקה קבוע ומסודר שיש להבין איך כל הסעיפים מסתדרים ומתבהרים על פיו

ולפי דבריהם יוצא שאין לפוסק הלכה שום יכולת לפסוק שום הלכה שכן מי יימר לן מה התירו ומה לא התירו ולמשל מי שנתקע מזלג ברגלו (באופן שאין סכנת אבר) האם הותר להוציאו אע"פ שמוציא דם אפשר שלא התירו חכמים אלא בקוץ אבל מזלג לא התירו כמו שלא התירו להוציא שן וכ"ת הכי נמי א"כ מה יהיה הדין במסמר האם נדמהו לקוץ או למזלג וכ"ת במסמר נמי לא א"כ שוב אין שום נפקא מינה בהתר זה של חז"ל שכן אפשר שלא התירו אלא

## מכתב ב

הרב אברהם צבי הכהן

דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה' וראש כולל ויזניץ' בני ברק

בס"ד בין כסה לעשור תשע"ח

לכבוד הרב יאיר וולף הי"ו

במענה למכתבו

למרות העומס בעבודת הקודש בימים אלו שבין כסה לעשור, מהרתי להשיב, כדי שהתשובה תגיע עוד לפני סוף 'הזמן', ואולי יהיה בכך גם ביטוי להוקרה שאני

בקוץ אבל בדרדר לא התירו אלא ע"י גוי אם נפל למשכב, וכל העניין מתמיה ביותר ולא מסתבר כלל.

ועוד קשה שכן מצינו שהמגן אברהם (ס"ק מא) כן למד דין מי שנשף בו רוח רעה ויש לו צערא יתירא ממפיס מורסא ולכן התיר להתירו עליו חלב דהוי מלאכה שאצל"ג ולכאורה אין מדמין השבותים זה לזה ומנ"ל למג"א להתיר הלא לא התירו חז"ל אלא במפיס מורסא וכנ"ל.

נודה מאד לכבוד הרב אם יוכל להאיר לנו את הדרך נלך בה ואת המעשה אשר נעשה גם הלכה למעשה וגם בהבנת דברי השו"ע והאחרונים והקב"ה ישלם שכרו כפול מין השמים.

בברכת שנה טובה

יאיר וולף

רוחש לראש הכולל שזכיתם ב"ה לקנות תורה מפיו - ה"ה ידידי הרה"ג ר' גיורא ברנר שליט"א.

השאלה שהעלה מע"כ, למה הקלו חז"ל באיזהו מקומן משום צער, כגון במפיס מורסא ובהוצאת קוץ, ומאי דך לא התירו בחולה שאב"ס אלא בשינוי, ורק במקום סכנת אבר התירו שבות כדרכו, קשה אף לי שנים רבות, ואין לי תירוץ מרווח. שתי

הדרכים הראשונות שכתב מע"כ, קשות אף בעיני, כמו שהקשה מע"כ, וצריך לענ"ד לדחוק כהדרך השלישית, שאין מדמין בשבותין, ואין לנו אלא מה שהתירו חכמים, ואין להתיר במקום אחר משום צער. ומכל מקום ברור לענ"ד שאף שאין מדמים השבותים זל"ז, מכל מקום כשאינן כאן אלא חילוק חיצוני, כמו שהציור שכתב מע"כ במי שנתקע מזלג ברגלו, פשיטא שזה בכלל הוצאת קוץ, ואין לחלק בין הדומים. אמנם פרט לשני דינים אלו, לענ"ד לא מצאנו מקומות נוספים שהתירו שבות במקום צער, ולכל המקרים שמנה מע"כ, יש הסברים אחרים, ואבוא על סדר דברי מע"כ.

א. הוצאת ציפורן, יש בה כמה שבותים, ולא התירו אלא בצירוף כולם: ביד, פירשה רובה, כלפי מעלה.

ב. גונח יונק בשינוי, הנה הרמב"ן בתוה"א למד מכאן שמותר לעשות בשינוי לחשאב"ס, ועל כרחך פירש שמיירי בצער עד שנפל למשכב, ולפ"ז מוכל שמותר לעשות לחשאב"ס גם דאורייתא בשינוי, וכ"פ בשו"ע הרב (סע' יט), ופירש כן דין גונח, עיי"ש. אמנם המ"ב בשם החי"א,

### מכתב ג

לכבוד הרב אברהם צבי הכהן שליט"א שלום וברכה

שלא התיר אפילו לחשאב"ס אלא שבות בשינוי, ודאי לא פירש כך, ועי' בשעה"מ (סי' תצו ס"ק ט) שכתב שיניקה לא חשיבא מלאכה כלל, וקיל משאר שבות, ולפ"ז א"ש.

ג. להתיר חלב במקום צער גדול, על כרחך מיירי ג"כ בצער גדול בדרגת חשאב"ס, דוק במג"א שציין לסע' יז, ובשו"ע הרב (סע' מא) שהשווה לגונח - לשיטתו שגונח הוא חשאב"ס. ואף שגם בחשאב"ס לא התירו אלא שינוי, בפשטות התזת חלב היא שינוי, אף להסוברים שחליבה מאשה היא איסור תורה - עי' בבה"ל (סע' לד) ובשעה"צ (שם ס"ק פא) ואכמ"ל.

ד. אפיקטוזין התירו בשבת רק ביד ולא בסם, ובכה"ג שעושה ביד ולא בסם, לא דמי לרפואה - דוק בלשון שו"ע הרב (סע' מד).

ה. נטילת פרעוש היא שבות דשבות - אין במינו ניצוד, ומשאצ"ל, או כמו צדית נחש שלא ישכנו, שאף הרמב"ם מודה.

גמר חתימה טובה

אברהם צבי הכהן

תודה רבה על התשובה המפורטת והמהירה.

ללמוד ממפיס מורסא לשאר צער שכן אין למדין בענין השבותים.

לגבי ציפורן וציצין שפרשו אכן לא הותר בהם אלא שבות בשינוי (פרשו רובן זה שבות, וביד ולא בכלי זה שינוי) אך לכאורה לפי הסולם שבתחילת הסימן לא הותר שבות בשינוי (לדעת הרמב"ן שהלכה כמותו) אלא לחולה שנפל למשכב מרוב החולי וכאן לכאורה לא מדובר באדם שנפל למשכב מחמת קילופי העור.

כנ"ל לגבי אפיקטוזין השו"ע פוסק לגבי אין מתעמלין (סע' מב ועי"ש במשנ"ב ס"ק קל) שכל דבר שעושים אותו גם ע"י סממנים אסור לעשותו אף ברפואה שאין בה סממנים שמא יעשה לחולי זה רפואה של סממנים ויבוא לשחוק סממנים.

וא"כ אפיקטוזין לכאורה צריך להיות אסור דהרי אפשר בסם. אא"כ נאמר שמיירי כאן בנפל למשכב מחמת צער האוכל המרובה ולא מצינו באחרונים שכתבו כך.

לגבי התזת חלב הרב הפנה לשעה"צ (ס"ק פא) שם המשנ"ב מדבר על התזת חלב כדי שהתינוק יראה או יטעם ואז ירצה לשתות ובאמת השעה"צ הניח בצ"ע וכתב שאולי חשיב פיקו"נ. אך אני מקשה מדברי המג"א על דברי הרמ"א שם על התזת חלב על מי שנשף בו רו"ר וודאי שלא מדובר שם על פיקו"נ שהרי המג"א במפורש כותב שמדובר על צער גדול. ולא כתב פיקו"נ.

לגבי צידת פרעוש אה"נ מדובר בשבות דשבות אך לכאורה לא הותר שבות דשבות

בעניותי לא זכיתי חלק מדברי הרב ואודה מאד לכבוד הרב אם אוכל להטריח את הרב ולבקש שוב באור אחר באור.

ראשית לגבי מפיס מורסא. מדברי הרב עולה שיש התר מיוחד במפיס מורסא ובקוץ, ואין לדמות התר זה למקומות אחרים. אך זה קשה מאד, שכן חז"ל לא גילו לנו התר מיוחד זה, שיש בהוצאת קוץ, אלא האחרונים למדוהו ממפיס מורסא (משנ"ב ס"ק פח) ומכך שבדיני מוקצה למדנו מחט של יד ליטול בה את הקוץ ומשמע שמותר להוציא קוץ בשבת.

ולכאורה אם יש כאן התר מיוחד איך למדו האחרונים קוץ ממפיס מורסא? הלא מפיס מורסא הוא דין מיוחד שאין למדים ממנו? כמו"כ אם אכן יש התר מיוחד של הוצאת קוץ בשבת שאינו בתוך הכללים הרגילים מדוע חז"ל לא לימודנו דבר זה ורק ממשמעות דבריהם בהלכות מוקצה יש ללמוד דין מחודש כזה?

דבר נוסף שלא זכיתי להבין הרב כותב שכאשר אין חילוק מהותי אפשר ללמוד מהוצאת קוץ. וא"כ מדוע אסור להוציא שן כואבת לחולה (ורק ע"י גוי התיר הרמ"א בריש הסימן) ומ"ש שן מקוץ?

עוד קשה שכן המג"א (והובא במשנ"ב סי' של ס"ק לב) לומד שמותר לאשה שיש לה עומס חלב להקל מדדיה בשבת (שהוא משאצ"ל בשינוי לדעת המשנ"ב שחליבת אישה היא דאורייתא) מדין מפיס מורסא ולכאורה אין

אלא למי שנפל למשכב ולא בצער קטן  
 כזה של עקיצת פרעוש. אמנם יש אחרונים  
 שכתבו שמה שהתיר השו"ע בסימן שז (סע'  
 ה) במקצת חולי וצורך הרבה הוא כל שבות  
 דשבות אך אחרונים רבים סוברים דשם  
 לא הותר אלא שבות ע"י נכרי שהיא הקלה

## מכתב ד

חורף בריא

כתבתי למע"כ כבר במכתבי הראשון, שאף  
 לי קשים הדברים שנתקשו בהם חו"ר הכולל  
 ואין לי תירוץ מרווח, ושכל מטרתי במכתב  
 היא לצמצם את מספר המקומות שמהם  
 הקשה מע"כ. זאת כדי להעמיד את הדין  
 למעשה על העקרון הכללי, שאין מתירים  
 שבות כדרכה אפילו לחולה שאב"ס, וכ"ש  
 במקום צער גרידא, אלא במקום שמצינו  
 היתר מפורש, דהיינו בהפסת מורסה ובקוץ  
 [שג"כ אינו היתר מחודש של האחרונים,  
 אלא מסתייע מהמשנה].

מה שהעיר מע"כ מהוצאת שן שלא התירו  
 אלא ע"י נכרי, לענ"ד הוצאת שן שונה  
 במהותה מהוצאת קוץ שהוא גוף זר,  
 משא"כ מזלג, והבוחר יבחר.

מה שהתיר המג"א להתיז חלב על מי שאחזו  
 רו"ר, ראשית, יתכן שהתזה נחשבת שינוי,

מכל השבותים אך לא הותר שבות דשבות  
 רגיל (ולכאורה המשנ"ב בכללם)

תודה רבה

יאיר וולף

אפילו אם חליבה כדרכה מאשה אסורה  
 מה"ת. ועוד, שהמ"ב לא הכריע שחליבה  
 מאשה היא דאורייתא, ולכן אפשר לצרף  
 דעת הסוברים שאינו אסור מה"ת.

בשאר כל המקומות שציין מע"כ, התירו רק  
 שבות דשבות ולא שבות. ואף שגם על זה  
 הקשה מע"כ, דלא מצינו היתר אף בשבות  
 דשבות אלא במקום חולי, כבר כתבתי  
 שאין לי תירוץ מרווח, ובאתי במכתבי רק  
 לכתוב הנראה לענ"ד בשלשת הצדדים  
 שהסתפקו בהם חו"ר הכולל, שלענ"ד  
 אין דירוג נפרד לצער, ואין ללמוד לדינא  
 להתיר שבות כדרכה אף במקום צער  
 גדול, אלא במקומות שיש בהם דמיון קרוב  
 להוצאת קוץ והפסת מורסה.

בברכת התורה

אברהם צבי הכהן

הרב דוב ליאור  
 רב ואב"ד קרית ארבע חברון

## מכתב ה

בס"ד ח כסלו תשע"ח

לכבוד ר' יאיר וולף

השלו' והברכה וכט"ס

לאחר העיון בנושא נראה שבהלכות שבת  
 יש להבחין בין פעולת ריפוי לבין פעולה  
 של סילוק והסרה של דבר מפריע.

חז"ל גזרו שלא ליטול תרופה או לעשות  
 מעשה של רפואה גזירה שמא יבוא לשחוק  
 סממנים, אך התירו זאת לחולה שנפל  
 למשכב או לקטן שדינו כחולה שאיב"ס.

לעומת זאת יש מצבים שלא עושים בהם  
 שום טיפול רפואי אלא מרחיקים את גורם  
 הצער, כגון הסרת ציצים של ציפורניים  
 המצערות אותו, או הקאה ביד למצטער  
 מרוב אכילה, או עשיית מלאכה שאינה  
 צריכה לגופה למניעת צער.

נראה שאם הצער מועט, דהיינו מיחוש  
 בעלמא, לא התירו אפילו הסרת גורם  
 מפריע וכ"ש שלא באמצעות תרופות.  
 אולם בצער שבו אדם מרגיש כאב שמפריע  
 לו, חז"ל התירו איסורי דרבנן, כגון מלאכה  
 שאינה צריכה לגופה.

ונראה לענ"ד שגם במקרה של הסרת  
 והרחקת דבר מצער, חז"ל התירו איסורי

דרבנן גם אם אין סכנת איכר, משום צערו  
 של האדם, ואילו צער גדול דומה למי שנפל  
 למשכב, שמותר אף בנטילת תרופות.

בהרחקת גורם הצער, כגון כיבוי של נר  
 לצורך חולה שאיב"ס, חז"ל קבעו שמותר  
 דוקא לרבים (לפי הביאור הלכה הכוונה  
 לשלושה לפחות), מפני שכנראה שהצער  
 אינו גדול עד כדי כך שידחה מלאכה  
 שאינה צריכה לגופה.

לסיכום: חז"ל קבעו כללים ודרכים לדעת  
 את המציאות, מתי מותר לעשות פעולה  
 מסויימת בשבת:

א. צער מועט - אין לעשות כלום.

ב. צער גדול - מותרת הרחקת גורם הצער  
 אף ע"י מלאכה שאינה אסורה מהתורה.

ג. נפל למשכב - מותר בנטילת תרופות  
 והותרו כל איסורי דרבנן בשינוי (ולרמב"ם  
 גם בלי שינוי).

יישר כוחך על ניתוח השאלה ועל הניסיון  
 לפתרה ע"י לימוד ועיון. יהי רצון שתזכה  
 להגדיל תורה ולהאדירה, ויפוצו מעיינותיך  
 חוצה.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

דוב ליאור



## קונטרס גלילי זהב - חידושי הרמב"ם הלכות שבת



### א. בענין הותרה או דחיה

**פרק ב הלכה א** בכסף משנה ומשמע דכי היכי וכו'. עיין בבית יוסף (סימן שכח סע' יד) שהביא מרן מה שכתב רבנו בפרק ד' מהלכות ביאת המקדש שטומאה דחיה בצבור, וכתב ואם כן גם בשבת יסבור כן, ובהדיא כתב בפרק ב' מהלכות שבת דחיה היא שבת אצל סכנת נפשות. ע"ש. ודבריו שם באו בקצרה, אך כאן פירש יותר. ומה שהקדים שם דברי רבנו בהלכות ביאת המקדש קודם להלכות שבת (ואע"פ שהלכות שבת הם סוגיא בדוכתא). ביאר די"ן ר' אהד חדאד נר"ו לפי שלא מצינו שנחלקו אלא גבי טומאה ולא לגבי שבת, ואם כן לולא רבנו בהלכות ביאת המקדש, יש לפרש לשון דחיה כמו פיקוח נפש שדוחה שבת, שאין זה מלשון דחיה ולא הותרה. לזה הוצרך מרן לבאר ולהביא דברי רבנו בהלכות ביאת המקדש. עכ"ד נר"ו (ולבי אומר לי שדבריו בבית יוסף מוקדמים לדבריו בכסף משנה. ובבית יוסף לא ראה מתחלה אלא דברי רבנו בהלכות

ביאת המקדש, וכתב מסברא שהוא הדין לשבת, ושוב כשראה כן מפורש בהלכות שבת כתב ובהדיא וכו')<sup>1</sup>.

### ב. חילול שבת לחולה על ידי גדולי ישראל

**פרק ב הלכה ג** וכשעושין דברים הללו אין עושין אותן לא על ידי נכרים ולא על ידי קטנים ולא על ידי עבדים ולא על ידי נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם. אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם. מפשט לשון רבנו נראה שיש לעשות כן על ידי גדולי ישראל ממש, ואין הכוונה גדולין וברי דעת. והעד מה שסיים "וחכמיהם" שאם כוונתו לברי דעת וגדולים מאי "וחכמיהם" דקאמר (ומה שפירש מרן בכסף משנה דהיינו לאפוקי נשים שדעתן קלה, קשה הא דעתן קלה אין פירושו שאין להם דעת אלא הכוונה שנח לפתותן יותר מאנשים כמבואר בקידושין (פ ב) ע"ש. ועוד העיר די"ן ר' אהד חדאד נר"ו דהתינח נשים

1 הערת ראש בהמ"ד: בענין שיטת הרמב"ם בפקו"נ אם הוא 'הותרה או 'דחיה' עי' מש"כ בקונטרס אות היא לעולם (רפואה פ"א סוף ס"ק טז) שם הארכתי בביאור שיטת הרמב"ם בזה והבאתי גם מה שיש לכאן להוכיח מדברי הרמב"ם בפה"מ (שבת פ"ב ה"ה) לגבי היתר כיבוי הנר בשביל החולה שישן "וזה החולה הוא חולה שיש בו סכנה, ובתנאי שא"א להע- בירו למקום אחר ולא להסתיר את האור ממנו", והבאתי מש"כ האחרונים על ראייה זו, עיי"ש. ג.ב.

הזכירה י"ל שסמכה על מה שסיימה גדולי ישראל. או שרצתה לשנות בכל בבא שתי דוגמאות). שוב ראיתי אחר זמן להרב ערך השלחן (ס"ק ח) שכתב על פירוש מרן שהוא דחוק, והוסיף שרי"ד ורי"א<sup>2</sup> בפסקיהם (יומא פג א) פירשו דברי הברייתא שלא כדברי מרן, אלא כמ"ש רבנו בפירוש המשנה. ע"ש. והן עתה ראיתי בספר חזון עובדיה שבת (חלק ג עמוד רפב) שאחר שהביא דברי הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל, ושהרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' נד) כתב לדחות דברי הרמב"ם שפירש דהיינו גדולי ישראל כפשוטו, וכתב לבאר דהיינו ישראל גדולים בשנים. ע"ש. וכתב על זה הרב זצ"ל, וכן פירש מרן בבית יוסף כדברי הרשב"ץ. ועל פי זה כתב שכן עיקר כדברי הרשב"ץ ומרן. ע"ש. וע"ע בספר הליכות עולם (ח"ד עמוד קמא). ונראה שמבין שמרן כתב לבאר כן מדנפשיה דלא כהרמב"ם. אמנם הרואה יראה בב"י ובכסף משנה שמרן פירש כן בדברי הרמב"ם בחיבורו, ונראה ודאי מזה שלא ראה מרן דברי הרמב"ם בפירוש המשנה וכמ"ש בס"ד, ואם כן בהגלות נגלות דבריו בפירוש המשנה המפורשים ודאי נראה שהם עיקר. הנלע"ד כתבתי.

### ג. בענין מגיס במגריפה

**פרק ג הלכה יא** אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת. עד כאן. והראב"ד בהשגות כתב: אמר אברהם,

שאמרו עליהם כן, אבל בעבדים לא מצינו שאמרו כן, ואיך כתב מרן לאפוקי נשים "ועבדים שדעתן קלה". וצ"ע). וכן כתב רבנו להדיא בפירוש המשנה (סוף פרק יח דשבת) אהא דתנן ומחללין עליה את השבת וז"ל: ואין מוסרין חלול שבת בשבילו לא לגויים "ולא לעמי הארץ" ואין עושין את זה אלא גדולי ישראל. עכ"ל (על פי מהדורת הגר"י קאפח זצ"ל). ומבואר שמפרש מה שכתוב בברייתא (יומא פד ב) "גדולי ישראל" כפשוטו.

אמנם ראיתי למרן בכסף משנה כאן ובבית יוסף (סי' שכח סע' יב) שכתב לבאר בדעת רבנו שאין הכוונה גדולי ישראל ממש אלא גדולים וברי דעת. וראיתו שאם לא כן מאי איריא קטנים וכותיים אפילו שאר אינשי נמי אלא ודאי גדולים לאפוקי קטנים. ע"ש. ונראה שלא ראה דברי רבנו בפירוש המשנה כאן, שאילו ראה לא היה מפרש כן בדברי רבנו. ובעיקר ראית מרן ז"ל מלשון רבנו, בתר דסגינדא קמיה דיקר אורייתיה דמרן, לכאורה יש לומר שנקט רבנו גדולי ישראל כדי שיראו כל העם שהיתר גמור הוא שהרי גדולי ישראל עושים כן בעצמם (ולא אמרו בזה מ"ש בתלמוד בכמה מקומות "אדם חשוב שאני"). ומה שלא כתב "אין עושים כן על ידי גדולים עמי הארץ" לפי שאינו בברייתא ורבנו בחיבורו העתיק לשון הברייתא כדרכו. וגם רצה לרמוז דהיכא דליכא גדולי ישראל ממש יתנו לגדולים עמי הארץ, ולא לנשים וקטנים (כן כתב בספר מעשה רוקח כאן. והברייתא שלא

הפריז על מדותיו שאסר להוציא אפילו מן הקדרה במגרפה. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה היה נראה דרבנו איירי אף בנתבשל כל צרכו, שהרי כתב "להוציא ממנה בשבת" ואם לא נתבשל כל צרכו למה יוציא, ימתין עד שיתבשל כדי הצורך. אמנם אחר העיון נראה דרבנו איירי בדבר שלא נתבשל כל צרכו, שהרי סיים "וזה מצרכי הבישול" ואי מיירי בדבר המבושל כל צרכו אינו נחשב מצרכי הבישול. וז"פ. שוב ראיתי שכן כתב הרב מגיד משנה בכוונת הרמב"ם וז"ל: נראה שרבנו כתב זה ממ"ש סוף פרק קמא (שבת יח ב) ודלמא מגיס. ונראה לומר שאין דברי רבנו אמורים במבושל כל צרכו דהתם ודאי אפילו מחזירין על גבי האש כמ"ש בפרק ט', וכיון שכן אין לגזור בהכנסת המגרפה, אבל באינו מבושל כל צרכו ודאי יש לחוש לדעתו וכו'. ע"ש (ולדבריו צריך לומר דמה שכתב רבנו "מפני שמגיס בה" לאו דוקא הוא, אלא הכוונה שמא יגיס, דהא בגמרא קאמר "ודלמא מגיס" בלשון ספק. גם אין להעיר על דברי הרב מגיד משנה ממ"ש רבנו "נמצא כמבשל" בכ"ף הדמיון. שכיון שאינו עושה את פעולת הבישול הפשוטה להניח דבר שאינו מבושל כל צרכו על גבי האש, לזה כתב הרמב"ם ל"שון "נמצא כמבשל". וכן מצאתי כיוצא בזה לרבנו בכמה מקומות כמ"ש בס"ד בקונטרס זה הכלל עמוד טו. ואכמ"ל.) גם מרן בכסף משנה שם הסכים לפירוש הרב מגיד משנה, רק שהקשה דאם כן מאי איריא על גבי האש שכתב רבנו, והלא אף בלא נתבשל כל צרכו אין לחלק בין על

גבי האור לעקורה. ותירץ דמה שכתב רבנו "והיא על האש" לאו דוקא, וכל שהעבירה מעל גבי האור על האש קרי לה, ושכן דעת הטור (ריש סימן רנב) ורבנו ירוחם (חלק יג נתיב יב). ע"ש. וכן כתב בכ"י (סו"ס שיח). ועייין מה שהקשה הרב לחם משנה, ולדברי מרן הנ"ל ניחא. וכן מצאתי בס"ד לעוד מן המפרשים שביארו כן בכוונת רבנו ומהם הרמ"ך בהגהותיו (שם) והרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תיא).

אמנם ראיתי להגהות מיימוניות (אות ו) שכתבו דרבנו חולק על דברי ספר התרומה (יג ב) שהתיר ליקח מן התבשיל שנתבשל כל צרכו משתחשך. ע"ש. ומוכרח שהבינו בכוונת רבנו דאיירי אף בנתבשל כל צרכו, שאם לא כן ליכא פלוגתא ביניהם, דרבנו איירי בלא נתבשל כל צרכו וספר התרומה בנתבשל כל צרכו. ועלה במחשבה שאף הראב"ד שהשיג על רבנו בזה הבין כן, שהרי ההוצאה בכף הויא כהגסה ואף על פי כן העיר על דברי רבנו מדוע אסר (שבודאי לא יתיר הראב"ד הגסה בדבר שלא מבושל כל צרכו). שוב ראיתי דלא היא, ולעולם יש לפרש שהבין שיש לחלק בין הגסה להוצאה בכף, ומותר להוציא בכף אף בלא נתבשל כל צרכו. וכשחזרתי על ל"שון הראב"ד הנ"ל ראיתי שרמז לזה שכתב "הפריז על המדה שאסר להוציא אפילו מן הקדרה בכף". ומוכח מלשונו שעיקר תלונתו על רבנו היא על מה שחידש איסור הוצאה בכף, ולא שאני ליה בין דבר שנתבשל כל צרכו לדבר שאינו מבושל כל צרכו.

כנלע"ד בס"ד בדעת הראב"ד. ובקשתי לי חבר ומצאתי בס"ד להגר"ד יוסף שליט"א בתשובה שנדפסה בסוף קובץ מן המעייין (הלכות בישול התשנ"א) ובקובץ לוי חן (סיון התשנ"ב עמוד עב) שהבין כדברינו בדברי הראב"ד. שש אנכי.

ובעיקר הדין כתבתי בס"ד בקובץ משה ואלעזר תמוז התשס"ט (ריש עמוד ס) שהעיקר כדברי הרב מגיד משנה ומרן בכסף משנה ובכ"י בדעת הרמב"ם, שאין לאסור להוציא מן הקדרה בכף אם נתבשלה כל צרכה אע"פ שעודנה על גבי האש. וידעתי גם ידעתי שיש אוסרים בזה (וכבר הבאתים שם עמוד נט) מכל מקום אנו אין לנו אלא דברי מרן. וכן פסקו רבים מאחרוני זמנינו ועל צבאם מרן מלכא רשכבה"ג הגר"ע יוסף זצ"ל בירחון קול סיני (שבת התשכ"ג סוף עמוד 99, וכן הוא בליקוטי קול סיני הליכות עולם סוף עמוד 265) ובשו"ת יביע אומר חלק עשירי (סי' נה אות לה) ומו"ר [נאמן] שליט"א בהערה לשו"ת יצחק ירנן (חלק חמישי סו"ס לב וע"ע לו באור תורה טבת התשמ"ג סי' לו בהערה) והגר"ד יוסף שליט"א (שם) ועוד אחרונים אשר הבאתים במשה ואלעזר שם. ואגב דע שמה שכתב רבנו "אסור להכניס מגרפה לקדרה" היינו כף כמו שכתב מו"ר בשו"ת תפלה למשה (ח"א סו"ס כה) והגר"מ לוי זצ"ל בספר ברכת ה' (ח"ג עמוד רעד). וע"ע לרבנו בפירוש המשנה (כלים פ"ג מ"ד): מגרפה היא הכף שמגיסין בה את האוכל בקדרה בשעת הבישול. ע"ש. והוא מלשון ערבי וכידוע שרבנו הושפע בכמה מקומות

מלשון ערבי וכמו שכתבתי בס"ד בקונטרס זה הכלל (עמוד כד) בשם מו"ר שליט"א. והוצרכתי לבאר כן לפי שראיתי להרה"ג ר' אסי הלוי נר"ו בשו"ת נחלת לוי (ח"א סי' כה אות ג) שהבין שמגרפה היינו מזלג, ועל פי זה יישב כמה קושיות. ע"ש (ושלחתי לו שאלה ע"ז במכתב ועדיין לא קבלתי מענה).

### ד. אם יש סותר בחיתוך גבינה

פרק ז הלכה ו וכן הלוקח וכו' ואם גבנו ועשאו גבינה חייב משום בונה. עד כאן. ומקורו בברייתא (שבת צה א). וידועה קושית האחרונים שלפי זה היאך מותר לחתוך גבינה לאכלה בשבת והלא הוא סותר, וקימא לן (שבת קכב ב) שכל שיש בו בנין יש בו סתירה ושאין בו בנין אין בו סתירה. ורבו כמו רבו התירוצים בזה (ואספם איש טהור מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם ח"ד עמוד קכב - קכג).

ולפע"ד יש לומר עוד על פי מה שכתב בחידושי הרשב"א (שבת קב ב) אהא דאמרינן התם: האי מאן דעייל שופתא בקופינא רב אמר חייב משום בונה. וז"ל: איכא למידק והא אין בנין בכלים. ויש מפרשים, דכי אמרינן אין בנין וסתירה בכלים, הני מילי בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות וכדשרו בית הלל לנקב את המנורה ביום טוב, אבל לעשות כלי לכתחילה אין לך כלי גדול מזה וכו'. ובזה ניחא לי הא דאמרינן לעיל בפרק המצניע (צה א) דמגבן חייב משום בונה, ואם אין בנין בכלים היאך יש

בנין באוכלין. אלא שהעושה דבר מתחלתו חייב משום עושה כלי והוא הבונה. עכ"ל. ולפי זה ניחא הא דשרי לחתוך גבינה ולאכלה בשבת, דהא דאסרינן לגבן היינו משום שעושה דבר מתחלתו, אך כשאוכל הגבינה או חותכה לא שייך זה, והדרינן לכללין שאין בנין וסתירה בכלים וכדברי הרשב"א. ודו"ק. ושוב שמעתי כן ממו"ר הגאון רבי אביגדור מאדאר שליט"א. חדאי נפשאי.

### ה. טוחן בחיתוך ירק

פרק ז הלכה ה כיצד המחתיך את הירק מעט מעט לבשלו הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה וכו'. עד כאן. וכן כתב עוד רבנו לקמן (פ"ח הל' טו ופכ"א הל' יח). ומה שכתב רבנו "מעט מעט" הכוונה דק דק (וכמ"ש בפרק כא שם). ומה שהקשה הרב מנחת חינוך (מוסך השבת אות ח) למה לא כתב רבנו בפ"ח לשון "דק דק" (כמ"ש בפרק כא), אפשר שסמך על מה שכתב בפ"ז ובפכ"א (וכן ביארו בספר מקראי קדש ובספר יצחק ירנן כאן). ומה שכתב הרב מנחת חינוך שם שרבנו חולק על מה שכתבו התוס' (שבת עד ב ד"ה האי מאן) שדוקא בסילקא שייך טחינה אך בשאר ירק שרי. ע"ש. הנה לענ"ד אין ביניהם מחלוקת כלל, שמה שכתבו התוס' "דוקא סילקא", אין כוונתם סילקא ותו לא<sup>2</sup>, אלא כמו שכתבו הריטב"א והר"ן בחידושיהם (שם), שדוקא סילקא

הטעונה בישול אחר חיתוכה, ואם כן הוא הדין לשאר ירקות הטעונים בישול אחר חיתוכם. כיעו"ש. ונראה שאף רבנו כיון לזה במה שכתב "כדי לבשלו" והיינו שרק סילקא והדומים לה אסורים בטחינה. ומרן בכסף משנה כתב בשם הרמ"ך וז"ל: קשה דהוה ליה לפרש דוקא ירק שאינו נאכל חי אבל ירק הנאכל חי כגון שום וכיוצא בזה מותר לחתכו כמו הפת כי היכי דלא תקשי ליה יום הכפורים שמותר בקניבת ירק. ע"ש. וכן השיג עוד הרמ"ך לקמן (ריש פ"א מהל' שבייתת עשור) ע"ש (וכן הוא בספר השגות הרמ"ך הנד"מ מכ"י עמוד מ וסוף עמוד סג). אולם לפי מה שכתבתי ניחא שהרמב"ם רמז לזה בכתבו "כדי לבשלו". ודו"ק. וע"ע בב"י (סימן שכא סע' יב). ובתשובה כ"י הארכתי בביאור דברי הרמב"ם. ואכמ"ל.

### ו. בשיעור בישול סממנים

פרק ט הלכה א ושיעור מבשל סממנין כדי שיהיו ראויין לדבר שמבשלין אותן לו. עד כאן. והראב"ד בהשגות כתב, אמר אברהם כדי לצבוע בהם בגד קטן פי סבכה. עכ"ל. ונראה שהבין בכוונת רבנו שאם דרך משל צריך לכמות מסוימת של סממנין כדי לצבוע בגד לא יתחייב אלא כאשר יבשל כמות זו. ועל זה תמה הראב"ד, שלדברי הרמב"ם אם ירצה בגד באורך אלפיים אמה לא יתחייב עד שיבשל כדי אלפיים אמה. ולכן כתב "כדי לצבוע בהן בגד קטן

פי סבכה". ועיין להרב מנחת חינוך (מוסך השבת, אות יא) שהקשה עוד על דברי רבנו, למה כתב לשון "כדי שיהיו ראויין" ולא כתב כדי לצבוע חוט של ארבעה טפחים (כמו שכתב לקמן הלכה יד גבי איסור צובע. ע"ש). ותיירץ דאיסור בישול נלמד מהוצאה ולא מצובע. כיעו"ש.

אמנם הנלע"ד בזה ליישב הקושיות הנ"ל על דברי רבנו, שאין כוונת רבנו על כמות הסממנים כמו שהבינו הראב"ד והרב מנחת חינוך, אלא על איכות וזמן הבישול. ולפי זה ניחא מה שהקשה הראב"ד למה לא נקט רבנו "כדי לצבוע בגד קטן פי סבכה" כי שיעור "בגד קטן" הוא שיעור הכמות, ואם כוונת רבנו לאיכות הבישול, לא שייך שיכתוב השיעור בכמות. וניחא נמי הערת הרב מנחת חינוך הנ"ל למה לא כתב רבנו לצבוע חוט של ארבעה טפחים כדלקמן (הל' יד). ולפי מה שכתבתי בס"ד ניחא דמה שכתב רבנו לקמן "כדי לצבוע חוט של ארבעה טפחים" היינו גבי מלאכת צובע, דאזלינן התם בתר כמות הדבר הנצבע, משא"כ גבי בישול הסממנים דאזלינן התם בתר איכות וזמן הבישול. ובזה איתנה לן שאלה אחרת מדוע לא כתב רבנו שיעור ברור בזה. ולפי האמור ניחא שאם כוונת רבנו לאיכות הבישול, אם כן לית לן שיעור ברור אלא כל דבר לגופו.

ודע שסברא זו בכוונת רבנו לא נפלאה היא ולא רחוקה היא כלל, שכן מצאתי בהדיא לכמה מן המפרשים שכתבו כן. זה יצא ראשונה, הרב לחם משנה שכתב וז"ל:

כלומר הוא עושה סממנין אלו כדי לצבוע ירוק שיהיו ראויין למין צביעת ירוק. כלומר שיצבעו שום דבר מירוק שהוא הצבע שהיה רוצה. עכ"ל. וממה שכתב "כדי שיהיו ראויין למין צביעת ירוק", וכן ממה שכתב "שיצבעו שום דבר מירוק" מוכח להדיא שמפרש את כוונת רבנו לאיכות הבישול.

וכן הבינו בכוונתו בספר יצחק ירנן (גאטניו), ובספר דברי ירמיהו (הובאו בספר מפרשי היד החזקה הוצאת עז והדר). ע"ש. ואשר על ידו השני"ה הרד"ע ז"ל בפירושו על הרמב"ם (דף כט סוף ע"ב וכן הובא בספר הליקוטים בהרמב"ם מהדורת פרנקל) שכתב וז"ל: אפשר שכוונת הרב הוא שיהיו מבושלין כדי צורכן הראוי להיות מבושלין לאותו דבר. אבל אה"נ דשיעורן כדי צביעת בגד קטן, דהא כל שיעורי איסורים בכדי הוצאתן משערינן להו, אבל לא בכדי כוונתו דמבקע עצים אע"פ שכוונתו לקדרה גדולה שיעורו כדי לבשל ביצה קלה וכו' וקושית הראב"ד אינה כלל. עכ"ל. ויבוא השלישי הרב פרי חדש בספר מים חיים (עמוד צו על הרמב"ם שם) שכתב, פירוש זה באיכות הבישול אבל לא ביאר הרב כמות הסממנים בכמה יתחייב וביארו הראב"ד בהשגות. ע"ש.

ושוב ראיתי להרב יצחק ירנן הנ"ל דמקחי אקהייתא על פירוש הרב לחם משנה ודעימיה הנ"ל, שאם תאמר כן לא דמו שיעורי רבנו זה לזה, שכתב שיעור המחמם את המים אבר קטן והוא שיעור הכמות ואיך כלל רבו כל השיעורים האלו בסוג אחד. ע"ש. אולם לענ"ד יש לומר דמה

<sup>2</sup> הערת ראש בהמ"ד: וכ"כ הגאון ר' תם נ' יחיא (בהגהות תומת ישרים על הרי"ף בסוגיין), מנ"ח (מוסך השבת טוחן אות ב ד"ה והנה התוס') ושו"ת יחו"ד (ח"ה סי' כז) בביאור דברי התוס' שאין כוונתם דוקא לסלק אלא לסלק ולדומים לו שאינם נאכלים חיים. ג.ב.

שכלל רבנו שיעור בישול סממנין עם שיעור חימום מים, משום שכלם שיעור בישול מה לי שיעור באיכות מה לי שיעור בכמות. ואדרבה ממה שלא נקט רבנו שיעור ברור בכישול סממנין כמו שכתב גבי חימום מים, מוכח דלא הרי שיעור חימום מים כהרי בישול סממנין. כנלע"ד בס"ד.

## ז. גדר בגדים חדשים לענין כיבוס

פרק י הלכה יח המנער טלית חדשה וכו'. מפשט לשון רבנו נראה דחדשה היינו חדשה ממש שלא לבשה אדם מעולם. והעד הנאמן מה שסיים "כדרך שהאומנין עושין" והיינו שהאומנין העושים בגד מסירים כל הציהוב הלבן הנתלה בבגד. וכהאי גוונא לענין שבת שאם מסיר סיבים מבגד חדש חייב חטאת. ורבנו לטעמיה שהאיסור לנער טלית חדשה הוא משום מכה בפטיש כמ"ש מרן בכסף משנה כאן ובבית יוסף (ריש סימן שב). ולפי זה לדעת רבנו חננאל וסיעתו שהאיסור בזה הוא משום כיבוס, כל שמקפיד על נקיון הבגד, אע"פ שאינה חדשה ממש חייב. וכן כתב בספר עולת שבת (שם אות א. ועיין להרב מאמר מרדכי שם. וי"ל ע"ד). ומרן בבית יוסף שם אחר שכתב פירוש רבנו חננאל וסיעתו הנ"ל כתב: ומשמע לכאורה דחדתי מיקרו כל זמן שלא נתכבסו, אבל מדברי הרמב"ם שכתב המנער טלית חדשה וכו' כדרך שהאומנין עושים חייב חטאת, משום דחדשה היינו שלא נשתמשו בה כל כך אלא עדיין היא בחידושה כמו בשעה שהאומנין מתקנין

אותה. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה היה נלע"ד דמ"ש מרן ומשמע לכאורה דחדשה היינו שלא נתכבסה, היינו מסברא פשוטה שאם נתכבסה הלך לו החידוש שהיה בבגד. ואין לומר שהוא על פי מה שכתב הטור (שם סעיף ג) לענין קיפול בגדים, דחדשים היינו שעוד לא רוחצו (וכעת נלע"ד שאפילו הטור סבירא ליה שלגבי ניעור אין פירושו חדשים שלא נתכבסו. והיינו ממה שכתב פירוש חדשים שלא נתכבסו גבי קיפול, ולא כתב כן גבי ניעור. ועל כרחך דסבירא ליה לחלק בזה. ואין מחלוקת בזה בין רבנו להטור. ודו"ק. וע"ע להב"ח אות ב. וצרף לכאן). חדא דכל כהאי גוונא הוה ליה למרן לכתוב. וגם לא יכון על זה לשון "ומשמע לכאורה" (ויש לדחות דס"ד שיש לחלק בין קיפול לכיבוס). ועוד שאין לנו לעשות מחלוקת בחנם בין רבנו להטור ויש לחלק בין כיבוס לקיפול וכמ"ש המאמר הנ"ל. ע"ע (ולפירושו זה ניחא לשון מרן "לכאורה" שיש לדחות ולחלק שלא כתב הטור כן אלא לענין קיפול אבל לא לענין כיבוס). וע"ע בספר משחא דרבנותא (אות ב). ולפי האמור נראה שאינו מוכרח.

ויותר נלע"ד בכוונת מרן, שמ"ש דמשמע דחדשים היינו שלא נתכבסו, הוא כמ"ש למעלה, שהוא תלוי בטעם האיסור להוציא הציהוב או הטל (לכל חד כדאית ליה) בשבת. ולא טרח לבאר זה, לפי שסיים בדברי רבנו חננאל וסיעתו, ועל זה כתב שמשמע לכאורה וכו'. ובזה ניחא מה שבכסף משנה כתב שנראה מלשון דחדשים

היינו שלא נתכבסו נשתמשו בהם כל כך, אבל לא כתב שמשמע לכאורה דהיינו שלא נתכבסו כמ"ש בבית יוסף, ולפי האמור הטעם בזה מבואר מפורש, לפי שלא הזכיר שיטת רבנו חננאל בטעם האיסור, ולכן גם לא הזכיר גם חדשים לפירושו. משא"כ בבית יוסף. והוא כפתור ופרח.

## ח. שוחט משום מאי חייב

פרק יא הלכה א השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל נוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה וכו' הרי זה תולדת שוחט. הנה בגמרא שבת (ע"ה א) הכי איתא: שוחט משום מאי חייב. רב אמר משום צובע ושמואל אמר משום נטילת נשמה. משום צובע אין משום נטילת נשמה לא אימא אף משום צובע. אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי צובע במאי ניחא ליה ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבנו מיניה. ולכאורה היה לרבנו לפסוק כדברי רב שחייב אף משום צובע, דהא קימא לן הלכה כרב באיסורי (בכורות מט ב). ואין לומר מאי נפקא מינה, סוף סוף חייב משום נטילת נשמה. זה אינו, דנפקא מינה לענין התראה שצריך להתרות בו משניהם (שבת קלח א וע"ע בתוס' ב"ק ב א). שוב ראיתי להרב לחם משנה שעמד בזה, ויישב דברי רבנו, לפי שבגמ' נראה שטעמו של רב חלוש וקלוש, כי היכי דליחזוה אינשי וליזבנו מיניה. ע"ש.

וראיתי בשו"ת חכם צבי (סו"ס צב) שיישב טעמו של רבנו, שלא פסק כרב משום שאין צביעה באוכלין (ולרב יש לומר משום שאסור באכילה שייך ביה צביעה). ע"ש. והוא דוחק כי הבהמה קודם בישולה לא חשיבא אוכל. וע"ע בשו"ת אבני נזר (או"ח א סי' קעג) ובשו"ת שואל ומשיב תליתאה (סי' שלה) ולהרב חתם סופר בחידושי שבת (שם) ולהרב ישועות יעקב (סי' שטז אות ו).

ועלה במחשבה לפני שרבנו פסק כדברי שמואל משום שכן משמע מדברי המשנה בשבת (עג סוף ע"א) שמנתה ט"ל מלאכות וביניהם מלאכת השוחט, ובכל שאר המלאכות שם אינו חייב אלא אחת. ומשמע שהוא הדין בשוחט אינו חייב אלא אחת והיינו כדעת שמואל. ונראה שלזה נתכוון הרב מעשה רוקח וז"ל: ותו דלישנא דמתניתין אינו חייב אלא חדא ונטילת נשמה כ"ע מודו. ודו"ק. עכ"ל. ונראה כוונתו כמ"ש בס"ד. אמנם אחר העיון בס"ד נראה דלאו שמיה מתיא, שהרי גם רב מודה שעובר בזמן השחיטה על נטילת נשמה, ולא קאמר שעובר על צובע אלא באופן שרוצה למכור את הבהמה וניחא ליה ליתוסי וכמ"ש כל זה בגמרא. ולפי זה אין הוכחה מן המשנה, דמתניתין מילתא פסיקתא נקיט שהוא נטילת נשמה (שאילו אצובע לא חייב אלא באופנים מסויימים. וכאמור).

שוב התבוננתי בלשון רבנו כאן וראיתי שאין הכרח כלל לומר בדעתו שהשוחט חייב רק על נטילת נשמה, שהרי כתב וז"ל:

השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה בין בשחיטה בין בנתירה בין בהכאה חייב. עכ"ל. ולפום ריהטא נראה מדבריו שהשוחט חייב אנטילת נשמה. אולם אינו מוכרח, ויש לומר שלא טרח כלל לפרש על מה עובר, ומ"ש "כל הנוטל נשמה" הוא כלפי המשך דבריו שחייב גם בהורג בהמה על ידי הכאה וכל כיוצא בזה שאינו מוציא דם ואינו עובר על מלאכת צובע. ודו"ק היטב. ואף שלא ראיתי למי שפירש כן, מכל מקום כן נראה לענ"ד.

#### ט. הריגת כנים בשבת

פרק יא הלכה ג המפלא כלים בשבת מולל את הכנים וזורקן ומותר להרוג כנים בשבת. עיין להרא"ש בפסקיו (שבת פ"א סי' כט) שפירש דברי רבנו באופן שמפלא כליו לא יהרוג הכנים רק ימלול ויזרקם, אבל בסתם מותר לזורקם כדעת ת"ק בגמרא (שבת יב א). כל קבל דנא ראיתי להרב מגיד משנה שמפרש מ"ש רבנו מולל את הכנים וזורקן, עפ"מ"ש בגמרא שם שיש אומרים שאפילו בחול אין להרוג כנים שאין זה כבוד, וזהו שכתב רבנו וזורקן, ומה שסיים רבנו ומותר להרוג כנים בשבת, ר"ל שכן הוא מצד הדין ואין בזה משום נוטל נשמה. ע"ש. ואם כי איני כדאי, מכל מקום לענ"ד הקצרה לשון רבנו נוטה קצת לפירוש הרא"ש, שלהרא"ש לשון רבנו מסודר להפליא, שתחלה נקט הדין המצוי שלא להרוג כנים דרך פלוי, ושוב סיים שבעיקר

הדין מותר להרוג כנים בשבת בעלמא כשאינו מפלא בגדיו (שאילו לפירוש המ"מ לשון רבנו קשה קצת, שלפירושו ז"ל יותר היה צריך לפתוח בהיתר ולסיים שמצד חומרא נכון שלא להרוג ואפילו בחול. ועיין להרב מעשה רוקח כאן). והנלע"ד כתבתי.

#### י. מליחה, כובש כבשים או עיבוד באוכלין

פרק כב הלכה י אבל צנון וכיוצא אסור מפני שהוא ככובש כבשים והכובש אסור מפני שהוא כמבשל ומותר לטבל צנון וכיוצא בו במלח ואוכל. מדברי רבנו נראה שאיסור מליחת צנון הוא מדין כובש כבשים. וכן כתב מרן בש"ע (סי' שכא סע' ג) כדברי רבנו. ומה שכתב מרן שם (סע' ה) שאין למלוח בשר או ביצה מבושלת להניחה. ע"ש. ולכאורה לפי טעמו של רבנו, אין לחלק בזה בין מליחה לצורך זמן מרובה לבין מליחה לאלתר ובשניהם יש להתיר. מיהו לטעמו של רש"י (שבת קח ב) דהוי כמעבד, ניחא שאם הוא לצורך זמן מרובה הוי כמעבד. וכנראה שמרן לא החליט בדבר וסבר לחוש לשני הטעמים גם של רבנו וגם של רש"י. ומה שצריך את שני הטעמים, כי טעמו של רבנו דהוי ככובש, אינו מספיק כל כך, כי לכאורה כבישת כבשים לא גרעא מבישול בחמה שמותר כמבואר בגמרא ובפוסקים. ואם כן אין לנו טעם לאסור כבישה. וגם לפי מה שכתב הרב אגלי טל (מלאכת אופה, בביאורים אות סא) דשאני חמה שאין דרך לבשל בה, משא"כ כבשים שדרך

לכבוש. ע"ש (וכיוצא בזה העיר בספר אבן האזל על הרמב"ם כאן). מכל מקום מנין הרגלים לדמות זה למבשל, ולאסור את זה מן התורה. ולאידך גיסא טעמו של רש"י דהוי כמעבד, גם אינו מספיק לכאורה, ולא מיבעיא להסוברים בדעת רש"י שאין עיבוד באוכלין, רק שיש איסור דרבנן שם (כמ"ש התוספות בשבת עה ב ד"ה אין) והובאו דבריהם בשו"ת תפלה למשה (ח"א סי' מט סוף אות ג). אלא אפילו להסוברים בדעת רש"י שסובר כדעת רבה בר הונא (בגמרא שם), שיש עיבוד גמור באוכלין מן התורה, מכל מקום יש חולקים בזה וסוברים דהוי איסור דרבנן. וגדולה מזו יש חולקים וסוברים שאין עיבוד באוכלין כלל וכל האיסור הוא משום עובדין דחול (ואף הרמב"ם אפשר שסובר כן, אלא שנתן טעם לדבר משום כובש). וכן נראה דעת סמ"ג (לאווין סה דף טל ע"ב) ורבנו פרץ בהגהות סמ"ק (סוף עמוד רצב).

ודע שמדברי רבנו נראה שלא התירו למלוח צנון אלא אם כן אוכל מיד, וגם בזה אין להתיר אלא בדרך טיבול (וגם נראה לכאורה מדבריו שאין חילוק בין חתיכה אחת לכמה חתיכות, ושמא מסביר כוונת רב נחמן באומרו בשבת (קח ב) מימלח לא מלחנא טבולי מטבילנא. דהיינו שלא מלח כלל ואפילו חתיכה אחת, ואמנם לפי זה לטבל מותר אפילו כמה חתיכות. ושוב ראיתי שכלל אינו מוכרח בכוונת רבנו, ולעולם דעתו שחתיכה אחת מותר אף למולחה. ומה שכתב אסור למלוח בסתמות, סמך על מה שסיים ולטבל מותר.

ולשון טיבול לאו דוקא, וחתיכה אחת מותר אף למולחה. ומ"ש לשון טיבול כי לשון זה נופל על חתיכה אחת, ולא שלמלוח אסור. ובזה ניחא מ"ש רב נחמן בגמרא טבולי מטבילנא ולא פירש הדין במליחת חתיכה אחת, ומליחה על חתיכות הרבה. ועיין בשו"ת תפלה למשה שם שכתב כדבריו דלשון טיבול לאו דוקא ונקט רבנו לשון הגמרא כדרכו בכמה מקומות, ולא ביאר מדוע בגמרא גופא נקטו לשון זו. ולפי האמור הוא מבואר).

#### יא. בדין טלטול כלכלה ואבן בתוכה

פרק כה הלכה טז נוטל אדם וכו' כלכלה שהיתה נקובה וסתם נקב שלה באבן מותר לטלטלה וכו' היתה הכלכלה מלאה פירות והאבן בתוך הפרות אם היו הפרות רטובים כגון ענבים ותותים נוטל אותה (כצ"ל) כמות שהיא שאם ינער הפירות יטנפו בעפר ובמקום הפסד לא גזרו. והראב"ד בהשגות כתב: אמר אברהם אני לא מצאתי כן בגמרא (שבת קמב א) שאפילו בפירות המיטנפין חזר והקשה ולינערינהו נעורי. עכ"ל. והרב מגיד משנה כתב לתרץ, שגירסת רבנו היא שאין בה תיבות "ולינערינהו נעורי" ורב חייא בר אשי עושה אוקימתא אחרינא ושתייהן אמת. עכ"ל.

אולם קשה שהרי רבנו בפירוש המשנה (פכ"א דשבת מ"א) כתב שכדי להתיר טלטול הכלכלה והאבן בתוכה בעינן שלשה תנאים. הראשון, שתהיה מלאה פירות. השני, שיהיו פירות המיטנפין. השלישי,

שתהיה האבן דופן לכלכלה. ע"ש. ומוכח אם כן שגרס בגמ' "ולינעוריהו נעוריי", שאם לא כן למה הצריך שתהא האבן דופן לכלכלה (בנוסף לשני התנאים הראשונים). ולא יתכן לומר שבפירוש המשנה גרס ובחיבורו לא גרס (אך לענין גירסת "אלא" אמר רב חייא בר אשי בגמרא שם, נראה שלא גרס לא בפירוש המשנה ולא בחיבורו. רק שבפירוש המשנה הבין כפשוטו שהוא עוד תנאי, ובחיבורו חזר בו וסבר דאוקימתא בפני עצמה היא). ובעיקר דבריו בפירוש המשנה עוד קשה, אמאי לא סגי ליה בתנאי השלישי שתהיה האבן דופן לכלכלה, אם האבן מהודקת ודומיא דאבן שבקרויא (לעיל קכ"א. וע"ע להרש"ש בסוגיין). אך לענין הסתירה בין מה שכתב בפירוש המשנה לבין מה שכתב בחיבורו. לא קשיא מידי, שאפשר שחזר בו. ושוב ראיתי למרן בב"י (סי' שט סע' ב).

וראיתי להגר"י קאפח זצ"ל בפירושו להרמב"ם (הוצאת מכון משנת הרמב"ם) שהקשה דברי רבנו אהדדי כמו שכתבתי לעיל. ותירץ שאף בפירוש המשנה כוונתו כמ"ש בחיבורו, שהרי אמר בתנאי הראשון דבעינן שיהיו פירות שאם לא כן הוא הכלכלה בסיס. ובסוף כשהיא לסתום כתב שנעשית חלק מן הכלכלה אם כן נסתלק משם הבסיס. ע"ש. ולפע"ד לא משמע כן מלשון רבנו בפירוש המשנה "אלא בשלשה תנאים", ויותר היה לו לומר שני אופנים. ודו"ק.

ואשקוטה ואביטה להרב בית חדש (ריש סימן שט) שעמד בדברי רבנו הנ"ל, והציע דרך אחרת ותוכן דבריו, שלעולם רבנו גרס בגמ' "ולינעוריהו נעוריי". אך הבין אחרת בקושית הגמ' הנ"ל, שלא כפירוש רש"י שפירש שינער הפירות לצד אחד והאבן לצד אחר וישליך האבן, ורבנו אינו מפרש כן, שאם כן בטמאה למעלה נמי קשה ינערם בזריקה מכלי אל כלי, אלא ודאי שעל ידי זריקה יש לחוש שיפלו לארץ. אלא כוונת הגמ' לרבנו שינערם בידו לכלי אחר או לתוך סודר ומיירי באית ליה כלי אחר. אך רבנו לא העתיק קושית הגמ' כיון דאיירי בלית ליה כלי אחר ולא מצי לנער. ולשיטתו לא ניחא ליה לתלמודא לשנויי דאיירי בלית ליה כלי אחר מתרי טעמי. חדא על כרחך בסיפא גבי תרומה צריך לומר דאית ליה דאי לית ליה היכי מצי שקיל ליה. ועוד דא"כ איכפל תנא לאשמועינן בגברא ערטילאי שאין לו כלי אחר. עכת"ד.

ולענ"ד פירושו קשה, שהנה מה שהקשה שאם כן בטמאה נמי וכו', יש לומר בפשטות דדוקא התם דלא מצי למישדי הטהורה לכלי אחר מחשש שמא תפול אף הטמאה, אך כל היכא דאפשר אפשר. זאת שנית, שלדבריו בגמרא איירי באופן אחד ורבנו באופן אחר, וכמדומה שרבנו אין דרכו בזה. ובזה יש לדחות מה שתירצו הרב יפה עינים (בגמ' שם) והרב בני ציון ליכטמן (סי' שט ס"ק ד). כיעו"ש. והבאתי את השלישית דמה שכתב "ותו איכפל תנא לאשמועינן בגברא

ערטילאי", אף לדבריו הוא קשה, דהא פירש שרבנו מיירי בלית ליה כלי אחר, וקשה דאיכפל רבנו לאשמועינן בגברא ערטילאי. ובספר מעשה רוקח הביא הפירושים בזה וסיים: ואתה רואה שכל הדרכים בחזקת סכנה וצריך להתיישב. ע"ש. וצ"ע.

### יב. סעודה שלישית ביום טוב

פרק ל הלכה ט וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים. עיין להטור (סי' תקכ"ט סע'

א) שכתב בשם רבנו שצריך לעשות ביום טוב שלש סעודות כדין שבת. ונראה שהבין שמה שכתב רבנו "וכן בימים טובים" חוזר על כל דבריו ואף על מה שכתב לעשות שלש סעודות. מיהו אפשר לפרש שחוזר רק על סיום דבריו שצריך לקבוע הסעודות על היין ולבצוע על שתי ככרות. ונראה שלכל זה כיון מרן בב"י שם שכתב על דברי הטור: ואינו מוכרח בדבריו. אלא שקיצר בזה לפי שהוא פשוט (וגם בש"ע שם סתם כפירושו בהרמב"ם שאין צריך לעשות סעודה שלישית ביום טוב).

## צורת הפתח בחוטי השמל



### שאלה

האם חוטי החשמל שמונחים סביב העיר יכולים להיות "צורת הפתח"?

בעבר דנו הפוסקים בעניין חוטי הטלגרף ונדון בעניינו אם ניתן לסמוך על חוטי החשמל לצורת היקף העיר.

כהקדמה כללית יש לדעת, שאסרו חז"ל<sup>1</sup> לטלטל חפץ יותר מד' אמות או להוציא חפץ מרה"י אל מקום גדול מבית סאתיים<sup>2</sup>. אבל אם אותו שטח הוקף לשם דירה מותר לטלטל בו ואליו כדין כל רה"י. ההקפה יכולה להיות ע"י מחיצות שלמות או חלקיות<sup>3</sup>. אחד הדרכים להקיף מקום הוא ע"י "צורת הפתח", שזה ב' קנים בצדדים ואחד על גביהם.

נדון אם ב' עמודי החשמל והחוט שעליהם יכול להיות צורת הפתח שתתיר מקום.

### א. היכר ציר בקנה צורת הפתח

איתא בעירובין (יא ב): "תנא צורת הפתח שאמרו קנה מכאן קנה מכאן וקנה על גביהן". ועוד כתוב שם "אמר רב חסדא:

צורת הפתח שאמרו צריכה שתהא בריאה כדי להעמיד בה דלת, ואפילו דלת של קשין: אמר ריש לקיש משום רבי ינאי צורת הפתח צריכה היכר ציר וגו'. אשכחנהו רב אחא בריה דרב אויא לתלמידי דרב אשי, אמר להו: אמר מר מידי בצורת הפתח? אמרו ליה: לא אמר ולא כלום".

וכתב הרשב"א (עירובין שם) בשם התוס' שהם מסופקים על איזה שאלה שאלו: האם על היכר ציר או שתהיה ראויה להעמיד לה דלת. ולכן פסקו לחומרא שצריך להחמיר בשניהם. כלומר, שבשביל שיהיה נחשב צורת הפתח, צריך גם היכר ציר וגם שתהיה בריאה להחזיק דלת. גם הרא"ש (עירובין פ"א ס' יד) כתב שהר"מ תמה על הרי"ף שהשמיט את המימרא של רבי ינאי (על היכר ציר) ונראה שמצריך גם כן היכר ציר, וכן פסק רבינו ישעיה (תוס' ר"ד עירובין יא ב) שמצריך היכר ציר, וכן פסקו הסמ"ג (עשין עשה דרבנן א), הסמ"ק (מצוה רפב), הראב"ד (רשב"א שם) והטור (א"ח ס' שסב).

1 משנה עירובין (כג א) וכדברי עקיבא (שם). ופסק מרן בשו"ע (א"ח ס' שנח סע' א)

2 שבעים אמה וד' טפחים על שבעים אמה וד' טפחים (שו"ע א"ח ס' שנח סע' א)

3 חלקית יכול להיות שמרובה העומד על הפרוץ שיש מרחק של פחות מג' בין כל אחד (א"ח ס' שסב סע' ח)

טפח על גביהם אלא שתהיה חזקה לעמוד ברוח, משמע מדבריו שאין צריך שתהיה מקנה דווקא, והכלבו (ס' לג) כתב בהדיא בשם הרי"ש וז"ל: "אם אין לו קנים עושה בחבלים" וכ"כ הרוקח (עירובין ס' קעג, והו דעת רבי יוחנן בירושלמי הנ"ל). אבל המעשה רקח (שבת פט"ז ה"ט) כתב שיש לגמגם בדברי הב"י ובפרט שדעת הרמב"ם נראית שונה, עיי"ש.

השו"ע (ס' שסב סע' יא) הכריע כמרדכי: "וצריך שיהיו הקנים שבצדדים חזקים לקבל דלת כל שהוא, אפילו של קש או של קנים. אבל קנה שעל גבן סגי בכל שהוא, ואפילו גמי מהני". והלחם רב (ס' שסב) ומחצית השקל כתבו שצריך שיזהרו שלא ינטל ע"י הרוח. וכ"כ במשנה ברורה (ס' שסב ס"ק סו). וכ"פ בערוך השולחן (שם סע' לא).

הלבוש (א"ח ס' שסב) הביא טעם, שסגי בגמי כיוון שאין המשקוף צריך לקבל כלום.

הפרי מגדים ומחצית השקל (שם) כתבו היתר גדול יותר, שאפילו אם הגמי ינוד ברוח, מותר. וכ"כ המשנה ברורה (שם): "אבל אי הרוח ינידו אין בכך כלום דעיקר המחיצה תלוי בשני הקנים העומדים מן הצד". אח"כ כתב גם את דעת המשכנות יעקב (ס' קיא) שמצדד להחמיר שמצריך למתחו בחזקה כדי שלא ינידו הרוח ע"כ. אך רוב האחרונים הסכימו לדעה שאין מעכב אם הגמי העליון נד ברוח.

אבל הרי"ף (עירובין ב ב) כתב רק את המימרא של רב חסדא, משמע מדבריו שמצריך רק שתהיה ראויה לקבל דלת, ולא צריך היכר ציר. וכן נראה מדברי הרמב"ם (פט"ז מהל' שבת הל' יט) שלא הזכיר דין זה של היכר ציר, וכך מפרשו המגיד משנה (שם). וכן הסכים בהגהות מיימוניות (שם) שכתב וז"ל: "אמר ה"ר יצחק בה"ר מאיר שראה בטרוויא העירובין וקבלה בידם שנתקנו בימי רש"י ז"ל ולא היה בהן היכר ציר" עכ"ל. וכ"כ בהגהות אשר"י (עירובין פ"א ס' יד הגהה ג): "לא נהגו העולם לעשות היכר ציר וסומכים על המבוי הנעשה בעיר נרבונ"א שלא היה בו היכר ציר". וכן פסק הריב"ש (ס' תה סוד"ה תשובה).

ועוד יש סיעתא מהירושלמי (עירובין פ"א ה"א) ששם מובא מחלוקת בין רשב"ל שדעתו שצריך היכר ציר, לרבי יוחנן שמצריך קנה בכל צד וגמי מעל, וידוע שהלכה כרבי יוחנן, ולפי זה אין צריך היכר ציר. ע"כ.

וכך פסק מרן השו"ע (ס' שנח סע' יא) וז"ל: "מהו צורת פתח, קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן וגו' וצריך שהקנים בצדדים יהיו חזקים כדי לקבל דלת". עכ"ל. משמע מדבריו שלא הביא דין זה של היכר ציר שפסק כרי"ף וסיעתו שלא מצריכים היכר ציר.

### ב. דין הקנה העליון

לעניין החומר של הקנה העליון הביא הב"י (א"ח שסב) את דברי המרדכי (עירובין רמז תעח) שכתב שאין צריך קורה רחבה

## ג. דין חוט החשמל

על פי האמור לעיל, בנידון דידן שיש ב' עמודי חשמל שחוט חשמל מחבר ביניהם, שרי לסמוך על זה לעניין עירוב. העמודים בריאים וחזקים להחזיק דלת. והחוט יכול להיות קנה עליון, שלא גרע מגמי, ואפילו אם הוא נד ברוח (כדעת רוב הפוסקים שמותר באופן זה).

## ד. מיקום הקנה העליון

לעניין אם הקנה צריך להיות מעל שני הקנים או שיכול להיות על צדם. איתא בעירובין (יא א): "והאמר רב חסדא צורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום". פירש רש"י (ד"ה מן הצד) "שמתח הזמורה מזה לזה באמצעיתו, ולא על ראשיהן". וכך פירש הרשב"א (שם) והב"י (או"ח סי' שסב) כתב שכך פירש הרא"ש. אבל הרי"ף (ב ב) כתב שפסולו של רב חסדא היה כאשר עשה את הקנה בצד הכותל, וכן פירשו הר"ח (יא א) והרמב"ם (שם הל' ח).

מין השו"ע (או"ח סי' שסב סע' יא) פסק כדברי רש"י: "אם חיבר הקנה העליון לשני הקנים, וגו' לא מהני". וציידד הט"ז (סי' שסב ס"ק ד): "אבל אם הוא כרוך בקצה עליון מצדו ואין בולט מהקנה למעלה מהחבל כשר". וכך פסקו: האליה רבה (ס"ק טז), ואבן העזר (סי' שסב סע' יא). אבל בנתיב חיים (סי' שסב סע' יא) חולק על הט"ז וכותב: "דבעינן על גביהן ממש כדאיתא כברייתא וקנה אחד על גביהן, ואי לאו הכי הוי מן הצד, וכן פסק

בתורת חיים". וכן נראה ממחצית השקל (ס"ק כ), ומהמשנה ברורה (ס"ק סד) שכתבו שכל האחרונים חולקים על הט"ז הנ"ל. וכן כתב שולחן ערוך הרב (סע' כ) שטוב להחמיר לכרכו על גבי ראשי הקנה ממש. [ואם חקק בתוך הקנים שבצד והכניס את הקנה העליון, הסתפק הפרי מגדים (שם) ומצדד להחמיר. אבל הערוך השולחן (סע' לב) כתב שזה לא מיקרי מן הצד.

אבל אם נעץ מסמר מעל הקנה: כתבו הפרי מגדים, הערוך השולחן, והמשנה ברורה (שם) שיש להכשיר את צורת הפתח.]

בשו"ת הרב"ז (חלק א או"ח י"ד סי' מו) חלק על מרן וכתב כמה הוכחות שצורת הפתח מן הצד מועיל.

א. הב"י (שם) כתב שדעת הרמב"ם לאסור מן הצד. לדעת הרב"ז יש להוכיח דעת הרמב"ם ז"ל להפך, שהרי "בפס"ז מהל' שבת הי"ט פסק דגובה הקנים בעינן שיהיו גבוהים י' טפחים או יותר ובפ"ז מהל' שבת הי"ד פסק דצוה"פ כשר אפי' בפחות מ' טפחים". ומזה רואים שהקנה מונח לא בראש ב' הקנים.

ב. פירש רש"י (עירובין יא א ד"ה מן הצד) את הגמרא "שמתח הזמורה מזה לזה באמצעיתו" מה שאין כן אם חיבר בחלק העליון י"ל שמיקרי "על גביהן".

ג. הוכחה נוספת נמצאת ברי"ף (ב ב) שכתב "שעשה מצד הכותל". דלא כרש"י. וכן פירשו הר"ח (יא א) והרמב"ם (פס"ז הל' ח), וכותב הרב"ז "שכן הוא דעת הגאונים ז"ל

אם חבר הקנה העליון לשני הקנים מצדיהן, שפיר מהני"

ד. ועוד שמובא בירשלמי (כלאים פ"ד ה"ב) שאם תאמר שכשר צורת הפתח מלמעלה כל שכן מן הצד, ונכון פירשו הרי"ף וסייעתו כדי שלא יהיה סתירה בין הירושלמי לבבלי.

ה. "דעת כל הני גאוני קדמאי ז"ל דהלכה כדברי המיקל בעירובין גם במחיצות" (לשון הרב"ז). ויש להקל כדעת הרי"ף וסייעתו. לכן לדעתו ניתן לסמוך על צורת העירוב שעשו מן הצד.

אם כך לדעת מרן בנידון דידן נראה שאם חוט החשמל העליון כרוך סביב העמודים בצדדים, ויש עודף של העמודים יוצא למעלה, אין לסמוך על חוטי החשמל, אבל אם הם כרוכים סביב העמודים, ואין עודף של עמוד מעל החוט, נראה שיש להחמיר, אם חוט החשמל נכנס בתוך בעמוד ע"י חור שעשו בתוך העמוד אפשר שיש להקל בדיעבד, אבל אם מעל העמוד הוסיפו עוד חלק ועליו סובכו את החוט נראה שיש להתיר לכתחילה את העמודים שיחשבו כצורת הפתח, אבל אם סומכים על דברי הט"ז וסייעתו, ובצירוף שיטת הרב"ז המיקל עוד יותר, יש להקל.

## ה. חוטי החשמל לפני שהתיישבו או לפני שבנו את הבתים

עוד דין שצריך לקחת בחשבון בנידון דידן הוא זמן ההקפה ביחס להתיישבות, ונבאר.

איתא בעירובין (כד ב): "אמר רב כהנא רחבה שאחורי הבתים אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות". פירש רש"י (ד"ה רחבה) שזוהי רחבה שאין הבית פתוח אליה, והיא מוקפת שלא לשם דירה, וכל זה שיש בה יותר מבית סאתיים. אבל אם פתח פתח לרחבה: "אמר רב נחמן: אם פתח לו פתח מותר לטלטל בכולו" אבל כל זה: "שפתח ולבסוף הוקף, אבל הוקף ולבסוף פתח, לא".

והביאו הרא"ש (עירובין פ"ב סי' ג), והאגודה (עירובין פ"ב סי' כו) שרק בפתח את הרחבה לקרפף ואח"כ הקיף תחשב הרחבה למוקפת דירה שאפשר לטלטל בה. כלומר, בניית המחיצה צריכה להיות אחרי שיש התיישבות במקום. בדוגמא שבגמרא, צריך שתהיה יציאה מהבית אל החצר לפני שמקיפים את החצר. אם היקף החצר קדם ליציאה אל החצר, ההיקף לא מועיל להתיר טלטול.

עוד איתא בעירובין (כה ב) על אבוורנקי<sup>4</sup> שהיה בתוך בוסתניה (פרדס) יותר מבית סאתיים. עשה רב הונא קנים סביבו כדי להתיר לטלטל מהפרדס לאבוורנקי. אמר רבינא לרבא כסיוע: "עיר חדשה מודדין לה משיבתה, וישנה מחומתה. איזו היא חדשה ואיזו היא ישנה? חדשה שהוקפה ולבסוף ישבה, ישנה ישבה ולבסוף הוקפה". משמע מרבינא שאם ישב ולבסוף הוקף מחשיבים את החומה כחלק מהעיר, ובמקרה של האבוורנקי אם ישב ולבסוף הוקף נחשב

4 אכסדרה או קובה שעושים למלכים (תוס' ד"ה: "ההוא אבוורנקי")



המחיצה להתיר. וכתב הרי"ד (פסקי רי"ד עירובין כו א) "אבל אם קדמה החומה לישוב בתי העיר ואחרי כן בנו בתי העיר, אין אותה החומה חשובה מחיצה, שהרי לא הוקפה מתחילה לשם דירה, שלא היו שם בתים כשהוקפה". וכן כתב המאירי (עירובין שם).

הלבוש (או"ח סי' שנה) נתן טעם לדבר: "טעמא דהכי נמי ילפינן ממשכן שכן היתה הקמתו במדבר, הקימו המשכן דהיינו הקרשים של אהל מועד תחלה והוא הבית דירה אשר שם מעון לשכינה, ואח"כ הקיפוהו בקלעים". ע"כ. ומרן השו"ע (או"ח סי' שנה סע' ב) פסק: "ומה נקרא מוקף לדירה, זה שבנה בו בית דירה או שפתח לו פתח מביתו ואח"כ הקיפו".

יש דרך להתיר גם במקרה בו המחיצה הוקמה לפני הישיבה.

כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הל' ה): "מקום שהוקף שלא לשם דירה אם פרץ בו פרצה" מהלשון 'שהוקף שלא לשם דירה', למד המגיד משנה שלרמב"ם הדין הנ"ל תלוי בדעת בוני המחיצה. אם כשבנו התכוונו לשם דירה, אף על פי שעדיין לא היה שם דירה, זה מועיל להתיר טלטול.

מאידך הרשב"א (עבוה"ק ש"ג סי' ג) כתב: "ואיזה הוא מוקף לדירה כל שפתח לתוכו פתח דירה ואחר כך הוקף הרי זה מוקף לדירה". ולא הזכיר גדר של כוונת הבניה.

וכן נראה דעת רש"י. ובחידושי הריטב"א (עירובין כו א) כתב בהדיא: "ואף על פי

שכשנעשו החומות נעשו על דעת לעשות בתוכן דירורין וגם נעשו אחרי כן דירורין גמורין, לא אתו דירורין שבתוכו להכשיר החומות החיצונות ולעשותן כאילו הוקפו לדירה". וכ"כ המאירי (שם).

בכית יוסף (או"ח סי' שנה) כתב שצ"ע על דברי המגיד משנה. וכן עולת שבת (סי' שנה סע' ב) נשאר בצ"ע, שכתב שכן דעת ההגהות אשרי והרמב"ם. ע"כ. והאליה רבה (סי' שנה ס"ק ד) כתב שהתורת חיים "פירש בהדיא שמקיף אדעתא שיכנס ויצא וישתמש בו תמיד", אבל סיים שמפוסקים לא משמע הכי, והמשנה ברורה (סי' שנה ס"ק יט) כתב: שאפשר שיש להקל. אבל שולחן ערוך הרב (סע' ז) כתב שלא הועיל כלום ואפילו אם בשעת עשיית המחיצות היה בדעתו שעושה לשם כך.

בנידון דידן, אם הקיפו ע"י חוטי חשמל לפני שבנו את הבתים, לכ"ע לא יועילו חוטי החשמל להיות צורת הפתח להתיר לטלטל, כיוון שזהו הוקף ולבסוף ישב, ואם לפני שבנו, הקיפו את היישוב בחוטי חשמל על דעת שמקיפים לדירה, לדעת המגיד משנה יועיל, אבל לדעת שאר הראשונים (ופשט מרן) לא יועיל. לכו"ע יועיל אם הקיפו את היישוב לאחר שבנו לפחות בית אחד.

## ו. חוטי חשמל העומדים מאליהם

בעניין צורת הפתח העומדת מאליה, מובא הדין במחלוקת אביי ורבא במס' עירובין (טו א) אם לחי העומד מאליה נחשב ללחי,

פירש רש"י (ד"ה העומד מאליה) "שלא הוקבע שם לשם תיקון מבוי, דלא הזמינוהו לכך". לאביי הוי לחי, וטעמו שסמכו על הלחי מערב שבת, ורבא חולק לא הוי לחי, וטעמו מפני שלא הייתה דעת הבונה לכך. שניהם מודים שאם לא סמכו עליה מאתמול לא הוי לחי.

אח"כ מסתפקת הגמרא אם המחלוקת היא גם במחיצה, ומסיקה הגמרא שבמחיצה לא נחלקו, ומודים שמחיצה העומדת מאליה, הוי מחיצה. ונחלקו הראשונים בלחי העומד מאליה: רש"י במסכת בבא מציעא (כב ב ד"ה יע"ל קג"ם) פירש שהלכה כאביי. ור"ת (תוס' קידושין נב א ד"ה ביע"ל קג"ם) פסק הלכה כרבא.<sup>5</sup> המרדכי בעירובין (פ"א רמז תעה) צידד לפסוק כר"ת. אבל הרי"ף (ד א) פסק כאביי וכן הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הל' כב) והרמב"ן (קידושין נב א) ועוד ראשונים הכריעו כרש"י, והביא שני טעמים, אחד שעל הקבלה אנו סומכין, ועוד שהיה לו לומר (ביע"ל קג"ם) יו"ד של ימי ולא למ"ד. גם הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ו) כתב: "אנו אין לנו אלא קבלת הגאונים ז"ל שקבלו שהלמ"ד היא מחלוקתן בלחי העומד מאליה".

הרא"ש בעירובין (פ"ח סי' ט) הביא את מחלוקת רש"י ור"ת, בלא הכרעה, אבל בסוכה כתב (תוספות רא"ש כד א): "דקיימא לן כאביי בלחי העומד מאליה דשמיה לחי".

לכן מרן השו"ע (או"ח סי' שסג סע' יא) פסק כרוב הראשונים שהלכה כאביי וז"ל: "אפילו לא עשאו לשם לחי, אלא שנזדמן לו שם מאליה, כשר". וכן הב"ח (או"ח סי' שסג) הביא את דברי הסמ"ג (לאוין קיב לח א): "בשם כל הגאונים דהלמ"ד היא לחי העומד מאליה ואף על פי כן נהגו בצרפת להחמיר כרבינו יעקב (ביולדת) לומר שאין עולין הואיל והדבר יצא מפיו". וכתב הב"ח שבלחי שהוא דרבנן אין להחמיר. וכן הלבוש (או"ח סי' שסג סע' יא) ועולת שבת (סי' שסג ס"ק יא) פסקו לקולא שאפילו שהלחי לא נעשתה כלל ע"י אדם, אלא אפילו נזדמן שם עץ כשרה.

ולעניין אם לא סמכו עליה מאתמול כתוב בגמרא (עירובין טו א) "היכא דלא סמכינן עליה מאתמול כולי עלמא לא פליגי דלא הוי לחי". פירש רש"י (ד"ה היכא דלא) "שהיה שם לחי אחר, ונפל בשבת". על פירוש רש"י כתב הב"י (או"ח סי' שסג) "שאינן צריך שיתכוין לסמוך עליו מערב שבת אלא כל שלא היה שם לחי אחר בערב שבת זה מיקרי סמך עליו מערב שבת וכן כתב בהגהות אשיר"י (סי' ט) וכך הם דברי הרב המגיד (בפ"ז הל' כב) בשם הרשב"א (שם סי' ח).

ופסק מרן בשו"ע (או"ח סי' שסג סע' יא): "ובלבד שיסמכו עליו מערב שבת, אבל לא סמכו עליו מערב שבת... לא". והוסיף הרמ"א

5 הגמרא במסכת בבא מציעא (כב ב) מביאה בעניין המחלוקת בין אביי ורבא, שהלכה כרבא, מלבד: "יע"ל קג"ם". פירש רש"י: "סימני הלכות הן: יאוש שלא מדעת דהכא: עד זומם למפרע הוא נפסל בסנהדרין (כו א), לחי העומד מאליה בעירובין (טו א), קדושין שלא נמסרו לביאה בקדושין (נא א), גלוי דעתא בגיטין (לד א), מומר אוכל נבילות להכ"ע פסול לענין עדות בסנהדרין (כו א)". וכך פסקו עוד ראשונים. אבל ר"ת פירש שהלמ"ד הוא "ימי לידה שאינה רואה בהן שאין עולים לספירת זיבתה".

(שם): "אבל לא היה שם לחי אחר מערב שבת, כאלו סמכו עליו דמי".

על דברי הרמ"א כתב המגן אברהם (סי' שסג ס"ק ט): "משמע דאם בפ"י לא סמכו עליו כגון שלא טלטלו בשבת שעברה ע"י לחי זו, לא הוי לחי". וכ"כ האליה רבה (סי' שסג ס"ק יג).

אבל שולחן ערוך הרב (סי' שסג ס"ע יג), ערוך השולחן (סי' שסג ס"ע יד), והמשנה ברורה (ס"ק לט) פסקו שאם סמך בפירוש מער"ש, אפילו אם בשבת שעברה לא סמך עליה, הוי לחי.

כל המובא לעיל זה לגבי לחי. אבל לגבי מחיצה כתב הרא"ש (עירובין פ"א ס"י ב) "אפילו לא סמכינו עליה מאתמול הויא מחיצה". עכ"ל.

ובשו"ע (או"ח סי' שסב ס"ע ג) פסק מרן כרא"ש: "מחיצה העומדת מאליה דהיינו שלא נעשית לשם מחיצה, כשרה". וכן פסקו העולת שבת (סי' שסב ס"ק ג), נחלת צבי (סי' שסב ס"ע ג), לחם רב (שם) ועוד פוסקים.

וממילא נשאר לנו לדון בעניינינו האם צורת הפתח נחשבת ללחי או למחיצה. אם נחשב כלחי, נצטרך לפתור את הבעיה שלא תמיד סמכו על חוטי החשמל לעניין טלטול. ואם נחשב כמחיצה, נתיר אפילו אם לא סמכו.

הפרי מגדים (סי' שסג א"א ס"ק ט) נשאר בצ"ע בשאלה זו. אבל בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' שסג ס"ע יא) כתב: "לדעתי אין כאן מקום ספק כלל והוא ברור לפענ"ד, כיון דנעשה כעין פתח ממש לא בעינן סמכו עליו מערב שבת, וזה ברור" עכ"ל. כלומר, שדין צורת

הפתח כדין מחיצה לענין זה. וכן כתב הביאור הלכה (סי' שסג ד"ה אבל לא סמכו עליו) שדעת הפוסקים שיש להקל. וכ"כ נתיבות שבת (פי"ט הע' כו).

וכן בנידון שלנו נראה שיש לסמוך על חוטי החשמל גם אם לא סמכו עליהם מע"ש, אבל הארץ צבי (כתב עת נור התורה יא תשס"ה עמ' ה - יט) כתב שיש מהאחרונים שאסרו לסמוך על עמודי החשמל משום לחי העומד מאליו, ולכן מצאו פתרון להעמיד לחי תחת העמודים.

## ז. מחיצה שלא נעשתה לדירה

עוד סוגיה שיש לתת עליה את הדעת היא תכלית בניית המחיצה.

איתא בעירובין (כו א): "והאמר רב אסי מחיצות אדרכלין לא שמה מחיצה, אלמא כיון דלצניעותא עבידא לה לא הויא מחיצה". פירש רש"י (ד"ה כיון דלצניעותא היא): "ולמחר סתרי לה לאו כלום היא". ועוד כתוב בגמרא: "ואמר רב הונא בריה דרב יהושע לרבא, והאמר רב הונא: מחיצה העשויה לנחת לא שמה מחיצה" פירש רש"י (ד"ה לנחת) "לא לדור שם, אלא להשתמר מה שיניחו שם". וכך פירשו עוד ראשונים שמחיצה שעשויה שלא לדור שם לא הויא מחיצה.

וכך פסק השו"ע (סי' שסב ס"ע א): "כל מחיצה שלא נעשית לדור בתוכה, אלא לצניעות או לשמור מה שיתנו בתוכה או לישב בה כדי לשמור השדות, היא מחיצה לטלטל

פליגי): "ריש לקיש לית ליה דרב חסדא, ור' יוחנן אית ליה דרב חסדא", כלומר שאם עשה מן הצד, לר"ל כשר לעניין שבת ולרבי יוחנן לא, אבל לכ"ע אם עשה למעלה כשר לשבת אם עשה בד' רוחות.

אבל ר"ח פירש שבין הד' קונדסין יש קנים פחות מג' טפחים שתהיה כמו מחיצה.

הרא"ש (עירובין פ"א סי' יג) והטור (סי' שסב) כתבו שמה שהתירו צורת הפתח בד' רוחות, זהו בחצר ובמבוי, אבל בבקעה שאין בה דירין לא התירו. והב"י כתב שכן נראה דעת הסמ"ג והסמ"ק.

מרן השו"ע (ס"ע י) פסק: "ואפי' לא נעץ אלא ארבע קונדסין בארבע רוחות ועשה צורת פתח על גביהן, מותר. והני מילי בחצר ומבוי שיש בהם דירין, אבל בבקעה לא מהני כשכל הרוחות על ידי צורת פתח".

וכן כתב המגן אברהם (סי' שסג ס"ק ה) לגבי היקף לדירה: "ומשמע בתוס' דף כד דצורת הפתח מהני כמו מחיצה".

הביאור הלכה (סי' שסב ד"ה אבל בבקעה) מסיק שאפשר להקל בבקעה בצורת הפתח בי' אמות, אבל ביותר מי' אמות אין להקל.

וכתב (סי' שסד ד"ה כשכל הרוחות ע"י צוה"פ) למסקנה שאין הוכחה שצריך שיהיו מחיצות גמורות להפוך את המקום מרה"ר לרה"י. אבל שולחן ערוך הרב (סי' שסד ס"ע ד) כתב: "אף על פי שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כמו שנתבאר בסי' שס"ב אעפ"כ מדברי

מה שבתוכה, אבל אינה מחיצה לעשות מה שבתוכה מוקף לדירה אם הוא יותר מב' סאתים".

וכן בנידון שלנו אם החוטים נעשו שלא להיקף דירה, אלא להביא חשמל לעיר, אין לסמוך על עליהם להיות צורת הפתח. ועוד שאם נאמר ש"מחיצה לנחת" היא כשבנו כדי לשמש מה שבפנים, המקרה שלנו לא דומה, משום שבחוטי חשמל משמשים את העמודים עצמם ולא כדי להקיף לשום מחיצה בפנים.

אבל יש לדחות שכל מה שדיברו בעניינינו זוהי מחיצה ממש, מה שאין כן בחוטי חשמל שאלו לא נועדו למחיצות אלא יותר מחיצה העומדת מאליה (המובא לעיל) וכן ראיתי בירחון נזר התורה (אדר ב תשס"ג) שכתב הרב גדליה דוד גרינבערגער שליט"א.

## ח. צורת הפתח בד' רוחות בעיר

עוד יש לדון בעניין חוטי החשמל, האם מועיל צורת הפתח בד' רוחות מסביב לעיר.

איתא בעירובין (יא א): "דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבע קונדסין בארבע פינות השדה, ומתח זמורה עליהם, ובא מעשה לפני חכמים, והתירו לו לענין כלאים". ופלוגתא בין ריש לקיש לרבי יוחנן: לר"ל גם לעניין שבת מותר, ולרבי יוחנן לעניין שבת אסור. ומסיקה הגמרא שחלקו ברב חסדא (המובא לעיל, בדין קנה עליון מן הצד). ופירש רש"י (ד"ה ובדבר חסדא

סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה". וכן דעת החזון איש (מועד עירובין ס" ע [ו] יג).

למסקנה, במידה וחוטי החשמל מסביב לעיר שמוגדרת ככרמלית אפשר לסמוך על חוטי החשמל לעניין שהיא מוקפת מד' רוחות. אבל מקום שהוא בבקעה שאין בה דיורים, נראה שאין לסמוך על חוטי החשמל כצורת הפתח כדעת מרן.

### ט. האם מועיל צורת הפתח רחבה מי' אמות

נושא אחרון בו יש לדון הוא אם מועיל צורת הפתח רחבה מי' אמות.

איתא בעירובין (כ א): "מבוי שהוא וגו' הרחב מעשר אמות ימעט, ואם יש לו צורת הפתח אף על פי שהוא רחב מעשר אמות אין צריך למעט". אח"כ (שם יא א) מובא: "מתני ליה רב יהודה לחייא בר רב קמיה דרב אינו צריך למעט" ורב השיב לו: "צריך למעט". "אמר רב יוסף, מדברי רבינו נלמד חצר שרובה פתחים וחלונות אינה ניתרת בצורת הפתח". והטעם הוא שיותר מי' אוסר במבוי, ומרובה עומד על הפרוץ אוסר בחצר, וכמו שבמבוי כזה לא ניתן בצורת הפתח כך בחצר שהפרוץ מרובה על העומד לא ניתן בצורת הפתח.

ופסק הטור (ס"י סג) כרב במשנה שאם יש לו צורת הפתח, אפילו שרחב מי' אין צריך למעט. וכך כתב רבינו הב"י בסימן שסב.

כתב הרמב"ם (פט"ז מהל' שבת הל' טז): "ואם היה לפרצה זו צורת פתח אף על פי שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחיצה, והוא שלא יהא הפרוץ מרובה על העומד" ונראה שסובר שכל צורת הפתח צריך שיהיה פרוץ מרובה על עומד. והמגיד משנה (שם) הביא צד אחר להבנת הרמב"ם: "ובפרצה עשר ויש לה צורת פתח אפשר שהוא ז"ל יודה שאפי' פרוץ מרובה על העומד כשר הוא".

הב"י (ס"י שסב) כותב שנראה דעת סמ"ג (עשין עשה דרבנן א) שכתב: "צורת הפתח שאינו רחב יותר מעשר מתיר אפילו מארבע רוחות" וכן דעת הסמ"ק (ס"י רפב). אבל המגיד משנה (שם) כתב: "התוס' והרשב"א ז"ל סבורים דכל שיש שם צורת פתח עשוי כתקנו אפי' פרוץ מרובה על העומד בארבע מחיצות ובכולן צורת פתח הרי הן כעומדים. וכן נראה שהוא דעת הרא"ש (עירובין פ"א ס"י א) שלא חילק.

השו"ע (ס"י שסב סע' י) פסק: "אם עשה צורת פתח, אפי' לפרצה יתירה מעשר, מותר... ולהרמב"ם אין צורת הפתח מועיל לפרצה יותר מעשר, אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ". לעניין הפסיקה, כתב העין יצחק (יוסף ח"ג עמ' תקכח) שהיכן שמרן כתב הלכה בסתם בתחילה ואח"כ כתב דין בשם הרמב"ם, יש מחלוקת באחרונים מהי דעת מרן, ונראה שאין הכרעה.

הפרי מגדים (ס"י שסב א"א ס"ק י) כתב שדעת המ"א הוא שצ"ה ביותר מעשר מהני דליהוי

מוקף לדירה<sup>7</sup>, דלא כהרמב"ם. וכן פסק ערוך השולחן (או"ח ס"י שסב סע' ל): "ולדינא בוודאי קיי"ל כדעת רוב הפוסקים". וגם שולחן ערוך הרב (ס"י שסב סע' יט) כתב שעיקר כסברת רשב"א והתוס' אבל טוב לחוש לדברי הרמב"ם. אבל המשנה ברורה (ס"י שסב ס"ק נט) כתב "ונכון לחוש לדברי הרמב"ם שגם דעת הסמ"ג והסמ"ק הוא כן" והוסיף בשער הציון (ס"י שסב ס"ק מד) שנראה שזהו דעת ר"ח.

במקומות שלנו רוב עמודי החשמל הם במרחק של יותר מי' אמות בין עמוד לעמוד. כך שמגיעים למחלוקת רמב"ם ורשב"א. נראה שרוב האחרונים נוקטים כדעת רוב הראשונים להתיר ביותר מי' גם שהפרוץ עומד על המרובה. ועוד שמדובר באיסור דרבנן, נראה שיש להקל ולסמוך על עמודי חוטי החשמל בנידון שלנו.

### י. הכרעת האחרונים בסוגייתנו

בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס"י קפ) מביא דעה שמכיוון שהרא"ש כתב שהלכה כדברי המיקל בעירובין וגם במחיצות "מכיוון שיש חולקים על פירוש הגמרא, אף במיעוט נגד המרובים הלכה כדברי המיקל". והביא ראייה שראה בספר שהתיר צורת הפתח שעשה מהצד בשעת הדחק, ועוד שאם החוט נמצא על חלק חדש שמחובר אליו זה לא נקרא מהצד. ועוד כתב "אף שכוונת העושים לא היה לשם מחיצה רק לתועלת

אחרת, אבל עכ"פ לא היה כוונתם שיהיה דוקא שלא לשם מחיצה, א"כ ודאי כשר". ועוד הוסיף לגבי הפנסים: "וממ"נ אם נחשוב את העששיות והברזל אל החוט, אשר אצלנו בתור משקוף, ונימא שזה סופו". וכתב למסקנה להתיר. וכן כתב הגר"ש קלווגר בספר האלף לך שלמה (או"ח ס"י קג) שיכול לסמוך על חוטי הטלגרף ללא חשש. וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח ס"י ז - צא) שיש עיירות שמצדדין להקל. וכ"ד הרב"ז (חלק א או"ח, יו"ד ס"י מז). ובדומה לזה פסק הגאון שבט הלוי זצ"ל (ח"ח ס"י קעז) בתנאי שהחוטים נמצאים על ראש העמוד, והוסיף שטוב לעשות תיקון ע"י לחי שהיה נעשה אדעתא דהכי, וכ"פ מהרש"ם (ח"ב ס"י קמט).

אבל הר צבי (או"ח ב ס"י כא) אסר מטעם שזוהי מחיצה העומדת מאליה שלא יכולים לסמוך עליה. וכן בשו"ת ישועות מלכו (או"ח ס"י נב) לא מתיר מטעם שצריך שיעשה לשם צורת הפתח. ובשו"ת שואל ומשיב (מה"ק ח"ב ס"י פח) אוסר מטעם אחר, אכן זהו מחיצה הנעשית מאליה שיש להכשירה, אבל בכל זאת אין לסמוך על זה משום שזה מיקרי צורת הפתח שעשאה מן הצד. וכ"כ בבית שלמה (או"ח ס"י מא). וכתב באבני נזר (או"ח ס"י רצג): "אין לחשוב לצורת הפתח הן משום דהוי צורת הפתח מן הצד כמבואר בתוספות ריש עירובין גבי כלונסות המונחות על ווי העמודים דלא נחשב צורת הפתח דהוי צורת הפתח מן הצד".

7 כתב המ"א (סע' שנח ס"ק ה): "ומשמע בתו' דף כד דצ"ה מהני כמו מחיצה" ולא הזכיר י' טפחים. צ"ע מהיכן למד הפרי מגדים שכך למד המ"א.

וכ"פ המשכנות יעקב (סי' קי). ובגליון נזר התורה (תשס"ה יא) הובא מכתב מהארץ צבי, הג"ר אריה צבי פראמער זצ"ל שכתב שיש מהאחרונים שאסרו משום צורת הפתח שעשה מהצד ולכן התירו כשהעמידו

מתחת לעמודי החשמל לחי בין העמודים הראשונים והאחרונים (ואין צורך בכולם) וכך עשה בעל השפת אמת.

תם ונשלם שבח לבורא עולם

הרב ינון קליין

ראש כולל הלכה בבהמ"ד 'הלכתא' - גבעת אסף

## חובת הרב כלפי תלמידיו



### א. כמה פעמים חייב הרב לשנות לתלמידו

מן הפסוק בתחילת פרשת משפטים, "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁשִׂים לְפָנֶיהֶם", למד רבי עקיבא (עירו בין ג' א) שחייב הרב להראות פנים לתלמידו: "רבי עקיבא אומר: מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו - שנאמר ולמדה את בני ישראל. ומנין עד שתהא סדורה בפיהם - שנאמר שימה בפיהם. ומניין שחייב להראות לו פנים - שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם".

דברים אלה של רבי עקיבא באים כתשובה לדברי רבי אליעזר. הברייתא מתארת את סדר לימוד התורה של משה לבני ישראל: "כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר: לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקו, נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקו. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד. נסתלק משה, ושנה להן אהרן

פירקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקו. נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקו. נמצא ביד הכל ארבעה". מאופן לימוד זה, חידש רבי אליעזר: "חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה". בפשטות, רבי עקיבא חולק על רבי אליעזר, לא די בארבע פעמים, אלא יש לחזור לתלמיד עד שיבין, ואפילו מאה פעמים.

ההבנה הפשוטה בדברי רבי עקיבא היא שיש חובה על הרב ללמד את תלמידו עד שיבין, ועד שיוכל להוציא את הדברים בפיו. ועוד חייב הרב לבאר את טעם דבריו (כלומר, לא די לבאר לתלמיד מה הרב אומר, אלא עליו לבאר גם מדוע אומר כך - עי' רש"י).

המלבי"ם (שמות כא א) פירש את שלשת הדרגות באופן מעט שונה: "והנה בהלמוד די אם למדו עד שנתפס בלב התלמיד, ואינו נכלל השנינה היינו שיהיה בכח התלמיד ללמד לאחרים, לכן הוסיף שימה בפיהם שיוכלו להוציא למודי התורה בפיהם ללמדם לאחרים. ועדיין לא נכלל

בזה שיהיה להם בכל דברי התורה ידיעה ברורה שיגיעו בה לכלל דעת, שהיא מדרגה היותר גדולה שיהיה הכל ערוך לפנייהם בידיעה ברורה, לכן הוסיף פה אשר תשים לפנייהם, שיעמדו דברי החכמה ערוכים לפנייהם, כדבר העומד נכחו והכל ערוך ומסודר לפניו, וכמ"ש אתה הראית לדעת, שהדעת היא הידיעה הברורה כמו שנודע לאדם המוחשות שרואה בעיניו.

וצריך להבין את דבריו, שהרי בכלל מאתיים מנה, ואם אכן יש שלש דרגות של הבנה, והרב מחויב ללמד את תלמידו עד שיגיע לדרגה האחרונה, מדוע היה צריך לפרט את כל הדרגות? היה די לרבי עקיבא לומר את דרגת ההבנה הגבוהה ביותר, ושעד להבנה זו חייב הרב ללמד את תלמידו, ולא כרבי אליעזר שאמר שדי בארבע פעמים.

אפשר להסביר, שמאחר ויכולת התפיסה של כל אחד שונה משל חברו, כדרך שאמרו ז"ל 'כשם שפרצופיהן שונים כך דעותיהן שונות', אילו היה רבי עקיבא אומר רק את הדרגה האחרונה, היה מקום לטעות שרק לתלמיד שיכול להגיע לדרגה זו חייב הרב לסייע. ולא היא, חובת הרב ללמד גם תלמיד שלא יכול להגיע אלא לדרגת ההבנה הבסיסית והפשוטה ביותר<sup>1</sup>.

## ב. שלשה סוגי לימוד

דרך נוספת לבאר את דברי רבי עקיבא היא שאין כאן שלש דרגות הבנה כלל, אלא שלש סוגי לימוד שונים.

סוג אחד של לימוד, והוא הסוג הראשון עליו מדבר רבי עקיבא, הוא הבנת עצם הלימוד. על הרב ללמד את תלמידו עד שיבין את דבריו על בורים.

סוג שני הוא השינון. חובת הרב ללמד את תלמידו עד שהתלמיד יזכור את הדברים ויהיו משוננים בפיו. זוהי הדרגה השנייה עליה דיבר רבי עקיבא (והיא נלמדה מן המילים: 'שימה בפיהם', עי' אבן עזרא דברים לא יט).

סוג שלישי הוא הבנת עומק הדברים. חובת הרב לבאר לתלמידו גם מדוע מסביר או פוסק באופן כזה ולא רק מהו הפסק (לעומת סוג הלימוד הראשון בו הרב רק מבאר מה הוא אומר, בסוג זה הוא מבאר מדוע הוא אומר כך, וזוהי כוונת רש"י הנ"ל).

אך, במכילתא (דר' ישמעאל משפטים פרשה א) הובאה דרשה זו של רבי עקיבא בלשון מעט שונה: "רבי עקיבא אומר, ואלה המשפטים למה נאמר, לפי שהוא אומר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אין לי אלא פעם אחת, מנין שנה ושלש ורבע עד שילמדו, תלמוד לומר ולמדה את בני ישראל, יכול למדין ולא שונין, תלמוד לומר שימה בפיהם. יכול שונין ולא יודעין, תלמוד לומר ואלה המשפטים וגו', ערכם לפנייהם כשלחן ערוך, כענין שנאמר אתה הראית לדעת".

מלשון המכילתא עולה, שרבי עקיבא גם מצריך תחילה ארבע פעמים, כרבי אליעזר.

ולא די בארבע פעמים לימוד אלא צריך גם שינון, וזה נלמד משימה בפיהם. ולא די בשינון בלי ידיעה, וזה נלמד מהפסוק בפרשתנו 'אשר תשים לפנייהם' - ערכם לפנייהם כשלחן ערוך.

מהרש"א (בחינושי אגדות לעירובין נד ב) עמד על החילוק שבין המכילתא לגמרא, וכתב הסבר בגמרא כנ"ל: "דסבר רבי עקיבא דבעי ללמדו אפילו עד מאה פעמים עד שילמדנו... והוסיף רבי עקיבא דאפשר דגם אחר שלמדו יפה אינו רגיל בה ואינה שגורה בפיו על כן אמר עד שתהיה סדורה בפיהם כאלו הדבר שלמד הושם ומונח בפה בלי שיצטרך שיזכרו מתוך הספר. ובכל זה אפשר שיהיה גם רגיל בפה אבל לא ידע בטעם הדבר להבין דבר מתוך דבר שהיא מעלה עליונה על כן אמר שחייב להראות לו פנים".

[ויש פירושים נוספים לביטוי 'להראות לו פנים': א. ר"ח (עירובין שם) כותב: "ומניין שחייב להראות לו פנים כדי לבא בלבו שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם". משמע שלהראות לו פנים הוא להראות חביבות לתלמיד, כדי להאהיב את התורה על התלמיד (ועי' להלן שיש לפרש דברי רבינו חננאל באופן אחר). ב. בשפת אמת (עירובין שם) כתב: "וי"ל עוד כפשוטו כדמצינו שבעת הלימוד ישב אהרן לפניו של משה משום והי' עיניך רואות את מוריך"]

## ג. הרב חייב להסביר פנים לתלמיד

עוד אמרו חז"ל (אבות ב ה): "ולא תקפדן מלמד". וביאר הרשב"ץ במגן אבות: "הרב צריך להסביר פנים לתלמידו. כמו שאמרו בפסיקתא גדולה בפרשת בחדש השלישי (פרשה כא ד"ה דבר אחר אנכי), כמים הפנים לפני כן לב האדם לאדם, שצריך הרב להסביר פנים לתלמידו. ופירש הפסוק רבינו שלמה ז"ל ביבמות (ק"ז א ד"ה ורבנן כמים) בפרק האשה שלום, כי כמו שהאדם המסתכל במים, אותה צורה הנראית בה היא כצורה שהוא מראה לה, אם צוחקת צוחקת ואם עצובה עצובה, כן לב האדם לאדם, שאם מראה לו לב שמח גם הוא יראה ושמח בלבו. וכן אמרו בפרק הרואה (ברכות סג ב) 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו' (שמות לג יא), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, בא ונסביר פנים בהלכה אני ואתה. דבר אחר, לך והסביר להם פנים כמו שהסברתי לך. ואם יקפיד הרב על תלמידו בשאלותיהם, יגורו ממנו וימנעו מלשאלו ולא ילמדו, אבל צריך להחזיר להם השמועה בסבר פנים יפות עד שתהא שגורה בפיהם... וכבר אמרו בשני משבת (ל ב), לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ולא יהיה קפדן כשמאי".

ועוד במסכת עירובין (שם) מובא הסיפור הידוע על רבי פרידא: "רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר. יומא חד בעיוה למלתא דמצוה, תנא ליה ולא גמר. אמר ליה: האידנא מאי שנא? אמר ליה: מדהיא שעתא דאמרו

1 עי' להלן בדברי מהרש"א (סנהדרין צא ב) שכל ישראל מוכנים ללימוד תורה.

ליה למר איכא מילתא דמצוה - אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא, השתא קאי מר, השתא קאי מר. אמר ליה: הב דעתך ואתני לך. הדר תנא ליה ארבע מאה זימני [אחריני] נפקא בת קלא ואמרה ליה: ניחא לך דליספו לך ארבע מאה שני, או דתיזכו את ודרך לעלמא דאתי? אמר: דניזכו אנא ודריי לעלמא דאתי. אמר להן הקדוש ברוך הוא: תנו לו זו וזו<sup>2</sup>.

[תרגום: לרבי פרידא היה תלמיד שעל מנת שיבין את הלימוד היה רבי פרידא חוזר לו ארבע מאות פעמים. יום אחד, קראו לרבי פרידא באמצע הלימוד לדבר מצוה. רבי פרידא המשיך ללמד לפני שהלך, אבל התלמיד לא הבין. שאל אותו רבי פרידא, למה היום אתה לא מבין? ענה התלמיד: מרגע שקראו לרב איני מרוכז בלימוד, מאחר ואני חושב כל הזמן, 'עכשיו ילך הרב'. לימד אותו רבי פרידא שוב ארבע מאות פעמים, ואז הבין התלמיד. יצאה בת קול ואמרה, נח לך שיוסיפו לך ארבע מאות שנים, או שתזכה אתה ודורך לעולם הבא? ענה רבי פרידא: שנוכה אני ודורי לעולם הבא. אמר להן הקדוש ברוך הוא, תנו לו זו וזו]

עוד אמרו חז"ל (תענית ח א): "רבא אמר: אם ראית תלמיד שלמודו קשה עליו כברזל - בשביל רבו שאינו מסביר לו פנים, שנאמר והוא לא פנים קלקל". ופירש רש"י: "שהראה לו פנים רעות". פירוש זה מתאים עם פירוש ר"ח (עירובין נד ב) שהוזכר לעיל [אמנם אפשר לפרש גם בר"ח שכוונתו

במילים 'שיבא בלבו' היא שהסברה תבוא בלב התלמיד ותתיישב בה]. אבל רש"י עצמו פירש שם (עירובין נד ב) שלהראות פנים לתלמיד הוא: "ללמדו, לתת טעם בדבריו בכל אשר יוכל, ולא יאמר: כך שמעתי, הבן אתה הטעם מעצמך, וחבירו בפרק ראשון (יג ב): שהיה אומר על טמא טהור, ומראה לו פנים".

אלא שיש לחלק בין להראות פנים (שבעירובין) לבין להסביר פנים (שבת ע"ג ת).

ושני הדברים אמת ונכונים. הגמרא בעירובין מדברת על אופי ההסברה, וכפי שבואר לעיל בהרחבה, לכן שם מתאים לפרש שהפנים הם ההסבר. הגמרא בתענית מדברת על היחס הנפשי בין הרב לתלמיד, כפי שמוכח מהמשך הגמרא: "מאי תקנתיה - ירבה עליו רעים, שנאמר וחילים יגבר, ויתרון הכשיר חכמה, כל שכן אם הוכשרו מעשיו בפני רבו מעיקרא". ופירש רש"י: "ירבה עליו רעים - לפייס הימנו, שיסבור לו פנים", ולכן שם מתאים לפרש שהפנים הם היחס הלבבי אל התלמיד.

ואפשר שבאמת שני הדברים אחד הם. על מנת שהרב יהיה בעל סבלנות ומרוצה להסביר לתלמידו עד שיבין היטב, לחזור ולשנות ולשלוש, להבין מה נקודת הקושי

משה רבינו באופנים המבוארים לעיל: "תני ר' חנינא בר פפא, פנים בפנים דבר ה', פנים תרי בפנים תרי, הא ארבעה אפין, פנים של אימה למקרא, פנים בינוניות למשנה, פנים שוחקות לתלמוד, פנים מסבירות לאגדה.

ר' נחמיה בשם ר' יעקב בר' ינאי, כמים הפנים לפנים. בנוהג שבעולם, יש לך רב רוצה ללמד, ותלמיד אינו רוצה ללמוד, תלמיד רוצה ללמוד, ורב אינו רוצה ללמד, ברם הכא הרב רוצה ללמד, והתלמיד רוצה ללמוד, מקרא משנה תלמוד ואגדות".

דברי הרמב"ם נפסקו להלכה בשו"ע יו"ד (סי' רמו סע' י).

## ד. לא להתייאש מאף תלמיד

ועל רב שאינו נוהג כך, אמרה הגמרא (סנהדרין צא ב) דברים חריפים: "אמר רב יהודה אמר רב: כל המונע הלכה מפני תלמיד - כאילו גוזלו מנחלת אבותיו, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית". ופירש מהרש"א (ח"א שם): "ר"ל שאינו לומד עם התלמיד כר' פרידא שהיה למד עם תלמידו ד' מאות פעמים עד שהיתה שגורה לו בפה וזה שאמר המונע הלכה מפני תלמידו ללמוד עמו עד שתהא שגורה לו בפה לפי שאומר הרב שאין התלמיד הגון וראוי לכך ואי אפשר לו ללמדו הרי גוזלו מנחלת אבותיו שהתורה היא מורשה

של התלמיד ואיך לבאר לו את הדברים, על מנת שהרב יעשה כל זאת, מוכרח שיהיה לו יחס של אהבה אל התלמיד ושל רצון גדול בהצלחתו. לכן הפנים משמשות בשתי המשמעויות הנזכרות לעיל.

[וע"ע במסכת שבת (כה ב) שם למדנו: "דאמר רב יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות והיו תלמידיו מחבין ממנו כנפי כסותן (שהיו להם סדינים שאינם מצוייצין, רש"י). אמר להם: בני לא כך שניתי לכם סדין בציצית בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין והלכה כדברי בית הלל. ואינהו סברי גזירה משום כסות לילה". ונראה בעליל, שאף על פי שתלמידי רבי יהודה בר אלעאי חלקו על שיטתו ונהגו לא כמותו, כיבד אותו ולא הראה להם פנים של כעס, אלא קרא להם 'בני'<sup>3</sup>].

על פי כל האמור עד כאן פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' תלמוד תורה הל' ד): "הרב שלמד ולא הבינו התלמידים לא יכעוס עליהם וירגז אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים עד שיבינו עומק ההלכה".

[בספר עבודת המלך, הפנה מלבד חלק מהמקורות לעיל, גם למסכת סופרים (פרק טז הל' ג) שם רואים שגם הקב"ה למד עם

3 וע"ע בגמרא (שם לא א) במעשה בשני בני אדם שהמרו זה את זה ואמרו כל מי שילך ויקניט את הלל יטול ד' מאות זוז. והלל קרא לשואל בכל הפעמים 'בני'. ויש לחלק, שחז"ל רצו להראות בזה את גודל מעלתו של הלל. אך עכ"פ אפשר ללמוד גם מאנשים גדולים ולהשתדל להדבק בדרכיהם עד כמה שאפשר (וכדרך שאמרו על הקב"ה 'הדבק במידותיו').

2 הג"ר ראובן מרגליות (מחקרים בדרכי התלמוד עמ' נח - ט) תמה, שלפי סיפור זה יוצא שרבי פרידא היה חי עד תקופת הגאונים, ואיך יתכן שלא נמצא בגאונים מי שיוכיר דבר פלא זה, חכם מתקופת האמוראים שחי עד אליהם, והיה בן למעלה מארבע מאות שנה? הג"ר מרגליות מביא בהמשך דבריו מספר דורות הראשונים (ח"ב כרך ב פרק טז) שלר' פרידא נוספו תשעים שנה. לפי זה משער הג"ר מרגליות שהייתה כאן הגירסא שהוסיפו לו תשעים שנה, כדי שיהיה לימוד שנון ורגיל בפיו, שהרי שינון לרגילות הוא תשעים פעם כמו שמצינו בכמה דוכתי. ומהתשעים נהיה ת' (האות הראשונה של התיבה תשעים), ולכן הגיע הטעות שהוסיפו לו ארבע מאות שנים (ת בגימטריא)

לכל ישראל מששת ימי בראשית ר"ל לפי בריאותם וטבעם מששת ימי בראשית מוכנים כל ישראל ללמוד תורה. [וצריך ביאור בכוונתו, האם רוצה לומר שכל אחד מישראל יכול להגיע לדרגה הגבוהה ביותר בלימוד התורה, (ובפשטות קשה לומר כך, שהרי אנו רואים שהקב"ה חנן לכל אחד דעת אחרת). או שכוונתו שלכל אחד מישראל יש חיבור לתורה, ואות שלו בתורה, וכל אחד לפי רמתו ויכולתו יכול לזכות בתורה כפי שהקב"ה מצפה ממנו, וכאמור לעיל שגם לתלמיד חלש חייב הרב ללמד ולעשות מאמצים להסביר לו כפי יכולתו, ולא ילמד רק לתלמידים המבריקים והמצטיינים]

והרבה האריכו גדולי הדורות להזהיר את המלמדים והרבנים שילמדו עם תלמידיהם בנחת ויאהיבו עליהם את הלימוד ואף כאשר התלמיד לא מבין, אין להתיימש ממנו [ראה לדוגמא בשו"ת אגרות משה (יו"ד ג סי' עא)].

[ומאחר ואנו עוסקים בדברי תורה, לא די ברב היודע ללמד בסבלנות, במאור פנים, בהסברה רחבה וכד', אלא יש להקפיד שהרב יהיה ירא שמיים, צדיק ובעל מידות. מאחר וחכמת התורה אינה ככל חוכמות אחרות כידוע (ועי' אורות הקודש א א). וראה את דברי החתם סופר (בבא בתרא כא א): "ונראה בתקנת המלמדים נמי הוא שיהיה ירא שמים יותר מדאי בשעה שמלמד עם

הבנים כי דברי היוצאים מן לב ירא וחרד נכנסים ללב ומלהיבים כאש בוער ביראת ה' ואהבתו בלב הנער. ועל דרך זה יתפרש והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ואז ושנתם לבניך. וההיפוך אפילו דייק וגריס ואין לבבו נכון עם ה' מלאכתו רמיה ומחריב הנער ודבריו כעכס מוסר אויל ועל דרך זה יתפרש השמר לך פן תשכח הדברים אשר ראו עיניך והודעתם לבניך ובני בניך פירוש גם זה בכלל האזהרה כשתרגיש בעצמך שכחת ה' ואין לבבך שלם לא תלמדם אז לבניך כי למה תחטאו נפשות נקיים אביונים". וראה גם בשרי המאה (כרך ד פרק יד) דברים נפלאים על המלמדים בזמנים הקודמים].

### ה. מי קובע מה ילמדו

במסכת בבא מציעא (צו א) למדנו שהייתה מחלוקת בין רבא לתלמידיו. הדין הוא שהשואל מחברו חפץ והתקלקל החפץ, חייב השואל לשלם אפילו אם הנזק קרה באונס (כמבואר במשנה שם צג א). אף על פי כן, בשני אופנים פטור השואל. האחד אם שאל בהמה ומתה הבהמה מחמת מלאכה. השני אם בזמן הנזק היה המשאל שם. דין זה נלמד מפסוק בפרשתנו (שמות כב יד): "אם בְּעֵלְיוֹ עָמוּ לֹא יִשְׁלַם אִם שָׁכִיר הוּא בְּאֵ בְּשֹׁכְרוֹ". ודרשו חז"ל (שם צד א) שמפסוק זה למדנו שאף כאשר שכר את הבעלים יחד עם פרתו, פטור השואל את הפרה אם קרה לה נזק.

4 וידוע מאמרם ז"ל: 'ישראל - יש ששים ריבוא אותיות לתורה' (עין פני יהושע קידושין ל א ד"ה והואיל ואתא. ובני פש החיים ש"ד פל"ב ד"ה וגם כי. וברוח חיים על פרקי אבות (פ"ו מ"ג). ועוד מקומות רבים.

תילים, כי מטו הכא כי אם בתורת ה' חפצו, פריש רבי ואמר: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, אמר לוי: רבי, נתת לנו רשות לעמוד".

ופירש רש"י: "ממקום שלבו חפץ - לא ישנה לו רבו אלא מסכת שהוא מבקש הימנו שאם ישנה לו מסכת אחרת אין מתקיימת לפי שלבו על תאוותו".

וזהו סתירה בין הגמרות. בבא מציעא למדנו שהרב מחליט איזה מסכת לומדים, ובעבודה זרה לימד רבי שעל הרב להיענות לתלמידים וללמד מה שהם רוצים ללמוד.

אלא שמלשונות הראשונים על הדין שבמסכת בבא מציעא עולה שהבינו בגמרא שאין 'כלל' בעניין לימוד הרב עם תלמידיו. יש מקומות שהרב שאול לתלמידיו ויש מקומות שהתלמידים שאולים לרב. ומה ששמענו מהגמרא הוא רק החידוש שאם הרב או התלמידים שאולים אחד לשני בלימוד, יש בזה פטור לעניין שאלה בבעלים.

כך עולה מלשון הרא"ש (בבא מציעא פ"ח סי' ז): "וכן הרב השונה לתלמידים אם תלוי ברב ללמד לתלמידים איזו מסכתא שהוא רוצה ואם התחילו מסכת אחת יכול הרב לשנותו ממסכת זו למסכת אחרת. אז הם שאולים לו ואם שאל מהן הויא שאלה בבעלים ואם הדבר תלוי בתלמידים לשנות הרב ממסכתא למסכתא אז הרב שאול להם ואם הדבר תלוי בשניהם שאין הרב יכול

ובזה נחלקו רבא ותלמידיו. האם הרב נחשב 'מושאל' לתלמידים או להיפך התלמידים 'מושאלים' לרב: "אמרו ליה רבנן לרבא: שאיל לן מר! אקפיד, אמר להו: לאפקועי ממונאי קא בעיתו? אדרבה, אתון שאילתון לי. דאילו אנא מצי אישתמוטי לכו ממסכתא למסכתא, אתון לא מציתו לאישתמוטי. ולא היא, איהו שאיל להו ביומא דכלה, אינהו שאילו ליה בשאר יומי".

ופירש רש"י: "שאיל לן מר - רבינו נשאל לנו למלאכתנו, ללמוד לנו תורה, שיושב ומלמד לנו תורה כל היום, ואם נשאל ממנו בהמה ומתה - נפטר. אתון שאילתון לי - למלאכתי, שכשאני חפץ להתחיל במסכת אחרת, שלא תשכח ממני - אין אתם יכולין למחות בידי. ביומא דכלה - כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל, דלא מצי לאישתמוטי למילתא אחריתי".

מפירוש זה עולה שההחלטה מה ללמוד היא של הרב ולא של התלמידים, פרט לימים שלפני הרגל בהם הרב מוכרח ללמד את תלמידיו בהלכות הרגל<sup>5</sup>.

ולכאורה יש להקשות על זה מהגמרא במסכת עבודה זרה (יט א): "כי אם בתורת ה' חפצו - אמר רבי: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה' חפצו. לוי ורבי שמעון ברבי יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סידרא, סליק ספרא, לוי אמר: לייתו לן משלי, רבי שמעון ברבי אמר: לייתו לן תילים, כפייה ללוי ואייתו

5 ובעניין הקשר בין החיוב ללמד לבין הגדרת הרב כ'שואל' לתלמידים, האריכו האחרונים. עי' מקור חיים (או"ח סי' תכט). ואבן האזל (פ"ב מהל' שאלה ופקדון הל' ד). ובעוד אחרונים רבים.

לשנות המסכתא בלא דעת התלמידים ולא התלמידים בלא דעת הרב אינם שאולין זה לזה כלל".

בלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' שאלה ופקדון הל' ד) יש לעיין, אפשר לפרשה כדברי הרא"ש ואפשר לפרשה כהבנה הפשוטה לעיל שהרב הוא הקובע את סדר הלימוד. שכתב הרמב"ם: "הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה והם היו קבועים לבא תמיד ונשמט להן ממסכתא למסכתא הרי הן שאולין אצלו ואין הוא שאול להם". דיוק דבריו, 'הרב שהוא מקריא ברצונו', היינו כשהוא במצב זה. אבל יתכן מצב אחר בו הרב אינו מקריא ברצונו אלא ברצונו. ואין לפרש שכוונת הרמב"ם שתמיד הרב מחליט מה ילמדו, שאם כך, היה לו לכתוב: 'הרב מקריא ברצונו... הרי הן שאולין אצלו'. אמנם, אפשר לפרש דבריו 'הרב שהוא מקריא ברצונו', שמשמעותו היא שתמיד זה מצבו של הרב, הגדרתו של רב היא 'שהוא מקריא ברצונו', וכאילו כתוב ברמב"ם: 'הרב, דהיינו שהוא מקריא ברצונו... הרי הם שאולים לו'.

בשו"ע (ח"מ ס"ו שמו סע' יג) כתב כרא"ש: "הרב השונה לתלמידיו, אם הם צריכים ללמוד עמו בכל מסכתא שירצה הוא, ואף אם התחילו מסכתא אחת יכול לשנותה לאחרת, אז הוו הם כשואלים לו, שהם עמו במלאכה, ואם שאל מהם הוי שאלה בבעלים. ואם הוא צריך ללמוד עמהם בכל מקום שירצו, אז הוא נשאל להם. ואפי' שלא בשעת הלמוד, כיון שצריך ללמוד

עמהם בכל עת שירצו. ואם הדבר תלוי בשניהם, שהמסכתא שהתחיל יגמרו, ואין הרב יכול לשנות המסכתא שלא מדעת התלמידים, ולא התלמידים בלא דעת הרב, אז אינם שאולים זה לזה כלל".

ולפי זה אין הכרע מי שאול למי, האם הרב מחליט מה ילמדו או התלמידים.

אבל במקור חיים (או"ח סי' תכט ביאורים ס"ק א) ביאר שדין זה אינו אלא ברב המלמד לתלמידיו בחינם, אז רשאי הרב להשמט ממסכת למסכת והתלמידים נחשבים שאולים לו. אבל ברב המלמד בשכר, הרי הוא שאול לתלמידים וההכרעה מה ללמוד נתונה להם: "ונראה דעל כרחך הא דהרב לא הוי שאיל להתלמיד מטעם דמצי לאשתמוטי אף דשאר פועל בודאי אף שהשכיר או השאיל עצמו לעשות איזה מלאכה שירצה הפועל דמצי לאשתמוטי ממלאכה למלאכה מיקרי הפועל שאיל להבעה"ב. ועל כרחך צריך לומר כיון דמיירי בהרב ותלמידים שהתנדבו ללמוד זה עם זה בחנם לזמן כמו רבנן ורבא כיון דכל אחד צריך לחבירו שניהן משועבדין זה לזה בשוה והנאת שניהם בשוה רק כיון שהרב מצי לאשתמוטי ממסכתא למסכתא בעל כרחן והמה מחוייבין לעשות בהכרח שלא כרצונם מיקרי התלמידים שאולים... אבל רב שהוא שכור לתלמיד לעולם הרב מיקרי שאיל להתלמיד".

את הסתירה בין הגמרא במסכת בבא מציעא לגמרא במסכת עבודה זרה, העלה כבר האמרי אמת מגור (מכתבי תורה מכתב

קכד). בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' צב) השיב לאמרי אמת, ומדבריו עולה גם כן שבאופן רגיל הרב מחויב ללמד את תלמידיו במקום בו הם רוצים ללמוד: "כנראה שרש"י ז"ל נתכוון ליישב זה בב"מ צו א בד"ה אתון שאלתין לי למלאכתי שכשאני חפץ להתחיל במסכת אחרת שלא תשכח ממני אין אתם יכולים למחות בידי עכ"ל, ולמה הוסיף שלא תשכח ממני, משמע דבלאו הכי היה צריך ללמוד עם התלמוד במקום שלבו חפץ וכמו שתבו תוס' בריש בבא מציעא בד"ה שנים אוחזין דרבי לא היה לומד אלא כמו שהיה חפצים התלמידים, על כן שיכל את ידיו הקדושות דכשירא שלא ישכח, הרשות נתונה להרב ללמוד מסכת זו. משום דבאבות שנינו השוכח דבר אחד ממשנתו וכו' ויש ע"ז לאו השמר לך ושמור נפשך פן תשכח וגו', ע"כ דבר זה חמור מהא דבמקום שלבו חפץ [אשר לפי הנראה היא רק מדת חסידות ולא מדינא]."

ומדבריו עולה שבמצב רגיל, על הרב ללמד את תלמידיו לפי רצונם וחשקם. רק במקום בו הרב חושש שאם לא ילמד את המסכת בה חפץ, הוא עלול לשכוח אותה ולהתחייב בנפשו, אז רשאי לא להתחשב ברצון תלמידיו.

בהמשך דבריו מסתפק הארץ צבי, מדוע להעדיף את רצון התלמידים על פני רצון הרב, הרי כפי שהם מחוייבים ללמוד במקום שלבם חפץ, כך הרב מחויב ללמוד במקום שלבו חפץ. "ואם אמרו חייך קודמין בחיים גשמיים, כל שכן בחיים האמתיים תורה שנקרא חיי עולם למה לא יהיה כן

ותו דמצוה דגופיה עדיף כלשון הש"ס קדושין (כט ב).  
דרך זו מיישבת באופן נוסף את הסתירה בין בבא מציעא לעבודה זרה. בבא מציעא מדובר שלרב יש חפץ במסכת מסויימת, בעבודה זרה מדובר שלרב אין חפץ במסכת מסויימת, והולך אחרי חפצם של תלמידיו. עם זאת אומר הארץ צבי, "יש להסתפק כיון דללמד גדול מללמוד כדאמרינן דמאן דתני ומתני לית ל' שיעורא, אפשר דראוי לו לחוש יותר לחפץ התלמודים, וצ"ע לדינא".

מסקנת הדברים, שיש צד לומר שבמצב רגיל על הרב ללמד את תלמידיו לפי חשקם ורצונם, ויש צד לומר שאין חובה על הרב להתחשב בתלמידיו, אפילו כשאינו חושש לשכחתו.

בט"ז (או"ח סי' תכט) כתב שבשלשים יום שקודם המועדים (פסח וסוכות) מחויב הרב ללמד את תלמידיו את הלכות החג. וכך גם דעת הביאור הלכה (שם סע' א) שאע"פ שדייק מלשון השו"ע שלשיטתו אין חיוב ללמד, אלא רק להקדים ולענות לשואל בעניינים אלו, הביא שלדעת רוב הראשונים יש חובה גם ללמד את הלכות החג בזמן זה. מאידך, הגר"ע יוסף זצ"ל (שו"ת יבי"א ח"ב או"ח סי' כב) הראה שאדרכא, פסק השו"ע מיוסד ומבוסס על דעת רוב הראשונים, ושללכה לא חייב הרב ללמד את תלמידיו לפני המועד את הלכותיו, אלא רק חייב לענות לשואל כהלכה בעניינים אלו לפני שיענה לשואל בעניינים אחרים.



## רשימת הפרסומים שיצאו עד כה

ע"י המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית מדרש גבעת אסף

### קובץ תורני 'בעלי אסופות'

קובץ שנתי למאמרים תורניים בהלכה שנכתבו ע"י חברי בית המדרש בתוספת מכתבים תשובות ומאמרים מרבנים שונים.

**קובץ תש"ע:** מאמרים בעניין שימוש בדוד שמש בשבת, שימוש בסיר לבישול איטי בשבת, בישול בדבר גוש בשבת ועוד.

**קובץ תשע"א:** כולל מאמרים בעניין החזרת זרם החשמל בראש השנה, דחיית מילה משבת, האם שבת הותרה או דחוייה במקום פקו"נ ועוד. בנוסף התפרסמו בקובץ גנוזות מהגרא"צ פרלמוטר זצ"ל, הגר"י קאפח זצ"ל והגר"נ רוזנטל זצ"ל.

**קובץ תשע"ב:** כולל מאמרים בעניין עדיפות תפילת ותיקין ע"פ תפילה ברוב עם, שמיעת מוזיקה בספירת העומר, תקיעת שופר בשופר מעובד, חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות, דין ספק שניתן לבררו ועוד.

**קובץ תשע"ג:** נולל מאמרים בעניין הכנת בית תפילין של ראש מכמה עורות, הברכה על 'אינג'רה', הזכרת שם שמיים בלימוד תורה ובזמירות שבת, נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן בשבת, שמירת שבת בבית אבות, ערכם של חיי שעה בחולה סופני ועוד.

**קובץ תשע"ד:** כולל מאמרים בעניין מקור איסור בשר בחלב, נתינת בשר בחלב לכלבי הפקר, המתנה בין בשר לחלב לקטן, טחינת פירות כתחליף לבדיקתם מחרקים, שאריות אכל בין השינים לעניין בשר בחלב וטבילת נדה ועוד. כמו כן התפרסמה בקובץ תשובה מכת"י של הגר"א גרינבלט זצ"ל מחבר שו"ת רבבות אפרים.

**קובץ תשע"ה:** כולל מאמרים בעניין גדר עובדין דחול, צרירות דם שנמצאה בעוף אחרי המליחה או אחרי הבישול, נ"ט בר נ"ט, בליעה על ידי חיתוך בסכין, נאמנות גוי באיסור והיתר, רוטב בשרי שקרש בכלי פלסטיק חלבי, שימוש באותו תנור לבשר וחלב, דבר שבמניין ודבר חשוב, חומרות בהלכה.

הספר מתאים לכל המעוניין למצוא הלכה פסוקה ברוב השאלות המצויות בכל בית בעניינים אלה, כמו גם ללומדי טור ושו"ע יו"ד המבקשים להגיע מהלימוד בראשונים ובאחרונים, להכרעה בשאלות המתעוררות בדורות האחרונים.

### שו"ת 'בגדי שש'

מאמרים תשובות וביורוי הלכות בארבעת חלקי השו"ע. חובר ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א.

בספר 77 סימנים, בהם נידונים עניינים רבים מכל חלקי השו"ע. בין השאלות הנדונות בספר: ברכת שהחיינו על תפילין חדשות, הברכה על מיץ פירות טבעי, שימוש בארון חימום בשבת, סלסול פאות בשבת, שמירת שבת בבית אבות, הסבה לאטר יד, חאלקה בחוה"מ פסח, בישול בשר בחלב לצרכים מדעיים, ריבית בלקיחת עמלה ע"י גמח"ם, כתיבת המילים בית א-ל, מצוות או קנה מיד עמיתך ועוד שאלות רבות ומגוונות.

כמו כן, הובאו בספר תשובות מגדולי הפוסקים אל המחבר ומשא ומתן בדבריהם.

הספר מצטיין בהיקף גדול ובעיון מעמיק בלשונות הפוסקים, באופן שכל שאלה נדונה בעמקות ממקורותיה הראשוניים ביותר ועד פוסקי דורינו.



לרכישת הפרסומים, וכן למשלוח תגובות למערכת ניתן לפנות ל:

בית מדרש גבעת אסף

ת.ד. 311 בית אל מיקוד 90631

טלפון: 054-8189882 (תא קולי)

פקס: 153-547888645

דוא"ל: bm.gasaf@gmail.com

אתר אינטרנט: www.bmgasaf.co.il

**קובץ תשע"ו (ענייני פסח):** כולל מאמרים בעניין הפקרת חמץ ע"מ לזכות בו אחרי פסח, תערובת חמץ בתבלינים, שיעור מיל בהלכה, מעין שבע בערב פסח שחל בשבת, אכילת כרפס יותר מכזית בליל הסדר, מצוות הנשים בליל הסדר, ברכה על הלל בליל פסח.

**קובץ תשע"ז:** כולל מאמרים בעניין תפילין דר"ת, הערות בדיני סת"ם, תפילה בבית כנסת רחוק כשיש קרוב הימנו, מלאכות או"נ ביו"ט, רחיצת כל גופו ביו"ט, תערובת איסור שהשתנה טעמו, נטילת מזוזזה במעבר דירה,

### סדרת חוברות בהלכה (אות היא לעולם, טעמו וראו, בגדי יו"ט)

סדרת חוברות בהלכה הנוגעות בהלכות המעשיות והמצויות, שנכתבו ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר. הסדרה מתייחדת בהסברת יסודות הנושאים בצורה בהירה השווה לכל נפש, ובנוסף הרחבות והוספות למצויים בסוגיות ומעוניינים להעמיק בהם, וכן תוספת של פרטי הלכות בכל אחד מהנושאים.

עד כה יצאו לאור שלש סדרות:

אות היא לעולם (הלכות שבת): חימום מאכלים בשבת, הלכות רפואה בשבת, מלאכת בורר, הלכות מוקצה, דיני הכנה משבת לחול

טעמו וראו (הלכות כשרות): בשר וחלב ח"א (הרחקות בין בשר לחלב), בשר וחלב ח"ב (שימוש בתנורים למאכלי בשר וחלב).

בגדי יו"ט: עירובי תבשילין

### חוברת 'שלחן עורך'

הלכות ליל הסדר מסודרות על סדר הסימנים

### ספר 'וסעדו לבכם'

ספר על הלכות בשר בחלב נכתב ע"י חבר בית המדרש ינון קליין- בספר מבוארות למעלה מחמישים שאלות מצויות ויום יומיות בדיני בשר בחלב ביניהן: המתנה אחרי גבינה צהובה, מפות נפרדות לחלבי ובשרי, אכילת לחמניות שנאפו על תבנית בשרית בסעודה חלבית, דיני דבר חריף, כלי זכוכית נפרדים, שימוש במדיח כלים אחד, שימוש בכיריים (גז, חשמל, קרמי) לבשרי וחלבי, שימוש בתנור חד תאי ודו תאי ובמיקרוגל ועוד שאלות רבות.

