

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי
מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

הערות קצרות ונירורים בשו"ע הרב (או"ח)

במאמר זה באים כמה דברים שכתבתי במשך השנים להעיר על שו"ע הרב. רובם כבר נתפרסמו בקובצי הערות וביאורים שיצאו לאור בברוקלין ניו יארק, וכאן באו מסודרים על סדר שו"ע ובעריכה מחודשת.

משנת תש"ס ואילך התחילו חברי מערכת "אוצר חסידים", בהוצאת קה"ת, להוציא לאור שלחן ערוך הרב במהדורה חדשה מפוארת, בתוספת ציונים על הגליון ועוד. אז כתבתי כמה דברים שמצאתי להעיר או להשיג, כדרכו של תורה, על המהדורה הנזכרת.

כן באו כאן כמה הערות שנתחדשו לי ת"ל במשך השנים שעדיין לא ראו אור הדפוס.

- א. סי' נח ס"ג, סידור הל' קרי"ש ותפלה. מלחמות וכו' משום מושב לצים
- ב. סי' רסג ס"ה וקונט"א סק"ה. חיוב נש"ק חישוב זמן קרי"ש ותפלה מהנץ החמה
- ג. סי' רסג ס"ז. כביית הגפרור לאחר הדלקת הנרות קודם הברכה
- ד. סי' רסג ס"ז וס"ח. מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת
- ה. סי' רסג ס"ט. בנים הסמוכים על שלחן אביהם אם יוצאים בנר שבת אף כשאינם בבית
- ו. סי' רסז ס"ב. בענין לקבל שבת מוקדם (שוע"ר החדש)
- ז. סי' רעא סעיפים א-ג. קידוש בליל שבת מיד ובשעה ראשונה
- ח. סי' רעא ס"ט. שכח לומר ויכולו בקידוש הלילה (שוע"ר החדש)
- ט. סי' רעז ס"ו, שי ס"ח. בסיס לדבר האסור והמותר
- י. סי' רחצ ס"ז וסי"ח. בענין ברכת הנר במו"ש בנר שעשוי רק להאיר (שוע"ר החדש)
- יא. סי' שז סכ"ט. תאריך על התמונה לקרותו בשבת
- יב. סי' שז ס"ל. מקור לאיסור קריאת ספרי
- יג. סי' שז סל"ח ושכה ס"ו. נכרי החולב ומגבן בשבת בשביל ישראל
- יד. סי' שיג ס"כ וסכ"א. פתיחת בקבוקי הברגה בשבת
- טו. סי' שטו ס"ג. היתר פריסת חופה בשבת
- טז. סי' שכה ס"ו. כוונת אדה"ז ב'לצורך ברכת המוציא'
- יז. סי' שלו סכ"א. חביבות דברי אדה"ז על המשנ"ב
- יח. סי' שמ ס"ב. מקור להיתר שבות דשבות במקום מצוה ע"י ישראל
- יט. סי' תלד ס"ח. האם המזיקין מבינים לשון ארמי
- כ. סי' תמו ס"א ס"ב. לברך כששורף חמץ בפסח
- כא. סי' תנא ס"ח. לבון כלים אם צריך להיות בצד הפנימי
- כב. סי' תנב ס"א וס"ג. אופן הגעלה בכלי ראשון
- כג. סי' תסא ס"ח. מצה שחוטין נמשכין ממנה
- כד. סי' תפט ס"ב. בענין שומע כעונה
- כה. סדר מכירת חמץ. מכירת חמץ גמור
- כו. סי' תצד ס"ג. לימוד בליל שבועות בתושבע"פ או שבכתב

כז. סי' תקב ס"ט. בענין השתמשות בקדירות חדשות ביו"ט (שוע"ר החדש)	ל. סי' תקיד ס"ו. כיבוי ביו"ט ע"י הגבהת נר שמן (תיקון טעות)
כח. סי' תקג סי"א, ס"ה, קונט"א אות א. הערות על המשנ"ב עם ליקוטי דברי הרב	לא. סי' תרלט סט"ו וסי"ד. ברכת לישב בסוכה כשהולך לסוכת חבירו
כט. סי' תקי ס"ב. ברירה ביו"ט בפסולת מרובה מהאוכל אבל הטרחא מרובה	לב. סי' תרלט סי"ב, תרמג ס"ג. ברכת לישב בסוכה בהבדלה



סי' נח ס"ג, סידור הל' קרי"ש ותפלה. חישוב זמן קרי"ש ותפלה מהנין החמה

כבר ידוע דעת רבינו הזקן בסידורו שזמן תפלה וקריאת שמע חשבינן מה"נין החמה" ולא מ"עלות החמה". ולאחרונה ראיתי בפירושו רבינו חננאל למס' ברכות¹ (כו, א ד"ה שמעינן) שכותב להדיא כדעת רבינו זו"ל: "נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנין החמה, והיה מעת זריחת השמש עד סוף ד' שעות כשר להקריבו, שהם ד' שעות ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו. וזהו טעם ר' יהודה. ופסק רב כהנא כר' יהודה". ואח"כ כותב בהמשך שם: "והתפלה כנגד תמידין... גם התפלה כיוצא בו".

ובדאי למהדירי שו"ע רבינו כשמציינים בסי' נח לדברי רבינו בסידור, וביותר בסידור עצמו כשמציינים למקור לשיטת רבינו, כדאי היה להם לציין גם דברי רבינו חננאל הזה. אחר שפרסמתי זה בהערות וביאורים, יצא לאור המהדורה החדשה, ושם בסימן נח הערה כה מציינים לעיין בדברינו אלה. אך יותר תועלת היתה לציין ישר לרבינו חננאל. ועוד יותר טוב היה אם היו מציינים לזה במקומו הראוי, בסידור, ולא בסי' נח.



סי' רסג ס"ה וקונט"א סק"ה. חיוב נש"ק על כל אחד מבני הבית

בהערות וביאורים (גליון תשצח עמ' 86) כתב הרב שלום בער לויין שי' בענין הדלקת נרות ש"ק לבנות, ובין דבריו כותב: באותו קונטרס² עמ' 27-26 הבאתי שיטת כמה פוסקים הסוברים (שלא כפסק רבינו הזקן שלו, אלא) שדין נרות שבת דומה לדין נרות חנוכה, שהחיוב הוא לא רק על הבית אלא גם על כל אחד מבני הבית, ובעה"ב מוציא אותם בהדלקה ובברכה. וכיון שהבת מכוונת בפירוש שלא לצאת בהדלקת הנרות של האם, ממילא חל עליה חיוב הדלקת הנרות ויכולה לברך עליה, עכ"ל. ומשמע מדבריו שלמד בדעת אדה"ז שאינו סובר כן וסובר דיש חיוב רק על הבעה"ב בלבד.

1 מהדורת דוד מצגר מכון 'לב שמח' תשנ"ה. וכן נדפס על אתר בתלמוד בבלי הוצאת וגשל.

2 קונטרס נרות שבת קדוש ח"א.

אולם מה נעשה במה שכתב אדה"ז סעיף ה: "אחד האנשים ואחד נשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת", שמשמע שהדלקת נרות הוי חובת גברא על כל אחד ואחת, אלא שחכמים קבעו שע"י שהבעה"ב מדליק הוי זה בשביל כל בני הבית, וזה ברור.

ומה שכתב בקו"א סק"ה: "זה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד דאפילו בנר חנוכה וכו'...", היינו דבפועל אין ענין להדליק נר שבת לכל אחד ואחד אלא הבעה"ב מוציא את בני ביתו, לאפוקי בנר חנוכה שיש ענין עכ"פ למהדרין שכל אחד מבני ביתו ידליק נר חנוכה.

וא"כ ברור שגם לדעת רבינו אפשר לומר סברת השו"ת שם אריה³ או"ח סי' טו. (וכ"מ סברא זו בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן נ), שהבת מסלק את עצמה מהדלקת נרות של אמה, כיון דבעצם יש עליה חיוב להדליק.

והביאור בכל זה כתבתי בארוכה בקובץ 'אור ישראל' גליון יא ואעתיק נקודת הביאור שכתבתי שם: דהנה כבר כתבנו ב'אור ישראל' גליון ד' שחז"ל תקנו להדליק נר שבת משום ב' טעמים, א) כדי שיהיה אור במקום האכילה וזהו עונג שבת לאכול במקום האור. ב) משום כבוד שבת שלא יכשל אדם בעץ או באבן בגלל החושך ואין זה כבוד שבת. אולם הכל ממצוה אחת יצא, ולכן בשניהם יוצאים ידי חיוב הדלקת נר בשבת ומברכים עליהם, אלא שחלקוהו לשנים, דהיינו שרצו חז"ל שכל אחד ואחת מישראל יאכלו במקום המואר לכן נתנו על כל אחד ואחת חיוב להדליק נר במקום האכילה. אלא בכל זאת כיון שחיוב זה הוא בגלל שרצו שיהיה עונג שבת בשעת האכילה, תקנו חז"ל שיהיה זה בגדר דין "איש וביתו", דהיינו שכל אחד מבני הבית שאוכלים אצל הבעה"ב נפטרים בנר שלו, והוי כאילו הבעה"ב הדליק הנר גם בשביל הבני בית כיון שהם נטפלים אליו.

לעומת זאת החיוב דשלא יכשל הוא חיוב שלילי דהיינו שלא יהיה בית שמשתמשים בו בשבת בלילה חשוך ויכשל בעץ ואבן, ולכן תקנו חוב על הבעה"ב שישתדל שבבית שלו יהי מאור, ואין זה חוב וחיוב להדליק, אלא חוב שלא יהיה חושך, ולכן במקום שיש כבר אור (כגון ע"י אור החשמל וכדומה) אפילו שלא הודלק לכבוד שבת אין צריך להדליק עוד. וחיוב זה הוא רק על הבעה"ב. ובכל-זאת כיון שזהו מכלל מצות נר שבת הכללי, יוצא בזה גם חיובו הגברא של להדליק נר לכבוד שבת. כמובן שבאם במקום שאוכל אין לו נר מחויב להדליק שם מטעם עונג, אלא במקום שהוא אוכל במקום האור שהוא לא הדליקו רק היה שם אור מקודם (וגם אינו טפל לבעה"ב – כגון שאוכל משלו) דאז לא יצא חובת הגברא, יוצא עכ"פ זה החיוב ע"י שמדליק בחדרו שלא יכשל.

וזהו מה שכתבו האחרונים שבהדלקת נר שבת יש "חובת גברא" ו"חובת הבית". דהיינו, "חובת גברא" זה שכל אחד מחויב שיהא דולק נר שבת עבורו, דהיינו שידליק הוא או שלוחו או מישהו אחר בשבילו. ואילו "חובת הבית", היינו שחז"ל נתנו חיוב הדלקה על מי שיש לו בית, ועל ידו יוצא כל בני הבית.

והנה, כתבנו לעיל שהדלקת בעה"ב פוטרת כל בני ביתו, היינו מפני שהם נטפלים אליו כיון שאוכלים אצלו, הרי זה כאילו הוא הדליק בשביל כולם. והגם שלפי"ז היה הבעל צריך

להדליק כיון שהוא הבעה"ב, מ"מ תיקנו חז"ל שהאשה ידליק, מטעם שהאשה כבתה נרו של עולם ע"י שהחטיא את האדם צריכות לתקן זאת, או מטעם שהן מצויות בבית ועוסקת בצרכי הבית. וא"כ האיך נפטר הבעל בהדלקת אשתו הלא אין הוא טפל אצלה. אלא על כרחך, שאשתו היא שלוחו של הבעל, וע"י זה נעשה כאילו הוא הדליק ובירך בעצמו. ולפיכך אפילו אם יש לו בביתו חדר מיוחד ומחויב להדליק שם מצד שלא יכשל, מ"מ אינו מברך, כיון שנעשה כאילו בירך כבר ע"י שאשתו בירכה. אולם זה אפשר רק אם האשה אין לה חיוב מצד עצמה, דאילו יש לה חיוב מצד עצמה, איך נפטר הבעל בהדלקת אשתו, הלא היא צריכה נר בפני-עצמה (כלשון שו"ע רבינו בקו"א סק"ה), וא"כ כשהבעל ואשתו בבית שאז החיוב חל על הבעל מצד בעה"ב ולא על האשה שפיר יכולה להדליק בשליחותו. אבל כשהבעל מחוץ לביתו שאז חובת הבית חל על האשה בגלל שעכשיו היא הבעה"ב, ואין היא מדלקת מטעם שליחות כיון שמדלקת מצד חיובה, וגם אין הבעל טפל לה כשאר בני-בית שיהא נפטר בהדלקת אשתו. לכן כשיש לו חדר מיוחד במקום שהוא עכשיו שפיר מדליק "ומברך" על הנר אפילו שאשתו בירכה בביתו, כיון שאין לו עם הדלקת אשתו כלום.

אולם לפי"ז כשאין לו חדר מיוחד ואז אין לו חיוב מצד הבית, איך יצא ה"חובת גברא" שלו. ע"ז כתב בשו"ע הרב (ע"פ דברי הר"ן פ"ק דפסחים) דאם האשה מדלקת "משלו" – דהיינו משל הבעל, נפטר הבעל מחובת הדלקה. והביאור בזה, שאע"פ שיש לה להאשה חיוב מצד עצמה להדליק כיון שעכשיו היא הבעה"ב, ועל כן א"א לה להיות שלוחו של הבעל, מ"מ כשהאשה מדלקת בשמן של הבעל שפיר הוי כאילו האשה הדליקה בשבילה ובשביל הבעל, והרי זה כמו השתתפות בפרוטה (באורח) שהוא כאילו הבעה"ב מדליק בשבילו ובשביל האורח. משא"כ בלי השתתפות, דהיינו אם האשה אינה מדלקת משל הבעל, אינו נפטר בהדלקתה כיון שהבעל אינו נעשה טפל לאשתו, וגם אינה נעשית כשלוחו, כיון שיש עכשיו חיוב על האשה מצד עצמה בגלל שהיא עכשיו הבעה"ב.

נמצא, שכאשר הבעל נמצא בבית עם אשתו, נפטר הבעל בהדלקת אשתו אפילו אם היא אינה מדלקת משלו אלא משל אחר, לפי שאז הבעל נפטר בהדלקת אשתו מטעם שליחות ולא מטעם השתתפות בפריטי, ואין צריך שיהיה השמן שלו. משא"כ כשהוא חוץ לביתו, אז נפטר מטעם השתתפות בפריטי וצריך שיהיה משלו.

אולם עדיין צ"ב, מדוע כשהבעל מחוץ לביתו, ויש לבעל חדר מיוחד והאשה הדליקה בביתו משל הבעל אעפ"כ מחויב הבעל להדליק בחדרו "בברכה"? מאי שנא כשהבעל ואשתו בביתם והיא הדליקה, אז אפילו כשיש לבעל חדר מיוחד ומדליק שם אינו מברך.

הביאור בזה, דנהי שהדלקת אשתו פוטרנו מן ה"חובת גברא" שעליו, מ"מ עדיין נשאר עליו "חובת הבית" שלא יכשל, ולכן מצד חיוב זה מחויב להדליק, אלא שכאשר הבעל נמצא בבית אז כשמדליק האשה הוי זה מדין שליחות והוי כאילו הבעל הדליק ובירך, לכן אסור לו לברך עוד פעם. משא"כ כשהוא חוץ לביתו, אע"פ שהאשה מדלקת משל הבעל, מ"מ הבעל נפטר רק מדין השתתפות בפריטי דהוי כאילו הדליקה גם בשבילו, אבל אין זה כאילו הוא בעצמו הדליק. לכן כשיש לו חדר מיוחד שמחויב להדליק מצד "חובת הבית" מדליק בברכה.

במילים אחרות, כל מקום שאדם מדליק כדי לצאת ידי חובה שיש עליו, מחויב לברך, בין אם החוב מצד "חובת הבית" ובין אם החוב הוא מצד "חובת גברא". וא"כ במקום שיש על אדם "חובת בית", אע"פ שכבר נפטר מ"חובת גברא" ע"י הדלקת אחר (כגון ע"י השתתפות בפריטי

או מטעם בני ביתו), אבל כיון שעדיין נשאר לו "חובת בית" מצד חדרו המיוחד, חייב להדליק שם ולברך. אולם כל זה כשעדיין לא בירך בעצמו, אבל אם כבר בירך בעצמו אינו יכול לברך עוד פעם אפילו אם יש לו חיוב הדלקה מצד "חובת בית", וא"כ כשהוא בביתו כיון שאשתו הדליקה בשליחותו, הוי כאילו הוא בעצמו הדליק ובירך, ואינו יכול לברך עוד פעם כשמדליק בחדרו המיוחד לו.

ג.

סי' רסג ס"ז. כניית הגפרור לאחר הדלקת הנרות קודם הברכה

כתב בקצות השלחן סי' עד ס"ה: האשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה זו, ולכן תתפלל מנחה תחלה. ונוהגות הנשים להשליך לארץ הפתילה שהדליקו בה הנרות ואין מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר ההדלקה. וכ"כ בקונטרס קיצור דיני ומנהגי נרות שבת קודש ויו"ט פ"ד אות ה: לאחר הדלקת כל הנרות תניח הגפרור במקום משומר שיכבה מעצמו.

וז"ל המחבר בשו"ע ס"י: לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, וע"פ זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותם... ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתם, ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו. והרמ"א מוסיף ע"ז: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי. אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו.

והנה מפשטות לשון השו"ע "שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן" משמע דקבלת שבת הוי רק לאחר גמר הדלקה, דהיינו דלפי הבה"ג מברכין קודם ההדלקה ולאחר שבירכו והדליקו ונגמר ההדלקה אז חל שבת. א"כ לפי מה שכתב רמ"א בס"ה לברך אחר ההדלקה, אין שום ענין לזרוק הפתילה לארץ לאחר הדלקה, דהרי עדיין לא בירכה ולא קיבלה שבת. וכ"כ הערוה"ש סעיף יד, ובמטה יהודה סי' רסג סוסק"ב.

אולם זה שהרמ"א לא הגיה כלום על המחבר שלפי מה שהגיה בסעיף ה שאנו נוהגין לברך אחר ההדלקה, אין צריכין לזרוק הפתילה, משמע שסובר שגם לדידן שמברכין לאחר ההדלקה צריכים לזרוק את הפתילה מיד לאחר הדלקה. ובאמת צ"ב אמאי, הלא מבואר לדידן שמברכין לאחר הדלקה הטעם הוא שאם תברך קודם הרי כבר קיבלה את השבת וא"א להדליק עוד, והיינו שעיקר קבלת שבת הוא בברכה, א"כ כשמברכים לאחר ההדלקה נמי אינה מקבלת שבת עד לאחר הברכה?

וצ"ל לדעת הבה"ג שלאו-דוקא קבלת שבת חל לאחר הברכה, אלא לאחר מעשה הראשון של ההדלקה דהיינו כשמדליקין מקודם אז חל שבת מיד לאחר הדלקה, וכשמברכים מקודם חל שבת מיד לאחר הברכה. ולכן צריכין להדליק מקודם ההדלקה ומיד לאחריו לזרוק הפתילה. ועוד י"ל שעיקר קבלת שבת הוא בהדלקה ולכן צריכים מדינא לזרוק הפתילה מיד לאחר ההדלקה. אלא שמחמירין לברך לאחר ההדלקה לצאת גם דעת האומרים שלאחר הברכה הוי קבלת שבת. וראה מש"כ בזה בהגהות ברוך טעם.

ובדעת אדה"ז אין הכרע ברור לכאן או לכאן, דמה שמביא הדין של לזרוק הפתילה היינו לדעת הסוברים לברך מקודם ואח"כ להדליק, וכלשונו (שהוא לשון המחבר) 'שאחר שברכו והדליקו הנרות'. ורק בסעיף שלאח"ז מביא המנהג לברך לאחר ההדלקה. א"כ אפשר דסובר דלדין שמברכין לאחר הדלקה שפיר מותר לכבות הגפרור מיד לאחר הדלקה לפני הברכות.

ד.

סי' רסג ס"ז וס"ח. מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת

כתב בשו"ע אדה"ז סימן רסג סעיף ז: "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה, אלא אם כן התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו. ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידין שהדליקו בה הנרות, ואינן מכבות אותה, שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו. אבל יכולות להדליק נרות הרבה, שכולן מצוות הדלקה אחת הן, ואין קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה.

"ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם וכן עיקר. (ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה).

"אבל המנהג הוא כסברא הראשונה, שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו, ולכן תתפלל מנחה תחלה, אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו. ואפילו אותה אשה אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, מועיל לה תנאי זה במקום הצורך, אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי, לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת...

"וכל זה באשה אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא באמירת ברכו. ומכל מקום טוב להתנות לכתחלה".

ואח"כ בסעיף ח ממשיך רבינו: "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה חייבים לברך עובר לעשייתן בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת או של יו"ט כדרך שמברכים על שאר כל מצוות מדברי סופרים עובר לעשייתן. והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק. ואף ביו"ט מדליקין תחלה, כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם הדלקה ופעמים אחר כך. וכדי שתהא הברכה עובר לעשייה אינה נהנית מן האור עד אחר הברכה, דהיינו שמשימה ידה לפני הנר מיד אחר ההדלקה עד אחר גמר הברכה ואז מסירה ידה ונהנית מן האור, וזה נקרא עובר לעשייה".

כלומר בסעיף ז כותב רבינו המנהג שהנשים מקבלים על עצמן את השבת בהדלקת הנרות, ומדגיש שמנהג זה הוא דוקא בנשים ולא באנשים. ואח"כ בסעיף ח מוסיף שמכיון שהמנהג הוא שע"י הדלקת נרות שבת יש בזה קבלת שבת לכן יש להדליק מקודם ואח"כ לברך. אבל זהו רק באלו שמקבלים שבת ע"י ההדלקה דהיינו הנשים, אבל האנשים שמדליקין, שכבר כתב לעיל שאין מקבלים עליהם את השבת אין המנהג כן אלא מברכין ואח"כ מדליקין מכיון שאין

הם מקבלים שבת בהדלקת הנרות. ודבר זה פשוט וברור הוא.

וא"כ צע"ג על הגאון רבי אברהם חיים נאה שכתב בספרו קצות השלחן (סי' עד בבדה"ש אות יט): "ומסתימת לשון אדמו"ר ז"ל, משמע שגם איש המדליק יברך אחר ההדלקה". דזה אינו, שהרי דברי רבינו ברור מילולו שרק בנשים הדין כן, אבל אנשים מברכים ואח"כ מדליקין מכיון שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנרות.

וכן מה שכתב בסידור תהלת ה' החדש אצל ברכות הדלקת הנרות (עמ' עג אות 2, וכפי הנראה נמשכו אחר הקצוה"ש מבלי לציין זאת להדיא): "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה... מברכים אחר ההדלקה" ומציינים לשו"ע אדה"ז סי' רסג סעיף ת, אינו נכון כלל וכלל.

ולהלכה יש להורות שהאנשים שמדליקים נרות שבת שיברכו קודם ההדלקה.

ה.

סי' רסג ס"ט. בנים הסמוכים על שלחן אביהם אם יוצאים בנר שבת אף כשאיןם בבית

כתב רבינו בשו"ע שלו סי' רסג ס"ט: בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם... ואם אין לו חדר מיוחד שם... אבל אם אין לו מי שידליק בביתו (או אפילו אם מדליקים שם, אלא שאינו מדליקים משלו אינו נפטר בהדלקתם, אף אם הוא בענין שכשהיה אצלם נפטר בהדלקתם, כגון שסמוך על שלחנם שנעשה מכלל בני ביתם ונפטר בנר שלהם, מכל מקום עכשיו שאינו אצלם אינו נפטר בנרם, אלא) צריך הוא לקיים מצות הדלקת נר שבת במקום שהוא ע"י שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בנר שלו וכו'.

וע"פ זה כותב בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז סי' רסג הערה 74: אבל אם מדליקין שם אלא שהנר אינו שלו – אינו נפטר ע"ז מחובתו להדליק. כגון בן כשהוא סמוך על שלחן הוריו נפטר בהדלקתם, אבל כשאינו בביתם – אינו נפטר בהדלקתם כיון שהנר אינו שלו (שוע"ר סעיף זה במוסגר הב'), עכ"ל.

ולענ"ד נראה דזה אינו, ורק בבעל כשהוא מחוץ לביתו הדין כן דאם האשה אינה מדלקת בממונו של הבעל לא יצא ידי חובת הדלקת נרות.

דהרי מבואר בשו"ע אדה"ז בסימן זה ס"ה, וביותר בקונטרס אחרון אות ב, שהאשה כשמדליקה היא זה בשליחות של הבעל, דמעיקר הדין היא זה חיובו של הבעל כיון שהוא הבעה"ב ורק משום שהיא כבתה נרו של עולם תקנו חז"ל שהאשה תדליק בשליחות הבעל. גם מבואר שם שהבעל לעולם אינו נטפל לאשתו, וא"כ כשהבעל מחוץ לביתו שאז היא האשה הבעה"ב ומחויבת להדליק מצד חיובה, אם האשה אינה מדלקת משל הבעל אין הוא נפטר בהדלקת אשתו. כיון שמטעם שליחות אינו נפטר, כיון שהאשה מדלקת עכשיו בביתו מצד חיובא דידה בגלל שהיא עכשיו הבעה"ב, לכן אין האשה יכולה להדליק בשליחות הבעל. ואילו מטעם בני ביתה נמי אין הוא נפטר כיון שהבעל אינו נטפל לאשתו, לכן מחויב הבעל להדליק בברכה במקום שמתארח. אבל כשהאשה מדלקת בממונו של הבעל היא זה כהשתתפות

בפריטי ונפטר בהדלקתה⁴. משא"כ בבן שהוא נכלל בכלל בני הבית, ונפטר בהדלקת ההורים בגלל שהוא טפל להם, אין צריך שיהא מדליקים בממונו של הבן, ועד שלא נעקר ממנו שם בני ביתו נפטר בהדלקת הוריו.

וראה בספר אור עולם⁵ כרך ב עמ' 440 במאמרו של הרה"ג ר' בן-ציון אבא שאול "בדין אכסנאי בנרות חנוכה" אות ו שאפילו אם הבת אינה חוזרת לבית הוריה אלא פעם לששה חדשים, עדיין נחשב בית הוריה לביתה ונפטרת בהדלקתם. ומוסיף, שכן היה מורה הגאון מורינו רבי עזרא עטייא, וכן הוא מנהג ספרד. וכ"כ בספרו אור לציון – תשובות ח"ב פי"ח סי' ד, לענין נרות שבת.

ובתורת המועדים (על חנוכה) מביא שכ"כ להדיא במפתחות ספר התרומה (סי' רכט) שאם אביו ואמו מדליקין בשבילו במקומו נפטר בהדלקתם. א"כ ה"ה בנר שבת שג"כ המצוה הוא "איש וביתו".

ו.

סי' רסז ס"ב. בענין לקבל שבת מוקדם (שוע"ר החדש)

בשו"ע רבינו סימן רסז ס"ב: ונוהגים להקדים תפלת ערבית יותר מבימות החול ונכון הוא כדי להקדים קבלת שבת בכל מה שאפשר..., בתפלת ערבית של שבת שיש מצוה כשמתפלל אותה מבעוד יום שמוסיף מחול על הקודש וכו'.

בהערות לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה, בסעיף זה הערה טז כתבו: "וראה בדי השלחן סי' עז ס"ק טו, ובהערות שבסוף ח"ג, שכן נהגו בליובאוויטש שלא להקדים". כלומר שמנהג ליובאוויטש שלא להקדים לקבל שבת מוקדם, דהיינו מפלג המנחה כפי שנהוג אצל הרבה קהילות ישראל.

ואינני יודע איפה ראה מנהג זה בבדי השלחן, דו"ל שם: "ואם נתאחרו באמירת מזמורי לכו נרננה עד הלילה יכולים לאמרו גם אח"כ, ומעשה רב ידענא שכן היה המנהג בלובאוויץ בהיותי שמה בשנת תער"ב שאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הי' אומר דא"ח לפני קבלת שבת לערך שתי שעות בלילה, ואח"כ היו אומרים קב"ש ומעריב...".

האם בגלל שאדמו"ר הרש"ב האריך במאמרי דא"ח לפני קבלת שבת הוא הוכחה שמנהג ליובאוויטש שלא להקדים?

ז.

סי' רעא סעיפים א-ג. קידוש בליל שבת מיד ובשעה ראשונה

בשולחן ערוך רבינו סימן רעא סעיף א: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירות שבח וקידוש....

4 ראה לעיל בענין "חיוב נש"ק על כל אחד מבני הבית" מה שהארכנו בזה יותר.

5 ספר הזכרון לזכרו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע.

ובסעף ב: ותקנו חכמים שתהא זכירה זו על כוס של יין בין בכניסתו בין ביציאתו. ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחלת כניסתו בכל מה שאפשר, ואף אם יצא מבית הכנסת מבעוד יום יש לו לקדש מיד, דכיון שהוסיף מחול על הקדש הרי זה אצלו כניסת השבת, ויש לו לקדש מיד סמוך לכניסתו. ואחר הקידוש צריך לאכול ג"כ מיד, כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה. ואם אינו תאב לאכול מיד, יכול להמתין מלקדש תוך הלילה כמה שירצה כדי שיאכל לתאבון, ויוכל לסמוך על מה שכבר זכרו בתחלת כניסתו בתפלת ערבית שכבר יצא בזה מן התורה שהרי מן התורה אין צריך אלא זכירה בדברים בלבד בלא יין והרי זכרו בתפלה.

ובסעף ג: יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה (דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום עיין סי' תכ"ח). אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה. לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים, וסמא"ל מושל עליו. וכבר נתבאר שלכתחלה יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום.

וכתב כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע⁶: "והרי גם בשו"ע שם דייק בלשונו: יש נזהרים בו' וכבר נת' שלכתחילה יש לו לקדש מיד בו' – אף שלפעמים יהי' זה בשעה הנ"ל". כלומר שלדעת אדה"ז יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת אפילו אם הוא בין שעה שש לשבע.

וצ"ע שהרי אדה"ז מסיים "יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום", כלומר לפני שעה ראשונה של הלילה שאז שולט מזל מאדים והוא בין השעות שש לשבע?

ח.

סי' רע"א סי"ט. שכח לומר ויכולו בקידוש הלילה (שו"ע"ר החדש)

בשו"ע רבינו סי' רע"א סעיף יט כותב: "אע"פ שאמר ויכולו בבית הכנסת צריך לחזור ולאמרו על הכוס קודם קידוש כדי להוציא בניו ובני ביתו הקטנים שלא אמרוהו עדיין, ואח"כ יברך בורא פרי הגפן וברכת קידוש. ואם שכח לאמרו קודם קידוש אומרו בתוך הסעודה על הכוס...".

ובשו"ע"ר החדש אות קסה מצייין: "מ"א ס"ק כ"א בשם מטה משה סי' תכט, בשם הרוקח בשם דודו רבי קלונימוס".

כוונתם שעל מה שכתב המחבר בסעיף י: "מקדש על כוס מלא יין... ואומר ויכולו...", כתב המג"א: "ואם שכח לאמרו, אמרו תוך הסעודה על הכוס". והמג"א מצייין המקור לזה "מטה משה".

אבל כשמעיינים במטה משה רואים שהוא מביא מהרוקח ציור אחר, וז"ל: "פעם שכח דודי רבי קלונימוס בן רבנא יודא ולא אמר ויכולו בבית הכנסת. ולאחר שישב על השולחן הזכיר ועמד ולקח כוס ואמר ויכולו עד לעשות ואח"כ ישב במקומו וסיים הקידוש. ואמרו לו בני ביתו למה עמדת. אמר שכחתי לומר ויכולו ויש לי לומר ואהיה שותף להקב"ה וע"כ אני צריך לעמוד, עכ"ל הרוקח".

והנה רוקח זה לא נדפס בספר רוקח שלפנינו, ונדפס לאחרונה מכתב-יד בספר "סדר קידוש והבדלה" לרש"א שטרן שיחי, סי' ז עמ' מח, עיי"ש.

איך שיהיה, בציור של הרוקח, הנדון היה ששכח ויכלו בבית הכנסת, אבל לא מצינו כלום ברוקח בדין אם אמר בבית הכנסת, ולא אמר בקידוש, אם צריך לאומרו בתוך הסעודה על הכוס?

ובאמת יש להקשות עוד, שהרי בציור של הרוקח שכח לאומרו בבית הכנסת ואז לא אמר זאת בתוך הסעודה, אלא שבשעת הקידוש כשאומר ממילא ויכלו (בגלל המדרש שיש לומר ויכלו ג' פעמים כמבואר ברוקח הנדפס) אז אמר ויכלו בעמידה, ורק על העמידה תמהו בני ביתו, והוא ענה להם שזה במקום ה"ויכלו" שבבית הכנסת שצריך לאמרו בעמידה מטעם עדות. אבל לא מצינו כלום שצריך לאומרו בתוך הסעודה.

וכנראה שמה שכתב המטה משה "לאחר שישב על השולחן", מפרשו המג"א "תוך הסעודה". אך במה שממשיך המט"מ לומר "ואח"כ ישב במקומו וסיים הקידוש" אי אפשר לפרש כן. וכבר העיר כן באליה רבה אות יט.

ולפלא על המהדירים של שוע"ר החדש שלא מציינים כלום בזה, ולא עוד אלא מציינים להמטה משה, והיה להם רק לציין להמג"א ששם אכן כתוב דין זה, ולא להמטה משה ששם לא כתוב דין זה.

ז.

סי' רעז ס"ו, שי סי"ה. בסיס לדבר האסור והמותר

נשאלתי על מה סומכין העולם שאם מניחים בכניסת השבת על שלחן של שבת החלות, אז מותר לטלטל את השלחן אפילו יש שם גם הנרות שבת, כיון דהוי השלחן בסיס לדבר האסור והמותר שמותר בטלטול, הלא לפי דעת ר"ת (בתוספות מס' שבת נא, א ד"ה או, הובא כדעת יש אומרים בשו"ע סי' שט ס"ד) דאם אין בדעתו להשאיר את האיסור כל השבת אינו נעשה בסיס לאיסור, א"כ ה"ה להיפוך, אם אין כוונתו להשאיר את ההיתר לכל השבת אינו נעשה בסיס להיתר. ועפ"ז החלות שאוכלים אותן בסעודה ואינן נשארים עליו לכל השבת, לא עושים את השלחן בסיס גם להיתר, ורק להאיסור נעשה בסיס שכן נשאר עליו לכל השבת, ולא הוי כי אם בסיס לדבר האסור, ואסור בטלטול?

ובאמת הפמ"ג (א"א סוס"י רעט וברמיזא בסי' שט מש"ז סוסק"א) כותב: דצריך שיהיה דבר ההיתר על השלחן כל זמן שיש שם הדבר איסור. וכ"כ בשו"ת 'איגרא רמה' לרבי משולם איגרא⁷, דאם נתנו ההיתר רק לחצי שבת, ואילו האיסור נתנו לכל השבת, הוי השלחן בסיס רק לאיסור ולא להיתר.

אולם אדה"ז בשו"ע (סי' רעז ס"ו. ובסי' שי סי"ח); והמ"ב (סי' רעז סקי"ח), כתבו להדיא שגם החלות שאוכלים לסעודת שבת, מועילין לעשות את השלחן בסיס לאיסור ולהיתר. וע"כ דהם סוברים דהעיקר הוא כדעת רש"י – שהכל תלוי בבין השמשות, ואם בבין השמשות היה

⁷ לעמברג תרל"ג בסוף הספר, השמטות או"ח סי' ב. נדפס גם בשו"ת רבינו משולם איגרא (ווארשא תרמ"ה) או"ח סי' ז.

שם איסור והיתר, נעשה בסיס לאיסור ולהיתר אפילו אם אח"כ נשאר רק האיסור. והטעם דאינו נעשה בסיס לאיסור כשנטלו משם ההיתר, הוא דפסקו כדעת ה'בעל המאור' בשבת פרק "מי שהחשיך" – דדבר שלא היה בסיס בבין השמשות אינו נעשה בסיס באמצע השבת.

אולם מה שקצת צ"ע הוא, שהרי רבינו בסימן רע"ו ס"ו, ובסימן שט ס"ז, מביא גם את דעת ר"ת – שלא נעשה בסיס לאיסור א"כ היה בדעתו שישאר שם כל בין השמשות, ופוסק במקום הפסד כדיעה זו להקל, א"כ גם להיפך, אם ההיתר אינו נשאר שם כל בין השמשות, יהא השלחן בסיס לאיסור ולא להיתר.

וראיתי בספר 'מגילת ספר' (סי' מד אות ה) שכותב: דעיקר המנהג לטלטל את השלחן הוא אחרי שהנרות כבר כבו, שאז כבר נסתלק מהשלחן השלהבת שהיא מוקצה, והפמוט הוא מוקצה רק מחמת שהיה בסיס לשלהבת ואינו מוקצה בעצם, ואין בסיס עושה בסיס, ולכן כשכבר כבו הנרות כיון שנסתלק גם האיסור עצמו באמצע שבת ולא נשאר שם כל השבת, שפיר מועיל גם הלחם אע"פ שהוא לא נשאר שם כל השבת. וראייתו מדברי המג"א סי' רע"ט סק"ה – דכשמניחים כבר על גבי נר בשביל לטלטלו, אין למדוד את החשיבות של הכבר כלפי השמן אלא כלפי השלהבת, כיון שהשמן אינו מוקצה בעצמותו אלא רק בסיס לשלהבת. אבל בזמן שהנרות דולקים יש מקום להחמיר שלא לטלטל את השלחן.

אולם למעשה המנהג לטלטל השלחן גם כשהנרות דולקים, וגם הפוסקים שמקילים ע"י לחם לא חילקו בזה. ועוד, התינוח אם אין לו פמוטות חשובים, אבל להנהוג היום להדליק בפמוטות של כסף הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מטעם חסרון כיס, שהרי אדם מקפיד עליהם ולא רק משום בסיס להשלהבת, א"כ לא הועילו חכמים בתקנתם ועדיין הוי השלחן בסיס לאיסור מצד עצמו לכל השבת, ולהיתר רק לחצי שבת⁸.

ועלה בדעתי לחדש דבר שעדיין לא ראיתי זאת להדיא באחרונים, והוא – דאפילו לדעת ר"ת יש חילוק בין בסיס לדבר האסור שצריך שיהיה האיסור על הבסיס כל השבת, לבין בסיס לדבר המותר שמספיק אם עליו רק כל בין השמשות.

וטעם לחילוק זה הוא – שבעצם שלחן שמיועד לאכילה הוי דבר המותר, שכל עצם מציאותו הוא השתמשות לדבר מותר, ולכן אין צורך שיהיה עליו איזה דבר היתר בבין השמשות, כדי שיהיה בסיס לדבר היתר. לפי שכל זמן שאין עליו דבר אסור, נשאר זה דבר

8 ב'מגילת ספר' שם, רוצה ליישב זאת, שכל זמן שהנרות דולקים, הרי הפמוטות משמשים את הנרות ואינם מוקצה בעצם רק משום בסיס, ורק אם לא הדליקו בהם ואינם משמשים לכלום הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מחמת חסרון כיס. ומביא ראייה ממש"כ ב'תוספות רע"א' על המשניות סוף פרק "כירה" לגבי פתילה, דאף פתילה שלא הדליקו בה היא מוקצה ואינה ראויה לשום תשמיש, מ"מ פתילה שהדליקו בה אין היא מוקצה בעצמותה כיון שמשמשת את השלהבת, ואסורה רק מחמת היותה בסיס לשלהבת. וכעין זה כתב גם ב'גליון השי"ס' (שבת מב, ב, בתוס' ד"ה ואין נאותין): דאף ששמן המטפף מהנר הוא מוקצה גמור הואיל והוקצה למצותו ולא חזי למידי, מ"מ כל זמן שהוא דולק, הרי הוא משמש להאיר ואינו אסור אלא רק מחמת היותו בסיס לשלהבת. ומזה הוא מדמה אותו לפמוטות.

ובאמת אין הנדון דומה לראייה, דהרי ב'תוספות רע"א' מיירי בדבר שמוקצה מחמת גופו משום שאינו ראוי לשום תשמיש, א"כ כשמשתמש איתו להדלקה אין עליו מוקצה מחמת גופו - דהרי ראוי הוא להדלקה, ויש עליו רק איסור בסיס לשלהבת. וכן ב'גליון השי"ס' לגבי שמן שטיפטף מהנר, שכל זמן שהנרות דולקים (לר"ש) כיון שאינו ראוי לכלום הוי מוקצה מחמת גופו, אבל כשמשתמש בשמן להדלקה, אין עליו שם מוקצה מחמת גופו דהרי ראוי ועומד להדלקה, ויש עליו רק איסור בסיס לשלהבת. אבל לגבי הפמוטות שכל זמן שאדם מקפיד עליהן יש עליהן דין מוקצה מחמת חסרון כיס, למה אין עליהן מוקצה זו גם בשעה שמשמשים בהן.

המותר. רק אם יש עליו דבר איסור, ואין עליו דבר היתר, אז נעשה השלחן בסיס לדבר האסור, כיון שבבין השמשות היה עליו רק דבר איסור, הוי זה כאילו גילוי דעת שהשתמשות של השלחן לשבת זו היא רק לאיסור, ונעשה בסיס לדבר האסור. ולכן אם יש על השלחן בבין השמשות גם דבר היתר, זה מספיק כדי שלא יחשוב השלחן להשתמשות רק לדבר האסור, שיש לנו גילוי דעת ע"י דבר ההיתר בבין השמשות שהשלחן משתמש גם לדבר היתר, ונשאר בהיתרו הראשון של השלחן שעצם השתמשותו היא להיתר.

וקצת דיוק יש מלשון אדה"ז בסי' שט ס"ד, שכאשר כותב דיני בסיס, הוא כותב: "דבר האסור בטלטול שמונח על דבר המותר, אם הניחו עליו מבעוד יום מדעתו על דעת שישאר מונח שם גם בשבת, הרי נעשה ההיתר בסיס להאיסור, ונאסר בטלטול כמוהו ממש. אבל אם לא היה בדעתו שישאר מונח שם בשבת, ושכח להסירו ממנו קודם כניסת השבת שלא נעשה בסיס אליו, וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר, כגון שהניח עליו מבעוד יום גם דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור כמ"ש בסימן ש"י, כיון שלא נעשה בסיס לאיסור בלבדו הרי הוא עומד עדיין בהתירו, ומותר לטלטלו, אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאיליו...". עכ"ל. הרי שמרומז ענין זה בדברי רבינו, שכיון שהיה היתר, כדי שיצא מהתירו הראשון צריך שיהיה רק בסיס לאיסור, שאז הוי זה גילוי דעת שהשתמשות של היתר זה לשבת זו הוא רק לאיסור ונעשה בסיס לדבר האסור, ודו"ק היטב.

שוב ראיתי במכתבו של האדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל להגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל, נדפס בראש ספר 'גור ארי' יהודה' לבנו של הנ"ל (ווארשא תרפ"ח), ובסוף הקטע כותב בעל האמרי אמת:

"וע"ד תשובת ר' משולם איגרא ז"ל שאחרונים הביאו כהלכה פסוקה, שכתב דאם הניח בערב שבת על השלחן דבר איסור וגם דבר היתר ודעתו ליטול בשבת את ההיתר, דשוב מקרי בסיס לדבר איסור מטעם דכמו דדעת ר"ת דלא מקרי בסיס אא"כ דעתו להניח כל השבת וכיון שדעתו ליטלו להיתר תו לא הוי בסיס לאיסור ולהיתר רק לאיסור גרידא. וכ' לדון דרק איסור תלוי בכל השבת, אבל היתר אין לו ענין לשבת דוקא, וגם דהוא כעין מוקצה לחצי שבת. באמת יש לפקפק בזה מטעם אחר, דכל זמן שגם ההיתר מונח ודאי אז בסיס לשניהם, וממילא ממעט את האיסור שלא יהיה נקרא שמונח כל הזמן כשיטת ר"ת ודהרי חסר אותו זמן שהיה בסיס לשניהם".

כלומר דשניהם כתבו סברא נגד ר' משולם איגרא. ר' מנחם זעמבא רצה לומר דרק איסור צריך להיות לכל השבת, כיון דכל ענין השבת אינו אלא לגבי דבר האסור, ובדבר איסור לא שייך לחלק את הזמן באמצע שבת, דאם הוא מוקצה, הוא מוקצה לכל השבת, ואם אין האיסור על השלחן כל השבת, לא שייך לומר על השלחן שיהיה בסיס לדבר איסור, כיון שיש זמן בשבת שאינו בסיס. משא"כ לגבי דבר היתר שאין לו שייכות להשבת, כל זמן וזמן הוא דבר בפני עצמו, ובזמן שהוא על השלחן הוי השלחן בסיס לדבר היתר.

והאמרי אמת כותב חידוש אחר, דכל זמן שגם ההיתר מונח על השלחן, הוי השלחן בסיס לשניהם ולא נקרא בסיס לאיסור כיון שיש גם היתר, וכיון שבאותו זמן שיש גם היתר לא נקרא בסיס לאיסור לא שייך שהשלחן יהיה בסיס לאיסור, דכדי שיהא חל עליו שם בסיס צריך שיהיה שם בסיס עליו לכל השבת, וכאן נתמעט מהאיסור הזמן שהיה על השלחן דבר היתר, דאז לא היה נקרא בסיס רק לאיסור.

י.

סי' רחצ סמ"ז וסי"ח. בענין ברכת הנר כמז"ש בנר שעשוי רק להאיר (שוע"ר החדש)

בשו"ע רבינו סי' רחצ סעיף טז כותב: "אור של כבשן בתחלת שריפת הלבנים אין מברכים עליו שאז אינו עשוי להאיר, אבל אחר שנשרפה אז עשוי להאיר ומברכים עליו". ובשוע"ר החדש אות פז מצוין: "ברייטא גמרא שם נג, א. רש"י שם⁹ ד"ה בתחלה וד"ה בסוף. טור ושוע"ס".

הנה זה שהם מציינים לרש"י הוא לכאורה טעות. שהרי יש מחלוקת הראשונים אם נר העשוי להאיר ולעוד דבר אם מברכים עליו. דעת רש"י שם ד"ה בסוף שכיון שמשתמש להאיר ג"כ, וכלשונו "ומשתמשין נמי לאורה" אפשר לברך עליו. אבל דעת הרא"ש שדוקא אם עשוי להאיר מברכין. וכך פוסק אדה"ז בסעיף יח, שנר שמברכין עליו במוצאי שבת הוא רק אם הוא עשוי בשביל להאיר בלבד.

וא"כ אור של כבשן לאחר שנשרפה שמברכין עליו לדעת רש"י, הוא אפילו אם עשוי גם לדבר אחר. ולדעת אדה"ז רק אם הוא עשוי להאיר בלבד, ולכן הוא מדייק בלשונו בסעיף טז: "אז עשוי להאיר ומברכים עליו", כלומר שעשוי רק להאיר ולכן מברכין עליו. וא"כ לא שייך לציין לזה דברי רש"י, ופשוט.

יא.

סי' שז סכ"ט. תאריך על התמונה לקרותו בשבת

התאריך הנדפס בתחתית התמונות, האם מותר לקרותו בשבת, שהעיר לי ת"ח אחד שאסור מטעם המבואר בגמרא מסכת שבת (קמט, א): "תנו רבנן: כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות – אסור לקרותו בשבת". ופירש"י: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית".

והובא להלכה בטור ושוע"ע סי' שז סעיף טו: "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמת דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני אסור לקרות בו בשבת".

וכן כתבו רבינו הזקן בשוע"ע שלו סעיף כט, ומוסיף טעם הדבר: "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם ממעשים שהיו כגון מלחמת דוד וגלית וכתוב תחתיהם זו צורת חיה פלונית וזה דיוקן פלוני אסור לקרות כתב זה בשבת גזרה שמא יקרא בשטרי הדיוטות ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור". וא"כ לפי כל זה לכאורה התאריך נכלל בכלל כתב שתחת הצורה, ואסור אטו שטרי הדיוטות.

אבל לבבי לא כן ידמה ולדעתי הוא היתר גמור, דהנה לכאורה צ"ע אריכות לשון רש"י שכותב: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית". ולמה לא כתב בפשטות כתב שתחת הצורה שכתב זו צורת פלוני אסור, ולמה להוסיף: "דיוקנות של בני אדם של מעשים", ועוד מוסיף משל: "כגון מלחמת דוד וגלית"? על כרחך דדוקא כתב שתחת צורה שבתוך הצורה יש איזה מעשה כגון תמונה של מלחמה והכתב שתחת הצורה מסביר ומבאר את הצורה, כלומר שהכתב שתחת הצורה הוא סיפור של מעשה ובלא הכתב שתחתיו לא מבואר המעשה שבציור או אסור, דבזה הוי חשש של אטו שטרי הדיוטות. ולכן מיד בסעיף שלאח"ז סעיף ל כתב אדה"ז: "וכן ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) ... אסור לקרותן בשבת ואפילו לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיוטות". שגם זה אסור כיון שיש פה סיפור דברים.

והגם שבנידון שלנו שכתוב הזמן מתי נעשה התמונה, ועי"ז לפעמים אפשר להבין בדרך ממילא כמה ענינים הנוגעים להתמונה, כגון אם יודע מה שקרה ביום זה. אעפ"כ עדיין מותר, שאיסור כתב שתחת הצורה הוא רק כשהכתב מבאר ומסביר את מה שמצויר בתמונה, ובנדון דידן אינו כן.

ועל פי הנ"ל אתי שפיר ההיתר שמותר לקרות שלטי רחוב ושלטי חנויות וכדומה, דכיון דאין בזה סיפור דברים רק שם או כתב שזה רחוב פלוני או חנות פלוני מותר, כנלענ"ד.

שוב מצאתי שבמאירי משמע להדיא כדברינו: "כתב המהלך תחת הצורה והדיוקנאות כגון בני אדם שצריין בכותל חיות או דיוקנאות, ר"ל צורות של בני אדם לזכירת מעשיהם כגון מלחמות המלכים וכבושיהם וכותבין תחתיהם ביאור אותם הענינים כלומר צורה זו של פלוני שעשה כך וכך במלחמה זו, כדי שיבינו הרואים ענין הצורות והדיוקנאות, אסור לקרותם בשבת, שאין לך שטרי הדיוטות גדול מזה. ודיוקני עצמה אסורה אף בחול להביט בה שהם דברים המושכים לבו של אדם, ומפנים אותו לבטלה, ומיאשים אותו מעבודת בוראו".

יב.

סי' שזו ס"ל. מקור לאיסור קריאת ספרי מלחמות וכו' משום מושב לצים

מאחר שבהלכות אלו עסקינן, כדאי לציין שעל מש"כ אדה"ז בסעיף ל: "וכן ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) וכן מליצות ומשלמים של שיחת חולין כגון ספר עמנואל ואין צריך לומר דברי חשק אסור לקרותן בשבת ואפילו לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיוטות, ואף בחול אסור משום מושב לצים אף אם כתובים בלשון הקודש", מצוין במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז הערה רלא: "ב"ח סוף הסי' (לענין שבת). ט"ז סקי"ג". וזה טעות, דדעת הב"ח הוא שאינו אסור בחול משום מושב לצים אם הם כתובים בלשון הקודש, ורק בשבת אסור מטעם שטרי הדיוטות. ורק דעת הט"ז לאסור גם בחול משום מושב לצים.

ואף שהתחכמו לכתוב במוסגר "לענין שבת", כלומר שהב"ח כתב כן רק לענין שבת, מ"מ לא שייך לכאן.

והטעות בא להם, מחמת שלאחר שהט"ז חולק על הרמ"א מוסיף: "וכבר חלק מו"ח על זה וכן עיקר". אבל כוונת הט"ז בזה לומר שכבר חלק הב"ח על הרמ"א שמתיר בלה"ק אפילו בשבת, אלא "אוסר בשבת לקרותו אפילו בלשון הקודש", משום שטרי הדיוטות. אבל לגבי דין של חול, כותב הב"ח להדיא דבלשה"ק אין איסור משום מושב לצים, ופשוט.

יג.

סי' שז סל"ח ושכה ס"ז. נכרי החולב ומגבן בשבת בשביל ישראל

כתב רבינו בשו"ע שלו סימן שז סעיף לח: "נכרים העושים גבינות בשבת מחלב שלהם, והישראל רואה את החליבה והגיבון כדי שיהיה מותר לישראל לאכלן ויוכל לקנותן אחר השבת לאכילה, אף אם הישראל עומד בעדר חדש או חדשים, והנכרי מתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו, ולא לנכרים, הרי זה מותר, שמכל מקום הנכרי עושה לטובת עצמו, ואין איסור כלל במה שהישראל עומד עליו במלאכתו בשבת (כיון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק) שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת. (ולפיכך מותר לומר לו שיעשה אפילו בשבת שמותר לומר לנכרי עשה מלאכתך אף אם מגיע מזה ריוח לישראל כמ"ש לעיל)".

משמע, שכיון שהנכרי עושה לטובת עצמו, אפילו שמתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו ולא לנכרים, מ"מ מותר.

וצ"ע ממשי"כ בסי' שכה סעיף ו: "במקומות שנוהגים לאכול פת של פלטר נכרי יש מתירין ליקח ממנו בשבת אפילו פת שנאפית היום אם היא עיר שרובה נכרים שאז מן הסתם היא נאפית בשביל הנכרים ולא בשביל הישראל ואם כן אין לאסור אותה מדין נכרי העושה מלאכה בשביל ישראל...". משמע דרק בעיר שרובה נכרים מותר הפת, דאז כוונתו הוא בשביל הנכרים, אבל אם רוב ישראל בעיר שעיקר כוונתו בשביל ישראל אסור, אפילו שהנכרי עושה לטובת עצמו, וצ"ע.

וי"ל ההחילוק הוא, שבסי' שז סל"ח המדובר שם היה שהישראל יקנה מן הנכרי "אחר" שבת, וכל הבעיה היא שהנכרי חושב שימכור את זה לישראל אחר השבת, בזה אמרינן שלעת עתה הנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, ובמלאכת עצמו הוא עוסק. משא"כ בפת פלטר, ששם השאלה היא אודות ההנאה בשבת מפעולת הנכרי, אז אע"פ שהנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, ועדיין שלו היא בשעת האפייה, מ"מ אם רוב הקונים ישראל הם, אז אמרינן שדעת הנכרי כדי שהישראל יהנה ממנו "בשבת"¹⁰.

10 והעיר לי הרב י.ד. גרינוואלד: שחילוק זה מפורש בלשונו הזהב של רבינו בסי' רעו ס"א, וז"ל: נכרי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל אדם להשתמש לאורו בשבת... ואפילו אם הנכרי נתכוין לטובת עצמו, כגון ששכרו הישראל וקצץ לו שכר כך וכך בעד כל יום ויום שידליק לו נרות ויבעיר לו מדורה, או שקצץ לו בעד כל הדלקה והדלקה והבערה והבערה, ולא צוהו להדליק ולהבעיר בשבת, אלא הוא עושה מעצמו כדי להרבות בשכרו, אעפ"י אסור ליהנות ממלאכתו בשבת, שהואיל וגוף הישראל יהא נהנה בשבת מגוף המלאכה הרי עיקר המלאכה נעשית בשבת בשבילו, שהרי הנכרי אינו נהנה מגוף המלאכה אלא משכרה, והוא מתכוין בעשיית גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה הישראל ממנה בשבת, נמצא שעשית מלאכת השבת היא בשבילו כשיהנה ממנה בשבת, ויש לגזור גזרה שמא יאמר לו לעשותה בשבת בשביל הנאתו אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה, כשעיקר עשייתה בשביל הנאתו, עכ"ל.

יד.

סי' שיג ס"ב וסכ"א. פתיחת בקבוקי הנרנה בשבת¹¹

בשו"ע או"ח סי' שיג סעיף ו כתב המחבר: מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם תקע חייב חטאת. ואם היא (דרכה להיות) רפויה, מותר לכתחלה, (ובלבד שלא יהדק). וכוס של פרקים, מותר לפרקו ולהחזירו בשבת. ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה. הגה: ואם דרכו להיות מהודק אע"ג דעכשיו רפוי, אסור.

דעה הראשונה במחבר שמחלק בין מטה לכוס הוא דעת הטור שסובר דכיון שאין דרך הכוס להדקו כל כך בחוזק, לכן מותר להדקו מעט. משא"כ מטה של פרקים שדרכו להדקו בחוזק אסור להדקו אפילו מעט, שיש לחוש שמא יתקע בחוזק. ודעת הי"א הוא דעת המהר"ם מרוטנבורג שסובר דכוס דינו כמטה ואין לחלק בזה.

והט"ז סק"ז כתב: "ולכאורה גם הנודות של בדיל שיש לנו, שיש בה 'שרויף', אסור עכ"פ להדקה בחוזק כמו במטה של פרקים, ולדיעה אחרונה היה לנו לאסור אפילו להדקה ברפיון כיון שדרך להדקה. אלא דנראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר שא"צ לפרוק כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק, משא"כ בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד לא מיקרי גמר מלאכה אפילו אם תוקע בחוזק ה'שרויף'...".

ובמגן אברהם סק"ב כתב על הדעה הראשונה: "שאיך דרך להדקו כל כך (טור). ונראה לי דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק, לכולי עלמא אסור, ולא דמי לכיסוי הכלים שעשויים כך, דהתם אין עשויים לקיום רק לפתחן ולסוגרן תמיד עיין סימן שי"ד ס"ג...". הרי לנו מחלוקת ט"ז והמג"א בהידוק שרויף בחוזק, שדעת המג"א דינו כתקיעה, ואם נעשה כן לקיום, אסור לפרקו לכו"ע, כלומר גם לדעת הטור. ודעת הט"ז שדינו כהידוק ותלוי במחלוקת הטור ומהר"ם.

וראה במגן אברהם ס"ק יא, שמביא מחלוקת הראשונים מהו גדר תקיעה בחוזק, וכתב: זה לשון הכל בו בשם הראב"ד דברים שאין אדם מקפיד עליהם אם יתנענע בתוך החור מותר, דאין לגזור אלא בדבר שצריך להיות מעמידה בדוחק, אבל בסמ"ג איתא דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור.

ולמעשה דעת אדה"ז בשלחנו כדעת המג"א שהידוק 'שרויף' דינו כתקיעה, ואסור לפרקו לכו"ע. ולגבי גדר תקיעה בחוזק פוסק כהסמ"ג¹² דרק באופן שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הוי תקיעה ואסור. גם פוסק רבינו דאפילו באופן תקיעה שאסור מדאורייתא

11 במסגרת זה אני דן רק בקשר לאיסור בונה ושמא יתקע, אם שייך בפתיחת פקק בפעם הראשונה, ואין אני נכנס כלל בשאלה של השבירת הפקק בשבת שנעשה ע"י פתיחתו (אם נעשה), בקשר לעשיית כלי בשבת.

12 בביאור הלכה ס"ו ד"ה דרכה להיות רפויה, מביא המשנה ברורה דברי המג"א וז"ל: והיינו שאינו מקפיד אם יתנועע בתוך החור, מותר, דאין לגזור אלא בדבר שצריך להיות מעמידה בדוחק [כלבו בשם הראב"ד]. אבל בסמ"ג איתא דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור, עכ"ל המ"א.

ובלקוטי דברי הרב מציינים בביאור הלכה זה על דברי הסמ"ג: "ובשו"ע הרב סעיף כא הלשון: גזירה שמא יתקע בחוזק, משמע כשיטת הכל בו".

ואינני יודע מאיפה ראה בלשון זה שדעת אדה"ז כהכל בו. ועוד, הלא רבינו כתב להדיא כדעת הסמ"ג, שבסעיף כ כתב "שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות", וכמו שהענתו בפנים כל לשונו, והוא ממש דברי הסמ"ג.

משום בנין הוא רק אם עשוי להתקיים הרבה, אבל אם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור רק מדרבנן. ואם אינו עשוי לקיום כלל רק עשוי לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה, מותר לכתחילה דהוי רק השתמשות ולא בנין.

וז"ל אדה"ז בסעיף כ: "ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו, דהיינו שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות, הרי זה בנין גמור, וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה. ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי, ואסור מדברי סופרים, אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל כמו שיתבאר".

ובסעיף כא כתב: "לפיכך כל כלי של פרקים שנתפרק אסרו חכמים להחזירו בשבת אפילו אינו מהדקו אלא מעט בענין שהוא רפוי ואינו רפוי גזרה שמא יתקע בחוזק, אבל אם אינו מהדקו כלל אלא מניחו רפוי לגמרי מותר.

"והוא שדרכו של כלי להיות כך רפוי לעולם, אבל אם דרכו להיות מהודק ותקוע בחוזק, אף שעכשיו מניחו רפוי אסור להחזירו, גזרה שמא יתקע.

"וכוס של פרקים יש אומרים שאף שדרכו להיות מהודק קצת מותר להחזירו ולהדקו קצת, ואין חוששים שמא יתקע בחוזק, לפי שאין דרך הכוס כלל להדקו כל כך בחוזק עד שיתחייב עליו משום בונה, ולא אסרו להדק אפילו מעט אלא במטה של פרקים וכל כיוצא בה משאר הכלים שיש לחוש בהם שמא יתקע בחוזק. ויש אומרים שאין חילוק בין כוס לשאר כלים, ואסור להחזיר הכוס, אלא אם כן מניחו רפוי לגמרי. ויש להחמיר בדבריהם, אלא אם כן במקום צורך גדול אזי יש לסמוך להקל אם אין דרך הכוס כלל להדקו בחוזק.

"אבל כוסות העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לדברי הכל אסור להחזירם אפילו מניחם רפויים לגמרי, ומכל מקום כיסוי כלים העשויים כך בחריצים סביב (שקורין¹³ שרוי"ף) אע"פ שמהדקין אותם בחוזק מאד על פי הכלי אין בהם שום איסור, לא בנטילתן משום סתירה, ולא בהחזרתן משום בנין, לפי שאינן עשויין לקיום כלל, רק לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה, ולא אסרו בנין עראי וסתירתו, אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת עצמה כמו שיתבאר בסימן שי"ד".

ובסעיף כב: "כל כלי של פרקים שהוא מהודק בחוזק בענין שהיה חייב משום הידוק זה אסור לפרקו בשבת משום סותר, אבל אם הוא מהודק קצת שאין איסור בהדוק זה אלא משום גזרה שמא יתקע בחוזק אין בו ג"כ משום סותר, ומותר לפרקו לכתחלה".

ולאחר כל הנ"ל צריך בירור היתר פתיחת בקבוקים שיש להם פקקי הברגה (שרוי"ף). הנה אם היו פתוחים כבר מערב שבת אין בעיה לפתחם ולחזור ולהדקם בשבת דהוי ככיסוי כלים שמבואר בט"ז ומג"א שמותר כיון שעשויים לפרקם ולהדקם תמיד. ואפילו אם דעתו שלא לפתחו עוד בשבת מ"מ כיון שיש אפשרות שיפתחנו כשיצטרך בשבת דינו כעשוי לפתחו באותו יום, (ראה שוע"ר סי' שיז ס"א גבי מנעל של תלמידי חכמים). אבל בנוגע למה שנוהגין הכל לפתוח בפעם הראשון בקבוק הברגה (שרוי"ף) שמהדקים אותו במפעל בחוזק, שצריך לזה גבורה ואומנות, וקשה לילד (והרבה פעמים אפילו לגדול) לפתוח אלא במאמץ גדול, וגם

בהמפעל עושים זאת לזמן ארוך ולא כדי לפתחו מיד, לכאורה יהיה אסור לפתחו לדעת אדה"ז¹⁴ שפסק בהמג"א דהוי כתיקעה.

ואולי יש להתיר ע"פ הלבוש שכתב בסי' שיז ס"ג: "מתירין בית הצואר מקשר שקושרו כובס, שאינו קשר של קיימא, שלא קשרו הכובס שיתקיים זמן רב רק עד שזה יקחנו ממנו", כלומר שתפירה שאינה עומדת להתקיים רק עד שיקח הקונה מנעליו לביתו חשוב אינו לקיימא אפילו אם נמשך לכמה ימים. וא"כ גם כאן אם ההברגה הוא כדי לפתחו מיד כשיגיע לביתו, מותר.

אבל אין זה מספיק משני טעמים,

א. דעת רבינו בזה שם בס"ו אינו כהלבוש אלא כהט"ז שהטעם שמתירין בית הצואר מקשר שקושרו כובס שאינו קשר של קיימא, משום שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד לאחר הכביסה. משמע דרק כשמתירין אותו ביומו מותר, ולא כהלבוש שאפילו אם נמשך כמה ימים מותר.

ב. בנידוננו גם הלבוש אסור, דסברת הלבוש הוא רק בדבר שדרכו לפתחו מיד בביתו כגון חלב, מיץ תפוזים וכדומה שדרכם להתקלקל ולא משאירים אותם לזמן רב אלא פותחן מיד. אבל בקבוקי יין, שמן וכדומה שדרכם לקנות כמה בקבוקים לזמן ארוך ודעתו להשאירם חתומים לזמן מרובה לכאורה יהיה אסור לפתחם בשבת משום שותר וכלשון רבינו "כל כלי של פרקים שהוא מהודק בחוזק בענין שהיה חייב משום הידוק זה אסור לפרקו בשבת משום שותר".

גם צ"ע בהיתר מלחיה שנוהגין לפתחו ולמלאותו במלח ולחזור ולסגרו לזמן מרובה, והגם שמלחיה אינו עשוי להדקו בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות אלא דרכו להיות מהודק קצת, ולדעת הטור (שהוא הדיעה הראשונה שמביא אדה"ז בסכ"א) בכוס של פרקים שמוותר להחזירו ולהדקו קצת ואין חוששים שמא יתקע בחוזק לפי שאין דרך הכוס כלל להדקו כל כך בחוזק עד שיתחייב עליו משום בונה ולא אסרו להדק אפילו מעט אלא במטה של פרקים וכל כיוצא בה משאר הכלים שיש לחוש בהם שמא יתקע בחוזק א"כ ה"ה לענינו, מ"מ דעת המהר"מ מרוטנבורג לאסור גם בזה, ורבינו פוסק שיש להחמיר כדבריו אלא אם כן במקום צורך גדול, וא"כ שלא לצורך גדול יהא אסור לפתחו ולסגרו. ועדיין צ"ע בכל זה.

זו.

סי' שטו סי"ג. היתר פריסת חופה בשבת

לדעת אדה"ז, נראה שעיקר ההיתר לפרוס חופה בשבת, היא מפני שעשוי רק לכבוד, ולא להאהיל על איזה דבר.

שזה לשון רבינו סי' שטו סי"ג: "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל לא אסרו לפרוסו על המחיצות שמעמיד תחתיו בשבת אלא כשלא היה הגג קבוע במחיצות מבעוד יום, אבל אם היה כבר קבוע בהן מבעוד יום, אלא שהיו נכפלים ומונחים, מותר לפושטן ולהעמידן

14 גם בשער הציון אות לב משמע דדעתו בהמג"א, א"כ צ"ע ההיתר גם להחלבים לפי פסקי המשנה ברורה.

בשבת, כגון כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח ונמתח, וכשמסירין אותו סוגרין אותו והעור נכפל, מותר לפותחו לכתחלה בשבת אף אם יש לו מחיצות תחתיו, מפני שאינו דומה לעשיית אהל כיון שאינו עושה כלום, שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבעוד יום, אלא שמותחן בשבת לישב עליהם.

"ומטעם זה מותר להעמיד החופה ולסלקה, וכן הדף הקבוע בכותל שמניחין עליו ספרים אף אם יש להן מחיצות". עב"ל.

והנה ממה שכתב רבינו "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל", מבואר שההיתר של כסא טרסקל הוא רק אם אינו מתכוון בו לעשיית אוהל לצל. לאפוקי מדעת המ"ב בס"ק בז ובשעה צ"ש ש"ק לה, שחופה כוונתו בהגג לשם אוהל, וההיתר להעמידה הוא רק כשהיתה קשורה בהכלונסות מער"ש, ולדעת רבינו אסור אף בקשורה בכלונסות אם היא עשויה לשם אוהל. לכן מטריה יהיה אסור.

גם נראה שמה שכתב רבינו על כסא טרסקל "שמותחן בשבת לישב עליהם", לאו-דוקא הוא משום שמותחן רק לישב עליהם, אלא אפילו אם גם משתמש למטה, ג"כ מותר. שאם לא כן, בלאו הכי מותר, כדלעיל סי"ב לענין ספרים, וכדלקמן סי' תקב ס"ו.

ומה שכתב רבינו "ומטעם זה מותר להעמיד החופה ולסלקה", היינו אפילו אם יש לזה מחיצות, כמו שמסיים. והגם שחופה עשויה בשביל למטה, אבל לא נעשה בשביל להגן על למטה, ונעשה רק לכבוד חתן וכלה, ולכן אינו נקרא נעשה לאוהל. ולכן בקשור לכלונסות מער"ש מותר אפילו אם יש מחיצות, ובלי מחיצות מותר אפילו בלי קשור.

ועל פי כל זה נראה, לגבי חופה שפורסים בשמחת תורה, אין צריך לטעם משום שהיא תלויה בידי אדם, כמ"ש תהלה לדוד ס"ק ט, אלא ההיתר פשוט משום שהיא גג בלא מחיצות שאינה עשויה לאוהל.

מז.

סי' שכה ס"ו. כוונת ארה"ז ב'לצורך נרבת המוציא'

בשו"ע רבינו סי' שכה סעיף ו: "במקומות שנוהגים לאכול פת של פלטר נכרי, יש מתירין ליקח ממנו בשבת אפילו פת שנאפית היום, אם היא עיר שרובה נכרים, שאז מן הסתם היא נאפית בשביל הנכרים ולא בשביל הישראל, ואם כן אין לאסור אותה מדין נכרי העושה מלאכה בשביל ישראל.

"וגם אין לאסור אותה מדין מוקצה, אפילו אם היתה קמח או עיסה בבין השמשות שהן מוקצין כמו שנתבאר בסי' ש"ח אין אומרים בה מתוך שהוקצית בבין השמשות הוקצית לכל השבת כולה, לפי שאין אומרים כן אלא בדבר שניתקן ונעשה ראוי מאליו משחשכה, כגון נר שכה מאליו משחשכה. אבל כל דבר שגמרו בידי אדם, דהיינו שנגמר תיקונו בשבת ונעשה ראוי על ידי אדם, אין בו משום מוקצה כלל אפילו בבין השמשות בעודו אינו ראוי, מפני שאינו מוקצה ממנו דעתו כלל בבין השמשות מליהנות ממנו בשבת, כיון שבידו הוא לתקנו ולעשותו ראוי בו ביום. כגון הקמח שביד נכרי, אין לו דין מוקצה כלל בשבת, מפני שבידו הוא לאפותו ולעשותו ראוי בו ביום, וכיון שהוא מוכן להנכרי בעליו הרי זה מוכן לכל.

"ויש אומרים שלא אמרו כל דבר שגמרו בידי אדם אין בו משום מוקצה, אלא בדבר שהתחלת מלאכת תיקונו כדי לעשותו ראוי היתה קודם השבת, ונגמרה בשבת, כגון נכרי שהתחיל לעשות כלי מערב יום טוב, וגמרו ביום טוב, אין בו משום נולד, הואיל וגמרו בידי אדם, כמו שנתבאר בסימן רנ"ב. (וכן פת שהתחיל לאפותה דהיינו שנתנה בתנור מבעוד יום, אף שבבין השמשות לא היתה ראויה עדיין אין בה משום מוקצה). אבל פת שהתחלת מלאכת תיקונה שעל ידי כך נעשית ראוי, דהיינו מלאכת אפייתה היתה בשבת יש בה משום מוקצה אם היתה קמח או עיסה בבין השמשות...

"ולענין הלכה יש להחמיר כסברא האחרונה, אלא אם כן הוא שעת הדחק, כגון שדר בכפר יחידי שאי אפשר לו לשאול פת מחבירו, או לצורך מצוה כגון סעודת ברית מילה, או לצורך ברכת המוציא, אזי יש לסמוך על המתירים..."

ובמהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז הערה עה על מש"כ "או לצורך ברכת המוציא" כתבו: "סמ"ק שם¹⁵. שו"ע שם¹⁶. וכדלעיל סי' עדר ס"ה שמצוה לאכול פת". כלומר שההיתר הוא כשאין לו פת לצורך סעודת שבת, אז מותר הפת שנאפה בשבת ע"י נכרי בשביל עצמו. אולם אם הכוונה כן היה צריך לכתוב "או לצורך סעודת שבת" ולא לכתוב "לצורך ברכת המוציא". וראיתי באורחות חיים להר"א מלוניל, הל' שבת, פירנצי תקי"א, דף נה, אות שיו, שכותב: "כתב הר"י מקור' ז"ל ולענין אפיית פת שנאפה בשביל עכו"ם יש אוסרין בשבת. ומיהו שמעתי שגדולים התירוהו משום ברית מילה כשאין לו פת. ונראה דה"ה נמי לצורך ברכת המוציא אם אין לו לחם משנה".

וכך הוא גם בכל בו סימן לא ד"ה והמחמר אחרי: "כתב הר"ף ז"ל יש אוסרין פת שנאפה בשבת אף על פי שנאפה בשביל גוים, ויש גדולים שהתירו לצורך ברית מילה והוא הדין לצורך ברכת המוציא אם אין לו לחם משנה ואף כי נטחן בשבת עצמו".

כלומר שלא רק אם אין לו פת דוה פשיטא דמותר, דהרי זה נכלל בלצורך מצוה, אלא אפילו רק בשביל לחם משנה מותר. ובפשטות כך הוא גם כוונת דברי אדה"ז בזה.

י"ז.

סי' שלו סכ"א. חניבות דברי אדה"ז על בעל המשנ"ב

ידוע למי שלומד ומעיין בספר משנה ברורה שהרבה דברים שכתב הם לשון אדמו"ר הזקן נ"ע, וכמה תמהו עליו שהוא לא מציין שדבר זה הוא דברי אדה"ז.

ולדעתי נראה לומר, ע"פ מה שראיתי פעם¹⁷ שבעל המשנה ברורה כשראה את שו"ע אדה"ז אצל בן עירו שמח שמחה גדולה ולווה ספר זה למשך זמן ואח"כ החזיר חלק זה ולקח חלק אחר, ובירך את המלוה בעשירות או באריכות ימים על שזיכה אותו בזה. א"כ יש לומר שלשון אדה"ז היה על לשונו ובמקום שכתב איזה דבר ויכול היה להשתמש בלשונו הזהב הוא

15 היינו כמו שמצויין באות הקודם: סמ"ק סי' רפא (ע' שב) בהגהות הר"ף אות ד בשם גדולים.

16 היינו כמו שמצויין באות עב: שו"ע ס"ד.

17 אינני זוכר כעת איפה זה נדפס.

השתמש בזה מחמת חביבתו. וא"כ זה שלא ציין כל פעם דברי אדה"ז אינו לגרועותא אלא למעליותא כיון שבמקום שהיה יכול הוא השתמש בלשונו.

וקצת ראייה להחשיבות שבעל המשנ"ב היתה לאדה"ז יש להביא מביאה"ל סי' שלו ד"ה ומותר ליגע באילן; "כבר בארתי לעיל בס"א במ"ב דכמו דאין עולין באילן ה"ה דאין נשענין ונסמכין באילן וכמבואר בהדיא בש"ס ופוסקים. ודע כי בפ"ב דחגיגה דף ט"ז מבואר דאין איסור אלא כשנשען בכל כחו... וכן הוא שם בירושלמי ומסיים שם דאל"כ וכי אסור ליגע בבהמה עי"ש וכה"ג איתמר בירושלמי פ"ה דיו"ט וז"ל אית תני נשענין בבהמה ואית תני אין נשענין מאן דאמר נשענין בבריא ומ"ד אין נשענין בתש והא"ז הביא לדברי ירושלמי אלו עי"ש היטב והעתיק דבריו גם בהגהת אשר"י [ונדפס שם איזה אותיות בטעות] וכן הביא דברי הירושלמי אלה המאירי בשבת קנ"ד והרוקח בהלכות יו"ט אלא שהם גרסו להיפך דנשענין בתש ואין נשענין בבריא עי"ש היטב ואע"פ שמחולפים המה בגרסתם אע"כ בעיקר הסברא מודו כולו דהיכי דסומך בכל כחו אסור ואם לא מותר... והח"א ועוד אחד מאחרוני זמננו פירשו באופן אחר דהיינו שיש חילוק בין אם האילן בריא או תש וטעם דתש אסור משום דהוא מתנדנד ואישתמיט מינייהו הירושלמי הלז דמוכח בהדיא דאדם קאי...".

והנה כאן הוא מביא שהחיי אדם ואדה"ז באילו טעה בהבנת דברי הירושלמי, שהירושלמי מחלק בין אדם תש שאסור להישען על אילן, לאדם בריא שמותר, ואילו אדה"ז והחיי"א למדו החילוק שאם האילן תש אסור להישען עליו ואם האילן בריא מותר, שזהו היפך דברי הירושלמי. ורואים שהמשנ"ב לא היסס להביא החיי"א בשמו שטעה ואילו אדה"ז הוא הביא רק "אחד מאחרוני זמננו".

יח.

סי' שמ ס"ב. מקור להיתר שבות דשבות במקום מצוה ע"י ישראל

בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ סעיף ב: "אין הגוזז והחותך צפרנים בכלי חייב, אלא אם כן צריך לצמר או לשער או לצפרנים שחתך, אבל אם אינו צריך להם, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולפיכך אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים, ובשבת הוא ליל טבילתה, יש מי שמתיר לה לומר לנכרית לחתכן לה, שכל דבר שאינו אסור אלא מדברי סופרים מותר לעשותו ע"י נכרי לצורך מצוה, כמ"ש בסימן ש"ז ושכ"ה.

"אבל יש אומרים שאף אם אינו צריך לצמר ושער וצפרנים חייב, (שעיקר המלאכה היא העברת השער והצמר מהעור, והצפרנים מהאצבעות, והרי הוא צריך לגוף העברה זו, ועוד) שגם במשכן היו גוזזים עורות התחשים אע"פ שלא היו צריכים לשערן, ולכן אין להתיר לומר לנכרית לחתכן, שזהו שבות גמור ולא התירוהו לצורך מצוה כמ"ש בס' רע"ו, אלא תאמר לה ליטלן ביד או בשינים שזהו שבות דשבות.

"ואף שהיא מטה אצבעותיה אליה, ומסייעה עמה קצת, אין בכך כלום, שמסייע אין בו ממש, (ומותר גמור מן התורה. ואף מדברי סופרים אין איסור לסייע אלא לעושה מלאכה גמורה, או לדבר האסור משום שבות שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה לא גזרו על הסיוע, כמו שלא גזרו על האמירה לנכרי לפי שהוא אינו עושה כלום, ואף בסיוע אינו עושה מאומה,

שמסייע אין בו ממש באמת, אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו. אבל העושה מעשה, אסור, אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה, כמ"ש בסימן של"א).

וכוונת רבינו לומר בסוף דבריו שישראל העושה מעשה בעצמו אסור אפילו אם הוא רק שבות דשבות, כיון שאין מתירין שבות דשבות במקום מצוה אלא ע"י אמירה לנכרי, וכפי שכותב רבינו בסי' שז סעיף יב.

והנה אדה"ז מציין לסי' של"א, ובמהדורה החדשה הערה לה כתבו: "ס"ח (וראה שם ס"ט)...".

ומוזמן אני מחפש איפה כתב רבינו דין זה בסימן שלא. ובסעיף ח' שמציינים בהערות לא מצאתי זאת כלל. שזה לשונו שם סעיף ח': "יש אוסרין להוציא התינוק מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת אפילו ע"י נכרי שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו. ויש מתירין בזה משום ברב עם הדרת מלך, ויש לנהוג כן במקומות שנוהגים להביא התינוק לבית הכנסת ע"י שאחד נותנו לחבירו וחבירו לחבירו בפחות מד' אמות, שיוציאוהו מרשות היחיד ע"י נכרי, ויכניסוהו ע"י נכרי. או יעשו כמו שיתבאר בסי' שמ"ז. אבל לא יוציאוהו ויכניסוהו ע"י שנים שזה עוקר וזה מניח, אע"פ שהוא פטור, מכל מקום הרי הוא אסור מדברי סופרים".

הרי שלא מיירי כלל מעשיית שבות דשבות ע"י ישראל במקום מצוה, אלא מיירי שם בעשיית שבות ע"י עכו"ם, ואפילו הכי אסור, הגם שבדרך כלל שבות דשבות ע"י עכו"ם מותר לצורך מצוה, מטעם "שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו".

ואולי כוונת רבינו מדיוק דבריו שם בסעיף ז: "אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שאי אפשר לעשותה מערב שבת. אבל כל מכשירי מילה, כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל התינוק, ושחיקת סמנים, ותיקון החלוק שיתבאר, כיון שאפשר לעשותם מערב שבת אינן דוחים את השבת. אפילו אם נאנס ולא עשאו, או שעשאו ונאבדו, ואפילו איסור דברי סופרים לא התירו לצורך מצות מילה, אפילו אם תדחה המילה לגמרי בשביל כך, כגון להביא איזמל מחצר שאינה מעורבת, או לישא התינוק דרך שם, שהעמידו חכמים את דבריהם אפילו במקום כרת.

"ולומר לנכרי לעשות, אם הוא דבר שאם עשהו ישראל אין בו איסור אלא מדברי סופרים אומר לנכרי ועושהו שלא גזרו על שבות דשבות במקום מצוה כמ"ש בסי' ש"ז. ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה לא יאמר לנכרי לעשותו. ויש מתירים אמירה לנכרי במקום מצוה אפילו בדבר האסור מן התורה כמ"ש בסי' רע"ו ואף שאין לסמוך על דבריהם בשאר מצוה כמ"ש שם מכל מקום במילה שהיא עצמה דוחה שבת יש לסמוך על דבריהם אף לענין מכשיריה אם אי אפשר למול היום בענין אחר".

הרי, שמתחילה כתב שאפילו רק שבות ע"י ישראל אסור ומדחין את המילה בגין כך, ואח"כ מוסיף ששבות דשבות ע"י עכו"ם מותר, משמע דע"י ישראל יהיה אסור אפילו שבות דשבות.

ולהעיר ששם בסעיף ז על דברי רבינו "ואפילו איסור דברי סופרים לא התירו לצורך מצות מילה", מוסיפים בהערה סח: "ואפילו הוא שבות דשבות, כדלקמן ס"ח. וכפי שהערת לעיל

אין משם ראייה כלל שהרי אדה"ז כותב טעם האיסור שבהוצאה "שאינן בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו". ואפשר שבאופן שהוא באמת שבות דשבות במקום מצוה מותר. אבל בסימן שמ"ב אכן כתב להדיא ששבות דשבות במקום מצוה אסור ע"י ישראל.

י"ט.

סי' תלד ס"ח. האם המזיקין מבינים לשון ארמי

כתב רבינו הזקן בשלחנו הטהור סי' תלד ס"ח: "ולמה נתקן נוסח הביטול בלשון ארמי, מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש כי אם בלשון ארמי ...". ובקונטרס אחרון אות ד: ובסדר היום כתב שלא יבינו המזיקין וכו', ולא העתקתיו, משום דזה אמרו על המלאכים שאין נזקקין ללשון ארמי, עיין סימן נ"ו וסימן ק"א, אבל המזיקין עיקר לשונם הוא ארמי, כדאיתא בזהר, הובא בב"י סי' נ"ו עיין שם. והוא בזהר פרשת תרומה (קכט, ב).

ולמעשה מדברי הריטב"א על ההגדה פסקא הא לחמא עניא¹⁸: מה שאומרים כן בלשון תרגום יש אומרים שהוא כדי שלא יכנסו השדים אצלנו, לפי שאינם מכירין בלשון תרגום. וכן הוא בפירוש המיוחס לרש"י¹⁹ בקצת יתר ביאור: וי"א להכי אומרים בלשון ארמי כדי שלא יבינו השדים מה שאומרים "כל דכפין ייתי ויכול", שלא יכנסו לבית. וצ"ע.

כ.

סי' תמו ס"א ס"ב. לברך כששורף חמץ בפסח

בסי' תמו ס"א כתב אדמו"ר הזקן, וז"ל: "המוצא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל י"ד, בין שמצאה בביתו, בין שמצאה בכל מקום שהוא ברשותו, אם הוא חול המועד חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה, ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ, אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד, מכל מקום חייב לבערו מדברי סופרים, שמא ישכח ויאכלנה, וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים...".

וממשיך שם ובס"ב, שזהו דוקא אם מצאה בתוך הפסח, אבל אם מצאה עד שעה שישית ודאי אינו צריך לברך. ומשעה שישית ואילך עד הלילה מסתפק אם צריך לברך, וכותב לא לברך מטעם ספק ברכות להקל, עיי"ש.

ולכאורה הדבר צ"ע. שהרי כיון שמכרו כל החמץ לנכרי, ואפילו "חתיכות חמץ שימצאו בחדרים הנ"ל, ואין עליהם מקח כלל, ואין עליהם שום קונה, והרי הן של הערל מוכ"ז ומוטר כתב זה"ן כלשון אדה"ז בשטר מכירת חמץ שלו. וכן בשטר מכירת חמץ של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, שנדפס בסדר מכירת חמץ לפי תקנת רבותינו²⁰ עמ' יז, נכתב "ובכלל זה כל מיני חמץ הנשכחים", וכן הוא בשטר מכירת חמץ שנדפס שם עמ' יג, "ואף שיבואו לידינו עד כלות חג הפסח דהאי שתא...".

18 נדפס בהגש"פ תורת חיים, מוסד הרב קוק, תשנ"ח, עמ' יב. וכן נדפסו בכמה הגדות ישנות.

19 שם עמ' כג, ושם.

20 ג.י. תשנ"ז, ע"י ידידי הרב ש"יב לויין שי'.

א"כ כיון שנוהגים לכתוב בשטר מכירת חמץ, שמוכר לנכרי כל מין חמץ וכל שיש בו חשש תערובות חמץ, ואף מה שלא כתוב בפירוש בהשטר הכל מכר לנכרי²¹, א"כ איך שייך לברך כשמבער חמץ שאינו שלו, שבכלל לא נצטוו לשרפו. ויותר צ"ע מי התיר לו לקחת חמצו של נכרי ולשרפו הלא אינו שלו. ודוחק לומר שהגוי נתנו רשות לשרפו מבלי שהישראל יקנו אותו, שאם לא כן יעבור ב'בל יראה' כשקונה החמץ, שאיפה נכתב זאת בהשטר. ואפילו אם נדחק שבאיזה מקום בשטר זה נכלל, מ"מ לברך ודאי אינו יכול, שהלא לא נצטוו לשרוף חמץ של נכרי.

וצריך לומר שמה שכתב רבינו בשו"ע שלו לברך כשמוצא חמץ בפסח ומבערו, היינו רק קודם שנהגו לכלל בהשטר גם חמץ שיבואו לידינו עד כלות חג הפסח דהאי שתא, או לאלו שלא נהגו לכתבו בהשטר. אבל לאלו שמוכרים לגוי כל חמץ שימצאו עד כלות הפסח בודאי אין לברך בשם ומלכות.

כא.

סי' תנא ס"ח. לבון כלים אם צריך להיות בצד הפנימי

בספר הגעלת כלים לפסח²² בעמ' קלב ס"ג כותב: אין אש הליבון צריכה להיות מצדו הפנימי של הכלי (הצד שבו מונח האוכל) ודי שתהיה האש מהצד החיצוני. ובהערה ד מביא בזה מחלוקת הפוסקים לכאן ולכאן, וכותב "וכן ממ"ש שו"ע הגרש"ז (סי' תנא ס"ח) את הדין ללבן מצד הבליעה רק בענין הכשר כלי חרס ולא הזכיר כן כלל בדין כלי מתכת, משמע כנ"ל (דהיינו כפי שכתב בפנים)".

ולדעתי אין זה מוכרח דהא בסעיף לח לגבי דין כלי שיש בו טלאי בצד הפנימי של הכלי, כתב רבינו שלא מהני בו הגעלה, שהטלאי מעכב על הרתחים שבתוך הכלי, וצריך ליבון גמור כדינו "שהאש שורף את כל הבלוע אף שמעבר לטלאי שבתוך הכלי". משמע להיפוך שצריך ללבנו דוקא מצד הפנים. שאילו היה מלבנו מצד החוץ, לא היה נוקט הלשון "אף שמעבר לטלאי", שהלא הליבון מגיע מצד החוץ לצד הפנים אל הבלוע שתחת הטלאי, והוה לי למימר ששורף "אף שמעבר לעובי הכותל".

ומה שמביא בספר הנ"ל בסוף ההערה ראייה בשם הרב מרדכי שפאלטער לדין שלו דוקא מדין טלאי, "דמבואר בשו"ע דכלי שיש בו טלאי, אם השתמש בכלי קודם שניתן עליו הטלאי צריך להניח עליו גחלים עד שישרוף הבלוע שבכלי. ואיך מועיל? הלא אין הגחלים במקום שנשתמש, שהרי הטלאי מפסיק? ... אלא בהכרח שבמתכת אין חילוק, ויכולה האש לשרוף הבלוע מצד אחד לצד השני".

לדעתי אין זאת ראייה חזקה, ששם בטלאי שהוא דבר דק מאוד, ואין לנו עצה אחרת אם לא להוריד הטלאי, שפיר אמרינן דליבון גמור שורף אף שמעבר לטלאי, משא"כ כלי מתכת

21 ראה במקור חיים (סי' תמח ס"ק ח), ובחיי אדם (כלל קכד אות ס"ג) שפקפקו בזה, ואפילו הכי כתבו אדה"ז בשטר שלו. וכבר יישבו בשו"ת אבני צדק או"ח (סי' נד), וסיים דכן נהגו אבותי ורבותי עיי"ש, דכיון דמפרט איזה סוגי חמץ שמוכר לכן מהני אף לאותן חמץ שלא נפרט מחירם בהשטר להדיא הכל מכר להנכרי.

בלי טלאי שצריך ליבון, צריך לעשות על צד היותר טוב וללבנו דוקא מצד הפנים. ובפרט שכלים בדרך כלל אינם דק כמו טלאי.

כב.

סי' תנב ס"א וס"ג. אופן הגעלה בכלי ראשון

בספר שבח המועדים²³, כתב הרב שמואל הורביץ, שדעת אדה"ז הוא שהגעלה בכלי ראשון "היינו שמגעיל את הכלי במים רותחים 'העומדים על האש' ומעלים בועות". ומציין שם בהערה המקור לזה, דכן כתוב בסימן תנב ס"א וג.

וכנראה שטעות נפל בקולמוסו. דאין הכי נמי שרבינו כתב שם שצריך לזהר שיהיו המים מעלין רתיחה, דהיינו מעלה אבעבועות, מ"מ אין צריך שיהיה על האש. שכך כתב בסימן תנא סעיף יד: "ובלי ראשון נקרא הכלי שהרתיחו בו המים אצל האש אפילו אם עכשו בשעה שמגעילין בתוכו אינו עומד אצל האש הרי זה נקרא כלי ראשון, ומגעילין בתוכו כל כלי הצריך הגעלה בכלי ראשון". וזה ברור.

כג.

סי' תסא ס"ח. מצה שחוטין נמשכין ממנה

הטור כתב (סימן תסא): "מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה, ופחות מכן אין יוצאין בה".

וכתב הב"ח: "ומה שכתב 'ובפחות מכן אין יוצאין בה', אף ע"פ דממילא משמע הכי, מכל מקום אשמועינן דדוקא קאמר דאין יוצאין בה, אבל מותר לאכלה, דלא תימא דבפחות מכן אסורה נמי לאכלה. ומיהו ודאי אין מותר לאכלה אא"כ נאפית קצת, דהיינו שלישי אפיייה או חצי אפיייה כמאכל בן דרוסאי הא לאו הכי אסורה דתורת עיסה עליה ונתחמצה בהוצאתה מן התנור, ולכן כתב במהרי"ל (הל' אפיית המצות עמ' עז, סי' כח) שהקפיד מהר"ש (סי' קעג) על מי שהוציא המצות קודם שנאפו והחזירן לגמור אפייתן אולי יתחמצו טרם החזיר, והיינו דחיישנן שמא הוציאן קודם שנאפו כמאכל בן דרוסאי. ואין חילוק בין יאכלנה מיד לאחר שהוציאה או לאחר זמן, דהא ודאי משנאפית לא תחמיץ כמו שפירש רש"י בפרק כל שעה (לו, א) בד"ה וחכמים אומרים. מיהו במרדכי בפרק אלו עוברין (סוסי" תר) כתב בשם מהר"ש מפליז"א, וז"ל: ויש לאפות המצות בטוב, ואם לאו ישרפן מיד, והשיעור כל שפורסין אותה ואין חוטין נמשכין ממנה. וכתב עוד (המרדכי שם) בשם ריב"א דקרימת פנים דאמר לענין שבת 'ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה' (עי' שבת יט, ב) היינו האי שיעורא דאין חוטין נמשכין וכו'. וראוי להחמיר כמותו וכו', ולכן יראה במצה כפולה בפסח, אף ע"ג דלא הוי כפולה ממש, אם לא קרמו פניה דלמטה ה"ל חמיץ ואסורה".

ובשולחן ערוך (סעיף ג) כותב המחבר "מצה שנאפת עד שאם פורסין אותה אין חוטין

נמשכים ממנה, יוצאים בה". והרמ"א מוסיף: "ויש לזוהר שלא ללקחה מן התנור קודם לכן ולהחזירה, כי תוכל לבא לידי חימוץ (מהרי"ל)".

מפשטות לשון הרמ"א שכתב "ויש לזוהר שלא ללקחה", ניתן לומר דכוונתו שאם יוציא את המצה מקודם אנו חוששין שמא לא יחזיר את המצה מיד לתנור ויבוא לידי חימוץ, אבל בדיעבד אם החזירה מיד אכן מותרת באכילה, שאם לא כן היה לו לומר שאפילו אם החזירה מיד אסור באכילה.

והנה בשולחן ערוך רבינו (סימן תסא סעיף ח) כתב: "מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה, אף על פי שהיא נפרכת כשמטלטלין אותה, אף על פי כן יוצאין בה אפילו לכתחלה, אבל קודם שנאפית כשיעור הזה אינה נקראת לחם אלא עיסה, והאוכלה לא יצא ידי חובתו.

"ולכתחלה יש לזוהר שלא להוציאה מן התנור קודם שנאפית כשיעור הזה אף שיחזרנה מיד, דכיון שהיא נקראת עיסה יכולה היא לבוא לידי חימוץ כשהיא חוץ לתנור. ואם עבר והוציאה בין שהחזירה בין שלא החזירה כלל מותרת באכילה".

ואח"כ ממשיך בהבאת דיעה שנייה: "ויש אוסרין אפילו החזירה מיד, דכיון שהמצה היא חמה, יש לחוש שמא נתחמזה ברגע אחד זו שהיתה חוץ לתנור, כי ע"י החמימות ממחרת להחמיץ אפילו בפחות משיעור מיל כמו שנתבאר בסימן תנ"ט. ואף המרדה שהוציאהו בה מן התנור אסורה כי שמא נתחמזה בעודה על המרדה חוץ לתנור".

ודברי רבינו במה שכתב שלדיעה ראשונה אם עבר והוציאה מותרת באכילה אפילו לא החזירה כלל, צ"ע למה מותרת באכילה? הלא אם חוטין נמשכין עדיין נקראת "עיסה", ויכולה לבוא לידי חימוץ כשהיא חוץ לתנור גם לדיעה ראשונה, א"כ אמאי לא חוששין שמא נתחמזה? בשלמא לדברי הב"ח שמייירי שכבר נאפה כמאכל בן דרוסאי ולא שייך להתחמץ עוד אפילו אם עדיין חוטין נמשכין, והחשש הוא רק שמא יקח אותו מן התנור קודם שנאפה כמאב"ד, מובן למה מותר בדיעבד, שכיון שזה רק חשש רחוק לכן בדיעבד אין חוששין לזה. אבל לדברי רבינו שכותב להדיא דגם לאחר שנאפה כמאב"ד עדיין נקראת "עיסה" ואפשר להתחמץ אם עדיין חוטין נמשכין, א"כ מדוע מותר לאוכלה אם לא החזירה?

וצריך לומר, שרבינו מייירי שלא החזירה לתנור, ורוצה לאוכלה מיד, ורק אז מותרת באכילה. אבל באופן שלא החזירה מיד, וגם לא אכלה מיד, אסורה באכילה דשמא נתחמזה, וגם לדיעה הראשונה היא כן.

וכך אכן משמע בספר נחלת שבעה (חלק התשובות סימן יא) שהוא מקור לדעה הראשונה שבדברי רבינו כמצוין במראה מקומות, וז"ל: "נשאלתי על מצת מצוה שהוציאה אותה מן התנור והחזירה אותה לתוך התנור לגמור אפייתה, והניחיה עד אחר פסח כי לא פורש מה יעשה להם, כי היה בישוב אחר.

"והתירתי אותה. כי מה שכתב במהרי"ל (הלכות אפיית המצות סימן כח) מהר"ש הקפיד שלא להוציא מצה קודם שנאפתה יפה ולהחזירה, אולי תתחמץ קודם החזרה עד כאן לשונו. אין רצונו לומר דחיישינן שמא ברגע זה קודם שמחזירה תתחמץ, רק שמא תתעכב חוץ לתנור ותתחמץ קודם שמחזירה. אבל אי מחזירה תיכף אין לחוש לחמץ. דאם לא כן, רק חיישינן שמא תתחמץ לאלתר, קשיא מה מקום להקפדה זו, מדוע לא חרץ משפטה מה יעשה בה ולומר,

מצה שהוציאו מן התנור קודם שנאפת יפה אסורה שמא נתחמצה קודם החזרה, אלא באמת לזה לא חיישינו, ואינה אסורה אם הוציאו אותה קודם שנאפת יפה והוחזרה לתנור, רק שהקפיד שיש להיזהר שלא להוציאה, פן יבוא לידי עיכוב ותתחמץ קודם החזרה.

"ועוד ראייה ממה שכתב בתשובת מהר"י כ"ץ מקראקא (שארית יוסף) בסימן מ"ח וז"ל באריכות, על מצה שאין לעמוד עליה אם חוטין נמשכין ממנה אם לאו, והטור (סימן תסא) כתב וז"ל אם אין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה ובפחות מכן אין יוצאין, אבל לאכול מותר. אמת כן הוא אבל בנדון דידן על כל פנים אסור, חדא אף אם נדקדק שבפחותה מזה מעט אין יוצא אבל מותר לאכול ממנה, מכל מקום דלמא מצה זו פחותה הרבה משיעור שאין חוטין נמשכין אפילו אם קרמו פניה. ועוד דלמא הדין שמותר לאכול קאי דוקא תיכף אחר שמוציאה מן התנור קודם שתחמיץ אז מותר לאכול, אבל שאלתינו אם לאכלה אחר כך, בזה יש לחוש שמא נתחמצה אחר כך, כל זה יש לנו לחוש הואיל והסברא נותנת שכשאינה נאפת יפה שתחמיץ, ובפרט הואיל ונמצא בשם מהר"י בשם מהר"ש שהקפיד וכו' עד כאן לשונם. ואם איתא דאף באם החזירה לתנור אסורה היה לו לומר רבותא טפי, דלא זו שלא החזירה לתנור פשיטא דאסורה, אפילו אם הוחזרה לתנור גם כן אסורה שמא תתחמץ קודם החזרה, עוד אי הוי טעמא שהקפיד מהר"ש משום שמא תתחמץ קודם החזרה, כל שכן שהיה לנו לאסרה אף אם אוכל אותה תיכף קודם שיחזירה, דתידוק מלשון הטור אין יוצאין בה אבל לאוכלה מותר.

"ומפרש בעל התשובה הנ"ל דלאוכלה לאלתר מותר. והרי הסברא נותנת דיותר מהר נוכל להחזירה לתנור ממה שיאכל אותה, ואף על פי כן חוששין שמא תתחמץ קודם החזרה, כל שכן שהיה לנו לאסרה אף לאוכלה לאלתר שמא תתחמץ קודם גמר האכילה, אלא ודאי דאין הפירוש דיש לחוש שמא תתחמץ מיד קודם שיחזירה, דאם כן היה ספק דאורייתא והיה לו להחליט הדין ולומר, מצה שהוציאו מן התנור והוחזרה אסורה שמא נתחמצה קודם שהחזירה, אלא באמת שאין לחוש לזה כלל, רק שהקפיד שלא יבוא לידי איסור ולא לידי שהייה. רק שהוא מביא ראייה ממהר"ש דמגלן שלאחר אפייתה רק שלא נאפה יפה שיש לחוש שעדיין תחמיץ, ובוה מביא ראייה ממהר"ש דהסברא נותנת שתוכל לבוא לידי חימוץ אף לאחר אפייתה, שכן נמצא בשם מהר"ש שהקפיד וכו', שמע מינה שאף לאחר אפייה רק שלא נאפה יפה יש לחוש לחימוץ".

הרי לנו מדברי השארית יוסף דאם רוצה לאוכלה מיד מותרת באכילה, ומזה מדייק הנחלת שבעה דגם אם החזירה מיד מותרת באכילה. ולזה כיון גם אדמה"ז שאם לא החזירה אבל רוצה לאוכלה מיד מותר.

אך קצת צ"ע למה רבינו אינו מפרש דבריו להדיא שמיירי רק באופן שאוכלה מיד.

כד.

סי' תפט סי"ב. בענין שומע כעונה

ידועים דעת רבינו הזקן בשו"ע (סי' תפט סעיף יב) בענין שומע כעונה שאפילו אם אין כוונת השומע לצאת מהמברך – במצות דרבנן שאין צריכות כוונה יוצא אפילו בלא כוונה.

שכתב שם לענין ספירה בבין השמשות, וז"ל: "אבל אם לא התנה בדעתו בפירוש שלא

לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה, אלא ספר סתם, אף שלא בירך עכשיו, וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור, לא יברך כשיספור בלילה, שמא היה כבר לילה כשספר בבין השמשות, וכבר יצא ידי חובתו להאומרים שמצות אין צריכות כונה. ואף להאומרים שמצות צריכות כונה, מכל מקום הספירה בזמן הזה מדברי סופרים, ויש אומרים שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כונה, כמו שנתבאר בסי' תע"ה. ואפילו לא ספר עמהם כלל, אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו, ולא נתכוין כלל להוציא, וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה, שהשומע כעונה. ואפילו אם היה מחשב 'אין אני מתכוין לצאת בספירה זו', אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כונה כלל, אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה..."

ולפי"ז יוצא שלפי הכרעת אדה"ז בסידורו בנוגע ברכת ההלל: "ובימים שאין גומרים את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו", אין צריכים שהקהל יכוונו להדיא לצאת והש"ץ להוציא, רק בעצם הדבר שהקהל שומע הברכה מהש"ץ, בזה יוצאים בברכותיו.

ואכן אין זכר בסידור בענין כוונה לצאת. ולכן אין שום ענין לבקש מהש"ץ שיכוון להוציא הקהל בברכותיו (כפי שראיתי פעם מאחד מרבני אנ"ש), שהרי בכל אופן הוא מוציא בברכותיו.

אלא מה שעומד לנגד עיני הוא דברי רבינו בסימן תרי"ט סעיף ח: "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת [שהחיינו של] השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצ"ח, אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים, לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור...". ולכאורה לפי דעת רבינו בסי' תפט א"צ כוונה לצאת.

ואולי אפשר לומר שבסי' תפט מחמיר אדה"ז שלא לברך בעצמו אם שמע מהש"ץ דשמא ההלכה כדעת הפוסקים הסוברים שיצא בברכת הש"ץ, ואם הוא יברך בעצמו יש כאן חשש ברכה לבטלה. ומש"כ בסי' תרי"ט שיברך קודם להש"ץ, היינו מכיון שיש פוסקים הסוברים שבכל אופן צריכים כוונה לצאת, ולדעתם אינו יוצא אם הש"ץ לא כיוון להדיא להוציא הציבור, לכן ודאי נכון הדבר וכדאי להציבור לברך בעצמו קודם הש"ץ בכדי לצאת ברכת שהחיינו לצאת ידי כל הדיעות.

ולכן בברכת הלל בימים שגומרים את ההלל, שיש חיוב הלל וחיוב ברכה, א"כ נכון שכל אחד יברך לעצמו, שהרי אם לא יברך ויכוון לצאת בברכת הש"ץ אולי הש"ץ לא כיוון להוציא, ואז לפי דעת הפוסקים שאין יוצאים כשאין כוונה לצאת יקרא הלל בלא ברכה ולכן יברך בעצמו. משא"כ בר"ח שהלל הוא רק ממנהגא, ולדעת המחבר אין לברך – הכריע רבינו שיצא מהש"ץ ויסמוך על דעת הפוסקים בסי' תפט שיוצא אפילו כשאין לו כוונה להדיא לצאת.

וא"כ לכאורה מה שמסיים רבינו בסי' תרי"ט ס"ח שם: "וכן הדין בברכת הלל, וכן הדין בברכת הלולב שבבית הכנסת", הכוונה שבברכת ההלל בימים שגומרים את ההלל, וגם בברכת הלולב שיש חיוב ברכה, יש להציבור לאומרה קודם ששומעין הברכה מהש"ץ מכיון שאם ישמעו הברכה מהש"ץ יתכן שיצאו עכ"פ לדעת הפוסקים בסי' תפט ולא יוכלו לברך ע"פ, ואם

יברכו בעצמם לאחר מכן לדעתם הוי זה חשש ברכה לבטלה, לכן נכון שיברכו קודם הש"ץ ואז יצאו הברכה לכו"ע ואין כאן חשש ברכה לבטלה.

בה.

סדר מכירת חמץ. מכירת חמץ גמור

ב'לשמע אוזן'²⁴ מביא שאצל אדמו"ר הצמח-צדק [בזקנתו] מכרו לחמץ חלה, שיהיה לו מה יאכל במוצאי חג-הפסח. גם בשטר המכירה של אדמו"ר מוהרש"ב כלולים מוצרי חמץ גמור.

והנה הרבה מקומות החמירו שלא למכור חמץ גמור, ראה משמרת שלום סי' לד: כל מי שיראת ה' בלבו לא יסמוך ע"ז להניח חמץ גמור, כי לא התירו את הדבר אלא מדוחק. וכן כתבו הרבה אחרונים. וצריך ביאור טעם הדבר אלו שלא מחמירין בזה.

ונראה בביאור הדבר, דהנה ידוע מה שהקשה ה'בכור שור' (מס' פסחים כא, ב): "דהנה מעיקרא דינא פירכא על מכירת חמץ הנהוג, הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא, שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, וזה אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני, וקונה בכמה מאות חמץ כנהוג עתה שאין מוכרים בדבר מועט, ושאר הוכחות טובא. אלא נ"ל, כיון דהאיסור מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכל אחד מבטל חמצו בלב שלם כמ"ש בפוסקים דצריך ליתן כל ממונו ולא לעבור על לא תעשה, וכל שכן איסור חמור כזה, ולא נשאר כי אם איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם, הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה זו".

והיינו דהוא חושש מטעם הערמה ולכן אם הוא רק איסור דרבנן שפיר דמי, שבמכירה מדרבנן לא חששו להערמה. ומטעם זה כתבו האחרונים שלא למכור חמץ גמור, וכמבואר בספר משכנות הרועים²⁵ (דרוש עת מצוא, דף י'): ראיתי המנהג אצל רבינו ז"ל²⁶ שלא אבל מפסח עד העצרת מחמץ של ישראל שמכרו לנכרי ע"י הערמה הנוהג אצלנו. וראה גם שו"ת עטרת חכמים²⁷ חו"מ סי' טו.

אולם רבינו הזקן דיעה אחרת לו דכ"כ ב'סדר מכירת חמץ': "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו', שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח... ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

הרי שדעת רבינו שמכירת חמץ אינו מדרבנן אלא מדאורייתא, א"כ אמאי אינו חושש להערמה? על כרחך משום דסובר שאין זה בכלל הערמה, כיון דהמוכר מוכרו כדין עם כל הקנינים שבחושן משפט, והקונה קנאו כדין, הוי החמץ חמצו של גוי עד לאחר הפסח. ואח"כ כשחוזר וקונה אותו מהגוי, הרי זה כאילו קנה לאחר הפסח חמץ גמור שהיה מאז ומעולם שייך

24 עמ' 58, הובא ב'אוצר מנהגי חב"ד', ניסן עמ' פ אות י.

25 להרה"ג יחיאל מיכל היבנר אב"ד ניונוב.

26 הרה"ק מוה"ר אברהם מסטרעטין.

27 לבעל ה'ברוך טעם'.

לגוי, ובוזה לכו"ע אין מקום להחמיר. ועפ"ז מובן היטב על מה שמכו רבותינו למכור חמץ גמור לגוי, ולא חששו למה שחששו הרבה אחרונים, לפי שלדעת אדה"ז אין זה הערמה שמועיל רק במכירה מדרבנן, אלא מועיל גם אם המכירה היא מדאורייתא, ואין ממה לחשוש.

ולציון, שלכאורה חזר כאן אדה"ז ממה שכתב בסי' תמח ס"ח. ששם משמע שאפילו אם הקנין אינו קנין המועיל מדין תורה נמי מפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא, מטעם סברת הר"ן כיון שהחמץ לאחר זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של ישראל שהרי אינו רשאי ליהנות ממנו, אלא שהתורה העמידה ברשותו, וכיון שגלה דעתו קודם זמן ביעורו שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו, די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא. ואילו ב'סדר מכירת חמץ' כותב להדיא שאם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא.

כו.

סי' תצד ס"ג. לימוד בליל שבועות כתושבע"פ או שנכתב

נשאלתי למקור דברי אדה"ז בסי' תצד ס"ג "ועיקר העסק יהיה בתורה שבע"פ". ובאמת שכך מבואר בזוהר (ח"ג צח, א): "ואליפנא דאורייתא דבעי ליה למלעי בהאי ליליא אורייתא דבעל פה".

וכתב שם בהגהות 'אספקלריא המאירה'²⁸: "מכאן דבליל שבועות צריך לעסוק כל הלילה בתורה שבעל פה ולא שבכתב כלל, וביום בתורה שבכתב". והחיד"א בהגהות 'ניצוצי אורות' אות א חולק עליו וכותב: "לא זכר מ"ש בזוהר ח"א דף ח' למקרי תנ"ך ובדרשות דקראי ורזין והכא ל"ד [=לאו דוקא], וכן יסד האר"י זצ"ל". והיינו דהחיד"א סובר דצ"ל גם תורה שבכתב אבל העיקר הוא תורה שבע"פ.

ולהעיר שבשו"ת 'שיח יצחק' או"ח סי' קטז כתב שראה בספרים שבליל יו"ט אין ללמוד מקרא. ומביא ע"ז טעם דבשבת אין דין ומשו"כ אין חיוב להסמיך גאולה לתפילה (ראה רמ"א או"ח סי' קיא ס"א), משא"כ ביו"ט יש דין, ראה רמ"א שם. ומעניין שבסוף שו"ת 'כנף רננה' חלק 'מין כנף' סי' מד מביא לשון השאלה ששלח הג"ר יצחק ווערבוי²⁹ בצעירותו ומביא שם בשם סי' 'לב דוד' פל"ד דביו"ט איכא דין ולכן אין ללמוד מקרא בליל שבועות רק משניות.

כז.

סי' תקב ס"ז. בענין השתמשות בקדירות חדשות ביו"ט (שוע"ר החדש)

בשו"ע רבינו סי' תקב סעיף ט כתב: "אסור לבשל בקדרה חדשה של חרס ביו"ט, מפני שע"י

28 לר' צבי סג"ל הורביץ אבד"ק זאמוט, פיורדא תקל"ו. מובא בניצוצי אורות על אתר.

29 בעל התשובות 'שיח יצחק' הנזכרות, אז "קטן שבקטני הבחורים דק"ק פרעשבורג", ע"פ לשונו בהשאלה

בישול הראשון הן מתחזקין ומתקשין ומחזיקין מים בטוב, וזהו גמר תיקון עשייתן, ואסור משום תולדת מכה בפטיש, שהוא גמר מלאכה של כל דבר ודבר כמ"ש בסימן ש"ב, ע"ש. אבל מותר לבשל בכלי חרס המצופין שקורין (גיגליזר"ט), לפי שהן מחזיקין מים בטוב אפילו קודם הבישול הראשון, ונמצא שאין הבישול גמר מלאכתן. ויש מתירין לבשל בכלי חרס חדשים שלנו אפילו אינן מצופין, לפי שכל תיקונן וגמר עשייתן של כלי חרס שלנו הוא בתנור של יוצרים.

"ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה, ולכן נהגו כשקונין קדרות חדשות בפסח מבשלין בהם פעם אחת קודם יו"ט. אבל בשעת הדחק, כגון שאין לו קדרות אחרות, ונמצא בטל משמחת יו"ט, יש לסמוך על סברא האחרונה".

ובשוע"ר החדש אות פא על מש"כ רבינו "כגון שאין לו קדרות חדשות" מצוין: "לבוש ס"ד. ט"ז שם³⁰. וראה הגהות מיימוניות שם³¹. מ"א סקט"ו". והמילה "ט"ז" הדפיסו באותיות מיוחדות, כלומר שאדה"ז ציין רק להט"ז.

הנה זה שהם מציינים למג"א הוא לכאורה טעות, שהרי יש מחלוקת הפוסקים בגדר שעת הדחק שהט"ז מפרש דהיינו שהוא שכח לבשל בקדירות קודם יו"ט או שלא מצא קדירות רק ביו"ט. והמג"א מפרש שאין לו מה לאכול. והנפק"מ הוא דלט"ז אפילו יש לו מה לאכול בלא תבשילין שרוצה לבשל עכשיו (כגון דברים שאין צריכים בישול) נמי מותר לבשל בקדירה חדשה, ואלו להמג"א מותר רק אם אין לו לאכול, אבל אם יש לו מה לאכול בלא תבשילין אלו, אסור. וכפי שהשעה"צ ס"ק כט כתב על מה שפוסק כהט"ז: "אף דבמ"א צייר כגון שאין לו מה לאכול, שארי אחרוני העתיקו כהט"ז דאף באופן זה מותר".

וא"כ כשאדה"ז מצייין רק להט"ז כוונתו ג"כ לפסוק כהט"ז ולא כהמג"א, ולכן אין מקום לציין לדברי המג"א. אלא אם אומרים שכונתם בהציון רק להפנות שהמג"א חולק ע"ז, ולא משמע שזהו כוונתם.

בח.

סי' תקג סי"א, ס"ה, קונט"א אות א. הערות על המשנ"ב עם ליקוטי דברי הרב

א. בשולחן ערוך (או"ח סי' תקג ס"א): "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר, אפילו הוא שבת או יום טוב, ואפילו בשני ימים של ר"ה. אבל ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת. הגה: וכל שכן שיכול לשחוט אעפ"י שאינו צריך אלא לכזית, וכן יכולה לבשל הרבה קדרות ולאכול מכל אחת מעט. (המשך לשון המחבר: ודוקא קודם אכילה, אבל אחר אכילה אינה יכולה לבשל ולומר: אוכל ממנה כזית, דהוי הערמה. מיהו אם עברה ובשלה (או שחט), מותר לאכול.

וכתב במשנה ברורה סקי"ג: "מיהו אם עברה ובשלה וכו' – יש מן האחרונים שמפרשים דאריש הסעיף קאי, דהיינו אם עבר במזיד ובישל מיו"ט לחבירו, ולא קאי כלל אדסמיך ליה

30 ס"ק ה.

31 הלכות שבייתת יו"ט פ"ג אות ז.

דמיירי בדין הערמה, דשם אפשר דאף בדיעבד אסור, דהערמה חמירא ממזיד כדלקמן בסימן תקכ"ז סעיף כ"ד. אבל כמה אחרונים כתבו דאדסמיך ליה קאי, דהערמה זו קילא להתייר בדיעבד, כיון שעכ"פ אבל ממנה קצת מבעוד יום".

ובליקוטי דברי הרב שם (אות א) מעיר: "ובשו"ע הרב בסעיף יא כתב: ואפילו לא טעם מאומה מהקדרות, אלא שבשעת הבישול היה בדעתו לטעום מכל אחת ואחת, אם בישל קודם אכילת שחרית מותר לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד, כיון שבישולו היה בהיתר שהיה רוצה לאכול מכל אחת ואחת. ובסי' תקכ"ז סעיף כ"ז כתב זה בסוגריים".

הנה מה שכתב כאן דברי רבינו בסעיף יא אין לזה מקום כלל דאינו שייך לכאן, שמשמע מדבריו שהוא עושה מחלוקת בין אדה"ז להמשנ"ב, דלדעת אדה"ז סגי גם אם לא אכל בפועל רק שהיה בדעתו לאכול, ולדעת המשנ"ב צריך שיאכל ממש.

אולם דבריו אינם נכונים דו"ל אדה"ז בסעיף יא: "וכל זה לכתחלה, אבל בדיעבד שכבר בישל ביום טוב לצורך החול, אפילו אחר אכילת שחרית, ואפילו בישל בכמה קדרות, אם הם מיני מטעמים שונים בכל קדרה וקדרה, הרי זה טועם כזית מכל קדרה ביום טוב, ומותר לאכלם במוצאי יום טוב מיד, ואינו צריך להמתין כלום. ואף על פי שבישול באיסור, לא קנסוהו חכמים, כיון שטעם מכל קדרה וקדרה ביום טוב, ולא היה בישולו לגמרי לצורך החול. ואפילו לא טעם מאומה מהקדרות, אלא שבשעת הבישול היה בדעתו לטעום מכל אחת ואחת, אם בישל קודם אכילת שחרית מותר לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד, כיון שבישולו היה בהיתר, שהיה רוצה לאכול מכל אחת ואחת".

נמצא, שרק אם בישל קודם אכילת שחרית, או דעת אדה"ז דסגי אם היה כוונתו לאכול מהקדרה אף שבפועל לא אכל, אבל אם בישל לאחר אכילת שחרית, שאז זה הוי הערמה, אז חייבים לטעום כזית מכל קדרה וקדרה, ולא סגי אם היה כוונתו לאכול. ומזה איירי המשנ"ב, וכן מרומז גם בדבריו בשער הציון סקכ"ח עיי"ש.

ב. על מה שכתב בשו"ע בסימן וסעיף הנ"ל 'אבל ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת' – כתב הביאור הלכה ד"ה אבל ממלאה וכו': "והיינו אף אם כונתה במילואה כדי שישתייר הנותר ליו"ט שני או חול. והטעם, משום דחד טרחא הוא, אבל להוסיף וליתן בה בשר כשהיא כבר שפוחה אצל האש אסור. ומה שהסכימו האחרונים דמותר גם להוסיף אח"כ, אף דטרחא בפ"ע הוא זה, אינו מותר רק כשמכונת כדי שעיי"ז ישתבח התבשיל שמבשלת לצורך יו"ט, אבל לצורך חול אסור. כל זה מתבאר ממ"א בסימן תק"ז סקי"ג וכ"כ הא"ר שם". ובליקוטי דברי הרב שם לא ציין כלום ע"ז.

אולם בשו"ע רבינו סעיף ה משמע לכאורה דלא כהמשנה ברורה, דו"ל (סעיפים ד-ה): "בשני דרכים התיירו חכמים לעשות מלאכת אוכל נפש ביו"ט לצורך החול..."

"הב', שמקצת המלאכה שנהנה ממנה ביו"ט היא משבחת ומתעלה ע"י שארית המלאכה שהיא לצורך החול. ולפיכך, אע"פ שאין כל המלאכה נעשית בבת אחת, הרי זה מותר. כיצד, מותר למלאות קדרה בשר אע"פ שביו"ט אינו צריך אלא חתיכה אחת, ואע"פ שלאחר שהעמיד הקדרה אצל האש הוסיף בה עוד בשר, ואפילו היתה קדרה קטנה ועירה ממנה לקדרה גדולה והוסיף בה, הכל מותר. ואע"פ שהוא מוסיף במלאכה לצורך החול, מכל מקום כיון שהתבשיל יותר משתבח ומיתקן כשיש בשר הרבה בקדרה, נמצא שמה שהוא לצורך יו"ט

הוא מתעלה על ידי מה שהיא לצורך החול, והרי כל המלאכה היא לצורך יו"ט. אבל אסור לומר בפה בשעת בישול שהמותר יהיה לצורך החול אלא יבשל בסתם".

משמע דאפילו אם כל כוונתו בהוספת שאר הבשר הוא רק לצורך החול מותר, כיון שעל ידי זה משתבח הבשר שיש כבר בהקדירה, והבשר שמשתבח הוא רוצה באמת לצורך יו"ט, אע"פ שאינו צריך עצם ההשבחה מ"מ כיון שבאמת הוא צריך בשר זה ליו"ט ולפועל זה משתבח, מותר.

ג. בשו"ע סעיף ב: "ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד. הגה: אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש, דטרחא שלא לצורך הוא".

וכתב במשנה ברורה סקי"ד: "אע"פ שא"צ וכו' – ר"ל והמותר מכוין שיהיה לצורך הלילה, אפילו הכי שרי, דחד טרחא הוא. וכתבו האחרונים דהיינו דוקא היכי דממלא פעם אחת מהדלי, ולא פעמים רבות ע"י כלים". ובליקוטי דברי הרב גם כאן לא ציין כלום ע"ז.

ולכאורה דעת אדה"ז בקו"א אות א אינה כמו המשנ"ב, אלא אפילו אם ממלא כמה פעמים מהדלי ג"כ מותר. וכלשונו שם בתוך דבריו: "שהרי בחבית גדולה של מים הוא טורח טירחא גדולה למלאותה ולהעמידה אצל האש... ואפילו הכי כיון שעיקר מלאכת הבישול דהיינו עמידה אצל האש נעשה כולו כאחת מותר אפילו להערים".

אלא אם כן נאמר שרק במים שכבר נשאבו מהמעייין מערב יו"ט ועכשיו רק ממלא הקדירה אז מותר להוסיף, אבל לשאוב מהמעייין כמה פעמים ע"י הדלי אולי אסור, אבל לא משמע כן מלשונו ומכל המשך דבריו שם.

כ"ט.

סי' תקי ס"ב. ברירה ביו"ט בפסולת מרובה מהאוכל אבל הטרחה מרובה

כתוב בשו"ע סי' תקי סעיף ב: "הבורר קטניות ביו"ט בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי (אם רוצה לאכלו בו ביום), אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה. בד"א כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל, בורר את האוכל ומניח את הפסולת. ואם היה טורח בברירת הפסולת מן האוכל, יותר מטורח ברירת האוכל מן הפסולת, אע"פ שהאוכל מרובה, בורר את האוכל ומניח את הפסולת...".

ביאור הדבר, שבדרך כלל יותר קל לברור המיעוט ולהשאיר המרובה, לכן באוכל מרובה אז בורר הפסולת כדרכו, שזוהי המיעוט. ובפסולת מרובה בורר את האוכל. ומה שממשיך המחבר שאם יש יותר טורח לברור הפסולת אז בורר את האוכל, בהכרח זה קאי על הדין הראשון (כשהאוכל מרובה על הפסולת) שבדרך כלל דינו לברור הפסולת, וכאן בורר את האוכל.

אבל באופן שהפסולת מרובה, אבל יש יותר טרחא בברירת האוכל (כגון שהאוכל הוא דק) זזה לא נזכר בשו"ע כלל.

אבל רבינו בשו"ע שלו סעיף ג כותב בזה הלשון: "הבורר קטניות המעורבים עם עפרורית או עם מוץ שלהם, בורר כדרכו אפילו פסולת מתוך האוכל ואפילו בקנון, ואפילו אינו אוכל מהם לאלתר אלא בורר בשחרית לאכול בין הערבים..."

וממשיך בסעיף ד: "במה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת, שיש יותר טורח בברירת האוכל מתוך הפסולת, מבברירת הפסולת מתוך האוכל, לפיכך הצריכו אותו לברור הפסולת כדי למעט בטורח ביו"ט. אבל אם הפסולת מרובה על האוכל, צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת כדי למעט בטורח. וכן אפילו אם האוכל מרובה על הפסולת, אלא שיש יותר טורח בברירת הפסולת מברירת האוכל, כגון שהפסולת הוא דק מאוד ויש טורח ליקח אותו בידו צריך לברור האוכל ולהניח הפסולת כדי למעט בטורח. וכן אם הפסולת מרובה על האוכל, אע"פ שיש יותר טורח בברירת האוכל מברירת הפסולת, כגון שהאוכל הוא דק מאד, צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת, כיון שכמות הפסולת מרובה על כמות האוכל. אבל אם כמות האוכל הוא שווה לכמות הפסולת, ויש יותר טורח בברירת האוכל מברירת הפסולת, צריך לברור את הפסולת מתוך האוכל כדי למעט בטורח. ואם האוכל והפסולת שניהם שוין בכמותן ובטירחתן, הרשות בידו לברור איזו שירצה".

והנה מראשית דברי רבינו מבואר, שעיקר הקובע באופן ברירה המותרת ביו"ט הוא שלא יהיה טירחה יתירה. וכן כתב בקו"א (אות ג) בהא שבאוכל מרובה הצריכו לברור הפסולת דוקא: דאף דאיכא מלאכה גמורה בברירת הפסולת, אעפ"כ אם יש טורח יותר בברירת האוכל אסור לברור את האוכל משום שהוא טירחא שאינה צריכה. וממשיך שם, שמה שמותר לברור פסולת מאוכל אפילו אינו אוכל לאלתר ולא אמרינן שימתין מלברור עד שיאכל, הטעם דמלאכת אוכל נפש הותרה ביו"ט ולא דחוייה, אבל טירחא שאינה צריכה לא הותרה מעולם.

וא"כ צריך ביאור סוף דבריו במה שכתב ש"אם הפסולת מרובה על האוכל, אע"פ שיש טורח בברירת האוכל, צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת", הרי אם עיקר הקובע ביו"ט הוא שיהיה טירחה מועטת אבל שאר דיני ברירה מותרת ביו"ט אז הדין צריך להיות שיברר הפסולת מן האוכל, כיון שבברירת האוכל יש יותר טירחה.

והנה בשו"ע"ר החדש עם ציונים, שם הערה מ', מציינים לעיין בתוספות מס' שבת (קמב, ב) ד"ה שאוכל מרובה, שזהו לכאורה מקור דברי רבינו, שהתוספות כתבו שם: "והא דמוקי לה בספ"ק דביצה (יד, ב) כגון דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא, אאוכל קאי ולא אפסולת", כלומר אפילו שהאוכל נפיש בטרחא אעפ"כ חייב לברור האוכל מכיון דזוטר בשיעורא, ולא בטל ליה פסולת. אולם עדיין צריכים ביאור טעם הדבר.

וראיתי בשיטה מקובצת על מס' ביצה יד, ב סברה בשם הרא"ה, וז"ל: "דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא. פירש רש"י ז"ל כי הפסולת דק כגון אבנים דקות, אבל הוא מועט בשיעור ומרובה בטורח, והאוכל דבר גס, וכיון דהפסולת מועט לא הוי כמאן דקאי בעיניה ולא בטיל לגבי האוכל. ואפילו הכי, כיון דטורח הפסולת מרובה [אסור] אפילו לבית הלל. ולא קא שרי בית הלל ליטול הפסולת, אלא דוקא כשהאוכל דק ומרובה, והפסולת גס ומועט. ואיכא דקשיא ליה דאכתי פשיטא דמעוטי [בטירחא] עדיף. והרא"ה ז"ל פירש כי האוכל נפיש בטרחא שהוא דק הרבה וזוטר בשיעורא. והא קא משמע לן דאף על גב דנפיש בטרחא כשבורר האוכל, אפילו הכי כיון דזוטר בשיעורא הוה ליה פסולת כמאן דקאי בעיניה, ואינו בר טלטול, ולפיכך בורר את האוכל שהוא בר טלטול".

כלומר אע"פ שאנן לא פסקינן כדעת הטור שאם הפסולת מרובה אסור לברור אפילו אוכל מתוך פסולת מכיון שהאוכל נעשה טפל להפסולת והכל מוקצה, מ"מ אם הפסולת מרובה נעשה הפסולת מוקצה (אע"פ שאינו אוסר האוכל כדעת הטור), ולכן מחויב לברור אוכל מתוך פסולת אע"פ דנפיש בטירחא.

והגם שרבינו בסוף סי' תקט ט"ז כותב: "מותר לטלטל מוקצה לצורך אכילה", וא"כ אמאי אסור להוציא הפסולת שהוא מוקצה מתוך האוכל? הרי רבינו ממשיך שם בטעם הדבר "לא יחא טלטול המוקצה חמור מעשיית מלאכה גמורה שהותרה לצורך אכילה", וא"כ עשיית מלאכה אפילו דרבנן כמוקצה יותר חמור מטירחא יתירה ביו"ט ולכן יש לברר האוכל מתוך הפסולת אם הפסולת מרובה אפילו אם נפיש בטירחא כגון שהאוכל דק.

ל.

סי' תקיד ס"ו. כיבוי ביו"ט ע"י הגבהת נר שמן (תיקון מעות)

כתב בשו"ע אדמה"ז או"ח סי' תקיד סעיף ו: "נר של שמן שהוא דולק אסור להגביהו קצת כדי שיסתלק השמן לאחוריו ולא יכבה את האש ואין צריך לומר שאסור להסתפק מהשמן שבנר הדולק דכיון שמסיר שמן מעט מהנר הוא גורם שהשמן הנשאר בנר מתרחק מעט מאור הדולק ועל ידי זה כהה אורו קצת והרי זה כמכבה".

מבואר בדברי רבינו שמטרת ההגבהה הוא בכדי לעשות פעולה שלא תכבה את הנר. ולכאורה אם זהו פעולת ההגבהה אמאי אסור להגביהו קצת הלא זהו פעולת הדלקה שמוותרת ביו"ט ואינו פעולת כיבוי.

ובשו"ע"ר מהדורה החדשה אות כד כתב מקור לזה: רש"י שם ד"ה זקף.

וזהו רש"י מס' ביצה כב, א זקף לשרגא: "שהיה רוצה שיסתלק השמן לאחוריו, ולא ימשך אחר הפתילה, ותכבה". מכאן מבואר שפעולת ההגבהה הוא פעולת כיבוי שרוצה שיסתלק השמן בכדי שלא ימשך אחר הפעולה ואז יכבה הנר.

וכך כתב רבינו חננאל להדיא בד"ה עולא: זקף שרגא, כלומר זקפה ונתקבץ השמן לאחוריה כדי שתכבה מהרה וישאר השמן ונמצא כאילו מכבה ביו"ט.

ולענ"ד ברור שיש כאן טעות הדפוס בדברי רבינו וצ"ל: "ויכבה את האש". ולפלא שבמהדורה החדשה לא העירו ע"ז כלום.

לא.

סי' תרל"ט סמ"ו וסי"ד. ברכת לישנן בסוכה כשהולך לסוכת חבירו

במ"ב סי' תרל"ט סקמ"ח כתב: "ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המג"א שאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ מיד, אפילו

הכי צריך לברך שם לישב בסוכה, דהליכה הוי הפסק, ועל כן אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, צריך לברך שם לישב בסוכה". ובשער הציון אות צג כתב: "הנה אנכי העתקתי דעת הגר"ז³²¹ דדוקא אם אוכל שם... ודעת הח"א שהעתיק דבכל גוונא חייב לברך שם אפילו אם לא יאכל...".

וצע"ג בזה, דהלא דעת רבינו בסעיף טו להדיא: ד"אפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל, צריך לברך לישב בסוכה". ומש"כ בסעיף יד ד"כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לחזור ולברך לישב בסוכה", היינו לאפוקי אם נכנס לסוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכלן חוץ לסוכה, דאז אינו מברך, כיון שנכנס רק לשם זה. משא"כ אם נכנס לשם לשבת או לטייל שפיר מחויב לברך לישב בסוכה, ומצוה לישבו.

ואחר העיון נראה לבאר דברי השעה"צ – מבלי לעשות מזה טעות – בהקדם לבאר דעת אדמה"ז בד"ן סוכת חבירו. דהנה יש ב' ציורים בסוכת חבירו. א) כשברך בסוכתו על אכילה, ובאמצע אכילה הולך לסוכת חבירו לזמן מה ותיכף יחזור לסוכתו, בין שהיה לו כוונה תחילה או לא. ב) הלך לבקר ולעכב בסוכת חבירו שלא באמצע אכילה ואין כוונתו לאכול כלל.

והנה בציור הא' כתב המג"א בסו"י תרלט: "ומי שהלך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צ"ע אם יחזור לברך, דלכאורה משמע בסי' ח ס"ב בהג"ה דצריך לברך... דההליכה הוי הפסק כמ"ש שם, ולכן נראה דצריך לברך לישב בסוכה שנית". וכן נפסק בשו"ע רבינו סי"ד: "וכל זה כשנכנס לאותו סוכה שברך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת, אפילו הוא באותו חצר... כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לחזור ולברך לישב בסוכה".

ובמ"ב סקמ"ח מביא דברי המג"א דאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך לאכול בסוכת חבירו ולשוב אח"כ לסוכתו צריך לברך, ומכריע להלכה דלא כוותיה, אלא שלא יברך כשהיה בדעתו בשעת ברכה שילך לסוכת חבירו, דהליכה לא הוי הפסק. אבל כשלא כיוון בשעת ברכה לדברי הכל צריך לברך שנית.

אולם לגבי הדין של ציור ב' כשהלך לבקר ולעכב בסוכת חבירו שלא באמצע אכילה לא כתב המג"א כלום, וגם המ"ב אינו מביא דין זה, אלא רבינו מביאו בסעיף טו: "ואפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל צריך לברך לישב בסוכה, שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרין בברכה שברך בסוכה אחרת".

וגם החיי אדם מביאו (כלל קמז סט"ו): "וכן ההולך לסוכת חבירו, צריך לברך שם בין יאכל שם או לא". אלא שמדברי החיי"א משמע שאפילו כשנכנס שלא לשם עיכוב, אלא לדבר עם חבירו או כדי להשלים אכילתו אפילו בדבר שאין מחויב לאכול בסוכה, ורק הוא מחמיר על עצמו ג"כ חייב לברך, שהרי לא כתב לשון עכבה או טיול, אלא כתב לשון "ההולך" סתם.

והנה החילוק בשו"ע רבינו בין הדין דסעיף יד שכתב שצריך לברך כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, לדין דסעיף טו שהנכנס לסוכת חבירו לישן ולטייל צריך

לברך לישב בסוכה אפילו בלא אכילה, מבואר להדיא להמעין. שבסעיף טו מיירי שהולך לעכב בסוכת חבירו, שמעיקר הדין צריך לברך על העיכוב והשינה, אלא שטפלים הם לברכה שכבר בירך או שיברך בשעת האכילה (כדעת ר"ת), וא"כ זה אמרינן רק בסוכה שלו, אבל בסוכת חבירו הדרינן אדינא דמברך גם על השינה וטיול בלבד. משא"כ בסעיף יד מיירי שאינו נכנס לסוכת חבירו לשם עיכוב וטיול אלא לגמור אכילתו, ולכן אינו מברך רק כשאוכל שם דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, לאפוקי אם נכנס לשם לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכול חוץ לסוכה, דאז אינו מברך, כיון שנכנס רק לשם זה, ולזה אין צריך סוכה. משא"כ אם נכנס לשם לשבת או לטייל שפיר מחויב לברך לישב בסוכה אפילו בלא אכילה, ופשוט הוא.

ונראה שגם המ"ב, אע"פ שלא מביא דין דין זה, מ"מ סובר שצריך לברך כשנכנס בסוכת חבירו לשם עיכוב וטיול, דהא החי"א שם קודם שכתב בענין סוכת חבירו, כתב: "וג"ל דהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה, וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה ג"כ לכו"ע צריך לברך", ומיד אח"כ כתב: "וכן ההולך לסוכת חבירו וכו'", היינו שהוא סובר שדיניהם שוין, שכמו שכאשר נכנס לישב בסוכתו, ויהיה הפסק בין ישיבתו לאכילה שלפני זה ולאכילתו שלאחר זה חייב לברך, כיון שאין כאן אכילה שיהיה ישיבתו טפילה לה, ה"ה בסוכת חבירו שאין לנו אכילה שתהיה עכבתו טפילה לה, ולכן חייב לברך.

וא"כ כיון שהמ"ב (בסקמ"ח הנזכר) מביא דין הראשון של החי"א, מסתבר וגם מוכרח מסברא לומר שפסק כן גם בדין השני שהנכנס לסוכת חבירו לשם עיכוב צריך לברך.

אלא שמ"מ לא פוסק המ"ב כהחי"א לגמרי, שלפי דעת החי"א בציוור שנכנס לסוכת חבירו שלא לשם עיכוב, אלא לאכול שם דבר שמותר לאכול חוץ לסוכה ג"כ צריך לברך כדלעיל, ובזה חולק עליו המ"ב ופוסק כשו"ע רבינו שבשנכנס לסוכת חבירו שלא לשם עכבה אלא להשלים אכילתו, מברך דוקא כשאוכל דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה.

ועפ"י כל האמור מובן היטב דברי השעה"צ. שבמ"ב מביא הפסק שהנכנס בסוכת חבירו כדי להשלים אכילתו חייב לברך רק כשאוכל שם דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, ועל זה כותב בשעה"צ: "הנה אנכי העתקתי דעת הגר"ז דדוקא אם אוכל שם, ועל כרחק דסבירא ליה דמה שהובא בב"י בין שאוכל שם או לא, היינו רק לדעת הסוברים דעל הכניסה לבד ג"כ מחוייב לברך, אבל לפי מנהגינו אינו כן. ודעת הח"א שהעתיק דבכל גוונא חייב לברך שם אפילו אם לא יאכל, נראה דטעמו, דהמנהג שנהגו הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה לכו"ע כל שנכנס שם חייב לברך". והיינו שמביא דדעת החי"א לברך כל שנכנס בה, ומדגיש שהוא פוסק כשו"ע רבינו בזה ולא כהחי"א.

ואח"כ מוסיף, "ומ"מ נראה דאפילו לדידיה הוא רק כשנכנס לשם ורוצה לישב שם, אבל כשנכנס לשם לגבות חובו וכדומה שאר עסק, ואין נפקא מינה אצלו בין אם הוא סוכה או בית או חוץ, בזה לכו"ע א"צ לברך...". היינו דמבאר דאפילו לדעת החי"א אין זה כי אם שנכנס לסוכה בגלל שהוא סוכה – אפילו שאין מחויב להיכנס לתוכו לצורך דבר זה – כגון שרוצה לדבר עם חבירו ולישב בסוכה, או שרוצה לאכול בסוכה דבר שאין מחויב בסוכה, אבל כשנכנס לסוכת חבירו כדי לגבות חובו וכדומה שאר עסק, ואין נ"מ בין אם הוא סוכה או בית או חוץ, בזה לכו"ע א"צ לברך אפילו לדעת החי"א.

ל.ב.

סי' תרלט סי"ב, תרמג ס"ג. ברכת לישיב בסוכה בהבדלה

ראיתי מה שכתב רש"ב לוי'ן שי' בקובץ הערות וביאורים גליון תשלט בנוגע לברכת "לישב בסוכה" בהבדלה, ויפה העיר שפשטות דברי אדה"ז בשו"ע משמע שלא לברך.

אולם, היות שבכל אופן היה הוראה מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע לברך לישיבה בסוכה בהבדלה, ולא מסתבר שהטעם היה משום שסוכה הכללית הוי כסוכת חבירו, דאז היה מדגיש זאת ע"מ שלא לבוא לידי טעות, וגם ברשימותיו (ד, עמ' 11) כותב שכ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע ציוהו לברך לישיב בסוכה. ואפילו דמוסיף "שהיה בדעת – וכן היה – לאכול אח"כ סעודת הערב", ומשום כך רוצה הנ"ל לדייק שעל הבדלה עצמה אין עדיין הוכחה שצריך לברך, מ"מ אין זה נכון. שאם על ההבדלה אין לברך לישיב בסוכה, אז גם כשבדעתו לאכול אח"כ ג"כ אין לברך עד שיאכל, וכלשון רבינו הזקן בשו"ע סימן תרלט סוף סי"ב: "ואפילו שותה וישן ומטייל קודם האכילה א"צ לברך לפי שהן טפלים להאכילה שלאחריהם", וזהו אפילו כשרוצה לאכול מיד אחר השתייה, שלא חילק בזה.

ועוד, שרבינו בסימן תרמג ס"ג כותב ש"אפילו בסעודת שבת ויו"ט שחרית שמברך על הכוס, כיון שאינו אומר קידוש היום, אינו אומר לישיב בסוכה קודם שתיית הכוס לפי שצריך לסמוך ברכה זו להאכילה שהיא עיקר המצוה שעליה מברכין". ורק בקידוש בליל יו"ט או שבת אומרים לישיב בסוכה על הכוס, כיון שאומרים קידוש היום עליו. וא"כ זה שאוכלים אחר ההבדלה אינו סיבה לברך לישיב בסוכה כבר על הכוס, ובכל זאת אמר לו אדמו"ר הרי"צ נ"ע לברך, ע"כ שהיה זאת משום שלדעתו צריך לברך לישיב בסוכה בהבדלה.

והביאור בזה נראה, דהנה הב"ח (הובא במג"א סק"ה) כתב להלכה ולא למעשה דבני חבורה שקבעו לשתות הוי קבע גמור ובעי סוכה ולברך עליה. והלבוש ס"ד והא"ר ס"ק יג כתבו דאף יחיד הקובע עצמו לייין יכול לברך לישיב בסוכה. והטעם, כיון דמעיקר הדין מברכין אף על הכניסה אלא דסמכוהו על האכילה, מ"מ כששותין יין בקביעות שפיר מברך. ואף שהפוסקים לא פסקו כוותיה, והו משום שסוברים שבאכילת עראי לדברי הכל אין מברך, שכניסתו נקרא עראי. אך בהבדלה שהיא חשובה, ומחוייבת בסוכה כדברי רבינו הזקן בס"ו, יש לצרף דעת הלבוש והא"ר ולברך לישיב בסוכה. וסברא זו חייבים לומר בכל אופן לגבי קידוש, שאל"כ למה מברכין לישיב בסוכה בקידוש היום, על כרחך כהנ"ל. א"כ הכי נמי יש לומר סברא זו גם בהבדלה.

והרוצים לצאת ידי כל הפוסקים יאכלו מיד לאחר הבדלה מיני מזונות.