

בס"ד

שמעתתא דבי מדרשא

הערות והארות
מפרי תגובתם של חו"ר
כוללי 'קרלין סטולין' בארה"ק

גליון ח' – סיון תשע"ח

מ

ניתן להשיג את גליונות ה"שמעתתא דבי מדרשא"
תמורת תשלום סמלי של 3 ש"ח לגליון
אצל נציגנו בכל אתר ואתר
ירושלים: הרב משה גוטשטיין
מודיעין עילית: הרב אליהו בר"מ למברגר
ביתר: הרב דוד חיים עהרנרייך
טבריה: הרב משה חיים שמעיה

להצטרפות לקבלת הגליון בדוא"ל חינם מידי גליון ניתן לשלוח בקשה
לדוא"ל: a0527118161@gmail.com

**המעוניין לקבל את מאמרו לעיון לאחר העריכה ע"י המערכת
לפני פרסומו בגליון, יציין במאמרו כתובת מייל או פקס שנוכל
לשלחו לעיונו.**



י"ל ע"י

מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין בארה"ק

גליון פנימי

רשת הכוללים שע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ניתן לשלוח חידו"ת ותגובות אצל הנציגים בכוללים
וכן בכתובת אימייל: sdmstolink@gmail.com

תוכן הענינים

א הרב רפאל אוירבך הכנה לקבלת התורה

גמרא

ה הרב שמעון רבינוביץ בענין מלאכה בבין השמשות להולך במדבר שאינו יודע אימתי שבת

אורח חיים

ו הרב חיים דוד אייזנשטיין הדלקת נר שבת ע"י הבעל כשהאשה אינה שוהה בבית

ט הרב אליהו שלזינגר בדין מי שחייב במצווה מדרבנן האם יכול להוציא החייב בה מדאורייתא

יד הרב יוחנן ב"ר אברהם גוטליב בענין מדידה בשבת בהכנת אוכל לתינוק

טו הרב שמחה הירשמן בענין רחיצת אבר אבר בשבת בדרך השתטפות

יורה דעה

טז הרב שלמה זלמן שמעיה בגדר הפסד בדבר שיש לו מתירין שנתערב בהיתר

חושן משפט

יז הרב יעקב בהר"צ בריזל בענין שימוש בספר חבירו בביהכ"ס - ובתקנה שתיקנו שלא להוציא ספר מביהכ"ס

כא הרב שלמה שטיינברג - האם המשליך קליפת בננה ברה"ר חייב על נזקיו

הרב שלמה עהרנרייך

תגובות לגיליונות הקודמים

בענין טלטול מאכל האסור באכילה בשבת לצורך גופו ומקומו הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון

/ בענין מי ששינה מקומו באמצע סעודתו הרב מרדכי צבי שמעיה / בענין מי שנוהג

חומרא אם מותר לומר לחברו הנוהג היתר לעשות בשבילו הרב פינחס דיק

משא דברים מפי הגה"ח ר' רפאל אוירבך שליט"א
שנמסרו בכינוס לחברי הכוללים במודיעין עילית*

הכנה לקבלת התורה

דברי התעוררות בעקבות פטירת האברך הרב אלתר נתן מאיר סגל ז"ל ביבלהט"א הרה"ח ר' יהושע שליט"א

אחד מבני החבורה וכו' הכוונה בזה כי על בני החבורה להתחזק, והראוי ביותר הוא להתחזק בדברים אשר אנחנו יכולים ללמוד מהנהגותיו של המנוח עצמו.

פעם נכנס בחור אל החפץ חיים זצ"ל ובכה לפניו כי אינו מצליח להבין מה שהוא לומד עד כדי כך שלוקח לו חודש להבין דף גמ', והחפץ חיים במקום לענות לו, החל לזמזם לעצמו: "בא לפנינו יהודי ובוכה על שאינו מספיק ללמוד רק מאה דף לחודש", והוא מזכיר: "רבי! דף אחד", והח"ח שוב מזמזם לעצמו: "עומד בחור ובוכה שהוא מספיק רק מאה דפי גמ' בחודש", והלה חוזר שוב: "רבי! דף אחד בחודש". ענה לו הח"ח: "יפה פעם אחת בצער יותר ממאה שלא בצער". נלקח מעמנו אברך אשר למרות כל היסורים שעבר, הוא התאמץ והתעקש ללמוד וללמוד, הוא הכריח את עצמו ללמוד, וכיון שיפה אחת בצער וכו' הרי בודאי שהספיק בכך עשרות ומאות שנים.

עבודת ימי הספירה בהשתוקקות לקבלת התורה

בדרשות חת"ס דרש על הפסוק: "וספרתם לכם וגו' והקרבתם מנחה חדשה לה'...", כי ימי הספירה הם ימי התחדשות וכל אחד יכול לקדש עצמו ולטהר עצמו בימי הספירה ולהיות מנחה חדשה, והנפש נקראת מנחה על שם הכתוב 'נפש כי תקריב', כי כשאדם מטהר עצמו בימי הספירה אזי האור שמאיר בשבועות מטהר עצמו ונעשה מנחה חדשה.

ובזה פירש הפסוק: "מי יודע עוז אפך וכיראתך עברתך. למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה". עוז הוא תורה, עוז אפך היא תורה שלמדתי באף, למנות ימינו, הכוונה לימים שאנו סופרים בהם והיינו ספיה"ע, כי התורה שאדם לומד בספיה"ע ביגיעה, ומתוך יראה - כיראתך עברתך, שיראתו קודמת לחכמתו אזי הוא זוכה לשלימות החכמה בהבנת התורה - ונביא לבב חכמה".

ידועה השאלה: למה לא תקנו לברך שהחיינו על ספירת העומר, ומצינו בזה ב' תירוצים על דרך החסידות, כל אחד מכיוון שונה. א. בשם הרה"ק מקוז'ניץ זצוק"ל מובא דהנה כידוע כי בליל פסח נשפע אור גדול ואח"כ הוא נלקח מאתנו, ובימי ספירת העומר אנו עמלים להגיע לאותו אור, וכיון שכך הרי שברכת שהחיינו שבלייל הסדר פוטרת גם את זה של ספירת העומר, שהרי אז מתחיל כבר ענין ספיה"ע, (וכעין זה מבואר כבר במאירי). ב. הרה"ק הקדושת לוי

* נרשם על ידי אחד השומעים.

זצוק"ל ביאר שכיון שכל הענין של ספירת העומר הוא רק הכנה לקבלת התורה וליו"ט של שבועות כמבואר בספר החינוך, וכיון שמצות ספיה"ע היא רק הכנה לא שייך לברך שהחיינו שהרי אנו מחכים כביכול מתי יעבור הזמן, ושהחיינו שייך על זמן שאנו מצפים לו.

מנהג ישראל לאכול ביצה בליל הסדר, ומה ענין זה לליל הסדר, ביאר הרה"ק ר' לייבלה אייגר זצוק"ל שביצה היא דבר הנוצר בשלימות, שהרי ביצה היא דבר מושלם, אולם זה עדיין לא התכלית של הביצה, תכלית הביצה היא שיצא ממנה אפרוח ע"י שהתרנגולת תשב עליה כמה ימים, כמו"כ כלל ישראל ביציאת מצרים נולדו כביכול מחדש ונעשו לעם, ובזה לבד הם כבר זכו לשלימות, אבל זה לא היה התכלית, התכלית היא קבלת התורה. וע"י העבודה של ימי הספירה אנו מגיעים לתכלית שהיא קבה"ת. וכגודל העבודה כך גודל הלידה.

ואיתא בספרים הקדושים הטעם שבפסח יורד האור ואח"כ הוא מסתלק, כדי שנרגיש את האור וע"י זה נצפה ונשתוקק אליו, כי אם לא היינו מרגישים אותו לא היינו יודעים את גודל ההשגה שבאותו האור ולא היינו מחכים לו.

נמצא שהענין הוא כי בליל הסדר מגיע האור כדי שנדע ונכיר בגודל האור שנזכה אליו בחג השבועות ע"י העבודה של ימי הספירה, נמצא שדברי המגיד מקוז'ניץ והקדושת לוי חד הוא. ולפי מה שנתבאר לעיל הרי שכגודל ההכנה והתשוקה בימי הספירה כך גודל האור וההשפעה שזוכים להם בשבועות.

וזה מה שמוטל עלינו בימי הספירה, להגביר את התשוקה והרצון לזכות לתורה, להבנת התורה, להתמדת התורה, לחשקת התורה.

כגודל הצימאון כך גודל ההשפעה

ואיתא בשם הרה"ק השפת אמת זצוק"ל על מה דאיתא בחז"ל על הפסוק "הוי כל צמא לכו למים", אין מים אלא תורה. דכמו שהשותה מים לצמאו מברך ומי ששותה שלא לצמאו אינו מברך, כך מי שאינו שותה לצמאו אינו מרגיש את טעם המים. כמו"כ גבי תורה כגודל הצימאון כך מרגישים טעם בתורה, ומי שאינו צמא לתורה אינו מרגיש טעם בתורה.

והגר"א קוטלר פירש את הפסוק "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר", כי יש ב' סוגי אנשים, יש בני אדם שמרגישים שהתורה היא חייהם ובלא תורה אין להם חיות כלל, להם התורה היא עץ חיים - היא אכן מעניקה להם חיות. מאידך יש אנשים שמרגישים שהתורה מוסיפה להם לחיים, היא תומכת בהם אבל היא לא עיקר חייהם, להם התורה מוסיפה אושר אבל לא חיות; והכוונה כנ"ל, כי כגודל הצימאון והצורך שאדם חש בתורה כך גודל ההשפעה שהתורה משפיעה עליה.

ישנו מושג הנקרא "בן תורה" מהו המובן של ההגדרה הזאת? מהו בן תורה? כידוע כי כל מציאות הבן הוא מכח האב. בן תורה הוא אחד שכל חיותו מהתורה, אחד שכל ההנהגה שלו היא עפ"י התורה. התורה היא מציאותו, בלא התורה הוא מרגיש שאין לו מציאות חיים כלל.

שמחה וסיפוק לצד הצימאון

מאידך גיסא ישנה עוד נקודה שצריך לעמוד להגיע אליה והיא - שמחת התורה.

הרה"ק מרופשיץ זצוק"ל אמר ששמע פעם כרוז מן השמים "לעולם יהא אדם ערום ביראה" ושוב שמע כרוז מן השמים "תמים תהיה עם ה' אלוקיך", ואחר כך שמע שוב כרוז האומר מזל טוב לרגל לידתו.

והענין הוא כי לפום ריהטא תמימות וערום הם תרתי דסתרי, אמנם למעשה הם שני כתובים הצריכים זה את זה, כי מצד אחד צריך האדם להיות תמים, ומצד שני צריך להרגיש כי הוא עדיין ערום ועוד לא השיג מה שצריך, ומדריגה זו היא שלימות ותכלית יצירתו. **וכמו** כן בלימוד התורה צריך מצד אחד להרגיש סיפוק ושמחה עם כל מה שלמד, אבל מצד שני להגדיל התשוקה לזכות לעוד ידיעות בתורה.

וכמו דאיתא בשם הבעש"ט הק' על הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", משל לאדם ההולך במדבר ולפתע הוא רואה לפניו הר של מרגליות ואבנים טובות, מיד החל ממלא חבילותיו מהם, והן אמנם שמילא מהם כדי צורך חייו הוא ובני ביתו אחריו, אולם מ"מ ככל שמילא הוא מרגיש החמצה על מה שמשאיר מאחוריו שאינו יכול ליטלם עמו, כמו כן בלימוד התורה, מצד אחד צריך להרגיש כי כל מה שלמד הוא אוצר אשר ללא יסולא מפז, אולם מצד שני צריך להרגיש שעדיין לא נטלנו אלא טיפה מן הים.

ע"י היגיעה התורה נחקקת בגוף

על הפסוק "אם בחוקותי תלכו" פירש"י שתהיו עמלים בתורה, ואיתא בספרים כי חוק הוא לשון חקיקה כי ע"י עמל התורה נחקקת התורה בגופו. ובהמשך כתיב "ואם לא תשמעו לי" וגו' פירש"י להיות עמלים בתורה. והדבר צריך תלמוד, וכי מי שלומד בלא עמל הוא בכלל לא תשמעו לי. והביאור בזה הוא כמו דאיתא "חרשו נותן לו דמי כולו", כי השמיעה היא חלק ממהותו של האדם כיון שע"י שמיעה האדם מפנים את הדבר ששומע, כי ע"י השמיעה נחקק בו, ותורה הנלמדת שלא ע"י יגיעה אינה נכנסת ואינה נחקקת באדם.

וכלשון הרמב"ם בפ' המשניות על המשנה "בן הא אומר לפום צערא אגרא" - "שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שנלמד בעמל ויגיעה ויראה מן המלמד, אבל לימוד השעשוע והנחת לא יתקיים, ולא יקבל בו תועלת. בפירוש אמרו: אף חכמתי עמדה לי - חכמה שלמדתי באף עמדה לי".

מבואר בזה, כי כדי שיכנסו דברי תורה בתוך האדם עד שיהיו חלק ממנו צריך שיהיה הלימוד מתוך עמל, וכשהוא בלא עמל הרי הוא בבחינת והיה אם לא תשמעו לי, ח"ו. וענין היגיעה מצוי אצל כל אחד ואחד ולא דווקא כשאדם לא בריא ח"ו. לכל אברך קורה לפעמים שיש לו נסיונות של פרנסה או נסיונות בענינים אחרים, וגם בלא"ה כשבא לו הלימוד מתחילה בלא חשק כל זה בכלל עמל התורה הוא.

ויש עוד ענין, והוא מה שהזכרנו לעיל "וכיראתך עברתך" שתהא יראתו קודמת לחכמתו. בספר דרך השם לרמח"ל (פרק תלמוד תורה) איתא כי ההשפעה הגדולה ביותר שמשפיע השי"ת על עולמו ועל ברואיו היא ההשפעה היורדת על האדם ע"י לימוד התורה, והוא אור "מעין מציאותו יתברך, והוא האדון יתברך שמו מכבודו ויקרו אל ברואיו", אמנם לא כל מי שלומד זוכה לאותה מדריגה בהשפעה זו, אלא היא נחלקת לכמה מדריגות, ובנוסף לזה כגודל

עיון התורה כך גודל ההשפעה, "לא ישוה מי שישכיל המקראות לבד עם מי שישכיל כונתם".

שלושה תנאים לזכות לאור התורה

אולם כדי לזכות לאותו אור נצרכים ג' תנאים. א. שידע לפני מי הוא לומד וילמד ושלא יהיה לימודו כשאר חכמות, וישמח בחלקו שזכה ללמוד התורה"ק אך מצד שני יהיה ברעדה ג"כ שלא יקל ראש באמצע לימודו. אבל מי שלומד בשביל למלא ידיעותיו וכדו' בלא יראה וכו' לא ישפיע עליו אותו האור, ואדרבה לאשמה תחשב לו.

ב. שיהא מתוקן במעשיו, והיינו שתהיה יראתו קודמת לחכמתו, כי מי שלומד בלא תקון המעשים אמנם הטוב שבו יחזירנו למוטב, אבל אינו זוכה לאותו האור.

ג. כפי הקדושה והטהרה שבשעת לימוד התורה כך גודל ההשפעה, וזה היה כוחו של רבי יונתן בן עוזיאל אשר כל עוף שהיה פורח עליו בשעה שהיה עוסק בתורה, היה נשרף, כי מעוצם השראת השכינה שהיתה שורה עליו ע"י לימודו לא היה העוף יכול להתקיים.

וכשנזכה להכין עצמינו בנקודות אלו: בצימאון ותשוקה לתורה, בשמחת התורה, ובלימוד התורה מתוך קדושה, אשר בדברים אלו התבלט ר' נתן ז"ל, נזכה להשלים עבודתינו בימי הספירה ולאור של קבלת התורה, ושיהיה מליץ יושר על כל החבורה הק' ועל כל כלל ישראל.





הרב שמעון רבינוביץ
כולל אורח חיים – מודיעין עילית

בענין מלאכה בבין השמשות להולך במדבר שאינו יודע אימתי שבת

שבת דף סט: אמר ר' הונא, היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ושומר יום אחד. ולבסוף מסיקה הגמ' שכל יום ויום עושה לו פרנסתו.

והקשה בראש יוסף, לשיטת הרמב"ם דס"ל שספק דאורייתא מן התורה לקולא, א"כ כל מה דאסור לעשות מלאכה בין השמשות בשבת הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא מותר כיון שהוא רק ספק שבת, וא"כ אמאי לא תקנו לזה שאינו יודע אימתי שבת שיעשה כדי פרנסתו בכל ביה"ש [אם די לו בכך], ולכה"פ ינצל מחילול שבת דאורייתא.

ולא הבנתי קושייתו, דהא דביה"ש מותר במלאכה היינו משום שהוא ספק יום חול ספק שבת, וממילא הוא ספק איסור ספק היתר, ובספק אזלינן מדאורייתא לקולא, אבל אדם זה שאינו יודע אימתי שבת, הרי מה שכל הימים אסורים לו במלאכה הוא מדאורייתא, דכל קבוע כמחצה על מחצה, וכמ"ש המג"א (סימן שד"מ ס"ק א'), וא"כ מה איכפת לן בזה שביה"ש הוא ספק יום שעבר ספק יום הבא, הרי בין אם הוא יום זה ובין אם הוא יום שעבר הוא אסור במלאכה מדאורייתא.

משל למה הדבר דומה לט' חנויות מוכרות בשר שחוטה וא' נבילה, והוא אינו יודע איזה מהם מוכרת הנבילה, דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה ואסור לקנות בכלם, ואם קנה באחת מהם הבשר אסור, וכי ישתנה הדין במסופק באיזה מהחנויות קנה, והלא אין נ"מ אם מזה לקח או מזה לקח, שהרי מחמת הספק שניהם אסורים. וצע"ג.

אורח חיים

הרב חיים דוד אייזנשטיין
ראש כולל אורח חיים – מודיעין עילית

הדלקת נר שבת ע"י הבעל כשהאשה אינה שוהה בבית

הנה בדבר הדלקת נרות שבת ע"י הבעל, דין זה תלוי בכמה וכמה ענינים, ואין בקובץ זה המקום להאריך בזה, ועיקר מה שברצוני להעיר בזה הוא החידוש לענין אם הבעל יוצא ידי חובת הדלקת נר שבת ע"י אשתו, גם כשאינה מדלקת בביתו, ונוגע בדבר המצוי לעת שמחה וכדומה שהאשה שוהה מחוץ לביתה בשבת קודש, ומדלקת נרות במקום שהותה, [בית החולים או מקום נופש], ושמעתי בשם כמה מורי הוראה שהורו שבכה"ג על הבעל להדליק נרות שבת בברכה בביתו, ולענ"ד יש לעי' בזה וכמו שאבאר:

א. דברי המהרי"ל לגבי נשים המדליקות בבית הכנסת

הנה המהרי"ל (סי' נג העתיקו המג"א סי' רסג ס"ק טו להלכה), דן בדבר הנשים שהיו מדליקות בבית הכנסת וכו' וכתב דכיון שיש שם איזה צורך אכילה אפילו לאחרים כגון שהשמש מוציא את היין ונהנה מאור הנר יכולה להדליק ולברך שם.

ועיקר חידושו של המהרי"ל הוא שיכולה להדליק בברכה אפילו במקום שהיא לא תהנה מהנר, אלא אחרים יהנו מהנר, דמיקרי הדלקת נר שבת, ויוצאת בזה ידי חובתה, וכדחזינן במג"א (ס"ק כא) שהדגיש שזה מה שחידש המהרי"ל, ובאמת שזה חידוש גדול ולכן המהרי"ל עצמו כתב שאין למחות בנשים הנוהגות כן, אבל לא הורה לנהוג כן לכתחילה.

אמנם בדברי המהרי"ל נתחדש עוד חידוש, דלכאור' יש להקשות איך נפטר הבעל בביתו ע"י הדלקה זו של אשתו, דמסתמת הדברים משמע שהבעל לא הדליק, ומשמע שיצא ידי חובתו מאשתו כמו בכל שבת, וכדין 'מדליקין עליו בביתו' המבואר בשו"ע סעיף ז', ואין לדחות שזה פשוט שהבעל הדליק בביתו דאל"כ הרי ישב בחושך, דאין זה מוכח די"ל שהשאר הנרות דולקות מביום או שעכ"פ לא הדליק בברכה, דאין לו חובת הגוף להדליק, דהרי יצא ידי חובת הגוף ע"י אשתו, וכן מוכח להדיא בשו"ע הרב שאחר שהביא דברי המהרי"ל כתב וז"ל ויותר טוב שהבעל ידליק ויברך וכו' [וציין לדברי העו"ש שפקפק על דברי המהרי"ל], ומוכח שהמהרי"ל עצמו סבר דהבעל לא ידליק בברכה, [דברים אלו העירני ידידי הרה"ג ר' מאיר דוד הירשמן שליט"א].

ואף שמצד הסברא הפשוטה נראה כדבר תימה לומר שהאשה המדלקת בכל מקום שהוא מוציאה את בעלה, והבעל שנמצא בביתו ושם עיקר החיוב, לא יברך, מ"מ יש לתת טעם בדבר, ובהקדם מה שיש להקשות על עצם דברי הראשונים שלמדו דין מדליקין עליו בביתו דנר שבת

מדין נרות חנוכה, דבשלמא בנר חנוכה שעיקר התכלית הוא פירסומי ניסא שידלק בביתו נר, א"כ גם כשאינו בביתו נפטר ע"י אשתו המדלקת בביתו, דסוף כל סוף נעשה פרסומי ניסא בביתו, אבל בנר שבת הרי תכלית המצוה היא בעצם ה'עונג שבת' להתענג מהנר, ומה שייך לומר שאם היא מדלקת בביתו הוא יוצא ידי חובת עונג שבת, אלא מוכרחים לומר דאף שעיקר המצוה היא עונג שבת, מ"מ חז"ל חייבו רק אחד מהמשפחה להדליק הנר, ואפילו באופן שהאחרים אינן להם העונג שבת מנר זה, מ"מ הם יוצאים ידי חובת הגוף בזה, וא"כ י"ל דגם כשאינה בביתו, הוא יוצא ידי חובת הגוף ע"י הדלקתה [ובאמת יתכן שהמהרי"ל סובר כן גם לגבי נר חנוכה, שהרי ברש"י מבואר דנר איש ו'ביתו' הכוונה לנר איש ו'משפחתו', אלא שבנר חנוכה הוא יותר מחודש, דבנר חנוכה יש מן הפוסקים שסוברים שיש דין 'בית', ואין כאן המקום להאריך בזה] דהגדרה בנר שבת, וא"כ אין שום דין שיהיה דווקא בביתו.

ומזה נראה לכאור' דלא כמו שכתב בספר שבות יצחק (דיני נר שבת פי"ג) בשם הגריש"א, שדין מדליקין עליו בביתו הוא דווקא כשהאשה בביתו, ואף שדייק כן מדברי הלקט יושר (עמוד 152), יש לחלוק עליו בתרתי, א' דברי המהרי"ל הביאם הפוסק הגדול המג"א להלכה, ודברי הלקט יושר לא הובאו בפוסקים, ב' דברי הלקט יושר נאמרו לענין נר חנוכה, ויתכן שלענין זה שאני נר שבת מנר חנוכה וכמו שנתבאר.

ובאמת שהוא עצמו בהערה שם כבר הביא דברי המהרי"ל, אלא שכתב שכיון שהמשנ"ב השמיטו מכלל דלא ס"ל כן, אבל לכאור' אין שום ראייה, די"ל שהוא השמיטם מחמת עיקר החידוש של המהרי"ל שאפשר להדליק במקום שאחרים יהנו מהנר, אבל על דין זה שהבעל יוצא ידי חובת הדלקת נר מאשתו גם כשהיא במקום אחר יתכן מאוד שמודה, וכן השועה"ר שכתב דיותר טוב שהבעל ידליק בברכה, כוונתו שהאשה לא תדליק כלל ותצא י"ח מבעלה מחמת שמקום הדלקתה אינו מהודר, אבל בעצם הדין שהבעל יוצא י"ח מאשתו באופן שמדלקת במקום רגיל שחייב בהדלקה והיא עצמה תהנה מהנרות אין אפילו דין של יותר טוב וכו'.

ב. אם יכול הבעל להפקיע עצמו מהדלקת אשתו

אמנם עדיין היה מקום לאוקמי דברי המהרי"ל באופן אחר [דלא כמו שמשמע בשו"ע הרב], והוא שהבעל אינו רוצה לצאת ידי חובתו מאשתו, ומפקיע עצמו ממנה וגם היא אינה רוצה לצאת ממנו, ונאמר שבאופן כזה מותר לשניהם להדליק, ובזה מייירי המהרי"ל, ולכן לא דן בכלל על חיוב הבעל, דהיה פשיטא ליה שמייירי שאינו רוצה לצאת, ולפי"ז יתכן לומר דלהלכה עדיף שבכה"ג הבעל ואשתו יסכימו ביניהם שמדליקים כל אחד בפני עצמו ובזה יצאו כל הספיקות,

אבל גם פי' זה בדברי המהרי"ל צ"ע, דהנה מצאנו בדברי הפוסקים שדנו אם אפשר לבעל להפקיע עצמו מהדלקת אשתו, ולהדליק בעצמו בברכה: [א] דעת ה'שם אריה' (סי' טו) שאפילו בבית אחד יכולים להדליק כל אחד בפני עצמו כדין מהדרין שבחנוכה, אך בשו"ע הרב מבואר שאינם יכולים לברך כל אחד בפני עצמו, דבנר שבת אין ענין של נר לכל אחד ואחד, [ב] ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' ג) וכ"כ בתורה לשמה שמותר הבעל להדליק בברכה עכ"פ כשמדליק קודם [וכמו שמצאנו במשנ"ב לענין נר חנוכה] [ג] ובא"א מבוטשאטש כתב שמתחילה היה מדליק ומברך בחדרו אף שאשתו היתה מדלקת במקום האכילה וכו', ובהמשך הדברים שם נסתפק אם יכול להקדים קודם אשתו ולברך או לא.

ולדברי הרב פעלים והא"א, רק אם מקדים הבעל הדלקתו יכול לברך, אך לכאור' דבריהם צ"ע

דא"כ זה מועיל רק לגבי הבעל, ואיך תדליק האשה אחרי שהבעל הדליק, [אם הם סוברים שרק ע"י הקדמה אינו נפטר בהדלקת הנר של השני], ובאמת שהם מיירי שהוא מדליק בחדרו, והיא מדלקת במקום אכילה, ונשאר באמת חיוב להדליק במקום אכילה ולכן שייך לומר שהאשה תברך גם אחרי שהבעל כבר הדליק, [וגם זה צ"ע אחר שכבר אין לה חובת הגוף], אבל באופן שמדלקת בבית הכנסת לכאור' לא יועיל עצה זו, דאחר שהאיש הדליק והאשה יצאה ידי 'חובת הגוף' איך יכולה לברך במקום אחר, ולכן אין נראה שזה הוא פי' דברי המהרי"ל,

ועכ"פ למעשה אין נראה שהבעל יכול לברך על פי עצה זו, שיסכימו ביניהם שאינו יוצא ידי חובתו ממנה, דאחר שהא"א מסתפק בזה, הוה ספק ברכה, ואיך נוכל להורות לשניהם לברך, אלא הנח לה לאשה לנהוג כמנהגה להדליק בכל שבוע, והבעל ידליק בלא ברכה.

ג. חיוב הבעל מצד דין שלא יכשל

ואין לומר דמ"מ מחויב הבעל להדליק נרות מצד דין 'שלא יכשל' וכמבואר בשו"ע סעיף ו' דבחורים שיש להם חדר בפני עצמם מדליקים בברכה, [אף שיש להם נשים כדעת רוב האחרונים ע"י ביה"ל ד"ה בחורים], דזה אינו, שהרי חיוב שלא יכשל אינו 'חובת הגוף' שמחויב כל איש ישראל להדליק נר שלא יכשל, אלא שבכל אופן שיש איזה אור מחמת איזה סיבה שהיא, לא חל עליו כלל חובה זו, ולא דמי לעצם החיוב של הדלקת נר, שכל איש ישראל מחויב להדליק נר שבת, דבזה יש חובת הגוף, אבל לענין 'שלא יכשל', מי שכבר יוצא ידי חובת נר שבת ע"י אשתו, אין עליו חיוב נוסף של 'לא יכשל', רק אם המקום חשוך, שיש באמת חשש לא יכשל, ובוזה מיירי השו"ע שבזמנם הנר היה האמצעי היחיד להאיר, ולולא הנר היה חושך אפילה, אבל בזמנינו שהחשמל דולק, וגם נכנס אורה מעמודי החשמל שברחוב אין עליו חיוב 'שלא יכשל', וכמו שמבואר בפרמ"ג (א"א ס"ק כא), דבאכסדרה שיש אור הלבנה, לא שייך לברך על הנר משום שלא יכשל, [אא"כ הדירה היא במרתף, כמו שמצוי לפעמים ביחידות דיוור שאז שייך שלא יכשל אלא שיש לדון מצד אם מברכים כשמדליק את החשמל וכמו שיתבאר באות ד'].

ויש להביא ראייה פשוטה לזה דאין החיוב שלא יכשל בגדר חובת הגוף, והוא מדינא דשו"ע ס"ח דאורח שאין לו חדר בפני עצמו ומדליקין עליו בביתו, אינו מחויב להשתתף בפריטי, ולכאור' אם יש חובת הגוף, הוה כמו החיוב של עצם נר שבת שמבואר דצריך להשתתף בפריטי, אלא ודאי דאחר שיוצא ידי חובת הדלקת נר ע"י אשתו, ובמקום שהותו יש איזה אור אין שום חיוב להדליק.

ועיקר מקור החידוש של הראשונים שיש חובת הגוף בהדלקת נר, ואם דולק מבעוד יום, יש חיוב לכבות ולהדליקו שוב, הוא מהא דמבואר בגמ' ד'לא יקדים' שצריך להיות ניכר בשעת ההדלקה שמדליקו לכבוד שבת, ולכן אסור להדליק קודם פלג המנחה, ופוק חזי מאי עמא דבר, שלא שמענו מעולם שיהיה מחויב להדליק החשמל בפרוודור וכדומה אחר פלג המנחה, ומבואר דנקטינן דחובת הדלקת הנר 'שלא יכשל' אינו בגדר חובת הגוף.

ד. הדלקת נר כשהחשמל דולק

ובפרט בזמנינו שכבר דנו הפוסקים איך שייך לברך על הדלקת הנר אחר שהחשמל כבר דולק, ושרגא בטיהרא מאי אהני, [ונאמרו בזה כמה מהלכים דחוקים] והעיקר נראה דאנו סומכים על

דברי האשל אברהם מבוטשאטש דאחר שנהגו הנשים להדליק, מברכים גם על תוספת אורה, דמברכים על עצם המנהג, [וכ"כ הגרשו"א, (עי' שש"כ פרק מג הערה קעא)] וזה שייך רק אצל האשה, אבל לגבי הבעל כבר כתב הוא עצמו (אשל אברהם בוטשאטש סי' תרי) דלא שייך זה.

וגם הנוהגים להחמיר בכל שבת שתדליק את החשמל והנרות ואח"כ תברך, וא"כ יוצאים ידי חובתם בעצם הדלקת החשמל, ולדבריהם יש לומר דגם הבעל יעשה כן, ואז הברכה תהיה על עצם הדלקת החשמל כדי שלא יכשל, אין נראה דבכה"ג מותר לבעל לברך, שהרי על החשמל בעצמו באופן שלא יהיה להם נר צ"ע אם יכול לברך, דאף שדעת הרבה אחרונים שיוכל לברך על אור החשמל, דעת הגרשו"א שאין לברך על חשמל שבא מחברת החשמל, ורק על חשמל שבמצבר דעתו שיש לברך, [גם יש לעי' שהם כולם דיברו על החשמל שבזמניהם שהיה מחוט לוחט, או פלורוסנט שעכ"פ יש לו שייכות לאש, אבל הנורות שמשמשים בהם לאחרונה הרבה הם 'לדים', ויש לדון אם שייך לדונם כנר שבת, דאין נראה שאם יכניס לביתו איזה אבן מאירה שיוכל לברך על זה וצ"ע], ומה שנהגו הנשים כן הוא לחומרא שהרי מכל מקום מברכות על הדלקתם, ועדיף להרויח שיברכו גם על החשמל, [וכן הוכיח הגרשו"ז שם מהא דהמנהג לברך על הנרות גם ביו"ט שחל בער"ש אף שהחשמל כבר דולק לפני כן] אבל באנשים שכבר אין להם חובת הגוף וכמו שנתבאר, צ"ע אם מותרים לברך על החשמל.

ואף שהדברים אינם מוכרחים ועדיין צריכים עיון מ"מ מידי ספקא לא נפקא, ולכן אף שלענין עצם ההדלקה ודאי שטוב שהבעל יחמיר ולהדליק, מ"מ לענין 'ברכה' צ"ע אם יכול לברך.



הרב אליהו שלזינגר

כולל תפארת אהרן – מודיעין עילית

בדין מי שחייב במצווה מדרבנן האם יכול להוציא החייב בה מדאורייתא

מעשה באדם שרצה לקדש על היין בערב שבת לאנשים השוהים בבית חולים בשבת, כשעדיין מבעוד יום אחר פלג המנחה, והוא אינו רוצה לקבל עליו את השבת, כיון שהוא רוצה לחזור לביתו ברכב. ויש לדון האם יכול לקדש עבורם, וכמו שמצינו בדיני ברכות דאפילו מי שלא אכל כזית פת יכול להוציא את חבירו בברהמ"ז, 'מדין ערבות', או שמא אינו יכול, שהרי לענין ברהמ"ז לא אמרו אלא באיש, אבל אשה אינה יכולה להוציא את האיש כיון דאינה מחויבת בברהמ"ז אלא 'מדרבנן' והוא מחויב מה"ת, וא"כ ה"נ בנידון דידן אינו יכול לקדש בלא שיקבל עליו שבת, כיון שאינו חייב בקידוש כל זמן שלא קיבל השבת, או דילמא שאני הכא הואיל והוא 'בר חיובא' בדבר זה, ושפיר יכול לקבל שבת ולהתחייב בדבר כמותם. וביותר דיש לחלק דאשה לא נתחייבה מדאורייתא בברהמ"ז כלל, משא"כ הכא דהאיש הוא 'בכלל חובת קידוש' אלא דלא מטי עדיין זמן חיובו.

וכדי לבאר שאלה זו יש להקדים בעיקרי דעות הפוסקים במי שמקבל שבת מבעו"י, האם חיובו הוא מה"ת או מדרבנן.

הנה השו"ע באור"ח סימן רס"ז ס"ב פסק באדם שרוצה להקדים ולקבל שבת, מותר לו להקדים ולקבל שבת רק 'מפלג המנחה ולמעלה'. והוא עפ"י מה שמצינו דנחלקו בה בגמרא ר' יהודה ורבנן אי זמן תפילת ערבית מפלג המנחה או משנעשה לילה, ומסקינן שם בגמרא, 'דעביד כמאן

דעביד ודעביד כמאן עביד, ועפי"ז פסק שם בשו"ע, דה"ה בער"ש דיכול להקדים ולהתפלל של שבת.

והנה לכאורה יש לעיין במי שמקבל עליו שבת ומקדש מבעו"י, איך יכול לסמוך ולאכול בלילה על סמך קידוש זה, והרי כשקידש עדיין לא נתחייב מדאורייתא, דהא פשיטא דמי שמקדש בימות החול דלא מהני עשייתו וה"נ מאי שנא, ואף שיכול להתפלל ולקבל שבת מדרבנן מפלג המנחה, ולפי"ז לא דמי למי שקידש ביום חול, מכל מקום צ"ע 'איך יוצא בשעה זו חיוב קידוש מה"ת'.

האם תוספת שבת הוא מה"ת

והנה אם נאמר כדעת התוס' ר"ה דף ט. ד"ה רוב עקיבא, והרא"ש פרק ח' דיומא סי' ח', וכן הוא בתלמידי רבנו יונה על הרי"ף בברכות [דף יח: מדפי הרי"ף ד"ה רב], וברמב"ן בתורת האדם בענין אבלות ישנה, דסברי 'דחיוב תוספת שבת הוא מדאורייתא' [וכן הקדמת תוספת הוי נמי מדאורייתא] וכן פסק המחבר בסימן רס"א ס"ב, ומג"א ס"ק ח', היה אפשר לומר דכל שמקבל שבת נעשה לילה לכל דבר ואף שלגבי חיוב מלאכות אינו כן מכל מקום גבי חובת קידוש שפיר יצא מבעוד יום.

אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל, וסייעתו הסוברים שדין תוספות שבת אינו אלא דרבנן, יש לעיין איך יכול לאכול בקידוש זה שעשה מבעוד יום, והלא אינו בר חיובא מה"ת כדי לקדש על היין.

והנה 'במגן אברהם' בסי' רס"ז ס"ק א', דן באדם שקידש מבעו"י אי יכול לאכול על סמך זה משחשיכה, וכתב להוכיח דכן כתב הרב המגיד [שבת כ"ט י"א] שאפילו אדם שעשה קידוש או הבדיל מבעוד יום, מותר לו לערב לאכול בקידוש זה, וכן מותר לו לאכול ולעשות מלאכה בהבדלה זו, והיינו שבמוצאי שבת מותר במלאכה על סמך ההבדלה שהבדיל מבעו"י וזה דעת מקצת מן הגאונים וכן הוא דעת רבינו ע"כ, ומביא גם בשם המרדכי פרק ב' מגילה [רמז תשצח] שכתב דאפי' למאן דאמר תוספות שבת דרבנן, יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דאף שבעוד זמן מועט, יבוא לידי חיוב תורה מ"מ הא השתא כשמקדש עדיין אינו חייב מה"ת, וכמו שהקשינו לעיל, דאטו שייך שאדם יעשה קידוש ביום שלישי ונאמר שהוא יוצא על סמך שיבוא שבת, ומ"ש הכי, ואף שזה לא דמי ממש דהא כאן 'הרי הוא זמן לילה' הא מ"מ אינו 'אלא חיוב דרבנן', ובשלמא אי 'התפלל ערבית מבעו"י' י"ל שפיר, והוא דלא מיבעי אי נימא כדברי השו"ע הרב בסי' רס"א קו"א סק"ג שפי' דכשקיבל עליו תוספת שבת ע"י תפילת ערבית שפיר קיבל עליו עיצומו של יום, ונעשה כלילה ממש, וכפי שהוכיח שם מהא דאיתא בתרומת הדשן סי' רמ"ח 'דתפילת ערבית מיקרי קבלת עיצומו של יום',¹ [וידוע דלפי

1. ולפי דבריו מיושב שפיר הא דהקשו הפוסקים מהא דמצינו בתוס' כתובות דף מ"ז: ד"ה דמסר שכתבו, דבזמן תוספת יו"ט יש איסור עשיית מלאכה אך אין חויב שמחת יו"ט והיינו דדין תוספת שבת ויו"ט נאמר רק לענין שביתה ממלאכה ולא לשאר מצוות היום, ומאידך מצינו בתוס' פסחים צ"ט: ד"ה עד וכן איתא ברא"ש ברכות פ"ד סי' ו' שאין לאכול מצה בליל פסח עד שתחשך משום דאיתקש מצה לפסח ובקרבן פסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, אבל סעודת שבת ויו"ט אפשר לאכול מבעוד יום כמבואר בגמ' ברכות דף כז: דמתפלל אדם של שבת מערב שבת ואומר קידוש היום. ומשמע דאי לאו האי ילפותא היה גם יכול לאכול מצה אחרי שקיבל

דרכו מיושב היטב החיוקים בקבלת שבת, דהא לפי"ד נמצא דיש ב' דינים של המקבל שבת וכדאיתא שם בארוכה] וא"כ לפי זה פשוט דקיבל עליו כל חומרותיו ולכן אסרו עליו אפילו שבותים, אלא אפילו להני החולקים עליו מ"מ מיקרי שם לילה מחמתיה, אבל הכי דאכתי לא קיבל עליו אלא קידש בלחוד מה הואיל לו כדי שייחשב כאילו הוי לילה לכל דבר.

ביאור חדש בדעת המרדכי והרמב"ם

ונראה לבאר דהכי אפשר לומר דהואיל והוא בר חיובא והוא כבר עשה לילה מדין קבלת שבת אלא שעדיין לא הגיע עיצומו של היום לכן אמרו חכמים שיוצא בחיוב זה מיד כשנכנס השבת, וכלומר דמכיון שמצד המצווה הרי הוא בכלל החיוב אלא שעדיין הזמן לא הגיע, וכמו שיתבאר בסמוך.

דהנה מדברי המרדכי שם [והובא במג"א שם] לכאורה נראה שזה כוונתו שעיקר דבריו הוא להוכיח שנשים הפטורות מברכת המזון אינם יכולים להוציא אחרים ברכת המזון ועל זה מקשה שם שמצינו שסומא שפטור מכל המצוות יכול לפטור את בני ביתו בקידוש ובוזה הקשה שכל שלא מיחייב אלא מדרבנן אם כן האיך יכול לפטור דאורייתא ומאי שנא מנשים שפטורים בברכת המזון ולכן אין הם יכולים להוציא אחרים ידי חובתן ועל זה כתב שורש החילוק, וכמו שכתבתי לעיל, והוא דשאני בנשים שלא יבואו לעולם לידי חיוב תורה, אבל זה יכול לבוא לידי חיוב תורה אם יתרפא בעינו, ואם כן הוא הדין כאן שכיון שהוא מקדש מבעו"י, והרי עוד מעט יבוא לידי חיוב וגם עכשיו הוא כבר בתורת החיוב ולפי זה פשוט שמי שאינו בכלל חיוב שאינו בדין זה.

בדין קטן דאכתי לא מטי זמן חיובו

ברם אם כנים דברינו, קשה מאד מה שהקשה המג"א שם מקטן שאינו יכול להוציא את הגדול כמו שכתוב בסימן קפ"ו אף שאחר כך יכול לבוא לחיוב דאורייתא, דלכאורה אם נאמר כסברת המרדכי שכל הדין שהוא יכול להוציא הוא רק "מפני שהוא בכלל החיוב אלא שעדיין לא הגיע זמנו אלא בעוד שעה" אם כן לא קשה מידי מקטן דהא בקושי התירו במקום שהאדם כבר בכלל החיוב, ומ"מ יש לומר שהוקשה לו דאם כל הדמיון הוא לנשים אם כן קטן עדיף שסוף סוף הרי הם בכלל חיוב, וצ"ע, ותו קשה שנראה מדברי המג"א שגם הרמב"ם סובר כדעת המרדכי, דהא מביא בסמוך לזה דברי הרב המגיד.

ועיינתי בדברי הרמב"ם שם, ונראה מדבריו שיצא להוכיח מטעמא אחרינא, וז"ל: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין הוא שבת, שמצוות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאיתו בין "קודם לשעה זו במעט" עכ"ל, ומדויק בדבריו שאין הטעם משום שהוא יבוא לידי חיוב דאורייתא וכדברי המרדכי אלא משום שזמן זה של ערב שבת הוא כבר נכנס בעיצומו של יום

עליו יו"ט בתפילה, ולפי"ד השועה"ר אתי שפיר דהתוס' בכתובות דנו ממי שקיבל עליו רק תוספת ובוזה חלים עליו רק איסורי מלאכה, אבל שאר המצוות לא, ומאידך התוס' בפסחים והרא"ש שם איירי במי שרוצה להתפלל ורוצה לקדש דקיבל עליו עיצומו של יום, ולכן צריך גזה"כ לחדש שאינו יכול לקיים בזמן זה מצוות מצוה, דהרי לשאר מצוות קיבל עליו שפיר לחייב בוזה.

השבת וכלשונו שם שמצוות זכירה לאמרה קודם לשעה זו במעט, ומשמע שהוא כבר בר חיוב מצד זמן זה ולפי זה פשוט וברור שאין לדמות דין דסומא שיכול להוציא אחרים וכל שכן דלא קשה מידי מהא דקטן שהרי הוא אינו כלל בחיוב זה,

ביאור הקובץ שיעורים

ומ"מ היה קשה קצת לומר כן בדברי המג"א שם, דהא משמע מדבריו לכאורה שגם בסברתם הם שווין, ולכאורה זה אינו וכפי שהקשינו 'שמדברי הרמב"ם לא משמע כדברי המרדכי, ושו"מ ב'קובץ שיעורים' ח"ב סימן ל' שכתב לבאר הכי, דבאמת נחלקו בזה הרמב"ם והמרדכי, וכל אחד אזיל לטעמיה, וז"ל שם: שכתב, דאף שמדברי הרמב"ם בפכ"ט מבואר דמצוות זכור את יום השבת אינה דווקא בשבת, אלא סמוך לכניסתו וסמוך ליציאתו ומהאי טעמא יוצא גם בהבדלה מבעוד יום אף דהבדלה גם כן מדאורייתא להרמב"ם, אבל המרדכי הרי על כרחך לא סבירא ליה בזה כהרמב"ם דאם כן אין ראייה מזה לסומא ע"כ. הרי מפורש בהדיא שדברי המרדכי והרמב"ם הם ב' דינים נפרדים וכמו שהוכחנו שפיר, ויוצא בזה נפקותא לדינא וכנ"ל, וקצת פלא שבדברי המג"א נראה שהוא איחדם בחדא מחתא, וצ"ת.

וגם על מה שהקשינו בתחילה, בעיקר דעת המרדכי דלכאורה האיך שייך לצאת ידי חובת קידוש כל שעדיין לא נעשה שבת, וע"ז כתב שצריך לומר בכוונת המרדכי דתרתו בעינין, א] שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא לאחר זמן, ב] שגם עכשיו הוא חייב מדרבנן, דהא בקידוש אינו יוצא אלא מפלג המנחה דאיכא תוספת שבת מדרבנן, ומקשה דלכאורה קשה להבין צירוף זה מה טיבו ונראה לבאר בכוונתו שבהא חידש המרדכי שכל שהוא כבר מחוייב בעשיה זו והוא מושבע ועומד בזה א"כ כל זה שהוא אינו יכול עכשיו זהו שלא הגיע עדיין זמנו ולכן הכא שמדרבנן אסור שפיר יכול לחול עליו הקידוש של היום. עכת"ד. הרי מפורש בדבריו בהדיא שכיון שהוא כבר בר חיובא לכן שפיר יכול לקבל שבת אפילו בזה.

אלא דלפי"ז לכאורה פשוט שאם אדם עדיין לא קיבל עליו שבת שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, ולכאורה צריך ביאור שהגאון רעק"א שם בסי' רס"ז נסתפק בזה באדם שלא קיבל עליו את השבת האם יכול להוציא לקדש למי שכבר קיבל עליו השבת, ולכאורה לפי דברינו פשוט שאינו מוציא ומהו ספיקו בזה, ולא עוד אלא שמוסיף שם די"ל דלזה שלא קיבל עדיין הוא חול אצלו והוי כמי שאינו מחויב בדבר וכההיא דירושלמי שבין עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר, או דהכא עדיף שבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא, עכ"ד, הרי שלא הכריע בזה אף שהכא הוא ברור דשאני וכדברי המרדכי הנ"ל.

ונראה לבאר על פי מה שיש להקדים דידועה שיטת הגרעק"א בעיקר ויסוד 'דין ערבות' שאינו הופך לאדם לבר חיובא, וכמו שהקשה בדברי התוס' ר"ה ט"ז ד"ה ותוקעים על מה שאמרו שם בגמ' שהטעם שתוקעים תקיעת שופר כשהם יושבים ושוב תוקעים כשהם עומדים, כדי לערבב את השטן והקשו התוס' איך מותר לתקוע פעמיים והא עובר על כל תוסיף, ואין לומר דכיון שכבר יצא ידי חובה כבר לא נקרא זמן המצוה ואינו עובר בכל תוסיף, שהרי אמרו בגמרא לגבי ברכת כהנים שאם מוסיף הכהן ברכה אחת משלו עובר על כל תוסיף ואף שכבר קיים המצוה נקרא עדיין זמן המצוה, כיון שאם יזדמן לו ציבור אחר שוב יכול לברך עליהם, ולכן נחשב עדיין לזמן המצוה ועובר על כל תוסיף וא"כ הכי נמי בתקיעת שופר.

והקשה הגאון רעק"א שאינו דומה ברכת כהנים לתקיעת שופר שבברכת כהנים אם יזדמן לו

שוב לברך הרי זה כאילו הוא מקיים אותה בציבור הראשון, אבל בתקיעת שופר הרי כבר יצא חיובו אחרי שכבר תקע פעם הראשונה והוא אינו יוצא כלום בשעה שהוא מוציא את האחרים ידי חובתן, ואם כן הרי אינו נחשב בר חיובא, והחתם סופר השיב לו שגם כשנזמן לו ציבור אחר בתקיעת שופר הרי זה נהפך להיות לבר חיובא "שהרי הטעם שאע"פ שיצא מוציא אחרים הוא משום שכל ישראל ערבים זה לזה", והרי זה כמי שחייב עדיין במצוות עשה זו, וחייב לתקוע להם שופר.

ומבואר שלדעת הרעק"א אינו הופך 'דין ערבות לבר חיובא בעצמו' וכן מצאתי באחרונים לדייק כן בדבריו, ואם כן קשה גם לפי שיטתו מה שנסתפק כאן באדם שלא קיבל שבת אי יכול להוציא את חבריו שקיבל, והא בזה פשוט שהוא אינו בכלל חיוב זה.

ולכן נראה שהן אמת דסובר שרק באדם שהוא בר חיובא יכול להוציא וכדמוכח בשופר, ואם כן יש לומר דאף דהכא נשאר בספק לדינא, הוא משום שנתבאר דהכא פליגי בזה המרדכי והרמב"ם בעיקר כוונת הדין, אם יכול לקדש אף מבעו"י אי משום שהוא כבר בר חיובא עכשיו וכלשונו של הרמב"ם שיש מצווה קצת קודם כניסתו א"כ יש לומר שמי שלא עדיין אינו כלל בדין זה ומאידיך לדברי המרדכי יש לומר דאדרבא הכי עדיף מפני שבידו להביא עצמו לידי חיוב זה, 'ומדויק מאד בדברי הגרעק"א שבזה נסתפק', אולם העריני ידידי ר' אהרן לוי שליט"א שאפילו לדברי המרדכי הרי צריך שיהא בר חיובא מדרבנן וא"כ עדיין לא נתיישב שפיר וצ"ע.

ולכן נראה להציע שהן אמת שהגאון רעק"א אזיל כאן בדעת המגן אברהם וחדא מתורצת בחברתה דהלא קשה מאי קושייתו מקטן והא קטן אינו כלל בחיוב זה וכמו שהקשינו לעיל, ומוכח דסבר שכוונת המרדכי הוא הואיל שהוא יכול לבוא בכלל חיוב זה סגי, וא"כ אתי שפיר דכל מה שנסתפק הוא לפי סברתו של המג"א בב' צדדים הנ"ל ומיושב שפיר,

ואחרי זאת ראיתי ש'המנחת חינוך' במצווה ל"ב הקשה על המג"א קושיא זו, ומוסיף להקשות עפ"י דברי הרמב"ן שכתב דקטן שהגיע לחינוך אינו חייב מדרבנן רק אביו חייב לחנכו וא"כ כל שהוא אינו מחויב אינו יכול להוציא אחרים וצ"ע.

ולענין דינא:

הנה לאחר כתבי מצאתי להגרשז"א בספר 'מנחת שלמה' סי' ג', שהביא ממש נידון זה למעשה במי שרצה לקדש בבית חולים ורצה לחזור בביתו אח"כ כיון דאכתי לא קיבל עליו את השבת, ועיין שם שביאר ענין זה באריכות, וכתב שם בתוך דבריו לגבי 'קבלת שבת שיתכן דחשיב קצת כמצווה שכולם חייבים בה', וכיון שהזמן מתחיל מפלג המנחה חשיב כל אדם מדין ערבות כמחוייב בדבר, משא"כ בבן כרך וכדו', ומבואר שם דנקט נמי 'בדעת המרדכי' כפי שביירנו לעיל.

ועיין שם שמסיק 'להלכה' שיש לעשות כן 'רק בדרך עראי וליחידידים', וגם מוסיף שם לחדש ש'עדיף טפי שגם המקדש יכוין לקבל עליו קדושת שבת, ואפ"ה גם יוכל לשוב לביתו מבעוד יום ע"י נהג נכרי, ולצורך גדול מותר בלי תשלום גם ברכב ישראל הואיל וליכא בכה"ג זילותא דשבתא שהרי אצל כולם עדיין הוא חול'.



הרב יוחנן ב"ר אברהם גוטליב

כולל אר"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

בענין מדידה בשבת בהכנת אוכל לתינוק

בשו"ע סימן שכ"ג (ס"א) נפסק שאסור למדוד בשבת, אך יכול לבקש לחנוני שימלא לו כלי זה, ואף שהוא כלי המיוחד למידה [אך אין מזכיר בפיו המידה], והיינו באופן שאינו שופך מהכלי אל כלי אחר, אלא נוטל לביתו כלי המידה עצמו. אמנם אם שופך מכלי המדידה אל כליו הוי מדידה ואסור. והרמ"א הוסיף שיש מקילים אף למלאות ולשפוך לכליו אם אינו מדייק אלא ממעט או מוסיף מעט על המידה.

ומבואר שהמחבר עוסק אף במדייק ממש למלאות כל הכלי למידה המדוייקת, ובכל אופן מותר.

והמשנ"ב (סק"י) הביא מהמג"א, דה"ה כלי שיש בו שנתות, והיינו סימנים לרבע או שליש וכדו', יכול לבקש לו למלאות לו עד סימן מסויים, וכמו שיכול לבקש לו למלאות כל הכלי.

ולענ"ד יש ללמוד מזה לענין המצוי בבתי ישראל מדי שבת בשבתו, שמכינים אוכל לתינוק, שאמנם למדוד בכפית המיוחדת העשויה למידה [כמצוי במטרנה וכדו'], ולשפוך לתוך הבקבוק, מיחשב כמדידה, אמנם מה שממלא הבקבוק שיש בו סימוני מידה, אין שום איסור לדקדק למלאות עד מידה מסויימת, שהרי התינוק שותה מהבקבוק עצמו ולא מעביר מהבקבוק לכלי אחר.

וראיתי שכעין זה כבר כתב בתהלה לדוד (ס"י שכ"ד ס"ב), שעל מה שנפסק בשו"ע שם שאסור למדוד המאכל שנותן לפני הבהמה, כתב דהיינו דווקא כשמודד בכלי ושופך לתוך כלי אחר שממנו אוכלת הבהמה, אך אם נותן כלי המדידה לפני הבהמה שתאכל ממנו אין שום איסור למלאות כלי המדידה, וכפי המבואר כאן לענין חנוני.

ובשמירת שבת כהלכתה (פי"א סעיף ל') כתב שאם יש צורך לדעת מידה מדוייקת לאוכל התינוק יש להתיר הדבר, משום דצרכי קטן נחשבים כצורך חושאיב"ס, אמנם אם אפשר בלא זה לא ימדוד בדיוק אלא בהערכה. וכעין זה כתבו שאר פוסקי זמנינו.

ולפלא שלא הדגישו שכל זה כשמודד ונותן בכלי אחר, אך אם מודד ע"י הבקבוק שממנו שותה התינוק, אין שום איסור למלאות במידה מדוקדקת, ולכאורה אף באפשר בלאו הכי אין ענין להמנע מכך.

אמנם שמעתי מהגרמ"צ שמעיה שליט"א, שיש לחלק ולומר שכל ההיתר בשו"ע נאמר רק בכלי שיש בו סימונים של קוים בעלמא המסמנים חצי ושליש ורבע הכלי, שמילוי כלי זה אינו נחשב למדידה כל שאין שופך לכלי אחר ואין מזכיר שם מידה בפיו, אך בקבוקי תינוק דידן שכתוב בצד הקו כמות המ"ל שמכיל, כשמדייק למלאות עד מידה מסויימת הוי כמזכיר בפירושו שם המידה, ולכן יש לאסור אף ששותה מהכלי עצמו. וצ"ע האם חילוק זה נכון להלכה.



הרב שמחה הירשמן

כולל אר"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

בענין רחיצת אבר אבר בשנת בדרך השתטפות

בשו"ע סי' שכ"ו סעיף א' נפסק: 'אסור לרחוץ כל גופו, אפי' כל אבר ואבר לבד, אפילו במים שהוחמו מערב שבת וכו', ואפילו לשפוך המים על גופו ולהשתטף, אסור, אבל מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו'.

וההבדל בין 'רחיצה' ל'השתטפות' נתבארה ברש"י (הובא בב"י כאן) שרחיצה היינו שמכניס גופו למים, ולהשתטף היינו 'שופכן על גופו, דלאו דרך רחיצה היא'. ולמדנו מדברי רש"י [מלבד מה שלמדנו מציאות הדברים], שהשתטפות אינה דרך רחיצה, שדרך הרחיצה [בזמנם] היא בכניסת האדם לתוך המים.

והנה מקור הדברים לפסק השו"ע שאסור לרחוץ בחמין כל גופו הוא מדברי רבי יהודה בגמ' (שבת ט:), כפי שהובא בב"י, ואכן שם הלשון הוא 'לא ישתטף', ומפורש א"כ שלא רק רחיצת כל גופו אסורה בחמין, אלא גם השתטפות כל גופו, ואע"פ ששינה מדרך הרחיצה. אמנם מה שנפסק בשו"ע שאף אבר אבר לחוד אסור, הוא מדברי שמואל בגמ' (שם מ): 'איתמר, חמין שהוחמו מערב שבת, רב אמר למחר רוחץ בהם כל גופו אבר אבר, ושמואל אמר לא התירו אלא לרחוץ פניו ידיו ורגליו', ופסקו הראשונים כשמואל כיון דתניא בברייתא כוותיה.

ויש לדקדק, דהא האמוראים נקטו לשון 'רחיצה' והיינו רחיצה כפי הדרך - בהכנסת גופו למים, וא"כ אפשר שרק בזה אסר שמואל לרחוץ כל גופו אבר אבר, אך לשטוף כל גופו אבר אבר אפשר דשרי, שהרי שינה האדם מדרך הרחיצה [מלבד השינוי שרוחץ כל אבר לחוד], וא"כ מנין המקור לאסור גם שטיפת אבר אבר, ומלשון השו"ע משמע שאף להשתטף לא הותר אבר אבר, אלא פניו ידיו ורגליו.

ואולי י"ל, שהרי רב עוסק במי שרוחץ כל גופו ממש אלא שרוחץ כל אבר לחוד, והרי לא שייך במציאות בכל האברים שירחוץ אבר אבר לחוד בדרך הכנסתם למים, וממילא בהכרח שמה שנקט 'רוחץ' הוא לאו בדווקא, וכוונתו להתיר בין רחיצה ובין השתטפות, ונקט 'רוחץ' לרבותא שגם בזה מותר לדעתו - באברים ששייך להכניסם למים לחוד, כל שאין רוחץ כל גופו ביחד, וממילא יש ללמוד שגם מה שחלק שמואל ואסר רחיצת אבר אבר, היינו אף בדרך שטיפה ולא רק בדרך רחיצה, שהרי בהכרח רב דיבר על ב' האופנים, ועל שניהם חלק שמואל ולא התיר אלא פניו ידיו ורגליו.

יורה דעה

הרב שלמה זלמן שמעיה
ראש כולל להוראה – מודיעין עילית

בגדר הפסד בדבר שיש לו מתירין שנתערב בהיתר

דנו רבים, באופן שאחד הכין סעודה לכבוד שבת, ונתערב בתבשיל דבר איסור שיל"מ [וכגון שהוסיפו מלח לתבשיל החמין] [הטשולנט] באיסור, שהתבשיל אסור בשבת, כיון שהמלח מתבשל על האש בשבת, ואין המלח בטל בס' כיון דהוה דשיל"מ דהרי במוצ"ש יהיה מותר] אם נימא דמ"מ בטל האיסור, דהרי יש לו הפסד, דהרי צריך לו התבשיל לשבת, וממילא לא מיחשיב שיל"מ, או נימא דכיון דלמוצ"ש יהיה התבשיל מותר, יש על התבשיל גדר דשיל"מ שאינו בטל.

ובאמת יש כאן ב' נידונים נפרדים, א. מה שמפסיד "מצוה" דעונג שבת ויו"ט, שהרי הכין התבשיל לצורך עונג שבת, וכמה טירחות יגע בער"ש כדי שיאכלנו בשבת, ולכאורה הוה הפסד אם יהיה אסור לו לאכול תבשיל זה בשבת, ולא יוכל לקיים מצות כבוד ועונג שבת.

אולם ברור דזה אינו נחשב כהפסד, וכולי עלמא מודו דזה אינו נחשב כהפסד, שכן ידוע דהבית מאיר (או"ח סי' תצ"ז סעיף ג') כבר העלה סברא זו דמי שמפסיד סעודתו לצורך יו"ט לכאורה הוה כדבר שיש לו הפסד, ולא יהיה בזה דין דשיל"מ, דאם אמרו להתיר דשיל"מ במקום הפסד ממון כ"ש במקום שמפסיד סעודתו של יו"ט, אך הבית מאיר דוחה דבר זה, שהרי קיי"ל שם בסי' תצ"ז דכל דבר שהוא "ספק" שניצוד ביו"ט אסור לאכלו ביו"ט, ובטעם הדבר פירש הר"ן משום דהוה דשיל"מ, שהרי אפשר לאכלו [הדבר שמסופק עם ניצוד ביו"ט] למוצאי יו"ט, הרי דאף אם לא יהיה לו בשר או תבשיל ליו"ט, קיי"ל דאסור לאכלו משום דהוה דשיל"מ ולא נחשב כדבר שיש בו הפסד במה שמפסיד סעודת יו"ט.

והנה טעם זה של הר"ן שמבאר דכל שהוא "ספק" ניצוד ביו"ט חשוב דשיל"מ, נקטו כן הש"ך ביור"ד סימן ק"י ס"ק נ"ו והטור"ז והמ"א באו"ח סי' תצז, וליכא מאן דמפקפק על כך כלל, וא"כ הרי ברור דהכי נקטינן, דהפסד סעודת יו"ט לא נחשב הפסד.

וחזינן מכך יסוד גדול דאף דהפוסקים חששו להפסד ממון, וגמרי דכשיש "הפסד ממון" ליתא לכללא דדשיל"מ מתי מתבטל, אבל כשיש חשש ביטול סעודת היו"ט [באופן דליכא הפסד ממון] לא חששו לכך, (ואולי משום דכבוד ועונג יו"ט אין לו שיעור, ויכול להתענג בדברים אחרים).

והנה בבית מאיר שם מוסיף עוד דברים, דאינו רוצה לנקוט סברתו שהעלה דהפסד סעודת יו"ט יחשב כמו הפסד, משום שלא מצא סברא זו בשום פוסק [ואילו משום דבריו האלו, היה מקום לסמוך על רב גובריה דהבית מאיר שהוא חידש סברא זו, ואף שלא רצה לסמוך על כך, אפשר דאנן נסמוך על כך, שכידוע כי הש"ך בהקדמתו והפמ"ג "השביעו" שלא לסמוך על

פסקיהם, ומ"מ כל בית ישראל נשען על כל פסקיהם] אך תמוה דהרי כיון שכתב דהר"ן חולק על סברתו, וסברת הר"ן נקטו כל הפוסקים בלי פקפוק הרי ברור שמפורש בכל דברי הפוסקים נגד סברת הבית מאיר, וא"כ אין שום צד לסמוך על סברא זו שהיא נגד כל הפוסקים.

והנה הפמ"ג (או"ח סי' תקכ"ז מ"ז ס"ק י"ב) נסתפק במי שעשה עירוב תבשילין כדי שיוכל לבשל לצורך סעודת שבת, ונתערב "בעירוב תבשילין" ביצה שיש עליה ספק שנולדה ביו"ט, וממילא נאסר לאכול העירוב תבשילין, דמפני שנחערב בה הביצה המסופקת, ממילא לא יוכל לאכול העירוב תבשילין, וא"כ לא יוכל לבשל לצורך שבת ונסתפק הפמ"ג אם נאסור עליו העירוב תבשילין כיון דהוה דשיל"מ, האם נימא דחשוב הפסד כיון דאם נאסור עליו העירוב תבשילין לא יוכל לבשל לשבת, או נימא דאינו חשוב הפסד, כיון שאין הפסד בגוף העירוב תבשילין, הרי דהפמ"ג יש לו צד לומר דמה שנאסור עליו לבשל לצורך סעודת שבת חשיב הפסד.

וכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' ס"ט אות ג') דהבית מאיר שנוקט למסקנתו להחמיר במקום הפסד סעודת יו"ט חלוק עם הפמ"ג, ומה דהפמ"ג מסתפק [אם מניעת בישול לצורך שבת חשיב הפסד] נקט הבית מאיר להחמיר.

ודברים הללו לכאורה א"א להלמם, דהרי הבית מאיר כתב דבריו לגבי דבר שיש עליו ספק שניצוד ביו"ט והביא דעת הר"ן דנחשב כדשיל"מ ואין מקילים בו, וסברת הר"ן היא מוסכמת על כל האחרונים, וא"כ פשוט דאין לומר דהפמ"ג חולק על הר"ן שנתקבלו דבריו בכל האחרונים.

אלא בהכרח שיש לחלק בין דברי הר"ן לגבי בשר שיש עליה ספק צידה ביו"ט דבזה פשוט דנקטינן להחמיר וכסברת הר"ן, ובין מניעת בישול כל סעודתו לשבת. [ונראה די"ל דמניעת בישול כל הסעודה לשבת חשיב טפי הפסד ממניעת הבשר לצורך סעודת יו"ט, או דנימא דלגבי מניעת אכילת בשר שיש בה ספק צידה החי די"ל דשכיח טובא בשר אחר שאין בו ספק צידה, ומשא"כ לגבי סעודת שבת דאם לא יהיה לו היתר לבשל לשבת לא יהיה לו שום תבשיל, עכ"פ ברור דאין שום חולק על דברי הבית מאיר שיסודתו מדברי הר"ן שהובא בכל הפוסקים].

בכן לפלא דברי שו"ת מנחת יצחק שם (ח"ב סי' ס"ט ס"ק ג') שדן לגבי מי שהכין לצורך "שבת שבע ברכות" יורה עם מים חמים בשביל שתיית תה לצורך האורחים, והיה שם גויה ששפכה קצת מים צוננים לתוך היורה והיה נידון אם מתבטלים המים שנעשה בהם מעשה שבת, או נימא דהוה דשיל"מ שאינו בטל אף באלף. וכתב שם וז"ל: בנידו"ד דהוה צורך סעודת חתונה וכבוד אורחים היה אפשר לדון עפ"ד הפמ"ג או"ח דאם אין ליו"ט כי אם דבר שנתערב צ"ע אם הוה דשיל"מ אכן הבית מאיר באו"ח אף דעלה ג"כ בדעתו לומר כן מ"מ סיים כיון דלא מצא בשום פוסק כדעתו על כן מבטל דעתו ע"ש מ"מ בנידו"ד היה אפשר לצדד לצרף שיטות מיעוט פוסקים וכו' וכו' עכ"ל.

ונראה מדבריו שיש מחלוקת הפמ"ג עם הבית מאיר, וכי סברת הבית מאיר ראויה "לצרף" עם מיעוט שאר פוסקים. ולאור האמור, אין שום חולק כי סברת הבית מאיר להקל משום סעודת יו"ט לא נקטינן להלכה, אחרי שמשמע בר"ן דלא כסברא זו, וסברת הר"ן הובא בכל האחרונים. ובהכרח לומר כנ"ל דברי הפמ"ג שמסופק בזה הוא רק באופן שלא יוכל לבשל כלל לשבת, אבל לגבי תבשיל אחד בעלמא, ליכא מאן דמקיל.

ברם יש כאן סברא גדולה להקל [ולא משום הפסד כבוד או סעודת יו"ט וסעודת שבת, אלא משום] דהוה "הפסד ממון", דהנה מי שמכין קדירה גדולה עם תבשיל חמין לצורך שבת ויש בה

”בשר” וכו’, הרי תבשיל כזה, אין בו שום צורך למוצאי שבת, שאין דרך לאכול במוצאי שבת ”חמין ובשר” [ואף אם יאכלו החמין והבשר, שלא אכלו בשבת, זה רק בלית ברירה] לכן הרי זה נחשב ”הפסד ממון” כי מי שאוכל בשר וחמין במוצאי שבת הרי זה כמפסיד ומקלקל ממנו, שהרי אין דרך כלל להוציא ממון על בשר וחמין למוצאי שבת, לכן נחשב כהפסד, ולא יהיה בזה דין דשיל”מ.

אבל אם יהיה לו אפשרות להעביר ”תבשיל החמין” הזה [שנתערב בו דשיל”מ] לסעודה חשובה ולא יהיה בזה הפסד, וכל הנידון רק משום הפסד ”כבוד שבת”, לכאורה מוכרע מדברי הר”ן שהובא בבית מאיר דלא נחשב הפסד, וכן מי שהכין יורה של מים לצורך שתיית תה, שאין המים נפסדים, וכל הנידון רק משום צורך שמחת חתן וכבוד האורחים לכאורה לא חשיב הפסד, כמו שלא חששו מפני הפסד סעודת יו”ט.

[ולכן מה שדנו מי שהכין סעודה לכבוד ברית מילה, ואחרי שחילקו ”הגלידה” בצלחות לחלקם לאורחים נודע שנתערב כאן גם ”גלידה חלבית”, ודנו אם הוה דשיל”מ כיון שאפשר לאכול הגלידה כשיעברו ו’ שעות מעת שאכלו הבשר, י”ל כיון דנתחלקה כבר הגלידה בצלחות, ואם ימתינו מלאכלה עד אחרי ו’ שעות תתקלקל הגלידה שכבר חולקה בצלחות, הוה כהפסד שאין בזה דין דשיל”מ].

ביטול דבר שיל”מ בהפסד מצוה

והנה בספר החשוב ”פסקי הוראה” (סימן ק”ב סעיף ג’ ס”ק ב’) כותב בזה”ל: ואפילו אם רק יפסיד איזה מצוה ע”י שימתין א”צ להמתין [עד שיהיה לו היתר], ולא הוה דשיל”מ אלא בטיל מיד, דלא גרע מאם יש לו הוצאות, ושם בהערה ל”ו כותב בזה”ל: בשו”ת נוב”ק או”ח סי’ ל’ תמה על פסק המחבר יור”ד סי’ רס”ו סעיף ח’ דאין מלין ביו”ט שני של גלויות מילה שהיא ספק בזמנה, והלא הוה ספק ספיקא וגם דעת הרמב”ם להתיר וכתב שם די”ל להחמיר אף דהוה ס”ס מצד שהוא דשיל”מ כיון שיכול למולו למחר, וכ”כ בדגו”מ שם, אך הגרעק”א בהג”ה יור”ד שם סי’ רס”ו ס”ח והחת”ס בשו”ת יור”ד סי’ רנ”ב וכו’ כתבו דאין לומר דמצד דשיל”מ אסור למולו, דזה אינו דאם ימתין יפסיד המצוה דמילה בזמנה או עכ”פ מצוה דזריזין מקדימין למצוות וכו’ עכ”ד וע”ש שמביא כן מעוד גדולי האחרונים.

אולם מה שמשיך שם בספר פסקי הוראה ומעלה דהבית מאיר שסובר דמשום סעודת יו”ט אין להתיר דשיל”מ הוה כחולק על הגרעק”א והחת”ס הנ”ל, דלדעתם אם התירו כדי למול, הה”נ דהו”ל להתיר לצורך סעודת שבת, והמעייץ בדבריו סובר דיש כאן מחלוקת האחרונים.

דבר זה ליתא, דודאי דכו”ע מודים להבית מאיר דאין להתיר דשיל”מ לצורך סעודת יו”ט כיון שכן מוכח דעת הר”ן שהובא דבריו בכל האחרונים, ונצטרך לומר דסעודת יו”ט אינה חשובה מצוה [כיון שיכול לאכול דברים אחרים] אבל לצורך קיום מצות ברית מילה, התירו דשיל”מ, דקיום ברית חשוב מצוה, ואין פלוגתא בין הבית מאיר להגרעק”א.

חושן משפט

הרב יעקב בהרי"צ בריזל

בית אולפנא דרבינו יוחנן – ירושלים ת"ו

בענין שימוש בספר חבירו בביהכנ"ס - ובתקנה שתיקנו שלא להוציא ספר מביהכנ"ס

הנה יש מתירין להשתמש בספרים של אחרים שלא ברשות כשהספר מונח בבית הכנסת, וכתבו ללמוד כן מדברי השו"ע בחו"מ (סי' קס"ג סו"ס ו'), וז"ל הרמ"א שם: נמצא בתקנות קדומות שלא להוציא טלית או ספר מבית הכנסת בלי רשות בעלים. ועי' בביהגר"א שם שכתב: רצה לומר, אע"ג דבבית הכנסת מותר דאדעתא דהכי מביאין וכו'. וכוונתו דאל"ה למאי צריך לתקנה, הרי בלא"ה אסור להשתמש בספרי חבירו. ומבואר שאם הספר מונח בביהכנ"ס שרי, אבל אסור להוציאו מפני שהבעלים מקפידים בזה.

וראשית יש לעי' מה הוצרכו לתקנה זו שלא להוציא מביהכנ"ס, שהרי דבר פשוט הוא שכיון שהבעלים מקפידים יש בזה איסור גזילה.

ועוד יל"ע שבשו"ע או"ח (סי' י"ד ס"ד) כתב וז"ל: מותר ליטול טלית חבירו וכו' וכתב הרמ"א: וה"ה בתפילין, אבל אסור ללמוד בספרים של חבירו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו.

ועי' בפרמ"ג שם שכתב: והעולם נוהגין בבית הכנסת כשמוציאין סידור תפילה וכד' של חבירו שלוקחין בלא דעת בעליו, ואיני יודע היתר לזה, ומאי שנא מספרים דא ודא אחת היא, וטלית 'בבית הכנסת' הוא דשרי, הא ספרים אף בביהכנ"ס אסור סידורים ומחזורים. עכ"ל.

וכוונתו שבנמו"י שהוא המקור לדין השו"ע כתב להדיא שמותר להשתמש בטלית חבירו המונחת בבית הכנסת, ואינו דומה לספרים שמבואר בכ"מ דאסור, דשאני ספרים שאפשר להיקרע, ומבואר שדווקא בטלית שרי בביהכנ"ס משא"כ בספרים שאפילו בביהכנ"ס אסור.

וצ"ע על הפמ"ג מהמבואר בחו"מ שספרים המונחים בביהכנ"ס שרי, והנה עי' במג"א שציין לחו"מ סי' קס"ג ס"ו, וכוונתו לדברי הרמ"א אלו, וראיתי במשנ"ב מהדורת עוז והדר שכתבו שכוונת המג"א הוא לומר ששם מבואר דשרי, ואינו נראה שלזה נתכוון בציון מקום בעלמא.

ולאחר החיפוש מצאתי שיש לומר שהרמ"א בחו"מ התכוון לדין אחר לגמרי וקושיא מעיקרא ליתא, וכן יתיישב הטעם שהוצרכו לתקנה מיוחדת ולא מן הדין.

דהנה שמקור דין זה הוא בכל בו שכתב שהוא מתקנות קדומות, ולאחרונה לוקטו כל הקונטרסים בכת"י שנמנו שם כל תקנות הקהילות, ורבות מהתקנות הם מרבינו גרשום מאור

הגולה, ונדפסו באנצקלופדיה תלמודית (כרך י"ז, נספח לערך חרם דרבינו גרשום), ובסעיף כ"ז של שם הובא בזה"ל: ושלא להוציא טלית או מחזור מבית הכנסת אם לא ברשות הבעלים, ובהערה 115 ציינו שבחמשה כתבי יד הוסיפו בהאי לישנא: ושלא להוציא טלית או מחזור מבית הכנסת בשביל שום תביעה שיש לו עליו ע"כ. ולאור דברים אלו מיושב היטב שעיקר התקנה היתה שאע"פ שמן הדין מותר לו ליטול הספר והטלית שהרי יש לו עליו תביעה ממונית, מ"מ תיקנו שלא יוכל ליטלו מביהכנ"ס.

ויעוי' בלבוש בחו"מ שם שביאר בטעם התקנה, כדי שאנשים יוכלו להביא ספריהם והטלית בביהכנ"ס ולא יחששו שמא אחרים יקחום אפילו שלא בתורת גניבה עי"ש. ואפשר שמטעם זה תיקנו שגם באופן שיש לו תביעה ממונית אין לו ליטלם מבית הכנסת. ויעוי' בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קצ"ב) שדן באחד שיש לו תביעה על ביהמ"ד אם יכול ליטול מהספרים, וכתב שאינו דומה לדברי הרמ"א, משום דהרמ"א איירי באופן שאין לו תביעת ממון עי"ש, ולאור האמור אדרבה עיקר התקנה נאמרה בזה.

ויש להוסיף בזה, דביש"ש (חולין פ"ח סי' נ"ג) כתב דין זה שאסור להוציא הטלית של חברו ולא הזכיר כלל התקנה, והדברים מתפרשים לפי הנ"ל, שלגבי זה א"צ שום תקנה שהרי יש בזה קפידת הבעלים, וז"ל היש"ש: ובמקום שנהגו להניח טליתותיהן בבית הכנסת, אם באדם להתעטף בה לפי שעה ולהחזירה למקומו, מותר, ולא חשיב שואל שלא מדעת גזלן הוי, כיון דליכא הכא חשש כילוי קרנא, ניחא ליה לאינש דליעבדו מצוה בממוניה, משא"כ בספרים, דשמא יבא לקרות בהם הרבה, עד שיקרע מרוב משמוש ע"כ, גם נראה שאסור להוציאה מבית הכנסת וללבוש הטלית, או להניח התפילין, דלא ניחא ליה במאי שיוציא את שלו מחזקתו, דהיינו היכא שהניחו במקום מיוחד. עכ"ל.

אכן בדברי הגר"א מוכח שפירש שעיקר התקנה לאסור להוציא הספר מבית הכנסת במקום שמותר להשתמש בו בבית הכנסת, וקשה הסתירה מסי' י"ד, ונראה ליישב דברי הגר"א, שיש לחלק בין הדברים, שבטלית או סידור בהני ליכא אומדנא דאדעתא דהכי הביאם לביהכנ"ס שיוכלו להשתמש בהם כל הרוצה, שהרי הוא משאירם לצרכו בלבד להשתמש בהם בכל יום ויום, ושם הוא מקומם וביתם, ולכן הוי כמונח בביתו, ולכן הוקשה לנמו"י מאי שנא טלית מספרים שמבואר בב"מ שכשמונחים בבית אסור להשתמש בהם, ותירץ דשאני ספרים שיש לחוש שמא יקרע, ולכן תמה הפרמ"ג האיך שרי להשתמש בסידורים ומחזורים, שבהם ג"כ ליכא למימר דאדעתא דהכי הביאם לביהכנ"ס, שהרי הביאם לצורך שימוש בלבד, ואין ראייה ממה שהשאירם בבית הכנסת.

משא"כ בשאר ספרים שאין משתמשים בהם בכל יום בביהכנ"ס, יש לומר דאדעתא דהכי הביאם והשאירם בביהכנ"ס שיוכלו להשתמש בהם אחרים וכמש"כ הגר"א, והרמ"א באו"ח דמירי משאר ספרים ג"כ שאסור להשתמש בהם, משום שלא מיירי בבית הנכסת אלא בביתו, ובזה אסור להשתמש כמבואר בגמ'.

ולפי האמור נראה שכהיום שיש כוללים בביהכנ"ס אסור להשתמש בספרים של חברו שלומד בכולל, שאין ראייה ממה שהספר מונח בביהכנ"ס שאדעתא דהכי הביאם בביהכנ"ס.

אמנם כבר כתבו האחרונים (עי' בכף החיים שם, ובערוך השולחן חו"מ ריש סי' ע"ב) שכהיום נשתנו הדברים ואנשים מסכימים שאנשים יעינו וילמדו בספריהם, והכל לפי העניין.

ועוד יש לציין שישנם בתי כנסת שכותבים על ספרי ביהכנ"ס שיש חרם הקדמונים שלא להוציא ספר מביהכנ"ס, ובפשטות עיקר התקנה נאמר בספרים פרטיים, אךן בערוה"ש בחו"מ שם כתב כן גם על ספרי ביהכנ"ס, וז"ל: ונמצא בתקנות קדמונים שלא להוציא טלית או ספר מביהכנ"ס בלי רשות בעלים וספרים של בהכ"נ בלי רשות הממונה, וללמוד שם שרי עכ"ל.



הרב שלמה שטיינברג - הרב שלמה עהרנרייך כולל חושן משפט – מודיעין עילית

האם המשליך קליפת בננה ברה"ר חייב על נזקיו

שגור בפי ההמון שהזורק קליפה של בננה ברה"ר והוחלק בה אדם וניזק, חייב הזורק לשלם מדין בור האמור בתורה, וזו הדוגמא שרגילים מלמדי תשב"ר ליתן לתלמידיהם לבור ברה"ר.

אמנם בעסקינו בסוגיא דבור נתברר שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, והצד לפטור הוא משום שהחבטה שממנה ניזוק היא מהקרקע של רה"ר ולא מהקליפה, [ואף דגרם לזה מכל מקום לא בזה חייבה תורה], ולכאורה להלכה אי אפשר לחייבו מדין בור, ונבאר הדברים.

הנה בב"ק (דף נ ע"ב) יש מחלוקת בגמרא, לרב בור שחייבה עליו תורה הוא בהבלא, והיינו כשהוזקה הבהמה בהבל שעשה החופר בבור, אך לא לחבטה משום דקרקע עולם הזיקתו, ולשמואל חייב על ההבל וכ"ש על חבטה, ופי' רש"י דאיהו עבד ליה חבטה, והנפק"מ ביניהם מבואר בגמרא כשעבד גובה ברה"ר, דלרב פטור שאין הבלא ולשמואל חייב על החבטה שגרם שיהיה חבטה לנופל מן הגובה.

ובתוס' (ד"ה לשמואל) הקשה מאי שנא מהא דמבואר בדף נ"ג דנתקל בבור ונפל לאחורי הבור דפטור לשמואל דמשמע שאם אין החבטה בבורו פטור בעל הבור לשלם, ותי' ב' תירוצים: א. דכאן איירי שחפר סביב הגובה ולכן חייב לשלם, דהוי חבטה בבורו. ב. מעיקר הדין חייב לשלם גם בחבטה שאינו בבורו, ושאיני התם דהיה עוד גורם לנפילה.

והנה בנידון דידן לרב בודאי דפטור, ולשמואל שהלכה כמותו תלוי ב' התירוצים של התוס', לתי' א' יהא פטור כיון שאין החבטה מהקליפה שזרק רק מהקרקע, ולתי' ב' חייב כמבואר.

והנה בתוס' לעיל (כח: ד"ה ונישוף) מבואר נמי כתי' הא' כאן, דאם נתקל בבור והחבטה היתה בקרקע עולם פטור אפי' לשמואל. אמנם מבואר שם דאם נחבט בקרקע שתחת התקלה חייב, משום דדמי לקרקע הבור, ולפי"ז גם הכא אם ניזק הנופל מהקרקע שעליה מונחת הקליפה יהיה חייב. וכן פסק שם הרא"ש בהמניח (ס"ד) דנתקל באבן ונישוף [נחבט] בקרקע פטור, וכדמשמע בדף נג. וכן פסקו הטור והמחבר בשו"ע (סימן תיא סעיף א) דנתקל באבן ונישוף בקרקע פטור, ולפי זה בנידון דידן פטור הזורק לשלם.

אמנם צ"ע דהרא"ש בפרק הפרה (ס"ד) הקשה קושית התוס' למה בעשה גובה חייב, ותיירץ כתי' הב', ומבואר דאפי' כשהחבטה אינו בבורו חייב לשלם לשמואל, וכן הקשה בפילפולא חריפתא, וכן קשה נמי על הטור, דבסימן ת"י (סעיף יז) מבואר דהעושה תל ברה"ר ונפלה ממנו

בהמה חייב לשלם [וכן בשו"ע שם סעיף י"ח לדברי הסמ"ע], ולכאורה לפי זה בנידון דידן נמי צריך לשלם.

ובדרישה ריש סימן תי"א מקשה סתירה זו, ומבאר דיש לחלק, ובגובה שאני שזה כדוגמת בור, עיי"ש, ועכ"פ נראה פשוט דנידון דידן יותר דומה לנתקל באבן ונחבט בקרקע מאשר לעושה תל ברה"ר, ולכן נראה דלהטור והשו"ע הזורק קליפה פטור מלשלם על נזיקה.

אולם בחזון איש (ב"ק סי' אות יא) מביא שהרמב"ן במלחמות והרשב"א חולקים על הרא"ש והטור, וס"ל דבנתקל באבן ונשוף בקרקע חייב, ולכן רוצה לומר דאין ספיקת התוס' והרא"ש מכריע הוודאות של הרמב"ן והרשב"א, ומסיק דאם תפס הניזק אין מוציאין מידו, וה"ה לכאן.

והנה בגמרא דף ג. מבואר דכיוונו וניעו שהפקיר בין לרב בין לשמואל היינו בור, וברש"י (ד"ה אי בתר) כתב וז"ל: אחר נוח הרוק לארץ הזיקו שהחולק אדם בהם, ומשמע מדבריו דאפי' כשנחבט הניזק מקרקע עולם חייב בעל הבור אפילו לרב, וכן הקשה בשטמ"ק דהא לרב פטור על חבטה, וכן הקשה הרש"ש, ומוסיף עיין בתוס' כח: ד"ה ונישוף, וכוונתו דשם מבואר דגם לשמואל פטור באופן שהחבטה אינה בכורו וכדנתבאר.

ועיין בתפארת שמואל (דף ג. בד"ה תוס' ד"ה בין), שהקשה נמי קושית השטמ"ק, ומבאר דכוונת רש"י היא שהחולק והזוק מהרוק עצמו ולא מחמת החבטה בקרקע, ולכן חייב גם לרב משום שניזק מהבור עצמו.

אולם באג"מ (חור"מ חלק א' סי' צח) מביא דברי השטמ"ק, ומתוך דס"ל לרש"י דכיוונו וניעו שאני משום שזה דבר המחליק ולכן חייב בעל הבור אפי' שהחבטה הוא בקרקע עולם אפי' לרב, ולדבריו יהא הזורק קליפה חייב אליבא דרש"י ואפי' לרב.

ובדברי מלכיאל (ח"ג קס"ו) מבאר ביאור אחר ברש"י, דשאני גובה דפטור לרב משום שהעפר של הגובה אינו שלו משא"כ כיוונו וניעו, וגם לדבריו יהיה הזורק קליפה חייב.

היוצא מכל הנ"ל דלתוס' והרא"ש פטור, אמנם אם נחבט מהקרקע שתחת התקלה חייב, וכן פסקו הטור והשו"ע סימן תי"א, אמנם להרמב"ן והרשב"א חייב, ולהחזו"א אם תפס הניזק אין מוציאין מידו.

אכן אם נדמה הדבר לכיוונו וניעו, אמנם להשטמ"ק פטור לרש"י, אך להתפארת שמואל פטור, ולדברי מלכיאל והאגר"מ חייב אפי' לרב.



תגובות לגיליונות הקודמים

בענין טלטול מאכל האסור באכילה בשבת לצורך גופו ומקומו

כבוד מערכת 'שמעתתא דבי מדרשא'

בגליון הקודם (ז) כתב הרב משה יוסף רוזנטל שליט"א לבאר בדעת השו"ע הרב, שכשם שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בשבת לצורך גופו ומקומו, כמו כן מאכל האסור באכילה רק בשבת ולמוצ"ש יהא מותר באכילה, גם הוא דינו כך ומותר לטלטלו לצורך גו"מ. ומה שמצינו בכמה מקומות שמאכל האסור באכילה אסור גם בטלטול ואף לצורך גו"מ, וכגון ביצה שנולדה בשבת, היינו דווקא במאכלים שמעולם לא היו מותרים באכילה וממילא לא חל עליהו 'תורת מאכל', ואמנם אילו יצויר מאכל שהיה מותר בער"ש באכילה ורק בשבת נאסר עד מוצ"ש, ה"נ יהא מותר בטלטול לצורך גו"מ כמו כלי שמלאכתו לאיסור.

ונראה להוכיח להדיא לא כן, שהרי נתבאר לגבי שמן שבנר הדולק בשבת שמלבד שהוא מוקצה מחמת בסיס לשלחבת, הוא גם מוקצה מחמת מצוה וכן מחמת איסור כיבוי, וביאר רעק"א (שבת מב:), שאמנם איסור כיבוי ודין מוקצה מחמת מצוה אינו גורם אלא איסור הסתפקות, מ"מ מאחר שאינו ראוי לכלום בשבת הרי הוא מוקצה מחמת גופו שאסור בטלטול [אף לצורך גו"מ], ואמנם המהרש"א (שם) חולק וסובר שמותר בטלטול, רק מחמת דין בסיס הרי הוא נאסר גם בטלטול, מ"מ הרי שיטת השו"ע הרב עצמו כדעת רעק"א, שכן כתב להדיא בריש סימן רע"ט, שהשמן אסור כל השבת בטלטול גם מחמת בסיס, וגם מחמת שכיון שביה"ש היה אסור להסתפק ממנו מחמת איסור כיבוי ונמצא שאינו ראוי לכלום, ממילא הוי מוקצה גם לטלטול.

והרי שמן שבנר הרי יש עליו שם מאכל מערב שבת שהיה אז ראוי לאכילה, ומ"מ כיון שבשבת אינו ראוי לכלום דינו כמוקצה גמור, ומבואר להדיא שגם מאכל שכבר היה עליו שם מאכל בע"ש, ונאסר בשבת, אף שלמוצ"ש יהא מותר, מ"מ אין דינו ככלי שמל"א, אלא מוקצה גמור הוא ואסור בטלטול אף לצורך גו"מ.

בברכת התורה

יעקב חנוך הכהן שבדרון

בענין מי ששינה מקומו באמצע סעודתו

כבוד מערכת 'שמעתתא דבי מדרשא'

ראיתי מה שכתב הרב שמואל גוטליב שליט"א בגליון הקודם (ז) שמה שכתב רבינו פרץ שאם יש לו פת במקום שהלך ורוצה לברך שם יאכל פת קודם שיברך, הוא לשיטתו שפסק כב"ש שצריך לחזור למקומו לברך, אבל לשיטת הרמב"ם שפסק כב"ה, כמו שא"צ לחזור למקומו כך א"צ לאכול כאן כשהלך בשוגג, ורק כשהלך במזיד שמצריכים לחזור יכול לאכול כאן ולברך.

ולענ"ד אין לחלק בזה, דאף שרבינו פרץ כתב כן לקולא שלא יצטרך לחזור למקום שאכל שם, מ"מ לאחר שחידש שאם אוכל כאן הוי כמקום סעודה פשוט הוא שהוא גם לחומרא,

שיצטרך לאכול כאן קודם שיברך, דאף שלא מצריכים לו לחזור כשהלך בשוגג כיון שבדרך כלל לחזור למקומו הוא דבר קשה, אבל לאכול כאן הוי כלכתחילה, וכן משמע מסתימת השו"ע בסעיף ב' דקאי על כל האופנים שבסעיף א', וגם מלשון השו"ע הרב משמע כן שכתב וז"ל: 'וכל זה כשאין לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד א"צ לחזור למקומו בכל ענין אלא יאכל פת במקום שנזכר ויברך' וכו', מלשונו שכתב בכל ענין שא"צ לחזור אלא לאכול משמע שגם בשוגג צריך לאכול, ואף שיכול לכתחילה לברך כאן וא"צ לחזור, היינו כשאין לו פת אבל כשיש לו צריך לאכול.

ומה שכתב מו"ר הגר"ח שברון שליט"א שהחויב לחזור הוא מדין קנס, ולכן כשאין דין שצריך לחזור אין דין שצריך לאכול שהוא כתחליף שלא יצטרך לחזור וכשאין צריך לחזור א"צ לאכול, ובאופן שיצא בהיתר דהיינו על דעת לאכול כאן ודאי שלא שייך כאן קנס, לענ"ד אדרבא, כל הנידון האם יש חיוב לאכול באופן שא"צ לחזור שייך רק באופן שהלך באיסור, דהיינו שלא על דעת לאכול ובשוגג, שכבר קלקל במה שהלך ולא מחייבינן ליה לתקן ע"י שיחזור כיון שהיה בשוגג, אז יש לרדן האם מחייבינן ליה לאכול, אבל כשיצא על דעת לאכול שם ובאופן שיכול לעשות כן לכתחילה, דהיינו אם מכויץ בשעת ברכה ראשונה להמשיך את הסעודה שם, וכמנהגנו בכל עת מצוא, ודאי שיש חיוב גמור לאכול שם אף לשיטת ב"ה, שהרי לא מתורת חזרה קא אתינן, שהרי לא קלקל בהליכתו כלום, אלא דכן הוא דינו דכיון שכיון להמשיך סעודתו במקום אחר זהו מה שצריך לעשות להמשיך סעודתו במקום השני ולברך, והוא כעומד עתה לפני הליכתו ממקומו שאסור לילך בלא לברך, כמו"כ כשהלך כאן להמשיך סעודתו אסור לו לברך קודם שיאכל מעיקר הדין גם לדעת ב"ה, שהרי על תנאי זה הותר לו לילך, ואף שיש לו דרך אחרת דהיינו לחזור למקומו מ"מ כיון שלחזור אינו מחויב [היינו כשלא יהיה לו פת, שכבר אכל את כל הפת, ואפשר אף לדעת ב"ה כמו שכתב הגרי"ח שליט"א, כיון שיצא בהיתר, ועכ"פ להלכה ודאי הדין כן, שהרי בשעת הדחק נקטינן שא"צ לחזור בשוגג, וכאן דינו כשוגג שהרי חשב שיהיה לו פת], ולאכול כאן פת כשיש לו הוא מחויב, ודאי אמרינן שזהו רצון השי"ת ואתכא דידיה סמיכנא.

ולפי מה שכתבתי בגליון הקודם יש צד שאסור לכתחילה לחזור, והיינו לפי הדרך של השו"ע הרב שלאחר שעקר ממקומו אפילו אם יחזור אינו כמברך במקום סעודתו לכתחילה, ולכן עדיף לאכול כאן שהרי זהו מקומו לכתחילה אבל לחזור למקום הראשון אינו לכתחילה שהרי כבר עקר ממקומו וצ"ע בזה, וא"צ לזה הסברא, דעצם הדין שלחזור אינו מחויב ולאכול כאן הוא מחויב, סגי בזה לומר שזהו רצון השי"ת.

מרדכי צבי שמעיה

בענין מי שנוהג חומרא אם מותר לומר לחברו הנהוג היתר לעשות בשבילו

כבוד מערכת 'שמעתתא דבי מדרשא'

בגליון הקודם השיג הרב ח. משה גוטשטיין על מה שכתבתי בגליון ו' בישוב מה שהקשה על דברי הגרשז"א שמתיר לומר לחברו הנהוג היתר במה שהוא נוהג איסור, מהא דסימן תרכ"ד במי שנוהג להחמיר בשני ימים יו"כ דאסור לומר לחברו לעשות מלאכה בשבילו, וכתבתי לחלק בין הנידונים דלענין שני ימים יו"כ קבלת החומרא היא שקיבל על עצמו 'לנהוג יו"כ' ביום זה, וכמבואר בד"מ דהוי כמו נדר, וא"כ מפרשים כונתו לנהוג ביום זה כמו ביו"כ עצמו בכל פרטיו ודקדוקיו, ולכן אסור לומר לחברו לעשות איסור בשבילו, שהרי בכלל נדרו הוא שינהג איסור

אמירה לנכרי ביום זה כמו ביו"כ עצמו, וממילא אסור לו לבקש מחבירו לעשות לו איסור, ואם עשה אין לו ליהנות ממנו. משא"כ מי שקבל עליו איזו חומרא באיזה ענין (או שנהג להחמיר כן בסתמא דהוי כמו נדר), הרי לא קיבל רק האיסור "חפצא", ולכן מסתבר שקיבל רק האיסור עצמו מפני חשש דאורייתא או אפילו דרבנן, אבל לא איסור אמירה דקיל יותר (מפני שאין בו מעשה).

ונמצא דבאמת בין ביו"כ ובין במחלוקת הפוסקים אף הנוהג להחמיר בזה, אין פעולת חבירו העושה עפ"י דעת המתירים נחשבת לגביו כעבירה, וגם אין כאן איסור אמירה, והרי גדולה מזו מצינו לענין אמירה לעכו"ם דבמקום שיש פלוגתא, דמותר לסמוך להקל על דעת המתירין, והיינו גם במקום דקי"ל כדעת המחמירין לגבי ישראל עצמו, (וציינתי כ"מ לזה), וא"כ גם בנ"ד לא יהא חמור אמירה לישראל ושפיר יש לסמוך ע"ד המתירין, עכתו"ד.

וע"ז השיג הרב הכותב שביאור זה אי אפשר ליאמר בדברי המהר"ם מרוטנברג המובא בב"י בסי' תרכ"ד, שהרי דן שם המהר"ם מה הדין במכירו הישראל לישראל השני ששומר יוהכ"פ שני ימים, אם אסור להמחמיר ליהנות ממה שעשה השני לעצמו מדין שמא ירבה בשבילו כמו בעכו"ם המכירו שאסרו ליהנות ממה שעשה הגוי לעצמו שמא ירבה בשבילו, די"ל שבעכו"ם יש חשש שאם נתירנו יאמר פעם אחרת מפורש לגוי שיעשה בשבילו, אבל בישראל אין חשש שיאמרנו לעשות בשבילו, כיון שיש לפני עור לא תתן מכשול, ולפי מה שרציתי לומר שהוא רק מדין נדר איזה לפני עור יש בזה לומר לחבירו לבשל בשבילו ביום שאינו יוכ"פ אצלו כלל, עכתו"ד.

ואולם באמת המעיין בדברי מהר"ם שם בב"י סי' תרכ"ד יראה להדיא שלא כתב שבעכו"ם החשש שיאמר פעם אחרת שיעשה בשבילו, ובישראל אין חשש שיאמרו וכו', (ואלו הם דברי הכותב עצמו), וז"ל שם: מיהו הוא מותר לאכול מה שבישלו אחרים לצורך עצמם, אבל היכא דמתכוין המבשל להרבות בשבילו אסור, מיהו היכא דלא נתכוין להרבות בשבילו אמנם במכירו צריך עיון אם מותר לאכול מבישולו או לא, וחיישינן שמא ירגילנו ביום הכיפורים אחר בערב שבת, מיהו נראה דלא אסרינן במכירו אלא בגוי דלא קפיד על לפני עור, אבל בישראל המבשל ליכא למיחש שמא ירבה בשבילו ויאכלנו, דאלפני עור לא עבר עכ"ל.

וביאור הדברים נראה פשוט שבישראל אין חשש שירבה המבשל בשבילו כי בכה"ג הרי אסור למי שנתבשל עבורו, ונמצא שאם יבשל עבורו יעבור המבשל על לפני עור שהכשיל חברו לאכול דבר האסור לו, (שהרי כמו שאסור לזה שנהג שני ימים יו"כ לומר לחברו לבשל בשבילו, כמו"כ אסור לו לאכול מה שנתבשל בשבילו וכמפורש בדבריו שם), אבל בודאי אין הכונה שלא חיישינן שיאמר זה המחמיר לחברו לבשל בשבילו דא"כ יעבור על לפני עור - חדא דלא זה הוא החשש של מכירו אפילו בעכו"ם, ושנית דבנידון שם אין כאן שום איסור לחברו לבשל לעצמו, כי כבר נפסק בשו"ע דאין צריך להחמיר לנהוג שני ימים יו"כ.

פינחס דיק

