

ספר

# בנין שלמה

על

## שו"ע אורח חיים

והוא כולל

כמה שו"ת בעניינים הנענים להלכה בדינים השייכים לחלק ארז. וגם כמה תחשים ומלפולים אלבא דינא ברברי המוסקס ראשונים ואחרונים ול דינים השייכים לחלק הצל.

אשר על על בכרר רעוני כים נערי בער החזן לארם רעה וכעה קרב לדחמה הספח עלים בחספה מזכה על העיקר בעזה.

סאתי

הצעיד שבכחנה שלמה בדרב המופלג בתורי וכו' מזה ישראל משה הכהן ולחה מוצ בתוך עיד ואם בישראל פ"ק ווילנא המעמידה ה' יכונה.

בעל החכו תנות ויהודים על כל הש"ס וי"ד תקראים בשם חשק שלמה

חלק ראשון

ווילנא תרמ"פ

ועתה נערך וסודר מחדש  
עם מראי מקומות, ציונים והערות

ירושלים תובב"א תשנ"ב

ספר

# בנין שלמה

חלק א

למרן הגאון

ר' שלמה הכהן זצ"ל

מו"צ דווילנא

בעמח"ס חשק שלמה על הש"ס

עצי ברושים ועוד



קונטרס שיעורים למסכת קידושין

מהגאון ר' נחום פרצוביץ זצ"ל

ר"מ דישיבת מיר

נר"נ להגאון המחבר



קונטרס

## אבן שלמה

חידושים ובאורים

מהם הנדונים בבנין שלמה

מהרב שלמה ניימן שליט"א

נר"נ להגאון המחבר

בסיוע המכון  
לעריכת ספרים תורניים  
ירושלים

המ"ל: הרב שלמה ניימן

רח' נרות שבת 613/6

שכ' "רמות" ירושלים

ISRAEL

*printed in israel*

©

כל הזכויות שמורות

כולל זכות צילום והעתקה

ואף חלקית









# תוכן הענינים

## אקדמות מילין ותולדות המחבר חדושים על התורה מאבי המחבר חדושים על התורה מהמחבר שו"ת בעניני אורח-חיים

סימן א	אמירת סדר קרבנות ומעמדות
נג	א. אמירת פרשת העולה קודם חטאת.....
נד	ב. אמירת פרשת הקרבנות בזה"ז .....
נה	ג. הערות על ספר עבודה תמה.....
סא	ד. הטבת כ' הנרות בבקר .....
סב	ה. אמירת פרשת יולדת בזה"ז .....
סימן ב	א. טוית גוי וישראל ע"ג .....
עב	ב. תליית ציצית בכגד ע"י גוי כשישראל מסייע .....
סימן ג	יציאה בטלית שאינה מצויצת כהלכתה ברה"ר בשבת .....
סד	קשר של תפילין .....
סו	קטן בתפילין .....
סא	הידור בתפילין .....
סב	סופר שאמר שכתב ס"ת שלא לשמה .....
סג	האם יכול לצאת בקריאת שמע מחבירו .....
סד	תפלה כנגד ירושלים .....
סה	אכל בנשיאת כפים כל השנה .....
סז	נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה .....
סח	נטילת ידים במי פירות .....
סט	ספק אם בירך ברכת המזון .....
קא	נשיאת קטן בשבת .....
קב	כדיני מחיצה תלויה .....

סימן מז	א. תחומין י"ב מיל לכלים ובעלי חיים ..... קמז
	ב. נשים בשביתת בהמה ..... קמפ
	ג. שביתת בהמתו ביד"ט ..... קנפ
סימן יז	מתנה בשבת ויד"ט ..... קנפ
סימן יח	שעור תוספת שבת ..... קפז
סימן יט	א. לחם משנה ביד"ט שחל בערב שבת או במוצאי שבת ..... קפח
	ב. דין הכנה מיום חול ..... קפט
	ג. הוצאה בשבת לפינן ממן ..... קפא
	ד. מן בערב יד"ט ..... קעד
	ה. סעודה שלישית ביד"ט ..... קעד
	ו. מן בערב יד"ט שחל בערב שבת ..... קעד
סימן כ	הוספה על שכעה קרואים בשבת ..... קעפ
סימן כא	מוסף ראש חודש ..... קפד
סימן כב	מצות מנין החדשים ..... קפח
סימן כג	איסור חמץ במשהו ..... קצה
סימן כד	חחר וניעור בחמץ ..... רב
סימן כה	חמץ של אסורי הנאה ..... רז
סימן כו	אפיה בתנור שהסיקהו בחמץ ..... ריח
סימן כז	א. עיסת הכלבים אם יוצאים בה יד"ח מצה ..... רכה
	ב. אפיית מצה בערב פסח ..... רכז
סימן כח	חרש שוטטה וקטן באפית מצוה ..... רלג
סימן כט	אכילת אפיקומן קודם חצות ..... רלפ
סימן ל	איסור מלאכה בפסח מצרים ..... רמו
סימן לא	ספק עשה אם דחה לא תעשה ..... רמו
סימן לב	תענית באסרו חג של שכרעות בזמן הבית ובזמן הזה ..... רנו
סימן לג	מצוה לשמח את הלוי ביד"ט אם נוהגת בזה"ז ..... רסא
סימן לד	א. נטיי שחרית בת"כ וביזה"כ ..... רפג
	ב. סיכה כשחיה ..... עד
סימן לה	קריאת ויחל כשאין עשורה מתענין ..... ערה
סימן לו	בין השמשות של מוצאי יום התענית ..... ערה
סימן לז	המתפלל סליחות מתפלל כל היום
	[בדור בענין המתחיל במצוה] ..... רפ

רפב	ערבית בליל ר"ה ויום הכפורים	סימן לח
רפג	בענין נתקלקלו הלויים בשיר	סימן לפ
רפח	הפסק קול אחר בתקיעות	סימן מ
רצה	חולה ביה"כ שאמדהו לח"ש ואכל שעור שלם	סימן מא
רצו	דווי של שעיר המשתלח	סימן מב
רצפ	סוכה ישנה	סימן מג
שה	סוכה דידת עראי	סימן מד
שח	תעשה ולא מן העשוי	סימן מה
שיז	מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה	סימן מו
שכד	א. מצטער וחולה בלילה הראשון של סוכות	סימן מז
שלא	ב. סעודת נשואין בליל הרגל	
שלד	אין אדם יוצא די חובתו במצוה אלא דרך גידולו	סימן מח
	א. פסולי לולב ביזם טוב ראשון	סימן מט
שפב	אם יכול ליטלם ביו"ט שני של גליות	
שפג	ב. איגוד הלולב	
שדמ	ניסוך המים במים חיים או אף במי גשמים	סימן נ
שמז	שמחה בליל שמיני עצרת ויומו	סימן נא
שנ	זמן הדלקת נר חנוכה בערב שבת	סימן נב
שנג	הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת	סימן נג
שנח	משמיעין על השקלים	סימן נד
שפד	תקן צרכי רבים בחדש אדר	סימן נה
שפו	אמירת מזמור לתודה בתענית אסתר	סימן נו
	תשובה מאחי המחבר הגאון רבי בצלאל הכהן מווילנא	סימן נז
שפח	בענין הנ"ל	
שפח	קריאת המגילה בלילה וכיום	סימן נח
שפג	משתה ושמחה בי"ד אדר ראשון	סימן נט
	מי שנעשה בר מצוה בשבת אם יכול לומר הלל בתוספת שבת שפד	סי' ס:
שצה	א. תקיעת שופר בחדש אלול	סי' סא:
ת	ב. מי יום האמצעיים שיתפלל משה	

ספר שו"ת אגרות משה חלק א' עמוד 100

## סימן סב

תרושים בענינים שונים

- א. איש בור ולא שוד בור
- ב. סחורה בדבר באסור
- ג. איסור סחורה בחלב
- ד. כאשר זמם בעדות דמהני רק לגבי תפיסה
- ה. שאלה בחלת חריל לאחר שבאה ליד כהן
- ו. כל הנדרת על דעת בעלה נדרת
- ז. עצרת יום משתה ושמחה

## סימן סג

חיי בענינים שונים מחתן המחבר הגאון רבי נחום זצ"ל

- אב"ד טראק ..... תד
- א. נמצא מחט בלב טרפש.
  - ב. טענין במקום שיש אפוטרופוס.
  - ג. יאוש בחוב.
  - ד. הפרשה מן המוקף בתרומה ובתרומת מעשר.

## שעורי הגאון ר' נחום פרצוביץ זצ"ל

ראש ישיבת מיר

על מס' קידושין

נו"נ להגאון המחבר

קונטרס אבן שלמה

הרב שלמה ניימן

נו"נ להגאון המחבר

## אקדמות מילין

כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה  
 יבקשו מפיהו (מלאכי ב, ז) אם דומה  
 הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה  
 מפיהו (מ"ק יז, א, חגיגה טו, ב).

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, שזיכני לברך על המוגמר ולהגשים שאיפתי מזה שנים רבות להוציא לאור מחדש את ספרו של ס"ז שו"ת "בנין-שלמה" חלק א', אשר יצא לראשונה לפני כמה שנה (וילנא תרמ"ט). ומסונף לו מן החדש חלק ב' הכולל תשובות חדשות בד' חלקי שו"ע וחד"ת בסוגיות הש"ס. בח"א תוקנו הטעויות והשבושים שהיו בו מאז המהדורה הראשונה הנ"ל. כמו כן סודרו במקומם כל ההוספות שהוסיף המחבר בתוכן הענינים במפתחות ובקונטרס אחרון. ואילו בח"ב קובצו תשובותיו מספרי שו"ת רבים שמחבריהן ראו לנכון להדפיס את תשובותיו החשובות אליהם, ומספרים רבים שהגאון המחבר נתן הסכמתו עליהם.

מלבד זאת זכה ס"ז להוציא לאור שו"ת עצי ברושים על יור"ד, חי' חשק שלמה על הש"ס שנדפסו בש"ס וילנא. וכידוע הוא היה האחראי על ההגהות שבשולי הדף בראשונים שהודפסו מכת"י בש"ס וילנא ע"י האלמנה והאחים ראם.

על "בנין-שלמה" במהדורתו זו, המצופה מבית ומחוץ, יש להמליץ את דברי הקב"ה לשלמה המלך ע"ה בבנותו את ביהמ"ק (מלכים א, ח) "הבית הזה אשר אתה בונה, אם תלך בחוקותי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצוותי ללכת בהם – והקמת את דברי אשר דברתי אל דוד אביך ושכנתי בתוך בני ישראל, ולא אעזוב את עמי ישראל". דברים אלו נאמרו לשלמה המלך מאת הקב"ה בלשון הווה, אשר אתה בונה, ולא נאמר לו אשר בנית בלשון עבר, וכן סבעו חכמים בלשון זה ברכת התורה נותן התורה בלשון הווה ולא נתן, בלשון עבר שהרי התורה ניתנת בכל יום ויום מחדש, וכמש"כ חז"ל (ברכות סג, ב): חביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה בהר סיני.

דומה שהדברים תואמים גם את הבנין שבנה ס"ז מרן הגאון ר' שלמה הכהן זצ"ל, מר"צ דוילנא, בתשובותיו, בנין-שלמה, עצי-ברושים ובחידושי חשק-שלמה על הש"ס, אשר כל יום ויום הם בפי רבנן ותלמידיהון וחביביים עליהם עד לאחד.

והנה מצינו בחז"ל בכמ"ק שא"י ותלמוד תורה קשורים זב"ז ואחד מהם הוא (פסחים קיג, א) א"ד יוחנן שלשה מנוחלי עולם הבא, הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבתות, מאי היא דמשייר מקדושתא לאבדלתא ע"כ. נראה שיש דבר משותף לג' דברים אלו. וצריך ביאור מהו הדבר המקשר בין שלשת הדברים הללו שבזכותם נוחלים עוה"ב לדברי ר' יוחנן.

והנה מצאנו מדברי זקני המחבר זצ"ל בענין זה מה שמובא ממנו בס' "עין אליהו" על העין יעקב (וילנא תרכ"ט) דבעל עין אליהו מביאר דנקט הנך ג' דברים שזוכה על ידם לעוה"ב משום דר"י לשיטתו אזיל, דמצינו במד"ד שיר השירים, על הפסוק אני חומה וגו', דר"י גינה מאד לאותם הדרים בבבל משום דס"ל שמצוה לזרז בא"י דוקא, ונפ"א דהו"א ס"ל במס' ב"ב (קטז, א) דכל מי שאינו מניח תלמיד, הקב"ה מתמלא עליו עברה, וגם מצינו במדרש שאמרו על ר' יוחנן אם יתן איש את כל חזן ביתו באהבה, והיינו שאהב את התורה, והלכך אמר הנך ב' דברים הדר בא"י והמגדל בניו לת"ת, אולם לא ביאר מה ענין הבדלה לכאן. והוסיף ע"ז הגאון המחבר בעל ה"בנין שלמה" ד"ל שגם בזה ר' יוחנן לשיטתו אזיל דאיהו אמר (שבועות ית, ב) דהמבדיל על היין במוצ"ש הוויין ליה בנים ראויים להוראה, נמצא דע"ז דמבדיל על היין במוצ"ש זוכה לגדל בנין לתלמוד תורה, ור"י לשיטתו דס"ל שם בב"ב משמיה דרביה דכל מי שאינו מניח תלמיד, הקב"ה מתמלא עליו עברה, והלכך ע"י הבדלה זוכה להניח בן ראוי להוראה וגם זוכה לגדל אותו לת"ת ומשרה זוכה לחיי עוה"ב ע"כ. ונראה להוסיף בזה דר"י נקט הנך ג' דברים כנגד ג' קדושות שבידוע ג' קדושות הן קדושת המקום, זהו הדר בא"י, דא"י קדושתה גדולה משאר ארצות. קדושת האדם, זהו המגדל בניו לת"ת שבה מתקדש ומטהר האדם ע"י קדושת התורה, שמקדשת ומזככת את הלומדה ומקיימה. קדושת הזמנים, וזהו שבתות וימים טובים, כפי שאנו אומרים מקדש השבת ומקדש ישראל והזמנים, וזהו המשייר מקדושה לאבדלתא, היינו שהאדם משייר וממשיך מקדושת השבת לששת ימי המעשה, עד לשבת הבאה. ומצינו בזה"ק "כל בריאן ביזם השביעי תליין", א"כ החשפעה על כל ימות השבוע הוא מחמת השבת, ובפי' עין אליהו במס' תענית ביאר בד' הזוהר דברי הגמ' נמינא בני דיו בקב חרובים מע"ש לע"ש, דחנינא הכין החרובין מע"ש שיאכל בשבת ומהשבת היתה השפעה על כל השבוע ולכן אמרה הב"ק מע"ש לע"ש.

ונראה עוד בזה דעל הפסוק (בראשית כד, ז) ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה וגו', וינחם יצחק אחרי אמו פרש"י ממד"ד כלומר געשית דנגמת שרה אמו שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מע"ש לע"ש, וברכה מצויה בעיסה וענן קשור על האהל, ומשמתה פסקו וכשבאה רבקה חזרו.

ויש לפרש גם כאן דכוונת המדרש להנך ג' קדושות שצריכין לפאר כל בית בישראל, קדושת הזמן, קדושת המקום, וקדושת האדם.

נר דלוק מע"ש לע"ש היינו מש"כ מהגמ' הנ"ל בפסחים, שיש צורך שימשיך האדם את קדושת השבת לששת ימי המעשה שלא יהיה טבוע בחומריות במשך כל השבוע וזהו קדושת הזמן.

ברכה מצויה בעיסה – היינו קדושת האדם שצריך שישתדל להכניס אורחין לביתו ולכבדם, והרי יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם בעה"ב (ויקרא רבה לב, י) נבביתה של שרה אמנו היתה ברכה מצויה בעיסה וכו'.

וענן קשור על האוהל, זהו קדושת המקום וכפי שגא' באותל מועד, כי ענן קשור על המשכן וכו' סימן שהשכינה שורה עליו, וכן מצינו בדברי ר"ע (סוטה יז) איש ואשה זכו שכינה ביניהם, לא זכו אש אוכלתם כך היה ביתם של אאע"ה ושרה, ששרתה עליו השכינה והיה המקום מקודש.

ולפ"ד שישנו קשר בין האדם הלומד ועמל בתורה, לבין קנין א"י, נוכל אולי להביך היסב דברי



חז"ל (ב"מ פה, א, נדרים פא, א) מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דיבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ (ירמיהו ט) דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו אמרו נביאים ולא פירשוהו עד שפירש הקב"ה בעצמו שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורתי, אשר נתתי לפנים וכו', אמר ר' יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה. ולכאורה צ"ב מדוע לא השיבו החכמים והנביאים שאבדה הארץ משום שהיו פרוצים בג' עבירות החמורות ע"ז ג"ע ושפ"ד וכדברי חז"ל (יומא ט, א) מקדש ראשון מפני מה חרב מפני ג' עבירות שהיו בו, וכן צ"ב האם בגלל חטא זה שלא ברכו בתורה תחילה נענשו והלכו לגלות, וידועים דברי הר"ן שם בשם רבינו יונה דהסבר הדברים הוא משום שלא למדו תורה לשמה.

והח"ח ביאר עפ"י גמ' זו פסק השו"ע (אור"ח סי' מז ס"א) ברכת התורה צריך ליזהר בה מאד דהיינו שלא ללמוד עד שיברך, ויברך אותה בשמחה גדולה דמצינו שאמרו חז"ל על מה אבדה הארץ וכו', דהקב"ה הבוחן לבבות ידע כי אע"פ שהיו עוסקין בתורה לא היו עוסקים לשם לימוד התורה, אלא כמו שלומדים שאר חכמות, ולכן לא בירכו ברכת התורה, שלא היתה חשובה בעיניהם ומשום כך לא הגנה. ולכן צריך להיזהר מאד וליתן הודאה על שבחר בנו ונתן לנו כל חמדתו עכ"ל.

ואולי יש להוסיף ביאור עפ"י דברי חז"ל (סוטה כא, א) תורה מגנא ומצלא בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה, שהרי לימוד התורה לשמה מסחר מחשבתו של אדם ומצרף רעיונותיו שיהיו דבוקים תמיד בה' ובקיום מצוותיו, אף בשעה שלא עוסקים בה, ולכן י"ל אם היו מברכין בתורה תחילה היינו שת"ת שלהם היה לש"ש ולא לשם חכמה אז היתה התורה מגנא ומצלא והקב"ה היה מוותר על עוונותיהם החמורים שהיו פרוצים בהם, ע"ז ג"ע ושפ"ד, ולא היתה נחרבת הארץ. וזוהי כוונת חז"ל שלא ברכו בתורה תחילה, וזה היה הגורם שאבדה הארץ.

והנה בס' "בית הלוי" בהקדמה לספרו ובפירושו לפרשת משפטים כתב לבאר דברי חז"ל אלו "שלא ברכו בתורה תחילה" בדרך אחרת, עפ"י מאי דאיתא במס' שבת (פה, א) דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס' ריבוא של מלאכי השרת וקשדו לכל אחד מישראל שני כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, ודייק לשון חז"ל בשעה שהקדימו ולא אמרו בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע, ומוכח דרק ע"י ההקדמה זכו להני שני כתרים וכן צ"ב למה אמרו ישראל נעשה ונשמע ולא נשמע ונעשה. והסביר עפ"י מה דאיתא בזוה"ק נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא, הרי דנעשה הו' קבלה על קיום המצוות, ונשמע הו' קבלת לימוד התורה הק', והגה' ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, א', כדי לדעת איך ומה לעשות, ואם לא ילמוד האיך יקיים ולא ע"ה חסיד, וגם הנשים שאינן מחוייבות בלימוד התורה מ"ם מחוייבות ללמוד במצוות הנוהגות בהן, וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמש"ה מברכות ברכת התורה, אמנם באנשים יש עוד מעלה דהלימוד עצמו הו' ג"כ מצות עשה, ולא כנשים שאצלן הלימוד הוא מבוא לתכלית של קיום המצוה. והנה אם היו אומרים ישראל נשמע ונעשה, לא היה במשמעותם קבלתם רק עול מצוות, אלא שמוכרחים ללמוד קודם כדי שידעו איך לעשות והיה נשמע הכשר ומבוא לנעשה, ונעשה הו' התכלית והיה רק קבלה אחת, ומש"ה אמרו נעשה ומובן מאליו שמוכרחים ללמוד קודם, ואח"כ אמרו נשמע, וא"כ הו' הנשמע תכלית בפ"ע, ונמצא לפ"ז שע"י שהקדימו נעשה קבלו ב' קבלות וב' תכליתים, עול מצוות ועול תורה, והו' שאמרו בשעה

שהקדימו וכו', דע"י ההקדמה זכו לשני כתרים, ולפ"ז מסביר בעל "בית הלוי" בפרשת משפטים דברי חז"ל שלא בירכו בתורה תחילה, וכן מש"כ חז"ל מפני מה אין ת"ח מצויים יוצאין מבניהם ת"ח שאינן מברכין בתורה תחילה דלפי המבואר לעיל י"ל דהם היו טוברים דלימוד התורה אינו מצוה מצד עצמה, רק עיקר מה שצריך ללמוד הוא כדי לדעת היאך ומה לעשות, דהעיקר היא העשייה, והא דאמרינן במנחות מ"ב: דכל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה מברכין עליה וכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוה אין מברכין עליה ומש"ה לפי דעתם לא היו מברכין ברכות התורה כיון דאינו גמר מצוה, עכ"ד.

ונראה להוסיף בזה דאיתא בגמ' (סנהדרין ז, א) א"ר המנונא תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על דברי תורה שנאמר פוסר מים ראשית מדון (משלי יז). והקשו התוס' (בד"ה אלא ע"ד תורה), והרי אמרינן (שבת לא, א) ששואלין לאדם נשאת ונתת באמונה ואח"כ קבעת עיתים לתורה, ובארזו דהתם באדם שעוסק בתורה מיירי, אלא שלא קבע עיתים, והכא מיירי כשלא עסק כלל, ולפי האמור יתכן שלזה כווננו תוס' דאפילו בזה שלמד תורה שואלין אותו אם קבעת עיתים, שהרי יתכן שילמד תורה לשם ידיעה או לשם קיום המצוות כתכלית, והשאלה קבעת עיתים לתורה היינו שנוטל מזמנו לשם קביעת עיתים לתורה, לשם לימוד תורה גרידא ולא לשום תכלית אחרת.

ובזה ניתן לבאר גם הפשט בדברי הט"ז המפורסמים (או"ח סי' מז סק"א) שכ' חז"ל: התורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומו"מ של תורה כמש"כ אם בחוקותי תלכו ע"מ שתהיו עמלים בתורה, משא"כ באותם שלומדים ד"ת מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם – ע"כ אמרו ולא הלכו בה ר"ל שלא עסקו בהלכות התורה דרך מו"מ של פלפול המתייחס להלכה כמש"כ, וזהו שלא ברכו בתורה תחילה כי הברכה היא לעסוק בד"ת דרך טרחה דוקא וכו' ונמשך ממנו שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך טורח ויגיעה ואל זה כווננו בברכה לעסוק בד"ת.

בהראותי שני חלקי הספר לכמה מגדולי הדור שליט"א וכן מה שנמצא אתי בכתובים יעצוני לצרף חדושי לספרו של ס"ז, שזכיתי להקרא בשמו וזהו בבחינת אבן קטנה לבנין הגדול "בנין שלמה", ובפרט שהרבה מהדברים שכתבתי עוסקים בענינים שבספריו ובתשובותיו השונות, ובזה מתקיים על ידי מש"כ זקני הגאון המחבר בהקדמתו לספרו: חז"ל: "שכל איש שחננו ה' לחדש חידושי תורה צריך לכותבם על הספר שלא ישכחם מלבנו כי זה חלקו שניתן לו מסיני".

אולם נראה יתירה מזו דידוע מאמר של חז"ל בתנא דבי אליהו, חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב וכו'. וצ"ב האיך יכול אדם להגיע למדריגה כה גדולה ונשגבה כמדרכת האבות הק'. ונראה בזה ד"ל שכונת חז"ל הינה על מעשינו בלבד, שהרי אמרו חז"ל עה"פ אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וכתב ספר זכרון וכו' ודרשו שכשנדברים יראי ה', הקב"ה כביכול שומע ואלהיו הנביא כותב הדברים בספר. והנה כל מעשי אבותינו נכתב בספר התורה ללמדינו היאך צריכים אנו לנהוג, בבחינת מעשי אבות סימן לבנים, ולפ"ז זוהי כוונת תדב"א חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי שיהיו מעשינו כל כך טובים ונעלים עד שיוכלו להכתב בספר, כמעשי אבותינו, כדי שנוכל אף אנו ללמד את בנינו גם בבחינה הזו של מעשי אבות סימן לבנים.

והנה באחת מתשובותיו כתב המחבר לבאר הענין בתרחבה על מה שכתב הסוד (אר"ח סי' קלט), בביאור נוסח הברכה שמברכין על התורה לאחריה "אשר נתן לנו תורת אמת" "זחיי עולם נטע בתוכינו", דאשר נתן לנו תורת אמת קאי על תורה שבכתב, "זחיי עולם נטע בתוכינו", קאי על תורה שבע"פ. וצריך ביאור דעל תורה שבכתב הונח לשון נתינה ועל תורה שבע"פ לשון נטיעה, ובתחילה אומר אשר נתן לנו" ובתורה שבע"פ "אשר נטע בתוכינו", ואמר לפרש שדומה לאדם שנתן לחבירו במתנה שדה טובה ומבורכת לנטוע בה אילנות טובות מ"מ עיקר המתנה היא רק על עצם השדה, אבל הנטיעות שנוטע בה המקבל, לא נקראים ע"ש הנותן אלא ע"ש המקבל, וה"נ התורה שבכתב אף שבכל התורה שבע"פ ואפילו כל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש הכל מרומז בתורה שבכתב, וכדברי חז"ל (מגילה יח, ב) מאי דכתיב ועליהם וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוק תורה ודקדוק סופרים, ומה שהסופרים עתידים לחדש וכו', ובירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) ריב"ל אמר עליהם ועליהם וכו' ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר הלכה למשה מסיני. וכיון שכבר התירו חז"ל לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, משום שראו שהשכחה הולכת ורבה בכל יום, ואלמלא לא נכתבה התורה שבע"פ היתה משתכחת לגמרי ח"ו, ועל אכו"כ בדורותינו, שהשכחה גוברת ביתר שאת, וכבר אמרו חז"ל בעירובין ואנן כאצבעא בבירא לשכחה וא"כ מאי נענה אנן אבתרייהו.

עכ"פ עצם הנתינה הונחה רק על התורה שבכתב שבזה אין לנו חלק מעצמנו והיא מתנה גמורה נתונה מהקב"ה, וכמו דכתיב "כי לקח טוב נתתי לכם", אבל תורה שבע"פ אף שמרומזת בתורה שבכתב, מ"מ אינה נקראת מתנה, רק שהקב"ה מסר לנו נטיעות שנוכל לנטעם, לעדרם ולתקנם ולהוציא פירותיהם, והיינו שמסר לנו י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, שעל ידם נוכל להוציא מהתורה שבכתב כל הדברים שנאמרו בע"פ – וזהו זחיי עולם נטע בתוכנו ולכן כל אדם שמחדש חידושים בתורה נקרא על שמו, וכבר אמר רבא (ע"ז יט, א) בתחילה בתורת ה' חפצו והדר ובתורתו יהגה יומם ולילה, ואף שהכל נאמר למשה מסיני מ"מ כיון דהאדם הוא המציא אותם ע"י גיעתו שהוא יגע ועמל בתורה נקרא על שמו וכקנין שלו, וכשם שאדם נותן לחבירו שדה עם נטיעות תלושים, שעדיין צריך לטפל בהן ולשתלם וכו' כן צריכה תורה שבע"פ לפלפל ולהעמק עד מקום ששכלו של אדם מגיע, להסיר כל התמיהות והקושיות ליישבן ולפרקן עד שתהא הלכה ברורה ומנוקה ב"ג נפה, וזה נעשה ע"י הת"ח העוסקים בתורה, וחידושים אלו הם קנינו של העמל, שזהו קנינו הפרטי לעולמי עד, וכמו דכתיב "אמת קנה אל תמכור" וצריך ללמד את חבירו בחנם, רק שיכול למכור מה שטרח לכתבם על הספר ולהדפיסם כדי שיוכלו גם אחרים ללמדם וזה אינו מחוייב בחינם, ולכן כל מחדש חד"ת ואח"כ מדפיסן אינו יכול לבקש שכר עבור עצם התורה שחידש, רק עבור הוצאת הכתיבה וההדפסה.

ולפי כל האמור לעיל יש מקום לאדם שכתב ועמל לפרסם חלקו בעמלו, ובאמת אלו דברי הגר"א בדברי אליהו (עמ' פט), בביאור הגמ' (נדה ל, ב) שהתינוק נמצא במעי אמו ומלמדים אותו כל התורה וכיון שיצא לאויר העולם בא מלאך וסוטר וכו'. ולכאורה צריך להבין למה מלמדים אותו ואח"כ משכיחים אותו, ומה התועלת בלימוד זה, ומבאר הגר"א ע"פ דברי האלשיך הק' מה שאנו אומרים "ותן חלקנו בתורתך" לפי שכל הנשמות עמדו על הר סיני וקיבלו כ"א חלקו בתורה, וזה שאמרו חז"ל: 'יגעתו ומצאתי תאמין מצאתי דייקא כמוצא אבידתו, לפי שהיא חלקו, ולכן אם לא היו מלמדים אותו במעי אמו איך יכול למצוא ע"י יגיעתו, ואם לא היה שוכח לא היה צריך

ליגע, וא"כ בסל שכר ועונש, ולכן מלמדים אותו חלקו במעי אמו זהו נקרא "כל התורה" ר"ל כל חלק נשמתו – ובצאתו לאויר העולם היא משתכחת ממנו ואז"כ ע"י גיעתו מוצא אבידתו ולפ"ז מ"ש מד"כ הלומד תורה ואינו מקיימה, נוח לו שלא יצא לאויר העולם כי גם במעי אמו למד כל חלקו, אבל המקיים משלים כוונת הבריאה, שלא היה יכול לקיים בעודו במעי אמו הגם שלמדה, ע"כ דברי הגר"א.

ולפי דברים אלו ניתן להבין מש"נ גדול הלימוד שמביא לידי מעשה, וכן בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) הלומד שלא לעשות גוח לו שלא נברא וא"ד יוחנן הלומד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא. ועיין בתוס' (קידושין מ, ב ד"ה תלמוד גדול) שכתב ח"ל: וי"מ דאם לא למד עדיין ובא לימלך אם ילמד תחילה או יעסוק במעשה, אומרים לו למוד תחילה, לפי שאין ע"ה חסיד, אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב מלימוד, ועיין עוד בתוס' (ב"ק יז, א ד"ה והאמת).

וזהו מה שאנו מתפללים ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך וגו', דמצינו בתוס' ר"י הזקן (קידושין שם) שכ' ע"ד הגמ' שהתלמוד מביא לידי מעשה ור"ל: כלומר שמי שיודע התורה עושה המצוות וירא מן החסאים בשלימות, אבל מי שלא יודע את התורה ולא זה יראוי כמאמרם אין בור ירא חטא ולא ע"ה חסיד. וע"כ אודה לה' ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני להגות בתורה ולחדש חדר"ת, ולהדפיסם מצודפים ומחוברים לספרו של זקני שר"ת "בניך שלמה" ב' חלקים.

סמוכים ובטוחים שבס"ד תעמוד זכותו של המחבר והספר המהודד מחדש יתקבל הן ע"י חובשי בית המדרש, הוגי דעה ויודעי בינה, והן על הרבנים היושבים על מדן. וכשם שבשעתו בחיי חיותו של המחבר זכה הספר להתקבל בשמחה רבה ע"י עולם התורה ונקרא בו "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו", ודרשו חז"ל אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו וכו', ואכן דמותו של מרן הגאון המחבר כזו היתה, וכל כולו היה שקוע תדיר ב' אמות של הלכה בלבד ודבוק בתורה (ועיין עוד בספר בית הלוי בהקדמתו שכתב שגופו של ת"ח הוא כקלף של ס"ת, וכגדור של תורה עצמה), ולכן זכה באמת שהכל שחרו פניו ופנו אליו כתל תלפיות לבקש תורה מפיו והשיב לכל דורש על שאלות ופניות מכל רחבי תבל להתברך מהסכמותיו סמיכותיו וברכותיו, ברכת כהן וכפי שכתב רש"י (מלאכי שם) שכבר דבר זה מסור להם יורו משפטיך ליעקב (דברים לג) וברד"ק (שם) כי מלאך ה' הוא, כי הוא שליח האל יתברך להורות דבר ה' לישראל, ותרגם יונתן ארי משמש קדם ה' צבאות הוא.

ויודעים דברי הגר"א זצ"ל שבא אליו מחבר לבקש הסכמתו לפירושו על סידור התפילה, וכשראה הגר"א ז"ל בספר טעם להתחלת סדר התפילה בשבח של אדון עולם, ע"פ דברי רשב"י (ברכות ז, ב) מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקרא להקב"ה אדון, עד שבא אברהם אבינו ע"ה וקראו אדון שנאמר: במה אדע וגו', ומאחר ואברהם אבינו עליו השלום הוא אשר תיקן תפילת שחרית, לכן ראוי לקבוע את השם אדון עולם בתחילת תפילתו של אברהם, ואמר ע"כ מרן הגר"א ז"ל שאלמלא לא בא ספרו לדפוס רק לשם פירוש זה כדאי היה.

עאכ"כ בספר זה, ח"ב שמצאנו ולקטנו, יש כאן תשובות חדשות פירושיות חידושים, ודברים

נפלאים ומאירים שבגין כאו"א מהם בנפרד היה ראוי להדפיס את הספר מחדש בבחינת "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".

★

ואביע בזאת ברכה מרובה ורחשי תודה לידידי היקר הרב הגאון ר' דוד מצגר שליט"א מירושלים עיה"ק תובב"א, אשר נטל על עצמו את מלאכה העריכה ועיטר את הספר בהערותיו והארותיו, ומגלגלין זכות ע"י זכאי זהו אשר זרזני להו"ל את הספר "בנין שלמה" במתכונתו הנוכחית. ימלא ה' משאלות לבו לטובה ולברכה לראות פרי בעמלו ויזכה לראות נחת מתוך הרחבה מכל יוצ"ח, ולראות בנים ובני בנים עוסקים ועמלים בתורה ובמצוות כשאיפתו הרמה.

★

ואציבה כאן נר זכרון לזכרו ולע"נ של אבינו מו"ר הכ"מ, שלקראת סוף ההדפסה ביום המר של שריפת בית אלוקינו י' מנ"א תשמ"ט, וקשה סילוקן של צדיקים משריפת בית אלוקינו, בא השמש בצהרים בהסתלקותו הפתאומית של אבינו הגאון המובהק, שהרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה, מוהר"ר יצחק ניימן הכ"מ, צדיק תמים, ועניו באמת, שהיה חתנו של הגאון הצדיק מוהר"ר יהודה לייב דון יחיא זצ"ל אב"ד צרניגוב, חתן הגאון המחבר הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא.

★

ואני תפילה לאל עליון שזכותו של זקננו תעמוד לנו לעד, כי אכן זכה בעזה שי"ת שתקויים התבטחה של לא ימושו מפיק ומפי זרעך וכו' ותורה מחזרת על אכסניא שלה, ונזכה להבטחה המפורשת שלא תשכח, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, ולהתברך בברכת כהנים, לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים ובבנין בית מקדשנו ותפארתנו בב"א.

הכ"ח שלמה בן מו"ר הגאון ר' יצחק הכ"מ ניימן  
פה שכונת "דמות" עיה"ק ירושלים תובב"א

אור ליום כ"ט לחודש כסלו, נר המישי דחנוכה תש"נ  
יום הסתלקותו של המחבר תרט"ב

## מתולדות הגאון המחבר

הגאון ר' שלמה הכהן נולד בוילנא בשנת תקפ"ח לאביו הרב רבי ישראל משה הכהן הוא התייחס לזרע הכהנים ממשפחת עלי הכהן, וכפי שכותב המחבר בהקדמתו השניה לספרו "בנין שלמה" היה ר' ישראל משה ע"ה גדול בתורה ויראה, צדיק ועניו, אשר מעולם לא מש מתוך אהלה של תורה והיה יושב ולומד בחסידות ופרישות. מילדותו חינוכו אביו על ברכי התורה וכפי שמסביר בהקדמתו למד אז מקרא ומשנה וכולה תלמודא בש"ס בבלי אצל אביו, פרט לכמה מסכתות שלמד אצל אחיו הגאון ר' בצלאל הכהן, מחבר ספר "ראשית-ביכורים" ו"מראה כהן" על הש"ס, שהיה גדול ממנו בשנים רבות, כשהיה בן שבע עשרה שנה זכה לסיים כל הש"ס. מן הראוי לציין שיש בספר הזה מו"מ בהלכה עוד קודם הגיעו למצוות (סי' לט).

באותה עת חלה ונחלש וסבל כאבי ראש עזים, עד שהרופאים הזהירוהו שחייב להפסיק מלימודו, אחרת מיתו בחזקת ודאי, תשובתו של ר' שלמה היתה: אם אלמד תורה אמות, לדבריכם, אם לא אלמד תורה ג"כ אמות, כיון שאי אפשר לחיות בלי תורה, מוטב לי אפוא שאמות מלימוד תורה מאשר מביטול תורה, (והפשט בדבריו, שהרי התורה היא עצמה חיים, שנא' כי היא חיך, וכ"כ הגר"א בפירושו על הפסוק מקור חיים פי צדיק וכו' (משלי י, יא) שהתורה המצוות הם חיים לעושיהם, כמש"נ כי היא חיך, הואיל והצדיק מלמד לאחרים להגות תמיד בתורה ומצוות, הרי פי הצדיק מקור של חיים).

לאחר מכן למד אצל רבותיו הגאונים, הגאון המפורסם ר' יצחק שירווינט זצ"ל, שהיה מגדולי הרבנים בוילנא, כשנתיים למד אצלו שו"ע חו"מ בעומק העין אח"כ למד במשך כמה שנים אצל הגאון ר' יעקב בריט שהיה ר"מ בוילנא בישיבה זו למד ר' שלמה שנים מספר חכה לסיים את כל ארבעת הטורים עם שו"ע ונושאי כליו הראשונים והאחרונים, עד שהיה בקי בהם בעל-פה, מאז לא מש מאהלה של תורה כל ימי חייו.

לפי צוואת רבו שימש כראש הישיבה (עד שנת תרנ"ב), גדולי הדור עד בימי ילדותו נבאו עליו כי עתיד הוא להיות אחד מגדולי התורה וההוראה. וכך כותב עליו אחיו הגדול הגאון ר' בצלאל הכהן זצ"ל, עוד טרם היוות למצווה ועושה ח"ל: "אהובי, אחי חמדת לבבי, לייש ולביא, פה המתגבר בתורה במשנה ובגמרא, דמי לפרצודה דתותי קלא, מאד נעלה, מבני ינוקא דבי רב דאתו לבי מדרשא, דייק וגריס באורייתא, ולא מחזיק לנפשיה טיבותא, מתמיד ומצא כדי מידתו, שמו שלמה ושלמה משנתו".

בהיותו כבן כ"ד שנים, בשנת תרי"ב, החל להעלות על הספר חידושיו בפלפולא של תורה והלכה, ובדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ובמשך ארבע שנים חיבר ספר גדול בן מאה גליונות דפוס על שו"ע אורח-חיים ויורה-דעה אשר נדפסו אח"כ בשני ספריו "בנין שלמה", שנדפס בשנת תרמ"ט, ו"עצי ברזשים", שנדפס בשנת תרס"ז, כמו"כ חיבר ספר בשם "עצי אלמוגים" על חושן משפט ועוד אשר נאבד במלחמת העולם השניה וחבל על דאבדין. כמו כן השאיר יותר משלשת אלפים קונטרסים ותשובות, חדושי תורה בש"ס ופוסקים כפי שמעיד עליו בן אחיו בהספרו עליו.

בשנת תרכ"ה נתמנה כרב ומר"צ ראשי בוילנא, בה כיהן כארבעים שנה עד להסתלקותו בשנת

תרס"ז, בכ"ט בכסלו, נר חמישי דחנוכה, מאז התחילו לפנות אליז מכל תפוצות ישראל בשאלות של הלכה, והוא נעשה לאחד מגאוני ההוראה בישראל, מאות מחברי ספרים פנו אליו לבקש הסכמתו על ספריהם, והוא לא היה מסתפק לתת הסכמתו בראיה בעלמא אלא היה עובר על כל הספר, והיה מצרף להסכמה גם הערות וחדושים מהם לקטנו תשובות רבות.

בן אחיו, הרב חיים אורי בן הגאון ר' בצלאל הכהן, כותב עליו בחוברת הספד שהספידו בעת פטירתו (הודפס בספר הנוכחי בח"ב) ח"ל: "כי בכל דבר הקשה הן בשאלות איסור והיתר ובדיני ממנות וביותר בתקנת עגונות למי היו באים לכבוד הגאון והצדיק הלז, כי כאשר הייתי יוצא ונכנס תמיד בביתו הייתי רואה כי היו באים אליו מדי יום ביומו חבילות כתבים ושאלות מעניני עגונות ושאר שאלות ותשובות, וכל איש ואיש אשר היה לו מה להקשות בלימודו למי היה בא – לרבנו שלמה זצ"ל. וכך כותב עליו – אחר פטירתו – אחד הגדולים, "בעיר גדולה כווילנא אין עם מי לשוחח בדברי תורה מיום שמת הגאון ר' שלמה ז"ל המוי"צ דפה". ומוסיף בן אחיו הנ"ל: "וגם ידוע לנו מזגו וטבעו הטוב עם כל איש ואיש להשיב לשואלים בכל דבר דבר, וכאשר היו באים אליו תלמידי חכמים לקבל הסכמה לשחיטה, והגאון תהה על קנקנם ולא מצאם ראויים, לא היה פוטרם מלפניו, הוא היה מארחם על שולחנו ולומד עמם בצוותא את ההלכות הנחוצות עד שידען על בודיים והיו ראויים להסכמתו... כל זאת מלבד השיעור היומי שנשא משך יותר מעשרים שנה לפני ארבעים אברכים מופלגים בתורה", ע"כ.

ואכן מזגו וטובו הראה גם בהשתדלותו למען הזולת וכה כתב ר' שלמה למען בן אחיו הרב ר' חיים בן המנוח הגאון ר' בצלאל במכתב אל גבאי "הצדקה הגדולה" אור ליום כ"ב באלול תרמ"ד, ח"ל:

אחרי דרישת שלומו אבוא היום לשפוך תחינה ולבקש חנינה מאת כבוד רוס מעלתו נ"י, יען לאשר שכבר הראנו את מידת טובו וגדל חסדו וצדקתו לעשות טובה חסד ולרחם על עניים ואביונים ולפתוח להם שערי הצדקה ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב טכאים, וביחוד ראינו את הטוב והחסד אשר עשה ואשר עושה גם היום לבני מר אחי הגאון המנוח זצ"ל כי זה יותר משמונה שנים מעת פטירת מר אחי ז"ל, אשר הניח אחריו בנים ובנות גדולים וקטנים וגם ילדים יתומים בלא אב, בלי שום משען ומשענה, ולא היה שום דורש ומבקש אשר יחזיק בידם זולת כבודו נ"י שם עליהם עין חמלה וריחם עליהם כמרחם אב על בנים ונעשה להם כאב ליתומים והשתדל בכל עוז בגופו ובנפשו ובהונו ומאדו להמציא להם מעמד וקרן קיימת שנוכל לספק להם צרכיהם בכל עת הצורך וגם יתן להם נדוניא בעת נישואיהם... ואכן יען כי כבר ידוע מה שאמר חז"ל שאין המצווה נקראת אלא על מי שגומרה והמתחיל במצווה אומרים לו גמור. ולכן באתי להזכיר לכבודו נ"י לגמור המצוות הללו בשלימות ולעשות חסד וטובה גם עם בנו הבכור ממר אחי הגדול ומאחיו הרדי"ג מו"ה חיים אורי הכהן נ"י ולהחזיק בידו כי"כ לקבלהו למיץ באיזה אחורי השערים וליתן לו סיפוק כקופת הצ"ג בכל שבע איזה סך נכון כפי הראוי לו.

ואמנם השפיעו דבריו של ר' שלמליה, כפי שהיה מכוונה בפי כל, בנו של אחיו נתמנה בשנת תרמ"ז למוי"צ בפרבר זארצייה, בפרבר אנטוקול שימש משנת תר"ל כמו"צ בן אחותו של ר' שלמהליה, הרב אברהם קרצמר, שקיבל סמיכה לרבנות מידי דודו המוי"צ ר' בצלאל הכהן.

ר' שלמהליה דאג כי בנו אברהם יעקב וחתניו האחרים יתמנו לרבנים בפרברי העיר או בעיר עצמה. הוא ביקש לפני פטירתו "כי לא ימוש כבוד ביתו, וכסאו לא ינחלו זרים".

לכבוד גדול וזכה גם כפי מאור-דורו שמענו מפי אחד מבאי ביתו של מרן החזן אי"ש זצ"ל שאמר על הגר"ש הכהן מוילנא זצ"ל: "שהיה ממעתיקי השמיעה בדודו".

ובעל הישדי חמד המביא מתשובותיו אליו בספריו הרבים — כינהו "הכהן הגדול". ובספר שדי חמד מערכת בין המצרים סימן א' אות ה' כותב עליו בזה הלשון "ותרב חכמת שלמה די כל דו לא אניס ליה במוכסא ובמופלא ועיניו משוטטות לכל דברי הראשונים והאחרונים, וממציא בזה עינים יקרים מפנינים ככהן גדול הנכנס לפני ולפנים, עכ"ל".

ואכן אמר עליו אחד הגדולים בשם מרן החפץ חיים זצ"ל-שבשעתו אף נטל ממנו הסכמה לספרו משנה בחרדה — שר שלמה הכהן עמל ויגע וידע בעיני העבודה של בית המקדש, ואלו היה נבנה ביהמ"ק בימיו היה יכול לצאת ולעשות מיד כל עבודות המקדש והכה"ג בכלל.

ועל גדול אהבת התורה שהיתה לו יעיד הסיפור הבא: לאחר מאמצים רבים זכה לרכוש את הספר רבינו ירחם שהיה יקר המציאות. יום אחד, בשבת בבית המדרש, הודיעו לו שהיו גנבים בביתו, מיד רץ לביתו ומשמצא בארון הספרים את הספר רבינו ירחם אמר ב"ה לא גנבו כלום, שהרי הספר נמצא.

יחד עם גדולתו של הגאון המחבר היו מוצאים את גדול ענותנותו עד שלא הרגיש כלל שצריכין לכבדו בשביל תורתו, וכאשר היה בא לבית הכנסת בוילנא חזקה כלו היה עומד על רגליו לכבדו, היה חושב כי הם רוצים לקיים "מפני שיבה תקום" ולא עלה כלל בדעתו שחולקים לו כבוד בשביל גדולתו בתורה.

כאשר הדפיסו את ש"ס ווילנא הראשון — בדפוס האלמנה והאחים ראם — היה ר' שלמה המגיה של ש"ס זה, כמו כן הגיה את פ"י רבינו חננאל, שנדפס מכת"י ואת רבינו גרשום מאה"ג, בש"ס ווילנא את הגהותיו החשובות "חשק שלמה" על

הש"ס.

שמעתי מפי נכדיו שליט"א שהיו בביתו בוילנא לפני מלחמת העולם השניה שראו באוצר הספרים שלו מדפים מלאים, כתבי יד רבים, ולצערנו נעלמו כולם.

ר' שלמה הכהן מוילנא זצ"ל השאיר אחריו בן אחד ושש בנות. בנו היחיד ממלא מקומו כמו"ץ בוילנא, הגאון ר' אברהם יעקב הכהן זצ"ל, נפטר בוילנא לפני פרוץ מלחמת העולם השניה, היה אביו של רבי שלמה הכהן מב"ב, תלמידו של מרן החזן אי"ש זצ"ל.

חתניו לוקחי בנותיו היו הרבנים הגאונים:

ר' אהרן מרקלס זצ"ל, שהיה דיין בוילנא.

ר' אשר ברקמן זצ"ל מוישנייה, מו"ץ בוילנא.

ר' נחום גרינהרץ זצ"ל אב"ד טראק.

ר' יהודה לייב דון-חויא זצ"ל, אב"ד צ'רניגוב ושקלוב ברוסיה.

ר' מאיר קארליץ זצ"ל אב"ד לחובץ (אחוז של מרן החזן אי"ש זצ"ל).

ר' חיים שמעון טאפ זצ"ל, שהיה דיין בוילנא.



## הקדמת המחבר

הנה אודה את ה' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו ומה אכף לה' אקדם לאלהי מרום אשר שם חלקי מיושבי בית המדרש ומעולם לא משתי מאהלו של תורה בעזר השם כי בימי ילדותי למדתי מקרא ומשנה וכולי תלמודא דש"ס בבלי אצל מורי אבי ורבי ה"ה הרב המופלג בתורה וביראה ובקי מו"ה ישראל משה הכהן זללה"ה לבד איזה מסכתות שלמדתי אצל מר אחי הגאון האמתי מו"ה בצלאל הכהן זצלה"ה. וכשהייתי כבר שיבסר שנין זכיתי לסיים כל הש"ס ונכנסתי לפני ולפני ולפניי ללמוד אצל מורי ורבתי האחד המיוחד ה"ה כבוד הרב הגאון המפורסם צדיק יסוד עולם מו"ה יצחק סירווינס זצ"ל שהיה מגדולי רבנו המו"ץ דפ"ק ווילנא [אביו של כבוד ידידי הגאון מו"ה אלי' אליעזר זצ"ל מגדולי הרבני המו"ץ דפ"ק], ולמדתי אצלו בישיבה קרוב לבי שנים שו"ע חו"מ עם הסמ"ע והש"ך ז"ל והאחרונים בעומק העיון. והראה לנו פנים מסבירות להלכה. ואח"כ שמשתי בישיבה משך איזה שנים את פני מורי ורבי הרב הגאון המפורסם כליל החכמה והמדעים מו"ה יעקב באריס זצ"ל [הנקרא בפי כל הרב ר' יעקב קוונער] שהיה ר"מ ומ"ץ בפ"ק ווילנא. וסיימתי אצלו במשך זמן הנ"ל כל הארבעה טורים עם השו"ע ונושאי כליו והאחרונים ז"ל. ומשנת תרי"ב ואילך ראיתי להעלות על הספר מה שהופיע ה' עלי ברוח קדשו לחדש בבכורי רעיוני בפלפולא של הלכה בכמה סוגיות הש"ס ובדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים. וזה מצאתי חובה לעצמי דכבר ידוע מה שאמרו חז"ל (במגילה דף יח, ב) מאי דכתיב ועליהם וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה, ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש וכו'. ובירושלמי (בפיאה פ"ב, ה"ד) ועוד בשאר מקומות ריב"ל אמר עליהם ועליהם וכו' ואפילו מה שהתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר הלכה למשה מסיני. וכיון דכבר התירו חז"ל לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך משום דראו חז"ל שהשכחה הולך ורבה בכל יום ואלמלא לא נכתבה התורה שבעל פה היה נשתכחה לגמרי ח"ו ולכן על אחת כמה וכמה בדורותינו שהשכחה גברה ביתר שאת, וכבר אמרו חז"ל בעירובין ואן כאצבעתא בבירא לשכחה וא"כ מאי נענה אן אבתרייהו.

**ולכן** כל איש שחננו ה' לחדש חידושי תורה צריך לכותבם על הספר שלא ישכחם מלבו כי זה חלקו שניתן לו מסיני. ואפשר שלזה כיוונו חז"ל במ"ש דמתחילה בתורת ה' חפצו והדר ובתורתו יהגה יומם ולילה. ור"ל דלאחר שיגע בתורה ועיי זכה לחדש חידושים ולהוסיף לקחה, הנה חידושים שמחדש מעצמו נקרא תורתו, ואף שהכל ניתן מסיני ומן השמים נתנו לו חלקו, מ"מ כיון שבא ע"י יגיעתו נקרא על שמו. ות"ל כי זה יותר מל' שנה בשנת תרטי"ז עלה בידי לעלות על הספר קובץ גדול כולל כמה חידושים ופלפולים בחלק או"ח ויו"ד מחזיק יותר ממאה בוגין

א. ראה אודותיו בקובץ "כנסת ישראל" ח"ב ורשא תרמ"ח עמ' 157-162 ובעיקר בספר תולדותיו (יקר המציאות) שנכתב ע"י בנו ר' משה בארי"ט.

והראיתי לכמה לומדים ומופלגי תורה ונתקבלו הדברים אצלם. ואכן לא עלה בדעתי להדפיסם אז כי אמרתי כי צעיר אנכי לימים ואתם ישישים על כן זחלתי ואירא מחוות דעתי, ורוב שנים יודעו חכמה, והלומד מן הקטנים למה הוא דומה וכו', והיו מונחים אצלי בכתובים עד כה שכבר הגעתי לימי בינה ועברתי עליהם וראיתי כי נמצא בהם דברים הראויין להדפיסם לפענ"ד, ובפרט כי בכמה מקומות תקנתי והוספתי על מה שנכתב מתחלה בתוסי' מרובה על העיקר. אמרתי עד מתי יהיו מונחים בקרן זוית והנייר הולך לאבוד ולכלות. והעליתם כעת על מזבח הדפוס ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל ויזכני להיות מהעוסקים בתורה לשמה אמן כן יהי רצון.

**והנה** רב תודות לה' אשר זיכני לעמוד ולשרת ולכהן ולהיות עבד לעבדי ה' דפה קהילתינו המפוארה עיר ווילנא המעטירה ה' יכוננה זה קרוב לכ"ד שנה אשר היא עיר גדולה לאלהים מלאה חכמים וסופרים, יראי ה' ומשכילים, עשירים ונדיבים, יקרים ונכבדים ושועים. ה' עליהם יחיו. ויוסיף ה' עליהם ככה אלף פעמים ויברך אותם וכו'. ולא על חנם היתה נקראת מאז ומקדם בשם "ירושלים" דליטא יען אשר עיר ווילנא באמת מאז ומקדם קדמתה היתה עולה על כל שאר הקהילות קדושות בתורה ובחכמה וביופי ובנוי, ובעושר וכבוד. כמו ירושלים בשלוותה שהיתה כלילת יופי משוש לכל הארץ ומקודש מכל ארץ ישראל. ונכבדות מדובר בך עיר האלהים ווילנא המפוארה כאשר באזנינו שמענו ואבותינו ספרו לנו מגודל שבחה ומעלותיה כמו שכבר כתב במגילת ספר להגאון מו"ה יעקב עמדין ז"ל הנדפס בספר נחלת יעקב על החומש לנכדו הגאון מליסא זצ"ל בעל המחבר ספר נתיבות המשפט וחוות דעת דמספר שם תהילות קהילתינו ווילנא קודם שמדה מקינה [בזמן גזירת ת"ח]. וז"ל שם אבא רבא הגאון מו"ה יעקב אשכנזי מגזע ז"ק היי חתנו של הגאון החסיד שבכהונה בעל שו"ת שער אפרים ראב"ד בק"ק ווילנא המעטירה אז בהיותה בשלוותה והיה לו כתב יחוס עד אהרן הכהן. וא"א זקיני הגאון בעל שער אפרים ז"ל החסיד הגדול הנ"ל היה כל ימיו יושב בתענית חוץ משבת ויו"ט לבד מכמה פעמים בשנה שהיה מתענה משבת לשבת ושאר תעניות רצופות ובכל זאת היה פניו מאירות כחמה, ולא פסק גירסא מפומיה יומם ולילה, והרוצה לדעת וכו' ויהיה בשנת ת"ח לפ"ק וכו' ומשם נתפשטה הגזירה ונמשכה לקהילה הקדושה ווילנא, המהוללה ועדינה, נדה מקינה, אחר שהיתה יושבת בטח ושאנן ורבו שם בעלי חכמה ומעלה ועושר, ועלו לשם ולתהילה על כל שאר ק"ק. ולכן בכל מקום שהגיעו לשם בנודם וטלטולם בארץ אשכנז והמדינות היו נחשבים מאוד. כך סח לי הישיש חק"ה ר' בער כהן יושבי הקהילה הזאת, עלו לשם ולתפארת על כל אנשי המדינה בכלל. ואמנם חכמיה היה אנשי שם ומופלאים גדולים שלא משו מתוך אהל בהמ"ד הגדול שהיו שם לימודם. [א"ה כמדומה לי שהוא בהמ"ד הישן דפ"ק שהוא עומד על חצר בהכני"ס דשמעתי מפי מורי אבי ושאר זקנים דפ"ק שאבותיהם סיפרו להם דבהמ"ד הישן הנ"ל הוא עומד במקום הנ"ל על חצר בהכני"ס מיום הווסדה עיר ווילנא]. וכל הלילה לא יחשו ללמוד הלכות ופוסקים לדרוש ולחקור באמיתה להלכה ולהוראה ולא היו ישינים בבתיהם כל ימות השבוע כי אם בלילי שבת ויום טוב ומהם נעשו גבורי חיל אריות בתורה כולם זכו להיות מורי הוראות בישראל עם שאר לומדים מופלגים קצינים ומנהיגים. מהם היה החכם המושלם הגאון החסיד שבכהונה בעל שער אפרים ז"ל שהיה ראב"ד בוילנא והוא בעל ברכת הזבח ושאר חיבורים באמרו עליו שהיו יודע טורים ובי"י. [א"ה כמדומה שחסר בדפוס בהעתקה וצ"ל והגאון מו"ה אהרן שמואל קאידוטבר בעל ברכות הזבח ושאר חיבורים וכו'], והרב בעל השי"ך והרב החסיד ובעל הוראה בעל בית הלל זצ"ל מלבד שאר

גדולים כולם הלכו בגולה נפוצו בארץ להרביץ תורה בישראל והיה למאורות. מהרשיק נעשה אב"ד בפירודא ומשם נתעלה לשבת על כסא הרבנות בפרנקפורט דמיין והרב בעל בית הלל נתקבל לאב"ד בהאמבורג ואלטוטא. והרב ש"ך בהעלישאויה בארץ מעהרין וכו'. ע"כ מדברי הגאון מהר"י עמדין ז"ל הנ"ל השיך לעניינינו, וכן כתב אביו הגאון בעל חכם צבי ז"ל בהקדמתו לספרו ח"צ. וז"ל אני הצעיר צבי אשכנזי בהרב המובהק מו"ה יעקב מווילנא היא העיר הגדולה של חכמים ושל סופרים ע"כ. והרב הגדול מו"ה יעקב מווילנא הנ"ל אביו של הגאון חכם צבי ז"ל אשר היו ג"כ מבני הגולה בזמן הנ"ל היה כותב תמיד שבכל מקום בואו היה נפשו לשלל והיו נוהגין בו כבוד יען כי היה שם עיר ווילנא נקרא עליו. וכן היה נמשך דור אחר דור בחכמה ובגדולה ובתפארת כמו שהובא בספר קריה נאמנה לכבוד ידידינו הרב הגדול החכם המפואר והנכבד נר החכמה והמדעים והמבקר הגדול בספרי התלמודים דורש טוב לעמו ישראל בכלל ובפרט פאר קהילתינו שכ"ת מו"ה שמואל יוסף פין נ"י גבאי צדק דצ"ג דפ"ק ווילנא, שסופר ומונה כל רבניה וחכמיה דור אחר דור עד זמנינו שהיו כולם גאוני ארץ מפורסמים לשם ולתהלה בקרב ארץ וכל חכמי הדור היו מריצים שו"ת אליהם והיו דבריהם מקובלים בעיני חכמי הדור כאשר ישאל איש בדבר האלהים.

**אספורה** נא ספירות דברים להודיע בשער בת רבים קושט דברי אמת ממעלת ומיקרת מר אבא המנוח הרב וכו' מו"ה ישראל משה כהן ז"ל כי היה מגזע ומגדולי יחסי כהונה ואבי אביו ה"ה הרב גדול בתורה ויראה צדיק ועניו מו"ה משה הכהן ז"ל היה אדם גדול בענקים ומעולם לא מש מתוך אהלה של תורה והיה יושב ולומד בחסידות ופרישות בבהמ"ד הישן דפ"ק ווילנא ושמעתי מפי מר אבא ז"ל כי שמע מפיו כי גם אבותיו נוחי נפש היו מופלגי תורה וגדולים במעשים ויראת חטא והיה להם כתב יחוס כהונה עד עלי הכהן וגם אבי זקני המופלג המנוח מו"ה בן ציון הכהן ז"ל אבי מר אבא ז"ל היה אדם ישר ותמים במעשיו וירא אלהים מעודו זכר כולם לברכה והנה כבוד מר אבא ז"ל נתגדל מנעוריו בבהמ"ד של הרב המאור הגדול הצדיק ועניו הגביר המפורסם מו"ה ארי' ליב ב"ר בער זצ"ל [אשר היה נקרא בפי כל ר' ליבלי ר' בערש] אשר ביהמ"ד הנ"ל היה בית ועד לחכמים כמה גאוניס וגדולי הדור אשר מלפנינו אשר התפללו ולמדו שמה בתמידות הלא המה הרב הגאון האמיתי מופת הדור מו"ה אברהם אבלי זצ"ל אשר היה ראב"ד בפ"ק ווילנא וגיסו הרב הגאון האמיתי המנוח מו"ה יחזקאל סג"ל לאנדא זצ"ל חתן הרב הגביר מו"ה ארי' ליב הנ"ל אשר נתקבל לראב"ד דפה אחרי פטירת הגאון מוהרא"א ז"ל הנ"ל בשנת תקצ"ז והיה ראב"ד בפה שלוש ושלושים שנה ונפטר בשיבה טובה זקן ושבע ימים בשנת תר"ל לפ"ק ביום א' א"ך מרחשוון ואז היתה מנוחתו כבוד. וכבוד מר אבא ז"ל היה מקורב מאוד עם הרב הגאון הנ"ל והיה נכנס ויוצא אצלו תמיד והגאון הנ"ל לא היה זז מחביבותיה דמר אבא ז"ל כל היום והיה חביב עליו ממש כבבת עינו והיה מספר לו כל ענייניו וקורותיו וגם קיבל ממנו מר אבא ז"ל כמה חידושים נפלאים בחומש וברשי"י וקצת מהם יובא בתוך גוף הספר בשמו של הגאון הנ"ל והרב הגאון המפורסם בחסידות ופרישות צדיק יסוד עולם מו"ה חיים נחמן פרנס זצ"ל חתנו השני של ר' ארי' ליב ז"ל הנ"ל [אשר מקדם היה חתנו של הרב הגאון האמיתי מופת הדור מו"ה אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ובשנת תקס"ט לפרט בא צדיק זה לפ"ק ווילנא ונתחתן עם הרב הצדיק ר' ארי' ליב בער הנ"ל והרביץ תורה בפ"ק והגיד שיעור אלפס ור"ן בבהמ"ד הנ"ל כמה שנים לפני גדולי ומופלגי תורה של ביהמ"ד הנ"ל וגם מר אבא ז"ל היה מהקבועים המשמשין את פני

הרב הגאון הנ"ל בחלכה. וכשיזכני חי להדפיס יתר החלקים אז אכתוב קצת מגדל קדושתו  
וחסידותו פרישותו ומדרכיו ומנהגיו הטובים אשר נהג בו כל ימי חייו אך כעת חסתי על הוצאות  
הדפוס כי רבה היא והרב המאור הגדול מו"ה יחזקאל פייוויל ז"ל עם בניו המאורות הגדולים  
[אשר נתקבל למי"מ דפ"ק בשנת תקי"ע והיה מי"מ בפה משך כ"ד שנה רצופים עד שנת תקצ"ג ואז  
היתה מנוחתו כבוד בפ"ק ווילנא]. ומר אבא ז"ל היה מקורב מאד עמו כי היה שכינו והיה נכנס  
ויוצא אצלו ממש בכל יום וקיבל ממנו כמה חדושים טובים וסיפורים נפלאים מגאוני וגדולי הדור  
אשר מלפניו וגם שמע מדי שבת בשבתו כל משך כ"ד שנה הנ"ל בלי הפסק דרשותיו הנחמדים  
אשר היה דורש בכל שבת בבחכ"ס הגדולה דפ"ק והיה זוכר כל דרשותיו והיו שגורים על לשונו  
וקצת מהם יבואו בתוך גוף הספר מה ששמעתי מפי מר אבא. ושמעתי ממר אבא ז"ל כי בימי  
הסליחות ועשרת ימי תשובה היה מגיד בבחכ"ס הגדולה בין מנחה למעריב בכל יום ויום דברי  
כבושים ומוסר והיה אומר על עצמו בדרך הלצה המקרא (תהלים מ, ח) אז אמרתי הנה באתי  
במגילת ספר כתוב עלי. כלומר אל יהי חדוש בעיני הציבור דאתמול כבר אמרתי בבחכ"ס ועכשיו  
הנה באתי להגיד פעם שנית דמה אעשה דבמגילת ספר כתוב עלי היינו בהכתב מגידות שהיו לו  
נכתב כן שבימי הסליחות ועשרת ימי תשובה מחוייב המגיד להגיד בכל יום [כי כן היה התיקון אז  
בפ"ק וזה מליצה נאה]. והרב המאור הגדול מו"ה אהרן פרענער ז"ל אשר היה דיין מצויין בפ"ק  
והרב הגדול מו"ה שלמה ז"ל מיורבריג ועוד כמה מופלגי תורה אשר התפללו בבהמ"ד הנ"ל. וגם  
על פי הרוב היו באים כמה גאוני גדולי הדור שמה כי היה ביתו אכסניא של תורה ואליו ינהרו  
חכמים וגדולים מכל כנפות הארץ לפקח על צרכי הכלל. וכמה פעמים נתאכסן אצלו הרב הגאון  
האמיתי מו"ה חיים מוואלאזין ז"ל והרב הגאון המפורסם מו"ה יהודה ליב עדיל ז"ל המ"מ דק"ק  
סלונים בעל המחבר ספר מי נפתוח וספר אפיקי יהודה. והגאון מו"ה מרדכי מארדוש ז"ל בעל  
המחבר הביאור על מהר"ם שיף והתפללו ג"כ בבהמ"ד הנ"ל ושהו פה איזה חדשים ומר אבא ז"ל  
קיבל גם מהם כמה חדושים וסיפורי מעשיות. וכאשר זכה מר אבא ז"ל לגדל בנו הנחמד לתורה  
[הוא נייחו מר אחי הגאון מו"ה בצלאל הכהן זצ"ל מ"ץ דפ"ק] התחיל ללמוד עמו הוא בעצמו  
חומש עם פירש"י על הסדר וכל השי"ס וקיים כמו שכתוב בתורה ושנתם לבניך. ושמעתי מפי מר  
אבא ז"ל שכאשר למד עם מר אחי חומש עם פרש"י ומר אחי ז"ל היה אז נער בן ד' או ה' שנים.  
וכשהגיעו לפרשת תולדות בפסוק ויגש לו ויאכל ויבא לו יין וישת שאל למר אבא ז"ל דמאין היה  
לו ליעקב יין להביא לאביו הלא רבקה לא נתנה לו רק שני גדיי עזים למטעמים אבל יין לא נמצא  
בכתוב שנתנה. ולא ידע אז מר אבא מה להשיבו ע"ז. עד למחדת נודמן לידו חומש עם תרגום  
יונתן בן עוזיאל וראה כי התרגום פירוש שם דאייתי מלאכא דהי מגינתא דעדן יין ליעקב ויעקב  
אייתי לאבנה וישת. והראה מר אבא ז"ל למר אחי ז"ל לדברי התרגום הלז כדי להשיב על שאלתו  
ותיכף השיב לו מר אחי ז"ל דנראה דדברי התרגום מרומז ממש בפסוק, דעל ויבא לו נקוד מרכא  
כפולה על תיבת לו וידוע דנגינת מרכא כפולה נשמע כמו דאומרים התיבה שני פעמים מחמת  
דצריכים להאריך בנגינת הטעם והוי כמאן דכתיב שני פעמים לו בפסוק ונגינת הטעמים הוא  
מסיני כידוע והיינו משום דבא לרמז דהמלאך הביא לו ליעקב ויעקב הביא לו ליצחק. ונענע לו מר  
אבא ז"ל בראשו ואמר לו טוב דברת. וכאשר זכה לגדלו לנישואין והיה אז מר אחי ז"ל כבן י"א  
שנה, וכבר היה בקי אז מר אחי ז"ל בשני סדרים ש"ס מועד ונשים אשר למדו אביו בעומק העיון.  
וכבר היה אז מר אחי ז"ל חכם להיות שומע ומוסיף מדיליה להקשות ולפרק מסוגיא זו על חברתה  
ולחדש חדושים נכונים ע"ד הבקאות. עד כי נתאוו רבים מאפרתי העיר ומעשיריה להתחתן עמו.

וע"י זה הוצרך מר אבא ז"ל להשיאו בקטנותו שני שנים קודם זמן גדלות מחמת שמחותנו מיהר מאד בזה מחשש שמא יקדמנו אחר. ומר אבא ז"ל תירוץ בזה דרך הלצה קושיית הרב ב"י ביו"ד סי' רס"ה בשם האבודרהם על הנוסח שתקנו חז"ל לומר בעת המילה כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, דלכאורה הו"ל להקדים מעשים טובים קודם ולחופה, דמעשים טובים מתחיל משהגיע לכלל מצות, דהיינו משנת י"ג ואילך ואלו חופה אינו אלא בן י"ח שנים וע"ש מה שתירץ. אמנם מר אבא ז"ל תירץ בפשיטות על פי דרך הלצה דחז"ל תקנו לברך לאבי הבן דיזכה דיכניס בנו לחופה קודם שיגיע למעשים טובים דהיינו דע"י שיגדלוהו לתורה ויתחכם הרבה בתורה ובחכמה ממילא יהיה החופה קודם למעשים טובים משום דירבו עליו קופצים הרבה וזה כוונה נכונה בדברי חז"ל<sup>ב</sup>.

**ואחר** שהגיע לכלל חיוב מצוות אז נתוסף לו מאת ה' חכמה ובינה יתירה לגבר חיילים בתורה ולחדש חדושים רבים בתלמוד בבלי וירושלמי וברמב"ם ונושאי כליו הכל על דרך החריפות והבקיאות נפלא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וראיתי לו ז"ל תשובה ארוכה בעניינא דסוכה ואח"כ זמן בקידוש דליל שני של סוכות דנחלקו בו הפוסקים ז"ל והיתה מחזקת י"ד דפין והיה אז בן י"ד שנים והאריך שם בחריפות ובקיאות נפלא בסוגיא (זבחים דף צא) דתדיר ומקודש איזה מהם קודם. והסכים שם לדעת הנו"ב (קמא או"ח סי' לט) דגם בליל שני צריך לומר סוכה ואח"כ זמן וכן היה נוהג להלכה ולמעשה בעצמו. ובהמשך הזמן נאבדה התשובה הלז וחבל על דאבדין. וכשהגיע שנת עשרים לימי חייו בשנת ת"ר לפ"ק כתב חלוקא דרבנן בעניינא דעצרת אחר השבת מחזיק קרוב לעשרים בוגין וקצת מזה הדפיס אח"כ בספרו ראשית בכורים. ובשנת תר"ג שהיה אז כבן כ"ג שנה זכה להתקבל פ"ק ווילנא המעטירה לשרת ולכהן ולהיות מורה צדק לעדת בני"י בפ"ק. ומשם ואילך נתפרסם גאון תורתו וחכמתו כמעט בכל תפוצות ישראל אף במדינות רחוקות והריצו אליו כמה רבנים גדולי הזמן שאלותיהם וספיקותיהם בדבר הלכה למעשה ובשאר ענינים. והוא השיב לכל שואל בדבר ה' כפי חכמתו הגדולה בדרך הבקיאות וחריפות כיד ה' הטובה עליו לא יאומן כי יסופר כמות התשובות אשר השיב לשואליו כל משך ימי חייו אך מעט מעט אשר נשאר תחת ידו כי לא היה דרכו להניח העתק מתשובותיו. ובשנת תר"ח בעת שנתייחד מקוה חדשה בפה קהלתנו הנמשכת ע"י סילונית המונחים בקרקע מהמעין אשר מחוץ לעיר כתב אז קונטרס גדול מחזיק קרוב לשלשים בויגין וביאר שם כל דיני מקוה ומעין בכל פרטי הלכותיהם ע"פ דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל וקצת מזה הדפיס בעצמו בסוף ספרו ראשית ביכורים אך נמצא אתי בכתובים איזה דפין מהקונטרס הנ"ל אשר עדיין לא הדפיס אותם, ואי"ה כשיזכני ה' להדפיס חלק שני מספרי **בנין שלמה** על יו"ד אז אדפיס יתר הכתבים אשר נשארו מהקונטרס הנ"ל ועוד איזה תשובות מה שכתב ביו"ד ובאה"ע הנוגע להלכה ולמעשה בתקנות עגונות ובדיני גיטין וקידושין אשר נמצא אצלי, כדי לעשות נחת רוח לנשמתו. ובפרט כי בקש ממני קודם פטירתו לקבץ את כל החדושים אשר כתב על גליון הספרים שלו ושאר כתבים שלו ולסדר אותם אם יהיה ביכולתי וביכולת בניו הנעימים שיחיו, והי' יעזרני למען שמו להוציא חיבורי זה לאור עולם בנין שלמה חלק ראשון ויגמר בעדי להוציא לאור גם יתר החלקים מספרי הנ"ל ועוד כמה חבורים על סדר השי"ס והפוסקים. אכיה"ר.

ב. וראה להלן סי' כ"ה ולענן שכתב ביאור אחר לשאלת האבודרהם.

### חידושים על התורה מאבי המחבר

ולהיות כי ברא מזכה אבא ראיתי לכתוב בכאן איזה חדושים ופירושים נכונים בחומש ופרש"י מה ששמעתי ממר אבא ד'ל כדי שיהיה שפתיו דובבות בקבר. והגם שאיני זוכר כל החדושים ששמעתי ממנו מ"מ המעט שאני זוכר אכתוב כדי שיהיו לו למזכרת עולם. וזה החלי בע"ה.

#### פרשת בראשית

ושם הנהר השני גיחון הוא הסוכב את כל ארץ כוש  
(כ. יג.)

ו**פרש"י** כוש ואשור עדיין לא היו וכתב המקרא על שם העתיד. והעיד בשפתי חכמים דמדוע לא עמד רש"י בתחלה על מקרא הקודם לזה דכתיב הוא הסוכב את כל ארץ החוילה, והרי חוילה ג"כ עדיין לא היה והרי שם חוילה קחשיב בפ' נח מודע בני נח. וע"ש מה שדחק לתרץ. ואמנם יש ליישב בפשיטות והנה ידוע דדרכו של רש"י ו"ל לפרש בדרך קצרה והלכך ניחא ליה טפי לפרש כן על כוש דממלא ידעין דחוילה ג"כ נכתב ע"ש העתיד, והא חוילה היה בנו של כוש כדכתיב בפ' נח ובני כוש סבא וחוילה וכיזן דכוש לא היה עדיין מכ"ש בנו, ולכך פ"י כן על כוש דשמעין ג"כ על חוילה וק"ל.

#### פרשת לך לך

ואעשך לגי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה  
(יב. א.)

ו**פירש"י** לפי שהודך גודמת לגי דברים ממעטת פריה רביה וממעטת את הממון וכו' לכך הוזקק לגי ברכות אלו. והנה לפי פשוטו נראה דרש"י בא לפרש ולא היה ענין ברכו דזקא בגי ברכות אלו ולא בברכות אחרות. אבל עדיין תקשה דא"כ דכל הברכות שמצינו שבידן הקב"ה לאברהם וליצחק וליעקב יש להקשות כן דמ"ש אלו. לכן נראה דלרש"י היה קשה דאמאי נחשב זה לניסיון מאברהם מה שהניח משפחתו וארץ מולדתו ולבוא ארצה כענין דכין שהבטיחו השם עבד זה כל הברכות אלו כדאי היו לו להניח ארץ מולדתו כדי שיקיים בו הברכות אלו. ולכן פרש"י ולא היה בברכות אלו שום תוספת ברכה ושכר לאברהם אלא

משום שהודך ממעטת גי דברים אלו, ולכן הודך להבטיחו ולא היה לו היזק והפסד מהדרך. וזהו שאמר לו ואעשך לגי גדול ואברכך וגו' אבל מ"מ לא היה רווח ושכר בהליכה זו ולכן שפיר היה נחשב הגסיעה מארצו לניסיון.

#### פרשת וירא

וירא אליו וגו'. והוא יושב פתח האהל.

**ברש"י** ישב כתיב ביקש לעמוד א"ל הקב"ה שב ראני אעמוד ואתה סימן לבין שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והן יושבין שנאמר אלהים נצב בעדת אל ע"כ (יח, א.)

**ולכאורה** הדבר תמוה דמהו סימן שעתיד הקב"ה להתייצב בעדת הדיינים הלא הקב"ה לא בא אליו רק לבקרו כמו שפירש"י מתחילה ומהו ענין דין לכאן. ואכן י"ל דאף שרש"י ו"ל כתב דבא לבקר את החולה והוא מהש"ס (דברים דף פ"ה) מ"מ פשיטות הענין משמע דהקב"ה בא אליו להודיעו דרוצה לעשות דין בסודם כמו דכתיב בפרשה השנייה לאחר שלוחה אברהם להמלאכים וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, אלא מתוך שתיכף באו אליו המלאכים המתין לו הקב"ה עד שהכניס לאורחים כמו שביקש אברהם דכתיב ויאמר ה' אל נא העבור מעל עבדך, וכמו שפירש"י וי"א והוא קודש שאמר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים. ובה ניחא דאברהם ביקש לעמוד מפני כבוד השכינה ואמר לו הקב"ה שב. משום דרוצה הקב"ה לעשותו דין במעשה דסודם ולהסכים עמו בדין שגור עליהם ולפיכך אמר שב ואתה סימן לבין שבכל הדין היה כן שהדיינים יושבים והקב"ה כביכול עומד שנאמר אלהים נצב וכו'.

[א"ה: מיהו כמדודש רבה כאן איתא בסגנון אחר דאמר לו הקב"ה שב ואתה סימן לבין מה אתה יושב ושכינה עומדת ק' בידך יושבין ושכינה

וחלב היינו ללוש את הפת כחמאה וחלב כדי שיהיה מצה עשירה אך מה שחירץ בזה לר' המדרש דמשמע שם דדחוקא דפת של סולת לא הביא על שולחן משום דנמאס העיסה משום שפירסה שרה נדה אבל פת קיבר הביא היינו משום דכיון דהוצרך לאפות הפת כחמאה וחלב משום מצה עשירה ומי פירות אינן מכשירין ולא הוכשרו הפת לקבל טומאה כלל משא"כ בסולת כבר הוכשרו החיטים ע"י לחיתה דאין סולת בלא לחיתה ע"ש והדבר תמוה דהא הנין בהדיא בסוף מכשירין דחלב מכשיר והוא אחד מז' משקין המכשירין וצ"ג. ואמנם כל זה לפי דעתם ז"ל דמעשה כי היה בערב הפסח היה ואין סתירה ע"ז מדברי הפיוט דאומץ גבורותיך שיסר ר"א הקליר ד"ל דכתב שם דלחץ דפקת כחום היום בפסח הסעיד נוצצים עוגות מצות בפסח ד"ל דלערב פסח קרי פסח משום שמקריבין בו הפסח וכן בתורה נקרא ליום י"ד פסח דכתיב וזכרובע עשר יום לחודש הראשון פסח ליה וכן משמע עוד בפיוט שם שיסר חולץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח ולכאורה היכי קרי ליה בקץ פסח דהא הכל היה ביום אחד דאצל אברהם באו ביום בשש שעות כחום היום ולעת ערב באו לסדרם אצל לוט וע"כ דקרי ליום י"ד פסח והלכך ליל ט"ו מקרי קץ פסח דהוא סוף זמן הפסח [ואגב אורחיה נראה להעיד על הפייטן שכתב דהסעיד נוצצים עוגות מצות בפסח דהלא בש"ס אמרינן דלחם לא הביא דנטמאת העיסה ונראה דכוון לר' המדרש הנ"ל דדחוקא פת סולת לא הביא אבל פת קיבר הביא אבל מש"כ הפנים יפות דהיה בר' שעות וצווה אותה למהר כדי שיוכל לאכול קודם ה' שעות וא"כ לפי דעתו ציחה לאפות חמץ ע"ז יש סתירה מפורשת מר' הפייט הנ"ל]. אבל באמת י"ל דהמעשה היה בפסח גופא וכן משמע מפרקי דר"א וכוה נ"ל ליישב עוד מה דלכאורה קשה מה דלא הביא לחם משום דנטמאת עיסה ואברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה, הא מבואר במדרש וכן ברש"י בחומש דהיה סובר שהן ערביים, וא"כ מאי איכפת ליה דלחם טמא הוא, דאטו משום דהוא התמיד על עצמו לאכול בטהרה יחמיר גם שלא להאכיל לערביים, ואכן לפמ"ש נחא דהא ביו"ט אסור לעשות מלאכה בשביל אחרים ולא היה רשאי לאפות בשבילם אך דעיקר ההיתור היה כיון דהיה צריך לאפות גם לעצמו ולאנשי ביתו ממילא היה מותר לאפות גם בשבילם וכדאמרינן (בבבא דף י"ז) דממלא אשה כל התנור פת ואף שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפה יפה אבל כיון שנטמאת העיסה

עומדת על גבן כשנכנסין ישראל לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין ק"ש והן יושבין לכבודי ואני על גבן שנאמר אלהים נצב בעדת וכו' וצ"ל שרש"י צ"ה ל' לו גירסא אחרת במדרש רבה].

ויאמרו כן תעשה כאשר דברת (יה, ה)

**לכאורה** קשה דכן נעשה מבעיא ליה למימר ונראה משום דלא היה רוצים להוציא דבר שקר מפיהם דהא באמת היו מלאכים ולא אכלו כלום והא דכתיב ויאכלו אמרינן בגמרא דנראים כאוכלים ולכן אמר דכן תעשה כאשר דברת כלומר דאתה תעשה אבל אנו לא נעשה כלום. ועוד י"ל משום דבאמת לא רצו להטריחו בהכנסת אורחים משום דהיה חולה ואך מתוך שהפצידם לאמר דלא יקח רק פת ותיכף יוכלו לעבור ולא יטריחו בעבורם בהכנה רבה. וטירתא גדולה ולכן נחרצו. ואמנם ידעו דאברהם יש לו מדת צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה ולכן אמרו באיזה אופן אנו מתרצים ליכנס אצלך אם תעשה כאשר דברת ולא תוסיף על דבריך.

מהרי שלש סאים קמח סולת וגו' (יה, ו)

**עיינן** בספר פנים יפות על החומש מהגאון בעל הפלאה ז"ל שפ"י דמשו"ה צוה לשרה שתמהר בעשיית הפת משום דהמעשה היה בערב הפסח בארבע שעות על היום דכתיב והוא יושב פתח האוהל כתום היום וכתום היום. הוא בר' שעות ואברהם אבינו קיים כל התורה כולה ואפילו מצוה דרבנן ולא היה רוצה להאכילן חמץ רק עד סוף שעה חמישית דהא לאחר חמש אסור בהנאה מדרבנן ולכן אמר לה מהרי שתמהר בלישה ואפ"ה בתוך שעה חמישית באופן שישאר פנאי להאכילם קודם שיגיע זמן איסור הנאה ע"ש [וכ"כ ג"כ בתנ"י על החומש דכתום היום הוא בר' שעות]. ואמנם תימה גדולה דהא בהדיא אמרינן (ברכות ט) דכתום היום הוא בשש שעות וחם השמש הוא בר' שעות ולכן נראה לומר בדרך אחר שמעשה שהיה לאחר חצות היה והיה צריך לאפ"ה מצה ולכן אמר מהרי כלומר שתמהר בלישה ואפ"ה כדן שלא תבוא לידי חימוץ. ואף שאסור לאכול מצה בערב הפסח י"ל שצווה ללוש עיסה כיון ושמן רבש דהיה מצה עשירה ומצה עשירה מותר לאכול בערב הפסח. [א"ה: וכספר תפארת צנתן על החומש מהגאון מהרי"י מפראג פירש דהוה שלקת חמאה

יהיה נדמה לאברהם שלקחו המאכל לתוך פיהם ואכלו אבל באמת נשאר כל המאכלים בשלימות כמו שהם ולא נגעו בהם כלל אלא שאוכלים ושותים ממש והיינו שנשרפו המאכלים בהבל שבפיהם ונמצא שד' הגמ' ותנא דבי אליהו הכל עולים לדעת אחת.

ויאמר אליו איה שרה אשתך (שם ט)

**לכאורה** תיבת אשתך מיותר דידוע דשרה היתה אשת אברהם ואמר מר אבא ז"ל דהנה פירש"י בפרשת לך על קרא דאת הנפש אשר עשו בחורן ראברהם היה מגיד לאנשים ושרה היתה מגידת לנשים ובחודאי היו נקראו בשם שרה וא"כ היו הרכה נשים בביתו של אברהם ונקראו שרה ולכן שאל המלאך דאיה שרה אשתך דשרה אשת אברהם לא ראה כלל ואמר לו אברהם דהנה באוהל ודפח"ח.

ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו (כא, ה)

**לכאורה** קשה דהך קרא הו"ל להקדים תיכף אחר קרא דתולד שרה לאברהם בן לזקנתו ולמה נטר הכתוב למכתב הך קרא אחר קרא דוימל אברהם ונראה שבא הכתוב להגדיל הניסיון של המילה שמל את יצחק בנו אף שהיה אברהם בן מאת שנה היתה רחוק מאוד שיליד אח"כ בנים אחרים דלית יצחק גופא היה ע"פ דרך הנס כמו דכתיב הלבן מאה שנה יולד ואעפ"כ לא חש לזה ומל את יצחק בנו יחידו כדי לקיים ציווי ה'.

ויאמר יצחק אל אברהם אביו הנה האש והעצים ואיה השה לעולה (כב, ו)

**הנה** לכאורה תיבת הנה האש והעצים מיותר הוא דהוי סגי שיאמר איה השה לעולה. ונראה דהנה אמרינן (כב"ט דף פז) דער אברהם לא היה זקנה מאן דמשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק ע"ש. הרי דיצחק היה גדול גם בקומה ובמידת גופו כאברהם ולפיכך כיון שהיה בדתו באמת להקריב ליצחק לעולה הכין עצים מרובים שהיו מספיקים להקריב עליהם את יצחק ולכן כשראה יצחק הכנה גדולה כזו שאל לאביו דהנה האש והעצים ואני מכין שבדעתך להקריב עליהם קרבן גדול וא"כ איה השה לעולה כלומר היכן ימצא כעולם שה גדול כזה שצורך לעצים מרובים כ"כ. והשיב לו אלהים יראה לו השה לעולה בני וכיון שהשה יראוהו

ולא היתה ראויה לאפות כשביל עצמו וכשביל אנשי ביתו [ושרה הגם שכלא"ה היתה טמאה נדה מ"מ אפשר שחולה היתה באופו היום ולא היתה רצוה לאכול מחמת שפידסה נדה כי כן דרך נשים] ממילא אסור לאפות כשבילים. ע"כ הגה"ה מהמחברן.

קמח סלת (שם)

**ופרש"י**: סלת לעוגות וקמח לעמילן של טבחים וכר, והנה בגמ' (בבבא מציעא פז) אמרינן כתיב קמח וכתיב סלת ללמד שאשה צרה עיניה באורחים והיה כתוב בפרש"י שם בגמ' בספרים ישנים הקרמונים דהוא אמר קמח והיא אמרה סלת [וכן משמע מלשון הכתוב דקמח כתיב ברישא ומשמע דהוא אמר לה ותיא השיבה סלת]. וכבר תמהו כל העולם דא"כ היכי מוכח מזה שאשה עיניה צרה באורחים ואמנם שמעתי בשם הגאון כעל כנפת יחזקאל לישב בטוב טעם ודעת ע"פ דברי התוס' (בשבת דף קיז) ד"ה הציל על הא דאמרינן שם דהציל פת נקיה אינו מציל פת הדראה. וכתבו תוס' שם בשם ר"י ד"ה כשאופין כיו"ט של פסח מצות מסולת נקי שיש לו די לצורך יו"ט אף אופין לאחריהם פת של הדראה אלא מתחילה יעשה של הדראה דא"כ יעשה הנקיה. ועפ"י עולה לנו דברי רש"י כמך חומר דהיא אמרה סלת כדי שלא יוכל לאפות אחריהם פת אחרת משום מלאכה שלא לצורך יו"ט אבל אברהם אמר קמח כדי שאם ירצה יוכל לאפות עוד פת סלת.

הוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו (שם)

**בש"ס** (כב"ט פז) אמרינן ויאכלו ס"ד אלא נראים כאוכלים וכתבו התוס' דכתנא דבי אליהו איתא לא כדעת האומרים דנראים כאוכלים ושותים ממש ופליגי על הש"ס דהכא. ולכאורה תמהו דהא מדמתמה הש"ס ויאכלו ס"ד משמע וזה אינו במציאות כלל דמלאכים יאכלו ולא שייך בהם אכילה כלל והיאך אפשר דהמודרש יפלוג ע"ז. ואכן לולא דברי התוס' י"ל דמר אמר חזא ומר אמר חזא ולא פליגי דהש"ס לא אומר רק דא"א לומר ויאכלו שאכלו ממש כמו אנשים וזה דבר שא"א כלל רק ונראה שאכלו והיינו שנשרף המאכל בהבל שבפיהם ולא נשאר על השולחן כלום והיינו אכילה שלהם אבל התנא דבי אליהו בא לומר ולא כמו שאומרים דנראים כאוכלים ושותים והיינו



נחשבים לשנים של חיים, קמ"ל דכולהו שוין לטובה וכמו דאיתא בספרים דזה היה טובה גדולה שלא נולד יצחק עד אחר שמל אברהם וכידוע, וא"כ כולהו שוין לטובה.]

ויבא אברהם לספור לשרה ולבכותה (כב, ג)

**והנה** נמסר במסורה דהכ"ף בתיבת ולבכותה קטנה. ופי' בבעה"ט שבא לרמוז שלא בכה אלא מעט לפי שזקנה היתה ע"ש וזה דחוק קצת. [ומה שתי' שם בבעל הטורים עוד שהיתה כמו גורמת מיתתה, פשוט דג"כ הכוונה דמשום זה לא בכה רק מעט לפיכך כתיב בכי קטנה להקטין הבכיה. ובהג"ה שם במח"כ לא דק בכוננת הבעה"ט]. ואכן לפי ענין י"ל ע"פ ששמעתי שיש באיזה מדרש חז"ל דבת היה לו לאברהם משרה [והיינו כדעת ר"י (כ"ב טו): שהיתה לו בת] ומתה כשמתה שרה אמה. ועפ"ז י"ל בפשיטות דמשרה כתיב כף קטנה לרמוז דקרי ביה "לבתה" בלא כ"ף והיינו דבא אברהם לספור לשרה ולבתה וזהו כוונה נפלאה<sup>א</sup>.

**א"ה:** ובוה יתיישב מה שהקשו התוס' (בב"ב דף קמז) דלמ"ד דבן נח מתור באתותו למה לא השיאה ליצחק והוצרכו לדחוק דהיה לו הבת מהגר. ואכן לפי המדרש הנ"ל אין מקום לקושייתם דכבר מתה הבת בעת מיתת שרה. ומיהו י"ל דבתוס' מקשים שפ"ד דהא המ"ד דהיתה לו בת מפיק ליה מקרא זה בוך את אברהם בכל, והך קרא נאמר לאחר מיתת שרה וע"כ דלא ס"ל להש"ס כדעת המדרש הנ"ל. ואמנם אם נמצא במדרש כן יתיישב בזה עוד מה שהעיר הגאון בעל נז"כ ז"ל בספור אהבת ציון (דירוש ז') דלכאורה דתיבת לשרה הוא מיותר דהו"ל לכתוב ויבוא אברהם לסופרה ולבכתה שהרי הפסוק התחיל ותמת שרה וגו'. ות"י בזה לפי דרכו דבא לאשמועינן לפי שאנשי הדור ההוא ספרו אותה, מתחילה לפי שהיתה אשת אברהם, ואשת חבר ה"ה כחבר, ובא אברהם לספור לשרה כלומר בשביל כבוד עצמה ג"כ ראויה לסופרה, ואפילו לא היתה אשת אברהם ע"ש. ואכן לפי דברי המדרש הנ"ל בלא"ה ניחא לפי שהוצרך לסיים דהספיד ג"כ לבתה של שרה הוצרך ע"כ לומר בתחילה לספור לשרה ע"כ הג"ה.]

לו מן השמים ולכן אני צריך הכנה גדולה שמא ימציאו לי מן השמים שה גדול.

**ועוד** י"ל דבאמת מתחילה הבין יצחק דהוא בעצמו יהיה העולה ואכן אחר כך כששם העצים עליו על רעתו שא"א שהוא יהיה עולה לה' דהא אסור לעבד עבודה בקדשים ולכן אמר הנה האש ועצים ואיה וכו' והשיב לו אברהם אלהים ידאה לו השה לעולה בני כלומר שעדיין לא נתברר הדבר אם יקריב שה לעולה או דיצחק יהיה עולה וא"כ עדיין אין בו קדושת עולה כלל. ובזה ניחא עוד דלמה לא שאל יצחק מיד דאיה השה לעולה ודו"ק.

### פרשת חיי שרה

ויהיו שני חיי שרה וגו' שני חיי שרה (כב, א)

**ופרש"י** כולהו שוין לטובה. ולכאורה צריך ביאור דמהיכן נשמע מהך קרא דשוין לטובה, ומה היה קשה לו לרש"י ז"ל בכתוב דהוצרך לפרש דכולהו שוין לטובה. וי"ל ע"פ הא דאמרין (ביזמא ד.) כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך, וכי יש שנים של חיים ויש שנים שאינן של חיים, אר"א אלו שנותיו של אדם המתהפכות עליו מרעה לטובה ע"כ. ועפ"ז י"ל דהיה קשה לרש"י ז"ל תרתי, חדא דמהו לשון שני חיי שרה ואטו יש שנים שאינן של חיים, ועוד דהא כבר אמר ויהיו חיי שרה. לזה פירש דאי מרישא לא ידענא דהיו שנים של טובה, ולכן מסיים קרא שני חיי שרה כלומר דשני שכתב מתחילה היו שנים של חיים והיינו שהיו שוין לטובה.

**[א"ה:]** ונראה לי להמתיק דבריו דכן מצינו באמת בדברי חז"ל שנים של צער לא מקרי שנים של חיים, וכמו דאמרין בעלמא דארבעה חשוכין כמתים מצורע ועני וסומא ומי שאין לו בנים. וכן יעקב אמר לפרעה דימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי, כלומר דבס"ה חיי ק"ל שנה אבל שנים של חיים שהיה בתוכם היו מעט, דרוב שנים היה בצער ובצרה ולא נקראו שנים של חיים. וא"כ הו"א דשרה נמי כיון דמעיקרא היתה עקרה ולא היה לה בנים לא היו

א. ונראה שמדרש זה היה לפני מחבר פי' עה"ת (יחס להדוק) שכתב כאן: כי קטנה קרי ביה ולבתה. ואין לזה ביאור (ובהערות שם לא פירשו כלום בזה). אולם לפי המבואר כאן בשם המדרש י"ל ולזה כיון, שאברהם בא לספור גם לבתה וכפי' אבי המחבר.

מאה שנה וגו' (שם)

ואמר אל אדוני אלי לא תלך האשה לילך אחרי (כד,

לט)

**ופרש"י** אלי כתיב בת היתה לו לאליעזר וכר א"ל בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מדבק בברוך ע"כ. ולכאורה איפכא הו"ל למימד דאין ברוך מדבק בארור, והא ברצונו של ארור לדבק בברוך רק והברוך אסור להתחתן עמו. וי"ל בדרך צחות דדרכו של ארור דחושב עצמו למיחס טפי מהברוך עד שהוא אינו רוצה להתחתן עם הברוך.

אם מה' יצא הדרך לא נוכל דבר אליך רע או טוב

(כד, נ)

**ופרש"י** לא נוכל דבר אליך למאן בדבר הזה לא ע"י תשובת דבר רע ולא ע"י תשובת דבר הגון ע"כ. ולכאורה צריך להבין מאי בעי רש"י בזה במש"כ ולא ע"י תשובת דבר הגון. ועוד דתשובת דבר הגון אינו מיאון רק רצון. ונראה דהיה קשה לרש"י דנהי דרע לא יוכלו לומר כיון דמה' יצא הדבר, אבל למה לא יוכלו לומר שהוא טוב. ולכן פרש"י דרע או טוב הכל על המיאון נאמר, דלא יוכלו למאן בבי אופנים דלא מבעי דלומר דהענין רע כעצמותו דודאי אינם יכולים לומר, אלא אפילו לומר דהענין הוא טוב רק שאינו הגון לפנינו על דרך שאמרו חז"ל (בקידושין דף מט) דמצי אמרה דמסנא דרב מכרעאי לא בעינא, גם זה לא נוכל לומר כיון דמה' יצא הדבר.

### פרשת תולדות

ויאמר יעקב מכרה כיום וגו' (כה, ל)

**ופרש"י** כתרגומו כיום דלהן שהוא ברור כך מכור לי מכירה ברורה עכ"ל. ואולי י"ל עוד משום דמכירת הבכורה היה דבר שלא בא לעולם ואינו חל עליו מכירה וקנין כלל, דהא אמרינן (בכ"מ דף טו) דהאומר מה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום וכן איתא בתוספתא דנדרים סוף פ"ו. ואמנם מסיק בבב"יתא שם דאם אמר מה שאירש מאבא היום מכור לך מה שתעלה מצודתי היום מכור לך דבריו קיימין. ומפרש"י דסיפא דדבריו קיימין הוא משום כדי חייו. ופרש"י דהוא תקנת חכמים דאם צריך למזונות דבר מועט לצורך אותו היום אז חל המכירה משום כדי חייו. ובזה יש

**בפרש"י** בת ק' כבת כ' לחטא ובת כ' כבת ז' ליופי ע"כ. לכאורה אדרכה היופי ניכר יותר כשהיא גדולה בשנים. ואמנם ב'לקוט כאן ובפסיקתא זוטרתה הגי'סא להיפך בת ק' כבת כ' ליופי ובת כ' כבת ז' לחטא. וכן הוא בפ"י רש"י שעל המדרש רבה זה גי'סא נכונה.

ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר (כג, טז)

**ואמרינן** בגמ' (בכ"מ דף פז) והובא ברש"י בחומש שנטל ממנו שקלים גדולים שהם קנטרין שמתקבלין בשקל בכל מקום. וכן פירש באונקלוס סלעין דכסף דמתקבלין סחורה בכל מדינתא. ולכאורה קשה מה דכתיב עובר לשון יחיד ועוברים מבעיא ליה. ואולי י"ל דאי הוי כתיב עוברים הו"א דבכולל היו שקלים גדולים, אבל מכל מקום היה נמצא ביניהם איזה שקלים קטנים וחסרים, ואף על פי כן יש לומר עליהם דהם עוברים לסוחר, דכן דרך התגרים דאין מקפידין אם נמצא איזה מטבעות רעים, כיון דהרוב הם טובים, ולכן כתיב עובר לאשמעינן דכל אחד ואחד בפני עצמו ג"כ עובר לסוחר, דכולהו היו גדולים וטובים ולא היה נמצא בהם אף שקל אחד רע. וכן יש לפרש מה דכתיב לסוחר לשון יחיד ולא כתיב לסוחרים, והיינו משום דרוב סוחרים אין מקפידין כל כך אחזי אם אינם טובים כל כך, וכדאמרינן בב"מ דמאן דמוקים אחזי מקרי נפש רעה, ואי הוי כתיב לסוחרים הו"א דהיה עוברים לרוב סוחרים אבל למיעוט המקפידים ביותר לא היו עוברין קמ"ל עובר לסוחר כלומר לכל סוחר וסוחר שבעולם ואף לסוחרים שמקפידין ביותר. [וכה"ג כתב הפרשת דרכים בדרך החיים דמשו"ה כפרשת שמע כתיב נמי בכל מאודך ובפרשת והיה אם שמוע לא כתיב, והיינו דפרשת שמע נאמרה בלשון יחיד ושפיר הוצרך להכתוב לפרש דיאהב לה' בכל מאודו ואף דכבר כתיב ובכל נפשך משום דנמצא אחד מאלף דממונו חביב עליו מגופו. אבל בפרשת והיה אם שמוע דנאמרה בלשון רבים לא שייך למכתב ובכל מאודכם דרוב בני אדם נפשם חביב עליהם יותר מממונם ע"ש]. ושוב מצאתי בספר תורת חיים שם בב"מ שהעיר ג"כ על מאי דכתיב עובר לשון יחיד ות"י ג"כ כמו שכתבתי ות"ל שכוונתי לדעתו.

בכל ברכת יעקב ואני יכול לכרך אותך בארץ שמעיה הלזו. כן שמעתי מפי הגאון כ"ל דפתיחת.

פרשת ויצא

ויחלום והנה פולם מוצב ארצה וגו' והנה מלאכי אלהים וגו' והנה נצב עליו וגו' והנה אנכי עמך וגו' (כח, יג)

ולכאורה קשה למה הוצרך הכתוב לומר על כל דיבור ודיבור והנה. ונראה משום דכתיב ויחלום ותו"א דלא היה רק חלום בעלמא ואמרינן דא"א לחלום בלא דברים בטלים. ולכן כתיב והנה על כל ריבור, להורות דהיה חלום אמיתי דנגלה לו השם באמת ונראה לו דרך נבואה ממש וכל מה דראה בחלום הכל היה אמת ונתקיים כל ההבטחות שהבטיח לו הקב"ה בחלום זה.

וידד יעקב נדר לאמר (שם ט)

הנה לכאורה תיבת לאמר אין לו, שייכות בכאן, וכבר הרגיש בזה במד"ר כאן ופי' לאמר לדורות שיהיה נודרין בעת צרה והובא בחוסי' (חליק דף ב:) ד"ה אבל. ואמנם שמעתי בזה דבר נחמד ממר אחי הגאון זצ"ל שאמר לפרש הכתוב ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה עירוכין הלכה ל"א שכתב שם, דנדר חל על דשלב"ל ואם אמר דהרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם מחמת נדרו וכו'. ובהלכה ל"ג כתב ראייה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרתי לי שם נדר ע"כ. ועפ"ז י"ל דלזה כתוב תיבת לאמר, כלומר דיעקב נדר לומר הנדר כשיבוא לעולם דקיבל על עצמו להפריש מעשר מכל מה שיכרך ה' אותו לאחר מכאן ואז יקדישנו לגבוה. ודברי פי חכם חנ"י.

לפרש גם הכא דכיון דעשו היה עיף ורעב והיה נצרך למכור משום כרי חייו של אותו היום ולכן היה חל המכירה. והו דאמר לו מכרה כיום דבשביל שמגבר בשביל אותו היום א"כ שפיר יכול למכור והיה מכירה גמורה וקימת<sup>2</sup>.

ותקף רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמדות וגו' ותלבש את יעקב בנה הקטן (כו, טו)

ולכאורה קשה דמאי הוצרך הכתוב לפרש כאן דעשו היה בנה הגדול ולמאי נ"מ בזה לענין הלבשה. וי"ל דבא לאשמעינן דבר חדוש בזה, דוודאי דעשו מלבד דהיה בכור עוד היה גדול בקומה וברוחב יותר מיעקב, ואעפ"כ נעשה נס דבגדי עשו שהיה גדול היו מכוונין למידתו של יעקב ואף שהיה בוודאי קטן ממנו בקומה, דמן השמים סייעוהו שיהא בגדי עשו הולמתו כדי שיטול הברכות.

ויען יצחק אביו ויאמר אליו הנה משמני הארץ וגו' (כו, לט)

לכאורה תמוה והלא מתחלה אמר לו הן גביר שמתיו לך ולך אפוא מה אעשה בני. הרי דאמר לו שאין לו במה לכרכו וכבר נתן הכל ליעקב, ואיך אמר לו אח"כ הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל הלא ברכה זו כבר ברך ליעקב. ושמעתי דבר נחמד מאד מפי הרב הגאון האמיתי מו"ה יחזקאל פג"ל דנודא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק ויילנא ע"פ מה שכתב רש"י דמשמני הארץ יהיה מושבך זו איטליא של יון, ומבאר בש"ס (כשכח דף ט) בא גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול וזו איטליא של יון. ולכן כשבירך ליעקב ויתן לך מטל השמים ומשמני הארץ, לא היה איטליא של יון בכלל הברכה. ולכן אמר לו לעשו "הנה" משמני הארץ ולשון הנה משמע דאמר לו דעתה נתחדש לי גם ברכה עבודך, והיינו איטליא של יון דארץ שמנה היא והיא לא הייתה

ב. כיון כזה להאזר החיים כאן. ועיי' מנחה בלולה עה"ת כאן. ומצינו בראשונים שעמדו על כך והאן חלה המכירה הא. הרי דבר שלא בא לעולם. כפי הסוד הארוך עה"ת כתב בשם אביו הרא"ש דמשרה בקש יעקב מעשו שישכנו, ובצורך שוכנה המקח חל על דבר שלא בא לעולם. ובשרית ריב"ש סי' שכ"ח דחה זאת וכתב דקדם מתן תורה חלה מכירה אף על דבר שלא בא לעולם. ועיי' בריב"ש סי' ע"א וסי' של"ה. וראה קצוה"ח סי' רע"ח סק"ג.

ג. עיי' באור הגר"א תרי"ט סי' ר"ט סקט"ז שהביא מפי' זה ראייה לרס"א שם שהנשבע על מכירתו דבר שלא בא לעולם, צריך לקיים את שבעתו.

**פרשת וישלח**

וישליח יעקב מלאכים (שם)

**פרש"י** מלאכים ממש. ונראה דרש"י ז"ל למד זה מדכתיב לפניו אל עשו אחיו ולכאורה תיבת לפניו מיוחד, אלא לאשמעינן שהיו מלאכים ממש שהיו עומדין לפניו וגם אל עשו ולא היו צריכין רק להחזיר פניהם כלפי עשו.

**פרשת וישב**

כי אם זכרתי אתך כאשר יטיב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתי אל פרעה (מ, יד)

**הנה** לכאורה תיבות אלו כי אם זכרתי אין להם ביאור וגם נראה מיוחד, כי היה די שיכתוב ועשית נא עמדי חסד ותזכור אותי אל פרעה הוצאתי וגו'. ועוד יש לדקוק במה שכתוב בפסוק הקודם לזה בעוד שלוש ימים וגו' והשיבך על כנך ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו. ולכאורה תיבות כמשפט הראשון מיוחד דכיון דפתר לו ואמר נתת כוס פרעה בידו ממלא מובן דהיה שר המשקים כמו שהיה בתחלה. ועוד יש להציד דעל מה היו פניו של שר המשקים זועפים הרי מחלמו ג"כ מובן שישאר שר המשקים דראה בחלמו דכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה.

**והן** אמת דבגמ' אמרו שכל אחד ואחד הראהו חלומו ופתרון חלום של חבירו (ברכות נה:), והובא ברש"י בחומש על פסוק ויחלמו חלום שניהם וכזה נחא דהיו פניו זועפים משום דחלום לו הפתרון של שר האופים. אבל מ"מ קשה דהא בגמ' דקדקו זה מקרא דידא שר האופים כי טוב פתר דקשה מנא ידע אלא מלמד שכל אחד ואחד ראה וכו'. ולפי מה שהערנו לעיל טפי הו"ל לדייק זה מקרא דידא אותם והגם זועפים.

**ונראה** ליישב הכל בתרא מחתא בעו"ה דהנה ידוע דשר הממונה להשקות וליתן היין על השולחן לפני המלך, אינו סוחט את הענבים בעצמו, דעל זה יש ממונה אחר שסוחט את הענבים להוציא מהן היין נהא נתון את היין לשר המשקים והוא שירות פתוחה מאוד. וגם אין דרך לסחוט את הענבים לפני

המלך כי יהיה קץ בשתייתו כאשר יראה כי יסחט בידו כידוע. ולכן כאשר ראה שר המשקים בחלמו שסחט את הענבים בפני פרעה היה זעף וידא מאוד פן יורידו אותו מגדולתו ומשרדותו ולהחליף לשידחת הפתוחה והיינו שיהיה הוא הסוחט את הענבים. ואכן לפי שדאה בחלמו ג"כ שנתן את הכוס על כף פרעה שהם שני דברים הסותרים זא"ז, ומי שסוחט את הענבים אינו נתן את הכוס ליד המלך, ומי שנתן את הכוס ליד המלך אינו סוחט את הענבים. והבין דיש בחלמו דברים בטלים, אך דלא ידע איזה דברים הם בטלים ואיזה הם אמת, והיה כפוסח על שתי הסעיפים. ולזה השיב לו יוסף דא"צ להצטער כלל דזה פתורו דבעוד ג' ימים יתן כוס פרעה בידו כמשפט הראשון והיינו שלא יסחוט את הענבים כלל. ומה שחלם לו שסחט את הענבים אין זה רק כדי שיצטער מזה ויצטרך לפתור חלמו צ"י יוסף ועי"ז יגיע לו מזה תועלת שיזכור אותו לטובה כאשר יטיב לו. וזה שאמר לו יוסף כי אם זכרתי אתך, כלומר דזה שראה סחיטת הענבים אינו כי אם שיזכר אותו לטובה. ולכן ביקש ממנו שיקיים לו ואמר לו ועשית נא עמדי חסד והזכרתי אל פרעה כאשר רמזו לך בחלום. וכזה נחא מה שכתוב בקרא כי זכירות כי אם זכרתי והזכרתי אל פרעה. והיינו דהזכרה ראשונה אינה בקשה רק נתינת טעם על החלום. והזכרה שניה הוא בקשה ממש שביקש יוסף ממנו שיזכרהו לטובה. כן שמעתי מפי מר אבא ז"ל ורש"י משיב דברים נכחים.

**פרשת מקץ**

ועתה ירא פרעה איש גבון וחכם וגו' (מא, לג)

**הנה** כבר העירו על זה המפרשים ז"ל הליועץ למלך נתנהו כי נתן עצה לפרעה. הלא פרעה לא ביקש ממנו רק לפתור לו חלמו ולא היה טעם הצורך יוסף ליתן עצה על מה שלא ביקש ממנו. ואמר מר אבא ז"ל דכונת הכתוב כך הוא. דלכאורה תמה דהיאך לא הבינו התרטומים דהחלום בא להראות על רעב ושובע ואיך עלה על דעתם לפתור דשבעה בנים יליד וכו' כמו שאמר במדרש. וי"ל דהתרטומים ידעו מה שקבלו חז"ל, דכפסח נידון על התבואה אבל בריה הדין אינו אלא על האדם, ומעשה זה בריה הוה, כדאמרינן בריה (דף י) בריה יצא יוסף מבית האסורים והלך תשוב התרטומים ודודאי הראה לו מה שיצא ודין על האדם והלך פתרו

בתוכחתנו, הה"ד ולא יכלו אחיו לענות אחו כי נבהלו מפניו, לכשיבוא הקב"ה ויזכיר כל אחד ואחד לפי מה שהוא וכו' על אחת כמה וכמה ע"כ. ולכאורה לשון לפי מה שהוא שכתב המדרש אינו מובן. ושמעתי פסר אחי הנאון זצ"ל שאמר לפרש דהנה באמת במעשה דמכירת יוסף סוף היה לטובה רק דהם חשבו עליו רעה, והנה כנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, ואעפ"כ לא יכול לעמוד בתוכחתו<sup>ד</sup>. הלכך ק"ו כשיבוא הקב"ה להוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא, דהיינו דיתכין לאכול בשר חזיר וגם עלה בידו בשר חזיר, דהמחשבה והמעשה יהיו בעבירה על אחת כמה וכמה דצריכין ליתן דין וחשבון לפני מ"ה הקב"ה. וזה נכון.

### פרשת שמות

ויצא משה לקראת חותנו וישתחו וישק לו (יה, ז)

**פרש"י** איני יודע מי השתחוה למי כשהוא אומר איש לרעהו מי הקרוי איש זה משה שנאמר והאיש משה. ועל דרך עשר אמות כדאיתא בברכות פרק הוראה, ויתרו מסתמא היה איש בינוני כשאר אנשים שגובהן ג' אמות, ולכן כיון שרצה לנשק ליתרו ע"כ היה צריך משה לשחות עצמו כדי שיוכל לנשקו ולכן לא הצורך הכתוב לפרש מי השתחוה למי דממילא מובן דמשה השתחוה.

### פרשת תרומה

ונתת אל הארון (כה, טז)

**פרש"י** כמו בארון. וכ"כ היינו לר"מ (בב"מ דף יד, א) אבל לר"י שם היה מצד הארון. וכן משמע פשטיות הכתוב דפי' וילך (לא, ט) דלר"מ הוצרך לפרש כמו שאמר בגמ' שם וכן מלשון הכתוב כאן דאמר אל הארון משמע נמי בצד וכ"כ האברבנאל, ומורי אבי ורבי נ"י אמר דבר נכון בזה ליישב מה שתמה רש"י לקמן דלמה הוצרך לכפול פעם שנית ואל הארון תתן, ד"ל דחד קאי על הלוחות וחד על הס"ת, ומצא סעד גדול לזה מר' התרגום יונתן בן עוזיאל דבפעם ראשון פי' ית

לו שבעה בנים יליד וכו'. אבל יוסף הבין האמת דכל תכלית החלום הוא כדי שיוסף יעלה לגדולה ע"י זה לפיכך אמר לפרעה דהוא הדבר אשר אליהם עושה הראה את פרעה. הנה שבע שנים באות שבע גדול בארץ מצרים ומה שראה חלום זה עתה שאינו זמן דין על רעב ושוכע היינו משום שצריך פרעה לבקש אחר איש נבון וחכם ולשיתתו על ארץ מצרים ונמצא דהתכלית הפתרון יהיה תועלת לאדם לפיכך הראוהו לו עתה בר"ה שהוא זמן הדין לאדם.

וישוב מעליהם ויבן וישב אליהם וידבר אליהם ויקח מאתם את שמעון (מב, כד)

**לכאורה** צריך להבין מאיזה טעם רצה יוסף לתפוס אחד מאחיו אצלו במצרים ואי משום דרצה ליטול אותו בערובן כדי שע"י זה יהיו מוכרחים לבוא אצלו פעם שנית עם בנימין הלא בע"כ יהיו מוכרחים לבוא במצרים כשיכלו השבר רעבון ביתם. ואכן מר אבא ז"ל אמר ע"י בטוב טעם דמשום דעיקר רצה יוסף שיביאו בנימין אצלו וגם ידע בכירור דודאי יעקב לא ירצה לשלוח עמם את בנימין במצרים פן יקראנו אסון בדרך ולכן חשש יוסף דשמא ישכרו אחד מן השוק ויביאו אותו למצרים אל יוסף ויאמרו שזהו בנימין אחיהם הקטן והוא לא יוכל להכחישם דאינו בנימין ולכן בכונה גדולה הניח לשמעון אצלו במאסר וכשיביאו אחד מן השוק תיכף יוליכנו למאסר ולשאל משמעון אם הוא מכירו או לא ושמעון בוודאי יאמר האמת שאינו מכירו מעולם שהרי לא ידע שאחיו הביאו אותו הנה תחת בנימין ולכן בשביל זה לא יוכלו אחיו להטעמו ולהביא איש אחד מן השוק דיהיו יראים שיתודע השקר ע"י שמעון וזה נראה נכון.

### פרשת ויגש

ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו (מה, ג)

**ואיתא** במ"ר על פסוק הזה אבא כהן ברדלא אמר אוי לנו מיסם הדין אוי לנו מיסם תוכחה וכו', יוסף קטנן של שבטים היה ולא היו יכולים לעמוד

ד. באור החיים פרשת ויחי (ג, כ) מפרש כן תשובת יוסף לאחיו ואתם חשבתם וכו' אלקים חשבה לטובה. והרי זה דומה למתכין להשקות חבירו כוס מות והשקותו כוס חיים, אלא רמזים שם שאינם חייבים כלום ומשחזים חכמים אף לשמים. ובש"ת בית יצחק א"ח סי' ל"ח הקשה מבאר כ"ג א' דחייבים לשמים, וכתב דשא"י הכא ולא היו בסוף דבר הרשות אלא דבר מצוה.

אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא וזה פריה רק שטענו אפס כי עז העם וא"כ אין זו סתירה כלל לדברי המרגלים. ואמר מר אבא ז"ל דעיקר טענת המרגלים היה דבארץ כנען אין בה שום יתרון ומעלה יותר מארץ מצרים, דחשבו לארץ מצרים ג"כ לארץ זבת חלב ודבש, וכמו דכתיב בפ' קרח דדתן ואבירים אמרו המעט כי העלייתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר, ולכן אמרו המרגלים דכאנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא, כלומר דגם היא זבת חלב ודבש כמו ארץ מצרים, אבל אדובה יש בה חסרונות כי עז העם וכל העם הם אנשי מדות, ואינו כדאי לעלות שמה ולהכניס עצמינו בספק סכנה, ולכן אמרו דנתנה ראש ונשובה מצרימה דשם יהיו בטוחים מן החרב והביזה וגם היא זבת חלב ודבש. ולכן השיבו להם יהושע בן נון וכלב בן יפונה תשובה ניצחת לבטל טענתם ואמרו להם דהארץ אשר עברנו בה לתוד אותה טובה הארץ מאוד מאוד.

**ויש** לפרש דכלב אמר זה על חברון שעבר בה להשתטח על קברי אבות והיא טרשין שבארץ ישראל ומ"מ היא מבונה על שבעה בצוען, וכמו דכתיב לעיל וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים, ופרש"י והוא מן הש"ס דסוטה דהכוונה דהיא טובה שבעה פעמים יותר מצוען שהיא המעולה שבארץ מצרים וזהו שאמר דמהארץ אשר עברנו בה לתור אותה דהיינו חברון יש להבין דשאר הארץ טובה מאוד מאוד [וזהו דכתיב בכתוב הזה שני פעמים הארץ דלכאורה בחד סגי ואכן לפי מש"כ ניחא]. אך מעלת א"י וטובתה תולה בעצמינו אם נהיה כדאין והגונים לפני המקום שיחפוץ בנו להביא אותנו אל הארץ הזאת אשר היא זבת חלב ודבש [אבל לא ארץ מצרים] אז יהיה טובה גם להבא [וכמו דכתיב (ביחזקאל כ"ו) יען אשר אמרה צור על ירושלים וגו' אמלאה החרבה ואמרין (במגילה דף ו) קסרי וירושלים אם יאמר לך אדם ישבו שתיהן אל תאמן וכ"ו] יותר משאר ארצות. וכנגד הטענה דאפס כי עז העם אמרו דלזה יש תקנה גדולה דאל תמרדו בה' ואז אל תראו מעם הארץ כי לחמנו הם וכן מבואר בכתוב בשופטים כמה פעמים דכל זמן שישראל עבדו את ה' היו האויבים נופלים לפניהם ותכנעים אבל כשעזבו את ה' ועבדו את אלהי גבר הארץ אז היו האויבים מתגברים עליהם וכן כתיב בפרשת בחוקתי ובפרשת כי תבוא בברכות וקללת. ועפ"ז יתיישב כמה דקדוקים.

סהודותא ובפעם שני פ' ית לחוי סהדיא ודפח"ח. ומה שפידש רש"י בפרשת פקודי ויתן את העדות דהיינו הלוחות היינו משום דעדיין לא נכתב הס"ת עד סוף הארבעים שנה, ולכן א"א לפרש שם על הס"ת והלכך הוצרך רש"י לפרש דקאי על הלוחות אבל כאן בציווי שפיר יש לפרש על הס"ת. שוב ראיתי בירושלמי פ"ו דשקלים הלכה א' שכ' דטעמיה דר"מ דס"ל דס"ת מונח בארון גופא מדכתיב בפסוק כ"א ונתת את הכפרת וגו' ואל הארון תתן, וע"כ דקאי על ס"ת דהיה מניחה אח"כ בסוף הארבעים דאלו הלוחות הו"ל למימר בתחילה הנתינה, וא"כ לדידה קרא קמא בלוחות וקרא השני בס"ת. ורש"י שהקשה דלמה נפכל הוא לר"י דס"ל בירושלמי דשקלים דקרא השני נמי בלוחות מירי, דאלו ס"ת לא היה מונח רק מצד הארון וליכא לפרש דקאי אס"ת דהא אל הארון כתיב דמשמע בארון גופא. ולדידה צ"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה וכמו דמשני שם בירושלמי, דלר"י הך מקרא מסודס הוא דמתחילה צ"ל ואל הארון תתן ואח"כ ונתת את הכפרות ע"ש בירושלמי. ושפיר מקשה רש"י דע"כ כולי קרא מיותר. אכן מה שפרש"י בתחלה ונתת אל הארון את העדות דהיינו התורה ודאי קרא קמא (בוודאי) בלוחות מירי וכמו דמבואר בירושלמי, ולכן צ"ל דרש"י נמי ר"ל הלוחות וקדי ליה תורה. ועי' בספר ביאור מהר"ל על רש"י שעל החומש שביאר ג"כ כוונת רש"י כן וע"ש דהארץ בזה.

### פרשת שלח

ויאמרו כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאוד מאוד אם חפץ בנו ה' וגו' ונתנה לנו ארץ אשר היא זבת חלב ודבש, ע"כ (י"ד, ז"ח)

**ולכאורה** תמה דכמאי רצו להשתיק בדברים אלו את ההמון שאמרו דניתנה ראש ונשובה מצרימה, משום דיראו מדברי המרגלים שאמרו כי עז העם היושב בארץ ולכן טענו דלמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב נשינו וטפינו יהיה לנו, וא"כ מה תועלת יש במה שאמרו אל בני"י כי טובה הארץ מאוד והיא ארץ זבת חלב ודבש, הלא כזה הוודו גם המרגלים וכמו דכתיב בתחילה ויספרו לו ויאמרו באנו

דמה יעשה העם הזה לעמך ומחץ פאתי מראב וגו'. וע"ז כתב רש"י כמו שהתרגום מפרש קוצר העברי איתא אמלכין מה דתעבד ואחוי לך מה דיעבד עמא הדין לעמך בסוף יזמא כצ"ל ברש"י. ודבר ה' בפיו אמת ודש"י כיון לתרגום הזה. ואכן ראיתי דבקצת חומשים נדפס דברי רש"י כהוגן כמו שכתבתי בשם מר אבא ז"ל.

### פרשת וילך

ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום. לא אוכל עוד לצאת ולבוא (לא, ב)

ופרש"י על זה יכול שתשש כוחו ת"ל לא כהתה עינו וגו'. ואח"כ מציין רש"י על פסוק המוקדם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום. וצריך להבין מאיזה טעם הקדים רש"י לפרש הפסוק השני מקודם. ואמר מור"ד אבי ז"ל דרש"י מציין באמת על פסוק ראשון וילך משה, וכונתו להקשות שני הכתובים אהרדי דמתחילה אמר וילך משה הרי שהיה בכוחו לילך ולצוות בני ישראל. ותוך כ"ד אמר לא אוכל עוד לצאת ולבוא. ולכן פירש"י יכול שתשש כוחו וכו'. אלא לא אוכל לצאת ולבוא בדי"ת.

עד כאן מהחידושים ששמעתי מפי מר אבי ז"ל וכתבתים פה כדי שיהו שפתותיו דובבות בקבר ויהי לו לזכרון עולם.

וינסו אותי זה עשר פעמים (יד, כב)

ופרש"י וינסו כמשמעו ואינו מובן כלל דאיהו פירוש אחר יש לפרש בחיבת וינסו והוצרך לומר דהפירוש הוא כמשמעו. ואמר מר אבא ז"ל דט"ס נפל ברש"י וצריך לציין זה על חיבת זה עשר פעמים, ולא נימא דזהו ע"ד גזמא וכמו דכתיב בפרשת וצא ותחלף את משכונתי עשרת מותים דאינו אלא על דרך גזמא, ולכן כתב רש"י דכאן עשר פעמים הוא כמשמעו עשר פעמים ממש וכמו דמסיים רש"י שנים בשליו ראשון וכו' וכדאיתא במסכת עירובין שם.

### פרשת בלק

ומחץ פאתי מראב (כד, יז)

ופרש"י התרגום מפרש קוצר העברי ויקטול וכו'. ואינו מובן דכיון דמאי מצא רש"י בתרגום כאן ביאור ופירוש לקוצר העברי. ואכן מר אבא ז"ל אמר דט"ס נפל ברש"י ודברי רש"י ז"ל אלו שיין למעלה בקרא דלכה איעצך (פסוק יז) דפרש"י דמקרא קצר לכה איעצך היינו להכשילם בימה וגם אומר לך

## חידושים על התורה

כתבתי פה רק מעט מזער כדי שיהא התחלת דברי בד"ת וכמו דכתיב פתח דבריך יאיר. וזה החלותי בעזר השם.

וראיתי לכתוב בכאן גם קצת מהחידושים על החומש ופרש"י מה שחנן ה' אותי בעצמי לחדש והם רשומים אצלי על הגליון החומש שלי ולא

### פרשת בראשית

יאמר אלהים נעשה אדם בצלמינו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה וגו' (א, כו)

והנה לכאורה יש לתמוה לפני משמעות הכתוב משמע דהקב"ה סיפר להמלאכים מעלת האדם ושבחו שיהיו לו רשות ושלטנות למשול על כל הבהמות וחיות הארץ ולעשות בהם כרצונו ובשביל זה הוא כדאי לברוא את האדם בארץ. וצריך להבין מה תועלת יש בזה מה שהאדם ישלוט על הברואים דמשום זה יהיה כדאי לבראותו, והלא בודאי עיקר מעלת האדם ותכליתו הוא מה שנתן ה' בו חכמה ותבונה ודעת להבין כמושכלות ולעבוד עבודת קתו ולקיים מצוותיו. וכן פרש"י על תיבת כדמותינו דהיינו להבין ולהשכיל עכ"ל. והיינו שנתן לו ה' חכמה ודעת כדי שיכול להגיע למדרגת המלאכים.

וג"ל הכוונה בזה ע"פ מה שכתב רבינו יונה זצ"ל בפירושו למסכת אבות על המשנה וכל מעשיך יהיו לשם שמים [והובא בטור ובשו"ע א"ח סימן רל"א] דאפילו דברים של רשות כגון האכילה ושתי' והליכה והישיבה וכו' יהיה כולם לעבודת בוראו או לדבר הגורם עבודתו וכו', ומט"ם שם דכללו של דבר דחייב אדם לשום עניו ולבו על דרכיו ולשקול את כל מעשיו במאזני שכלו וכו', ומי שמידות הללו מצויות בו נמצא עובד את בוראו כל ימיו ואפילו בשעת שבתו וקומו והילוכו ובשעת משאו ומתנו ואפילו באכילתו ושתייתו וכו', ועל הדרך הזה זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה ואמר גלוי וידוע לפניך שלא נהנתי מהם אלא לשם שמים עכ"ל. והובא בספרים ולאכול ולשתות לשם שמים הוא עבודה גדולה ושכרו יותר גדול ממי שמתענה או עושה שאר מצות שאין בהם הנאת הגוף לשם מצוה, דכל מי שמתענה או עושה שאר מצות בקל יכול לכוין לשם מצוה וזהו אין לו שום פניה

וכוונה אחרת בזה זולת לשם מצוה [וגם אין צריך לכוין בפירוש לשם מצוה כי סתמן לשמן קאי ראל"כ לא היה עושה כן ועי' בטו"א (כ"ה דף כו:)] אבל באוכל ושנתה או עושה שאר דברים שהגוף נהנה מהם, והוא מניח הנאתו ואינו מכריז בשביל הנאת עצמו כלל רק דכל כוונתו הוא כדי שיהא חזק ובריא לעבודת ה'. זהו עבודה גדולה כי אף שהמעשה הוא קל המחשבה לשם שמים בזה קשה ביותר.

ובזה יישב הגאון מו"ה אברהם שמואל בנימין סופר זצ"ל בספרו כתב סופר סימן ל"ט מה דמבואר בטו"ש ע"א וכו' רמ"ב דת"ח ואנשי מעשה נהגו להתענות בע"ש כדי שיהיו תאבים לאכול בשבת. ולכאורה אדרבא ראוי שלא להתענות בע"ש כדי שיאכל בשבת על השובע ובקל יהיה יכול לכוין לשם מצות עונג שבת, משא"כ אם מתענה בע"ש יש לחוד ולא יכוין רק למלא רעבתו ולא יאכל לשם מצוה כלל. ותי' דמשר"ה לא כתבו רק דת"ח ואנשי מעשה נהגין כן, והיינו משום דת"ח וחסידים ואנשי מעשה בודאי אף שיהיו רעבים מ"מ לא יכונו בשבת להנאתם רק לשם מצוה דגם בחול רגילים בזה לאכול ולשתות הכל לשם שמים. והלכך להם עדיף טפי שיתענו כדי שיהיו תאבים ביותר לאכילת מצוה, וכל שתאב יותר מקיים וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד כהלכתו ע"ש. ובאמת שיותר הר"ל לומר דכיון שיהיה תאב לאכול ומ"מ לא יתכוון להנאתו רק לשם מצות עונג שבת שכרו יותר גדול, וכמו שכתב הוא ז"ל בעצמו שם בס"י כ"ט בבבארא דברי המדרש בפרשת ויצא על הפסוק ויקץ יעקב משנתו אמר ר"י אל תקרא משנתו אלא ממשנתו. ורצונו לומר ע"פ מה שכתב רש"י וישכב במקום ההוא, אבל ארבע עשרה שנים שהיה בבית המדרש של שם ועבד לא שכב, וגם עתה ששכב לא היה להתענן בתענוגים אלא שיהיה יוכל ללמוד אחר כך ולולא כן לא היה ה' נגלה אליו בשעה שהוא ישן להתענן בתענוג שינה. וזהו שאמר ר"י



בשבת בשר ודגים לשם מצוה, ובשביל זה לחוד הוא כדי להבראות דעבודה זו לא מצינו במלאכים. [וי"ל עוד רע"ז כיון הגמ' (בשבת דף פח) דהשיב להם משה כלום אכילה ושתייה יש ביניכם ונראה דר"ל אכילה ושתייה של מצוה]. ואף דאמרין דאדם הראשון לא החזר לו בשר לאכילה מ"מ י"ל דכי וירדו לדורות הבאים.

**ועוד** דהמהרש"א בח"א בסנהדרין שם בד"ה אל ימים ונהרות כתב דזה היה לאחר החטא של עץ הדעת אבל קודם החטא היה מותר לאכול בשר וסייעתא לדבריו מלשון כדי שיכנס לסעודה מיד. והן אמת נראה דאישתמיט מיניה דהמהרש"א ז"ל הסוגיא (דסנהדרין דף נ"ט) דעל הא דאמר רב יהודה אמר רב התם דאדם הראשון לא הותר לו בשר לאכול מתיב הש"ס התם מהא דכתיב ורדו בדגת הים ועוף השמים, והוצרך לתרץ בדוחק דמיירי למלאכה. והא לדברי המהרש"א הנ"ל לק"מ דהא קודם החטא היה מותר לו לאכול בשר ודברי המהרש"א צ"ע. ומיהו אין זה סתירה על דברינו הנ"ל, דמ"מ פשטיה דקרא לא קאי על אדם הראשון לחוד, אלא על עיקר הבריאה של האדם, וא"כ שפיר אמר וירדו בדגת הים לאכילה, וקאי לדורות הבאים דהא בימי נח הותר להם לאכול בשר. אלא דמתוך הלשון משמע דגם על אדם הראשון נאמר, וע"ז הוצרך לתרץ דר"ל למלאכה, דאדם הראשון לא היה רשאי לדודת רק למלאכה.

**וגם** מה שאמרנו בפ"י כדי שיכנס לסעודה מיד דר"ל כדי שיוכל לקיים סעדת שבת בבשר ודגים ג"כ ניתא דהא באמת היה כן דהא אמרין (שם דף נט) דאדם הראשון היה מיסב בגן עדן ומלאכי השרת היו צולין לו בשר ומסננין לו יין ומשנינין דהתם בבשר מן השמים ההו. וא"כ גם בשבת שנטרד מגן עדן מ"מ י"ל שהיה לו בשר שהמציאו לו מן השמים והא דהיה נצרך לבראות בהמות וחיות מן הארץ מקודם היינו דקודם הבריאה גם בשמים בוודאי לא היה נמצא בשר כלל ולאחר שנברא מן הארץ בהמות וחיות או היו יכולין להמציא לו בשר מן השמים. [ומיהו מה שעמד המורחזי על הא דאמרין דטבחה וגו' אלו ימים ונהרות והובא במהרש"א שם שפיר העיר דאף וזהו יכול לאכול בשר מן השמים לשון טבחה טבחה לא יתכן ע"ז דהא בשר היורד מן השמים א"צ שחיטה כלל ולכן הוצרך לפרש דטבחה טבחה היינו בישראל ע"ש ודו"ק].

אל תקרא משנתו אלא ממשנתו כי שינה זו כאלו היה קורא ושונה תחשב לו דהיה לשם שמים וכו'. וכתב עוד שזה שהראו לו בחלום והנה סולם מוצב ארצה וכו', והיינו שהראו לו בחלום כי גם דברים העומדים בארץ והמעשה מוצב ארצה אם כוונתו בהם רצויה לפני ד' ראשו מגיע השמימה ומעלים עליו כאלו עשה מצוה. והראו לו עוד כי מלאכי אלהים עולים ויורדים בו ורצונו לומר דמתחילה מלאכי אלהים למעלה מן האדם כי עושים רצון קונם תמיד בלי הפסק, אבל האדם עושה כמה דברים לתועלת והנאת עצמו עד שבא למדרגה העליונה שכל תכלית מעשיו הכל לשם שמים, או הוא עולה מעלה מעלה ממדרגת המלאכים שעובד ה' ועושה רצון קונו בעניינים גופנים שנבראו ליהנות בהן בני אדם ויש מעצר ברוחו לכיון בזה לשם שמים והיינו מתחילה עולים עליו [ר"ל שעולים על האדם במדרגה] ואח"כ יורדים ממדרגת האדם שהאדם עולה למעלה ממדרגת המלאכים עכ"ל הגאון בעל כתב סופר הנ"ל ודבריו מתוקים מדבש.

**וע"פ** הצעה זו עולה לנו המקרא הנ"ל כמין חומר בעו"ה. והיינו משום שהמלאכים קטרגו שלא לברא האדם וכדאיתא במדרש שאמר מה אנוש כי תזכרו והיינו משום שדרכו וטבעו למשוך אחד החומר ולילך אחר תאוות גופו ואינו חושש לעבוד עבודת בוראו ולקיים מצוותיו ולכן השיב להם הקב"ה תשובה ניצחת דאדרבה דבשביל זה ראוי לברוא האדם והצדיקים שבהם גם בדברים שיעשו בשביל הנאת גופם יהיה כוונתם לשם שמים ולזה אמר וירדו בדגת הים ועוף השמים ובבהמה והיינו מה שירדו בדגת הים לאכילה ולהנות בהם יהיו כוונתם למצוה ועבודה כזו לא נמצא במלאכים ולכן בשביל זה נצרך לברוא האדם וכדבר הזה יש לי מעלה יותר ממלאכי השרת.

**וי"ש** ליתן טעם לדברי אלה ע"פ הא דאמרין בסנהדרין ט"פ אד"מ דמשו"ה נברא אדם בע"ש כדי שיכנס לסעודה מיד ופרש"י שנמצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ עכ"ל. ולענין יש לומר הכוונה משום דבשבת מצוה לאכול בשר ודגים וכמו שהובא בבוה"ק, ולכן נברא בע"ש כדי שיוכל לקיים מצוה עונג שבת בבשר ודגים. ואדם הראשון נצטווה על שבת וכדאיתא בב"ר וכ"מ גם בגמ' דסנהדרין דאמרין ד"א כדי שיכנס למצוה מיד וע"י במהרש"א בח"א שם. ולזה כיון הכתוב וירדו בדגת הים ועוף השמים והיינו שיאכל

כאן לפרשה בפני עצמה. ועוד דשם לא כתיב תולדות רק ולשם ילד וכאן כתיב אלה תולדות. ונראה דכל הנך דלעיל לא נחשב לו לתולדות משום דלא יצא מהן דבר טוב, אבל עיקר תולדות היה מארפכשד ויצא ממנו אברהם ולכן חזר וכתב פרשה בפני עצמה בשביל כבודו של אברהם, וזהו עיקר התולדות של שם. ואפשר דמשרה כתיב שם בן מאת שנה משום דאב זוכה לבנו ומשום דשם הוליד לכן מאה שנה זכה אברהם נמי להוליד לאחר מאה שנה.

### פרשת לך לך

ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואברם בן שבעים וחמש שנה בצאתו מחורן (יב, ה)

כ"ב. לכאורה תיבת ואברהם השני מיותר הוא מיירי באברם והר"ל למכתב בתחילה וכן חמש ושבעים שנה היה בצאתו מחורן ואח"כ וילך אתו לוט. ואולי דהכתוב בא לרמז לדעת הסדר עולם דהליכה הראשונה שנסע עם לוט היה בן ע' ואז היה מלחמות המלכים וברית בין הבתרים. ושוב חזר וקא לחורן ושהה שם חמש שנים ואז יצא לכדו מחורן שלוש נשאר בסדום עד שנהפכה. והובא דברי הסדר עולם בתוס' על החומש [ובסדר עולם שלפנינו חסר תיבת חזר וקא לו לחורן רק איתא שם וירד לחורן וכו' ופשוט דט"ס הוא וצ"ל כמו שבי' בתוס' על החומש. וע"ש היטיב בהגהות הגר"א ד"ל מש"כ בזה. וד' התוס' (בשבת דף י) שהביא בשם הס"ע להיפך דמלחמות המלכים היה בן ע"ה שנה בהליכה השניה צע"ג]. ועפ"ז יש לפרש הכתוב דהכי קאמר, וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט זה היה בשנת ע' ואמנם ואברם לבדו כשהלך כלא לוט בהליכה שניה היה בן ע"ה והך קרא הוא מאמר המוסגר דבא להודיע שאברם חזר לחורן ושוב חזר לא"י. ואולי הכוונה לא חזר בפרסום גדול כמו בפעם הראשון דלקח את לוט ואת כל הנפש אשר עשה שם להודיע לכל כי יש אלהים בעולם והוא ציווהו לפרוש ממשפחתו משום שהיו עובדי אלילים אבל בפעם שני שב לבדו ולא לקח עמו גרים אחרים. וידוע דמעשה אבות סימן לבנים ולכן בפעם הראשון עלו לא"י כיד רמה כימי יהושע וכבשו המלכים כמו אברהם אבל בפעם השני כימי עזרא לא עלו כיד רמה ולכן לא היה השראת השכינה בבית שני וכדאמרין (ביזמא דף ט) ולכל זה רמז לנו הכתוב בתיבת

### פרשת נח

יקטן (י, כה)

שהיה עניו ומקטין עצמו לכך זכה להעמיד, כל המשפחות הללו עכ"ל. ואכן בספר הישר ראיתי שכתב דמשום הכי היה נראה יקטן על שם שנתקטן חיי האדם כימז. וכן מצאתי בתרגום דרב יוסף (בדברי הימים א') שפירש ושם אחיו יקטן וביזמוי שריאו שניהון דבני נשא לאיתקטע מן בגלל חוביה עכ"ל. והיינו כדברי ספר הישר.

ועל מה שהעידו המזרחי והשפתי חכמים כאן דמאיה טעם הוצרך רש"י ליתן טעם על שם יקטן יותר משאר השמות. הנה במח"כ נעלם מעיניהם דברי רש"י (בדברי הימים א, ה) שכתב שם דעל בני עבר ע"כ צריכין לדרוש טעם משום שהיה נביא וקרא להם שמות ע"פ רוח הקודש. ותודע דהכתוב אומר טעם על פלג כי בימיו נפלגה הארץ וממילא אנו צריכין לידע הטעם גם על יקטן, אבל בשאר הדורות שלא היו נביאים לא ניתנו להדרש, וז"ל שם: יקטן שהיה מקטין עסקיו נביא גדול היה עבר אבל שמות אחרים לא נתנו להודיש כי לא ע"פ נביא נתן להם שמות עכ"ל. אך מש"כ רש"י שם בפסוק (יט) כי בימיו נפלגה הארץ נחלקו ונתמעטו ימיהם של ברית שמתחלה היו בני אדם חיים ט' מאות שנה יותר ונחצו בימי ארפכשד לר' מאות שנה יותר, מן פלג ואילך נחצו למאתים מאותן ד' מאות עכ"ל. וצ"ע דבסדר עולם מפורש להדיא דהך כי בימיו נפלגו הארץ הוא כפשטיה דבימיו היה דור הפלגה, ורש"י בעצמו פירש כן הכא בפירוש החומש [ומיהו אין זה סתירה מרש"י על רש"י דכבר ידוע דהפ"י שעל דה"י אינו מרש"י רק הוא מתלמידי רבינו סעדיה גאון ז"ל וכינהו בשם רש"י [וכן באמת בתרגום רב יוסף הג"ל פ"י ג"כ ע"ד זה רק דהוא פ"י כן על שם יקטן ולא על פלג ורש"י שם פירש על שם פלג כן וצ"ע]. ומה שפ"י רש"י בחומש שה"י מקטין עצמו והתם בד"ה פירש שהיה מקטין עסקיו אלו ואלו דברי אלהים חיים, דכן איתא במדרש רבה במקומו אר"י בן חלפתא וכו' יקטן שהיה מקטין עצמו ואת עסקיו עכ"ל.

אלה תולדות שם וגו' (יא, י)

כ"ב אף דכבר חשב לתולדות שם (לעיל י, א) והר"ל למחשב שם כל התולדות עם אברהם ולמה כתב

פרשת וירא

על ויתמהמה (יט, טז)

**נקוד** שלשלת, וידוע כי בנגינתו טעם שלשלת צריך לשלשל ולמשוך את התיבה ג' פעמים. ונראה שהוא כדי לרמוז ויתמהמה יתור מדא, דהמלאך לא אמר לו רק דיקח את אשתו ואת שתי בנותיו הנמצאות, והיינו ויתמהמה בשביל כי דברים אלו בלבד הוא התמהמה יתור גם להציל את ממנו וכמו שפרש"י, ולזה לא היה רשאי דגם צדיקים של אנשי עיד הנדחת יצאין ערומין וממתנם אבד. ולכן נקוד עליו שלשלת לרמוז דהתמהמה בשביל ג' דברים ולפיכך ויחזיקו בידו ויציאואו ויניחואו מחוץ לעיר.

שבו לכם פה עם החמור (כב, ה)

**וכתב** במסורה תיבת שבו ד' במסורה, חד הכא, ואיך שבו וסחרה והאחזו בה (בפר וישלח לו, ח, ואיך שבו איש תחתיו אל יצא איש מקומו (שמת טז, כט), ואיך ואל הזקנים אמר שבו לנו כזה עד אשר נשוב אליהם (שם כ, יד). והנה שמעתי מפה קדוש של הגאון מריה שלמה ולסן ואב מ"מ רפ"ק וילנא וצ"ל שאמר על המסודה הלזו ביאור נכון על דרך הרמז המוסר, כדרכו ז"ל בקדש תמיד לדרוש על ע"ד המוסר להשיב לב בנים לאביהם שבשמים ולהלביש זה במקרא או במדרש ואגדה. והנה ידוע דהנשמה של אדם היא אצולה מכסא הכבוד ונהנית מזיו השכינה ואומרין לה שבו לכם פה עם החמור והיינו עם הגוף שהוא חומר העכור עפר מן האדמה. ואמנם הנשמה מסרבת ואינה רוצה לזוז ממקומה וממדרה העליון אשר היא יושבת בגנוי מרמים תחת כנפי השכינה ולירד מאיגרא רמא לבידא עמיקתא אל עולם השפל הלזה ולהכניסה לטיפה סרוחה ולחומר עכור. ושוב משיבים לה שנית שבו וסחרה דכדאי הוא לה לירד לגוף דכאן הוא עולם המעשה והמסחור ואם תסגל כפה עם הגוף מצות ומעשים טובים אזי ישולם לה שכרה משלם בגן ערן העליון לאחר מאה שנה ותהא צרורה בצרור החיים תחת כנפי השכינה עבור פעולתה שעשתה בעוה"ו, משא"כ קודם שירדה לגוף היתה צריכה ליהנות מנהמא דכיסופא. ואמנם עדיין לא נכנסו הדברים באזני הנשמה ועדיין היא מסרבת משום דזהו טוב עם לא יתגבר היצה"ר ותלך בדרך טובים או תוכל לברא לחלית הטוב אבל כבר אמרו חז"ל דנמנו וגמרו דנח לו לאדם שלא נברא יותר

ואכרם. [כן היה נ"ל לפרש אבל מאחר ולא מצאתי זה בשום מדרש חז"ל וידוע דאסוד לומר דבר חדש בעצמנו מה שלא נמצא במדרש חז"ל ממחפיטא טובא לומר זה ראולי אף הדבר כן חז"ק.

ולך למסעיו מנגב וגר' (יג, ג)

**וכתב** על זה הגאון מלבי"ם בפירושו על התורה ומה שכתב מנגב אף פירושו שהלך מדרום לצפון כי הדרך ממצרים לארץ ישראל הוא מצפון לדרום כו'. כ"כ במח"כ דבריו תמהים שהרי אדרכה מצרים בדרומה של א"י כמו שמוכיח במסעות ובגבולי הארץ, וכן כתב רש"י כאן בהריא וכן הדבר ידוע כעת בלאנד קארט, וא"כ שפיר כתוב מנגב לבית אל וכן כתב רש"י.

**שוב** ראיתי דיש ליישב דברי הגאון המחבר ז"ל דכוונתו להקשות דכיון דע"כ הא דקאמר מנגב אף זה סימן על מצרים שהוא מנגב לבית אל, ועוד דמאי נ"מ בזה אם היה מנגב או במקום אחר, וע"כ צ"ל דקרא הכי קאמר דנסע מנגב של מצרים לצד בית אל, דהו"א דנסע מצפונה של מצרים, קמ"ל דנסע מצד נגב. וע"ז חמה הגאון המחבר שפיר דהא אדרכה צפונה של מצרים הוא בצד נגב של א"י, והר"ל לומר מצפון עד בית אל. ומש"כ המחבר כי הדרך הוא מצפון לדרום ר"ל מצפון של מצרים לדרום של א"י.

ועל מצרים וגר' ולוט עמו הנגבה ואכרם כבד מאד כמקנה בכסף וכזהב (יג, א)

**ולכאורה** לאיזה ענין מספר לנו הכתוב זה דאכרם היה כבד מאוד ומה שבו הוא לאכרם ועוד דאיזה שייכות יש לו למקרא הקודם. ונ"ל לפרש הכתובים אלו ע"פ מאמרם ז"ל בב"ב (דף כה: דא"ר יצחק הרצה שיחכים ידים ושיעשיר יצפין, וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום, ור' יהושע כ"ל אמר לעולם ידים שמתוך שמתחכם מתעשר שנאמר אהך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד ע"כ. וע"פ זה י"ל דהכתוב מספר לנו שבחו של אכרם דכל נסיעתו הכל היה הנגבה, ולא רצה לבקש אחר עשירות רק רצה להתחכם יותר, ולכן נסע הכף לדרומה של א"י לצד הר המודיה וכמו שפרש"י דשם הוא מקור החכמה, ושמה תאמר ולא זכה רק לחכמה ולא לעשירות, ולכן מסיים הכתוב ואכרם כבד מאוד וגר' וכמאמר של ר' יהושע בן לוי שמתוך שמתחכם מתעשר.

שהתקינו לנו הזקנים [היינו רבותינו התנאים ואנשי כנסת הגדולה דהם גקראים זקנים בש"ס וכמו דאמרין (בסוכה דף מד) מכאן ואילך מצות זקנים] לישב במקומו בשבת ולא לצאת חוץ לאלפים ג"כ צריך לקיים דהוא ג"כ אמירתו של הקב"ה בעצמו וכמו דכתיב שאל אביך ויגדך זקניך וגו', וזהו ואל הזקנים אמר שבו, כלומר דמשה רבינו אמר מפי הגבורה אל הזקנים דתעשו סייג לתורה ולתקן תחומין דאלפים אמה כדי שלא יבואו לידי איסור תורה. וזהו דאמר שבו עד אשר נשוב כלומר דהישיבה שלהם יהיה תיקון שנשוב ע"י מיישובה של תורה וכמו דכתיב אם תשיב משבת רגליך. ועפ"י פירוש מר אחי ז"ל גם לשבו החמישי דכתיב בפרשת בלק שבו נא כזה גם אתם הלילה, משום דאכתי לא ידעינן אי מזהיר על תחומין כליל שבת דהא בקרא ביום השביעי כתיב וגבי מלאכה יליפין אזהרה ועונשין ללילה במכילתא פרשת כי תשא ממחלליה מות יומת דהא כבר כתיב כל העושה בו מלאכה יומת אלא ללמד אפילו לעונש דלילה [ובתוס' ישנים (ביזמא דף פא) הקשו באמת דמנ"ל בשבת עונש ואזהרה ללילה ובמח"כ נעלם מעיניהם המכילתא הלז] וע"ז רמז לנו קרא החמישי שבו נא כזה גם אתם הלילה. כל זה שמעתי מפי מר אחי ז"ל רק שאני הוספתי בזה דברים לתוס' ביאור.

**ואכ"ן** כל זה לפי דעת הרי"ף והרמב"ם דקרא אתי לתחומין דיי"ב מילין, אבל לדעת שאר הפוסקים דכל תחומין דרבנן וקרא להוצאה איצטרך דאל יצא עם הכלי ללקט המן [והא דהוצרך לומר שבו איש תנחיתו, אפשר דאתי לעשה דאם מוציא לדה"ר דאין נשאי לטלטל ברה"ר כי אם תוך ד' אמות וזהו שבו איש תנחיתו ואל יצא איש ממקומו מדה"ר לרה"ר אפילו בתוך ד"א ועפ"י יש לנו רמז על מעביר ד"א ברה"ר] יש לנו לומר כוונת המסורה הכל על הוצאה, לפי שלא שמענו רק מלאכה גמורה אבל הוצאה לא שמענו והוצאה אינו נכלל בסתם מלאכה דמלאכה גרועה היא קמ"ל. ושבו וסחורה אתי ללמד דאפילו אם כבר מכר התפצים לעובד כוכבים מבעוד יום, מ"מ אסור להניח לו להוציאן לרה"ר בשבת, דע"כ לא מתדין ב"ה לטעון עליו אלא עם השמש אבל לאתר השקיעה אסור. ואפילו דהעובד כוכבים הוא מוציא בשביל עצמו מ"מ אסור משום דמחזי כשלוחו. וזהו שבו וסחורה, דאפילו אם כבר קנה העובד כוכבים הסחורה והוצאה הוא בשביל טובת הסחור ואעפ"כ אסור. ואל הזקנים קאי לרמז על תקנת

משנבדא, משום שהאדם עלול לחטא ואין אדם צדיק בארץ וגו' תמצא שיהא. ההפסד מרובה משכרה ולכן טוענת זאומרת "שבו" איש תנחיתו ואיני רוצה לזוז ממקומי. ואכן שוב אומרים לה דכל החשש הזה אינו רק כמי בחרותו דאז תנחית הדם שולט באדם ויצה"ר מתגבר עליו, אבל כשיגיע ימי הזקנה או היצ"ה בטל ונחור ושם אל הי בכל לבו לעבדו באמת, ולכן כדאי הוא לצממה לירד לגוף בשביל ימי הזקנה דיפה שעה אחת בתשובה ומצ"ט בעה"ז מכל וכו'. וזהו דרמז לנו הכתוב ואל הזקנים אמר "שבו". כן שמעתי מפי הרב הרה"ג המנחת הצדיק הנ"ל ודפח"ח.

**ואכ"ן** מפי מר אחי זצ"ל שמעתי לפרש דברי המסורה הנ"ל ע"פ דרך ההלכה לדעת הסוברים דתחומין דיי"ב מילין הוא דאורייתא ונלמד מהך קרא דאל יצא איש ממקומו דמחנה ישראל מחזקת י"ב מילין, והזהירה התורה ולא יצא איש בשבת יותר מיי"ב מילין דהוא שיעור מחנה ישראל וכמו דאיתא בירושלמי. ואמנם לא ידעינן מהך קרא רק דהאיש בעצמו מזהיר, אבל אכתי לא ידעינן דמזהיר על תחומי בהמתו, וע"ז רמז לנו המסורה אידך קרא דפרשת וירא שבו לכם פה עם החמור דאפילו חמור צריך להיות בשבת במקומו ולא לצאת מיי"ב מילין [ולדעת המהר"ם אלשקר בתשובה והובא במג"א בסי' ת"ד דתחומי בהמתו אינו אלא דרבנן ואפילו ביי"ב מילין משום דכתיב אל יצא איש מ"מ י"ל דהכתוב בא לרמז על התקנה שתיקנו חז"ל לאתר מכאן, דכל מילי דרבנן איכא רמז ואסמכתא בתורה, וכן מצינו בש"ס בכמה דוכתי דסמכו דבדיהם על הכתוב]. ואכתי לא ידעינן רק על בהמה משום דמצינו דהתורה הזהירה גם על שביתת בהמה ממלאכה ובמחמד איכא נמי לאו וחזיב חטאת, אבל בכלים דליכא אזהרה על שביתת כלים, דקיי"ל דשביתת כלים לאו דאורייתא וגם איסור דרבנן ליכא, אימא דאינו מזהיר גם על תחומי כלים, ע"ז בא לרמז קרא דפרשת וישלח שבו וסחורה, כלומר דאפילו סחורה שלו וכליו אסור להוציאן ממקום שביתת הבעלים וכמו דתנן הבהמה והכלים כרגלי הבעלים וחפצי הפקר אסור להוציאן ממקום שביתתן. אבל אכתי לא ידעינן רק על תחומי י"ב מילין דהן מקומן של ישראל במדבר, אבל חז"ל התקינו דאפילו חוץ לאלפים אמה אסור לילך בשבת, והיכן מצינו אסמכתא לזה בתורה. וע"ז רמז לנו קרא דפרשת משפטים ואל הזקנים אמר שבו, כלומר דאין מה

היינו משום דאליעזר עבד אברהם ושאלו בן קיש דעשו סימן ותיחוש בענין זיווג וכבר ידוע מה שאמר חז"ל במד"ק (יח) ובריש סוטה, דארבעים יום קודם יצירת החלד בת קל יצאנו ואומרת בת פלוני לפלוני וכי, ולכן לא חששו שמא תודמן חגריה או סומא אם לא תהא בת זוגו של יצחק, ואם תודמן לו חגריה או סומא ע"כ בת זוגו היא ולא קלקל בדיבורו כלום דרק גזר מן השמים דתהיה אשתו של יצחק חגריה או סומא. והו דאמר אותה הוכחת, ר"ל דהוכחת מכבר ארבעים יום קודם יצירה. וכן גבי שאול נמי דכוחיה הוא, אבל גבי יפתח דהדבר תלוי ברצונו לנדוד מה שחפץ לא הוה ליה לתלות נדודו בדבר שיש בו לחוש שיודמן לו שלא כהוגן ולכן בכיזן אפשר דנודמן לו בתוך. ועפ"ז י"ל דמשו"ה נקוד שלשלת על תיבת ויאמר, וטעם של שלשלת ידוע דצריך להמשיך את התיבה ולשלשל ג' פעמים והוא כדי לרמז דבאמירה זו נמשך שאמרו ג' אנשים ע"ד הזה.

מגמלי אדוניו וילך וגו' (כד, י)

**פרש"י** ניכרים היו משאר גמלים שהיו יוצאין ומומין מפני הגזל שלא ירעו בשדות אחרים ע"כ. והוא מהמדרש, רבה כאן על פסוק הזה. והנה לכאורה תמה דמה הוצרכו גמלים של אברהם לזמון אותם מפני הגזל, דהיכי יעלה על הדעת לומר דגמליו של אברהם לא היו דומין לחמורו של ר' פנחס בן יאיר. והיותר תימה דלקמן במד"ר על קרא דויפתח את הגמלים ופי' במדרש דהתיר זמזמיהם מקשו רב הונא ורב ירמיה לר' חייא רבה לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של ר' פנחס בן יאיר פי' בתמיהה ע"ש. והדבר תמה דלמה נטרו דווקא להקשות הכא ולא הקשו לעיל על קרא דמגמלי אדוניו דג"כ דרשו דהיינו שהיו זממין.

**ועוד** העיר בני הבחור המשכיל בתורה כמר אברהם יעקב הכהן ג"י דאמאי הוצרך כלל אברהם אבינו לזמון הגמלים הלא כבר נתנה הארץ לאברהם לאחר שנולד יצחק וכמו שבי' השפ"ח בריש הפרשה על קרא דגר ותושב אנכי עמכם ע"ש. ואין לומר ולא היה לו זכות רק בקרקע עצמה אבל לא בפירות שזרעו הם וכמו שבי' החוס' בריה (דף יג) דיש לאינו יהודי כמה שזרע וכ"ה בירושלמי דגיטין סופ"ד, דא"כ תימה הא דפרש"י בפרשת לך והוא מהמדרש רבה דרועי לוט היו רוצים לרעות בשדות אחרים וטענו משום שכבר נתנה

שלמה שתיקן עירובי חצרות ושיתופי מבואות וגם נכלל בו מה שתקנו חז"ל לחי וקורה למבוי וטרמליה ואף דמהיית כל המבואות והיי גמור ומחזר לטלטל וכן בקעה והמדבר הוא מקום פסוד מהיית מ"מ מצוה לשמוע אל הזקנים שאסרו. ושבו נא בזה גם אתם הלילה אתי לרמו דאפילו בליל שבת אסור הוצאה וכנ"ל.

**וע"ד** מה שכתבתי לעיל בשם הרב המ"מ שאמר לפרש ד' שבו הנ"ל ע"ד הוויכוח הנשמה בידיתה לעולם השפל. נ"ל ע"פ דבריו ז"ל לפרש גם שבו החמישי. שבו נא בזה גם אתם הלילה. והיינו דהנשמה אף דתורצית לירד לגוף בשביל ימי הזקנה דאו תוכל לקיים ולסגל מצות ומעשים טובים דאו הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד. מ"מ עדיין יש לה טענה דמ"מ לא היה כדאי לה לירד לגוף רק בזמן שהיו ישראל במעלה העליזונה והיו שרויין על אדמתן והיו יכולין לקיים כל התרי"ג מצות, אבל האידנא בגלות בעו"ה חסר הרבה מצות התלויות בארץ דיני טומאה וטהרה וחסר שמ"ג מצות וסימני הגש"פ חלף הלך לו, והיינו כמנין גשם חלף והלך בעו"ה ולא נשאר רק ע"ר מצות, והו דכתיב אני ישנה ולכי ער ודרשו במדרש אני ישנה בגלות אבל לבי ע"ר דעדיין נשאר לנו מצות כמנין ע"ר. וא"כ טוענת הנשמה דעתה שאנו שרויין בגלות הדומה ללילה אין כדאי לעשות מסחר קטן כזה ולהכניס עצמה בספק. ולכן משיבין לה דשבו נא בזה גם אתם הלילה, דאפילו בגלות הדומה ללילה מ"מ צריכה לירד לגוף, וטענתה אינה טענה כלל משום דכל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, והלכך גם בזמן הזה נוכל לקיים כל תרי"ג מצות.

### פרשת חיי שרה

ויאמר ה' אלהי אברהם וגו' (כד, יב)

**ונקוד** על תיבת ויאמר שלשלת. ת"ל הטעם משום דאמרין בתענית (דף ה) דשלשה שאלו שלא כהוגן ולשנים השיבו כהוגן ולאחר השיבוהו שלא כהוגן, ואלו הן אליעזר עבד אברהם ושאלו בן קיש ויפתח הגלעדי, ע"ש. ונ"ל דשאלו בן קיש ויפתח ושאלו שלא כהוגן היינו משום דסמכו עצמן על אליעזר דשאל ג"כ שלא כהוגן, ומ"מ הצליח ה' ביזו ונודמנה לו רבקה, וחשבו דגם להם יעשה השם נס וישיב אותם כהוגן וי"ל דבאמת מה שלא השיבו כהוגן גם ליפתח

עדין בגבול א"י, ממילא נשארו אח"כ זמזמים עד שבאו לארם נהרים וק"ל.

ויקשן ילד את שבא ואת דדן ובני דדן היו אשורים ולטושים ולאומים (כה, ג)

ופי' התרגום ובני דדן היו למשירין ולשכונין ולנגון. ונראה דטעמו של אתקלוס הוא משום דס"ל כמש"כ בספר הישר בפרשת חיי שרה דשם העצם שלהן היה אמידע ויוב וגוחי אלישע ונחתח ולפיכך התצרך לפרש כבדרך אחר. ונראה דמשו"ה לא חשיב להו בדברי הימים ודו"ק ועי' בתרגום רב יוסף שם דפי' ג"כ על שבא ודדן שמות אחרים.

### פרשת וישלה

על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה (לב, ג)

הנהגה לכאורה תיבות אלו עד היום הזה נראה מיותר, והרבר פשוט דאזהרה זו נהגת לדורות דכל מצוה או אזהרה שהיא חובת הגוף נהגת לדורות. ועוד דאף דמצינו בכ"מ דהוצרכה התורה לפרש דנהגת לדורות עולם, מ"מ לא מצינו דכתבה התורה כלשון זה רק כתיב לדורותם או חוקת עולם לדורותיכם אבל לשון עד היום הזה לא מצינו בשום מקום. והן אמת דלדעה ר' יהודה במשנה רחולין (דף ק' ע"ב) דס"ל דגיד הנשה נהג גם בטמאה דאמרין דאיסור חל על איסור, ומביא שם ראיה לדבריו דהלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן ע"ש. י"ל בפשיטות דמשו"ה התצרכה התורה לכתוב עד היום הזה לאשמעינן דאף לאחר שניתנה תורה ונאסרה בהמה טמאה לישראל, מ"מ נהג איסור גיד גם כהן דלא נימא ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דבבהמה טמאה אינו נהג הלאו דגיד הנשה, דאף דלכני יעקב נאמר איסור גיד בכל הבהמות, היינו משום דאז לא היה נהג איסור טמאה אבל לאחר שנתנה תורה הו"א דאין איסור חל על איסור קמ"ל קרא עד היום הזה דגם האידנא לאחר שניתנה תורה נהג איסור גיד בטמאה כיון דאז נאסר גם בטמאה תו לא פקע וכמו שכי' התוס' שם בד"ה וכי ע"ש. וכל זה לר"י אבל לרבנן דבטיני נאמר אלא שנכתב במקומו הדרא הקושיא לדוכתיה.

הארץ לאברהם ורק שהפסוק מסיים והכנעני והפריזי אז ישוב בארץ ועדיין לא נתנה הארץ לאברהם כל זמן ולא נולד יצחק אבל אי לא"ה היו יכולין לרעות בשדות אחרים הרי דהיה לו זכות גם בפירות. [א"ה: ולפי מה שהעלה המ"ל בפרשת דרכים דרוש ט' דקודם כבישת הארץ היה להם זכות בפירות ע"ש יתיישוב הקושיא]. וחזר בני נ"י ות"י ד"ל דאף לאחר שנולד יצחק מ"מ לא היה שייך הארץ רק ליצחק בלבד, והלכך לענין קבורת שרה שפיר אמר דאם ארצה אטלנה מן הדין משום דיצחק גופיה מחוייב לקבור את אמו והלכך היה יכול אברהם לבוא בהרשאה מיצחק אבל הבהמות שלו היה צריך לזמום. כן ת"י בני הנ"ל נ"י ונכון הוא. אבל עדיין קשה דלמה לא הקשה המדרש כן מקודם.

ואכן כבר חתני הרב החריף ובקי מו"ה נחום נ"י תירץ ד"ל דמה שזמם אברהם אבינו לגמליו ובהמותיו לא היה רק להראות לבני דורו שצריך כל אדם לשמור עצמו מן הגזל ואפילו בהמות שלו צריך לשמור שלא יהנו מן הגזל, אבל כאמת בשביל עצמו לא היה צריך לזמום מתרי טעמי הנ"ל וזהו דכתיב מגמלי אדוני [דכן היה דרכו של א"א וכמו דכתיב כי ידעתיו אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט]. ואמנם זה שייך במקום שהיה דר בו אברהם שידעו הכל דהם בהמות של אברהם, אבל בעת שהלך אליעזר בדרך לארם נהרים לא שייך להראות לאחרים דמי ידע דהם בהמות של אברהם. וע"כ זמם אותם כדי שלא ירעו בשדות אחרים, שפיר מקשה המדרש דנהי דהתם חו"ל הוי ואם היו רועים בשדות של אחרים כוודאי היה גזל גמור דלא היה שייך לאברהם מ"מ מי גריעי מחמורו של ר' פנחס בן יאיר. וכזה נתיישוב ב' הקושיות ושי"י.

ואכן לענ"ד נ"ל ליישב ענה דוודאי בא"י דכיון דלאחר שנולד יצחק כבר היה הארץ שלו ואף דיש לאינו יהודי כמה דרוע, מ"מ אפשר דצ"צ לשלם רק ההוצאות והלכך שפיר חשש אברהם דשמא ירעו בשדות אחרים כיון דאינו גזל רק לו דלא ידע למי לשלם וקשה גזל של רבים וגבי הבהמות לא יהא איסור גזל. אבל אליעזר שהלך לארם נהרים שהיה חו"ל דהוי גזל מעליא שפיר מקשה דמי גריעי מחמורו של ר' פנחס בן יאיר. ומיהו לת"ק דלא חשש לקושיא זו יש לומר דס"ל דלא קשה דכיון דהוצרך לזמום אותם מקודם בעת שהיו

ונ"ל ליישב בשני אופנים. אופן האחד י"ל בהקדם מש"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלי מלכים וישנה מצות נצטווה אדם הראשון וכו' ועקב הוסיף גזירה והתפלל ערבית עכ"ל. ונ"ל ברור דאין כוונתו דיעקב נצטווה מפי הגבורה שלא לאכול את גיד הנשה וכדעת ר"י, דא"כ תקשה מדוידה אדוידה וכמו שהקשה הלח"מ שם, דהא הרמב"ם פסק דאינו נהג בטמאה, וע"כ דס"ל דבמקומו נכתב אבל לא נצטוו אלא בסיני וזה תלי אהרדי, דאם נסבור דלכ"נ יעקב נאמר ע"כ דנוהג בטמאה וכמו דמבאר בטו"א דתולין (דף ק ע"ב). אלא ע"כ דהרמב"ם ר"ל דיעקב בעצמו הגהיג כן מחמת המעשה שאדע לו, וראיה לזה מדרשיו ליה דהתפלל ערבית ויצחק הפריש מעשר הוסיף תפלה אחרת לפנות היום ואבדהם התפלל שחרית דכל הני לא היו שום ציווי כלל על בני אברהם יצחק ויעקב שיתפללו או דפרישו מעשר רק דאברהם יצחק ויעקב הנהיגו כן בעצמם. וא"כ מש"כ דיעקב הוסיף גיד הנשה נמי דכוונתו דהוא בעצמו נהג כן שלא לאכול את הגיד. וראיה עוד לזה דגבי מילה כתב הרמב"ם להדיא שם כא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה. ואם איתא דפסק בכאן כר"י הו"ל למכתב בא יעקב ונצטווה על גיד הנשה אלא ודאי דס"ל כרבנן דלא היה הציווי רק לאחר שנתנה תורה ורק שיעקב נהג כן בעצמו (וכ"כ הכ"מ שם באמת). וא"כ בחנם חמה עליו הלח"מ משנה שם (וכבר כתב הלח"מ בעצמו שם דאולי כוונת הרמב"ם דיעקב נהג כן מעצמו אך דק"ל דמג"ל להרמב"ם האן. והכ"מ חמה שם על מש"כ עוד הרמב"ם דעמרם נצטווה במצרים במצות יחידות דמהיכן מייתי לה, והו"ל להעיד ג"כ על הא דיעקב הוסיף גיד הנשה כיון דס"ל בדעת רבינו דר"ל דיעקב בעצמו נהג כן וכרבנן ס"ל וא"כ מג"ל דיעקב נהג כן. ואכן במדרש רבה בשיר השירים על פסוק ישקני מנשיקות פיהו דאיתא שם אברהם אבינו נצטווה על המילה יצחק חנכה לשמונה ימים יעקב על גיד הנשה ע"כ. ומפרש רבינו דר"ל שיעקב נהג מעצמו כן אבל עיקר הציווי היה לאחר מתן תורה.

**ועפ"ז** י"ל דמשו"ה כתיב עד היום הזה משום שיעקב ובניו כבר נהגו כן בעצמם קודם מתן תורה הוצרך התורה לפרש דלאחר שנתנה תורה נצטוו בני ישראל שלא לאכול גיד הנשה עד היום הזה דמעיקרא לא היה ציווי רק נהגו כן מעצמם ולאחר מ"ת התורה באיסור לאו.

**עוד** י"ל דאם יעקב הוסיף מדעתו. ע"כ דהוסיף על שמנו של גיד דלגיד עצמו לא שייך שנהג בו איסור דהא בלא"ה אינו ראוי לאכילה, והא קו"ל דאין בגידין בנו"ט. ובשלמא התורה הנצרכה לאיסור לעבוד עליה בלאו ולחייב מלקוח ולקבל שכר מי שנמנע ואינו אוכל, אבל על יעקב לא שייך זה, וע"כ דהוסיף איסור על שמנו של גיד. וי"ל דלחייב כתיב את גיד הנשה להבחין דגם את הטפל לגיד דהיינו שמנו לא יאכל מצד המנהג כמו דנהג יעקב וע"ז כתיב עד היום הזה, כלומר דהמנהג שנהג יעקב ינתנו בניו לעולם וכמו דאמרין ושמנו מותר וישראל קדושים הם ונהגו בו איסור.

**ואופן** השני י"ל ליישב ע"פ דרך הדרוש הנה מבואר בזה"ק פ' וישלח ובשאר ספרים דע"י שנגע המלאך בכף ירך יעקב בגיד הנשה גרם שנחרב הבית שני ע"י אודם דהמלאך היה שרו של אודם [ובזה"ק איתא עוד שם דשס"ה גידין יש באדם כנגד שס"ה ימים שבשנות החמה וגיד הנשה מסוין כנגד יום תשעה באב ולק ע"י שנגע בגיד הנשה היה לו לאודם שליטה להחריב הבית ביום ת"ב. וע"י בחידושי אגרות להרשב"א ז"ל הנדפס בעין יעקב שפירש להא דאמר חז"ל בחולין (דף צ"א) דהעלו אבק כרגליהם עד כסא הכבוד, דהיינו שגרמו פגם בכסא הכבוד ע"י שאבקו זה עם זה ונגע בגיד הנשה, כמו דאמרין בעלמא דלכן כתיב כי יד על כס יד מלחמה לה' בעמלק דמלמד דאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק ואז יתוקן הפגם ויהיה השם שלם והכסא שלם.

**ולכן** נראה לי לומר לולא דמסתפינא שלעתיד לבוא יחזור איסור גיד הנשה להתירו, ואפילו למ"ד דאין מצות בטילות לעתיד לבוא, מכל מקום גיד הנשה בוודאי יבטל דכיון דכל עיקר הטעם שנאסר הוא משום שנגע המלאך בידן יעקב וע"י זה ניתן כח לזרעו של עשו שיוכלו להחריב בהמ"ק וגם נגרם ע"י זה פגם בשם ובכסא הכבוד כביכול. הדעת נותן שלעתיד לבוא שיתוקן הכל יבטל הטעם, שוודאי יתבטל האיסור ג"כ, דאף למ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא מ"מ הכא שאני דבהדיא תלי הכתוב טעם האיסור בזה דכתיב על כן לא יאכלו וכו' כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה. וכן מצונו בסנהדרין (דף כ"א) דס"ל לר"י שם במשנה דמרבח הוא לו ובלבד שלא יהא מסירות את לבו, ואמרין שם בגמ' דאף דר"י לא דריש טעמא דקרא בכל התורה כולה מכל מקום הכא ודיש, דשאני הכא דמפרש טעמא דקרא מה

ותמנע היחה פילגש וגר' (לו, יב)

וכ"ב ע"י במדרש לקח טוב המכונה בשם פסיקתא זוטרתא מרבינו טוביה ב"ר אליעזר זצ"ל [הנדרסס כעת ע"י הרה"ג מוהר"ש באבער ג"ן שכי דמש"ה כתיב אחד תיבת ותמנע פסיק ללמד דתיבת ותמנע חזר אקרא של מעלה כלומר דתמנע ג"כ היה מבני אליפו ותמנע זה זכר היה נמנה בבני אליפו (בדברי הימים א' א, לו), אבל שם פילגש אליפו לא נמצא בכתוב כלל רק דהגיד הכתוב דהיתה לו פילגש דתיבת ותמנע אינו נמשך רק למעלה ע"ש. ואכן הרשב"ם בפ"י החומש כתב דתיבת ותמנע חזר למעלה וגם למטה והביא כן בשם המדרש שזר טוב ע"ש. ותמנה דא"כ למה נמצא מפסיק באמצע [ועל מש"כ שם הרה"ג מוהר"ש באבער ג"י דס"ס נפל ברשב"ם זצ"ל דכן נמצא במדרש לקח טוב ג"כ יש לתמוה דהא במדרש לקח טוב איתא דאינו חזר רק למעלה חזר דלא כמו שכי ברשב"ם ואולי דר"ל דהרשב"ם היה לו ג"י אחרת במדרש לקח טוב]. וגם מאי דחשב הכתוב בחומש באלופי אליפו לקרח בפסוק ט"ז כתוב בסי' לקח טוב הנ"ל דהוא תמנע הכתוב בד"ה א' כי קרח ותמנע הכל שם אחד כי דבר הנקרח מניע ממקומו [ומה שכי הגאון בעל העמק דבר ג"י דפירשו הראשונים וכי' אולי כוונתו על מדרש לקח טוב שהבאתי ומה שכי הגאון מו"ה מלבי"ם זצ"ל בזה כפירושו על דברי הימים דבריו לא נהידין לפענ"ד]. וגם מה שקרא הכתוב לדישון בן שעיר החורי דישן בפסוק כ"ו ובאמת בתחילה בפסוק כ"א קרי ליה דישון וכן בד"ה שם בפסוק ל"ה ובפסוק מ"א קרי ליה דישון, ע"י ברמב"ן בחומש כאן שכי דאין דרך הכתוב להקפיד בזה רק אם הם בפסוק אחד ומה שקרא ליה דישן שלא יחשוב שהוא דישון של בני ענה ע"ש. ואכן במדרש לקח טוב הנ"ל כתב דעיקר שמו היה דישון כמו שכי בתחילה ואח"כ כשהגדיל מה אחיו השני שנקרא דישון וקראו אותו על שם אחיו הקטן שמת והיינו דבד"ה כתיב באמת ובני דישון ע"ש.

**ובמסורה** נראה דיש מחלוקת באמת בזה אם צריך לכתוב בפסוק הזה דישון בחולם או דישן בלא יו"ד, דבחד מסורה, נמסר כל יומי דס"ת דישון ומתחיל בשבת והיינו כג"י שלפנינו בחומש ואלה בני

טעם לא ידבה לו נשים משום ולא יסור לבבו ע"ש. וא"כ גם הכא י"ל כן דהא בהדיא מפרש קרא הטעם כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה והלכך לע"ל שיתוקן הפגם יתבטל האיסור ה". וע"פ זה י"ל בפשיטות דמש"ה כתיב עד היום הזה, ללמד דלא ינהג האיסור רק עד שיבוא המשיח המכונה בשם יום הזה, אבל לע"ל המבונה כלשון הגביאים יום ההוא או יום הבא יתבטל האיסור, משא"כ בשאר מצות נהגות לדורות עולם ואפילו לע"ל, ולכן לא כתיב בשום מקום בתורה כלשון הזה רק בני גה"נ. וכן היכא דכתיב בהדיא בכתוב לדורותיכם חוקת עולם בודאי נהגת גם לע"ל. וכן איתא במדרש משלי כל המועדים יהיה בטלים יומי הפורים לא יהיו נבטלים שנא' יומי הפורים לא יעברו וגר' ואף יהי"כ דכתיב ביה לדורותיכם חוקת עולם.

**וא"י** להקשות דלפי מה שכתבתי דאיסור גיד הנשה יחזור להיתירו לע"ל א"כ מאי מקשה הגמ' בחולין (דף ר"י) על פתגמי דגיד שנתערב בין הגידין דכולן אסורות דאמאי תבטל ברובא הוצרך לתרץ דבריה שאני. והלא בפשיטת נחא דמש"ה לא בטל משום דהוי דשיל"מ דהא לעתיד לבוא יהיה מותר, ובכה"ג מקרי דשיל"מ וכן איתא במהרש"ל בהגהותיו שכי' על ש"ד שכי' בשם האר"ז דחתיכה שנאסרה בחיקו לא מקרי דבר שיש לו מתירין משום דאם יבוא אליהו ויטהרנה הרי יבורר הדבר למפרע דמעולם לא היה איסור כלל ומשמע דאי לאו הך טעמא שפיד מקרי דשיל"מ. אבל אינו קושיא דמ"מ אותו גיד הנשה של עכשיו בודאי ישאר באיסורו גם לע"ל. ובאמת שזה תליא בדין אכרי כשה נחירה שהכניסו לא"י אי אולינן בתר השתא אי בתר מעיקרא. וא"פ י"ל דכוונת הגמרא להקשות דא"כ תפשוט האיבעיא דאולינן בתר השתא ולכן מרחת הגמ' ד"ל דהטעם הוא משום בריה. ואכן לפי זה עיקר דין זה דגה"נ הוי בריה תליא בדין אכרי כשר נחירה דאם נאמר דאולינן בתר השתא אינו מוכרח לומר דהוא בריה. ועפ"ז נסתלק תמידת הרא"ש בחולין (דף י"ז) דלענין מה מסתפק הגמ' בזה דהלא האידנא אין ג"מ בזה וע"ש מה שתי' בזה. ואכן להנ"ל י"ל דנ"מ טובא לענין גה"נ אי אסור מטעם בריה או מטעם דשיל"מ. ומיהו להסבורים דביבש אינו נהג דין דבר שיש לו מתירין בלא"ה נחא.

ה". והאך בשני חמדי חייב מערכת הגמ"ל פ"י ע"י מה שזן בדברי רבינו און. ובאמת השדה שם ס"ד מפסקת על משיכ' און דפ"ך שיהיה היחוד לאיסור תורה לעתיד לבוא.



בנה והוליד ממנה שאול, והיינו דכתיב ושאל בן הכנענית שהוא לבדו נולד מאשה כנענית.

דישן חמוך וכו'. אבל כתוב ריכ"א על החומש כתב דיש מסורה דנתנו סימן אחר דכל יומי דס"ת דישן ומתחיל ביום א' ועוד נתנו סימן דכל בחר ענה הוא דישן ולפי מסורה זו צריך לכתוב בס"ת בפסוק כ"ו ואלה בני ידשן וכמו דכתיב בד"ה. דע עוד דבס"ת דשון קמא מלא וא"ו וחסר יו"ד. והב' דישן האחרונים חסידים היו"ד והוא"ו אכן בד"ה נמסר דכולהו דישן כתיבי ביו"ד ורק דבפעם הראשון כתיב חסר וא"ו ושנים האחרונים כתיב ביו"ד ובוא"ו.

**פרשת שמות**

ויבאו שוטרי בני ישראל ויצעקו אל פרעה לאמר למה תעשה כה לעבדיך (ה, טו)

**ונקוד הטעם על תיבת תעשה מרכא כפולה. ונ"ל הטעם שנקוד על תיבה זו מרכא כפולה ע"פ מה דאיתא בפסיקתא זוטרתא הנקרא מדרש לקח טוב מרבינו טוביה זצ"ל [אשר יצא לאור הדפוס זה מקרוב ע"י הרה"ג מו"ה שלמה באבער נ"ץ ח"ל למה תעשה כה לעבדיך עדיין עבדיך אנחנו ולא קניתנו לא בכסף ולא בזהב ולא שיעבדתנו בחורבן ובקשתך כי אם מעצמנו ירדנו בארצך ואפילו עבדיך אנו למה תעשה כה לעבדיך כלום אדם רוצה להרוג את עבדו עכ"ל. ונ"ל מש"כ בפסיקתא עדיין עבדיך אנחנו צ"ל לא עבדיך אנחנו או דצ"ל וכי עדיין ופי' בתמיהה. והנה דברי המדרש לקח טוב אין לו שום פירוש והבנה דמאין הוציא הפסיקתא מהפסוק דטענו השוטרים כן לומד דעדיין אין אנו עבדים לו דהא אודבה בקרא כתיב לעבדיך הרי ההחזיקו עצמן לעבדים לפרעה. ונראה דהוציא כן מהטעם של מרכא כפולה הנקוד על תיבת תעשה דמשתמע כמו דכתיב תעשה שני פעמים לכן דרש דחד תעשה אתא להורות דלמה תעשה כה מאחר שעדיין אין אנו עבדים כי לא קניתנו בכסף ובזהב רק בעצמינו ירדנו בארצך. ואיך תעשה כה להורות כפשטיה דקרא דמאחר שאנחנו עבדים לך למה תעשה כה דכלום אדם רוצה להרוג את עבדו כנ"ל פי' דברי הפסיקתא. וע"פ פשוטו י"ל שמשום הכי נקוד מרכא כפולה על תיבת תעשה משום דטענו וצעקו אל פרעה על שני דברים. הא' למה תעשה כה לעבדיך שלא ליתן להם תבן. וב' מאחר דתבן אין ניתן לעבדיך למה תעשה כה לעבדיך ליתן מתכנות הלבנים כתמול שלשום וכמו דמסיים הכתוב אחר זה תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו.**

**פרשת וישב**

רימאן (לט, ח)

נ"ב ניתן טעם על מה דנקוד שלשלת על תיבת רימאן בפרשה וישב (בראשית לט, ח) גבי יוסף. והיינו דבא לרמוז למה שאמר חז"ל ביזמא (דף ל"ה, ע"ב) דאמרה לו אשת פוטיפר ליוסף הריני חובשך בבית האסורים, אמר לה ה' מתיד אסורים, הריני כופתת קומתך ה' זוקף כפופים, הריני מסמא את עיניך ה' פוקח עורים ע"כ. ונמצא שמיאן ג' פעמים על דבריה. והנה ידוע דנגינת שלשלת צריך לשלשל התיבה ג' פעמים והרי כמאן דכתיב רימאן שלשה פעמים, לרמוז למה שקבלו חז"ל דמיאן ג' פעמים על דבריה וזה נ"ל כפתור ופרח בעז"הו.

**פרשת ויגש**

ובני שמעון ימואל וגו' ושאל בן הכנענית (מ, י)

כ"ב בספר הישר בפי' וישב איתא דחמשה בניס הראשונים היה לו מדינה אחותו נומה דקשה היאך נשא את אחותו מן האם וב"ג מזהר ע"ז כבר תידין רבינו יעקב בעל הטורים בפירושו על התורה דדינה היתה בבטן רחל מתחלה ואח"כ נתהפכו העוברים וכמו דייסד הפייטן ביום א' של ר"ה עובר להמיר בבטן אחות, ונמצא שלא היתה רק אחותו מן האב ועל אחותו מן האב אין בן נח מזהר וכמבואר בסנהדרין (דף ג"ה, ע"א) ואח"כ לקח אשה כנענית ושמה

ו. וכן נמצא בלקח טוב: רימאן, מיאן אחר מיאן הרבה פעמים דכתיב בפסיק ושלשלת. אולם רבינו הוסיף עפ"י הגמ' דמיאן ג' פעמים ומתאים ביותר לנגינה. אולם לפי המרכא שם מבואר דמיאן ו' פעמים, דנתנה לו אלף ככר כסף ולא רצה. ובה מבואר היטב מש"כ בלק"ט לבאר דכתיב בפסיק ושלשלת, לרמוז לארבעת המיאותן של יוסף.

## פרשת בא

ומת כל בכור בארץ מצרים וגו'. עד בכור השפחה אשר אתו הרחים וגו' (יא, ה)

**ואכן** בפי' יהי כחצי הלילה (שם יב, כט) כתיב עד בכור השבי אשר בבית הכבוד. וצריך להבין מה דשינה כתיב התם למכתב בכור השבי וכאן אצל ההתראה שהתורה משה לפרעה כתיב בכור השפחה וכבר נשאל על זה בשו"ת מהר"מ אלשקר זצ"ל בסימן ט"ז וע"ש מה שתידין על זה.

**ואכן** שמעתי מפי כבוד הרב גאון אמיתי מו"ה יחזקאל פג"ל זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק ווילנא שאמר לתרץ דהנה באמת ידוע דכל העשרה מכות הכל היה כדי לרדות את פרעה אולי ירצה להוציא את בני ישראל ברצון טוב, והלכך לפני כל מכה ומכה היה התראה מתחילה אולי יחזור בו, והלכך בהתראה לא שיין להזכיר דגם בכור השבוין ילקו דמה איכפת ליה לפרעה בזה, ואדרבה יקבל נחת מזה דימותו אנשי רשע הנתפשים בבית האסורים בעונתם, וכ"ש אם הם מורדים ופושעים, ולכן אמר עד בכור השפחה אבל בעת הורית המכה סיפר הכתוב המעשה כמו שהיה. ועל עיקר הטעם דלקו השבוין הוצרך רש"י ז"ל ליתן טעם כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם וגו'. וכזה ניחא עוד כמה דכי רש"י הטעם על בכור השבי כאן בפי' דהתראה וכבוד העיר עליו בשפתי חכמים דהוי כאן לא כתיב כלל בכור השבי ולהלן בפי' דהי' הכה הו"ל למכתב זה ודחק ליישב. אכן להג"ל י"ל דרש"י בא לתרץ דלמה לא כתיב גם הכא בכור השבי ולזה תירץ דעיקר הטעם הוא כדי שלא יאמרו אבל לא לרדות את פרעה והלכך לא הזכיר משה זה בהתראה כן שמעתי מפי הגאון הג"ל ודפח"ח.

ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו' על מרורים יאכלוהו (יב, ח)

**לכאורה** תיבת יאכלוהו מיותר דהוי סגי דהוי כתיב ומצות על מרורים, דהא ואכלו דרישא קאי אכלוהו, וכבר ידוע מה דדרשו חז"ל בפסחים (דף קטו) לאשמעינן דצריך לאוכלן לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו. ואכן זה לרבנן אבל להלל מאי עביד ליה ביאכלוהו, דהא משמע דהא דס"ל דצריך לכורכן נפיק ליה מדכתיב ומצות על מרורים ולא מיאכלוהו, דאדרבה

מלשון יאכלוהו משמע דאוכל כל אחד בפני עצמו וא"כ יאכלוהו למ"ל.

**והנה** ראיתי בפירוש העמק דבר על החומש להגאון אב"ד דחאלאזין נ"י שכתב דהלשון יאכלוהו משמע שלא יאכלו אלא אותו ולא יותר כדאיתא בתמורה (דף כג) וכו' ע"ש. והנה ע"פ דרכו ביותר יש לומר דהכי נמי נדרש כמו התם בתמורה גבי מנחות דכתיב נמי כפל לשון יאכלו אהרן ובניו וכו' והתם נמי בחצר אהל מועד יאכלוהו מיותר, ודרשו מיניה בכרייתא שם דיאכלו בא להודות דאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומ' כדי שתהא נאכלת על השובע, ויאכלוהו אתי להודות שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה. ואם כן פשוט דגבי פסח ג"כ י"ל כן דהא שנינו בפסחים (דף טו) דאימתי מביא עמו חגיגה בזמן שהוא בא במועט אבל אם בא במרובה אין מביא עמו חגיגה כדי שלא יהא אכילה גסה ועל זה אתי ואכלו ויאכלוהו.

**ואכן** מדברי המכילתא שדרש שם דיאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע. נ"ל הכוונה דהמכילתא נמי בא לפרש דיאכלוהו דסיפא דמיותר דבא לאשמעינן דהפסח היה נאכל ב' פעמים קודם האכילה כדי שיהא נאכל לתיאבון ואחר אכילת החגיגה כדי לאכול על השובע. וזהו דכתיב פעם שני לרמוז על אכילה השנייה. ואמנם מדכתיב יאכלוהו ומשמע דבא למעט. דבר אחר וזהו דדרש המכילתא דבא לאשמעינן דמצה אין צריך לאכול פעם שני על השובע ורק דאסור לאכול אחר מצה כמו בפסח אבל אינו מחוייב לאכול על השובע. וכן איתא להדיא ברמב"ם פ"ח מה' חמץ ומצה דמתחילה היה נאכל הפסח עם מצה ומרור ואח"כ היה אוכל החגיגה בזמן שהוא במועט ואח"כ חזר ואוכל מן הפסח כדי לאכול על השובע ע"ש.

שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש והיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש וגו' (יב, טו) **והנה** לכאורה לשון הכתוב כאן מסודר דהא מיום הראשון עד יום השביעי סובב והולך על תיבות

כי כל אוכל חמץ, וא"כ הר"ל למכתב כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה הנפש חיה מישראל, ועוד מהו זה נתינת טעם על מ"ע והשבתה משום דכל אוכל חמץ ונכרתה, ועוד צריך להבין סמיכת הכתובים מה דסמך ליה וביום הראשון מקרא קודש.

**ושמעתי** בזה פ"י נחמד מאד במקרא הזה פסוק אחר הנאון וצ"ל בהקדם הסוגיא דעריכין (וד' י"ח)

דמביא שם ברייתא מיום הראשון ועד יום השביעי יכול ראשון ולא ראשון בכלל שביעי ולא שביעי בכלל בענין שנאמר מראשו ועד רגליו ראשו ולא ראשו בכלל רגליו ולא רגליו בכלל ת"ל עד יום האחד ועשרים לחודש בערב תאכלו מצות ובי אומר אינו צריך ראשון וראשון בכלל שביעי ושביעי בכלל, והנה לכאורה תמוה להת"ק דס"ל דעד ולא עד בכלל א"כ למה נאמר באמת הן קרא דמיום הראשון עד יום השביעי, דמשמע דעד ולא עד בכלל ולכן היה גצוך לקרא השני, וכעין זה מקשה השי"ט בכמה דוכתי דלא נכתוב לא ה"א ולא וא"ו, ואכן באמת י"ל דהת"ק מפרש להן קרא דמיום הראשון עד יום השביעי דלא קאי על אכילת חמץ רק על מ"ע דתשבתו והכי פירושא דקרא, דאך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם והיינו כ"י"ד אחר חצות, דראשון דמעיקרא משמע וכדאיתא בפסחים (וד' ה'). נתן טעם על זה דמשו"ה החמיר הכתוב בחמץ דצריך להשבותו יותר משאר איסורין שבתורה ולא בדיל מיניהו כגון איסורי נזיר וכיוצא בו, משום דכי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש היא מישראל, וכיון דהוי בחמץ תרי תומרי כות לא בדיל מיניה משו"ה החמירה תורה בכל יראה ומ"ע דהשבתה [וכ"כ הר"ן באמת בריש פסחים ד"ל דמשו"ה החמירה התורה בחמץ בכל יראה משום דאיכא תרתי כות ולא בדיל מיניה ולפי מש"כ כאן הוא מפורש בכתוב להדיא]. ושוב אמר הכתוב דלא זו בלבד דנהג המ"ע דתשבתו בעה"פ אחר חצות, אלא אפילו ביר"ט עצמו נהג המ"ע כל ימות החג מיום הראשון עד יום השביעי [וכספר ט"ב מהד"ק סימן כ' דחק עצמו דמג"ל דנהג העשה גם ביום טוב עצמו וכתב דאולי דילפינן זה מהקישא והאויך בזה ואכן לפי מה שכתבנו כ"ה מפורש להדיא בכתוב הזה]. אבל דווקא מיום הראשון ולא ראשון בכלל ועד יום השביעי ולא שביעי בכלל, דכיום הראשון וביום השביעי עצמו אינו נהג מ"ע דהשבתה, נתן טעם על זה בקרא שאחר זה משום דכיום הראשון מקרא קודש יהיה לכם וביום השביעי

מקרא קודש כל מלאכה לא יעשה בהם, והיינו דאך מלאכת אוכל גפש אסור אם לא לצורך אוכל נפש עצמו, וכמו דמסיים אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם [וס"ל להת"ק כר"ע בפסחים (וד' ה') דס"ל דאך ביעוד חמץ אלא שרפה וגם דלא אמרינן מתוך ומזת הוכיח ר"ע דהך ביתם הראשון היינו מעיו"ט דאלו ביום טוב א"א] והלכך ביום הראשון וביום השביעי א"א לקיים המ"ע ולכן קאמר מיום הראשון עד יום השביעי, אך משום דיש לטעות דקאי נמי על אכילה והוי אמינא דגם לגבי אכילה עד ולא עד בכלל, ולכן הוצרך הכתוב השני דעד יום האחד ועשרים לחודש בערב תאכלו מצות, ואכן כל זה לת"ק, אבל רבי י"ל דס"ל דהשבתתו בכל דבר ובחכמים או דס"ל דאמרינן מתוך וכב"ה, וא"כ יכול לקיים מ"ע דהשבתה גם ביום הראשון וביום השביעי ולכן הוצרך לומר דעד ועד בכלל.

**ובזה** נחא נמי במה דקשה לכאורה לפי דעת הרמב"ן בחומש בפ' אמור דמלאכת אוכל נפש דמתור בשאר יר"ט נפקא לן מדכתיב כל מלאכת עבודה ומלאכת אוכל נפש לא מקרי מלאכת עבודה ורק גבי יר"ט של פסח דכתיב בפ' בא כל מלאכה לא יעשה בהם הוצרך הכתוב לפרש דאך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ע"ש ברמב"ן, א"כ הדברים מתמיהים דלמה הוצרך הכתוב באמת גבי פסח למכתב וכל מלאכה לא יעשה בהם ולפרש אח"כ דאך אשר וכו' לא לכתוב לא היא ולא וא"ו, ולמה לא כתב גם בפ' בא רכל מלאכת עבודה לא תעשו וממילא הוי ידעין דמלאכת אוכל נפש מתור וכמו בשאר יר"ט, ואכן להג"ל נחא, דע"כ הוצרך הכתוב לכתוב דכל מלאכה אסור כדי ליתן טעם דלמה אינו נהג מ"ע דהשבתה ביר"ט משום דאפילו מלאכת אוכל נפש לא הותר רק לצורך אוכל נפש כל זה שמעתי מפי פ"ד אחי הנאון וצ"ל ושפתים יושק משיב דברים נכחים.

**ואכן** לענין עדין דברי הרמב"ן תמוהים דהא לפי הרמב"ן ז"ל דמלאכת אוכל נפש אינו במלל מלאכת עבודה, פשוט דגם שלא לצורך אוכל נפש מתור ולפי הך פירושא פשוט דגם ביעוד חמץ מתור ביר"ט וא"כ עדין תקשה דלמה לא כתוב גם בפ' בא כל מלאכת עבודה לא תעשו, ועוד ק"ל לפי רמב"ן ז"ל דלמה הוצרך בית הלל לומר הסברא דמתוך שהותרה לצורך תיפוק ליה דאינו נכלל במלאכת עבודה, ועוד

שביתת בהמה נהג בדיט. אבל הבצק והמשארוח שפיר היה נשאו על כתפם וזה הרי הוצאה לצורך אוכל נפש דפח"ח.

### פרשת יתרו

ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע וגו'. ולהלן בפסוק כ"ה כתיב ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל (יה, כא)

והנה ראוי לעמוד על הכוונה במאי ויתרו אמר למשה דצריך לבחור באנשים שיש להם ד' מידות אלו. אנשי חיל. יראי אלהים. אנשי אמת. שונאי בצע. ואך משה רבינו לא ביקש אח"ז כלל רק ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל.

ונראה דהנה זה ידוע דקי"ל דגר בימים הקדמונים פסול לדון לישראל בימים הקדמונים דכתיב מקרב אחיך תשים ודרשינן כל משימות שאתה משים לא יהיה רק מקרב אחיך וכדאיתא ביבמות (דף מ"ה, ע"ב). והלכך כל הדיינים שמינה משה רבינו הכל היה מישראל מיוחסים ולא מערב רב שעלו אתם מארץ מצרים. וישראלים שבזרד המדבר כולם היו יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע ולכן לא היה צורך לבקש אחריהם דכולם היו כן, ולא הוצרך לבקש רק אנשי חיל והיינו עשירים וכמו שפרש"י מהמכילתא. אבל יתרו לא ידע הדין וכסבור דגם ערב רב היו כשרים לדון ולכן כתיב ואתה תחזה מכל העם [ולשון עם בתורה הונח על ערב רב וכמו דאיתא בזוהר בפי' כי תשא ובאלשיך שם] ובהם היה נמצא באמת אנשים שאין בהם ג' מידות הללו ולכן הוצרך לפרוט אותם, אבל משה לא הוצרך לבקש אחריהם כלל דבכולם היה נמצא כל המידות הללו וק"ל.

וראיתי להגאון מלבי"ם זצ"ל בביאורו על החומש בפי' יתרו על פסוק הנ"ל שכתב דאין מכאן סתירה על משי"כ במשנה תורה הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים דצוה להם שהם יבחרו, וכאן אמר ויבחר משה. והיינו שמהם בקש משה שיבחרו חכמים ונבונים, שזה יכלו גם הם להכיר איזה חכם ואיזה סכל,

דהא ב"ש דלא ס"ל מתוך ע"כ דס"ל דמלאכת אוכל נפש ג"כ נכלל במלאכת עבודה, וא"כ מדב"ש נשמע לבית הלל דהא לא שמענו דפליגי בפירושא דקראי. ובאמת בספר יראים כס"י קט"ו הביא בשם המכילתא [ואינו במכילתא לפנימין] דבפסח דורות גופא לא ידעינן דמלאכת אוכל נפש מותר רק דילפינן מפסח מצרים דכתיב שם בהדיא דאך אשר יאכל לכל נפש ושוכ ילפינן כל המועדים מפסח ע"ש. והרי דס"ל להמכילתא דבמלאכת עבודה, נכלל כל המלאכות ולא ידעינן דמלאכת אוכל נפש מותר בדיט רק משום דילפינן מפסח מצרים ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צלע"ג.

וישא העם את בצקו טרם יחמך ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב וגו' (יב, לה)

לכאורה תמה דהוה ששאלו ממצרים הר"ל לכתוב מקודם קרא ווישא העם דהא השאלה היה קודם שיצאו ממצרים והך קרא ווישא העם מספר הכתוב מה שהיה לאחר היציאה.

ושמעתי מפי מר אבא זצ"ל ש"ל שהכתוב בא ליתן טעם על מה דנשאו משארותם על שכמם ולא הניחו על החמורים ועל הגמלים שהיה עמהם. ופי' אמר משום דבני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ואמרינן בגמ' דתשעים חמורים לובים היו טעונים מכספה וזהבה של מצרים והלכך לא רצו להניח עליהם משארותם דטפי ניחא להו להניח שם כסף זהב.

ומפי מר אחי הגאון זצ"ל שמעתי ליישב ע"פ הא דאמרינן דבפסח מצרים חימוצו נהג יום אחד וגם היה אסור להם מלאכה ביום ט"ו נוכח כתבתי באריכות לקמן (סי' ל') בשם הספר יראים דלא כדמשמע בר"ן בסוף פסחים דבמלאכה היה מותרין, וידוע דאף לכ"ה דמותר הוצאה אף שלא לצורך אוכל נפש, מ"מ שלא לצורך ידע כלל אסור, והלכך לא היו רשאים לישא על כתפם כסף וזהב דהרי הוצאה שלא לצורך דיט, ולכן הגיחו הכסף וזהב על החמורים דקי"ל דאין

1. וכן העיר רבינו להלן כס"י ל'. אולם כפי' זה העמודים ליראים שם אוח כי הוציא בזה, וכתב דט"ס ביראים זצ"ל ספרי, והוא בפרשת פינחס פי' קמ"ה ועי' ספר העיטור ויש הלכות ידע כהדאית ובמתח הדבר שם: שריר שרבינו צמד על כך בעצמו כחשוכו שכתב סולת נפתלי (להלן ח"ב יתרו סי' י"ז) וע"ש משי"כ שהרמב"ן בעצמו בפרשת אמור הביא ספרי זה.

## פרשת משפטים

וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו וגו' (כא, לג)

כ"ב: נראה הא דכתב תרי זימני בוד ובפעם השני חסר משום דקי"ל כשמואל דבר שחייבה עליו תורה משום הבלא או משום חבטא. וקמ"ל דפעמים בעינן בוד מלא היינו כסתם בוד שבתורה והוא טפחים והיינו במלא ספוגין של צמר דליכא חבטא ואינו חייב רק משום הבלא ולפיכך בעינן טפחים ממש דכציר מ"י ליכא הבלא. והדר אמר דזימנין חייב אף בבור חסר היינו היכא דהחויב משום חבט הבהמה היחה עומדת דבכה"ג סגי בששה טפחים משום דכריסא תורא עד לארעא הוא ד"ט וכדאיתא בב"ק (דף ג"א).

ועוד י"ל דמשום דכפותח אינו חייב רק בבור י"ד ומשורה כתיב בור מלא אבל בכורה הא אמרי בגמ' דמירי בכורה אחר כורה ולכן כתיב בפעם השני חסר לאשמרעין דאפילו בהיה מתחילה חסר ובא השני והשלימו ל"י חייב האחרון.

אם טרף יטרף יכאהו עד (כב, יב)

פרש"י יביא עדים שנטרפה באונס ופטור. וכתב ע"ז בשפתי חכמים אות ה' דיש מקשים ל"ל שני עדים והא עד אחד פוטר אותו מן השבועה וממילא הוא פטור ג"כ מן התשלומין. ר"ל דס"ל לרש"י עד מסייע אינו פוטר ומשורה צריך שני עדים עכ"ל. וכתבתי בצד דבריו תמוהים והא דברי רש"י הם ד' הגמ' בב"ק (דף י"א) ותקשי על דעת הסוברים דעד מסייע פוטר. ואין לומר דר"ל עדות המרעיל אבל באמת ר"ל ע"א דהא ליחא דהא כל מקום שנאמר בתורה עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד. ועוד תמה הרמב"ן ו"ל כאן דהך קרא מיתור לגמרי דפשיטא דע"י עדים מיפטר. ועוד נראה דסותר להפסוק שמתחילה דמתחיל אמר שישבע וכאן אמר דבעי עדים והוא תמיה רבתי. ומה שתי' רמב"ן דמירי במקום שיש רואין ועל דעת איסי בן יהודה דבריו תמוהין לכאורה דהא איסי בן יהודה למד זה מקרא דאין רואה וא"כ מה הוצרך הכתוב להודיענו

ומהם חזה משה ברוה"ק אם הם ידאי אלהים וכו'. והא דכתיב אנשי חיל היינו שיש בו ג' מעלות הנ"ל הנצרכות דהם נכלל בלשון אנשי חיל ועיקר הבחירה בחר משה כמ"ש לו יתרו שהוא יבחר ע"כ דבריו.

והנה אין פירושו נהלם לי כלל דהא כתיב שם ואתן אותם ומשמע דכולם נתן לראשים, ולפי פירושו הר"ל למכתב ואתן "מהם". וגם מש"כ לעיל דאנשי חיל הוא כלל והדר מפרש לא נהיידא כלל, דאין זה דרך התורה לכתוב כן דבתורה לא נמצא אפילו אות אחת מיותר ואפילו קוצו של י"ד וכולהו אתי לדרשה. ועוד דמאיזה טעם הכריחו לפרש ולא כמו דפי' במכילתא והעתיקו רש"י ו"ל דאנשי חיל היינו עשירים וכן האמת כדבריהם ו"ל ולשון חיל בכתוב מונח על אסיפת ממון רב וכמו דכתיב כפי' עקב כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וגו' הנותן לך כח לעשות חיל ועוד נמצא כן בשאר מקומות.

ולכן המתווך דזה לא הוצרך יתרו להגיד למשה דיבחר אנשים חכמים ונבונים דזה פשיטא וגם זה יוכלו ישראל בעצמם לבחור וכמו דכתיב באמת הבו לכם, ולכן לא צוה לו רק דיבחר אנשי חיל ויראי אלהים וכי' דזה לא יוכלו להכיר רק ברוה"ק דיש מתעשר ואין כל, וכן ידאי אלהים א"א להכיר דהאדם יראה לעינים ולכן ואתה תחזה והיינו ברוה"ק שעליו וכמו שפרש"י.

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וגו' (כ, ז)

וּפ"י התרגום אונקלוס לא תימי לשמא ה' אלהיך למגנא ארי לא יזכי ה' ית דימי בשמיה לשקרא. וכ"כ נראה דכוון התרגום להא דאמרין בשבועות כ"א לשוא לשוא שני פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תגהו ענין לשבועת שקר ולפיכך פ"י לשוא הראשון למגנא והיינו שוא. והשני פ"י לשיקרא משום דהשני קאי על שבועת שקר דהיינו באכלתי ולא אכלתי. ומיהו עוד י"ל דהראשון פ"י כפשטיה דהיינו אם נשבע בחנם על עמוד של אבן שהוא של אבן כמש"כ במכילתא. והשני פירש דנשבע לשנות את הידוע לאדם דנשבע על עמוד של אבן שהוא של זהב והוא נמי שוא מקרי כמבואר שם. וכן פירש רש"י כאן בחומש.

ת. אולם הספורט שם מפרש כמפורס, שלא מצא אנשים שיהיו בהם כל המעלות האלו, אלא מצא מעלה אחת בכל אדם, ומשה רבינו העדיף אותם שהיה להם מעלת "אנשי חיל" שהם בקיאים וחוזרים לבד וללכת רבו ולהביאו אל תכלית יתרו מדיא אלקים שאינם אנשי חיל וכו' ע"ש.

אלא שממהרין לפרע מן הצועק תחילה וכדאיתא בב"ק (דף צ"ג), ולכן לא מסיים כי חנון אני דהשמיעה הוא לרעה וכמו דמסיים חזרה אפי' וגו' ומדסיים בלשון רבים, אלמא דקאי על שניהם וכמו דפירש"י. אבל בדין השבות העבט דהוא מ"ע דמתן שכרה בצידה ואין ב"ד של מטה מחהרין עליה [נאף לדעת הסוכרים דאם רצו כופין, מ"מ כיון שאין מוטל עליהם חיוב לכוף להעובר, אין להצועק עונש במה שלא הלך לב"ד של מטה משום דקסבר דלא ירצה להזדקק לזה ולענוש להמלוה כיון שאין מוטל עליהם חיוב ובפרט אם הוא בע"ד קשה וכדומה] ואז בוודאי יצועק אל הקדוש ברוך הוא כיון דלית ליה דיניה בארעא. ולכן כתיב "והיה" כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני כי בכהאי גוונא הוי השמועה לטובה ולכן אמר כי חנון אני.

והג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה (כג, טז)

נראה לי מכבר לפרש בעזרת ה' המקרא ע"פ דרך הרמז ע"פ מה שאמר חז"ל בזה"ק בהשמטות לחלק ראשון (דף י"ב) דמשו"ה נקרא חג הסוכות חג האסיף על שם שבו יאספו ישראל לא"י לעתיד ויבוא משיח או ב"ב, ח"ל הזוהר שם: ובהוא יומא ייתי מלכא משיחא ומקרי חג האסיף דכניס קב"ה ביה גלותא דעמיה הה"ד (ישעיה י"א) והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו ויתקרי חג הסוכות דכולו שבעין דרגין חפיין על ישראל כטובה וכי' עכ"ל הזוהר שם בקצרה. וידוע דשני קצים יש בעתה ואחישנה, וקץ של אחישנה תליא אם כל ישראל ישוכו בתשובה, וידוע דהעולם הזה נקרא שדה הזריעה דמה שזורעין בעוה"ז קוצרין בעה"ב ולכן נמצא בספרים דעוה"ב נקרא שדה הקצירה [ומפי הרב הגאון המנוח מו"ה זלמן זאב זצ"ל שהיה מ"מ בפ"ק ווילנא שמעתי שאמר לפרש בזה הכתוב ברות, עיניך בשדה אשר יקצרון, כלומר דהזוהר אותה שעיקר התכלית והכוונה שלה שתביט על צרכי שדה הקצירה והיינו שתראה לסגל מצוות ומע"ט בעוה"ז כדי שתהיה לה מה לקצור, וע"ד שאמרו התקן עצמך כפורדודור כרי שתכנס לטרקלין] דהיום לעשותם ומחר לקבל שכרם. ועפ"ז י"ל דהמקרא מרמז לנו בדרך רמז דחג האסיף יהיה לנו או בצאת השנה דהיינו קץ של בעתה דיכלה הזמן השנים שנמר עלינו או באספך את מעשיך מן השדה והיינו אם ישראל יהיו אוספים מצוות

שנית ועוד דלרבנן דלית לו דאיסי מאי דרשי לפסוק הזה.

ונ"ל ליישב הכל בחזקא מוחתא בעו"ה דמתחילה דמיידי הכתוב בנושבו או מח וכי' דהם דברים שהשומר ידע שהוא אונס ויכול לטעון ודאי שנאנסה, ולפיכך אמרה תורה שישבע, אך אימתי צריך לישבע בתנאי דאין רואה, ודהיינו דליכא אפי' ע"א, אבל אם יש רואה אפילו לא היה אלא ע"א פטור משום דעד מסייע פוטר מן השבועה. והדר אמר אמנם אם טרף יטרף ובטרפה אינו כרוך דהוא אונס דהא זאב אחד אינו אונס ושנים אונס, ומשכ"ל שהשומר אינו ידע אם היה ע"ד האונס או לא והרי כאינו ידע אם נאנסה והרי מחוייב שבועה ואין יכול לישבע, ע"ז אמרה תורה יביא עד דוקא דהיינו שני עדים, משום דבמחוייב שבועה ואין יכול לישבע אינו פוטר עד המסייע וכמו שכי' הרא"ש בפ"ק דב"מ וכל זה כפתור ופרח בעו"ה.

וגם בקרא דלקח בעליו ולא ישלם דג"כ לכאורה נראה מיחר ורב דרש לקרא בב"ק (דף ק"ז) דכיון שלקחו הבעלים שבועה שוב אין משלמין ממון אבל כבר איתותב רב התם וא"כ קרא למ"ל. ונראה דקמ"ל דאינו יכול להפך. ובה מיושב עוד מה שהקשה השיטה מקובצת בב"מ דלרמי בר חמא דס"ל דבעינן כפידה במקצת והודאה במקצת א"כ למ"ל קרא דצריך לישבע דנאנסה הא בלא"ה יהיה חייב מצד גלגול וע"ש מה שתי'. ולענ"ד דהכתוב עצמו בא ליישב קושיא זו, וקרא הכי קאמר, שבועת ה' וגו' כלומר דחייב לישבע צד הדין ולא מצד גלגול, ונ"מ לענין הא דמסיים ולקח בעליו, כלומר דאלו מצד גלגול היה יכול להפך וכמו שפסק להדיא בשו"ע חו"מ בסימן צ"ד סעיף ח' אבל עכשיו אינו יכול [ומיהו לפי מה שפ"י הסמ"ע שם בס"ק י"ד משמע דשבועת הגלגול נמי אינו יכול להפך ע"ש וד"ק].

אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו (כב, כב)

כ"ב: מה שאמר כאן בלשון אם ולהלן גבי השבת העבט אמר "והיה" כי יצעק. ועוד דכאן לא מסיים כי חנון אני ושם מסיים כי חנון אני. ונראה משום דכאן אסור באמת למסור דינו לשמים משום דאית ליה דינא בארעא, ואם צועק לה' שניהן נענשין. ולא עוד

דכתיב נמי תמיד מקשה הגמי דמי לא בעי מינס פוהתא וכו' והיכי כתיב תמיד ומשני להורות דתמיד מרצה או תמיד שלא יסיה דעתו ממנו מפני השם הכתוב עליו.

**ובזה** יבואר נמי הכא דכפעם ראשון דמיירי בלא אוריס ולא שייך בו איסור היסח הדעת, ותמיד מרצה נמי לא שייך וכו' והא דהא החשן לא בא לרצות כלל ולהכי לא כתיב תמיד רק על הזכרון דהזכרון יהיה תמיד אבל הלבישה לא שייך תמיד, ואגב קמ"ל דהזכרון יהיה תמיד אפילו בבית שני ולא היה אוריס ותומים מ"מ חשן המשפט היה נועד נ"ל כחנה במאי דכתיב כאן לזכרון לפני ה' תמיד ובאבני אפוד לא כתיב תמיד רק ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שני כתפיו לזכרון. והיינו משום דבאבני האפוד לא היה כתוב רק שמות השבטים, וק"ל דתמה זכות אבות ואינו יכול לומר דתמיד יזכר זכותם, והא בימי חזקיה נפסק זכות אבות. אבל בחשן המשפט היה כתוב נמי אברהם יצחק ויעקב וכדאמרין בסר"פ בא לו כה"ג, ועמהם כרת נמי הקב"ה ברית וכבר כתב התוס' בשבת (דף נ"ה) בשם ר"ת ז"ל דברית אבות לא תמה דהא כתיב וזכרתי את בריתי יעקב וכו' ומשריה כתיב לזכרון לפני ה' תמיד דברית אבות לא תמהן אבל בפעם השני דמיירי עם האורים ותומים ואסור להסיח דעתו באמת מפני השם המונח בן כפלי החשן והיינו האורים ותומים, משריה כתיב ונשא על לבו תמיד שלא יסיה דעתו וכמו בצ"ץ. וכן להיפך נחזא מה דלא כתיב כאן לזכרון תמיד ולעיל כתיב, והיינו משום דבבית שני לא היה אוריס ותומים ולא היה תמיד לזכרון, אבל לעיל דמיירי בלא אוריס ותומים כתיב לזכרון תמיד להורות דאפילו בבית שני יהיה.

**פרשת כי תשא**

בשם הרב הגאון הצדיק רב פעלים וכו' מ"ה בצלאל הכהן נ"ע מגדולי הוראה דק"ק ווילנא יצ"ו.  
לא תבשל גדי בחלב אמו. ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כתיב אתך ברית ואת ישראל (לד, כ"ד).  
**להבין** הסמיכות של הפסוק ויאמר ה' אל משה כתב לך וגו' אל לא תבשל גדי בחלב אמו. אמר

ומעשים טובים הרבה והיינו אם כל ישראל יעשו תשובה מאהבה דאו הזדונות נעשה להם כזכות ויהיו ישראלים מסוגלים במצות ובמעשים טובים ואז יהיה קץ של אחישנה ככ"א.

**פרשת תצוה**

ונתת אל חרשן המשפט את האורים ואת התומים (כת, ל) וכו"ב: מדכתבה התורה בתחילה ונשא אהרן את שמות בני ישראל על לבו בחשן המשפט וגו' ואחר כך נתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים, וכן בפ' פקודי דנאמר שם עשיית הבגדים לא הזכיר כלל נתינת האורים והתומים, וכן בפ' צו כתיב בתחילה וישם עליו את החשן ואח"כ ויתן אל החשן את האורים ואת התומים. משמע מכל זה דנתינת האורים והתומים היה אחר לכישת החשן. ולכאורה צריך להבין הטעם ולא ניתן האורים והתומים קודם הלבישה.

ונ"ל דהיה בא ללמד דנתינת האורים והתומים אינו מעכב למצות החשן כלל דאף בלא לכישת האר"ת אינו נקרא מחוסר בגדים. וכן פרש"י כאן להדיא דאר"ת הוא כתב המפורש שהיה נתנו בתוך כפלי החשן שעל ידו הוא מאיר דבריו ומחמם את דבריו ובמקדש שני היה החשן שא"א לכהן גדול להיות מחוסר בגדים אבל אחרו השם לא היה כתובו עכ"ל. [והתוס' בסופ"ק דיומא (א, ב) כתבו דאר"ת היה גם בבית שני משום דא"כ היה מחוסר בגדים אלא דלא היה משיבין לנשאלין בהן. ותמהני שלא הביאו דברי רש"י ז"ל בחומש כאן דכ' להדיא דאר"ת אינו מעכב והמקרא מסייע ליה וכמשי"כ בעו"ה] <sup>ט</sup>.

**ובזה** יבואר מה דכתבה התורה שני פעמים ונשא אהרן, חד בפסוק (כ"ט) ונשא אהרן את שמות בני ישראל וגו' לזכרון לפני ה' תמיד, ואידך בפסוק (ל) ונשא אהרן את משפט בניו על לבו לפני ה' תמיד. ועוד דבפסוק ראשון כתיב לזכרון לפני ה' תמיד, דמשמע דתמיד קאי על הזכרון ולא על הכהן הנושא, ובפסוק שני כתוב ונשא על לבו תמיד משמע דתמיד קאי על כהן הנושא דתמיד ישאו. ונ"ל משום דבאמת גבי צ"ץ

ט. תמהני שלא זכר שר שבדבר זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד כולל בית הכנסת פ"ד היא דהתומים ט"ל כתום והראב"ד ט"ש. ועיי' ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"י ה"י: עשו בבית שני אורים ותומים כדי להשלים שמונה בגדים ואעפ"י שלא היו נשאלין בהן.

פרשת ויקהל

יעש בצלאל את הארון עצי שטים וגו' (לו, ט)

לכאורה צריך להבין דכל הני קראי דכתיב בהם יעש עד יעש בצלאל את הארון על מי קאי, דליכא למימר דקאי על בצלאל דהא אמר כאן יעש בצלאל, משמע דכל הני יעש דכתיב מקמיה לא קאי על בצלאל. וליכא למימר נמי דקאי על חכם לב דא"כ יעשו מבעיא ליה. ועוד קשה דכיון דגבי הארון כתיב יעש בצלאל ואף דוודאי עשו עמו אליאב בן אחיסמך ושאר חכם לב, מ"מ כיון שנתן נפשו על המלאכה יתיר משאר חכמים נקראת על שמו וכמו שפרש"י, א"כ למה נקרא הארון והכלים על שמו יתיר משאר המשכן עצמו והקרשים.

ונ"ל דבאמת כל המעשה נקרא על שמו של משה רבינו כמו דכתיב בפי תרומה על כל הכלים והמשכן ועשית ועשית, וקאי על משה רבינו משום דעשו ע"פ צויו ושלחו של אדם כמותו. אך לארון וכלים דשינה בצלאל ממה שאמר לו משה דמשה אמר לו דיעשה הארון והכלים תחילה, ובצלאל עשה את המשכן תחילה וכמו דכתיב לעיל וכמו שמבואר בברכות בר"פ הרואה, וכיון דשינה בשליחות לא נקרא על שמו של משה רק על שם בצלאל. אכן השינוי לא היה [אלא] רק בארון וכלים אבל במשכן שהקדים לעשות לא מקרי שינוי, דוודאי מי שאומר לשליח דיעשה הדבר לאחר איהו זמן והשליח הקדים לעשות השליחות קודם הזמן לא מקרי שינוי, דוודאי כוונת המשלח היה להרוחב זמן לשליח ומראה מקום הוא דיכול לאחר הדבר, אבל בוודאי לא היו קפידא. ולפיכך כתיב בעשיה משכן האוהל והקרשים יעש סתמא, וקאי על משה רבינו ואף דבאמת עשה בצלאל, מ"מ כיון דשלוחו של אדם כמותו נקרא על שמו כן נ"ל דו"ק.

פרשת צו

ולבש הכהן מדו בד וגו' (ו, ג)

ופרש"י מדו בד הוא הכתונת ומה ת"ל מדו שתהא כמותו ע"כ והוא מן הש"ט דפסוקים (דף ס"ה

הרב הנ"ל כן. דאיתא במסכת חולין (קט"ז, ע"ב) דבי ר' ישמעאל תנא לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול. הנהגה היא לא תבשל דכתיב פה בפי תשא יורה לאיסור אכילה, והוא כתיב פה בתורה פעם ב', דפעם הראשון כתיב בפי משפטים (כג, ט) ופעם ג' כתיב בפרשה ראה (יד, כא). ומסתמא פעם הראשון יורה על איסור בישול כפשטות לישנא דלא תבשל. ופעם הב' אמרינן אם אינו ענין לאיסור בישול תנהו ענין לאיסור אכילה. ופעם הג' דפרשת ראה אמרינן אם אינו ענין לאיסור בשול ואכילה, תנהו ענין לאיסור הנאה. ועלה בדעת משה רבינו ע"ה לכתוב פה לא תאכל גדי בחלב אמו. כהמכוון כאן כנ"ל. לכן אמר לו הקב"ה כתב לך את הדברים האלה, ר"ל כאשר אמרתי לך לא תבשל, ולא כאשר עלה על דעתך. כי על פי הדברים האלה, ר"ל כי ע"פ תורה שבע"פ (דעל פי הדברים האלה קאי אתורה שבע"פ. כדאיתא פה במדרש. ובתמורה י"ד ע"ב) כתיב אתך ברית. ואם אינו ענין הוא ממדרשי תורה שבע"פ. לכן נדע שפיר גם מלא תבשל. דקאי על אכילה באם אינו ענין.

ומאחרי הגאון מו"ה שלמה הכהן שליט"א מו"ק דווילנא שמעתי כן. דמובא פה בילקוט ראובני ח"ל: ויאמר ה' אל משה כתב לך וגו'. לאחר שעשו ישראל את העגל קטרגו מלאכים על לוחות שניות, ואמרו אתמול עברו על לא יהיה לך. והשיב להם הקב"ה והרי אכלתם בשר בחלב אצל אברהם, ותינוק שלהם כשבא מבית רבו אינו אוכל. ולא מצאו מענה. ובאותו שעה אמר לו הקב"ה כתב לך את הדברים האלה שאין להם מענה עכ"ל ע"ש. ועתה יזכר היטב טעם הסמיכות הנ"ל. אחר דאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, והוא איסור בב"ח. אמר לו כתב לך את הדברים האלה כנ"ל. וכתב הבאר היטב ששמע דמהאי טעמא נמי נהגינן לאכול מאכלי חלב בשבועות. שהוא זמן קבלת התורה. להורות דאנו מקיימין איסור בב"ח. דאנו אוכלין כהלכה חלב ואח"כ בשר לא ביחד, כמבואר ברמ"א סי' תצ"ד ס"ג ח"ל. ונהגינן בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות וכו'. כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר. וע"ש במג"א שכתב אך יש ליזהר שלא יבוא לידי איסור וכו'. ויזהר ליקח מפה אחרת ע"ש. משי"ה יאתה לנו התורה ולא להמלאכים כנ"ל.

י. קטע זה הועתק מספר קהלת יצחק עה"ת לפרשת כי תשא.



ויקרב את האיל השני איל המילואים וגו' וישחט וגו' (ח, כב)

**כ"ב:** תראה דלהכי נקוד שלשלת על וישחט הזה וידוע דנגינת השלשלת הוא דצריך להאריך בחיבה ולשלשל. והיינו משום דנראה לי דהיה צריך לקבל הדם של איל המילואים בשני כלים אחד לבהונות ואחד למזבח וכמו באשם מצודע, וכיון שקבלה צריך בימין היה צריך לקבל בזה אחר זה, דמתחלה קבל בכלי ותן ממנו על תנוך אחן אהרן וכו' ואח"כ קיבל פעם שנית וזרק על המזבח, ואם היה שוחט כדרכו היה יוצא דם הנפש כולו קודם קבלה השניה, וידוע דצריך קבלה מהפר עצמו. ולפיכך הוה צריך להאריך בשחיטה ולא לשחוט בבת אחת כל הסימנין, ורק הפסיק בנתים פחות מעט משיעוד שהייה כדי שבעת קבלה השניה, עדיין לא יצא כל דם הנפש. ולכן נקוד שלשלת להודות ששהה הרבה בשחיטה זו. אבל בשני שחיטות הראשונים ואף שגם שם היה צריך לגמור אחר שחיטה על ידו ככה"ג - ביה"כ, מ"מ לא שהה בשחיטה יותר משאר שחיטות דעלמא דתיכף ששחט הרוב גמר אחר המיעוט ולא היה ביניהם רק שהיה משהו. משא"כ באיל המילואים היה צריך להפסיק הרבה באמצע השחיטה וליתן בנתיים על תנוך אחן אהרן, ואח"כ גמר משה רבינו להשחיטה דדוקא לאחר שישחט הרוב היה יכול אחד לגמור, אבל קודם הרוב לא היה אפשר באחר, ואפילו אם נימא דשחט בתחילה הרוב, מ"מ היה צריך להפסיק הרבה קודם המיעוט. ואם נימא דשהיה במיעוט בתרא אינו מה"ת, י"ל דשהה יותר מכדי שיעור שהיה דכיון דכבר שחט הרוב מקודם. ומיהו בעיקר הדבר שכתבתי בפשיטות דשחיטת הפר ושני האלים היה ע"י משה רבינו בעצמו, הדבא יש לפקפק בו דהא כתיב וישחט ואחר כך כתיב ויקח משה, ומשמע דהשחיטה היתה ע"י אחר, דאם לא כן צריך לכתוב וישחט משה ויקח מדמו והדבר צ"ע. מיהו מש"כ בטעם הנגינה א"ש אף אם היה השחיטה באחר וד"ק.

### פרשת שמיני

ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם (י, א) ונקוד על חיבת לא מרכא כפולה. וי"ל הטעם בזה ע"פ מה ששמעתי מכבוד פיר אחי הגאון ד"ל זה יותר מארבעים שנה שאמר לפרש דברי התור"כ בריש פ' הרבה.

ע"כ ובבבחים (דף ל"ה ע"א) המדו כמדתו שלא יחסר ולא יחיד. והעיר פיר אחי הגאון וצ"ל דצריך להבין דמ"ש דגילה לן הכתוב הכא דין זה דצריך שיהא הכתונת כמדתו ולא כתבה התורה זה כפי ואתה תצוה דכתיב שם דיני עשיית הבגדים ושם הוא מקומו לבאר דצריך שיהא כמדתו. והוא מותיב לה והוא מפרק לה, דמשום דבכל העבודות ליכא קפידא כ"כ אף אם הוא יותר ממדתו דהא יש לו עצה דיכול לסלק ע"י אבנט, דהא קי"ל בבבחים (דף י"ח ע"ב) דמרושלין שסלקן ע"י אבנט כשרין משום דאבנט מיגז גיזי. אבל בתרומת הדשן לחד מ"ד כיומא (דף כ"ג ע"ב) לא היה משמש רק בבי בגדים אלו הכתובין בפרשה, דהיינו הכתונת והמכנסים ולא היה אבנט כלל. ולפיכך הוצרך לבאר שצריך שיהא כמדתו, דבעבודה זו א"א לסלק ע"י אבנט כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל.

**אבל** עדיין קשה לי דחזא דעדיין הוה צריך לבאר שם שלא יהא קצר ממדתו. ועוד דהא אנן קי"ל להלכה דתרומת הדשן ג"כ צריך ד' בגדים וכו' יוחנן דגלי רחמנא בכתונת ומכנסים וה"ה למצנפת ואבנט. וכן משמע ברמב"ם ז"ל בפ"ב מה' תמידין הלכה י" ע"ש. ואכן לענ"ד מציקרא לק"מ דמלשון הש"ס דפסחים חבחים הנ"ל משמע דאף אם הבגד עשוי כמדתו מ"מ אם מגביה את הכתונת יותר מדאי בשעת עבודה עבודתו פטולה ע"ש. ועפ"ז י"ל בפשיטות דהוצרך למכתב הכא דמשום דהו"א דבעת תרומת הדשן עדיף טפי להגביה שלא יתלכלך באפר המזבח ותנן היז בגדיז מטושטשין ועבד עבודתו פטולה קמ"ל ראסור להגביה דבעינן מדה כמדתו. נואף שכתבו התוס' בבבחים שם ד"ה והתניא דדוקא אם סלקו ע"י אבנט פטול מ"מ י"ל דזה קמשמע לן הכתוב כאן וד"ק.

ויגש את פיר החטאת ויסמוך אהרן ובניו וגו' (ח, יד)

**כ"ב:** ולהלן גבי איל העולה ואיל המילואים כתב ויסמכו לשון רבים. תראה דראש הפר דהוא גדול ויכולים לסמוך עליו כמה אנשים בבת אחת כתיב ויסמוך משום ולא היה רק סמיכה אחת דאהרן ובניו בבת אחת, אבל באיל דאין ראשו מחזיק רק לסמיכת אדם אחד, וע"כ הוצרך לסמוך אהרן מתחילה ואח"כ בניו ולכן כתיב ויסמכו לשון רבים מפני שהיו סמיכות הרבה.

בפני משה רבן. וכמד"ד איתא משום דנכנסו שתויין יין לאהל מצודע ע"ש. וא"כ נמצא דעברו על שני לאוין על לאו דיין ושכר אל תשת ועל לאו דאל יבוא בכל עת אל הקודש, וא"כ י"ל דלהכי נקוד מרכא כפולה וידוע דנגיעת מרכא כפולה משתמע כמו דהוי כתיב שני פעמים "לא" לרמוז דעברו על ב' ציוויין.

**פרשת מצודע**

צפרים חיות (יד, ד)

**ברש"י** חיות פרט לטריפות טהורות פרט לעוף טמא וכר. כ"ב: ע"י בגור אר"י שהעיד דלמה לא כתב נמי הכא בלשון רבים פרט לעופות טמאות כמו דאמר גבי טריפות, ומה שתירץ שם תמוה וכבר העיד עליו הלבוש. והרב הלבוש בעצמו לא חי ע"ז כלום, ורק כתב דזה אינו דקדוק. אבל במח"כ לא ראו דבתרי"כ איתא באמת בלשון רבים, וע"כ צ"ל דכחונה כוון בזה רש"י ז"ל מהא דשני מלשון התור"כ, וא"כ צריך להבין הכוונה בזה. ונ"ל דרש"י ז"ל יפה דקדק דהא באמת על השחוטת לא הוצרך למיעוט דהא כתיב ושחט, אלמא דבטהורה מידי דבעוף טמא לא שייך שחיטה. וע"כ דלא הוצרך המיעוט רק על המשולחת, ולפיכך כתב בלשון יחיד דעיקר קרא לא בא אלא לומר דאף המשולחת צריכה להיות טהורה. אמנם כל זה לדין דק"ל דיש שחיטה לעוף מה"ת, אבל למ"ד דאין שחיטה, גם בעוף טהור לא שייך שחיטה, ורק דהכא גז"ה"כ דבעי שחיטה. וא"כ י"ל דמידי בעוף טמא וגז"ה"כ הוא דצריך לשחוט ולפיכך אמר בתרי"כ למעוטי "טמאות" משום דסתם ספרא הוא ר"י, ור"י ע"כ ס"ל דאין שחיטה לעוף, דבתרי"כ לקמן בפסוק וצוה הכהן ושחט איכא פלוגתא אי בעינן כהן לשחיטה או לא. ופ"י בספר כתר תורה לבנו של הגאון החסיד ר' לוי יצחק זצ"ל בשם אביו הג"ל דרבי דס"ל שם ולא בעי כהונה [לפי גירסת הילקוט בתרי"כ ואכן בתרי"כ לפנינו איתא להיפך דרבי סבר דבעי כהן וצ"ע] אויל לשיטתיה דגם בכל עוף בעי שחיטה והו"ו דבר הנהוג בחולין ולא חמדי שחיטה דציפור מקדשים ולא בעי כהונה. אבל ר"י ברי"י לשיטתו דס"ל דאין שחיטה לעוף מה"ת, וא"כ הכא גבי מצודע הוא גז"ה"כ דבעי שחיטה, והלכך בעי כהונה כמו שאר דברים הטבילה. והו"ו דבעי כהונה כ"כ שם בסי' הג"ל.

אחרי מות והובא ברש"י בתומש שם דמשו"ה כתיב אחרי מות שני בני אהרן, דמשל לחולה שנכנס אצלו ודפא אמר לו אל תאכל וכר' בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן שלא תמות כדרך שמת פלוני זה זורז יותר מן הראשון וכר' משמע דהיה בזה שני אזהרות אזהרה קודם מיתת בני אהרן ואזהרה שניה לאחר שמתו. ולכאורה תמוה דהלא לא הוזכר כלל דהיה אזהרה גם מעיקרא קודם שמתו שאל יבוא בכל עת אל הקודש. ותי"ר מר אחי ז"ל ע"פ ד' התרי"כ שם ומייתי לה ביזמא (דף נ"ג) תניא ר"א אומר ולא ימות עונש כי בענן אראה אזהרה יכול יהיו שניהם אמורים קודם מיתת בני אהרן ת"ל אחרי מות יכול שניהם אמורים אחר מיתת בני אהרן ת"ל כי בענן אראה הא כיצד אזהרה קודם מיתה ועונש אחר מיתה. ואמרין ע"ז בגמ' שם מאי תלמודא אמר רבא אמד קרא כי בענן אראה ועדיין לא נראה ואלא מאי טעמא אענש כדתניא וכר'. והיוצא לנו מהגמ' שם דהיה אזהרה גם קודם המיתה אך בתחילה לא נאמר ולא ימות ואחר שמתו נאמרה לו אזהרה פעם שניה ואז נאמר גם עונש ולא ימות. והנה רש"י ז"ל פירש דהך לא ימות הוא מה דכתיב בפרשה אח"כ וכסה ענן הקטורת את הכפורת ולא ימות. ואכן מר אחי ז"ל אמר דטפי נראה לפרש דקאי על ולא ימות קמא דכתיב אשר על הארון ולא ימות [ובזה ביאר דמתחיל בריש הפרשה וידבר ה' וגו' ואח"כ כתיב ויאמר ה' אל משה וגו'. ולכאורה אמירה שניה הוא מיותר דכבר אמר וידבר ה'. ואמר מר אחי ז"ל דיש לפרש דמתכות ויאמר ה' עד תיבות אשר על הארון ועד בכלל הוא מאמר המוסגר, ור"ל וידבר ה' אל משה אחרי מות וגו' והוסיף על אמירה הראשונה שאמר בתחילה תיבות "ולא ימות" דזה לא נאמר בתחילה והיינו דק"ל ליה דיבור משום דהזכר גם העונש משא"כ באמירה ראשונה לא הזכיר עונש ולפיכך קרי ליה אמירה דהוא רכה כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל. וכעת יצא פי' על התרי"כ מהגאון מלבי"ם ז"ל ופ"י ג"כ ע"ד שכתבתי בשם מר אחי ז"ל אך דהנא. ז"ל הלך ע"ד פרש"י ז"ל ולפיכך הוצרך לדחוק בזה. ואכן לפי דברי מר אחי ז"ל יתפרש הכתובים היטיב ובאמת שמצאתי כעת בפ"י הראב"ד ז"ל על התרי"כ שנדפס זה מקרוב שפ"י להדיא דקאי על ולא ימות קמא וכמו שפ"י מר אחי ז"ל ודלא כפרש"י ז"ל ע"ש. ועכ"פ שמעינן משם דמה דנענשו לא היה מפני אזהרה זו, דהרי לא התרו בהן דחייבין מיתה ע"ז, ואין עונשין אלא א"כ מהידין, וכן מקשה שם בגמרא אלא מ"ט אענש משום דהו"ו הלכה

אשר על הארון ולא ימות

**ולענין** מה דאמרינן בחולין שם דכל ציפור טהורה תאכלו בא למעוטי ציפורי מצודע דאמרינן בחולין שם דכל ציפור טהורה תאכלו בא למעוטי ציפורי מצודע דאסור השחוטה באכילה. ולכאורה למה לא כתבה התורה זה בפי שמיני ולמה נטר לאשמעינן זה עד פי' ראה. תראה דמשום דשם אבתי לא ידעין כלל דין דמצודע דבעי ציפורים, אבל במשנה תורה דכבר צדדחה התורה דין מצודע לפיכך הוצרך הכתוב לפרש.

**ומיתר השמן אשר על כפו יתן הכהן וגו' על דם האשם** (יז, יז)

**ולהלן** גבי מצודע עני (בפסוק כ"ח) כתיב על מקום דם האש. ופרש"י דבא ללמד דאפילו נתקנח הדם ויכול ליתן על מקום הדם שאין הדם גורם אלא המקום גורם, והוא מנה ש"ס דמנחות (דף י"ז).

**ושמעתי** טעם נכון מפי מו"ר הרב הגאון חכם הכולל מרה יעקב בארי"ט זצ"ל שהיה מ"ץ ור"מ בפ"ק ודילנא דלמה אשמעינן זה דווקא גבי מצודע עני דיוכל ליתן על מקום הדם. והיינו משום דק"ל בזבחים מ"ד ובמנחות ט"ו דאדם מביא אשמו היום ולוגו מכאן ועד עשרה ימים, אבל בוודאי עיקר מצותו להביא בו ביום שמביא האשם. והלכך מצודע עשיר שיש לו מעות בוודאי מביא הלוג שמן בו ביום ואו הדם בוודאי בעין ולפיכך כתיב שם על דם האשם, אבל מצודע עני שאין לו מעות בריוח ובוודאי דרכו להביא הלוג מכאן ועד עשרה ימים ואו כבר נתקנח הדם. ולפיכך כתב על מקום דם האשם. כן שמעתי מפי מו"ר ז"ל ושי"י.

כי תהיה זבה דם יהיה זוכה כבשרה וגו' (טו, יט)

**כ"ב:** לכאורה יש להעיר דכיון דהך קרא בטומאת נדה קמיירי דהוא דבר ההוה בכל אשה לדאות דם נדה בזמנים הרגילים, לא שייך הלשון כי תהיה, דמשמע פעמים הוה ופעמים אינה הוה, והלא דם נדה הוא דבר ההוה לעולם, והו"ל למכתב ואשה בימי נדתה דם יהיה דם זוכה וגו'. ונראה שרמז לנו הכתוב למה שאמר חז"ל כמודש דברך המדבר לא ראו הנשים דם נדות כלל ע"ש. ולכן כתיב בלשון ואשה כי "ותהיה" זוכה, ור"ל לכשיבואו בני ישראל לא"י ויחזרו הנשים לראות דם נדות או שבעת ימים תהיה בנדתה וגו'.

**והנה** לעיל בפסוק זאת תורת המצודע גרסינן בתו"כ מנין שחיטת ציפורים בכהנים וכו'. אלמא דס"ל לסתם ספרא דאין שחיטה לעוף מה"ת, ולפיכך אמר למעוטי טמאות לשון רבים דגם השחוטה צריכה לימוד דבעינן עוף טהור. וקצת תימה לי לר"ע דבשר נחידה הותר במדבר וא"כ ליבעי כהונה בקדשים. לפי דברי התוס' בזבחים דף י"ד ע"ב דהטעם דשחיטה כשורה בור משום שהוא דבר הנהוג גם בחולין ע"ש. ואפשר דמשר"ה מהדרי בתר כתן למשחט, דכיון דאו היה בעי כהונה ממילא גם עתה כן, דהא לא מצינו דישתנה הדין אח"כ. ואכן שמואל השיב להם דזה הוה שייך אי הוה כתיב בפירוש דבעי כהונה, אבל השתא ולא כתיב בהדיא והלכך אף דבאמת שבמדבר היה בעי כהונה מ"מ לדורות לא. וכוה נחא נמי מה דכתיב בפי' ויקרא ושחט את הפר וכן בפי' שמיני כתיב ושחט את עגל החטאת אשר לו והיינו משום דכמדברי היה מחוץ בשד נחידה. וכל זה צ"ל אם נאמר דבתו"כ בא למעט טמאות ממש, וצ"ל ולא ס"ל להא דאמרינן בש"ס דילן בחולין (דף קלט) דסתם ציפור היינו טהורות. אבל באמת י"ל דגם התו"כ ס"ל כן והא דמיפט טמאות היינו למעוטי צפורי עיד הנדחת, וקרי ליה טמא משום דאסור בהנאה. וא"כ י"ל דגם רש"י כיוון לזה ומשר"ה כתב בלשון יחיד משום דאינו ממצט רק עוף אחד והיינו עוף של עיד הנדחת וגם דלא גצרך קרא רק לשחוטה דאלו למשולחת לא צריך קרא למעוטי דלא אמרה תורה שלח לתקלה ולפיכך כתב רש"י בלשון יחיד.

**וע"פ** מה שכתב דר"י ס"ל דאין שחיטה לעוף מה"ת. י"ל דמשר"ה ס"ל לר"י דגבי עוף אין שחיטה מטהרת מידי נבילה אם נמצאת טריפה ולא מקיש עוף לבהמה. אכן להנ"ל נחא דגבי עוף שאני דמה"ת לא בעי שחיטה ולא דמיא לבהמה ומשר"ה לא למד מבהמה.

**ובדברי** הכתר תורה הנ"ל א"ש מה דאמרינן בנין (דף כט) דסבר כר"י בר"י דאמר דאין שחיטה לעוף מה"ת, ותמהו התוס' שם דמנ"ל להשי"ס וכי דסבר כן. ואכן להנ"ל י"ל דטמך אהא דת"כ הנ"ל דאמר דבעי כהונה וע"כ דסבר דאין שחיטה. ולפי"ז יש להוכיח גם מן השי"ס נמי דג"י הילקוט בתו"כ הוא עיקר דאילו לג"י דידן בתו"כ מוכח איפכא דר"י בר"י סבר דיש שחיטה ואמנם בפסיקתא וסורתי העתיק בתו"כ ג"י דידן וצ"ע.

במופלג יום אחד הוצרך ללמד מקרא דאו כי תזוב על נדתה דאל"ה ה"א דחוקא בסמוך הוא דנעשית זבה. וכמופלג שני ימים או ג' ילפינן בתו"כ כאן ובגדה (דף עג ע"א) כמה מצינו.

**ו"ל** דמה שלא כתבה התורה בפירוש כמופלג שני ימים או בג' דמזה סייעתא גדולה לדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' איטורי ביאה הלכה י"א דחשבון ימי נדות חיבת הולכות כסדר, ואפילו אם עדיין לא עברו ז' נקיים מ"מ כשמגיע ימי נדות אין על הראיה רק דין נדה, ואינו סותר לנקיים כלל רק דאין עולה. ת"מ דאם למחר לא ראתה משלים אותה לו' ימי נקיים דימי נדה שאינה רואה בהן עולין לספירות זיבה. והא דכתיב ואחר תטהר שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם היינו שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהם, אבל הך ראייה לא הוי טומאת זיבה רק טומאת נדה כיון שכבר הגיע ימי נדות כן מבואר ברמב"ם שם. וא"כ י"ל דלא פטיקא ליה להכתוב לכתוב כמופלג שני ימים, דהא מסיים ואחר תטהר ודרשינן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם, ובמופלג שני ימים או בג' משכחת לה דטומאה מפסקת ביניהם ואעפ"כ טהרה כגון דראתה ביום הוי לנקיים דהוא יום א' לנדותה וד"ק, ומשונה לא כתבה התורה כלל, אבל הדין דין אמת דאפילו מופלג ג' ימים ג"כ נעשית זבה גדולה או זבה קטנה וכמו שמבואר בתו"כ ובגמ' הג"ל.

**ו"ל** עוד להעיר כמה שכתבה התורה גבי נדה בלשון זבה ואשה כי תהיה זבה והו"ל ואשה כי תהיה דהו' וכמו דכתיב בפ' אחרי מות ואל אשה בגדת טומאתה. וכן בפ' קדושים כתיב ואיש אשר ישכב את אשה דוה. ומה שכי' בספר התו"מ דלשון זיבה הו"ל על דם הניגר מן המקור ותכלל בזה בין נדות ובין זיבות וכו'. אני תמה, דמ"מ הו"ל להכתוב לכתוב בהדיא בלשון דהו' כי היכי דלא נטעה לפרש דמיירי בזבה.

**אכ"ן** לענין דלשון זיבה הו"ל על הדם שיצא שלא בזמן הרגלו וכמו אשה בימי זיבות דהן בחזקת טהרה דמן הסתם אין דרכה של אשה לראות בימים אלו. וכן בזב זכר הוא בא מחמת תולד באביו הודיע כידוע. אבל בימים שטבע של האשה לראות לא מקרי זיבה רק נדה משום, דכל אשה בתחלת נדותה קשה לה וכדאיתא בעידובין (דף עט) דזו אותה מהקללת שנתקללה תוהו. הלאך הוצרך לכתוב זה גם גבי נדה דאל"ה הוי טענין

**ומר** אחי הגאון זצ"ל אמר ליישב בדי המדרש הלו קרשיית התוס' בברייתות (דף י"ג ע"א ד"ה א"א) למ"ד אין פתיחת הקבר בלא דם למה הוצרך הכתוב לומר דאשה טמאה בלידה שבעת ימים הא בלא"ה טמאה משום דם וע"ש מה שתי. ואמנם מר אחי ז"ל תי' בפשיטות דהוצרך הכתוב למכתב דין דטומאת לידה לדור המדבר דלא ראו דם נדות וכל הלידות שילדו בוודאי היה לידה יבשתא וד"ק.

בלא עת נדתה (טו, טז) (כה)

**בשפתי** חכמים אות ט' פירש ואחר שבעה באתה זכר ומשום הכי הוצרך הקרא לומר בלא עת נדתה ללמד זה. ופרשה ראשונה דכתיב בה ואשה כי תהיה זבה מיירי שראתה יום אחד או שני ימים שהיא זבה קטנה ע"כ. כ"כ: תמוה הפרשה ראשונה הרי מיירי בגדה דאפילו אם רואה יום אחד טמאה ז' וכן מבואר בגמ' וברש"י והוא דבר שאפילו תיגוקות של בית רבן יודעין אותו. ועוד תמוה דהיאך אפשר לפרש דמיירי בזבה קטנה, דהרי בזבה קטנה אינה אלא שומרת יום כנגד יום והרי בהדיא כתיב דשבעת ימים תהיה בנדותה הרי דלא מיירי בזבה קטנה. וכדי שלא נשוי להגאון בעל שפתי חכמים לטעה כ"כ, נ"ל דט"ס נפל בבריוו זצ"ל דמשונה הוצרך הקרא לומר דאל"ה הוי נימא דפרשה ראשונה וכו'. וכחן בזה למ"ש הגאון המחבר בעל התורה והמצוה דאי לא הוי כתיב בלא עת נדתה הו"א דב' הפרשיח הכל בגדה מיירי רק דבפרשה ראשונה מיירי בראתה ביום אחד ובפרשה שניה בראתה ג' ימים.

**אכ"ן** מש"כ השפתי חכמים באות כ' דאם ראתה כל הוי ואח"כ ראתה ביום השמיני אינה נעשית זבה ועדיין נדה היא. זה ודאי דברי שגגה היא ונעלם ממנו הסוגיא דנדה (דף טז) כהא דאמרינן דשמתה ימים טמאין ראיתי דמבואר שם להיפך ע"ש ואדרבה דעיקר זבה מיירי ודואה סמוך לנדתה דכלא עת נדתה היינו סמוך לנדה ובחזיא מבואר בגדה (דף טז) גבי דין דרואה ח' ימים טמאין וח' ימים טהורין דאפי' בראתה כל הוי ימי נדות וגם ראתה ביום השמיני מתחיל מיום השמיני ימי זיבות ואין צריכה לשמור רק יום כנגד יום ומשמע שם דאפילו לא הפסיקה בטהרה כלל בסוף יום ז' ועדיין לא נטהרה כלל מטומאת נדה מ"מ תיכף שמגיע ליל יום שמיני בטל ממנה דין נדה ומתחיל ימי זיבות. ובלי ספק שנעלם מהגאון בעל שפתי חכמים הש"ס דנדה הנ"ל. ואדרבה

שביעה. ובסוכה יש יותר חשש, שהוא אוכל בסוכה והיא אוכלת בבית, ודוחק לומר דעיקר חשש דשני תרומה הוא כמצאי יה"כ שהוא ממתין והיא אוכלת מיד.

**ואכן** לענין פשוט דאיצטריך תרי קראי. והנה המפרשים הקשו לדעת הסוברים דה' עיננים דאורייתא, למה הוצרכו לומר דקרא אתי לתוספת עיני דילמא על שאר העיננים אתא, וביה"כ גופא דבשאר עיננים אף דהם דאורייתא מ"מ ליכא בהו לא לאו ולא כרת רק עשה דשבתון וכמו שמבאר בדברי הפוסקים ז"ל. ואמנם הדבר פשוט דקושיא חדא מתורצת בחבירתה. ודודאי אי לא הוה אלא חד קרא מסתברא טפי לומר ולא מרבה רק תוספת עיני, דמ"מ איכא ביה לאו וכרת בעיניו של יום, ועל זה מזהירים גם הנשים והשוהה הכתוב אשה לאיש, ולכן ריבה הכתוב גם בהתוספת דמ"מ אתי מכח כרת. אבל מנין לנו להרבות דחייבת גם בשאר עיננים דליכא בה כלל לאו וכרת, ולכן צריך קרא דבתוכם לרבות גם שאר עיננים ותרווייהו קראי איצטריכו.

**וגם** מה שהקשו המפרשים לדעת הסוברים דתוסי מלאכה ג"כ דאורייתא בין בשבת ובין ביה"כ למה לא אמרין נמי אתוספת מלאכה. ותלע"ד דלק"מ דכיון דבאמת הך קרא תרווייהו החזיר מלאכה ועיני, תרווייהו שמעינן מיניה. אך דהגמ' הזכיר רבחא דגם בתוסי עיני דקיל שאינו נהוג רק ביה"כ מצוין, וכ"ש במלאכה דנהגת נמי בשבתות ויו"ט. ובוה נחא נמי על מה דלא כתיב האזרח גבי שבת לרבות נשים לתוסי מלאכה. ולהג"ל נחא, דאי הוה כתיב בשבת הו"א דדוקא בשבת דאיכא איסור סקילה בעיצומו של יום מזהרין, אבל ביה"כ דאינו רק בכרת אימא לא והוה צריכא קרא אחרינא גם גבי יה"כ, ולכן כתב ביה"כ ושמעינן מיניה שבת במש"כ.

**ובאמת** דצ"ע דמגיל באמת דנשים מצוות על תוספת יו"ט לענין עשיית מלאכה דיה"כ ליכא למיגמר דשאני התם דהוא כרת, וכן מגיל תוספת מלאכה בשביעית גבי נשים. ואולי דבי"ט ושביעית אינו אלא מדרבנן גבי נשים ובמק"א יבואר כאריכות אייה.

דאין לה דין נדה רק אם רואה בזמן חסתה, אבל אם שנתה חסתה וראתה מקודם מחמת שהוחלש המקור וכדומה, הו"א ריש לה דין זבה ואפילו אם רואה בימי נדת כיון שראתה שלא בזמן הרגילות, קמ"ל דאשה כי תהיה זבה והיינו דשינתה חסתה וראתה שלא בזמנה מ"מ דין נדה יש לה, כיון שהוא זמן נדתה לשאר הנשים, והתורה הלכה אחר רוב נשים ורוב נשים רואות אחת ליי"ח יום, והלכך אחר י"ח יום לימי זיבה מתחילין ימי נדה. ובאמת שיש לתמוה על הפוסקים ז"ל שכ' דסתם עונה בינתיים היא אחת ללי יום דכן דרך של נשים לראות אחת ללי יום, והוי מן התורה מוכח דראות אחת ליי"ח יום ואולי דהאידינא נשתנה הטבעיים והדבר צ"ע"א. ועכ"פ א"ש דכתיב בלשון זבה לאשמעינן דין זה. ודע דמה שכי בתו"כ דילפינן דסופרת אחד לאחד מקרא דטמא יהיה, נ"ל דט"ס הוא דהא הך קרא בכלים שישבה עליהם כתיב וצריך לגופיה. ואכן באמת בגמ' איתא ת"ל יהיה לה ופרש"י דהוסיף לה הויה של שימור ונראה דכן צ"ל גם בתו"כ.

**פרשת אחרי מות**

והיתה לכם לחקת עולם בחדש וגו' האזרח וגו' (טז).  
 (טז)

**וידרש** בספרא האזרח לרבות נשי אזרח. כ"ב: עי' סוכה (דף נח ע"ב) דריבויא דאזרח לתוספת עיני אתא דאין בו לא עונש ולא אוהרה, והו"א דנשים לא נתחייבו דהוי כמ"ע שהזמן גרמא קמ"ל. ואמנם תימה לכאורה דלמ"ל תו קרא דבתוכם לרבות נשים והיאך יעלה על הדעת לחלק בזה בין נשים נשואות לפנויות. ומה שחי' בפ"י הר"ש משאנן על התו"כ כאן דהו"א דדוקא נשואות חייבת משום דלא יהיה כשני תורות והבעל יהיה מזהר והאשה לא. הנה דבריו ז"ל תמהים אצלי מאד דא"כ בכל מ"ע והנשים פטורות למה לא חששה התורה לשני תורות ואף אשה נשואה לבעלה פטורה משופר וסוכה ולולב. ועוד מאי שייך בזה שני תורות דהא בזה שהבעל מפסיק לאכול קודם בהשי"מ בשביל תוסי יה"כ, אינו מוכח דמפסיק מפני האיסור, דילמא משום דאינו רוצה לאכול עוד דכבר אכל כרי

יא. מקודם של הפוסקים הוא בבבלי נדה ט' ב' מיטרא דר"ל משום רבי יהודה נשיאה עונה בינתיים שלשים יום. ובידשלמי נדה פ"א ה"ה ותיב ה"ד. ועי' רמב"ן נדה ט"ז א' וספר האשכול ה"ל נדה ט"ז ל"ג שהביאו מקורות אלו.

**וּמַפִּי** כבוד ידידי הרב הגאון מו"ה ישראל חיים אביד  
 דק"ק גיש פירחינפ שמעתי תי נכון על קושיא  
 השנייה. דא"א לפרש כלל דהאזרח אתי לרבות נשים  
 לתוס' לענן מלאכה, דהרי בקרא ע"כ לא מידי כלל  
 בתוספת יהי"כ, דהרי כתיב בהך קרא וכל מלאכה לא  
 תעשו, ובתוס' ליכא לאו רק עשה גרידא. אבל בעיני אף  
 דהך קרא מיירי ודאי בעיני דעיצומו של יום, דהא  
 כתיב כעשור לחודש תענו, מ"מ יש לכלול גם בו התוס'  
 דהא לא כתיב רק בלשון עשה ודפח"ח:

**וְבוֹזָה** ניחא נמי במה דלא אמרינן דאתי לרבות נשים  
 לחצי שיעור דליכא לאו וכתא. אכן לפי דברי  
 הרה"ג הנ"ל ניחא דהרי בקרא תענו כתיב וחצי שיעור  
 אינו מבטל העיני דאם היה מבטל העיני היה חייב  
 כרת. ואין להקשות דמג"ל באמת חצי שיעור בנשים,  
 דר"ל דכיוון דאתרבי תוספת דהוא בעשה הואיל ובא  
 מכלל כרת ה"ה חצי שיעור. ולדעת הפוסקים דה'  
 עינייים דרבנן, י"ל דתרי קראי דהאזרח וקרא דבתוככם  
 חד אתי לתוס' וחד אתי לחצי שיעור. ולר"ל דחצי  
 שיעור מדרבנן ע"כ מוכרח דה' עינייים דאורייתא  
 דאליה חד קרא מיותר.

איש איש מבית ישראל וגו'. או אשר ישחט מחוץ וגו'  
 (י"ז ט"ג)

**כ"ב:** כבר העיר הרמב"ן דמתוך למחנה הוא מיותר  
 דכ"ש הוא דאם שוחט חוץ למחנה ישראל  
 דבוודאי חייב משום שחוטי חוץ [ועי' בזבחים כ"פ  
 השוחט המעלה מה שדרשו בזה], וכתב דמזה ראייה  
 לר' ישמעאל דס"ל דבמדבר היה אסור להם בשד תאווה,  
 וגם בחולין דיבר הכתוב, וגבי חולין בוודאי הוא רבותא  
 דלא מבעיא בשוחט במחנה דהוא קרוב למשכן דבוודאי  
 חייב משום שחוטי חוץ דהיה יכול להביאו במשכן  
 ולהקריבו שלמים, אלא אפילו מחוץ למחנה דהוא רחוק  
 מהמשכן הו"א דאינו מחוייב לבוא למחנה ולשחוט  
 במשכן קמ"ל. והא דאיתא בתו"כ וברש"י דבמקודשין  
 דיבר הכתוב, היינו לר"ע דק"ל כותיה.

**וּפִי"ז** נראה לפרש כוונת הגמ' בחולין (ף י"ז) במה  
 דאמר שם כמאי קמפלגי, ולכאודה חימה  
 דהא חזינן כמאי פליגי. ועוד הקשו התוס' דמג"ל  
 דפליגי באמת דילמא דמר אמר דאמר ופר אמר דאמר. אכן  
 להג"ל י"ל דהש"ס שואל דאיזה הכרח היה לכל אחד  
 לפרש דקרא. וכי יחזק אתי לר"י להחיד בשד תאווה

ולר"ע אחא לאסור כשר נחידה. ומשני דר"י סובר דר"י  
 דמיירי בחולין מדכתיב או אשר ישחט מחוץ למחנה,  
 וממילא שמעינן מזה תורתו דאסור דבשר תאווה היה אסור  
 ובשר נחידה היה אסור, דהא כתיב להדיא אשר ישחט  
 שור או כשב אלמא דבעי שחיטה בכשר בהמה אפילו  
 בחולין, וא"כ ע"כ לא קאי קרא דפר' ראה רק להחיד  
 בשד תאווה, וזהו דאמר התם ר"י סבר דבשר נחידה לא  
 אישחתי כלל, והיינו מדהחזר שם שחיטה בהדיא והך  
 קרא מיירי גם בחולין. אבל ר"ע דלמד מהעלאת דודאי  
 אינו נהג רק בקדשים, ולמדן עליון מתחתן וכמו  
 דאמרינן שם ועליהם תאמר על הסמוכין תאמר, וא"כ  
 לא מצינו דנאסר להם בשד תאווה והלכך ע"כ לא אתי  
 רק לאסור בשד נחידה דמתחילה היה מותר. דהא לא  
 מצינו שחיטה מפורשת בתורה בזמן דזו המדבר גבי  
 חולין, דבכולי קראי דהחזר בהם שחיטה הכל בקדשים  
 מיירי. וגם הך קרא דאשר ישחט ג"כ לא מיירי רק  
 בקדשים לדעת ר"ע לשיטתו וא"כ מסתברא דבמדבר לא  
 נצטוו על השחיטה בחולין. ואפשר דבזמן דזו המדבר  
 היה צריך שחיטה ככהן כיון דליתא בחולין, והיינו  
 דכתיב ושחט את בן הבקר טהם ולא כתיב בהדיא ושחט  
 ישראל. והיינו משום דבזמן המדבר היה אסור בור  
 באמת ולפיכך הניחו הכתוב כסתומות:

וכל נפש אשר תאכל וגו'. וכבש בגדיו ורחץ בשדו וגו'  
 (י"ז ט"ו)

**וּדְרָשׁ** בספרא יכול תהא מטמא בגדים בתוך המעים וכו'.  
 ת"ל וכו' אינו מטמא בגדים בתוך המעים וכו'.  
 כ"ב: ונראה דאין להביא ראייה מזה דטומאה בלועה  
 אינה מטמאה, דאיכא למימר דגוה"כ הוא הכא דאינו  
 מטמאה רק בבית הבליעה ולא אם כבר ירדה לבני  
 מעים. ותדע דהא מטמאה בבית הבליעה ואף דהוא ג"כ  
 טומאה בלועה, וא"כ אדרבה גוה"כ הוא דטומאה  
 בלועה מטמאה, ולא עוד שאינה מטמאה רק אם היא  
 בלועה דהא בפה אינו מטמא, וע"כ דגוה"כ הוא. וא"כ  
 גם כשהיא בבני מעים שאינה מטמאה לאדם ג"כ י"ל  
 דהוא מצד גזירת הכתוב. ולכן הוצרך הש"ס בחולין (ף)  
 ע"כ להביא ראייה דטומאה בלועה אינה מטמאה לאדם  
 מקרא דפר' שמיני דמיירי בנבלת בהמה, ואף דלפי  
 הדרש לא מיירי שם באוכל רק בנוגע דשיעור נגיעה הוא  
 כשיעור אכילה, מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו  
 דמשמע מפשטות הכתוב דר"ל אכילה ממש.

ודע דאין להקשות לכו פרא שם דסומאח  
 חמורה עד לגר, למאי הוצרך למעט הכא דאינה  
 מטמאה כשהיא מונחת בבני מעים, והא כלאייה אינה  
 ראויה לגר. דכבר חי בגמי שם דשלא בפניו מחזיא חדי.  
 ונראה דחז"ל הוציאו הך סברא מהך דרשה מתיריכ  
 ותקשה על בר פרא, ועייכ דנבלה כוז דאויה לגר ודדוק:

ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וגו' (י"ח, י"ט)

כ"ב: כבר העירו בתוס' על החומש דמ"ש דכתב  
 רחמנא גבי נדה כלשון לא תקרב יותר משאר  
 עריות, ומה שתי לפי שמותרת לאחר זמן כתיב לא  
 תקרב ולא ימהר לבוא אליה קודם שגטהרה מגדה, והו  
 דחוק, דפשיטא דהכונה הוא דאסור לגלות ערותה  
 בעודה נדה ומאי אשמעינן כזה. ועוד דא"כ בכרת נדה  
 כפי קדושים ג"כ הו צריך למכתב הכי.

ולכן נראה לפענ"ד דמשום דגבי שאר עריות כבר  
 כתיב בריש הפרשה לא תקרבו, ולמד הרמב"ם  
 ז"ל דאף על קידוב כשר לחוד איכא לאו, והר"א דגבי  
 נדה מתור משום רעיקר הטעם גבי עריות משום דחקיף  
 יצירה דהא אפילו יחד אסור מה"ת משום דאש בנעורת  
 ולכן אסרה תורה גם נגיעה, ונ"מ דעובר בלאו, דעל  
 יחוד ליכא לאו. אבל בנדה דהתורה העידה עלינו דסוגה  
 בשושנים הו"א דגם נגיעה מותר, קמ"ל לא תקרב דאף  
 דיחוד מותר מ"מ נגיעה אסור. ואפשר שזהו היה טעותו  
 של אותו תלמיד (כשם י"ג) שישן בקידוב כשר בימי  
 ליבונה דעומדת בחזקת טהרה וטהרה תלויה בימים תו  
 לא תקיף יצירה, ולפיכך היה ישן בקידוב כשר. אבל  
 באמת הוא טעות דהא אפילו בנדה כתבה התורה לא  
 תקרב וגבי נדה דאורייתא ג"כ תלויה בימים לכד  
 ואעפ"כ אסרה התורה נגיעה:

**פרשת אמור**

דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל וגו' (כ"ב י"ח)

כ"ב: מה ונאמר הצידי כפרשה זו גם לבני ישראל  
 ואף דאיטור הקרבת בע"מ לא שייך רק לכהנים  
 המקריבין, היינו משום דאמרינן בתמורה (דף ר' ע"ב)  
 דהמקדיש בע"מ למזבח ג"כ לוקה תפק"ל חתם מקרא  
 דכל אשר בו מוט לא תקריבו ודדוק שם דהא"ל לא

תקריבו לא תקדישו הוא, ואזהרה זו שייך גם כזר והיינו  
 בבעלים המקדישין:

שוד או כשב או עד וגו' ומיום השמיני והלאה וגו'  
 (כ"ב כ"ח)

כ"ב: נ"ל דמשו"ה סמך פרשה זו אצל פרשת  
 המועדים לאשמעינן דנודים ונרבות מצותן  
 להביא חיכי מיום השמיני, ולא יאחר אותן עד לאחר ל',  
 והיינו אם הוא סמוך למועד, כדי שלא יעבור בעשה  
 דבאת שמה, אבל בשאר ימות השנה לא איכפת לך. והא  
 דתנן בספרה דנודי כשריך אפילו לכתחילה ביום השמיני  
 היינו אם בא המועד, או דקמ"ל דכמועד מחוייב להביא  
 מיד מיום השמיני, אבל בשאר ימות השנה ואף דמצוה  
 להביא מיד שנראה להקריבה, מ"מ אינו עובר בעשה.

בסוכות תשבו שכעת ימים כל האזרח וגו' (כ"ג מ"ב)

והרשינן בספר אורח זה אורח, האזרח להוציא את  
 הנשים וכו' בישראל לרבות גרים וכו'.  
 כ"ב: לכאורה צ"ע ולא לכתוב אורח ולא יצטרך  
 בישראל לרבות את הגרים כמו בכל המצוות דכתיב  
 סתמא ומ"מ נהג גם בגרים.

ונ"ל ליישב ע"פ דרך הודוש, בהקדם מה שיש  
 להקשות דלמה כתיב קרא השני בסוכות חסר  
 וקרא השלישי מלא, ולכאורה איפכא הו"ל למכתב דהא  
 הני בסוכות אחי למנין דפנות ושני דפנת בוודאי בעינן,  
 דהו למכתב יכתחילה מלא הדר חסר לרבות דופן  
 שלישי. ועוד דמ"מ תקשה דלמאי אתי המקרא. ועוד  
 קשה דבקרא הראשון דבסוכות תשבו דאמרינן דאתי  
 לגופיה נמי תקשה דלמאי אתא מקרא ומסודת. ועוד  
 דמ"ש דלולב כתב בדישא והדר סוכה.

ונ"ל ליישב הכל כחדא מחתא. והנה ידוע דהעיקרים  
 ושאר הראשונים כללו כל הי"ג עיקרים בג',

מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש. והמאמץ  
 בני אלו ממילא הוא מאמין בכל הי"ג ושמעתי ממר אחי  
 הגאון זצ"ל דזהו חתן על ג' דברים העולם עומד עומד  
 על התורה ועבודה וג"ח, והם כנגד ג' עיקרים הללו,  
 דהאדם שעושה ג"א הוא מאמין בשכר ועונש,  
 וכדאמרינן במתנב, וזהו יסוד ג' אבות וזהו טעם רש"ל  
 וגלים כידוע. והג הסוכות הוא כנגד עמוד גמילות  
 חסדים דאז הוא זמן מתנות עניים. וכבר מבוואר במודש

לחשבון עונות] ונמצא דיום ט"ו אינו ראשון לחשבון ענות, דיה"כ אינו מכפר רק עם תשובה, אז לא תזכו לטובה הב' המרומז בתורה שבע"פ.

והדרך אמר דמי הוא הזוכה לב' סוכות אלו דווקא כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, אבל גרים [בימים הקדמונים] אף דהיו חייבים בסוכה בישראל, מ"מ לטובה הב' אינם זוכים, והא כדור המדבר נמי לא זכו לעניים רק ישראל, אבל הערב רב לא זכו לזה, דאין השכינה שורה רק על משפחות מיוחסות שבישראל אבל לא על הגרים וכן מבואר במדרש. אך דיש מקום לטעות דממעט גרים לגמרי דהם פטורים לגמרי מסוכה, משו"ה כתיב בישראל לרבות את הגרים, ומיעוט דהאזרח אינו אלא למעט גרים מסוכה הב'. וטעמא דמילתא פשוט דהא הטובה הוא זכר לענני כבוד וסוכות ממש, והלכך גרים נהי דלא היה בכלל הנס דענני כבוד מ"מ היו בסוכות ממש.

והדרך מסיים למען ידעו וגו' כי בסוכות מלא משום דאז ישבו בב' סוכות, והב' סוכות היה גלוים ונראים לכל סוכות ממש וסוכות ענני כבוד, ומשו"ה כתיב בתורה גופא סוכות מלא, וזהו טעם על ב' דברים דמשו"ה האזרח יושב בב' סוכות משום דאז ג"כ ישבו בב' סוכות. וגם נותן טעם דמשו"ה הגר אינו זוכה לטובה הב' משום דבדור המדבר נמי לא הושבתי בב' סוכות רק בני ישראל אבל הגרים לא ישבו רק בסוכה אחת.

והשתא מתרצתא כולהו דמשום הכי הוצרך להתחיל בלולב דהכי קאמר, דאם יתקיים באדם ולקחתם לכם ביום הראשון, דיום ט"ו יהיה ראשון לחשבון ענות, היינו אם תשובו בתשובה ביה"כ אז בסוכות תשבו, כלומר ותשבו בסוכה אחת של דפנת דהוא דבר גלוי, וכן תורה שבכתב דכתיב חסר הוא דבר גלוי, וגם תזכו לישב עוד בסוכה ב' דהיינו בצלו של הקב"ה. וזה נלמד מן המקרא דקרינן בסוכות מלא וא"ו לזמן על סוכה ב' דאנו יושבין בצל דמהימנותא. ולכן לא נכתבו הנקודות בתורה רק מקובל מהלמ"מ משום דבאה לזמן על סוכה השניה דהוא צלם משו"ה הנקודות שבתורה הוא ג"כ נעלם דהא השגיב הוא בסוכת. אבל אם האדם אינו עושה תשובה ביה"כ נאז אפילו בעושה תשובה ויה"כ מכפר, אך דלא היה שום צורך במצות בין יה"כ לטוכות, וכפרת אם נכשל או בעקב חס ושלום ואז בודאי אינו ראשון

וחזר הבא ודאה כמה גדול כחן של גומלי חסדים שאין חסין לא בצל של שחר ולא בצל כנפי ארץ וכר' אלא בצל מי שאמר היהיה העולם שנאמר מה יקר תסוך אלהים וגו'. היצא לנו מרביר המדרש אלו גדול כחן של בעלי צדקה וג"ח דחסין תחת צלו של הקב"ה.

וה"ל רבזה ניחא מה שאמר בזה"ק פ' אמור דת"ח בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צלא דמהימנותא שכיתתא פרסה גרפאה עליה וכר'. ולכאורה צריך להבין למה דווקא בחג הסוכות אדם זוכה למדרגה זו. אבל לפי דברי המדרש הנ"ל ניחא. ונ"ל דמשו"ה צידה הקב"ה דיה"כ יהיה ג"כ בחודש זה וסמוך לחג הסוכות. משום דכתיב כי עונותיכם מבדילים וגו', וא"כ היאך אפשר לאדם לחסות בצל כנפי יתברך, הלא כל אדם מלא ענות, והם מסך המבדיל בינינו למקום. ולכן צידה שיהיה יח"כ מקודם דיום ט"ו הוא ראשון לחשבון ענות, ונמצא שבשעה שאדם נכנס בסוכה דהיינו בליל ט"ו הוא נקי מחטא, ותו אין קפידא כיון דהתחיל בהיתר. ועוד דלחד מ"ד בסוטה (דף כ"א) דמצוה בעידנא דעסיק בה ג"כ מצלא מן החטא. ונמצא שבעת שישב בסוכה ומקיים מצות סוכה בודאי אינו בא לידי חטא כל שבעת ימי החג, דהמצוה מגינה עליו. וזהו דאמר בסוכות תשבו שבעת ימים והוא הבטחה דוודאי תזכו לישב בצלו של הקב"ה כל שבעת הימים, ולא יהיה בתיכם לבין אלהיכם מסך המבדיל.

והשתא מתרצתא כולהו דמשום הכי הוצרך להתחיל בלולב דהכי קאמר, דאם יתקיים באדם ולקחתם לכם ביום הראשון, דיום ט"ו יהיה ראשון לחשבון ענות, היינו אם תשובו בתשובה ביה"כ אז בסוכות תשבו, כלומר ותשבו בסוכה אחת של דפנת דהוא דבר גלוי, וכן תורה שבכתב דכתיב חסר הוא דבר גלוי, וגם תזכו לישב עוד בסוכה ב' דהיינו בצלו של הקב"ה. וזה נלמד מן המקרא דקרינן בסוכות מלא וא"ו לזמן על סוכה ב' דאנו יושבין בצל דמהימנותא. ולכן לא נכתבו הנקודות בתורה רק מקובל מהלמ"מ משום דבאה לזמן על סוכה השניה דהוא צלם משו"ה הנקודות שבתורה הוא ג"כ נעלם דהא השגיב הוא בסוכת. אבל אם האדם אינו עושה תשובה ביה"כ נאז אפילו בעושה תשובה ויה"כ מכפר, אך דלא היה שום צורך במצות בין יה"כ לטוכות, וכפרת אם נכשל או בעקב חס ושלום ואז בודאי אינו ראשון

בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהצאי אתם מארץ מצרים אזי היו אלהיכם (שם כ"ג)



לעוה"ב ולהגן עליהם מלהט היזם הבא הבער כתנוד, וזהו דמסיים אני ה' אלהיכם.

**ובאופן** גי' י"ל ע"פ המבואר בזה"ק ובספרי המקובלים הסוכה בגי' שם ידויד ושם אלי"ף דלי"ת וכל היושב בסוכה דומה כמו שיושב בצלא דמהימנותא. ח"ל הנה"ק בפר' אמור (דף ק"ג ע"ב) ת"ח בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צלא דמהימנותא שכנתא פרסא גדפהא מלעילא ואברהם וחמשה צדיקיא אחונין שוויין מדוריהון עמיה עכ"ל הנה"ק. והענין הוא כמו דכתבו לעיל דחג הסוכות הוא נגד עמוד גמ"ח דאז הוא זמן מתנת עניים. וכבר מבואר במדרש רבה על רות על פסוק ישלם ה' פעלך בא וראה כמה גדול כחן של צדיקים וכמה גדול כחה של צדקה וכמה גדול כחן של גומלי חסדים שאין חסין לא בצל של שחר ולא בצל כנפי ארץ ולא בצל כנפי שמש ולא בצל כנפי החיות ולא בצל כנפי כרובים ולא בצל כנפי שרפים אלא בצל מי שאמר והיה העולם שנאמר מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיין עכ"ל המדרש רבה שם. ונ"ל הכוונה דאם ישראל עושיין צדקה וגמ"ח ועושיין לפנים משורת הדין, גם הקב"ה מתנהג עמהם במידת החסד ומשגיח עליהם בהשגחה ניסיות למעלה מן הטבע ואין נכנסין תחת המול. וכמו דאמר הקב"ה לאברהם בגדרים (דף ל"ב) צא מאצטגנינות שלך אין מול לישראל, וכן בשבת (דף קנ"ו) מגין שאין מול לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה, אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע נסתכלתי באצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן, אמר לו צא מאצטגנינות שלך שאין מול לישראל מאי דעתך דקאי צדק במערב מהודנא ואוקמינא ליה במזרח והיינו דכתיב מי העיר ממזרח צדק וגו' ע"ש. ונראה הטעם משום ראובנים היה עמוד של גי"ח דכתיב ויטע אשל בבאר שבע וע"י כן הגביהו למעלה מן המזלות והתנהג עמו בהשגחה ניסיות שהוא למעלה מן המזלות. וכן מצינו שם בשבת גביה ברתיה דר"ע דע"י שעשתה צדקה עם העני נשתנה מזלה לטובה. ולזה כיון המדרש הג"ל דגדול כחן של גומלי חסדים ועושיין צדקה שאין חסין בצל הכוכבים ובצל החיות וכי אלא תחת צלו של הקב"ה. והיינו שאף שלפי מולם עומדים במדרגה רעה מ"מ משנה מולם לטובה וכן ישראל בכלל אם עושיין צדקה וגמ"ח הקב"ה משנה מולם ומגביה אותן למעלה מן המזלות ומשטרי השמים חסין תחת צלו של הקב"ה כביכול. ת"ל וזהו דאמרין בב"ב (דף י"ד) דצדקה

**וצריך** להכין בהא דמסיים הכתוב אני ה' אלוקיכם דלמאי אתא דהא ברוב מצות שבתורה אינו מסיים כן. ובאזיה מצות שבתורה דכתיב שם ג"כ אני ה' אלהיכם ופי' רש"י שם דאני ה' אלהיכם היינו דנאמן לשלם שכר, והיכא דכתיב אצל אזהרת לאו פרש"י דנאמן ליפרע, ואם הכא נמי פירושו כן למה לא פירש רש"י ז"ל באמת גם הכא כן. ועוד צריך להבין דלמה הוצרך הכתוב באמת לפרש כהני מצות דווקא דנאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע. ועוד העיר רבינו הטור ז"ל בארו"ח בסי' תרכ"ה דלמה תלה הכתוב ישיבת סוכה ביציאת מצרים דהר"ל למימר כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ע"ש.

**ונ"ל** ליישב כי הקושיות אלו בחדא מחתא בעוה"ה. והוא ע"פ הא דאמרין בב"מ (דף ס"א) דמשום הכי כתב רחמנא יציאת מצרים גבי ריבית וציצית ובמשקלות ובשרצים, אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטיפה שאינה של בכור אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא ומי שטומן משקלותיו במלח ע"ש. ועפ"ז י"ל בפשיטות דהכא גבי מצות סוכה ג"כ יש לפרש כן. דמשו"ה הזכיר כאן יציאת מצרים ומסיים אני ה' אלהיכם, לרמוז דהקב"ה שהבחין במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור, הוא יפרע ממי שזלזל במצות סוכה ויאכל חוץ לסוכה ויאמר לפני הבריות דהוא מצטער, ומצטער פטור מן הסוכה, אבל הקב"ה ידע באמת דאינו מצטער ועתידי ליפרע ממנו.

**ובאופן** שני י"ל ע"פ מאמרם ז"ל בפסיקתא דרב כהנא החדשה הנרפסת ע"י חברה מקיצי נרדמים בפרשתא דסוכה ח"ל: בסוכות תשבו זה שאמר הכתוב וסוכה תהיה לצל יומם בחורב למחסה ולמסתור, אמר ר' לוי כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אומר הקדוש ברוך הוא הוא קיים מצות סוכה בעולם הזה אני מסך עליו מחמתו של עולם הבא. רבי ינאי אומר אין גיהנם לעתיד לבא אלא יום הבא מלהטת את הרשעים שנאמר כי היום בא בעור כתנוד וגו' באותה שעה הקב"ה עושה סוכה לצדיקים ומטמין אותם לתוכה שנאמר כי יצפני בסוכה ביום רעה וגו' ע"ש. ועפ"ז י"ל דזה מוזמו כאן בכתוב ואמר למען ידעו דרוחיהם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל. מכבר בעת שיצאו ממצרים, ולמען ידעו כי בסוכות אני עתיד להשיבם

מקד ביניהם כל ימי השופטים הזמן בית ראשון. זה דאמר כי מה שבטלו יצה"ר דעבודת כוכבים אגן עליהו כסוכה כי הכל עולה לכונה אחת.

**ובזה** ביאר מר אחי הגאון ז"ל מאי דכתיב בפי' ואתחנן וצו את יהושע וחזקה ואמצוהו יתיר ה"א, דהו"ל למכתב וחזקו ואמצו בלא ה"א. ואכן ע"פ השי"ס דערכין הג"ל מבואר דהנה כתוב בספר מגלה עמוקות דעיקר הטעם שביקש משה מהקב"ה שיכנוס לא"י הוא משום שרצה לבטל יצרא דעבודת כוכבים, ולא היה לו זכותא דארץ ישראל כדאמר בשי"ס דעידובין הג"ל. והשי"ב לו הקב"ה כך אל תוסף דבר אלי, דאתה אינך רשאי לכנוס לא"י ומה שאתה רוצה לבטל יצה"ר דעבודת כוכבים צו את יהושע לבטל את יצרא דעבודת כוכבים והיינו דכתיב וחזקה ואמצוהו בה"א כלומר דע"י זה שיבטל יצרא דעבודת כוכבים לא יפסיד אות הה"א משמו דרו"ק. כן שמעתי ממר אחי ז"ל דפח"ח:

ומכה נפש בהמה ישלמנה וגו' (כ"ד י"ח)

**כ"ב:** מה ולא הזכר דין זה בפי' ואלה המשפטים, ג"ל דמזה ראייה דהא שתקנו חז"ל דבמילתא דשכיחא ואית בה חסרון כ"ס כגון אדם דאזיק שור וכיוצא בו עבדינן שלחתיהוה הוא מה"ת, דבזה נתנה התורה רשות גם להדיוט, ומשו"ה לא הזכיר זה שם, דשם לא קחשיב רק הדינים דצריך מומחין. ואף דכתיב שם נמי שן ודגל דג"כ נהג בבבל, כבר כתבתי בחידושי חר"ם תיחך נכון על זה בעו"ה:

### פרשת בחקתי

ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך (כ"ז ט"ו)

**במסורה** ב' חמישית מלא דמלא, חר הכא, ואידך בפר' ויגש ונתתם חמישית לפרעה וארבע הירות יהיה לכם וגו'. וא"כ י"ל דחז"ל בב"מ (ג"ד ע"א) שאמרו חומשא מלבר סמכו בזה על הגו"ש דכתיב התם חמישית וכתיב הכא חמישית מה להלן חומש מלבר, דהא מסיים וארבע הירות יהיה לכם, אף כאן חומש מלבר. וממילא אנו למדך לכל החומשין שבתורה דהוא חומש מלבר ואף אם לא נתקבלה גו"ש זו מסיי, מ"מ זה מידה בתורה דלמדך סתום מן המפורש וכיון דמצני

תודמם גרי אלו ישראל שנאמר מי כעמך ישראל גרי אחד בארץ והיינו דע"י הצדקה יודממו ישראל למעלה מן המולות וחסיך תחת צלו של הקב"ה ממש.

**ועפ"ז** י"ל דזהו כוונת הכתוב הכא דבחג הסוכות דהוא זמן מתנות עניים וכל ישראל עושין צדקה וחסד, ולפיכך צידה הקב"ה לישב בסוכה לרמוז דהן חסין בצילא דמהימנותא והקב"ה משדר המערכות השמים ומתנהג עמהם בהשגחה ניסיות. וזהו דמסיים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, דאז היה הקב"ה חופף עליהם בעניי כבוד והיה מתנהג עמהם ג"כ בהשגחה ניסיות למעלה מן הטבע. במן, ובאר. וזהו דמסיים אני ה' אלהיכם, ור"ל דגם עכשיו אם יעשו צדקה וג"ח אזי יתנהג עמהם במידת הרחמים והחסד וידוע דשם ידו"ד מורה על מידת הרחמים והשגחה ניסיות שהוא למעלה מן הטבע.

**ושמעתי** מפי מר אחי הגאון זצ"ל שביאר על דרך זה

מה דאיתא בשי"ס בערכין (דף ל"ב) דמאי דכתיב ויעשו בני ישראל כל הקהל השבים מן השכי סוכות וגו' כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא וגו' אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא, אלא דבעי רחמי על יצה"ר דעבודת כוכבים ובטלין ואגין זכותיה עליהו כי סוכה, והיינו דקפיד קרא עילוי ויהושע דבכל דוכתא כתיב יהושע והכא כתיב ישוע בשלמא משה לא בעא רחמי ולא הוה זכותא דארץ ישראל, אלא יהושע דה"ל זכותא דארץ ישראל אמאי לא ליבעי רחמי ע"כ דברי השי"ס דלשם. והנה לכאורה תמוה דהאיך עקרו חז"ל הכתוב מפסטיה לגמרי לפרש דלשון סוכות קאי על ביטול דיצה"ר דעבודת כוכבים דאגין עליה כי סוכה, והלא אמרינן ביכמות (דף כ"ד) ובשבת (דף ס"ג) דבכל התורה כולה אין המקרא יוצא מידי פשוטו לכד קרא דהבכור אשר תלד הנאמר בפי' יבום ע"ש. ואמנם אמר מר אחי ז"ל דלפי המבואר בזה"ק הנ"ל דענין סוכה מורה על אחרות הכורא ושאיך שום כח למולות ולכל צבא השמים כלום זולת השי"ת. לכוד הוא מנהיג את העולם והכל ע"פ השגחתו כביכול. והלכך קודם שבטלו יצה"ר דעבודת כוכבים ועדין היה מארקד ביניהו, אף שישבו בסוכות מ"מ לא היו מקיימין מצות סוכה כהלכתה כי סוכה מורה על יחוד השם. ועדין היה יצרא דעבודת כוכבים

פעם אחת בתורה מפורש שהוא חומש מלכר מסתמא בכל החומשים הוא כן. [זה שמעתי מפי מר אחי זצ"ל].

**פרשת במדבר**

פקוד את בני לוי וגו' כל זכר מבן חודש וגו' (ג' ט"ו)  
**כ"ב:** והא דלא כתיב לגולגלתם כמו דכתיב לעיל. עי' בשו"ת חת"ס חלק י"ד כסימן רצ"ד שכתב שם בשם ספר קול יהודה משום דגבי לויים דנמנו מבן חודש ומעלה חשש דשמא נולד תינוק בשני ראשים ולכן לא ציווה למנות לגולגלת, אבל בניי דנמנו מבן כ' ומעלה לא שייך חשש זה דהא אינו חי י"ב חודש ע"ש. אבל הא ליתא דחודא דהא אמרינן במנחות (ל"ז ע"א) דצריך ליתן עשרה סלעים משום דבגולגולת תלי רחמנא, וא"כ למה לא כתיב גבי מנין הבכורים דיפקדו אותם לגולגולת דאם נולד אחד בשני ראשים היה תייב עשרה סלעים, ועוד רגבי לויים נמי היה צריך למנות לגולגולת דהא לויים פטרו לבכורים, וכיון שהחויב חמש סלעים תליא בגולגולת כוודאי גם הפטור תלי בגולגולת. ועי' בדבדור המדבר לא חששו לזה דכולם נולדו שלמים ובראים ולא נמצא בהם טרפה ובע"מ.

**אבל** מה דלא כתיב לגולגולת גבי מנין הלויים נראה פשוט משום דבני ישראל נמנו כל אחר ואחד בפני עצמו ולכן כתיב לגולגולת, אבל גבי לויים לא יכלו למנות בפני עצמם וכמו שכי' רש"י בפסוק ט"ז דמשה אמר היאך אני נכנס וכו' ובת קול יוצא מן האוהל ואומרת כך וכל תינוקות יש באוהל והלכך לא כתיב לגולגולת. ולענין מה שכי' שם בחת"ס בשם ספר עשרה מאמרות ע"פ דרך הקבלה קשה לי דהיאך יפרנס לקרא דולקח חמשה שקלים לגולגולת דהתם לא שייך זה רצ"ע:

ועל מזבח הזהב וגו' (ד' י"א)

**כ"ב:** ומה דלא כתבה התורה גבי מזבח הזהב ודשנו כמו דכתיב להלן גבי מזבח הנחושת, היינו משום דבכל יום היו מדשנין את המזבח כל הדישן שמתוח עליו וכמו דתנן בתמיד פ"ג מ"ט דבאחרונה כיבד כל השאר לתוכו ע"ש. אבל במזבח הנחושת שלא היה מרים רק מלא הקומץ בכל יום וכדאיתא ביומא (כ"ה) וכל הדישן היה נשאר על המזבח וכמו דתנן בתמיד ולפיכך כתיב ודשנו את המזבח:

ולא יבאו לראות וגו' ומתו (ד' כ')

**לכאורה** הא כבר כתיב ולא ימותו. ואולי דבא לרמוז למאי דתנן בשקלים פ"ו מ"ב מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק בקרדומו וכו', ואמרינן ביומא (דף כ"ד) דאף דבבית ראשון היו מראין להם את הכוזבים משום דמשל לכלה דכל זמן שהיא בבית אביה וכו', מ"מ בבית שני דהיה לאחר גירושין חזרו לחיבתן הראשון, ולפיכך נענש לפי שרצה לראות את הארון שהיה טמון בקרקע, ודמי כמו שרואה בעת הנחה לנרות שלהם. וי"ל דהך קרא בא לרמוז דאפילו בבית שני ג"כ לא יבואו לראות כבלע את הקודש וקאי על הארון [כמו דכתיב (ויקרא ד' ה') וטבל הזה מן וגו' את פני פרוכת הקודש, ופי' רש"י כנגד מקום קדושתה מכוון כנגד בין הכדים הרי דארון ובדיו נקראו קודש] שהיה בלוע בקרקע כמו שהיה רוצה הכהן לראות. ולכן הזהיר הכתוב שלא יבואו לראות דלא ימותו כמו שאירע לאותו כהן. וידוע דאין עונשין אלא א"כ מזהירין ולכן י"ל דאזהרה לבות שני נאמר כאן משום דכיון שנתגרשה חזרה לחיבתה הראשונה:

**פרשת נשא**

דבר אל בני ישראל איש או וגו' למעול מעל בה' וגו' (ה' ו')

**ופרש"י** הרי חזר וכתב כאן פרשת גחל ונשבע על שקר וכו', כ"ב: ונראה דהיינו טעמא דסתמה התורה הכא ולא ביארה דמיידי בנשבע על שקר. משום דכאן בא לאשמעינן כי דינים מחודשים, דבעינן וידידי דברים, ועוד דמחוייב ליתן לאשר אשם לו, דאם חבירו נושה בחבירו מוציאין מזה ונחנצין לזה, וכי דינים אלו נהגים אף בלא שברעה דאף אם כפר בכ"ד הגזילה ואף דלא נשבע ג"כ צריך וידידי. וגם שיעבודא דר"נ נהוג גם בלא שברעה ומש"ה לא הזכיר שברעה בכאן. ואף דחויב הקרבן אינו רק בנשבע על שקר, בזה אף לטעות דהא כבר מפורש באר היטב בפי' ויקרא דאיתו חייב קרבן ער שישבע.

**והא** דמפקינן שיעבודא דר"נ מונתן לאשר אשם לו פירש"י בכתובות (דף ט"ב) מדלא כתיב לאשר נושה בו וכן כתב הסמ"ע בסי' פ"ו. וחמיהני דהא בקרא מיידי בגונא טובא בחלואה וגזילה ופקדון וא"כ היה צריך להאריך וא"כ י"ל דהכתוב רוצה לכתוב בלשון

עתודים. והוא"ו מרמז דששה מלכים יצאו ממנו צדיקים. והענין לזה כבוד חתני הרב המופלג מריה ישראל איפר נ"י:

זאת חנוכת המזבח וגו' (ו' כ"ד)

**כ"ב:** צריך להבין ולא הזכירה התורה כאן גם המנחה בכלל החנוכה כמו דהזכיר הקטורת דכתיב כפות זהב שמים עשרה מלאות קטורת ואלו בקערות והמזרקות לא הזכיר בהן פרשה והיו מלאים סולת בלולה בשמן למנחה. ונ"ל לומר ע"פ רד"ק הפשט דהמנחה לא הוצרך להזכיר בשביל חנוכת המזבח, דפשיטא דהביאו כדי לחנך המזבח כמו שאר קרבנות, דהא מנחה באה בנרבה, אבל הקטורת דאינו באה בנרבה והוא אמיןא דלא הביאו הקטורת להקריב מיד, רק דמטרום לציבור כדי להקריב אח"כ לקטורת שבכל יום ויום, שהיו מקריבין פרס בשחרית ופרס בין הערבים ולא בא לחינוך המזבח כלל, קמ"ל קרא דכפות זהב שמים עשרה מלאות קטורת להודות דגם הקטורת הקריבום כל אחד ביומו בשביל חנוכת המזבח, והוראת שעה היתה באמת להביא קטורת בנרבה ועל מזבח החיצון, כמו דאיתא בספרי והובא ברש"י בחומש וכו"ה בש"ס דמנחות בפרק התכלת (דף ג') זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון והוראת שעה היתה היכא א"ר פפא בניסאים ע"ש:

**פרשת שלח**

ולמה ה' מביא וגו' הלא טוב וגו' (י"ד ג')

**וכ"ב** מה: דנקוד מרכא כפולה על תיבת טוב, דנגינת הטעם מראה כמו דכתיב ב"פ טוב. והיינו משום דהאספסוף אשר בקרבו כבר אמרו דזכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים, וא"כ מחמת זה גופא טוב לשוב מצרימה, ועתה דשמעו מפי המרגלים דאפס כי עז העם היושב בארץ, וא"כ גם מחמת זה טוב לשוב למצרים, ולכן נקוד מרכא כפולה לרמז דטענו דטובה כפולה היא לשוב למצרים כנ"ל:

**פרשת קרח**

כבורי כל אשר וגו' לך יהיה כל טהור וגו' (י"ח י"ג)

**כ"ב:** ע"י במנחות פ"ד דלרב משדשיא הך קרא קאי אביכורים ממש וגם אמנחות, ולך יהיה קאי

קצוה. אבל לולא דכרי רש"י ז"ל הייתי אומר דהוראה דכרליה הך קרא מיחזר דהא כבר כתיב והשיב את אשמו בראשו וחימישיתו וא"כ למה חזר וכתב ונתן לאשר אשם לו. וע"כ דבא לאשמועיתן אגב אורחיה דאם חבדו ג"כ חייב צריך לשלם להבע"ח הראשון. והא דכתיב ונתן יש לומר דבא לרמו דר' נתן ימציא הך דינא דמוציאין מזה ונותנין לזה והוא ידרוש להמקרא הזה וזהו דכתיב ונתן לאשר וכי ור"ל הנתן יאמר דצריך ליתן לאשר אשם לו.

**וידע** דחימה לי לפי דעת הבעה"ת והטור והמחבר דליכא שיעבודא דר"ג רק אם כבר תבע לשמעון ואמר אין לי, וא"כ היכי סתם הכתוב כאן. ואמנם שזכ ראיתי דמהך קרא אדרבה ראייה לשיטתם, דלכאורה לפי פרש"י דנפקא מלישנא דאשר אשם ולא מיתורא דקרא, א"כ קשה באמת דהנך תרי קראי למ"ל דהו"ל לכתוב והשיב אשמו בראשו לאשר אשם לו ולמה חזר וכתב ונתן אבל לפי שיטתם ניהא דבאמת אם יש לו נכסי ליכא שיעבודא דר"ג, ולכן אמר בתחילה והשיב, היינו באית ליה נכסיה. והודו אמר אם ונתן לאשר אשם לו, אם לית ליה נכסיה. והש"ך דחולק וסובר דאף ביש לו נכסי איכא שיעבודא דר"ג י"ל דהוא סובר דלפינן מיתורא דקראי ולא כפרש"י:

זאת תורת הנזיר וגו' מלבד אשר תשיג ידו וגו' (שם ר כ"א)

**כ"ב:** ע"י ברש"י והוא מהספרי. ואכן בתמורה (דף י') דדיש הך קרא דאשר תשיג שהפרישו לו אחרים. ונראה דתרווייהו נפקא מהך קרא דדרשת הספרי הוא מהא דכתיב כפי נדרו אשר ידור והו"ל למכתב מלבד נדרו וגו' אשר תשיג למ"ל, ש"מ דדרשה דאף אם אחרים הפרישו בשבילו ג"כ דינו כמו שהפריש בעצמו:

ולזבח השלמים וגו' עתודים חמשה וגו' (שם ו' י"ז)

**כ"ב:** בכלהו כתיב עתודים חסר וא"ו וכאן כתיב עתודים מלא, ודרשינן במדרש דהוא"ו מרמז דיצא ממנו ששה מלכים צדיקים ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. וצריך להבין מה שייך זה לעתודים. ונראה דהנהגה ישדאל נקראו צאן דכתיב ואתם צאני צאן מרעיתי, והלכך המלכים המנהיגים את הדרור נקראו עתודים, וכדאמרינן בשבת (דף נ"ז) דזכרים מסגי בריש עזרא ואחריהם נמשך כל הצאן. וכן המלכים והצדיקים כל העולם נמשכין אחריהם ולפיכך נקראו

אמנחות ראין נאכלות אלא לזכרי כהונה, וכל טהור בביתך קאי אביכורים. ולרב אשי כולה קדרא במנחת מיירי וסיפא דכל טהור אתיין ללחמי תודה, והיינו במורם מלחמי תודה דהן נמי אקרי מנחה והן נאכלין לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם:

**פרשת חקת**

ויבאו בני ישראל וגו' (כ"א)

**וכתב** הגאון בעהמ"ח התורה"מ פרש"י עדה שלמה וכו' ולקמן אמר זה שבשבת ידעו וכו'. כ"ב: מעשה דלקמן בר"ח אב היה וכמו דכתיב בהדיא בפ' מסעי דאהרן מת בחודש החמישי באחד לחודש. וא"כ גם אז לא ידעו ישראל דבטלה הגזירה, אלא ר"ל דמשו"ה נכתב שם פעם שנית לאשמועין דבחודש שבט שהואיל משה באר את התורה וכתב בזמן ההוא את התורה, אז ידעו כל ישראל שהיו עדה שלמה. אבל אין זה תי' כלל דהא גם פרשה זו נכתבה בחודש שבט וכבר ידעו כל ישראל ולכן עדיין דבריו צ"ע:

ישמע הכנעני וגו' (כ"א י"א)

**כתב** בשפתי חכמים אות ט' ועי"ל דהוכחתו מדכתיב בפ' ואלה מסעי וכו'. כ"ב: וכ"כ התוס' ר"ה (דף ג' ד"ה ישמע) דרש"י לא דק הכא בפ' החומש ע"ש:

**פרשת בלק**

כרע ושכב כארי וגו' (כ"ד ט')

**כ"ב:** ויעקב אבינו כשבידך את יהודה אמר כרע רבן כאריה וכלביא מי יקימנו. וצריך להבין דלמה יעקב אמר כאריה ובלעם אמר כארי בלא ה' לבסוף. ויעקב אמר רבן ובלעם אמר שכב הלא דבר הוא.

**ו"ל** לומר דבר חדש דהנה בחולין (דף נ"ט:) אמרינן אמר ליה קיסר לר"י בן חנניא אלהיכם כארי מחיל דכתיב אריה שאג מי לא יירא מאי רבתייה וכו', והשיב לו דנמשל לאריה דבי עילאי. היינו דאריה דהתם אינו מיירי בסתם אריה רק באריה דבי עילאי דהוא למעלה מן הטבע הרבה ושום אדם לא יוכל להורגו. וא"כ י"ל פשוט דבלעם מרעם דישאל יהיה להם גבורה ושלטיה וכח כארי סתמא, ואינו אלא גבורה כדרך הטבע, ואפשר דיוכל לברא גבור גדול שהיי' יכול

לעמוד כנגדם אבל יעקב בידך ליהודה דכרע רבן כאריה והיינו אריה דבי עילאי דנקרא אריה וואפשר דבכל מקום דכתיב בתנ"ך אריה בה"א היינו אריה דבי עילאין דהוא למעלה מן הטבע ושום אדם לא יוכל לעמוד כנגדם. וכן נתקיים באמת בישראל בעת שהיו עושין רצונו של מקום היו נלחמים למעלה מן הטבע וכמו שמצינו במלחמות יהושע בן נון ומלחמת משה בסיוחן ועוג וכיזא. והכל היה ע"י ברכת יעקב אבינו דבידך אותם דהיו כאריה דבי עילאי דגבורתו למעלה מן הטבע.

**ובזה** יש לעמוד על כוחת הכתוב בהושע אחרי ה' ילכו כאריה ישאג ודרשו חז"ל בברכות (דף ה') דלעולם ירוץ אדם לדבר הלכה דכתיב אחרי ד' ילכו כאריה ישאג ולכאורה מאי שייך לזה סיפא דקרא כאריה ישאג. ונראה דהנה אמרינן בערוכין (דף כ"ב) דאחורי ארי ולא אחורי אשה וכתב הגאון בעל חק יעקב בס' עיון יעקב שלו, דחז"ל למדו זה מדוד המלך ע"ה דכנגד ארי היה יכול לעמוד, דכתיב ביה גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך, וגבי מעשה דבת שבט לא היה יכול לעמוד נגד יצה"ר, הרי דהיצה"ר קשה יותר מארי. כ"כ הגאון הנ"ל. אך לכאורה התימה דהיכי תנן דיהא גבור כארי. הא גבורות היצה"ר גדול יותר מארי. ועי' בא הכתוב לומר דיתגבר נגד היצה"ר ע"י שיעסוק בתורה דבראתי יצ"ה בראתי תורה תבלין, ומסיים הכתוב דהתגברות זו אינו כגבור ארי סתמא רק כאריה ישאג, והיינו אותו אריה דכתיב בעמוס אריה שאג מי לא יירא, דקאי על ארי' דבי עילאי ובגבורה זו יוכל לעמוד גם נגד היצה"ר דגבורה זו דמיא לגבורה דאריה דבי עילאי:

**פרשת פינחס**

למה יגרע שם וגו' כי אין לו בן וגו' (כ"ז ד')

**כ"ב:** עי' בגמ' ב"ב (דף ק"ט) דקרא הראשון ובנים לא היה לו הוא נתינת טעם דאף דלא היו לו בנים, ואעפ"כ נפטרת אמם מן היבום, הרי דבת כבן הוי לכל דבריו ונמצא דצריך ליתן להם גם חלק בכורה, ונכמשי"כ ברשב"ם בגמ' שם ע"א דזה היו יודעין שהבת יורשת רק שלא היו יודעין שיהי' חלק בכורה של אביה כמו הבן. ומזה מוכיח בגמ' דחכמניות היו. וקרא השני כי אין לו בן רמזו דאם היה לו בן לא היו תובעת כלום וידעו לדודש דדוקא אם אין לו בן העבדת את נחלנו

לבת, אבל במקום דיש בן, בן קודם לבת ולאפוקי מהא דאמר רב פפא לאביי ע"ש ברשב"ם. ומזה אמרין ודרשניח ניהו.

**ונראה** דמזה נחא מאי דבקרא קמא כתיב ובנים לא היו לו בלשון עבר, ובקרא השני כתיב וכן אין לו בלשון בינוני. היינו דכיבוס אפילו בן יום אחד פוטר ואפילו חי שעה אחת אחר מיתת אביו פוטר מן היבוס, ומשו"ה הוצרכו לומר דבנים לא היו לו כלל ואפילו בשעת מיתתו. אבל השני דבא לאפוקי דאם היה לו בן היה הוא היורש, הוצרכו לומר בלשון הוה וכן אין לו דאם היה לו בן עכשיו היה יורש הוא, אבל אם עכשיו אין לו ואף דבשעת מיתתו היו לו, מ"מ כיון דעכשיו ליכא בן הבת יורשת.

**ועי'** ברשב"ם ב"ב שם דמפרשת יבוס היה משה יודע דבת יורשת. ולפי זה צ"ל דמשה היה סובר דמ"מ אין ראייה דנטולת חלק בכורה רק דבנות צלפחד רצו לומר בן מעצמן כיון דפוטרות מן היבוס הוי כמו היבוס עצמו דקם על שם אחיו לנחלה, ויורש גם חלק בכורה של המת. אבל משה היה מסתפק בזה ומשום הכי הקריב משפטן לפני ה'.

יום תרועה יהיה לכם (שם)

**חז"ל** שם בקיצור דלכאורה תמוה דלפי מה שדרשו חז"ל בפסחים ס"ח דכתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך וכתוב אחר אומר עצרת תהיו לכם הא כיצד חלקיהו חציו לה' וחציו לכם אלמא דלשון לכם דכתוב גבי איסור מלאכה אתי להורות דמשו"ה אסרה התורה לנו המלאכה ביום טוב כדי שיהיו לנו פנאי לאכול ולשתות וכמו דאמרין בירושלמי פ"ד דשבת ובמדרש תנחומא דלא ניתנו המועדים רק לאכילה ושתייה ונראה דמסיק מההוא קרא דעצרת תהיה לכם. וכן אידך המ"ד דס"ל דלא נתנו המועדים אלא לעסוק בתורה גם כן מסיק לה מאידך קרא דעצרת תהיה לה' אלו קודק ושניהם אמת דחלקיהו חציו לה' וחציו לכם. וא"כ קשה טובה לדעת הגאונים שהובא בסוף ר"ה דבר"ה מצווה להזעזע א"כ קרא דכתיב בפי' אמר גבי ר"ה יהיו לכם שבתן מאי דרשו ביה הא בר"ה הוא כולו לה' לדעתם ז"ל. והיה תימה מהא דכתיב גבי יוה"כ בפרשת אחרי מות וכפי' אמר כמה מקרא טובא דכתוב בהו לכם והיתה לכם לחוקת עולם. שבת שבתון יהיו לכם (ויקרא

ט"ז ל"א) מקרא קודש יהיה לכם (שם כ"ג כ"ד) שבת שבתון יהיה לכם (שם ל"ב) מאי נדרוש ביה הא יהו"כ כולו לה' הוא וכתבתי שם ליישב דלכם דכתוב גבי ר"ה יהו"כ נרמז לכונה אחרת דר"ה יהו"כ משונה באמת מכל המועדים ושבתות השנה. דשבת וכל המועדים הוא לזכרון חסדי ד' שעשה עמנו מכבר בימים אלו. בשבת על ששבת בו הקב"ה מכל מלאכתו והוא אות בן הקב"ה ובינינו כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש. וי"ט של פסח על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמץ עד שניגלה עליהם הקב"ה וגאלם. ושבעות על שבו ניתנה התורה. והוא אות דתורה מן השמים. וסוכות זכר לעניי הכבוד. ונמצא דכל המועדים הם לזכרון לבני ישראל שיזכרו חסדי ד' שעשה עם אבותינו ולנו לפיכך כתב גבי שבת שבת שבתון הוא לה'. וכן אצל המועדים כתוב בתחילה אלה מועדי ד' מקראי קודש. וכן כתוב בפרטות אצל כל מועד ומועד חג המצות לה' וחג הסוכות לה' [ומה שלא כתוב גבי לה' דא"ל שהוא אות על התורה מן השמים מ"מ עיקר קבלת התורה הוא לטובת ישראל וכמו דתנן באבות חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו'] אבל בר"ה ויו"כ אינו לזכרון חסדי ד' שעשה בימים אלו דאיהו ניסים נעשו לאבותינו בימים אלו, רק משום דהקב"ה דן לאדם הראשון בר"ה ויצא זכאי ולכן קבע הקב"ה אותו היום לדון בו כל באי עולם ולכן צוה לעשות בו יו"ט ולתקוע בשופר ולומר פסוקי מלכיות וזרנות ושופרות כדי שיעלה זכרונו לפניו לטובה וא"כ עיקר היד"ט לא יעשה רק בשביל טובת ישראל וכן ביה"כ עיקר העינוי ואיסור המלאכה הוא כדי שיתוודו על עוונותם ויעשו תשובה ועי"כ יכפר הקב"ה עליהם ויטהרו מעונותם. וא"כ עיקר העינוי ואיסור המלאכה הוא בשביל טובת ישראל. ולכן כתוב גבי ר"ה בפי' אמור, ובחודש השביעי כאחד לחודש יהי לכם שבתון כלומר דשבתון שנאמר בו דנשבות ממלאכה בו ביום ר"ה לטובתכם כדי שיהיה לכם פנאי להזכיר בו מלכיות וזרנות ושופרות וכמו דמסיים בה"כ, זכרון תרועה מקרא קודש וכמו דאמרו חז"ל בר"ה ט"ז דאמרו לפני מלכיות וזרנות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם וזרנות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה וכו' ונראה שדרשו חז"ל זה מתיבת לכם דכתוב יהיו לכם סהתדעצה ג"כ הוא לטובתכם וכמו דאמרין בר"ה דתקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכרו לכם עקידת יצחק בן אברהם. וכן גבי יהו"כ כתוב שבת שבתון הוא

תהי הלבנה יכולת לקטרן זה דאמרין דמיטת עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. ואמנם בימי עזרא עברו לאלול ולכן בכו דחששו שמא יבואו ב' עדים החמה והלבנה ויקטרנו עליהם. ולכן אמר להם נחמיה דאל תבכו וגו'. ועוד הארכתי בזה שם ואסיים ואומר שלום. [התכמה לספר קול שופר לר' מנחם רנזון בודיטשוב תת"ב].

**ביום השמיני עצרת תהיה לכם וגו' (ב"ט ל"ה)**

**ע"י** פסחים (ס"ח) דרמי קראי אהודי דכאן כתיב עצרת תהיה לכם, ולהלן בפרשת ראה כתיב גבי שבועי של פסח (ט"ז ח) עצרת לה' אלהיך וגו' ע"ש. ולכאורה קשה מהא דמקשה משביעי של פסח על שמיני עצרת, ולא מקשינן משביעי של פסח גופא דכתיב כאן בפסוק (כ"ח כ"ה) מקרא קודש יהיה לכם.

**ונראה** ד"ל דתיבת לכם הכתוב אצל מקרא קודש אינו ראיה כלל דגבי מקרא קודש שייך לכם, משום ד"ל דהוא כבוד ותפארת לישראל והם מקדשים להזמנים, דמקרא קודש היינו וקדשו בתפלה והוה כבוד לישראל דבחד בנו מכל עם וקדשו במצותיו ונתן לנו מועדים לשמחת בהם. אבל גבי עצרת דהיינו דהיינו עצרת ממלאכה לא שייך לכם, אי לאו ד"ל דמשריה אסר לנו המלאכה ביד"ט כדי שיהיה לנו פנאי לאכול ולשתות. וכמו דאמרין בירושלמי ובמדרש תנחומא דלא גיתנו המועדים רק לאכילה ושתייה ונראה דמפיק לה מהך קרא. וכל איך המ"ד דס"ל דלא גיתנו המועדים אלא לעסוק בתורה מפיק ליה מקרא דעצרת לה' אלהיך.

**ואכן** לפי זה תקשה לפי דעת הגאונים ז"ל שהובא ברא"ש בסוף ר"ה דבריה מצוה להתענות תקשה דהא בר"ה גמי כתיב יהיה לכם שבועון. וא"כ משמע דבעינן לכם בר"ה כמו בשאר יו"ט דהא כתיב לכם אצל העשה ומלאכה, ומשמע דעיקר האיסור מלאכה בר"ה הוא כדי שיכול לקיים לכם. וכן תקשה מיה"כ דכתיב ביה גמי לכם כמה פעמים באחרי מות ובפ' אמר ומאי נדרוש ביה.

**ולכן** נראה לי דלכם דכתיב גבי ר"ה ויה"כ נרמז לכונה אחרת, דר"ה ויה"כ משונה מכל המועדים ושבתות, דבשבת וכולהו מועדים הוא לזכרון חסדי ה' שעשה עמנו מכבר בימים אלו. בשבת על שם

לכם ועיניתם את נפשותיכם כלומר דהשביחהו בו הועיני הוא לכם לטובתכם דהעיני גופא הוא לכם. ולכן בר"ה ויה"כ לא החזיר בתורה לר' כלל משום שלא ניתנו רק בשביל טובת ישראל ולכן מתניבת לכם דכתיב גבי ר"ה אינו ראיה כלל דאסור להתענות בו דהא גבי יה"כ גמי כתוב לכם אבל בשאר המועדים דלא ניתנו רק לזכרון לנו חסדי המקדש ועיקרם הוא לר' והלכך כשנמצא כתוב פעם אחת דכתוב בתורה עצרת תהיי לכם עמרו ע"ז חז"ל דלאיזה דבר הוא לכם ולכן דרשו מזה ולכם היינו דצריך לאכול ולשתות בו ובזה נחיישב כל הקושיות בעזה"ש.

**וגם** בדברי הכתוב בתהילים פ"א, תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגיגו בארתי בעזה"ש הכי הלל בחידושי שכתבתי קדום ר"ה. של שנת תרנ"ב (והם מונחים אצלי בכתבי ד' זכניי להוציא לאור הדפוס) בהקדם מה שאמרו חז"ל בר"ה י"ט, דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר ויעשו ר"ה. דלאיזה מכיוון לא נמצא בשום פעם דיהיה אלול מעובר ויעשו ר"ה ביום ל"א. וגם צריך ביאור דהכי בעזרא (ר"ל בנחמ" ה') ויגע החודש השביעי וגו' ויאמר נחמ"י וגו' אל תבכו וגו' כי בוכים כל העם וגו'. וצריך ביאור דלמה בכו באותו ר"ה יתיר משאר ר"ה דהוצרך נחמ"י לומר להם שלא יבכו ובארתי ע"פ דברי המדרש ואיכא בסמ"ג דעשין י"ב שהחמה מקטרגה על ישראל בר"ה ואומר לה הקב"ה אתה עד אחד והולכות להביא איתה הלבנה ואינה יכולה למרצאה שהוא מתכסה היינו דכתוב תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגיגו עכ"ל שם. ומה שאינה מוצאת הלבנה משום דבעת חידושה הוא קטנה מאוד וניכסת מעין כל וכמו דאמרין בר"ה דף כ"ד שע"י מכסי סיהרא וכר ונראה משום זה צוה הקב"ה לעשות ר"ה בעת חידוש הלבנה כדי שלא תהיו החמה יכולה לקטרן דאינה אלא ע"א. ובוה מבואר יפה הכתוב הנ"ל דתקעו בחודש שופר ר"ל דתקעו ביום ל' לאלול דוקא שאו הלבנה בחידושה וכמו דמסיים הכי בכסא ליום חגיגו כדי שלא יהיו החמה יכולה לקטרן. ושמה תאמר מה בכך דיעשו ר"ה ביום ל"א מ"מ הדין שלמעלה יכול לעשות ביום ל' שאו עדיין אין הלבנה נידאת על זה מסיים הכתוב כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב שאין ב"ד שלמעלה נכנסין לדין עד שיקדשו ב"ד שלמטה את החודש ולכן מן השמים נודמו מימות עזרא ואילך שיהיו ב"ד מקדשין את החודש ביום ל' כדי שלא

באהבה. אבל בידים שחל כשבת אומרים באהבה מקרא קודש, משום דעל שבת נצטוו במרה ושם לא היה באונס רק באהבה כי"כ שם הלבוש. ואכן הקשו האחרונים דאי"כ היאך אומרים בתחילה ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים חמנים לששון ע"ש. ועי' באל"י רבה שתי' דבאהבה הראשון חחר על הקב"ה דהקב"ה נתן לנו באהבה וכמו רכתיב מאהבת ה' אתכם וכן פי' האבודרהם וע"ש. ואכן לפענ"ד יש ליישב קצת בדרך הלצה. דהנה בידים נצטוונו על ב' מצוות, א' קריאת מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה. ב' מצות שמחה ואכילה ושתייה. והנה פשוט דבעת קבלת התורה בוודאי מצות שמחה ואכילה ושתייה כיו"ט היה באהבה וברצון, ורק מצות קריאת מקרא קודש ואיסור עשיית מלאכה בו, זה היה באונס. ועפ"י יבואר לשון נוסח סדר התפלה באר היטב דמתחלה אמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים חמנים לששון דזה היה באהבה באמת. אבל מקרא קודש היא מורה על מ"ע דשכיחה או לקדשהו בתפלה, זה לא היה באהבה, ולכן אומר מקרא קודש סתם ולא מזכיר באהבה. אבל כשחל כשבת דאז גם מצוות מקרא קודש ג"כ היה באהבה דהא כבר נצטוו במרה, לכן אומר באהבה מקרא קודש. ובה יחא עוד מה דאומר ביום טוב שחל כשבת שני פעמים באהבה והיינו כדאמרו וק"ל:

### פרשת מטות

וידבר משה אל ראשי המטות וגו' (לי ב')

כ"ב: מש"כ אל ראשי המטות דווקא, נראה דיש לרמוז בזה למש"כ הטור א"ח כס"י תקנ"א דמנהג אשכנז דהיחידים מתענים מבשר ויין כל הימים שבין י"ז בתמוז עד ת"ב כדי להחאבל על ירושלים, ועוד שאז בטלו הקרבנות. וא"כ י"ל כיון דלמעלה סליק מפ' קרבנות ולכן מתחיל בפ' המטות לרמוז דלאחר החורבן דבטלו קרבנות ראוי דראשי המטות דהיינו ת"ח ידו נדרים ולקבל על עצמן בימים אלו להתענות מבשר ויין ולא יחל דברו. ואיטו כשאר מדר' איסור דק"ל דאסור לקיימו, אבל הכא אדרכא מצוה לקיימו דכתיב נדרי לה' אשלם, דאצל הקב"ה חשוב כאישים וכניחוחים דע"י התענית לבו נכנע ונשבר וזה חביב להקב"ה יותר מכל הקרבנות, וכמו דאמרינן בסנהדרין (דף מ"ג). והנה ולא חשב כאן כי פליא לרבות מופלא

ששבת בו הקב"ה פכל מלאכתו והוא אות בין הקב"ה ובינינו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש. וידים של פסח ע"ש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. ושבועות על שבו ניתנה התורה והוא אות דתורה מן השמים. וסוכות זכר לעני כבוד. תמצא דכל המועדים הוא לזכרון לבני ישראל שיזכרו חסדי ה' שעשה עם אבותינו ולנו. ולפיכך כתיב בשבת שבת שבתון הוא לה', וכן אצל המועדים כתיב בתחלה אלה מועדי ה' מקראי קודש וגו' אלה הם מועדי, וכן כתיב אחר זה בפרטות אצל כל מועד ומועד חג המצות לה' חג הסוכות לה' [ומה דלא כתיב גבי שבועות לה'. י"ל דאף דהוא אות על תורה מן השמים, מ"מ עיקר קבלת תורה הוא לטובת ישראל, וכמו דתנן באבות חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה היכה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה וכו']. ולפיכך כשכתוב פעם אחת עצרת תהיה לכם, עמדו ע"ז חז"ל דלאיזה דבר הוא לכם. ולכן דרשו מזה דלכם היינו דצריך לאכול ולשתות בו.

אבל ברה"י ויד"כ אינו לזכרון חסדי ה' שעשה בימים אלו, דאיזה ניסים נעשו לאבותינו בימים אלו, רק משום דהקב"ה דן לאדם הראשון ברה"י וצא זכאי, ולכן קבע אותו היום לדורות לדן, ולכן ציווה לעשות בו יד"ט ולתקוע בשופר ולומר פסוקי מלכות וזכרונות ושופרות כדי שיעלה זכרוננו לפניו לטובה. וא"כ עיקר היד"ט לא נעשה רק בשביל טובת ישראל. וכן ביה"כ עיקר הענין ואיסור המלאכה הוא כדי שיתודו על עונותם ויעשו תשובה, וע"י כן יכפר הקב"ה עליהם ויטהרו. וא"כ עיקר הענין ואיסור מלאכה הוא בשביל טובת ישראל. ולכן כתיב שבת שבתון הוא לכם ועיניתם את נפשותיכם כלומר דהשכיחה בו הענין הוא לכם לטובתכם, דהענין גופא הוא לכם ולכן ברה"י ויד"כ לא הוזכר בתורה לה' כלל ורק לכם. וכן כתיב בפ' פנחס יום תרועה יתיה לכם דהתרועה הוא ג"כ לטובתכם וכמו דאמרינן ברה"י (דף מ"ז) דתקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכרו לכם עקידת יצחק בן אברהם ובה יתישב כל הקושיות בזה בעו"ה.

ובזה אמרתי ליישב קושיית הלבוש בא"ח ס"י תפ"ז שכתב הטעם דביד"ט אין אומרים באהבה מקרא קודש. משום דהקב"ה כפה עליהם הד כגיגית ולא קבלו



טבילה מתרגם אונקלוס ויצבע כמו בפי' שמיני וכפי' מצודע, דכתב שמה בכל הטמאים וכבס בגדי מתרגם אונקלוס ויצבע, ובפי' יחור וכבסו שמלותם והתם הכוונה כיבוס ממש משום נקיות פי' התרגום ויחזור. ובסוף פי' תורע דכתיב בקרא קמא וכבסו את אשר בו הנגע מתרגם ויחזור, וכבס שנית דמשמע טבילה מתרגם ויצבע. וכן כתב רש"י שם תרגום של כיבוסין שבפרשה זו לשון לבון ויחזור, חרץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול לכך תרגם ויצבע. וכן כל כיבוסים בגדים שהן לטבילה מתרגמין ויצבע עכ"ל רש"י שם. וא"כ הכא נמי ויודאי פשטיה דקרא בטבילה איירי דביום השביעי הצריך הכתוב לטבול בגדיהם משום שנטמאו בטומאת מת, וא"כ הו"ל למתרגם ותצטבעו לברשכון כן הקשה הרב הג"ל.

**ואנכי** השבתי לו ולבעל התרגום היה לו הכרח דכבסו דמקרא הזה אינו טבילה, דהא טבילה דבגדים שנטמאו כבר נאמרה ע"י משה רבינו בעצמו מתחלה וכל בגד וכל כלי עור תתחטאו וטבילה נמי בכלל, ולענין מאי הוצרך אלעזר הכהן להזהיר שנית על כיבוס בגדים. ולכן מפרש התרגום דאלעזר הכהן בא לצוות דין חדש מה ששמע משה מפי הגבורה ועדיין לא אמר זה לישראל, וזהו דפוסל חציצה בטבילה אפילו בכלים, לפי דהחציצה באדם שמעינין מקרא דרחץ במים את בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו, אבל חציצה דכלים עדיין לא נאמר, וכא אלעזר הכהן להזהיר ע"ז, לפי שוודאי נתלכלך הבגדים בעת המלחמה מרם ההרגים ודם יבש חוצץ ולכן הזהירם דיכבסו בגדיהם ביום השביעי מן הדם שעליהם כדי שיוכלו לטבולן **וחזור** והשיב לי לשיטת ר"ת דאין הזאה בלא טבילה ומשמע בכ"מ בפי' ט' מה' טומאת מת הלכה ה' דגם הזאה דיום השלישי צריך טבילה, תקשה דהל"ל להזהיר דיכבסו בגדיהם ביום השלישי משום הזאה של יום השלישי. אבל באמת הא ליתא כלל, דלטעמך אם נימא דהך כיבוס היינו טבילה תקשה כן דהא גם ביום השלישי היה צריך טבילה. וע"כ דהך טבילה דקודם הזאה אינו אלא הלמ"מ ואין לה סמך בכתוב ולכן אי הוי כתיב כן תו לא היה הלכה ולכן לא רמזא בתורה כלל וכשאר הלמ"מ ודו"ק. ועוד דאפילו דר"ת לא כתב כן רק בהזאה דאדם אבל לא בהזאה דכלים.

י. רש סיוד לזה מתרגום המיחוס ליתנין בן עזיאל שנתרגם כן גבר בר תלמוד. והוי בדפוס איש. הוא בן י"ב ויום אחד. ולפי המבואר כאן י"ל דהוה הטעם ולא פירש הכא במופלא. אולם במקום אחר נתבאר דמתרגום זה ראייה לשיטת הרמב"ם דמופלא היינו שנים בלי שערות, ולא שנה קודם גולת.

הסמך לאיש דבמופלא הסמך לאיש אינו מזהיר להתאבל על ירושלים וק"ל.

**וזהו** דבחילוק הסדרות שאנו קורין, מגיע לעולם פי' ראשי המטות בין המצרים אחר י"ז בתמוז, דהמסדרים כיוצא בזה לרמו ולהזהיר על ת"ח שידרו עצמן להתענות מבשר ויין מ"יו בתמוז עד ט"ב וק"ל:

ויאמר וגו' זאת חוקת התורה וגו' (ל"א כ"א)

**כ"ב:** והא דלא כתבה התורה זה לעיל בפי' חוקת גבי מלחמת סיחון ועוג, ת"י הרמב"ן ז"ל דאז לא היה צריך להגעיל, דכיבוש סיחון ועוג היה דינו כמלחמת ד' עממין והיה מותר אפי' קדלי דחזירי. ותמיהני דהא תינח הגעלה, אבל הטבילה למה לא הוזכר, דהרי זה לא שייך לאיסור והיתר, דהא אפילו כלים חדשים צריך טבילה [ולכאורה נראה להביא ראיה מזה לטבילת כלים הנקנין מן העובד טוככים אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכן הוא דעת הרמב"ם וכמו שכי' הרשב"א בתר"ה לדעתו אבל לדעת הרשב"א בעצמו דהוא מה"ת הוא תמוה וצע"ג]. אולי דכיוון דאם אינו רוצה להשתמש בכלי א"צ טבילה הוי כהגעלה, וכיון דאז לא היה צריך הגעלה לא היה צריך טבילה ג"כ. וע"י בתוס' על החומש כאן:

כל דבר אשר יבוא באש וגו' וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים (ל"א כ"ג)

**ופרש"י** מטבילו ודין וכו'. כ"ב: הרמב"ן בפי' החומש מפרש דתעבירו במים היינו הדחה ושפשוף לכלים שתשמישן בצונן, והסמ"ג מפרש דכל דבר אשר יבוא באש היינו שנתבשלו בו דבר גוש בלא שום משקה כלל צריך להעבירו באש, דהיינו דצריך ליבון. וכל דבר אשר לא יבוא באש היינו שנשתמש בו ע"י משקה תעבירו במים, היינו הגעלה במים ותחין לכלים שתשמישן בחמץ. והא דקרי' ליה וכל אשר לא יבוא באש ר"ל שאינו בא באש לבדו רק ע"י אמצעות המשקה:

וכבסתם בגדיכם (ל"א כ"ד)

**ותרגום** אונקלוס ותחוררן וגו'. כ"ב: הקשה הרב הגדול בתו"י הגביר המפורסם מו"ה צבי הירש איש ז"ל מפ"ק ווילנא, דהא ידוע דבכל מקום דכתיב בקרא לשון כביסה בבגדים והכוונה הוא על

שישים את הכלי בחמין שעומדין על האש דחוקא. וקמ"ל חידוש דין דגישולי עובד כוכבים אסור ואף בטעם שיצא מן הכלי. ועוד חידוש דין צריך טבילה במי מקוה או במעיין כנדה.

**אך** שלא נטעה דבשאר כלים כמו דלא בעי טבילה הי"נ לא בעי הגעלה, רכיון דחידוש הוא הרי"א דאין לך בו אלא חידושו, והיינו בכלי מתכת, אבל כלי עץ הרי"א דלא בעי הגעלה, דהא בקרא כלי מתכת כתיב, קמ"ל איך קרא וכל דבר אשר לא יבוא באש, דבא לאשמועינן דבכלי מתכת כיון שלא בא באש אפילו השתמש בו בחום דכלי ראשון אך כיון דלא נשתמש בו בחמין שעומד על האש אינו כולע כלל, וסגי בטבילה לחדד כמו כלים שהשתמשו בהם בצונן. ולגופייהו לא איצטרך כלל דממילא אנו שומעין, רכיון דלא הצריכה התורה הכשר רק אם בא באש היכי היה עולה על הדעת דגם אם לא בא באש צריכין הכשר, ומאין היינו אומרים כן כיון דבקרא לא החזיר. וגם לענין דצריך טבילה ג"כ לא צריך דהא כבר כתיב ברישא וטהור וכמו שהקשה הרמב"ן. ואין לומר דאם לא בלע א"צ טבילה, דהא ליחא דהא מפקין בגמ' דאפי' כלים חדשים צריך טבילה, וראיה מכלים ישנים שליבגן ג"כ בעי טבילה. ואף דישנים שליבגן כחדשים דמי וא"כ כולו קרא מיוחד הוא לגופיה, אלא ע"כ דלא אתא אלא לדיוקא, דדווקא דהוב ונסף ואיך דקחשיב קרא אמרתי לך דאם יבוא באש דחוקא אבל אם לא בא באש סגי בטבילה, אבל בכלי עץ אפילו אם לא בא באש צריך הגעלה. והא שמנה הכתוב כלי מתכת דחוקא, היינו משום טבילה דכלי עץ לא בעי טבילה אבל לענין הגעלה אודבה כלי עץ חמיד מכלי מתכת דבעי הגעלה גם אם לא בא באש.

**ובזה** נסתלק מה שהקשה הרמב"ן על רש"י דטבילה כבר למדנו מרישא דקרא וטהור, ועוד דא"כ הו"ל לומר יבוא במים, וגם למה לא הזכיר הדחה בקרא. אבל להביל לק"מ דאין כוונת הכתוב לאשמועינן דבעי טבילה, רק כוונת הכתוב הוא לדיוקא דבכלי עץ הוא להיפך ממש מכלי מתכת דהגעלה צריך וטבילה לא צריך. ולכן לא הוצרך למכתב בלשון טבילה מן דלא מיירי כאן מדין טבילה וקראמר דחוקא בכלי מתכת לא צריך הגעלה רק טבילה אבל כלי עץ צריך הגעלה.

**ולענין** מה שהקשה הרמב"ן דלמה לא החזיר לדין הדחה דצונן. לענין לא הבנתי קושייתו, דהא

**ועוד** דמאן לימא לן דפוסל חציצה בטבילה זו, ואינו אלא דבר חידוש, ואפשר דאין פוסל בה חציצה. ותוע דהא בטבילת כלים חדשים הנקבים מהעובד כוכבים גם כן הוצרך לכתוב ותיבת אך לאשמועינן דצריך להעביר את החלודה משום חציצה, דאל"ה לא היה שמעינן. ונראה דמסורה כתיב תרי זימני אך את הזהב ואך במי נדה, דאל"ה לא היה שמעינן דצריך להעביר חלודה משום הגעלה, וכן טבילה מהגעלה ג"כ לא היה שמעינן דצריך.

**ונראה** דהרשב"א דס"ל דגם בליבגן צריך להעביר חלודה וכמו שכ' הטור בשמו כסי קכ"א, נראה משום דמפרש כפי' הסמ"ג שהבאתי לעיל כדבור הקודם, דכל רבו אשר יבוא באש היינו בלא משקה כלל, ותעבירו באש היינו לבן לבד ואעפ"כ כתיב אך. אבל לפי דעת רש"י ותעבירו באש נכלל גם הגעלה, איכא למימר דאך אתי להגעלה אבל ללבגן א"צ להעביר חלודה, ונמצא דדין זה אם צריך להעביר חלודה בלבגן תליא כפי' רש"י והסמ"ג.

**ועל** מה שפרש"י ד"ל כאן כפי' דקרא וכל דבר אשר לא יבוא באש דהיינו כוונת שחשמישם בצונן. לכאורה תמה, דהא כפות שחשמישם להבניס אותם בכלי ראשון חייגן ג"כ בכלי ראשון וצריכים הגעלה בחמין דחוקא, גם כן הם בכלל דכל דבר אשר לא יבוא באש, בהא הבליצה שלהם לא היה ע"י האש כלל, דהא לא השתמשו בהם בעת שהקורה היה על האש, והיאך אמר הכתוב ותעבירו במים דהיינו דסגי בהדחת צונן לפרש"י. ודחוק לומר דר"ל אשר לא יבוא באש ר"ל דלא נשתמשו בהם דבר שהדברים שנשתמשו בו מעולם לא היו באש, דזה אינו במשמע, דכל דבר אשר לא יבוא באש משמע וכלי קאי, דהכלי לא היה באש אבל לא קאי אתבשיל שנשתמשו בו לא היה באש.

**ונ"ל** דרש"י ס"ל כרבינו ירוחם דכלי מתכת אינו כולע אלא א"כ האור מהלך מתחתיו. והוה כוונת הכתוב דאת הזהב ואת הכסף וגו' מ"מ אם בא באש דהיינו שנשתמשו בהם ע"י האור ג"כ, כגון קדירות ויודות וכדומה בהם, אז בעי הכשר ג"כ ע"י האור. וכל חד כמו בליעתו כן פליטתו, ואם בלע ע"י האור בלא תצורכות משקה צריך לבגן באש בלא תצורכות משקה, ואם בלע ע"י תבשיל גם הפליטה צריך שיהיה ע"י הגעלה רק דבצינן שיהיה הפליטה ע"י האור, דהיינו

כל עצמה של פרשה הוא בא ללמד חידושי דינים שנאמר למשה לאמר לישראל, אך מתוך שבא לכלל כעס ועלמה ממנו ההלכה ונאמרה ע"י אלעזר הכהן לישראל. וא"כ פשוט דלא שייך כלל להזהיר להם על הדחה דצונן, וזה כבר ידעו ישראל כיון דכבר נאמר להם דאסור לאכול נבלות וטרפות, פשיטא דצריך להעביר ע"י שפשוף והדחה, וע"ז לא הוצרך להזהיר להם דכבר ידעו הם כעצמה זה, דמה לי נבלה בעיניה ומה לי טיחת נבלה שהיא על הכלי. וע"כ צ"ל כן דאם נפרש כפי הרמב"ן דתעבירו במים היינו שפשוף והדחה, תקשה טובא דלענין מאי חילק הכתוב בין כלים שבאו באש ללא באו, דבבאו באש בעי הגעלה ובלא באו באש סגי בהדחה ושפשוף, דבבאו באש גופא ה"מ לחלק דהא לא אסרה התורה אלא קדרה בת יומא, וא"כ לפלוג וליחיי בדידה, דאם הן בני יומן תעבירו באש, ואם אינן בני יומן תעבירו במים, דהיינו הדחה מחמת הבעין, דהא הבעין אינו נפגם, וזהו תמי רבתי על הרמב"ן. אם לא שנאמר דס"ל כדעת המהרש"ל דגם הבעין נפגם. אבל לפי מה דס"ל לכל הפוסקים ז"ל דהבעין אינו נפגם, תקשה טובא דלפלוג ולחיי בדידה. אלא וודאי דדין הדחה משום הבעין לא בא אלעזר הכהן להזהיר אותם כלל בפרשה זו, דכבר ידעו זה ממש רבינו דצידה להם בהר סיני ובאוהל מועד דלא תאכל כל נבלה וטרפה. וכל זה ברור:

וממחצית בני ישראל תקח וגו' מכל הבהמה וגו' (ל"א ל')

כ"ב: לכאורה תמוה הא כבר פרט הכל ומאי מוסיף עוד מכל הבהמה". ולכן נראה משום דהתרומה

שהרימו לאלעזר הכהן אחד מחמש המאות היה כעין תרומה ממש, דהא קרי ליה הכתוב תרומה, והיה אסור לתרום ממין על שאינו מינו ומרע על היפה, והיה צריך לתרום ממש מכל מין ומין במספר אחד מחמש המאות, ולכן כתב כל המינים בדרך פרט. אבל באחד מחמישים שנתנו ללחים לא היו כעין תרומה לכך כתיב מכל הבהמה לרמו דמתור ליקח מאיזה מין הבהמה שירצה אחד מחמישים על הכל. ולכן כתיב מכל הבהמה ללמד דיכול ליקח ממין בהמה אחת על שאר המינים. וכן אח"כ בחלוקה גבי תרומת אלעזר פרט הכתוב כל מין ומין בפני עצמו דמכל מין ומין נתנו מכס לה' אחד מחמש המאות. אבל גבי מחצית בני שנתנו מהם אחד מחמישים ללחים כתיב (פס' מ"ז) בדרך כלל ויקח משה ממחצית בני ישראל את האחרו אחד מן החמישים מן האדם ומן הבהמה ויתן אותם ללחים וכו' הרי דכלל כל מיני הבהמה כאחד.

ומה שלא לקחו גמלים מן השלל דהרי למדין היה גמלים הרבה כדכתיב בספר שופטים ולגמליהם אין מספר. וכבר העירו ע"ז בתוס' על החומש ודחקו לתרץ זה י". נ"ל משום דהחטא היה שנעשו בעלי קרין ממעשה דבנות מואב וכדאמרינן בבכורות (דף ז') ולכן לא רצו ליטול גמלים דאינו אלא לרכיבה ואמרי' בנדה (י"ג א') דרוכבי גמלים כולן רשעים משום דמרוציאין זרע לבטלה.

ונראה דהיינו דכתיב כפי חיי שרה ותרכבה על הגמלים, אבל אליעזר לא רכב על הגמלים, משום דלאיש אסור לרכוב על הגמל. והיינו דמצינו באברהם ומשה רבינו דרכבו על החמור דווקא ולא על הגמלים. ונ"ל עוד דהיינו דכתיב ויחברוש את חמורו

יג. בספר קהלת יצחק פרשת מטות מובא בשם רבינו שהוסיף לשאול ח"ל: הקשה הרב הגאון הכהן הגדול מאחרי ר' שלמה כהן מרי"ן חזילנא, מאי שייך ממיני הבהמות אשר עבדו ותיקף הב' תיבות "מכל הבהמה"? ולמה לא כתיב גם לעיל במכס לה' אשר לאלעזר הכהן בפסוק (כ"ח) מכל הבהמה. הוא מקשה והוא מתרץ לה. והנה גם לקמן יש לדקוק דשינה הכא במכס אחד אחר מחמישים ממחצית בני הניתן ללחים. למכס לה' מחצית הניקח מיוצאים בצבא. דבמכס לה' האריך בפרטי החשבון. דככל מין כתיב כמה מכס לה' עלה מזה. כאשר יראה הוראה בפסוקים (מפסוק ל"ו עד מ) אף כי לכאורה למותר הוא כי כל הבא למנות יודע כעצמו לחשוב מינו ובמחצית העדה קיצד בפרטי הסמכים אשר יעלה ללחים האריך לכתוב ב' תיבות יתרות "מכל הבהמה" כגיל. ותרין הרב הגיל הכל בתרא מחתא. והנה המכס אשר לה קראו הכתוב פה בשם "תרומה" (בפסוק כ"ט ובפסוק מ"א) ובתרומה מברור הדין דאין תורמין ממין על שאינו מינו אשר לזאת מודיענו הכתוב הכא כי נתן משה לה' אחד מתיק מצאן על הצאן וכן בבלם נתן ממין על מינו, משא"כ ממחצית העדה הניתן ללחים שלא היה עליה שם תרומה וכל היות שלא נתן ודקא ממין על מינו, אלא נתן למשל בקר אחד השה כערך ה' צאן, נתן על הצאן תחת ה' צאן וכן כבולם, ע"כ אמר בהם מכל הבהמה והודיענו על אופן הניתנה בזה כי לא הקפיד בהפרשתם ממין על שאינו מינו, אחרי כי כולם תחת גדר בהמה הם ע"כ.

יד. כפי' הרע"ב שם מפרש באמת מכל הבהמה, כמו גמלים. והיינו דהמינים שפרט אין רבים, והשאר היו מעטים ולכן לא פרטם.

ויקרא לו נבח בשמו (ל"ב מ')

**נקוד** על תיבת לו מרכא כפולה. ונראה הטעם, דהנה פרש"י בשם ר' משה הורשן דמשו"ה ליכא כאן מפי' ה"א, משום דלא נתקיים לה שם זה, לפיכך הוא רפה שמשמעות מדרשו כמו לא, ע"ש. ונ"ל דמשו"ה נקוד מרכא כפולה דצריך להארך בניגון של תיבת לה שני פעמים [דבמבטא לשון הספרדים גם כתיבת לא באל"ף אומרים בקמ"ץ] והוא בא לרמוז שלא נתקיים שם זה:

**פרשת מפעי**

(ל"ג י"א)

**מזה** שנרשם בחומשים אצל פסוק י"א "שני", ט"ס הוא. דהמ"ב מסעות צריך לקרות הכל, ואין מפסיקין בהן ואפילו אם מטות ומסעי הם נפרדים, וכדאיתא במ"א בסימן תכ"ח בשם צרור המור. וכ"כ בשערי אפרים למוהר"ו מרגליות זצ"ל ובשאר אחרונים:

**פרשת דברים**

ותשבו בקדש ימים רבים וגו' (א' מ"ו)

**ופרש"י** י"ט שנים שנאמר כימים וכו' כך מצאתי בסדר עולם עכ"ל. כ"ב: הנה עיינתי בסדר עולם פ"י ושם לא הזכר כלל שחזור לקדש. וגם מה שמשמע בדי' דש"י דה"יט שנים שישבו בקדש היו בקדש דבמרכב צין שבאו לשם בשנת הארבעים בחודש הראשון, ולכן כתב רש"י שחזור לקדש פעם שנית. הנה שם בסדר עולם לא כתב כן רק דישבו בקדש ברנע י"ט שנה. ולפי דעת הס"ע צריך לפרש והימים אשר הלכנו מקדש ברנע שלשים ושמונה שנה, דגם הישיבה דקדש ברנע בכלל ה"ח שנה. והא דכתיב מקדש ברנע גם קדש ברנע עצמו בכלל, וכמו דכתיב ונכרתה הנפש מישראל מיום הראשון ובאמת גם יום הראשון בכלל, וכדאמרין בעידובין (דף כ"ג) יכול מיום הראשון ולא ראשון בכלל ת"ל וכו', כן צריך לפרש לדי' הסדר עולם. אבל ד' רש"י תמוה לכאורה.

**ולכן** לבי אומר לי דרש"י ז"ל סובר דלא היה רק קדש אחד בלבד, דהא במסעות לא הזכר כלל נסיעה

והיינו דרכב על האוכף דזוקא וכדאמרין בנדה שם דהחמורין מהן רשעים ומהן צדיקים, ואמרין הא דמטרטין והא דלא מטרטין. ופרש"י דהאוכף הוא קשה וכו' ומשו"ה כשרכבו על החמור רכבו על האוכף דזוקא, ומשו"ה כתיב ויחבוש את חמורו ודו"ק:

ועבדיך יעבוד כל חלוצך וגו' כאשר אדוני דובר (ל"ב כ"ז)

**כ"ב:** לכאורה הא כתב מתחלה כאשר אדני מצוה ומאי כתיב פעם שנית כאשר אדוני דובר ועוד מתחילה כתוב מצוה וכאן כתיב דובר. וכבר העיר בזה האלשיך ז"ל ותי' דחוק מאד.

**ונראה** משום דהם הזכירו מתחילה גדרות צאן נבנה למקנינו והדר ערים לטפינו, משום דס"ל דכיון דצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם, ולכן צריך להשתדל בהצלת ממון תחילה. ועוד דאדם אית ליה מזלא ואין צריך לשומרו כ"כ. והורה להם משה דאינו כן, דבזמן דנוגע להצלה צריך להתעסק בפיקוח נפשות תחילה ואח"כ בעסק ממון, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפשות. וידוע דכל לשון צו הוא לדורות, ולכן כתיב ע"ז כאשר אדוני מצווה והיינו דכן יעשו תמיד כמו שציוה עליהם. אבל עיקר הציזוי שילכו למלחמה לארץ כנען דהציזוי הזה אינו שייך לדורות ולא היה רק לשעה ולא שייך בזה לשון ציווי, ולכן כתיב כאשר אדוני דובר. ולפי זה א"ש מאי דהוצרך לומר שני פעמים אחד בלשון ציווי ואחד בלשון דיבור. משום דמשה ציוה עליהם שני דברים. א' הנהיג לדורות וא' שלא נהג רק לאותו זמן.

**ונראה** דהיינו דבסוף פ' לך כתיב ויקח אברהם את ישמעאל בנו וימל את בשר ערלתו כאשר דיבר אתו אלהים. והיינו משום דלא היה רק הוראות שעה למול לישמעאל, אבל לדורות לא נצטווה ישמעאל למול לזרעו, ולא היה ציווי רק לזרעו של אברהם, וישמעאל לא מקרי זרע אברהם, דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע. וכיון דלא היה הציזוי לדורות כתיב בלשון דיבור. אבל גבי יצחק כתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר ציוה אתו אלהים, משום דעל זה היה ציווי לדורות. וכן אמרין בהדיא בקידושין (דף כ"ט) אשכחן מיד לדורות מני"ל, תנא דבי רבי ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו מיד ולדורות ע"ש:

דקדש ברנע, דק דקורא למקום ששלחו שם המרגלים ותמה, וכמו דכתיב ויסעו מחצרות ויחגו ברתמה. ופרש"י על שם דדברו המרגלים לשון הרע דכתיב מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה, ולפיכך ס"ל דהכל מקום אחד הוא.

**ו**נ"ל דהציקר שם המקום ששלחו משנ המרגלים היה קדש ברנע וכמו דכתיב בפי מטות (במדבר ל"ב ח' ובפי דברים א' י"ט) [ושם במסוק מ"ו קרי ליה קדש חתם וזה טעמא לדברי רש"י ז"ל הנ"ל דהכל מקום אחד הוא] (ושם ר"ב י"ד י"ט כ"ג) ובפי יהושע (י"ד ד), אך דבמסעות קרי ליה ותמה ע"ש שדברו לה"ר על א"י וכמו שפירש"י שם, ובפי שלח קרי ליה מדבר פארן ע"ש שפרו ורכו עליה וכמו דאיתא בשבת פ"ט. ונראה דהכונה בזה אף דבמצעה דמרגלים נעשו מנודים לשמים, מ"מ היו מותרין בתה"מ וכדאיתא במד"ק (דף ט"ז ע"ד). ובהו נסתלק מה שהעירו התנ"י שם כד"ה ושמשו [ומה שתי' שם שהרי הם היו פורים וריבם לכאורה צ"ע, דהא י"ל דהבנים שבאו לארץ נולדו מהאנשים שלא היו בכלל הנדודי והיינו פחות מבן עשרים ויותר על ס"ן], ולפי' משי"כ י"ל דגלמד מהך קרא גופיה מדקרי ליה מדבר פארן ודדיק. ומה שפרש"י (בשבת דף פ"ט) הנ"ל צ"ע. ועי' במהרש"א שם ויבואר במק"א א"י"ה:

כי רק עוג מלך הבשן וגו' וארבע אמות רחבה באמת איש (שם ג' י"א)

**ו**תרגום אונקלוס על באמת איש באמת מלך. וכ"ב: עי' בשו"ת מנחם עזריה סימן ג' שכי שמה שכי התרגום באמת מלך, ירצה באמת שהנדינו בה המלכים מיסדי הדתות הנימוסיות והיא אמת שאמרנו וכו', והיינו אמת גרמיה שתרגם יזנתן בן עזריאל, השומע סבור שהיא אמת גופו ואינו אלא אמת נימוסית. ואולי צמם קטן של עוג היה שיעורו אמה שלמה של כל אדם והיינו אמת גרמיה וכו'. עכ"ל:

**פרשת ראה**

השמר לך וגו' על אדמתך (י"ב י"ט)  
פרש"י אבל בגולה אינך מזהיר עליו יותר מעניי

ישראל. כ"ב וכ"ה בספרי כאן (פי' צ"ד). ונ"ל הטעם דכא"י שכל ישראל נטלו חלק בארץ ושכט לוי לא נטלו, והטעם כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה, ולפיכך מוטל על הישראל לפרנסו דהא חלקו של לוי הוא ביד הישראל, דאלמלי נטלו גם הם היו מגיע לחלק הישראל פחות. אבל בתנ"ל דגם להישראל אין לו חלק, א"כ לא עדיף יותר משאר עני דאין נ"מ בינו ובין הישראל רק דהוא עני הישראל עשיר טו.

חג הסוכות תעשה לך וגו' מדגבך ומיקבך (ט"ז י"ג) כ"ב: לכאורה קשה כיון דמהך קרא ילפינן דצורך לעשות הסוכן מפסולת גזרן ריקב, דהיינו שיהא גדולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה ועוד כמה דרשות, וא"כ ה"ל לאקדומיה הך קרא בפר' אמור דהא דין עשיית הסוכה צריך להקדים מקמי דין הישיבה, ומ"ש דנטרה התורה לאשמעיתן זה עד פ' זו שנשנה בערבות מואב, ובפרש"י אם נאמר דגם בדור המדבר נצטוו לישיבת סוכה, ואף דאז לא נצרך זכר לעניי כבוד, מ"מ צריכין היה לישוב מפני טעמים אחרים, וכמו במצות מצה ומרור ונצטוו אז ואף דלדידהו לא שייך זכר כ"כ.

**ו**אולי י"ל דבדור המדבר ישבו תחת ענני כבוד כל ימות השנה, ועניי כבוד היה סך כשר דהוא גדולי הארץ, כמו דכתיב ואר יעלה מן הארץ וכמו דאיתא בסוכה י"א, וגם אינו מקבל טומאה, ולא הוצרך לפרש כלל דכיון דאמר בסוכות תשבו הרי פירוש דבסוכות קאי על ענני כבוד, וזהו דכתיב בסוכות בפת"ח כלומר בסוכות שאתם יושבים כל ימות השנה אתם מחייבים לישוב בחג הסוכות, רק דבשאר ימות השעה הוא רשות, ואי בעי אכיל חוץ לענני כבוד, אבל בימות החג צריך לישוב ולאכול ולישן דווקא תחת ענני כבוד. וטעם הישיבה או בדור המדבר הוא מטעם אחר, דכל מצוה יש לה כמה טעמים וזוהי הטעם דכי התורה, והוד אמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכות כשיבנסו לא"י ואז יהיה עוד טעם לישיבה למען ידעו וכו'. אבל כאן במשנה תורה שנאמרה בערבות מואב להודו שכאו לארץ דאז פסקו ענני כבוד, הוצרך לפרש להם דיעשו הסוכה מדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה כמו דהיה ענני כבוד. וכל זה למיד דענני כבוד היה, אבל למיד דסוכות פמש הי לא יתכן פירוש זה כלל:

ס. ראה מה שחארץ רכע בה לזמן סי' לג.

**ונראה** שבא לרמוז דש ששה אופנים דאין הבן נעשה בן סוחר ומורה וכמו דמבאר בסנהדרין (ו' ע"א) ואלו הן א' אם היו אביו ואמו גדמין. ב' חיגרין. ג' אלמין. ד' חרשין. ה' סומין. ו' עיר שאין בה זקנים [וכדאיתא במכות (דף י')], ומשורה כתיב חסר וא"ו לרמוז דששה בנים יש שאינן נעשין בן סוחר ומורה.

**ראמנם** נראה דכל זה לענין חיוב סקילה [בימים הקדמונים], אבל בקרא הראשון דמיירי לענין חיוב מלקות [בימים הקדמונים] כמו דמסיים הכתוב ויסרו אותו, ואמרינן בסנהדרין שם דויטרו היינו מלקות דמתוך בו פעם ראשונה ושניה, אפשר דחייב בכל גזוני דכל הני מיעוטים לא נאמרו רק לענין חיוב מיתה ולפיכך כתיב מלא וא"ו לומר דחייב בכל גזוני ודו"ק. ודע דכל זה לא שייך רק בזמן הבית, אבל האידנא קי"ל דדינא דמלכותא דזנא, וגם בלא"ה אמרינן דבן סוחר ומורה לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכו:

ואם לא קרוב אחיך וגו' והשבתה לו (כ"ב ב')

**כ"ב:** והכא לא כתיב השב תשיב לו וכמו דכתיב ברישא. והיינו משום דתשיבם לא אחי אלא דאין צריך דעת בעלים דיכול להחזיר לגיטעו או לחזרבתו המשתמדת, ואף דהבעלים אינן יודעין מהשבה, וזה לא שייך הכא, דהא מיירי דהבעלים דורשין על האבידה ואו צריך להשיב לו. ובכה"ג כודאי איכא דעת בעלים דהא הבעלים בעצמן נוטלין החפץ.

**והא** דבטעינה לא החזר שיו היינו דטעינה לא שייך רק אם היתה טעינה משוי ונפל מעליה וצריך להחזיר ושה לאו בר מלאכה הוא.

**והא** דבפריקה לא החזר רק חמור היינו משום דסתם חמור הוא למשאר ושייך רובץ תחת משאו, אבל שור אינו רק לחרישה ולא שייך גביה פריקה. אבל טעינה שייך שפיר גביה דאם נפל בית שחודש וצריך להקימו וזה ולא החזיר כאן משאר כלל.

**ודע** דהסתפקתי אם יודע מי הבעלים של האבידה אן דהם רחוקים ממנו יותר משבעה ומחצה במיל, אם חייבים להחזיר ולטפל בה, דאפשר דכמו דאם הוא עומד מהאבידה יותר משיעור הזה אינו מחוייב, הי"נ לענין השבה. ואפשר דזהו הפירוש של הפסוק ואם לא קרוב אחיך אליך, והיינו שהוא דר רחוק ממנו יותר משיעור הזה.

**ומה** דרד"ש בספרי חג הסוכות תעשה לך למה נאמר, לפי שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' יוכל לגבוה ח"ל חג הסוכות תעשה לך, א"כ למה נאמר חג הסוכות שבעת ימים לה', כל זמן שתעשה סוכה לך מעלה אני עליך כאלו אתה עושה לגבוה עכ"ל. ולכאורה דברי הספרי אלו צריך ביאור, דהיאך שייך דסוכה אינה אלא לגבוה, ולמאי צריך סוכה לגבוה והא כתיב בסוכות תשבו ואמרינן תשבו כעין תדורו, א"כ עיקר הסוכה שידור בה כל שבעה היינו להדיט.

**ונראה** דלפי מה דאיתא בזה"ק דסוכה היא בגי' שם ה' וא"ו, והיחשב בצל הסוכה דמי כאלו יושב בצלו של הקב"ה, ולכן בעינן דיהיה הסך מרוב שאינו מקבל טומאה. וזהו דציזתה התורה לישב בסוכה אתר יה"כ, והיינו משום דאו נקיים ישראל מכל חטא עד יום ראשון של חג הסוכות, משום דעונות הם מסך המבדיל בין ישראל לאביהם שבשמים, אבל כשהם נקיים מכל חטא יוכלו לישב בצלו של הקב"ה. ועכ"פ כיוון דרשיבת הסוכה הוא כמו דישב בצלו של הקודש ברוך הוא, והוה אמנא דעיקר הסוכה אינו אלא להתבודדות וליחד עצמו עם השם ולעטוק בחזרה ובסודותיה, כמו בסוכה לע"ל דאין בו לא אכילה ולא שתיה, אבל לאכול ולשתות ולישן אסור דאינה אלא לגבוה, והיינו דכתיב תשבו וכמו דרשיבם דמילואים דכתיב ופתח אוהל מועד תשבו דהתם אכילה ושתייה ושינה היה אסור בפתח אוהל מועד, וזו"א דגם בסוכה כן, קמ"ל אידך קרא דתעשה לך, דאפילו לצרכי הדיט בעי סוכה. והא דאמר דמעלה וכי ר"ל דאינו נחשב להנאה רכיון דמכוון למצוה גם האכילה ושתייה למצוה נחשב והוה כמו דעישה הכל לגבוה. וזהו סיעתא לדעת הסוכרים דאף במצוה שיש בה הנאת הגוף אמרינן דמצוות לאו ליהנות נתנו, כיון מכין להנאה רק לקיים המצוה והנאה ממילא קא אתיא לא מחשב הנאת הגוף, ומדברי הספרי הוא סיעתא לדבריהם:

**פרשת כי תצא**

כי יהיה לאיש בן סוחר ומורה (כ"א י"ח)  
**מלא** וא"ו, אבל בפסוק השני (פסוק כ') בנוו זה סוחר ומורה כתיב תיבת ומה חסר וא"ו אחר המ"ם, וצריך להבין הטעם.

וכמו דכתיב ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים, ועוד כתיב וישמן ישורון ריבעט ועוד פסוקים אחרים הרומזים על זה, וכמו דמבואר בברכות (דף ל"ב) ע"ש, ולכן כתיב לטובה מיד. אבל לבסוף יוכל להיות דאינה טובה רק רעה ח"ו, והיינו דכתיב שם ה' והוא מידת הרחמים לבד, משים דכל הטובות שעושה עמנו הקב"ה בעולם הזה אינו מגיע לנו מצד הדין, משום דהיצר הרע מצוי ואין צדיק אשר יעשה טוב וכו' רק הכל מצד הרחמים. וכן איתא בחגיגה (י"ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים דראה מקדוש ב"ה שאין העולם מתקיים בדין שיתוף מידת הרחמים למידת הדין וכן כתיב בתהלים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. ועוד כתיב לא כחטאינו עשה לנו ולא כעוונותינו גמל עלינו כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו. הרי דהכל מצד החסד. ולכן כתיב והותירך ה' לטובה כלומר, דמצד מדת הרחמים יתיר לנו לטובה, והיינו דלא כתיב והותרך ה' "בכל" מעשה ידך, דברכה זו דיברך ה' במדת כל אינו במציאות כלל בעוה"ז ולא נמסר רק לאבותינו אברהם יצחק ויעקב וכדאמרינן בסופ"ק דב"ב דשלשה הטעימן הקב"ה בעוה"ז מעין העוה"ב דכתיב בהו בכל, מכל, כל. והרמב"ן בפ' החומש בפ' חיי שרה כתב דיש כזה סוד והארץ בזה. וע"פ פשטיות יש לומר דברכה דכל היינו דלא יחסר לו שום דבר, וזה אינו במציאות בעולם הזה, דכל הטובות של העולם הזה אי אפשר שלא יהיה בו חסרון ואינו קרוי כל, דשם כל לא הונח רק על דבר שאין בו חסרון כלל. ואל תשיבני מהא דכתיב בפ' כי תבא יצו ה' את הברכה וגו' ובכל משלח ידך וכן כתיב אחר זה ולברך את כל מעשה ידך, שאני התם דהך כל קאי אמעשה דבכל מעשה ידך ישלח ה' ברכה אבל הכא פירושא דיברך לישראל במדת כל.

**וּנְרָאָה** דהיינו דכתיב בפ' דברים [ב' ז'] כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך וגו'. והיינו דמשה רבינו הוכיחן כמה טובות עשה עמהן הקב"ה, שהטעים אתכם במדת כל, דהמן אחד מששים מעוה"ב, והיינו דלא חסרו דבר דהו עיקר היתרון של עוה"ב, והיינו במסיים שם ידע לכתך את המדבר הגדול הזה וגו' לא חסרת דבר. והוא פירוש למש"כ בתחילה דברך בכל מעשה ידך, דמה היתה הברכה זו דהלא במדבר לא עסקו במלאכה כלל, ולא שייך ברכה במעשה ידיהם. ולכן מתוך דהיתה הברכה דלא חסרו דבר והיינו מידת

**שוב** ראיתי להרמב"ן כאן בפ' החומש שכ' ג"כ בפ' דקרא ואפ לא קרוב אחיך אליך שאינך מתחייב ללכת ארץ אחרת להשיבה אליו. ומגם לא באר מהו השיעור דקרובה, אך לפמש"כ א"ש, דהתורה סמכה על קרא ולא תראה דמיירי בראייה שיש בה פגיעה ועל שיעור כזה קראה התורה קרוב:

כי תבנה בית חדש ועשית וגו' כי יפול הנפל ממנו (כ"ב ח')

**כ"ב:** עי' רש"י ז"ל. ועוד יש לפרש דקמ"ל דאינו חייב במעקה רק אם הגג גבוה מן הקרקע י" טפחים, באופן דאף אם שכב מתחילה על הגג ונפל יהיה ג"כ שיעור נפילה למיתה, וקמ"ל דלא מצרפינן קומת האדם לשיעור י", ואף דגבי בהמה מצרפינן רגליה לעשרה מ"מ זה אינו רק לענין טרפות אנו מחמירין, וכמו שכ' המהרש"ל ביש"ש שלו בב"ק (דף נ"א).

## פרשת נצבים

הותירך ה' וגו' (ל' ט')

**כ"ב:** בפ' כי תבא (כ"ח י"א) נמי איתא כלשון הפסוק הזה רק בה' שניינים. א'. דשם כתב והותרך חסר יו"ד אחר תי"ו וכאן כתיב והותירך מלא יו"ד. ב'. שם כתיב שם ה' לבד וכאן כתיב נמי אלהיך. ג'. שם לא הזכיר בכל מעשה ידך וכאן הזכיר גם זה. ד'. שם הזכיר תיבת לטובה מיד אחר תיבת והותירך ה' וכאן כתיב לבסוף. ה'. שם מסיים על האדמה אשר נשבע ה' וכאן אינו מסיים כן.

**וּנְרָאָה** לי ליישב בחדא מחתא בעוה"ה. דהנה המציין שם בהמשך הכתובים שקודם זה ושאר זה, יראה דשם מיירי בהבטחות ויעודים שעשה עמנו השם באה"ק בזמן בית ראשון ובית שני. והיינו דמסיים על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיך לתת לך. ולכן כתיב והותירך חסר, משום דהיתה טובה חסירה ולא היה לה קיום לעד, לפי שאחר שגלינו מארצנו נפסק ממנו כל הטובה הזאת שמיום שחרב בהמ"ק בעוה"ה אין לך יום שקללתו מרובה מחבירו. והיינו דכתיב נמי לטובה מיד אחר והותירך ה', משום דכל טובות של העוה"ז בתחלתן טובה ולבסוף אינן טובה, דעי' הטובה שהשפיע הקב"ה על ישראל גרם להם שעשו את העגל

**כ"ב:** במאי דקאמר ועתה ואף שהוא מצוה הנהג לדורות, גיל לבאר ע"פ ד' אופנים.

**אופן** האחד. משום דבש"ס דגיטין (דף ס' ע"א) אמרינן דר"י אמר דתורה מגילה מגילה ניתנה, ואפילו למ"ד דתורה חתומה ניתנה מ"מ כתבו התוס' שם דנכתב מיד אחר האמידה, רק דנכתבה על הסדר כמו שהיא סדורה עכשיו ע"ש בתוס'. וא"כ באותו זמן שנאמר ציור זה לא היה להם מה לכתוב, דכבר כתבו כל התורה עד פרשת האזינו ולכן אמר ועתה כתבו לכם את השירה אבל לדורות צריך לכתוב כל התורה.

**וכזה** נסתלק מה שתמה השאג"א דכיון דהתורה לא הקפידה רק על כתיבת השירה רק משוך דאין כותבין פרשה אחת ע"כ צריך לכתוב כל התורה וכמו שכי' הרמב"ם והטור. וזתמה השאג"א דא"כ ליסגי דנכתוב ספר דברים דהא חומש שלם מותר לכתוב אפילו אחד ונשאר בצ"ע. ואמנם לפי מש"כ לק"מ דהא בהדיא כתבה התורה ועתה להורות דלדורות צריך לכתוב כל התורה.

**אופן** הב'. דועתה כתבו לכם את השירה היינו תורה שבכתב לחד, אבל תורה שבע"פ אל תכתבו רק דולמדה את בני ישראל, והיינו שתלמדו אותם בע"פ. ונתן טעם ע"ז משום שימה בפיהם, והיינו שמשים הדברים בפיהם שידעו פירושו וטעמו, וזה א"א בכתב כמו שכתב הסמ"ע בהקדמתו לחו"מ. אמנם זהו עתה אבל יגיע עת דיכתבו גם התורה שבע"פ משום עת לעשות לה' וכמו דאמרינן בגיטין (דף ס') ולכן אמר ועתה.

**ועוד** י"ל דרמו במילת ועתה ללמד דדמי כאלו קבלה מהר סיני, דאימתי שיכתבו ס"ת יהיה נחשב כאלו קבלה עתה מהר סיני.

**אופן** הג'. משום דצריך לבאר מה דמסיים ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, דלכאורה כבר ציווה הקב"ה למשה מכבר דילמד את בניי כמו דכתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. וכן כתיב ראה למדתי אתכם וגו' כאשר ציווני ה' אלהי. ונ"ל דהוא נתינת טעם ועתה כתבו לכם והיינו דאינו יוצא בשאול, משום דולמדה את בני ישראל, והיינו דאינו יוצא בלימוד עצמו, רק דצריך ללמד לאחרים. וגם אינו יוצא בלימוד פעם אמת רק שימה בפיהם, והיינו שיהא שגור משנתנו

כל, וע"ז אמרינו דהמן היה אחד מששים מצוה"ב ודו"ק. אבל קרא דפ' נציבים מבואר בפסוקים הקודמים דקאי על כיתת משיח' שהיה כ"ב, דהא כתיב בתחלה ושב ה' אלהיך את שבתך וקבצך וגו' אם יהיה נדחך וגו' וכן פרש"י שם. ולכן כתיב והוחדך מלא, דטובה של עוה"ב הוא מלא שלא תפסוק לעולם, והיינו דכתיב נמי לטובה לבסוף. והיינו שהטובות של העוה"ב גם לבסוף יהיה הטובה ולא יצמח מזה רעה משום דאז יפסק היצוה"ר. והיינו דכתיב ה' אלהיך, והיינו דשני קצים יש, בעתה אם לא יזכו, ואחישנה אם יזכו, והיינו דכתיב ה' אלהיך, דאם לא יזכו חס ושלום, אז יהיה הטובה מצד מדת הרחמים, אבל אם יזכו אז יהיה מצד הדין. והיינו דכתיב בכל מעשה ידיך, דלעתיד יזכו הכל במידת כל. והיינו דאינו מסיים נמי על האדמה אשר נשבע ה', משום דלעתיד לבא יתרחב ארץ ישראל יותר.

**ושוב** ראיתי דמה שהקשתי מפ' כי תבוא דכתיב שם נמי ולברך את כל, נראה דבלא"ה לק"מ. דהתם כתיב כל בקמץ וכבר אמרינן בב"ק (דף נ"ד ע"ב) דכל כללא אבל בכל בקמץ פרטא הוי ע"ש. וא"כ ברכה דכל בקמץ שייך ג"כ בזמנה"ז. והא דאמרינן דהטעמין להאבות העוה"ב, היינו דנתן להם מידת כל בחולם דהוי כללא, כלומר דלא היה שום חסרון בהברכה וזה אינו במציאות כלל בעוה"ז ודו"ק.

**ורא"ה** למה שכי' לעיל דבכל קאי אמעשה ידיך, דהתם כתיב "במקף" והכא איתא "פסיק" בין בכל ובין מעשה ידיך. ונראה דהיינו דתקנו חז"ל לומר קודם ברכת כהנים יה"ר שיהיה ברכה שלמה ולא יהיה בה ממשול ועון, ברכה שלמה היינו שלא תפסוק לעולם, ולא יהיה בה ממשול ועון, דלא כטובות העוה"ז דלבסוף יוכל לבוא לידי עון וכמו שעשו אבותינו. וע"ד זה יש לפרש מה שאמרו בפסחים (דף נ') בעולם הזה מברכין על הטובה הטוב והמטיב ואף שלבסוף יגיע לו רעה מזה וכמו דאיתא בברכות (דף ס'), ואף דלבסוף יהיה מברך על אותה טובה עצמה דיין וכו', מ"מ לע"ע מברך הטוב והמטיב. אבל לעוה"ב יהיה הטובה מתחלה ועד סוף, שלא יצא שום רעה מהטובה ת"ו והוה דאמר דלעוה"ב כולו הטוב והמטיב:

### פרשת וילך

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו' (ל"א י"ט)



ועתה כתב למס בספרהדין (דף כ"ב). תראה לי דהתורה  
 בעצמה נתנה טעם על זה דלמה אינו יוצא בידושה  
 משום דלמדה את בני ישראל שיטה בפיהם, וזה א"א  
 בספר ישן משום דאזהיזת מחכימות. וכן כתב החיטין  
 בטעם המצוה כדי שלא יהיה קץ בקריאתו ע"ש:

בפתי, והיינו שצריך ללמוד מאה פעמים ואחד, וזה א"א  
 בשאל דהשואל ספר מחבירו לא יקרא פרשה וישנה  
 ולא יקרא פרשה ויהרגם ולא יקרא אחר עמו.  
 ועוד יש לפרש פי' הכתוב ע"פ דרשת חז"ל דאינו  
 יוצא בידושה רק דצריך שיכתוב בעצמו דכתיב

## הלכות ברכות השחר

סימן א

### אמירת סדר קרבנות ומעמדות

הסוכות היה קרב העולות מקודם משום דכתיב בהו כמשפט וכמשפטם. וכן בצבור שעבדו עבודת כוכבים בשוגג היה קרב פר העולה קודם ואח"כ השעיד חטאת משום דכתיב שם לחטת חסר א' וכן הוא ברמב"ם שם].

**ופשוט** דה"ה בשמיני עצרת היה קרב ג"כ העולות קודם דהא בש"ע נמי כתיב ביה כמשפט.

וכ"כ בס' תפארת ישראל על המשניות בקונטרס תומר בקודש שלו הנדפס בראש סדר קדשים (פי' את י"ז). ומה שתמה שם על הרמב"ם ז"ל שלא ביאר זה, לעג"ד אין כאן תמיהה כלל דכיון דכבר ביאר הרמב"ם ז"ל שם הטעם משום דכתיב בחג הסוכות כמשפט וכמשפטם ממלא שמעינן דה"ה בש"ע דהא ביה נמי כתיב כמשפט. [והטעם דבחה"ט וכן בקרבן ע"ז קרבו העולות מקודם, י"ל משום דהא דבעלמא החטאת מקודם משום דהחטאת מכפר ועולה אינה אלא דורון, וכדאמרי' בזבחים (דף ז ע"ב) דאמר ר"ש למה באה חטאת לפני עולה, לפרקליט שנכנס לרצות, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו. והטעם שעולה אינה אלא דורון מבואר שם בגמ' מתחילה משום דעולה אינה באה רק על עשה או על ל"ת שניתק לעשה, ובהנך תרתי כיון דעבד תשובה כבר נמחל לו והלכך העולה אינה מכפרת כלל.

**והנה** לכאורה קשה דהא במדרש רבה פ' צו איתא דעולה באה לכפר על הרהור עבודה ומייתי ראייה על זה מקרא. אבל פשוט דגם לזה מנתי תשובה בלבד דכיון דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, לא חמירא מעשה ול"ת שניתק לעשה וסגי בתשובה לחודא. וא"כ זה אינו שייך רק בישראל ועל מחשבה דשאר עבירות, אבל במחשבה דעבודת כוכבים דאמרין בקדושין (לי"ט ע"ב) דשם מחשבה מצרפת למעשה דכתיב ביה [יחזקאל י' כ"ג] למען תפוש את בית ישראל כלכם.

א. אמירת פרשת עולה קודם חטאת

**בש"ע** ארי"ח סי' א' סעיף ה' כתב ח"ל: טוב לומר פרשת העקידה וכו' ופרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם. וכתב המ"א שם בס"ק ח' ח"ל נשאלתי למה כתב הטור והר"ב בש"ע לומר פרשת עולה וחטאת וכו' והלא קי"ל פ"י דזבחים (דף צ' ע"א) דחטאת קודם לעולה וכ"כ רש"י בפ' תזריע עכ"ל. והנה לכאורה קושיא עצומה היא ומה שתי' שם דמשום דעולה מכפרת בוודאי, דאין לך אדם שאינו מחוייב עשה, אבל אמירת פרשת החטאת אינו מכפר אלא אם מחוייב חטאת. ולכן כתב הטור דאחר אמירת פרשת חטאת לא יאמר היה"ד רש"מ אינו מחוייב חטאת והוי כקורא בתורה בעלמא, ומש"ה אומר עולה מקודם דאמירת פרשת עולה מכפרת בוודאי, ואמירת פרשת חטאת אינו מכפרת בוודאי, אבל אם ידע שנתחייב חטאת יאמר חטאת מקודם. אלו תוכן דברי המג"א.

**אבל** מ"מ עדיין קשה לי, דהוי דאנחת לן חדא דיתורין בזה באמירת פרשת עולה וחטאת יחד שבכל זמן שמקדימין העולה לחטאת אבל אכתי אקשת לן חדא כמה שאנו מקדימין העולות קודם לחטאת גם כמוספי ר"ח ומועדים ור"ה ויה"כ, דמתחלה אנו מזכירין עולות המוספין כמו שהן כתובין בתורה בפרשת פנחס, ואח"כ במוסח ומנחתם ונסכיהם אנו אומרים ושעיד לכפר, ובאמת השעיר חטאת היה קרב מתחילה קודם העולות וכמו שבי' הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה' תמידין ומוספין ה"א. מלבד מוספי חג הסוכות כתב הרמב"ם שם בהלכה ז' דהיו מקריבין העולות מקודם וכסדר שהן כתובים בתורה משום דכמשפט וכמשפטם כתיב בהו. [והוא מן השי"ש דזבחים (דף צ ע"ב) דבכל מוספי המועדים ור"ה ור"ה וי"כ היה קרב השעיר חטאת מקודם. ואכן בתג

כעין זה ממש בהקדמה לשו"ת תשובה מאהבה ח"א ע"ש. והוסיף בזה לפרש נוסח סדר התפלה של ותערב לפניך עתידתנו שאנו אומרים בכל המועדים ור"ה ויהי כ"פ, דמסיימין שם אנא רחום וכו' השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים. ולכאורה קשה דמ"ש שאנו מתפללין שישוב סדר העבודה ולא על עיקר העבודה, והלא האידנא בעוה"ר אין לנו עבודה כלל. אמנם ע"פ הנ"ל יבואר דמתחלה אנו מתפללין שיערב לפני הקב"ה התפלה ואמידת הקרבנות כעולה וכקרבן בפועל, והיינו כאילו הקרבנו עולה וחסאת, אבל מ"מ אפילו יחשב לפני הקב"ה כאילו הקרבנו בפועל עדין חסר מיהת סדר העבודה דהא באמירה אנו אומרים בתחילה העולות ואח"כ החטאת ובאמת סדר עבודת של מוסף היום היה להיפך בתחלה החטאת ואח"כ העולות. ולכן אנו מבקשים עוד בקשה שניה דהשב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים דכשישיב הקב"ה השכינה לירושלים ויקריבו קרבנות בפועל, אז יקריבו כסדר העבודה ממש.

**מזה** שכתבתי בשם הגאון מו"ה רפאל מהאמבורג זצ"ל בספרו דעת קדושים דמשו"ה תקנו בנוסח ותערב לבקש שישוב סדר העבודה לירושלים ולא על עיקר העבודה, דמשום דעיקר העבודה גם אנחנו יכולין לקיים דתפילה במקום קרבן עומד, וכל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת, וכמו שאומר בתחילה ותערב לפניך עתידתנו כעולה וכקרבן, אך חסד לנו סדר העבודה דסדר העבודה חטאת קודם לעולה, אבל אנחנו מקדימים העולות להחטאת, משום דאמידת החטאת שלנו אינו מכפר כפרה גמורה ע"ש. הנה באמת דבר זה לא מצאתי בס' דעת קדושים, רק דכן שמעתי בע"פ מפי הרב הגאון הצדיק מו"ה זלמן זאב זצ"ל שהיה מ"מ ומ"ץ דפ"ק ויילנא שאמר כן בשם הגאון הנ"ל. וגם שמעתי ממנו שהגיד כן בדרשותיו שדרש בבהכ"נ הגדולה דפ"ק. וכמדומה לי שראיתי נדפס באיזה ספר בשם הגאון מהר"פ הנ"ל. אבל קשה לי על פירושו ז"ל, דא"כ למה אין אומרים זה גם במוסף של ר"ח דשם נמי איכא שעיר

וכן באינו יהודי אפי' במחשבה דשאר עבירות שהוא מזהר, ג"כ מחשבה מצרפת למעשה, וכמו שכ' התוס' שם ד"ה מחשבה, מסתברא דבהו העולה מכפרת ג"כ ולא סגי בתשובה לחודא. והלכך בפרי החג דהן באין כנגד ע' אומות וכן בציבור בעבודת כוכבים העולות קודם, משום דהן כליל ומכפר ועדיפי מחטאת דאתו אלא מכפר בלבד\*. [ושוב בעת ההדפסה מצאתי בעז"ה להגאון מלבים זצ"ל בספרו ארצות החיים כסי' א' ס"ה ס"ק ה' בארץ יהודה שכ' ג"כ טעם זה על מה שבחג הסוכות ובקרבן עבודת כוכבים העולות מקודם ועיין שם שהאריך בזה. ות"ל שכותתי לדעתו ז"ל]:

**וגבי** מוספין לא שייך כלל תי' של המג"א. וגם מה שתי' הגאון בעל תבואות שור [בסוף הספר בחי' ככור שור בסדר קרבנות ס"ק ו'] דבקריאה שאני דאכתי יה"ר קאמר וצריך רחמים שיחשב וירצה וכו'. נראה פשוט דג"כ אינו שייך רק באמידת פרשת חטאת יחיד כנ"ל:

**והנה** כבר נודע מה שתירץ ע"ז הגאון החסיד מ' רפאל הכהן אב"ד דק"ק האמבורג זצ"ל בספרו דעת קדושים (דף ג' ע"ב) ע"פ דברי הש"ס דפסחים (גיט ע"ב) דאמרינן שם דכל כמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי דתניא ואכלו אותם אשר כפר בהם [שמוח כ"ט] מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין ע"ש, הרי דאכילה נמי מעכב כפרה. וזה פשוט דהאמירה אינו נחשב כאילו אכלו הכהנים, דהא אין הכהן שבע באמירתו, ודווקא לגבי חלק גבוה שייך דהגיון לבנו ושיח שפתותינו נחשב לפני הקב"ה כאילו הקרבנו חלב דם ע"ג המזבח, משום דרחמנא לכא בעי, וכדאמרינן בסוף מנחות (ק). מאי דכתיב חאת תורת החטאת חאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם. אבל לגבי חלק הכהנים לא שייך זה, וא"כ אמידת פרשת חטאת שלנו אינו מכפר כפרה גמורה כמו חטאת בפועל. והלכך תקנו לומר העולות מקודם דיש לה מעלה דהיא כליל אלו דברי הגאון הנ"ל. [וכן תי'

א. צ"ע ממש"כ התוס' ד' ב' ר"ה ורצה דחטאת קודמת לעולה, אף במקום שהחטאת אינה מכפרת, משום דלא חלקה תורה. הרי שאין הדין תלוי בטעם. ועוד דבשמיני עזרת דהרי חג בפני עצמו עדיין טעמא בצי' אמאי עולה קודמת. וצ"ל דהיא רעולה דחזן, חטאת קודמת אף שאינה באה לכפר, אבל בע"ז דהעולה מכפרת כמו החטאת, לכן עולה קודמת.

ב. דבקריאה יש לבקש על הקל תחילה כדרי יום הכפרים, חטאים עוזנות ופושעים, ע"ש שהביא ראיות לזה. אולם בחקרי לב אר"ח סי' א' רצה ואיחזי ע"ש.

תיכף אחר העבודה. אבל בשבת ור"ח שאין נ"כ כלל.<sup>1</sup> וכן ביד"ט כשאין כהנים בבהכ"נ, והעבודה ג"כ אינו בשלימות דנ"כ הוא גמר העבודה ולכן אין אומרים ותערב כלל. כנ"ל: [קטע זה הועתק מדברי רבינו בקריא סי' א'].

**ומ"ש** השב שכינתך וכו' נראה דמסדרי הנוסח הלזה ס"ל כמ"ש הראב"ד ז"ל בפ"ו מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ז דהאידיגא בטלה קדושת המקדש וירושלים, משום שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קדוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם ע"ש. ולדעת זו בזה"ו אסור להקריב אפילו על מקום המקדש ממש ולפיכך תקנו להתפלל ששיב שכוונתו לציון וסדר העבודה לירושלים ודו"ק.<sup>2</sup>

**כל** זה מדברי הגאון הנ"ל בספרו דעת קדושים. והנה אף שד' הגאון הנ"ל בכלל הם דברים נחמדים ומתוקים מדבש וראוי אליו ז"ל. אמנם על עיקר חידושו במש"כ דאכילה מעכב כפרה תמוה לי מאד, דהא הדבר מבואר בש"ס בכ"מ לאין מספר דאכילת הבשר אינו מעכב כלל דהא אפילו נאבד או נטמא הבשר לאחר זריקה אינו קפידא כלל. ועד כאן לא נחלקו ר"א ור"י בפסחים [דע"ז] וזבוחים [דף ק"ט] ובמנחות [דף ט' ודף כ"ז] רק אם נטמא הבשר או נאבד קודם זריקה, דלר"י אם אין בשר אין דם, אבל לאחר זריקה לא איכפת לן. ועוד דאפי' אם נאבד קודם זריקה אינו פוסל ר' יהושע אלא אם נאבד גם החלב, אבל אם נשת"י כזית חלב וזרק את

חטאת. ועוד דכ' בשו"ת מהר"מ לובלין וצ"ל סימן ל' דהמנהג הוא דאם אין כהנים בבהכ"נ אין אומרים ותערב, והובא במג"א בסימן קכ"ח ס"ק ע"ד, ולפי דעת הגאון הנ"ל מאי שייך זה לברכת כהנים<sup>3</sup>. ולכן לולא דבריו ז"ל היה צ"ל לומר דבאמת על עיקר הקרבן והעבודה כבר הוזכר בתפלה מקודם והביאנו לציון עירך ברנה וכו' ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומסופים כהלכתם. זה אנו אומרים באמת גם בשבת ור"ח. וכן ברצה אנו אומרים בכל יום והשב את העבודה לדביר ביתך. אך כבר מבואר בתמיד בפ"ו מ"ב דתיכף אחר התמיד היו הכהנים נושאים את כפיהם, וזה היה ג"כ שייך לעבודה דעם ברכת כהנים נגמרת העבודה וכדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה וכדאיתא (כמגילה י"ח ע"א). וכיום שיש בו קרבן מוסף היה נשיאות כפים גם במוספין וכדתנן (בתענית כ"ו ע"א). וידוע דנ"כ במקדש היה משונה בכמה דברים מנ"כ דגבולין, דשם היו אומרים בשם המפורש וגם היו נושאים את ידיהם על ראשיהם והיו אומרים ברכה אחת. ולכן לאחר שאנו מזכירין פסוקי קרבן מוסף וגם הכהנים נושאים את כפיהם דוגמת העבודה שהיה במקדש, אך דחסר לנו סדר העבודה דשם היה הנ"כ תיכף אחר העבודה ואנו נושאים כפים אחר ברכת הודאה, וגם הנ"כ דגבולין אינו ממש כמו נ"כ דמקדש. ולכן אנו מבקשים דהשב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים. והיינו דיהיה העבודה על הסדר דהכהנים ישאו את כפיהם

ג. בעין תמלה (בסדרו ארצו התמלות ח"כ דף תע"ב עמ' כ') מכאן הטעם שאומרים ותערב קודם נשיאת כפים, כי כמו שהתמלה מהפכת מדת אכזריות למדת רחמנות כך נשיאות כפים, כדאמרתן בירושלמי סוטה פ"ט ה"ט"ז: כתיב ואל זועם בכל יום, מי מבטל, ר' אבין בשם ר' אמר ברכת כהנים מבטלת.

ד. צ"ע שגם בא"י שנשאים כפים בכל יום אין אומרים ותערב בשבת ור"ח, ועיקר הדבר צ"ע דאין זה מדינא אלא ממנהגא כמבואר בהגהת רמ"א א"ח סי' קכ"ח סע' מ"ד ע"ש מה שטרח לישב מנהג זה בחור"ל, ואעפ"כ כתב המג"א שם בשם רמ"ע מפאנו דמנהג גרוע הוא. ועי' פאת השלחן ה' ארץ ישראל סי' כ' סע' ט"ז ובבית ישראל שם סק"ג בשם הגר"א שנשיאת כפים בכל יום יש לנהוג אף בחור"ל ועי' שו"ת בית אפרים א"ח סי' ר' משי"כ לקיים המנהג בחור"ל שאין נשיאות כפים אלא ביד"ט. וראה להלן סי' י'.

ה. המהרי"ל בהל' יחזיק"פ מבאר מה שאנו מאריכים ביהכ"פ בפי"ט בספור הקרבנות של השעיר הפנימי, אף שאינו מכפר רק על טומאת מקדש וקדושו, ואלו בשעיר החיצון המשתלח אנו מקצרים אף שמכפר על כל העונות, משום שקדושת המקדש לא בטלה לעולם, דכתיב והנשא פתחי עולם, והנבנס בזה"ו בטומאה חייב כרת. ונראה דאף לדעת הראב"ד יש לקיים טעם זה, עפ"י מש"כ האחרונים ונחלק על הרמב"ם רק לענין כרת, אבל מודה שאסור ליכנס בטומאה אף בזה"ו מהתורה, ראה שו"ת בנין ציון ח"א סי' א"ב ועוד. ובאמת נחלקו האחרונים בדעת הראב"ד אי פליג נמי על מה שפסק הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ט ה"טו שמקריבין אעפ"י שאין בית, והמל"מ שם רמו להשגת הראב"ד שלדעת הראב"ד אין מקריבין בזה"ו. וכן נקט רבינו להלן סי' ט' ועי' בהערה א' שם. אולם המלאה הרועים ערך קדושה כתב שבוה אין הראב"ד חולק על הרמב"ם. וכן נקט תגר"ם פורק במקדש מלך עמ' י"ז בזה צבי שם. ועי' צ"פ ה'ל' כלאים סי' א' (ג' א') שוק לענין כרת חולק הראב"ד, דכיון שנפלו מחיצות לא שייך ביאה ורקיעות. ויש לבאר טעם השב שכינתך עפ"י המבואר ביזמא כ"א ב' שבבית שני לא שרדה שכינה, ואנו מתפללים שיחוד הדבר לקדמותו כמו בבית ראשון: [קטע זה הועתק מדברי רבינו בקריא סי' א'].

הדם וכמבואר שם. אבל עכ"פ אכילת הכשר בודאי אינו מעכב כלל לכפרה. ועכצ"ל דהא דאמרין בשי"ס דפסחים הג"ל מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין, אינו ר"ל דאם אינן אוכלין אינן מתכפרין, אלא הכונה דמצוה מן המוכרח לא הוי רק אם הכהנים אוכלין. וכעין זה מצינו גבי סמיכה ביזמא (דף ה') ובזבחים (דף ר') וסמך ונרצה לכפר וכי סמיכה מכפרת והלא אין כפרה אלא בדם שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר, אלא מת"ל וסמך ונרצה לכפר, שאם עשאה לסמיכה שידי מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר וכפר, ומסקינן דכפר גבורא ולא כפר קמי שמיא ופרשיי לנחת רוח לקונו ולא עבר מצוה מן המוכרח ע"כ. וכן אמרין שם גבי תנופה כה"ג ע"ש. וא"כ פשוט דהכא נמי יש לפרש כן דאינו אלא למצוה מן המוכרח בעלמא, וא"כ לא שייך לומר משום שחסר באמידה מצוה מן המוכרח ולכן יקרימו העולות דזה אינו עולה על הדעת כלל. והלכך קושיית המג"א עדין כראי מצוק:

**אכ"ן** לעג"ד נראה ליישב בפשיטות קושיית מג"א הג"ל. דהנה באמת הא בהדיא מפורש במשנה דזבחים (דף פ"ט ע"א) דדוקא דם החטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה, אבל איברי עולה קודם לאמורי חטאת מפני שהוא כליל. ומשמע אף באותו חטאת שהקריבו הים קודם לזריקת דם העולה, מ"מ כשכאור להקריב האמורין היו צריכין להקדים לאברי העולה בתחלה, מפני שהעולה כליל ובאמורי חטאת ליכא מעלת מכפר דאין כפרה אלא בדם, והלכך איברי עולה קודמת. וכן מבואר להדיא בבריתא שם (ע"ב) ופר שני בן בקר וכי שיכול שיהא חטאת קודמת לכל מעשה עולה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת, אי פר שני יכול שתהא עולה קודמת לחטאת בכל מעשה, ת"ל ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה, הא כיצד דם חטאת קודמת לדם עולה איברי עולה קודמת לאמורי חטאת וכו'. הרי דבחטאת [חינוך] הלויס גופא הקריבו הים של החטאת קודם לדם עולה והאמורים הקריבו אתו אברי העולה. וא"כ זה שייך בעת שהקריבו הקרבן בפועל היו יכולין לעשות הכל על הסדר. אבל באמידה שלנו

**ונראה** דאפשר דלזה כיון השי"ס בזבחים (דף צ) בהא דמשני שם רבא בעולת יולדת דלמקראה הקדימה הכתוב. והנה רש"י דפירש שתהא נקראת בענין תחלה הקדימה הכתוב תמוה, דא"כ מאי הוצרך בברייתא לאשמעינן זה דפשיטא דצריך לקרחה העולה קודם דהא נכתב בתורה תחלה. וכבר עמדו ע"ז התוס' שם ד"ה למקראה. וגם פירוש ה"ר חיים בתוס' שם כבר הקשו התוס' בעצמם על פירושו שם מהסוגיא דערכין. אכן להג"ל י"ל דרבא ר"ל דכשקודין הפרשה לקיים ונשלמה פרים שפתינו. צריך להקדים העולה מקודם מטעם הג"ל. ונראה דגם בזמן הכית היה שייך מצות אמירה אם היה רחוק מירושלים והיה מחוייב חטאת, היה צ"ל בתוך כך הפרשה מיהת כדי להגן מן היסורין עד שיבא לירושלים ויקרב חטאת ממש. וע"ז אמרין דבעת האמירה עולה קודמת [אכן עדין צ"ע דא"כ מ"ש בעולת יולדות דנקט, הלא בכל מקום מקרימין העולות מקודם וצ"ע]:

**וכבר** מר אחי הגאון ז"ל אמר לפרש בזה מה שתקנו לומר בתפלת המוספין ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, דמ"ש דבתמידים אומרים כסדרם ובמוספים אומרים

ו. יש להעיר שרי"ח ביבמות צ' א' מובא כתי' הרשב"א. שם סבור שאכילה מעכבת הנפחה ח"ל. גר"ח ז"ל גרס וכן הוא בספרים. וכן דבשר לא מתאכל כפרה היכי היא לזה לבעלים וכו'. וכן מבואר בפי' ר"ח פסחים נט, ב וסא, א. והנה בשרית אנה יהושע סי' א"ג שכבר זה נזקקו הראשונים.  
ז. קרמו בזה כשרית שב יעקב סי' כ' בתודוך השלישי. ומובא בארצות הניזים סי' א' בארץ יהודה מק"ו. והנה להלן מה שהעיר על כך.

מעשיה, וכן משמע פשוט לשון המשנה שם דחטאת קודמת לעולה וכן פרש"י הרע"ב שם במשנה על הא דתנן דאברי עולה קודמין לאמורי חטאת היינו אם נזרקו דמי שניהם. וכן משמע באמת בגמ' שם דאיבעי לן בדם עולה ואימורי חטאת איזה מהן קודם, ומשמע דכבר שחט להעולה ושניהם עומדים לפנינו וגם בזה גופא הוי אבעיא דלא אפשריטא ופסק הרמב"ם דאיזה מהן שירצה יקדים. וא"כ משמע בהדיא דלכתחלה צריך להקדים החטאת בכל מעשיה, דאם איתא דלאחר זריקת דם חטאת צריך להפסיק ולשתוט העולה אין מקום להאכעיא זו, והא אפילו השחיטה קדמה וכ"ש הזריקה.

**וכבר** כתבתי בהגהותי בהשמטות למס' זבחים הנדפס אחר מגוחות דף קס"ג דתנאי היא, והך ברייתא דפר שני בן בקר רבי הוא דאמר לה בת"כ פ' וקרא אבל ר' יוסי הגלילי ור' שמעון מפקי להך קרא לדרשא אחרת ולדידהו לא שמעינן כלל דצריך להפסיק ולהקריב העולה. ויפה כתבו רש"י והרע"ב דדוקא אם נזרקו דמי שניהם משום דהלכה כרבי מחבירו ולא מחבירי ע"ש.

**אבל** כעת חזרתי בי, והא משמע בהדיא בגמ' דמהך קרא דחטאת הלויים נפקא לן דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת, ואם נימא דס"ל דהך קרא אתי לדרשא אחרת, א"כ מנ"ל כלל דאברי עולה קודמין לאמורי חטאת אפילו אם נזרקו דמי שניהם. ולכן המחזור בזה נ"ל דהא דאמר בבבב"תא יכול תהא חטאת קודמת לעולה בכל מעשיה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת, ג"כ ר"ל דיכול דאף אם נזרקו דמי שניהם יהא חטאת קודם לעולה, והא דאיבעי לן דם עולה ואימורי חטאת איזה מהן קודם, ר"ל אם אירע ששחט העולה

כהלכתם. ואמר מר אחי ז"ל משום דהתמידים הקריבו באמת כסדר הכתוב בתורה אנו אומרים כסדרם, אבל במוספים של ר"ח ומועדים ור"ה ויה"כ דבתורה נאמר העולה מקודם וההקרבם היה שלא כסדר הכתוב רק כפי שנמסר לנו בתורה שבע"פ, דכל החטאת שבתורה קודמת לעולות הלכך תקנו לומר ומוספים כהלכתם. והיינו כהלכתם שנמסר לנו בתורה שבע"פ דחטאת קודם. אלו דברי מר אחי ז"ל<sup>ה</sup>. וזה כוונה נפלאה בנוסח התפלה וראוי אליו. [ואכן קצת צל"ע ע"ז דא"כ במוספי חג הסוכות דהקריבו העולות מקודם כסדר הכתוב בתורה היה צ"ל ג"כ במוספים כסדרם ואולי דלא רצו לשנות הנוסחא משאר המוספין. וזה הטעם נ"ל ג"כ במוסף שבת דהיו הכל עולות ודו"ק]<sup>ט</sup>:

**ומיזון** כל מה שכתבנו לעיל לתוך קושיית המג"א אינו אלא לפי מה דמשמע פשוט דברי הברייתא דזבחים (דף פ"ט ע"ב) הנ"ל דחטאת לא קדים לעולה רק בזריקת הדם. אבל לאחר הזריקה צריך תיכף לשתוט העולות ולזרוק דמן כדי שיוכל להקריב אברי העולות על המזבח קודם האמורי חטאת משום דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת. וכן משמע ג"כ בגמ' שם דמקשה ואימא מתנה קמייתא דמכפרה תקדום והנך לא ניקדמו, ומשמע דלאחר מתנה קמייתא מיד יפסיק ויזרוק דם העולה, ורק דמשנינן דמחטאת הלויים מוכח דכל המתנות קודמין לעולה או כיון שהתחיל במתנות גומר. אבל לאחר זריקת כל המתנות משמע דצריך להפסיק ולזרוק דם העולה.

**אבל** לפי משי"כ הכ"מ בפ"ט מה' תמידין ומוספין הלכה ו' בשם מהר"י קורקוס ז"ל דהא דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת היינו אם כבר נזרקו דמי שניהם. אבל לכתחלה חטאת קודמת לעולה בכל

ה. הביאו גם בחשק שלמה ר"ה ח' ב' בהשפטה בסוף המסכת. והגרי"י מלצן העתיקו בסדרו, אשי ישראל, כשיח יצחק במוסף לתפלה ר"ח. ובשולי הגליף שם הוספתי מכבר דמטעם זה קודם לכן בתפלת ראשי חודשים וכו' הקדים עולה לחטאת (ועולת ר"ח נעשה עליו ושעירי צוים נעשה ברצון). משום שלמקרא הקדים הכתוב עולה לחטאת. וראה משי"כ בזה הגרי"י רפאל מהמבורג זצ"ל בדעת קודשים דף ד' עמ' א'. והגרי"פ פולא (בנועם ט"ז) העיר: אבל מה יענה במה שאומרים שוב אח"כ ומתנתם וכו' ושני תמידים כהלכתם. ופשוט ולשון כהלכתא שייך נמי אתמידים, ולא בא לבאר אמאי קאמר תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ולא קאמר לשון אחת לשניהם.

ט. באוצר התפלות בעין תפלה כתב ששאל ב' שאלות אלו להגרי"א קלצקין, ובספרו אבן פינה סי' מ"ב השיב שממה שאנו אומרים אח"כ במוסף של שבת ואת מוסף יום השבת הוה, מבואר דמה שאמר קודם ומוספים כהלכתם מדובר מכל מוספי השנה. וכן בירוש' אורז ומוספים כהלכתם אומרים ואת מוסף יום חג וכו'.

י. כיון לבטל דעת קודשים הגיל בספרו שאלת הכהנים וזדה זבחים פ"ט ב' שהביא ראיה זו למהר"י קורקוס. וכיון גם לשו"ת חקרי לב שם שדחה ת"י השב יעקב הגיל בהערה ו' מדברי מהר"י קורקוס. ועי' שו"ת אהל יהושע סי' ד'.

ועי' בארצות החיים שם שכי' עוד שני תרומים ליישב קושיית המג"א. והנלע"ד כתבתי בעז"ה<sup>ב</sup>.

**ואגב** דאיירי בדין הנ"ל ראיתי להביא כאן מה שכי' על גלין החומש שלי בפי' שמיני (ט, י) על הכתוב ואת החלב ואת הכליות וגו' הקטיר המזבחה כאשר צוה ה' את משה. וכי' בס' העמק דבר להגאון אב"ד דוואלאזין נ"י דמשו"ה הוצרך הכתוב לסיים שנית כאשר צוה ה' את משה משום דבכאן היה חידוש דבכל החטאות לאחר הזריקה מקדימין מעשה העולה, אבל כאן נצטווה משה מפי הגבורה להקדים החטאת בכל מעשה ע"ש. ופשוט דלפי פירש"י הרע"ב ומהר"י קורקוס הנ"ל לא יתכן תידרו כלל. וואף שלפי דברי הגאון בעל ארצות החיים הנ"ל היכי דהבשר אינו נאכל גם מהר"ק מודה, חטאת המילואים ג"כ לא היה נאכל וא"ש בזה דברי הגאון הנ"ל נ"י. אבל כבר כתבתי דדברי הגאון בעל ארצות החיים הנ"ל צ"ע ולא נהירא לי כלל. ומה שהביא שם בפי' אחרי (ט"ז כ"ה) ראיה מפר יזה"כ [שהקטירו חלב החטאת אחר עשיית אילו ואל העם], לענ"ד י"ל דהתם שאני דכבר נפסק העבודה בטבילה ובלבישת בגדי הזהב והוה כהתחלת עבודה. ועוד ד"ל דהתם גז"כ הוא ואיך למדך ממנו למקום אחר, ותדע דלמה לא פשט הגמ' מזה דדם עולה קודם לאימורי חטאת, אלא ע"כ דאיך למדך ממנה.

**ולענין** מה שהעיר דלמה כתב פעם שנית כאשר צוה ה' ג"ל משום דכתיב בתריה ואת הבשר ואת העור שרף באש ופירש"י דהיתה הוראת שעה דאיך חטאת חיצונה נשרפת ע"ש. וי"ל דלכן כתיב מתחלה כאשר צוה ה' את משה להורות דעד כאן היה הכל כאשר צוה ה' את משה לדורות, אבל שריפת הבשר והעור לא היה רק הוראת שעה ע"כ לשוני על הגליון.

ב. אמירת פרישת הקרבנות בזה"ז

**ובהיות** שמאד הפליגו חז"ל בכמה מקומות בש"ס ומדרשות בשבח ומעלת של אמירת סדר הקרבנות דהם דברים העומדים ברומו של עולם וכדאמרין בתענית (כ"ז ע"ב) ובסוף מגילה (לא ע"ב)

קודם שהקטיר האימורין על זה מבעיא לן איזה מהן קודם ולפי זה אין כאן מחלוקת כלל.

**[ושוב** בעת ההדפסה אינה ה' לידי ספר ארצות החיים (שם סק"ו) ומצאתי שגם הוא ז"ל העיר על מהר"י קורקוס מברייחא דחטאת הלויים. ואכן מה שתי" שם דחטאת הלויים שאני שכיון שהיתה נשרפת מחוץ למחנה לא היה באימורין שום כפרה כלל, משא"כ בשאר חטאות דהקטרה אימורין מתדין בשר באכילה ובהם עיקר הכפרה דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם ע"ש. במח"כ דבריו צ"ע, דא"כ היכי ידעין כלל דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת אפי' אם נזרקו דמי שניהם, דלמא חטאת הלויים שאני דהאימורין אינן מביאין לידי כפרה כלל, משא"כ בשאר חטאות דמתדין הכשר באכילה. אבל באמת אין מקום לסברא זו כלל דהא אכילת הבשר בעצמו ג"כ אינו מכפר כלל וכמש"כ לעיל ולא עדיף מסמיכה ותנופה. ועוד דהאימורין אינן מעכבין האכילה דק אם הם בעין, אבל אם נטמאו אימורין או נאבדו אינן מעכבין האכילה כלל וכדאיתא להדיא בפסחים (נ"ט ע"ב). והלכך ליתא לסברא זו כלל, אבל מחוורתא כמ"ש לעיל ליישב דברי מהר"ק הנ"ל. ועוד יש לתמוה עליו שלא הביא כלל דברש"י והרע"ב ג"כ מפורש להדיא כד' מהר"ק א'. וגם מש"כ שם ליישב קושיית המג"א משום דהאידינא חטר האכילה הנה כבר קדמו בזה הגאון מהר"פ ז"ל וכמו שכי' לעיל. וגם מה שרצה ליישב כמש"ל בעז"ה חזר ודחה בעצמו מד' מהר"ק הנ"ל ות"ל שכונתי לדעתו ז"ל בזה].

**ואכן** באמת אף לפי הנ"ל לא קשה, דנהי דאף הקטרת אימורין היה קודם למעשה העולה, מ"מ אכילת החטאת בוודאי היתה מאוחרת למעשה עולה, דפשוט דעבודת גבוה קודמת לאכילת הדיוט. והלכך א"א לומר כל פרשת החטאת מקודם, דהא מסיים בפרשה שם כל זכר בכהנים יאכל אותה קודש קדשים הוא. וזה היה מאוחר למעשה העולה, והלכך עדיף טפי להקדים פי' העולה. וממילא גם בתפילת מוסף מזכירין העולות מקודם כמו שכתוב בתורה. משום דא"א להקדים השעיר חטאת כיון דאכילתו היה אחר מעשה העולות ודו"ק.

יא. כובזי אפרים וכו' פ"ט ב' האריך דברי מהר"ק והתריכ שהביא רבינו. ועי' פי' הראב"ד. לתו"כ ובתוספות העורה שם.

יב. בחקוי לב שם מישב קושיית המג"א בפשיטות ריבון שאין מקריבין קודם לחטיר של שחר והחמיר הוא עולה, לכן מקדימין קריאת פרישת העולה לכל הקרבנות. החמיר ג"כ מכפר שהרי אמרו בפסיקתא רבתי ט"ז כ"ד ובמ"ד פ"י כ"א פי' כ"א לא לן ארם בידושלים וכידו עזן, שתמיד של שחר מכפר וכו'.

וכדומה. ובפרט קרבנות צבור והיו מקריבין בבית המקדש בכל יום בוודאי מוטל חיוב על כל אחד לומר בכל יום וכמו דאמר' בש"ס דתענית ומגילה הנ"ל. ולכן ראיתי להגיה כל סדר עבודה הנדפס בספר עבודה תמה אליבא דדינא, כי הרבה דברים נדפס שם הצריכים ביאור ותיקון לפענ"ד כדי שכל אדם האומרן יהיה נחשב לפני הקב"ה כאילו הקריב הקרבן בפועל כסדרו וכהלכתו ויהיה שיח שפתותיו נחשב לפניו כקרבן כליל ועולות וזה החלי בעז"ה:

ג. הערות על ספר עבודה תמה הנ"ל

א

**מש"כ** שם בדף א' ע"ב לומר בתחלה פרשת הכיור ואח"כ פרשת מזבח אדמה תעשה לי, צל"ע, דהלא פרשת הכיור הוא מאוחר בתורה לפרשת מזבח אדמה ולמה תקנו לאומרה מתחלה. ונהי דפרשת הכיור צריך לאומרה קודם כל העבודות דקדוש ידים ורגלים היה תיכף בביקר קודם תרומת הדשן וכדתנן במשנה בריש תמיד, מ"מ פרשת מזבח אדמה אינו שייך לומר בעבודה כלל, ויכול לאומרה מתחלה:

**ועוד** תימה לי דלמה לא תקנו לומר ג"כ פרשת עשיית מזבח הנחושת הנכתב בפי' תרומה המתחלת ועשיית את המזבח עצי שיטים וגו', דשם מבואר עשיית המזבח בפרטות דצריך להיות רבוע וצריך לעשות לו קרנות דהם דברים המעכבים גם לדודות, וכמו דמפורש בבבלי'א כזבחים (ס"ב) דקן ורבע מעכבין, ואף מדת ארכו ורחבו וקומתו דאמרינן שם דאין לו שיעור למעלה, מ"מ למטה מיהת יש לו שיעור, דאסור לפחות מקום המערכה ממזבח שעשה משה, וכמה אמה על אמה וכמבואר שם בגמ' יעו"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות בית הבחירה הלכה י"ז ת"ל והוא שלא יפחות אמה על אמה ברוחב ג' אמות כשעור מקום המערכת של מרבר עכ"ל. וזה ליכא למימר דלא תקנו לומר פרשת מזבח אדמה רק משום דהוזכר שם וחבת עליו את עולותיו ואת שלמך, משא"כ פרשת ועשיית את המזבח לא הוזכר שם עבודת הקרבנות כלל, דהא ליחא, דא"כ למה תקנו לומר פרשת עשיית מזבח הקטרת

דאלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ [ומה שפרש"י שם מהיכא יליף לה להאי גמגום. עיין בהקדמה לסי' עבודה תמה<sup>2</sup> שנדפס שם בשם מר אחי הגאון זצ"ל שכתב דהעיקר סמכו חז"ל עצמן אקראי (דירמיה ל"ג) דמיירי שם בענין הקרבנות ואחר זה כתיב אם לא בדיחי יומם ולילה וגו' וקאי אברית דקרבנות וכן מבואר בילקוט שם וע"ש דהאריך בזה בדברים נחמדים כדרכו בקודש תמיד] וכן כתבו רבותינו הפוסקים ז"ל ראשונים ואחרונים ז"ל שראוי לומר בכל יום סדר הקרבנות ופוק חזי להגאון המובהק בעל תבואות שור ז"ל שהעתיק בסוף ספרו כל סדר הקרבנות שצריך לומר בכל יום והאריך שם קצת גם בפלפול של הלכה בכמה דיעים השייכים לסדר עבודה יע"ש:

**והגם** דאמרינן בסוף מנחות דמאי דכתיב זאת התורה לעולה וזכו'. ומסקינן דכל העוסק בתורה א"צ לא עולה ולא חטאת וכו'. וא"כ משמע לכאורה דמי שעוסק בתורה א"צ לומר סדר הקרבנות. אמנם כבר בארתי במקום אחר בעז"ה וקצת מזה מצאתי אחר כך במהרש"א דחדושי אגרות שם דהתם מיירי באדם שלא חטא עריין, טפי עדיף שיעוסק בתורה והתורה תגין עליו שלא יבא לידי חטא דהתורה אגונה ומצלא מן החטא וכדאיחא בסוטה (כ"א). וכן אמרינן בקידושין (דף ל') בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין. וזהו דאמרינן דא"צ לא עולה ולא חטאת, והיינו דהתורה תשמרהו מכל חטא ולא יצטרך להביא עולה או חטאת. אבל באדם שכבר חטא ח"ו, ע"כ צריך לומר סדר קרבנות של עולה וחטאת ואשם, דהרי בזמן הבית אם אדם עבר עבירה שחייבין עליה חטאת לא היה יוצא בלימוד התורה ועל כרחו היה מחויב להביא חטאת, והלכך בזמן הזה נמי צריך לעסוק בפרשת חטאת דאמירתו נחשב לו להקריבה, וכמו דכתיב ונשלמה פרים שפתנו. ועל זה אמר רב יצחק שם מאי דכתיב וזאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו'. והיינו דמיירי באדם שכבר נכשל בשגגת כרת ח"ו. דאז צריך לעסוק בתורת חטאת בדווקא, ועי"ש במהרש"א. וא"כ מי יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי שלא נכשל מעולם בשגגת אסור שחייבין עליה חטאת, או שלא בטל לעולם מצות עשה דמביאין עליה עולה

ג. ונדפס בפק"ק וילנא בשנת תקצ"ז ובשנת תרכ"ב עפ"י הסכמת גדולי הזמן. הערת המחבר בשולי הגליון. והוא לה"ד זאב חלף ב"ד יחזקאל פייוול מ"מ בילנא, על דבר עבודת היום המעמדות עם פרישות הקרבנות הקטרת ועבודת המוספין מסודר לדעת הרמב"ם והרמ"ע והר"ם די לונאנו. וראה להלן שרבינו הגיה הענין הרבה בספר זה מפני חשיבות אמירת פרישות הקרבנות כה"ד.



הנכתב בפרשה תצוה, ואי משום דהחכר שם מצות הקטרת הטבת הנרות הלא זה אומרים פעם שנית אתר פרשת הקטרת ונאמר הקטיד עליז אהרן וגו' וצ"ע. (ושב ראיתי שגם בתב"ש סק"א הרגיש בזה ע"ש):

ב

עוד שם אחר פרשת החמיד נכתב שם פסוק ושחט אותו על ירך המזבח צפתה הנכתב בריש ויקרא גבי עולת זבחה. ולענין נראה שצריך לסיים גם שני פסוקים שלאחר פסוק זה ונתח אותו לנתחיו וגו' והקרב והכרעים ירחץ במים וגו'. עד אשה ריח ניחוח לה' והרי גם בקרבן התמיד היה נהג הפשט ונתוח והדחת הקרבים:

ג

שם אחר פרשת עשיית הקטרת מצויין שם דלמנחה צ"ל ונאמר הקטיד עליז אהרן וגו'. והדבר צ"ע דהא במנחה אינו שייך כלל לומר פסוק זה רמירי רק בקטרת של שחר. אלא ג"ל דקודם פסוק ובהעלות אהרן צ"ל תיבת במנחה וכלומר דבמנחה דאומרים סדר המעמדות של תמיד בין הערבים אז אין אומרים פסוק הקטיד עליז רק פסוק ובהעלות אהרן. כן נראה לי:

ד

בסדר עבודת התמיד איתא שם לפני עלות השחר כהני בית אב שבמקדש פשטו בגדי חול ידו וטבלו ועלו ונסתפגו ולבשו בגדי כהונה וכו'. ולענין איני יודע מגין לו זה דאפשר ולא לבשו בגדי כהונה עד לאחר שבא הממונה ואמר להם בראו הפיסו, אז היו צריכים ללבשו בגדי כהונה משום דהפייס היה בבגדי קדש, וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל ברפ"ד מהל' תמידין ומוספין ע"ש. ומלשון הרמב"ם ז"ל ברפ"ו מהל' תמידין ומוספין שכתב וכל הכהנים ששם כבר טבלו קודם שיבא הממונה ולבשו בגדי כהונה עכ"ל, אינו ראיה ללבשו מקודם, דהא י"ל דר"ל ולבשו עכשיו אחר שבלשו את העזרה והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין. וקצת יש לדייק מלשנו כן מולא כתב טבלו ולבשו בגדי כהונה קודם שיבא הממונה ודו"ק:

להם מי שטבל יכא ויפייס ואח"כ נכנסו לעזרה עד שבאו אל מקום עושי חביתין והעמידו אותם לעשות חביתין. ת"ל עד דאפשר דגם הפייס בעצמו היה ג"כ קודם וכדמשמע פשטות המשנה דמס' תמיד. ועוד ולדעת המפרש שם בתמיד דהפייס הראשון היה בבית המוקד בחציה בקודש, ולא כשאר הפייסות שהיו בלשכת הגזית, והביא ראיה לזה דהוא צריך לא ירדו לעזרה ועדיין עמדו בבית המוקד ע"ש, וא"כ משמע מבריו ז"ל דהפייס היה מיד.

אכן דעת הרמב"ם בפ"ו מהל' תמידין ומוספין הלכה א' דגם הפייס הנה היה בלשכת הגזית כשאר הפייסות, ושנה סדר המשנה וכתב דבתחלה היו מבלשין את כל העזרה ומעמידין עושי חביתין לעשות חביתין ואח"כ יבואו בלשכת הגזית ויפייסו פייס א' וכו' וכו'. וצריך לעמוד על דעתו של רבינו ז"ל דלמה שינה מסדר המשנה דחלא כל המשניות דמס' תמיד נשנה על הסדר. ונ"ל שרבינו הגדול הכריח זה מהא דאמר אב"י ביזמא (דף כ"ה) דש"מ דלשכת הגזית חציה בקודש וחציה בחול, ושמע מינה דשני פתחים היה לה אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול. והביא ראיה לזה דליכא למימר דפתח אחד היה לה ופתוח לקדש היכי זקן יושב במעורבה התגן וכו'. וגם ליכא למימר דהיתה פתוחה לחול א"כ היכא הוי פייס במזרחתה הא תגן ע"ש. ואם איתא דבבית המוקד נמי היה פייס וכדעת המפרש ז"ל, א"כ תימה גדולה דאמאי לא אמר אב"י נמי ש"מ דבבית המוקד נמי היה לה שני פתחים אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול, דאף דזה מפורש במשנה דסודות פ"א משנה ד' דבית המוקד היה בגוי חציה בקדש וחציה בחול ומייתי לה ביזמא דף ט"ו ע"ב, מ"מ זה לא הוזכר דהיה לה שני פתחים והר"ל לאב"י להכריח דהיה לה שני פתחים נמי דאי לא היה לה רק פתח לחול, היכא היו עושין שם פייס, ואי לא היה רק פתח אחד לקדש היכי זקני בית אב ישינים בבית המוקד אלא חדאי ולא היה שם פייס כלל, וכדעת הרמב"ם ז"ל צל"ע. ועכ"פ אין לערער על נוסח סדר עבודה הנ"ל כיון דגם דעת הרמב"ם ז"ל הוא כן.

ה

ומ"הו' על עיקר הנוסח שתקנו לומר והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין קשה לי, דאף דכ"ה לשון המשנה שם וכ"ה לשון הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות בית הכזירה, מ"מ הא מסקינן בגמ' שם דהאי עשיה

וגם מה שכתוב שם דבא הממונה דפק עליהם והעמידו את עושי החביתין לעשות חביתין ואח"כ אמר להם בראו הפיסו, הוא ג"כ שלא בדקדוק לכאורה. דהא במשנה בתמיד מבראר דמתחלה אמר

ולפי מה שכתבנו יהיה צ"ל והא דצווחה התורה לעשות מערכה לקיום האש, היינו משום דחששה התורה שמא לא יהיו ישראל כדאין לעשות להם נס ולא יהיה אש של מערכה מתגבר ויהיה נצורך למערכה זו, והלכך לא חשו להזכיר מערכה זו כיון שלא נעשית אלא שמא לא יהיה ישראל ראויין לנס. ובה יש ליישב גם קושיית הלח"מ ז"ל הנ"ל דהעיד על מה דלא הביא אביי בסדר המערכה למערכה זו. ולפי משיכ"ל משום דלר' יוסי ע"כ צ"ל דלא סמכינן אניסא מדחששה התורה שמא לא יתגבר אש המערכה. ואמנם אביי לשיטת' אזיל דס"ל בפסחים (דף ס"ד ע"ב) דנגעלו תנן דכמה דעיילו מעלי דסמכינן אניסא, והלכך ממילא מוכרח דלאביי לשיטתו לא היה שם רק כ' מערכות וכו' יהודה ואפשר דטעמא דר' יהודה גופא דלא דריש לקרא דהאש על המזבח כר"י דאתא לקיום האש, היינו משום דס"ל כאביי דסמכינן אניסא ופלוגתא דר"י ור' יוסי תלי בזה. אכן אנן דקיי"ל כרבא נגד אביי שפיר פסק הרמב"ם כר' יוסי דהיה שם ג' מערכות, ועכ"פ לא חשו להזכיר מערכה זו בסדר התמיד כיון שלא נצרך כ"כ וכנ"ל:

(ו) אמת ד"ל והגאונים שיסוד ס' עבודה תמה סמכו עצמן על הגאון יעב"ץ וצ"ל בסידור שלו דיש מפרשים דב' גזירי אש היינו מערכה של קיום האש ע"ש. וכיון שכבר הוזכר בסודר מעמדות שם ושני גזירי עצים של מערכה גדולה, לא הוצרך להזכיר מערכה של קיום האש דהיינו הך. ובהו היה עולה שפיר גם מה דלא הזכיר אביי בסודר המערכה למערכה דקיום האש, והא כבר הזכיר ומערכה שניה של קטרת קודמת לסודר שני גזירי עצים. וכן דעת המזרחי ז"ל באמת בפ' צו הזכיר הלח"מ שם, ח"ל שם בקוצר ואחר שסדר את המערכה היה נותן עליה שני גזירי עצים כדי להוסיף עליה הכערה יתירה וזאת המערכה נקראת מערכה של קיום האש עכ"ל. אבל באמת זה לא נהייר דשני גזירי עצים מפקינן מקרא ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר וליכא בזה פלוגתא כלל, ואילו במערכה של קיום האש איכא פלוגתא בגמרא אלמא דמילתא אחריתא היא. ועוד דשני גזירי עצים היה סודרן על מערכה גדולה וכמו דכתיב בהדיא בקרא, וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' תמידין הלכה ב', ואילו מערכה של קיום האש היה מערכה בפני עצמה. ודברי המזרחי תמוהים בזה וכבר השיגו הלח"מ ז"ל שם. ושוב ראיתי בס' תוספות העורה

הוא להחם חמין לדביכה, ואילו עשיית החבתין בעצמם היה אחר עשיית התמיד, וטפי הו"ל לומר בסדר העבודה והעמידו עושי חבתין להחם חמין לצורך החבתין וצ"ע:

י

שם פנה הגחלים אילך ואילך וחתה מן המאוכלות הפנימית, צ"ל מן המאוכלות הפנימיות וכ"ה במשנה שם.

ז

עוד שם מי שתרם המזבח מסדר מערכה גדולה ובצידה מערכה שניה וכו'. הדבר תמוה דלא תקנו להזכיר גם מערכה שלישית של קיום האש, והלא אנן קיי"ל כר' יוסי ביזמא (דף מ"ה) דס"ל דבכל יום היו שם שלש מערכות וביו"כ היה ארבע וכמו שפסק הרמב"ם (כפ"ב מהל' תמידין הלכה ד'), והא דבמשנה דתמיד לא הזכיר רק ב' מערכות, י"ל דאתיא כר' יהודה ביזמא שם, ובתוס' דיומא שם ד"ה ר"י כתבו דאף דבבבחים (ו"י"ח) מוקמינן הך מתניתין דתמיד כר' יוסי, מ"מ י"ל דהתנא לא חשיב אלא הנך תרתי דדמיין להדרי ומציתין אותן ביחד ומחד קרא מפיק להו ע"כ. וכ"כ הלחם משנה ז"ל בפ"ב מהל' תמידין הלכה ד' דמשו"ה לא הביאה אביי ביזמא (דף ל"ג) בסדר המערכה, וכן לא הזכירה הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' תמידין גבי סדר מערכות, משום דאותה מערכה של קיום האש אין לה שעה קבוצה ואין לה סדר, שבכל שעה מהיום יכול לעשותה עכ"ל. [אך דהו"ל להביא דברי התוס' דיומא הנ"ל, דהרי מד' התוס' דיומא הנ"ל ג"כ משמע דמערכה של קיום האש היה יכול לעשותה אח"כ]. וצ"ל כיון דמערכה זו אין לה סדר ויכול לעשותה אח"כ, לא רצו להזכירה בסדר עבודת התמיד. ובפרט לפי מה שפירש"י שם דמשו"ה נקראת מערכה של קיום האש, שאם אין האש של מערכה גדולה מתגבר מוסיפין מזה, וזה שייך בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום כגון לאחר שמת שמעון הצדיק דלא היה אש של מערכה מתגבר אז, ולא היה כהנים נמנעים מלהביא עצים למערכה כל היום כלו, וכדאיתא בר"פ סוף בקלפי (דף ל"ט). אבל בכל ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק שהיה אש של המערכה מתגברת מאליה, לא הי' צריכין למערכה של קיום האש כלל.

על התוכיכ כפי צו מהגאון ר"צ רפפורט שהעיד ג"כ על המזרחי כ"ל, אבל כבר קדמו הלח"מ כ"ל:

ועפ"ז אין להגיה בסדר המעמדות ולהזכיר גם המערכה של קיום האש, דכיון דאין לה סדר לא שייך להזכירה בסדר התמיד דהא חכמי המשנה ואביי בסדר המערכה ג"כ לא הזכירו ופשוט הוא:

ח

עוד שם והשקו את התמיד מים בכוס של זהב. לשון זה אינו מדויק דאף דכ"ה לשון המשנה ברפ"ג דתמיד, מ"מ כיון דכבר אמר רבא שם ברפ"ג דכוס של זהב הוא גזמא ודברו חכמים בלשון חכאי, ולא היה של זהב, לא שייך למימר בסדר עבודה בלשון הבאי. ואף לפי מה שפיר הרע"ב שם במשנה ד' דמשו"ה קרי לה תנא של זהב משום דהיה של נחושת יפה כזהב עיי"ש, י"ל ולא מקרי לשון הבאי כיון דהיה יפה כזהב, מ"מ מה צורך ללשון זה כלל. והרמב"ם ז"ל בפ"י מהלי תמידין הלכה א' השמיט באמת דהיה בכוס של זהב וכתב סתמא דהשקו את התמיד מים. ונראה דכן צ"ל ג"כ בסדר עבודה. ואף דר"י בר נחמני אמר שמואל פליג על רבא בזה וסבר דהיה באמת של זהב משום דאין עניות במקום עשירות, מ"מ רבא הוא בתרא יותר מר"י בר נחמני ופשוט דהלכה כרבא. וכן משמע להדיא בר"ה (נהי כ"ן דאמרין שם דמשו"ה שנופרח של תענית מצופה כסף ולא כזהב, משום דהתורה חסה על ממונם של ישראל, רק בר"ה היה מצופה זהב משום דכבוד יו"ט עדיפא. וכן ביזמא (נהי ליטן) אמרין דמשו"ה היה הקלפי של עץ ולא עשו אותה של כסף זהב משום דהתורה חסה על ממונם של ישראל. [אמנם קצת צ"ע דהא גבי יו"ט אמרין דכבוד יו"ט עדיפא ויהכי"פ נמי יו"ט הוא ויש ליישב ודו"ק]:

ט

עוד שם ומי שזכו בדשון מזבח הפנימי ובדשון המנורה ה"י מקדימין וכו' עד ומניח הכח על מעלה השניה וצא עקרו את הטלה וכו'. מנוסח זה משמע דדשון מזבח הפנימי ודשון המנורה היה קודם שחיטת התמיד. ובאמת שבלשון המשנה דתמיד משמע ג"כ קצת דהיה קודם, מ"מ ברמב"ם בפ"ו מהלי תמידין הלכה ב' מבואר בהדיא ודשון מזבח הפנימי היה בעת השחיטה והקבלה וההולכה ואין אחד מוקדם מחבירו רק הוריקה היה מאוחר לדשון מזבח הפנימי. וז"ל

הרמב"ם ז"ל המדשן את המזבח מושגו בשעה שהשוחט שוחט את התמיד ואח"כ דוחק את הדם זה שקבלו עכ"ל. אבל וישן המנורה היה אחר הוריקה, דהא אגן קי"ל כרבנן דבקטורת מפסיק להו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל שם בהלכה ג' ואחר שזורק את הדם מטיב זה שבהיכל חמשה נרות ויצאין שניהם מן ההיכל עכ"ל. וכ"כ הגר"א ז"ל בגליף המשניות בתמיד פרק ג' משנה א' ונרפס ברפוס וילנא דהא דאמרין ביזמא (ליג) [ור"ל בסדר המערכה שסדר אבין] דדשון מזבח הפנימי היה קודם לדם התמיד, היינו קודם לזריקת דם, אבל השחיטה והקבלה היתה מקודם עכ"ל. [אך מש"כ דהשחיטה היתה מקודם אינו מדויק, דהא ברמב"ם מבואר דהיה בבת אחת, וכן משמע מסוף דברי הגר"א ז"ל עצמו דהיה בבת אחת עיי"ש. וגם מה שמסיים שם בדברי הגר"א ז"ל דבעוד שהיה שוחט ומקבל וכו' היה נגמר דשון מזבח הפנימי והמנורה, נ"ל ברור דחיבת המנורה הוא טעות הדפוס, דהא דשון המנורה בתדאי היה אחר הוריקה דהא אגן קי"ל כרבנן וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל ודוחק לומר דהגר"א ז"ל כתב כן אליבא דרבא שאול דזה דוחק]. והביא ראיה לזה מהמשנה דתמיד שם עיי"ש. וכ"כ הב"י בארו"ח סי' מ"ח דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל כרבנן היה ראוי לשנות סדר המערכה ולומר וסדור שני גזירי עצים קודם לדשון מזבח הפנימי ודם התמיד ודשון מזבח הפנימי ודם התמיד קודם להטבת שני נרות וכו'. [אך לשון הב"י ג"כ אינו מדויק דהא הוריקה היה אחר דשון המזבח אך דהשחיטה היה בבת אחת. וכך צ"ל וסדור שני גזירי עצים קודם לדשון מזבח הפנימי ושחיטת התמיד ודשון מזבח הפנימי קודם לדם התמיד וכו']. והלכך בסדר עבודה שבספר עבודה תמה שם צריך להגיה וכן צ"ל שם, דאחר שמסיים ובאחרונה כיבד את השאר לתוכו והניח ויצא, צריך לומר ולא היה מושג את המזבח עד שהתחיל השוחט לשחוט את התמיד עקרו את הטלה וכו' עד והעלה כל אחד מה שזכה בו לכבש מחצי כבש ולמטה כמערכו ומלחום מי שזכה בדשון המנורה וכו' עד ומניח את הכח על מעלה השניה וצא וידרו ובאו ללשכת הגזית ולקרות את שמע אמר להם המכותה וכו' כצ"ל לפע"ד.

עוד שם מצא שתי נרות המזרחיות ודלקות מניחן ומדשן את השאר ואם מצאן שכבו מדשן

שחר ולהטיב את הנרות, ולא תנן דנכנס לדשן את המנורה, והיינו משום דהדשון היה על ידי כהן הדיוט. ובהו ניחא נמי דלא תקשה לדעת הרמב"ן ז"ל בהא דמקשה השי"ט ביזמא (ר"י י"ד ע"ב) מסדר יזמא אסדר תמיד, דבסדר יזמא תנן קטורת ברישא והדר הטבת נרות, ובתמיד תנן דישון המנורה ברישא והדר קטורת, ולא משני דהתם בדישון קמיירי והכא בהטבה, דהא להרמב"ן שני עניינים נפרדים הם, וכן במאי דמקשה שם בתר הכי סדר יזמא אסדר יזמא הוה מצי למשני הכי. אמנם להג"ל ניחא דבכל מקום דתני דישון הכל בכלל וגם ההטבה נכלל בזה, ותדע דהא לא הוזכר אח"כ פייס על הטבה, אלמא דהתנא מיירי גם בהטבה הפייס היה על שניהם ושניהם נכללו בדישון המנורה וכמש"כ בעד"ה:

וע"פ דברי הרמב"ן ז"ל יש ליישב דברי המשנה למלך ז"ל בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י"ב שכתב שם דז"ל דישון המנורה ודישון מזבח הפנימי לא בעי בגדי כהונה כ"כ התוס' יזמא ד' נ"ט ע"ב סוד"ה והרי עכ"ל המ"ל שם. והנה באמת בתוס' שם לא הוזכר רק דישון מזבח הפנימי דלא בעי בגדי כהונה משום דלא אשכחן שיהא צריך בגדי כהונה ע"ש בתוס', אבל דישון המנורה לא הוזכר שם בתוס' כלל. וצ"ל דמסתברא ליה להמ"ל דמסתמא גם דישון המנורה הכי הוא, דבכל מקום תני להו בהודי, ועוד דבדישון המנורה נמי לא אשכחן כן צ"ל כותת המ"ל בזה.

**אמנם** באמת לכאורה דבריו תמוהים, ונראה דאישתמיט מיניה משנה ערוכה בזבחים בר"פ פרת חטאת דתנן (דף ק"ב ע"ב) המסדר את השולתן וחמטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור ואין חייבין עליו לא משום זרות וכו' ולא משום מחוסר בגדים וכו' ע"כ. ופי' דאין חייבין עליהן מיתה וכמו שפירש"י שם משום דזר אינו חייב מיתה (וכן מחוסר בגדים) רק בעבודה תמה, ולא בעבודה שיש אחריה עבודה כדאיתא ביזמא (ר"י כ"ה) וכל הנך עבודות יש אחריהן עבודה. וא"כ מוכח להדיא דמ"ם בגדי כהונה צריך ומחלל עבודה נמי אם שימש בלא בגדים, מולתני להו בהדי קומץ ומקבל דמים דהם עבודות גמורות וכפי בגדי כהונה. ומשנה ערוכה שנינו ברפ"ב דזבחים דכל

ומדליקין כו'. דע דדישון דבי נרות המזרחיות אינו הטבה ממש להניח שמן ופתילה חדשה, אלא היה מושאן בלבד, והיינו שהיה מסידי הדשן שבראש הפתילה, אבל עיקר ההטבה בשתי נרות היה אחר שהקטיר הקטורת, ואם לא מצא דלוק רק נר המערבי בלבד מניחו דלוק כמו שהוא, ולהגו המזרחי שסמוך לנו מערבי היה מושאן מעט ומדליקו ומטיב את השאר, ואם מצא כל הנרות דולקות היה צריך לכבות את החמש נרות המערבית ולהטיבן אח"כ וכל זה פשוט:

**וראיתי** להרמב"ן ז"ל במלחמות בפ"ב דיומא שיצא לדון בדבר החדש, דדשון המנורה לחוד והטבה לחוד, דדשון היינו הסרת הפתילות והשמן שבנר של אתמול, וזה לא מיקרי עבודה כלל והיה כשר ביוהכ"פ אף בכהן הדיוט. והטבה היינו שמטיב את הנרות ונתן שמן ופתילה חדשה כדי שיהא ראוי להדליק בו בערב, וכן להדליק נר מערבי אם כבה הכל היה בכלל הטבה ע"ש ברמב"ן". ולכאורה תמה דהא כאן במשנה דתמיד כולל הדשון והטבה הכל בלשון דשון המנורה. ואמנם אחר העיון י"ל דכוונת הרמב"ן הוא דודאי לשון דשון המנורה כולל בין הדשון ובין ההטבה דהכל בכלל לשון דשון הוא, אמנם לשון הטבה דכתיב בתורה וכן במשנה ובגמרא אינו אלא על גמר הדשון, דהיינו על נתינת השמן ופתילה חדשה, וזה הוא עיקר העבודה, ומש"ה כתוב בתורה בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות, והתורה נקטה עיקר העבודה דהיינו ההטבה. ובהו ניחא נמי מה דתנן ביזמא (דף י"ד) דכל שבעת הימים הוא זורק את הדם וכו' ומטיב את הנרות, ולא תני דמדשן את המנורה, והיינו משום דכל זה לא היה רק כדי שיתרגל בעבודה ביוה"כ, לכן לא היה צריך להתרגל רק בהטבה ולא בדשון, דגם ביוהכ"פ גופא לא היה הדשון בכה"ג. ועוד דדשון כיון שאינו עבודה גמורה ולדעת המשנה למלך ז"ל שאביא לקמן בסמוך היתה כשרה בזה (וכן משמע באמת בדברי הרמב"ן ז"ל שם דהא כתב דהיה כשר בכהן הדיוט ביוהכ"פ, וכהן הדיוט ביוהכ"פ כור בכל השנה דמי דכל הכהנים ביוהכ"פ כורים הם אצל כה"ג) ולא היה כבוד כ"כ לכ"ג לעשותה והנחתה לעשותה בשאר כהנים. וכן בפ"ג דיומא (דף ל"א ע"ב) תנן דנכנס להקטיר קטורת של

יד. וז"ה דעת הרמב"ם ה"ל תמידין ומוספין פ"ג הי"ב לדעת הל"ח"ם. ועי' פה"מ"ש להרמב"ם תמיד פ"ג מ"ט דמפורש בו כהרמב"ן. והאריך בזה בחי' מן הגר"י הלוי על הרמב"ם ה"ל תמיד.

החכמים שקבלו דמן זר וכו' ומחוסר בגדים פסול, ופשוט דה"ה בהטבה. וכן משמע עוד להדיא ביזמא (ר' כ"ד ע"ב) ע"ש. ודברי המ"ל תמוהין בזה לכאורה.

**אמנם** להג"ל י"ל להמ"ל נמי אויל בשיטת הרמב"ן ז"ל הג"ל דדישון המנודה לחד והטבה לחד ולא איירי המ"ל רק בדישון לחד והיינו להסיר השמן והפתילות של אתמול וזה לא בעי בגדי כהונה באמת דכשר נמי בזר דלאו עבודה הוא כלל וכמו דמשמע מד' הרמב"ן ז"ל וכמשי"כ לעיל אבל בהטבת נרות לא קמיירי והמשנה שם שפיר דייקה ותנא המטיב את הנרות ולא תני המדשן את המנודה משום דדישון אפי"ל לתחילה כשר בזר ומחוסר בגדים. ומיהו בחידושי ליזמא הארכתי הרבה בזה בעז"ה בד"ץ הטבת הנרות אי כשר בזר לתחילה וכיחוד בד' רש"י והרע"ב ז"ל שם בזכחים אבל אכמ"ל סו.

יא

**עוד** שם נכנס מדשן את המנודה והטיב שתי הנרות והניח המערבי דולק וכו' מי שזכה בקטורת נטל הבדך וכו'. והנה מנוטח הלזה משמע גנם הטבת שתי נרות היה קודם לקטורת, וזה תמוה דהא קי"ל כרבנן דבקטורת מפסיק להו וצ"ע. ולכן צריך להגיה שם וכן צ"ל ונטל הסני והשתחוה ויצא מי שזכה בקטורת נטל וכו' עד הקטיד והשתחוה ויצא נכנס מדשן את המנודה וכו' עד ונטל הכז והשתחוה ויצא נכנס כה"ד וכו' כצ"ל. ואף דבמשנה דתמיד איתא כמ"ש לפנינו בסדר עבודה תמה, הא כבר כתב המפרש שם דהמשנה דתמיד איתא כאבא שאול ולא קי"ל כותיה והלכך צריך להגיה כמשי"כ בעז"ה:

**ומיהו** בלא"ה יש לתמוה על נוסח הזה דהנה זה לשון המשנה דתמיד בפ"ו מ"א נכנס ומצא שתי מזרחיות דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק. ופי' הרע"ב שם (כפרק ג' מ"ט) דבזמן הגס קודם שמת שמעון הצדיק לא היה מדשן לעולם לנו מערבי בבוקר ולא היה מטיבו עד הערב ולא היה מקיים מצות הטבה בבוקר בהטבה שנייה אלא בנר אחד. ואע"ג דנתיב בהטיבו את הנרות ואין נרות פחות משנים, מ"מ הכי עדיף טפי כדי לפרסם הנס שדולק תמיד, ולערב לאחר שהדליק מנר מערבי לשאר הנרות אז היה מטיבו

דחזרו ומדליקו. והא דמסיים שם כפ' ר' מצא שכבה מדשנו ומדליקו, ממוזבז העולה מיירי לאחר שבטל הנס, היינו לאחר שמת שמעון הצדיק דאו אפילו אם כבה בבוקר בעת הטבה של חמש נרות והדליקו אז, מ"מ בעת הטבה שניה היה מכבהו ומדשנו ומדליקו ממוזבז העולה [והטעם כיון דאו לא שייך משום פרסום הנס, עדיף טפי לכבותו ולדשנו כדי לקיים מצות הטבה בשתי נרות, ומ"מ צריך להדליקו משום כדי שיוכל להדליק המנודה בערב ממנו וכן מצות נר מערבי שיהא דולק כל המצת לעת] כל זה נתבאר מד' הרע"ב ז"ל שם. ונראה בהדיא מלשונו ז"ל דאף אחר שבטל הנס, מ"מ לא היה מדשנו רק אם כבה מקודם או משעת הטבה ראשונה או בשעת הטבה שנייה, אבל אם לא כבה כלל משמע דחזרו דינו כמו קודם שבטל הנס דלא הי' מדשנו כלל. וא"כ לשון זה שיטרו הגאונים ז"ל לומר במעמדות דמטיב שני הנרות והניח המערבי דולק לא יתכן כלל בשום זמן דממה נפשך דבזמן שהי' הנס או אפילו לאחר זה רק אם אירע שהי' נס ולא נכבה הנר מערבי אז לא הי' מטיבו כלל לנו מערבי רק לנו המזרחי לבד, וביום שלא אירע בו נס ונכבה כנ"ל, אז הי' צריך לכבותו ולדשנו ולחזור ולהדליקו, ומלשון סדר המעמדות משמע דלא הי' מכבהו כלל רק דהי' מטיבו. ועוד גגם הלשון אינו מרודק דכיון דהניחו דולק אף הי' מטיבו:

**מיהו** קצת נ"ל דסמכו עצמן על לשון הרמב"ם דפ"ג מה' תמיד ומוספין הלכה י"ג וז"ל שם נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דשנו אלא ממוזבז החיצון וכו'. ובהלכה ט"ז כתב שם לא הי' מטיב כל הנרות בפעם אחת אלא מטיב חמשת נרות ומפסיק וכו' ואח"כ נכנס ומטיב השנים עכ"ל. ומדלא חילק רבינו כלל בין זמן שהי' הנס ובין זמן שבטל הנס, משמע להדיא אפי"ל בזמן הנס שלא הי' רשאי לכבות הנר המערבי, מ"מ מצות הטבה הי' מקיים בשתי נרות לעולם. והיינו דהי' מסיר הפחם שבראש הפתילה של נר מערבי כדי לקיים מצות הטבה בשני נרות וכן משמע בהדיא מסוגיא דיומא (ר' ליג) דמפיק שם מקרא דבהטבה ראשונה היה צריך להטיב חמש נרות ובהטבה שניה היה צריך להטיב שתי נרות ע"ש. וכיון דגזו"כ הוא דצריך הטבה בב' נרות, לא שייך כאן כלל לחלק בין זמן זמן. וע"כ צ"ל דהא דתנן דמדשן את המזרחי ומניח את

קפיד קרא אלא רק שייטיב [והוא ט"ס וצ"ל רק שלא יטיב] אלו ב' נרות עם אותן חמש דלא בעי הפסקה אלא בין ה' לב', אבל הנך ב' נרות אם היה הפסק ביניהם לא חיישינן והכי קאמר קרא בהטיבו את הנרות יקטידינה, כלומר בזה תזוהר והקטורת תקטור בעוד שנשארו צדין ב' נרות להטיבו עכ"ל:

**שוב** ראיתי להרא"ש ז"ל בפירושו לתמיד בפ' ו' שם שהקשה ג"כ מסדר המערכה לאבי ביזמא נדף ליג' דהטבת שתי נרות קודמת לקטורת, אלמא דהטיב שתי נרות כאחד. ותירץ דקרא אניסא לא סמך, ואביי סידר סדר המערכה כשאין ישראל ראוין לעשות להם נס כמו אחר שמת שמעון הצדיק ע"ה עכ"ל. מיהו יש לדקדק קצת על תירוצו דכיון שמעיקר ד"ת הוא להטיב ב' הנרות בבוקר, היכא עביד רחמנא ניסא לבטל מ"ע של תודה, ואם נימא דלא בא הנס רק כדי להראות חבתן לפני המקום והיא ערדת לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, אבל מ"מ בעת שהגיע זמן ההטבה היה צריך הכהן באמת לכבחה ולהטיבה כשאר הנרות, אי"כ היכי תנן דמניח את המערבי דולק וצ"ע:

**ושיטה** רביעית יש בזה להרשב"א ז"ל בתשובה סי' ש"ט והובא בקוצר בתוס' יו"ט פ"ג דתמיד מ"ט ודעתו ז"ל דמצות הטבה אינו אלא אם מצא הנרות כבירות, אבל אם מצאן דולקות אינו מחויב להיטיב כלל. אבל בנר מערבי ובנר המזרחי שאצלו אם נמצאו כבירות ומטיבין צריך להתוודע ולהדליקן משום שנאמר לפני ד' תמיד, וכל עיקר החילוק בין הטבת נרות המזרחיות לשאר הנרות אינו אלא בזה, דב' נרות המזרחיות צריך להדליק תיכף בבוקר אחר ההטבה, אבל שאר הנרות מצות הדלקתן אינו אלא מבערב. ותנא דמתני' דתמיד לית ליה כלל דבעינן הפסקה בין הטבה להטבה, ולא דריש בבוקר בבוקר, ואי נמי אית ליה, מ"מ ס"ל דכל זמן שכבה המזרחיות מקדים הטבתן להטבת חמש נרות כדי לקיים לפני ד' תמיד ולא אמרינן כיון דאתחיל עביד רובא עכ"ל כמו שהובא בתוס' יו"ט. וכונתו דאף אם נימא דתנא דמתנייתן נמי ס"ל דצריך לחלק הטבה לשני פעמים, ולפי זה יהיה צריך לפרש הא דתנן שם בסיפא דמתני' ואח"כ מרשן את השאר, היינו לאחור הקטורת הקטורת לרבנן, או לאחור דם התמיד לאבא שאול, ואינו

המערבי דולק, היינו דהמזרחי הי' מרשנו לגמרי דמכבהו ומניח פתילה ושמן מחדש, אבל בנר מערבי לא הי' רשאי לכבות ולרשנו וישון גמור, אבל מ"מ הי' מרשנו מעט להסיד הפחם שבראש הפתילה כדי לקיים מ"ע של תורה להטיב ב' נרות, ובוה עולה שפיר נוסח המעמדות שלנו דמטיב שתי הנרות ומניח המערבי דולק, והיינו דהמזרחי הי' מטיבו הטבה גמורה, ומערבי היה מטיב מעט ומ"מ הי' הטבה שפיר בב' נרות דו"ק:

ד. הטבת ב' נרות בבקר

**שוב** ראיתי דיש רוח אחרת ושיטה חדשה בזה להראב"ד ז"ל בפירושו לתמיד פ"ו מ"א ודעתו ז"ל שם דלעולם לא הי' מטיבו לנר מערבי כלל וכלל בבוקר ואף לא אחד שבטל הנס וכבה בבוקר בעת הטבת חמש נרות והדליקו אותו מן הדולקים מ"מ אם מצאו דולק בעת הטבה שניי' לא היו מטיבו כלל בבוקר ואימתי הי' הטבתו מבערב לאחר שהדליקו ממנו כל הנרות אז הי' מכבהו ומטיבו ונותן שמן ופתילה חדשה ומדליקו. ולזה כיון הש"ס בשבת ד' כ"ב זה נר מערבי שבו הי' מתחיל ובו הי' מסיים. ופירושו הי' מתחיל הדלקה מבערב ובו הי' מסיים ההדלקה. כל זה נתבאר מד' הראב"ד ז"ל שם. וכן נראה לי דכן הוא ג"כ דעת רש"י ז"ל בשבת שם דפירש דבו הי' מסיים הטבת נרות שדלק כל היום ואינו מטיבו עד הערב, ומשמע דלעולם לא הי' מטיב בנר מערבי רק מבערב. והיינו כדעת הראב"ד ז"ל אלא שמחולק עם הראב"ד ז"ל בפירושו דכרייתא דשבת שם, דרש"י מפרש דבו הא מסיים קאי אהטבה הראב"ד מפרש דקאי אהדלקה:

**ואכן** הרבה יש לתמוה על רש"י והראב"ד ז"ל וגם על ד' הרע"ב הנ"ל האין יפרנסו הסוגיא דזמא ד' ליג' הנ"ל, דמקשינן שם ונעביד שית אמר קרא בהטיבו את הנרות יקטידינו ואין נרות פחות משנים, הרי היה צריך הטבה לכ' נרות בבוקר:

**שוב** ראיתי דהראב"ד בעצמו הרגיש בזה וכתב ז"ל בהטבת ב' נרות אלו אף והיו מפסיקין ביניהם בעבודת אחרות, כגון בקטורת והקטרת אברים של תמיד ובכל עבודת היום כולו שהרי לא הי' מטיב נר מערבי עד בין הערבים, אעפ"כ להא לא חיישינן ולא

פ"ו. וכן דעת רבינו ברוך, המוכח ברע"ב תמיד פ"ג מ"ט. ובנוגע לפי הראב"ד לתמיד ראה בזה הנד"ל פוסק לית, א' שאינו להראב"ד אלא להראב"ה. וראה להלן ב"ה ושוב ראיתי.

ר"ל המדשן מיד את השאר, מ"מ כזה ודאי פליג אברייתא וסדר המערכה דאבי דאמר שם דכהטבה ראשונה צריך להיטיב חמש נרות משום כיון דאתחיל בהו עביד וכו' כדאמרינן כיומא שם. אבל התנא דמתני' ס"ל להיפך דברישא מיטיב ב' נרות המערבי משום דצריך לקיים לפני ד' תמיד וע"כ צריך להיטיב אותו מקודם כדי שיוכל להדליק אותו מיד, ואח"כ מיטיב לחמש נרות:

**וכתב** עוד שם הרשב"א ז"ל דהא דתנן בפ' ר' דמצא שתי המזרחיות דולקות מדשן את המזרחית, מיירי בהטבה דבערב, אבל בבוקר לא היה מדשן כלל אפילו למזרחי, משום דבלא המזרחי לא שייך לקרוא לנו השני שאצלו נר מערבי. וכיון שבעינן דנו מערבי יהא דולק תמיד ע"כ בעינן שגם נר המזרחי יהא דולק תמיד. רק מבערב שבלא"ה הוא צריך להדליק כל הו' נרות, או מיטיב ומדשן את המזרחי ורק לנו המערבי לא היה מטיבה אפילו מבערב, משום שצריך להדליק ממנה כל הנרות כדחנן במתני' שם בריש פ' ר'. ואפשר שלאחר שהדליק הנרות היה צריך לדשן גם נר מערבי ולהחזיר ולהדליקו כן מתבאר שם בדבריו. ולפי דעתו צ"ל דמשכחת לפעמים שכל ההטבות של כל הו' נרות היה הכל מבערב, והיינו אם מצאן דולקות בבוקר דאז לא היה רשאי ליגע בהן. וכן שתי נרות המזרחיות אין זמן מוגבל להטבתן דזימנין דמדשנן בבוקר קודם הטבת חמש נרות וזימנין דמדשנן מבערב.

**ולכאורה** נ"ל ראייה לדבריו מלשון הכתוב גופא דסוף סדר תצוה דכתיב בבוקר בבוקר כהטיבו את הנרות יקטירנה, ולכאורה הו"ל לכתוב דחמנא ברישא בלשון ציור דצורך להיטיב את הנרות כמו דכת' צווי גבי הדלקה יצורך אותו אהרן ובניו וגו', ומדלא כתיב ייטיב את הנרות רק כתוב בהיטיבו ומשמע מזה דליכא מ"ע וחזקא כלל להטיב הנרות בבוקר. והיינו משום דאם מצאן דולקות א"צ להטיב כלל, ורק אם מצאן כבויות או איכא מצוה להטיבן, והלכך אינו יכול לכתוב בלשון חיוב רק משום דכיון דלא נתן שמן מבערב רק חצי לוג כדי שתהא דולק עד הבוקר, מסתמא נכבה בבוקר והי' צורך להטיב, ולכן נתן סימן מזה על זמן הקטרת בבוקר, דכומן שדרכו להטיב והיינו בבוקר מעמוד השחר יקטירנה, וממילא שמעינן מהך קרא דמצוה להטיב אם מצאן כבויות, אבל לא יכול לכתוב בלשון מצוה כג"ל:

**ואכן** מלבד מה דקשה על הרשב"א ז"ל טובא לומר דמתני' דתמיד הוא שלא אליכא דהילכתא. וגם תמוה דהיכן מצינו הטבה בין הערבים והלא בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות כתיב. ודוחק לומר דדיבר הכתוב בהוה דסתם הטבה הוא בבוקר, דמן הסתם הי' נכבין כל הנרות בבוקר והתורה לא סמכה על הנס. הנה מלבד זה יש לדקדק מהטוגיא דיומא (ד' י"ד) דמקשה מסדר יומא אסדר תמיד, וכסדר יומא תנן דקטורת ברישא והדר הטבת הנרות וכתמיד תנן איפכא נרות קדים לקטורת. ולפי דעת הרשב"א ז"ל הנ"ל דהטבה דב' נרות המזרחיות וזימנין דהי' מבערב, א"כ בפשיטות יכול לשנוי מתניחין דיומא בהטבה דבערב מיירי, ואז ודאי קטורת קדים כדאמרינן בפסחים נ"ף ג"ח) דאין לך עבודה ששורה מערב עד בוקר אלא זו בלבד (ובשלמא לדישי' ולהראב"ד ז"ל אף דגם הם ס"ל דנו מערבי הי' מטיב מבערב, מ"מ לא מצינו הטבה מבערב רק בנו מערבי לבד, ובמתני' דיומא תנן ופטיב את הנרות בלשון רבים, וע"כ דמיירי בהטבה דבוקר. אבל להרשב"א קשה וצריך לדחוק דס"ל דהגמי בפשיטות דוודאי מיירי בהטבה דבוקר דזה הי' שכיח בכל יום, וגם בקרא לא כתיב כטבה רק בבוקר ובוודאי התנא קאי אהטבה דכתיב בקרא:

**איכרא** דמצינו אדרבה משנה מפורשת דמסייע לר' הרשב"א הנ"ל והוא מהא דתנן כיומא נ"ף ע' ע"א) נכנס להקטיד קטורת של בין הערבים ולהיטיב את הנרות. הרי להדיא דהי' הטבה גם בערב כב' נרות, וע"כ דקאי אבי' נרות המזרחיות וכדעת הרשב"א ז"ל. והא דלא הזכיר גם הדלקה שהי' מבערב, נ"ל משום דהדלקה כשרה בוד כדאיתא כיומא (נ"ף כ"ד) ולא הי' צורך כ"ג אבל הטבה בעי כהנה.

**וראיתי** להתוס' דיומא (נ"ף ע"א) שם בד"ה ולהיטיב שהקשו ג"כ האי דלא תני להדליק את הנרות שהיתה בין הערבים אבל הטבה בצפרא הוואי, וכי דילמא בימי שמעון הצדיק נשנית משנה זו, וכן מתני' דתמיד דתנן מצאו שתי נרות מזרחיות דולקות מדשן את השאר ומניח את אלו, זה הי' כמו כן בימי שמעון הצדיק, וא"כ בימי שמעון הצדיק הי' דולקין אותן שתי נרות מזרחיות עד הערב והי' צריך להיטיב אותן ברישא ואח"כ הי' עושה הדלקה, ולהכי נקט ולהטיב את הנרות ולא תני להדליק, משום דהטבה היתה מקודם ע"כ. והנה לכאורה דברי התוס' תמוהין בהא דמביא

**ואכן** לפי דעת שאר מפרשים תקשה בתרתי, וחדא תקשה דלמה אינו מזכיר לעיקר מצות הדלקה. ומיהו לזה י"ל משום דכשרה בזה, ואף דוודאי היה הכה"ג עושה הכל מ"מ לא חש להזכירו כיון דאינו מעכב בכה"ג. אבל זה בוודאי קשיא והלא לדעתם לא ה"י מבערב הטבה בבי הגוחת כלל:

**ומיהו** להרמב"ם ז"ל דס"ל דגם בבוקר ה"י צריך להדליק אחר ההטבה, וזה מקרי ג"כ הטבה ובלא הדלקה לא מקרי הטבה כלל, וזה שכי' התורה בהטיבו ר"ל הדלקה, לפי זה בלא"ה א"ש דהתנא לישנא רקרא נקט דקרי להדלקה הטבה וזהו דתנן נכנס להטיב את הנרות. ושם ראיתי להתוס' יו"ט שתי ג"כ לדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל אך בדרך אחר שכי' דכיון דלהרמב"ם ה"י מדליקין גם בבוקר, ונמצא שהיה צריך להטיב מבערב קודם ההדלקה, ושפיר תני ונכנס להטיב כ"כ התוס' יו"ט. אבל לא היה צריך לזה לדעת הרמב"ם בלא"ה ניחא, דהא הרמב"ם כתב ולשון הטבה דקרא היינו הדלקה שכי' דהדלקתם היינו הטבתם עכ"ל. ור"ל דמש"כ בתורה בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות היינו הדלקה, והיינו דמיטיב אתם כדי שידלקו יפה ובלא הדלקה לא מקרי הטבה כלל. ועכ"ז א"ש לשון המשנה דחנא לישנא דקרא נקיס דקרי להדלקה הטבה, והא דאמר ולהטיב ר"ל ולהדליק באמת.

**אבל** מש"כ התוס' יו"ט אליבא דהרמב"ם דהתנא ר"ל בהטבה שלפני ההדלקה וכן תי' באמת התוס' בסוגיין דמתני' מיירי בזמן הנס דאז לא היה מיטיב לנרות המזרחיים כי אם בערב, עדיין קשה דמ"מ הר"ל להזכיר נמי ההדלקה דהוא עיקר המצוה של בין הערבים ונקט הטפל ושבק עיקר אתמהה. ומש"כ התוס' דמשו"ה נקט הטבה מפני שהוא קודם, וזהו דחיק טובא, דמ"מ הר"ל לפרש שהיה הכה"ג עושה עיקר העבודה, ות"י התוס' אינו אלא על ההקדמה ולא על ההשמטה. ובאמת הר"ל לתרץ דמשו"ה לא תני הדלקה משום דכשרה בזה ולא ה"י צריך כ"ג, אבל הטבה בעי כהונה וכדאיתא להדיא ביזמא [ף כיון] וכו' א"ש ולא הזכיר רק ההטבה, אבל התוס' ולא הזכירו תי' זה תמוה דאמאי לא הזכיר ההדלקה. ואכן לפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבתי דהטבה היינו הדלקה בלא"ה ניחא:

**וע"פ** דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל א"ש נמי במאי דתנן בריש יומא [ף י"ה] כל ז' הימים הוא נודק את

ראיה מהמשנה דתמיד פ"ג רמצא לשתי המזרחיות דולקות מדשן את השאר, והלא התם בפ"ג מיירי בהטבה ודמשן נרות דהיה קודם שחיסת התמיד, ואז ע"כ ה"י צריך להניח את אלו כדי לקיים אח"כ הטבת ב' נרות. אבל בפ"ו אדרבה תנן להדיא דה"י מדשן את המזרחי ואף קודם שמת שמעון הצדיק ומשמע דהיה צריך לכבותו ולדשנו ולקיים מצות הטבת ב' נרות, ואף דלא ה"י מיטיב רק נר אחת עכשיו, מ"מ קורהו הטבת ב' נרות משום דבערב השלים הטבה גם בנר מערבי, ובס"ה ה"י הטבת ב' נרות וכמו שכי' הראב"ד ז"ל בפירושו הנ"ל. וא"כ דברי התוס' תמוהין לכאורה.

**אבל** באמת נראה ברור דהתוס' אולי בשיטת הרשב"א ז"ל הנ"ל דהא דתנן מדשן את המזרחי בהטבה דבערב מיירי, דמתחילה מדשן את המזרחי ואח"כ כשמדליק כל הנרות מנר מערבי חוזר ומדשנו כדי לקיים מצות ההטבה גם בבי נרות אלו, וע"ז שנינו ונכנס להטיב את הנרות. ומ"מ כזה מחולקים התוס' עם הרשב"א ז"ל, דלהרשב"א אף לאחר שבטל הנס מ"מ ה"י מחויב להדליק מחדש בבוקר כדי לקיים לפני ד' תמיד, וממילא היה צורך להטיבן מבערב כדי לקיים אח"כ מצות הדלקה בהם כשאר הנרות. אבל התוס' ס"ל דלאחר שבטל הנס ומצאן כביזת בעת הטבת חמש נרות דתנן דהיה צריך להדליק שניהם אז בעת הטבת שני נרות אף דמצא שניהם דולקות היה מכבה שניהם ומקיים בהם מצות הטבה וחוזר ומדליק לנר מערבי ממזבח העולה, ולפיכך הוצרכו לומר דהך מתני' נישנית קודם שמת שמעון הצדיק. אבל לפי דעת הרשב"א א"ש המשנה אף לאחר שבטל הנר אבל לדעת הראב"ד קשה.

**ושוב** ראיתי להראב"ד ז"ל בהשגות בהלכות עיוכ"פ בפ"ב הלכה ב' דהרגיש בעצמו על לשון המשנה וכי' דשיגרת לישנא הוא אבל באמת לא היה הטבה בין הערבים רק בנר מערבי בלבד ע"ש. ואכן באמת לפי מש"כ בפירושו לתמיד הנ"ל דהטבת ב' נרות היינו אמת בבוקר ואחת בין הערבים, א"כ בלא"ה ניחא לשון רבים משום דאז נגמר הטבת ב' נרות ונחשב כאילו הטיב ב' נרות. והגע עצמך דהא גם מן המשנה דיומא פ"ג גבננס. להקטיר קטורה ולהטיב את הנרות של שחר נאקומא דמיירי בהטבת שתי נרות נמי תקשה להראב"ד דהא לא ה"י הטבה לדידיה רק בנר אחד, וע"כ דקרי ליה לשון רבים משום דבס"ה ה"י שנים:



הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות. ולכאורה תמיה דאמאי אינו מזכיר נמי דמדליק את הנרות והוא מ"ע של תורה כמו הטבה. והן אמת שלפי משי"כ לעיל ההדלקה כשרה בור, י"ל ולא חשיב רק עבודת חשובות שפטולה בור. ועוד כיון והדלקה כשרה בור אי"צ לחנך בה בור הימים והא כל עצמו לא היה רק להתרגל בעבודה וכמו דיסר הפייטן בעבודת יזהכ"פ זורק ומקטיר ומטיב כדי להתרגל בעבודה, וכיון והדלקה כשרה בור אינו צריך להתרגל בזה דמאי איכפת לן אם לא יהי בקי בזה. ואכן כל זה לא צריך רק אליבא דשאר המפרשים ז"ל, אבל להרמב"ם ז"ל בלא"ה אי"ש הוא דאמר התנא ומטיב גם ההדלקה בכלל, והדלקה נכלל בשם הטבה ומלישנא דקרא:

**רע"פ** כל הגיל יבואר דיש חמש שיטות בהטבת שתי נרות בבוקר. א' הרמב"ם. ב' הרע"ב והוא מפ"י המפרש למס' תמיד. ג' פ"י הראב"ד ז"ל לתמיד. ד' הרשב"א ז"ל בתשובה בסימן ש"ט. ה' התוס' ז"ל כאן על משנה זו. ועתה אבאר בפרטות.

**דעת** הרמב"ם דלעולם היה ההטבה בבוקר בתחילה בור נרות ולכסוף בבי. היינו דבעת ההטבת חמש נרות אפי" מציא כולן דולקות היה צריך לכבותן ולהטיבן, והיינו להשליך השמן והפתילה הישנה וליתן שמן ופתילה אחרת וחדוד ומדליקן הכל נקרא הטבה. אבל בבי הנרות אם מצאן דולקות היה מניחן דולקות כמות שהן, ואם מצאן כבויים היה מניח עוד שמן ומדליקן ממזבח העולה.

**ב'** דעת המפרש והרע"ב לחמש נרות לא היה אלא הטבה בלבד, והבי נרות בשעת שהיה הנס לא היה מרשנן כלל ורק בעת הטבה השניה היה מכבה לגר המזרחי בלבד ומרשנו, אבל לגר המערבי לא הי' נוגע בו כלל רק מניחו דלוק עד הערב, ואז לאחר שהדליק ממנו שאר הנרות אז היה מרשנו ומדליקו ובוה נגמר הטבת ב' נרות. וכן נראה ג"כ מפירש"י דשבת ד' כ"ב והרא"ש לפי' לתמיד דס"ל כן. אבל לאחר שמת שמעון הצדיק כיון שלא התמיד הנס אז אפילו אם אירע הנס ולא נכבה מ"מ אם בעת ההטבה השניה מצאו שכבה מרשנו וחזרו ומדליקו ממזבח העולה, וכן להיפך אם נכבה בעת ההטבה ראשונה וחזרו והדליקו כרינו אזי גם אם בעת ההטבה השניה מצאו דלוק מכבהו ומרשנו אבל אם לא נכבה כלל גם בעת ההטבה השניה אז לא היה נוגע בו והיה דינו כמו בזמן הנס.

**שיטה** הג' הראב"ד ז"ל בפירושו לתמיד ודעתו ז"ל דלעולם לא היה מרשנן לגר המערבי כלל בבוקר ואף לאחר שבטל הנס אלא מבערב, והא דאמרין דלאחר הקטורת מטיב ב' נרות גם הטבה דלערב בכלל.

**שיטה** הד' הוא דעת הרשב"א ז"ל וס"ל דהטבה אינה מצוה חיובית ורק דאינה אלא על דרך מקרה, אם אירע שכבו בבוקר אבל אם היו דולקות לא היה מצוה כלל לכבותם ולהטיבן. ובבי נרות המזרחיות אם מצאן כבויים מחוייב להטיבן ולהדליקן מיד מן התורה דכתיב יערוך את הנרות לפני ד' תמיד, ומשמע דהנר שלפני ד' דהיינו נר מערבי צריך שידלוק כל המעל"ע וכן לעולם. ומיהו כיון דא"א לקרותו נר מערבי אם לא ייש לפניו נר המזרחי, ולפיכך מחוייב להדליק שניהם בהטבה ראשונה. ולפי דעתו לא היה הטבת שני נרות בבוקר כלל, רק היה מטיב כל הז' נרות ביחד והא דתנן דמרשנן את המזרחי ומניח את המערבי דלוק מיירי בין הערבים ואז היה הטבת ב' נרות לעולם נר אחד לפני ההדלקה ונר מערבי הי' מטיבו לאחר ההדלקה:

**שיטה** הה' הוא התוס' ביזמא [דף ע"א] והוא קרוב ג"כ לדעת הרשב"א ז"ל ואך דבזה יש חילוק ביניהם ולהרשב"א ז"ל הוא מהי"ת דצריך ב' נרות המזרחיים שיהא דולקין כל המעל"ע ולהתוס' אינו אלא משום חביבות הנס והלכך לא היה זה אלא בשעת שהי' נוהג הנס:

ד. אמירת פרשת יולדת בזה"ו

**ואגב** דאיירינן בסדר נסח המעמדות ראיתי לתמוה על מה דהשמיטו להעתיק פרשת יולדת דבזה"ב היה צריך הבעל להקריב קרבן יולדת ביום מ"א לזכר או ביום פ"א לנקבה. וא"כ האידנא צריכה היולדת לומר ביום מ"א לזכר או ביום פ"א לנקבה פרשת יולדת מהתחלת פרשת תזריע עד זאת תורת היולדת וגו' כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו. וכמו דתקנו לומר פרשת חטאת ואשם וקרבן עולה ויחוד, או שהבעל יאמר בשבילה דהרי בזה"ב היתה מחוייבת להביא קרבן יולדת, ולפי הדין דהבעל מחוייב להביא כל קרבן שהיא מחוייבת וכדאיתא בגורים [דף ל"ה] אפשר דשניהן מחוייבין לומר פ' זו, דהרי השעבוד מוטל על הבעל להביא משלו והכפרה הוא על האשה. וגם כשהכהן שוחט חודק דם העולה בודאי צריך לשחוט לשמה

תקנו פרקונה יתחת פירות ושניהן מדרבנן, ומבואר בגמ' דאפילו למ"ד דידושת הבעל דאורייתא, מ"מ מה שאוכל פירות בחייה כוודאי אינו אלא מדרבנן. והלכך מה"ת תליא בה, דמה"ת גם באשה שייך עניות ועשירות ואף דיש לה בעל. וזה אין להקשות דאכתי תקשה ונהי דשייך בה עניות ועשירות, מ"מ כיון דהחויב הוא על הבעל לא תליא בה, והו"ל לתלות עליו. והא ליחא מתרי טעמי, דחזא י"ל דכיון דהיא מתכפרת תלי הדבר בה, דאם היא עניה א"צ להביא רק קרבן עני, ואף שהוא עשיר, דהוא אינו מחוייב להביא רק מה שהיא חייבת, וכיון דהיא עצמה אינה מחוייבת להביא יותר אין לחייב להבעל יותר מה שהיא חייבת. וכן להיפך, אם היא עשירה גם הבעל מחוייב להביא קרבן עשיר ואף שהוא עני. ואין להקשות ע"ז דהא אמרינן בגמ' דנדרים הנ"ל דצריך להביא קרבן עשיר ואף דהיא עניה, דשאני האידנא דלעולם היא ענייה והוא גורם עניות שלה ולפיכך תלינן ביה. אבל קודם תקנת חז"ל כוודאי תלי בה ופשוט הוא. ועוד י"ל דהא שהבעל מחוייב ג"כ אינו אלא מדרבנן ומתנאי כתובה, אבל קודם תקנת חז"ל הייתה האשה עצמה מביאה הקרבן:

וזה אין לומר כיון דעיקר קרבן ידלח אינו אלא לאשתוריי בקדשים וכדאמרינן בבביתות (נ"ד כ"ג) דאף לר"ש דאמר דידלח חוטאת היא מ"מ קרבן דקא מייתי אינו אלא לאשתוריי בקדשים, וא"כ האידנא דליכא קדשים א"צ כפרה. והא ליחא כלל, דהא משנה ערוכה שנינו בכריתות דף ח' ע"א דהאשה שיש עליה חמש לידות וודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בקדשים והשאר עליה תובה. אלמא אף דכבר מותרת בקדשים בקרבן אחד, מ"מ איך הקרבנות נשארו עליה לתובה. במ"מ מוטל עליה מ"ע של תורה להביא קרבן על כל לידה ולידה. וא"כ האידנא נמי מחוייבת לומר הפרשה כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו. ונראה דאם יש עליה חמש לידות וודאות צריכה לומר הפרשה חמש פעמים. וכבר כתבנו דאינה צריכה לומר רק עד הכתוב דאם לא תמצא ידה, ואפילו אם היא ענייה, דהא קי"ל דעני שהביא קרבן עשיר יצא. ואפשר דהיינו טעמא דכתיב בקרא דזאת חורת היולדת קודם קרא דכי לא תמצא, והיינו דבא לאשמועינן דזאת תורת היולדת אפילו אם היא ענייה ג"כ יצאה בקרבן זה, ורק דאם לא תמצא ידה יכולה להביא ג"כ שתי תורים, אבל אם הביאה עולת בהמה כוודאי יצאת. אבל אי הוי כתיב אח"כ הריא דבעינן קרא כדכתיב.

דהרי היא מתכפרת, והלכך גם לצאת ידי ונשלמה פרים שפתינו ג"כ אפשר דהחויב מוטל על שניהם:

ומיהו אחר העיזן נראה דהוא אינו מחוייב לומר, דמה שמחוייב להביא היינו משום שכתחילה בעת הנישואין הוא מקבל עליו אחריות מכל הקרבנות שהיא מחוייבת, אבל עיקר הקרבן לא בא אלא בשביל האשה, והלכך עכשיו דליכא קרבן רק דיכור בעלמא וכל העוסק בתורה עולה כאילו הקריב עולה לא שייך שום חיוב על הבעל, דהא הוא אינו צריך כפרה כלל, רק שהוא מחוייב לקנות בשבילה אבל האידנא דהוא כפרה בכדי לא שייך שום חיוב על הבעל:

ועוד י"ל דעיקר הטעם דהבעל מחוייב להביא הוא משום דסתם אשה כל נכסיה משועבר לבעל לפירות ואין לה משל עצמה כלום והלכך מחוייב הבעל. אבל לענין אמירת הפרשה הרי יכולה לומר בעצמה ואינה צריכה להבעל, והלכך ממילא ליכא שעבוד על הבעל כלל. כנ"ל:

ולענין אם צריכה לומר גם הפסוק ואם לא תמצא ידה די שה וגו', נ"ל דלא מבעיא אם היא עשירה או הוא עשיר כוודאי אינה צריכה לומר, אלא אפילו אם הם עניים סגי בזה דעני שהביא קרבן עשיר יצא וכדתנן בנגעים (פי"ד מ"ב) וכ"ה ביזמא (נ"ד מ"א ע"ב) וכן פסק ברמב"ם ז"ל בפ"ה ממחוסרי כפרה ה"ט ובפ"י מהלכות שגגות הל' י"ג. [וע"ש בנדרים דתליא בבעל דאם הוא עשיר צריך להביא קרבן עשיר עבודה, ואף שכל אשה שיש לה בעל יש לה דין עניה דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, מ"מ כיון שהוא עשיר צריכה להביא קרבן של עשירה. ולכאורה קשה דהאיך כתבה התורה דצריכה להביא עולת בהמה אם היא עשירה, והלא לפי הנראה מהש"ס דנדרים הנ"ל משמע דלעולם האשה שיש לה בעל נידונת כעניה. ואם הכתוב מיירי דהוא עשיר הו"ל להכתוב לסיים אם לא ימצא ידו והאיך כתבה התורה ואם לא תמצא ידה, דמשמע דתליא בה. דוחק לומר דהתורה מיירי אם נתגרשה או נתאלמנה קודם הבאת הקרבן, דזה דוחק דלמה כתבה התורה דווקא באופן זה. וגם זה דוחק לומר דהתורה מיירי שילדה בזנות ואין לה בעל כלל דגם זה דוחק לכל מכן.

אבל כאמת לאחר העיזן לא קשה מידי, דהא דנכסי מלוג הבעל אוכל פירות הוא מדרבנן, דחז"ל

**ועוד** נ"ל ומש"ה כתיב זאת תורת ברש"א אצל ילדת עשירה, ומשום רמזן קרא זאת תורת ספקין בכריתות (דף ט') ראשה מביאה קרבן אחד על וולדות הרבה אם הפילה וזך מלאת, והלכך אי הוה כתיב אחר פרשה וילדת עניה הו"א דוקא ביולדת עניה הקיל הכתוב, אבל בעשירה לא, ומש"ה כתיב זאת תורת אצל עשירה. ועוד נ"ל והתורה רמזה בכאן להא דאמר רשב"ג במשנה בכריתות (דף ח') המען הזה וכו' נכנס לביד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות וודאות וכו' מביאה קרבן אחד ואוכלת בובחים ואין השאר עליה חובה, והטעם משום תקנת עניות הקילו גם ליולדת

עשירה דמגי בקרבן אחד, ונ"ל דלזה כתיב זאת תורת אצל יולדת עשירה, לדמו דזימנן אפילו עשירה יכולה להביא קרבן אחד על וולדות הרבה ואין השאר עליה חובה, אם רואין ביד שהשעה צריכה לכך. ועכ"פ הידבר לנו מדברינו דנראה ברור דכל אשה יולדת צריכה לומר הפרשה עד זאת תורת היולדת לזכר או לנקבה ביום מלאת ימי טהרה, והנלע"ד כתבתי בעזרה. והי' יזכנו במהרה לדאות בבנין ירושלים ומקדש הקודש בנין על מכתו ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו חמידים כסדרם ומסופים כהלכתם אכזה"ר:

## הלכות ציצית

סימן ב

### טוית גוי וישראל ע"ג

לכבוד אדמו"ר הרב הגאון הגדול חכם הסלל מהר"ד יעקב באריט נ"י מרץ חר"מ דפ"ק.

**אחדש"ת** באחי להשיב ולדון לפניו ע"ד אשר בדיק לן מר נ"י בחוה"מ פסח העבר בדי השו"ע א"ח סי' י"א סעיף ב' שכתב שם דלדעת הרא"ש דמכשיר עבוד באינו יהודי וישראל עומד ע"ג, ה"ה בציצית שטחאן אינו יהודי וישראל עומד ע"ג ואמר לו שיעשה לשמו ג"כ כשר. וע"ז תמה כבוד הדר"ג נ"י רמאי ראה מעבוד, והתם לא בעינן לשמה רק בעת התחלת העבוד, והיינו בעת שנותן העורות לסיד, ושפיר אמרין דציית לישראל לעשות לשמה כיון שאינו אלא רגע אחד, משא"כ בטויה דבעינן כל הטויה לשמה, י"ל דמדה הרא"ש דלא מהני ישראל עומד על גביו. דטויה יש לדמותו טפי לכתיבת הגט דמפורש בהדיא בגמרא בביטין (דף כ"ג ע"א) דלא מהני ישראל עומד ע"ג, וכמ"ש הרא"ש בהל' ס"ח סי' ג' לחלק בדבר בין עבוד העורות לכתיבת הגט, דבגט בעינן שיכתוב כל התורף לשמה אמרין דלא ציית האיני יהודי, משא"כ בעיבוד דאינו אלא ברגע אחד, אמרין דציית ועביד לשמה. וא"כ טויה טפי דמי לזנז מלעבוד וזו תוכן תמיהת הדר"ג נ"י על השו"ע והמיהה עצומה היא באמת:

**דהן** אמת שראיתי להגר"א ז"ל בביאוריו שם ס"ק ז' שמשמע מדבריו שהרגיש ג"כ בזה וכתב דטויה דמי ג"כ לעבוד שא"צ לשמה אלא בתחלה. ונראה שכוונתו לדברי המרדכי שהובא בשו"ע שם ס"א להלכה שא"צ שיאמר שעושה לשמה רק בתחלת הטויה. אבל אינו נוח לי בזה, דהרי בגט נמי א"צ לשמה רק בשטה הראשונה ואפילו לא שמע אלא קן קולמסא וקן מגילתא שעושה לשמה שוב א"צ, ואעפ"כ פסול באינו יהודי. וע"כ צ"ל דהא דמהני קן קולמסא וקן מגילתא שעושה לשמה שוב א"צ, ואעפ"כ פסול באינו יהודי. וע"כ צ"ל דהא דמהני קן קולמסא וקן מגילתא, משום דאמרין מסתמא יסימו ג"כ לשמה, וכמ"ש התוס' שם משום דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. אבל מחשבה לשמה מיהו בעי בכל כתיבת התורף, והלכך זה לא מהני רק בישראל, אבל באינו יהודי דעושה אדעתו דנפשיה תיישען שמא לא עביד לשמה, דאינו יהודי לא ציית ונמצא דאפילו מחשבה ליכא. והן סברא שייכא נמי בטויה דהא מ"מ מחשבה לשמה מיהו בעי בכל הטויה, ולא דמי כלל לעבוד דמכשיר הרא"ש והתם נעשית המלאכה אח"כ מאלוה, והאינו יהודי אינו עושה אח"כ

מעשה כלל, והלכך לא מהני מחשבתו לפסול אח"כ, דאפילו אם אמר בפירוש אח"כ דאינו רוצה שיהיה העבוד לס"ת רק לאיזה דבר חול, ג"כ נראה דלא מהני אמירתו לפסול, ודבד לא מהני לפסול רק בעת שעושה מעשה. וגודלה מזו אמרינן לגבי קדשים דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן וכ"ש הכא דליכא מעשה כלל. אבל טויה דבכל מעשה הטויה נעשה ע"י האיני יהודי בוודאי צריך מחשבה לשמה מיהת בכל הטויה, וזה לא עביד האיני יהודי דמי ממש לגט. וא"כ תמיהת הדר"ג נ"י כרא' מוצק\*.

**והן** אמת שמצאתי לגאון אחד קדמון קדוש מדבר דמסייע ג"כ לדעת הדר"ג והוא רבינו בעל העיטור ז"ל. דבהלכות תפילין בשער הראשון ח"א כתב דעבוד לשמה בעי ע"י ישראל או ע"י אינו יהודי שיעבדם לשמן עכ"ל הרי דס"ל כדעת הרא"ש ז"ל דמהני עבוד ע"י אינו יהודי [ופשוט דר"ל אם ישראל עומד ע"ג ויאמר לו דעשה לשמה, דבלא"ה בוודאי לא, דהא אינו יהודי לאו בר כוונה הוא. וכן נראה שפירש הרא"ש לר' בעל העטור הנ"ל דהרי הרא"ש בהל' ס"ת הביא לדברי בעל העטור הנ"ל לסייע לדבריו דמהני עבוד ע"י אינו יהודי בישראל עומד ע"ג, הרי דמפרש דבעל העטור נמי בהכי מירין ואילו בהל' ציצית בדין טוויית הציצית כתב דטוויית הציצית הו"ל ככתיבת הגט וכו', ואינו יהודי אע"פ שישראל עומד ע"ג פסול דאינו יהודי אדפתייה דנפשיה קעביד עכ"ל בעל העטור שם. וא"כ לדברי השו"ע דברי בעה"ע ז"ל סותרין זה את זה. וכבר הרגיש בזה המפרש לבעל העטור שם ולא תידין כלום. אכן הדבר כחור דרבינו בעה"ע מחלק בין עבוד לטויה, דעבוד דאינו אלא רגע אחד וודאי מהני ע"י אינו יהודי בישראל עומד על גביו, אבל בטויה דהוא מעשה רב וצריך לחשב בכל הטויה לשמה פסול באמת באינו יהודי, וזהו דמהמה שם טויה לכתיבת הגט והיינו כדעת הדר"ג:

**ושוב** ראיתי להב"ח באור"ח סי' י"ד שחולק שם ג"כ על הב"י בשו"ע דכתב להכשיר בטויה ע"י אינו יהודי בישראל עומד על גביו לדעת הרא"ש, ודעתו ז"ל שם דהא דפסול בציצית שעשה אינו יהודי [והיינו

שתלה הציצית בבגד ועשה החוליות והקשרים] היינו מטעם שאינו יהודי אינו עושה לשמה. והא דמיצט הכתוב דווקא אינו יהודי היינו דבא לאשמעינן קרא דאפי' בישראל עומד ע"ג פסולה, אבל הכל משום לשמה הוא. ולכן למד מזה דה"ה טויה הציצית דק"ל כשמואל דבעי לשמה פסול ע"י אינו יהודי אפי' בישראל עומד ע"ג דלא כהב"י. אכן לענ"ד דבריו צ"ע קצת דמה נפשך אם הסברא נוחן דהאינו יהודי ציית ליה להישראל לעשות לשמה כמו בעבוד, למה פסול באמת, דכיון דס"ל להב"ח דעיקר הפסול באינו יהודי הוא משום לשמה. ואם הסברא נותנת דעשיית הציצית דומה לכתיבת הגט ולא ציית, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דיכתוב רחמנא דצריך העשייה לשמה, וממילא הרי ידעינן דגם בישראל עומד ע"ג פסול. ודחוק לומר דהכתוב בא לאשמעינן סברא זו, דבכמה דוכתי אמרינן בגמ' דלמ"ל קרא סברא הוא\*. ועוד דמנ"ל דהוציא באמת מהן קרא דין זה, דהא י"ל דגוה"כ דפסול ע"י אינו יהודי אבל לעולם י"ל דלא בעי לשמה בעשיית הציצית וכדעת הרמב"ם ז"ל. וגם בטויה דבעי לשמה, מ"מ י"ל דלדעת הרא"ש דמכשיר בעיבוד ע"י ישראל ע"ג, ה"נ בטויה וכמו שכ' הב"י. ובר מן דין מה שהביא מזה לסתור דברי הרמב"ם ז"ל דלא מצריך עשיה לשמה אינו הכרח כלל, די"ל דהרמב"ם לשיטתו דפוסל בעיבוד אפי' ישראל עומד ע"ג משום דלא ציית ליה לעשות לשמה. וע"כ דנפקא לן מצד הסברא, דהא התם ליכא קרא, ואם איתא דגבי עשיה בעי לשמה ל"ל קרא למעט אינו יהודי, אע"כ דלא בעינן לשמה. אבל הרא"ש לשיטתו דמכשיר עיבוד ע"י ישראל ע"ג שפיר י"ל דגם בעשיה בעינן לשמה כמו בטויה, והא דצריך קרא למעט אינו יהודי לענין אם ישראל עומד ע"ג דמצד לשמה היה כשר:

**אכן** לענין עיקר תמיהת הדר"ג נ"י על הש"ע עלה בדעתי ליישב דהנה המעיין ברא"ש בהל' ס"ת סי' ג' יראה דמתחלה הביא דברי רבינו ברוך ז"ל דאם האיני יהודי מעבדו ישראל ע"ג ומסייעו כשר. ומטעם דמסייע כזה יש בו ממש ומהני הסייע כאילו עשה הישראל בעצמו. ומשמע דאינו מחלק כלל בין עבוד

א. כבר העיר כן הגובי"ח ארי"ח סי' קעה, וראה להלן בסוף התשובה ד"ה שוב אתר החיפוש וכו'.

ב. כשרי המד ח"ה בקונטרס דברי הכמים סי' מ"ב מישב קושיא רבינו על הב"ח עפ"י ספרי הכללים (וסברא שאינה אלימתא אצטריך קרא ע"ש).

**ומה** דהטור ז"ל באר"ח סי' ל"ב לא הזכיר דבעי סידע כבר הרגיש בזה הכ"י ובהגהת מהר"ח שם. והנה מה שדחק שם המהר"ח בדברי הטור כד"ד דבריו לא נהי'א כלל, וגם מה שכתב הכ"י דהטור סמך עצמו על מה שכתב ביר"ד ג"כ תמוה קצת, דהאיך יסמוך עצמו על מה שיכתוב אח"כ. אכן לע"ד י"ל דהטור מחלק בין עבוד העור לשם ס"ת לבין עבוד העור לכתוב עליו פרשיות של תפילין. דגבי ס"ת דמפורש בגמ' בגיטין (ד' מ"ה ע"ב) דבעי לשמה, החמיד הטור דבעי סידע וכדעת רבינו ברוך דספיקא דאורייתא הוא, אבל בתפילין דאיכא מחלוקת הפוסקים אי בעינן עבוד לשמה כלל, ודעת רש"י בסנהדרין (דף מ"ה ע"ב) דא"צ עבוד לשמה [והגם דרש"י מירי מעבוד דעור הבתים מ"מ מד' התוס' דמנחות (דף מ"ב ע"ב ד"ה עו) משמע דאין לחלק בין עור הבתים לפרשיות דהא שי"ן של תפילין הלמ"מ, וכיון דעור הבתים לא בעי עבוד לשמה ה"נ עד הפרשיות וכן משמע מדב"י הכ"י בסימן ל"ב מה שכי הטור דעור הפרשיות בעי עיבוד לשמה הביא ע"ז הכ"י מחלוקת רש"י ותוס', הרי דס"ל דלדעת רש"י גם בעור הפרשיות לא בעי עבוד לשמה] לכן לא החמיד הטור כ"כ, דהוי ס"ס שמא הלכה כרש"י ולא בעי עבוד לשמה כלל, ואת"ל דצריך, שמא סברת הרא"ש עיקר ולא בעי סידע כלל משום דלא דמי עבוד לגס והלכך מקיל אף בלא סידע:

תליית ציצית בבגד ע"י גוי וישראל מסייע

**ויש** להסתפק ספק גדול בתליית הציצית בבגד ע"י סידע הישראל אי כשר או לא, דאפשר כיון דהתם פסול מצד גזו"כ י"ל דגם בישראל וא"י אוחזין ביחד בהחוט וחולין בבגד פסול. ולכאורה דין זה תליא באשלי רב"ב דהנה בשחיטה דפסול ע"י אינו יהודי מטעם דאינו בר זכיחה, איכא מחלוקת הפוסקים היאך הדין בישראל ואינו יהודי היז אוחזין בסכין ושוחטין. דעת הרשב"א בתו"ה וכוותיה פסק הכ"י בשו"ע יר"ד סי' ב' טעמיה י"א דפסול, וילין מהמשנה דחולין (פ"א) דתנן שם היז שנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד שוחט לשם דבר כשר ואחד שוחט לשם אחד, מכל אלו דפסול. אכן באור זרוע ובהגהת אשרי פ"ק דחולין מכשירין וכ"ה בתוספתא (חולין פ"ז) להדיא וכן פסקו

לכתיבת הגט אלא התם בגט מיירי דאינו מסייע כלל. [גם י"ל דבגט לא מהני סידע באמת, דמסייע דהתם ודאי אין בו ממש כיון דהאי אוחזי הקולמוס וכותב, לא מהני מה שישאל מסייעו באחיזת הקולמוס, כיון דעיקר הכתיבה היינו מה שמולך הקולמוס בידו על הגייר וכותב וזה נעשה ע"י האינו יהודי בעצמו, וכמו דתנא בתוספתא דשבת פ"ב היי דקטן אוחזי בקולמוס וגדול אוחזי בידו וכותב חייב הגדול, גדול אוחזי בקולמוס וקטן אוחזי בידו וכותב פטור הגדול. ופסקה הרמב"ם להלכה בפ"א מהלכות שבת הלכה י"ד. ומש"כ שם בתוספתא ברישא אחד אוחזי בקולמוס ואחד אוחזי בידו וכותב האוחזי בקולמוס חייב. ג"ל הדבר פשוט דטס"ה וצ"ל דהאוחזי בקולמוס פטור והאוחזי ביד חייב כנ"ל ברוך]. רק שאח"כ הוסיף הרא"ש מעצמו עוד סברא לחזק דברי רבינו ברוך ז"ל משום דלא דמי לכתיבת הגט דהתם בעינן כל התורף לשמה, משא"כ הכא דאינו אלא רגע אחד. ולפי טעם זה אפילו בלא סידע כשר. אכן הרב"י לא סמך על תירוק של הרא"ש ז"ל דהרי בהדיא כתב בס"י ל"ב בסעף ט' דאם ישראל עע"ג ומסייעו כשר לדעת הרא"ש הרי דאינו מתיר רק ע"י סידע. וכן הוא דעת הכ"י ביר"ד סי' רע"א ע"ש. וא"כ יפה כתב בס"י י"א דגם בטויה כשר לדעת הרא"ש אם ישראל עע"ג, ור"ל אם הישראל מסייע, וכמו גבי עבוד דאינו מתיר רק בסידע וכמ"ש הרמ"א כאן בס"י ל"ב וביר"ד סי' רע"א וכ"ה בב"י שם להדיא. וכיון דעיקר ההיתר הוא ע"י סידע אין לחלק בין עבוד לטויה דגבי גט נמי אם הישראל מסייעו בסידע שיש בו ממש ג"כ כשר.

**ואפשר** עוד דהרא"ש בעצמו ג"כ לא סמך על סברתו להתיר בלא סידע, ולא כתב הך סברא רק לסניף בעלמא לחזק דברי רבינו ברוך. ותדע דהא הטור ז"ל ביר"ד סי' רע"א לא התיר רק ע"י סידע, ומשמע שם מדבריו דגם הרא"ש אינו מתיר רק ע"י סידע. וכ"כ הכ"י שם להדיא לדעת הרא"ש וכן כתב שם הרמ"א בהגה"ה, רק שהבי"ח השיג שם על הכ"י וכתב דרבינו ברוך בעצמו לא מצריך סידע רק לכתחלה, אכן כל דבריו שם אינם מוכרחים כלל ודברי הכ"י נראים עיקר להלכה:

ג. וכן הגיה חת"ב"ש מוכא להלן ד"ה היצא. וכן כתב החסיד וד' שם שמוכרחים להגיה להיפך, ומיירי שהאוחזי הקולמוס בידו אינו יודע לכתוב כלל, האוחזי בידו הוא הכותב ע"י שמיני ידו, והילכך האוחזי בקולמוס פטור האוחזי בידו חייב.

יפה דבפעם אחד לא נעשה מומר, וכמ"ש השי"ך בסי' ר' סק"ד. ואף דשוב כתב השי"ך שם דבתש"ו הרשב"א מבואר להדיא דס"ל דבפ"א לא נעשה מומר, מ"מ שפיר מקשה לפי מה דס"ל להרשב"א בכאן ודד"ק:

**וקצת קשה** לי על דברי הב"ח באו"ח הג"ל דהביא ראייה דבעינן תליית הציצית לשמה מרפסל התורה בא"י, ומאי ראייה היא, הא גם בשחיטה פסלה התורה א"י והתם לא בעינן לשמה כלל. ועוד תמה לי על דברי הב"י שהביא ראייה מזה אדרבה להיפך. ולא בעינן לשמה וכדעת הרמב"ם דאל"כ למג צריך למעט א"י תיפוק ליה דאינו עושה לשמה, וגם זה תמה משחיטה דהא לר' נתן בעינן כוונה לשחיטה ואעפ"כ כתבה התורה מעוט למעט אינו יהודי. וע"כ דבעינן קרא לשנים אוחזין בסכין ושוחטין דמטעם לשמה היה כשר דהא אפי' בסיוע כשר, אבל כיון דמעטה קרא גם בכה"ג פסול וכמו שפסק הב"י ביד"ד להדיא. [ועוד יש ליישב כמו שתי' התוס' בגיטין אליבא דרב דמבשרי באינו יהודי משום דס"ל דסתם עשייה רציצית היינו לשמה. וא"כ לדידן נמי נחא. דצריך קרא לפסול דמצד לשמה היה כשר דסתם עשייה הוא לשמה ושוב מצאתי זה בארצות החיים]:

**היוצא** מזה דאם שנים תולין בבגד, ישראל ופסול, תליא במחלוקת הג"ל. ואם האיני יהודי תולה

בבגד והישראל מסייע יצוין בתבואת שור ביד"ד סי' ב' שהארץ בזה וכן בדין זה יכול זה אינו יכול. וכן לענין הדין דאם הפסול אוחז בסכין והכשר אוחז בידו ג"כ האריך הרבה וכתב ג"כ דבתוספתא דשבת יש ט"ס וכמ"ש לעיל בעזה"י ע"ש היטב. אכן לענין ציצית נראה ולא מהני סיוע, דהא לענין כתיבת ס"ת ותפילין לא מצינו דמהני סיוע ע"י ישראל וע"כ משום דגוה"כ הוא וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשייה ישנו בכתיבה לא מהני סיוע. וא"כ בציצית נמי דכוחחיה, זהו דהוצרך למעט א"י בכתיבה מקרא, ולכאורה תיפוק ליה דהא בעינן לשמה. אכן לפי הג"ל נחא דנ"מ ולא מהני סיוע.

**ומידהו** נראה דאם ישראל ואינו יהודי טוח ביחד את הציצית או תלאום בבגד האיני יהודי חושב בהדיא שלא לשם ציצית או אפילו בשני ישראלים שטוח

המהרש"ל והשי"ך שם סק"ל. ולא דמי להמשנה דחולין דהתם מחשבת השוחט פסלה עיי"ש. וא"כ פשוט דה"נ תליא בדין הג"ל ולדעת הרשב"א דכל היכא דמעטה התורה א"י גם כשהישראל מסייעו בהדיא ג"כ פסול הי"נ דכוחחיה, משא"כ להאר"ז כשר. מיהו כ"ז בששנים תולין בבגד בשה, אבל אם הישראל אינו רק מסייע אינו ראייה וכשר, ד"ל דגם האר"ז מודה דסיוע אינו מועיל.

**ולענין מחלוקת הרשב"א והאר"ז** ראיתי להגר"א ז"ל בביאוריו שם שתמה על דברי הרשב"א דא"כ היאך משני בחולין (והי' מ"א) הב"ע בישראל מומר לעבודת כוכבים ולדעתו הוא פסול בלא"ה מטעם שחיטת מומר ולמה צריך למחשבתו ואפי' אם לא היה מחשב לשם אחד מהכל אלו ג"כ פסול דהא הוי כישוראל ופסול אוחזין בסכין ושוחטין אלו דבריו ז"ל. ולולא דבריו הקדושים הייתי אומר דקצת יש להביא משם ראייה לדעת הרשב"א. דלכאורה למה צריך לאוקמא בישראל מומר לוקמי בא"י ממש דברידיה ודאי לאו לצעודי קא מכיזן א"ו דבאינו יהודי בלא"ה פסול משום שחיטת א"י משום דישראל ופסול אוחזין ושוחטין פסול וכדעת הרשב"א והא דמשני בישראל מומר היינו משום דישראל מומר אינו שחיטה פסולה רק מדרבנן כמו שהעלה הגרע"א ז"ל בגליהן הי"ד בסי' ב' אות א'. וכיון שאינו רק מדרבנן שפיר מהני סיוע.

**ויש** להמתיק עוד דהרשב"א אזיל לשיטתו דס"ל דמומר אוכל נבילות להכעיס ג"כ כשר בישראל עומד ע"ג, וע"כ צ"ל דס"ל דמיקרי בר זביחה כיון דמצוה אזביחה. וא"כ מ"ט מומר לעבודת כוכבי' פסול, וע"כ דפסול דרבנן הוא. וכ"כ הגרע"א ז"ל לדעת הרשב"א, וע"פ זה מתיישבת תמיהת הגר"א ז"ל על הרשב"א ז"ל. אכן בתוס' (חולין ר"ד ד"ה השחט) דהקשו שם ג"כ כקושיית הגר"א ז"ל והוכיחו מזה דבפעם אחד לא נעשה מומר, צ"ל דס"ל דמומר פסול מה"ת ודמי לאינו יהודי. אך לפ"ז צ"ל דהרשב"א אינו פוסל רק באינו יהודי, ובאמת ברשב"א עצמו מבואר להדיא דפוסל אפילו במומר בשנים אוחזין בסכין ושוחטין.

**ועוד קשה** לי דמאי מקשה הגר"א על הרשב"א דהלא הוא קושיית התוס' בחולין הג"ל וכבר תידענו

את הציצית וא' חישב לשם דבר חול בודאי מוגני מחשבתו לפסול, ואף דהישראל אחר חשב לשם בהדיא לשם ציצית, דהא משנה ערובה שנינו בחולין דשנים אחוזין וכר אחד חשב לשם אחד מכל אלו ואחד לשם דבר כשר פסול. אלמא דכל דשחשב מחשבה דמהניא לפסול אינו מועיל מה שיש עוד במעשה זו אדם אחר שחושב לשם דבר כשר. וא"כ היה בציצית או שאר דברים דבעינן כהו לשמה כגון תפילין וס"ת וגט, אם שנים עסקו ביחד ואחד חשב שלא לשמה פסול. ופשוט עוד דהיה בקדשים דבעינן לשמה אם שחטו שנים פסח או חטאת ואחד חישב שלא לשמו פסול. [לפי מאי מה דק"ל כחכמים בחולין (דף ל) דשנים שחטין זבח אחד וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' פסולי המוקדשין דהלכה כחכמים]. אלא דקצת תימה לי דמאי הוצרך הש"ס בפסחים (דף ס) לפרש למאי דתנן לשמו ושלא לשמו פסול דקאי בשחיטה ומחשב בזריקה משום דאי חשיב בשחיטה גופא הא כשר לר"מ דס"ל דתפרס לשון ראשון, ואי בשתי עבודות מיירי קשה דהא היינו רישא יעו"ש הא יש לפרש בפשיטות דלעולם בעבודה אחת דחשיב בשחיטה גופא ומ"מ מצי אתיא כר"מ, ד"ל דמתניתין מיירי דשנים שחטו את את הפסח אחד חשב לשמו ואחד חשב שלא לשמו ובכה"ג גם ר"מ מודה דהא ב' המחשבות היו בבת אחת ולא שיך בזה תפוס לשון ראשון וצ"ע.

**ולענין** מה שכתבתי לעיל ליישב דברי הטור ז"ל מה דלא הצריך סיוע בעבוד עור הפרשיה משום דסמך ארש"י ולא מצריך עבוד לשמה כלל בתפילין, ואף דרש"י לא כתב זה רק בעור הכתים, מ"מ סברי התוס' דמנחות והב"י משמע להדיא דה"ה בעור הפרשיה וכעת ראיתי דכ"ה ג"כ דעת הר"ף דכתב ג"כ דלרבא דס"ל דהזמנה לאו מילתא היא לא בעינן עבוד לשמה כלל. וכתב הרמב"ן במלחמות בפ"ק דסוכה והא דגבי ס"ת מפורש בגמ' דבעי עבוד לשמה, היינו משום דהתם איכא קרא דבעי לשמה דכתיב ועתה כתבו לכם והיינו לשם חובתכם וכמו דדרש"י גבי ציצית לך לשם חובך אבל בתפילין לא בעי לשמה כלל. ואפילו בכתיבת הפרשיה לא בעינן לשמה וכן מפורש בבבליא דמנחות (מ"ב ע"ב) ת"ר תכלת אין להם בדיקה וצ"י ספרים יש להם בדיקה ואינם ניקחים אלא מן המומחה תפילין ומנחות יש להם בדיקה וניקחים מכל אדם כ"ה גירסת הרי"ף וכל הגאונים ז"ל. וכתב הרמב"ן דגירסא זו עיקר

ולא כספרים דילן במנחות דהגירסא הוא בהפך וכן נראה פשוט דכן היה ג"כ גירסת רש"י ז"ל שהרי כתב הטעם דניקחים שלא מן המומחה משום דלא בעינן עבוד לשמה. ואי בגירסא דילן תמה דציצית בארעא וגירסא בשמי שמיא, והאיך יעלה על הדעת לומר דס"ת לא בעי עבוד לשמה ותפילין צריך. אלא הדבר פשוט דרש"י היה גורס בגירסת הרי"ף ז"ל וכן משמע מדברי הרמב"ן שם דכן היה גירסת רש"י דר' רש"י שלפנינו צ"ע. ונראה שדורפס בשבש והגורסין בגירסא שלפנינו צ"ל דהטעם דניקחין שלא מן המומחה לאו מחמת לשמה אלא מחמת טעם אחר וכתב רבינו שלמה הטעם משום דלא בעי לשמה בתפילין. הרי דגם בכתיבת הפרשיה לא בעינן לשמה, וכ"ה ג"כ שיטת הרי"ף ז"ל וכ"כ שם הרמב"ן ז"ל. וא"כ עולה לנכון דברי הטור דלא הצריך סיוע בעור הפרשיה משום דלהרי"ף ורש"י לא בעי לשמה כלל בתפילין ויפה כיון הב"י בדעת רש"י וכל זה ברור:

**הירצא** לנו להלכה מכל משיכ בעו"ה דק"ל כשמואל דבעינן טויה לשמה ונפק"ל בסוכה (דף ט) מדכתיב גוילים תעשה לך ודרש"י לך לשם חובך. וצ"ל דמפרש"י דהך עשיה דקרא קאי על עשיית הציצית בעצמן דהיינו הטויה, וממילא אם טוואן אינו יהודי פסול דאף דבטויה ליכא קרא למעט אינו יהודי מ"מ פסול מצד שאינו נעשה לשמה. ונראה דאף לפי דעת התוס' במנחות (דף מ"ב ע"א ד"ה ואל) דסתם עשייה דציצית הוא לשמו היינו התליה בכגד ומשו"ה מכשר שם רב באינו יהודי, אבל הטויה בסתמא וודאי לאו לשמו קאי. אבל אם ישראל ואינו יהודי טוה ביחד בודאי כשר דמעשה האיניו יהודי לא גרע מסתמא, דהישראל הא חושב לשמה. ואכן אם האיניו יהודי טויה לבדו וישראל עומד ע"ג תליא במחלוקת הרמב"ם והרא"ש לענין עיבוד. ואכן לפי משיכ י"ל דאף לדעת הרא"ש אינו מתיר רק ע"י סיוע [וע"י הטיב בזה בב"ח והשיך ביד"ד סי' רע"א ובביאורי הגר"א ז"ל בא"ח סימן י"א ס"ק ח' דדעתם ז"ל דלפי מסקנת הרא"ש ז"ל לא בעינן סיוע, רק משום מצוה מן המוכרחן ואפשר דצ"י סיוע גם הב"ח מודה לדעת הב"י הכשר. אבל בתלית הציצית בכגד דעת הרמב"ם ז"ל דא"צ לשמה, והוא ע"פ ג"י הגאונים ז"ל בסוכה (דף ט) דגרסי אלמא דבעי טויה לשמה, ומקשה משמואל ולא מרב, ולרב לא בעינן לשמה כלל בציצית, ולך מבני למעוטי גזולה.

דס"ל כדעת התוס' הנ"ל דסתם עשיית ציצית הוא לשמה. ואכן בסמ"ק לפנינו שם הגי' ועשיית ציצית כשדה בנשים, אבל ע"י עובד כוכבים לא הזכיר כלל. וכן מסיק הכ"י באמת בדעת הסמ"ק דזה מודה דע"י האי"י פסול. וגם מ"ש הכ"י שם שרבינו הגדול מהר"א ז"ל כתב שבעל העיטור ג"כ סובר דציצית בא"י כשר. כן נמצא באמת בבצה"ט לפנינו כהל' ציצית בשער ג' ח"א. ומה שהקשה שם בשער החדש באות כ"ז דהא בעינן לשמה והוציא מזה דס"ל כהרמב"ם דלא בעינן עשייה לשמה, והא דעשאה מן הקוצים פסולה הוא משום דנעשה לשם מלאכה אחרת ולא להכי עשוין. תמהני, דהא בהדיא כתב שם הבצה"ט עשאה מן הקוצים ומן הגרדין ומן הנימין וכר פסולה דבעינן עשייה לשמה ופשטא דלישנא משמע דבעינן תלייה בבגד לשם ציצית כמו שכ' גבי טווייה, דבשניהם אמר בחד לישנא, ומשמע דכוונה אחת להם. ומה שהוצרך להוסיף והוי מלאכה אחרת נעשה בהן, י"ל משום דלישנא דגמ' משמע דאפילו חתכן מן הבגד הטיילן בבגד לשם ציצית פסולה. וע"ז הוצרך ליתן טעם משום דנעשו בהם מלאכה אחרת, אבל זה פשוט דבעינן עשייה לשמה דאי לאו דבעינן לשמה לא הוי מפיסיל משום מלאכה אחרת.

**ראמנ"ם** באמת יש לישב קושייתו דס"ל לבצה"ט דסתם עשייה דציצית הוא לשמה וכדעת התוס' שתי' כן אליבא דלישנא בתרא דמכשיר בעובד כוכבים. ולפי זה מתחלק הבצה"ט עם הרמב"ם מהיפך להיפך ממש, דהרמב"ם פוסל בעובד כוכבים ואם נעשה ע"י ישראל אפילו אם עשה בפירוש שלא לשמה כשר. אבל לבצה"ט אם עשאה בפירוש שלא לשמה וכן בעשאה מן הקוצים דודאי לא נעשה לשמה פסול, אבל ע"י אינו יהודי כשר".

**וראיתי** להביא כאן מה ששמעתי דבר נחמד מאד מכבוד הרב הגאון האמיתי שלשלת היחסיק מוה' יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק שאמר ליישב לשון רש"י בסוף פ' שלח שכ' בשם ר' משה הדרשן דשמנה חוטים דציצית הוא כנגד שמנה ימים ששהו ישראל משיצאו ישראל ממצרים עד שאמרו שירה על הים. וכבר עמדו ע"ז המפורשים ז"ל דהוי לא היו רק שבעה ימים וכמו שכ' רש"י ז"ל בעצמו בפ' שלח דחזקו ליישב בתי' שתיים. ואמנם כבוד הגאון

ובעשייה גם שנאל מודה ולא בעי לשמה. ואכן קצ"ע דהא בקרא דגדילים תעשה מסיים על ארבע כנפות כסותך משמע דאידי' נמי בעשייה דהנחה בבגד. ועל שניהם הוא אומר דתעשה לשם חובך וצ"ע. ומיהו ע"י עובד כוכבים פסול דמיצט קרא. ואם ישראל ועובד כוכבים הניחו בבגד תליא במחלוקת הרא"ש והא"ז לצנין שחיטה.

**ואכן** דעת שאר הפוסקים ז"ל דגם בעשייה בעינן לשמה. וכולהו נפ"ל מגדילים תעשה לך. וע"י בב"י דאפילו הקשירה ועשיית החוליות בעינן לשמה. ונראה דנפק"ל זה מדכתיב תחילה פרשת ציצית בלשון נסתו ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף, ואח"כ כתיב והיו לכם לציצית. ולכאורה הר"ל למכתב והיה להם לציצית. ואכן י"ל דבא ללמד דגם עשיית הקשירה והחוליות בעינן לשם חובתכם. ומשו"ה כתיב זה אחר נתינת פתיל תכלת דאחר נתינת הפתיל צריך לקשור ולעשות חוליות. ואכן לדעת הרמב"ם דלא בעי לשמה כלל בעשייה, צ"ל דמפרש דמה דכתיב והיה לכם לציצית ר"ל לטובתכם [וכן פירש בס' התו"מ להגאון מלכים זצ"ל על קרא ראו כי ה' נתן לכם את השבת ע"שן וכמו דמסיים אח"כ וראיתם אותו זכרתם את כל מצות ה' דראייה מביא לידי זכירה, חכירה מביא לידי עשייה. ועוד איכא טובה וכבוד לישראל ע"י מצות ציצית דאמרינן במנחות (דף מ"ג ע"ב) דהזהיר במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכנה דכתיב הכא וראיתם אותו וכתיב התם את ה' אלהיך תירא וגו'. ועוד אמרינן שם דמה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים וכו'. ורקיע דומה לכסא הכבוד ופרש"י מכא התכלת מזכיר היושב על כסא. ועוד נאה לישראל שיהא כסאו עליהם עכ"ל. ולכן תיכף אחר נתינת פתיל תכלת כתיב והיה לכם להורות על כוונה זו. והיינו דכתיב תיכף וראיתם אותו זכרתם ודו"ק:

**רשי"ט**ה שלישית יש בזה להסמ"ק בעשין ל"א לפי מה שהעתיק בב"י בשמו בס"י י"ד דעשיית הציצית כשדה בכל ולפיכך איך מברכין לעשות ציצית. ופי' הכ"י דס"ל כלישנא בתרא דעשיית ציצית בעובד כוכבים כשדה דכתיב ועשו להם ציצית ועשו להם אחרים ע"ש בב"י. וז"ל דמ"מ י"ל דס"ל דבעינן לשמה גם בעשייה. והא שכשר ע"י עובד כוכבים היינו משום



הגיל אמר לי דנפל ט"ס קטן בדברי רש"י וצ"ל ושבעה חוטין [והיה כתוב שי כרית וחשב המדפיס דהוא ר"ת שמנה אבל באמת צ"ל שבעה] והיינו דס"ל לר' משה הדרשן כדעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' ציצית הלכה ו' ולא היה בציצית רק חוט אחד תכלת ושבעה לבנים. [והראב"ד ז"ל שם בהשגחת כתב דטעות הוא זה אלא השנים של תכלת והששה לכן עכ"ל ונראה ברור דהראב"ד ז"ל למד זה מדכתיב פתיל תכלת ואין פתיל פחות משנים וכמו דאמרין ביזמא (ד' ע"ב) וקיצץ פתילים פתיל שנים וכ"כ התוס' להדיא בריש התכלת דנפקא לן דבעי שנים מפתיל. ואכן רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל סמך על הספרי בפי' שלח הובא בתוס' שם והוצרך ללמוד ולא סגי ציצית בחוט אחד מגדיל אלמא דמפתיל לא שמעיתן רק חד וכ"כ התוס' שם באמת והספרי חולק וס"ל דחוט אחד של תכלת סגי וידוע דדרכו של רבינו ז"ל לסמך עצמו על דברי הספרי. והנה על החוט של תכלת כבר נתן רש"י שם טעם על שם שיכול בכורות [ונראה דהיינו דאמרין בב"מ (דף ס"א) דמשורה כתיב ה' אלהיכם גבי ציצית דאני הוא שהבחנתי וכו' משום דעיקר מצוה ותכלת הוא משום שיכול הכבורות] ואח"כ נתן טעם על השבעה חוטין של לכן שהם כנגד שבעה ימים כן שמעתי מפי הגאון הג"ל וצ"ל דתפח"ח:

**שוב** אחר החפוש בספרים מצאתי לעיקר קושיית הדר"ג נ"י על השו"ע שכבר העירו בזה הגאון בעל דגול מרכבה שם על הגליון ש"ע (א"ח ס"י מ"א) והגאון רע"א ז"ל בגליון השו"ע תממהו מאד על השו"ע דמהיכא למד כן מדברי הרא"ש דמכשיר בטויה בישראל עע"ג, הלא טויה דמי לגט דכל מעשה הטויה צריך לעשות לשמה כקושיית הדר"ג נ"י. והגרע"א הוסיף עוד דאף דבטויה לא צריך לומר לשמה רק בתחלה, מ"מ היינו בישראל משום דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה, אבל בעובד כוכבים בוודאי לא, דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה עביד. ותדע דהא גבי גט נמי לא בעינן דיאמר לשמה רק בעת ההתחלה ואעפ"כ פסול בעובד

כוכבים כ"כ שם הגרע"א ז"ל, והוא ממש כמ"ש לעיל בתחלת קנטרטי לחזק דברי הדר"ג נ"י. אכן לפי מש"כ לעיל דהשו"ע ר"ל ע"י סידע הישראל ולא ס"ל כלל לסבחה הרא"ש רק דעיקר ההיתר משום דמסייע יש בו ממש יתיישב הקושיא:

**שוב** עיינתי בשרת הגרע"א בכתבים ופסקים בס"י ד' שרמו ג"כ לקושיא זו וכתב דבגליון השו"ע כתב לתמוה בזה על השו"ע. ואגב ראיתי שם דבר מתמיה דכ' שיש לתמוה על הרמב"ם והתוס' דס"ל ולא בעינן טוונה בתליית הציצית בבגד, או דסתמן לשמן קאי מדהוצרך קרא למעט ציצית ע"י אינו יהודי וכמ"ש הב"י בס"י י"ד, והא איצטרך קרא באם נתגייר אח"כ ואמר דעשה לשמה דמטעם לשמה היה כשר אבל מצד גזה"כ פסול. כן הקשה שם הגרע"א ז"ל. ואני תמה דהא בהדיא איתא בברייתא בכתובות סופ"כ (כ"ח ב') דבכולן אם היה אינו יהודי ונתגייר אינו נאמן. הרי דאפילו בתחומין דרבנן אינו נאמן להעיד מה שראה בהיותו אינו יהודי וכ"ש בדאורייתא וצ"ע'.

**אמנם** מטעם אחר הר"ל לדחות דהא נ"מ בשנים שעשו ציצית א"י וישראל דמצד לשמה היה כשר דמצוה הא"י לא גרע מסתמא הישראל חושב לשמה ודו"ק וכמ"ש לעיל. אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם דבשנים כשר וכדעת האר"ז שהבאתי לעיל. מיהו על התוס' א"א לתרץ כן דהא מדברי התוס' דחולין (דף י"ד) שהבאתי לעיל מוכח להדיא דס"ל כדעת הרשב"א וצ"ע. וגם מה שכי' שם ודלעת הרא"ש אינו ראיה לדינו של הרמב"ם כבר קדמו הכ"ח בזה וכמ"ש לעיל. וגם מה שכי' בהשמטת דני"מ לענין כלאים בציצית דמטעם לשמה הוי ספק ואינו לוקה משא"כ מצד גזה"כ לענין הרבה יש לפקפק בזה ואי"ה לעת הפנאי אנתפף ידי עוד בזה וכעת לא יכולתי להאריך יותר וה' יאריך שנותיו דמר בטוב ובבעימים כחפצו וכחפץ תלמידיו הקשור באהבתו כל הימים שלמה הכהן מו"ץ דפ"ק ויולנא יום ב' אסור חג דפסח כ"כ ניטן תרל"ו לפ"ק:

ו. הרב יהושע העשל מרגליות. (אבי"ד וישיבות) העיד בשולי הגליון (טורטו נמצא בספריה של ישיבת סטריבוי ב"ב) כזה"ל: תמהו רש"י שנו עכ"מ ונתגייר עבד ונשתדל אינו נאמן וכתחומין שנינו בעירובין דף כ"ח ע"ב אפי' עבד אפי' שפחה נאמנין על תחומין. וע"כ ולא קאי על תחומין. וכ"כ הסמ"ע בחור"מ סי' ל"ה ובפרישה כגור סי' ת"ל שכתוב שאין צריך עוזה אפי' הם נאמנים ואפילו תימא לענין תחומין לא היה נאמן היינו דחוקא לגבי אדם אבל לעצמו שאמר שדיק ידע ברור שכן הוא יכול הוא לסמוך על זה. אבל אם נימא שבלאה"כ הוא פסול מצד עצמו דברי ט"ח רע"א נכונים.

## סימן ג

## יציאה בטלית שאינה מצויצת כהלכתה ברה"ר בשבת

לכבוד מורי הרב הגאון חכם הכולל מהר"ר יעקב באריס נ"י מורי ורבי דפ"ק ווילנא:

**וראיה** לדברינו אלה יש להוציא מדי הרמב"ם ו"ל בפ"ג מהל' ציצית הלכה ח' שכתב שם וד"ל, דמותו לאדם ללבוש ציצית כלילה בין בחול ובין בשבת. וע"ש בכ"מ דכ' משום ציצית לאו משאוי הוא אלא מגויי הבגד ותכסיסיו ע"כ. וכונתו כיון שהציצית צריך להבגד ביום לא היה משאוי אפילו כלילה, ואף דכלילה אין כאן מצוה כלל דנאמר דאתי עשה ודחי לית והיכא מותר בשבת, אלא ע"כ דלאו מטעם דחיה הוא אלא מטעם דלא היה משאוי כלל:

**אבל** בסד"ן בציצית כתב הרמב"ם בהדיא שם דמשו"ה אסור חכמים להטיל בו ציצית גזירה שמא יתכסה בו כלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא דעובר על לית בעת שאין שם מ"ע עכ"ל הרמב"ם ו"ל שם (בהלכה ז'). והוא מן הש"ס דמנחות (דף מ') כידוע. הרי דבכלאים אסור כלילה מן הדין ובשבת מותר לצאת אפילו כלילה. וע"כ דהיינו טעמא דכלאים בציצית שהתירה התורה מצד דחיה הוא משום דאתי עשה ודחי לית, והלכך כלילה דליכא עשה לא הותר. אבל מה שמותר לצאת בציצית בשבת לאו משום דחיה, רק משום דהוי מלבוש והלכך גם כלילה מותר וזה ראייה ברורה למש"כ בעו"ה:

**מ"ידו** אם אשה מתרת לצאת בשבת בטלית מצויצת יש להסתפק, דאפשר דציצית לא הוי מלבוש רק לאיש שמחויב בציצית, אבל באשה שאינה מחויבת בציצית לא הוי מלבוש. ולא דמי ללילה דפטור מן הציצית ואעפ"כ הוי מלבוש, דהתם ביום מיהת הוי מלבוש לאותו האיש בעצמו, אבל לאשה לעולם לא הוי מלבוש, דהא לעולם היא פטורה מן הציצית. או דילמא כיון דהוי מלבוש לאיש ממילא הוי מלבוש לאשה. (וגם לדעת ר"ת בתוס' (שבת דף ק"ט) דפי' דמשו"ה הוי ציצית משאוי כשאינו מצויץ כהלכתו, ולא אמרינן דבטלי לבגד, משום דהציצית הוי חשובין בעיניו שדעתו ליתונן בטלית ומשו"ה חשיבי ולא בטלי לבגד כחוטין בעלמא, רק הויכא. והוא מצויץ כהלכתו הוי כגויי הבגד ותכסיסיו. וא"כ לכאורה באשה דפטורה מן הציצית

**באתי** להעיר ע"ד כבוד הדר"ג נ"י ולדון בדבריו הקדושים כתלמיד הדין לפני רבותיו וכו' מה שהעיר כבוד הדר"ג נ"י במכתבו. דמאי ק"ל לתלמודא כיבמת דף ה' דל"ת שיש בו כרת מנ"ל דחיה, הלא מהאי קרא גופא דנפקא לן דעשה דוחה לית גרידא דהיינו מכלאים בציצית יש ללמוד נמי דדוחה נמי לית שיש בו כרת, דהלא אמרינן בשבת (דף ק"ט) דהיוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב כטאת דהציצית נחשבין כמשוי, ואי לא הוי שרי רחמנא כלאים בציצית אם היה יוצא בשבת בסד"ן של פשתן בציצית היה חייב כטאת, ועכשיו שהתירה התורה יכול לצאת גם בשבת ונמצא דדוחה העשה לל"ת שיש בו כרת וא"כ מוכח מכאן דעשה דוחה לית שיש בו כרת כן העיר כבוד הדר"ג נ"י.

**אמנם** אני שמעתי ולא אבין דברי קדשו בזה דמהיכא הוה יכול להוכיח כן, והיכן מצינו בתורה מפורש דמותר לצאת בציצית בשבת לרה"ר, דילמא באמת בשבת אסור לצאת בציצית לרה"ר, ואם רוצה לצאת ברה"ר צריך לפשוט בגד של ד' כנפות שצריך להטיל בו ציצית וללבוש בגד שפטור מן הציצית:

**אך** איפכא הו"ל לכת"ר נ"י להקשות כיון דבאמת ק"ל להלכה דאין עשה דוחה לל"ת שיש בו כרת היכא מותר באמת לצאת בטלית מצויצת בשבת ואפילו בטלית של צמר וציצית של צמר באופן שאין בו שעטנז מ"מ הא הציצית הוי משאוי ואף דמקיים מ"ע הא ק"ל דאין עשה דוחה לית שיש בה כרת. וע"כ צ"ל דאימתי הדין כמשאוי רק דווקא אם אינן עשויין כהלכתן, אבל אם עשויים כהלכתן כיון דצריך להן נחשבים כמלבוש עצמו דהמצוה עושה אותן כמלבוש, והלכך לאו מתורת דחיה מותר רק כיון שצריך להציצית אין כאן אסור שבת כלל דכמלבוש חשיבי. וכיון שכן הוא, א"כ מעתה גם מסד"ן בציצית לק"מ דכיון דהצריכה התורה להטיל ציצית בסד"ן מצד דאתי עשה ודחי לית, ממילא גם בסד"ן הוה מלבוש ולא שייך כאן עול"ת שיש בו כרת דכיון דהוי מלבוש אין בו אסור שבת כלל וכלל:

בלא"ה מותרת לצאת בצניעות משום דבאשה לא שייך סבא ורשיבות והוי כחוסין בעלמא, דהא ליתא, דנראה פשוט כיון דראוי הצניעות להטיל בבגד של איש ודאי דשייך שפיר סבא ורשיבות ומה בכך דהאשה אינה צריכה להם כנלע"ן:

**ולכאורה** היי נ"ל לומר דתליא בפלוגתא דעולא ואביי בשבת ודף ס"ב דלעילא דס"ל שם דחילופיהן באיש, דכל מידי דחוי לאיש לא חוי לאשה משום דנשים עם בפני עצמן הוא, והא דתנינן בהמוצא תפילין מכניסין זוג זוג אחד האיש ואחד האשה, מוקי לה עולא כרימ דס"ל נשים חייבות בתפילין, אבל לדין דקילין דאשה פטורה מתפילין אסורה לצאת בתפילין בשבת ולגבי אשה נחשבת כמשאוי, וא"כ פשוט דה"ה צניעות נחשב לאשה כמשאוי כיון שפטורה מהצניעות ואם יצאה בטלית מצויצת חייבת חטאת:

**אבל** לאביי שם דס"ל דכל מידי דחוי דהוי מלבוש לאיש היי מלבוש גם לאשה, והא דהמוצא תפילין מכניסין זוג זוג אחד האיש ואחד האשה כדברי הכל אחיא, פשוט ויכולה לצאת גם בצניעות לרה"ר, דאיזה נ"מ יהיה בין צניעות לתפילין דהא בשניהם נשים פטורות:

**אמנם** שוב ראיתי ריש לדחות דער כאן לא אמר אביי דמידי דחוי דהוי מלבוש לאיש הוי מלבוש גם לאשה, רק בדבר שאותו מלבוש בעצמו יכול האיש לצאת בהם כגון טבעת ותפילין, דאותו הטבעת בעצמו ותפילין הא חוי לאיש. אבל כאן ע"כ אנו מספקינן שיצאה בבגד שהוא מלבוש לאשה, דאם יצאה בשמלת גבר בלא"ה היי משאוי לאשה אטילו הלכה בלא צניעות, דהא אשה אסורה ללבוש שמלת גבר, והרי זה דומה לבגד שעטנז בשבת דכ"י כתיב בעצמו במכתבו דהיוצא כמלבוש של שעטנז בשבת דחייב חטאת. ואנכי מצאתי תנא דמסייע לכת"ר כ"י רבינו בעל פרי מגדים (סי' י"ג) באשל אברהם שנסתפק ג"כ בזה ואביא דבריו לקמן בתשובה זו בעזה"י. ועי' בשר"ע אור"ח סי' ש"ח סעיף מ"ז לענף אי אסור לסלטל בגד של שעטנז בשבת, וא"כ פשוט דה"ה אשה שיצאה בשמלת גבר או איש שיצא בשמלת אשה בשבת דחייבין חטאת. וכאן לא שייך סבות אביי דמידי דחוי מלבוש לאיש הוי מלבוש גם לאשה, דאביי לא מיירי רק בדבר שאינו מלבוש לאשה, אבל אין שום צד אסור ללכת בו בחול. וגם תפילין ליכא

אסור לאשה להניח תפילין בחול, דהא מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין, אבל בשמלת גבר דאיכא אסורא לאשה כוודאי גם אביי מודה דלא הוי מלבוש לאשה. וא"כ ע"כ אין שייך להסתפק רק במלבוש של אשה שהיה מצוין אי מותרת לצאת בו לרה"ר או לא, וכיון שכן לא שייך כאן סבות אביי דמידי דחוי מלבוש לאיש הוי מלבוש לאשה, דהא בגד זה אינו מלבוש גם לאיש, דהא האיש אסור לילך בו מחמת הלאו דלא ילבש גבר שמלת אשה, וא"כ לשניהם אינו מלבוש ולהאיש אינו מלבוש מחמת אסורא דלא ילבש גבר, ולהאשה הצניעות לא הוי מלבוש, וא"כ י"ל דגם אביי מודה דאסור לאשה לצאת בטלית מצויצת בשבת לרה"ר:

**אמנם** שוב מצאתי אן לי להביא ראיה דהאשה מותרת לצאת בצניעות לרה"ר, מהא דכתב ר"ת הובא בתוס' מנחות ודף מ' ע"ב וכראש הלכות צניעות, דכלאים בצניעות שרא רחמנא בטלית של איש כן לאיש ובין לאשה, וע"ז אמרינן שם דצניעות אין בו משום כלאים ואפי' בטלית פטורה. וא"כ הרי הרברים ק"ו מלילה, דמה לילה שפטור מצניעות ואסור בכלאים דהא אמרינן בהדיא בגמ' גזירה משום כסות לילה, אעפ"כ בשבת מותר לצאת בצניעות אף בלילה כמו שכתבתי לעיל בשם הרמב"ם וליכא כאן אסור הוצאה כלל, ולא דמי לכלאים כלל דהתם מטעם דחיה החוד ובלילה הא ליכא דחיה וכמשי"כ לעיל. וא"כ נשים דקיל טפי דמותרין אפי' בכלאים של צניעות, ואף דפטורין מצניעות משום דכיון דהותר כלאים בבגד הזה אצל איש הותר גם לאשה, א"כ לא כ"ש דמותרין לילך בשבת מטעם הזה, הרי חזינן דנשים קיל טפי מלילה דבלילה לא הותר כלאים ובנשים הותר וא"כ לא כ"ש דהותר אצלם שבת וזה ראייה נכונה לפע"ד.

**אכן** אין זה ראייה אלא דמותרת לצאת בטלית של איש לצאת בצניעות לרה"ר, דר"ת ג"כ אינו מתייך בכלאים לאשה רק בטלית של איש כמבואר שם [ואין להקשות על ר"ת דהא בלא"ה אסור לאשה לצאת בטלית של איש מחמת הלאו דלא ילבש גבר וכ"ר דהא אינו קושיא, דר"ת אינו מתייך רק מאסור של כלאים ולא קאמר רק דמחמת כלאים לא לקיא, ת"מ דאינה לוקה רק אחת] אבל בטלית של של אשה אכתי לא ידענו וצ"ע.

**ומיידו** בטלית של איש כוודאי הוי ראייה לכאורה, אף דלפי העינין שם בתוס' דלוי"ת גם בכסות יום



לחייבו משום הוצאה, מ"מ קשה והר"ל להשי"ט לדייק מזה דאין חלוק מלאכות לדי"ט, והגמ" לא דייק כן רק מחמת קושיא אחרת, אלא וודאי דליכא אסור הוצאה בלובש בגד כלאים:

או ר"ל להיפך, ולכאורה שפיר קאמרי ל"י רבנן לר"י בן חכנאי דאינו מן השם, אלא וודאי דס"ל דיש עירוב והוצאה לדי"ט, ולפיכך שפיר הוי מן השם דחייב משום הוצאה, וס"ל דמשכחת לה עשר לאוין מחמת תרישה אחת, וא"כ ש"מ להיפך דהוצא בבגד שעטנז חייב משום הוצאה. והכמים דאמרי ליה דאינו מן השם ס"ל דאין עירוב והוצאה לדי"ט ולפיכך אינו מן השם. או דס"ל דאין חלוק מלאכות לדי"ט וכמו דאמרין בגמ"מ או דר"ל דאף למ"ד דיש עירוב והוצאה לדי"ט, מ"מ איסור מעביד ד' אמות בר"ה כוודאי אינו נוהג בדי"ט, דהא בשבת גופא אינו אלא הלמ"מ וכמו דאמרין בריש הזורק, וא"כ איכא למימר דהלכה לא נאמרה דק על שבת אבל לא על די"ט. וכה"ג מסתפק הגאון בעל אורים ותומים בספרו הנחמד בינה לעתים על הל' די"ט להדמב"ם ז"ל אי נוהג אסור מעביד ד' אמות בר"ה בדי"ט דאפשר דהלכה לא נאמרה רק על שבת לבד:

**אמנם** כ"ז למ"ד דהוי הלמ"מ, אבל למ"ד מקושש מעביד ד"א בר"ה הוה, ולדידיה משמע בסוגיא שם דס"ל דמעביד ד"א בר"ה בכלל הוצאה הוה וממילא נוהג גם בדי"ט, הואיל וכן י"ל דרבנן ס"ל דד"א בר"ה הלמ"מ הוי ואינו נוהג בדי"ט אף דס"ל יש עירוב והוצאה לדי"ט, וגם נסבור דיש חלוק מלאכות לדי"ט מ"מ מעביד אינו נוהג בדי"ט. וד"ח בן חכנאי סובר דמעביד בכלל הוצאה הוא ולפיכך מיקרי מן השם:

**אמנם** כ"ז יש לומר ע"פ דרך החרד אב"ל אליבא ראמת אין זה ראייה כלל, דוודאי דוחק גדול דר"ח בן חכנאי נקט משום אסור הוצאה דאם היה רוצה למנקט אסור הוצאה היה מצי למנקט בהוצאה גמורה ולמה נקט בכה"ג דהיה לברש כלאים, אלא וודאי דר"ח בן חכנאי לא סוּן לזה. ועוד יש לדחות ראייה זו בכמה גזוּני. ועוד יש לי להאריך בזה ומחמת טרדת ימי החג הקדוש הבא עלינו לטובה לא יכולתי להאריך וה' שנחתו דמר יאריך בטוב ובנעימים ייחדו לנצח הדריש

שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא ז"מ ד' י"ב ניסן תרל"ג לפ"ק:

**אמר** הכותב כשבאו דברי אלה לפני מד אחי הגאון נ"י תמה עלי על מה שלא הבאתי דברי הרמב"ם ז"ל בפיי"ט מהל' שבת ה"כ שכתב בהדיא דמותר להתעטף בטלית וכו' מפני שהן בטלין לגבי הטלית לפיכך הוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שהחוטין הם חשובים וכו' אבל טלית המצוייצת כהלכתה מותר לצאת בה וכו' ואלו היה הציצית משוי היה חייב היוצא בהם ביום השבת מפני שאין עשה שיש בה כרת דוחה שבת עכ"ל הרמב"ם ז"ל בקצוד. ואמנם אין זה השגה עלי כלל וכלל דאף ו'לא הבאתי ד' הרמב"ם אלו בבאור מ"מ כבר הבאתי לדברי הכ"מ בפ"ג מהל' ציצית דהוא ז"ל הביא דברי רבינו משי"כ בפיי"ט מהל' שבת וכמו שכתבתי לעיל בשמו.

**אמנם** אגב אורחיה כאתי להעיר על מה ששמעתי שנמצא קצת רבנים המוכהקים המחמדין על עצמן שלא לצאת בשבת לדה"ד או לכרמלית משום דציצית שלנו אינן כהלכתן דאין לנו תכלת והוי כיוצא בטלית שאינו מצוייצת כהלכתה בשבת, דהא מה"ת לא הוי ציצית דדילמא קי"ל כרבנן דהתכלת מעכבת את הלכן. אבל המעיין היטב בדברי הרמב"ם בזה בפיי"ט מהלכות שבת הנ"ל יראה מבואר מלשונו הזהב דאימתי הוה ציצית משאוי, רק אם דעתו להשלים עליהם ער חסרונן, ונמצא דאין בטלין לבגד מחמת החשיבות דהא רוצה בקיומן להשלים כשיוסיף עליהן, אבל בלא"ה ציצית לא הוי משאוי כלל דק כחוטין בעלמא, וחוטין בעלמא הא קי"ל דבטלין לגבי בגד ולא הוי משאוי, וזהו שדקרק הרמב"ם בלשונו שם וכתב שאותן ציצית חשובין הן אצלו דעתו עליהם ער שישלים חסרונן ויעשו ציצית. ולפי"ז האידנא לא שייך זה כלל דהא אין בידו להשלים דלית לן תכלת, וא"כ אי נימא דהציצית פטוליין מה"ת מחמת דליכא תכלת גם החשיבות בטל מהן והוי כחוטין דעלמא ובטלין לגבי בגד ואין כאן הוצאה כלל ופשוט כ:

**שוב** כשבאו דברי אלה לפני כבוד מורי הרב הגאון נ"י הנ"ל השיב לי על דברי ואמר דר"ל דציצית גרידא הם נוי לבגד. אבל סדין בציצית המצוה עושה

ב. הגרי"פ פרלא העיר: אשתמיטתיה דברי הטור אי"ת ס"י ש"א (נ"ג ב') דמבואר שם דמחלוקת ישנה היא בין מהר"ם מורטנבורג הורא"ש, ומשי"כ המחבר בזה הן הן דברי הב"י שם.

דעשה לחיה לית, וע"ז בא רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל להוציא משיטתם וכתב דאינו מצד דחיה רק משום דהחוסין הוי מנוי הבגד ותכשיטיו, אבל מצד דחיה לא הוי דחי משום דאיך עשה דחיה לית שיש בו כרת, וא"כ כודאי איכא לאקשו"י על הרמב"ם ז"ל דמאי יענה על סדך בציצית בשבת דהתם לא שייך סבאא וזו וכמשי"כ לעיל כן נראה לי בכחצת דברי מורי נ"ע:

[והנהגה לכאורה יש להעיר ע"ז מהא דתנן בשבת (ו)ף ס"א) דלא יצא אדם בתפילין בשבת ואם יצא אינו חייב חטאת. ואמרינן שם בגמרא דהא דאם יצא אינו חייב חטאת הוא אפילו למ"ד דשבת לאו זמן תפילין, מ"מ פטור מחטאת משום דדרך מלבוש עבידא. והנה זה מבראר בש"ס דשבת שם (ו)ס"ג) דהא דמקרי דרך מלבוש לאו משום דתפילין מצד עצמו הוי כמלבוש ותכשיט, דהא באשה שיצאה בתפילין בשבת משמע דחייבת חטאת למ"ד נשים עם בפ"ע הן ע"ש וכמו שהבאתי לעיל. וע"כ הא דהוי כמלבוש משום דהמצוה עושה אותו כמלבוש ותכשיט, וא"כ למה אינו חייב חטאת ביצא בשבת למ"ד דשבת לאו זמן תפילין, והא לאותו מ"ד לא שייך דמותו מצד דחיה. וע"כ צ"ל משום דהוי מלבוש ותכשיט לחול מצד המצוה, ממילא הוי תכשיט גם בשבת ופטור. וכמו דמותו לצאת בציצית כליל שבת ואף דלילה לאו זמן ציצית הוא, מ"מ משום דכיון דהוא נוי לבגד ביום הוי תכשיט גם כלילה. וא"כ בסדך בציצית נמי י"ל דאינו מצד דחיה רק משום דכיון דמצות ציצית דוחה לאו דכלאים הוי בגד גמור, והלכך מותר לצאת בו בשבת, וכמו בתפילין שהמצוה עושה אותו תכשיט.

ונ"ל דאם יצא בתפילין פסולין בשבת חייב חטאת באמת כיון דאינו יוצא בהם מצות תפילין הוי משארי גמור. ואין לומר דלא הוי כדרך הוצאה כיון שגושאן על ראשו דהא ליתא, כיון דדרך תפילין לשאת אותם על הראש מקרי דרך הוצאה בכך. ורא"י מאשה דמשמע בשבת (ו)ף ס"א הניל) דנשים עם בפני עצמן הן איכא אסור דאורייתא באשה לצאת בתפילין בשבת מחמת אסור הוצאה דאלי"כ היתה מותרת להכניס וזו חזק מחמת כיון דתפילין עיי"ש, אלמא דמיקרי דרך הוצאה בכך:

ודע דדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת הלכה כ' שהבאתי לעיל צריך באור כמשי"כ שם ז"ל

אותן מלבוש ושפיד מקריא דעשה דחי לית דשבת, וכונתו בזה ולא דמי לציצית גרידא דאי לאו המצוה נמי לא הוי משארי כלל דחוסין לא חשיבי ובטלי לגבי בגד, רק דהמ"ע עושה אותן כמשארי כשאין עשויות כהלכתן. והמצוה מחשיב אותן דלא יבטלו לגבי בגד, והלכך כשהן עשויות כהלכתן חוזקין ועושין נוי לבגד משום דכך הוא מצותו של בגד ד' כנפות להטיל ציצית. ולא שייך לומר כלל דהמצוה מרחה לאיסור הוצאה בשבת, דאם לא היה מצוה מה"ת להטיל ציצית בבגד כ"ש בהיה מותר לצאת בחוסין מחמת דבטלי לגבי בגד. אבל בסדך בציצית אי לאו המ"ע אפשר אם היה יוצא בשבת היה חייב חטאת דכיון דהוא בגד של שעטנו. [וכן מצאתי בפמ"ג לאר"ח בס"י י"ג ס"ק ב' באשל אברהם שנסתפק בזה דאפשר דהיוצא בבגד של שעטנו בשבת דחייב חטאת וסקילה דלא מיקרי מלבוש כיון דאסור לצאת בו מה"ת. וכתב דאין להביא ראיה מדברי רש"י דשבת קל"ט ע"ב שכתב שם דהיוצא בבגד שאין בו ציצית כלל דפטור וכן מוכרח מהגמרא, דאל"ה לא הוה מקשה מידי מרב הונא דדילמא טעמא דר"ה משום הבגד עצמו, וע"כ דמשום הבגד עצמו וודאי פטור, וא"כ יש ללמוד מזה לבגד של שעטנו. אבל זה אינו ראיה כלל, דהתם טעמא משום דמצות ציצית הוא כשלוש הבגד או חל עלי' המצוה להטיל ציצית, וממילא בשבת דא"א להטיל ציצית בבגד פטור לגמרי ממצות ציצית דהא הוא אנוס, וכמו שכתוב במרדכי בשם ר"י וכמשי"כ במג"א שם בס"ק ח' בשמו, ולפיכך ליכא למשמע מהתם מידי, אבל כשעטנו שפיד י"ל דהוי משארי וחייב חטאת כ"כ הפמ"ג שם]. ורק משום דגלי לן קרא דציצית דחי כלאים ממילא מותר לצאת בסדך של ציצית, א"כ המצוה עושה אותו בגד, וא"כ כשיצא בשבת הוי כמו דהמצוה דוחה לאסור שבת דע"י המצוה נעשה בגד. ואין שיש לומר כיון דנעשה בגד לא שייך אסור שבת דהא נעשה בגד אפילו בחול ממילא אין כאן אסור שבת כלל, דמה לי בגד זה ומה לי בגד אחר, דהא המצוה לא בא להתיר אסור שבת רק לעשותו בגד, ולא דמי כלל למ"ע דהחוכר בסוגיא דיבמות דאינו דוחה לל"ת שיש בו כרת, דהתם ע"י המצוה מבטל באמת לל"ת בידים, כמו היכי דאמר לו אביו שחוט לי ובשל לי וכדומה, דהתם הוא מחלל שבת באמת ע"י הכבוד אב, מ"מ ממצות ציצית גרידא אינו רא"י. וכפרט באמת גבי ציצית גופא הביא הפמ"ג ברי"ט י"ג בשם ה"ה שיש שסוברין באמת שטעם היתר הציצית בשבת הוא משום

לפיכך היצא כטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב וכו' אבל טלית המצויצת כהלכתה מתור כר ואלו היו תוסי הציצית שהיא מצויצת כהלכתה משאוי היה חייב היצא בה אפי' ביום השבת שאין מ"ע שאין בה כרת דוחה שבת עב"ל. וחב"י רבינו ד"ל אלו צריכין אצלי תלמוד, דממשיכ דמ"ע שאין בה כרת דוחה שבת משמע הא מ"ע שיש בה כרת פשוט דיכול לדחות שבת, הלא בפסח צריך קרא דבמועדו דדחי שבת, ובני בתירה שכחו ולא ידעו הלכה זו דפסח דוחה שבת ואף דפסח הזה מ"ע שיש בה כרת. ואין לומר דכוונתו דלאחר דגלי לן קרא דבמועדו ילפינן מניה לכל מ"ע שיש בו כרת דדחי לית שיש בו כרת דהא ליתא, והא אמרינן בהדיא בפסחים (דף ע"ז) דמפסח ותמיד לא ילפינן לשאר דברים דדחי שבת וטומאה, דמה להנך שכן יש בהן צד חמור, ופד"ת שכן ישנן לפני הדבור וחמידי ומש"ה דחי שבת וטומאה, משא"כ ציצית, ואפי' אי הוה מ"ע שיש בה כרת לא הוי דחי דציצית נאמר לאחד הדבור ולא דמי לפסח וחמדי. ועוד הא אפי' ר"א דס"ל דמצה וכל מכשיריה דוחה שבת, ולולב וכל מכשידי דוחה את השבת וע"כ דס"ל דאפי' עשה שאין בו כרת דוחה ללית שיש בו כרת, ואעפ"כ מודה בציצית, דהא אמרינן שם בשבת (דף ק"א) דשוחן שאם ציץ טליתו וכו' שהוא חייב משום דבידו להפקידן. וא"כ בציצית בלא"ה א"א לדחות שבת מטעם הזה דהא בידו להפקיד הבגד, וא"כ בציצית לא הוה הוצרך רבינו שום טעם על מה שאינו דוחה דפשיטא דבלא"ה לא דחי, דהא בידו לפטור ממצוה זו ע"י הפקר ויחזור וילבוש את הבגד שלא בכוחות זכיה ודינו כטלית שאולה שפטורה מן הציצית:

ור"ן תמוה לאידך גיסא מה שכתב רבינו בפשיטות דמ"ע שאין בה כרת לא דחי שבת והוי במילה בזמנו ליכא כרת דהא כרת דמילה הוא בגדול שלא מל אבל על האב ליכא כרת ואעפ"כ דחי שבת. ואודרבה בגדול עצמו שלא מלו אביו לא דחי שבת ואף דיש בו כרת. ואין לומר משום דיכול למול לפחר דהא ליתא דהגע עצמך אם לא מל רק עד סמוך למיתה דידוע אם לא ימול עכשיו תו לא יוכל למול בחייו והיה אז בשבת הכי נאמר דמתור למולו בשבת וזה ודאי אינו. ולכן ד רבינו צ"ע [וחה אין לומר דמילה שאני דהוי עשה שלפני הדיבור וכמו דאמרינן ביבמות ד' ה', דהא ליתא,

דא"כ במילה שלא בזמנה נמי למה לא דחי שבת אלמא דלא תליא בהוין:

**שוב** ראיתי דמה שהערותי על הרמב"ם מהא דשבת (ק"א א') דציצית בלא"ה לא דחי שבת משום שבידו להפקידן מצאתי בעו"ה בס' הקובץ להגאון מהר"י נחום טריבוש ד"ל שהעיר בזה על רבינו ד"ל ונדפס בס' הרמב"ם החדשים בסופו ות"ל שכוונתי לדעתו.<sup>ג</sup>

**וראיתי** להעתיק כאן מה שהשבותי לחכם אחד והוא ניהו הר"ה"ג מהר"י משה עסמאן נ"י הגאב"ד דק"ק האודרישן יצ"ו אשר במחוז קיעור שהקשה לדעת הרשב"א בחידושו לנדרים (דף ס"ז) דאף במצוה שיש בה הנאת הגוף אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו, והא דהנדר הנאה ממעיין אסור לטבול בו בימות החמה אינו אלא מדרבנן גזירה שמא ישהה אחר הטבילה. א"כ היכי ילפינן מכלאים בציצית העשה דוחה לית דילמא שאני התם דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו אין כאן איסור כלאים כלל, דהוי בכלאים. לא אסרה תורה אלא כדרך הנאה דהא תנן דמוכרי כסות מוכרין כדרכן וכו' אלמא דבלא הנאת הגוף לא הוי איסור כלל. וכן תקשה ד"ל קרא להתיר כלאים בציצית והו תוכן קושייתו. וזה אשר השבותי לו הגה משי"כ כת"ר דדמי למוכרי כסות אינו מדוקדק, דהתם אינו מכוסין ללבישה כלל והתורה לא אסרה אלא ללבישה או העלאה, וס"ל כ"ש דדבר שאינו מתכוין מותר, אבל הכא נהי דלא מקרי נהנה אבל מ"מ מתכוין ללבישה, ואדרבה עיקר מצות ציצית הוא שילבוש הבגד. אבל באמת הו"ל למעכ"ת. לומר דכיון דלא מקרי נהנה הוי כקשין דאמרינן הני נמטא גמרא דנרש שריא כדאמרינן בביצה (דף ט"ז) וביזמא ד' ס"ט, ומש"ה בגד בהנהה אין בו משום כלאים משום דקשין הן וממילא כחון דבמצוה לא שייך הנאה הוי כקשין. ומיהו כל זה לפרשיי שם, אבל לדעת ר"ת שם בחוסי דכלבישה והעלאה דאורייתא גם בקשין אסור, ואף דלא נהנה כלל אין מקום לקושיית מעכ"ת נ"י.

**ושוב** ראיתי דהרשב"א ז"ל עצמו בחידושו בביצה שם הסכים ג"כ לדעת ר"ת ד"ל וא"כ לק"מ על הרשב"א ז"ל, ובלאו הכי נראה דאף לפד"שיי ז"ל אין הטעם בקשין משום דלא נהנה דאסו הנאה כתיב כחורה

ג. וכן בקשה האמרי בנה אצ"ת ס"י ר"ל

הוא לבישה כתיב, רק הטעם דקשין אינו דרך לבישה דכל בגד עשוי לחמם אבל זה אינו מחמם. אבל הטלית של מצוה הרי הבגד מחמם רק ולא מיקרי הנאה ולא מצינו ובעינין שיהיה דוקא דרך הנאה וא"כ גם לפירוש"י ז"ל לק"מ ודו"ק.

**ואכן** מה שתי מעכ"ת נ"י בעצמו דהרשב"א ז"ל יסבור כר"ת דציצית אין בו משום כלאים ואפילו בטלית פטורה כגון בטלית של נשים או כסות לילה דפטירי מציצית והתם וודאי איכא הנאה וזה תוכן תירוצו. מאוד תמיהני על מעכ"ת נ"י, דהא עיקר קרא דבא להתיר כלאים בציצית הא מיירי באנשים דוקא החייבין בציצית ומאי תירץ על קושייתו. וגם הא דמפקינן דעשה רוחה ל"ת מכלאים בציצית הוא מטלית של אנשים דהא בנשים ליכא עשה כלל וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה. [ושוב בעת ההדפסה מצאתי הקושיא הנ"ל גם בחת"ס חלק י"ד סי' ס"ט וכן בחידושי הגהות מהגאון מהר"ש טריבש על מס' מנחות (מ"א א') שנדפס כעת ג"כ העיר בזה דוחק ליישב בתי שונים ע"ש אבל לענ"ד אין מקום לקושיא זו מטעם הנ"ל]:

**ועוד** נ"ל ליישב ד"ל דהרשב"א לא כתב כן רק במצוה חיובית דא"א לפטור ממנה, משא"כ בציצית דקיי"ל דציצית חובת טלית וחובת גברא ותרווייהו לקולא דאם אינו לובש טלית של ד' כנפות פטור מן הציצית, וא"כ אפשר דבמצוה כזו לא אמרינן דמצות לאו להנות ניתנו, דהא גבי מצות לאו להנות ניתנו פירש"י דבזוידת מלך הוא ולעות על צוואריהם ניתנו, וזה לא שייך בציצית דהא אי בעי יכיל למפטור נפשיה מציצית<sup>7</sup>.

**ועוד** נ"ל ליישב והוא העיקר לפענ"ד דע"כ לא ס"ל להרשב"א כן רק בדבר דכל עיקר האיסור אינו אלא איסור הנאה, כגון כאומר קונם הנאת תשמיש עלי דהקשה הרשב"א דהא איכא מצות פו"ר ואם אסור על עצמו כל הנשים למה אסור הא מצות לאו ליהנות ניתנו, דהא מ"מ הוא עושה כדרך הנאתו וכדרך אכילה רק ולא מיקרי הנאה מצד דהוא מוכרח לעשות מצד המצוה אבל מ"מ עשה כדרך הנאה וגם נהנה.

**וראיה** גדולה לזה מהא דהקשה הירושלמי בקידושין דלמה לא אכלו מצה מתוך דלית עשה דמצה

ולדחי לית. ותרוצו בזה מצד דהוא עשה שלפני הדיבור עוד נאמרו בזה תירוצים. ולכאורה לפי דעת הרשב"א ז"ל ישאר התימה לדוכתיה, וגם למה הוצרך הירושלמי לעשה דוחה לית דתיפוק ליה דכיון דכל איסורים שבתורה אין לוקיין עליהם אלא כדרך הנאתו, ואם אכל חלב חי או שעירב בו כל דבר מר פטור, וכיון דמצות לאו להנות ניתנו הרי אין בו הנאה כלל והוי כאלו אכלו שלא כדרך הנאתו. ותמיהני על מעכ"ת נ"י שלא העיד ע"ז דלפי דרכו שהקשה מכלאים בציצית, טפי הו"ל להקשות מהירושלמי הלו. וכן תמוה דלמה גיד הנשה נהוג במקדשין. והנה השאג"א הקשה דלמאן דאמר דיש בגידין בג"ט למה לא אתי עשה דחיי לית ונשאר בתימה, וע"ז י"ל דעשה דפטור הוי לפני הדיבור ולא דחי או להיפך לר"י דס"ל דגיד הנשה נאמר לבני נח וחמיד ומשו"ה לא דחי וע"ש בשאג"א. ואמנם לפי דעת הרשב"א ישאר התימה דלמה לא הותר לאכול במקדשין גיד הנשה למ"ד דיש בגידין בני"ט, דפשוט כיון דכתיב לא יאכלו אינו אסור רק כדרך הנאתו ובמצוה לא מיקרי הנאה, אלא וודאי כמש"כ בעו"ה דכיון דמ"מ אוכל כדרך הנאתו וגם נהנה באמת הרי אכל כדרך אכילתו, ומה שלא נהנה לא איכפת לן דהא התורה לא אסרה הנאה רק אכילה והרי אכל.

**ובזה** מתורץ ג"כ קושיית מעכ"ת נ"י מכלאים בציצית, דהא התורה אסרה לבישה דרך הנאה ובכלאים בציצית נמי הא לובש כדרך הנאה וגם נהנה באמת, ומה שאינו נחשב להנאה זה לא איכפת לן דהתורה לא הזכירה הנאה ורק שיהיה הלבישה דרך הנאה. וראיה לזה מ"ע התלוי באכילה כגון פסח וקדרשים ואכילת מצה דדעת כמה מפרשים ז"ל דאינו יוצא רק אם אוכל כדרך הנאתו, וכמו בלאו דאינו עובר אלא כדרך הנאתו, וא"כ תקשה דהיאך יוצא אפי' אם אוכל כדרך הנאתו הא מצות לאו להנות ניתנו, וע"כ צ"ל כנ"ל דהא מ"מ אוכל כדרך הנאה ורק שאינו נחשב אצלו להנאה כיון שכונתו לקיים המצוה:

**ודג** הדבר מוכרח מדברי הרשב"א עצמו דתי' על קושייתו הנ"ל דמיירי דלא אסרה הנאת תשמיש עליה רק דאסור גופה לתשמיש, וכמו דאמרינן שם דאם אסור עליה ישיבת סוכה אסור באמת ולא שייך בה מצות

ד' בשהיה חיה בקטנות דברי הכמים סי' נ' אנת י"ז העיר מוכרי ה"ל ציצית פ"א וי"א שגם במצות ציצית אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו.



הקשיא לדוכתיה דלמה אסוד בתשמיש, הא מצות לאו להנות ניתנו ולא מקרי הנאה. אלא ודאי הוא הרבר אשר כתבנו, דכל האיסוד אינו מונח על הנאה רק על דבר אחד רק דאותו דבר אינו אסוד רק כדרך הנאה, לא שייך בזה מצות לאו להנות ניתנו כלל וכלל. כן נ"ל ברור ועכ"ז אין מקום לקשיית כתיב נ"ה:

לאו להנות ניתנו זהא לא אסרה עליו הנאה רק הישיבה והיג לא אסד עליו הנאת תשמיש רק התשמיש. ולכאורה תימה דנהי ולא הזכיר הנאה בהדיא הא מ"מ הא ודאי כל אוסר עליו תשמיש בודאי אין כותנתו לאסור על עצמו רק כדרך תשמיש, אבל לשמש באופן שאין בו הנאה בודאי אינו בכלל הנוד, וא"כ הודא

הנלע"ד כתבתי בענין הצעיר משהו כהונה שלמה הכהן מריץ דפקק ודילבא.

## הלכות תפילין

סימן ד

### קשר של תפילין

למדתיה, אכן חכמים תקנו אותה מסברתם להשלים שם שדי, וכשביל כך לא עשו בשל ראש שלא יטעו לומר שצוותים כך מאחר שאינה מצורפת עם השיין והדליית. ועוד הזכר שם פעם שנית שמשו רבינו אמר לא מצאנו בכל התורה שיצטרך לעשות י"ד, ושאל שמאל הנביא משה רבינו דלמה באמת לא צוותה התורה לעשות י"ד כדי להשלים שם שדי, והשיב דלא ראיתי הקב"ה כ"א מאחוריו וראיתי שיין ודלית שכראשו של הקב"ה והי"ד שבוודע לא ראיתי ע"כ וכן אמרין בברכות דף זי"ן וראית את אחורי מלמד שהראהו קשר של תפילין וא"כ יש לומר בזה דרוח הקדש נזרקה בו ברכינו משה המיימוני דכיון כהלכה כדעת משה רבינו דעיקר קשירה הוא בשל ראש:

וכן מוכח עוד דרבינו נמשך אחר דעת זו דהקשירה היא בשל ראש וקרא דקשרתם לאות קאי על תפילין של ראש, מהא דכתב רבינו במנין המצות אשר לו (בראש ספר היה) מצוה י"ב לקשוד תפילין של ראש שנאמר והיו לטוטפות בין עיניך. מצוה י"ג לקשוד תפילין ביד שנאמר וקשרתם לאות על ירך ע"כ. ולכאורה הדברים מתמיהין במה שהקדים תפילין של ראש לשל יד הלא בקרא כתיב של יד ברישא. וגם ההנחה הוא של יד מקודם. אכן הדבר פשוט דרבינו

כתב הרמב"ם ז"ל ברפ"ג מהלכות תפילין שמונה הלכות יש במעשה התפילין כלן הלמ"מ וכר ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דליית עכ"ל. ולכאורה צריך באור דלמה לא הזכיר נמי קשר של י"ד שבתפילין של יד. ונראה דס"ל לרבינו דדוקא הדליות שברצועת של ראש הוה הלמ"מ אבל הי"ד לא. וצא לרבינו ז"ל זה מדברי הגאון בשמושא רבא שכתב שם וליצור בו דמות דליית מעוף לתרתי רישא רצועה בהדי הדדי כר עד ולהי כמין דלת, ומסיק ע"ז רא"ר יעקב א"ר יחנן קשר של תפילין הלמ"מ. ואלו גבי קשר של י"ד כתב ג"כ וליצר ברצועה דמות י"ד ולא מסיק ע"ז דהוא הלמ"מ. ולכאורה הו"ל למכתב ב' הקשרים בתחלה בין של ד' ובין של י"ד, ואח"כ הו"ל לכתוב ע"ז מימרא דר"י דהוא הל"מ הו"י קאי אתרוויהו, ומדתני למימרא דר"י באמצע משמע דס"ל דהי"ד אינו הלמ"מ. וכן נמצא מפורש בספרי מעשיות שהובא בשלשלת הקבלה ובסדר הדורות (אלף החמישי ר"א תתק"ל), שמשו רבינו נתווכח בהלכה עם ר"ת והיה אומר דעיקר מצות קשירה אינו אלא בשל ראש דכתיב וקשרתם לאות והיינו של ראש וקרי אות. והא דכתיב על ירך הכונה דמתי וקשרתם בזמן שהוא על ירך דכל זמן שבין עיניך יהיו שתים. והא דכתיב אח"כ לטוטפות בין עיניך אחיא לגי"ש. והקשירה בשל יד לא צויתיה לעולם ולא

ח. בשדי"ח שם כתב על תיזוך זה: הם דברים נכונים בטעמן אפריין נמטייה דאנהיר לן עינין דבמיד דאכילה ושהייה לא שייך לומר מל"ג ראה עוד בתהלה לדוד אריה ח"א בהשמטות דף י"ג ובשדי"ח מערכת המים כלל צ"ז וכלל צ"ט.

דוקשרתם לאות קאי על תפילין של ראש, והא דמסיים על ידך הוא לגלות דבזמן שהוא כבר על ידך אז יניח תפילין של ראש, וכן אמר משה רבינו לשמואל הנביא כמו דאיתא בסדר הדורות ובס' שלשלת הקבלה בשם ספר סיפורי מעשיות, וגם מצות קשירה אינו אלא בשל ראש, והיינו דצריך לעשות כעין דלית ברצועות של ראש והוא הלמ"מ, ועי' רמזה לנו התורה וקשרתם לאות דקשירה אינה אלא בשל ראש דנקרא אות, אבל קשר של יו"ד שאנו עושין ברצועה של יד אינו הלמ"מ ורק חכמים תקנהו כדי להשלים שם של שדי. ולכן בפי' בא דכתיב שם (שמות י"ג ט) והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך ולהלן (שם ט"ז) והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך, דהתם ע"כ דקאי על תפילין של יד דהא כתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות והיינו בשל יד, לכן לא כתוב שם וקשרתם לאות רק והיה לאות משום, דתפילין של יד לא בעינן קשר מה"ת, וב' פסוקים אלו אינו מדבר הכתוב רק מענין הנתת תפילין ובהנחה צריך להניח של יד תחילה והדר של ראש, ולכן כתיב בתחילה והיה לך לאות על ידך והדר ולזכרון בין עיניך כסדר הנחתם, ומשו"ה לא הזכיר בכתובים אלו קשירה לא בשל יד ולא בשל ראש, משום דהכתוב מדבר בכאן במצות הנחת תפילין בכל יום, ובעת הנחה ליכא קשירה כלל בשניהם. ורק בשל יד צריך להרוק הקשר על היד, ובלשון חז"ל נקרא ההידוק קשירה וכדאיתא (במנחות דף ל"ה ע"ב) תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה והיינו ההידוק כמו שפירש ר"ת שם, וכן הרמב"ם ז"ל במגן המצות שמנה לפני ההלכה כתב בלשונו להיות תפילין על הראש לקשרם על היד עכ"ל. ופשוט דבתפילין של ראש דא"צ הידוק כלל כתב בלשון להיות אבל בשל יד דצריך הידוק כתב ולקשרם על היד, וקרי להידוק קשירה וכמו שנקרא בלשון חז"ל, אבל בתורה לא נקרא ההידוק קשירה ולכן כתיב בשניהם והיה. וכל זה בשני כתובים אלו דבפי' בא, אבל בפי' שמע והיה אם שמוע דלגופיה לאשמענין דגם פורשת שמע ופרשת אם שמוע צריך לכתוב בתפילין, הוי סגי דיכתוב כאן כמו התם והיה

סובר בפשט הכתוב כמו שפירש משרע"ה, דקשרתם לאות היינו של ראש דנקרא אות, והדר על ידך, ונמצא דבאמת דשל ראש נכתב ברישא להך פירושא. והו' רכתב רבינו מצוה לקשור בראש ולכאורה קשירה מאן דבר שמה, דהא הו' כתיב והל"ל מצוה להניח בראש", אכן להני"ל ניחא דעיקר קשירה בשל ראש כתיבא, והא דנקט רבינו קרא ודהו' לטוטפות, היינו דנקט קרא המפורש בהדיא דקאי על של ראש. והא דנקט רבינו קשירה גם בשל יד היינו משום דכבר תקנו חז"ל קשירה גם בשל יד כדי להשלים שם שדי וכנ"ל ב'.

**שוב** ראיתי לרבינו בפ"ג מהל' אלו הי"ג שכתב ומכניס רצועה של ראש כו' וקושר קשר מרובע כמין דליית וקשר זה צריך כל ת"ח ללמדו עכ"ל. והנה מה שכתב רבינו וקשר זה צריך כל ת"ח ללמדו לשיטתו אזיל לעיל בהלכה א', דדווקא קשר של ראש הוא הלמ"מ, אבל הי"ד אינו מהלכה הלכך אין מהחויב ללמדו כיון שאינו מעכב. אלא שקצת צ"ע על רבינו דחדא למה פסק כרב חנינא בר שלמיא משמיה דרב דצריך ת"ח לידע אף קשר של תפילין, דהא רב יהודה משמיה דרב פליג על זה וס"ל דקשר של תפילין א"צ ללמדו משום דשכיחא כדאיתא בחולין (דף ט) ורב יהודה הוא מרי דתלמודא טפי מרב חנינא בר שלמיא. ועוד דרב יהודה דייק וגמיר שמעתתא משמיה דרב ואפילו ספיקא דגברי גריט, וא"כ טפי הו"ל לרבינו לפסוק כרב יהודה. ועוד אם פסק כרב חנינא בר שלמיא למה לא הביא רבינו בהלכותיו דת"ח צריך לידע נמי ברכות חתנים וציצית כמו שמבאר בגמרא שם. והיותר תימה על רבינו דעיקר מימרא דרב יהודה דת"כ צריך שילמד כתב שחיטה ומילה לא ראיתי שהביא זה רבינו בהלכותיו, וזולת דבר זה בלבד שצריך לידע קשר של תפילין של ראש. ומצוה להבין כוונת רבינו בזה והדבר צ"ע:

**מה** שכתבתי לעיל דמשו"ה הקדים הרמב"ם ז"ל במגן המצות אשר לפני ספר הי"ד לתפילין של ראש קודם תפילין של יד, משום דמפרש דרישא דקרא

א. אבל בספהמ"צ מצות עשה י"ב: היא שצונו להניח תפילין של ראש והוא אומרו הו' לטוטפות בין עיניך. וכן כתב במצות עשה י"ג גבי התפילין של יד, אף דהתם כתיב קשירה. וראה להלן ב"ה וכו'.

ב. בחמדת ישראל בקונטרס נר מצוה הביא הערת רבינו על הרמב"ם שהקדים של ראש לשל יד, רשינה הסדר שבחזרה. וכתב שהוא דקודק צום עמדו עליו האחרונים וכתבו שטעם הר"מ משום דשל ראש קודשתו חמורה כדמוכח במנחות ל"ד ב'. ועי' חינוך מצוה תב"א וחכ"ב שהקדים של יד לשל ראש כפי שהם כתובים בתורה.

לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך, ומדכתיב וקשרתם ש"מ דאתי לדרשה ומדקשרתם לדרשה כולו מני לדרשה, דהך וקשרתם לאות בא לאשמעינן תפילין של ראש צריכין קשירה והיינו לעשות צורת דליה ברצונתה, ומשריה הקדים הכתוב כאן של ראש משום ולא מיירי כאן בהנחה רק בקשירה, והלכך הקדים של ראש משום וקדושתו יתירה דיש בו ד' פרשיות וגם דיש בו חזקו של שם ש':

**ועוד** י"ל רכיון דעל פי הקבלה צריך להקדים כתיבתה הפרשיות של ראש קודם תפילין של יד, וכמו דכתבו המקובלים בשם כתיבי האר"י ז"ל, וא"כ אפשר דגם לעשות הבית והקשירה צריך להקדים השל ראש קודם לשל יד, וזהו דכתיב וקשרתם לאות דבתחילה צריך להקדים הקשירה בשל ראש ואח"כ צריך לעשות תפילין של יד, והדר כתיב על ידך להורות דאימתי צריך להניח בזמן שהוא על ידך דכל זמן שכן עיניך יהיו שתיים, ומה דמסיים והיו לטוטפות בין עיניך אתי לג"ש ללמוד מקרא ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת דמה התם בגובה שבראש מקום שעושה קרחה ה"נ מצות הנחת תפילין של ראש הוא בגובה שבראש:

**ובזה** יזכר היטב מאי דשני רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל הלשון במגין המצות אשר לפני ספר הי"ד לבין מנין המצות אשר לפני ההלכה, ולפני ההלכה כתב להיות תפילין על הראש ולקשור תפילין על היד, ובמגין המצות אשר לפני הי"ד כתב בשניהם לקשור. והיינו משום דבמגין המצות אשר לפני ההלכה ר"ל למנות מצות הנחת תפילין שמחוייב כל אדם להניח בכל יום, ובעת ההנחה ליכא שום קשירה בשל ראש דאף הידוק

אינו צריך, ולכן כתב להיות תפילין על הראש אבל בשל יד דבני הידוק כתב לקשור וכלשון תו"ל נקרא ההידוק קשירה, אבל במגין המצות אשר לפני הי"ד כוונתו שם לכלול כל מצות עשיית התפילין והיא באמת עשיית התפילין ג"כ מכלל המצות והיא צריך כתיבה ועשייה לשמה, ולדעת הידושלמי (בבבכות פ' הרוחה) צריך לברך לעשות תפילין, וגם בש"ס דילן (במנחות דמ"ב ע"ב) הא ס"ד דש"ס לומר כן, דכיון דפסולה בא"י בישראל צריך לברך, רק דלמסקנא ס"ל להש"ס דכל דעשייתה אינו גמר מצותה א"צ לברך, וגבי תפילין לא נגמר המצות רק בעת הנחה, והילכך אינו מברך רק בשעת הנחה אבל ודאי וגם העשייה והכתיבה מכלל המצות, ובפרט לפי מש"כ בשם השלשלת הקבלה והסדר הדורות דמשה רבינו אמר וקרא וקשרתם לאות קאי על הקשירה של הדליית שצריך לעשות בשל ראש, וא"כ נזכר גם העשייה בתורה, ולפיכך כתב שם דמ"ע לקשור בשל ראש ומ"ע לקשור בשל יד, דבשניהם צריך קשירה בשעת עשייה, ורק דבשל ראש הקשירה היא מה"ת והוא ה"מ, אבל הקשירה של יד הוא מדרבנן וכמו שאמר משה רבינו דחכמים תקנו כן כדי להשלים שם של שני, אבל מ"מ שניהם צריכין קשירה ולפיכך כתב בשניהם לקשור, ומיהו בספר המצות עצמו שלו במ"ע י"ב וי"ג כתב בשניהם להניח, והיינו משום דשם אף רצונו רק למנות עיקר המצות אבל לא הענפים, והלכך לא קחשיב רק ההנחה דהיא עיקר המצות, אבל ההידוק של יד בשעת ההנחה וכן הקשירה בשל ראש ובשל יד בעת העשייה אינן מעיקר המצות, ועפ"ז יחיישב לנו שינוי הלשון מה דשני הרמב"ם לכתוב בכל אלו ג' המקומות כל אחד בלשון אחר:

סימן ה

קטן בתפילין

**בשור"ע** ארי"ח סי' ל"ז סעיף ג': קטן היודע לשמור תפילין בטוהרה וכו' חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. וכתב הרב בהג"ה: דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד וכן נהגו ואין לשנות ע"כ. והוא מד' בעל העיטור וכמשי"כ הב"י בשמו ע"ש. ותמה הגרע"א ד"ל בגליון הארי"ח שם [וכן בתשובותיו בכתבים ופסקים סי' ז'] על דברי בעל העיטור ד"ל אלו דלפי דעתו דחנינו דתפילין אינו אלא כשהוא בן י"ג שנים ויום אחד, א"כ מאי הרצרכו חז"ל לחייבו לאביו מצד חנינו דתפילין ל"י דהבן מחוייב בעצמו מה"ת מכת חזקה דרבא, דחזקה כיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים. ואפילו אם בדיק ולא מצאו בו סימנים, מ"מ הא ק"ל דחיישין שמא נשרו ומידי ספיקא לא נפקא. וע"ש מה שדחוק לתוך בתרי אופנים או דמיירי שהיו בו ב' שערות קודם י"ג שנים ועודן בו גם עכשיו, דבכה"ג תו לא חיישין שמא נולדו בו ב' שערות אחר זמן גדלות ונשרו מרלא נשרו הראשונים וכמו שכתב הבית שמואל בס"י קנ"ה סי"ק כ"ט א.

**ראמנ"ם** מהש"ס דיבמות י"ג דמקשה שם הגמ' על רב זכיד דאמר דאין בנין בלא סימנים דגבדוק ומתוך הש"ס דחיישין שמא נשרו ואפילו למ"ד דלא חיישין מ"מ משום צער לידה חיישין ע"ש בזה"ש דלא מוכח דלא כהב"ש. דלפי דעתו עדיין תקשה דלמה אמר רבה בר שמואל שם דאי אתה יכול בחמותו ואם חמותו שמאנו שכבר ילדו הא משכחת לה אם היה ב' שערות מקודם בשנת האחד עשר דהוא שנה שקודם תוך זמן ילדה בתוך זמן דהיינו בשנת הי"ב ולא נשרו אותן השערות בשעת הלידה דאו מהני בדיקה דאם חזינו דלא נולדו בה סימנים אחרים בתוך זמן או בזה"ש יכולה למאן דליכא למיחש דשמא נשרו דהא לא נשרו גם השערות הראשונים שנולדו בה בשנת הי"א וא"כ משכחת לה חמותו ממאנת. וזה אין לומר דכיון דרב זכיד סובר דתוך זמן כלאחר זמן כמו שפרש"י או דע"י בנין חשבינן לסימנים כאלו הם לאחר זמן וכמו שכי התוס' שם ד"ה רב זכיד. א"כ גם השערות דשנת הי"א נחשב לסימנים דהא ודאי ליחא דפשוט דרב זכיד לא ס"ל כן רק בשערות דתוך זמן וא"כ דברי הב"ש הנ"ל צ"ע ב'.

**והנה** בסברא זו אף שהב"ש כתב כן מ"מ הרבה יש לפקפק בזה. א' דמלשון הגמ' דנדה (דף מ"ז) דאמר רב דימי מנהרדעא שם דהלכתא דחיישין שמא נשרו לענין מיאון, והני מלי היכי דקדשה בתוך זמן ובעל לאחר זמן דאיכא ספיקא דאורייתא אבל מעיקרא לא. משמע דלעולם חיישין שמא נשרו אפילו היו ב' שערות קודם זמן גדלות, דאם איחא ליפלוג וליתני בדידה דאפילו בספיקא דאורייתא משכחת לה דאין חוששין כגון דהיה בה מקודם. ומיהו זה יש ליישב ד"ל דרב דימי לא בא לאשמעינן הלכתא רק בדבר דפליגי רב פפא ורב פפי שם, אבל בכה"ג לא פליגי כלל והכל מודים ולא חיישין.

**וגם** מה שתייך עוד הגאון מוהרע"א ד"ל שם דאפשר דלא חיישין לשמא נשרו אלא לענין איסורין, אבל לענין קידם מצוה אפשר דלא חיישין. ג"כ דחוק טובא, דמאי שייך לחלק בזה בין שב ואל תצעה לקום ועשה [ובס' תיבת גומא להגאון בעל פמ"ג ד"ל אינו מסתפק בספק מ"ע רק אם מן התורה מחוייב או דאינו אלא מדרבנן אבל מדרבנן בזה"ש ספיקו לחומרא]. ונראה דס"ל דהחשש שמא נשרו אינו אלא חששא דרבנן, וא"כ י"ל דלא החמידו חז"ל רק בלעבור בקום ועשה אבל באמת בפמ"ג בפתיחה לארי"ח [בחלק השני סי"ק י"א] מסתפק בזה דאפשר דהוא מה"ת וע"ש.

א. בח"י הריטב"א נדה פ"ה ב' ד"ה בשלמא מבואר להדיא כהב"ש. וראה משי"כ בזה בהערה 38 שם.  
 ב. וכן הקשה בדברי אהון (להגרש"א פולונסקי) סי' ל', ותייך עפ"י פירושו של הריטב"א יבמות שם, דבאמת משכחת לה חמותו ממאנת, אלא דלא שכיח שיבדקה כעודה יושבת תחת בעלה דמדוע ניוחש שתמאן אח"כ.  
 ג. בדבר זה נחלקו האחרונים. מדברי המנ"ח מצוה א (שכבן קטן שהגיע לכלל שנים ולא הביא סימנים לא קיים פ"י, שמא נשרו הוא מריס) משמע דהוי חשש דאורייתא. ובספיקי הלכות ביד דוד הל' אישות פ"ב סק"י פשיטא ליה דהוי רק חשש דרבנן, אולם הביא פה"מ הל' גזירותין פ"א היה כהמנ"ח.  
 \* ה"י משי"כ בזה בהערה לח"י הריטב"א נדה מג, א הע' 4.

**ואמנם** כל זה כתבתי על פי דבריו ז"ל דמפרש דבעל העטור מצד חינוך קאמר, משום דספר העטור עצמו חלק ב' לא היה נדפס עדיין בימיו לעמוד על תוכן כוונתו. אכן כעת שזכינו לאורו בעזרה [ונדפס פעם ראשון בלעמבערג שנת תר"כ לפ"ק ושוב נדפס פעם שנית בוויילנא שנת תרל"ד עם פ"י שער החדש מהגאון אב"ד דק"ק טוויסלאן ג"י] ועיינתי בו לעמוד על עיקר ותוכן כוונתו בזה. והנה מצאתי בעזרה בשער הראשון חלק שביעי שכי' שם באמת דחינוך בתפילין ליכא כלל בקטן, והא דאמרינן בברייתא בסוכה הג"ל דהיודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין מידי בגדול דומיא דקטן שיודע לפרוש כפיו, דע"כ דמיירי בגדול [וכפידישי' שם ודלא כהתוס' שם בד"ה היודע ע"ש] ופנה"ת קאמר דחייב, רק דגוה"כ הוא דאף גדול אינו מחוייב רק אם יודע לשמור, וכמו דגרסי' במכילתא פ' בא ושמרת את החוקה הזאת שומע אני אף הקטנים במשמע והדין נותן הואיל ומוחה מ"ע ותפילין מ"ע אם למדת במוחה שנוהגת בקטנים כבגדולים יכול אף בתפילין כן ת"ל ושמרת את החוקה הזאת לא אמרתי אלא כמי שיודע לשמור תפילין מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין ע"כ. ומפרש הבעל העיטור ז"ל שם דדרשא דמכילתא הוא דרשה גמורה וקטנים דקאמר היינו גדולים שהגיעו לכלל שנים דבמוחה ובשאר מצות חייבין מה"ת [ומשמע דמפרש שכבר יש להם ב' שערות ג"כ], וגוה"כ הוא דלענין תפילין נחשבין כקטנים עד שהיו יודעים לשמור ע"ש'. ועל פי זה אין מקום כלל לתמיהת הגרע"א ז"ל דלבעה"ט לא מיירי מדין חינוך כלל', ואמנם נ"ל דכפירוש דברי הברייתא ע"כ צריך לפרש דמיירי באין לו מעות לבן, וקמ"ל דהאב מחוייב ליקח עבורו מצד ספיקא וכנ"ל. דאל"ה יגדל התימה על בעל העיטור ז"ל דלמה מחוייב באמת אביו ליקח לו כיון דמיירי בגדול, אלא ע"כ כנ"ל דמיירי שבדקו אותו ולא מצאו בו שערות ואז מחוייב האב ג"כ מצד חינוך ומצד ספיקא. וקצת נ"ל לתמוה על הרמ"א ז"ל בהג"ה דהסכים להלכה כדעת בעה"ט, והמע"ץ בבעה"ט יראה להדיא דהבעה"ט בעצמו ג"כ אינו מחליט כן להלכה,

**ומיהו** לענ"ד בפשיטות נוחא אף לפי פשטות דברי בעל העיטור הג"ל דמשמע דמצד חינוך קאמר וכמו דמשמע ג"כ מלשון הברייתא דסוכה (פ"ב י"א) [דהא כללו שם בכלל כל המצות דמוטל על האב לחנוך את בנתו, מ"מ לא קשיא, דנהי דהבן מחוייב בעצמו מצד ספיקא דאורייתא, מ"מ קמ"ל הברייתא דמוטל חיוב גם על האב מצד חינוך, וג"כ מצד ספיקא דשמא עדיין לא נולד בו שערות ועדיין קטן הוא. ונ"מ אם לא היו לבן מעות ליקח תפילין, דאם נימא דליכא מצות חינוך על האב, אינו מוטל על האב להוציא ממון משלו ליקח עבורו תפילין יותר משאר בני אדם, קמ"ל דמונח חיוב על האב ליקח לו תפילין אם אין לבן. וכן דייק ג"כ לישנא דברייתא דגבי לולב וציצית אמר בברייתא שם דקטן היודע לנענע חייב כלולב והיודע להתעטף חייב בציצית', ולגבי תפילין נקט היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, ולא אמר דהיודע לשמור תפילין חייב בתפילין כמו באינן. וכבר הדגישו בזה התוס' בערכין (ו') ב' ע"ב ד"ה אביהו. [ומה שתי' שם דגבי ציצית לא נקט לישנא דלוקח דמסתמא טלית יש לו, יש לדקדק טובא, דמ"מ הוי מצי למנקט דאביו לוקח לו ציצית להטיל בטליתו. וגם כהא דכתבו שם דגם כלולב נמי יכול לצאת כלולבו של אביו וע"כ דכוונתם דיכול ליתן לו במתנה גמורה לאחר שכבר יצא בו בעצמו, משא"כ בתפילין דמצותם כל היום, וא"א לו לשאול תפילין לבנו, מ"מ תמוה דלמה לא נקט גם בתפילין דמחוייב האב לחנוך את בנו שיניח תפילין, דהא עיקר המצוה הוא ההנחת התפילין ולא הלקיחה, ושבק העיקר ונקט הטפל דהא זה ממילא ידעינן דאם אין לו תפילין לבנו מחוייב ליקח לו].

**אכן** לדי' בעה"ט הג"ל דמיירי שכבר הגיע לכלל שנים נוחא משום דמצות ההנחה לא הוצרך להזכיר דפשוט הוא שמחוייב הבן בעצמו מצד ספיקא דאורייתא, והעיקר קמ"ל דגם על האב מוטל מצות חינוך, ונ"מ דאם אין לו להבן מעות בעצמו משלו מחוייב האב ליקח לו תפילין משלו עבור הבן ולפיכך אמר אביו לוקח לו תפילין. ולישנא דברייתא מסתייע לדי' בעה"ט ז"ל':

ד. במדכי שלחי לולב הגזול הביא מירושלמי: יודע להתעטף אביו לוקח לו טלית.  
ה. וכע"ז באר בתורת מרדכי (להרמ"א רביעובין) סי' מ"ח. ועי' חקרי לב אורח סי' ח'.  
ו. ולפי"ז היה במוחה קטנים שהגיעו לחינוך פטורים, וכ"כ המאירי סוכה פ"ב א'. והיינו דמכילתא מיירי בגדול ממש.  
ז. וכ"כ המ"ב בבאור הלכה סי' ל"ז לדעת העיטור.

ור"ע כתב, וק"ל כר"ע וריה"ג דמ"ע שהו"ג הוא ולילה ושבת ויר"ט לאו זמן תפילין הוא עכ"ל, ודלא כתנא דברייתא דהמוצא תפילין דס"ל דלילה זמן תפילין ע"ש. וכיון שפסק כר"י הגלילי דהך קרא בחוקת תפילין הוא שפיר מפרש דדרשה דמכילתא הוא דרשה גמורה ודו"ק:

**וקצת יש לתמוה על הרב בהג"ה,** כיון דמשמע בפשיטות בשו"ע כס"ט דלילה זמן תפילין.

דק"ל לילה זמן תפילין מה"ת וכמש"כ בב"י שם ע"ש א"כ האיך פסק כאן כבעל העיטור וצ"ע. וכעין זה ראייתו לתמוה על מה שהביא הרא"ש בה"ק בהלכות תפילין סי' י"ט לדברי הירושלמי דברכות (פ"ב הלכה ג') דר' יוחנן לא הוי מנח תפילין אלא מפיסחא לפיסחא והוי חדיק ריש' מפיסחא ועד עצרתא [והיינו תפילין של ראש משום דהיה חושש בראשו מקרירות. אבל בתפילין של יד אדרבה היה נזהר מאוד וכדאמרין ביזמא (דף פ"ו) ר' יוחנן אמר היכי דמי חילול השם כגון אנא דמסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין. אלמא דהיה נזהר בזה ולא חלך אפילו ד' אמות בלא תפילין. ובירושלמי דברכות שם לפנינו איתא ג"י אחרת דבסיתוא דהוי חזיק רישיה הוי לביש תרוויהון ברם בקייטא דלא הוי חזיק רישיה לא הוי לביש אלא דאדרעיה, ובתרי"ג בסופ"ג דברכות איתא ג"י להיפך. ואמנם מדברי הרא"ש נראה דהיה לו ג"י שלישית בירושלמי דלא לביש תפילין של ראש רק מפיסחא לפיסחא]. ומסיים הרא"ש ז"ל ומה שהיה מניח יותר בפסח, נ"ל משום דכי כתיב ושמרת את החוקה בפסח כתיב ע"כ. והדברים מתמיהין דלפי זה צ"ל דר' יוחנן סובר דקרא דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר וכר"י הגלילי ומדכתיב חוקת תפילין אצל פסח משו"ה היה נזהר בתפילין בפסח יותר משאר השנה והיה מכניס עצמו אף לחשש סכנה. וכן מצינו באמת בש"ס דילן במנחות (דף ל"ז ע"ב) דר"י ס"ל כן, דהא אמר שם דר"י אמר דכל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בלאו. וע"כ דס"ל דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר וא"כ הרבה יש לתמוה דהאיך הניח תפילין בתוך חג הפסח, הא הרא"ש בעצמו שם כס"ט כתב דר"י הגלילי

דהא הביא ג"כ פי' התוס' דמיירי בקטן ממש שהגיע לחינוך וחייב מדרבנן. ודרשא דמכילתא הוא אסמכתא בעלמא ולא הכריע בין הפירושים, וא"כ אדרבה ראי להחמיד כפי' התוס', דהא גם לפי' הבכעה"ט עצמו אינו מוכרח דאיכא איסורא להניח תפילין בקטן ממש. רק דלפי אותה הפירוש לא החזר מצות חינוך בתפילין גבי קטן, אבל מ"מ איסורא נמי לא החזר בהדיא, וא"כ ראי להחמיד כפי' התוס' ושאר מפרשים. ודברי הרמ"א ז"ל אלו בהג"ה צל"ע.".

**ודע** דנ"ל ברור דלפי דברי הבכעה"ט ודרשא דמכילתא הוא דרשא גמורה, וגזה"כ הוא דאינו חייב בתפילין רק בידוע לשמור, אינו אלא לר"י הגלילי במנחות (דף ל"ז ע"ב) דס"ל דהך קרא דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר, וס"ל דלילה ושבת לאו זמן תפילין. אבל לר"ע דס"ל שם דלילה זמן תפילין, והך קרא בחוקת פסח איירי ולא מיירי מתפילין כלל, לית לן קרא דבעינן יודע לשמור גבי תפילין, וא"כ להפוסקים דפסקו כוותיה דר"ע ע"כ צ"ל דהך דסוכה הנ"ל אינו אלא מדרבנן ומשום חינוך. ובזה נ"ל דהיינו טעמא של המרדכי בהלכות קטנות הלכות תפילין שכי' שם ח"ל אמרין בפרק לולב וערבה (צ"ל בסו"פ לולב הגזול) "קטן" היודע לשמור אביו לוקח לו תפילין עכ"ל ומדכתב קטן היודע משמע דקטן ממש קאמר. וכן מוכח שם ממש"כ מקודם דכל הפטור מק"ש פטור מתפילין וע"ז הביא הא דסוכה ומשמע בהדיא דאפי' אם הוא קטן מ"מ אם יודע לשמור חייב. וכן מבואר עוד במרדכי שם בסוף הלכות קטנות וכי' שם דהא דתניא קטן שכתב תפילין פסולין היינו אפילו אם הגיע לחינוך דליתא בקשירה מדאורייתא אלא א"כ בן י"ג שנה. והא דאמרין בריש פ"ק דערבין הכל חייבין בתפילין לאתווי קטן וכו' הא פרש"י דהיינו מדרבנן עכ"ל. הרי דס"ל בהדיא דמדרבנן מיהו חייב אף קודם י"ג שנה אם יודע לשמור. והיינו משום דאזיל לשיטתו דפסק שם בהדיא דלילה זמן תפילין מן התורה משום דרב אשי בתרא הוא. ועוד דק"ל דהלכה כר"ע מחבירו ע"ש. וא"כ צ"ל דהך דסוכה מדרבנן וקודם י"ג שנה. והבכעה"ט נמי נראה דלשיטתו אזיל בזה, ולאחר שהביא שם פלוגתא דריה"ג

ת. ר' בבאור הגר"א שם סק"ו דכן ס"ל לרש"י ברכות כ' ב' ועי' רשב"א שם. והא מקור חיים (להחיות יאיר) סי' ע' סעי' ב'. ועי' ברכ"י סי' ל"ז סעי' י' ועמדי' אש (אייזנשטיין) סי' ר' אות ג' דיה' הגה בשו"ע.  
ט. והא בעצי בודשים סי' נ"ז שרבינו הניף ידו שנית בענין זה באריכות.

הפוסקים רק אליבא דר"ע אבל אליבא דר"י הגלילי כר"ע לא פליגי דפטור. ועוד דעל שאר הפוסקים ז"ל הסוברים דחובה פטור מתפילין לא שייך להקשות כלל מד' הירושלמי דאפשר ולפניהם לא ה"י הג"י כן בירושלמי שם דבאמת ליתא כהך לישנא כלל. וכמו שהבאתי לעיל רק דהוי מנח בקייטא או בסיתווא ולא החכר כלל דהוה מנח מפיסחא לפיסחא ועיקר הקושיא אינו אלא על הרא"ש ז"ל בעצמו וכמו שכתבתי בענין זה:

**וגם** מה שכתבתי לעיל ליישב דאפשר דמפיסחא ר"ל בערב הפסח, דע"פ מקרי בתורה, משום דהוא אז זמן שחיטת הפסח מצאתי שם ג"כ בהג"ה מגאון אחד שכי' לתרץ כן ות"ל שכונתי לדעתו. אבל מה שתי' שם עוד דר"ל דמפיסחא לפיסחא ר"ל מזמן פסח ראשון עד זמן פסח שני ור"ל ולא הניח תפילין רק בימים שאחר החג הפסח עד י"ד אייר לא נהירא כלל דמאיזה טעם הניח אז יותר מכל השנה ואם דבאותו הזמן אינו לא עת חמה ולא עת צינה ולא ה"י חושש אז לא מחמימות ולא מקרירות וכמו דאמר במדרש מוציא אסירים בכוררות בחודש ניסן שכשר בו לצאת שאינו לא עת חמה ולא עת צינה מ"מ למה תלי זה בפסח דלאו פסחא גורם רק דזמן החודש גורם והי"ל דלא הוה מנח רק בחודש ניסן וחצי אייר וכדומה. ועוד דהא הרא"ש בעצמו לא מפרש כן בירושלמי ועדיין תקשה על הרא"ש ז"ל וכמש"כ ולכן המחזור זה כמ"ש דהניח תפילין בעה"פ וכנ"ל הנלע"ד כתבתי בעה"י:

כוודאי אין להניח תפילין בחוה"מ משום דחובה נמי מקרי מקרא קודש וכל הספק אי חוה"מ חייב בתפילין או לאו אינו אלא לר"ע ע"ש וצ"ע.

**ואולי** דהא דאמר דהניח בפסח לאו בתוך הפסח קאמר רק בעה"פ, משום דאז זמן שחיטת הפסח וקרא דלקמיה נמי כליל ט"ו מיירי דכתיב שם בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים והיינו בעבור מצות פסח מצה ומרור וכמו שפירש"י שם, ותפילין נמי הוא לאות כי ביד חזקה הרציאך ה' ממצרים וכמו דכתיב שם אחר זה. והלכך בזמן ההוא צריך אדם ליהדר ביותר לקיים מצות תפילין. ואפשר דע"ז רמז לנו הכתוב ושמת את החוקה הזאת למועדה כלומר דאפילו במקום דאיכא חשש סכנה אם ניח תפילין, כמו במעשה דר"י, מ"מ תשמור את החוקה הזאת למועדה עכ"פ כשיגיע פסח דאז זמן יציאת מצרים מחייב להכניס עצמו לחשש סכנה ולהניח תפילין כנ"ל לפרש ע"פ דרכו של הרא"ש ז"ל:

**שוב** אחרי כותבי זה מצאתי בעזה"י להחוות דעת בהחידושים שהביא בסוף ספרו בשם אביו הגאון זצ"ל<sup>א</sup> שגם הוא ז"ל העיר מד' הירושלמי הזה שהביא הרא"ש על דעת הסוברים דחובה פטור מתפילין וכתב דמכאן ראי' דחובה חייב בתפילין ע"ש. אבל לא העיר להקשות ביותר על הרא"ש ז"ל דכתב דלר"י הגלילי דוודאי פטור ור"י ע"כ דס"ל כר"י הגלילי, וא"כ הקושיא הוא לד"ה דהא לא פליגי

י. ועי' ח"י הרשב"א ערוכין פרק המוצא תפילין צ"ו א' (נדפ"ה מכת"י צ"י מבין אור"ת) בענין זה, ומשי"כ בהערה שם.  
א. בשו"ע יר"ד שלפנינו נמצאים הח"י מאבי המחבר אחר חוזה דעת הל' מאכלי עבדים. והבחי"ה שם כתוב: ג"ל פ"י מפסח א' ע"ד פסח שני או ערב פסח דמקרי פסח כמבואר תוס' קדושין ל"ז ע"כ בדי"ה פטורת הפסח.

סימן ו

## הדור בתפילין

**ואכן** במאי דלא תני תפילין נאים נראה לי פשוט דהך מצוה דצריך להתנאות אינו אלא במקום דנראה לרבים והוא כבוד להקב"ה וכמו דאמרינן ביומא (דף ע"ג), דמיד כל אחד ואחד מביא ס"ת מתוך ביתו כדי להראות חזותו לרבים, ופרש"י משום דאמר מר דהתנאה לפניו במצות וזה לא שייך בתפילין של יד דכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות, אבל עדיין קשה דלמה לא נזכר דתפילין של ראש צריך שיהא נאה:

**ושוב** ראיתי במכילתא בפ' בבשלח שהג"י שם באמת בתפלה נאה, ונראה שר"ל תפילין של ראש ולכן אמר תפלה בלשון יחיד. וכ"ה לשון המשנה תפלה של ראש אינה מעכבת של יד. ובספר זה ינחמנו על המכילתא הגיה שם באמת במכילתא דצ"ל תפילין נאין, אבל לפענ"ד אין מהצורך להגיהו ובכיון דייקה המכילתא וכתבה תפלה לאשמועינן דתפילין של יד אינו צריך להתנאות. ונ"ל ראיה לדברי דהרי רבינו הגדול הגר"א ז"ל דהגיה לכל דברי המכילתא וכאן הניח לדי המכילתא בלא הגהה, וש"מ דצריך לכתוב כן והגידסא דמכילתא שלפנינו היא עיקר. וראיה גדולה לדברינו אלה ממה שכתב הרמ"א בהג"ה באור"ח סי' קמ"ז סעיף א' ד"א אם המעיל מצד אחד פשתן ומצד אחד משי צריך להפך המשי לצד הספר ולגלול (מרדכי בסוף מגילה) ולא נהגו כן ע"כ. וע"כ דהטעם של המנהג שנהגו לעשות לצד חוץ הוא מטעם שכתבתי דעיקר ההידור של המצוה צריך להראות בחוץ לפני רבים. וראיתי להמג"א שתמה על המרדכי באמת דהביא ראיה ממוזבח הקטורת דצריך שיהיה ההידור לצד פנים, ובאמת אדרבה המזבח הקטורת היה מכוסה זהב מבחוץ וכתב דט"ס כמרדכי וצ"ל דומיא דארון ע"ש. ומיהו גם מארון לענ"ד אינו ראיה כלל דהא אמרינן ביזמא ע"ב דג' ארונות עשה בצלאל א' של עץ ובי' של זהב וא"כ

הנה שאלני חכם אחד [והוא ניהו הרה"ג מד"א בוילייקא הסמוכה לפה] דאמאי לא הזכר בגמ' ודבר הפוסקים ד"ל לגבי תפילין דבעינן שיהיו נאים ומהודרים דלכאורה לא גרעי מס"ת ומשאר מצות דאמרינן בשבת (דף ק"ג) דזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה וכו' וא"כ אמאי לא הזכיר נמי תפילין נאים.

**ובאמת** שזהו דבר שארי להתעורר עליו. ואכן לענ"ד יש להעיד עוד דאמאי לא הזכיר נמי גבי תפילין דצריך לכתוב הפרשיות לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בבלבל אומן כמו דתני שם בברייתא אצל ס"ת. ואגב אדחיה יש להתעורר ולהבין כוונת הברייתא שם וכתוב בו לשמו, דלענין מאי קאמר לשמו, דאין לומר דהכוונה דצריך לכתוב הס"ת לשמה<sup>א</sup>, דא"כ לשמה מבעי ליה למתני. ועוד דדין דצריך כתיבה לשמה לא נלמד מהך קרא כלל, רק דהוא הלמ"מ ויש כמה דעות הראשונים ו"ל דס"ל דאינו אלא מדרבנן דעלמא וע"י השיב בשאילתות בפ' ויקהל ובס' מלאכת הקודש להגאון מוהר"א פלעקלעש זצ"ל. ועוד דדין זה של לשמה לא שייך למתני הכא בברייתא כלל דמיידי מענין זה אלי ואנוהו<sup>ב</sup>. ואולי דר"ל דמלבד דצריך כתיבה לשם ס"ת צריך נמי כתיבה לשם ד', וכמו בקדשים דבעינן שישחוט לשם זבח ולשם ד' משום דכתיב אשה ריח ניתוח לר', והכא נמי משום דכתיב זה אלי ואנוהו לפינן מיני' דמה שצריך להתנאות במצוה לא יכוון בשביל הנאת עצמו, רק שיתכוין לשם ד'. והוה דאמר התנאה לפניו במצות והיינו דיתכוון לעשות בזה נחת רוח להקב"ה ונלמד משום דכתיב זה אלי ואנוהו ומשמע דצריך להתנאות לשם ד' ואל זה כיון במה דאמר וכתוב בו לשמו:

א. אולם בקהלת יעקב (קולין) פסחים ס"ד א' פירש כן, והוכיח מזה דהדור מצוה הוא דאורייתא. וראה בקרי"ס המוזכר להלן.  
ב. המכ"ס בקרי"ה ספר ה' תפילין פ"א כתב שבסתי' בעינן אזכרות לשמן משום זה אלי ואנוהו כדמשמע בגיטין כ' א', אבל מדאורייתא לא פטילי, והאיל ותתם ט"ה לשמו הוא, הרי דס"ל דפסול מורבנן. וראה להלן בס"ד. ובחז"י רע"א יוריד סי' רע"ז סי' ב' הוכיח כן מקשיית חתום' בע"ז כ"ז א' ד"ה וכו', ע"ש בא"ד וא"ת כיון דסתמא וכו'. וע"י גדולי הקדש כלל ו'. ולענין הידור מצוה אי הוי מהתורה או מדרבנן, וראה מהושי"א שכתב קיד' ב' ובקרי"ה ראש שם, שאג"א סי' ו', חת"ס רפיג' דהסוכה. ובשור"ח כללים מערכת ד' כלל י"ב.



באמת דגם תפילין של יד צריך שיהא מהודר. דהא באמת מסקינן במנחות (דף ל"ז) דאף אם מתחדי התפילין של יד לאחרים לית לן בה ואינו מחוייב לכסותם והא דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות היינו במקום לך לאות איתמר והיינו בגובה היד על הזרוע.

**וּמִיָּדוֹ** זה י"ל דכפרשות של התפילין מודה הירושלמי דאין בו משום התנאה לפניו במצותך, והיינו דלא הזכיר שם הירושלמי דיו נאה וקולמוס נאה ולכלר אומן משום דלא מידי אלא בבתי התפילין דנראים לעין כל. ומיהו בשו"ע סי' ל"ב סעיף ד' כתב הרמ"א בהג"ה דמצוה ליפות (פרשיות) התפילין מבפנים ומבחוץ והוא מר' המרדכי בהלכות קטנות. וכתב שם עוד דצריך שיכתוב בכתיבה גסה משום זה אלי ואנוהו ולמד זה מהש"ס דשבת הנ"ל דבעינן שיהא נאה מבחוץ כל שכן מבפנים, וראה ממשכן ומארון והביאו הגר"א בביאוריו שם (ס"ק י"ב). וכן כתב הטור שם דצריך לכתוב בכתב מישר ובכתב הב"י דהטעם משום דכתיב זה אלי ואנוהו. ובאמת דהמרדכי לשיטתו אויל דס"ל גבי מעילין של ס"ת דצריך שיהא הנאה לצד הס"ת והלכך גבי תפילין נמי צריכין יפוי מבי' הצדדין.

**וּמִיָּדוֹ** הגר"א ז"ל בביאוריו שם ס"ק י"ב כתב דהתוס' במנחות (דף ל"ב) הנ"ל חולקין על המרדכי בזה, שהרי כתבו דמשו"ה תפילין א"צ שרטוט משום דאינם נראים לעולם דא"צ בדיקה. וכ"כ הרמב"ם בפ"א מה' תפילין הלכה י"ב דתפילין א"צ שירטוט לפי שהן מחופין [ועי' בכ"מ שם שכ' דהא דמזוזה צריכה שרטוט משום דאינה מחופה כ"כ, דבנקל יכול להסירה ממקומה. והר"ן כתב בפ"ב דמגילה משום דמזוזה נבדקת אחת בשבוע עכ"ל. ואכן לענ"ד נ"ל מה שהוצרך לכתוב זה על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל הוא ללא צורך, דהר"ן לא הוצרך לתרץ ממזוזה רק לר' ר"ת ז"ל דס"ל דכל עיקר מצוות שרטוט בס"ת ובמזוזה הוא משום זה אלי ואנוהו וגבי תפילין לא שייך זה אלי משום דמכוסה ולכן הוצרך ליתן טעם במזוזה. אבל הרמב"ם ז"ל הא כתב בהדיא דהלמ"מ הוא בס"ת ומזוזה דבעו שרטוט ולא הוצרך לנו לתת טעם על הלמ"מ. והא דהוצרך הרמב"ם ז"ל ליתן טעם על תפילין ואף דבלא"ה גבי תפילין ליכא הלמ"מ, היינו משום דבלא"ה היה קשה נהי דליכא הלמ"מ מ"מ מצוה מדרבנן מיהא

היה מכוסה זהב גם מבחוץ ואכתי אין להוכיח משם דמצד פנים הוא עיקר. וגם מה שהביא שם במג"א משם ס' חסידים ראה דצריך רוקא שיהיה הנאה לצד פנים מהמשכן דהיי הקרשים מצופים זהב מבפנים ומבחוץ היה מכוסה בדיעות, לענ"ד ג"כ אינו ראה כלל דשאני משכן דעיקר עשוי לכנס לתוכו להקטיד קטורת ולהזות מדם פר כהן משיח העולם דבר של ציבור וכהן גדול ביזוה"כ, וא"כ לצד פנים הוא המקום שנראה לרבים טפי מלצד חוץ (ואדרבה משם ראה להיפך (דעיקר) דצריך שיתראה הנאה לצד חוץ):

**וְנִרְאָה** דזהו טעמו של ספר האגודה שהביא המג"א שם שכי' שהמפה שכורכין בו הס"ת צריך שיהי המשי לצד ס"ת המעיל העליון יעשה המשי לצד חוץ ע"ש. והיינו משום דהמפה לעולם היא מכוסה במעיל בעליון ואינו נראה לבני אדם כלל ולכן צריך שיהא המשי לצד הס"ת, כיון דאין בו מה להתנאות לפני רבים, אבל במעיל העליון דנראה לכל, צריך שיהא הנאה לצד חוץ וכמו שכ' בעז"ה:

**וּבִזְזָה** זכינו לדין חדש לענין מה שכתב בשו"ע סי' ל"ב דעור הבתים מצוה לעשותו שחור. ומבואר שם הטעם ברא"ש בהלכות קטנות משום דכתיב זה אלי ואנוהו. ולפי מה שכתבתי אין קפידא זו רק בשל ראש"י. ובזה נתיישב עוד כמאי דאינו מסיים במכילתא וכתוב בהם לשמו כדי נאה וכו', והיינו משום דבמכילתא ליתא כלל לס"ת נאה רק תפילין. ובתפילין כיון שהפרשיות מכוסות בתוך הבתים, א"צ להתנאות כאמת וכמו שכתבתי לעיל:

**וּבִזְזָה** ניהא נמי מאי דלא כתב שם דצריך לכתוב לשמו. והיינו דלפי מש"כ לעיל דכתוב בהם לשמו קאי על ההתנאות, וכיון שהפרשיות לא בעי התנאות לא שייך בהם לשמו כלל. והא דבעי כתיבה לשמה אינו נלמד מהך קרא ולכן לא שייך למיתנא הכא כלל.

**שׁוֹב** אחר זה מצאתי בירושלמי בפ"א הלכה א' דהובא שם ג"כ ברייתא זו דהתנאה לפניו במצות ושם הגידסא באמת וחפילין נאין [אבל ס"ת נאה לא התוכר שם]. ודוחק לומר דר"ל תפילין דעלמא אבל לא מידי רק משל ראש דזה דוחק. ואולי דס"ל להירושלמי

נאה וכן בפרשיות של תפילין תליא במחלוקת היירושלמי  
המכילתא הנ"ל, ומדברי הש"ס דילן אין להכריח לשום  
צד, דר"ל דנקט ס"ת והיה לתפילין, ואפשר דס"ל דתפילין  
נלמד במכ"ש, דהא ברצונות הוא הלמ"מ דבעינן שחורות  
דחוקא ובירושלמי נקט תפילין וכ"ש ס"ת דחמירא  
קדושתיה מתפילין [ובמס' סופרים פ"ג הלכה כ"ג איתא  
דחייב אדם לעשות ציצית נאים ומזוחת נאות ולכתוב ס"ת  
נאה בידו נאה וקולמוס נאה כלבלר נאה ובקלפים נאים  
וכו' ע"ש, ולכאורה יש לדקדק דלמה גבי ס"ת נקט דצריך  
לכתוב בדיו נאה וגבי מזוחה אמר סתם דצריך לעשות  
מזוחות נאות ונראה דמזה קצת ראייה למש"כ בעז"ה לעיל  
דאין צריך להתנאות רק מה שנראה לרבים והלכך במזוחה  
דהכתב נכסה עיקר מצותו שיהא הקלף נאה מבחוץ.]

**ואגב** דאידי בדין זה ראיתי להעתיק כאן מש"כ  
בגליזן רש"י ביזמא [דף ע' ע"א] בהא דכ' רש"י  
התנאה לפניו במצות לולב נאה וכי ובקלף נאה.  
וכתבתי בצדו שם: בשבת הגי' בקולמוס נאה. ואכן גי'  
רש"י עיקר דהא עיקר המצוה זו דצריך שיראו היזפי של  
המצוה בעת שקורא כס"ת ואז מאי היכרא איכא אי כתב  
בקולמוס נאה או לא, ולכן גי' רש"י נ"ל עיקר. ואכן שוב  
מצאתי במס' סופרים פ"ג ושם הובא לבי הגירסות  
קולמוס נאה ובקלף נאה. ומיהו איכא לפרש דהא דאמר  
קולמוס נאה ר"ל קולמוס יפה בכדי שיהי' הכתב נאה  
דה"ג אמר שם כלבלר נאה וע"כ דר"ל כלבלר אומן  
וכמו דאיתא בש"ס דילן וא"כ גם בקולמוס יש לפרש כן  
דר"ל בקולמוס יפה הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

לשרטט משום זה אלי. ולכן הוצרך ליתן טעם דבתפילין  
לא שייך זה אלי ואנוהו משום שהם מחופין אבל מה  
שבמזוחה בעי שירטוט א"צ ליתן טעם לדעת הרמב"ם  
דהא הוי הלמ"מ.]

**וע"פ** דברי התוס' דמנחות הנ"ל בשם ר"ת דמשר"ה  
תפילין אין צריכין שרטוט משום דאין צריכין  
בדיקה ולכן א"צ להתנאות משום דאין נראים לעולם  
משא"כ לענין מזוחה דנבדקת פעמים בשבוע. י"ל  
דהמכילתא היירושלמי הנ"ל כל אחד לשיטתו אויל,  
דמדו היירושלמי בר"פ המוציא תפילין בהא דמקשה שם  
ולא כבר כתיב מימים ימימה [כלומר ומהו נפק"ל  
דשכתות ויז"ט פטור מתפילין] מוכח דס"ל דשמרת את  
החוקה בחוקת תפילין הכתוב מדבר וכר"י הגלילי, ולהך  
מ"ד מוכח ממכילתא דס"ל דתפילין בעי בדיקה אחת  
ל"ב חודש, ומימים ימימה קאי על הבדיקה, דעל עיקר  
מצות הנחת תפילין הו"ל למכתב מיום ליום וכמו  
שפירש הגאון מלכים זצ"ל בפ' בא על פסוק הזה.  
ולפיכך ס"ל להירושלמי דגם בתפילין בעינן שיהיו נאים  
ואפי" בפרשיות, משום דנראים לעין לפעמים. ואפשר  
דס"ל דבעי שירטוט נמי [וכ"כ הרמ"א באו"ח בס"י ל"ב  
דצריך לשרטט מלמעלה ולמטה ומהצדדים ואפשר  
דהטעם משום זה אלי ואנוהו]. אבל במכילתא בפ'  
בשלח דלא נקט רק תפילה נאה ומשמע דווקא בשל  
ראש ר' ישמעאל הוא דקאמר לה, ואפשר דר"י ס"ל כר'  
עקיבא דשמרת את החוקה בחוקת פסח הכתוב מדבר  
ולית לן קרא כלל דתפילין צריך בדיקה:

**היוצא** לנו מזה דלענין אם תפילין של יד צריך שיהא

סימן ז

## סופר שאמר שכתב ס"ת שלא לשמו

כדי לצער את חבריו. אבל כשיפא כיון דהפסדו מרובה דהכערה"ב לא יצטרך לשלם לו רק שכר חומש בעלמא בוודאי אינו משקר. כל זה מבואר במדרכי (ויערוץ היטב בס"ז ובקנה"כ ב"ר"ד ס"י רפ"א) הובאו הדמ"א ז"ל בהג"ה בס"י רפ"א.

ועפ"ז נסתלק ג"כ מה התמה עוד ראמאי לא חקר השי"ס אם צריך לשלם מטעם מוזק דהא עכשיו אינו ראוי כלום. אכן לדעת המדרכי א"ש. ומיהו קושיא זו נ"ל דלק"מ אף לדעת המהרש"ל, דאף לדבריו נפסל כל הס"ת מ"מ כיון דליכא עדים על היזקו רק ע"פ הודאת פיה. וכבר ידוע דעת המהרש"ל ביש"ש והובא בש"ך בס"י שפ"ו (ס"ק נ"א) דבקנסות דרבנן ג"כ אמרינן דמודה בקנס פטור, והכא נמי אינו אלא קנס, דהא היזק שאינו ניכר הוא דלא עדיף משחטט שלא כהונג דמקרי היזק שאינו ניכר וכמו שמבאר ברמב"ן בדיני דגרמי, דאף דלא מקרי גרמא דהא עושה מעשה בפסול, מ"מ היזק שאינו ניכר בוודאי מיהו הוי. וד' הפנ"י (בי"ק ה' א) שכי' לחלק בין פיגול דאינו נקבע רק בזריקה ובין שלא לשמו דנפסל מיד לא נהירא כלל דהא מ"מ אינו ניכר, וטבח אומן שקלקל דקיי"ל דחייב אם שחט בשכב אפילו קלקל בשוגג, כבר כתב הרמב"ן בדיני דגרמי דהתם הוי שפיר היזק הניכר, דכל שהשחיטה אינו נעשה כראוי לא מקרי שחיטה והוי כהתיז דאשה ולא דמי למפגל דהתם איסור דבד אחר גרם לו אבל השחיטה היתה כראוי. וא"כ בנדר"ד נמי הכתיבה היתה כראוי דק דהמחשבה לא היתה כראוי ודמי ממש למפגל, ומאוד יש לתמוה על הפנ"י דלפי חילוקו בפשיטות הרי מצי הרמב"ן לחלק בין טבח למפגל דגבי טבח נעשה ההיזק מיד ולכן דברו הפנ"י צל"ע. וכיון דהוי היזק שאינו ניכר פשיטא שפטור מטעם מודה בקנס:

ואפ"י לדעת החולקים על המהרש"ל וס"ל דבקנסות דרבנן לא שייך מודה בקנס, מ"מ י"ל דמיירי באמת דהיי שוגג ולא ידע דצריך עבוד לשמה:

הג"ה ע"ד שהעיד כבוד הרב הגאון וכו' מה' שמואל נ"י מלובטש מ"ץ דפ"ק. בסוגיא דגיטין (דף ג"ד ע"ב) דגבי מעשה בההוא דאמר דאזכרות שבו לא כתבתי לשמן, אמרינן דנאמן להפסיד שכרו ואינו נאמן להפסיד ס"ת, משום דאיכא למימר דטעי בדר' ידמיה, אבל אם אמר דגוילים שבו לא עבדתים לשמן אז הוא נאמן גם להפסיד ס"ת, וכתב המהרש"ל בהגהותיו. [וכ"כ ביש"ש בגיטין שם] דבאמת לענין הדין אין שום נ"מ בין אזכרות לגוילין דאף אם לא כתב האזכרות לשמן ג"כ פסול כל הס"ת ואף לקרות בה ביחיד וטעון גזירה. אך דעיקר הטעם דגבי אזכרות אינו נאמן משום דהתם טעי דסובר דמ"מ כשדה לקרות בה ביחיד, וא"כ אינו רק הפסד מועט להסופר דהא מ"מ ישלם לו הכערה"ב בעד הס"ת כמו שהיא שדה לקרות בה ביחיד, אבל באומר דגוילים לא עבדתים לשמן לא טעי. חזמה הרב הגאון הג"ל בתרת"י, דחדא דמ"ש דטעי באזכרות יותר מגוילין, דהא לענין לקרות בה ביחיד לא שייך לחלק בין אזכרות לגוילין וגם אינו נכלל כלל בלשון הגמ' דאמר' דטעי בדר' ידמיה דנהי דהפסיד שכר האזכרות, ולד' המהרש"ל אינו ענין לאזכרות:

ועוד הקשה רכיון דפסולה כל הס"ת אף לקרות בה ביחיד א"כ צריך הסופר לשלם לבצה"כ עבור הגוילין מטעם מוזק ובגמ' לא הוזכר רק דמפסיד שכר א'.

ואנכי השכתי לו ולענין מה שהעיר על המהרש"ל יפה העיר. ואמנם ביותר הו"ל לחמה עליו דנראה דנעלם מהמהרש"ל ד' המדרכי שם במקומו דכי להדיא דצריך לשלם לו שכר חומש בעלמא, דהחילוק בין רישא לסיפא דברישא סבור דיכול להעביד קולמוס על השמות ולא יפסיד רק שכר האזכרות לחוד, דהא צריך לשלם לסופר שיעבור בקולמוס על הספר, והפסד מועט הוא ואינו חש על הפסדו, ולכן חיישינן דמשקר

א. וראה בספרו עולת שמואל ס"י י"ח.

ב. יחידה מזה הוי ליה להקשות דפטול פגול חל מיד, ככל פטולי המוקדשין, חק רין כוח שכפוגל לא חל אלא בשעת זריקה, וכן מוכח מפגול חוץ למקומו, כמבואר בפירוש תרי"כ המיוחס להר"ש משאנן וקרא דברא דנרבה פרשתא ד' פ"י ה'. ועי' מ"מ ה"ל פטולי המוקדשין פ"ח ה"ז.

מענין קדושת השם לא מיירי התוס' כלל ע"ש. ועכ"פ היוצא מדבריהם ריש מחלוקת הפוסקים בזה. וא"כ י"ל דגבי עיבוד הגוילין פשיטא ל"י להגמ' דפסול מה"ת, דכיון דכתיבה לשמה הוא מה"ת דילפינן כתיבה כתיבה מגט, וכמו דילפינן במנחות (דף ל"ט) כתיבה כתיבה לענין מוחה דבעינן שיכתוב על הספר, ה"ג איכא למילף לענין לשמה. וממילא ילפינן נמי דכל העשיות בעינן לשמה וגם עיבוד העורות בכלל. ואף דגבי גט גופא לא בעי עשית הגט לשמה וכבר התעוררו בזה התוס' במנחות (דף מ"ב) ד"ה כתנאי דהיכי מדמי עיבוד לציצית הא כציצית איכא קרא דבעינן לשמה אבל בתפילין וס"ת ליכא קרא על עיבוד ואף אם ילפינן כתיבה כתיבה מגט מ"מ הא גט גופא לא בעי עש' לשמה ונשאר בקושיא:

**ואמנם** לענ"ד נראה ליישב זהו בלא"ה צריך להבין דמאי שייך כתנאי דהא בתליתא לשמה הכל מודים דבעינן לגי' רש"י בסוכה ט' והרא"ש שהכנאי לעיל בסי' ב'. וא"כ י"ל דעיבוד וס"ת דמי לתליתא בבגד, וא"כ אינו מן הצורך לאוקמא מילתא דרב כתנאי, ד"ל דגם רשב"ג דסבר דבעינן עיבוד לשמה גבי תפילין מ"מ בטויה דציצית מודה דא"צ משום דעיבוד דמי לתליתא. אלא ע"כ צ"ל דכונת הגמ' הוא דוודאי דלרב דס"ל דלא בעי טויה לשמה ע"כ דס"ל דהא דכתיב גדילים תעשה לך, ודרשינן לך לשם חובך, היינו לאחור שכבר נטוה ונעשין גדילים וכמו דמסיים על ארבע כפופות כסותך. והיינו דהתליתא בבגד יהא לשמה דתליתא בבגד קרי רחמנא עשייה, אבל הטויה דאינו רק הכנה למצוה אינו בכלל גדילים תעשה לך דהא עדיין לא נעשו גדילים. ה"ג לשמה דתפילין וס"ת אינו רק אם כבר נעשה הכנה להמצוה, והיינו שכבר נעברו העורות הראויים לכתיבת ס"ת או בעי לשמה בכתיבה דהוא עיקר המצוה דהא כתיב וכתב, אבל בעיבוד האינו אלא הכנה למצוה לא בעינן לשמה. אבל לשמואל דסובר דתעשה דכתיב קאי על כל העשיות ואף העשיות דאינן אלא הכנה ללשמה, וא"כ ה"ג גבי תפילין דכיון דגלי קרא דבעינן לשמה משום דילפינן מגט בעינן כל העשיות שיהא לשם קדושת ס"ת ותפילין. ולא קשיא מגט גופא דלא בעינן לשמה בעיבוד העז, דשאני התם דלא בעינן ספר כלל דהא אפילו כתב על עלה של זית נמי כשר, וספר לא אתא רק לספידת דברים בעלמא, ולא

**ומיהו** עדיין יש להקשות והא דעת המהרש"ל בעצמו דמשומו חייב גם בהיזק שאינו ניכר ונרע מגולן וכמו שהביא הש"ך בשמו בסי' שס"ג סעיף ג' [ועיין בשער המלך בה' חובל ומוזיק והגחיכות בסי' הסוכר והגורע"א בגליון אר"ח בה"ל פסח סי' תמ"ג בסעיף ב' דרצו לעשות סמוכין לדי' המהרש"ל מדי' התוס' בב"ק (דף י"ג ע"ב ד"ה פשיטא) אמנם חזרו ודחו דמהתוס' אין רא"י רק דבזרקו מקצתו יש חילוק בין שומר לגולן אבל בהיזק שאינו ניכר גמור לא שייך לחלק ע"ש היטיב בדבריהם ז"ל]. וא"כ כיון דכל האומנין שומרי שכר הם וא"כ אפילו חשבינן ל"י היזק שאינו ניכר חייב דשומר צריך השבה מעליה [ובאמת שמדברי הרמב"ן הנ"ל מוכח להדיא דאינו מחלק בין שומר לגולן דאלי"כ בלא"ה לא קשיא מטבח דטבח יש לו דין שומר דהא כל אומן יש לו דין שומר שכר, והלכך חייב אילו על היזק שאינו ניכר וע"כ דהרמב"ן לא ס"ל כן].

**אבל** באמת אין הדבר מוכרח שהגוילים הם של בעה"ב, דאדרכה מדאמרינן דס"ת ביד מי ביד לזקח, משמע דהס"ת היה לגמרי של הסופר ומכרה אח"כ ללוקח, רק שהתנה עמו מתחילה שיכתוב הס"ת משל עצמו והוא ישלם אח"כ בעד כל הס"ת. והא דאמרינן מתוך שנאמן להפסיד שכרו ר"ל שכר הכתיבה ושכר הקלף דהכל מקרי שכרו, וא"כ בלא"ה לק"מ דכיון דאמרינן דמפסיד שכרו, ג"כ הגויל בכלל:

**ומיהו** לענין תמיהה הראשונה שהעיר הרה"ג הנ"ל על המהרש"ל דמאי נ"מ בין לשמה דאזכרות ובין לשמה דעיבוד, דגבי אזכרות יהיה עולה בדעתו של הסופר דכשר ללמוד בו וגבי עיבוד לא. ג"ל ליישב גם זה בפשיטות. דהנה בספר מלאכת הקודש להגאון מהר"א אלעזר פלעקלש ז"ל בקונטרס השני (עמ' קכ"ד) עלה בדעתו לחקור אי מאי דצריך לקדש את השם הוא מה"ת או דאינו אלא מדרבנן. והביא להגאון המבי"ט ז"ל בספרו קרית ספר (הל' תפילין פ"א) כתב בפשיטות דזה אינו אלא מדרבנן משום זה אלי ואנוהו' והביאו הגאון דבר שמואל (פ"י ע"ו) והגאון מהר"א הנ"ל הרבה לתמוה עליו מדי' הרמב"ם התוס' דגיטין (דף מ"ה) דמוכח מדבריהם דה"ל דאודיותא [ובאמת שמדברי התוס' נלשם אינו ראיה רק דכתיבה לשמה הוא מה"ת אבל

ג. דאם לעיל סי' ר"ה הערה א.

שיך לומר דהא בעינן עיבוד לשמה אבל בטיית ותפילין דבעינן ספר בעינן נמי שיהא עשיית הספר נמי לשמה אליבא דשמואל. ומש"ס זו ראייה גדולה דהוא מן התורה דאלי"כ אינו דומה לציצית כלל. ודברי המבי"ט שם תמוהין מש"ס הלזו.

והא דאמרינן בגיטין (דף מ"ה) ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי, הכוונה דהא כל עצמו של עיבוד לא ידעינן רק כתיבה. והגאון בעל מלאכת הקדוש הנ"ל במח"כ לא ירד לפרש כמו שכתבנו ולפיכך כתב מה שכתב [וגם מש"כ שם לתמוה על המבי"ט כמה שכי' דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט ותמה עליו מהש"ס דמנחות (דף ל"ד), לא ידעתי מה זו תימה דהא אדרבה הש"ס נייד שם מג"ש ז"ל. אכן מהש"ס דמנחות (דף מ"ב) הנ"ל הוא ראייה גדולה דהוא מה"ת, וכיון שכן ס"ל להגמ' בפשיטות דפסול אף ללמוד בו משום גזירה דקריאה, ולקריאה הוא פסול מן הדין דהא אין עליה קדושת ס"ת מה"ת, ושפיר גזרינן לימוד אטו קריאה. אבל באזכרות ה"י סוכר ר' ירמיה דוודאי אינו אלא מדרבנן דהא ליכא קרא, משי"ה נהי דלקריאה פסול מדרבנן, מ"מ לא שיך לגזור לימוד אטו קריאה. והשיב ר' אמי דכל שאין אזכרות כתובין לשמה אינה שווה כלום והיינו דס"ל דפסול אף ללמוד בו. והטעם י"ל או דס"ל דקדושת השם ג"כ מה"ת, או דס"ל דקרוכ הדבר דוודאי יקראו בו והלכך גזרו אף בדרבנן. ועפ"ז שפיר קאמר הגמ' דהתם איכא למימר דטעי בד"י ירמיה, אבל בעיבוד העורות ליכא מאן דטעי דוודאי פסול מה"ת. ומיזשב הטיב ר' המהרש"ל בעז"ה:

ואל תשיבני דהא בעיבוד העורות נמי איכא מחלוקת תנאים, דת"ק דרשב"ג ס"ל דלא בעי עיבוד לשמה, וכן נחלקו בזה אב"י ורבא בסנהדרין (דף מ"ח), וא"כ איכא למימר דטעי דסבר דהלכה כת"ק. דהא אינו קושיא, דכבר כתבו התוס' ועוד כמה פוסקים דלא פליגי רק בעוד הבתים. אבל עור הפרשיות וכן עורות של ס"ת הכל מדיים דבעי עיבוד לשמה, ואף דהתוס' שם דחו זה מ"מ י"ל דהמהרש"ל ס"ל כהך שיטה ולהך שיטה לק"מ. ובר מן דין נמי לק"מ דאי טעי וסבר דהלכה כתי"ק, אי"כ הסי"ת כשר לגמרי ומאי מספר זה הא עיקר הטעם דאינו נאמן משום דחשיבין ליה דבעי לצער את חיביו, ואם סבר דהסי"ת כשרה מאי צער איכא בזה ולאיה דבר בא להודיע זה. ולפיכך לטעות כזה לא שיך למיזש כלל:

ואכן כל זה כתבתי כדי ליישב ר' המהרש"ל, אולם לענין עיקר דינן של המהרש"ל דס"ת שאינו מעובד לשמו או שלא נכתב האזכרות לשמן פסול אף ללמוד בו וטעון גזירה, יש לדון בו טובא. דהנה מלבד דנראה דנעלם ממנו במח"כ דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"י מה' ס"ת ה"א שכי' בהדיא להיפך ז"ל: נמצאת למד שעשויים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ס"ת ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדן בהן התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברכים עכ"ל. ואחד מן העשויים דברים הוא שהי' מעובד שלא לשם ס"ת או שכי' האזכרות בלא כוונה ומדכתב שאין קורין בו ברכים משמע הא ביחיד קורא בהם. וכבר התעורר בזה הגאון בעל מלאכת הקדוש להשיג על המהרש"ל מד' הרמב"ם ז"ל אלו.

דהן אמת שאחר שהראתי את דברי אלו לפני הרב ר' שמואל נ"י הנ"ל, העיר בזה דאדרבה לכאורה בגמ' מבואר כדי המהרש"ל, בהא דאמרינן (גיטין מ"ה ב) דס"ת שכי' אינו יהודי יגנו משום וקשרתם וכתבתם דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. אלמא דכל שנכתב שלא כדין צריך גזירה. וכן התוס' כי' בהדיא שם על הא דאמרינן שם דהא דתניא דס"ת שכתבו אינו יהודי יגנו האי תנא הוא, כתבו התוס' דהרי מצי למימר דרשב"ג היא דס"ל דבעי כתיבה לשמה. הרי דס"ל בהדיא דכל שלא נכתב לשמה צריך גזירה ואסור לקרות בו. הרי בהדיא כמהרש"ל. וכן התוס' בשבת בר"פ כל כתבי כתבו דכל שנכתב שלא כדין אסור לקרות משום דהרי כבע"פ וכ"כ בשם הר' פורת, והתוס' לא השיגו שם רק מטעם דבשאר לשונות מותר לקרות בע"פ, אבל בנכתב בלשון הקדוש מודו התוס' דאסור לקרות בהן משום דהוי כקורא בע"פ, וכן הרמב"ם גופא פ"א מה' תפילין הלכה י"ג כתב דס"ת שכתב עבד או אשה או קטן פסולין ויגזרו. ומדכתב דטעון גזירה משמע בהדיא דס"ל דאסור אפילו לקרות בו ביחיד, וא"כ הרמב"ם סותר דברי עצמו למה שכי' בפ"י. ולכן עלה בדעתו של הרב הנ"ל נ"י דוודאי דבזמן הגמ' דלא התיירו לכתוב תורה בע"פ ולכן גם תורה שכתב שלא נכתב כדין אסור לקרות בו, אבל האידנא שהתיירו לכתוב משום עת לעשות, ה"נ בזה התיירו. וכן כתבו התוס' בר"פ כל כתבי דהאידנא ניתנו לקרות בהן אם הי' כתובין בכל לשונות משום עת לעשות וכמו בספרא דאפסרתא דגיטין (דף ט) וא"כ י"ל דדברי הרמב"ם דפ"א הם כדין הגמ' קודם

מתוך הכתב, מ"מ מנ"ל דכעי ס"ת לזה ומנ"ל דכעי עשרה'. וכבר התעורר בזה בהגהות שעל ספר מעשה רב מבני של הרב הגאון המנוח מר"ה ישכר בער זצ"ל מ"ץ דפ"ק. ובאמת שיש לתמוה הרבה על לשון התרומות הדשן בסי' ק"ח שכ' שם ח"ל יראה דצריך טפי שישמע פ' זכור בציבור ממקרא מגילה, והרי מקרא מגילה לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פ' זכור כתב האשר"י בפ' שלשה שאכלו דעשה דאורייתא לקרותן בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם בעבודו להכי שחרר ר"א עבדו והשלימו לעשרה עכ"ל. והדברים מתמיהין דליתא כן ברא"ש כלל, ואדרבה משיגות לשונו משמע שם דקריאה בעשרה הוא וודאי מדובנן רק דעצם הקריאה הוא דאורייתא דכ' שם מדשחרר ר"א עבדו שמעינן דעשה דרבים דרבנן דומה לעשה דיחיד מה"ת והא השמיעה דקריש וברכו עיקרו דרבנן ואעפ"כ שחרר דדוחק לומר דשחרר בשביל פ' זכור דמצוותו דאורייתא ע"כ מד' הרא"ש. ומדכ' והתם עיקרו מדובנן משמע דאלו פ' זכור אינו ראה לעיקר דרבנן, דדחי דפרשת זכור עיקרו מיהת דאורייתא. כן משמע שם מדבריו ז"ל. וכן בתוס' לא הזכיר מזה דצריך לעשרה מה"ת לפרשה זכור. ולכן דברי התרומות הדין צלע"ג:

**ולכן** ג"ל דעיקר כל הפסולים שנאמרו בס"ת מה"ת ומהלמ"מ לא נאמר רק לענין לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת, דכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, וע"ז נאמר כל העשרים פסולים, דאם חסר אחת מהן לא קיים מצות כתיבת ס"ת כלל, דאם לא נכתב כדין אין עליה קדושת ס"ת וצריך לכתוב אחרת ועפ"ז א"ש דברי הגמ' דגיטין ג"ה דאמר נהי דהפסיד כולי אגרא, דתמה ע"ז המרדכי והא ראוי ללמד בו כתומש בעלמא, ודחק לומר דכולו לאו דחוקא. אבל לפי מש"כ א"ש, דכיון דצריך לכתוב אחרת מפסיד באמת כל השכר, דמה תועלת יש לו בחומש כזה דכיון דצריך לכתוב אחרת, ולמכור נמי לא חזי דמי יקח ממנו, והא על כל אחד מצוה לכתוב ס"ת, וכשיכתוב ס"ת ילמוד בו, והרי בזמניהם כל לימודם היה בס"ת וזה נ"ל ברור.

התקנה, והא דפ"י הם אחר התקנה, וד' המהרש"ל ר"ל קודם התקנה. אך מה שהוצרך המהרש"ל לומר משום גזירה דקריאה צ"ע דבלא"ה אסור משום דהוי בע"פ אלו דברי הרב נ"י:

**אכן** באמת ראיתי ביד שאלו בסי' רפ"א שהתעורר מד' הגמ' דגיטין הנ"ל לד' הט"ז שם שכ' ג"כ כדברי המהרש"ל וכתב דבשורת פנים מאירות ח"א ס"י מ"ה נתקשה בד' הגמ' אכן לד' הט"ז א"ש:

**וגם** מה שתמהתי על המהרש"ל מד' המרדכי מצאתי ג"כ ביד שאלו שהתעורר בזה. וגם בעיקר הקושיא שתמה כבוד הרב מוה"רש"י נ"י על המהרש"ל מצאתי ביד שאלו שהקשה לו חכם אחד ממש כקושיא זו, ותי' שם בדוחק גדול, דוודאי זה ידע דאסור לקרות בה אפילו ביחיד משום גזירה, אך דטעי שיכול להעביר בקולמוס ולקרות אח"כ ביחיד דליכא גזירה. והא אמרינן דמחזי כמנומר והרי פסול הניכר וליכא גזירה והשיב לו ר' אמל ולקרות ביחיד אסור להעביר בקולמוס משום איסור מחיקת השם, והא דמותר להעביר בקולמוס לר"י היינו משום צורך תיקון אמנם הכא ולא מהני רק כדי לקרות ביחיד לא מקרי תיקון כ"כ ע"ש. אמנם כל דבריו לא נהירא לפע"ד וגם דברי הרב מוה"רש"י נ"י תמוהין בזה ולקמן יבואר באריכות מזה:

**ואכן** עוד יש לתמוה על המהרש"ל דהנה לכאורה ראוי לחקור לענין מה נסתפקו הפוסקים ז"ל אי עיבוד וכתיבה לשמה הוא מה"ת או מדובנן, דמ"ש לענין לקרות בו ביחיד הא כבר כתבו הרמב"ם והמרדכי דמותר אף שלא נכתב לשמה, ואי לקרות בו בציבור הא כל עיקר מצות קריאה בציבור אינה מה"ת והא כל עצמו של הקריאה בס"ת בציבור בשני ובחמישי ובשבתות ובמועדים ור"ח אינו רק תקנת הנביאים וחקנת צורא, וכמו שכ' המג"א בריש הלכות קה"ת. ודחק לומר דכל הפסולים לא נאמר רק לענין פרשת זכור והיא דאורייתא. ועוד בפ' זכור גופא לא מצינו דצריך לקרותה בס"ת בציבור דנהי דצריך זכירה

ד. אולם בספר האשכול (אירובך) ח"ב עמ' ל"ג כתב דבעשרה הוא מהתורה והוכיח לה ממגילה י"ח א' ע"ש. ועי' פנ"י מגילה שם דאין ראה.

ה. וכן תמה על התה"ד מטעם אחר הגרש"ז מלובלין בתורת חסר ח"א סי' ל"ז סק"ה ויש להוסיף עוד שכחותי הריי החסיד מכוון כדבינו, אולם במעיין בתוס' הרא"ש יראה שא"צ לזה דבמקום עשרה דאורייתא צ"ל עשה דאורייתא. וכ"ה בשני כתיי של פסקי הרא"ש ובמקא"ה בזה. ועי' שעה"צ להמ"ב סי' תרפ"ה סק"ה שחין לרבינו.

דבר לשם מצות סוכה ולמד דמסאר בירושלמי דס"ל דוק וצריך לחודש הוא מה"תן. ועכ"פ בעיבוד ס"ל בפשיטות דאינו אלא מדרבנן. אמנם כפי מלאכת שמ"מ הג"ל תמה עליו מאוד, דהיאך נעלם מעיניו כל מחנות הקדושים חבל נביאים מגדולי הראשונים והאחרונים כולם מתנבאים בפה אחד דעיבוד לשמה וכתובה לשמה הוא מה"ת, בין בס"ת ובין בתפילין, הלא הנה הרמב"ן במלחמות בפרק קמא דסוכה ובשאלות דרכ אחאי גאון בפרשה האזינו ובכמה תשובות:

והנה הרמב"ן במלחמות שם העלה דבס"ת הכל מודים דבעינן לשמה דילפינן מקרא דכתבו לכם ודרשינן לכם לשם חובתכם, וכמו דודשינן בציצית לך לשם חובך ולא פליגי ת"ק ורשב"ג רק בתפילין משום דהתם ליכא קרא, וא"נ ולא פליגי רק בעיבוד, דת"ק ס"ל דסגי בחור עשייה לשמה ורשב"ג סבר דכל העשיות בעינן דהיה לשמה. ולהך פירושא נ"ל דגם בס"ת פליגי דגם דגלי קרא דבעינן לשמה מ"מ סגי בכתובה לחודא. וכן הדיב"ו בתשובה כתב ג"כ דילפינן מכתבו לכם, וא"כ שמעינן מיניהו דס"ל בפשיטות דהוא מה"ת. ואף דבקרא לא שמעינן רק בכתובה, מ"מ גלי קרא בכתובה והיה לעיבוד ובה פליגי ת"ק ורשב"ג והלכה כרשב"ג. מה דכרי הודיש שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק וילא:

ועפ"ו תפלים לגמרי דברי המהרש"ל במש"כ דמשו"ה מפסיד כל שכר משום דאסור אפילו לקרות בו ביחיד משום גזירה דשמא יבוא לקרות בו בציבור, ולפי הנ"ל ליתא, דגזירה לגזירה הוא, והגם אי נימא דכתיבה לשמה הוא מה"ת, מ"מ הקריאה היא מדרבנן ולא שייך גזירה אפילו בפי זכור הקריאה בצבור ובס"ת כשהוא מדרבנן, ולכן מתורתא כמש"כ בעו"ה:

ולענין מה שכתבנו לעיל דמצות כתיבה ועיבוד לשמה הוא מה"ת, הנה מצאתי כעת בפרי מגדים באור"ח באשל אברהם אות י"ג כתב בפשיטות דעיבוד לשמה הוא מדרבנן והוכיח כן משו"ת הרמב"ם ז"ל ובאות ל"ב כתב דנראה לו דהיה כתיבה לשמה בסת"מ הוא ג"כ מדרבנן, דהרי בגיטין (דף מ"ה) משמע דילפינן כתיבה מעיבוד ] והוא ההוכחה שהבאתי לעיל בשם הגאון בעל מלאכת הקודש. אמנם כבר כי שם דאינו ראיה מהתם מידן. אמנם בלבוש מצאתי דכתיבה לשמה הוא מה"ת דילפינן מציצית וסוכה דבעינן לשמה מה"ת ע"ש [ומש"כ מסוכה תמה עליו הפמ"ג דהא בסוכה לא בעי לשמה דהא סוכת גב"ך כשר. אמנם כפי מלאכת שמ"מ על הלכות סת"מ דעשה גאון אחד מרבני אשכנז, י"שב ד' הלבוש וי"ל דס"ל דצריך לחודש בו

סימן ח

אי בקריאת שמע יכול לצאת מחבירו

אלא כל אחד צריך לקרות בפ"ע לכן קתני קורין עכ"ל. ונראה שכיון לדי' הירושלמי בברכות פ"ג שהובא בר"ן כפי בתרא דר"ה (ליד ב') דמבאר שם בהדיא דאין אחד יכול להוציא חבירו בק"ש דתקנו חכמים שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו יעו"ש. וכן משמע קצת גם בש"ס ד"ן בתענית (דף כ"ו) דתנן שם גבי אנשי מעמד בשחרית ובמוסף ובמנחה גבנטיס וקורין על פיהם כקורין את שמע ע"כ. וגרסינן עלה בבביתא שם (דף כ"ח) בשחרית ובמוסף נכנסו וקורין כדרך שקורין כל השנה ובמנחה

ראוי לומר אי אחד יכול להוציא חבירו בק"ש כמו בבהמ"ז ובשאר ברכות דק"ל ברכות מ"ה ב') דסופר מברך וכו' יוצא או לא: והנה מדברי הגר"א ז"ל בספרו שנתח אליהו בדיש ברכות נראה בהדיא דס"ל דגבי ק"ש אין אחד יכול להוציא חבירו דכתב שם מאימתי קורין אמר קורין לשון רבים ולא קורא כמו דקתני (להלן י"א א') בברכות ק"ש בשחר מברך בלשון יחיד. והוא מפני שבברכות אחד מברך ומוציא את כלן. אבל ק"ש אינו יכול להוציא

א. הגר"א בעצמו הביא הירושלמי כביאחד לשו"ע א"ח סי' נ"ט סק"י ע"ש. ונראה דהיינו דוקא פניק ראשון דשמע ישראל שהוא קבלת היחוד.

בעל שאגת אריה, דייל דאיהו מיירי בשקודא מתוך הכתב דכל עצמו אינו מסתפק שם אלא אי בעינן ראוי לבילה בכגון זה או לא, אבל מכה הדין דקויל שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרו בעל פה לא מיירי כלל. ואיכ נוכל לומר דמיירי בענין שאין בו משום איסור זה כגון שקודא מתוך הכתב וממילא משתמע ולא הוצרך לפרש:

**שוב** ראיתי לתר"י ז"ל בפ"ג דברכות דכתב ג"כ דבק"ש וברכותיה אינו יכול להוציא אחרים רק

כל אחד קורא ומברך לעצמו. אך רמחלקים בין יידי לפחות מייד דבאיכא יידי יכול להוציא וכמו בתפלה והובא להלכה בשו"ע בסי' נ"ט סעיף ד' בהגה"ה. וכן הביא המג"א (בסי' ה') בשם האבודרהם ותשובת מהר"ם אלשקר ז"ל (סי' י') ואפילו לשאינו בקי אינו מוציא אלא בעשרה, וכמו שהוכיח שם המג"א מדברי תר"י ז"ל דע"כ בשאינו בקי מיירי, ואעפ"כ בעינן עשרה. אמנם בדאיכא יידי מבואר שם בשו"ע דמוציא אף להבקי. ואין להקשות על תר"י הנ"ל מהא דירושלמי הנ"ל, דייל ולא מיבעיא לפי משי"כ לעיל דהירושלמי מיירי כשקודא בע"פ הוא דאינו מוציא לאחרים ודאי לק"מ על תר"י ז"ל, דייל דהכא מיירי כשקודא מתוך הכתב אלא אפילו אם נאמר דאפילו כשקודא מתוך הכתב אין להוציא אחרים בק"ש, דחכמים תקנו כן כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו וכפשטיות לישנא דירושלמי מ"מ י"ל דתר"י ס"ל כחכמים רק בפחות מייד. אבל בידי אדרבה זה עדיף טפי דאחד מברך וקורא וכלן שומעין, משום ברוב עך הדרת מלך, וכדאיחא בברכות וף ניג בכרייתא, היו יושבין בבהמ"ד והביא אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך וכה"א אחד מברך לכלם משום שנאמר ברכ עם הדרת מלך ע"כ הרי ס"ל לביה דעדיף טפי שיהא אחד מברך לכלן משום האי טעמא דברב עם הדרת מלך. ואף דב"ש פליג שם מבואר שם בגמ' משום דחיישינן לבטול בהמ"ד, אבל אי לאו הך טעמא דבטול בהמ"ד מודו לביה דעדיף טפי שאחד מברך וכלם שומעים. וכן מבואר ג"כ בחוטפתא דברכות פ"ז וז"ל עשרה שעושין מצות כל אחד ואחד מברך לעצמו, היו עושין כולן מצוה אחת, אחד מברך לכלן עכ"ל התוספתא שם:

יחיד קורא אותה על פה א"ר יוסי וכי יחיד יכול לקרות דיה ע"פ בצמוד אלא כולן נכנסין וקורין אותה ע"פ כקורין את שמע ע"כ. אלמא דגבי ק"ש פשוט רכולן קורין ע"פ ולא אחד קורא וכלן שומעין מדמירי ליה ר"י לק"ש. וכ"ה בסוטה (ף ל"ב ע"ב) כסופר הפורס את שמע כו' וז"ל ה"א הביא בשנות אליהו בעצמו ברפ"ג דברכות להוכיח מהן דתענית ובסוטה דבק"ש צריך כל אחד ואחד לקרות בעצמו וגם העתיק לשון הירושלמי הנ"ל.

**אמנם** בשו"ת שאגת אריה סי' ר' משמע בהדיא דפשיטא ליה דגבי ק"ש נמי יכול אחד להוציא חבירו. דמסתפק שם באלם דאינו יכול לקרות בעצמו אי מחוייב לשמוע מאחרים ק"ש ובהמ"ז כדי לצאת ידי חובת ק"ש ובהמ"ז, או דילמא דכיון דהוא אינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו ואינו יוצא בשמיעתו מאחרים והילכך אינו מחוייב לשמוע מאחרים דאפילו אם ישמע אינו יוצא כזה. כן נסתפק הגאון בעל שג"א ז"ל שם. ומשמע בהדיא מדבריו דאלו לגבי פקח דראוי לבילה שפיר יוצא בשמיעתו מאחרים אף גבי ק"ש ודלא כדעת הגר"א ז"ל.

**אמנם** צ"ע דמאי יענה הגאון בעל שאגת אריה ז"ל לדברי הירושלמי הלז שהבאתי. ואולי אפשר דס"ל דלא תקנו רק בבקי דיכול לקרות בעצמו והלכך עדיף טפי שיקרא בעצמו כדי שיהא כל אחד משנן בפיו, אבל באינו בקי דא"א שיקרא בעצמו שפיר יצא בשמיעה. והא דפשיט ליה דפקח יוצא בשמיעה היינו באינו בקי. ועוד י"ל דטעמו של הירושלמי הוא דסתם דוך בני אדם לקרות את שמע בע"פ שלא מתוך הכתב, וכבר ידוע דעת הרא"ש ז"ל והובא בטור אר"ח (סי' מ"ט) דהא דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרו בע"פ, היינו להוציא רבים ידי חובתן, וע"כ משום האי טעמא אינו יכול להוציא חבירו בק"ש משום דהוי דברים שבכתב ואינו יכול להוציא ידי אחרים ידי חובתן בע"פ. אבל אם קודא מתוך הכתב יכול להוציא אחרים באמת. ואף דהירושלמי יהיב טעמא משום שיהא כל אחד משנן בפיו, י"ל דהוא לסניף בעלמא אבל עיקר טעמא לאו משום הכי הוא. ומעתה לק"מ מהירושלמי על הגאון

ב וכן ס"ל להראי מזהו בבאחיר על הסמ"ג הל' שופר. ועי' בשו"ת מהר"ם אלשקר המובא להלן דפליג עליה.  
ג. בפ"י שם הביא משר"ת הרא"ש כלל ר' סי' י"ט ששי"ן מוציא את היחיד בברכות ק"ש, והג"א בבבאבא לשי"ע סי' נ"ט סקיד ציין מקור דין זה בחוטפתא ברכות פ"א ה"א ע"ש. ועי' מקור חיים (להוציא יאיד סי' נ"ט ט"ז ז"ל) דברכות אלו השי"ן מוציא וכו'.



והא בש"ס דתמורה (דף י"ד ע"ג) משמע דהך דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומן בע"פ סברא דאורייתא הוא, וא"כ אף בדיעבד אינו יוצא אם שמע מאחר שקרא ע"פ. ועפ"י דברי הגר"א ז"ל אינם ענין כלל להך ירושלמי, והירושלמי כשקורא מתוך הכתב מיירי ובדליכא יו"ד ולענין לכתחלה משום שיהא כל אחד משנן בפ"י. והגר"א ז"ל מיירי בע"פ וכן מה שמחלק התר"י בין יו"ד לפחות מיירי במתוך הכתב מיירי וכמש"ל:

**ובדברי הר"ן** בסוף ר"ה שם אני נבוכ בהבנת דבריו ז"ל, בהא דמסיים שם הר"ן ת"ל וה"מ בששניהם בקיאים אבל כשהאחד בקי והאחד בור יכול להוציא חבירו הבור, דק"ל דאחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא עכ"ל בקוצר ויש לספק בדבריו אי קאי אכולהו שהזכיר לעיל וגם אק"ש נמי יכול להוציא בור, ופליג על תר"י הנ"ל שהובא בשו"ע, או דילמא דלא קאי רק אבהמ"ז ותפלה אבל בק"ש מודה לתר"י דאינו מוציא בפחות מיירי אף לשאינו בקי. וקצת משמע שם דמשגרת לשונו שם דלא קאי רק אבהמ"ז דמיירי שם הש"ס שלא ברך ולא קאי על הירושלמי כלל יע"ש:

**שוב** אח"כ ראיתי בעו"ה להמג"א (בסי' מ"ט סק"א) שהביא להב"ח שפסק ג"כ כהטור ולהוציא אחרים ידי חובתן אינו יכול לקרות בע"פ אפי' דברים השגורים בע"פ כק"ש וכיוצא בו, והיינו בהדיא כדעת הגר"א ז"ל, והביא המג"א ראיה מהש"ס דתענית שהבאתי לעיל. ות"ל שכוונתי לדעת בעל מג"א:

**שוב** ראיתי דדן זה הוא מפורש להדיא בתוס' ישנים בפ"ז דיומא ומהראיה הנ"ל שהבאתי (מתענית כ"ח) ז"ל שם בקוצר בד"ה וכעשור, וקשה לרבי על פ' הקרבנות שאנו אומרים בכל יום בע"פ ואינו סודרו של יום. ואומר רבי דהיינו טעמא שאינו מוציא את הדברים ידי חובתן אבל אם היה להוציא את הרבים י"ח היה אסור כיוון שאינו סודרו של יום. וא"ת הרי הוא אומר הלל בע"פ ואע"פ שהוא להוציא הדברים יד"ח כדאמר כלולב בגזול (לי"ח א') י"ל כיון שאינו אלא דברי שבח והודאה בעלמא ליכא למיחש למידי, ובשם הר"ד אליעזר ממין שמעתי שהיה מביא ראיה לפירוש זה מדאמר בפי' בתרא דתענית גבי מעמדות בשחרית וכו' אה"י וכי האיך היחיד יכול לקרות אותה בע"פ בצבור, פי' כיון שהוא להוציא את הצבור, אלא כלן קודמ

**ודברי הירושלמי** דאמר הטעם דכלם קוראים כדי שיהא כל אחד משנן בפ"י, ע"כ בפחות מיירי וראיה לזה דהרי תפלה ובהמ"ז קחשיב ליה נמי התם בירושלמי דאין אחד יכול להוציא חבירו וכדאמר שם הטעם דתפלה משום דרחמי ניהו ובהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך. והרי בתפלה פשוט דבאיכא יו"ד שליח ציבור מוציא הרבים ידי חובתן לר"ג אף הבקנ' ולרבנן באינו בקי מיהו. וכן ברהמ"ז דוקא בשאין זמון אבל בראיכא זמון הוא יכול להוציא דעיקר הזימון הוא שאחד מברך והשאר עונין אמן. [ואף והירושלמי מפיך ליה מקרא צ"ל דהך קרא אסמכתא בעלמא הוא ולא סמכיהו אקראי רק בדליכא זימון]. אלא ע"כ והירושלמי מיירי בדליכא עשרה וכן בבהמ"ז מיירי דליכא זימון. וא"כ י"ל דק"ש נמי דכוחיה דדברי תר"י ז"ל ברורין:

**ועפ"ז** גם דברי השאג"א הנ"ל יתיישבו, ד"ל דהוא ז"ל נמי בעשרה מיירי ולק"מ עליה מהירושלמי הנ"ל. מיהו בלא"ה י"ל דס"ל להשאג"א ז"ל דהך סברא דיהא כל אחד ואחד משנן בפ"י לא שייך אלא לכתחלה, אבל בדעבד אם הוציא אחד לחבירו שפיר יצא, וא"כ משו"ה מסתפק ליה באלם אם יכול להוציא בשמיעתו מאחרים דהוא נמי כדיעבד דמי, דהא אינו יכול לקרות בעצמו. והא רפשוט ליה דפקח יוצא בשמיעתו מאחרים היינו בדיעבד אם כבר הוציאו אחד ודומיא דאלם הוי כדיעבד דה פשוט:

**מיהו** כל זה כשקורא מתוך הכתב אבל כשקורא בע"פ דאיכא ביה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומן בע"פ להוציא אחרים ידי חובתן, נראה פשוט דאין חלוק בזה בין איכא יו"ד לפחות מיירי דאף בעשרה אינו מוציא. ותדע דהא הגר"א ז"ל דייק כן מהמשנה מרקתני קורין בלשון רבים ואף דהמשנה ע"כ בעשרה איירי דהא בברכות ק"ש כתב נמי תר"י דאין להוציא חבירו בפחות מיירי, ואעפ"כ תנן במשנה בלשון יחיד בשחר מברך וכו' וע"כ דמיירי בעשרה ואעפ"כ בק"ש תנן קורין בלשון רבים. וא"כ ע"כ דאף בעשרה אינו מוציא והיינו משום דמיירי כשקורא בע"פ וכסתם קריאה דק"ש רבע"פ הוא. [וכן משמע נמי בש"ס דתענית הנ"ל שהבאתי דהעיקר קפידא הוא גבי יחיד דהיאך יכול לקרות ד"ת בע"פ דוקא משמע דכשקורא מתוך הכתב לא אכפת לן רק בע"פ אינו יכול לקרות לחוציא אחרים]. וכן אין לחלק בזה בין לכתחלה לדעבד

ודע דכל זה אם אחז המוציא בעצמו עדיין לא יצא יד"ח ק"ש, אבל בשכבר יצא, י"ל דתליא במחלוקת הפוסקים שהביא הטור א"ח בסי' רע"א לענין קדוש, ודעת בה"ג שם הוא דק"ל דבכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא היינו לשאינו בקי דווקא, אבל לבקי לא. אבל שאר פוסקים חולקים עליו יעו"ש. ונראה פשוט שהוא הדין לענין קריאת שמע נמי לדעת בה"ג ביצא אינו מוציא להבקי אף בדאיכא עשרה [ועי' בתוס' וכדא"ש ובר"ן מגילה כ"ד במשנה דאין פורסין על שמע יעו"ש]:

ודע דאין להקשות על רבינו בעל שאג"א ז"ל דמאי מסתפק ליה באלם אי יכול לצאת י"ח בשמיעה דכיון דאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ולכאורה מהא דק"ל דאם אחד סופר ואחד בור דסופר מברך ובור יוצא מוכח דלא בעינן ראוי לבילה, דהא בהדיא מפורש ברב אלפס ס"פ מצות חליצה, דמי שאינו ראוי לבילה מחמת שלא למד לקרות מיקרי נמי אינו ראוי לבילה ובילה מעכבת בו, דכתב שם גבי הא דאמר שם בגמ' מודה רבא בלא אבה יבמי דאסוקי מילתא הוא ולית לן בה, מסיים רב אלפס ז"ל ח"ל, כו' וירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו [ומשמע דכן היה גירסתו בגמ']. הכא נמי אם ראוי למיקרי בבת אחת לא מעכבא קריאתה ואי לא מעכבא. עכ"ל רב אלפס ז"ל. הרי בהדיא דאם אינה ראוי למיקרא בבת אחת בילה מעכבת בה ואסורה לחלוץ. ואף שבדאי אנו יכולים ללמדה שתהא יכולה לקרות בבת אחת ולא גריעא מבור, מ"מ כל זמן שלא למדה חליצתה פסולה. וכ"כ בהדיא הנמריי שם ח"ל מודה רבא וכו' משום דאין דרכן של נשים לידע לקרות וכלן אינן ראויות לבילה חשיבי עד שילמדום עכ"ל. והיינו כמו שכתבנו, וא"כ היאך יכול סופר להוציא הכור הא אינו ראוי לבילה עד שילמד. אלא ע"כ צ"ל דהכא לא בעינן כלל ראוי לבילה משום דשמיעה כעניה ואין שום מעלה ומצוה בעניה יותר משמיעה, דיצטרך דיהיה ראוי לעניה. ואם כן הרי הוא דין פשוט דאלם נמי יוצא בשמיעה. אבל אינו קושיא כלל דיש לומר דבור מקרי ראוי לבילה טפי מאלם, דהא מכל מקום יכול לענות אחריו במה שהוא אומר, ולא דמי לנידון דהרב אלפסי ז"ל שם דהתם אינה יכולה לומר כלל אבה יבמי בבת אחת ופשיט דהא. הנראה לעיניי כתבתי בעו"ה:

אותה בעל פה כקורין את שמע. משמע שכל שהוא להוציא את הרבים אסור אבל ביחידים שלא להוציא את הרבים מותר מתוך כך נהגו ששליח צבור קורא את שמע בלחש וכן הפוסקים של ברוך ה' לעולם וכן מי כמוך כו' זה ימלך לעולם ועד בתפלה ערבית ועל ידו נהגו כלן עכ"ל בקיצור. הרי בהדיא דכתב שהש"ץ קורא ק"ש בלחש כו' שיאמרו הצבור בפני עצמן, משום דהש"ץ אינו יכול להוציאן, וכ"ה הטעם בפוסקים של מי כמוך זה ימלך, והמג"א כתב שם כן מדעת עצמו, ולכן נהגין שאומרים הקהל פ' מי כמוך וכו' משום דבזמניהם היה החזן מתפלל בע"פ ולא היה יכול להוציאן בפוסקים עכ"ל. ובמח"כ הדמה כבר קדמו בכל דבריו בתוס' ישנים וכמ"ש. וע"ש בתוס' ישנים דמסיימים שם הוא דאומר החזן פסוק ונאמר כי פדה כו' בקול דם וכן לערשה אורים גדולים, היינו משום דאינו אלא להזכיר מעין פתיחה סמוך לחתימה, ומשונה לא אכפת לן אם הש"ץ מוציאן בע"פ וע"ש:

ה'רצ"א לנו להלכה מכל מה שכתבנו דאם קורא בע"פ בודאי אינו יכול להוציא חבירו כלל וכדעת התו"י והרא"ש והטור והב"ח והמג"א והגרא"ז ז"ל דס"ל בהדיא כן, ואין חלוק בזה בין יחיד לפחות מיריד וגם בדיעבד אם הוציא חבירו בע"פ לא יצא וצריך לחזור ולקרות בעצמו. אכן כשקורא מתוך הכתב, לדעת תר"י והרב בהגה"ה בשו"ע סי' נ"ט סעיף ד' והמג"א ושאר אחרונים שם, תליא מילתא בעשרה, דאי איכא עשרה יכול להוציא אף להבקיאו כמו שמפרש שם בהדיא בשו"ע. ואי ליכא עשרה אפילו לשאינו בקי אינו מוציא וכמ"ש שם המג"א. ובדעת הר"ן יש להסתפק בזה וכמ"ש לעיל. והמג"א שם כתב ג"כ דמדו' הר"ן בפרק הקודא עומד מבורא דלא ס"ל כן, דכתב דהך סברא דסופר מברך ובור יוצא נהג בכל הברכות כלן וגם בק"ש, ודלא כמ"ש הכסף משנה בפ"ח מהל' תפלה לחלק ולומר דלא אמרו רק בברכת הנהנין יעו"ש. ולפמ"ש לעיל גם מדברי הר"ן דריה משמע כן דחולק וכמ"ש לעיל דלכאורה משמע דאכולהו קאי הא דמסיים ה"מ וכו'. ואם יש חילוק בין לכתחלה לדיעבד, הנה כבר כתבתי לעיל ד"ל דהך סברא דהיא כל אחד ואחד משנן בפיו אינו אלא לכתחלה בעלמא, אבל בדיעבד אם הוציאו חבירו יצא בדיעבד. אמנם מדברי הפוסקים ושו"ע לא משמע כן:

סימן ט

## תפלה כנגד ירושלים

וטעונו לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים. ואפילו בבית שני דהיה חסר השראת השכינה, מ"מ התפשטות הקדושה והשגחה נשית לא היה רק בביהמ"ק. וא"כ י"ל דר' ישמעאל לא פליג כלל על המשנה והברייתא דברכות הנ"ל:

**אכן** אחר העיון פשוט דכוננתם דע"כ דפליגי על הא דברכות, דאל"כ לאיזה ענין פליגי אם השכינה במערב או דהשכינה מבי"מ, ומאי נ"מ לדינא כזה. דע"כ דנ"מ לענין תפלה, דלמ"ד דשכינה במערב צריך להתפלל לצד מערב דוקא אבל למ"ד דשכינה בכל מקום יכול להתפלל לאיזה מקום שידעה, כדאמר רב ששח לשמיעיה לכל דחתא אוקמא. ושפיר כתבו דע"כ ר"י ור"ע פליגי אברייתא דברכות הנ"ל:

**אכן** בעיקר דברי התוס' ז"ל אלו אני תמה הפלא ופלא, דמ"מ היאך אפשר דר"י ור"ע וכל הני אמוראי יחלוקו על מקרא מפורש במלכים ובר"י דשלמה אמר בתפלתו דיתפללו נגד ירושלים והמקדש, דהני דשלמה לא אמר זה בדרך חיוב דצריך להתפלל נוכח המקדש וירושלים רק דבקש מהקב"ה דאם ישראל יתפללו לה' בעת צרתם דרך העיר אשר בחר ה' יקבל תפלתם ותחנתם ויעשה משפטם. מ"מ ממילא מוכח דצריך להתפלל נוכח ירושלים והמקדש, דהא התפלה מקובלת ביותר כשמתפללים נגד ירושלים והמקדש, דהא כן בקש שלמה והקב"ה קבל תפלתו ותחנתו וכדכתיב שם ט' ויאמר ה' אליו שמעתי את תפלתך ותחנתך וגו' וצ"ע.

**וביותר** נ"ל לתמוה דהר"י ריב"ל בעצמו דס"ל כאן בב"ב דצריך להתפלל לצד מערב דדוקא ס"ל להדיא בירושלמי דברכות פ"ד ה"ה דצריך להתפלל כנגד המקדש וירושלים וכדברי הברייתא דשם דהרי מביא ראיה שם להברייתא פקרא דהוא תהיכל לפני (במלכים ה') היכל שכל הפנים פתים לו ע"כ. ומשמע דס"ל ג"כ בהברייתא, וא"כ לפי דברי התוס' הנ"ל יהיה דברי ריב"ל סותרין זה את זה וצ"ע:

**אכן** באמת לולא דמסתפינא מדברי התוס' הנ"ל הייתי אומר דודאי דבעד שכינת המקדש היה בבנינו

גרסינן בב"ב (דף כ"ה.) רבי עקיבא אומר לכל רוח הוא עושה ומרחיק נ' אמה חוץ ממערבה דאינו עושה כל עיקר מפני שהיא תדירה. ומסקינן דמאי תדירא דתדירא בשכינה משום דהוא ס"ל דשכינה במערב. וכן אמר ריב"ל שם בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחווים. אכן ר' ישמעאל סבר התם דשכינה בכל מקום וכן ס"ל לר' אושעיא שם ולרב ששת דא"ל רב ששת לשמיעיה לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח וכו'. וכתבו התוס' שם בד"ה לכל, דכל הני אמוראי לית להו הא דתניא בברכות (דף ל') שחייב אדם להתפלל נגד ירושלים משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם, אלא סברי כר' ישמעאל דאמר דשכינה בכל מקום ומאן דאמר דשכינה במערב סבר כר"ע וכו' ע"ש בתוס'. והנה הדבר פשוט דכוננתם בזה לתרץ דהאיך יחלוקו האמוראים על הברייתא [והא דלא הקשו מתוס' טפי מן המשנה דברכות שם (דף כ"ה) דתנן שם היה רוכב על החמור ירד להתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו. ופרש"י יחזור את פניו לצד ירושלים. וכן מסיים במשנה דאם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, אלמא דצריך להתפלל כנגד ירושלים דדוקא, היינו משום דמן המשנה אינו הכרח כ"כ דיש לפרש דיחזיר את פניו לצד מערב וסבר לה כר"ע דשכינה במערב. ורש"י ז"ל דפי' כנגד ירושלים היינו לפי הדין דהא אנן קי"ל כהברייתא. וגם מסיפא דיכוין את לבו כנגד בית קה"ק אינו ראיה כ"כ דכיון דאינו יכול להתפלל לצד השכינה, או מחוייב לכל הפחות לכרוך את לבו כאלו עומד כנגד בית קה"ק כדי שתחול עליו אימת השכינה]. ולכן הוצרכו לתרץ דצ"ל באמת דס"ל כר' ישמעאל ותנאי היא אי צריך להתפלל לצד ירושלים והמקדש או לא. אך דבריהם צריך באור לכאורה, דמנא להו דר' ישמעאל פליג על המשנה והברייתא דברכות הנ"ל, דאף דס"ל דשכינה בכל מקום, מ"מ י"ל דס"ל דצריך להתפלל כנגד ירושלים והא כן כתיב בקרא דמלכים ח' ובר"י וא"ו והתפללו אל ה' דרך העיר וגו' והתפללו אל הבית הזה וגו' והתפללו אל המקום הזה. ועל כדו"ק אף דשכינה בכל מקום, מ"מ השראת השכינה לא היה רק בבית קה"ק בין שני הכרובים, וכדכתיב בקרא כפי תרומה

שניה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר א"י, אבל לירושלים ומקדש לא אמר, לפי שהיה יודע זורא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קדוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליריאיז לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת עכ"ל הרמב"ד ז"ל שם. ונ"ל פשוט דר"י ור' עקיבא דב"ב הנ"ל וכן ר' אושעיא וריב"ל ורב ששת כולהו ס"ל כדעת הרמב"ד ז"ל דקדושת המקדש וירושלים בטלה כעת לאחר החורבן. ולפיכך ליכא קפידא עכשיו להתפלל נגד ירושלים והמקדש. ואף דקדושת א"י לא בטלה, וא"כ מ"מ מצוה להתפלל נגד א"י מיהת. מ"מ נראה דמעלת א"י לענין תפלה אינו רק מפני קדושת המקדש וירושלים אשר בתוכה. אבל האידנא דבטלה קדושת המקדש, גם א"י אין לה מעלה וחשיבות לענין תפלה להתפלל כנגדה. אכן המשנה והברייתא דברכות הנ"ל דס"ל בפשיטות דגם האידנא צריך להתפלל נגד ירושלים, וכן ס"ל לר' אבין בבבלי וירושלמי, ע"כ דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל דקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה. ומוזה יש לנו סייעתא גדולה דהלכה כהרמב"ם ז"ל בזה דהרי הלכה רווחת בישראל דצריך להתפלל כנגד ירושלים גם בזמן הזה. והמג"א בסימן תקס"א ס"ק ב' הסכים ג"כ כדעת הרמב"ם הנ"ל אכן לא הביא ראיה לדבריו. אכן לפמ"ש הדבר מוכרח כדברי הרמב"ם ז"ל א:

**וע"פ** דברינו אלה מתיישב ג"כ מה שעמדנו מכבר על דברי הרמב"ד ז"ל הנ"ל מהא דפליגי ר"י ור"ל

בזבחים (דף ק"ז ע"ב) במעלה בזמנ"ז דר"י אמר חייב משום מעלה בחוץ ור"ל אמר פטור, ואמרינן שם דפליגי בקדושה ראשונה אי קדשה לעתיד לבא או לא דר"י ס"ל דקדושה לע"ל ור"ל ס"ל דלא קדשה, וידוע דהלכה כר"י נגד ר"ל לבר מתלת וכדאמרינן בהחולץ (ל"ז ע"ב) וא"כ מוכח להדיא דק"ל דאף קדושת המקדש לא בטלה ודלא כהראב"ד ז"ל. והיותו תימה דנראה שהראב"ד ז"ל סותר דברי עצמו (דבפ"ט מהל' מעשה הקרבנות הלכה ט"ז) כתב הרמב"ם ז"ל ח"ל מי ששוחט קדשים בזמן הזה והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית מפני

אין כגון מחלוקת הוראי היה צריך להתפלל נגד ירושלים והמקדש וכדכתיב במלכים ודה"י הנ"ל. וכן פשטע שם בירושלמי דמקראי דשלמה אינו ראה רק בעת שהיה המקדש בפנינו. והירושלמי שואל שם עד כדין בבנינו בחורבנו מנין. א"ר אבין תלפיות שכל הפיות מתפללין עליה. ור"ל דאף לאחר החורבן שנעשה חל ומ"מ צריך להתפלל אליה. [נתראה דלזה כיון גם השי"ט דל"ן בברכות שם דלאחר שהביא הברייתא הנ"ל אפרינן ע"ז אמר ר' אבין ואיתמא ר' אבינא מאי קרא כמגזל חד צוארין בניו לתלפיות חל שכל פיות פונים בו ע"כ. ולכאורה תמוה דמאי שואל מאי קרא הא הברייתא כבר הביאה הרבה מקראות ע"ז ממלכים ודה"י ומה צריך עוד לקרא אחר. אכן הדבר פשוט דר' אבין שואל דמאי קרא דגם לאחר החורבן צריך להתפלל נגד ירושלים, דהא הברייתא נישנית לאחר החורבן, וכמו שאמר ר' אבין בירושלמי הנ"ל בחורבן מנין, ולכן הוצרך לקרא דתלפיות ופשוט הוא]. אך דפליגי לאחר החורבן דר"י ור"ע וכן ר' אושעיא ורב ששת ס"ל דלאחר החורבן תו ליכא חיובא להתפלל נגד ירושלים ופליגי על ר' אבין בזה. וכן ריב"ל דאמר כואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה ר"ל בזהמ"ז, ולשיטתו אזיל דמפיק בירושלמי הנ"ל מקרא דהוא ההיכל לפני ולא מקרא דתלפיות, ומשמע דס"ל דליכא חיובא רק בעתו בבנינו באמת דהיה נקרא היכל ולא אחר החורבן דנקרא חל. ור' אבין בירושלמי שם דמפיק מקרא דתלפיות משמע דבא לחלוק על ריב"ל בזה:

**וטעם** מהלוקתם נ"ל דתליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל (בפ"ו מהל' בית הבחירה הלכה ט"ז)

דעת הרמב"ם שם דקדושת המקדש וירושלים קדשה לעתיד לבוא, אבל קדושת א"י לענין תרומות ומעשרות ושביעית לא קדשה לע"ל. ובאר הטעם לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ומעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכו'. עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. אכן הראב"ד ז"ל שם בהשגות כתב להיפך דנראה לו דאף לר"י דס"ל דקדושה

א. רבינו פשיטא ליה שלדעת הראב"ד בטלה קדושת המקדש לגמרי בזה"י, אולם לדעת גדולי האחרונים שבוה"ז אכן אין כרת לנכנס במוטאה, אבל יש איסור ליכנס דהקדושה לא בטלה. ופי' שרית בדין ציון ח"א ס"י א"כ בארזכה. וראה לעיל סי' א' ובהערה ה' שם, ולהלן הערה ג'.

צריך להתפלל נוכח ירושלים והמקדש וכו' אבין בבבלי וירושלמי הנ"ל. וע"כ דאף אם נימא דבטלה הקדושה מה"ת, מ"מ מדרבנן בודאי קדושה יש בו דהא משנה ערוכה שנינו ב"ר"פ הרוואה דלא יקל ראשו כנגד שערי המזרח וכו' ולא מצינו מחלוקת בזה. וכן תנן (במגילה וף כ"ח) דבהכ"נ שחרב אין מספידין בו וכו' שנאמר והשמותי את מקדשכם, קדושתן אף שהן שוממין. וע"כ צריך לפרש אליבא דהראב"ד דקדושתן אף שהן שוממין ר"ל מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. והוה דכתב הנכנס עתה למקדש בטומאה אין בו כרת ומשמע דאסורא מיהת אית ביה, והיינו משום דמ"מ יש בו קדושה ומרבנן. והלכך לא השיג על הרמב"ם ז"ל בהל' מעשה הקרבנות דכיון דאסורא איכא להקריב ואין נ"מ רק אי חייב כרת או לא. לא חש להשיג דמאי נ"מ יש בזה לדין דהא קמיה שמיא גליא אי חייב כרת או לא:

**ואל** תשיבני דא"כ מה הצורך הראב"ד לאשמעינן בהלכות בית הבחירה והנכנס עתה למקדש בטומאה אין בו כרת, דמאי נ"מ בזה אי חייב כרת או לא כיון דאיסורא איכא בין כך ובין כך. והא אינו קושיא ד"ל דנ"מ גדולה לענין אם לא הזכיר במוספי ר"ח ויד"ט השעיר חטאת אי צריך לחזור או לא. והנה בלקוטי מהר"ל בהלכות יוהכ"פ איתא אמר מהר"י סג"ל שכל ימיו פליאה בעיניו מפני מה אנו מאריכים בפיוטים של שעיר הפנימי יותר משל שעיר המשתלח, והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו ואותו עון לא נמצא האידנא. והוא מפרק לה בתירוץ השני, דקדושת המקדש לא בטלה עדין דכתיב הנשאו פתחי עולם ר"ל שקדושתן לעולם ולפיכך נקרא בית עולמים נמצא הנכנס עדין בטומאה חייב כרת כו' עכ"ל המהר"ל שם ופשוט דהוה אליבא דהרמב"ם ז"ל דקדושת המקדש לא בטלה [ותימה על המהר"ל שלא הביא כלל לד' הרמב"ם וכתב ראה מקרא דהנשאו פתחי עולם מה שלא נמצא כלל בזהו"ל]. אמנם להראב"ד ז"ל דליכא כרת באמת הנכנס למקדש בטומאה לא שייך האידנא טומאת מקדש וקדשיו כלל וכלל<sup>1</sup>. ולפיכך אם שכח ולא הזכיר השעיר חטאת של

שקדושה ראשונה קדושה לשנתה וקדושה לצחיד לבא עכ"ל. והיינו דפסק כר"י. והראב"ד ז"ל שתיק ליה שם ומדשתיק ש"מ דאודי אודי ליה זה סתירה למ"ש בפ"י מהל' בית הבחירה הנ"ל<sup>2</sup>. ושוכח אחר כן יצא לאור ספר דרישת ציון מהרב הגאון מוה" צבי הירש קאלישער ז"ל ומצאתי שגם הוא ז"ל העיד על הראב"ד ז"ל בזה<sup>3</sup>. ומה שתידין שם דהראב"ד בהל' בית הבחירה הנ"ל לא כתב זה רק לר' יוסי י"ל דמוחה. בקדושת המקדש דבטלה אבל הוא בעצמו לא ס"ל כן יע"ש בס' הנ"ל. והנה דבריו תמהין במח"כ דהרי הראב"ד מסיק להדיא לפיכך הנכנס עתה למקדש אין בו כרת הרי דלהלכה ס"ל כן, ולכן אין מקום לתידין הגאון הנ"ל:

**אכן** לפי מה שכתבנו דר"י בן לוי דכ"ב הנ"ל וכן בירושלמי דברכות הנ"ל ע"כ דס"ל דקדושת המקדש לא בטלה, יתיישב ב' תמיהות הנ"ל על הראב"ד ז"ל, דמהסוגיא דזבחים הנ"ל לא קשה מידי דאף דר"י ס"ל דקדושת המקדש לא בטלה מ"מ כיון דר"י בן לוי ע"כ דפליג על ר' יוחנן, בזה לא חיישינן לדברי ר' יוחנן וכמו שכתבו בתוס' במגילה כ"ז ד"ה כוחיה דרב פפי דהלכה כר"י בן לוי לגבי ר' יוחנן בכל מקום והוכיחו כן מטוגיא דלשם. וכ"כ התוס' עוד (בחולין וף צ"ז) בשם ר"ת ז"ל וכתבו דכן נמצא בסדר תנאים ואמוראים דהלכה כר"י בן לוי בכל מקום ע"ש. ועיין עוד בתוס' (עירובין וף כ"ה ע"כ ד"ה אקלע) דכתבו בפשיטות ג"כ דק"ל כר"י בן לוי לגבי ר"י ע"ש וא"כ י"ל דגם הראב"ד ס"ל כן. והא דאמר רבא הלכה כר"י נגד ר"ל בכל דוכתא צ"ל דלא מיירי רק במקום דלא נחלק ריב"ל עליה.

**והא** דשתק ליה הראב"ד להרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות מעשה קרבנות, פשוט משום ולדין אין נ"מ כלל דהא אף לר"ל מ"מ איסור דרבנן מיהו איכא, דלא אמר רק דפטור מכת ומשנה מפורשת במגילה (וף י) דקדושת ירושלים אין אחריה היתר [ובזה נתיישב ג"כ קצת מה דעמוד התוס' בזבחים שם מה דלא מקשה השי"ס על ר"ל כמו דמקשה (במגילה י) על ר' יצחק ע"ש חז"ק]. ועוד דהא גם הראב"ד ז"ל מודה דגם האידנא

ב. נראה שלזה רמז המל"ם בהל' מעה"ק שם שצ"ן לדברי הראב"ד הנ"ל בהל' בית הבחירה.

ג. אולם לפי האחרונים שבהערה א' דברי הראב"ד מיושבים היטב ומודה שיש איסור אף בזהו"ו.

ד. כדברי המהר"ל נמצא ברש"י תהלים כ"ד ט' שפירש פתחי עולם, פתחים שקדושתן עולמית. והוא לעיל סי' א' ובהערה שם.

ה. לפי מ"ש"כ לעיל מדרבנן לכל הפחות איכא.

עלינו בתורתך פגי בהכי מ"מ היכא דהזכיר קצת מהמוספין השמיים קצתן גרע וכמו"ש באחרונים'. ועוד י"ל דברי הראב"ד ז"ל בכמה גזוני ויבואר במקום אחד א"ה:

ר"ח יר"ט ור"ה ור"ה כ"כ במוספין לדעת הראב"ד א"צ לחזור, אבל לדעת הרמב"ם צריך לחזור. ואף דעת רש"י והרמב"ם דאם לא אמר כלל פסוקי המוספין ג"כ יצא, דכיון דאמר נעשה ונקריב לפניך כמו שכתבת

סימן י

## אבל בנושיאת כפים כל השנה

**ומיהו** עיקר קושייתו לק"מ, דהך קרא דכתיב ושמתח גבי בכורים דרשינן בפסחים (דף ל"ו ע"ב) דלזמן שמחה הוא דאתא, ומשר"ה ס"ל לר"ש התם דבכורים מותרים לאונן. ואף רבנן דאסרי שם בכורים לאונן לא מרשמח יליף רק משום דאתקש למע"ש. וא"כ קושייתו לק"מ. ועוד דאפי' אם ניליף מרשמח לבר שמחה, ליכא למילף מהך קרא רק דמי שאינו בר שמחה אסור לאכול בכורים, אבל לא דמפטר מבכורים לגמרי. דהא בגמרא לא מקשה על ר"ש רק דלמה לא יליף מרשמח דאסור לאונן, ואין להקשות דהיכא הו" ס"ד דרשמח אתי לאסור אכילת אונן, דא"כ אבל כל ל' יום נמי יהיה אסור לאכול. דהא אינו קושיא, דמה"ת מיקרי בר שמחה, דהא דאבל כל ל' יום אסור בשמחה אינו אלא דרבנן, אבל מה"ת אינו רק יום אחד ופשוט הוא.

**ועכ"פ** שמעינן מהירושלמי הג"ל דגבי ראייה צריך להיזת בר שמחה ומי שאינו בר שמחה פטור מן הראייה וא"כ יש לתמה על המרדכי הגמ"י ולפי דעתם דאבל תוך י"ב חודש נמי מיקרי אינו בר שמחה, א"כ אבל תוך י"ב חודש יהיה פטור מן הראייה. וזה לא שמענו מעולם, ואם איתא הו"ל למחשב במתניתין דחגיגה גבי כל הנך דפטורין מן הראייה. ואורכה הא אמרינן בסוכה (דף כ"ה ע"ב) דאבל אפי' תוך ז' חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מתפילין. וע"כ צ"ל דאבל לא דמי לחולה, דחולה יש לו צער הגוף ואינו יכול להסיח דעתו מכאבו וצערו, וע"כ אינו שרוי בשמחה בתוך הרגל, והלכך שפיר אינו קרוי בר שמחה. אבל אבל ר"ל, יכול להסיח דעתו מאבל ולהפיג צערו ברגל. וכן אמרינן בסוכה שם דחייב אפי' בק"ש דכעז כותנה הוא טרוד באבלו ועפ"כ חייב, משום דטרודא דיליה אינו אלא טרודא דרשות, ומתחייב ליתוכיה לדעתיה כדי

**ראיתי** להסתפק בדין המבואר בדברי הרמ"א ז"ל בהגה"ה באו"ח סי' קכ"ח סעיף מ"ג ד"א דכל זמן האבילות אפי' עד יב"ח על אביו או על אמו אינו נושא את כפיו [והוא מדברי המרדכי בפ' הקורא עומד והנמי"י וכמבואר בב"י]. ומסיים הרמ"א ז"ל דכן נהגין במדינות אלו. ומבואר בב"י ואחרונים הטעם משום דכהן מברך צריך להיזת בשמחה ואבל תוך י"ב חודש אינו שרוי בשמחה. וכן הסכימו כל האחרונים להלכה דאבל תוך י"ב אינו נושא את כפיו וצריך לצאת מביהכ"נ בעת ברכת כהנים, וכמש"כ המחבר בסעיף הג"ל לענין אבל תוך ז' ר"ל דצריך לצאת מביהכ"נ ע"י"ש. מ"מ לענין הקלושה יש להסתפק בדין זה.

**דהנה** בירושלמי דחגיגה פ"א הלכה א' אמרינן דטעמא דחולה פטור מן הראייה משום דכתיב ושמתח וחולה לאו בר שמחה הוא.

**וצ"ל** דקאי על חולה שיכול לילך ברגליו ורק שיש לו איזה חולי בגופו ר"ל, דאי אינו יכול לילך יכול למעטו מרגלים וכמו דאמרינן בש"ס דילן. וכן מסיים בירושלמי שם יכול לילך ואינו יכול לשמוח קורא אני עליו ושמתח. יכול לשמוח ואינו יכול לילך כגון זקן קורא אני עליו רגלים ע"י"ש. והש"ס דילן דאינו מביא טעמו של הירושלמי אפשר דסבר באמת רחולה שיכול לילך חייב בראייה באמת וצ"ע בזה.

**וע"י** בקה"ע שם בשירי קרבן שלו שהקשה דא"כ יהיה חולה פטור מבכורים דגבי בכורים נמי כתיב ושמתח ונשאר בקושיא. ובמח"כ עדיפא הו"ל להקשות דבירושלמי עצמו בבכורים פ"א ה"ה בהא המשני שם אלא כי אנן קיימין וכו'. משמע קצת רחולה חייב בבכורים. ומיהו יש לדחות ע"ש ודו"ק.

ו. ע"י טוד כ"י וב"ח א"ה סי' תקצ"א ובמג"א שם סק"ו.

כיון דחייב בשמחת יו"ט ככל ישראל. ובזמן הבית היה מחויב לזבוח שלמי שמחה ולאכול ככל אדם, ובזמן הזה מחויב בשמחה בין, היאך יתכן גביה אבילות ולא מצינו שני הפכים בנושא אחד. וכיון שזכינו לדין דחייב בשמחה ביו"ט ואינו נוהג בו אבילות כלל, אי"כ הרבה יש לתמוה על המרדכי והגמ"י דלמה לא ישא כפים ברגל, דהא ביו"ט הוא שרדי בשמחה ככל אדם. וביותר יש לתמוה בהא דאוטרים בתוך למ"ד על שאר קרובים וזאז זה דבר פשוט דרגל מבטל גזירת למ"ד, ואי"כ היכא מיקרי אבל תוך ל' דהא כיון שבא הרגל כבר הוא כלאחר שלשים:

**ולכן** לבי אומר לי דאפשר דהמרדכי והגמ"י הנ"ל לא מידי באמת בני"כ דיי"ט רק בני"כ דכל ימות השנה, דבזמניהם עדיין הו' נהגין כד"ת לישא כפים בכל יום וכמו שהמנהג עדיין בא"י ובכל קהלות ספרד, ולא הובא משום מקום בספריהם המנהג שלנו שלא לישא כפים רק ביו"ט [והמנהג הזה נראה דלא נתפשט רק מימי המהר"ל ואילך דמנהג הזה לא הובא רק באגוד בשם המהר"ל והובא בכ"י ולכן לא נתפשט המנהג רק באשכנז וצרפת משום דהמהר"ל היה גי"כ באשכנז כידוע וכמש"כ הרמ"א בהקדמתו לספר הדי"מ דאנו צריכין לילך אחר דברי התוס' והרא"ש והטור משום דאנו מבני בניהם ומחויבים אנו לילך אחר פסקיהם. אבל הספרדים לא החזיקו במנהג הזה משום דבספרי המחברים של גאוני ספרד לא נמצא מנהג זה] ושפיר כתבו דאסור לישא כפים, משום דאינו שרדי בשמחה. ואין שייך סברא דמחויב ליתוביה דעתיה בעת נ"כ, דהא ליחא, דהא מחויב לנהוג אבילות בחול ולא מיקרי טרדא ורשות, ולא דמי לנידון לגמרא דסוכה הנ"ל. אבל לפי מנהגינו שאין אנו נושאין כפים רק ביו"ט לא שייך כלל סברת המרדכי והגהת מיימת הנ"ל. ומיהו דברי הרמ"א והאחרונים ז"ל אי"כ לפרש בן דמירי בני"כ בחול ובמקומות שנושאין כפים בכל יום דלא הו"ל לסתום כ"כ אלא לפרש לכן דבריהם צל"ע:

**ואין להשיב** ע"ז מהא דכתב הבי"ח ז"ל בארו"ח סי' תע"ב דאבל תוך יב"ח אי"צ השיבה והפא כמ"א

לקיים מצות ק"ש. ואי"כ נראה דגבי מצות שמחת יו"ט, נמי מחויב להפיג צער ולהסיח דעתו כדי לקיים מצות שמחה ביו"ט, וממילא חייב בראיה נמי מהאי טעמא. [ועוד דהא רגל נמי מבטל גזירת ל' ואי"כ אפשר דגם לענין אבילות דתוך יב"ח נהי דאינו מבטל לגמרי וצריך לנהוג אחר הרגל, מ"מ ברגל נראה דאינו צריך לנהוג. ונ"מ דיהיה מתיר ליכנס לסעודת מריעות או לסעודת ברית מילה ברגל. אמנם צ"ע בזה דהא קי"ל דבכרים שבצנעה נוהג ברגל וזה הוי כדברים שבצנעה, אלא שאי"כ תהדר הקושיא לדוכתיה דאי"כ לא הוי בר שמחה, דהא מחויב לנהוג בכרים שבצנעה ואמאי חייב בראיה]. וקצת יש ליישב דכיון דאינו אסור רק מדרבנן מיקרי בר שמחה, ואי"כ לפוטרו ממ"ע דאורייתא בשביל זה, דכיון דמה"ת בר שמחה הוא האבל. ואי"כ דברי המרדכי תמוה דהא נשיאת כפים נמי מה"ת והאיך אפשר לפוטרו מחמת שאינו שרדי בשמחה מדרבנן וצ"ע. וזה אין לומר דס"ל להמרדכי דנשיאת כפים בגבולין אינו אלא מדרבנן וכמו שהיה עולה על דעת הגאון בעל קרן אורה (בסוטה ל"ח), דהא ודאי ליחא וכמו שאכתוב לקמן באריכות, דודאי מ"ע דנ"כ מ"ע דאורייתא גם בגבולין וישתקע הדבר ולא נאמר דהוי מדרבנן:

**שוב** ראיתי דמה שהקשיתי מהא דקי"ל דבכרים שבצנעה נוהג ברגל ענין אחר הוא, דהא רגל מבטל גזירת ז' ולי' משום דאתי עשה רבבים ורחי עשה דיחוד, ובלי ספק דחייב או בראיה ובשמחה כיון דאינו צריך לנהוג גזירת ל'. ואי"כ למה לא יבטל רגל לאבילות של י"ב חודש, דהא אבילות של י"ב חודש קיל טפי מאבילות דתוך למ"ד כידוע. ונהי דלא מבטל לגמרי דהא ברייתא ערוכה שנינו כמור"ק דכ"כ דעל כל המתים כלן נכנס לבית השמחה לאחר ל' יום, ועל אביו ואמו לאחר י"ב חודש, ואי"כ חודש בלא רגל בינתים, ואי אמרינן רגל מבטל, לעולם לא משכחת לה י"ב חודש. מ"מ בתוך הרגל גופא נראה דודאי לא צריך לנהוג אבילות של י"ב חודש. ונ"מ דמתוך ליכנס ברגל לשמחת מריעות או לסעודת ברית מילה ופדיון הבן או לסעודת נשואין בתוך ז' ימי המשחה כגון דהנשואין הוי ערב הרגל, דהאיך שייך לנהוג ברגל אבילות דיי"ב חודש

א. וביותר הו"ל לחצר על המניא שם סק"ז שכתב: והיה הקובר מתו ברגל דהא אסור בשמחה. ומ"ש בזה"ל סי' שמ"א. דביותר שם סי' א' איתא גבי אונן: ובשבת וז"ל אכל בשבת ושותה יין אמ ירצה. ובפ"ת הביא משורת בשם הב"ח סי' נ"ה, דקאי רק אשבת. אבל ביו"ט מחויב הוא בשמחה, אם אינו רוצה לקבור, וכן נהג הפוסדי אור למעשה, וזהו כפי' ע"ז שמחה אשתו בשבועות ולאחר הקבורה כיון דכשתו לקיים בקצת היום שמחת יו"ט בשמחה שכלב.

**ועוד** נראה דאם אנו מחמירין עליו לצאת מביהכ"נ איכא למיחש טובא ללעז ולפגמא של כהן, דלאו כ"ע ידעי דאכל הוא, וגם לאו כ"ע דינא גמירי דאכל אינו נושא כפי, ואתי למימר דבן גודשה ובן חלוצה הוא, דהא מהאי טעמא תקן ר"י בן זכאי שלא יהיו הכהנים עולין בסנדליהן לדוכן, משום דילמא יפסק לו רצועה בסנדלו וכו' וכדאיתא בסוטה (נדף ט"ב):

**והן** אמת דלדעת הפרי מגדים (ססי קכ"ח ס"ק ל"ח) במשכנתא זבא אין צריך לצאת כלל, דהקשה שם לדעת הט"ז שם דס"ל דכהן אחר כיון דא"צ לקרותו עובר בני עשה אף אם לא קראו לו לעלות. איכא אם ליכא רק כהן אחד בביהכ"נ בחול במדינות אלו שאין נושאין כפים בחול, הרי הוא עובר בני עשה. ותי' דלנשיאות כפים מהני מחילה דצבור, דצבור גופייהו ניתא להו שלא יכרך בחול משום דאינו מברך בשמחה. וכיון שהצבור מוחלין לו ממילא נפטר מהמצוה ב"כ הפמ"ג שם. וא"כ לפי דבריו ז"ל אלו גם אבל בני"ט א"צ לצאת משום שהצבור מוחלין לו ולא ניתא להו בכרכתו. אבל דבריו תמוהין אצלי דהיכן מצינו דתהמי מחילה במ"ע דמה בכך שהצבור מוחלין לו מ"מ התורה לא מחלה לו. וצ"ל דס"ל דהתורה גופא לא חייב לכהן רק משום טובת הצבור, אבל אם אינם רוצים ליכא מצוה והוי כמו האומר אי אפשרי בתקנת חכמים שומעין לו.

**אבל** באמת הא ליחא דב"כ מוטל על הצבור גופא שיהיו מתברכין מהכהנים, דהא דעת כמה מפרשים וכן מבואר הדבר בבאור בהפלאה (בפתחת דף כ"ד) דהא דאמרין דזר העולה לדוכן עובר בעשה [וכדאיתא בספרי פי נשא ומפיק ליה מקרא מרכזיב אמר להם ולא לזדים ולא הבא מכלל עשה עשה] דעיקר האסור הוא מפני שאינו מתברך מהכהנים דהא עומד בצדי הכהנים, והעם שאחורי הכהנים או העומדים מן הצדדין אינן בכלל ברכה ועי"ש בהפלאה שהארץ בזה. ועכ"פ כיון שמוטל חיובא על הזר להיות מתברך, היאך יכולין למחול לו ולפטור עצמם מן הברכה. ונהי דהכהן לא יעבור משום שהצבור מחול לו, מ"מ הצבור עצמו יהיו עוברים בעשה אם ימחלו לכהנים. וא"כ נפל פיתא בבירא דאין עצה כלל דהצבור ימחלו לכהנים, דהא מ"מ יעברו הם בעצמם בעשה דכיון דמה"ת אף אם אינו שורף בשמחה חייב לברך, דהא מה"ת גם בחול איכא חיובא לברך ממילא מוטל חיובא על הצבור

שם ובאחרונים. הרי דאף ברגל צריך לנהוג אכילות ולכן פטרינן ליה מהסיבה. אבל זה אינו קושיא כלל, ודחא דבאמת כבר כתב החזק יעקב שם דלא נהידיא ליה דברי הבי"ח בזה וכתב דהבי"ח לשיטתו אויל בזה דפסק כראבי"ה דכומן הזה אין חיוב בהסיכה, אבל לפי מה דקיי"לן דלא כראבי"ה בודאי גם אבל חייב בהסיכה. והרבה תמה ע"ז החזק יעקב וכתב מנין לנו להתמיד באכילות דקילא לבטל ממצות הסיכה. ואפשר דהוי דבר של פרהסיא, וכן גבי הקפה בלולב דכתב הכלבו דאבל לא יקף בלולב, תמה ע"ז הבי"ח בסי' תר"ס וכתב דדברי תימה הם דלמה יפסידו ההקפה ומסיים הבי"ח שם דכן נהג להקפין אפילו האכל עי"ש. וא"כ לפי דברי הבי"ח והח"י הדבר פשוט ולענין נשיאת כפים בודאי אין להתמיד. ואף לפי מהנהיגו שנהגו שלא להקפין וכמש"כ שם, מ"מ שאני הקפה דאינו אלא מנהג ואין ללמוד מזה לבטל מ"ע של תורה:

**וגם** בהסיכה נראה דמלבד דכמה אחרונים חולקים על הבי"ח, עוד י"ל דגם לפי דעת הבי"ח אינו ראיה לנ"כ. דהסיכה דרבנן ולכן ס"ל דאכילות דחי ליה, וגם הוי דבר שבצנעה דהא הסיכה הוא בביתו, משא"כ נ"כ הוא דאורייתא וגם הוי דבר של פרהסיא כיון דצריך לצאת מביהכ"נ. ולכן אף לדעת הפוסקים התם כהבי"ח מכל מקום י"ל דב"כ מודו דחייב:

**ועוד** יש לדחות מהסיכה דהתם ליל יו"ט ראשון הוא ובליל יו"ט ראשון אין חייבין בשמחה מה"ת כדאיתא בפסחים דע"א וממעטינן לה התם מקרא, ונהי דמדורבנן חייב בשמחה גם בליל ראשון וכמ"ש השאג"א בה"ל יו"ט סי' ס"ה, והביא ראיה ברורה לזה מד' הש"ס דפסחים ק"ח, מ"מ גם אכילות הוי דרבנן. ואף דיו"ט הוי עשה דרבים, מ"מ כיון דדבר של צנעה הוא אין קפידא. משא"כ נ"כ ביו"ט דמחויב בשמחה מה"ת וגם דמי לאכילות של פרהסיא אין להתמיד:

**שוב** מצאתי להפרי חדש בסי' קכ"ח שהקיל אפי' באכל חוץ ז' ר"ל לישא כפים בשבת מטעם דאין אכילות בשבת, והשיג שם על הכנה"ג שהחמיר בזה עי"ש. וא"כ לפי דעתו פשוט דיש לדון ק"ו דלישא כפים ברגל, ובפוט דאכילות בתוך י"ב חודש דקיל טובא מאכילות דחוץ ז' דפשיטא דמותו לפי דעתו ז"ל. וגם ב"כ הני"א ז"ל בבאור שם נראה שאינו מסכים לדברי הרמ"א ז"ל בזה עי"ש:



בעינא ותי' שם בטוב טעם ודעת ובתירוצו ולשם תי'שב נמי הכא עי"ש דק. ועי' עוד בהמקנה בקדושין (ו' ל"ב) עי"ש היטב. ואמנם עיקר הסברא דהפמ"ג הג"ל לא נהי'דא וכמש"כ בעז"ה:

וראיתי עוד במשבצות זהב שם ס"ק ל"ד שרוצה לעשות סמוכין לדברי הרמ"א בהגה"ה דאבל לא ישא כפיו מטעמא אחרנא. והוא, דלפי דעת הט"ז דהיקש שהוקש כהן מברך לכהן משרת היקש גמור הוא מה"ת וכי' שכן פשוט דכהן פרוצ ראש כמו דפסול לעבודה פסול נמי לני"כ ואפ' דאינו מחלל עבודה והמש"כ הרמב"ם בריש הלכות ביאת מקדש. מ"מ כיון שאסור לתתחילה לעבוד פסול נמי לני"כ ולא דמי לבע"מ דהתם א"א בתיקון וכמו שבאר הט"ז בזה יפה בס"י קכ"ח ס"ק כ"ז אבל פרוצ ראש אפשר דמספר וישא כפיו ולכן אסור. וא"כ י"ל דהרמ"א מיירי בפגע בו תוך ג' חדשים דעדיין אסור בתספורת ותרועיהו בעינין ג"ח ורגל. אבל בתוך ג"ח אסור להסתפר אפילו ערב הרגל ומשד"ה לא ישא את כפיו. כ"כ הפמ"ג שם. ועל פי דבריו ז"ל אלו היה נראה לומר טעם נכון על מה דנהגו במדינות אלו שלא לישא כפים רק ביו"ט ובר"ה וביזהכ"פ, והיינו משום שחששו שמא הכהנים הם פרוצי ראש, דבמדינות שלנו אין מן הדרך רוב אנשים לגלח שערות הראש בכל למ"ד ולמ"ד יום. ואדרכה דרכן של רוב בני אדם בזמנינו שמגדלין שערות ראשן עליהן ואין מגלחין שערן עד זמן מרובה, וחששו שלא לא יהיו הכהנים זהירין בתספורת כל ל' ולי' יום וישאו כפיהם באסור, ולכן בטלו נמי ני"כ בחול, זולת ביו"ט ובר"ה דביו"ט ור"ה בלא"ה מחריבים כל אדם לגלח עצמו ערב הרגל, דהא כל עצמו שאסור לגלח בחוה"מ אמרינן ברפ"ג דמ"ק שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין אלמא שמצוה לגלח בערב הרגל. וכן ער"ה מצוה לגלח כמ"ש הטור ז"ל בריש הלכות ר"ה בשם הירושלמי וליכא אז חשש רפרועי ראש. זה נ"ל טעם נכון בעז"ה:

שהיו מתברכין, ואם כן הדרא קושיית הפרי מקדים לדכתא<sup>ב</sup>:

ועוד אני תמה ולפי דעתו דאם הציבור מוחלין לו דברכה נפטר מן המצוה, א"כ תמה הא דגרסינן בירושלמי ר"פ כה"ג ונוזר והובא בתוס' (פ"טה דף ל"ח ר"ה כל) מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים ר' יוסי בשם רב אחא מטמא כהן לנשיאת כפים. שמע רב אחא וכו', אלא כי דמר ר' יודה בר פזי בשם ר"א כל כהן שעומד בביהכ"נ ואינו נושא את כפיו עובר בעשה וסבר מימר שמ"ע דוחה ל"ת וכו'. ולפי דברי הפמ"ג היכא ס"ד דהוא מ"ד סבר דדחי ני"כ לטומאה, הא באנתס תנן בכתובות (מ"א) דאם אינה ראויה ל"בא בישראל היו אינו רשאי לקיימה, ומקשינן וליחי עשה ולידחי ל"ת ומשני דאי בעי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. וא"כ הכא נמי אי אמרי הצבור לא בעינן ג"כ ליתא לעשה כלל והיכא דחי<sup>ג</sup>. [ואף דמשמע שם דרב אחא לא ס"ל הא דגבילא אחי דר' בא היינו משום דטומאת כהן הוא עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה אבל לא מטעם דאי בעי אמרי דלא בעינן].

ומיהו איכא למידחי רהתם פירש"י דמלמדן אותה לומר שאינה רוצה כדי שלא יהא מוטל עליה עשה דלו תהיה לאשה והיינו משום דעליה אינו מוטל שום מצוה כלל רק עליה ולכן שייך הסברא דמלמדן אותה שתאמר איני רוצה דהא הרצון שלה אינה מצוה רק דאם היא רוצה אז מוטל עליה מ"ע והלכך מלמדן אבל לאפוקי הכא גם על הצבור מוטל מ"ע שהיו מתברכין אינו שייך דנאמר להם שלא ירצו. ועוד איכא למידחי קושיא זו עפ"י מה שכתב השיטה מקובצת בב"מ (דף ל"ב) בשם הרא"ש ז"ל שהקשה דהיאך הוה ס"ד דכבוד אב תדחה למ"ע ול"ת דהשבת אבידה דהא קייל"ן דהאב שמחל על כבודו כבודו מחול וא"כ דמי לאונס דאינו דוחה ל"ת משום דאי בעי אמרה לא

ב. בדברי אברהם ח"א ס"י ל"א האריך להזכיר דאף שיש מצוה על ישראל להתבדך מכהן, מ"מ לא דמיא למצוה של הכהן לברך, שהכהן מחויב לחזור לקיים מצוה זו, משא"כ ישראל שיכול לצאת, אלא שאם הכהנים מברכים יכרין להתבדך מהם, תפתייע מדברי הריטב"א סוכה ל"א א'. ולפי"ז מתבארים דברי הפוס"ג, דמחילה הוי כאלו יצאו.

ג. נראה דיש לחלק דבאנתס אם אינה רוצה אינו מחויב כלל, משא"כ בנשיאות כפים דאין החיוב תלוי ברצון הצבור, רק הקיום. ומצינו כה"ג בחשוכת הרי"י פלאות בענין ברכת המצות שכתב חילוק זה בין מצות צדקה ופה"כ ע"ש.

ד. ראה שרית בית אפרים א"ח ס"י ה', ובעליות אליהו (דף ט"ז ב') מובאת שמעיה שהגרי"א רצה להנהיג בבית מדרשו נשיאות כפים בחול, ומה' היתה סיבה שכיום ההוא נתפס בבית האסורים ע"פ עלילות שא, ולאחר שיצא מבית האסורים לא רצה עוד לשנות המנהג בזה.

חספורת אינו מוטל חיוב לכהן להסתפר בכל לי ולי כדי שלא יהיה פדוע ראש דאף אם מהרה יבנה ביהמ"ק אפשר ומסתפר ועי"ל. וא"כ לכאורה גם לענין ישראל ברגל נמי י"ל דאם יבנה ביהמ"ק ויצטרך לעלות לרגל ולהתראות פנים בעזרה יספר או ועי"ל. אבל אין הגדון דומה לראיה דהכא עיקר חיובא ביום ראשון הוא ואז אסור להסתפר מחמת שהוא יו"ט. ועוד דסברא דמסתפר ועי"ל לא שייך רק בכהנים דאינן אלא מעוט, אבל אין שייך לסמוך ע"ז בכל ישראל דיספרו עצמן:]

**אמנם** אי קשיא לי הא קשיא לי, דאמאי לא חשיב פרועי ראש דפטור מן הראיה במשנה בפ"ק רחגיגה בהדי אינך דפטורין מן הראיה. ובשלמא למ"ד דתשלומין זה לזה, א"ל בפשיטות רמשו"ה לא חשיב ליה דלא שייך לומר דפטור מן הראיה, דהא בחוה"מ בוודאי יכול לגלח עצמו ולכנס לעזרה אח"כ. ואף דביום ראשון לא היה חזי, מ"מ הא ס"ל דתשלומין זה לזה. ואף דחז"ל אסרו לגלח במועד, מ"מ משום מצות ראיה בוודאי לא אסרו דלא העמידו דבריהם במקום עשה דאורייתא. אבל למ"ד דתשלומין דראשון הוא, וביום ראשון בוודאי אסור הוא לגלח דהא מלאכה דאורייתא הוא ויו"ט עשה ול"ת הוא. ועוד דלא הי בעידנא כלל, ופשיטא דלא אתי עשה דראיה דחיי ליה, וא"כ ביום ראשון בוודאי פטור וממילא פטור כל התג למ"ד דתשלומין דראשון הוא.

**אבל** לאחר העיון נראה דאינו קושיא. דאף למ"ד דתשלומין דראשון הוא, מ"מ מחויב הוא לגלח במועד ולקיים מצות ראיה, דכיון דהאדם עצמו ראוי הוא דהא בידו לגלח ולחייב עצמו במצות ראיה רק שמעוכב מצד אסור יו"ט לא מיקרי גברא לא חזי, דהא באמת הוא ראוי לגלח רק דיומא לא חזי. והא למה זה דומה לחל יו"ט ראשון בשבת, ואף דא"א להקריב עולת ראיה בשבת, מ"מ לא מפטר אח"כ אף למ"ד דתשלומין דראשון הוא, וכמ"ש התוס' בחגיגה נ"ד ב' ע"א דיה איהו לענין קטן. ואף שא"א להקריב קרבנות שלו ביו"ט מ"מ חייב בחוה"מ משום דמי לשבת דהקטן בעצמו היה יכול להקריב ביו"ט רק דהיום אינו ראוי. וא"כ הי"ג דכותיה:

**אמנם** ענין אני חמה פליאה נשגבה לא אגכל לה בהא דאמרינן במגיגה (נ"ד ה"ה) דחשיב רבי תחת כ"ה לדברי ב"ש. וחמה לא עלמה כי אמרה לאישה.

**ונראה** שהטעם שחייבו חכמים לגלח ערב הרגל כל עצמו של תקנה זו לא נתקן רק בזמן הבית והיו חייבין ברגל בראית פנים בעזרה, וכבר כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ז שאסור לכל אדם בין כהן ובין ישראל להכנס למקדש כולו מתחלת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתוי יין או שכור או פדוע ראש דרך נוול או קרוע בגדים. ואע"פ שאינו באזהרה אין זה כבוד ומורא לבית הגדול והקדוש שיכנס בו מנוול, אבל ישראל שגדל שערו עד שנעשה מחלפות ולא היה דרך נוול הי"ז מותר להכנס לעזרת ישראל עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. והלכך כיון שמפורש יוצא מפי רבינו הגדול ז"ל אלו דאסור לכנס כשהוא פדוע הראש דרך נוול לעזרה, י"ל רבשבל זה חששו חז"ל והזהירו לגלח ערב הרגל כדי שלא יבא מניעה בשביל זה לבטל מ"ע דאורייתא של ראית פנים, או דיכנס כשהוא מנוול לעזרה ויעבור על עשה דמקדשי דתיראו ותקנה גדולה תקנו בזה:

**ובזה** נעמד ג"כ על לשון הגמרא דאמרינן כדי שלא יכנס לדגל כשהן מנוולין ומ"ש דנקט דווקא לשון נוול, וטפי ה"ל כדי שיכנס לרגל דרך יופי וכבוד ומה הרצוך לומר טעם השלילה. אכן ע"פ ד' הרמב"ם ז"ל הנ"ל א"ש, דעיקר הטעם הוא בשביל כך כדי שלא יכנס לעזרה כשהוא מנוול ויעבור על עשה דמקדשי תיראו:

**אך** כיון דנתקן אז תקנה הראשונה לא זוהי ממקומה משום דמהרה יבנה ביהמ"ק וכו', וכמו דחייבים האידנא לטהר את עצמו ברגל ואף דהאידנא ליכא קרבנות ראיה. וע"כ דהטעם משום דמהרה יבנה ביהמ"ק. וכן מצינו כה"ג בביצה (דף ה') ע"י"ש. וכן אמרינן בפסחים (דף ק"ה) רב ששת הוה יתיב בתעניתא במעלי יומא דפסחא. וסבר הש"ס לומר דהטעם משום פסחא הוא דס"ל כבן בתירא דמכשר בפסחא שנשחט בשחרית וכו'. וכן במשנה דר"פ ערבי פסחים דאסור לאכול בערבי פסחים מן המנחה ולמעלה, ומיבעיא ליה להש"ס אי מנחה גדולה ומשום פסחא וכו'. ואף דהמשנה נשנה גם לזמן הזה דליכא קרבן פסח. וע"כ דתקנה הראשונה לא זוהי ממקומה ומטעם דמהרה יבנה ביהמ"ק. וא"כ מצות גילוח בערב הרגל גמי דכותיה. ונאין לדחות זה מהא דאמרינן בתענית (דף י"ה) דאף דלשתות יין אסור לכהן גם האידנא משום דמהרה יבנה ביהמ"ק. וכענין כהן הראוי לעבודה וליכא, מ"מ לענין

עד יגמל הנער הביאותיו וגו' הוא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה ואעפ"כ לא העלתו אמו. ומביא מזה ראיה לדברי ב"ה דאינו חייב בחינוך עד שיהיו ראוי לאתחו בידו של אביו. ותימה גדולה דהיכא מייתי משמואל הא משנה ערוכה שנינו בסוף נזיר, דנזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי דנאמר בשמואל ומורה ונאמר בשמשון ומורה מה להלן נזיר אף כאן נזיר. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' נזירות הלכה ט"ז דשמואל הרמתי נזיר עולם היה, לפיכך האומר הריני כשמואל הרמתי כבן חנה כבן אלקנה כמו שספך את אגג בגלגל וכיוצא באלו ה"ז נזיר עולם עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. וכיון שכן היה שמואל לעולם פטור מן הראיה אפי' היה גדול דהרי היה פרוע ראש דלא היה יכול לגלח א"ע, וא"כ לא היה ליכול ליכנס לעזרה, וכיון שפטור מן הראיה פטור מן הבאה ג"כ וכמו דאמרינן לענין טמא. ואין לומר דאתי עשה דראיה ודחי ל"ת דתגלחת נזיר, דהא ליתא, דחדא דלאו בעידנא הוא, ועוד דתגלחת נזיר עשה ול"ת הוא ולא אתי ודחי ל"ת ועשה:

**ואף** דאמרי' ביבמות ד' דעשה דתגלחת מצורע דחי לל"ת דנזיר משום דקיי"לן דישנו בשאלה מ"מ הא רבי מקשה זה לב"ש. וב"ש הא ס"ל דאין שאלה בנזירות. ועוד דעשה דראיה נמי קיל דעשה שאינו שוה בכל היא ולא עדיפא מעשה דנזירות. וא"כ מאי ראיה מייתי משמואל הא שמואל בלא"ה פטור מן הראיה משום דהוה פרוע ראש. ואין לומר דבעת רהיה קטן היה יכול לגלח משום דבקטנותו אין הנזירות חל עליו רק מצד חנוך. דהא ליתא דחדא דגם מצות ראיה הוא מצד חנוך. ועוד דהא אמרינן שם דכל היכא דגדול פטור מה"ת קטן נמי לאו בר חנוך הוא, וא"כ פשוט בשמואל כיון דבעת רהיה גדול היה פטור מן הראיה גם כשהיה קטן הי פטור מן החנוך. ובפרט למ"ד דהלכה כנזיר דהאיש מדיר את בנו בנזיר, א"כ מחויב היה מצד הלמ"מ לשמור דיני נזירות. ואף דגבי שמואל לא מצינו שהדירו אביו רק חנה אמו וקיי"ל דאין האשה מדרת את בנה בנזיר. אך ע"כ מוכרח לומר דגם אלקנה הסכים לזה, דאל"כ איך היה חל עליו הנזירות, דהא האשה אינה יכולה להדיד את בנה. ועיי' ברד"ק שהתעורר בזה וכתב ג"כ דגם אלקנה הסכים לזה ועיי"ש ברד"ק:

**ואף** דאמרי' ביבמות ד' דעשה דתגלחת מצורע דחי לל"ת דנזיר משום דקיי"לן דישנו בשאלה מ"מ הא רבי מקשה זה לב"ש. וב"ש הא ס"ל דאין שאלה בנזירות. ועוד דעשה דראיה נמי קיל דעשה שאינו שוה בכל היא ולא עדיפא מעשה דנזירות. וא"כ מאי ראיה מייתי משמואל הא שמואל בלא"ה פטור מן הראיה משום דהוה פרוע ראש. ואין לומר דבעת רהיה קטן היה יכול לגלח משום דבקטנותו אין הנזירות חל עליו רק מצד חנוך. דהא ליתא דחדא דגם מצות ראיה הוא מצד חנוך. ועוד דהא אמרינן שם דכל היכא דגדול פטור מה"ת קטן נמי לאו בר חנוך הוא, וא"כ פשוט בשמואל כיון דבעת רהיה גדול היה פטור מן הראיה גם כשהיה קטן הי פטור מן החנוך. ובפרט למ"ד דהלכה כנזיר דהאיש מדיר את בנו בנזיר, א"כ מחויב היה מצד הלמ"מ לשמור דיני נזירות. ואף דגבי שמואל לא מצינו שהדירו אביו רק חנה אמו וקיי"ל דאין האשה מדרת את בנה בנזיר. אך ע"כ מוכרח לומר דגם אלקנה הסכים לזה, דאל"כ איך היה חל עליו הנזירות, דהא האשה אינה יכולה להדיד את בנה. ועיי' ברד"ק שהתעורר בזה וכתב ג"כ דגם אלקנה הסכים לזה ועיי"ש ברד"ק:

**ודן** אמת לדברי ר' נהוראי לשיטתו לק"מ דהרי ר' נהוראי ס"ל בפ"ק דנזיר (דף ה') דנזיר עולם מגלח אחת לשלשים יום, דס"ל דבלמ"ד נמי יום מיקרי כובד,

**אמנם** כל זה לר' נהוראי לשיטתו, אבל עדין תיקשי דהא הכא כחגיגה רבי מקשה כן לדברי ב"ש, דכ"י בעצמו הא ס"ל בנזיר שם דמגלח אחד ליי"ב חודש דזהו מיקרי כובד. ודוחק לומר דרבי לא ס"ל כלל דשמואל נזיר עולם היה וס"ל כר' יוסי שם דפליג על ר' נהוראי בזה. מ"מ עדין תקשה דמאי מקשה לב"ש דלמא ב"ש ס"ל כר' נהוראי דשמואל נזיר עולם היה, וס"ל נמי בהא כרבי דנזיר עולם מגלח אחד ליי"ב חודש, א"כ היה שמואל פרוע ראש לעולם והיה פטור מן הראיה [ועוד יש לחמרה על הא דאמרינן בקדושין (דף ע"ה) ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' הלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד:

ליפות אסור, ופירש"י משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ומשו"ה ס"ל למר זוטרא שם דאסור לרחוץ פניו בברדא אפילו בחול משום לא ילבש גבר וכו'. וא"כ כ"ש דלייפות שערו אסור. ושמשון דעשה שערו מחלפות אפשר דסבר כאידך ברייתא דמתיד דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו [או דאינו אלא איסורא דרבנן בעלמא]. ומיהו לענין הדין אין ראייה לנר"ד מהתם דאף האמודאים דמתירין התם, מ"מ ביפוי שער אפשר דמדודו דאסור, דשאני התם דאין זה מדרכי האשה ותכשיטיה דכל אדם בין איש ובין אשה דרכו לרחוץ פניו ידיו ורגליו לנוי ואינו מיוחד דווקא לאשה, אבל לגדל שער ולייפותו אינו מיוחד אלא לאשה ושפיר תקנו חז"ל לגלח ערב הרגל דווקא:

**ולענין** עיקר חדושו של בעל פמ"ג הנ"ל דפרוע ראש היינו שגדל שערו יותר מל' יום אסור בנשיאת כפים משום דאתקש לכהן משרת לדידי מספקא לי טובא. דחדא דכיון דאמרין בש"ס דתענית כ"ז דהני היקשא דאתקש כהן מברך לנזיר ולכהן משרת אינו אלא אסמכתא בעלמא ואוליין לקולא, והלכך אינו אסור אלא ביין משום דהוא דבר האסור בשניהם, אבל בחרצן מותר משום דאתקש לכהן משרת דמותר בחרצן, וכן בעל מום מברך דאתקש לנזיר. וא"כ לענין פרוע ראש נמי י"ל דמותר, דהא אתקש לנזיר ונזיר מותר בגדול שער ואדרבה עיקר מצותו לגדל שערו. ועוד דהא פרוע ראש לא כתיב באורייתא כלל רק נלמד מקרא דיחזקאל וכדאיתא בתענית (דף י"ז) ואמרין שם דעד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא ע"ש. וא"כ עיקר דין פרוע ראש אינו אלא הלמ"מ, וכבר דעת רש"י ז"ל בשבת קל"ב דכל הי"ג מדות לא ילפינן מהלכה דלא ניתנה תורה שבע"פ לידרש ביי"ג מדות, וא"כ א"א ללמוד כהן מברך לאסור בפרוע הראש מהיקשא דאתקש לכהן משרת, דהא בכהן משרת גופא אינו אלא הלכה ואין דנין היקשא מהלכה. ואף דהך היקשא אינו אלא מדרבנן, מ"מ וודאי דחז"ל גופא כשדרשו היקשא לאסמכתא לא דרשי אלא אסמכתא דאיכא כה"ג בשל תורה, וכמו דאמרין בעלמא כל דתקן רבנן כעין דאורייתא תקון:

**ובר** מן דין הא כבר אמר רב אשי בתענית (דף י"ז ע"ב) דמשו"ה לא גזרו תכמים שיהיה בהן בזמן הזה מחויב לגלח שער כל ל' יום משום מהרה יבנה ביהמ"ק וכו', משום דשתויין דמחלי עבודה גזרי בהו רבנן,

ולפי הנ"ל עדיפא הר"ל להקשות דהלא שמואל היה פרוע הראש ופרוע ראש אסור ליכנס אפי' בעזרה והיכא היה שוכב בהיכל ה'. מיהו י"ל דהסוגיא שם אזלי לר"י דס"ל דשמואל לא היה נזיר, או דהסוגיא דלשם ס"ל דנזיר עולם מגלח אחד לל' יום]:

**ובר** מן דין תקשה דהא שמואל לוי היה והיה צריך ליכנס בעזרה לשורר או להגפת דלתות, והיכא היה פרוע ראש. ודוחק גדול לומר דהיה מפקיע עצמו באמת ממצות שירות הלויים. ואכן באמת אינו קשה כלל שכיזן שכ' הרמב"ם הנ"ל דאינו אסור רק כשהוא דרך נוול, אבל אם גדל שערו עד שנעשה מחלפות ולא היה דרך נוול ה"ז מותר, דהא היה יכול כל נזיר לייפות שערות ראשו ולעשות אותו מחלפות כדי שלא יהיה נוול [ונראה דמשו"ה כתיב גבי שמשון (בשופטים ט"ז) אם תארגי את שבע מחלפות ראשי וכו' ולכאורה מאיזה טעם היה מגדל שער ראשו ולעשות אותו מחלפות. אכן להנ"ל א"ש משום דהיה נזיר ולא היה יכול לגלח ראשו לעולם דנזיר שמשון אינו יכול לגלח לעולם [ולענין זה הוא חמור מנזיר עולם] ולא היה יכול לקיים מצות ראייה, ולפיכך עשה שערו מחלפות כדי שיהי' יכול ליכנס בעזרה ברגל וכמ"ש הרמב"ם ז"ל הנ"ל דאם גדל שערו עד שנעשה מחלפות ה"ז מותר ליכנס בעזרה וזה נ"ל נכון בעו"ה]. והשתא א"ש מה שלא נזכר דפרוע ראש פטור מן הראייה, ולהנ"ל לק"מ דהרי יכול לייפות עצמו באופן דיהיה מותר ליכנס לעזרה אף שהוא פרוע ראש:

**ומיזהו** לענין מה שכתבנו דמש"ה תקנו חז"ל לגלח ערב הרגל הוא כדי שיוכלו לקיים מצות ראייה בעזרה, עדיין יש לנו מקום דאף שיוכלו ליפות שערו ולעשות אותן מחלפות באופן שלא יהיה נוול מ"מ לא רצו חז"ל לסמוך ע"ז, דחדא דשמא ימצאו אנשים דישכחו לעשות זה. ועוד דאפשר דאסורא נמי איכא בזה, דאפשר דעובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה דהא מבואר בטוש"ע בי"ד סי' קפ"ב דבכלל לא ילבש גבר הוא שלא יתקשט האיש בתכשיטי אשה לכחול ולשרוק ולגדל השער כמין מחלפות הוא אחד מגויי האשה ותכשיטיה וכדאיתא בסוף המצניע (דף צ"ד). וכן מצינו שם דהמלקט שערות לבנות מחוץ שחורות עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ובפרק כמה טומנין (דף נ' ע"ב) גרסינן שם בברייתא מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צערא, ואם בשביל

אינו אלא אסמכתא ואוליזין לקולא. וכן כתב המג"א כאמת בסי' קכ"ח ס"ק נ"ה עיי"ש, ודברי הט"ז שם בס"ק ל"ה דאוסר גם בשאר משכרין תמוה, ונמשך לשיטתו דס"ל דהך היקשא היקש גמור הוא מה"ת אבל כאמת דכיון דאינו אלא מדרבנן נולהט"ז נעלם כאמת במחכ"ת הש"ס דתענית הנ"ל וכמו שכתבו האחרונים ז"ל יפה כתב המג"א דיש להקל בשאר משכרין.

**ומ"מ** לענין הלכה למעשה אין להכריע בזה להקל נגד דברי הט"ז, דכיון דאפשר בלא"ה דהא יכול לצאת מבהכנ"ס קודם רצה, ובפרט דאפשר דעיקר הטעם דאסרו חכמים כהן מברך בין הוא משום דהברכה צריכה שתהיה שלימה בדעת מיושבת וממילא שכור בשאר משכרין נמי הא אינו בדעת מיושבת. אמנם לעיקר הדין דנסתפקנו בריש השאלה, י"ל להסומך על הפרי חדש בזה הנ"ל לא הפסיד ואדרבה ירויה דכל כהן שמברך מתברך וכדאיתא בטוטה (דף ל"ח ע"ב).

**ולענין** נוסח היה"ר שתקנו חז"ל שיאמרו הכהנים קודם ברכת כהנים יה"ר מלפניך וכו' שיהיה הברכה שצויחנו ברכה שלמה ולא יהיה בה שום מכשול ועון. שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל פירוש נכון בזה. דהנה לכאורה צריך להביך הטעם דדרשי חז"ל בספרי אמור להם מכאן שהחזן אומר להם על כל מלה ומלה דלמה חייבה התורה כך להקרות לכהנים [ואם נימא דאינו אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן בוודאי תיקשי דמאיזה טעם תקנו רבנן כן]. ואמר מד אחי הנ"ל ע"פ הש"ס דיומא דף (מ ע"א) דאמרינן שם דמשו"ה היה הכה"ג מונה ההזאות ביה"כ אחת, אחת ואחת אחת ושחים כו' הוא כדי שלא יטעה בהזאות, משום דאם חסר אחת מן המתנות לא עשה ולא כלום. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפירושו הך טעמא. וא"כ י"ל דגבי ברכת כהנים נמי דהא אם חסר הכהן חיבה אחת מן הברכות הרי הוא עובר משום כל תגרע, כמו שאם מוסיף ברכה אחת משלו עובר בכל תוסיף וכדאיתא (בר"ה דף כ"ח), ולכן תקנו להקרות כדי שלא יטעה. וא"כ י"ל דזהו שתקנו בנוסח יה"ר שיהיה ברכה שלמה והיינו שלא יחסר חיבה אחת ואז יהיה בה מכשול ועון ח"ו דהא עובר בכל תגרע. ולכן תקנו להתפלל שיהיה הברכה שלימה כן שמעתי מפי מר אחי הנ"ל ודפח"ח:

**[מש"כ"ה** בשם מר אחי הגאון ז"ל טעם דלמה אומרים

אבל פרועי ראש דלא מחלי עבודה לא גזרי בהו רבנן עיי"ש [וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש הלכה ט' דפרועי ראש לא מחללי עבודה עיי"ש]. וא"כ לענין כהן מברך נמי, כיון דאינו אלא מדרבנן אפשר דלא גזרי רק בשחויי יין דמחללי עבודה. ובזה כתבתי טעם לדברי הרמב"ם ז"ל בפט"ו מהל' תפלה הלכה ד' דכתב שם והיין כיצד מי ששתה רביעית יין בבת אחת אינו נושא את כפיו עכ"ל. וכתבתי שם בצדו והא דלא כתב רבינו גם בשיכור משאר משקין המשכרין דאסור בנשיאת כפים כמו דכתב בפ"א מהל' ביאת מקדש לענין עבודה. מזה ראייה גדולה למה שכתבתי במק"א בעז"ה וכבר נדפס על שמי בהגהות של מר אחי הגאון זצ"ל על ס' המצות [ע"פ מחשבת משה] ווילנא בשנת תרכ"ו ובספרו ראשית בכורים (דף י"ט ע"ב) דרבינו הגדול הרמב"ם ז"ל דפסק שם דאסור גם בשאר משכרין ולוקה אם עבד עבודה, לאו משום דפסק כ"י יהודה (בכורות דף מ"ה ובכורות דף י"ג). דא"כ הל"ל לפסוק דמחלל עבודה נמי, אלא משום דאפילו לרבנן דלית להו קרא לשאר משכרין, מ"מ מברואר במשנה דכורות שם דפסול לעבודה לכתחלה משום דאינו שוה בזרעו של אהרן. והרמב"ם לשיטתו אזיל דפסק בפ"ו מהל' ביאת המקדש דגם בפסולין שאינן שוין בזרעו של אהרן נמי איכא מלקות, ואין נ"מ בין לר"י ובין לרבנן רק לענין חלול עבודה, ומשום הכי לענין נשיאת כפים ס"ל לרבינו דאינו אסור רק בדבר דגבי עבודה מתלל עבודה, אבל בשאר משכרין דאינו מחלל עבודה לרבנן, אינו שייך לאסור בנשיאת כפים משום דעיקר אסורא דשחיית יין לענין ג"כ אינו אלא דרבנן, וכדאמרינן בש"ס דתענית הנ"ל. והלכך מסתברא דלא גזרו רבנן אלא בדבר שמחלל עבודה וכסברת רב אשי בתענית הנ"ל. וכעין זה כתב הכ"מ שם לענין אם נתן לתוכו מים כל שהוא ע"ש:

**ועוד** דהא פסול דאינו שווה בזרעו של אהרן הוא משום פסולא דמום נגעו בה דדמיא למום, וא"כ לא שייך זה בני"כ דהא אפילו בעל מום גמור מותר לישא כפיו. אבל לדעת המפרשים דרבינו פסק כו' יהודה וכמו שהובא שם בכ"מ, קשה דהו"ל למפסק נמי הכא ככהן דשכור בשאר משכרין נמי אסור. ומיהו איכא ליישב ד"ל דנ"כ שאני דאתקש לנזיר ונזיר אינו אסור אלא בין, וכדאמרינן בש"ס דתענית הנ"ל, דהני היקשא

אתה תקיים מה שכתבת בתורה ואני אברכם ולכן וברך את עמך ישראל וכו':

**וכשהציע** מר אבא פירושו הנ"ל לפני הגאון האמיתי מהרי"ח לנדא זצ"ל שהיה

ראב"ד בפ"ק ורילנא, השיב לו ודבריו הן דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפט"ו מה' תפילה הלכה ו' ח"ל: כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות או שהיו הבריות מרננין אחריו או שלא היו משאו ומתנו בצדק ה"ו נושא כפיו ואין מונעין אותו וכו'. ואל תתמה ותאמר ומה מועיל ברכת הדייט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם הכהנים עושין מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. וכתב הכ"מ שם דבריו נובעים מהידושלמי דגוטיץ פ"ה. ועפ"ז עולה שפיר על נכון דברי מר אבא זצ"ל ודפח"ח:

**ולענין** מש"כ בשו"ע בסימן קכ"ח בסעיף מ"ד דכהן

פניו לא ישא כפיו משום דאינו שרוי בשמחה והוא מדברי המרדכי ובשבלי הלקט בשם רבינו יצחק בר' יהודה. הקשה הגר"א ז"ל בביאוריו מקטן שהוא נושא את כפיו, ואף דקטן בוודאי אינו נשוי דהא לא תקנו נישואין לקטן. וכן הבי"ד וד"מ העידו מזה. והנה הגם שבלא"ה לא קשיא מקטן דלא שייך אינו בשמחה רק בגדול שראוי לו לישא אשה ועדיין לא נשא, אבל בקטן לא שייך זה. אכן עוד י"ל דר"י ברי"ה הנ"ל ס"ל כדעת הר"י ברזילי דקטן שהשיאו אביו חלים הקידושין מה"ת משום דזכין לו שלא בפניו. וא"כ י"ל בפשיטת דמיירי מתני' בקטן שהוא נשוי אשה והיינו שהשיא לו אביו. ועוד י"ל דמיירי בקטן הסמוך לפרקו דאז מתור לישא ואדרכה מצוה וכדאי' בסנהדרין ע"ז דהמשיאן סמוך לפרקן עליו אמר הכתוב או תקרא וה' יענה ע"ש.

**ובזה** נתיישב עוד כמה שהקשה האבודרהם והובא

בבי" ביו"ד בסי' רס"ד על מה שתקנו חז"ל לומר בברית מילה כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט, ולכאורה הו"ל להקדים מעשים טובים לחופה דהא חופה אינו אלא מבין י"ח ומעשים טובים מתחיל משנת י"ג. ואכן לפי הנ"ל ניחא דמצוה באמת להשיאן קודם שנת הי"ג וכל זה ברורי'.

הכהנים קודם נשיאת כפים יה"ר מלפניך שתהא הברכה הזאת וכו' ברכה שלמה. צריך להוסיף דבגמ' ור"ף בפ"ד דמגילה וכן ברא"ש ליתא להנך ב' תיבות ברכה שלמה ואכן כן נמצא ברמב"ם בפ"א מה' תפלה:

**ולענין** מה שתקנו חז"ל לומר אחר ברכת כהנים

רבש"ע עשינו מה שגזרת עלינו. ולכאורה תמוה דמאי שייך לשון גזירה בכאן הו"ל לומר עשינו מה שנצטוינו או דעשינו כמו שצוית עלינו. ושמעתי כזה דבר נחמד ממר אבא הרב המופלג בתו"י המנוח מו"ה ישראל משה הכהן זלה"ה. שאמר ליישב ע"פ דברי התרגום אונקלוס בפ' חוקת דעל קרא דזאת חוקת התורה תרגם דא גזירת אורייתא אלמא דעל דבר שהוא חוק בלא טעם נקרא בלשון תרגום גזירה [ונראה דלכן בלשון גמרא והפוסקים מצינו ע"פ הרוב בלשון דהוא גזירת הכתוב והיינו משום דהדבר דלא מצאו למצוה טעם וסברא קראו אותו בשם גז"כ כלומר דהוא מילתא בלא טעמא ואינו אלא חוק]. ועפ"ז עולה שפיר מה שתקנו לומר לשון גזירה משום דענין המ"ע דב"כ הוא ג"כ חוק וגזירה בלא טעם, דהנשיא וחכם וגדול הדור וצדיק וחסיד שבישראל יהיה נזקק לברכת הכהן, ואף שיהיה הכהן ע"ה וכו', אך דלא ימצאו בו אחד מהפטרולין דמעכב לנשיאת כפים ושפיה קראו אותו משם גזירה. [ומיהו ע"פ דרך הסוד יש טעם לזה משום דהכהנים הם מסטרא דחסד, ולכן צריך שילך ההשפעה והשגחה נסיוה ע"י הכהנים שהם ממידת החסד. ונראה שזהו שהם מסיימים השקיפה ממעון קדשן וגר', והיינו משום דבכל מקום השקפה לרעה ובכאן הוא לטובה משום דצדיקים יכולין להפך מידות רגונות למידת הרחמים וכדאיתא בסוכה ד' י"ד ע"ב וכן הכהנים בכרכתן מהפכין זעמו של הקב"ה לרחמים וכדאיתא בירושלמי דסוטה פ"ט כתיב ולפני זעמו מי יעמוד מי מבטל רב כהנא אמר ברכת כהנים מבטלת. והיינו משום דהם ממידת החסד והלכך אומרים השקיפה וגו' ובכך את עמך את ישראל וגו' ואת האדמה אשר נתת לנו. ונראה דאיתא כמ"ד בחולין דף מ"ח ע"א דישאל מתברכים בתחילה ע"י הכהנים ואח"כ על ידי הקב"ה בעצמו, וע"ז תסוכב הרבש"ע שאומרים הכהנים דעשינו מה שגזרת עלינו דהיינו דמה שצויתנו דהברכה של ישראל תהיה על ידינו זה עשינו ואף דאינו אלא חוק וגזירה ולא מצד השכל ואעפ"כ כבר עשינו ואמנם אף

אהרן, ע"ז מקשה דמה להלן שכן היה כ"ג ור"ח ועבודת צבור, אבל בכל יום דליכא כה"ג מנ"ל דבעי נ"כ, אבל עיקר מ"ע דברכת כהנים בלי ספק דנוהג בכל יום. ואולי כוונת מר אחי ז"ל לומר דמ"מ לברך בני"כ אין לנו רק במקום דאיכא חטאת עולה ושלמים, וכיון דהכהנים מברכין בני"כ אין לנו רק במקום דאיכא חטאת עולה ושלמים וכיון דהכהנים מברכין בני"כ דווקא ממילא לא נהגו לברך רק ביו"ט דאיכא חטאת ושלמים וגם בר"ה ויו"כ דליכא שלמים מ"מ איכא חטאת [וכן השיב לי על פה בפירוש דכן הוא כוונתן]. מ"מ על טעם של מר אחי קשה, דא"כ בר"ח שחל בשבת יהיה נ"כ דאיכא חטאת וגם ליכא בטול מלאכה לעם וכבר הרגיש בעצמו שם בהגה"ה.

**וראיתי** להגאון בעל חתם סופר ז"ל באו"ח סי' כ"ג שכתב טעם על המנהג שאין נושאים כפים רק ביו"ט משום דנ"כ כתיב בקרא אחר עבודה וכדלפינן רפ"ב דמגילה מדכתיב וירד מעשות החטאת ויברך את העם, ותפלה במקום עבודה ואין ספק כשאין עבודה רצויה והוא פגול ח"ו גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים. והיות בעוה"ר כל ימות החול טרודים על המחיה ועל הכלכלה ורוב התפלה וכו' ע"כ מברכים ביו"ט שהעולם פנוים ומכוונים בתפלתם וכו' אלו דבריו ז"ל שם. ואנכי תמה דמי תלה ברכת כהנים בתפלה, והלא ברכת כהנים בגבולין ג"כ נראה שהיא מ"ע מן התורה והלא בקרא סתמא כתיב כה תברכו את בניי וגו' והיו ככל המצות הכתובות בתורה ונהוגות בכל מקום ובכל זמן. וכ"כ הרמב"ם ז"ל במגין המצות אשר לפני ס' היד החזקה מצוה כ"ו לברך הכהנים את ישראל שנאמר כה תברכו את בניי עכ"ל. ולא הזכיר דווקא במקדש בשעת עבודה הוא מ"ע. וכ"ה ג"כ בספר החנוך במצוה שס"ז שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום כו'.

**וכן** משמע ג"כ מהירושלמי דנזיר שהובא בתוספות דסוטה (דף ל"ח ר"ה כל) דמיבעיא ליה מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים אי אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת

**שוב** מצאתי בעז"ה בשו"ת כשמים ראש בסי' ש' ובסי' שפ"ב שהביא דין זה דכהן פנוי לא ישא כפיו בשם הר"י ב"ר ברזילי ז"ל וכתב גם כן הטעם משום דאינו שרוי בשמחה [וע"ש מה שכתב עליו הרא"ש בזה] ועפ"ז יתכן יותר תירוצי הנ"ל ד"ל דר"י בר ברזילי ז"ל אויל לשיטתו בזה דס"ל דמשכחת לה נישואין בקטן ע"י אב"י ושפ"ד משכחת לה לדרידה קטן שהוא נשוי ולק"מ מהמשנה הנ"ל]:

**ולענין** המנהג שנהגו בכל מדינתנו שלא לישא כפים רק ביום טוב ובר"ה וביום הכפורים וכמו שכ' הרמ"א בהגה"ה בסי' קכ"ח סעיף מ"ד, הנה כבר דחקו האחרונים בטעם המנהג. ומה שכ' הרמ"א ז"ל הטעם משום שאז שרוים בשמחת יו"ט וטוב עין הוא יברך קשה טובא, דא"כ בר"ה ויוהכ"פ למה נושאים כפיהם הא בר"ה ויוהכ"פ אינו נוהג מצות שמחה. וגם על הטעם שכתב דמשו"ה אין נ"כ בחול משום בטול מלאכה לעם, תיקשי דלמה אין נ"כ בשבת, וכבר האריך בזה כל הצורך בספר ראשית בכורים למר אחי הגאון זצ"ל (דף י"ע"ב) ומש"ש מר אחי ז"ל סמך גדול למנהגיניו מש"ס ערוך דסוטה (דף ל"ח) דמקשה דמה להלן כהן גדול וראש חודש ועבודת צבור עכ"ל ומסיק וכתב ז"ל דבזה"ו כיון דאין יכולת לקיים בדינו מ"ע זו בכל יום משום בטול מלאכה לעם, נראה דשוב יש לנו לקיים בזה כפשטיה דקרא וישא אהרן וגו' שלא לישא כפים רק בזמן דאיכא חטאת ועולה ושלמים וכו' וכסברת ר' יונתן בש"ס דסוטה הנ"ל. ותמה על הגאון רמ"ע מפאנו ז"ל בתשו' סי' צ"ה שחשב סברא זו לטעות ובלי ספק דאשמיטתי להגאון הנ"ל סוגיא דסוטה (דף ל"ח) עיי"ש.

**ואני** תמה דהמעין במל"מ בפיר"ד מהל' תפלה יראה להדיא דביאר כוונת הגמרא הנ"ל דאין כוונת ר' יונתן להקשות דלא ינהוג מ"ע דברכת כהנים רק בכה"ג ובר"ח ועבודת צבור דפשוט דמ"ע דנ"כ הוא רבד הנהוג בכל יום. ועוד דגם בגבולין הוא מה"ת ובגבולין הא ליכא קרבן. אלא עיקר הכוונה הוא דקשה על ת"ק דלמד דמ"ע דברכת כהנים הוא בני"כ דווקא מקרא דישא

ז. הגרי"פ פלא העיר: אישתמיטתיה גמרא ערוכה סוטה ל"ח ב' ואמרו כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה וכו', מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה עיי"ש, וא"כ כשאין תפלה אין ברכת עבודה ואין נשיאות כפים. ונראה דפשיטא ליה לרבינו דזהו רק מדרכנו, אבל מהתורה אין נשיאות כפים תלויה בתפלה. וכן מצאתי בקרן אורה סוטה ל"ח ב' ח"ל: יש לדקדק בזה, וכי משום שלא עלה בעבודה יפטר מעשה דאורייתא דחייבא, ע"כ לא תליא בגבולין בעבודה, דעבודה שבתפלה דרבנן הוא לכריע. וי"ל דרבנן תיקנו כן דזמא דמקדש היתה בעבודה וכשוא"ת מצו דרבנן לתקני.

מן התורה היא מכל מקום הרי כתב בעצמו כפ"א מהל' תפלה הלכה ב', דתפלה מיוחדת לצבור לא נתקנה רק בימי עזרא, אבל כל ימי בית ראשון וגלות בכל היה כל אחד מתפלל בפני עצמו כפי יכולתו ובכל עת שירצה, יש מתפלל פעם אחד ביום ויש מתפלל פעמים הרבה עי"ש. וא"כ א"א לומר כלל דנשיאת כפים בגבולין עיקר חיובה הזמנה בעת התפלה דווקא, דהלא מה"ח ליכא זמן לתפלה כלל, וגם ליכא חיובא להתפלל בצבור אלא כל אחד מתפלל בעת שהוא רוצה ונשיאת כפים הא בעי עשרה וכדחתנן בפ"ג דמגילה (דף כ"ב) [מיהו י"ל דזה אינו אלא מדרבנן ואף רילפינן זה מקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל מ"מ נראה דאינו אלא אסמכתא [וכ"כ הר"נ במגילה שם להדיא ע"ש] וצ"ע בזה]. וא"כ דברי הגאון בעל ח"ס ז"ל הנ"ל תמוהין בזה:

**שוב** מצאתי בספר קרן אורה על מס' סוטה להגאון מ' יצחק מקארלין בסוטה [לי"ח ע"א] שהאריך ג"כ להסתפק שם בנשיאת כפים דגבולין אם הוא מה"ת או לאו ואם יש להם שייכות לתפלה, והעיד ג"כ כמ"ש בעז"ה דאף לדברי הרמב"ם ז"ל דתפלה דאורייתא מ"מ תפלה בצבור נראה דוודאי אינו אלא מדרבנן, ותמה שם על אחיו הגאון במשכנות יעקב באו"ח בסימן [ז] שהביא סיוע מדין נשיאת כפים להרמב"ם ז"ל דתפלה דאורייתא. ולהנ"ל אינו ראיה כלל דאף לדברי הרמב"ם ז"ל צ"ל דנ"כ לא שייך לתפלה כלל. גם הוא ז"ל הכריח שמה דמצות עשה מן התורה היא מדברי הירושלמי הנ"ל. וגם מצ"ב הילקוט בפרשת נשא בשם הספרי זוטא ע"ש בספר הנ"ל אך לענין עיקר הטעם של מנהגינו הנה כבר כתבתי לעיל בתשובה הלז טעם נכון להמנהג. ובס' ראשית בכורים למר אחי ז"ל (דף י ע"א) נדפס על שמי עוד טעם נכון להמנהג ע"פ הירושלמי (פ"ט דסוטה הלכה י"ד) ע"ש ואין מן הצורך להכפיל הדברים הנלע"ד כתבתי בעז"ה ה'':

ע"ש, אלמא דס"ל דהוא מ"ע מן התורה דליכא למימר כלל דמיירי בני"כ במקדש, דהתם פשיטא ראין לו לטמא דהא טמא אסור ליכנס למקדש וחייב כרת. ופשיטא דנ"כ לא ידחה אסור כרת דהא אין עשה דוחה ל"תצ שיש בו כרת, אלא ע"כ רבגבולין קאמר. וזה וודאי ג"כ דחוק לומר דמיירי לענין טומאת בית הפרס דהוא מדרבנן ומיבעיא אי אחי נשיאת כפים דרבנן ודחי לטומאה דרבנן, דהא וודאי א"א לפרש כן בירושלמי דחודא דבית הפרס יש לו תקנה על ידי נפוח, דהא קי"ל דמנפח אדם בית הפרס והולך, וכיון דיש לו לעשות ע"י היתר פשיטא דאסור לעשות באסור. ועוד דאפי"ן אם מיירי בגוונא דא"א לעשות ע"י היתר הא רעת השאלות באמת הובא בתוס' בע"ז (דף י"ד) דלכל המצות מותר הכהן לטמאות בבית הפרס דבמקום מצוה לא העמידו חז"ל דבריהם, והא דאמרינן בע"ז שם דמטמא כהן בבית הפרס ללמוד תורה ולישא אשה רבותא נקט דאפילו הני מצות דקילי שרי וכ"ש שאר מצות עי"ש בתוס'. וא"כ נ"כ לא גרע משאר מצות. וכן משמע בירושלמי שם מתחלה דס"ל דמותר ליטמא לכל המצות וכמו שכתב בשירי קרבן שם. וכן כתב השי"ק עוד להדיא שם בר"ה מהו שיטמא, דבירושלמי ע"כ דמיבעיא ליה בטומאה דאורייתא דאלו לטומאה דרבנן לא גרע משאר מצות. וא"כ מוכח להדיא דהירושלמי ס"ל דנ"כ הוא מ"ע מה"ת אפילו בגבולין [וכ"כ מר אחי הגאון ז"ל בספרו שם בקיצור דמהירושלמי איכא להוכיח דהוא מן התורה] ודלא כהגאון יעב"ץ ז"ל דס"ל דאינו אלא מדרבנן ע"ש. וא"כ פשיטא דלא תליא בתפלה כלל, דלא מיבעיא לשיטת רוב המפרשים דתפלה ההוא דרבנן ואנשי כנסת הגדולה הוא דתקנו מצות תפלה, וא"כ כל ימי בית ראשון וגלות בכל היו כהנים נושאים את כפיהם בכל יום בגבולין בלא תפלה כלל. ואפילו לדעת הרמב"ם דס"ל דתפלה מצות עשה

ת. בשו"ת ח"ה בקונטרס דברי חכמים סי' ס"ד הביא דברי רבינו וסייע לו מהמבי"ט בקר"ס הלי' תפלה פי"ד שגם בגבולין הו' דאורייתא.



סימן יא

## נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

לברך על טבולו במשקה, וקצת פוסקים הביאו בשמו איפכא דאין צריך לברך:

**ונראה** לי דהנך פוסקים פליגי בפירוש דמברך כתקונה שיסד מהר"ם ז"ל, אי ר"ל ברכת על נטילת ידים או ברכת כפה"א, ומלשון זה יצא המחלוקת וכמו דנסתפק הגהמ"י בפירוש דברי מהר"ם ז"ל:

**וכן** כמה ראשונים ס"ל כן וכנ"ל ג"כ דעת הטור בסי' קנ"ח והרא"ש בפסחים ובפ' כל הבשר וכמ"ש הב"י שם בסי' קנ"ח. ודברי הרב בית יוסף שם צ"ע שהביא ראיה מד' הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות דגם הוא ז"ל סובר דצריך לברך ברכת ענט"י על דבר שטבולו במשקה. ובאמת שלפענ"ד אין מדברי הרמב"ם ז"ל שום ראיה דצריך לברך להמעיין שם בדבריו ז"ל, וזהו שכתב באמת הב"י שם דנראה כן מד' הרמב"ם אבל אינו מוכרח דס"ל כן.

**אבל** באמת תמהני עליו טובא והיה לו להביא דברי הרמב"ם ברפ"ח מהל' חמץ ומצה שהבאתי לעיל דמבואר שם בהדיא דס"ל דצריך לברך. ולכן דברי הרב ב"י צ"ע ולא כמ"ש בשו"ע דאין לברך ענט"י על דבר שטבולו במשקה והוא דעת התוס' בפסחים קט"ו ע"ב ד"ה כל, דס"ל דהטעם הנטילה לדבר שטבולו במשקה אינו אלא משום טומאה, והאידינא דאינו נהג טומאה וטהרה ליכא נטילה מדינא, ולכן אף שנוהגין ליטול, מ"מ אין לברך עליו והמברך הוא ברכה לבטלה. ותמהו על מ"ש בסדרים דצריך לברך. והיא היא דעת מהר"ם ורטנבורג ז"ל שהביא הטור בסי' תע"ג או דהב"י בשו"ע כיון לדעת רבינו ירוחם שהביא בספרו ב"י דדעתו דנטילה זו לדבר שטבולו במשקה אינו אלא משום נקיחת בעלמא ולא משום קדושה, ולכן א"צ לברך ואף בזמן הגמרא לא היו מברכים. ובוזה מחולקים התוס' עם רבינו ירוחם, דלדעת התוס' מדינא דגמרא צריך לברך אלא דהאידינא נשתנה הדין משום דאינו נהג

ראוי לברך בדין דבר שטיבולו במשקה דמבואר בפסחים (דף קט"ו) דצריך נט"י, דנראה כמעט כל דעת הראשונים ז"ל דצריך לברך על הנטילה ג"כ, ומהם הרמב"ם ז"ל ברפ"ח מהלכות חמץ ומצה דכתב שם דצריך לברך על הנטילה שרוחץ לטיבול ראשון. ואף דהנטילה הזאת אינה באה אלא משום דהוי דבר שטבולו במשקה [וכמ"ש הרמב"ם בהלכה ב' דצריך לטבול הידקות בחרוסת וחרוסת הוי משקה כמ"ש התוס' בערכי פסחים (ק"ו ע"א ד"ה צריך) דבעת האכילה מקלשין אותו ביין וחומץ, ויין הוה אחד מד' משקין כמבואר בשו"ע אר"ח ס"י קנ"ח סעיף ד'. ובזמנינו נוהגין לערבו כמי דבש וג"כ הוי משקה ודבש דבורים הוה משקה כמבואר שם שם בשו"ע]. וכן רבינו יוסף טוב עלם זצ"ל בפיוט שלו שיסד לשבת הגדול, יסד ג"כ דמשי ידיה ומברך ענט"י. וכן בסדר הלילה שיסד מהר"ם מרטנבורג ז"ל והועתק בהגהת מיימוני סוף הלכות חמץ ומצה, יסד ג"כ שצריך לברך על הנטילה שכתוב שם וידיו רחץ ויברך כתקונה אדמה בטבול ברכה הגונה ע"כ. אכן כהגמ"י שם נסתפק בדבריו דאפשר דהא דקאמר דמברך כתקונה ר"ל בברכת בורא פרי האדמה קאמר וכדמסיים אדמה מטבול ברכה הגונה והביאו קצת ראיה לזה מדבריו יעו"ש<sup>א</sup>.

**[ול' הצעיר** נראה להביא ראיה מוכרחת לזה דאל"כ תיקשי דידיה אדידיה, דהא הטור אר"ח בסי' תע"ג הביא בשם מהר"ם ורטנבורג ז"ל שהאידינא א"צ נטילה כלל לדבר שטבולו במשקה וע"כ לא היה מברך על הנטילה כ"כ הטור בשמו שם, והיאך יסד שצריך לברך, אלא ודאי דקאי על ברכות בורא פרי אדמה וכמ"ש הגהות מיימון. כן ג"ל אמנם אח"כ מצאתי כן בס' מפורסם ושכחתי שמו וכמדומה לי שמצאתי כן בס' באר שבע על הוריות וכריתות בסוף הספר<sup>ב</sup> שכ' דיש מחלוקת הפוסקים בדעת מהר"ם ז"ל בדין זה שארוקח [שהתשב"ץ ס"י כ"ט] והכלבו הביאו בשמו דס"ל דצריך

א. וד"ל הגהות מיימוניות שם שכתב שמעתי דהאי מברך קאי אלקמן אדמה, ולהכי נקט ירוחם ולא נטילה כדכתב הכי דקאמר נוטל וברוצע. ותימא דהא בורא פרי האדמה רמז אח"כ.

ב. האן נמצא כן בחלק השנית ס"י נ"ז.

לכרך משום דאינו אוכל אלא פחות מכזית לדעת השו"ע, דא"כ מאי שיאטיה הכא לחלוק על השו"ע הא כבר השיג על השו"ע באריכות בס"י קנ"ח:

**ועוד** ראיתי בספר המנהגים מהגר"א ז"ל הנקרא מעשה רב סי' קצ"א שכתב שם שהוא הנהיג לכרך ענט"י לכרפס, הוי' דלהלכה ולמעשה ס"ל כן. והן אמת דכתב שם שהוא ז"ל הנהיג לאכול כזית שלם דוקא ודלא כדעת הטור והאחרונים, וא"כ ככה"ג וודאי דבעי נטילה. אמנם מ"מ קשה דלכל הפחות ברכה לא בעי על הנטילה כוון דאינו אוכל כביצה:

**ועוד** יש לתמוה על דברי הגמ"י ברפ"ח מהלכות חו"מ דתמה שם על דברי הרמב"ם ז"ל שם דכתב דאוכל כזית מן הידקות של טבול ראשון. ותמהו ע"ז דכזית זה מה טיבו וכו' ומסקו שם וכתבו שט"ס נפל ברמב"ם ותיבות ואוכל כזית שכתוב ברמב"ם צ"ל לקמן גבי מרור בהלכה ה', דשם לא הזכיר הרמב"ם דבעי כזית, ושם בוודאי בעי כזית כמבואר בגמרא, ובטעות העתיקים כאן, אבל באמת גבי טבול ראשון לא בעי כזית כ"כ הגמ"י שם. ואני תמה עליהם דהיאך אפשר לומר דהרמב"ם סובר דלא בעי כזית לטבול ראשון דא"כ היאך פסק דמברך על הנטילה הא פחות מכזית לא בעי נטילה וכ"ש ברכה<sup>1</sup>:

**ואין** לתמוה אפילו לגרסא דילן ברמב"ם דאוכל כזית מ"מ אינו אוכל כביצה והיאך צריך לברך, והא להרוקח מספקא ליה בפחות מכביצה וכוחתיה סתם בשו"ע. והא אינו קושיא, ד"ל דאף דלהרוקח מספקא ליה, מ"מ להרמב"ם פשיטא ליה דצריך לברך, דכיון דק"ל כר"מ דמברכין בהמ"ז על כזית, ה"ה דבעי נטילה וברכה על כזית. והא דאמר בש"ס לר' צדוק דפחות מכביצה לא בעי נטילה וברכה, היינו ר' צדוק לשיטתיה לס"ל כר' יהודה דבעינן כביצה לבהמ"ז, וכדתנן אכל פחות מכביצה ולא כיון אחרי, וכמש"כ כל זה גופא ברקח ובהגר"א ז"ל בבאוריו סי' קנ"ח ס"ק ב'. אבל אנן לדידן דפסקינן כר"מ בבהמ"ז, ה"ה לענין נטילה וברכה, אבל פחות מכזית לית מאן דפליג דלא בעי נטילה והלכך דברי הגמ"י צ"ע לכאורה:

**וגם** על דברי השו"ע שסתם כהרוקח דפחות מכביצה ספיקא הוי ואינו מברך מספיקא צ"ע קצת, והיאך

טומאה כדמינו. אבל לדעת רבינו ירוחם מעיקר דין הגמרא אין לברך. וג' מחלוקת בדבר כמבואר היטב למעיין בדברי הפוסקים ז"ל:

**וראיתי** לחקור, דלכאורה נראה דאף לדעת כל הפוסקים הראשונים ז"ל דצריך לברך על הנטילה, מ"מ לא חמיר מפת, והלכך נראה פשוט לכאורה דאם אינו רוצה לאכול רק פחות מכביצה דבר שטבולו במשקה, א"צ לברך על הנטילה, דהא מבואר להלכה בשו"ע סי' קנ"ט דאף בפת אך אוכל פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך. והוא מדברי הרוקח שהביא הב"י וראיתו מדברי הש"ס דסוכה. א"כ לא כ"ש בדבר שטבולו במשקה א"צ לברך אם אוכל פחות מכביצה, ואם אינו רוצה לאכול רק פחות מכזית, גם נטילה לא בעינן כמ"ש בשו"ע גבי פת. ואף דבמג"א שם כתב דטס"ה כל הסעיף, מ"מ כבר חזק לדברי השו"ע הגר"א ז"ל בבאוריו לשם וכתב דיפה כיון השו"ע דפחות מכזית לא בעי נטילה יעויין עליו:

**ואם** אמת כן הוא קשה לי טובא דברי רבינו הגר"א ז"ל בבאוריו לשו"ע אר"ח (סי' תע"ג ס"ק ל') שהשיג שם על השו"ע שפסק שם דלא יברך על נטילת טבול ראשון וכ' דבסי' קנ"ח סעיף ד' העלה דהעיקר דיברך על דבר שטבולו במשקה ע"כ. ולכאורה מאי קושיא דאף דבאמת כן הוא דצריך לברך על דבר שטבולו במשקה ודלא כמש"כ בשו"ע בס"י קנ"ח, סעי' מ"מ כאן בשו"ע סי' תע"ג יפה כוון, דהא כתב אח"כ תיכף כסמוך לזה דיקח מהכרפס פחות מכזית [הטעם משום ספק ברכה אחרונה כמש"כ בטור ואחרונים], וא"כ בוודאי א"צ לברך דהא אפילו נטילה לא צריך לדעת הגר"א ז"ל עצמו בס"י קנ"ח שהסכים לר' השו"ע דלפחות מכזית אפילו נטילה לא בעי לפת, וא"כ ה"ה לדבר שטבולו במשקה.

**ואדרבה** איפכא קשיא לי על השו"ע על מ"ש דבעי נטילה מיהת. ואמנם אפשר דמשום חומרא בעלמא כתב כן משום דלא בירא ליה כדעת הרוקח, או אפשר משום היכרא כרי שיראו התינוקות וישאלו, משו"ה כתב דבעי נטילה:

**ואין** לומר דהגר"א ז"ל לא השיג על השו"ע רק בעיקר הדין אבל מודה לדינא דבליל פסח א"צ

ג. ראה בשאגת אריה סי' ק' ורשעות יעקב אריה סי' תע"ה מש"כ בדעת הרמב"ם דבעינן כזית.

הטבול אכתי יפול בספק ברכה אחרונה ומה הוצילו חכמים בתקנתם. אלא ודאי דמיירי הטור ושאר פוסקים דבין הכל ליכא כדית והדרא קושיא לדוכתא:

**אמנם** מתוך חומר הקושיא נ"ל לחזור מדברי הראשונים שכתבתי דבעינן כזית לדבר שטבולו במשקה וע"כ היה לנו כל הקושיות הנ"ל על רבותינו הגאונים ז"ל וכעת נ"ל דנ"ל באמת לדבר שטבולו במשקה אפילו לכל שהוא בעי נטילה וברכה. וטעם החלוק הוא פשוט, דבאכילת פת הוא דס"ל להרוקח סי' שכח דבפחות מכביצה יטול בלא ברכה משום דבאוכל איכא מרביותא דס"ל דאפי' טומאת עצמו אינו מקבל פחות מכביצה, [ועיי' תוס' פסחים ל"ג ע"ב], ועיקר הנטילה הוא משום סרך תרומה, והלכך בפחות מכביצה כיון שאף בתרומה לא נטמא מהידים, לא תקנו חכמים נטילה כלל. וכמו שמבואר כל זה בתוס' (סוכה כ"ז א) ובכמה דוכתי. ועיקר ספיקו של הרוקח אינו אלא בזה, אי קי"ל דאוכל מקבל טומאה בכ"ש, הוא לטומאת עצמו מיהת או לא, והלכך פסק דייטול בלא ברכה. אבל בדבר שטבולו במשקה רמקבל טומאת עצמו בכל שהוא, דמשקין בודאי מקבלין טומאה בכ"ש וכמו שמבואר בתוס' פסחים י"ד ובכמה דוכתי, פשוט ולא בעינן בכביצה דאף שהידקות שהם אוכל אינם נטמאין כיון שהם פחות מכביצה, מ"מ המשקין נטמאו והוא אוכל גם המשקין והוא מטבל בהם, והלכך בעי נטילה בשביל המשקין. ועוד דכיון דהמשקין נטמאו ממילא נטמא גם הדבר שמטבל בהם, דמשקין נעשו תחלה ומטמאין את האוכל וכיון דלא בעינן כביצה ממילא אף כזית לא בעינן. ומה שמשמע בשו"ע סי' קנ"ח שיש חלוק בין פחות מכזית לכזית כבר כתבו כל האחרונים דס"ס הוא כל הסעיף:

**אכן** לדעת הגר"א שם סק"ד דחוק דברי השו"ע וכתב דדעת השו"ע דאף אם נסבד דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא ולכן לא בעינן כביצה לנטילה, מ"מ

לא הביא בזה דעת הרמב"ם דמשמע להדיא מדבריו דס"ל דבעי ברכה וכמש"כ רצ"ע:

**וביותר** יש לחמוה על רבינו הטור בסי' תע"ג שפסק הוא בעצמו דאין לאכול כזית מהכרפס, כדי להסתלק מספק ברכה אחרונה, ואעפ"כ כתב מחילה דצריך לברך על הנטילה, ואף דמטיק אח"כ משם מהר"מ מרוטנבורג ז"ל דאין לברך, היינו מטעמא אחרתא כמ"ש שם. ואדרבה משמע דאי לאו הך טעמא היה ראוי לברך ואף דאינו אוכל רק פחות מכזית. ואין לומר דהטור חולק באמת וס"ל דאף על פחות מכזית צריך נטילה וברכה ולא תליא כלל בברכת המזון, דהא ליתא מכמה טעמים. רחוק דהא חזינן לר' צדוק דאכל פחות מכביצה בלא נטילה משום דס"ל דצריך כביצה לבהמ"ז, אלמא דתליא אהרדי דכל הפטור מברכת המזון פטור נמי מנטילה, וא"כ ה"ה אנו לדידן בפחות מכזית. ועוד אם איתא דהטור חולק ע"ז תיקשי על הביי היאך פסק בפשיטות בשו"ע כדעת הרוקח ולא הזכיר בזה דעת הטור כלל:

**ואין** ליישב כל זה ולומר דאף דבידק עצמו שאוכל ליכא כזית, מ"מ עם החומץ או הצינר שמטבל בו איכא כזית וכדאמרינן ביזמא (דף פ' ע"ב) שציר שע"ג ירק מצטרף לככותבות ביה"כ. [ואף דמשקין שעורם כמלא לוגמיז מ"מ משום שהציר מכשרת לאוכל כאוכל עצמו דמי ומצטרף לככותבות] דאכשורא אוכלא אוכלא היא, וא"כ אפשר דהכא נמי דכוותיה דמצטרף ציר לכזית לענין חיוב נטילה. דהא ליתא כלל, חדא דמאן לימא לן דעם טבולו בציר איכא כזית, דהא טבולו אינו אלא דבר מועט והוה להם לפרש דאינו חייב בנטילה וברכה אלא בדאיכא כזית עם הטבול. ועוד דאם איכא כזית בהדי הטבול, פשוט דכמו דנחשב לכזית לענין ברכה ונטילה, ה"נ לענין ברכה אחרונה, וא"כ אכתי ספק ברכה אחרונה איכא. והלא כל עצמם לא התקינו לאכול פחות מכזית אלא כדי להסתלק מן הספק ואם יהיה כזית עם

ד. עיי' תוס' ע"ז ל' ב' ורמב"ם הל' טו"א פ"ד ה"ב. ובתוס' רי"ד פסחים ל"ג ב' הביא מקור לזה מתוספתא מפורשת בפ"ק דטבול יום חומר במשקין מבאוכלין שהמשקין מטמאין בכל שהן. ועיי' תורת האשם סי' א' אות ה'.

ה. דבר זה יתכן לאומרו רק לשיטת התוס' פסחים קט"ז א' ד"ה כל שתקנו נטילה משום המשקה, אבל אנו לא קימיל הכי כמבואר בשו"ע סי' קנ"ח סעי' ו'. ובכ"ז ס"ל שלדבר שטבולו במשקה בעינן נטילה, ועיי' חיבור לטהרה סי' קנ"ח סק"ו וש"ע הרב שם סעי' ג', ושרית חיים שאל חיוב סי' ל"ח אות ע"ג. ועפ"י דבריהם יש ליישב דברי רבינו ואכ"מ לקבל אריך.

ו. רצ"ב דאף דאין שיעור לטומאת משקין בין ליטמא ובין לטמא, טומאת אוכלין שיעודה בכביצה, ואין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה ממשקה.

מטעמא אחרינא יעו"ש משמע דזה פשיטא ליה דלמצה בעי כזית גם בכריכה, אמנם הרוקח ג"ל דלא ס"ל כן. ועוד י"ל דאף דלכריכה נמי בעינן, מ"מ אינו מחויב לאכול כזית של כריכה בתוך אכילת פרס של כזית הראשון, והלכך משום מצה לא היה צריך נט"י. כ"ח כונת הרוקח.

**ובזה מיושב נמי שכי' הגר"א ז"ל לדעת הרוקח דמשו"ה נקט בש"ס לטבול שני ולא הזכיר מצה, משום דבמצה ליכא שעורא דנטילה, משא"כ דבר שטבולו במשקה לא בעי שעורא משום דמשקה מקבל טומאה בכ"ש. ולכאורה תימה דמה הוצרך לזה דהא באמת אוכל כביצה באותו לילה מדבר שטבולו במשקה דהא מטבל ב' פעמים חד למרור וחד לכורך. ורוקח לומר לס"ל דכריכה לא בעי טבול בחרוסת, דהא בס"י תע"ה הובא ב' דעות בזה בשו"ע ולא הכריע הגר"א ז"ל שם הלכה כמאן. וגם דרוקח לומר דס"ל דמרור של כריכה לא בעי כזית, אלא ע"כ צ"ל דמשום דאינו אוכל לבי' הזתים בתוך אכילת פרס לא מצטרפי. מיהו עדיין תימה דהא הכריכה עצמה הוא כביצה, כזית מצה וכזית מרור, ונמצא מטבל כביצה בבת אחת והיאך כתב דמשו"ה בעי נטילה לטבול שני משום דלטבולו במשקה אף לכ"ש בעי נטילה. וצ"ל דהגר"א לדעת הרוקח כתב כן והרוקח אפשר דסובר באמת דכריכה לא בעי טבול בחרוסת או דלא בעינן כזית מרור לכורך וא"ש:**

**ולדעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ופצה דס"ל שגם דכזית מצה הראשון צריך לטבול בחרוסת, בלא"ה א"ש דברי הגמ' במאי דאמר נוטל ידיו בטבול שני, ולא הזכיר דנוטל שנית משום מצה. משום דבאמת גם המצה צריך לטבול וגם המצה בכלל טבול שני הם. וניחא ליה להש"ס להזכיר חיוב הנטילה משום הטבול, משום דלמצה משכחת לפעמים דלא בעי נטילה אלא סגי ליה במפה, דקי"ל התידו מפה לאוכלי תרומה, ודווקא לאכילת תרומה אבל בחולק לא אף לכהנים. וכמו שהוכיחו התוס' בחולק דף ק"ו ובסוכה כ"ז מהא דר' צדוק דכהן הוה ואעפ"כ טעמא משום דאוכל פחות מכביצה הוה, אבל כביצה לא מהני יעו"ש בתוס'. אבל משום הטבול צריך דהטבול ודאי דחולק הוה דנראה דמשקה של תרומה ודאי אסור לעשות ממנו**

כזית מיהו בעי מטעמא אחרינא, משום דלא תקנו נטילה אלא על דבר שחייבין עליו בהמ"ז, דסברא דלא החמירו חכמים בדבריהן יותר של תורה. והלכך פסק בשו"ע דפחות מכזית לא בעי נטילה. ועפ"י קשה דא"כ גם בטבולו במשקה יהיה בעינן כזית או רביעית שעור שחייבין עליו בדכה אחרונה, דאף דלענין טומאה מקבל בכ"ש, מ"מ הא בעינן לענין נטילה נמי שעור שחייבין עליו בהמ"ז. אמנם י"ל דבדבר שאין חייבין בהמ"ז לא דקדקו חכמים בשעורא לענין נטילה:

**שוב** אח"כ מצאתי בדברי הגר"א שם בהדיא כדברינו בעו"ה דבטבולו במשקה א"צ שעור לנטילה. רכ' בס"י קנ"ח סעיף ג' דהרוקח מביא ראייה לדבריו דבעינן כביצה מהא דאמרין בפסחים קט"ו נוטל ידיו בטבול ראשון נוטל ידיו בטבול שני, ולמה לא קאמר דצריך ליטול ידיו שנית משום אכילת מצה [וכבד הרגישו שם התוס' בזה וכתב דאה"נ דלאו דווקא נקט טבול שני]. אלא ודאי משום מצה לא היה צריך ליטול דאינו אוכל אלא כזית, מ"מ דבר שטבולו במשקה אף לכל שהוא בעי נטילה משום דמשקה מקבל טומאה בכ"ש. כן ביאר הגר"א ז"ל דברי הרוקח. הרי להדיא דס"ל להרוקח והגר"א בפשיטות דלא בעינן כזית לדבר שטבולו במשקה, והיינו כדברינו בעו"ה ועפ"י א"ש הכל נכון בעו"ה:

**ודאתאן** עלה כדברי הרוקח ראיתי לכתוב מה דקשה לי עליו בהא דהביא ראייה דבעי כביצה ממאי דלא אמר דנוטל משום מצה. ועל"ע דמה תירץ בזה, דהא ודאי דצריך לאכול כביצה פת באותו לילה דהא צריך גם כזית מצה לכורך, וא"כ צריך לאכול שני זיתי מצה דהוא שעור ביצה כמבואר בשו"ע סי' תפ"ז דכזית הוא חצי ביצה. וע"כ נמי אנו צריכין לתידוך של התוספות דלאו בדווקא נקט וצ"ע.

**ואפשר** דס"ל להרוקח דלכריכה לא בעי כזית משום דאינו אלא זכר למקדש כהלל. דכל עיקר מצות מרור בהמ"ז אינו אלא דרבנן כמבואר בגמרא וא"כ הכריכה אינו אלא מדרבנן ולא החמירו חכמים להצריך כזית. ועי' בתשרי שאג"א סי' ק' שנטתפק שם ולדעת הרא"ש אפשר דלמרור של כריכה א"צ כזית

ו. יש לחלק בין מצה דחובה בפני עצמה ובין מצה דכורך, דבראשונה כתיב ביה לשון אכילה, כשרב האכלו מצות, אבל בשניה לא כתיב ביה לשון אכילה, וקרא על מצות ומרורים יאכלוהו קאי אפסח.

מהר"ם א"ש בתשובה<sup>11</sup> דחייב ברכת המזון הוא על הנאת מעיו, והלכך אינו חייב בברכת המזון עד שיאכל כזית גדול באופן דיהנו מעיו בכזית, לכד מה שנשאר בין החניכים, משא"כ במצה דסגי בכזית בינוני. וא"כ אף שצריך לאכול כזית מצה, מ"מ אינו חייב ע"ז בבהמ"ז עם אינו אוכל רק כזית בינוני. משום דנשאר בין החניכים וליכא הנאת מעיו בכזית. וכיון דאינו חייב בבהמ"ז גם נטילה לא בעי יעו"ש בתשובה הנ"ל. וכ"כ עוד כדברים האלה בסימן קכ"ז. ודבריו תמוהין אצלי, דחרא דהא צריך לאכול נמי מצה לכורך, ואף אם נימא דהרוקח ס"ל דלא בעי כזית לכורך, מ"מ בין שניהם ודאי איכא כזית גדול, באופן דיהנו מעיו בכזית. ומיהו זה יש ליישב דכזית כורך אינו מחויב לאכול בתוך אכילת פרס של כזית הראשון והלכך אינו מצטרף.

**אמנם** זה תמוה לי דהא משנה ערוכה תנן מזוגו לו כוס שלישי ואומר עליו ברכת מזונו, משום דכל חרא וחזא תקנו חכמים עביד בה מצוה, וא"כ משמע דחייב בליל פסח דיאכל כ"כ שיחייב בבהמ"ז כדי שיכרך בהמ"ז על כוס שלישי, וא"כ ע"כ שמחוייב לאכול כזית גדול וא"כ נטילה נמי בעי. ועוד תימה מהא דמבואר בתוס' ורא"ש דברכות פ"ז ובכל הפוסקים דבשבת ויו"ט כששכח יעלה ויבוא צריך לחזור, משום דחובה לאכול פת, ונמצא דהבהמ"ז נמי חייבא ומשו"ה צריך לחזור, ולפי דברי הגאון הנ"ל תמוה דנהי דחייב לאכול פת ביו"ט, מ"מ בהמ"ז ביו"ט אינו דבר מוכרח דהא אי בעי לא אכיל אלא כזית בינוני וכמו בחוה"מ ור"ח דאמרין דא"צ לחזור ואף דעכשיו כשאכל מחוייב לכרך מ"מ כיון דאי בעי לא אכיל כלל וה"נ אי בעי לא אכיל רק כזית בינוני באופן רלא יצטרך בבהמ"ז. ואם נאמר דס"ל להגאון בעל חתם סופר דבשבת ויו"ט מחוייב לאכול באמת כזית גדול דיהנו מעיו בכזית, א"כ בלא"ה מאי תירץ דמשום מצה סגי בכזית בינוני, הא מ"מ יו"ט הוא וצריך לאכול כזית גדול משום יו"ט ולכן דברי הגאון בעל חתם סופר ז"ל צל"ע:

**ודע** שנסתפקתי לדעת הרוקח ז"ל דבעינן שעורא לנט"י או כביצה או כזית לפחות, אי דווקא לנטילת מים ראשונים הוא דבעי שעורא [או משום דאינו מקבל טומאה בפחות מכביצה או משום דלא

טבול דהפסד תרומה הוא דאין דרך אכילתו בכך כן נראה לי. ועוד בלא"ה כיון דצריך לטבל א"א ליטול במפה ולטבל. ומש"ה הזכיר הש"ס חיוב הנטילה משום הטבול, ומש"ה אזדא לה ראיית הרוקח דבפחות מכביצה א"צ נט"י לדעת הרמב"ם. תהו דפשיטא ליה להרמב"ם לעיל דגם פחות מכביצה בעי נטילה וברכה וכמו שהוכחנו לעיל בעז"ה מד' הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה, והיינו משום דלא חש כלל לראית הרוקח דלדידיה לאו ראייה היא כלל:

**ואף** לפמ"ש לעיל דדבר שטבולו במשקה אף להרוקח לא בעי שעורא, וא"כ אין שום ראייה מהרמב"ם בפ"ח מהל' חר"מ דלא בעי שעורא גבי פת, דהתם גבי דבר שטבולו במשקה איירי. אמנם מתוך דברי הרמב"ם בהלכות ברכות משמע דלא ס"ל כהרוקח דלא הזכיר מדין זה כלום, ואם איתא דס"ל דבעי כביצה היה לו לפרש, וכן נראה באמת ג"כ דעת הטור ושאר פוסקים דלא הזכירו מזה דבר:

**שוב** אחר החפוש בספרים מצאתי בס' עצי אלמוגים על נט"י שחבר הגאון בעל מעין החכמה ז"ל בס' קנ"ח סע"ה שגם הוא האריך ברין שעורא לנטילת ידים, ומתוך דבריו שם מבואר דלא ירד לחלק בין פת לדבר שטבולו במשקה לענין שעור, ומתוך כך האריך להוכיח נגד דברי השו"ע מתוך דברי התוס' דפסחים קט"ו ועוד מאיזה מקומות. אבל לפי מה שכתבנו מד' הרוקח והגר"א אין ראייה והנלע"ד כתבנו. מיהו לענין מעשה בודאי ראוי להחמיר אף בפת שלא לאכול אף בפחות מכזית בלא נטילה ח"ו, דהא המחבר עצמו לא כתב רק בלשון ויש מי שאומר, והטור והרמב"ם לא הזכירו זה, וגם האחרונים ז"ל מקהו בה אקהייתא וכמו שמסיק שם בס' עצי אלמוגים וזה לשונו: ולכן נ"ל דראוי להחמיר לכל בעל נפש שלא לאכול אפילו בפחות מכזית בלא נטילה ושלא לזלזל באטור נטילה שהפליגו מאוד בחומר אטורו עכ"ל הטהור:

**ועיינן** בתשובות חתם סופר ח"א סי' פ"ו שכתב ליישב תמיהת המג"א על הרוקח [במ"ש הרוקח דמשו"ה לא נקיט דצורך ליטול ידיו משום מצה משום דאינו אוכל כזית. ותמה ע"ז המג"א דהא כזית בודאי צריך לאכול לקיים מ"ע של אכילת מצה] ע"פ דברי

פוסקים דברכה אחת מעין שלש נמי הוי דאורייתא [ועי' בספר שאילת שלום על השאלות בפי יתרו שהארץ בזה אי הוי דאורייתא יעו"ש]<sup>2</sup>. ולכאורה יש להביא ראיה מהא דאמרינן (חולין ק"ז א) דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח, ולכאורה אדרבה למה לא יצטרך נטילה גם לפירות כדי שיברך ברכה הראשונה בקדושה, וגם בפת לא התקינו בנטילה רק מפני סרך תרומה [ועוד דאינו אלא מצוה ואינה חובה משום הברכה כמו מים אחרונים]. וע"כ משום דברכה ראשונה הוי דרבנן לא חשו חכמים לתקן נטילה. וא"כ ה"ה בברכת בורא נפשות או ברכה אחת מעין שלש למ"ד דהוי דרבנן. ואף למ"ד דסובר דהוי דאורייתא מ"מ י"ל דלא דמי לכהמ"ז דנפשי ברכות ובעי קדושה טפי. ועוד יש להסתפק אי שיך בשאר דברים חששא דמלח סדומית וצ"ע בכל זה. שוב מצאתי ברבינו יונה בפ"ח דברכות שכתב ח"ל י"א שלא הצריכו מים אחרונים אלא כשאוכל דבר הראוי ליקרב ע"ג המזבח, ואין זה כלום, שטעם מים אחרונים הוא מפני שידיו מזהמות וכשאוכל דגים ואוחזים ידיו מזהמות, ונמצא שצריך ליטול ידיו להעביר הוזהמא ואע"פ שפסולין ליקרב ע"ג המזבח. ובר"ן בפי' כל הבשר כתב בסגנון אחר, וכתב רבינו האי ז"ל דכל דבר לח שהוא מסתבך בידיים מקרי דבר מזהם. ואחרים אומרים כל דבר שאינו קרב ע"ג מזבח קרי מזהם וכו' הלכך מי שאכל דבר מזהם וכו' לברך בהמ"ז מברך ענט"י, ומ"מ מדברי שניהם נלמד דלכל דבר שהוא מזהם צריך נטילת ידים ואף בדבר שאינו צריך לברך ברכת המזון:

**וראיתי להרשב"א בתה"ב בתחיל' בית הששי בדיני נט"י שהקשה על הא דאמרי' בחולין רמ"ם ראשונים אינו אלא מפני סרך תרומה, ואלו בברכות אמרי' דמשום קדושה הוא, דאמרינן והתקדשתם אלו מים ראשונים. ותי' דההיא דברכות אינו אלא להמבדך ברכת המוציא דמוציא לדברים בברכה לכן צריך נטילה לברך בנקיחה, אבל שאר המסובין שאינן מברכין, אינו אלא מפני סרך תרומה. ותימא לי לדבריו דהמבדך צריך נטילה משום קדושה א"כ כשאוכל פירות נמי יהיה צריך נט"י כשמבדך בעצמו, דהא שניהם דרבנן נינהו משום קדושה ובהדיא אמרינן דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח. ודחוק לומר דהתם מיירי כשאתר מוציאן דהא**

תקנו נטילה רק על שיעור שחייבן עליו בהמ"ז לעיל]. אבל למים אחרונים לא בעי כזית, דמידי הוא טעמא משום מלח סדומית ובפחות מכזית נמי איכא חשש דמלח סדומית. או דילמא דבמים אחרונים נמי לא תקנו אלא היכא שצריך לברך בהמ"ז ואם נאמר דמים אחרונים צריך לברך אף לפחות מכזית, היה מקום בזה ליישב קושיית התוס' בחולין דף ק"ה ועוד בכ"ד וברא"ש בברכות סו"פ אלו דברים, דהקשו דכסו"פ אלו דברים מפקינן מקרא דוהייתם קדושים אלו מים אחרונים, אלמא דמים אחרונים משום מלח סדומית וע"ש בחולין שם אמרינן דהטעם משום מלח סדומית וע"ש ברא"ש מה שחירץ שם. ולפי דברינו יש ליישב דהא דמפקינן לה מאסמכתא דקרא דוהייתם קדושים, היינו באכל שכעור שחייב עליו ברכת המזון, משום הכי בעי נטילה כדי שיברך עליו ברכת המזון בקדושה, וכמו שמסיים שם בקרא כי קדוש אני ה' אלהיכם. ואמרינן בברכות שם כי קדוש אני זו שמן. אני ה' אלהיכם זו ברכה. וכן אמרינן שם ר' זוהמאי אומר כשם שמזהם פסול לעבודה כך ידים מזהמות פסול לברכה. אלמא דמשום ברכה הוא דבעינן נטילה. והלכך באוכל פחות מכשעור דלא בעי ברכה לא בעי נטילה מצד האסמכתא, אבל מצד חששא דמלח סדומית תקנו ג"כ על פחות מכשעור ומשור"ה בעינן גם לטעם הזה. ובטעמא דמלח סדומית לחוד לא סגי, דא"כ במקום דליכא חששא דמלח סדומית, כגון במקום שאינו מצוי מלח סדומית לא הוה בעי נטילה כלל, ומשור"ה צריך ללמוד מקרא נמי דכזית לעולם בעי נטילה, ואף במקום דליכא חששא דמלח סדומית דמצד קדושה בעי, והלכך תרוויהו איצטריכו. א"נ נ"מ לענין סומא דלא שיך גבי חששא דסמיית עינים, מ"מ בעי נטילה מצד הקדושה מקרא דוהייתם קדושים. מ"מ אין להוציא דין מכח קושיא או חירוף והלכך דין זה צל"ע:

**מים אחרונים לברכה מעין ג' ולבורא נפשות**

**ור"ן** אני מסתפק באוכל דבר שחייב עליו ברכה אחת מעין שלש או בורא נפשות אי חייב במים אחרונים משום קדושה או לא. אי נימא דלא תקנו חכמים נטילה רק במקום דחייב בכהמ"ז מן התורה אבל בדרבנן לא. או דילמא דאין חלוק ובפרט דהא דעת כמה

ט. כן ס"ל להרשב"א ברכות ל"ה א' ובתינוק מצות ח"ל.

דהיינו בהמי' עכ"ל. ולפי זה גם מה שחמתי לעיל על ד' הרשב"א בתורה שם בדין מים ראשונים דמשום קדושה אינו אלא למכוך ברכת המוציא. ועמתי דא"כ כשאוכל פירות נמי יהיה צריך נטי' לשמכוך בעצמו. וכאמת שכבר תמה עליו הרא"ה בבד"ה שם בזה. ואכן הרשב"א בעצמו במשמרת הבית יישב הקושיא הנ"ל ולא הטילו חכמים נטילה רק כשמכוך להוציא לאחרים, ולפי דבריו שם אם מכוך לאחרים כגון שחבירו כוד וצריך להוציא כברכה צריך נטילה גם כשמכוך לפירות משום קדושה. וכן יהי צריך מים אחרונים אם אכל דבר מזהם וצריך להוציא לאחרים כברכה אחרונה. ובהיותי בזה ראיתי להשאלות דרב אחאי גאון ד"ל בפ' מצורע שאלתא צ' שכי' ח"ל: שאלתא דאלו מאן דבעי למיכלא לחמא צריך למימשא ידא ברישא והדר ניכול ואף על גב דאכל חולין דתנן נוטלין לידים לחולין וכי מנ"ל דכתיב כל אשר יגע בו הזב וגו' ותניא א"ר אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לנט"י לחולין מה"ת עכ"ל. הנה השמיט רבינו הטעם דמשום קדושה דאיתא בברכת וגם הטעם דסוך תרומה, ולא נקט אלא דרשה דר"א בן ערך בלבד. ונהי דהא דלא הביא מטעם דקדושה י"ל דס"ל כדעת התוס' והרשב"א הנ"ל שהבאתי דמשום קדושה לא שייך אלא במכוך בלבד, אכתי הו"ל להביא הטעם דסוך תרומה. וכבר העיר בזה הגאון מהר"ב ז"ל בשאלת שלום שם. [ומש"כ כבוד הגאון אב"ד רוואלאדין נ"י דס"ל לדכינו דעיקר טעמא משום קדושה ונקיות ולא משום סוך תרומה, דבחז"ל או בזמנ"ו לא שייך סוך תרומה, קשה לי על דבריו דא"כ היכי אמרינן בגמ' הך טעמא, דהא פשוט דדין נטי' לחולין הוא נהוג בכל מקום ואף בחז"ל דאינו נהוג שם תרומה. וע"כ ולא חלקו חכמים בדבר בין א"י לחז"ל. וגם מש"כ דרבינו סובר הטעם משום קדושה ונקיות קשה, דא"כ הו"ל להזכיר הדרשה דהתקדשתם הייתם קדושים והדרב' צ"ע]. ונ"ל דעיקר כוונת רבינו בעל השאלות ז"ל להביא ראיה דבעי נטילה במים דווקא, דמצד הטעם דקדושה או מפני סוך תרומה היה מקום לגמר דמגי' בכל מדי' דמגקי, ולכן הביא מהך קרא דר"א בן ערך דשם מפורש דבעי נטילה במים דווקא. ועוד דמשם עגישא ליה להביא דהוא סמך מפורש מה"ת דבעי נטי' במים, אבל מקרא דהתקדשתם לא ידענו קדושה במאי [ואפשר דמה שהצריכו נטי' לתרומה בסתם ידים ג"כ סמכו אקרא דר"א בן ערך]. ולפי זה יצא לנו דגם דעת הגאון רבינו בעל השאלות ז"ל

בפירות לא שייך קביעות ואין מוציא חבירו כברכה. דוחק נמי לומר דמיירי בכוד דווקא דאו סופר מוציא. ועוד דבהדיא מפורש בכמה מקומות וסוגיות בש"ס דלשאר דברים א"צ נטילה אף אם מכוך בעצמו עי' בפסחים ק"ז הנוטל ידיו לא יקדש וכי' יעו"ש. ואין לומר נמי דהא דאסמכוה אקרא ליטול קודם ברכת המוציא, היינו דווקא בברכת המוציא להוציא לכל המסוכין, אבל כשמכוך בעצמו לית לן בה. דהא גבי קדוש נמי מבואר דאין ליטול ידיו מקודם אף דהתם נמי מוציא לכל המסוכין. ואין בידי למצוא שום חלוק ולחלק בין ברכת המוציא לשאר ברכות לענין זה והלכך דברי הרשב"א צ"ע. ועוד לדעת הרשב"א יהיה צ"ל דהא דאמרינן דהתירו מפה לאוכלי תרומה, היינו כשאחר מוציא כברכת המוציא, דאל"כ מה בכך דאינו נוגע, מ"מ צריך נטילה משום שיהיו הידים נקיות כדי שיברך בקדושה, דלענין נקיות ידים מאי מהני מפה. וגם הא דאיבעיא לן אם אוכל מחמת מאכיל אי צריך נטי' הכל מיירי כשאינו מכוך בעצמו. וזה דוחק טובא לאוקמא כל הנ"ל דווקא בשאינו מכוך:

[לענין] מה דנסתפקתי לעיל באוכל דבר שצריך עליו לברך ברכה מעין שלש או בורא נפשות אי חייב במים אחרונים והבאתי שם מדי' רבינו יונה דכל שאוכל דבר שהוא מזהם צריך נטי' ואף בדבר שא"צ ברהמ"ו הנה שוב ראיתי דרשב"א בתו"ה הארוך בבית ששי סוף שער הראשון [ובדפי הספר רפוס ברלין הוא בדף קנ"ח] שהקשה ג"כ קושית התוס' והרא"ש דכאן אמרו דמים אחרונים חובה משום סכנה ובברכות אמרו משום קדושה ות"י ח"ל: וי"ל דההיא בשאכל דבר מזהם וכמי שנוטל כוס של ברכה לברך אבל שאר המסוכין אין חייבין ליטול אלא משום סכנה עכ"ל ומשמע בהריא מלשתו ז"ל דתיתי בעי אם אכל דבר שהוא מזהם ולמכוך בהמי'. וא"כ שמעינן מיניה דבדבר שאינו צריך כוס של ברכה, א"צ ליטול משום קדושה אפי' באכל דבר שהוא מזהם. ובריש השער במשמרת הבית הביא ראיה לזה מהא דק"ל דאם הביאו לו פירות בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה לטעונים בבכה לפניהם ולא החזיר כלל דצריך מים אחרונים משום קדושה ואף שהידיים מזהמות. וע"כ מצות נטילה מים ראשונים ואחרונים אינו אלא מצוה בעלמא. ויש לנו לומר דמצוה זו לא הוטלה אלא על המכוך לחוד בין בברכה ראשונה דהיינו ברכת הלחם בין בברכה אחרונה

ליטול וכן ראוי להחמיר. ולענין ברכה על הנטילה לדבר שטבולו במשקה, לדעת הרמב"ם והטור וש"פ צריך לברך על הנטילה אפילו לכל שהוא. ולדעת התוס' בזה"ל דליכא טומאה אין לברך, ולדעת רבינו ירוחם אפי' מדינא דגמ' א"צ לברך על הנטילה לצורך דבר שטבולו במשקה, מיהו ליטול בלא ברכה חיוב אף בכ"ש לר"ה. עוד העלינו בעז"ה דמים אחרונים צריך אף לפחות מכשעור משום חששא דמלח סודמית, ודוקא במקום דאיכא חששא דמלח סודמית אבל במקום דליכא חששא דמלח סודמית אין צריך אלא בכשעור משום ברכה [ואפילו משום ברכה דבורא נפשות] הנעל"ד כתבתי בעז"ה:

כדעת הראב"ד ז"ל שהבאתי להלן סי' י"ב שאין נטילת מים ראשונים אלא במים לבד. וכתבתי שם דכ"ה דעת הרא"ש והרא"ה וכ"כ ג"כ דעת הר"י והרמב"ם ז"ל ע"ש. ולפי דברינו יש לשיטה זו גאון קרמון דמסייע לדבריהם ז"ל והוא ניהו רבינו בעל השאלות זצ"ל. [קטע זה הוא מתקונים והוספות סי' ד']:

**הירצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו בעז"ה דלענין נטילה לפת לדעת הרוקח והשו"ע בעי כביצה, אבל בפחות מזה נוטל בלא ברכה. אבל בפחות כזית אפי' נטילה לא בעי, ולא תקנו נטילה אלא על דבר שחייבין עליו בהמ"ז. ולדעת הרמב"ם והטור וש"פ לא החזר שעודא כלל לנט"י דאף בפחות מכזית חייב

סימן יב

### נטילת ידיים במי פירות

אלא מדרבנן. ואף דר"א בן ערך סמך מקרא דוידידיו לא שטף במים, מ"מ אינו אלא אסמכתא בעלמא. הלכך מי פירות כשיריך לנטילה. אבל משנתן לתוכו מים שם יין עליו וביין וודאי פסול לנט"י אפילו בדיעבד. וחכמים סברי דאף קודם שנתן לתוכה מים שם יין עליו, והלכך מברכין עליו כפה"ד ופסול לנט"י אפי' בדיעבד. אבל כמי פירות מודו דכשר. והירצא לנו להלכה לשיטת רש"י דביין פסול אפילו קודם שנתן מים דפשוט דהלכה כחכמים, וכמי פירות כשר:

**אבל** לדעת הרשב"א כת"ה הארוך בדיני נט"י שיטה אחרת בכאן דס"ל ז"ל שם דלענין הכשר נט"י דכר"ע מודים דין כשר אפילו אחר שנתן לתוכו מים, אלא דפליגי בלכתחלה משום זלזול. ולר"א קודם שנתן לתוכו מים עדיין אינו קובע ברכה לעצמו הלכך מותר לכתחלה ליטול בהם. ולרבנן אפילו קודם שנתן לתוכו מים קובע ברכה לעצמו והלכך אסור לכתחלה ליטול בהם, אפילו קודם שנתן לתוכו מים משום זלזול והלכך לענין הלכה קי"ל דלכתחלה אסור ליטול ביין אפילו קודם שנתן לתוכו מים, ובדיעבד אם נוטל אפילו שנתן לתוכו מים עלתה לו נטילה וכ"ש במי פירות. וכן פסק ג"כ בתה"ב הקצר שלו [ולענין לכתחלה במי פירות נמי אי אסורים משום זלזול יעוי' בפמ"ג סי' ק"ט] ובטורי זהב סי' י' חשב דהרשב"א פסק כר"א ולפיכך הקשה

**ראוי** לברר בדין מי פירות אי כשרין לנט"י וכאור דעת הפוסקים בזה:

**גרס"י** (ברכות דף ג' ע"ב) ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ ונטלין ממנו לידיים, משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין ממנו לידיים דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים בין כך ובין כך מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין ממנו לידיים. ע"כ מהברייתא. ועי' בירושלמי דיש שם גירסא אחרת דבנתן מים לתוכו עדיף. ועיין בפ"י הגאון בעל סי' חרדים ז"ל שנדפס כדטאמיר והיא הגירסא שהביא רש"י ז"ל ללישנא אחרתא. ולפי גירסא זו משתנה הדין בכמה דברים וכמה הלכתא גברותא יש להוציא מגירסא זו. אכן מה דאיתא לפנינו בירושלמי בדברי חכמים דבין כך ובין כך נוטלין ט"ס הוא בודאי, וצריך לומר בין כך ובין כך אין נוטלין. וכן הגיה שם הגאון הנ"ל וכן הוא ברש"י גם בלישנא אחרתא והטעם משום הפסד אובלין.

**והנה** יש בזה ג' שיטות לראשונים ז"ל שיטת רש"י רשעמא דר"א הוא דס"ל דער שלא נתן לתוכו מים הוה כמי פירות דעלמא, ופשוט דמותר ליטול ידיו ממנו לכ"ע, ולא בעינן מים דווקא לנטילת מים ראשונים, כיון שלא החזר בקרא מים דכל עצמו אינו



**מיהו** אחר העיון י"ל דכותנת הר"ב בהג"ה הוא דלמאן דס"ל כדעת הרשב"א, מ"מ לא ישכיר אלא ביין לבן דווקא כיון דלדעת המרדכי אפילו לר"א ביין אדום פסול, אבל אין כוונתו דהמרדכי בעצמו ס"ל הכי. כנ"ל דברי הרב בהג"ה:

**ומש"כ** עוד המחבר שי"א שכל מי פירות ראויין לנט"י בשעת הרחק עכ"ל. והנה לכאורה היש מי שאומר הוא רש"י דס"ל דמי פירות דווקא כשר אבל ביין פסול. וכן צי"ן באמת הבאה"ג (כאות א), וכזה נסתלקה קושיות המ"א והט"ז דהקשו דהא גם דעה השניה ס"ל הכי. ולהנ"ל אין כאן קושיא כלל. דר"ל דדווקא במי פירות אבל ביין פסול דלא כדעה השניה. וכ"כ באמת הפרי מגדים אלא דכתב דהיה דוחק להמג"א והט"ז לפרש כן דהוא דעת רש"י, דא"כ היה לו להמחבר לסדר דעה זו קודם דעת הרשב"א כיון דדעה זו מחמיר יותר כך כתב הפמ"ג.

**רלי הצעיר** נראה עוד ולשון שעת הרחק שכתב השו"ע היה דחוק להם לפרש שכיון הש"ע לדעת רש"י, דהא לרש"י אפילו לכתחילה שלא בשעת הרחק מותר במי פירות. ולכן יותר נכון לומר בדעת השו"ע דכוון לדברי הגהת אשרי בפ"ג דברכות הובא בב"י כס"י הנזכר דמפורש שם בהדיא דאינו כשר אלא בשעת הדחק. ובלי ספק שכיון הב"י לדעה זו, והלכך יפה דקדקו המ"א והט"ז דמלשון שכל מי פירות משמע דלאקולי אתא דלאו דווקא ביין כשר אלא אפילו בפי פירות, ולאפוקי מדעה השניה. ובאמת שזה אינו, דגם לדעה השניה כשר במי פירות ואין נ"מ בין דעה השניה לדעה השלישית אלא לענין לכתחילה, לדעה השניה מותר אפילו לכתחילה ולדעה השלישית אינו כשר אלא בשעת הדחק. ולא שייך ע"ז לשון שכל דהא אדרבה דעה זו לאחמורי אתא וק"ל:

**ונ"ל** דאף לדעת המכשירים ביין ושאר מי פירות מ"מ לענין הרך השנוי בסי' קס"ב סעיף א' דאם רוחץ ידיו מרביעית בבת אחת, אין צריך להגביה ידיו משום דהמים אינם מטמאים כלל, ומשמע דאף נגוב א"צ מהאי טעמא דרמי כטובל. נ"ל דין ושאר מי פירות דהן מו' משקין המקבלים טומאה אינם בכלל זה, דמים היינו טעמא משום דרביעית הוא שעור מקוה דאורייתא קודם שבטלו לטבול בו מחקין וציעורות. ומשורה אינם מטמאין מהידים כלל. וזה לא שייך

שם מה שהקשה, ובמח"כ לא דק ועי' בפמ"ג שרצה להמליץ בעד הט"ז דכוונת הט"ז להקשות בהא דמשמע מהרשב"א דדוקא ביין פסול לכתחילה דנשתנה לעילויא לענין ברכה, אבל במי פירות דעלמא מותר ליטול אפילו לכתחילה. ובאמת אינו כן דבש"ס שבת נ"ד ע"ב מבואר דבמידי דממאיס אסור ליטול משום הפסד אוכלין, וא"כ אפילו במי פירות אסור, אבל אין זה כמשמע דברי הט"ז. וכבר מסיק הפמ"ג בעצמו שם דברי הט"ז צ"ע רב:

**ושיטה** שלישית יש להראב"ד ז"ל בחרושי [מובא בחי' הרשב"א ברכות נ, ב] דפי' דהגמ' לא מיירי כלל בנטילת מים ראשונים, דמים ראשונים בחדאי אסור בשאר משקים וזולת מים, אלא דהברייתא במים אמצעים שנטולין משום נקיות מיירי. וכן דעת התוס' שם ד"ה בשם י"א. אכן הרשב"א ז"ל בתה"א דחה פירוש זה דא"כ רוחצין ואין רוחצין מיבעיא ליה למיתני, והראב"ד ז"ל עצמו בהל' נט"י שחבר חזר בו מחידושו. אמנם הרא"ש ז"ל בפ' כל הבשר התראה ז"ל בס' בדק הבית שלו הסכימו לדעת הראב"ד ז"ל בחרושו:

**ועתה** אבאר דברי השו"ע בקוצר כסי' ק"ס סעיף י"ב כתב שם יש מי שאומר שאין נטילת מים ראשונים אלא במים בלבד. ופשוט שזהו דעת הראב"ד בחדושו והרא"ש והרא"ה וכ"כ הבאר הגולה באות ש' [ובט"ז כתב שזהו דעת רש"י ובמח"כ לא דק דלרש"י במי פירות כשר וכבר השיגו הפמ"ג במשבצות שם]. ונראה שגם דעת הטור כן ותדע דלא הביא כלל דין יין לנטילת מים ראשונים רק מביאו בסי' קע"א לענין מין אמצעים, אלמא דס"ד כדעת הראב"ד דברייתא במים אמצעים מיירי וכדעת אביו הרא"ש ד"ל. וכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו להא דאין נטילין ממנו לידים:

**ומש"כ** עוד השו"ע ר"א שהיין כשר לנט"י בין נתן לתוכו מים בין וכו' הוא דעת הרשב"א וכ"כ הבאה"ג. ומ"ש הרב בהגה"ה ר"א שדווקא יין לבן אבל יין אדום לא, הנה באמת שכ"ה במרדכי פ' אלו דברים אבל אינו מבואר שם דלענין הלכה ס"ל הכי דייין לבן מיהו כשר, ויש לפרש דהמרדכי אינו מתרץ אלא דברי ר"א דמכשר בלא נתקן לתוכו מים מיירי ביין לבן, אבל לענין הלכה קי"ל כחכמים דאפילו ביין לבן לא וכדעת רש"י. ולכן לכאורה דברי הר"ב בהג"ה צ"ע.

ועוד דאפילו במי פירות של תרומה דמיטמאין מהידים, מ"מ אין יכולין לחזור ולטמא להידים דאין אוכל שלישי מטמא להידים. זה פשוט. והלכך א"צ נגוב ידים ולא מים שניים וכנ"ל:

**ואכן** אני נופל בספק בדין זה, דאפשר דמי פרות שאינן מז' משקין פסולין בלא"ה לנטילה אף לדעת המכשירין במי פירות, דכיון דאין שם משקין עליהם היאך יכשור ליטול בהן. וכי היכן מציינו נטילה באוכלין. והא דכתב בשו"ע ובפוסקים דמותר ליטול במי פירות היינו במי פירות דהם מז' משקין וזה ספק גדול וראוי לתת לב עליו:

**ויגעתיו** ומצאתי בעז"ה סמך וראיה גדולה דאף להמכשירין במי פירות לנט"י, מ"מ במי פירות דאינם מז' משקין מודו דפסול מטעם הנ"ל. והוא מהסוגיא (דבחים כ"ב) דאמר ר"ל שם כל המשלים למי מקוה משלים למי כיוור לדביעית אינו משלים ומסקינן דר"ל אתי למעוטי נתן סאה ונטל סאה דבמקוה ומי כיוור משלים אבל לרביעית אינו משלים משום דזוטר שעורא דרביעית ולא חשיב לבטלינהו וכמו שפרש"י שם. ולכאורה יש לתמוה הרבה לפי מה שפרש"י שם בדה"ה למעוטי, דהך דינא דנתן סאה ונטל סאה לא אתמד רק לענין מי פירות וכן כתבו תוס' שם. וכן לענין דאמרינן דלרביעית אינו משלים פרש"י ג"כ לענין מי פירות וז"ל שם ודכוותיה מנט"י לא משלמי שאם היתה בו רביעית מים נתן ממינים הללו [וקאי שם אמי פירות או תמד משהחמין] לתוכו רובע רביעית ונטל כנגדם פסולה עכ"ל. ותימה גדולה לכאורה דהרי דעת רש"י בעצמו בברכות (ג, ב) דכל מי פירות כשרים לנט"י [ואינו מחולק עם הרשב"א רק ביין דרש"י סובר דין פסול והרשב"א מכשיר אף ביין] וא"כ אף כולו מי פירות כשר וכ"ש בנתן מקצת ונטל מקצת. ודוחק גדול לומר דרש"י מיירי כאן ביין דהרי כתב בהדיא ונתן ממינים הללו, הרי דמיירי גם בשאר מי פירות. ונהי דמהש"ס בעצמו שם אין להוכיח דמי פירות פסול לנט"י, די"ל דמיירי לענין מים הפסולין לנט"י כגון מים שנעשה בהם מלאכה או ששרה בהן פתו וכיצא בו מהמים הפסולין לנט"י המבוארים בטוש"ע סי' ק"ט, וקמ"ל ריש לקיש דבנתן מקצת ונטל מקצת ג"כ פסול. ובלא"ה צ"ל כן אף לדעת הסובר דנתן סאה ונטל סאה אתמר גבי שאובין מ"מ

במשקין דהא לא חזו למקוה וכמבואר בפסחים (י"ה ב), וא"כ לא מציינו בהם שום מעלה ברביעית יותר מפחות מרביעית וזה ברור:

**וכל** זה כשרוחץ ידיו באחד מז' משקין אבל כשרוחץ במי פירות שאינם מז' משקין אדרבה נ"ל דעדיפי יותר ממים, דלעולם לא צריך נגוב ידים אף כשאינו רוחץ מרביעית בבת אחת, וגם אין צריך להגביה ידיו וגם א"צ מים שניים, דהא טעמא דכולהו משום דהמים מיטמאין מהידים וזה לא שייך במי פירות דהא אינם מקבלים טומאה כלל. ותימה לי על האחרונים ז"ל דאמאי לא בארו זה דנ"מ רבתי לדינא.

**אמנם** זה תליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"א מהלי טו"א (ה"ד) דלדעת הראב"ד שם דכל מי פירות אף שאינם מכשירין מכל מקום מקבלים טומאה, דעת הכ"מ שם בפ"א הלכה ד' דמקבלין טומאת משקה ממש לדעת הראב"ד ז"ל כמו ז' משקין ונמשך אחריו בס' עצי אלמוגים בס"י ק"ס, ואין ביניהם רק דשאר מי פירות אינן מכשירין. וא"כ אין נ"מ בין מים לשאר מי פירות לענין נטילה דהם נמי מקבלין טומאה כמים, וא"כ אדרבה גריעי דאין נ"מ בהם בין רביעית לפחות מרביעית וכמש"כ לעיל לענין ז' משקין. אמנם באמת כבר בארתי במקום אחר דמעולם לא כוון הראב"ד ז"ל דמקבלין טומאת משקין, חלילה וחס לומר כן בדעת הראב"ד, דהא משנה ערוכה שנינו בתרומות (פרק י"א מ"ב) דאין מטמאין משום משקין ולא מנו חכמים ז' משקין כמוני פטמים. אלא ר"ל דמטמאין טומאת אוכלין מיהת, דהא אוכל מיהו הוי כמו הפרי עצמו. וכן מוכח מראייתו שהביא שם בהשגות מעסיס רמונים ויין תפוחים ולא בא אלא להשיג על הרמב"ם ז"ל דס"ל דאין מקבלין שום טומאה לא טומאת אוכלין ולא טומאת משקין ובוה נפלו כל דברי הגאון בעל עצי אלמוגים ז"ל וקושייתו שהקשה שם על הראב"ד ז"ל. שוב מצאתי בעז"ה בצל"ח פסחים כשיטת ר"ח סגן הכהנים אות פ"א שפירש כן דברי הראב"ד והשיג שם על הכסף משנה\*. ולפי"ז לענין גידון רידן אף לדעת הראב"ד כשרוחץ במי פירות שאינם מז' משקין אינם מטמאין כלל מהידים, דהא ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין, כיון דאין שם משקין עליהם רק שם אוכל, ואין אוכלין של חולין מיטמאין מהידים כלל.

א. וכן פירש דברי הראב"ד הטורמב"ם ה"ל טו"א שם וקדם להצ"ח.

רביעית מים כשרים ונפל לתוכו מים פסולים אינו בטלים ברוב, אפי' יוסיף עליו עוד מים כשרים עד רביעית מ"מ פסול, משום דבעת שנפל לא היה בכלי שיעור טהרה. וע"כ דהטעם כמו שכתבנו משום דרביעית מים הוא שיעור מקוה, מ"מ עדיין הדבר צ"ע להלכה:

**שוב** אחד החפוש בספרים מצאתי בסי' עצי אלמוגים בסי' (קנ"ט ס"ק כ"ג ובסי' ק"ט ס"ק ט) שהתעורר בזה לדעת המכשירים במי פירות אך יפרנסו להסוגיא דזבחים. וכי' בסי' ק"ט בס"ק הנ"ל וזה לשונו: אבל שאר הפוסקים דס"ל במים שאובין אפילו כל היום כשר בנתן סאה ונטל סאה ובוה אין לחלק כלל בין מקוה לנט"י דגם ר"ל לא מיירי אלא לענין מי פירות כנ"ל. וע"כ צ"ל דר"ל ס"ל דמי פירות פסולים לנט"י, אבל לדין דפסקינן דמי פירות כשרים לנט"י כמבאר לקמן (סעיף י"ב) א"כ לא נ"מ מידי כוין זה [דר"ל דמשה השמיטו הפוסקים ז"ל לדינו של ריש לקיש] או י"ל דס"ל להפוסקים הנ"ל כיון דר"ל ע"כ לא מצי קאי אלא לענין מי פירות כנ"ל, א"כ ע"כ צ"ל דהך רביעית דקאמר לא מיירי בנט"י כלל, דהרי מי פירות כשרים לנט"י אלא מיירי מרביעית דמקוה וכפי' התוס' שם, ואע"ג שהתוס' שם הקשו ע"ז דכבר בטלוה לרביעית דמקוה בימי ר"ל, מ"מ י"ל דר"ל דינא אשמועינן לקודם שבטלוה לרביעית דמקוה. ונ"מ בזה אף לאחר שבטלוה לענין משקה כי מטבחייה דאף לאחר שבטלוה לרביעית דמקוה הרי הן בטוהרתן כל שיש עליהן תורת מקוה, וכמימרא דר"פ בפסחים (דף י"ז:) ולכן לא כתבו הפוסקים מימרא דר"ל הנ"ל משום דאין נ"מ בזה לענין נט"י עכ"ל בספר עצי אלמוגים.

**וכל** דבריו אצלי מן התימה, דמה שחידך דר"ל ס"ל דמי פירות פסולים לנט"י ולכן הפוסקים דס"ל דמי פירות כשרים השמיטו לדינו של ר"ל, זה תמוה, דאם נימא דר"ל סובר צ"כ דמי פירות פסולים לנט"י, היאך חולקין הפוסקים וס"ל דכשר, דאטו מצינו פלוגתא בגמרא דנימא דסברי כמ"ד דמכשיר, הלא כל עצמם של הפוסקים נ"ל לא מצאו מקור לזה מצדו הגמרא בהדיא דק ממחלוקת ר"א וחכמים גבי יין, וגם שם אינו הכרח כ"כ דהא יש לפרש דקאי אמית אמצעים וכדעת הראב"ד באמת, וא"כ כיון דמצינו דר"ל סובר בהדיא דפסול היאך חולקין על מימרא ערוכה דר"ל וגם מה שחידך דר"ל קאי אקודם שבטלוה נ"מ גם האידנא

בנט"י לא שייך פסול שאובין והא כל נט"י בשאובין הם וע"כ דמיירי בפסול השייך בנט"י. וא"כ אף לדעת הסוברים דאתמר לענין מי פירות, מ"מ בנט"י י"ל דלא מיירי במי פירות רק במים שנעשה בהם מלאכה, והא כדאיחא והא כדאיחא, דגבי מקוה מיירי בפסול דשייך גבה וגבי רביעית דנט"י מיירי בפסול דשייך גביה, וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם בסוף הלכות מקוואות שפי' כן. אבל פרש"י שפירש להדיא דמיירי גם בנט"י לענין מי פירות קשה טובא:

**אמנם** לפמ"ש לעיל לחלק דבמי פירות שאינם מו' משקין מודו רש"י והרשב"א א"ש, די"ל דמיירי הכא בנותן סאה של שאר מיני פירות שאינם מו' משקין וכל הני דחשיב התם רש"י מן המשנה דמקוואות הם באמת מי פירות שאינם מו' משקין וא"כ יש לנו הוכחה גדולה מסוגיא הלזו בזבחים דבשאר מי פירות מודו דפסול:

**ומיהו** מפשטיות לישנא דרש"י בזבחים שם דכי לרביעית של נט"י, משמע דמפרש לה אף לנט"י של חולין ולא כמ"ש המג"א לדעת הרמב"ם, דאם איחא הו"ל לפרש דמיירי לענין תרומה [נדבדי רש"י ז"ל סיעתא הם באמת לדעת הב"י שהעתיק דין זה להלכה בספר ברכ' הכית שלו בסי' ק"ט] ומשמע דס"ל דאתמר גם לחולין וכמו שכתב המג"א שם לדעת הב"י. ועפ"ז ע"כ צריך לתרץ קושיא הנ"ל על רש"י כפי מה שכתבתי לעיל דיש חלוק בין ד' משקין לשאר מי פירות לענין נט"י. וקצת יש מקום להסתפק לכאורה לדעת רש"י בגלל מקצת מים פסולין לנט"י לתוך רביעית של ד' משקין, אי כשר לכתחלה או לא. דאף דמשמע בגמרא דזבחים הנ"ל בפשיטות דאם נתן סאה ולא נטל סאה כנגזו כשר גם בנט"י. וכן כתב הרמב"ם ז"ל להדיא בפ"א מהלכות מקוואות (הלכה ט) וז"ל כלי שהיה בו רביעית מים כשירים לנט"י ונתן לתוכו מעט מים פסולין לנט"י הרי אלו כשרים עכ"ל, מ"מ י"ל דדוקא ברביעית מים בטלים משום דהוא שיעור מקוה טהרה למחטין וצניחות ועשאוהו חז"ל כמו מקוה ממש דמטהר בהשקה וכל המתוכר למקוה הוי הוץ כמנהגו. אבל בגלל לתוך רביעית של מי פירות לא שייך זה. וגם מתורת בטול ברוב לא שייך להכשיר דהא הוי מין בשאינו מינו, ומין בשא"מ לא בטלי ברוב. וראי' קצת לזה מהא דדוקק הרמב"ם ז"ל וכתב כלי שהיה בו רביעית מים וכו' ומשמע דאם לא היה עדיין בכלי

רביעית רק לאחד ולא לשנים, אבל ברביעית דמקוה דוודאי דמודה ר"י דכשר גם לטבילת ידים של כמה אנשים. ועוד קשה לפירושו דהו"ל לרבינו יונה להביא דברי ר"ל להלכה. וטפי היה ג"ל לומר ע"פ דרכו של הגאון הנ"ל דמשו"ה השמיטו הפוסקים ז"ל דין זה משום דהם ז"ל מפרשי דר"ל מיירי לענין רביעית של מעיין לענין טבילת מחטין וצנורות וס"ל דגם למעיין בעי רביעית ודו"ק:

**וכן** הוא דעת רבינו אליעזר ממין בספר יראים כפי"קפ"ב שכתב שם אי מה מעין מטהר כפי"ש פי' כל שהוא אין בו מ' סאה אבל כל גוף הדבר שהוא מטביל בו עולה בו אך שהיה בו רביעית כגון למחטין וצנורות וכי עכ"ל. אך מלשון זה אינו ראייה כ"כ דבלא"ה יש שם כמה ט"ס בדבריו וחסר שם כמה תיבות וצריך להגיה וא"כ י"ל דתיבת אך נמי ט"ס וצ"ל אף שלא יהיו בו רביעית אך ממה שכתב שם אח"כ בדין רביעית דמקוה לענין טבילת מחטין וצנורות דבטלו רבנן וכתב ד"ל כאשר בטלו לרביעית דמקוה כך בטלו לרביעית דמעין אלא וודאי כל הרביעית בטלו בימי חכמים האמוראין עכ"ל הרי בהדיא דס"ל דגם במעין בעי רביעית נומה שכתב אלא וודאי אין לו שום ביאור דהא לא הביא שום ראייה לזה דיהא שיך לומר על זה אלא וודאי ונ"ל דחטרוך הגיכוד יש בדברי רבינו בעל ספר יראים כאן וצ"ל כך בטלו לרביעית דמעין דאי לא תימא הכי עדין תקשה על ר"ל דלחשוב מזה רביעית דמעין אלא וודאי כל הרביעית בטלו כצ"ל. וכל זה לפי שיטתו דס"ל דלמעין ג"כ בעי רביעית ושפיר ק"ל מהא דלא חשיב ליה ר"א בהדי עשר רביעיות ולכן הכריח מזה דבעת שכתלו רביעית דמקוה בטלו נמי רביעית דמעין ובעינן נמי גם לכלים מ' סאה גם במעין אבל באמת דעת כל הפוסקים ז"ל דכ"ש דמעין לא בטל כלל לענין כלים וגם לאדם איכא ב' דעות במוס' וברא"ש אי בעינן מ' סאה ומ"מ לא קשה כלל מהא דלא חשיב ליה ר"א משום דגבי מעין לא בעינן רביעית כלל דהא כ"ש תנן וכל כל שהוא לית ליה שיעורא וכמו דאמרנן (כבי"ב דף קנ"ז) ובאמת שהרבה יש לתמוה על ר' רבינו בעל ס' יראים מהסוגיא דבי"ב הנ"ל דמקשה שם על מ"ד דכ"ש לית ליה שיעורא מכמה משניות דמשמע דאיכא שיעורא מתרין להו ואמאי לא מקשה ממתני' דמקוואות נ"ל דתנן דהמעין מטהר כפי"ש ואעפ"כ בעינן שיעורא וע"ז לא יתכן כל הגי' תירוצים דמתוך התם וע"כ הדבר פשוט

לענין משקה בי מטבחי"א. זה דוחק טובא, והאיך הזכיר רביעית סתם דהיא דבר שבטל לגמרי ואין ג"מ אלא לענין דבר שדחוק מאוד הו"ל לפרש בהדיא. ועוד דהא ר"ש הוא דסבד כן התם דבקרוע טהורים ולית הלכתא כותחיה, וא"כ היאך יאמר ר"ל נפקותא לדינא אליבא דמאן דלית הלכתא כותחיה. ועוד דנראה דבלא"ה לא שיך במשקה בי מטבחי"א נתן סאה ונטל סאה, דהא תיכף כשנפל מים דעלמא או מי פירות פסולים ממשקה בי מטבחי"א, ולכן כל מה שכתבתי הוא הנכון בעו"ה:

**וגם** מה שכתב עוד שם העצי אלמוגים (כפי"ק ק"ס הנ"ל ס"ק כ"א) לתוך דברי רש"י הנ"ל בדרך אחר, דהתוס' והרשב"א דכתבו אליבא דרש"י דמי פירות כשירים לנט"י, לא כתבו כן אלא אליבא דר"א, אבל אליבא דחכמים דק"ל"ן כוותיהו מודה רש"י דמי פירות פסולים, וכזה א"ש מה שפירש"י בזבחים דר"ל איירי כמי פירות דהיינו כפי ההלכה דק"ל"ן כחכמים דמי פירות פסולים הם ע"כ. במח"כ דבריו תמוהין, ונראה דאשתמיטתי' לשון התוספות בברכות שם (דף ג' ע"ב ד"ה ברא) דהביאו פירש"י דאם לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות, וכתבו ע"ז דמכאן משמע דמי פירות כשרין לנט"י וכו'. הרי דרש"י כתב זה גם אליבא דהלכתא, וגם חכמים דר"א לא נחלקו בזה ולא פליגי רק ביין. הלכך גם תירוצי זה שכי' הגאון ליתא:

**וגם** מה שכתב עוד הגאון הנ"ל (כפי"ק קנ"ט ס"ק כ"ג) דלדעת רבינו יונה שם דס"ל דרביעית דמקוה אף שבטלו רבנן לטבילת מחטין וצנורות, מ"מ כשירין הם לטבילת ידים, יש לפרש דר"ל איירי ברביעית דמקוה לענין טבילת ידים [ועפ"ז היה מקום ליישב גם פירש"י הנ"ל דר"ל דרש"י ס"ל ג"כ כדעת רבינו יונה] והתם דדוקא מים בעינן דמקוה אינו כשרה רק במים ושפיר פירש"י דפסלי בה מי פירות בתנן סאה ונטל סאה. [אכן הא ליתא דרש"י בעצמו שם פירש לדברי ר"ל דפירי לנט"י ואם איתא דרש"י מפרש ברביעית דמקוה הו"ל לומר לטבילת ידים]. וכזה א"ש גם דברי רב פפא שם דאמר אם קדה בו רביעית מטבילין בו מחטין וצנורות וכי ע"ש בעצי אלמוגים. ולענין קשה טובא על דברי רבינו יונה, דא"כ תיקשי טובא על ר"א בנוי (דף ל"ח) דלא חשיב רביעית דמקוה לענין טבילת ידים, דנהי דלא חשיב רביעית דנט"י מחמת טעמא דאמרנן שם דבפלוגתא לא קמיירי, דלר' יוסי (בידים פ"א) אינו כשר

**ומש"כ לעיל** דמדי הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' מקוואות משמע דמפרש דהך נתן סאה ונטל דרביעית היינו שנתן לתוכו מים הפסולין לנטילה, הוא ממש"כ שם בהלכה ט' ז"ל בלי שהיה בו רביעית מים כשרים לנט"י ונתן לתוכו מעט מים פסולין וכי עכ"ל. ואמנם צריך להבין דלמה השמיט מימרא דרב פפי שאחר זה. ונראה דמפרש מימרא דרב פפי לענין רביעית דמקוה קודם שבטלה. וכן פירש בס' יראים להר"א ממין זצ"ל בס"י (קפ"ב) [כו] אך שהוא ז"ל פירש שם דרב פפי מפרש לעיקר דין דרביעית דמקוה דאינו אלא אם מחובר למקוה שלמה, אך דהחיבור הי' פחות משפופרת הגד [דאם יש חיבור כשפופרת הנוד דינה כמקוה שלמה] ורב פפי לא ידע דבטלה [ומש"כ שם בס' יראים דליכא למימר דעד"ן בימי רב פפי לא בטלה, דרב פפי קדים לר"א הוא ט"ס. וצ"ל דר"א קדים לרב פפי]. אך הרמב"ם ז"ל נראה דמפרש בנתן בו מים פסולין או מי פירות דפסול לר"ל בין לנט"י ובין לרביעית דמקוה, וע"ז אמר רבי פפי דמ"מ אם הרביעית מחובר למקוה כשר לטבילת מחטין וצניורות קודם שבטלו ואף דנתן סאה ונטל סאה ודו"ק:

**הירצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו דאף בשעת הדחק שיש לסמוך על הדעה המכשרת ליטול במי פירות, מ"מ נ"ל שזהו דווקא במי פירות של ז' משקין. אבל בשאר מי פירות אפשר דאף בשעת הדחק לא. ועוד בארנו דאף אם נוטל בו' משקין מ"מ בזה לא דמי למים דאף אם רוחץ מרביעית שלם מ"מ בעי נגוב ידים ומים שניים:

**מ"הו** כל זה לחולין אבל נט"י לתרומה אפשר דדוקא מים בעינן. וכן הדין דנתן סאה ונטל סאה בנט"י, אינו נוהג רק בתרומה ומשור"ה השמיטוהו הפוסקים וכמש"כ המג"א. אמנם לע"ד נראה דרש"י חולק ע"ז. ועוד נסתפקנו דאפשר דנתן סאה ונטל סאה דכשר לנט"י לחולין, מ"מ אפשר דאינו נוהג רק במים, אבל בפל מים פסולין לנטילה בו' משקין, אפשר דאף בלא נטל אח"כ כנגדם מ"מ פסול וכ"ז צ"ע להלכה הנלע"ד כתבתי בצו"ה:

ולהך מ"ד לא בעינן שיעורא כלל במעין. וא"כ בודאי גם לאידך מ"ד כן בהא דזה לא שמענו דפליגי ולכן דברי רבינו בעל ס' יראים צ"ע [קטע זה מועתק מהמפתחות לס' י"ב].

**למה** שכתב עוד הגאון בעל עצי אלמוגים ז"ל (כס"י ק"ט ס"ק כ"ד ד"ה טוב) דנראה בעיניו לומר דמחלוקת זה אי מי פירות ראוי. לנטילת ידים או לא תליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל שהביא (כס"י קנ"ח) אי מי פירות חוץ מד' משקין מקבלין טומאה או לא, ולדעת הרמב"ם דמי פירות אינם מקבלין טומאה יש להוכיח דאינן ראויים לנטילה, דאם לא כן מצינו לנט"י פחות מרביעית, שהרי מבואר לקמן בס"י קס"ב דמשור"ה צריך רביעית משני שטיפות לנט"י, משום דחצי רביעית מטהר את הידים וחצי רביעית לטהר את המים, וא"כ אי מי פירות ראויים לנטילה, מצינו נט"י פחות מרביעית שיכול ליטול במי פירות שאינם מקבלין טומאה, ע"כ תוכן דברי הגאון הנ"ל שם. ודבריו אצלי מן התימה, דהוא דהרי מחלוקת הפוסקים ז"ל הוא במי פירות שהוא מד' משקין המקבלין טומאה, ואינו ענין למחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל, דבו' משקין בודאי בעינן רביעית כמו במים. ואם כוונתו לומר דמ"מ בשאר מי פירות לא יצטרך רביעית לדעת הרמב"ם ז"ל, גם לזה לא קשיא, דהוא דאימא אה"ג, ומה שלא באר הרמב"ם ז"ל היינו משום שלא נמצא זה בגמרא מפורש. וידוע דהרמב"ם ז"ל אינו כותב דינים מחודשים שלא נמצא בגמרא, ועוד דאפשר דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דאינם מקבלין טומאה גרע באמת בו' משקין לענין נטילה, דכיון דלאו שם משקה עליהם פסילי לנטילה דלא מצינו נטילה רק במשקין וכמו שכתבנו לעיל. [ולפמ"ש לעיל בעז"ה דגם להראב"ד ז"ל אינו מטמא משום משקה רק משום אורכל, אפשר דגם להראב"ד ז"ל פסילי לנטילה, והא שכתב הראב"ד בעצמו בהלי' נט"י שלו דנוטלין לידים במי פירות וכמו שכתב הרשב"א בתור"ה ע"י"ש, י"ל דהתם מיידו בו' משקין] אבל מי פירות שהם מד' משקין שפ"ד י"ל דמודה הרמב"ם ז"ל לדעת הפוסקים ז"ל דכשירין.

סימן י"ג

## ספק אם בירך ברכת המזון

וּנ"ל פשוט דאם ספק לו אם אכל אף רפטור מלברך בהמ"ז משום דמוקמינן אותו אחוקתו, מ"מ אם רוצה לאכול עכשיו א"צ לברך ברכה ראשונה דלענין ברכה ראשונה הוה ספק בדרבנן וכל ספק דרבנן לקולא:

עו"ד כתב בבאה"ט שם דאם לא אכל אלא כזית וספק לו אם ברך א"צ לברך מספק\*. ופשוט הוא דספיקא דרבנן לקולא וגדולה מזו כתבתי לעיל בשם מורי ז"ל:

וּלְעֵינֵינוּ אם שני אנשים שנסתפקו אם ברכו אם לא אם יכול אחד להוציא חבירו [כגון שאחד סופר ואחד בור דק"ל"ן דסופר מברך ובור יוצא אפי' בדליכא זמן] נ"ל לכאורה פשוט ליכול להוציא חבירו דשמא לא בירך ואת"ל ברך מ"מ שמא השומע נמי כבר ברך וגם הוא מתהפך:

וְעו"ד בר מן דין דאפילו אם נימא דהמברך ברך והשומע לא ברך, מ"מ מה בכך דהא ק"ל"ן דכל הברכות כלן אפי' יצא מוציא משום דכל ישראל ערבים זה לזה וברהמ"ז נמי בכלל, ואף דבברכת הנהנין אינו יכול להוציא היינו מטעם דרשות הוא ולא לתהני ולא לברך, אבל ברהמ"ז דכבר אכל מחויב הוא לברך ושפ"ד מוציא דדמי לברכת המצות. ואף דבירושלמי דברכות והובא בר"ן סוף ר"ה אמרינן דבהמ"ז אינו מוציא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך. מ"מ כבר כתב הר"ן שם דהירושלמי מיידי בששניהם סופרים אבל באחד סופר ואחד בור סופר מברך ובוד יוצא. ואף כששניהם סופרים אינו אלא בדליכא זמן אינו יכול להוציא חבירו אבל בזמן בוודאי מוציא דעיקר זמן כך הוא דאחד מוציא לשנים. ואף דאמרינן (בברכות מ"ו) דלענין להוציא אחרים יד"ח עד שיאכל כזית רגן. מ"מ הא כבר כתבו התוס' שם בדי"ה עד והרא"ש שם דכזית רגן לא בעי אלא כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו, משום דבלא"ה לא מצי למימר שאכלנו. אבל בג"ד לא שייך זה דהא וודאי אכל וספק לו אם ברך ושפ"ד מצי למימר שאכלנו דהא מחויב לתזור ולברך מספק. נמיהו ברא"ש בפי' מי שמתו סי' י"ג כתב טעם אחד דבעי כזית רגן אף

בשו"ע אר"ח (סי' קפ"ד סעיף ד') כתב וזה לשונו: אכל ואינו יודע אם ברך בהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה עכ"ל. וזה פשוט הוא דכל ספיקא דאורייתא לחומרא. אכן אם צריך לברך מספק גם ברכת הטוב והמטיב דהוא מדרבנן, ע"י באחרונים שהביאו פלוגתא בזה. ובמקום אחר בארנו דזה תליא במחלוקת הראשונים ז"ל שהביא הטור בה"ל חמץ סי' תל"ד גבי כל ספיקות הנזכר בגמרא גבי בדיקה כגון בספק על ספק לא על וכיזא, דק"ל"ן דתלינן לקולא בבדיקת חמץ דרבנן. ונחלקו הפוסקים שם אם נולד הספק קודם הבטול אם צריך לחזור גם על הבדיקה כיון שנולד הספק בדאורייתא. ודעת הראב"ד ז"ל דצריך לכדוק נמי כיון שנולד הספק בדאורייתא, והטור ז"ל חולק ע"ז שם [וע"ש היטב בכ"ן]. ונראה פשוט דלדעת הראב"ד ז"ל גם הכא צריך לחזור גם לברכת הטוב והמטיב ולדעת הראב"ד ז"ל גם הכא צריך לחזור גם לברכת הטוב והמטיב ולדעת הטור א"צ. ובמקום אחר יבואר דבר זה באריכות א"י"ה:

וְכַל זה בוודאי אכל וספק אם ברך, אבל בספק אכל או לא אכל אפי' בוודאי לא ברך כתב הבאה"ט שם דא"צ לברך מספק. וטעמא נראה לי דבוודאי אכל וספק ברך גברא בחזקת חיובא קיימא ומספק אתה בא לפוטור אל תפטורנו מספק, אבל בספק אכל גברא בחזקת פטור קיימא ומספק אתה בא לחייבו אל תחייבנו מספק. וסברא זו נמצא בכמה מקומות בש"ס:

וְכַשְפִּלְפִּלְתִּי בדבר זה עם מור"ה הרב הגאון מוהר"ר יעקב באריש זצ"ל הוסיף בה דברים ואמר דנראה דה"ה אם וודאי אכל, אך ספק לו אם אכל כדי שביעה שעור שחייבין עליו בהמ"ז מן התורה, וגם ספק לו אם כבר ברך בהמ"ז או לא אינו צריך לברך מספק, משום דהוי ס"ס, חדא שמא כבר ברך, ואת"ל דלא ברך שמא לא אכל כדי שביעה ואינו חייב אלא מדרבנן והוי תרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא דרבנן. ומבואר בש"ך יו"ד (סי' פ"ג) ובכללי הספיקות (בסי' ק"י אות י"ה) דאמרינן ספיקא בכה"ג דדפח"ח.

א. להלן בטוף הסימן הביא מהצ"ח להיפך שצריך לברך משום שיש לו עיקר מהתורה וגם יש לו חזקת חיוב.

להדיא להמעין ברא"ש. אבל בדבר שחייבות מן התורה כאיש שפיר הן בני ערבות ויכולות להוציא לאיש אף שכבר יצאו יד"ח, וכן איש מוציא אותן אף שכבר יצא יד"ח, ולא שייך כאן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, דהא מחויב הוא מה"ת, רק דכבר יצאו יד"ח מן התורה וע"ז יש לנו כלל גדול דכל הברכות אעפ"י שיצא מוציא. אם לא שנאמר הדרמ"ר איירי בגשים הבקאות בעצמן לקדש וחשש לדעת בה"ג שהובא בב"י בסי' רע"א דהא דכל הברכות כלן אעפ"י שיצא מוציא היינו לשאינו בקי דווקא. אמנם א"כ לא הוצרך להביא מר"ה הרא"ש כלל וצ"ע:

**שוב** אחר החיפוש בספרים מצאתי בשו"ת רע"א בחלק הפסקים בסי' ז' שהעיד בזה על הדג"מ. יעו"ש ב'.

**וגם** לענין הספק בשני אנשים שנסתפקו אם ברכו או לא אי יכול אחד להוציא חבירו, מצאתי ג"כ שם (בסי' וא"ז) שנשאל ע"ז, ובתחלה רצה להביא ראיה דאינו מוציא חבירו מהא דתנן (רי"ה כ"ט א) דטומטום אינו מוציא את מינו ולא את שאינו מינו, ואף דהוי ס"ס, וע"כ צ"ל כמ"ש הטור"א שם דמשום דהוי ס"ס דסתרי אהדדי יעו"ש. ושוב העלה ג"כ כמו שכתבנו דכיון דמן התורה מוציא אף כשיצא רק מדרבנן אסמכה אקרא דאכלת ושבעת הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ודלא כדעת הפרי"ח בלקוטיו דס"ל שם דלדעת הרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, אין יכול להוציא חבירו שלא ברך בוודאי, משום דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, דליתא דמן התורה בלא"ה מוציא אף שיצא וכל עצמו אינו אלא דרבנן ומדרבנן הא מחויב לברך והלכך מוציא אף לוודאי וכ"ש לספק והיינו כמ"ש בעו"ה:

**וראיתי** להמודחי בבאורי על הסמ"ג בהלכות מגילה שהקשה ג"כ קושיית הטור"א ז"ל דמפני מה טומטום אינו מוציא את מינו מטעם ס"ס. חזירן דס"ס בתרי גופי לא אמרין, דבטומטום המוציא עצמו ליכא

לוודאי מוציא מן התורה אף בלא אכל כלל משום ערבות, מ"מ רבנן גזרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה. ולפי טעם זה אף בשנים שיכולים לומר שאכלנו אעפ"כ אינו יכול להוציא לכתחלה. וצ"ע דדברי הרא"ש סותרין זה את זה דשם בברכות פ' מי שאכלו כתב כסברת התוס'ן. ועוד דהא כבר כתב הרא"ש שם דהך דירושלמי אינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן, וכן הא דאכל כדית דגן בין לטעם, של התוס' וכן לטעם הרא"ש אינו אלא לכתחלה ומדרבנן, א"כ בנידון דידן בוודאי מוציא מן התורה בממ"נ, וכל הספק אינו אלא בדרבנן, א"כ פשיטא דיכול להוציא דהא אפילו חד ספיקא בדרבנן אולינן לקולא, וכ"ש הכא דאיכא תרי ספיקי:

**ועיין** בדגול מרבבה באו"ח בסי' רע"א דיצא לידון בדבר החדש שם, דאנשים שכבר קדשו בתפלה אין יכולים להוציא בקדוש על היין לנשים שלא התפללו עדיין, משום דכיון דכבר התפלל כבר יצא ידי קדוש מן התורה בתפלה, דקדוש על היין אינו אלא מדרבנן. ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא דנשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, ואף דקילין דכל הברכות כלן וכן בקדוש אעפ"י שיצא מוציא, מ"מ נשים לאו בכלל ערבות הן, ואינו יכול להוציא אותן מי שכבר יצא והוציא כן מלשון הרא"ש ספ"ג דברכות. ולע"ד דבריו תמוהים דהא אודבה מבואר להדיא בגמרא דברכות שם (ו'ף כ) דאם נשים חייבות כבהמ"ז מוציאות לאחרים י"ח, אלמא דהן בני ערבות כאיש בדבר שחייבות. וא"כ ה"ה דאנשים מוציאין אותן. ועוד ראיה מפורשת מפסחים דף ק"א דמקשינן שם לרב דס"ל שם דיוצאין בקדוש שמקדשין בבית הכנסת, למה ליה לקדושיה בביתה, ומשני להוציא בניו ובני ביתו. ופשוט דבני ביתו ר"ל אשתו, הוי מבואר להדיא גבי קידוש גופא דיכול להוציא נשים אף שכבר יצא. והא שכתב הרא"ש שם דלאו בני ערבות, היינו במילתא דפטירי מדאורייתא וזה פשוט הוא דמשנה ערוכה שנינו בר"ה (כ"ט) דחש"ו אין מוציאין אחרים דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הדכים יד"ח, דכיון שאינו מחויב לא שייך ערבות. וכן מבואר

ב. וכן העיר רע"א בגליק השר"ע או"ח סי' רע"א במג"א סק"ב. ועוד היה לו להעיר על הנב"י עפ"י משי"כ בעצמו לעיל במג"א סק"א ולא דוקא תפלה, אלא דכל שמזכיר שבת ואומר שבתא טובא ג"כ יוצא דמ"מ הזכיר שבת. וא"כ גם הנשים מחויבות רק מדרבנן כיון שמזכירות שבת. אלא שעל שניהם יש להציר ובקדוש בעינן להזכיר יציאת מצרים (פסחים ק"ו ב), ואלו בתפלה ליל שבת אין אנו מזכירים יציאת מצרים, וא"כ לא יוצאים בתפלה יד"ח קדוש דאורייתא. ובמק"א הארכתי בזה. ועי' שו"ת חיים שאל (להרב חיד"א) ח"ב סי' מ"ג אות י'. כמ"כ יש לדון לשיטת הר"ן ר"ה כ"ה א' דבמתעסק לא יצא אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, וא"כ כשאנו מחבין בתפלה לצאת יד"ח קדוש ה"ה מתעסק, וכבר עמד על כך במג"ח במצוה לא. ועי' ביאור הלכה להמ"ב ריש סי' רע"א.

**אמנם** טומטום שנסתפק אם ברוך בהמ"ז או לא, נראה דצריך לברך מספק דס"ס שלו הוה גרוע, דאת"ל דהוא לא ברוך צ"ל דשמא הוא אשה ושמא אינה חייבת רק מדרבנן. ואפשר דכולי האי לא אמרינן דהא איכא ספיקי לחיובא כמו לפטור, דהא איכא למימר נמי איפכא דשמא הוא איש ואת"ל אשה שמא אשה נמי חייבת מדאורייתא. ועוד לפי מ"ש לעיל דס"ס דיכול להתברר לא מיקרי ס"ס, א"כ בלא"ה אין לפוטרו מטעם ס"ס. וצ"ע בזה:

**ולענין** אם טומטום יכול להוציא איש בבריהמ"ז, נראה דאם נאמר דהטעם דאינן מוציא חבירו בשופר משום דס"ס בתרי גופי לא אמרינן, א"כ בנידון דהכא מוציא. והכא ס"ס בגוף אחד הוא דשמא הוא איש, ואת"ל אשה שמא אשה נמי חייבת מדאורייתא משא"כ אם נאמר דהטעם דאינו מוציא משום דהוה ס"ס דיכול להתברר, הכא נמי אינו יכול להוציא מטעם הזה דשמא לקרע וימצא נקבה ופשוט הוא:

**ודע** עוד דבעל המזרחי הג"ל כתב שם עוד טעם לטומטום דאינו מוציא טומטום חבירו משום דכל ס"ס לכתחלה אסור. ובאמת אם כבר תקע הטומטום לפני טומטום חבירו בוודאי יצא בדעבד, אלא דלכתחלה אינו רשאי להוציא. וכן ראיתי להפ"ח ז"ל באור"ח סי' פ"ג שהביא לדעת הרא"ם ז"ל הג"ל דכל ס"ס לכתחלה אסור וכן חד ספיקא בדרבנן ע"ש. וכן כתב הב"י שם סברא זו וישב בזה דברי הרמב"ם ז"ל שפסק בבעיא דיש יד לבית הכסא דלכתחלה אסור לקרות בו ק"ש ובדיעבד יצא. ואף דהוא בעיא דלא אפשטא וכל בעיא דלא אפשטא בדרבנן לקולא אזלינן, אלא וודאי דהרמב"ם ז"ל סובר דכל ספיקא דרבנן לכתחלה אסור. כ"כ הב"י ז"ל שם. ועפ"י בנידון דידן נמי לכתחלה אינו יכול להוציא לחבירו מחמת ספיקא, אמנם כבר דחה הפ"ח שם לדברי הרא"ם [וכן להב"י שם שכי"ג כ"כ סברא זו לדעת הרמב"ם ז"ל יערי"ש מהלכה:

**ול**י הצעיר נראה להביא ראיה ברורה דספיקא דרבנן לכתחלה מותר, מהא דאמרינן (בבבב"א נ"ה) ספק צואה אסור ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר, משום דהוה ספיקא דרבנן, ומשמע דאפילו לכתחלה מותר לקרות שמע. וכ"ה הלשון בהדיא בטור וש"ע מותר לקרות שמע. ומוכרח הוא מדברי התוס' שהובא להלכה:

אלא חד ספיקא ספק הוא זכר ספק נקיבה, אלא שכצידוף האחר יש עוד ספק, וס"ס בכה"ג לא אמרינן כ"כ המזרחי שם והובא בקוצר ג"כ בתשו' רע"א ז"ל שם. וא"כ בנידון דידן נמי ס"ס בתרי גופי הוא, מיהו כבר כתבנו דהכא לא בעינן לס"ס כלל דכחד ספיקא נמי סגי משום דהוה ספיקא דרבנן:

**ובגליון** טו"א למר אחי הגאון ז"ל ראיתי שכי' ליישב קושיית הטורי אבן ז"ל דמשו"ה אינו יכול להוציא טומטום חבירו מטעם ס"ס, משום דהוה ס"ס שיכול להתברר דשמא יקרע וימצא נקבה והאחר ימצא זכר, ומבואר באחרונים דס"ס דיכול להתברר לא אמרינן, וכמו דלא סמכינן על החזקה במקום דיכול לבררו. וראיה לזה גם מלשון הטור והפוסקים וכתב הטעם דאין הטומטום מוציא חבירו הטומטום משום שמא יקרע ונמצא נקבה, ולכאורה למה צריכי להאי טעמא ולמה לא כתבו סתמא שמא המוציא נקבה והאחר השומע הוא זכר, אלא וודאי משום דבלא"ה היה מוציא מטעם ס"ס אלא דחיישינן שמא יקרע ויתברר הדבר. הלכך לא סמכינן אס"ס. כ"כ בגליון שם ודפ"ח. ולפי"ז בנידון דידן דהוה ס"ס שלא יוכל להתברר שפיר מוציא מטעם ס"ס, ולא דמי לטומטום וכל זה ברור:

**ולענין** אשה אם נסתפקה אם ברכה אם ברכה אם לא, נראה דפטורה לברך מספק מטעם ס"ס שמא כבר ברכה, ואת"ל ולא, מ"מ שמא אינו חייבת בבהמ"ז אלא מדרבנן דבעיא ולא אפשטא הוא בגמרא אי חייבת דאורייתא או לא והוה תרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא בדרבנן, וכבר כתבנו לעיל בשם הש"ך דאמרינן ס"ס בכה"ג. ואף דכתב הפ"ח ביד"ד (בסי' ק"ד ס"ק ה') ובסי' (לי' ס"ק ב') דטפק איבעיא אינו נכנס בגדר הספק ואין לצרף אותו לס"ס, וכן נוטה דעת הש"ך (בסי' ק"ד ס"ק ד'), מ"מ כבר העלה הפמ"ג להלכה בסי' ק"י ברזני ספק ספיקא מחודשים סי' ד' דשפיר נכנס לגדר הספק ודלא כהפ"ח. וכ"כ הפ"ח והתבארות שור. וגדולה מזו כתב הפמ"ג שם דאיבעיא דלא אפשטא ובפלוגתא דרבנותא אף במקום חזקה יש להקל היכא דאיכא ס"ס דלא שייך אוקמא אחזקה, כי בשביל החזקה לא ישתנה הדין ולא נפשוט האיבעיא. וכ"כ עוד הפמ"ג בסי' ק"ז ס"ק ד' בשפת' דעת והלכך נראה להלכה דאינה צריכה לברך. ובספר חיי אדם בכלל מ"ז פסק להדיא איפכא דצריכה לברך מספק ע"פ סברת הפ"ח ונראה דלא ראה לד' הפמ"ג ביד"ד שהבאתי:



קרא ק"ש וספק לא קרא אינו חוזר וקורא ומשום רק"ש דרבנן. ואמאי כיון דבידו לחזור ולקרות היכי סמכינן על הספק לכתחילה. ואולי יש לתרץ ע"פ משי"כ הצ"ח שם להקשות בלא"ה דלמה פסור לחזור ולקרות, דהא היה לו חזקת חיוב מתחלה קודם שנולד הספק אצלו, והו' כאיסור דרבנן שיש לו חזקת איסור דלא אמרינן דספיקא לקולא. ות"י ע"פ מה שהעלה בגו"ב שלו מהד"ק חיד"ד בסי' ע"ה לחלק באיסורי דרבנן, דבאיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת שם אמרינן דביש לו חזקת איסור ספיקא לחומרא, אבל אם אין לו עיקר מה"ת לא איכפת לן אם יש לו חזקת איסור. ולכן בק"ש למאן דס"ל דהוא דרבנן ספיקו לקולא ואף שיש לו חזקת חיוב כן כתב הצ"ח שם. וא"כ י"ל דגם לענין שכתבנו דבספק דרבנן מ"מ לכתחילה אסור, ג"כ לא מחמרינן לכתחילה רק באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה וא"ש הש"ס דברכות הנ"ל. אבל בכיצה ספק נולדה ביו"ט ספק בחול שפיר מקרי יש לו עיקר מן התורה, דהא קי"ל ברבה דהכנה דאורייתא וביצה שנולדה ביו"ט שחל להיות אחר השבת היא אסורה מה"ת, והלכך גם בגולדה ביו"ט שחל בחול ג"כ אסור בספיקא לכתחילה וזה ברור.

**וְנִרְאָה** אף בר"ן ז"ל (בגורים דף נ"ב ע"א) דהוצרך לומר טעמא אחרתא בהא דדבר שיל"מ לא בטיל משום דהוי היתר בהיתר ודמי למין במינו לר' יהודה, מ"מ ע"כ ס"ל גם טעם הנ"ל דעד דתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דלא לענין ספק דרבנן בדבר שיל"מ לא בטיל, לא שייך כלל טעמא של הר"ן, וע"כ אנו צריכין לטעם הבי"ד. והא דהוצרך הר"ן כלל לטעמא דהיתר בהיתר, נ"ל דסבירא ליה דסברא דעד דתאכלנו באיסור וכו' לא שייך רק בתערובות יבש ביבש שהאיסור עומד בפני עצמו רק שלא ניכר, אבל בתערובות לח בלח שהאיסור נתערב עם ההיתר לא שייך לומר דעד דתאכלנו באיסור וכו' דכיון שנתערב בהיתר נעשה הכל היתר והאיסור כמאן דליתא דמי. וכן כתב כסברא זו הכ"מ פ"א מה' אבות הטומאות הי"ז בשם מהר"י קורקוס ז"ל והבאתיו בחבורי להלן בסיומן כ"ג ע"ש.<sup>1</sup> [ונראה דזהו טעמו של הרמ"א ז"ל בהג"ה בסיומן ק"ב סעיף ג' שדעתו שם דלא אמרינן דשיל"מ לא בטיל רק

בש"ע (ס"ט ע"ז) דמי רגלים אפילו מצאן במקום שראוי להסתפק אין צריך לחזור ולקרות, כיון דאינם אסורין אלא מדרבנן וא"כ הא דאמרינן דספק מי רגלים מותרין היינו אפילו לכתחלה דאי דיעבד אפילו בנמצא שם מי רגלים ודאי יוצא וכ"ש בספק. וא"כ ש"מ דבספיקא דרבנן אפילו לכתחלה מותר. הנלע"ד כתבתי:

**ובתיקונים** והוספתו סי' ה הוסיף רבנו: הנה כעת ראיתי דאדרכה יש להביא ראיה גדולה לדעת המזרחי ז"ל מהא דאמרינן בביצה (דף ג' ע"ב) דאפילו ביצה שהיא ספק אם נולדה ביו"ט וספק נולדה בחול, ואף שאינה אלא ספק דרבנן מ"מ אסורה ואינה בטילה אפילו באלף, משום דהוי דשלי"מ וכל דבר שיל"מ אפילו בדרבנן לא בטל ע"ש. וכן נפטק להלכה בשו"ע יו"ד בסי' ק"י סעיף ח' דשיל"מ אפילו בס"ס בדאורייתא או חד ספיקא דרבנן אסורה, ואפילו נתערבה באלף כולן אסורות וע"ש בש"ך. וע"כ דהטעם דכיון שיכול לאכול למחר בהיתר גמור אין אנו מתירין אותו לאכול היום ולסמוך על הספק. הרי בהדיא דכל ס"ס בדאורייתא וחד ספיקא בדרבנן לכתחלה אסור, דכיון דיכול לעשות בהיתרא. ושפיר כתב המזרחי רמשום הכי טומטום אינו מוציא את מינו ואף דהוי ס"ס, מ"מ כיון שיכול לשמוע מאיש גמור לא סמכינן על ס"ס. ולפי זה נ"ל אפי' אם כבר שמע התקיעות מטומטום, מ"מ אם יכול לחזור ולשמוע מודאי איש, מחוייב לחזור ולשמוע. ומדברי המזרחי שם משמע להדיא דאם כבר שמע מהטומטום יצא כדיעבד רק לכתחילה אינו יוצא. ואכן לענ"ד נראה כמשי"כ דכיון דיכול לשמוע מאיש גמור לא מקרי דיעבד. ומיהו אם ליכא איש שיוודע לתקוע רק הטומטום בלבד, פשוט דמחוייב לשמוע מהטומטום כיון דליכא אחר אין לך דיעבד גדול מזה ושפיר יוצא כתקיעת הטומטום. הלכך בודאי מחוייב לשמוע ממנו וזה פשוט. ומה שהקשתי לעיל דספק מי רגלים מותרין, יש לדחות דמידי דאם נצרך אותו לילך ולהתפלל במקום אחר בתוך כך יעבור זמן ק"ש ותפילה והלכך הרי כדיעבד:

**ואמנם** אי קשיא לי הא קשיא לי מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל (בברכות ד' כ' ע"א) דספק

ג. על מדינה זו עמדו גדולי האחרונים. הפני"י ביצה ד' א' העיר על הר"ן, שלפי טעמו בביתול, למה אסור בספק בדבר שיש לו מתירין. ואלו הצ"ח שם כתב שבספק אף הר"ן מודה. וע"י אחיעזר ח"ב סי' י"ד.

ד. מדברי הריטב"א נראה כ"ז ב' ד"ה משום בטול וכו' נראה דלית ליה סברת הר"י קורקוס. וע"י משי"כ בהערה שם. ועיי' בשוהם וישפה (לבעל תהלה לדוד על שיע' אר"ח) ח"א ה"ל פ"ה פ"טו הי"ד ח"י"ב שם ושר"ת באר יצחק יו"ד סי' י"י.

הרי חלב שנחלב ביו"ט אין לו עיקר מה"ת דהא מוקצה ונולד אין לו עיקר מה"ת וצ"ע בזה.

**דא"ידי דא"ירי** בזה ראיתי לכתוב בכאן מה שאני עומד בתימה על הרא"ש בתשובה בכלל ב' סימן א', והובא בקצור בב"י ביו"ד סימן ק"ב ובש"ך בסי' ק"י ס"ק נ"ו, שדחה שם מה שמצא כתוב בשם רבו מהר"מ ז"ל דשכר שעשר משעורים ואף דהוי ס"ס דשמא נעשו מן הישן ואת"ל חדש שמא השריש קודם לעומר, מ"מ אסור משום דבדבר שיל"מ לא מהני ס"ס. ודחה הרא"ש שם זה דהא דאמרין בריש ביצה דלא מהני ס"ס בדבר שיל"מ, דווקא בספק אחד כגוף וספק אחד בתערובת כמו בביצה דספק נולדה ביו"ט וספק בחול דנתערבה באלף, אבל כאן גבי שכר דהוי ס"ס כגוף האיסור אם הוא חדש או לא אינו ראייה דלא בטיל ע"ש. ואני שמעתי ולא אבין דברי רבינו הרא"ש ז"ל בזה דהא הראיה מביצה הוא ראייה מוכרחת לדברי הר"מ ז"ל דהא ירוע דספק אחד בדרבנן הוי כס"ס בדאורייתא ואזלינן לקולא, ובהדיא מקשה הגמ' שם אלא אי אמרי' ספק יו"ט ספק חול אמאי ספיקא אסורה, ואעפ"כ מתרצינן דכיון דהוי דשיל"מ אזלינן לחומרא א"כ ממילא שמעינן דה"ה ס"ס בדאורייתא. ודברי רבינו הרא"ש תמוהין בזה וד' יאיר עיני להביך דברי רבינו הרא"ש ז"ל בזה. וגם בד' הש"ך בס' הארוך שלו בסי' ק"ב ובדברי הב"ח שם הרבה יש לתמוה ולפלפל בדבריהם אך אכ"מ. ואי"ה כשזכני ה' להדפיס ספרי בנין שלמה על יו"ד אעבור פרשתא דא ואתגיה ואבאר באריכות אי"ה:

**עוד** ראיתי לכתוב בכאן כי מה שכתבתי בפשיטות לעיל דאם לא אכל אלא כזית, וספק אם בירך או לא אינו חוזר ומברך בספק, אין זה דבר ברור להלכה, כי לדעת הצ"ח באמת צריך לברך מספק משום שיש לו עיקר מה"ת, דהא בכביצה חייב לברך מה"ת, וגם יש לו חזקת חיוב וכל שיש לו חזקת חיוב בדבר שיש לו עיקר מה"ת אזלינן לחומרא אפילו בספק דרבנן ע"ש:

אם האיסור הוא בעין או שיש עדיין ממשות האיסור בתערובות אבל טעמו בטיל. ומבואר בת"ח כלל מ' דאפילו אם נתערב גוף הדבר אך שנימוח וליכא ממשות האיסור בטל. והיינו דס"ל לעיקר כטעם דעד דתאכלנו באיסור וכי' וס"ל בפשיטות כמ"ש לעיל בשם הכ"מ בתערובות לח בלח הוי האיסור כמאן דליתא וק"ל. והלכך הוצרך הר"ן לומר דמ"מ לא בטל מטעם היתר בהיתר, ולהיפך ביבש דלא שייך טעמא של הר"ן ז"ל דהא יבש ביבש גם ר"י מודה דמין במינו בטל חד בתרי, מ"מ דבר שיל"מ לא בטיל מטעם דעד דתאכלנו באיסור וכו'. ושני הטעמים צריכין להודי'. ונלפ"ז נדחה מה שרצה לחדש הגאון בעל מקור מים חיים על היו"ד (סי' קב) דביבש ביבש לדעת הר"ן ז"ל אינו נוהג דשיל"מ ע"ש. ולפי מש"כ הא ליתא דע"כ דגם הר"ן ס"ל לטעם השני. ולפי זה יצא לנו ריז חדש דדבר דהוי ספיקא דרבנן בדבר שיל"מ שבערובות לח בלח כגון חלב שספק אם נחלכו ביו"ט או בחול, שנתערב בחלב שנחלב בעיו"ט. שפיר בטל בס' כשאר אסורים, דהא הכא ליכא לב' הטעמים, דמצד שהוא ספק איסור דרבנן לא שייך טעמא של הר"ן ז"ל. ומצד שהוא תערובות לח בלח לא שייך טעם הב' ודו"ק:

**ובפרט** דגם בכביצה של ספק יום טוב ספק חול שנתערבה איכא ב' דעות בתוס' פרק קמא דביצה (דף ג' ע"ב), דרבינו תם מחיד באמת התערובות דסיפא דתניא דנתערבה באלף כולן אסורות לא קאי אספיקא רק אוודאי. והב"ח בסי' ק"ב פסק כוותי' אך הש"ך שם בס"ק ב' הסכים לדעת האוסרים גם בתערובות ע"ש. אבל כל זה בתערובות בצים דהוא תערובות יבש ביבש, אבל בחלב דהוא לח בלח ולדעת הרמ"א ז"ל גם בוודאי נחלב ביו"ט ג"כ בטיל, והלכך אף דהש"ך חולק עליו בזה מ"מ בספק ובתערובות י"ל דגם הש"ך מודה. ובאמת שיש להסתפק דאפילו בלא תערובות רק בחלב גרידא שספק אם נחלב ביו"ט או לא, ג"כ היה מקום להתיר לפי מש"כ לעיל דלא אמרין דספק דרבנן לכתחילה אסור רק אם יש לו עיקר מה"ת.

ה' זה ולא כהנהג ראשונים דס"ל דחדש לא הוי דבר שיש לו מתירין. עי' ביח יו"ד סי' ק"ב בשם ה"ר י"ט במרכזי האוהז, ורבינו פרץ ביו"ד אג"ש על המרכזי ביצה רמז תר"מ אות ב'.

סימן יד

## נשיאת קטן בשבת

משמע קצת ג"כ דעת התוס' בר"פ ר"א דמילה דהקשו שם ח"ל וביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא אסור שבת כלל עכ"ל. ומדכתבו דליכא אסור שבת כלל משמע דס"ל דאפילו אסור דרבנן ליכא. אמנם אינו כן דעת כל הפוסקים. וכן מפי' רש"י והרע"ב בפ"ק דמגילה (דף ה') במש"כ הטעם דהקהל א"א בשבת משום שצריך להביא הטף לעזרה, ובשבת א"א, משמע דס"ל דאסורא דרבנן מיהו איכא וכמש"כ התור"ט לדעתם שם. ואין להביא אדרכה ראייה להיפך מהא דתנן בריש חגיגה דב"ש ס"ל דאם יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, מצוה על אביו לחנכו בראיה, ואף דב"ש בעצמו ס"ל בפ"ק ד"ט (דף י"ב) דאין מוציא את הקטן לר"ה, אלמא דס"ל דאסור הוצאה ביד"ט כמו בשבת, וא"כ היאך יכול לרכוב על כתפיו של אביו ביד"ט, וע"כ משום דחי נושא את עצמו, וא"כ ש"מ לכאורה דאפילו אסורא דרבנן ליכא, ומדב"ש ביד"ט נשמע לדין בשבת [נהא דאסור ב"ש במס' יו"ט שם להוציא את הקטן צ"ל דמיירי בקטן שאינו נוטל אחת ומניח אחת דהוי ככפות וכמ"ש הר"ן]. ואין לומר דלא גזור שבות במקדש דהא ליתא דחודא דהא שבות דמקדש במדינה הוא, ודעת רב יוסף (בעירובין ק"ג) דשבות דמקדש במקדש החירו אבל שבות דמקדש במדינה לא החירו. ועוד הא כל עצמו אינו אלא מצוה מדרבנן משום חינוך, והיאך יתירו אסור דרבנן בשביל מצוה דרבנן דחונך. וא"כ ש"מ לכאורה מהך, דכי נושא את עצמו אפילו לכתחלה מותר.

**אבל** כח זה ליתא ואינו ראייה כלל דהתם הכי קאמרינן דאי יכול לרכוב על כתפיו של אביו או חייב אביו לחנכו ולהביאו בחוה"מ מותר בהוצאה. ואין שייך לומר כיון דנפסד ביד"ט ממצות ראייה נפטר גם ביזם שני, כמו חנך ביזם ראשון ותתפשט ביזם שני למ"ד תשלומין דראשון הוא, דהא ליתא, דהיכא דהיוס גורם לו שלא לקרב [וכמ"ש התוס' להדיא בתגיגה ד' ב' ס"ה איזהו] לא אמרינן כיון דלא חזו בראשון לא חזו בשני, ושבת יוכיח דאם חל יד"ט ראשון בשבת מ"מ קרבין למחר, דהא מוד"ט שאם כל עצרת בשבת יום טבת אחר השבת, ואף דעצרת לדי' תשלומין דראשון הו', והי"ה

ראוי לברר אם מותר לישא את הקטן בשבת במקום דאסור לסלטל. ואם יש חלוק בין ר"ה לכרמלית כדן הזה:

**תשובה** במתניתין דשבת פ' מפנין תנן האשה מדדה את בנה אמר ר"י אימתי בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת אבל אם היה גורר אסור ע"כ לשון המשנה. וכ' הר"ן ע"ז אע"ג דחי נושא את עצמו, מ"מ בקטן כ"כ שלא יכול ליטול אחת ומניח אחת הוי ככפות ולא אמרינן דחי נושא א"ע, דמודה ר' נתן בכפות. והעתיקו התור"ט:

**ולכאורה** תמה לי ד' הר"ן אלו דמאי קשיא ליה דאף דחי נושא א"ע מ"מ מדרבנן אסור דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור הוא. ואת החי ממטה פטור תנן, אבל מ"מ אסור מדרבנן, וא"כ איכא למימר דהא דאמר ר"י אבל אם היה גורר אסור היינו מדרבנן. ואם נאמר דהר"ן מפרש דהא דאמר ר"י אסור ר"ל חייב ומשו"ה קשיא ליה, הא ודאי תמה דמנ"ל לומר כן אדרכה דמדלא אמר חייב אלא אסור משמע דאינו אסור אלא מדרבנן בעלמא. ועוד מאי קמשני דהוה ככפות ומשמע דבזה הוי אסורא דאורייתא. וזה תמה דאף דמודה ר"י בכפות ולא אמרינן חי נושא א"ע ואסור מן התורה היינו בנושא ממש בידים, אבל הכא אינו אלא דגוררו על הארץ ודאי דליכא ביה חיוב חטאת כיון דאין מגביהו מן הארץ. ואף דכתבו הר"ן ורש"י שם דדמאי לנושא מ"מ נושא ממש לא הוי. וכיון דס"ס צריך לפרש דר"י מדרבנן קאמר דאסור, לא הוצרך הר"ן לחדש הך סברא דדמאי לכפות דהא אסורא דרבנן איכא אף בגדול. ובאמת שהתור"ט כתב על דברי הר"ן אלו ח"ל הואי אסור דתנן אפשר לי לומר דאסור וחייב קאמר דהא מתחייב כחולה כשנשאו וכ' עכ"ל. אבל זה תמה דהאיך יהיה חייב בגרידה לחודא, נאימ ראייה מחולה דהתם מיירי כשנשאו ממש.

**ולכן** לפי הנראה טפי היה נ"ל לומר דהר"ן ס"ל דבחי נושא א"ע מותר אפילו לכתחלה והא דתנן את החי במטה פטור אף על המטה, משום מטה קאמר פטור אבל אם נושא חי בעצמו מותר אפילו לכתחלה. וכן

לעצן מצות ראייה אמרינן סברא זו. ותדע דהא כ"ש בעצמו ס"ל דעולת ראייה אין קרבן ביו"ט ואעפ"כ יש להן תשלומין למחר באופן שמהש"ס דחגיגה אינו ראייה כלל. וא"כ הדין לכללין דאף דחי נושא א"ע מ"מ איסור דרבנן מיהו איכא. ודלא כמשמעות הר"ן והתוס' לכאורה:

וראייתיה להזכיר כאן דמה שכתבתי לעיל בריש התשובה בשם הר"ן דבקטן שאינו אלא גורר ככפות היו וגם ר' נתן מודה, נמשכתי בזה אחר ד' התו"ט שכי' שדמי לחולה ובחולה הא גם ר"ג מודה. אבל באמת בר"ן עצמו ליתא זה, ואדרבה כתב בהדיא דבקטן כזה לא מודו ליה רבנן לרי"ג עכ"ל. ומשמע דבקטן כזה דמי לבהמה ולרבנן חייב חטאת אבל לר"ג בוודאי פטור דלא גרע מבהמה. וע"כ צ"ל כן לדעת הר"ן דאל"כ האך יפרנס להסוגיא דר"פ נוטל דאמרינן שם דרבא כרי"ג ס"ל דאמרינן חי נושא את עצמו, ובאיזה קטן מיידי רבא, אם מיידי בקטן שיכול ליטול אחת ומניח אחת הא גם לרבנן אמרינן דחי נושא א"ע וכמו שכי' הר"ן להדיא שם מתחילה דקטן כזה דמי לגדול, ובהדיא אמר רבא בעצמו בשבת (דף צ"ד ע"ב) דמודו רבנן בארס. ואם מיידי בקטן שאינו אלא גורר מאי משני דרבא ס"ל כר"ג, הא בקטן כזה גם ר"ג מודה דחייב דהוי ככפות. אלא וודאי דזה לא עלה על דעת הר"ן ז"ל מעולם ולא אמר אלא דכזה לא מודו ליה רבנן לרבי נתן. וד' התוס' יו"ט תמוהים בזה ומ"מ לדינא אין נ"מ בזה דהא אנן קי"ל כרבנן והא דהרמב"ם ז"ל בפרק י"ח מהלכות שבת הלכה י"ז העתיק למימרא דרבא דריש פרק נוטל, ואף דרבא ס"ל כר"ג ולא קי"ל כוותיה. י"ל דלא העתיק לדבריו רבא רק כמה שחידש דלא בטיל הכיס לתינוק, ות"מ בקטן שנוטל אחת ומניח אחת, ובכה"ג גם לרבנן אמרינן דחי נושא את עצמו. והא שהוצרך הגמרא לומר דרבא כרי"ג ס"ל היינו משום דרבא פתמא אמר הוציא תינוק חי וכו', ומשמע דבכל קטן קאמר. ואכן עדיין קשה דהו"ל להרמב"ם ז"ל לכאור דמיידי בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אבל בקטן שאינו אלא נודד גם בתוציא בלא כיס חייב והדבר צ"ע.

כל זה כתבתי בדברי הר"ן כפי הבנת התו"ט בדבריה. אבל באמת אחר העיון בדברי הר"ן ראיתי שרוב

וכוונה אחרת בר"ן בזה. דדעת הר"ן שם דהא דתנן דמדדן עגלים וסייחים ברי"ה וכן האשה מדדה את בנה קמל"ן בזה דלא גזרינן מדדה אטו הגבהה ממש, משום דאף אם תגביהו ליכא חיוב חטאת דחי נושא א"ע ולא גזרינן גזירה לגזירה. אבל אם היה בודד אסור משום דגזרינן אטו הגבהה, דבכה"ג בהגבהה איכא חיוב חטאת משום דדמי ככפות. כן מבואר בר"ן שם וא"כ אדרבה מבואר מדבריו דבגזירה גופא ליכא חיוב חטאת רק גזירה בעלמא אטו הגבהה, ודלא כהתו"ט שכי' דהאי אסור ר"ל אסור וחייב דליתא. ועוד מבואר בדבריו להדיא דמ"מ אסור דרבנן איכא בחי נושא א"ע וכדעת כל הפוסקים ז"ל. והא דהוצרך לומר דבגורר הוי ככפות, היינו משום דאלי"כ לא הוי גזרינן גזירה אטו הגבהה, אבל בהגבהה גופא וודאי איכא אסורא דרבנן אפילו בגדול או בקטן שנוטל אחת ומניח אחת:

וכל זה להר"ן אבל מפירש"י שכי' על הא דתנן אבל אם היה גורר אסור מפני שנשאתו עכ"ל. משמע דמפרש הטעם דגזירה גופא הוי כנושא ואסור מדרבנן מיהת. ומשמע דאפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מ"מ לגוררו אסור דגזירה הוי כנושא, והא דאמר ר"י אבל אם היה גורר אסור אין ר"ל בקטן שאינם יכולים כ"א לגוררו, אלא אפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מ"מ לגוררו אסור. וכ"ה הלשון בשו"ע להדיא בס"י ש"ח (סעיף מ"א) וז"ל האשה מדדה את בנה אפילו ברשות הרבים ובלבד שלא תגררהו אלא וכו' עכ"ל. הרי אף בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אסור לגורר. ותמשך אחר פירש"י. אבל לדעת הר"ן אינו כן דגזירה לא הוי כנושא ואינו אסור גזירה אלא כגזונא דאם נושא איכא חיוב חטאת, כגון בקטן דאינו אלא גורר. והא שכי' הר"ן במשנה על הא דר"י אבל אם היה גורר אסור מפני שנשאתו. שגרת לישנא דרש"י נקט אבל הוא בעצמו לא ס"ל כן בטעמא דמתניתין. וכן דרכו בכמה מקומות להעתיק פירש"י ולשתנו, ואף דהוא בעצמו לא ס"ל כן. וכל זה ברור:

וא"כ נקטינן מכל הנ"ל לדעת הר"ן בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מותר אפילו לגוררו ואפילו ברי"ה. אכן לנושא ברי"ה אסור מדרבנן דאפילו בגדול ממש אסור מדרבנן, אבל בקטן שאינו יכול ליטול אחת

א. מריה ראיתי עו ד"ה וכל, עפ"י תיקונים והוספות סי' ו'.  
ב. חזרו למשי"ב לעיל ברי"ה ולכן וברי"ה אבל.

ליכא למגוד וכמו שהבאתי לעיל בשם התוספות. ואין להביא ראיה מהא דתנן מרדכי עגלים וסייחין ואשה מרדה את בנה, וע"כ הך מרדכי עגלים וסייחין בחצר מיירי דאלו בריה אסרין כברייתא, ואעפ"כ האשה מרדה את בנה תנן אבל הגבהה ממש לא. וזה אינו ראיה, דכבר פירש הר"ן להדיא הך מרדכי עגלים וסייחין בריה איירי, והא דאסר כברייתא היינו בגדולים אבל בקטנים מותר משום צערא, כאופן שאין ממתניחין ראיה כלל. וא"כ צריין צ"ע ברין הזה ולקמן נדבר עוד מזה בעז"ה:

**וכל** זה לדעת הר"ן אכן לדעת רש"י אפילו בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אסור לגרוד בריה מדרבנן, וכ"ש באינו יכול כ"א לגרוד. ומיהו לישא ממש על הכתף באינו יכול כ"א לגרוד יש להסתפק לדעת רש"י אם אית ביה חיוב חטאת או לא. אמנם בגרידה גופא בוודאי נראה דליכא חיוב חטאת. ואף שפירש"י בטעמא דגרידה אסור מפני שנושאתו, היינו דדמי לנושא ואסור מדרבנן מיהת אבל לא לענין חיוב חטאת. והלכך אפי"ן אי נימא דרש"י ס"ל דבקטן שאינו יכול כ"א לגרוד הוי ככפות וחייב חטאת אם נושאו בריה, מ"מ בגרידה בוודאי ליכא חיוב חטאת וכן נלע"ד:

**שוב** ראיתי להמג"א (פי"ח ס"ק ע"א) שכתב בהדיא דגם בכרמלית אסור לגרוד וכ"ש לישא אותו אפי"ן בקטן שנוטל אחת ומניח אחת. ונמשך אחריו בסי' תוספות שכתב ותמהני דמנ"ל הא דאפילו בכרמלית אסור, מאחר שאינם מביאים ראיה לדבריהם ואדרבה בב"י כאן משמע להדיא דס"ל דאין לאסור בכרמלית וכמו שהבאתי לעיל בשמו וצ"ע:

**ולענין** מה שכתבתי לחמוה על המג"א בסי' ש"ח ס"ק ע"א דגם בכרמלית אסור לגרוד קטן וכ"ש לנושאו אפילו בקטן שנוטל אחת ומניח אחת דמנ"ל הא דהא בריה"ר גופא אינו אלא איסור דרבנן והוי כגזירה לגזירה. כעת ראיתי דאפשר שזהו שרמז לעיין בסי' ש"מ, דשם הביא מכמה מקומות בש"ס דגזרינן גזירה לגזירה ואמרין דכולה חדא גזירה היא, וכתב על דברי השו"ע שם שכתב בפשיטות דאם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר. להתוודע רדין זה צ"ע דמרי' התוס' לא משמע כן ע"ש.

ומניח אחת כי אם לגרוד אסור בגרידה מדרבנן גזירה משום נושא אבל לנושאו איכא חיוב חטאת בריה. אכן בכרמלית דרבנן אפשר דלא גזרינן גרידה אטו נושא דמ"מ גזירה לגזירה הוא. ובגדול ממש או בקטן שנוטל אחת ומניח אחת לישא אותם בכרמלית יש להסתפק אי גזרו אסור זה בכרמלית.

**ובאמת** שיש להסתפק בכל אסורי דרבנן כגון זה עוקר וזה מניח אי גזרו בכרמלית או לא. והא מציינו כמה פעמים דהקילו חכמים בכרמלית לענין לעמוד בריה"י או בריה וישתה בכרמלית, ולא גזרינן הושטת ראשו אטו הוצאת כלי כמו בריה (בשבת י"א ע"ב), וכן בעירובין (דף צ"ט), וכן בכירה (דף מ"א) אמרינן דקורן בריה מוליכו פחות פחות מד"א ובכרמלית אפילו טובא. וכן בהזדק (דף ק"א) אמרינן דכוחו בכרמלית לא גזרו. וכן לענין תכשיטים דאסור חכמים לצאת בריה גזירה דילמא שלפה ומתוי, כתבו התוס' דהאידינא יש להתיר משום דאין לנו רה"ר גמורה דכל ר"ה שלנו כרמלית הוא. וכתבו עוד דאפי"ן אי נימא דכזמן הגמרא אף בכרמלית אסור משום דמחלפא בריה, כמו דמציינו גבי דליקה דלא התירו חכמים רק להוציא לחצר שאינה מעורבת אבל לכרמלית לא. מ"מ האידינא דל"ל ר"ה בוודאי יש להתיר בכרמלית. כ"כ התוס' בפ' במה אשה ד' ס"ד ע"ב ד"ה רבי ענני בר ששון. וא"כ יש לומר נמי לענין חי נושא את עצמו דאף דאסור מדרבנן בריה מ"מ בכרמלית לא גזרו.

**ומיידו** אין להחליט הדבר והא מציינו אדרבה בענין הזה גופא דאמרין בסו"פ מפנין דבחצר מרדכי בהמה חיה ועוף אבל לא בריה ומשמע להדיא דה"ה בכרמלית דאסור וכמו שהוכיח הב"י בסי' ש"א. ואף דברייה גופא אינו אלא גזירה בעלמא אטו הגבהה, וכבר עמד ע"ז הרב"י שם דאמאי גזרו באמת בכרמלית הא הוי גזירה לגזירה והא קיילין כרבא דלא גזרו שבות בכרמלית. ובאמת לפי מש"כ התוס' שהבאתי לעיל אינה קושיא כלל, די"ל דאה"נ אפי"ן בכרמלית מותר כמו בכבול ובפאה נכרית דלא תנן במתניתין אלא לחצר ואעפ"כ כתבו התוס' דה"ה כרמלית מותר. ועוד לענין דינא בזהמ"ז בלא"ה אינו ראיה, דאף אם נימא דהש"ס אסר אפי"ן בכרמלית, מ"מ האידינא דליכא ר"ה בוודאי

אינו אלא סעיף אחד, ועוד ראי כיון לסימן שמ"ח היה צ"ל ועי' מה שכתבתי בסימן שמ"ח, דהא מהשו"ע גופא אינו ראיא דאורכה השו"ע כתב שם להיפך, ואם כוונתו למש"כ הוא בעצמו בס"י שמ"ח, וא"כ הו"ל לומר ועי' מה שכתבתי. ולכן הדבר ברור שצריך לומר שמ"ט. והמג"א גופא רס"י שמ"ח כשתמה שם על השו"ע הביא ג"כ מס"ס שמ"ט וכוה נחזא ג"כ מה שכי' הכא בפשיטות כ"כ. ואכן עדיין אין להמג"א ראיא מברעת לאיסור דאפשר דלענין טלטול פחות פחות מד"א חמיר טפי. וע"כ צ"ל כן לדעת השו"ע דא"כ יהי' דבריו שבס"י שמ"ח סותרין למש"כ בס"ס שמ"ט וע"כ ייש לחלק: ולענין הלכה כתב שם הגרע"א ז"ל בעצמו דכיון דאין להמג"א ראיא מברעת לזה לאסור הרצאת החי בכרמלית יש לדון להקל אף בנושא ממש בכרמלית. ות"ל שכונתי לדעתו דכן כתבתי ג"כ דאין דברי המג"א מוכרחין בכאן.

תו' כתב בס' תוס' שבת בס"ק ק"ה דבקטן שצריך לגוררו אז אף בגרידה איכא חיוב חטאת וכ"ש בנושאו. וכ"כ בשם מג"א. וגם זה תמוה דליתא כן במג"א, ואורכה בס' באר היטב כתב ע"ש המג"א להיפך דבגרידה ליכא חיוב חטאת דר"י ס' תוספות שבת צ"ע. ואולי דהוציא כן מדכתב המג"א בשם רש"י והר"ן דגורר דמי לנושא וכמו שכי' רש"י והר"ן מפני שנושאתו. ומשמע דהאי לנושא ממש וצ"ע:

וכל זה לדעת רש"י והר"ן ורוב הפוסקים, אכן שיטה שלישית יש כזה לבעל המאור ז"ל בפי' נוטל, דעתו ז"ל דאף קטן שנוטל אחת ומניח אחת דמי ככפות והנושאו חייב חטאת, דכל שאינו יכול להלך ברגליו כאדם גדול, דמי לבהמה וחיה ועוף לרבנן והנושאו חייב חטאת. כ"ה דעתו ז"ל וכ"ה גם שיטת רשב"א בעל התוס' בתוס' פרק המצניע (צ"ד צ"א) ד"ה אבל יעזי"ש. והוציא כן הבעל המאור ז"ל מהסוגיא דשבת פ' נוטל (ף קמ"א ע"ב) מהא דמקשה שם ולחייב משום תינוק ומתוך דרבא כרי"ג ס"ל, אלמא דס"ל להגמרא דתינוק דמי לבהמה וחיה ועוף דלא אמרינן בהו חי נושא א"ע לרבנן. וכתב שם דא"א לפרש דהסוגיא דנוטל איירי שם בקטן כ"כ שאינו יכול לדחות או בקטן כן יזמו. וכן חידשו באמת התוס' בפי' המצניע ודחו דר' רשב"א בזה. דא"כ מאי מתוך רבא כרי"ג ס"ל. דבקטן בן יזמו גם ר"ג

ואכן באמת עדיין ד' המג"א תמוה דמ"מ היאך כתב כן בפשיטות, דהא אורכה שם פסק השו"ע להדיא להיפך, וגם הוא ז"ל לא דחה דברי השו"ע שם, רק דעמד בצ"ע. ובאמת שראיית המג"א שם אינה השגה לדברי השו"ע, דאף דמצינו כמה פעמים דגזרינן גזירה לגזירה, מ"מ גבי כרמלית אורכה מצינו דלא גזור באיסור דרבנן משום דהי' גזירה לגזירה וכמו שהבאתי לעיל מכמה מקומות. ואנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים.

**דיותר** נ"ל לומר דמה שרמזו לעיין בס"ס שמ"ח אין כוונתו להביא ראיא לדין כרמלית, רק דרוצה להביא ראיא לדברי רש"י והר"ן דגרידה הוי כנושא, דכן כתב שם בס"ס שמ"ח דאם משך החפץ וגררו על הארץ מתחילת ד' לסוף ד' חייב שהמגלגל עוקר הוא, והוא מהש"ס (דפסחים וף פ"ה ע"ב). אלמא דגורר הוי כנושא וזהו שכי' עי' ס"ס שמ"ח. דאם כוון להביא ראיא לענין כרמלית אינו בסוף הסימן [ובאמת שיותר הו"ל להביא ראיא דגורר הוי כנושא מהברייתא דהגונב כ"ס בשבת דאם היה מגורר ודצא פטור אלמא דגורר הוי כנושא וצ"ע]. ושוב ראייתי להמחצית השקל שביאר כונת המג"א כמש"כ בתחילה שמביא ראיא לדין כרמלית, וכתב לחלק בין היכא דהגזירה הוא מצד דבר אחר כגון גבי לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"י, דהגזירה היא שמא ימשך הכלי אצלו, שם לא גזור בכרמלית. אבל בנידון הרצאת קטן דגרידה ונושא אסור מדרכנן לא מצד גזירת דבר אחר כזה גזור גם בכרמלית. וכן הך דס"ס שמ"ח נמי דכוונתיה.

**ושוב** ראייתי גם להגאון מוהרע"א ז"ל בתשובותיו בס"י כ"ח דפי' ג"כ דברי המג"א כמו שפירש המחצית השקל [ויש שם ט"ס בדי' הגרע"א ז"ל בריש דבריו במש"כ שם וא"כ בכרמלית שרי לדדות. וזה תמוה דלדחות גם ברה"י שרי דהא בהדיא שנינו דהאשה מדדה את בנה ופשוט דצ"ל ושרי לגוררו].

**וע"פ** דבריהם ז"ל היה נ"ל לומר דט"ס הוא במש"ש עט"ס שמ"ח וצ"ל שמ"ט, דשם הוא מפורש בשו"ע גופא בסוף הסימן דאסרינן גם בכרמלית להוליך טחות פחות מד"א. וראי' לדברי דכי' המג"א עי' בסו"ס, ואם כיון לסימן שמ"ח לא שייך סו"ס, דכל סימן שמ"ח

בוודאי ליכא חיוב חטאת בהגבהתו. ועוד דכיון דצריכין לדודי מחמת שהוא חלוש מי"מ איכא צערא דינוקא גביה ולא גזרינן. ועוד יש סברא להקל דכיון דיכול לילך ברגליו ככל אדם לא שייך גזירה דהגבהה כל כך, וכמו דלא גזרינן בכהמה וחיה הגדולים דמותר לדדותן אפילו בריה, והטעם דלאו אורחיהו בהגבהה וכמ"ש בבעהמ"א שם וה"ה בניד. וכ"ש לשיטת רש"י והר"ן דמותר דלא גרע מקטן שנוטל אחת ומניח אחת:

**אבל** לגוררו לדעת רש"י דס"ל דגורר הוי כנושא וכן לבעל המאור אסור מדרבנן דהוה כנושאו ממש דאסור מדרבנן. אבל לדעת הר"ן מותר לכחחלה ולישא אותו ממש על הכתף אסור לד"ה מדרבנן [דאף כגדול ממש אסור מדרבנן לנושאו דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור ובברייתא פטור תנן]:

**ובקטן** שנוטל אחת ומניח אחת מותר לדדותו בריה לד"ה, לרש"י והתוס' והר"ן משום דלא גזרו דדיי אטו הגבהה משום דליכא אסורא דאורייתא בהגבהה, ולבעהמ"א משום צערא דינוקא לא גזרו. וזהו דין המשנה דס"פ מפנין:

**ולגוררו** לדעת רש"י ותוס' וש"ע אסור מדרבנן דהוי כנושאו וזהו דין דר' יהודה במשנה דאמר אבל אם היה גורר אסור ולבעהמ"א חייב חטאת ור"י אסור וחייב קאמר, ולדעת הר"ן מותר לכחחלה דגרידה לא הוה כנושא:

**ולישא** אותו על הכתף לדעת כל הפוסקים אסור מדרבנן ולדעת בעל המאור חייב חטאת:

**וקטן** שצריכין לגוררו וליכא דדדי גביה כלל לדעת רבינו נסים אסור מדרבנן וכן משמע במגן אברהם ואף לדעת השולחן ערוך. אכן לדעת ספר תוספת שבת בשם המג"א חייב חטאת. אכן י"ל דהתוספת שבת כתב כן לדעת הש"ע דגרידה הוה כנושא ממש אבל לדעת הר"ן מודה דאינו אלא מדרבנן [וכזה מיושב דלא יהיה התוס' שבת דהבאה"ט כשני עדים המכחישים, דמד העיד הכי בשם המג"א ומר הכי ולפמ"ש"כ ניחא דהבאה"ט דכתב בשם המג"א דליכא חיוב חטאת בגרידה ר"ל לדעת הר"ן ולא ס"ל הך סברא דגרידה הוה כנושא התוס' שבת בשם המג"א או"ל בשיטת הש"ע

מדה דגרע יותר מבהמה וחיה ועוף. [ולע"ד נראה לומר עוד ראייה דאם איתא דבקטן שיכול לדדות אמרינן באמת חי נושא את עצמו אף לרבנן, למה הוצרך הש"ס לדחוק דרבא כר"נ ס"ל, הא מצי למתרוץ דרבא בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מיירי וד"ה. וזה ראייה נכונה לכאורה. וד' התוספות שדחו ד' רשב"א בזה די"ל בקטן בן יומו מיירי התם, צ"ע באמת, דנהי דאפשר דלא ס"ל כסברת בעל המאור דר"נ מודה בקטן בן יומו ושפיר מתרוץ הש"ס רבא כר"נ ס"ל, מ"מ קשה דלמה הוצרך הש"ס לזה להעמיד רבא כיחידאה כיון דאפשר לתרוץ ברווחא וצ"ע]:

**וזהו** דתנן האשה מדדה את בנה בנוטל אחת ומניח אחת ולא גזרינן דלמא תגביהנו מין דאיכא אסורא דאורייתא בהגבהה כמו בבהמה חיה ועוף. [ומזה הביאו התוס' באמת בפ' המצניע שם ראייה לדחות ד' רשב"א מהך דפ' מפנין, והיינו משום דלא נחתי לפרש פ"י אחר זולת פירש"י ז"ל. אבל לפ"י בעל המאור לק"מ וכמו שבאר הבעהמ"א כעצמו]. חירץ הבעהמ"א שם, דמשום צערא דינוקא דאינו יכול לילך ברגליו בלא דידי לא גזרו בו רבנן אטו הגבהה. כן הוא עיקר טעם משנה זו וזהו עיקר החלוק שבין בהמה וחיה ועוף לתינוק, ולצערא דבהמה לא חששו לצערא דינוקא חששו. והא דבגורר אסור צ"ל לפי דעת בעל המאור משום דהוא כנושא ממש והוי חייב חטאת, ואף בקטן שיכול ליטול אחת ומניח אחת, דהא לבע"מ אין נ"מ כלל בין קטן לקטן כל זמן דאינו יכול לילך ברגליו ככל אדם. כן נראה לי לפרש אליבא דבעל המאור ז"ל. וכל זה הוא דלא כפירוש רש"י דההיתר הוא משום דאף אם תגביהנו ליכא אסורא דאורייתא. והמג"א הביא לדברי בעהמ"א בקיצור מופלג. וקצת צ"ע דלא כתב דגם דעת הרשב"א בתוס' פ' המצניע כן. ואולי דס"ל שמה שדחה התוס' שם הכל מדברי הרשב"א הוא והוא בעצמו חזר בו מהך דפ' מפנין והלכך לא הביאו כלל כנ"ל:

**הירצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו דקטן שיכול לילך ברגליו ככל אדם מותר לדודי בריה [היינו אם קשה לו קצת לילך בעצמו וצריכין לדודי מחמת שהוא חלושן לדברי הכל, דהכא ליכא גזירה דהגבהה אף לדעת בעל המאור ז"ל דכיון דיכול לילך ברגליו ככל אדם רק שהוא חלוש קצת וצריכין לדודי,

מחוד חכמים לר"ג, גם מד' התוס' פרק המצניע משמע דס"ל דקטן הוי כבהמה וכו', ומשמע מלשנו דשניהם עומדין בשיטה אחת. זה אינו, דהר"ן לא כתב זה רק בקטן שאינו יכול ליטול אחת ומניח אחת אבל התוס' בשם הרשב"א משמע בהדיא דס"ל בכל קטן כן. והודע דהא הקשו ע"ז מהאשה מדדה את בנה ולא גזרינן שמא תגביהנו, הרי דס"ל בכל קטן דהוי כבהמה. וכן משמע באמת מהראיה שהביא הרשב"א בתוס' מר"פ נוטל, דהא רבא התם סתמא אמר ואעפ"כ מקשה הגמ' ולחייב משום תינוק. וגם אינו ברור דס"ל להרשב"א כן באמת רק דאמר זה בדרך תירוץ ונקצת משמע דהא דמקשו התוס' ע"ז מפרק מפנין הוא מדברי הרשב"א בעצמו דחזר ודחה התירוץ הראשון ומתיר דשם מיירי בקטן בן יומו וכמו שהגיה שם המהרש"ל:

**וגם** כמה שתמה שם דדברי התוס' דר"פ ר"א דמילה הוא סתירה לד' התוס' דפ' המצניע, דשם מפורש דס"ל בפשיטות דגם בקטן בן ח' ימים אמרינן דחי נושא א"ע ומביא זה בשם האלי" רבא. ומה שתי' התוס' שכת דלפי הגהת המהרש"ל דסיימו דשם בר"פ נוטל מיירי בקטן בן יומו ניתא לא נהירא ליה דמג"ל להתוס' לחלק בהכי ולהקשות אהא דמילה. י"ל דזה לא נהירא להו להתוס' לחלק בין קטן שנוטל אחת ומניח אחת לפחות מכאן לענין חיות, אבל בקטן בן יומו שפיר י"ל דלא אמרינן ביה חי נושא א"ע. משום דאז הוי כחולה, דהא (בחולין דף ג"ה ע"א) הוצרך רב ששת לאשמעינן דאין בו משום ריטוק אכרים. ומה שמקשה הגמ' על רבא ותיפוק ליה משום תינוק, היינו משום דרבא סתמא אמר ומשמע דאפילו בתינוק בן יומו אינו חייב רק משום הכיס ודו"ק.

**ואכן** בעיקר הסתירה בדי' התוס' שהעיר באליהו רבא לענין דק"מ, דהא התוס' דפ' המצניע לא כתבו רק דבקטן לא מחוד ליה רבנן לר"ג דדמי לבהמה אבל לר"ג דאף בבהמה ס"ל דאמרינן דחי נושא א"ע כ"ש קטן, וכן מפורש להדיא בר"פ נוטל דמקשה שם ולחייב נמי משום משום תינוק ומשני דרבא כו' נתן ס"ל דאמר חי נושא א"ע. הרי לר"ג גם בקטן אמרינן דחי נושא א"ע, וא"כ שפיר מקשים התוס' בר"פ ר"א דמילה דהיאך יפרנס ר' נתן להמחלוקת הקדומה דר"א וחכמים דקדמא טובא לר' נתן דפליגי אי מותר להוציא האיזמל

שחשש לדעת רש"י דגרידה הוה כנושא ושניהם אמת ואין כאן הפחשה כלל ולישא אותו על הכתף לד"ה חייב חסאתן:

**וכל** זה בר"ה אבל בכרמלית דרבנן היה אפשר לומר שלא גזרו בו משום שבות, וכמו דלא גזרו בתכשיטין לכל הפחות בזהמ"ז דליכא ר"ה דאורייתא, וכמו שכתבו התוס' בשבת (דף ס"ה) לענין תכשיטין דאף דכרמלית לא דמו לחצר שאינה מעורבת, מ"מ האידנא דליכא ר"ה כלל לא חמירא מחצר שאינה מעורבת. ועפ"ז היה מיושב ג"כ מה שהערנו לעיל מהא דב"ש ס"ל דקטן שיכול לרכוב על כתפו של אביו ולעלות מירושלים להר הכית חייב בחנוך, ואף דב"ש בעצמו אוסר להוציא את הקטן ביו"ט [ולעיל כתבנו ליישב בפנים אחרות]. אכן אם נאמר דבכרמלית דרבנן לא אסרו הוצאה כחי א"ש דהא ירושלים כרמלית היה וכדאמרינן בעירובין ק"א.

**אמנם** עדין תקשה דהתינוח קודם שנפרצו בה פרצות, אבל לאחר שנפרצו בה פרצות דנעשית ר"ה כדאיתא התם מאי איכא למימר. ועל כרחק צ"ל כפי מה שכתבתי לעיל וא"כ אינו ראייה כלל מהך ההתם. וכן מרבינו ירוחם שהובא בב"י דדחה דעת הסוכרים דחי נושא עצמו לכתחלה מותר ותמה עליהם. ומשמע דפשוט ליה דאף האידנא דליכא ר"ה אסור, דאל"כ היה לו לומר דדעת המתירים ר"ל בכרמלית או בזמן הזה דליכא ר"ה. וכן גבי תכשיטין גופא איכא כמה דעות בזה אי מותר בכרמלית דרבנן ובשו"ע סי' ש"ג סעיף י"ח כתב דהנשים שלנו יוצאות בתכשיטין ואין מוחין בהם משום דהנח להם לבנות ישראל מוטב שיהיו שוננות ואל יהיו מזידות אבל מדינא אסורות. וא"כ בני"ד נמי רכותיה. אך כל זה בקטן שיכול לילך ברגליו ככל אדם אבל בקטן שאינו אלא נוטל אחת ומניח אחת דלדעת בעל המאור חייב חסאת בר"ה אם נושאו על הכתף, יש להחמיר גם האידנא בכרמלית ולמחוח היכא דאפשר, ובפרט בקטן שאינו אלא גורד, דלד"ה חייב חסאת כשישא דאסור גם בכרמלית הנלע"ד כתבתי בצו"ה:

**ובזהיותי** בזה בדברי הגרע"א ז"ל בתשובה שם ראיתי לעמוד על דבריו שם במש"כ אבל בקטן וזטר מיניה כיון דבליה כתב הר"ן דבגורר לא



**היוצא** לנו מדברינו דבקטן שנטל אחת ומניח אחת לדעת כל הפוסקים ז"ל דינו כגודל וליכא חיוב חטאת אפילו בנושא. ואכן לבעהמ"א ז"ל דינו כבהמה חייב חטאת לרבנן [ומה שכתבתי לעיל דלבעהמ"א ז"ל הוי ככפות הוא טעות משגגת הקולמוס דהא בהדיא אמרין דרבא ס"ל כר"נ אלמא דלר"נ אמרין דחי נושא אח עצמו בכל קטן ואף שאינו יכול להוליך ברגליו]. ומד' הרשב"א בתוס' פרק המצניע ג"כ נראה דס"ל כן, אלא ד"ל דמאי דמסקו התוס' אח"כ ד"ל דהתם מ"ירי בקטן בן יזמו הכל הוא מד' הרשב"א ז"ל וחזר בו מדבריו.

**ובקטן** שאינו אלא גורד איכא ג' שיטות לדעת כל הפוסקים ג"כ אינו אלא איסור דרבנן בנושא, והא דאסור לגרוד משום דגורד הוי כנושא. אבל לדעת הר"ן דינו כבהמה וחליא כפלוגתא דר"נ ורבנן. ולדעת הבעהמ"א הוי ככפות וגם ר"נ ס"ל דחייב. ובקטן בן ח' ימים קודם המילה לדעת כל הפוסקים הוא כנ"ל כקטן הגורד. ולבעהמ"א ולדעת הר"ן הוא ג"כ כנ"ל. ולדעת הרשב"א בחידושי דינו ככפות. ובקטן בן יזמו נראה דהכל מודים ודינו כבהמה ראלי"כ היאך יפרנסו להסוגיא ור"פ נוטל. אבל לדעת הרשב"א בחידושי ולבעהמ"א דינו ככפות:

**אכן** איני יודע היאך אפשר לפרש דרבא מ"ירי בתניוק בן יזמו דבתניוק בן יזמו לא שייך כלל דיהיה כיס תלוי בצווארו וצ"ע:

**ולענין** מה שהקשה הרשב"א על התוס' דתי' דלאחר המילה יהיה ככפות דמה בכך דהא מ"מ יכול מתחילה להביא התניוק אצל האיזמל ואח"כ יהיה פיקוח נפשות דוחה. נ"ל דהתוס' ס"ל כדעת בעהמ"א דהיכא דאישתפך חמץ ולאחר המילה מקמיה דמילה אסור למול אותו בשבת. ואמנם הרשב"א י"ל דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל כמלחמות דמותך למול אותו בשבת ומה שיצטרך אח"כ לחלל שבת ולהחם חמץ זה לא איכפת לן דהא פיקוח נפש דוחה את השבת. ואלו ואלו דברי אלהים חיים ויבואר במק"א אי"ה:

לרה"ר או לא, והא לר"נ שיש תקנה פשוטה לעשות בהיתר להביא הקטן אצל האיזמל, וכל דיש תקנה לעשות בהיתר למה מתיר ר"א להוציא האיזמל. אבל מעיקר הדין דק"ל כחכמים לא מקשו מיד, ודודאי לחכמים דפליגי עליה דר"נ אין זה תקנה כלל דקטן הוי כבהמה. וזה פשוט ואין מקום כלל למה שדחקו בקושיא הלזו שלשת הרועים הנ"ל:

**וראיה** ברורה לדברי מהא דהתוס' בתירוץ תי' דלאחר המילה הוא חולה וככפות דמי ומודה ר"נ בכפות נכ"ה בחידושי הרשב"א בשם התוס' ואכן בתוס' שלפנינו איתא משום דהוי חולה וכחולה ר"נ מודה וכדאיתא (ביומא דף ס"ו ע"ב) אבל היא היא]. אלמא דהתוס' רוצים לתרץ גם אליבא דר"נ וכן מדברי הרשב"א בחידושי דלא נהירא ליה תי' התוס' הנ"ל ותיירך דקטן גם קודם המילה הוי ככפות ג"כ מוכח דרוצה לתרץ גם אליבא דר"נ:

**ולפלא** בעיני על הגרע"א ז"ל בתשובה שם שכי' דעי' להרשב"א בחידושי דפ' ר"א דמילה דתי' על קושיית התוס' דקטן הוי כבהמה עכ"ל. ומשמע דר"ל דרכינו שלמה בן אדרת בעל החידושים ס"ל ג"כ כדעת הרשב"א בעל התוס' שהובא בתוס' בפ' המצניע דקטן דמי לבהמה ולפיכך תי' בזה לקושיית בתוס' בר"פ ר"א רמילה הנ"ל. ובמח"כ לא רק בזה דלא ראי זה כראי זה, דהרשב"א בעל התוס' כתב בלשונו דקטן דמי לבהמה וחליא כפלוגתא דר"נ וחכמים, אבל הרשב"א בעל החידושים ס"ל דהוי ככפות וגם ר"נ מודה. והוא שיטת הבעל המאור ז"ל דס"ל ג"כ דקטן שאינו יכול לדדות וכ"ש תניוק בן ח' ימים הוי ככפות וגרע מבהמה. ולשון זה שהעתיק הגרע"א ז"ל בשם הרשב"א ז"ל בחידושי דקטן הוי כבהמה ליחא כן ברשב"א לפנינו, אלא דקטן אפילו קודם המילה הוי ככפות. ונראה דנוסחא משוכשת נודמנה לו להגרע"א ז"ל בחידושי הרשב"א ז"ל או משום דהגרע"א ז"ל לא נחית לחלק בזה ולכן לא דרק בלשונו בזה העתיק לשון הרשב"א כמו שהוא בתוס', אבל באמת ד' הרשב"א בחידושי הוי שיטה אחרת.

סימן טו

## בדיני מחיצה תלויה

במים, ואי הוה דאורייתא מאי שייך להקל במים כיון דלא הוי מחיצה כלל. ואף דז"ל דהתם היינו טעמא משום דליכא בקיעת גדיים רק בקיעת דגים ובקיעת דגים לא שמה בקיעה, מ"מ משמע דעיקר הטעם משום דבמים איסור דרבנן הוא ואינו אלא כרמלית משויה הקילו חכמים כן, דאל"ה מאי קל שהקילו חכמים בו, הא במים הוא באמת מחיצה גמורה דבקיעת דגים לא שמה בקיעה ואין כאן קולא כלל. אלא ודאי דמשום זה לחודא לא הוה סמכינן עלה אי לאו טעמא דבמים דרבנן הוא מצאו חכמים מקום להקל. א"כ ש"מ לכאורה דמחיצה תלויה אינה אלא אסורא דרבנן, דאל"ה לא הוה שייך להקל אף במקום אסור דרבנן. אך כל זה אינם ראיות גמורות והדבר צריך תלמוד:

**ואין** להביא ראיה מהא דביציאתא דמישן דאין מטלטלין בהם אלא בארבעה (בשבת ק"א ע"א) אם אין בפחות משלשה ארבעה. ומשמע מרש"י שם דאף דאיכא ר' ברוחב ד' לא מהני משום דהוי מחיצה תלויה, דכתב שם רש"י ז"ל ולא אמרן כו' ואפילו יש ברוחבו ר' גובה לא משתריא כיון דתחתונות לאו מחיצה נינהו הוי ליה תלויה עכ"ל. הוי בהדיא דאף דאיכא ר' ברוחב ד' מ"מ כיון דגובה ג' מן הקרקע לא הוי מחיצה. וא"כ משמע אדרבה לכאורה דפסול דאורייתא הוא. אבל גם הא לא איריא, דאיכא למימר דלא קאמר אלא דאסוד לטלטל בהן מדרבנן משום דהוי מחיצה תלויה, אבל מ"מ מדאורייתא רה"י גמור הוא והזרק מר"ה לתוכו חייב. כן היה נ"ל לומר לכאורה.

**אמנם** מרש"י שם משמע להדיא דס"ל דלא הוי רה"י כלל, שכתב ז"ל אין מטלטלין בתוכו דלאו רה"י נינהו משמע דלא הוי רה"י כלל. ואף מדאורייתא דאלי"כ הא הוי רה"י אלא דרבנן גזרו לטלטל. ודוחק גדול לומר דרש"י ז"ל ס"ל דלא הוי רה"י מדרבנן לענן לטלטל, אבל מדאורייתא הוי רה"י, דהא אינו במשמע מלשון רש"י. וכן משמע עוד באמת בסוגיא מדאקשינן ולימא גזר אחיה מחיצתא מי לא תניא ר"י בר"י אומר

**שאלה:** הא דקיל"ן דמחיצה תלויה אינה מתרת רק במים אם מה"ת לא הוי מחיצה או דאינו אלא מדרבנן:

**תשובה:** בפ"ק דסוכה דט"ז ע"א תנן דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה אם ה"י גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה. ומבואר בגמרא הטעם משום דס"ל לת"ק דמחיצה תלויה אינה מתרת בסוכה. ומבואר מזה דאף מחיצה של ר' ממש מ"מ אם היא תלויה ג' מן הקרקע לא הוי מחיצה דמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא הוי מחיצה לרבנן:

**ויש** להסתפק אי הלכתא גמירי לה מסיני דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה, ונ"מ דהזרק מר"ה לתוכה פסול דלא הוי רה"י כלל היכא שהמחיצה תלויה. או דילמא מדאורייתא הוי מחיצה רק דרבנן גזרו דלא הוי מחיצה כגון לענן סוכה דפסולה או כגון לענן בור שבין שתי חצירות דאמרינן ולא מהני מחיצת הכותל שביניהם משום דהוי מחיצה תלויה אבל לא להקל:

**וקצת** משמע שם בסוגיא דאינו אלא מדרבנן מדאמרינן שם ע"כ לא אמר ר' יהודה התם אלא בעירובי חצירות דרבנן אבל בסוכה דאורייתא לא וכן איפכא ע"כ לא אמר ר' יוסי הכא אלא בסוכה דאסוד עשה אבל בשבת דאסוד סקילה לא עי"ש. ואי הוי הלמ"מ דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה לא הוי שייך כלל לחלק בין עשה לאסוד סקילה כיון דלא הוי מחיצה כלל אין נסמוך ע"ז אפי"ן באסוד דרבנן. ודוחק גדול לומר דבזה פליגי עם הת"ק, דת"ק ס"ל דהלכה היא והם לא ס"ל דהלכה היא אלא מדרבנן אסוד מחיצה תלויה. והלכך מסתבר לכל אחד להקל למר בעירובי חצירות דרבנן ולמר בסוכה דאסוד עשה. אבל לרבנן דאסוד הכא והתם ס"ל באמת דמן התורה הוא, וזה דוחק גדול הוא לומר דפליגי בהלכה דמר אית ליה הלכה ומר אית ליה הלכה<sup>א</sup>:

**וכן** ראיה מהא דהקילו חכמי' להחיד מחיצה תלויה

א. וכ"כ הריטב"א עירובין פ"ז ב' ד"ה ע"כ. וע"י גאון יעקב שם. ובשפת אמת סוכה שם כתב: אך משמעות הרמב"ם ופוסקים דסתמו דבריהם משמע דמדאורייתא פסולה. וכן נקיים הפנ"י סוכה שם.

גבי אילן דאיירי התוס' וכ"כ, בזה כתבו התוס' דלא אכפת לן אם הגדיים בוקעין בו, דהיי"מ בכ"מ שהוא הוה רה"י בין מלמטה ובין מלמעלה כיון שאינו צריך כאן למחיצות. וקצת סמוכין יש לדברינו מהא שכתב רש"י בשבת (דף ה' ע"ב) דעיקר הטעם דגדר שהוא רחוב ד' וגובהו ר' הוא רה"י מטעם דאמרינן גוד אסיק מחיצתא והוי כמוקף מחיצות [יעו"ש דכן מבואר ברש"י שם ד"ה קמלין וכן כתבו בשאר מפרשים ז"ל], וא"כ מאי אכפת לן דהגדיים בוקעין בו תחת הגדר, מ"מ הא הגדר עצמו אינו רה"י אלא דאמרינן דעל הגדר הוי כמוקף והגדר עצמו הוה כקרקע רה"י, וא"כ תחת המחיצות ליכא בקיעת דגים כלל. אבל בביצאתא דמישן הוא רה"י שיש בו חלל, ואינו רה"י אלא מצד המחיצות, וכיון דהמחיצות הם תלויות לא הוה מחיצות, דמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא הוה מחיצה והוי כחלל בלא מחיצות, והלכך לא הוי רה"י כלל. ועגלות המשכן נמי, ואף דהן היי רה"י ע"י היקף מחיצות, מ"מ הא מכוסות היי מלמעלה כדאמרינן בשבת ד' צ"ח, והלכך לא אכפת לן בבקיעה והוי כרשות בפני עצמה. והעיר לזה ג"כ מופלג אחד מפ"ק. אכן קשה לחדש סברא כזאת שלא נמצא בדברי הראשונים ז"ל:

**וראיתו** במג"א בסי' (שמי"ה ס"ק א') שכתב וז"ל נעץ קנה גבוה יו"ד ובראשו טרסקל רחב ד' לא אמרינן גוד אחית מחיצתא דהו"ל מחיצה שהגדיים בוקעין בה אבל הטרסקל עצמו גבוה יו"ד ורחב ד' גם מה שתחתיו הוי רה"י עכ"ל ונרשם תוס'. והנה הגאון בעל תוספת שבת שם הבין שהמג"א כיון לרבות התוס' שם דף ק"א ע"א ד"ה חוק, וקצת משמע בסי' תרי"ש הנ"ל דכן היה נרשם בהמג"א שלו תוס' שבת דף ק"א, וע"כ תמה עלי דמדי התוס' שם אין ואיה כלל דהתוס' לא מירי שם אלא לר"י ברי' דס"ל דאפי' אם אין בטרסקל ר' הוי רה"י לענין חזוק מרה"ד עליה, ס"ל נמי דהיכא דיש בטרסקל ר' זכעין מיצאתא דמישן הוי רה"י אפילו לטלטל. אבל לרבנן לעולם אימא לך דאף כיש גבוה ר' לא הוי רה"י אפילו לחזוק משום דהוי מחיצה תלויה. כן תמה עליי בסי' תוספת שבת הנ"ל:

**אכן** לולי דברי הגאון בעל תו"ש הנזכר הייתי אומר דהמג"א כיון לדברי התוס' דיעוובין הנזכר [וכן בתוס' בשבת דף מ"ט רצ"ט ע"א ד"ה שתי גזחטאות] בכתבו שם דאם יש מחיצה ר' למעלה מהגזחטאות לא חיישינן לבקיעת גדיים. שוב ראיתי דהתו"ש בעצמו

נעץ קנה וכו' חייב, ואם איתא דלא קאמר אלא דאסור לטלטל מדרבנן אבל מדאורייתא הוי מחיצה, מאי קושיא מר"י ברי' הא ר"י לא אידי אלא לענין חיוב דאורייתא, ולענין חיוב דאורייתא אף רב הונא מודה, אלא ודאי דפשיטא ליה להש"ס דרב הונא לגמרי קאמר דלא הוי רשות היחיד, ואף חזוק מן הרה"ד לתוכו פטור. ומזה הוציא רש"י ז"ל לפרש דלאו רה"י ניתנו. וא"כ ש"מ מזה דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה כלל אף מן התורה וחזוק מר"ה לתוכו פטור:

**וכן** ראה מהא דמתוך דרב התא ס"ל כחכמים דפטור בקנה, ומשמע דגם בהא דרב הונא פטור חזוק ואף דאיכא עשרה כרוחב ד' [אמנם יש להסתפק בנעץ קנה בים ובראשו טרסקל אי הוי רה"י או לא משום דאפשר דגם חכמים מודו דהוי רה"י, ואף דהוי מחיצה תלויה, מ"מ אמרינן גוד אחית לענין לחיוב חזוק מר"ה לתוכו, כיון דליכא התם בקיעת גדיים ורק בקיעת דגים, ובקיעת דגים לא שמה בקיעה או אפשר דהך סברא לא מהני רק בדבר שצריך מחיצה מדרבנן אמרינן הך סברא. אבל לעשותו רה"י מדאורייתא לא אמרינן כן רצ"ע בזה]. וא"כ ש"מ לכאורה מדברי הש"ס ומרש"י דלשם דמחיצה תלויה מדאורייתא לא הוי מחיצה.

**ובהיות** כן יש לתמה לכאורה על דברי התוס' בעירובין לג' ד"ה דהדר זקיף [וכן בתוס' שבת (דף מ"ט ע"ב ד"ה הם העלה)] על הא דאמרינן שם דהדר זקיף הלכך למעלה מעשרה לא הוי עירוב דהוא בריה ועירוב ברה"י. וכתבו התוס' וא"ת והיכא חשיב למעלה מ' רה"י הא גדיים בוקעין בו תחתיו. ותדעו שם בחירוף השני דמירי שיש גובה ר' באותו זקופה ותו לא איכפת לן אם גדיים בוקעין בו או לא, וחשיב רה"י ואף דגדיים בוקעין בו מידי דהוה אעגלות המשכן דהן רה"י ואף דתחתיהן ר"ה. כ"כ התוס' שם. ותמה לכאורה דמה בין זה לביצאתא דמישן דג"כ גבוהות ר' אף ממקום שעלו לרוחב ד' לפירש"י שם, ואעפ"כ אמרינן דלא הוה רה"י מטעם שהגדיים בוקעין בו. והוא קושיא עצומה לכאורה על דברי התוס'. ואף דראית התוס' ברוחה מעגלות המשכן, מ"מ על עגלות המשכן גופא קשיא דאמאי הוה רה"י הא תחתיהן הוה ר"ה. א"כ הוה מחיצה תלויה כיון דהיי גבוהות מן הקרקע ג'.

**וכבר** עלה בדעתנו לתרץ ולחלק בין רה"י שאין בו חלל רק הוא גוש אחד רחב ד' וגובה יו"ד כמו

דריי בריי ס"ל דברי הוי רה"י גם לטלטל אי"כ לכל הפחות גם לרבנן הוי רה"י לזדק מיהת דאלי"כ הוי פלוגתא רחוקה וז"ב:

**מ"מ** היוצא לנו מדברי המג"א ובעל התו"ש דכאיכא "אף בגדיים בוקעין בו הוי רה"י בתוך המחיצות לכל הפחות נולפי גרסתו במג"א אף תחתיו במקום שכלתה מחיצה הוי רה"י עד הקרקע, אמנם כבר כתב בעל תו"ש שבת דטס"ה במג"א כמ"ש לעיל בשמן, אי"כ נסתר מה שכתבנו לעיל לחלק בין רה"י שהוא גוש אחד לבין רה"י שהוא ע"י מחיצות ובתוכו חלל דהוי כטרסקל דהוא רה"י ע"י מחיצות, ואעפ"כ כתב המג"א דהוי רה"י דאורייתא:

**וגם** נדחה מ"ש לעיל לחלק בין רה"י שהוא סתום תחתיו דשם לא אכפת לן אם הגדיים בוקעין בו כמו בעגלות דהיו סתומין, וכן בטרסקל דהוא סתום למעלה, אבל בהיכא שפתוח לא הוי מחיצות אפילו מן התורה, ובוה יישבתי הקושיא מביצאתה דמישן דהתם הוי כפתוח כיון שהוא פחות מר' והוי כשפופ אהלים, ואי"כ לפ"ז יהיה מוכרח לומר דבטרסקל שהוא גבוה י' דאמרינן דהוי רה"י דווקא על גביו הוי רה"י משום דלמעלה סתום הוא, אבל בתוכו לא הוי רה"י דהא למטה פתוח הוא, והרי ראינו להדיא דדעת המג"א ז"ל והתוס' שבת אינו כן, וגם לפי הגהת הגאון בעל תר"ש לא פליג אלא תחתיו אבל בתוכו מודה, ואדרבה ס"ל דתוכו עדיף מעל גביו לא הוי רשות היחיד ובתוכו הוי רשות היחיד:

**וידע** הא שמצויין בעין משפט על דברי רב הונא בביצאתא דמישן מיימוני וטור ושר"ע סס"ה, דאדרבה כל הפוסקים פסקו דלא כרב הונא אלא כאב"י הזולק שם על רב הונא דזה לא מקרי מחיצה שהגדיים בוקעין בו כיון דלא ניחא תשמישתיה להלוך תחת השפופ, ואף ביבשה כה"ג כגון בעמוד שהוא רחב ד' וגובה י' ובג' סמך לקרקע אינו רחב ד' הוי רה"י ומותר אפילו לטלטל בו משום דלא מקרי מחיצה שהגדיים בוקעין בו משום דאין נוח להלוך תחת השפופ דאין דרך להתחכך ולילך תחת העמוד, וכן מבואר ברש"י הטעם, ואי"כ בספינה שהיא עומדת בכרמליה וגם ליכא התם בקיעת גדיים רק בקיעת דגים לא כ"ש דמותר לטלטל, ומשמע דלגבי ספינה דאפילו גבוה ג' בלא שפופ ונוח להלוך תחתיו אם הייתה עומדת ביבשה מ"מ

מטיק הכי דיי"ל דמהג"א כיון לר' התוס' (סוף צ"ט ע"ב) הנוכח, אך כתב שם דיש ט"ס במג"א כמה שכתב דגם מה שתחתיו הוי רה"י, דהא בעגלות המשכן דהם רה"י מ"מ תחתיהן דה"ר וכן ר"י בר"י לא אמר אלא אם זרק ונח על גביו חייב ולא בנח תחתיו, ר"פה כיון כזה הגאון בעל תו"ש שבת, אך מה ששמע שם בדברי דגם על גביו לא הוי רה"י לרבנן אלא בתוך הטרסקל דווקא, ולכן הגיה דצ"ל במג"א דאם יש יו"ד בתוכו הוה רה"י, ולא הבנתי דבריו, דהא הרבר פשוט דגם על גביו הוי רשות היחיד דהא העגלות על גביהן הוי רשות היחיד וצ"ע:

**ולפ"ז** יצא לנו מדברי המג"א ותו"ש שבת הנ"ל דכל מחיצה החלויה כמו במשלשל דפנות מלמעלה למטה, בתוך המחיצות ועל גביהן הוי רה"י דאורייתא, אבל תחתיהן באויר שמתחת המחיצות בין באויר שחתת המחיצות ובין באויר שחתת החלל במקום שכלתה המחיצה לא הוי רה"י, ואפשר דהוי רה"ר גמורה וראיה מהעגלות דמשכן דאמרינן דתחתיהן ר"ה [ולקמן נדבר במשלשל דפנות מלמעלה למטה דקיי"ל דפסולה אם גבוה ג' מן הארץ, מ"מ יש להסתפק אי מותר לישב באויר שבין הדפנות כגון ע"ג עמוד וכיוצא בזה כיון שבתוך המחיצות הוי רה"י ולקמן יבואר בס"ד]. ולפ"ז צ"ל דגבי ביצאתא דמישן הוי רה"י דאורייתא אלא דאסור לטלטל מדרבנן וגם בדין שכי' המג"א בטרסקל י' דהוי רה"י מ"מ אסור לטלטל מדרבנן, [ולפ"ז י"ל דגם בסוכה הבני הוא, ואף ביושב למעלה בתוך המחיצות מ"מ פסול מדרבנן דמדרבנן נחשב למחיצה חלויה ובוה פליגי ר' יוסי ורבנן במשנה דסוכה אבל ביושב למטה באויר שחתת המחיצות פסול מן התורה ואפשר דר' יוסי לא פליגי בזה כלל וא"ש הסוגיא דלשם כמה דאמרינן ר' יוסי ור' יהודה אמרו דבר אחד והיינו משום דשניהם לא פליגי אלא באיסור דרבנן וק"ל]. וצ"ל לפ"ז הא דמקשה לר"י בר"י על רב הונא כמ"ש התוס' שם, כיון דלר"י בר"י הוי רה"י דאורייתא אפילו בפחות מ' אי"כ כיו"ד מדרבנן נמי הוי מחיצה דרבנן לא החמירו דאורייתא אלא בחד דרגא, ומזה ג"כ ראיה לדברי המג"א דאם גבוה י' הוי מחיצה גם לרבנן דאלי"כ יהיה פלוגתא דתוס' דלרבנן לא יהיה רה"י כלל ולר"י בר"י הוה רה"י גם לטלטל, והלכך לפ"ז אפילו אי נימא דהמג"א כיון דהברי' התו"ש דשבת ק"א וכמו שהיה הגי' לפני הגאון בעל תר"ש נמי אי"ש ראייתו, דכיון דכתבו התוס'

צ"ע הוא בטוש"ע ליתא כלל דין זה וברמב"ם דהביא  
דין זה מ"מ הא פסק כאבי ולא כרב התנא:

**ועיין** בס' תוס' שבת שם ס"ק ב' כתב גבי עמוד  
דדוקא על גביו הוי רה"י אבל תחתיו לא הוי  
רה"י, ודבריו צל"ע דמפני מה לא, דכיון דאמרין דלא  
מקרי בקיעת גדיים ואמרין גוד אחית מחיצתא, א"כ  
למטה אמאי לא הוה רה"י. וצ"ל דס"ל לבעל התוספת  
שבת דהא דאמרין גוד אחית היינו לעשות למעלה רה"י  
במקום שהוא סתום, אבל למטה במקום הפתוח לא הוי  
רה"י. וצ"ע בזה. מיהו מסיק שם בס' תוס' שבת דאפשר  
דהיינו דווקא אם אין בו י' רק עם השפוע אבל ביש  
עמוד י' ברוחב ד' לכד השפוע אפשר דאף תחתיו הוי  
רה"י וכמו בגזוזטרא. או דיש לחלק דגזוזטרא שאני  
דהמחיצה נעשה לך לשם כך, משא"כ בעמוד וכמו  
שמחלק המהרש"א ז"ל שם בסוגיא על דברי התוספת  
בד"ה ורוק ונח וע"ש:

**ומדבריו** ז"ל אלו נלמד בהדיא דס"ל דגם כאין י' רק  
עם השפוע ג"כ הוי רה"י על גביו מיהת.  
וצ"ע דמנ"ל הא, דהא בברייתא עמוד גבוה י' ורוחב ד'  
תניא, משמע דווקא דגבוה י' ורוחב ד' לכד השפוע [וכן  
פרש"י שם] התם הוא דהוי רה"י וצ"ע.

**ודע** דיש להסתפק בעמוד שיש בו י"ד ברוחב ד' לכד  
השפוע או אפילו באין בו י"ד רק עם השפוע  
לדעת בעל התו"ש שם דהוי רה"י, מ"מ יש להסתפק אי  
מותר לטלטל בו ע"ג וכמו בספיקה, או דלמא לטלטל  
אסור. ומצד הסברא נראה דמותר דע"כ לא מחלק  
המהרש"א בין עמוד לגזוזטרא היינו להחלל שלמטה  
משום דאין המחיצות נעשה לשם כך, אבל למעלה  
בוודאי רה"י גמור הוא ומותר גם לטלטל. הנלע"ד  
כתבתי בעז"ה:

כיון שהיא עומדת בים דאין שם רק בקיעת דגים מותר  
לטלטל בה.

**אמנם** כל זה בדאיכא י', אבל בדליכא י' לענין אי הוי  
רה"י דאורייתא יש להסתפק וכמ"ש לעיל.  
דהך סברא דבקיעת דגים לא שמה בקיעה לא נאמר אלא  
בדבר דהוי מחיצה מן התורה רק דאנו צריכין להתיר  
אסורא דרבנן, וכמו בקיטול שבת שתי חצירות או  
בספיקה דאיכא י' דבלא"ה הוא רה"י דאורייתא  
וכמש"ל, אבל בדליכא י' לעשותו רה"י דאורייתא ע"י  
גוד אחית יש להסתפק דאפשר דלא אמרין גוד אחית  
כלל לרבנן לעשותו מחיצה דאורייתא.

**וכן** יש להסתפק בעמוד שאינו גבוה י' רק עם השפוע  
שלו אי הוי רה"י דאורייתא דאפשר דהך סברא  
דאמרין משום דלא ניחא תשמישתיה לא מהני אלא  
בדאיכא י', ונ"מ לענין אסור טלטול דרבנן, אבל  
בדליכא י"ד לענין לעשות רה"י דאורייתא אפשר דלא  
אמרין הכי. וקצת משמע כן שם בברייתא דשבת ק"א  
דאמר שם דווקא עמוד גבוה י' ורוחב ד' וכו' חזק ונח  
על גביו חייב, משמע הא אי ליכא י"ד רק עם השפוע  
לא אמרין הכי וצ"ע בזה. וכן מבואר כל זה ברמב"ם  
פ"ה הל"ד ובמג"א סי' שמ"ה ס"ק ד' ובס' תו"ש שם  
ס"ק ב'.

**ומיהו** תימא לי אמאי השמיטו הרי"ף והרא"ש וכן  
הטור ושו"ע הך דינא דביצאתא דמישן וכן הך  
דינא דעמוד שם, דמ"ג בין דס"ל דהלכה כאבי וכדעת  
התוס' ז"ל, ובין דס"ל הלכה כרב הונא דאין מטלטלין  
בו אלא בארבעה, הו"ל להביא דין זה ולפסוק הלכה  
כמי, דהא נ"מ גדולה לדינא אי מותר לטלטל מספיקה  
שמשופעת והולכת מתחתיה עד שבשעור גובה ג' סמוך  
לקרקע אין ברוחבה ד' וצ"ע. מיהו דברי העין משפט

סימן טז

תחומין י"ב מיל לכלים ובעלי חיים

משום דאמר ר' חייא לוקין על ערובי תחומין דבר תורה, אבל הם ז"ל דפסקו דלא כר' חייא היאך פסקו כר' ינאי. וחי' הוא ז"ל דמ"מ כיון דאית להו סמך מן התורה חמדי טפי, דמ"מ פשטא דקרא משמע בתחומין דהא אל יצא כתיב. ובש"ס מכ"מ מצינו דהתידו חכמים טפי בעירובי תחומין מערובי חצירות [ועי' שבת ל"ד ועירובין ל"א ע"ב ובדף מ"ו ע"ב ובכמה מקומות אין מספרן והכל מטעם דתחומין יש לו עיקר וסמך מן התורה, וכמו שכי' התוס' בשבת ל"ד וכן פרש"י שם להדיא, דאף למ"ד תחומין דרבנן מ"מ אסמכוה רבנן אקרא בעירובין דף נ"א ילפינן מקום ממקום וכו' עב"ל. והלכך גבי שיירא נמי החמירו בעירובי תחומין טפיו כן תירץ בס' שער המלך שם. ועפ"ז נ"ל פשוט דער כאן לא החמירו חכמים בשיירא תחומין רק בתחומי אדם, אבל בתחומי בהמה וכלים אינן מוחזקין כלל כמו ערובי חצירות, דהא בבהמה וכלים ליכא אפילו סמך מן התורה דהא בקרא ראסמכוה רבנן מקום ממקום ומקום מניסה וכו' איש כתיב ולא בהמה וכלים. והלכך נ"ל ברוה לכאורה דבשיירא אינו מצוין על תחומי בהמה וכלים. וזהו דין חדש [עי' ברמב"ם בפ"ה מהלכות ערובין ובהה"מ שם ובשור"ע סי' שס"ו טע"ף ב' ובבאורי הגר"א ז"ל שם דבכל שיירא פטורין מערובי חצרות וע"ש מחלוקת בזה]:

**ועפ"ז** יבואר לנו יישוב נפלא לקשיית המג"א בס"י ח"ג ס"ק ב' על הא דאמרינן בעירובין מ"ב דאמר רב נחמן שבת בבקעה הקיפה מחיצות בשבת מהלך אלפים אמה ומטלטל בכלה ע"י זריקה הוהא להלכה בשור"ע שם, ותמה המג"א שם דהיאך יכול לטלטל על ידי זריקה, הא משנה שלימה שנינו הבהמה והכלים כרגלי הבעלים וכיון שהוא עצמו אסור לילך יתור מאלפים גם כליו אסור לטלטל יתור. והוצרך לתרץ דמירוי בכלים של אחר דלאותו אדם הוא בתוך אלפים. והוא דחוק לכאורה. אבל לפי דרכנו יש ליישב בפשיטות דמירוי בשיירא ששבתו בבקעה דמוחרין

**כתב המג"א** בריש סי' ת"ד בשם תשובת מהר"ל ן' חביב (סי' כ"ח) דאף לדעת הר"ף והרמב"ם דתחומין דיי"ב מילין הוא דאורייתא, היינו לאדם עצמו, אבל כליו ובהמתו היו דרבנן לד"ה יעו"ש במג"א א. ונ"ל דטעמו פשוט דהא בקרא כתיב אל יצא איש ממקומו. ומג"ל מהך קרא דיהא מוזהר על תחומי בהמתו וכליו, דכיון דתחומין אינו נכלל בכלל ל"ט מלאכות רק שהוא לאו בפ"ע מקרא דאל יצא איש ממקומו, ואין לך בו אלא חזרושו ובקרא דאזהר רחמנא על שביתת בהמתו מלאכה כתיב לא תעשה כל מלאכה אתה וכו' ושורך וחמורך, ותחומין לאו בכלל מלאכה הוא. וכ"ש בכלים דאף על מלאכה לא אזהר רחמנא דהא אין אדם מוזהר על שביתת כלים דהא אף לרב יוסף בשבת י"ח לא אית ליה שביתת כלים רק אליבא דב"ש, אבל ב"ה וודאי ל"ל שביתת כלים לד"ה. והלכך הא דאמרי חכמים דהבהמה והכלים כרגלי הבעלים מדרבנן בעלמא הוא, דכל אדם אסור להוציא כלים ממקום שביתת הבעלים, ולא דהאיסור מוטל בזה על בעל הכלי דיהא מוזהר מדרבנן שלא יוציאו כליו ממקום שביתתו. דהא אפילו במלאכה גמורה לא הטילו חכמים אסור בכלים, דהא לב"ה דלית להו שביתת כלים גם אסור דרבנן ליכא. אלא האיסור מוטל בזה על האדם המוציא, ובין שמוציא כליו שלו ובין שמוציא כליו של אחר שרין הן בזה, דחכמים גזרו שלא להוציא שום כלי חוץ ממקום שביתת בעליה. אבל מדאורייתא אין בו איסור כלל אפילו חוץ ליי"ב מילין:

**ועפ"ז** נראה לי ברור להלכה דבשיירא דאמרינן בסופ"ק דעירובין (ר' י"ז ע"ב) דאף דפטורין מעירובי חצירות מכל מקום בעירובי תחומין חייבין משום דחי' ר' חייא ולוקין על ערובי תחומין דבר תוכה. וכבר תמה בשער המלך ז"ל בפ' כ"ז מהל' שבת דלשיטת הרא"ש והתוס' והטור דתחומין דיי"ב מילין נמי דרבנן וליכא תחומין דאורייתא כלל, א"כ מאי נ"מ בין עירובי חצירות לערובי תחומין, דר' ינאי דאמר ל"ש אלא עירובי חצרות אבל ערובי תחומין חייבין, היינו

א. ע"ש שו"ת שכתובת מהר"ם אלאשקר סי' מ"א סוכר שהיה בהמה וכלים יש להם תחומין י"ב מיל מהתורה. וכבר העירו האחרונים שכתבנו מנאר ברמב"ן עירובין י"ז ב' ומג"א ב' ע"י תוס' מודכי סי' ע"ז ובאחד הלפ"ה להמ"ב יש סי' ת"ד.

בכלים בלא עירוב כמשי"כ, ומ"מ הם עצמן אסורים לצאת חוץ לתחום, הלכך מטלטל בכלה ע"י זריקה הוא דאמר שבת בבקעה בלשון יחיד ר"ל כל אחד מהשירא ששבת מטלטל וכו'. והוא פשוט לע"ד:

**ועוד** הרוחצו ברבריו אלה לבאר מאמר נפלא בירושלמי בעירובין (פ"ד ה"א) דמייתי התם דין זה דשבת בבקעה והקיפוה מחיצה בשבת רק, שבש"ס דילן אמרינן דמטלטל בכולה ע"י זריקה איתא התם בירושלמי ר' יעקב בר אחא ר' אבינא בשם ר' חייא בריה דרב מהלך באלפים ומטלטל ארבעת אלפים אמה ע"י זריקה. והנה כל העובר על הירושלמי הלז ישתומם דמ"ש ארבעת אלפים דנקט, דמאי נ"מ בין ד' אלפים ליחור, והא עיקר טעמו של האוסר לטלטל יחור מאלפים הוא משום דגזר שמא ימשוך אחר חפצו וכדאמרינן בבבלי שם, אי"כ למ"ד ולא גזר אפילו בטלה לשתרי וכמו בש"ס דילן, ובאמת שראיתי להקרבן העדה והפני משה שכתבו דר"ל חוץ לאלפים וקרי ליה ד' אלפים, ובאמת אפילו יחור מד' אלפים אמה שרי. וזהו דחוק, דאי"כ הר"ל להירושלמי לומר מטלטל חוץ לאלפים ע"י זריקה ולא הר"ל להזכיר ד' אלפים אמה. וגם מה שפ"י דהיינו אלפים כי אורחיה ואלפים ע"י זריקה, במח"כ נעלם מעיניהם דברי התוס' בבבלי שם ד"ה ומטלטל, דכתבו בהדיא שם דאפילו חוץ לאלפים אסור לטלטל כי אורחיה, דטלטול כי אורחיה הוי כנפרצה למקום האסור לה וכמו שאכתוב לקמן בעד"ה דכן משמע בירושלמי שם ויבאר לקמן בסמוך:

**אמנם** לפימ"ש בסמוך דמירי כשיירא מתחזור יפה ד' הירושלמי, דהדבר פשוט דהא דהתירו לשיירא בלא עירוב, היינו במקום שמתור לטלטל ע"י עירוב, התירו להם לטלטל בלא עירוב. אבל במקום דאפילו ע"י עירוב אסור לטלטל, כדאי גם להם אסור, דלטול לא התירו להם בשבת, דפטורין מעירובי חציחות תנן: עירובי דווקא, אבל כחצר ולא מהני ביה עירוב כגון דנפרצה במלואה לרה"ר וכדומה, גם להם אסור. וזה דבר פשוט וא"צ לפנים.

**ועפ"ז** פשוט דה"ה בכלים שהתירו להם לטלטל חוץ לתחום מני"ט בלא עירוב או בשבת ע"י דהקיפוהו מחיצה בשבת היינו נמי עד ארבעת אלפים אמה דמתור לאתריה על ידי עירוב מיהת. אבל ביהתור מד' אלפים כדאי לא. והא התם לא מהני עירוב כלל

ואך יחור להם ולא הקילו עליהם אלא מצות עירובי תחומין ולא תחומין עצמן. והשתא אי"ש דברי הירושלמי דמטלטל ארבעת אלפים אמה ע"י זריקה דווקא חוץ לא. והיינו משום דמירי כשיירא ובכלים שלא האסור להוציא אותן חוץ מד' אלפים אמה שלו ולא כמ"ש המג"א דמירי בכלים של אחר וזה נ"ל כדור:

**ואין** להקשות דאי"כ דיתור מד' אלפים אסור, אפילו בד' אלפים היאך מטלטל הא הוי כנפרצה במלואה למקום האסור דכיון דיתור מד' אלפים אסור לטלטל אפילו ע"י זריקה וכמו דאמרינן בש"ס דילן אליבא דרב הונא. הא אינה קושיא, דנראה בהדיא מדברי הירושלמי שם ולא ס"ל הך סברא דנפרצה במלואה למקום האסור לה, דהא חייא בר רב אמר שם ומטלטל באלפים הוי דאינו אסור לטלטל בתוך אלפים מחמת דנפרצה במלואה. ובש"ס דילן מגיה באמת בדברי חייא בר רב דצ"ל מהלך אלפים ומטלטל ד' אמות כרב הונא. אבל הירושלמי דסתם ולא מוקים כש"ס דילן משמע דס"ל דחייא בר רב לא ס"ל הם סברא וא"כ רבי יעקב בר אחא נמי ס"ל כן. וגי' מחלוקת בדבר דרב הונא שם בירושלמי ס"ל דמטלטל ד' אמות [והוא רב הונא דש"ס דילן רק דבירושלמי קורא אותו רב חונא], וטעמו משום דנפרצה במלואה וחייא בר רב ס"ל דמטלטל אלפים משום דסבר גזירה דשמא ימשך אחר חפצו, אבל סברא דנפרצה במלואה לא ס"ל. והלכך בתוך אלפים מתור ואפי" כ' אורחיה וכ"ש ע"י זריקה. ור' יעקב בר אחא ס"ל ולא נזינן שמא ימשך אחר חפצו והלכך מתיר עד ד' אלפים אמה, והא דאסור יחור משום דהבהמה והכלים כרגלי הבעלים, וביחור מד' אלפים גם כשיירא נהג תחומי בהמה וכ"ל כדור:

**אמנם** בזה מושב דברי המג"א במה שלא תירץ כמה שתוצתי דמירי כשיירא, והיינו משום דהמג"א עמד שם על ש"ס דילן דאמר מטלטל בכלה ע"י זריקה, ומשמע כמו שהיא גדולה אפילו יחור מד' אלפים אמה, וא"כ אפילו אי אירי כשיירא אינו נהג תחומי, דמ"מ ביהתור מד' אלפים במקום ולא מהני עירוב, גם כשיירא אסור להוציא הכלים, והיינו אפ"ל לטלטל בכלה והלכך הוצרך המג"א לפרש דמירי כוונת כלים של אחר. אבל דברי הירושלמי ע"כ כשיירא אינו ובכלים שלו והלכך אינו מתיר רק עד ד' אלפים אמה כדאמרינן

**זכזה** אתי שפיד דאינו סתור לש"ס דילן, והיינו משום דהירושלמי מירי בשירא ובבלים שלו, ובש"ס דילן מירי בבלים של אחר, והלכך מתיר לטלטל אפילו בכלה ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי:

**אמנם** בעיקר קושיית המג"א יש ליישב עוד דמירי בכלים של הפקר דלא קנו שביתה כלל. ואין לומר כיון דזכה בהן הוי שלו, דהא ליתא, דיכול לכוון שלא לזכות בהן. ותירוצו זה ממש תירץ הש"ס בהמצא תפילין (דף צ"ח) דמקשה שם הש"ס על ר"י וכי לית ליה הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, ומתורץ שם רב אשי הכא בחבית דהפקר ומים דהפקר עסקינן משום דחפצי הפקר אינן קונין שביתה. ועיי"ש בתוס' ד"ה הכא דכתבו דדווקא דלא נתכוון לזכות בהן לא לעצמו ולא לאחרים אבל נתכוין לזכות בהן אז אסור להוציא הכלים מתוך לתחום שלו ואם מירי בנתכוין צריך לפרש דהא דתנן שם ואפילו חוץ לתחום היינו חוץ לתחום הכלי אבל מתחום הזוכה בהם ראשון אסור להוציא הכלי יעו"ש. וא"כ הכא נמי יש לפרש דמטלטל בכלה ע"י זריקה היינו כלים של הפקר ונתכווין שלא לזכות בהן:

**ועוד** יש מקום אתי לפרש דברי הירושלמי בדרך היותר פשוט בהא דנקט דווקא ארבעת אלפים אמה, והוא על פי דאמר בירושלמי בפ"ה הלכה ד', והובא בקוצר ברי"ף וברא"ש בסופ"ק דעירובין, אמר רבי הושעיא הניענך סוף תחומי שבת שאינן מחזורין דבר תורה ר' מנא בעי ניחא אלפים אמה אינו מתווד ארבעת אלפים מחזור הוא ר"ש בר ביסנא בשם ר' אתא אין לך מחזור בכלם אלא תחום של י"ב כמחנה ישראל ע"כ מהירושלמי. ומשמע להדיא דר' ינאי סובר דר' אלפים אמה הוא דבר תורה [והא דאמר בעי י"ל דמקשה וכן דרך הירושלמי וטעמו מבראר לקמן בסמוך] וא"כ י"ל בפשיטות דר' יעקב בר אחאנמי ס"ל כר' מנא דר' אלפים אמה הוי דבר תורה והלכך אינו מתיר לטלטל על זריקה רק עד ר' אלפים דהתם לא גזרינן שמא ימשך אחר חפצו משום דאינו אסור להלך רק מדרבנן. אבל ביותר מר' אלפים דהוי דבר תורה מודה גם הוא דגזרינן שמא ימשך, ובדרבנן הוא דלא גזרינן וטעמו נכון דהוי פגזיה לגזירה, אבל בתחומין דאורייתא שפיר גזרינן וטעמו נכון וברור. והא דשמואל בש"ס דילן מתיר לטלטל בכלה ולא גזר, אפשר דלא ס"ל כר"ש בר

ביסנא בשם ר' אחא דאין לך מחזור בכלם אלא תחום של י"ב מיל. מיהו אפילו ס"ל כן ג"כ לא ניחא קצת, דמ"מ היאך סתם ואמר דמטלטל בכלה ומי לא עסקינן נמי דמחזקת יותר מ"ב מילין, לכן טפי נ"ל לומר דשמואל ס"ל דאין לתחומין עיקר מן התורה כלל ואפילו ב"ב מילין הוי דרבנן. דה סמך גדול לפסק שהרא"ש והטור דתחומין ד"ב מילין נמי דרבנן הוא, דהא שמואל ס"ל כן, דאם איתא ד"ב מילין הוי דאורייתא לא היה מתיר לטלטל בכלה, דודאי בדאורייתא יש לגזור שמא ימשוך אחר חפצו וכמו דגזר רבי יעקב בר אחא מירושלמי ולא התיר רק עד אלפים אמה. וכן נפסק ההלכה באמת כשמואל ברי"ף וברא"ש ובכל הפוסקים:

**ואין** להקשות לפמ"ש"כ דהיאך מתיר רבי יעקב בר אידי עד ד' אלפים והא ר' מנא אמר דבד' אלפים ג"כ ד"ת הוי. דהא ליתא דע"כ ר' מנא ביותר מד' קאמר. דהנה לכאורה ראוי להבין דמהיכן יצא לו לר' מנא כן דר' אלפים דבר תורה ולהקשות ניחא אלפים כר'. ונ"ל דיצא לו מהא דלא התירו חכמים ע"י עירוב רק אלפים אמה חוץ לאלפים, והיינו בסך הכל ר' אלפים אמה. וש"מ דביותר מד' אלפים מן התורה אסור ולכן לא התירו חכמים ע"י עירוב רק בתחומין שלהם, אבל בתחומין דאורייתא לא לאו חכמים להתיר דלא אמרו חכמים להקל על דבר תורה רק להחמיר ויצטרך עירוב. ובפרט דאין לעירוב סמך מן התורה ואין בכח חכמים להתיר מה שאסרה התורה ע"י עירוב, דהא בתורה לא נמצא רמז להתיר ע"י עירוב אבל אם נימא דעד י"ב מיל הוי דרבנן או דאין לתחומין עיקר מן התורה כלל אפילו ב"ב מילין מאיזה טעם לא התירו חכמים ע"י עירוב רק אלפים אמה, והיכן מציינו לחלק בין אלפים אמה ליותר מכאן, הא שניהם הוי דרבנן. ולכן הוציא מזה ר' מנא דר' אלפים הוי דבר תורה. וא"כ מוכרח מזה דר' מנא ס"ל יותר מד' אלפים הוי דבר תורה, דאסור לילך מן התורה יותר מד' אלפים. אבל עד ר' ה' בכלל מתיר מן התורה, דהא התירו חכמים ע"י עירוב ואי היה ד' מצומצמות ג"כ מן התורה היאך התירו חכמים ע"י עירוב כנ"ל ברור:

**אמנם** מש"כ לעיל דבשירא אינן מצויין על תחומי כלים ואתחומי בהמה הו"ל פרוה שוב ראיתי

ב בני ירושלמי בהרבה משמות פירושו אמר, וזה כפי זכר לחז"א מערכת הבית את לית.



הא דאסור להוציא אותה מתחומי בעליה הוי דרבנן, אבל לענין אם הוא מזהר שלא תצא בהמתו חוץ לשנים עשר מילין, משמע בשו"ע בסוף סימן ש"ה בדברי הרמ"א בהגה"ה דהוי דאורייתא, דכ" וכן לחוש שהודעה יוציא אותה חוץ לתחום הוא תחומין דרבנן. משמע הא חוץ ל"ב מילין למ"ד דהוי דאורייתא יש לחוש באמת כמו דמזהר אדם אבהמה שלא תעשה מלאכה מן התורה, ה"נ מזהר שלא תצא חוץ לתחום כיון דהוי דאורייתא. והרב הלבוש [הובא דבריו בקיצור במג"א שם ס"ק י"ח] תמה באמת במה שנהגין למסור שוורים להוליכין ולפעמים מוליכין אותן חוץ ל"ב מילין יעו"ש במג"א. אמנם במג"א שם כתב בשם הגהת מרדכי אדרכה להיפך דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא חוץ ל"ב מילין שרי, כיון דליכא כרת וסקילה לא עבר על שביחת בהמתו. ומשמע דאף דאסור דרבנן ליכא, דרבנן לא הטילו אסור רק על אדם מישראל שלא להוציא שום בהמה חוץ מתחומי בעליה, אבל זה לא אסרו שיהיה אדם מזהר שלא תצא בהמתו חוץ לתחום דכל דבדידיה ליכא חיוב חטאת, בבהמתו מותר לכתחלה<sup>1</sup> ובאמת שהדעת מכרעת לזה דהא בקרא דאוהר רחמנא אשביחת בהמה מלאכה כתיב, ותחומין אף למ"ד דהוי דאורייתא, מ"מ לאו בכלל מלאכה הוא רק הוא לאו בפ"ע. ועוד דבהדיא כתיב בקרא אל יצא איש, ובהמה וכלים לא הוזכר בכתוב, וכיון דאסור תורה ליכא, ממילא גם אסור דרבנן לא שייך בזה, דעל זה לא שייך שיאסרו רבנן כיון דהוא אינו עושה כלום רק דהבהמה יוצאת מאליה:

**ונו"ל** להביא ראיה גדולה לזה דאין אדם מזהר על תחומי בהמתו מהא דתנן (בב"ב דף י"ד ע"ב) בן בתירה מתיר בסוס, ופרש"י משום דאין מלאכתו אלא לרכיבה ורכיבה שבות היא ולא מלאכה דחי נושא את עצמו וכי עב"ל. וכן אמרין בהדיא בשבת דף צ"ד דטעמו של בן בתירה משו"ה הוא. ולכאורה תימה למ"ד לתחומין ד"ב מילין הוי דאורייתא, אכתי איכא אסור דאורייתא דיוציאנה חוץ ל"ב מילין, וא"כ לגזור משום שאלה ומשום שכירות דהא בשאלה ושכירות איכא אסור דאורייתא, דמה לי אם עושה מלאכה בה או

דין זה ממש הוא גמרא ערוכה בפ' המוצא תפילין (דף צ"ו). דעל הא דתנן התם ר"י אומר דנותן אדם לחבירו וחבירו לחבירו ואפי' חוץ לתחום, מקשה הש"ס ולית ליה לר"י הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, ומתוך רב יוסף בשיירא תנן והכי תניא בברייתא להדיא ר"י אומר בשיירא אדם נותן לחבירו וחבירו לחבירו וכו'. והנה רש"י ז"ל פירש התם דבשיירא משום דאין להם מים התירו להם דבטל החבית לגבי מים. והוה דחוק, דא"כ צריך עדיין לחירוק של רבא במים שלא קנו שביחה ובחבית שקנתה שביחה, דאף בעלמא אינו בטל חבית אגב המים, מ"מ בשיירא התירו להם דנתבטל. וזה תמיה דמשמע דתירוצא דרב יוסף תירוק באנפי נפשיה הוא ולא קאי ארבא ומיירי אפילו במים שקנו שביחה אעפ"כ מותר בשיירא. אכן לפי דרכינו יש לפרש בפשיטות דבשיירא התירו לגמרי ולא אמרין בהם דבהמה וכלים כרגלי הבעלים, משום דפטורים מתחומי כלים כמו בערובי חצירות, משום דאין להם אפילו סמך מן התורה. ואף דהתם לר' יהודא איירין ור' יהודה ס"ל בעירובין מ"ו דתחומין דאורייתא וכן בעירובין ל"ז, מ"מ הא כבר כתבנו דבכלים ד"ה דרבנן ולכן לא גזור בשיירא. ולפי משי"כ לעיל דאינו מותר אלא עד ד' אלפים אמה, י"ל באמת דר"י נמי אינו מתיר רק עד ד' אלפים ותו לא וזה פירוש נכון בסוגיא לפע"ד. ועפ"ז עיקר דין זה רחושנו הוא ברייתא ערוכה דלשם.

**ולענין** משי"כ שם באותה תשובה לפרש בהא דמשני בריש פ' המוצא תפילין הכא בשיירא אסקינן היינו משום דבשיירא לא גזור על תחומי בהמה וכלים כמו דפטורי מעירובי חצרות ודלא כפרש"י ז"ל. הנה שוב אחר ההדפסה מצאתי בריטבי"א שם שפ"י בן בשם הראב"ד ות"ל שכותתי לדעתו ז"ל. ומעתה יש לי יסוד ועמוד ברזל לסמוך עליו בכל מה שחדשתי שם בריש התשובה דהוי מפורש יוצא לנו מדי הריטבי"א ז"ל הנ"ל דגם הראב"ד ז"ל ס"ל כן דבשיירא לא גזור על תחומין של בהמה וכלים<sup>2</sup>.

**ודע** דהא דכתבנו דתחומי בהמה דרבנן היינו לענין

ג. קטע זה הוא מתיקונים והוספת כסוטי ד.

ד. אולם מרדכי הראב"ד שכרטי"א עירובין צ"ו ב' על הנמי שהביא רבינו לעיל דשקלין בשיירא, נראה דרבנן פליגי וט"ל ותחומין דאורייתא אף בכלים. ועי' תורת מרדכי שם העמק שאלה שאלתא כיון אוח ד'. ובארכה בפ"י הגר"פ פולא לספחמ"צ לרס"ג ח"ב דף ר"א ע"ב.

**ואכן יש ליישב עוד דאף דנימא דחכמים גזרו גם משום שביתת נמי לק"מ בכלים, ע"פ דברי הרא"ש הנזכר דהעלה שם בדבר החדש אליבא דרב אלפס ז"ל, דהא דאסרו ב"ש בשביתת כלים היינו דישבתו ממלאכת ישראל, אבל מלאכת א"י מותר לעשות בהם, ולא דמי כלל לשביתת בהמה דאדם מותר ג"כ שלא תעשה הבחמה מלאכה ע"י א"י, וא"כ לק"מ דהא אפילו שאלה ושכירות לא"י מותר כ"ש מכירה:**

**ועוד** בה שלישיה ושבה היתה לבאר, דעד כאן לא אסרו חכמים מכירה רק בבהמה דנקראת על שמו של ישראל, ושפיר גזרינן משום שאלה ידיעין בה שהיא של ישראל, משא"כ בכלים דאינן נקראים על שמו של ישראל כלל ולא ידעי כלל דהם של ישראל דיבואו להתיר נמי שאלה ושכירות וכ"ז ברור:

**נשים בשביתת בהמה**

**ועל עיקר קושיית התוס' דחקשו דלמ"ל לטעם דמחמר חיפוק ליה משום שביתת בהמתו, נ"ל ע"פ מה דנסתפק בפמ"ג באו"ח בסי' ש"ג אי נשים מצוין על שביתת בהמה בשבת, כיון דאינו אלא עשה הוי מ"ע שהומ"ג ועיין בגליין המשניות להגרע"א ז"ל (שבת פ"ה) דהביא [התלמיד] ראייה ליה דמצוות מפרתו של ראב"ע דהיה יצאה ברצועה שבין קרניה שלא כרצון חכמים, ואמרינן דלא שלו היתה אלא של שכנתו היתה וע"ש. ואמנם אם נאמר לאידך גיסא דנשים אינם מצוין שפיר ז"ל דמשו"ה הוצרך השי"ס לטעם דמחמר דאל"ה היה מותר לנשים למכור בהמות שלהן לא"י דליכא גזירה דשאלה בהם, דהא אינן מצוות על שביתתו, אבל משום טעם דמחמר גם לנשים אסור למכור, דמחמר בודאי נהג גם בנשים דאסור לאו הוא וכמו שפירש"י בע"ז, וכן מבואר להדיא בשבת קנ"ה דהא אמרינן שם דחיבין ע"ז חטאת לחז מ"ד, ובה נדחה ראיית (הגרע"א ז"ל) [התלמיד הנ"ל] מפרתו של ראב"ע, דיש לומר דהיתה מחמרת אחריה ואיכא בזה נמי אסור מחמר זה נהג גם בנשים ופשוט הוא:**

**ודע** דדעת בעל המאור בפ"ק דע"ז כשם איכא מ"ד דגם הבחמה מותר להשכיר או להשאל כדי ובה

מוציאה חוץ ל"כ מליך שלה, אלא וודאי הוא הדבר אשר דברנו דתחומי בהמה וודאי הוא דרבנן לד"ה, ולכן לא גזרו מכירה אטו שאלה ושכירות דבשאלה ושכירות גופא ליכא אסורא כלל אם מוציאה חוץ ל"כ מליך וכדעת הדרכי משה בשם הגהת מרדכי וזה ברור לכאורה. ושוב אתר החפוש בספרים מצאתי בעו"ה בתשובת חת"ס חא"ח סי' קנ"ב שהרב השואל הביא ראייה זו לדעת הגהת מרדכי, ומה שדחה שם הגאון בעל חתם סופר בעצמו יבואר לקמן אי"ה:

**ודע** ששמעתי בשם חכם אחד שהקשה לרוב יוסף דס"ל בשבת י"ח דב"ש אית להו דשביתת כלים דאורייתא, יהיה אסור למכור כליו לאין יהודי כמו דאסרו מכירת בהמה גסה גזירה משום שאלה ומשום שכירות, ולא אישתמיט בשום דזכתא למתני דאסור לב"ש מכירת כלים לא"י, ואדרבה קצת משמע להדיא דס"ל דמותר מהא דתניא בברייתא (כשבת י"ט) לא ישכיר אדם כליו לא"י בע"ש וכו', והך ברייתא ב"ש הוא וכמו שפ"י הרא"ש שם אליבא דהרי"ף ז"ל, ואעפ"כ לא אסר אלא שכירות ולא מכירה. ולכאורה קושיא אלימתא היא וצריך יישוב:

**אמנם** לע"ד יש למפרקה בג' פרקי. דחרא, דלפי דעת התוס' בע"ג שם דף ט"ו בשם ר"י דחכמים לא אסרו רק משום גזירה דמחמר, אבל משום שביתת בהמתו לא הוה אסרינן מכירה דלית בה אסור כי אם לפי שעה משום נסיוני יעו"ש בתוס', והיינו דאמר שם בשי"ס והוה ליה מחמר, א"כ בודאי לא קשה בכלים דבכלים לא שייך כלל אסור מחמר רק שביתתו, והא משום שביתתו לא גזרו ולק"מ. [וכן חירץ החתם סופר על מה שהקשה שם הרב השואל על תרב הלבוש דס"ל דתחומין ד"כ מיל הי דאורייתא גם בבהמה, מהא דבן בחרא וכמ"ש לעיל, וכתב ליישב ע"פ רבי הד"ן דלא אסרו רק משום מחמר דהוא איסורא דגופיה וזה לא שייך מתחומין ע"ש]. מיהו אכתי תקשה דבתוס' משמע דדחוקא בסי' דאסור משום נסיוני לא אסרינן רק משום מחמר, אבל למסקנא דמרינן משום שאלה ושכירות גם משום שביתתו יש לנו לגזור, וא"כ הודא קושיא לדוכתא:

ה' קמ"ב בזה המצ"ח פמ"ג השבת כמובן, שחז"ן ק קושיית תוס'.

ובבבית שם הביא ראייה זו וכתב טעם אמאי מצוות על עשה דשביתת בהמה אף דהיי עשה שהו"ג. ולא נזכר למה שדחה רבינו, אף דחז"ן קושיית התוס' בע"ז משום מחמר. ודע"א במשניות שם הביא מרינן שבת פ"ד כל כתבי דבשבת נשים וזכות בכל כמו האנשים.

דחוקא בע"ש אסור והביא ראייה משבתת כלים לבי"ש  
 דלמתידי בברייתא ב"ד וכו'. אמנם כבר השיג הרמב"ן  
 ז"ל במלחמות דאי"כ למה אסור מכירה לצולם כיון  
 דשאלה גופא אינו אסור ב"ד והי' אלא ודאי דהא ליתא.  
 ומה שהביא מברייתא דלא ישכיר כליו לא"י דהטעם נמי  
 משום שביחת כלים ובי"ש היא ואעפ"כ ב"ד והי' מותר,  
 י"ל דבי"ש ס"ל דשאלה ושכירות קניא וליכא שביחת  
 בהמתו כלל בזה דלאור' שלו היא ולכן אינו אסור רק  
 בע"ש כן כתב שם הרמב"ן ז"ל. וע"כ זה בלא"ה לק"מ  
 מה דלא אסור מכירה בכלים דמשום מאי לגזור, דהא  
 שאלה ושכירות ס"ל לבי"ש דקניא ונסיוני לא שייך  
 בכלים. וגם זה תירוק נכון הוא:

**ודע** עוד דמרבוי רש"י שם בעירובין מ"ב ע"ב משמע  
 להדיא דהך דינא דשמואל משכחת לה ביר"ט  
 בלא מחיצות כלל דמותו לטלטל ולזרוק כלים כמה  
 שירצה וליילך אסור חוץ לאלפים ולא גורנין שמא ימשך  
 אחר חפצו. ונראה דהא דהוצרך למנקט שמואל בשבת  
 ובגונא רחיקא כגון שהקיפה א"י מחיצה, ולא נקט ליה  
 באמת ביר"ט בלא מחיצות דהו' דבר דשכיח טפי. נ"ל  
 דמילתא אגב אורחיה קמלין דתחומין בשבת נמי דרבנן  
 וכמו שכתבנו לעיל, דאי הוה דאורייתא ודאי הוה גורנין  
 שמא ימשך. והלכך נקט דהא דשמעינן מיניה תרתי.  
 אבל אי הוה נקט ביר"ט לא הוה ידעינן מיניה שבת  
 דהו"א דחוקא ביר"ט לא גזר שמא ימשוך דביד"ט הוה  
 תחומין דרבנן לד"ה ומשד"ה נקט בשבת כן נ"ל בדרב:

**ועוד** דינא דרב הונא דאמר דמטלטל די אמות וכן  
 חייא בר רב בודאי לא שייך כ"א בשבת,  
 דביר"ט לא שייך סברא דנפרצה במלואה למקום האסור  
 לה, דהא אין אסור הוצאה נוהג ביר"ט, וביר"ט לדידהו  
 בוודאי מותר לטלטל אלפים אמה אפילו כי אורחיה,  
 ולא משכחת לה הא דאסור לטלטל חוץ מדי אמות כי  
 אם בשבת, משו"ה נקט נמי בדברי שמואל בשבת, ואף  
 דינא דשמואל משכחת לה ביר"ט בלא מחיצות כמו  
 בשבת. ובדברי שמואל נמי יש נ"מ בין יר"ט לשבת,  
 דבשבת אף דהמתיר לטלטל בפולה צ"י זריקה מימ  
 איכא ביה חומרא דאף בתוך אלפים אסור לטלטל כי אם  
 צ"י זריקה, דלטלטל כי אורחיה הוי כנפרצה במלואה  
 למקום האסור לה. אבל אסור זה אינו שייך ביר"ט  
 דאסור הוצאה וטלטול אינו נוהג ביר"ט, והלכך יחזיק  
 ליה טפי למנקט בשבת כיון נראה לי ברור:

**שביחת בהמה בשחממת מרי**  
**ודע** דנסתפקתי בבהמה שיש לישראל ואינו יהודי  
 שחממת בה וכל אחד יש לו רשות להשתמש בה  
 בעת שהוא צריך אי מותר הישראל להניח לאינו יהודי  
 שיעשה בה מלאכה בשבת לצורך האיני יהודי. דלכאורה  
 כיון שיש לישראל שחממת בה אסור דהא יש בה אסור  
 דשביחת בהמה בשבת, ואם לא ירצה א"י לשמר לו אזי  
 מחוייב למכור לו חלקו או ליתנו במתנה לא"י. ואף  
 דאסור למכור בהמה גסה לא"י, מ"מ טפי עדיפא  
 שיעבור על אסור דרבנן מישעבור על אסור דאורייתא,  
 דאם לא ימכור לו הרי הוא עובר על אסור שביחת בהמה  
 דאורייתא, דהא א"י בודאי לא יצית לו רעשה בה  
 מתוכה בשבת. או אפשר דמחוייב להיפך לקחת חלק  
 הא"י לעצמו ואפילו עד עשרה בדמיו וכמו בהמכור  
 בהמה גסה לא"י דקילין בגיטין (דף מ"ד) ובכבודת כ"י  
 דקנסין אותו לקנות מן הא"י ואפילו עד עשרה בדמיו  
 וכן הובא להלכה ברמב"ם בפ"כ מהל' שבת הל' ג'. ומה  
 שלא הביא הטור ז"ל דין זה להלכה ביר"ט סי' קנ"א  
 כתב הב"י משום דברכיני ירוחם כתב בשם גאון דקנס  
 הזה אין נוהג האידינא משום דאין דנין דיני קנסות  
 בחור"ל.

**והנה** כדברי רבינו ירוחם אלו מצאתי ג"כ להנ"י  
 בב"ב כפ' המוכר פירות ד"ה דינא או קנסא  
 שכי' ג"כ דבקנסות דרבנן אין דנין בבבל.

**אכן** מאה אני חמה על הרב"י דהרי הטור כהל' עבדים  
 במ"י הסי' הביא להלכה להא דאמרין בגיטין שם  
 דהמכור עבדו לא"י דקנסין אותו עד עשרה בדמיו הרי  
 דהטור לא ס"ל לדברי רבינו ירוחם בשם גאון, ובאמת  
 שאינו ענין להא דאין דנין דיני קנסות בחור"ל, דהתם  
 בקנס דאורייתא משום דלקנס לא עבדינן שלשונותיהו.  
 וכן כהא דאמרין בריש השמיט (כו. ג.) חסדא חסדא קנסא  
 קא מגביה בבבל ואף דהתם הוי קנסות דרבנן. התם  
 עיקר טעמא משום דאין בו חסרון כ"ס וכל מילתא דאין  
 בו חסרון כ"ס לא עבדינן שלשונותיהו, וכן פירשו הגוס'  
 שם ד"ה קנסא. אבל קנסות דרבנן שקנסו על מי שעבר  
 על דבריהם למה לא יגבו בבבל. וכן מוכח פסמה  
 מקומות בש"ס דהא הביא הטור לדין הנ"ל במ"י  
 הנ"ל הדבר פשוט דמשום דמסיק דהאידינא נהגו היתר  
 בכל ומותר אפ"י לכחולה לפשוט בהמה גסה לא"י  
 לשייך לא ירצה להאריך פ"כ, כיון דלינא אין נ"מ אבל  
 דברי הרב"י צ"ע:

ודע דכל מה שנחתקנו עד הנה אינו אלא אם יש אסור על הישראל כשהא"י השותף עושה מלאכה בשבת, אבל להשאל לא"י אחר שיעשה בה מלאכה בשבת פשיטא דאסור, והא הישראל יש לו בה שותפות ולגבי א"י אחר לא שייך סבת הר"ן הנ"ל כלל וכלל זה פשוט מאוד ולא ניתן לכתוב מרוב פשיטותו. ולא הוצרכו לכתוב רק משום דראינו להסתפק עוד ספק אחר והנה מה שכתבנו לעיל להסתפק בשותפות הדבר פשוט דזה הספק אינו רק בשותפות גמור דכל אחר ואחד יש לו גוף ופירות אבל אם קנוי הבהמה לאחד לפירות ולא לגוף והשני לגוף ולא לפירות נראה להלכה דאם יש לישראל קנין הגוף ולנכרי קנין פירות כגון דהנכרי מכר הבהמה לישראל ופסק עמו שלשים יום ישחמש בה הא"י פשוט דנהג בו אסור שביתת בהמה לד"ה, ואף הנכרי שיש לו בה קנין פירות אסור לעשות בה מלאכה בשבת. והכא לא שייך ברירה דהא הגוף אינו קנוי לא"י כלל. אבל אם הוא להיפך דהישראל יש לו קנין פירות וא"י קנין הגוף כגון ישראל שמכר בהמה לא"י ופסק עמו שיהיה תחתיו שלשים יום. ג"ל דל"י יחנן דס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי נוהג בו אסור שביתת בהמה, אבל לדין דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי אין בו אסור שביתת בהמה כלל דהא לית בבהמה שום קנין הגוף ולא מיקרי בהמה דישאל כלל. ולא מיבעיא דא"י הלוקח מותר בה לעשות מלאכה בשבת אלא דנראה דמותר להישראל אפילו להשאל לא"י אחר במשך הזמן שקנוי לו לפירות, והא"י יעשה מלאכה בשבת דהא לא מיקרי בהמתך כלל וכל זה במכירה לפירות, אבל ישראל שיש לו פרה בשאלה או בשכירות נ"ל דאין בו אסור שביתת בהמה כלל ולא מיבעי לדין אלא אפילו לד"י דס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי במוכר שדהו לפירות. מ"מ נראה דבשאלה או בשכירות גם ר"י מודה דלאו כקנין הגוף דמי, וראיה לזה דהנה לכאורה יש להקשות על ר"י יחנן מהא דתנן בסופ"א דבכורים דר"י יהודה אומר דבעלי אריסות וחכירות מביאין וקורין. ומשמע דח"ק פליג וס"ל דאריס אינו מביא וקורא, ובהרי"א שנינו בפרק הנ"ל משנה ב' דהאריסין והחכירות אינו מביאין משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך. ואף ר"י אינו חולק רק באריסות בתי אבות וכמו שאמר בירושלמי שם:

[ו]ג"ל דמדברי הירושלמי הלל ר"ה לפירש"ם בב"ב דף מ"ו ע"ב דאריס בתי אבות מקוד דאין יכול

לה"ן אמת דבעיקר הדין יש לה"ר לכאורה ממשנה עזובה דרפ"ה דנדרים דאין בו אסור שביתת בהמה בשבת בשותפות ישראל עם הא"י. דהא ר"א בן יעקב סבר והתם דהשותפין שנדרו הנאה זה מזה, דמ"מ מחזיק ליכנס לחצרו משום דזה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו וקיל"ן כותיה. וכבר הקשו כל הראשונים ז"ל דהון דפלוגתיהו דראב"י ורבנן בבבירה דראב"י סבר דיש בבירה וחכמים ס"ל דאין בבירה, וא"כ קשיא הלכתא אהלכתא דהא קיל"ן דבאורייתא אין בבירה. וכבר תירץ הר"ן שם דהך ברירה לא דמי לשאר ברירות, דש"ה דעיקרו של דבר מתברר בשעה ראשונה ומיעוטו לאחר מכאן דה"ר ידוע מתחלה דבוודאי יזכה בה כל אחד ואחד מהם וגם כל שעה ושעה שירצה לזכות בה יזכה בה, רק דהזמן אינו מבורר ושפיר אמרינן בכה"ג ברירה. וא"כ בשותפות בהמה נמי י"ל דאמרינן ברירה דבשעה שמשחמש בה הא"י הוא שלו ממש ובאותו שעה לא מקרי בהמה דישאל, דכמו שמותר להשתמש בה המודר הנאה דאמרינן דבאותה שעה שהוא משחמש בה אינה של המודר כלל וכמ"ש הר"ן שם. ודווקא לרבנן דס"ל דאין ברירה צ"ל דבכל שותפות יש לכל אחד קנין הגוף על חלקו וקנין שעבוד בחלקו של חברו. אבל לראב"י דסבר יש ברירה אין מן הצורך לומר כן, אלא דשפיר אמרינן דכל אחד יש בו קנין הגוף בכלול לזמנים. והיינו דכל אחד בשעה שמשחמש בו אמרינן דאיגלי מילתא למפרע דבשעת קנייה קנה לה להאי שעתא קנין הגוף בכלול לאותו השותף שמשחמש בה, וחבירו אין לו באותה שעה כלום. וא"כ בנדר"ד אמרינן נמי דהוכר הדבר דבאותו שעה דמשחמש בה הנכרי אין בה להישראל שום קנין כלל דבאותו שעה היא קניה לא"י לגמרי וא"כ אין בו אסור שביתת בהמה בשבת. ואכן כל זה לחידוש של הר"ן שם. אבל לאידך מפרשים שם שהביא הר"ן דחידושו שם בתירוץ אחרים וכמו שחידן ר"ת ז"ל שם דקיל"ן דראב"י ולא מטעמיה אלא משום דס"ל דחידושו מותר במודד הנאה או כמו שחידן הרמב"ן ז"ל שם, וכן למאי דקימ"ל באמת גם בשותפין דאין ברירה פשיטא דכה"ג אסור, דכל הנך סברות שכתבו שם דענין מודד הנאה לא שייך לענין אסור שבת כלל, וא"כ דין זה צ"ע להלכה. ובפרט ד"ל דאף הר"ן לא כתב בן רק בשותפות דקרקע לא בשותפות דמטלטלין. ותוע ולא אשתמיט תנא דנדרים למיתנא הך פלוגתא דראב"י ורבנן גם לענין שותפות מטלטלין.

הישראל ואין בידו למתנו מזה אפשר דאין בו איסור שביתת בהמתו, אך דמ"מ אסור משום דמחוי כנוטל שכר שבת שלא בהבלעה. ואדרבה יחזר היה אפשר לו להחיד שלא יאמר לו כלל טול חלקך אלא שיתן הא"י לישראל חלקו בריוח כל השבוע ביחד לפי שאו יקבל שכר שבת בהבלעה וכו' ע"ש בריב"ש. וכשו"ע בסי' רמ"ו סעיף ה' הביא לד' הריב"ש להלכה דאם הותנה מתחלה מותר ואם לא התנה אסור.

**ונראה** דאף דבריב"ש משמע קצת דעיקר האיסור הוא בשלא התנה מתחלה משום שנוטל שכר שבת שלא בהבלעה, ואם לא יאמר כלל רטול אתה חלקך וכו' אפשר דיש להתיר. מ"מ לא רצה הרב ב"י לפטוק בפשיטות בשו"ע מחמת דנראה דהריב"ש בעצמו מסתפק בזה אם יש בזה איסור שביתת בהמה, שהרי כתב אף אם אין כאן איסור שביתת בהמה וכו' משמע ראינו ברור לו דאין בו איסור שביתת בהמה כשהא"י עושה בע"כ, אלא שכתב דאפילו אם נימא דאין בו איסור זה, מ"מ יש איסור דנוטל שכר שבת שלא בהבלעה ולכן סתם השו"ע וכתב רכשלא התנה מתחלה אסור, ולא כתב טעם האיסור משום דבאמת יש לומר אחת מתרי טעמי, אחד משום שכר שבת שלא בהבלעה [ולפי טעם זה אם אינו אומר לו כלל טול חלקך בשבת וכו' מותר אפילו בלא התנה מתחילה וכמו שמסיק הריב"ש], ועוד דשמא דמ"מ יש בו איסור שביתת בהמה ואף דהא"י עושה מלאכה עם הבהמה בע"כ של הישראל. ולפי טעם זה אסור דאפילו אם לא יאמר לו טול אתה חלקך בשבת. ולכן הגיח השו"ע הדבר בסתימות דאסור ולא כתב שום טעם כלל.

**ומן** החימה על המג"א שם בס"ק נ"ג שכ' בשם הריב"ש בלשון פשיטות דאין בו משום שביתת בהמה ואף אם לא התנה מתחלה. והרי הריב"ש ז"ל כתב בלשון אפ"ע. וגם תימה וכתב סתם דאין בו משום שביתת בהמה כיון שיש להא"י חלק בו ולא הביא הטעם דמסיק הריב"ש משום דעושה בע"כ של הישראל רק כתב סתם ונתן ממשול גדול למעיינים, דיש ללמוד מדבריו דבהמת השותפים עם העבדים אין בו איסור שביתת בהמה, וזה לא אמר הריב"ש מעולם וחס מלהזכיר לומר כן. ושוב מצאתי להדגול מרבבה שהגיה באמת בדברי המג"א וצ"ל כיון שיש לא"י חלק בו וע"כ של ישראל עושה מלאכה וכו' וכמו דאיתא בריב"ש

להחליטן באריסין אחרים וכו' דאלו לפי הרמב"ם פ"ג מהל' שכנים והובא בתו"כ בפ"ג משנה ג' ע"ש תמוה דמאי מעליזתא יש בזה ויהיה נקרא אדמתך וצ"ע ולכאורה קשה דמ"ש אריס מהמוכר שזהו לפירות דס"ל לר"י דמביא וקורא וזה אין לומר משום כיון דכלא"ה איכא מחלוקת תנאים בקנין פירות, וא"כ י"ל דמתניתין איתא כמ"ד דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי [והא דהוצרך הירושלמי לומר דר"י מירי באריסי בתי אבות משום דר"י נמי אית ליה בב"ב (דף ג) דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי וזה ס"ל דם דהראשון אינו בדין יום או יומים ע"ש] וזה ליתא, דא"כ הו"ל להש"ס בגיטין (מ"ח) להביא מהך מתניתין רבכורים ולתרוך כן דתנאי היא. ועוד דהא ר' יוחנן הוא דאמר בעצמו הלכה כסתם משנה והכא הו"ל סתם משנה דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. אלא ודאי דלאו כל קנין פירות שוין, והרבה יש חלוק בין מכירה לזמן ובין שכירות וכמו שמבאר ברמב"ם בפכ"ג מהל' מכירה הלכה ח'. וא"כ בשאלה או שכירות י"ל דגם ר"י מודה דלאו כקנין הגוף דמי, והלכך ישראל שיש לו בהמה בשאלה או בשכירות מן הא"י מותר לו להשאלה לא"י אחר, והגם דהא"י אחר יעשה בה מלאכה בשבת משום דלא מקרי בהמתך כלל דהא קיילין דשאלה או שכירות לא קניא:

**ועוד** נ"ל ראייה גדולה לזה מהא דתנן בע"ז (דף י"ט ע"ב) אין משכירין בתים בא"י וכו' ובסוריא משכירין בתים וכו' דברי ר"מ, ואמרינן בגמרא דטעמא דר"מ משום דבא"י מכירה דאורייתא גזרינן שכירות אטו מכירה, בסוריא דמכירה גופא דרבנן לא גזור שכירות אטו מכירה. ולכאורה תמוה דהא ר"מ דעצמו ס"ל בב"ב (דף ג) דקנין פירות כקנין הגוף דמי ע"ש, וא"כ שכירות גופא תהא אסורה מה"ת דכיון דכקנין הגוף דמי הוי כמכירה. אלא ודאי דבשכירות לא אמרינן דכקנין הגוף דמי [ובחידושי לח"מ בסי' ר"ב הארכתי הרבה בזה בעז"ה]. וזה ראייה ברורה לפע"ד:

**ושוב** אחי כותבי זה עיינתי בב"י או"ח בסי' רמ"ה וראיתי שהביא בטוף הסימן בשם הריב"ש בסי' קנ"א דבבהמת השותפות עם הא"י לא מבעיא אפ"ה התנה מתחילה שהא"י יעשה עמה מלאכה בשבת והישראל יטול יום אחר כנגדו וודאי מותר, והוי כאלו הבהמות קנייתו לו להא"י כיום השבת, אלא אפילו אם לא התנה מתחילה, מ"מ כיון שא"י עושה עמה מלאכה בע"כ של

ע"ש. אבל תמיהתי דאמאי לא העיר נמי על המג"א על מאי דכתב בלשון פשיטות והרי הריב"ש ז"ל איסתפוקי מסתפק ליה בזה וצ"ע:

**ומיהו** בעיקר דברי הריב"ש הג"ל הרבה יש לתמוה עליו דמאי זו ספיקא דמה בכך דהא"י עושה בע"כ, דהא האיסור מוטל על הבעלים דמחוייב שתהא הבהמה שלו שוכתת בשבת והרי אינה שוכתת. ואם כוונתו דמאי הוי ליה למעבד, הא טובא אית ליה למעבד או דיקנה אותה מיד הא"י [דהא אפילו במכירה לא"י דאינו אלא איסור דרבנן וגם האיסור אינו אלא בעת המכירה מ"מ קונסין אותו עד עשרה בדמיו וכ"ש באיסור שביתת בהמה דהוא איסור דאורייתא וגם האיסור נמשך והולך בכל שבת ושבת דוודאי יש לקנוס אותו לפדותו. ואם אינו רוצה הא"י למכור לו כלל, אזי ימכור חלקו לא"י או יתנו במתנה כדי שינצל מאיסור שביתת בהמה. וגם אפילו דהתנה מתחילה שהא"י יעשה בשבת דפשיטא ליה להריב"ש דמותר דהוי כקנוי בהמה לא"י בשבת, ג"כ הרברים מתמיהים, דאטו כיון דשייך במלאכה לא"י באותו היום נעשית גוף הבהמה של א"י אתמהה. אם לא דנימא דכוון לר' הר"ן בנדרים שהבאתי. אבל כגון דא ה"ל לפרושי וצ"ע ובסמוך יבואר עוד מזה:

**ושמעתי** מכבוד הרב הגאון האמיתי מאורי הגולה מוה"י יצחק אלחנן נ"י הגאב"ד דק"ק קאוונאי יצ"ו שרב אב"ד אחר שמחול"ל כתב לו היתר חדש בבהמת השותפות של א"י, מדכתיב בפ' יתרו לא תעשה כל מלאכה וגו' ואמתך ובהמתך בלשון יחיד, וכן בפ' משפטים למען ינוח שורך וחמורך, וכן במשנה תורה בפ' ואתחנן כתיב ושורך וחמורך וכל בהמתך. וא"כ איכא למידדש בהמתך ולא של שותפות א"י וכמו דדרשינן בחולין דף קל"ה בבכור דכתיב בכורך וצאנך למעוטי שותפות א"י. וכן במעשר ובפיאה וע"י תוס' שם ד"ה ביתך. אלו דברי הרב דתול"ל. והגאון נ"י הג"ל אמר דדאא בדי הגאון בעל רביד הזהב בפ' יתרו שעמר גם כן על מדוכה זו, ודעתו ג"כ דשותפות א"י אינו חייב בשביתה מדכתיב בהמתך". אך דהגאב"ד הג"ל אמר

דיש לרחות הדרשא זו משום דכתיב וכל בהמתך ודרשינן בבכורות דף ג' צ"א אליבא דרבנן בכור מקצת בכור ומדכתיב כל בכור אמרינן עד דאיכא כוליה. וא"כ הכא כיון דשורך הוא משמע דבעינן דיהיה כולו של ישראל, וכמו דדרשינן בשי"ס דחולין הג"ל, א"כ ע"כ האי כל אתי למעט להיפך דאפילו כל דהוא של ישראל נמי מצווה על שביתה, וכמו דדריש ר"י שם בבכורות לפי מה דס"ל דבכור כוליה בכור משמע ע"ש כן שמעתי מפי הגאון הג"ל ודפ"ח.

**ואכ"ן** נ"ל לבאר דבריו דלכאורה היאך אפשר לומר דבהמתך למעט שותפות א"י אתא, והרי הך קרא דבהמתך כתיב בפ' יתרו ובפ' ואתחנן אצל איסור מתמר, דהא כתיב שם לא תעשה כל מלאכה וכד' דעובר כלאו וגבי שביתת בהמתו אינו רק בעשה וכן מפורש בהדיא בגמ' בסו"פ מי שהחשיך דמיירי במחמר. ובמחמר הא כתב הר"ן בפ"ק דע"ג דנוהג אפילו בבהמת א"י דמחמר אינו קפידא שיהיה הבהמה שלו, וא"כ ע"כ בהמתך לאו דווקא. וא"כ י"ל דקרא דלמען ינוח שורך וחמורך ג"כ לא אתי לדרשא למעט שותפות דהא חזינן דקרא לאו דווקא. ואם כוונת הגאון בעל רביד הזהב ז"ל למימר דמ"מ קרא דפ' משפטים דמיירי בשביתת בהמה י"ל דשורך בא למעט שותפות. מעתה איך להקשות עליו מהא דכתיב כל, דהרי התם לא כתיב כל רק גבי מחמר. ואמנם פשוט דדברי הגאון בעל רביד הזהב טובב לדעת הסוברים דגם לאו דמחמר אינו נוהג רק בבהמה שלו, וכן משמע פשיטות לישנא דגמ' בשבת קג"ה ובצ"ג ד' י"ד המחמר אחר בהמתו וכן משמע קצת ברמב"ם דרפ"כ משבת דאינו מחלק שם בין מחמר לשביתת בהמה. ועפ"י יתכן שפיד מה דהעיר הגאון הג"ל נ"י עליו ודו"ק:

**ומיהו** בעיקר דברי הגאון בעל רביד הזהב ז"ל יש להקשות אקה"תא טובא דהנה לכאורה נראה דאישתמיט מיניה טוגיא ערוכה (בפסחים דף ס"ו ע"ב) דמקשה גבי קרבן פסח והלא מחמר הוא. והלא פסח אף לר"י הגלילי דס"ל דקדשים קלים ממון בעלים הוא, מ"מ לא גרע משותפות הדיט והקדוש, דהא האימורין

ז. גם בזה עמד כבר המג"א שם ח"ל: וא"כ כאן דכתיב בהמתך דהיינו שלך מנין לרבות שותפות גו'.  
ח. במחוייב ברכה להחיד"א אר"ח סי' רמ"ז כתב כשם ספר הבתים דאולי מעמידן מיצט על בהמתך כענין אחר ולא ידענו לפיכך דאח לי שאין לנו למעט לא שאולה ולא שותפות. אולם כדברי רביד הזהב כתבו הב"י אר"ח טוסי" רמ"ה המג"א סי' רמ"ז סק"ג. וע"י שר"ח וע"א סי' ס"ד.

קדשי קדשים הן וכן אמרין (בבב"ק דף י"ג) דשלמים שהזיקו גובה מבשרה [לר"י הגלילין] ואינו גובה מאימורין. ומסיק דאינו גובה מבשרה כנגד אימורין משום דאימורין ק"ק הן. ואעפ"כ מקשינן דהיכי היו תוחבין הסכין הלא מחמר הוא. הרי דנהג גם בשותפות הקדש. ופשוט דה"ה בשותפות אינו יהודי דמ"ש דהא בהמת הקדש נמי לאו בכל שורך הוא:

**ומיהו** לדעת הר"ן הנ"ל אינו ראיה, דהא לא מקשה משכיחת בהמה רק ממחמר ומחמר הא נהג גם בשל אחרים. ואדרכת לפי דעת הר"ן ז"ל היה קצת ראיה לדברי בעל רביד ההוב דלכאורה דלמה מקשה ממחמר דעל זה היה מקום לתרץ ולא היו מחמרין אחריו רק היה הולך מעצמו, וטפי הו"ל להקשות משכיחת בהמתו. אבל לפי דברי נחא.

**מה** שכתבתי לעיל להביא ראיה דבהמת שותפות ישראל עם עובד כוכבים ג"כ נהג מצות שכיחת בהמה בשבת מהא דמקשינן (בפסחים דף ס"ז ע"ב) גבי קרבן פסח הלא מחמר הוא ואף דיש חלק לגבוה באמורין דאף לר"י הגלילי דס"ל דק"ק ממון בעלים הוא מ"מ האימורין ודאי קדשי קדשים הוא ולא מקרי ממון בעלים וכדאיתא (בבב"ק דף י"ג ע"ב) ע"ש. והעיר ע"ז חכם אחד דהלא הגמי' שם מסיק מקודם דעדיין לא קדשו הבהמת לשם פסח עד שהביאו לעזרה דאל"ה היה אסור להניח הסכין בצמרו משום עבודה בקדשים. ויפה העיר לכאורה. ואכן לעני' דמ"מ איכא ראיה. דמהי דלא נתקדשו בקדושת פה מ"מ הא גמר בלבו להקדש אח"כ לפסח, וכבר אמרין (בשבת דף כ"ז) דגבי קדשים גמר בלבו נמי מהני והוי נדר גמור דכתיב כל נדיב לב עולות, ואף דעדיין אינו כל הקדושה על הבהמה רק דמחוייב לקיים מה שגמר בלבו ולהקדשו, מ"מ לא גרע מהפקד וראוש דהא כבר נתיאש מהאימורין דהא מחוייב לקיים נדרו ולהקדשו.

**מיהו** כלא"ה איכא למרחיז הראיה כותרי אנפי דחודא דכין דבידו לשאל על הקדשו מקרי שלו, דמיגו דאי בעי מתשיל עליה ממונו הוא, וכמו דס"ל לר"א (בפסחים דף ס"ז ע"ב) לענין חלה טמאה דעובר עליה בבל יראה משום דהואיל ואי בעי מתשיל עליה. וא"כ לענין שכיחת בהמה נמי ז"ל דגם בהמת הקדש נאפילו אם הקדישה לשם חטאת ואשם עובר משום שכיחת

ס. מכאן עד ד"ה ולענין מהקנים הוסיפת ס"ד.

בהמה לר"א משום דהואיל ואף דק"ל דאין נהוג דין שומרין בהקדשות ולא פליג ר"א ע"ז, ולכאורה למה לא מקרי רעהו מטעם דהואיל וכמו דמקרי לך לענין חמץ, ונהי לר"א לשיטתו לא קשיא דהא ס"ל דאין שאלה בהקדש נאין שאלה בנדירות וע"י בש"ך ס"י רנ"ה ס"ק מ', מ"מ קשיא לד"ן. י"ל ולענין דיני ממונות דהוא דבר הנוגע בין אדם לחבירו שאני דיכול המחזיק לומר דמי י"מר דתשאל על הקדשן וכיון דהשתא הוא הקדש פטור השומר לשלם. ועוד דלענין תשלומין לא שיימינן רק כפי שהדבר שזה עכשיו, וכיון דעכשיו לאו ממון הדינא הוא אינו משלם וגם א"צ לישבע. אבל לענין איסור הנוגע בין אדם למקום כגון לענין כל יראה או שכיחת בהמה שפי' אמרין הואיל. (והא דאמרין (בפסחים דף ה' ע"ב) דבחמץ של גבוה אינו עובר בבל יראה ולא אמרין הואיל כבר העירו בזה התוס' (בפסחים דף מ"ו ע"ב) וחי' על זה ב' תירוצים ע"ש. ועוד י"ל דמ"ירי בחמץ של בדק הבית וכבר הוא ביד הגזבר והקדש שמסר ליד גזבר אינו בשאלה] ובפרט לפי מה שכי' להלן סימן כ"ה דבחמץ של לחמי תודה וכיוצא בו בגזונא דיש בו היתר אכילה לבעלים, מקרי שלו לענין כל יראה אפילו לדבון דס"ל דקדשים קלים לא מקרי ממון בעלים, מ"מ לענין כל יראה מקרי שלו. ע"כ צריך לפרש דהא דאמרין באתה רואה של גבוה מ"ירי בחמץ שהקדישו [לבעה"ב] ומסרו ליד גזבר ובמה"ג אינו בשאלה. אבל בדבר שישנו בשאלה שפי' דמקרי שלו מצד הואיל:

**ועוד** י"ל דהא מבוואר בש"ס בריש מעילה דהאימורין אין נעשים קדשי קדשים דהיה חייב עליהן קרבן מעילה עד שיחזוק הדם, ובקדשי קדשים הוריקה מוציא הבשר מידי מעילה, ובקדשים קלים מביא האימורין ליד מעילה ע"ש. וא"כ קודם השחיטה והוריקה עדיין כולה ממון בעלים הוא לר"י הגלילי, ושפי' מקשה והא מחמר הוא וראיה לדברינו מהא דתניא ומעלה מעל מה' וכיחש בעמיתו לרבות ק"ק דהוא ממון בעלים, ומשמע דמחייב לשלם דמי כולו אם כבר תשבע. הרי רבזיים נחשבת כולו כממון בעלים וכל זה ברור:

**שוב** אח"כ כותבי זה הנוג' לי דבשכיחת בית אפרים להנאמן מהר"י מרגליות ז"ל בהלק אר"ח ס"י

לשון זהירות בראש שיעיד המשחלת יש לו סמך בדברי קבלה, וכמו דתנן בשבת בפרק ר"ע (דף פ"ז ע"א) מנין שקושרין לשון של זהירות בראש שיעיד המשחלת שנאמר אם יהיה חטאיכם כשנים כשלג ליבנו. ומאחר דלפי תקנה הראשונה שהיו קושרין הלשון של זהירות על פתח האולם היה מגיע מזה צער גדול לכל ישראל אם לא היה מלבין, ולכן היה נראה להם להתיר איסור מחמר כלאחר יד משום זה, ולא גרע מהא דתניא (בכתובות דף ס' ע"א) ר' מרעוס אומר גונח יונק חלב בשבת מ"ט יונק מפרק כלאחר יד הוא במקום צערא לא גזור רבנן. וא"כ הדברים ק"ו דמה התם דאיסור מפרק הוא מלאכה דאורייתא וחייבין עליה סקילה ומ"מ במפרק כלאחר יד התיירו אפילו במקום צערא דחיד, וא"כ כ"ש איסור מחמר דאינו אלא איסור לאו ובמקום צער דכולהו ישראל דודאי יש להתיר במחמר כלאחר יד, וזה דבר פשוט וא"צ לפנים. ובפרט אם נאמר דאיסור מחמר אינו נהג כלל ביה"כ וכמו שהאר"י שם בזה הגאון הנ"ל דודאי אין מקום לראיה זו.

**ומה** שהביא עוד ראה מהמשנה (ומכות דף כ"א ע"ב) דיש חורש תלם אחד וחייב עלה משום שמונה לארץ החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכו'. ולכאורה הא איכא נמי משם מחמר ביה"ט, אלא ודאי דבמוקדשין אינו נהג איסור מחמר. ובה י"שכ עוד קושיא אחרת בהא דאמרינן בסוגיא שם רמידי דאיתא בשאלה לא קתני ע"ש. ואני תמה דהא כל עיקר יסוד תשובתו שם הוא בדין אי איסור מחמר נהג ביה"כ ושאלה זו אינו אלא אם נחליט הדבר דבבית אינו נהג איסור מחמר, או שייך לחקור אם יוה"כ דמי לשבת או דמי לשאר יו"ט. אבל אם נתפוס דבבית נהג איסור מחמר לא שייך להקדור היאך הדין ביה"כ, דפשיטא ולא גרע מדי"ט. וכיין שתופש שם באותו תשובה כהדעה דאינו נהג ביה"ט, היאך מביא ראה מהן מתניי דמחמר אינו נהג בהקדש הא מתניי דהתם הא מיידי להדיא ביה"ט:

**ובפרט** לפי מה שהעלה השאג"א בסימן ע"ג דמצות שכיחת בהמתו בודאי אינו נהג ביה"כ לדעת הסוברים דשכיחת בהמתו אינו נהג ביה"ט, ומ"מ לא חשיב הש"ס (בזולת ד' ק' ע"ב) דשבת הוא איסור כולל

ניג מחבר ג"כ מענין זה אי מחמר נהג גם בבהמת אחרים או לא. והנה עיינתי שם וראיתי שהוא ז"ל אדרבה מייחי ראייה מסוגיא דפסחים הנ"ל להיפך דאיסור מחמר ג"כ אינו נהג רק בבהמה שלו (וכמו שהביא שם בשם אליהו רבא שכי בשם הלח"מ ודלא כהר"ן מדלא מקשה שם הגמרא מיד והלא מחמר אלא נטר מלהקשות עד לאחר שמטיק הש"ס דלא הקדישו לבהמות עד שהביאום לעזרה, וע"כ דס"ל להש"ס בפשיטות דמחמר אינו נהג בבהמת הקדש ע"ש. ואמנם לענין נראה דאינו הכרח כל כך ד"ל דקושיא דקעביד עבודה דקדשים עדיפא ליה להקשות דהוא איסור דאורייתא, משא"כ איסור מחמר י"ל דודאי דגם המקשן ידע דאינו אלא מחמר כלאחר יד, ועיקר קושית המקשן היה דהגם דאינו אלא מדרבנן מ"מ הא גם איסור שבות לא התיירו בק"פ היכי דמצי למעבד מע"ש, וכמו דתנן במתניי (שם דף ס"ו ע"א). והלכך קושיא דעבודה בקדשים עדיפא ליה להקשות ברישא. ותדע וע"כ צ"ל כן דאלי"כ עדיין תקשה דאפילו דמחמר אינו נהג בבהמת הקדש, מ"מ פסח קדשים קלים הוא, וק"י"ל כר"י הגלילי דק"ק ממון בעלים הוא לענין כופר בפיקדון ולענין נוקין ולש"ד, וא"כ פשוט לכאורה דה"ה לענין שכיחת בהמה נחשב כשלו, ואף דהאימורין קדשי קדשים הוא והר"ל כבהמת השותפות וכמש"כ לעיל מ"מ הגאון בעל בית אפרים ז"ל לא דיבר מענין שותפות הדיוט והקדש, וא"כ עדיין תקשה דלמה לא מקשה מיד והלא מחמר הוא. אלא ודאי כדאמרינן דקושיא דעבודה בקדשים עדיפא ליה.

**וגם** מה שכי שם בספר הנ"ל להוכיח עוד דאינו נהג בשל אחרים מהברייתא (ויטא ד' ס"ו) דמתחלה היו קושרין לשון של זהירות על פתח האולם מכחוק הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבן וכו' חזרו והתקינו שיהא קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו ע"ש. ולכאורה היאך התקינו כן ולא חשו לאיסור מחמר ואף דאינו אלא מחמר כלאחר יד. ואפשר דלא גזור במקום צורך רבים, מ"מ לכה"פ הרי ליה להש"ס להקשות ולחזק כן וכמו דהקשה בש"ס דפסחים הנ"ל, אלא ודאי דמחמר אינו נהג בבהמת קדשים אלו תוכן דבריו ז"ל. אמנם גם זה יש לדחות ד"ל דכיון דעיקר קשיות

גם המניח בשלהי סוף השבת הביא ראה זו העיד על הראשונים שמתנו בכל ענין עובר. ולפי דבר רבינו להלן לקיים על הראשונים.



הסעיף ע"ש ואפי' אם נפרש דמ"ש וי"א כיון לדעת הרמב"ן הנ"ל מ"מ הרי הביא ב' דעות בזה ולא הכריע כמאן הלכה. והדבר פשוט דשביחת בהמתו ושביחת עבדו חד דינא אית להו דהא תירווייהו מחד קרא נפקא. וא"כ היאך פסק הרמ"א בפשיטות דאינו נוהג ביו"ט. ושכר מצאתי בעו"ה בטו"א בסוף מס' חגיגה באבני מלואים ובספר אבן העזר כס"י רמ"ו שכתבו ג"כ בפשיטות דשביחת בהמתו ושביחת עבדו שוין ואם נוהג שביחת עבדו ביו"ט גם שביחת בהמתו נוהג. ותמהו ג"כ על השו"ע דמחלק ביניהם ע"ש. ועיי"ש ביש"ש רפ"ה דיו"ט [ס"ו ר'] שכתב דמד' הידוש' בריש משילין שהובא בר"ף וברא"ש דכתבו טעם דאין רוכבין ע"ג בהמה ביו"ט משום שביחת בהמתו, מוכח בהדיא דס"ל דשביחת בהמתו נוהג ביו"ט והובא במג"א.

**אכן** לענ"ד יש להוכיח כן מן הירושלמי דב"ק בפ"ד הלכה ב' דהנה על הא דתנן (בב"ק דף ל"ז) דשור שהיה מועד לשבתות ואינו מועד לחול פירש"י ה"ה מועד לשבתות לפי שהוא בטל ממלאכה וחה דעתו עליו. אמנם בירושלמי שם איתא דטעמיה דר' יהודה מכיון דהוא חמין לון לבושין נקיין עוד הוא משנה דעתו והובא בתוס' שם ד"ה הרי. וצריך להבין דלמה נאיד רש"י ז"ל מטעמיה דהירושלמי והוצרך לומר מדנפשיה טעם אחר. ונראה דרש"י ז"ל הוצרך גם לטעם הזה, דנ"מ אם היה מועד לשבתות אם נעשה מועד ליו"ט, דלטעמיה דירושלמי בוודאי נעשה מועד, דהא ביו"ט נמי לובשין בגדים אחרים כמו בשבת וליכא שנוי דעת בשבת יותר מביו"ט, ולכן הוצרך רש"י ז"ל לפרש טעם אחר משום מלאכה, דמשום טעם זה אינו נעשה מועד ביו"ט, דס"ל לרש"י בפשיטות דשביחת בהמה אינו נוהג ביו"ט וכדעת הרמב"ן ז"ל שכתבתי לעיל, ומותרת הכהמה לעשות מלאכה על ידי עובד כוכבים ואינה בטילה כלל ביו"ט יותר מבחול, והלכך לא נעשה מועד ביו"ט. והא דלא נתן הירושלמי טעם היותר כולל וכמו שפירש"י היינו משום דלענין אם היה מועד ליו"ט אם נעשה מועד לימות החול הוא איפכא, דלטעמו של רש"י נעשה מועד, דהא יו"ט וחול שוין לענין מלאכה של בהמה. אבל לטעמו של הירושלמי אינו נעשה מועד לחול דהא איכא שנוי בבגדים. אכן זה דחוק קצת דא"כ

לגבי יוה"כ מצד מצוות שביחת בהמתו ונוהג בשבת ואינו נוהג ביו"כ, משום דלמאן דלית ליה בהמה לעבד לא שייך כיה מצוות שביחת בהמה ועבדים, דהא אינו נוהג אלא בשלו ולגבי דידיה לא הני איסור כולל. ואף ש"ל דמ"מ הרי שבת איסור כולל למאן דאית ליה בהמה ועבד ממילא נחשב איסור כולל אפילו למאן דלית ליה. ועוד י"ל דאפילו למאן דלית ליה בהמה מ"מ הא בידו לקנותו מ"מ לא נראה לו להשאג"א לחלק בזה ע"ש. ומיהו איסור מחמר דנוהג גם בבהמות אחרים כמש"כ הר"ן דעתו ז"ל שם בפשיטות דנוהג מחמר ביוה"כ, דאל"כ היה שבת איסור כולל נגד יו"כ מצד איסור מחמר. כ"כ השאג"א שם. ולפי"ז לפי דעת הגאון המתברר בעל בית אפרים הנ"ל דרוצה להביא ראיה מהברייתא דיומא דמחמר אינו נוהג רק בשלו וכדעת האלי" רבא שהביא שם בתשובה, ממילא חו אין לנו ראיה דמחמר נוהג ביוה"כ, דהא עיקר טעמו של השאג"א הנ"ל דמחמר נוהג ביוה"כ הוא מצד דתופס בפשיטות כדעת הר"ן דמחמר נוהג גם בבהמות אחרים. אבל לפי מה שתופס עתה הגאון בבית אפרים הנ"ל דלא כר"ן, טפי י"ל דאינו נוהג מחמר ביוה"כ כמו שאינו נוהג העשה דשביחת בהמתו ביוה"כ. ועפ"ז אין מקום למה שהקשה דהיכא הניחו לשון והירות על ראש השעיר המשתלח ולא חשו מצד איסור מחמר, ולפי הנ"ל אין מקום לקושיא זו דהא לפי דעת זו אין איסור מחמר נוהג כלל ביוה"כ ודו"ק: והנלע"ד כתבתי בעו"ה:

שביחת בהמתו ביום טוב

**ולענין** אי אדם מצווה על שביחת בהמתו ביו"ט עיי' בב"י בסו"ט ש"ה דהוציא מדברי שבלי הלקט דאין אדם מצווה על שביחת בהמתו ביו"ט<sup>א</sup> וכן כתב הרמ"א בפשיטות כס"י רמ"ו סעיף ג'. ותמהני דהלא הב"י בעצמו כס"י תקב"ו הביא לדברי הרמב"ן בספר תורת האדם בשם הבה"ג בפשיטות דאדם מצווה על שביחת עבדו גם ביו"ט הרמב"ן חולק עליו. ובס"י ד"ש הביא בשו"ע דעת הבה"ג בלי שום חולק. [ומש"כ שם בשו"ע ויש חולקים ומתירים בזה. פירשו שם המג"א והגר"א ז"ל דכוון לדעת הרמב"ם דהביא שם בסוף

א. ובס"י תצ"ה הביא הב"י מספר כלבו ב' דיעות בזה. וכתב: ואיני יודע טעמו של המחזיר, דהא כיון דמקשינן יו"ט לשבת חוץ מקצת דברים שנתפשו בו הלכות ושביחת בהמה אינה ממללא היאך אפשר לתור שהיא מותרת ביו"ט וק"י ע"ש. ופי' מצינו מצוה רח"ל, שחל ומשיב ח"כ ס"י ס"ו (בסופו), דעת תורה (למתירי) ס"י רמ"ו.

אבל ביו"ט מלאכת אוכל נפש כגון קצירה וטחינה מותר ע"י בהמה. והלכך כתב רש"י הטעם דבשבת בטל ממלאכה, ונ"מ דאם מועד לשבתות אינו מועד ליו"ט משום דביו"ט עושה מיהת מלאכת אוכל נפש ואינה בטילה ממלאכה לגמרי, וכן אם היה מועד ליו"ט אינו מועד לחול דביו"ט מיהת בטילה ממלאכות שאינה אוכל נפש משא"כ בחול אינה בטילה כלל. ולכן כתב רש"י ז"ל טעם אחר משום דנ"מ לדינא לענין אם נעשה מועד ליו"ט, וכ"ז ברור:

**ומה** דבחר הירושלמי דווקא בטעם דרואה שינוי בבגדים, היינו משום דהוא טעם היותר כולל, דאף בשור שאינו ראוי למלאכה כלל ולא שיך גביה טעמו של רש"י ז"ל, ובמתני' דב"ק שם הא סתם ותני דמועד לשבתות אינו מועד לימות החול ומשמע דבכל השוורים הדין כן. ולכן הוצרך הירושלמי טעם של שינוי הבגדים. וכל זה לפי דעת הירושלמי דכל מלאכת אוכל נפש שקודם לשה אסור ביו"ט מה"ת ולפי זה לא משכחת לה מלאכה גבי בהמה דבשבת יהיה אסור וביו"ט יהיה מותר. אבל רש"י ס"ל כשיטת הש"ס דילן דאף המלאכות שקודם לשה אינו אסור אלא מדרבנן, וא"כ בהמה יהיה מותר לכתחילה, והלכך נחא ליה טפי לומר הטעם משום דבטל ממלאכה. ולישנא דמתני' מסייע לזה דלא תני רק דמועד לשבתות אינו מועד וכו', ולא תני נמי מועד ליו"ט אינו מועד לימות החול, ומשמע דווקא בשבת הדין כן, וע"כ דהטעם משום מלאכה ודד"ק. ולפי זה צ"ל דהירושלמי וכן רש"י ז"ל ס"ל שניהם דנהגו שביתת בהמה ביו"ט ב'.

**ומיהו** אני נופל בספק דאפשר דאף מלאכת אוכל נפש מ"מ אסור לעשות עם בהמה ביו"ט, דהא שביתת בהמה לא תליא במלאכה רק בנוח וצער, דהא מותר להניחה תולש ולהניחה עוקר בשבת, ואף דהיא מלאכה גמורה וכדאיתא במכילתא בפ' משפטים והובא בתוס' בשבת (דף קכב ע"א ד"ה מעמר). וא"כ אפשר דה"ה איפכא דאף מלאכה שמותר לאדם לעשות בשביל עצמו, מ"מ ע"י בהמה אסור דמ"מ לדידה אית לה צער. ומיהו אחר העיון ליתא לסברא זו, דהא בהדיא אמרינן בשבת דף קנ"ג דכל שהוא פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה, אלמא דאף דהבהמה אית לה צער מ"מ כיון דלא הוי מלאכה גמורה שחייבין עליה חטאת, בבהמתו

הו"ל לרש"י ולהירושלמי להביא לב' הטעמים כיון דב' הטעמים נ"מ לדינא.

**ולכן** טפי נראה לומר דס"ל להירושלמי בפשיטות דשביתת בהמה נהג גם ביו"ט, ושור שהוא מועד לשבתות נעשה מועד גם ליו"ט כאמת, ואף דמלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט ויכול לעשות עמה מלאכת אוכל נפש, מ"מ עיקר מלאכת אוכל נפש דדרבנן לעשות עם בהמה אינו אלא או דישה או טחינה. וא"כ י"ל דהירושלמי לשיטתו אזיל דס"ל בפ"ק דיו"ט הכלה י" דכל המלאכות אוכל נפש שקודם לשה אסור מה"ת דמפיק להו מקראי דאסור, וה"ל הירושלמי שם, מנין שאין בוררין ואין טוחנין ולא מרקדין ר' אחא בשם רשב"ל אמר כל מלאכה לא יעשה בהם עד ושמתם את המצות וכו', ותי חזקיה ופליג אך הוא לכדו הרי אלו ג' מעוטין שלא יקצות ולא יטחון ולא ירקד ביו"ט ע"כ. וכן הביא שם הירושלמי מתחלה דתני בבביתא ואין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין והבורר והטוחן והמרקד בשבת נסקל וביו"ט סופג את הארבעים ע"ה. הרי ג' דס"ל דאסור מה"ת דהא אמר דסופג את הארבעים. וד' הרא" ב"פ אין צריך שכי' דהירושלמי נמי מדרבנן קאמר רק דמסמך להו אקרא, אבל כאמת אינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן תמוה לי, דהרי בהדיא תני בבביתא דסופג את הארבעים ודחוק גדול לומר דמיירי בטוחן לצורך חול ומיירי בטוחן סמוך לבהשמ"ש באופן דליכא הואיל דמקלעי אורחים. דא"כ פשיטא דלוקה דאטו לא ידענו דטוחן ומרקד הוא אב מלאכה. ולכן דברי הרא"ש צל"ע:

**וכן** הביא הגר"א ז"ל בבאוריז סי' תצ"ה ס"ק ו' על ד' השר"ע שם דדעת הרשב"א ז"ל בעה"ק בבית מועד בשעור הראשון דהוא מדאורייתא, ומשמע בהדיא דס"ל דהירושלמי ס"ל דמה"ת אסור ע"ש, וכיון שכן פשוט דס"ל דגם ע"י בהמה אסור כל הנך מלאכות וא"כ אין נ"מ כאמת בין שבת ליו"ט בשביתת בהמה ולכן לא כתב הירושלמי רק הטעם משום דאיכא שנוי בבגדים משא"כ רש"י ז"ל ס"ל כשיטת הש"ס דילן דכל מלאכות דקודם לשה אינו אסור אלא מדרבנן, וכבר אמרינן בשבת (דף קנ"ד) דכל שהוא פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה והלכך בוודאי נ"מ כן שבת ליו"ט לענין שביתת בהמה דבשבת כל מלאכות אסור ע"י בהמה,

מותר לכתחלה. וא"כ כ"ש מלאכת אוכל נפש ביד"ט דמותר לאדם לכתחלה, לא כ"ש דמותר ע"י בהמה. והדברים פשוטים למבין:

**ולענין** מה שחמה הרמב"ן בספר תורה האדם על הבה"ג דמנא ליה דנהג שביתת עבדו ביד"ט, נ"ל דיש לבה"ג סמך גדול ממקרא מלא בתורה ומהמכילתא בפ' בא. דהנה בפרשת בא גבי תג המצות כתיב וכל מלאכה לא יעשה בהם, ופירש"י ע"י אחרים. ותמה הרמב"ן ז"ל עליו בפ"י החומש דממנ"פ, אם אחרים האלו ישראלים הם הם עצמם מזהרים עליה וכו' ואם הם א"י אין אנו מזהרים בתורה על מלאכה של א"י כלל וכו'. ומסיק דמצא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא תעשה חבירך ולא יעשה א"י מלאכתך או לא תעשה וכו' לא יעשה א"י מלאכתו ת"ל וכו' דברי ר' יאשי וכו'. ומסיק דבאמת דדברי המכילתא היא אסמכתא בעלמא ושכאו לאסור מרבריהם אמידה במלאכת שלנו וסמכו אותו למקרא הזה עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

**והנה** באמת דברי הרמב"ן בפ"י המכילתא דחוק טובא, דחזא דמ"ש דכתבה התורה אסמכתא לאמידה לא"י גבי יו"ט טפי הו"ל למכתב זה גבי שבת. ועוד דאם אינו אלא אסמכתא, היאך יעלה על הדעת לומר דאסור לומר לא"י שיעשה מלאכה בשביל עצמו, למאי צריך ללמוד מקרא להיתר דהא כל עצמו לא הביא המקרא הזה רק לאסמכתא על האסור שבות שאסור חז"ל לומר לא"י שיעשה מלאכה בשביל ישראל, אבל על מה שמותר לומר שיעשה מלאכה לעצמו, ע"ז לא צריך לאסמכתא כלל. אכן לדעת בה"ג הנ"ל יש לומר בפשיטות דעיקר דרשת המכילתא הנ"ל הוא לענין אסור שביתת עבדו ביד"ט, והא דאמר ולא יעשה א"י מלאכתך ר"ל עבד שהוא א"י והיינו שלא מל וטבל וגם לא קיבל

עליו ד מצות בני נח, דבשבת כבר כתיב בפ' משפטים ויגש בן אמתך והגר ודרשין ביבמות ד' מ"ח דקאי על עבד ערל ע"ש. וקמ"ל הך קרא ולא יעשה בהם דכתיב גבי יו"ט, דגם ביו"ט נהג שביתת עבדו, וזהו דמסיים במכילתא יכול לא יעשה ע"כ מלאכתו כלומר דיכול דיש לו דין עבד שמל וטבל [במימים הקדמונים] דמחזהו הרב שלא יעשה עבדו אפי' במלאכה שהוא לצורך העבד, קמ"ל"ג. [ובמכילתא שלנו איזא גידסא אחרת וע"י בהגהות הגר"א ז"ל שהגיה שמה. אמנם הנכון כג"י הרמב"ן ז"ל אכן מש"כ ברמב"ן ז"ל יכול לא יעשה מלאכתך פשוט דטס"ה וצ"ל מלאכתו].

**וכבוד** הרה"ג מוה"ר ארי' לייב ראשקאם פריז דק"ק שנישקאק נ"י כשראה דברי אלה בעת כותבי אמר דבהו יש ליישב דברי השו"ע דגבי שביתת בהמה כתב בפשיטות דאינו נהג ביד"ש וגבי שביתת עבדו כתב להיפך. וע"ש מה שכתבתי גיחא דגבי שביתת עבדו אית לן קרא מפורש גבי יו"ט, משא"כ שביתת בהמה הא ליכא קרא. ונסתלק בה תמיהת הטור"א הנ"ל על השו"ע. ופה סוף הריב הנ"ל נ"י בה:

**ועפ"י** ז' יש לנו סמך וראיה גדולה לדעת הרשב"א וסיעתו שהובא בב"י בס"י ד"ש דגם בלא קבל עליו ד מצות בני נח הדין כן. והרי המכילתא אמר סתמא ולא יעשה. ועוד דאם קבל עליו ד מצות לא מיקרי א"י רק גר תושב. וכן משמע באמת דגם דעת הבה"ג כן, שהרי כתב סתמא אבל עבדים וכו'. ועוד דבזמן הזה לא שייך זה כלל דהרי אין גר תושב נהג אלא בזמן שהיוכל נהג וכדאמרתן בערכך דף כ"ט, ונראה לי דלזה כיון גם הב"י בס"י ד"ש כמה שכתב דמדברי הטור מוכח ג"כ דס"ל כהרשב"א, והיינו מטעם הנ"ל, דהא האידנא אינו נהג דין גר תושב, ודלא כמש"כ הפרישה בכתנת ד' הב"י עיי"ש דדו"ק:

יג. הגר"י פולא העיר: כבר קדמו בה בהשוכת בשמיט ראש [בכנסת דהרסא] ט"י מ"ח ע"ש. חז"ל: ועתה קאמר דאפשר דה"ג מפרש המכילתא בעבד ערל.

סימן ז

מתנה בשבת ויו"ט

ראוי לברר אי מותר ליתן מתנה בשבת ויו"ט ולקנות ע"י קנין משיכה או הגבהה אם אינו לצורך שבת ויו"ט ואם תמצא לומר דמתנה אסור מ"מ עדיין ראוי לברר אי מותר להפקיד בשבת ויו"ט אי לא וגם יש להסתפק אי מותר לזכות בשבת מן ההפקד או לא:

**תשובה:** הנה בדין מתנה בשבת ויו"ט הוא מחלוקת הפוסקים ז"ל דהר"ן כתב בפ"כ דיו"ט גבי הא דאמרינן למאי נ"מ לאקנויי קמחא לאחרים וז"ל: לאקנויי בלשון מתנה בלא סודר אלא כשאר מטלטלין הניקנין במשיכה עכ"ל. ומשמע להדיא דדוקא קנין סודר אסור בשבת ויו"ט משום רע"י הסודר מקנה החפץ הוי כמקח וממכר דאסור בשבת ויו"ט משום רגזירה שמא יכתוב אבל מתנה בעלמא ע"י קנין משיכה או הגבהה ולא דמי למקח וממכר שרי באמת. ואמנם מרביר המרדכי שם שכי: ובה"ג התירו להקנות ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאים בהם כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר דרכותיה קנין משכ"מ אפילו בשבת עכ"ל. ומדכתב דהתירו לקנות משום מצוה, משמע דס"ל דאפילו לקנות מתנה ע"י קנין משיכה אינו מותר רק במקום מצוה דדוקא. וכמו בשבת ולא הניח ע"ת דאם לא יקנה קמחו לאחרים לא יוכל לבשל לצורך שבת או משום מצוות נטילת לולב וכדומה, אבל מתנה גרידא ביו"ט שלא לצורך היום אסור. וכן כתב להדיא הב"י בס"י תקכ"ז דהמרדכי חולק על דברי הר"ן הנ"ל וס"ל דאפילו להקנות במשיכה בלא ק"ס אסור אם לא במקום מצוה [וקצת יש לעמוד על לשון המרדכי דכי ובה"ג התירו להקנות ביו"ט, דהא בבה"ג בה"י יו"ט ליתא מזה שום רמז רמזיה, רק דהעתיק לר"י הש"ס דאם שכת להניח ע"ת צריך להקנותו לאחרים, אך דהוא ז"ל גריס בהיפך דש"ס דהוא נאסר ואין קמחו נאסר דאם נימא דקמחו נאסר לא מהני הקנאה והיא הגי' שהביאו התוס' בשם בה"ג דהמהרש"ל הגיה דצ"ל כגי' הספרים ע"ש אבל אין צורך וצ"ל באמת בכ"י בה"ג וק"ל אבל אינו ראיה דאינו מחזיר הקנאה רק במקום מצוה ודברי המרדכי צ"ע].

בד"ה קנין משכ"מ אפילו בשבת וז"ל: ואע"ג דקנין רמי למקח וממכר שהרי קנין בכליו של קונה שמקנה סודרו כדי לקנות בו המתנה עכ"ל. והדבר פשוט דכוונת הרשב"ם ז"ל בזה דעיקר הקנין של שכ"מ הוא האמידה ודברי שכ"מ הוא ככתובין וכמסודין דמיא, וזה משמע דפשיטא דמותר אפילו בשבת מדלא הוצרך ר"י לשי שם לאשמעינן דק דמותר אפילו לקנות בק"ס משכ"מ. וע"כ צ"ל דמתנה מותר בשבת ואף אם רצה המקבל לקנות אותה ע"י קנין משיכה או הגבהה, שהרי מתנת שכ"מ הדיבור הוי קנין ואעפ"כ מותר, וא"כ מאי קמ"ל ר"י לוי דמותר אפילו ק"ס ומאי גרע ק"ס מקנין של האמידה. ולכן כתב הרשב"ם ז"ל דוודאי גרע משום דכיון שצריך להקנות הסודר כדי לקנות בו החפץ ומכירה בוודאי אסור בשבת.

**וראיה** גדולה לסברת הרשב"ם הלזו מהש"ס דפ"ק דמציעא ד"י י"א ע"כ דאמרינן שם דמתנת כהונה נתינה כתיבה בהו חוליפין דרך מקח וממכר הוא וכו'. ומיהו משכ"מ הרשב"ם שהרי קנין בכליו של קונה חמוה קצת, דא"כ ללוי דס"ל בב"ם (וה"י מ"ז ע"א) דק"ס הוא בכליו של מקנה, יהיה מותר להקנות ק"ס בשבת ובכליו של מקנה לא מחזי כמקח וממכר, ובאמת לא מצינו פלוגתא בזה [ומיהו זה אין להקשות דהא ר"י לוי בעצמו ס"ל דבריא אסור דידוע דסתם לוי בגמ' הוא לוי בר סיסי בירושלמי והוא תלמידו דרבי אבל ר"י לוי הוא אמורא אחר ואינו סתם לוי דגמ' כידוע]. ועוד דהא טעמו דלוי שם משום דבההיא הנאה דמקבל מיניה גמר ומקני [ועי' בר"ן בפ"ק דקדושין ובקצה"ח סי' ק"צ סעיף ר' ע"ש דרו"ק] וא"כ עדיין רמי למקח וממכר דע"י ההגאה דמקבל מיניה החפץ מזכה לו המתנה וא"כ לא מצינו שום חילוק וסברא לחלק בענין זה בין כליו של קונה לכליו של מקנה ודברי הרשב"ם ז"ל צ"ע. ועב"פ שמעינן מדברי הרשב"ם ז"ל אלו דס"ל ג"כ כדעת הר"ן דשאר קניינים זולת קנין סודר שרי במתנה בשבת ויו"ט.

**ורמיהו** לדעת המרדכי דבכל קנין אסור במתנה בשבת זולת אם הוא לצורך היום תקשה לכאורה דהו"ל לר"י לוי לאשמעינן עיקר דין מתנת שכ"מ דמותר בשבת משום כדי שלא תטרף דעתו עליו, ואם ס"ל דה

**ורמיהו** שמד הרשב"ם ז"ל בב"ב דף קנ"ו ע"ב משמע נמי דס"ל כדעת הר"ן הנ"ל מדכי שם

יש לדחות דאפשר דכיון דאין המקבל קונה רק אם הנותן מכרין להקנותו ואם עושה הקנין שלא בפניו צריך לומר לך חזק וקני, ואם לא אמר לך חזק וקני ועושה הקנין שלא בפניו לא קני באמת, ונמצא שהנותן מסייע בקנין. וא"כ אפשר דעליו נמי מוטל האיסורין.

**וכן** אין להקשות על דעת הר"ן ז"ל הנ"ל מהא דאסרי ב"ש לבטל רשות בשבת ואמרינן שם דטעמא דב"ש דאוסר משום דסבר דביטול רשות מקנא רשותיה הוא ומקנא רשותיה בשבת אסור, ואף דביטול רשות אינו אלא מתנה ואעפ"כ אסור. דשאני התם דהוי מתנה דקרקע, ובקרקע בוודאי גם הר"ן מודה דאסור משום דקרקע כיון דבר שטרא הוא ונקנה בשטר גם במתנה איכא גזירה שמא יכתוב. והא דמחלק הר"ן בין מתנה למכר היינו במטלטלין דלאו בני שטרא נינהו, ורק במכר מ"מ שייך גזירה שמא יכתוב שטר לאחוריות, דשטר אחוריות דרך לכתוב גם על מטלטלין וכמו דמבואר בב"ב ד' מ"ו ועוד בכמה מקומות בש"ס אבל במתנה של מטלטלין לא שייך גזירה שמא יכתוב כלל דשטר קנין לא שייך במטלטלין ואחוריות נמי אין דרך לכתוב על מתנה אבל מתנה דקרקע דנקנה בשטר בוודאי שייך גזירה דשמא יכתוב.

**ועפ"ז** שכתבנו לעיל דעיקר האיסור הוא רק אם המקבל מתנה רוצה לקנותו בקנין אבל ליתן מתנה בלא שום כוונת קנין שרי לד"ה, יסתלק בזה מש"כ הגאון בעל עבודת הגרשוני בסימן כ"ה שהביא ראיה שם דמתנה מותר בשבת מהא דכ' התוס' בפ' הדר דף ס"ו והמרדכי שם ד"ה יפה עשיתם, דהך שכירות ששוכרין מהא"י בשבת כדי להתיר הטלטול לא דמי למקח וממכר ולא הוי אלא מתנה בעלמא ולכן מותר אפי' בשבת. וא"כ משמע מד' התוס' והמרדכי אלו דפשיטא להו דמתנה מותר בשבת ע"ש בדברי הגאון הנ"ל בתשובה. והנה כבר תמה עליו הגאון בעל שער המלך ז"ל בפ"ו מהל' יו"ט הלכה ט' דלפי דבריו ז"ל יהא דברי המרדכי סותרין זה את זה, למש"כ בפ"ב ריד"ט הנ"ל. ולכן כתב דע"כ צריך לחלק דההיא דפ' הדר שאני דאינו נותן לא"י לשם מתנה גמורה אלא כדי להתיר לו טלטול ולהנאתו קמכוין הלכך לא חשיבא כמתנה גמורה לאוסרה בשבת עכ"ל השער המלך ז"ל שם.

**והנה** מה שתמה עליו שפיר תמה אבל מה שתי

הוי מילתא דפשיטא א"כ גם בק"ס אין שום דבר חידוש, וזה להמרדכי אין שום חילוק בין ק"ס לשאר קניינים:

**ומיהו** קצת יש מקום לומר דכיון דאינו חל המתנה מיד בשבת אין כאן איסור, דבבב"א נמי אם היה מקנה היום ע"מ דיהול הקנין לאחר השבת אפשר דמותר. וכן כתב בתה"ד בכתבים בסימן רל"ד דמותר ליתן המעות של הפדיון מע"ש ע"מ שיחול בשבת אי לאו משום חשש ברכה לבטלה והביאו המג"א בסי' שלי"ט. וובסי' נחל איתן בהלכות שבת הביא ראיה לדבריו מהש"ס דעירובין ל"ו דמבעיא לן באומר כבר זה היום קודש ולמחר חול מהו ע"ש וע"ע בשו"ת הגרע"א ז"ל בסי' קנ"ט מש"כ על דברי התה"ד אלו ע"ש ומיהו לא דמי להתם, דהתם חל ממילא הפדיון בשבת ואינו עושה בשבת שום מעשה כלל, אבל הכא עיקר המעשה עושה בשבת רק שהגמר הקנין נגמר בחול וצ"ע בזה:

**ואין** להביא ראיה דמותר מתנה בשבת דיו"ט ע"י שאר קניינים מהא דתנן בפ"ק דיו"ט (דף י"ד ע"ב) דמשלחין כלים ביו"ט בין תפורין ובין כשאין תפורין ואף דבר שלא חזי ביו"ט, דהא אפילו תפילין משלחין דכל דבר שניאותין בחול משלחין אותו ביו"ט ולא חשו משום איסור מתנה ביו"ט. ואף דבר שאסור לשלח ביו"ט כגון סנדל המסומר ומנעל שאינו תפור אין האיסור משום מתנה ביו"ט רק האיסור הוא משום הטירחא יתיבא דכל דבר שאין בו צורך המועד אסור משום טרחא. וזה אינו ראיה כלל, דוודאי נתינת המתנה אין בו איסור רק הקנין שקונה הדבר במשיכה או בהגבהה. וא"כ י"ל דשם אינו עושה המקבל שום קנין כלל, וממילא קניו אצלו ע"י רשותו וקנין דממילא בוודאי שפיר דמי וזה קי"ל דמוליכין חלה ומתנות לכהן ביו"ט (בביצה דף י"ב) ואף ב"ש דאוסר שם אינו אלא משום גזירה דהפרשה.

**וכן** ראיה בהא דתניא בעירובין ד' ע"א דב"ה סבר דיש ביטול רשות אף משתחשך ואמרינן שם דטעמא דב"ה דאסתלוקי רשותא בעלמא הוא ואסתלוקי רשותא בשבתא שפיר דמי. ועפ"ז פשוט דליתן מתנה בשבת אף לדעת האוסרים, אין האיסור רק על המקבל אם מתכוון לקנותו במשיכה או בהגבהה, אבל על הנותן אינו מוטל שום איסור, דהא הנותן אינו אלא כמסלק זכותו מהחפץ בשביל המקבל, כדי שהמקבל יוכל לזכות בו בקנין ולא נרע מאסתלוקי רשותא בשבתא דשפיר דמי. [ומיהו זה

כביטול רשות רמותו אפילו בשבת. משום דאסתלוקי רשותא בעלמא הוא. והא דכ' דלא. הוה אלא כמתנה בעלמא, ר"ל דלכל הפחות לא עדיף ממתנה. אבל מ"מ נ"ל דגרע ממתנה דאינו אלא סילוק רשות כ"ה כזנת התוס' והמרדכי לפע"ד. וא"כ אין להוציא מדברי התוס' מידי לענין לקנות מתנה ע"י קנין משיכה או הגבהה. ואין מקום כלל להוכחת הגאון בעל עבודת הגרשוני ז"ל הנ"ל מד' התוס' והמרדכי הנ"ל.

**ולפי** זה בנידון המעשה דעבודת הגרשוני דהיה צריך להקנות לא"י הפרה במתנה כדי שהפטור מן הבכורה, בוודאי אסור לדעת המרדכי, דהא התם צריך ליתן לא"י לשם מתנה גמורה, וכפרט דהא איכא כמה דעות דאין קנין חצר מועיל בא"י וע"כ צריך שיקנה במשיכה או בהגבהה. וא"כ בנידון זה יהיה הישראל הנותן עובר משום איסור מתנה בשבת לדעת המרדכי הנ"ל. והגאון בעל עבודת הגרשוני ז"ל דהתיר שם בפשיטות במח"כ נראה דלא ראה דברי המרדכי והבי"ה הנ"ל.

**וע"פ** הדברים שכתבנו יתיישב בפשיטות מה שתמה השער המלך ז"ל בפ"כ מה' לולב הלכה ח' על דעת הרטב"א בשבת בפ' כל כתבי"ב דאוסר להפקיד בשבת. והא דיכול לומר בעת הדליקה דבואו והצילו לכם משום דהתם הוי כמפקד ועומד, משום דכלאו הכא הוא הולך לאיבוד וכו'. והקשה השער המלך מהש"ס דעירובין ד' ל"א דמקשינן, דמאי הא לא חזי ליה, ומשני הואיל ואיבעי מפקיד לנכסיה וחזי ליה השתא נמי חזי ליה, והיכי מצי מפקיד בהש"מ הא הסוגיא אזלא לסומכוס וכמש"כ התוס' שם, וסומכוס הא ס"ל כרבנן דכל דבר שהוא משום שבות גזרו עליו בהש"מ. והוצרך השער המלך לדחוק שם דלא אסר הריטב"א להפקיד רק ברצוה שיזכה בו אחר וכגונא דהתם, משא"כ הכא גבי דמאי אדרבה אין סתנתו בהפקד רק כדי שיהיו מתור לאכול הדמאי וכדדאי ש"ד ע"ש. והוה דחוק לפע"ד דמני"ל דמפקיד ע"מ לאכול הדמאי מיירי, דהא י"ל דכוננת הגמ' דמקרי חזי לי' דכיון דאם הי' מפקיד לחלוטין היה מותר לו לאכול

דהתם שאני דאינו מתנה גמורה שאינו עושה רק להתיר טלטול, הדברים מתמיהים, דהא מ"מ ראיות הגאון ז"ל נכונה מלשון התוס' שכ' דלא הוה אלא כמתנה בעלמא וכו' ומשמע דמתנה פשיטא להו דשרי ואפילו במתנה גמורה, ולפי דברי השער המלך ז"ל הו"ל להתוס' לומר דהכי לא דמי למכירה ומתנה משום דאין עושים אלא להתיר הטלטול, אבל מדכ' דלא הוה כמכירה אלא כמתנה משמע בפשיטות דס"ל דיש חילוק בדין בין מכירה למתנה.

**ועוד** תמה לי טובא במש"כ דאינו נותן לא"י וכו' דהא אדרבה עיקר קושיית התוס' הוא משום שהישראל קונה המקום לשכירות כשבת ולא משום שהוא נותן לא"י דמאי יהיב ליה לא"י דהא וודאי דמעות אסור ליתן לא"י בשבת. אלא ע"כ צ"ל דשכרו מא"י בשבת והבטיחו לו ליתן דמי שכירות אחר השבת, וא"כ אין כאן מתנה לא"י רק מתנה מא"י, והא"י הוא נותן להישראל בשכירות גמור רק שהישראל אינו מכוין לשכירות גמורה ולכן דברי השעה"מ צ"ע לפע"ד.

**אבל** לענ"ד הרב ברור דודאי התוס' מחלקים בין מקח וממכר למתנה, דבמקח וממכר אסור אפילו אינו עושה שום קנין, רק דהדיבור בעצמו במה דמתנה עמו בע"פ למכור לו זה גופא הוה איסור, וכ"ש אם מניחו ברשות הלוקח דודאי אסור. ואף דהלוקח אינו עושה שום קנין כלל דכיון דהלוקח צריך שישלם בעבורו איכא גזירה שמא יכתוב. אבל במתנה כה"ג דאינו עושה שום קנין בוודאי מותר לדי"ה אפילו לדעת המרדכי, דמה שהוא נותנו לרשות המקבל מתנה והמקבל מתנה זוכה ממילא בהמתנה בוודאי אין כאן חשש שמא יכתוב כלל. ולפיכך הוצרכו התוס' לומר דאף דשכירות גמור וודאי דמי למכירה דהא צריך לשלם מעות לאחר השבת מחמת השכירות, מ"מ הכא התידו לשכור משום דשכירות ששוכרין בשביל היתר טלטול אינו שכירות גמור ודמי למתנה בלא קנין רמותו. והיינו משום דאין כוננת הישראל לשכור ממנו באמת החצר על יום השבת, אלא שישלך הא"י רשותו מהחצר ביום השבת כדי שיהיה הישראל יכול לטלטל בשבת והוה

א. כי"כ השיך ירדו ט"ז שי"כ מק"א ברעת השריע שם. דע"י שרי"ת נבכ"ת א"ר"ם ס"י ס"ב. אולם בעה"ג שם במוף הסימן כתב שיש קנין תנור לגוי אף דאין שלשאת לגוי.

ב. כ"ה בריטב"א כתיב בשבת ק"כ א. וראיתי להכ"ה שהעיד על השעה"מ שבז"י הריטב"א שלפנינו לא כ"כ, ולא ידע שהח"י הנדפסים אדם להריטב"א אלא לחזקו.

להפקידו מה"ת. ודכ"ו השעה"מ אלו תמהוים לפע"ד. אכן לפי מש"כ לתרץ אי"ש טפי, דהפקר גידא בודאי שרי וע"כ לא אסר הריטב"א אלא היכא דמפקיד במקום שיש בני אדם שזוכין מיד ש"פ צו"ו דבכה"ג הוי כמתנה בקנין וכמש"כ לעיל בעו"ה:

**ולענין** אי מותר לזכות מן ההפקר בשבת ויו"ט לדעת המודקי הג"ל דאוסר מתנה, הנה כבר נסתפק בו הגרע"א ז"ל בגליון הארו"ח סי' של"ט דאפשר לזכות מן ההפקר לר"ה שרי, כיון דליכא מקנה וקונה אינו בכלל אין קנין בשבת. והנה מפשטות לשונו משמע דמסתפק אפי' בהפקר דממילא כגון להגביה מציאה בשבת וכן לזכות בנכסי גר [כימים הקדמונים או במקום שיש להם רשות ע"פ הממשלה הרוממה יד"ה] וכן משמע להדיא מדפשיט ליה מדברי הטורש"ע ארו"ח בסי' שע"א סעיף ח' דמ"ד התם בנכסי הגר. אכן אני תמה דבכה"ג מאי זו טפיקא דהרבר פשוט בכלי הש"ס דמותר להגביה מציאה בשבת אם אינו מדבר המוקצים. ומהם בש"ס בע"ז ד' ע' דהמצוא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מר"א. אלמא דזה פשוט דמותר להגביה, ולא הוצרך לאשמרעין רק דהתירו לו אפילו אסור הוצאה ע"י פחות פחות מר' אמות. וכן פסק הרמב"ם בפ"כ מה' שבת דאף כמצאיה דלא אתי לידיה מבע"י, התירו להוליכו פחות פחות מר"א. והוציא זה מהש"ס הלזו וכמש"כ הגר"א ז"ל בארו"ח סי' רס"ו סעיף ח'. וגם להפוסקים החולקים שם על הרמב"ם וס"ל דמצאיה כיון דלא אתי לידיה ואינו בהול עליו לא התירו חז"ל להוליך פחות פחות מר"א, וגרסי בש"ס דע"ז שם המוציא כיס בשבת וכמש"כ שם הגר"א, והיינו ששכח והוציא כיס בשבת לר"ה או התירו, מ"מ לא פליגי רק באיסור הוצאה אבל מכח קנין לית מאן דפליגי.

**ואם** מצא חפץ במכור שע"יכו בתוכו פשוט שמוציא לו להגביה ולהוליכו לביתו. וכן מפורש להדיא ע"ד כפ"ק דמציצא (דף ס' ע"א) אלא מעשה הגביה אונקי בשבת שאין דרכן של בני אדם להגביה אונקי בשבת ה"נ דלא קני ע"ש. ומשמע להדיא דדחיקא אונקי אין דרכו להגביה בשבת משום שזקנה וכמש"כ שם הורא"ש ז"ל להדיא בסי' כ"ב אבל בדבר דלית בו איסור מוקצה פשוט דפותר. וכן מפורש ע"ד במשנה דשבת (דף ק"ג) דאומר לאחרים בואו והצילו לכם, אלמא דמותר להם לזכות בשבת מן ההפקר. ומהו מהתם יש מקום לרחות דשאני התם והצלה הוא לצורך היום והרי צורך מצוה

כאחר משאר העניים השתא נמי חזי ליה. ועוד דאינו מחוייב להפקיד גם הפת של עירוב דגם אם יפקיד כל נכסיו חוץ הפת של עירוב מקרי עני, ובכה"ג בודאי הוי הפקר גמור. וזה ודאי דוחק לומר דהגמי מ"ד דחוק דאינו מפקיד רק ע"מ לאכול. ועוד דבכה"ג לא מקרי הפקר כלל ולא מהני האי הפקר להתירו באכילה.

**אכן** לפי מש"כ בלא"ה לק"מ על הריטב"א, דפשוט דלהפקיד בשבת לא חמיר ממתנה דאינו אסור רק אם המקבל מתנה מתכין לזכות ועושה קניין בזמיתו וכמש"כ לעיל. וא"כ הפקר נמי אינו אסור רק בגונא דהתם דמפקיד לאחרים ומצוה להם לזכות מיד והם מגביהים לצמצם ע"י אמירתו ונחשב כמתנה גמורה בקנין דאסור לדעת המודקי. והריטב"א נמי עומד בשיטת המודקי בזה, ולפיכך אסור נמי בהפקר כה"ג דדמי למתנה בקנין. אבל בעירובין וכפ' מפני דשום אדם אינו זוכה או בעת שמפקיד, וגם אינו מחשב לשום אדם לזכות רק דאומר דהרי הוא הפקר לכל, פשוט דשרי הוא אפילו לקבל מתנה בשבת ולהניחו בתוך ביתו שרי אם אינו מכין לקנין וכ"ש הפקר וכל זה ברור:

**וגם** הש"ס דשבת קל"א דאמר שם דמודה ר"א דאם ציץ טליתו בשבת דחייב משום דבידו להפקידו נמי נחא לפ"ו, משום דהפקר גידא דליכא זכיה דאחר בודאי שרי. ובשער המלך שם תירץ דכיון דמה"ת מותר להפקיד בשבת מקרי בידו והלכך חייב חטאת ע"ש. ואין ת"י זה נוח לי כלל, דמה בכך דמה"ת מותר להפקיד, מ"מ כיון דאינו יכול להפקיד מצד תקנת חכמים ממילא מחוייב להטיל ציצית בבגד והיכי מחייבין ליה חטאת הא מעוכב הוא שלא להפקיד מצד תקנת חכמים. וכעין זה כתבו התוס' בשבת דף ד' גבי הא דמבעיא ליה לרב כיכי שם בהדיק פת בתנוד בשבת אם התירו לו לרדוחה קודם שיבוא לידי חיוב סקילה או לא. והקשו התוס' שם בר"ה קודם, דפשיטא דהתירו דאף אם לא נתיד בודאי לא ישמע לנו דהא בודאי יוצא להציל עצמו ממתה. וחי' בשם ריב"א דאם לא התירו אינו מחוייב סקילה כיון שמניח מלרדוח על ידי"מם שאנו אוסרין לו עכ"ל. הרי בהדיא דאם מעוכב מצד איסור דרבנן נחשב כאונס ופטור מחיוב סקילה. וה"נ יש לומר להיפך כיון דע"כ אינו יכול להפקיד הבגד מתחת תקנת חכמים, ע"פ מחוייב להטיל ציצית בבגד והיכי פשיטא ליה להגמי דאם ציץ בשבת חייב חטאת משום דבידו

דהא לא התירו להציל רק ג' סעודות ותו לא, ומיהו ראיות הראשונות שהבאתי ג"כ מספיקים לפשוט הספק הנ"ל.

**ואולי** תלא נסתפק בענין אי מותר להגביה שלא לשם כוונת קנין ולהוליכו לביתו דזה פשוט ליה ג"כ דמותר מכל הנ"ל, אך דמסתפק לו אם מותר לעשות קנין משיכה או הגבהה בדבר ההפקר כדי שיקנה ע"י זה שלא יוכל אחר לזכות בו. ודומיא דמסתפק להחזיק בנכסי הגר דבכה"ג כיון דניכר דעושה זה בשביל הקנאה גרע טפי והוי בכלל איסור קנין. ובפרט דהיכי ההפקיר אדם מדעת כוודאי יש להסתפק אי מותר לזכות בו בשבת. וקצת יש מקום לומר דחליא בפלוגתת רש"י ותוס' בפ"ק דמציעא (דף י"א) אי הפקר מקרי דעת אחרת מקנה או לא. והובא מחלוקתם בקצור במל"מ ז"ל [בפכ"ט] מה"ל מכירה [הי"א] דלדעת רש"י ז"ל שם דהפקר מקרי דעת אחרת מקנה, הרי איכא כאן מקנה וקונה. ונהי דלא דמי למתנה גמודה דהתם מקנה לאדם מיוחד ושייך גזירה דשמא יכתוב כדי לחזק הקנין, אבל גבי הפקר לא שייך כלל הגזירה דמי יבקש כאן לכתוב, מ"מ כיון דאיכא מקנה וקונה הוי בכלל הגזירה דאין קונין בשבת, ואף דהכא לא שייך הטעם. דכל מקום שאסרו חכמים השוה כמיוחדותיהן ולא חלקו משום לא פלוג כידוע. אבל לדעת התוס' שם דלא מקרי דעת אחרת מקנה אינה בכלל הגזירה כלל.

**והנה** הגרע"א ז"ל שם הביא ראיה מגיטין (דף ע"ז) דאמר שם דתנייל ותפתח ואמאי התירו שבות דמקח וממכר הא אפשר בהיתר להפקיר הבית דמותר להפקיר בשבת כדס"ל להמג"א בס"י י"ג. ואח"כ תזכה היא מהפקר אע"כ דאסור לזכות מהפקר אלו דבריו ז"ל שם. והנה לפום ריהטא דבריו תמוהין מאד דהיאך אפשר להפקיר הבית מתחילה א"כ הוי טלי גיטין מע"ג קרקע, דהא הגט מתח משורת אחר ואין האשה מתגרשת עד שתקבל הגט מידו או מחצרו ואח"כ קנתה החצר מידו, דהוי כמו שיצא הגט מידו לידה. אבל אם הגט מתח בחצר של הפקר הוי טלי גיטין מע"ג קרקע. [שבת אחר ההדפסה מצאתי בעז"ה שהגרע"א עצמו כתשובותיו בסימן [קעז] בעצמו על דבריו בזה עיי"ש]. ובפרט לפי מה שפירש"י בגיטין שם דקנתה הגט בתורת אגב, אי"כ בלא"ה אי"א להפקיר דהא אין

דמטלטלין ניקנין אגב ההפקר וכמו שפסק הנתיבות בס"י ער"ה. ורציתי ליישב דרצה לומר דהפקיר כל הבית חוץ ממקום שהגט מונח בו ותקנה הגט אגב זכית הבית מן ההפקר וס"ל כדעת הקצה"ח שם (ס"י ער"ה) דמטלטלין ניקנין אגב הפקר. אבל זה טעות דבהדיא מבואר בקצה"ח שם דמטלטלין אגב הפקר אינן ניקנין רק אם הוי צבורין בקרקע של הפקר וכמו שהאר"ך שם בטעמא דמילתא, והכא הא לא הוי צבורין דהא מקום הגט לא הפקיר ואינה זוכה כלל רק שע"י שתזכה הבית מן ההפקר תזכה גם הגט מתורת אגב, וא"כ הא לא הוי צבורין. וא"כ דברי הגאון ז"ל לכאורה צריך נגד וכו' נגד דהפקריניה.

**אכן** לענ"ד היה נראה ליישב קצת דברי הגאון הנ"ל דיש לומר דס"ל כדעת הקצה"ח בס"י הנזכר סעיף ב' שהעלה שם דהפקר אינו קנין כלל ואינו אלא כנוד בעלמא שאינו יכול לחזור בו וכמו שכתב ברמב"ם בפ"ק דנדדים ודברים ודברים ודברים כנוד, ומש"ה ס"ל לרש"י בב"מ (דף י"א) הנ"ל דמקרי דעת אחרת מקנה משום דכיון דאינו אלא מתורת נדר אינו יוצא מרשותו כלל, והלכך כל אדם הזוכה אח"כ מן ההפקר מיד הבעלים הוא זוכה כמו כנודר ליתן לעניים דהעניים הזוכין בו מיד בעלים הן זוכין וחשוב דעת אחרת מקנה אע"ג דהנדר כבר נעשה כ"כ הקצה"ח שם. וא"כ כנוד"ד נמי לא מקרי כלל טלי גיטין מע"ג קרקע דהא כ"ז דלא זכה בו האשה להבית לא יצא מרשות הבעל כלל, וכשחזרת וזוכה, מיד הבעל היא זוכה. ומ"מ לענין שבת אפשר דליכא איסורא דנהי דהזוכה זוכה מיד הבעלים הוא, מ"מ ליכא מקנה כלל, דהא המפקיר אין רצונו כלל להקנות לאחר, וברעתו הוא לחזור בו מן ההפקר רק שאינו יכול משום דיעבור בלא יחל דברו ואינן בכלל קנין כלל. וא"ש בזה דא"י הגאון מהרע"א ז"ל הנ"ל.

**ועפ"ז** גם מה שכתבתי לעיל דלדעת רש"י ז"ל פשוט דאסור דהוי בכלל מתנה. אכן לפי דברי הקצה"ח הנ"ל אינו מוכרח דאף דמקרי דעת אחרת מקנה לענין דלא כפי רן אחריו ומגיע, אבל מ"מ לענין שבת לא דמי לקנין דהא ההפקר אינו קנין רק נדר בעלמא וכמש"כ, וגם מה שרצה המ"ל שם לחדש דלדעת רש"י קטן הזוכה מן ההפקר קונה מיהא כמו כמתנה משום דאיכא דעת מקנה. לפי דברי הקצה"ח גם זה אינו

ג ע"י שריה תורת חסד אריה סי' לא.



מדאורייתא גבי מציאה מהא דאמר שמואל בעצמו דהלכה ברי יוסי דאמר שם בברייתא דהשוכר את הפועל אפי' אם שכרו למחצה ולשליש ולרביע מ"מ ילקט בנו אחריו. אלמא דקטן אית לי זכיה לנפשי מדאורייתא ע"ש. ואם איחא מאי קושיא הא התם גבי לקט שכחה ופאה דהוי הפקר מדעת שפיר אית ליה זכיה לקטן משום דאיכא דעת אחרת מקנה, ושמואל דאמר דקטן לית ליה זכיה הא מידי במציאה דהוי הפקר דממילא וליכא דעת אחרת מקנה. ומיהו קצת יש לרחות דאפשר דגבי לקט שכחה ופאה לא מקרי דעת אחרת מקנה דהא אינו מפקיר ברצון עצמו, רק אפקעתא רמלכא היא והוי כיאוש ולא מקרי דעת אחרת מקנה. ואף ריש רסוברים ריאוש הוא מטעם הפקר וע"כ משום דהוי בע"כ וא"כ נקט שכחה ופאה נמי רכוזתי. ועי' בקצה"ח דדחה מטעם אחר ע"ש. ולענ"ד נ"ל כמו שכתבתי בעו"ה.

**ובזה יש ליישב מה שיש להקשות ממתנות כהונה** דמקרי דעת אחרת מקנה וכמו דאמר רב פפא בב"מ ד' י"א, וכ' השאג"א בס"י ע"ז דהיינו למ"ד רטובת הנאה ממון, אבל למ"ד דטובת הנאה אינה ממון לא מקרי דעת אחרת. ולכאורה דלמה גרע מהפקר דג"כ אין להבעלים שוב זכות בהם, ומ"מ ס"ל לרש"י דמקרי דעת אחרת מקנה. אכן לפמ"ש"כ נחזק דמתנות כהונה נמי אפקעתא רמלכא הוא, וגם להמרדכי דס"ל רגם אי טובת הנאה אינה ממון מ"מ מקרי דעת אחרת מקנה [והגאון מעל שאג"א ז"ל שם נראה ולא ראה לד' מהרדכי מזה בפ"ק וע"ע] ג"כ אינו ראייה דס"ל לרש"י ד"ל דהתם גבי מתנות כהונה לא יצא מרשות הבעלים כלל דתיכף שיצא מרשות בעלים נכנס לרשות הכהן, אבל בהפקר דיוצא מרשות הבעלים קודם שיבא לרשות זוכה, שפיר י"ל דס"ל להמרדכי כדעת החוס' בזה וע"ע:

**שוב** ראיתי שיש להביא ראיה לעיקר ספיקו של הגרע"א ז"ל בגליון האו"ח הנ"ל מד' הגהות

מוכרח דמה בכך שבא לקטן מיד הבעלים מ"מ אין כאן דעת מקנה כלל כיון שהפקר אינו מתורת קנין:

**ולענין עיקר ספיקו של הגאון בעל מל"מ ז"ל אי קטן** שזכה מן ההפקר קונה מה"ת או לא כבר כתבתי בגליון הרמב"ם שלי לחמיה עליו על מה דלא פשטה גה"ל מד' רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' עבדים הלכה ט"ו שכתב שם דהמפקיר עבדיו הגדולים קנו עצמן והקטנים כל הקודם והחזיק בהם זכה כשאר מטלטלין עכ"ל. ואם איתא דהוי כדעת אחרת מקנה גם הקטנים יכולין לזכות בעצמן" ושבשלמא אי לא מקרי כדעת אחרת מקנה לא קשיא דליקני מיהת בעצמן מפני דרכי שלום, ד"ל דעבד קטן כי האי לא תקנו מפני דרכי שלום, דהתם טעמא משום דלא ליתי לאנצורי, דאף אם אין לו אב מכל מקום יש לו קרובים ושייך סבוא ראתי לאנצורי. אבל בעבד דהוי אין לו משפחה וגם הדב כבר הפקירו ואין לו זכות בו. ועוד דהא עבד איתקש לקרקעות ובקרקע לא מצינו דרכי שלום ובקטן שזכה בקרקע של נכסי גר אפשר דלא קנה כלל אפילו מפני דרכי שלום וע"ע בזה:

**אבל** אי נימא דבהפקר מדעת מקרי דעת אחרת מקנה קשה טובא, דהא בהדיא מבואר בדברי רבינו בפכ"ט מה' מכירה הלכה י"א דאף בקטן שקנה קרקע והחזיק בקרקע תעמוד בידו. ומבואר שם בה"ה ז"ל דקונה מה"ת לענין שאינו המוכר יכול לחזור בו משום דאיכא דעת מקנה. וא"כ כ"ש במתנה ולמה גרע עבדים מקרקע וא"כ ע"כ דרבינו סובר דהפקר לא מקרי דעת אחרת מקנה לענין זה:

**ועוד** נ"ל להביא ראיה דהפקר לא מקרי דעת אחרת מקנה לענין זכיה קטן אפי' בהפקר מדעת, מהש"ס דפ"ק רמציצא דף י"ב ע"א, דמקשינן שם על שמואל דס"ל שם דקטן לית ליה זכיה לנפשיה

ד. השלם מלוח הטעות.

ה. ח"ל הגר"פ פרלא: כבר העיד בזה בנתיבות ריש סי' רע"ג ע"י"ש. אבל באמת לק"מ דעבד שאני דאפילו מתנה גמורה לא קרי דיד עבד כיד רבו, דקא גדולים קנו עצמן בני חרין דכיון דנסתלק האדון הם קודמין לכל אדם לזכות בעצמן מהפקר ויד האדון לא מעכבא, אבל קטנים ואנו צריכים להקנות האדון ה"ל כשאר מתנה ולא מהני אם לא ע"י גט שחרור משום דגטו וידו באין כאחד, עכ"ל. אולם לא ראה דברי רבינו בחקונים והוספות סי' ח' שהרגיש בזה וד"ל: מש"כ בס"י י"ז להוכיח דאף לדעת רש"י דהפקר מקרי דעת אחרת מקנה אחר, מ"מ לענין קטן ההכח מן ההפקר אינו נחשב כמתנה ודיהא קונה מה"ת, דראיה מהא שכ' הרמב"ם והשו"ע בס"י דע"ה דהמפקיר עבדיו [בזמן הבית] קטנים כל המחזיק בהן זכה בהם, אלמא דאין זכיהו זכיה מה"ת אף בהפקר. ודלא כהמ"מ בסכ"ט מה"מ שכ' שם להדיא לחיפך, הנה כעת בעת ההדפסה מצאתי להנתיבות המשפט בס"י רע"ג שהביא ג"כ ראיה זו, וח"ל שכתבתי מעצמי לדעתו ז"ל. אך תמתי עליו שלא הביא די המ"ל בזה שכ' בפשיטות דלרש"י מקרי דעת אחרת מקנה גם לענין קטן תוכה מה"ת.

בסימן ז"ל דלפי דעת הרשב"א ז"ל בחידושי לגיטין ד' (עב:) ובתשובותיו סי' תקס"ג דהפקדו אינו חל על הגוף בלבד וצריך להפקיד גם להפירות, והוציא זה מהירושלמי דלשם, א"כ היאך מהני ההפקדו הכא, והא אינו יכול להפקיד להפירות דהא הפירות שייך להא"י וע"ש מה שח"י בזה. אכן לענ"ד נראה ליישב דכיון דהפקדו הוא מתורת נדר וכמש"כ הרמב"ם הג"ל [והקצה"ח כס"י ער"ה ג"כ הסכים לדעת הרמב"ם דהפקדו אינו מתורת קנין רק מתורת נדר], א"כ י"ל דכמו דקונמות מפקיעין מידי שעבוד ויכול המשכיר לאסור על השוכר וכמש"כ הר"ן ז"ל בפי' השותפין ד' מ"ז ע"ב ר"ה היכי דמי ע"ש, ה"נ יכול המשכיר להפקיע מיד השוכר וחל ההפקדו גם על הפירות, ויכול הזוכה להוציא הבהמה מיד השוכר מיד, דההפקדו מבטל השכירות כן נראה לי וזה דין חדש.

**ולכן** נ"ל מה שכי' הב"י דביום שבת לא יוכל לזכות בה מחמת שהיא שכורה לא"י אין ר"ל דאין יכול לזכות בה מן הדין, רק ר"ל דהא"י לא יניח לו לזכות. אמנם טפי ה"ל דהישראל לא יזכה בה מחמת איסור קנין בשבת אלא וודאי דס"ל להב"י דזכיה דהפקדו לדי"ה שרי אף לדעת המרדכי. ואמנם לולי דברי הב"י היה אפשר לומר דכונת הר"ף בהגהות סמ"ק הוא משום דאסור לזכות בה בשבת ע"י קנין, ואי שמא יטלה ויביאה לביתו בלא כונת קנין. דזה וודאי שרי וכמו שכתבתי לעיל, הנה לזה בודאי ליכא למיחש דודאי האיניו יהודי לא יניחו ליטול מביתו. ואפשר דגם הב"י כיון לזה דמה שכתב דכיון דרשות האיניו יהודי עליה אין אחר יכול לזכות בה, ר"ל דאין אחר יוכל ליטלה ולהביאה לביתו דכיון דרשות הא"י עליה לא יניחו הא"י ליטול מביתו כן נ"ל כונת הב"י לפענ"ד. עפ"ז ליכא למשמע מר' הב"י אלו ולא מדי:

**ואין** להביא ראיה דזכיה מן ההפקדו ג"כ אסור בשבת מהא דתנן בביצה דף ל"ז דאסור לקדש אשה בשבת, והרי כבר כתב הר"ן בנדרים ד' ל' ד"ה ואשה נמי, דאשה שמתקדשת לאיש אינה בתורת הקנאה שמקנת עצמה להבעל, דאין כל הימנה דתכניס עצמה לבעל דהא כתיב כי יקח איש אשה ולא כתיב כי תלקח

הר"ף בסמ"ק בלאוין ר"פ. דעל מה שכי' הסמ"ק שם דמתוך להשביד בהמה לא"י בע"ש ע"י הבלעה כגון שישכרו לחודש או לשבוע, ואי לא"ה אסור משום שכר שבת, וכן בכלים נמי דכונתיה, אך בבהמה צריך להפקיד הבהמה כל זמן שעושה מלאכה בשבת כדי להפקיע איסור דשביעת בהמתו דהוי דאורייתא. כ"כ הסמ"ק שם. וכתב ע"ז בהגהות סמ"ק דיפרש בשעת ההפקדו שאינה מפקידה כי אם בשבת או כל זמן שהוא ביד הא"י כדי שלא יזכה בו אחר אע"פ שאינה לגמרי מ"מ הוי הפקדו עכ"ל. והובא כל זה בסור או"ח סי' רמ"ו וכ' ע"ז הב"י דמשום דהכל יודעין שכל מי שבהמתו ביד א"י בודאי מפקידה בשבת, ולפיכך צריך לפרש דאינו מפקידה רק לשבת וע"י זה לא יוכל אחר לזכות בה דביום השבת הרי שאולה או שכורה לא"י ולכי נפק שבתא הנ"ל כאלו חזר וזכה בה שלא הפקידה. אלא לשבת ע"ש. ולכאורה הא בפשיטות י"ל דהגהות סמ"ק ס"ל כהמרדכי דכל קנין אסור בשבת כמתנה, וא"פ הוא הדין בזכיה מן ההפקדו, וא"כ ליכא למיחש דשמא יתכוין בה ישראל לזכות בה בשבת מן ההפקדו, דהא זה אסור בשבת. וליחוש לאנשי דלא מעלי זה בודאי לא שייך. דמלתא דלא שכיה הוא. ולשמא יזכה בו א"י אחר ג"כ ליכא למיחש. דהא א"י לא ידע כלל דהפקידה. דהא כתב הב"י דהוא מפקידו בינו לבין עצמו, רק שישראלים יודעים דודאי הוא מפקידו כדי להנצל מאיסור שביעת בהמתו, אבל א"י לא ידע זה. והלכך בשבת ליכא למיחש, ולאחר השבת הרי בטל ההפקדו ולמה הוצרך הב"י לדחוק ולא יזכה בה מחמת שהוא ביד א"י.

**ועוד** דתי' זה שכי' הב"י דחוק קצת, דהא באמת הבהמה הוא שכורה להא"י ומאי מהני ההפקדו, וע"כ דההפקדו הוא על גוף הבהמה, ולא"י אינו אלא קנין פירות, והבעלים מפקירין מה שיש לו בהבהמה דהיינו קנין הגוף, וא"כ אותו קנין הגוף שהפקיד יש לאחר לזכות בה, ומאי בכך דהיא שכורה לא"י לזמן, מ"מ תועיל בה זכירתו ולאחר שתכלה השכירות יוכל הזוכה ליטול הגוף לעצמו מן הבעלים דכבר קנה אותה בזכיה שזכה בה בעודה ביד הא"י.

**ועוד** יש לתמוה על הב"י דהנה בלא"ה תמה בקצה"ח

ו. ונראה דאין לדמות הפקדו לקונמות בזה, שהרי נפקס להלכה כש"ע חר"ם סי' ער"ה סע' ל"א דהפקדו אינו מפקיע מידי שעבוד, כמבואר בבאור הגר"א שם סק"ל, וע"י שרית מהר"ט ח"ב יחיד"י סי' נ"ד, וכמערכת דברי אמת ערך הפקדו אות ג'. אולם במסלולין הפקדו מפקיע מידי שעבוד, כמבואר במשמרתו כותה ב"ק י"ג כ' ע"ש. אלא שאין זה ענין לגבי הפקדו אי הוי בתורת קנין או בתורת נדר.

לאיש, אלמא דאין ביכולתה להקטת עצמה לבעל. ומש"ה אמרין בקדושין דף ז' דאם אמרה הריני מאורסת לך אין בדבריה כלום אלא היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר. כ"כ הר"ן שם. וא"כ כל קידושין כאדם הזוכה מן ההפקר, וא"כ ש"מ דאסוד לזכות מן ההפקר בשבת. אכן באמת זו אינה ראייה כלל דהא בלא"ה תקשה לדעת הר"ן דאפילו מתנה מותר להקנותה בשבת, למה גרע קידושין יותר ממתנה, וע"כ צ"ל כיון דהיא מקבלת כסף או שו"פ הוי כמכירה, ומכירה בחדאי אסורה בשבת, וא"כ בלא"ה אין ראייה מקידושין וקידושין דמיא למכירה דהא היא מקבלת הנאה ממנו ע"י שמפקרת עצמה לו, ולא דמיא לשאר זוכה מן ההפקר כלל וכלל. ובלא"ה אין להביא ראייה מקידושין, דגבי קידושין שייך הגזירה דשמא יכתוב ספי משאר קניינים. וק"ל:

**הידוצא** לנו מרבינו דלקבל מתנה בשבת וי"ט שלא בכונת קנין, או לשלוח דודק בשבת וי"ט לחבירו פשוט דמותר לד"ה אף שאינו צריך המתנה לשבת וי"ט, וכ"ש דלהגביה מציאה בשבת וי"ט בדבר שאין בו איסור מוקצה בחדאי מותר. אבל לקטת מתנה ע"י הגבהה או משיכה שלא לצורך היום לדעת המרדכי אסור. אכן לדעת הר"ן [וכן נראה דעת רשב"ם בב"ב ד' קנ"ו] מותר:

**ולזכות** מן ההפקר ע"י קנין משיכה או הגבהה, נ"ל דחליא בפלוגתא דרש"י ותוס' בב"מ ד' י"א אי הפקר מקרי דעת אחרת מקנה. אכן לפי מש"כ הקצה"ח (ס"י רע"ג) דהפקר אינו קנין כלל גם לפי דעת רש"י ז"ל אינו ראייה כלל דאסור. ולענין להפקיד בשבת הנה במג"א בס"י י"ג כתב בפשיטות דמותר, ומד' הריטב"א שהביא השער המלך בפ"ח מהלכות לולב אין ראייה, ד"ל דאינו אוסר רק בגזונא דמיירי השי"ס בשבת ק"כ דאומר לאחרים שיזכו מן ההפקר, דבכה"צ הוי כמתנה. וע"י בספר ראשית בכורים למד אחי הגאון זצ"ל בדף ג' שהאריך ג"כ קצת בזה ע"ש:

**ולענין ד' הרשב"א** בתשובה ובחידושיו שהובא בקצה"ח בס"י רנ"ז הנ"ל וגם לענין אם הפקיד לישראל ולא לא"י דפליגי ב"י ר"י ור"ל בחידושי דפאה פ"ד אי הוי הפקר אי לא, ודעת הג"ב מהר"ק בחלק אה"ע ס"י נ"ט דהלכה כזה כ"ל דלא הוי הפקר. אכן החו"א בריה דף ט"ו כתב להיפך דהלכה כר"י דהוי הפקר [וע"י בחידושים שנדפס בסוף ספר טו"א בדפוס ווארשא להגאון מהר"ם אויערבאך זצ"ל שהאריך ג"כ בזה]. וכן במה שיש להסתפק לכאורה בקטן שהפקיד אי חל ההפקר שלו, אי נימא דכמו דחקנו חז"ל דמתנתו מתנה משום כרי חייו, הי"נ הפקוד הפקר משום כרי חייו. או דילמא כיון דהפקר אינו רק מתורת נדר, והנה ידוע דקטן אינו בר נדר כלל דכל שלא הגיע למופלא הסמוך לאיש אין נדרו נדר כלל אפילו מדרבנן, וא"כ אין הפקוד הפקר כלל. וכן בהגיע למופלא הסמוך לאיש יש להסתפק להיפך אי נימא דהפקר לא עדיף ממתנה וכמו דמתנתו אינו רק מדרבנן, הי"נ הפקר שלו, או דילמא כיון דהפקר מתורת נדר א"כ במופלא הסמוך לאיש הפקוד הפקר מה"ח [וע"י בב"מ ד' כ"ב ע"ב דאמרין שם יתמי דלאו בני מחילה ניתו מאי איכא למימר ופידש"י קטנים שאין הפקדן הפקר עכ"ל ומשמע בהדיא דקטן לאו בר הפקר הוא. ומיהו מלשון הגמ' אינו רא"י דבגמ' יש לפרש דיתמי אין דרכן למחול ולהתייאש, מיהו אם חזינא דמייאש אפשר דהוי יאוש באמת. דהא באמת קי"ל בח"מ ס"י ול"ה דקטן שמחל הוי מחילה מדרבנן כמו במתנה והוא מתשובת הרשב"א המיחסות להרמב"ן, וע"כ צ"ל דהא דאמר בלאו בני מחילה ניתו היינו בסתמא לא אמרין דמחלו, דאף דבר שדרכן של גדולים למחול מ"מ קטן אין דרכו למחול, אבל אם מחלו בפירוש י"ל דשפיר הוי מחילה. וכ"כ הגר"א ז"ל בב"אור"י שם להדיא ע"ש. אבל מלשון רש"י משמע להדיא דאף אם הפקיד בפירוש לא הוי הפקר וצ"ע]. הנה בכל הדברים הנ"ל כבר הארכתי כל הצורך בזה בעז"ה בחידושי שכתבתי על חלק חו"מ ס"י ער"ה כי שם ביתו. והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

סימן יח

שעור תוספת שבת

**כתב** השר"ע ארי"ח בסימן רס"א סעיף ב': יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, חמן תוספות זה הוא מתחילת השקיעה וכו', ולכאורה צ"ע דלא ביארו הטור והשר"ע שיעור זמן התוספת שצריך להוסיף במצאי שבת<sup>א</sup>. ואמנם הרמב"ן בתורת האדם בשער אבלות ישנה (עמ' נ"א) שמשם מקור דברי השר"ע הנ"ל ביאר יפה וכתב דלר' יהודה דס"ל דהכסיף העלין והשוה לתחתון לילה, י"ל דהתוספת הוא מאותו זמן ואילך עד צאת הכוכבים, דודאי אותו זמן רחוק מיציאת הכוכבים. אכן לר"י דתיכף אחר בין השמשות הוא צאת הכוכבים, צ"ל דזמן התוספת הוא עד יציאת ג' כוכבים בינונים, דודאי דאחר בין השמשות עדין לא נמצאו רק ג' כוכבים גדולים, הלא כן אף דלענין כל הדברים שחלוי בלילה נחשב לילה, מ"מ לענין שבת כיון שחייב בתוספת אסור לעשות מלאכה עד שיהי' ג' כוכבים בינונים. אי נמי דמתחילה הן מפחרין ואח"כ נעשין מקורבין עד שנראה ככוכב אחד [וכמו דאיתא בירושלמי דברכות] ועד אותו זמן חייב בתוספת. כל זה כתב הרמב"ן ד"ל שם. וממוצא דבריו אנו למדן דבעת שנראה השמש בע"ש, או ביציאת כוכבים בינונים והן ממתסין כמו"ש לא שייך תוספת כלל. ואיני יודע מנין לו זה, והא י"ל דעיקר התוספת הוא בזמן ממש או כלילה ממש, ומה שמדייק מהא דב"ה מחידן עם השמש (שבת י"ב), יש לדחות בקל, דכיון דהתוספת שבת אף לה שיעור ויכול להוסיף אפילו מינוט אחד ויהי' יוצא בזה<sup>ב</sup>, לא חש ב"ה לדקדק בזה כיון שאין נ"מ רק ברגע אחד ועוד כיון דזה אינו אלא שבות משום דמחזי כשלוהו ואפשר דלא גזרו בתוס' כלל, והא בבבב"ש גופא איכא פלוגתא אי גזרו על שבות בהמ"ש או לא, וא"כ איכא למימר דאף דלרבנן דס"ל דגזרו, מ"מ י"ל דלא גזרו רק בבבב"ש דהרי ספק סקילה. אבל בתוס'

שבת דאינה אלא בעשה לא גזרו על השבות, ושפיר אמרו ב"ה דמותר עד השקיעה. ובר מן דין י"ל דלא פסיקא ל"י למיחני זמן התוספת דהא בקטן שנעשה בר מצוה בשבת לא שייך בודייה התוס' שבת, דהא בעת התוספת עדין הוא יום, וא"כ הוא עדין קטן לכל דבריו, וממילא אינו מצווה על השבת עדין, וממילא לא שייך גביה דיהיה אסור בתוס'. ולכן נקטו ב"ה עם השמש דהוא מילתא פסיקא בכל האנשים ודו"ק:

**ושוב** מצאתי בתוס' בריה ד' ט' דתירצו ג"כ כמו שכתבתי, דהקשו כיון דלד"ה תוספת שבת מדאורייתא, א"כ היכי תנן ספק חשיכה וספק אינו חשיכה מעשרין את הוודאי, ומשמע הא מעיקרא מותר לעשר, ותירצו דשמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי והיינו כמש"כ. ומיהו התם נמי י"ל דכיון דמעשר בשבת אינו אלא שבות לא גזרו בתוס', ועוד דנ"מ לקטן שהגדיל.

**ושוב** מצאתי בכתבי קודש של פר אחי הגאון ד"ל בחילוקא דרבנן שכ' דהעיד ג"כ על התוס' בזה דיש לומר דנ"מ לקטן שהגדיל בשבת. ומ"מ זכינו לדין, דהתוס' חולקים על הרמב"ן בדין תוס' שבת, וס"ל דהוא דווקא מבעוד יום בעוד שהחמה וזדחת ראל"ה לא מקשו מידי. וזה דוחק לומר דהתוס' אינם רוצים לפרש דספק חשיכה היינו אם הוא קודם השקיעה או לאחר השקיעה, דלאחר השקיעה כיון שהוא באמת יום לא הוי קרי ליה חשיכה דזה דוחק, אלא נ"ל ברור דהתוס' חולקים על הרמב"ן בזה. וא"כ במר"ש נמי התוספת הוא לאחר יציאת הכוכבים בינונים, ואף שהוא ודאי לילה מ"מ מצריך להוסיף מחול על הקודש. והשר"ע שסתם כהרמב"ן צל"ע:

א. ומה שהשר"ע ביאר שיעור זה להלן בסי' רצ"ג סעי' ב' שאין עושין מלאכה רק בג' כוכבים קטנים רחוקים.  
 ב. ב"ה מדין על חידושי' ביאת ל' ב' דיהי' חן פ"י. ולהלן הביא בן מתוס' ריה. ועי' מ"ב ס"י רס"א סקכ"ב.  
 ג. עי' שרי"ע ס"י רצ"ג סעי' ב', ביאר הלכה שם ס"י רס"א סעי' ב' דיהי' שבות ומה שהשיבו בברי' יצחק ט"י.

סימן יט

**לחם משנה ביו"ט שחל בערב שבת**

**או במוצאי שבת**

ראוי לברר יו"ט שחל להיות בע"ש או שחל להיות אחר השבת אי יש להניח לחם שלש על השולחן ביו"ט ובשבת הלזה או דסגי בלחם משנה כשאר שבתות ויו"ט:

**תשובה** הנה שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ששמע מפי הרב הגאון האמיתי שלשלת הידחסין וכו' מוה' יחזקאל פני' לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק שהתעורר בתימה גדולה על מה דלא אשתמיט בשום דוכתא בדי' הפוסקים ז"ל ובש"ע דביום טוב שחל להיות ע"ש או שחל במוצ"ש דצריך להניח שלשה לחמים על השולחן, דלכאורה כיון דציקר הטעם הוא משום דצריך להניח לחם משנה בשבת ויו"ט הוא משום זכר למן, דבע"ש ועיו"ט ירד לחם משנה שני העומד לאחד, וא"כ ביו"ט שחל בע"ש או שחל לאחר השבת והוצרך לירד או על שלשה ימים ה" צריך לכאורה להניח על השולחן ג"כ שלשה לחמים כדי שיהי' ג"כ זכר למן שירד או שלשה עומרים לאחד, ולא אמר תירוצ' לזה, וגם בעיני מר אחי ז"ל היה הדבר מתמיה מאוד דאמאי לא דברו האחרונים מזה, וגם הוא ז"ל לא אמר שום ישוב לגודל התמיה הלזו.\*

**אכן** לענין נראה דיש ליישב זה, והוא בהקדם עוד איהו קושיות והערות שיש להעיר בנידון זה. א' מה דיש להעיר כמה דמבואר בתוס' וברא"ש בסוכה בפ' הישן ד' כ"ז ד"ה במיני וביזמא ד' ע"ט ד"ה הא ובר"ן בפ' כל כתבי ובתוס' בפ' ג' שאכלו, ש"א דסעודה שלישיית יוצא במיני תרגימא וא"צ פת נובמיני תרגימא

גופא יש ב' דעות אי צריך שיהי' מה' מינין או דסגי בפירות או בבשר ודגים והובא הג' דעות אלו בטור ובשו"ע בסי' רצ"א סעי' ה'. ולכאורה כיון דכולהו ג' סעודות מפקינן לה מתלתא היום בין לדעת הלבוש ז"ל בסימן הנ"ל שהוא דרשא גמורה ומחייב מה"ת לאכול ג' סעודות בשבת, ובין לדעת האליה רבא בסי' קס"ז ס"ק כ"ח ובסי' רצ"א סק"א דג' סעודות אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכן הביא בשם תשובת מהרי"ל בסי' נ"ט. [ונראה דמ"מ לענין הדין שכ' בסי' קס"ז סעיף כ' דגם בשבת שמחויב לאכול פת, מ"מ אינו יכול להוציא חבירו אם אינו אוכל בעצמו ולא דמי לברכת המצות. ע"כ אנו צריכין לטעמו של הלבוש שם משום דלא מצינו מפורש דצריך פת. דאלו לטעמו של האלי' רבא משום דאינו אלא מדרבנן אינו מספיק כלל דהרי גם דמצוה דרבנן קיי"ל דאף שיצא מוציא ודברי האלי' רבא שם צל"ע] והביאו הפמ"ג במשכבות זהב שם בריש סימן רצ"א. מ"מ כיון דכולהו ג' סעודות ילפינן לאסמכתא מתלתא היום מהיכי תיתי לחלק ביניהו. וכבר העירו התוס' שם על זה. וצריכים אנו לבקש טעם וסברא ליישב דעת הי"א אלו. ובפרט דהך י"א אלו כתב בתר"י בברכות פ"ז שהוא דעת רבני צרפת זצ"ל וצריכין אנו למשכוני נפשין ליישב דבריהם בכל מה שאפשר. ועוד יש להבין מאי ראייה מהיום לא תמצאוהו בשדה דיש חיוב לאכול סעודה שלישיית ג. צריך לבאר בנידון מחלוקת הראשונים ז"ל שהובא בתו"ש אר"ח סי' תע"ה בלילות הראשונים של פסח ודעת הר"ף והרמב"ם ז"ל דסגי בשני מצות ללחם

א. ח"ל הנגרי"ם פולא: אין בזה טורח קשיא כלל דהרי בגמ' לא נזכר אלא לחם משנה ואין שום דמו בקרא או בגמ' אלא ללחם משנה ולא ללחם משולש, ולזה גם הפוסקים לא היה להם להביא אלא מה שאמרו בגמ' בזה. וגם בעיקר הקשיא על התלמוד לק"מ, דמלבד ד"ל עמ"ש בתוס' [הדרן] וקנים פרשת בשלח בשם הרב"א ז"ל דציקר מה שנתחייבו בלחם משנה היינו משום דבשלשה חצאי עומרים שנשארו לשבת נעשה נט בפ"ע שנכפל כל אחד לשנים ולכן צריך לחם משנה גם לסעודה שלישיית עיי"ה. וא"כ ממילא מבואר דלעולם צריך יותר מלחם משנה, בלא"ה נראה דכיון שלא עשו זכר לעיקר החדת המן בין בחול בין בשבת, וכנצ"ל דזה בכלל זכר ליציאת מצרים שנכללו בו כל הנסים שנעשו להם אז, רק ללח"מ לשבת ויר"ט חייבו לעשות זכרון בפני"ע משום דכתיב ראו כי ה' נתן לכם את השבת וכו' הרי הכתוב עצמו עשה ירידת הלח"מ לאות על חובת שמירת שבת מאת ה' יתבדך וגם יר"ט איתו"ב מקרא במכילתא עיי"ש. והילכך חייבו בלח"מ בשבת ויר"ט, שוב אין טעם לעשות זכרון ללחם משולש שירד להם כשאירעו שבת ויר"ט טמזים זה לזה דהרי היא היא, וזה פשוט מאוד.

ג"כ כאחד בשבת ע"ש הרי דנצטוו ע"מ לקיים. ופרשת  
המן נאמר באלוש וכדאיתא בסדר עולם ובירושלמי  
בביצה פ"ב ה"ב [ועל שם כך נקרא אלוש ע"ש ששם  
התחיל לירד המן בזכות שאמר אברהם לשרה לוש  
ועשי עוגות וכדאיתא במדרש בראשית רבה פ' וירא]  
ומסע דאלוש היה חמשה מסעות לאחר מסע דמרה וכמו  
דכתיב בפ' מסעי:

**והטעם** דלא הגיד משה לישראל דין זה מיד דסעודת  
שבת בעי הכנה, כבר תי' המדרש רבה שם  
על פסוק הנ"ל דמשה רבינו שכח לומר להם מחמת  
שקצף על האנשים שהוחזרו מהמן ולכן בא לכלל  
שכחה. וז"ל המדרש שם בפרשה כ"ה, ויקצוף עליהם  
משה כיון שכעס שכח לומר להם שילקטו ביום הששי  
שני העומרים לאחר כיון שהלכו ולקטו וכו' באו  
הנשיאים וכו' ומה אמר להם הוא אשר דיבר ה' ואינו  
אומר הוא אשר דברתי אלא אשר דיבר ששכח. עכ"ל  
המדרש שם. ועי' ביפה תואר שהקשה דלמה לא אמר  
להם מיד קודם שכעס ותי' שם שהיה חפץ להגיד להם  
קרוב ליום הששי [וקצת צ"ע בש"ס דפסחים (דף ס"ו ע"ב)]  
דמביא ראייה דכל הכרעס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת  
ממנו ממשה רבינו כמעשה דמרדך שנתעלם ממנו פרשת  
גיעולי מדין, ולמה לא הביא מפרשת המן דהוא מוקדם.  
ואולי דמהתם עדיפא ליה להביא ראייה דהתם נתעלם  
ממנו לגמרי דהא נאמרה הלכה באמת ע"י אלעזר הכהן,  
משא"כ הכא דלא שכח רק לפי שעה אבל כשאמר לו  
הנשיאים דלקטו לחם משנה תיכף נזכר מעצמו ציוד  
השם ואמר להם הוא אשר דיבר ה' וגו' וק"ל. וכ"כ  
התוס' בשבת (דף פ"ז ע"ב ד"ה וכתב) דמשה שכח לומר  
להם ע"ש. ולזה כוון הפייטן בהושענא אדם יציר כפיך  
לגונגה, שאנו אומרים בשבת שבתוך החג שיסדה ר"א  
הקליר ז"ל שיסוד שם טפולין הווד הכנה במדעם ישר  
כחם והודה למו וזעם, והיינו דע"י הגדתם נזכר  
שנצטווה גם על הכנה בידי שמים וכמו שאכתוב לקמן  
בסמוך א"ה.

**והנה** יש להעיד בדברי המקראות שם דבמאמר שאמר  
השם למשה כתיב והיה משנה על אשר ילקטו,  
ולא כתיב לחם משנה. ובסיפור המעשה כתיב והיה ביום  
הששי לקטו "לחם משנה". עוד יש להעיר דמשה השיב  
להנשיאים הוא אשר דיבר ה' שבתוך שבת קודש ליה,  
והשם אמר למשה ואנו כי ה' נתן "לכם" את השבת  
ועוד יש כמה דקווקים בכתובים אלו ויתיישב הכל

משנה והפרסה הוא מכלל השנים והתוס' והרא"ש ס"ל  
דצריך שנים לבד הפרוסה. וצריך להבין באיזה סברא  
קמפלגי. ד' הדבר ראוי לברר להלכה אי יז"ט חייב  
בסעודה שלישית או לא:

### דין הכנה מיום חול

**ולבאר** כל הנ"ל נקדים מה דיש להבין במקרא דפ'  
בשלח בפרשת המן דכתיב שם ויאמר ד' אל  
משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו' והיה ביום  
הששי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו  
יום יום. דמהך קרא נלמד דין הכנה בידי אדם, דכן  
משמע פשטיות הכתוב דצריך להכין הכל מערב שבת  
לשבת, דהיינו דצריך לבשל ולאפות ולעשות שאר  
מלאכות אוכל נפש בערב שבת לפי שאסור לאפות  
ולבשל בשבת. וגם נכלל בציודי הנה הכנה בידי שמים  
דסעודת שבת וז"ט צריך הכנה מיום חול וכרילפינין  
בפסחים ד' מ"ז ע"כ דמוקצה דאורייתא מהך קרא  
דוהכינו את אשר יביאו. וכן איתא גם בביצה (דף ב' ע"ב).  
ועי' רש"י בביצה שם דפי' דאי משום הכנה בידי אדם  
בהדיא כתיב את אשר תאפו אפו וכו'. ולכאורה צ"ע  
קצת דהא הך קרא דאת אשר תאפו אפו משה רבינו אמר  
זה לנשיאי העדה, ומשה רבינו למד זה מהריבור שנאמר  
לו מפי הגבורה דהיה ביום הששי והכינו את אשר  
יביאו, וכמו שפירש"י ז"ל בעצמו בפ"י החומש, דמשה  
רבינו לא הגיד להם הציודי דהיה ביום הששי וכו' עד  
שהגידו הנשיאים למשה דלקטו לחם משנה, ואז אמר  
להם הוא אשר דיבר ד' וגו' את אשר תאפו אפו. וא"כ  
י"ל דהכל בהכנה בידי אדם מירי. ואכן י"ל דכוונת  
רש"י ז"ל דמ"מ קשה דלמה הוצרכה התורה כלל לכתוב  
הך קרא דוהכינו את אשר יביאו אם לא ללמדנו על  
הכנה בידי שמים כנ"ל בכוונת רש"י ז"ל. ואכן לולא  
פירש"י ז"ל הייתי אומר דהך קרא ע"כ לא אתא רק  
להכנה בידי שמים, דאי על הכנה בידי אדם לא הוצרך  
הכתוב להזהיר הכא בעת ירידת המן, דהא כבר נצטוו  
על השבת במרה וכדאיתא בשבת ד' פ"ז ובסנהדרין ד'  
ג"ו. ומבאר בשבת שם דנצטוו במרה ע"מ לקיים מיד,  
והא אמרינן שם דהא דפליגי רבא ורב אחא בר יעקב  
בששי ששי כחודש ששי בשבת אי ששי לחנייתן או  
ששי אף למסען, קמפלגי בשבת דמרה אי איפקוד נמי  
אתחזקין והוצאה או לא, דרב אחא בר יעקב סבר  
דאתחזקין והוצאה נמי אפקוד, והלכך ע"כ דהנסיעה ה'

השבת שיצאו ללקוט המן היה שבת ראשונה שנצטוו על השבת:

**ראמנן יש ליישב קושיית התוס' הנ"ל בפשיטות ע"פ**  
 הא דמייתי השי"ס בשבת הנ"ל ברייתא ויסעו  
 מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר  
 בין אילים ובין סיני בט"ו יום לחדש השני, ואותו היום  
 שבת היה [ובסדר עולם איחא ויבואו אל מדבר סין. הנה  
 אלוש וכן הוא בירושלמי דביצה פ"ב הלכה א' דירידת  
 המן היה באלוש. ואף דבקרא כתיב דבאו אל מדבר סין.  
 כבר כתב הרמב"ן ז"ל בחומש בריש פרשת יתרו כי  
 מדבר סין מגיע עד הר סיני וכו' כלול דפקה אלוש  
 ורפידים הם ממדבר סין עצמו כי המדבר כולו יקרא  
 מדבר סין והמקום שלפני הר סיני יקרא מדבר סיני  
 עכ"ל. וכ"כ עוד בפ' בשלח על הפסוק ויסעו כל עדת  
 בני ישראל למסעיהם וגו' ולכן כתיב למסעיהם  
 משום דהלכו בו הרבה מסעות לדפקה ואלוש ורפידים  
 והכל נקרא מדבר סין כ"כ הרמב"ן ז"ל שם. ונ"ל דיצאו  
 להם ז"ל דמצשה דירידת המן היה באלוש בנסיעה  
 אחתונה שלפני רפידים ולא בנסיעה דמדבר סין או  
 בדפקה. משום דאיתא דמדרש בפ' וידא ר"י ר"ח ב"ר א  
 הוא מדבר סין הוא מדבר אלוש מאיזה זכות זכו ישראל  
 שניתן להם מן במדבר בזכותו של אברהם שאמר לרשי  
 ועשי עונות עכ"ל. ונראה דהמדרש וריש לשון אלוש  
 ע"ש שאמר אברהם לרשי זכו למן, ומשור"ה נקרא שם  
 המקום אלוש. וא"כ ממילא מוכח דהיה באלוש. ועוד  
 יש ראיה מהא דאמרין בשבת (דף ק"ח ע"ב) אמר רב  
 יהודה אמר רב אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא  
 שלטה בהן אומה, ולשון שנאמר והי ביום השביעי  
 יצאו מן העם ללקוט וכתוב בתריה ויבא צמלק, הרי  
 דהיה באלוש בנסיעה שלפני רפידים, ותיכף אתרו זה בא  
 צמלק, ומשור"ה נקרא רפידים ע"ש שריפו עצמן מדיה.  
 והיינו שלא שמרו את השבת, דאלו היה המעשה במדבר  
 סין או בדפקה היה לו לבא מיד בנסיעה דדפקה או  
 באלוש. והנה יש לחמה לרוב אתא בר יעקב דמ"ל  
 דנצטוו במרה גם על תחומין והוצאה האן באו לאלוש  
 ביום השבת ועבדו על איסור תחומין והוצאה. וכבר  
 העיר צ"ח המורה ז"ל שם [וע' בספר ברורי המידות על  
 המכילתא שם באת מ"ד מה שתי' ולפי משי"ב  
 במכילתא שם דהג' מסעות במרה ובאלוש ובמדבר סין  
 גבל היו ביום אחד. א"כ גם במרה נסעו בשבת. ולפיכך  
 לא נצטוו במרה רק לשבת הבאה דאנתו שבת כבר

בחדא מחתא בעדיה. והוא ע"פ הטוגיא דשבת פ"ז  
 שהבאתי לעיל דפליגי רבא ורב אחא בר יעקב שם אי  
 נצטוו במרה גם אתחומין והוצאה או לא, דרב אחא בר  
 יעקב סבר דנצטוו גם על תחומין והוצאה, והך ששי  
 בחדוש ששי בשבת הוא אף למסען, דהנסיעה  
 מרפידים למדבר סיני ג"כ היה כאחד בשבת, ובשבת לא  
 היו יכולים ליסע מרפידים משום איסור תחומין והוצאה.  
 ורבא סובר דאתחומין והוצאה לא איפקוד וששי הוא  
 ששי להנייתן, אבל הנסיעה אפשר דהיה בשבת. אבל  
 שאר המלאכות לדברי הכל נצטוו במרה ופליגי על  
 הברייתא וסדר עולם פרק ה' דבאלוש ניתן להם השבת  
 ושם עשו שבת ראשונה, ובמרה לא נצטוו כדי לקיים רק  
 כדי ללמוד הדינים. וכן משמע קצת בפרש"י בפ'  
 החומש על פסוק שם שם לו חוק ומשפט, דפירש שם,  
 דניתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם  
 שבת פרה אדומה וכו'. ומשמע דלא ניתן להם מצוות  
 שבת אז כדי לקיים רק כדי להתעסק בהם. וכן משמע  
 שם ביותר בדברי הרמב"ן בפ' החומש על הפסוק הנ"ל  
 ונמשכו בזה אחרי דברי הסדר עולם הנ"ל. אבל ע"כ  
 השי"ס דילן לא ס"ל הכי דהא אמר וקמפלגי בשבת  
 במרה ומשמע להדיא דנצטוו במרה ע"מ לקיים:

**ובספר העמק שאלה על השאלות להגאון אב"ד**  
 דוולאזין נ"י בפ' בשלח שאילתא מ"ח הביא  
 ג"כ לדברי הסדר"ע הנ"ל וכתב דכזה מיושב קושיית  
 התוס' דשבת (דף פ"ז ע"ב ד"ה כאשר צוין) דהקשו שם, דכיון  
 דנצטוו אשבת היכי אמרין דאלמלי שמרו ישראל שבת  
 ראשונה וכו' והרי לא היה שבת ראשונה וכו'. אבל  
 לדברי הס"ע דלא נצטוו או ע"מ לקיים יתיישב  
 הקושיא. וכ"כ עוד ת"י זה פעם שנית בחבורו העמק דבר  
 על החומש, ע"ש. ואני מבין דכיון דהא התוס' שפיר  
 הקשו לפי שיטת השי"ס דילן דנצטוו במרה כדי לקיים,  
 וכן דייקו התוס' בלשונם וכיון דבמרה איפקוד אשבת  
 היכי אמרין בפרק כל כתבי אלמלי שמרו ישראל שבת  
 ראשונה וכו'. ואולי רכתת הגאון בעל העמק שאלה  
 הנ"ל, די"ל דרב יהודה אמר רב בעל המימרא דאלמלי  
 שמרו ישראל שבת ראשונה וכו' ס"ל כדעת הסדר עולם  
 הנ"ל דלא נצטוו ע"מ לקיים מיד. אבל גם זה קשה דהא  
 רב יהודה אמר רב בעצמו הוא בעל הדרשה כאשר צוין  
 ה' אלהין, כאשר צוין במרה, וכיון שהשי"ס מפרש  
 בדבריו דנצטוו ע"מ לקיים שפיר מקשים התוס' והאין  
 נפרש לדברי רב יהודה אמר רב דאמר בעצמו דאנתו

הוא אשר דיבר ה' וגר' הוכיח מפסוק הזה דר"ח אייר של שנה זו לא הייתה בשבת אלא באחד בשבת וכדברי הסדר עולם דניסן דאותו שנה היה בע"ש ועפ"ז יבא סיון בשני בשבת ומתן תורה בשבת וכדעת רבנן. אבל אם נאמר שניסן היה בה' בשבת א"כ יבא ר"ח אייר וט"ו בשבת. א"כ היאך באו בט"ו לחודש במדבר סין הא כבר החזירו על השבת דמרה ועוד דלא יבוא מתן תורה בשבת ע"כ מדברי ס' לקח טוב. ואכן דבריו תמוהים דהא אדרבא במכילתא ומייתי לה בש"ס דילן איתא כאמת רשבת היה. ואמנם לא קשה כלל דהיאך באו בשבת ד"ל דס"ל דעל תחומין והוצאה לא איפקוד במרה כלל. וגם מה שהקשה דלא יבוא מתן תורה בשבת תמהני דהלא כבר הקשה הגמ' זה בשבת שם ותי' דאייר דההיא שתא עבורי עברוה. ולכן רברי הפסיקתא זוטרתו צל"ע:

הוצאה בשבת ילפינן ממן

והנה נ"ל דבמאמר הזה שאמר השם והיה כיום הששי והכינו את אשר יביאו נכלל בו שני הלכות עיקרים לשבת, והיינו א' בא לצוות דסעודת שבת בעי הכנה בידי שמים ג"כ, וכמו דדרשינן בפסחים (ף מ"ו) מניין למוקצה דאורייתא דכתיב הכינו את אשר יביאו. ופרש"י והכינו במזומן שמזמן כל צרכו היום ויאמר דבר זה לצורך היום וכי' עכ"ל. והלכך אפילו לצדיקים שירד להם המן לחם פתוקן כל צורכו וכדאמרינן ביומא ע"ה כתיב לחם וכתוב עוגות לצדיקים לחם לבינונים עוגות וכי' מ"ט היה צורך לירד בערב שבת לחם משנה כדי שיחיה הכנה בידי שמים מיום חול, דאם היה יורד בשבת היה אסור להם משום מוקצה, דמוקצה דמן היה יותר גדול ממוקצה דגרוגרת וצמקין דהא אמרינן (ביומא דף ע"ה) דמשור"ה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה כדי שישעבדו את לבן למקום, וכל אחד דראג שמא יגרם החטא שלא ירד מן למחר נמצאו כולן מכונים את לבם לאביהם שבשמים ע"ש. וא"כ לא היו בטוחים כלל שירד מן למחר ולא היה דעתם עליה מאתמול ושפיר היו מוקצה נולא דמי כלל לנשמים שידרו בשבת וביו"ט דמבואר בצירובין דף מ"ה ע"כ דיותר להשתמש בתן בשבת וביו"ט ויותר להליכן כרגילי כל אדם. ושאר התם דכיון דדרך לירד גשמים, וכפרים בא"י שיש זמן קבוע לירידת גשמים, בתדאי דעתיה עליון מאתמול. וכפרים גמיה דמשני

הלילה תציף דבריו ד"ל ג"כ יתורן קושיית התוס' דשבת שיצאו מן העם ללקוט היה שבת ראשונה שנצטוו עליה חדיקין. ואכן באמת לק"מ דפשוט דהמכילתא לשיטתה אויל וט"ל שם דניסן שיצאו ישראל ממצרים בחמישי בשבת היה והשלים ניסן ואירע אייר להיות בשבת, והלכך בט"ו לחודש כשבאו למדבר סין ג"כ שבת היה וממילא מוכח דלא נצטוו במרה באמת ע"מ לקיים, רק כדי ללמוד הדינים וכמו שכי' הרמב"ן ז"ל שם, וכ"מ במכילתא שם עוד כמש"כ שם על הכתוב ראו כי ה' נתן לכם השבת שתשמרוה. והכוונה בזה משום דבמרה ג"כ נצטוו על השבת אך דשם לא נצטוו רק כדי ללמוד הדינים. אבל באלוש נצטוו ע"מ לשמור ממש, וכן מברוא בירושלמי דביצה הנ"ל דאיכא פלוגתא בדבר אי במרה נצטוו על השבת או באלוש ע"ש:

ואכן כל זה להמכילתא אבל רב אחא בר יעקב י"ל

דס"ל כדעת הסדר עולם דניסן חל אז בע"ש ור"ח אייר היה באחד בשבת, וביים שבאו לאלוש דהיה בט"ו לחודש ג"כ באחד בשבת היה. וכ"ה להדיא בסדר עולם פרשה ה'. ומאלים נסעו לאלוש שנאמר ויסעו מאלים וגר' ואחד בשבת היה נומה דמסיים שם הא למדנו שר"ח אייר בשבת היה כבר הגיה הגר"א ז"ל שם דצ"ל דאחד בשבת היה. וכן מש"כ שם אחד בשבת בכ"ג אייר נסעו מאלוש צ"ל בכ"ב באייר ולפי מה דאמר במכילתא הנ"ל דכל המסעות דמרה ואלים ואלוש הכל היו ביים אחד, נמצא דגם במרה באו באחד בשבת ונצטוו אז על שבת הבאה וא"כ בשבת שיצאו מן העם ללקוט המן היה שבת ראשונה באמת אחר הצידוי דמרה ונסתלק בזה קושיית התוס'.

ומה שהקשו עוד התוס' שם דמשמע מתוך הפסוק דשתי שבותיו היו מקודם, ושבת שיצאו מן העם ללקוט היה שבת שלישי ע"ש. נמי יש ליישב לפי מה דכי' התוס' בעצמן לקמן בד"ה וכתוב, דהך דאמר משה דששת ימים תלקטוהו דר"ל דהיה לי לומר לכם מה שאמר הקב"ה כשנתן את המן שתלקטוהו ששת ימים וכי'. וא"כ י"ל דהא דכתיב והיו ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט הכל היה בשבת ראשונה וד"ק.

[ובס' לקח טוב הנקרא פסיקתא זוטרתו לרבינו עובדיה ז"ל הנדפס זה מקרוב בפ"ק ע"י הרה"ג המבקר והגדול בספרי התלמודים הנחנם מר"ה שלמה באבנר ד"ר ב"י בשלח על הפסוק ויאמר אליהם משה



דהרי בכל יום ג"כ אוכל סעודה אחת, ולכן צריך לאכול בשבת שני סעודות לבד סעודת הלילה. והביא ראיה לזה מהא ולא ירד בשבת חצי עומר בשביל סעודת הלילה. וזהו דמסיים היום לא תמצאוהו בשדה, כלומר מהא דלא נמצא בשדה היום ש"מ דצריך לאכול סעודת הלילה אל מוצאי שבת ג"כ ביום. וזהו דלמד הגמ' מזה דצריך לאכול ג' סעודות מחלתא היום.

**וכיון** דסעודה ג' הוא תקנת משה רבינו, ולכן ס"ל להי"א הנ"ל דסגי בה' מיני רגן או בבשר ודגים להכירא שאינו מה"ת אלא מדרבנן. ואכן כל זה לדב אחא בר יעקב דנצטוו גם אתחומין והוצאה במדה, הרבר מוכרח דסעודה שלישית. הוא מדרבנן, אבל לרבא דס"ל דלא נצטוו אתחומין והוצאה רק לאחר הקמת המשכן וכמו שכ' החוס' בשבת שם, ואעפ"כ ירד לחם משנה בע"ש, וע"כ דסעודה של מוצאי שבת ג"כ צריך לאכול בשבת, דאלי"כ היה סגי וירד בע"ש עומר וחצי וע"כ הכל השלש סעודות הוא מן התורה. ולכן ס"ל להתוס' דגם סעודה ג' הוא כפת דווקא, משום דוודאי הלכה כרבא דהוא בתרא וגם מרא דתלמודא יותר מרב אחא בר יעקב.

**ובזה** נחא נמי במאי דהוצרכו רבא ורב אחא בר יעקב לפלוגי בזה, דלכאורה מאי דהוי הוה וגם למסבר קראי לא שייך בזה. ואכן לפי מש"כ נ"מ טובא לדינא בזה אי סעודה שלישית צריך פת או לא. ושוב ראיתי סמך לדברי בטור בס"ר רצ"א שכ' ואיתא במכילתא ובירושלמי דסעודה ג' צריך לפחות ככר אחד שלם משום דביום ר' צריך לכל אחד שני עומרים ומכל עומר עשו ב' ככרות הרי ד' לשני עומרים אכל אחד בע"ש ואחד ליל שבת ואחד בבוקר הרי נשאר לו אחד לסעודה שלישית עכ"ל הרי דהכבר שצריך לאכול במר"ש אכלו בשבת וק"ל:

**ואכן** נמצא בעם דלא האמינו לדברי משה וחשבו דירד ג"כ בשבת חצי עומר בשביל מוצאי שבת, והא דירד בע"ש לחם משנה אינו ראיה דבשבת לא ירד כלל, דאפשר דירד לחם משנה בשביל סעודה ג' וכדברי משה, ולכן היה צריך לירד בע"ש על ד' סעודות, ולפיכך ירד לחם משנה, אבל מ"מ גם בשבת ירד חצי עומר על סעודת מוצאי שבת, ולפיכך כתיב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט ולא מצאו, ואז אמר הקב"ה למשה עיקר הטעם דירד בע"ש לחם משנה, דלאו משום הכנה

שם דמייר בעבים שנתקשרו בערב יום טוב ואית להו סימנא בגווייהו, דוודאי לק"מ רכיון שנתקשרו מערב יום טוב בוודאי דעתייהו עלייהו מאתמול. אבל לאפוקי גבי מן רכל ירדוהו לא היה רק ע"פ דרך נס, לא היה שייך דעעתם עלייהו מאתמול דכל אחד היה חושב שמה יצוהם החסא ולא יהיו ראויים לנס, וכדאמרין בגמ' דיומא הנ"ל.

**והב'** נלמד ממאמר זה גם איסור הוצאה בשבת דלא ילכו בשבת ללקוט המן ולהביאו לביתם. והיינו דמזה גופא שהוצרך לירד מע"ש לחם משנה שמעינן מיניה תרתי, איסור הכנה ואיסור הוצאה, דאי מחמת הכנה בלחוד לא היה צריך לירד בע"ש רק עומר וחצי, עומר לע"ש וליל שבת, וחצי עומר על סעודת שבת בבוקר, אבל לצורך הסעודה של מוצאי שבת היה יכול לירד בשבת דהא סעודת חול לא בעי הכנה. וע"כ דנאסר להם הוצאה ג"כ ולא היה תועלת כלל בירידתו דהרי היה נאסר להם להביאו לביתם בשבת ולהמתין עד הלילה, ולהביאו ג"כ א"א דהא כתיב וחס השמש וגמס. ואי משום איסור הוצאה בלחוד היה יכול לירד המן בשבת ויאכלו שם במקום שירד המן, אלא ע"כ דנצטוו על הכנה ג"כ.

**ואמנם** משה לא הגיד כל זה לישראל עד שבאו הנשיאים והגידו לו דלקטו לחם משנה משום דהיו צדיקים וירד להם לחם אפוי ומתוקן ואעפ"כ ירד לחם משנה לצורך שבת. ואז ראה מעשה ונזכר הלכה מה שאמר לו השם ואמר להם, דהוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה, והיינו דסעודת שבת חשוב מאוד וצריך הכנה מיום חול משום דשבת הוא קודש לה, ולפיכך כעי הכנה והזמנה וכמו כל דבר שבקדושה צריך להקדיש בפה לשם כך, כן יום השבת צריך לקדשו בדברים בעת כניסתו וכן המאכלים של שבת צריך הזמנה לשם שבת. אבל איסור הוצאה צדיין לא הזכיר משה והיה סובר דזה שירד בע"ש על כל יום השבת. והגם דהיה יכול לירד ביום השבת על הסעודה של מוצאי שבת, אפשר דהסעודה של מוצאי שבת צריך לאכול ג"כ בשבת כיום ולפיכך ירד הכל קודם בע"ש. והוכיח משה רבינו מזה דצריך לאכול שלש סעודות בשבת, וזהו דאמר להם משה דאכלוהו היום כלומר דגם הסעודה של מוצאי שבת אכלוהו היום לבד סעודת הבוקר, משום דשבת היום לה' וצריך להתענג בו ובסעודה אחת אינו ניכר שאוכל בשביל כבוד שבת,

לצורך אכילה לטלטל כלל אבל הכל משום טעמו של הרמב"ם ז"ל. ומה שבי הרמב"ם אין כוונתו על טלטול המוקצים בלחוד אלא כוונתו לתת טעם גם על עיקר איסור הוצאה שאסרה התורה וכולה חד טעמא ניהו. תמצא דדברי הגמ' והרמב"ם עולה לכוונה אחת.

**ולכל** זה כוונה התורה במקרא הזה ואמר ראו כי ה' נתן לכם השבת, היינו לטובתכם כדי שתגדלו ביום השבת ע"כ הוא נותן לכם ביום הששי לחם ימים. כלומר דלא כמו שעלה על דעתכם דירד לחם ימים בשביל הכנה וחצי עומר של מוצאי שבת צריך לאכול בשבת, אלא משום הוצאה ירד לחם ימים, והשם נתן לכם את השבת כדי שיהיו לכם מנוחה ואינו כטעם איסור מלאכה שהוא משום דששת ימים עשה ה' את וכו' ונח ביום השביעי, והיינו שהוא אות על חידוש העולם דבששת ימי המעשה ברא ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, תמצא שהוא בשביל ה'. והוא דאמר להם משה בתחלה שבתן שבת קודש לה', אבל הוצאה מלאכה גרועה הוא ואינה אות על חידוש העולם, ולא נאסרה רק בשביל טובת ישראל, כדי שיהא להם מנוח ביום השבת. והוא דאמר הקב"ה ראו כי ה' נתן לכם, ור"ל לכם לטובתכם הלא כן אסרתי לכם ג"כ הוצאה, וע"כ הוא נותן לכם ביום הששי לחם ימים, ולכן שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. והיינו שלא יצא איש ממקומו ללקט המן בשבת, דלמ"ד דתחומין דרבנן ע"כ מפרש דאל יצא היינו אל יוציא. ואפילו למ"ד דתחומין מה"ת, מ"מ בורדאי הוצאה נמי מפקינן מיני דפשוטא דקרא בהוצאה מיירי, וכמו שבי התוס' בסופ"ק דעירובין (דף י"ז ע"ב ד"ה לא) ולד"ה הך קרא בהוצאה נמי מיירי, ורק רב אשי משני שם דכיון דכתיב אל יצא עיקר קרא בתחומין מיירי ולא מקרי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ע"ש. ומסיים הכתוב דלאחר שגילה להם והוצאה נמי אסור ושבתו העם ביום השביעי מאו ולהלן, והיינו דשבתו גם מאיסור הוצאה מכאן ולהבא. ועי' בש"ס בשבת פ"ז הנ"ל דלמ"ד דבמרה לא איפקוד על הוצאה גם לאחר כך שניתן להם המן באלוש ג"כ לא נצטוו עדיין עד לאחר קבלת התורה, והך קרא דאל יצא איש ממקומו לאחר מתן תורה אחר שנעשה המשכן נאמר, ולא כתבו הכא רק משום דשייכי למילתא דמן וכמו שבי התוס' שם בד"ה אחרת:

בלחוד אלא גם משום איסור הוצאה, ולפיכך לא היה יכול לירד חצי עומר על סעודת מוצאי שבת, משום דהיה אסור ללקוט בשבת. והוא דאמר השם למשה עד אנה מאנתם וכו' ראו כי ד' נתן "לכם השבת".

**והכוונה** בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפכ"ד מה' שבת הלכה י"ב דטעם שאסרו חכמים לטלטל דברים המוקצים בשבת, כדי שלא יהיה יום השבת כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולחקן כלים מפינה לפינה ומבית לבית וכו' שהרי הוא בטל ויזשב בביתו ויבקש דבר שיחטטק בביתו בו ותמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח עכ"ל. וכי עליו הראב"ד בהשגות עוד אמר אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא וכו' נמצא כי מפני איסור ההוצאה אסרו הטלטול וכו' עכ"ל. ולכאורה הדבר תמוה באמת מה דשיבך רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל לדברי הגמ' וכתב טעם חדש מלכו. אכן באמת י"ל דטעם ההוצאה גופא שאסרה התורה הוא משום זה, דהרי באמת ההוצאה אינה נחשב למלאכה גמורה וכמש"כ התוס' דהוצאה מלאכה גרועה היא. ותדע דהא בעינן קרא מיוחד לאיסור הוצאה ואינו נכלל בלאו דלא עשה מלאכה, וע"כ דלאו מלאכה היא. וא"כ אמאי אסרה התורה באמת. וצ"ל דהטעם באמת הוא ג"כ מחמת טעמו של הרמב"ם ז"ל שכתב על מוקצה, דאם לא אסרה התורה הוצאה בשבת היה מתבטל עיקר הטעם והמכוון של איסור מלאכה בשבת והוא דלמען ינוח, וראתה התורה דאם היה מותר בשבת להוציא מרשות לרשות, היה כל איש ישראל עיף ויגע ביום השבת יותר מבימות החול, מחמת שכל השבוע הוא טרוד במלאכתו ואין לו פנאי לפנות חפציו ממקום למקום ומרשות לרשות, אבל ביום השבת שהוא פנוי ממלאכתו ואז היה עולה על לבו לפנות סחורתו וצציו ואבגיו ממקום למקום ומעיד לעיד, דאם היה נצרך לסחורה שלו למכור לאיזה עיר אחרת, או דיש לו סחורה במקום אחר ורוצה להביאו כאן היה מניח הכל על יום השבת משום שהוא פנוי ממלאכה. ותמצא שהיה עיף ויגע ביום השבת כולו ויבטל עיקר המכוון שרצתה התורה שכל איש ישראל ינוח ביום השבת, ולפיכך אסרה התורה הוצאה מרשות לרשות. אך חז"ל גזור על דברים המוקצים לטלטל גם באותו רשות עצמו שמונחים משום דראו דאם יבוא לטלטל בבית ישכח ויציא גם לרה"ר. ולכן גזור בדברים שאינם

מן בערב יד"ט

ונ"ל דכיו"ט והוצאה מותר רק הכנה<sup>2</sup> בעי אפשר  
 דכאמת לא יד מעי"ט רק עומר וחצי לעי"ט  
 וליום טוב בבוקר, אבל לסעודה דמוצאי יום טוב אפשר  
 דיד דכיו"ט גופא, כיון והיו יכולין להביא לביתם.  
 ואפשר שזה דעת הר"ף והמב"ט דסברי דגם בפסח סגי  
 בלחם משנה, ואף שפונשין אח"כ המצה השניה לשני  
 פרוסות וליכא לחם משנה בעת ברכת המוציא, מ"מ אין  
 זה קפידא, משום דלפי הג"ל בכל יד"ט סגי בלחם אחד  
 שלם ופרוסה, אך ראין זה מדרך הכבוד להניח פרושה  
 על השולחן משו"ה תקנו להביא שני לחמים שלמים.  
 אבל בפסח דעיקר מצותו בפרוסה העמידו על הדין.  
 אכן לפי זה זכינו לדין חדש דבפסח שחל יום ראשון  
 בשבת יהא צריך לחם משנה לכד הפרוסה גם לדעת  
 הר"ף והמב"ט ז"ל. ולא מצאתי לשום אחרון שיכתוב  
 כן:

ג. איסור הוצאה בשבת. וכיו"ט דליכא איסור הוצאה, מ"מ  
 צריך לחם משנה לאשמרעין דסעודת יד"ט בעי ג"כ  
 הכנה מיום חול, ואף דהכנה ביד אדם מותר כיו"ט מ"מ  
 הכנה ביד שמים אסור גם כיו"ט דאין יד"ט מבינה  
 לעצמה. אבל מה דכיו"ט שחל בע"ש יד ביזם הי' לחם  
 שלש, מזה לא נשמע לנו דין חדש, וזה ממילא דיענין,  
 כיון דסעודת יד"ט גופא בעי הכנה פשוט דאין יד"ט מכין  
 לשבת. דאף למ"ד דצרכי שבת נעשין כיו"ט היינו הכנה  
 ביד אדם שמוחר לצורך יד"ט עצמו, אבל הכנה ביד  
 שמים דלד"ט עצמו ג"כ אסור אם הכין בו כיום, אין  
 להעלות על הדעת דיהא מותר להכין מיו"ט לשבת.  
 והלכך לא תקנו להצריך לחם שלש דמזה לא שמענין  
 דין חדש כלל:

מן בערב יד"ט שחל בערב שבת

ועוד ללא דמסתפינא הייתי אומר דגם כיו"ט שחל  
 בע"ש לא יד רק לחם משנה בלבד ונעשה נס  
 דבעומר שירד ליד"ט היה מספיק גם ליום השבת וכן  
 כיו"ט שכל להיות אחר השבת ג"כ דכוותי. ומנא אמינא  
 לה דאמרין בפ"ק דביצה (יב. א) דתני תנא קמיה דרבי  
 יוחנן דהמבשל גיד הנשה כיו"ט ואכלו לוקה חמש  
 לוקה משום מבשל גיד הנשה כיו"ט כו'. והקשה לי  
 מופלג אחד דלר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת למה  
 לוקה משום מבשל כיו"ט דהא מה"ת יכול לאכול פחות  
 פחות מכשיעור ונמצא דמה"ת הוא בישול לצורך יד"ט<sup>2</sup>.  
 ואנכי השבתי לו דכיון דמ"מ מדרבנן אסור באכילה לא  
 מקרי אשור יאכל לכל נפש דהא מ"מ השתא אסור  
 לאוכלו מחמת איסור דרבנן. וראיה לזה מכסרי הדם  
 דמבואר כיו"ד בס"י כ"ח בפמ"ג בס"ק כ"ז דאף ספק  
 טרפה פטור מכיסוי הדם דמבואר כיו"ד בס"י כ"ח  
 בפמ"ג בס"ק כ"ז דאף ספק טרפה פטור מכיסוי הדם,  
 ולא אמרין דהוי ספיקא דאורייתא דשמא כשירה היא,  
 משום דמ"מ אסור לאוכלו מחמת ספק לא מקרי אשור  
 יאכל. ואף לדעת דהמב"ט דכל ספיקא דאורייתא אינו  
 אסור אלא מדרבנן, מ"מ מדרבנן מיהא אסור לאוכלו.  
 וא"כ בנר"ד נמי כיון דמ"מ השתא אסור לאוכלו בשביל  
 איסור דרבנן אינו בכלל אשור יאכל לכל נפש. והלכך

סעודה שלישית כיו"ט

והתוס' והרא"ש ז"ל חולקים וס"ל דבענין לחם  
 משנה לכד הפרוסה, אפשר דס"ל דיד"ט חייב  
 בסעודה שלישית, וע"כ הוצרך לירד לחם משנה בעי"ט  
 בשביל סעודה שלישית. ונמצא דמחלוקת הר"ף  
 והמב"ט עם התוס' והרא"ש תליא אי יד"ט חייב  
 בסעודה שלישית או לא. ואי"ל דפליגי בזה דהתוס'  
 ס"ל והוצאה שלא לצורך יד"ט לדיה אסור הוא  
 דאמרין דאין עירוב והוצאה ליד"ט היינו דמותר אף  
 שלא לצורך אריג אבל לצורך חול אסור:

ועפ"ז עולה לנו כמין חומר ליישב עיקר הקושיא  
 הנצב פתח השער בשם הגאון מהר"ח ז"ל.  
 די"ל דעיקר הטעם שחקנו חז"ל לבצוע על לחם משנה  
 בשבת וכיו"ט אינו משום זכר לנס שירד לחם משנה  
 בע"ש יד"ט לכד, אלא כו' לזכור ולהודיע מזה כמה  
 הלכתא רבתי לשבתא שיש לנו מנס הזה. א. דאסור  
 לאפות ולבשל בשבת וצריך להכין הכל בע"ש. ב.  
 דסעודת שבת בעי הכנה מיום חול, ואם לא הובן מיום  
 חול אסור מה"ת לאכול בשבת דמוקצה דאורייתא.

ב. נראה כוונתו דהכנה ביד שמים אסור כיו"ט, שה"י הכנה ביד אדם מותרת כיו"ט כמו הוצאה.  
 ג. קשיא זו מוכחא בטור המאיר לעולם היא סי' כ"א בשם הגדול ממינסק. וכן ס"ל באמת להסוד אכן מגילה באנכי מילואים ד' ב'  
 ולד"ל מותר מהעודה לבשל בבילת כיו"ט כיון שיכול לאכול פחות פחות מכו"ה ופי' אפיק י"ז ח"ב סי' י"ד.

להביא מבריייתא דאסורה בטלטול. אלא ע"כ כיון דאינה אסורה רק מדרבנן או מצד מוקצה אם נולדה הביצה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים, או משום גזירה דיו"ט אחר השבת, שפיר י"ל הואיל כיון דמה"ת מותר באכילה. אלמא דדבר שאינו אסור רק מדרבנן מקרי אוכל נפש ואין כאן איסור תורה. וא"כ הדרא הקושיא הנ"ל לדוכתיה.

**והשבת** לו דמאן לימא לן דסבר כרבה, דילמא ס"ל כרב חסדא (בפסחים מ"ז) דלא אמרי' הואיל והא דמותר לאפות ולבשל לצורך שבת ע"י עירוב תבשילין היינו משום דמה"ת צרכי שבת נעשין ביו"ט. וא"כ לפום הך סברא לא איכפת לן מאי דאסורה היום, דהא אפילו במבשל סמוך לחשיכה ביו"ט על שבת באופן שלא יספיק הזמן לאכול ביו"ט, מ"מ מותר לבשל לצורך שבת. וא"כ מה בכך דאינה ראוי לאכילה היום, ולפיכך אי לאו איסור מוקצה היה מותר לצורך מחר. [נתדע דהא מקשה שם לרב חסדא מלחם הפנים דלמה אינו מותר לאפות ביו"ט בשביל שבת, והוצרך לתרץ דשבות רחוקה לא התירו, ואף דאפיית לחם הפנים בוודאי לא הוה דחי יו"ט אף אם היה זמן אכילתו ביו"ט, דלא גרע משתי הלחם דאינו דוחה יו"ט ואף דנאכל בו ביום, משום דכתיב לכם ולא לגבוה. אלמא דאף דבר האסור לאפות בשביל יו"ט גופא, מ"מ בשביל שבת מותר. וכ"כ התוס' שם בפסחים ד"ה ואי והוכיחו מזה דלא כפרש"י שם ע"ש היטב]:

**ואכץ** שוב חזר והשיב על זה הגאון הנ"ל דלפי מש"כ רש"י ז"ל שם בפסחים הטעם דאמרינן דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט, הוא משום דהם קדושה אחת דיו"ט נקרא שבת והוי כחד יומא אריכתא עי"ש ברש"י. וא"כ זה אינו אלא למ"ד דשבת ויו"ט הם

אפילו אם היה מכוון לבשלו ע"מ לאכלו ביו"ט פחות פחות מכשיעור, אפילו הכי חייב מלקות משום בישול יו"ט.

**ובזה** יתיישב מה שהקשה הצ"ח בפסחים שם דלמה לא תני דהמבשל גיד הנשה ביוה"כ בחלב דלוקה שש ועי"ש מה שתי. ואמנם לפמש"כ ביו"ט הוי רבותא יותר דלא נימא דאינו לוקה בשביל מבשל ביו"ט, משום דמה"ת מותר ח"ש, קמ"ל דחצי שעור אסור מה"ת, או דקמ"ל אפילו איסור דרבנן אסור לבשלו מה"ת וכנ"ל. ועוד י"ל דקמ"ל דלא אמרינן מתוך וכב"ש וכדאמרינן בביצה י"ב דהך ברייתא ב"ש היא. וא"ג י"ל דלהכי לא תני ביו"כ דס"ל כר"י דאין מלקות בחייבי כריתות, ולדידיה ביו"כ אינו לוקה רק ד' דבבישול ואכילה איכא כרת וליכא מלקות וק"ל:

**ואמנם** כשספרתי הדברים לכבוד ידידי הגאון מו"ה מאיר מיכ"ל נ"י הגאב"ד דק"ק שאט [מח"ס המאיר לעולם] העיר על סברא זו מהש"ס דביצה ד"ד דאושפזיכנא דרב אדא בר אהבה הוה ליה הנך ביצים מיו"ט לשבת אתא לקמיה אמר ליה מאי לאטווינהו האידנא ונכלינהו למחר, א"ל מאי דעתך רב ור"י הלכה כר"י אפילו ר"י לא קשרי אלא לגומעה למחר אבל ביומיה לא, והתניא אחת ביצה שנולדה בשבת וכו' אין מטלטלין אותה וכו' ע"כ. ומשמע דטעמא דאסור לצלות ביו"ט רק משום דאסורה בטלטול, אבל אם מותר לטלטל הביצה היה מותר גם לצלותה לצורך מחר. ולכאורה תמוה דהא בפסחים מ"ז אמרינן לרבה דהא דמותר לאפות מיו"ט לשבת הוא מטעם הואיל ומקלעי ליה אורחים וחזי ליה, והכא כיון דהביצה אסור באכילה ליומא ליכא הואיל. וא"כ בלא"ה אסור לצלות מצד איסור מלאכה ביו"ט, ולמה הוצרך

ד. ובתקונים והוספות סי' ט' דחה רבינו תי' זה ותירץ באו"א, וז"ל: ומה שכתבתי בסי' י"ט בסוגיא דביצה (דף י"ב ע"א) בבריייתא שם דהמבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואכלו היה לוקה [בזמן הבית] חמש. לוקה משום מבשל ביו"ט וכו'. הקשה חכם אחד לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת למה היה לוקה משום מבשל ביו"ט הא מה"ת ראוי לאכילה דיכול לאכול פחות פחות מכשיעור, וכתבתי ליישב שם די"ל דכיון דמ"מ מדרבנן אסור לאוכלו לא מקרי אשר יאכל, כיון דמ"מ השתא אינו ראוי לאכילה. והבאתי ראיה לזה מד' הפמ"ג ביר"ד סי' כ"ח בש"ד ס"ק כ"ז מש"כ לדעת הב"ח דכל דבר שאסור אפילו מדרבנן, ממועט מאשר יאכל ופטור מכסוי הדם ע"ש. ואכן לפי המבואר בשו"ע שם סעיף כ' דספק טרפה חייב בכיסוי ומכסה בלא ברכה מבואר בהיפוך. ואמנם כעת נ"ל ליישב בפשיטות קושיא הנ"ל דכיון דלשון אכילה הנאמר בתורה סתם אצל חייבי לאוין היינו כזית דווקא, וגם שיאכל הכזית בתוך אכילת פרס. ממילא גם קרא דאך אשר יאכל לכל נפש הנאמר גבי יו"ט בעיני ג"כ שיהיה ראוי לאכול כזית בתוך כדי אכילת פרס ואל"ה לא מקרי אשר יאכל, והלכך המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט דאינו יכול לאוכלו בכזית בכדי אכילת פרס חייב משום מבשל ביו"ט. וזה נ"ל פשוט, עכ"ל רבינו שם. ויש להוסיף שכן כתב גם בספרו חשק שלמה למשניות ביצה פ"ג מ"ג. וכן ס"ל לעמודי אור סי' כ"ט אות ה'. והארכתיו בזה בנועם ח"ח עמ' רל"ט רמ"ה וחיי"ט עמ' רס"ח ע"ד, ע"ש.



מותר, ואפשר דאף אם יהיה לו פנאי לבשל ביום חול לצורך שבת וכמש"ל מדאמר דשבות רחוקה לא התירו משמע דאינו אלא שבות דרבנן:

**וכבוד** חתני הרכ החריף וכי וכי מו"ה נחום נ"י העיר ע"ז דלפי מה שכתבתי תקשה דהיכי אמר רב חסדא דהאופה מיז"ט לחול לוקה, דכיון דס"ל דאף לשבת אחרת מותר, א"כ לעולם הרי התראת ספק, דשמא ישהה המאכל לשבת הבאה. אבל אין זה קושיא, דחדא י"ל דמידי באופה שידוע דהמאכל יתקלקל אם ימתן עד השבת ועוד י"ל דס"ל כאמת דהתראת ספק שמה התראת:

**וגם** מה שהקשה כבוד חתני הנ"ל דמלחם הפנים אינו ראייה, דהתם א"א לאפות לאחר יו"ט דע"כ צריך לאפות ביו"ט, דהא צריך להיות על השולחן משבת לשבת. אבל לעשות ליו"ט אחר דיכול להמתין לאחר יו"ט אינו ראייה דמותר. וראיה ממכשירי פסח לר"א דס"ל דדחי שבת אף דאפשר מע"ש, מ"מ בשבת שלפני י"ד בוודאי אסור, כיון דיכול לעשות ביו"ד. ואמנם גם זה אינו ראייה דהתם דחוי הוא, דהא אינו אלא דרך מקרה, אבל ביו"ט הוא היתר גמור, ושפיר י"ל דמותר מן התורה אפילו בשביל יו"ט אחר אפילו אם יוכל לעשות ביום חול:

**ועוד** בלא"ה כבר דחה התוס' לפרש"י דמטעם קדושה אחת לא שייך להתיר מיז"ט לשבת, רק בדבר שמותר לצורך יו"ט גופא, אבל בלחם הפנים ולא דחי יו"ט גופא היכי יעלה על הדעת ריהא מותר לאפות ביו"ט בשביל שבת דמה בכך דהם קדושה אחת. ולכן כתבו התוס' דהא דצרכי שבת נעשין ביו"ט לאו משום דקדושה אחת היא, אלא משום כיון דהיא מצות שבת ואם לא יעשנה ביום טוב שוב לא יעשנה, חשוב כמו אוכל נפש ביו"ט ע"ש. וא"כ כפשיטות ניהא כהך דר"י:

**ושוב** ראיתי גם להצ"ח שתי ג"כ דאי לאו משום טלטול מוקצה ה"י מותר לצלות בשביל שבת, ואף דליכא הואיל משום דצרכי שבת נעשין ביו"ט. ואכן צ"ע ולא הביא ר' התוס' בזה דהא לדעת רש"י אינו מותר רק בדבר המותר ביו"ט עצמו רק דמבשל בזמן דאינו יכול לאכול עוד. אבל בדבר שאסור ביו"ט עצמו לא שייך להתיר בשביל שבת, אבל לפי דעת התוס' א"ש. ולפי זה אין חילוק כלל בין אם הוי קדושה אחת או ב' קדושות:

קדושה אחת, אבל אנו הא אידיןן לר' יוחנן דס"ל דנולדה בזה מותרת בזה, משום דס"ל דשני קדושות הם וכר"א, וא"כ לדידיה ליכא שום סברא לומר דצרכי שבת נעשין ביו"ט, דהא משמע מרש"י שם דקרא מפורש לזה ליכא רק מצד הסברא נפקא לן הכי משום דהוי קדושה אחת. וא"כ לר"י דס"ל באמת דשני קדושות הן, ע"כ עיקר הטעם דאופין מיז"ט לשבת ע"י עירובי תבשילין משום הואיל הוא, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא היאך היה מותר לבשל הביצה כיון דאסורא לכו ביום וליכא הואיל.

**והנה** לפום ריהטא היה מקום לומר דאין כוונת רש"י ד"ל לומר משום דק"ל דהם קדושה אחת דחדא נינהו דהאיך כ"כ כפשיטות דהא פלוגתא דתנאי ואמוראי היא. ועוד דהא ק"ל באמת כר"י דשבת יו"ט שני קדושות הם. אלא ר"ל דאף דלענין הדין הם נחשבים כב' קדושות, מ"מ לענין לעשות מלאכה מיו"ט לשבת נחשב כקדושה אחת, דכיון דהתורה התירה מלאכת אוכל נפש לצורך יו"ט, מסתברא דמותר נמי לצורך שבת דיו"ט נמי איקרי שבת. דהא ודאי נראה דמותר לבשל ולאפות ביו"ט ראשון לצורך יו"ט אחרון, אם יודע דיהיה אנוס ולא יוכל לבשל ולאפות בחול המועד ליו"ט אחרון. וראיה לרבר זה מהא דמקשינן בפסחים שם למ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט למה לחם הפנים אין רוחה יו"ט כדי לאכול לשבת הבאה, אלמא דס"ל להגמ' כפשיטות דגם לשבת אחרת מותר. ואף דלשבת אחרת בוודאי לא שייך לומר דהם קדושה אחת וחד יומא אריכתא. אלא ע"כ דמסתברא להגמ' דכל שהוא יום קודש כמו זה, מותר לעשות מלאכה מזה לזה. ואף דמשני שם באמת דשבות רחוקה לא התירו, מ"מ משמע דאינו אלא איסור דרבנן מדאמר לא התירו ולא אמר דלא התירה התורה, ומשמע להדיא דאינו אלא גזירה דרבנן. וא"כ אינו מוכרח דתליא כדן אי שבת יו"ט קדושה אחת היא או לא:

**שוב** ראיתי להגמ"א בסי' חקכ"ז ס"ק י"ג על הא דכ' שם בשו"ע דאף שהניח ע"ת אינו יכול לבשל מיז"ט ראשון לשבת כתב ע"ז ב' טעמים, או משום דאפשר לבשל ביו"ט שני דאינו אלא מדרבנן, או משום דשבות רחוקה לא התירו. ונפקא מיניה בין הטעמים אם יודע שיהיה אנוס ולא יוכל לבשל למחר, ולטעם הראשון מותר ולטעם השני אסור ע"ש. ונראה דאף לטעם השני אינו רק איסור דרבנן אבל מה"ת בוודאי

הששי דכל ימות השנה הוי הכנה מיום הששי לשבת. אבל יש לך יום ששי דאסור להכין ממנו לשבת אלא צריך להכין מיום ה', ואיזה, זה יו"ט שחל בע"ש. וכן פירש הגאון מלבי"ם זצ"ל בפ"י החומש שם, וכן פירש"י בריש ביצה על הא דאמרינן שם דחול מכין לשבת.

**וא"כ** נלמד מדיבור זה שני דברים, חדא דסעודת שבת צריך הכנה ועוד דאסור לבשל מיו"ט לשבת. וזהו דאחר שהגידו נשיאי העדה למשה דלקטו לחם משנה או נזכר מה שאמר לו השם ואמר להם שהוא הדבר אשר דבר ד' שבתון שבת קודש לר' מחר. כלומר דכיון שהוא יום קודש צריך הכנה מיזם חול אבל דבר שלא היה מוכן מיזם חול כגון ביצה שגולדה ביו"ט אסור לאכול בשבת מן התורה. ועוד דאסור להכין הכנה דבידי אדם מיו"ט לשבת. דב' הכנות אחד דבידי שמים ואחד דבידי אדם אסור מיו"ט לשבת, כי אם אשר תאפו ביו"ט לצורך שבת אפו מתחילה מעיו"ט, דאין אופין אלא על האפר, והיינו ע"י עירוב תבשילין. ולזה כוון ר"א בירושלמי דלמד מקרא דאשר תאפו אפו והיינו דנלמד מהך קרא דבלא עירוב תבשילין אסור וע"י עירוב תבשילין מותר. והיינו כדרשת המכילתא דמכאן דמערכין מעיו"ט לשבת ולדידיה הכל מה"ת הוא. ואמנם ר"א אמר ע"ז דזהו למ"ד דבמרה נצטוו על מלאכה בשבת ולא איצטריך קרא דוהכיניו רק על הכנה דבידי שמים, אבל למ"ד דבאלוש נצטוו על השבת אינו ראייה כלל על הכנה דבידי שמים רק על הכנה דבידי אדם וזהו דאמר דעומד באלוש ומזהירין באלוש וכמו שפ"י הק"ע שם. [ואפשר דרבה ואידך אמוראי דפליגי בהכנה פליגי בזה אי במרה נצטוו או כאלוש]. ולכן מקשה דכיון דלהך מ"ד לית לן ראי' על עירובי תבשילין מקרא א"כ האיך מהני העירובי תבשילין להחידר איסור תורה ומשני דבאמת להך מ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט. וא"כ הדין דצרכי שבת נעשין ביו"ט או לא תליא אי במרה נצטוו או דבאלוש נצטוו.

**ועפ"ז** נ"ל ר"א דס"ל דשבת ויו"ט ב' קדושות הם לשיטתו אויל דלמד מהך קרא דאשר תאפו אפו דעירובי תבשילין מה"ת דצרכי שבת. אין נעשין ביו"ט וע"כ משום דהוי שתי קדושות וכמו שפירש"י דהטעם דמ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט משום דס"ל דהוא קדושה אחת.

כל זה כתבתי לפי שיטת הש"ס כבלי אבל המעיין בירושלמי ברפ"ב הביצה יראה דשפיר תליא אהודי, ור"א דס"ל דשבת ויו"ט שני קדושות הם לשיטתו אזיל בזה, וכן ר' יוחנן דס"ל דחצי שיעור אסור מה"ת ג"כ לשיטתו, דס"ל דשבת ויו"ט שני קדושות הם. דאמרינן שם דמג"ל דאין אופין מיזם טוב לשבת אלא ע"י עירובי תבשילין דכתיב את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, רבי אלעזר אמר אופין על האפר ומבשלין על המבושל וכו' רבי יהושע אמר וכו' אמר רבי אלעזר [והוא רבי אליעזר בן פדת שהוא אמוראן] דאתיא כמ"ד במרה ניתנה השבת, ברם כמ"ד באלוש נתנה השבת עומדין באלוש ומזהירין באלוש, והוד מקשי איתא חמי דבר תורה הוא אסור ועירובי תבשילין מתירין א"ר אבוהו כדן היה שיהו אופין ומבשלין וכו' אם את אומר כן אף הוא וכו'.

**והנה** דברי הירושלמי אלו צריך ביאור דמאי כוון ר' אליעזר במאי דאמר אתיא כמ"ד דבמרה נתנה השבת וכו'. וכן דלמה לא מקשה מיד איתא חמי דבר תורה הוא אסור וכו' ודברי הפ"מ בזה תמוה לפענ"ד. ואמנם פירוש הפשוט בזה כמו שפירש הק"ע שם אך מעט צריך להוסיף ביאור על דבריו. והיינו דר"א סובר דבאמת על איסור מלאכה בשבת כבר נצטוו במרה כמו שכי' לעיל באריכות, וכשנאמרה להם פ' המן באלוש [וכמו שמבואר בסדר עולם ובמדרש רבה דבאלוש ניתן להם המן] לא הוצרך להזהיר להם על הכנה בידי אדם רק על הכנה בידי שמים וכנ"ל. ומה שאמר משה לנשיאי העדה הוא אשר דבר ד' שבתון שבת קודש, היינו דמשום זה צריך הכנה מיזם חול. ואמנם מה דמסיים דאת אשר תאפו אפו הוא מיותר דזה כבר נצטוו במרה, ולכן מפרש ר"א דקרא אתי ליו"ט שחל בע"ש דאסור לאפות אפי' ביו"ט לצורך שבת רק דצריך לאפות ביום חול לצורך שבת. וזה הדין לא נאמר במרה כלל. רק דעתה נתחדש להם דין זה דנלמד בהא דאמר ר' למשה והיה ביום הששי והכיניו את אשר יביאו ודרשינן כמכילתא ע"ז שם מכאן שמערכין מעיו"ט לשבת [כ"ה גירסת הגר"א ז"ל שם במכילתא. וגירסא הישנה מכאן שמערכין מע"ש לשבת ופ"י המפרש דקאי על עירובי חצירות ואינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן תמוה דמאי ענין עירובי חצירות להכנה היכן מרומז כאן עירובי חצירות ולכן ג"י הגר"א ז"ל עיקר]. ונראה דדרוש זה מדכתיב הששי בה"א הידיעה משמע דווקא ביום

**ולענין** מה שהבאתי לעיל בשם התוס' דשבת דלמ"ד דעל תחומין והוצאה לא איפקוד במרה לא נצטוו אתחומין והוצאה עד לאחר הקמת המשכן. נתיישב בזה מה ששמעתי מספר אחי הגאון זצ"ל זה יותר משלשים שנה שעמד בחימה על הא דאמר ר"י בן לוי בשבת (דף פ"ה ע"ב) דבכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מילין והיו מלאכי השרת מודדין אנתן וכי. והעיר לדעת הפוסקים דתחומין די"ב מיל הוא מן התורה היכי אפשר שע"י מצמד הקדוש הזה דשמעו הדיבור דזכור את יום השבת לקדשו וגו' לא תעשה מלאכה וגו' וגם תחומין בכלל, היאך נגרם להם לעבור ע"ז? וגם היאך היה מותר למה"ש להחזיר את ישראל לתוך המחנה דהא מי שיצא חוץ לתחום אפי' מחמת אתס אין לו אלא ארבע אמות. ובשלמא לר"י בן לוי י"ל דאזיל דשיטתו (במדר"ר שה"ש ע"פ ישקני מנשיקות וגו') דס"ל שם ולא שמעו מפי הגבורה רק שני דברות הראשונות, דהא דמרייק הכא בגמ' כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה חזרו לאחוריהן ועדיין לא החזירו על השבת שהוא בדבור החמשי [וס"ל כמ"ד דאתחומין לא איפקוד במרה. אבל כמכילתא דאיתא שם בהדיא דבכל ה"י דברות חזרו לאחוריהן דהא אמר דהלכו באותו היום ק"כ מיל [וס"ל כרבנן במד' שם דכל ה"י דברות שמעו מפי הקב"ה] הדרא קושיא לדוכתא כן שמעתי ממר אחי ז"ל.

**והנה** באמת לפי מה שפרש"י שם בשבת דהקרוכים לדבור היו חודין מפקד הקול עד סוף המחנה ע"כ. בלא"ה לא קשיא כ"כ, דמשמע ולא יצאו חוץ למחנה רק עד סוף המחנה ולא עד בכלל. ואכן אף לפי דמשמע מלשון המכילתא הנ"ל דחזרו י"ב מיל ממש, מ"מ לפי דברי התוס' הנ"ל לק"מ, דאף דנצטוו בו ביחס על איסור מלאכה בשבת, מ"מ על הוצאה ותחומין לא נצטוו רק לאחר הקמת המשכן. ומזה יהיה ג"כ ראיה דהלכה כרבא דהמכילתא ודיב"ל מסייעין ליה דאתחומין והוצאה עדיין לא איפקוד במרה ודריק. הנלע"ד כתבתי בעז"ש:

**ובזה** א"ש מה דס"ל לר"י דחצי שיעור אסור מה"ת, והיינו משום דחזינן כאן בביצה במעשה דאושפיזניה דרב אדא בא אהבה רס"ל כרבי יוחנן דהוי שתי קדושות, וא"כ ממילא רס"ל דצרכי שבת אין נעשין ביז"ט, והאיך היה עולה על דעתו לצלות ביז"ט בשכיל שבת, הא ליכא הואיל. וע"כ דשמיע ליה מר' יוחנן דדבר שאינו אסור רק מדרבנן מותר מה"ת לאפות ביז"ט, משום דמה"ת הא חזיא לר', וא"כ תקשה עליו דר' יוחנן מברייתא דביצה דהמבשל גה"נ ביז"ט דלוקה משום מבשל ביז"ט, ואמאי הא מה"ת יכול לאכול מיניה פחות פחות מכשיעור. וע"כ דס"ל להברייתא דחצי שיעור אסור מה"ת, ומזה הכריח ר"י לומר באמת דחצי שיעור אסור מה"ת, דאל"כ תקשה עלי' מברייתא ור"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת י"ל דס"ל באמת דדבר שאסור באכילה מדרבנן אסור מה"ת לבשלו ביז"ט, דכיון דמ"מ אסור לאכול תו לא מקרי אשר יאכל לכל נפש. ובהו יתיישב כל הקושיות בעז"ה:

**ואמנם** עכ"פ לדין דקי"ל דהכנה דאורייתא ושבת ירו"ט שתי קדושות הם, ע"כ דס"ל דקרא דהכינו את אשר יביאו אתה להכנה בידי שמים לאשמועינן דאין ירו"ט מכין לשבת, וכן דהכנה דבידי אדם ג"כ אסור ביז"ט לצורך שבת, וכמו דרד"ש במכילתא. והא דמבשלין מיר"ט לשבת ע"י עירוב תבשילין היינו מטעם הואיל. ועכ"פ הך קרא ביז"ט שחל בע"ש מירי. ואעפ"כ מסיים הכתוב והיה משנה על אשר ילקטו יום יום. אלמא בהדיא דאפילו אם חל ירו"ט בערב שבת דהוצרכו ללקוט ביום ה' לצורך ג' ימים מ"מ לא יהי רק משנה לחם על יום יום. אלמא דיותר מלחם משנה מעולם לא ירד. וע"כ דמעשה ניסים היה בו דהספיק העומר לב' ימים. ואפשר דהו דאמרין דברכו כמן וקדשו כמן דהי' בו ברכה דבשבת ירו"ט הסמוכין זה לזה הספיק עומר אחד לב' הימים. ובהו נסתלק תמיהת הגאון הנ"ל. והיינו דלא החזיר בשום מקום בדברי חז"ל במדרשים ובגמ' לענין שבת ירו"ט כמה עומרים ירד או בעירי"ט. וכן לא החזיר כלל בשום פוסק לחקור בזה וע"כ כנ"ל דהי' פשוט להם דיותר מלחם משנה מעולם לא ירד:

ה. וכ"כ בספר הנ"ל ת"צ סי' כ"א להוצול ממינסק, שחידן כרבינו.

ו. ראה לעיל סי' ט"ו.

ז. הגרי"ף פירא העיר: אישתימיתיה שכבר עמדו בזה הדקדוק סי' קצ"ה ובתשובות מהר"ם מרחטנבורג הי"ג סי' ל"ד בשם ר"ש משאנן ע"ש.

סימן כ

## הוספת שבעה קרואים בשבת

כשמברכין בזמן היה אחד מברך וכלן שומעין ויוצאים בברכתו. וכמו שכתב הגר"א ז"ל בשנות אליהו בפ"ק דברכות דמשו"ה תנינן בשחר מברך ובערבית מברך בלשון יחיד, משום דהש"ץ מברך לכדו וכלן שומעין. והלכך גם בברכת התורה היו כל העולין יוצאין בברכה שברך הפותח והחותם מן הדין. רק לאח"כ תיקנו לברך כל אחד משום גזירה הנ"ל. אבל האידינא דכבר נתפשט המנהג דכל אחד ואחד מברך לעצמו וכמ"ש הרא"ש בחשובה (כלל י"ד סימן י"ט) והובא בקוצר בטור ובב"י בסי' נ"ט ובטורי זהב סי' קפ"ג ס"ק וא"ו ז"ל ובברכת יוצר וערכית אני אומר עם השליח צבור בנחת, כי אין כל אדם יכול לכיין תדיר עם החזן בשתיקה ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפני ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא כדאמרין בבדכות ער כאן מצוות כוונה וקריאה וכו' עכ"ל שם בקוצר. וכן נפסק להלכה בשו"ע (בסי' נ"ט סעיף ד' ובסי' קפ"ג סעיף ז') א"כ אין ברכה שאינה צריכה כלל דאף בלא גזירה וחשש הנכנסין והיוצאין צריך כל אחד לברך לעצמו תחלה וסוף, משום דזודאי אין שומע לבדכה שברך המברך, ומן הדין צריך לברך ואין לסמוך אברכת הפותח והחותם וברכה הצריכה היא לכל אחד ואחד מהקוראים, כיון דהאידינא לא סמכינן לצאת בברכת חבירו.

וזהו אין לומר דמ"מ היו ברכה שאינה צריכה דכיון דמן הדין לא תקנו אלא שבעה קרואים ממילא כל העולים אח"כ היו כמו שמברכים ברכה שאינה צריכה, והא דנתנו רשות להוסיף אינו אלא אם אינן צריכין לברך כגון בזמן המשנה. דהא ליתא כלל, דנ"ל פשוט דאפילו אי נימא דהך הוספה היא רשות, מ"מ אם מוסיפין בודאי כל אחד ואחד שקורא בתורה מקיים מצוה ממש כמו ד' העולים שקראו בתחלה. בפרט דהאידינא דכבר נתקן לקרות כל שבת ושבת סודרה שלימה [ותקנה זו היא תקנה קדומה מימי חכמי השי"ט דהא מקשינן במגילה דף כ"ט דלמ"ד דפרשת שקלים היינו צו את קרבני היכי משכחת לה דמתרמי בפרשה הסמוכה ומשני אין לבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שני צ"כ ומשמע להדיא דבכל חפוצות ישראל

ראוי לברך להלכה אם יש לחוש לדעת התשב"ץ שהובא במג"א בסי' רפ"ב ס"ק א' [ועי' באלוהו רבא שם סק"ג] דעכשיו דכל העולין לתורה מברכין לפנייה ולאחרייה אין להוסיף על שבעה קרואים דהו כגורם ברכה שאין צריכה. וכתב הכנסת הגדולה והביאו המג"א שם דכן ראוי לנהוג אם לא במקום חתונה או ברית. וכן איתא בספר מעשה רב דכן נהג הגר"א ז"ל בבית מדרשו שלא להוסיף על ד' קרואים בשבת. וכן נהגים אחריו עד היום בכיהמ"ד שנקרא על שמו ועוד באיזה בתי מדרשות בפ"ק. או דילמא דאין קפידא לחוש לזה וכדעת כל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל שנראה מדבריהם דלא ס"ל כסברת התשב"ץ הנ"ל. וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל דמוסיפין בשבת כמה קרואים ואין פוצה פה ומצפצף ע"ז:

**תשובה** הנה כבר כתב המג"א בעצמו שדעת כל הפוסקים שאפילו האידינא שכלן מברכין מותר להוסיף על שבעה קרואים. ופשוט שכונתו מודהעתיקו הרי"ף והרא"ש להמשנה דאבל מוסיפין עליהן, ולא בארו דעכשיו שתקנו חז"ל דכולהו מברכין אסור להוסיף. משמע דסבירא ליה בפשיטות דאף האידינא מותר להוסיף, וכן הרמב"ם ז"ל כתב להדיא בפרק י"ב מהלכות תפלה הלכה ט"ז כמה הן הקוראין בשבת בשחרית קורין שבעה וכו' אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם. וכן נמשכו אחריו הטור והשו"ע בסי' רפ"ב. וכן לא אשחמיט בשום פוסק ראשון או אחרון לומר דעכשיו אסור להוסיף. ונמצא דדעת התשב"ץ דעת יחיד הוא בדבר זה. וכן הגר"א ז"ל בעצמו בביאוריו לשו"ע שם לא הזכיר כלל סברא החולקת על השו"ע בזה. וא"כ מהיכי תיתי דניחוש לדעת יחיד בדבר שכל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל חולקים וס"ל בפשיטות דמותר.

**ולענין עיקר סברת התשב"ץ נ"ל דיש לדחות מכאן כמה טעמים.** א) יש לומר דהא רתנן דהפוחת והחותם בתורה מברך לפנייה ולאחרייה ורק דחז"ל תקנו אח"כ דפולתו זכרכי משום גזירה דהנכנסים היוצאים. היינו לפי דין הנהוג בזמן המשנה והגמרא, דכל הברכות שמברכין בצבור פגון ברכת ק"ש ותפלה ובהמ"ז.



**ועוד** דהא בזמניהם כל אחד היה יוצא בברכת חבירו והיכי תקנו חז"ל לברך כל אחד משום גזירה דהנכנסין ויוצאין ולא חשו לברכה שא"צ. וע"כ צ"ל משום דעיקר אסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש התוס' בר"ה (לג) דהא דאמרין שם דעובר אלא תשא אינו אלא אסמכתא בעלמא ע"ש. ונראה דאף הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' ברכות הלכ' ט"ו ס"ל כן דהרי כתב שם כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ע"כ, ומדכתב דהרי הוא כנשבע לשוא משמע, דעיקר קרא דלא תשא מיירי דווקא בשבועה לשוא<sup>א</sup>. רק דחז"ל החמירו גם בברכה שאינה צריכה ועשו אותו כנשבע לשוא ובאמת שכן משמע לכאורה בסוטה (ר' מ"ד ע"ב) דברכה שאינה צריכה אינו אסור אלא מדרבנן דאמרין כמאן אזלא הא דתניא שח בין תפלה לתפלה וכו' כמאן כר"י הגלילי וכו'. ומיהו יש לדחות דשאני התם דאינו אלא גורם ברכה שאינה צריכה. וזה ודאי אינו אלא דרבנן. ודברי רש"י שפירש שם דעבירה היא בידו אם לא בירך, ומשמע דאם בירך אח"כ לא עבד איסורא כלל ואינו חוזר עליה מעורכי המלחמה. וצ"ע לכאורה דהא מ"מ גרם לברך ברכה שא"צ. ונראה דהכריח לרש"י ז"ל זה דאל"כ יהי' מוכח מסוגיא הלזו דהלכה כר"ל ביזמא ד' ע' דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. ובאמת רב הונא בר יהודה אמר שם טעם אחר משום פגמו של ראשון, ומשמע דלא ס"ל להא דר"ל, ולפיכך הוצרך לפרש דמיירי דלא בירך.

**[ובאמת** נ"ל דרב הונא בר יהודה ור"ל פליגי בזה אי ברכה שאינה צריכה אסור מה"ת או דאינו אלא מדרבנן, ומשו"ה הוצרך ר"ה בר"י לומר טעם אחר. ובוזה ניחא לי נמי טעמיה דהרמב"ם ז"ל דכ' דהרי הוא כנשבע לשוא ודו"ק. וכן ממש"כ בפ"י"ב מה"ש ה"ט השומע הזכרת השם וכו' או שברך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא ע"כ. אינו הכרח דס"ל דהוא מה"ת, ד"ל דר"ל שהוא עובר מדרבנן. וע"כ צ"ל כן, דהא בהדיא מפורש בתמורה (דף ד') דהמזכיר ה' לבטלה אינו עובר רק בעשה דאת ה' אלקיך תידא אבל לאו ומלקות ליכא, וא"כ היאך אפשר דהמברך ברכה שאין צריך יהיה חמור מהמזכיר השם לבטלה בלא ברכה כלל, דהא כל עצמו של אסור

המנהג לקרות בכל שבת ושבת סדרה שלמה כמו שאנו נוהגין אם לא קראו הו' קוראים עדיין כל הסדרה, הרי יתר הקוראים העולים לתורה הרי קוראים מחיובא דיקמא ממש ומוציאין את הרבים ידי חובתן בקריאת התורה בצבור. וא"כ מחיובים הם ג"כ לברך ואין כאן ברכה שאינה צריכה. ואדרבה כל אחד ואחד הרי זה זריז ונשכר שכר מצות קריאת התורה ושכר ברכה.

**וכל** זה אפילו אי נימא דההוספה הוא רשות ועיקר החיוב הוא ששבעה קוראים יקראו כל הסדרה. אמנם באמת נ"ל דמשמע בגמרא דמצוה יש להוסיף דכבוד השבת הוא להדבות בקוראים משום כבוד היום, דאין דומה מרובין העושים את המצוה למועטין העושים וברוב עם הדרת מלך. וראיה לזה נ"ל דהרי לענין שעור הפסוקים שצריך לקרות כחול או בשבת במנחה תניא במגילה כ"א דאין פוחתין מעשרה פסוקים בבהכ"נ כנגד עשרה בטלנין ע"ש. ואעפ"כ אמר רבא שם דראשון שקרא ארבעה משובח שני שקרא ארבעה וכו'. ופירש"י שם דאם יש רוח בפרשה וקראו כל אחד ארבעה פסוקים כלן משובחין עכ"ל. הרי אף דחז"ל לא תקנו רק עשרה פסוקים, מ"מ אם כל אחד מהקוראים משתדל לקרות ד' הרי זה משובח משום שהרבה בפסוקים. וא"כ דה"ה בחיוב העולין דאף דחז"ל לא תקנו רק ו' קוראים מ"מ אם מוסיפין על המנין הרי זה משובח דהרבה בעולין לכבוד היום. וא"כ לא שייך בזה ברכה שאינה צריכה כיון דעשה מצוה בקריאתו, הרי הברכה ג"כ מצוה, דהא חז"ל תקנו דצריך כל אחד הקורא בתורה בצבור לברך על התורה אף שכבר ברך ברכת התורה בבוקר. ובברכה שברך חבירו לא נתכוון לצאת א"כ מחיוב הוא לברך. ולא מצינו ברכה שאינה צריכה רק באדם אחד שכבר ברך מתחלה על התורה וכמו בכה"ג ביהכ"פ דפרכינן ביזמא דף ע' וניתי ס"ת אחרינא ונקרי, ומשני ר"י משום דגורם ברכה שאינה צריכה. והיינו משום דכיון דכבר בוך על התורה ואם היה יכול לקרות ובעשור שכחומש הפקודים באותו ס"ת לא היה צריך לברך פעם שנית, ולכן לא ראו חז"ל לתקן להביא ס"ת אחרת, דהא עי"ז יצטרך לברך פעם אחר בחנם ושפיר מקרי ברכה שאינה צריכה. אבל בנד"ד העולה לתורה עדיין לא ברך כלל וגם לא יצא בברכת חבירו וכשעולה לתורה מקיים מצות קריאה, א"כ למה לא יברך.

א. וכ"כ ברע"ת הרמב"ם במעשה ריקח שם ובאליהו רבה ט"ו סק"ח ובנשמת אדם כלל ה' סק"א. אולם בשו"ת הרמב"ם (בלאו) ט"ו קכ"ד כתב ח"ל: לפי שברכה שאינה צריכה אסורא דאורייתא הוא, וראה בהערה הבאה.

וזהן אמת דדברי רש"י דמגילה הנ"ל שכתב דאם קראו כל אחד מהקוראים ד' כלן משובחין צל"ע לכאורה, דהרי מיירי שם בחול או בשבת במנחה, ובחול הרי אסור להרבות בקרואים משום בטול מלאכה לעם. וכן בשבת במנחה משום שסמך לחשיכה הוא, דכל היום ה"י רגילין לדרוש וכמו שפרש"י במשנה ד"פ הקורא עומד. וביה"כ במנחה נמי י"ל הך טעמא משום דכל העם מרכים הסליחות ותחנונים. וכן אמרינן (במגילה כ"ב) דמשו"ה ביו"כ מאחרין לצאת משום דנפיש סדורא דיומא. ונראה דלזה כיון הגר"א ז"ל בכאוריו לאור"ח (סי' תרכ"ג) דעל מה שכתב בשו"ע דקורין ביה"כ"פ במנחה ג' ציין ע"ז הגר"א ז"ל רפ"ג דמגילה עכ"ל. והוא תמוה לכאורה, דהרי במשנה דרפ"ג לא הזכיר כלל קריאה דמנחה של יוה"כ"פ, וביתור הו"ל לציין דהוא ברייתא סו"פ בני העיר דף למ"ד. אכן פשוט דכוונתו לציין על דברי השו"ע שכתב דקורין ג' והרי בברייתא שם בגמ' לא הזכיר כלל דקורין ג' ולכן ציין רפ"ג דמגילה. וכוונתו דכמו בשבת במנחה אין קורין רק ג' ה"נ ביום הכפורים במנחה. כן נ"ל כוונת הגר"א ז"ל וע"כ עיקר בטול מלאכה בהוספת קרואים, דאם מוסיפין קרואים איכא הוספה בקריאה דכל אחד צריך לקרות ג' פסוקים לכל הפחות, א"כ אם יקרא כל אחד ואחד ד' פסוקים ג"כ איכא בטול מלאכה לעם, דהא מוסיף ב' פסוקים יותר מהחייב. ולכן דברי רש"י ז"ל צל"ע. אכן כל זה בחול אבל בשבת דליכא בטול מלאכה, כל המוסיף ה"ז משובח, ואף דבפסוקים א"א להוסיף בשבת מכל מקום מצוה להוסיף בגברי כנ"ל.

ב) יש לדחות סברת התשב"ץ הנ"ל על פי סברת הגאון בעל פני יהושע בריש פרק ג' דמגילה שהעלה שם דבר חדש מאוד. דאף בזמן המשנה דלא ברכו רק הפותח והחותם מכל מקום ברכו את ה' המבורך אמרו כל אחד ואחד, רק ברכת התורה דלא ברכו. והכריחו לזה מהא דכתב הב"י בס"י דפ"ב בשם השבולי לקט שכתב בשם הגאונים דלמה קורין ז' בתורה בשבת שאם אידע לאדם אונס שלא בא לבי"ה כל ז' ימי השבוע ולא שמע ברכו יאזין מפי הקודא ז' פעמים ברכו ויצא ידי חובתו עכ"ל. ולכאורה הדברים מתמיהין טובא דהרי

דהמברך ברכה שאינה צריכה הוא משום דמזכיר את ה' לבטלה וא"כ איך יהיה חמוד ממנו. ובאמת שכבר התעורר ע"ז בספר מנחת חנוך על ס' החנוך במצוה למ"ד דלא תשא את שם השם לשוא ונשאר בצ"ע. אכן באמת הדבר פשוט דהרמב"ם ר"ל מדרבנן, ובה אין כאן קושיא כלל ודלא כהמנחת חנוך שם בדעת הרמב"ם ז"ל ב':

**ומיהו** דברי הרמב"ם שם בהלכות שבועות (הלכה י"א) צל"ע שכתב שם ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא וכו' עכ"ל. ומשמע מלשונו זה דאסור הזכרת השם לבטלה נלמד מקרא דליראה את השם הנכבד הנכתב בתוכחה בפרשה כי תבא. וזה תמוה דא"כ יהיה חייב מלקות דהא כתיב בתריה והפלא ה' את מכותיך, והפלאה היינו מלקות וכדאמרינן בתמורה שם, אכן בש"ס שם מבואר דהך קרא דרשינן על מקלל חבירו בשם והתם איכא באמת מלקות, ונפק"ל מהאי קרא מדכתיב והפלא. אכן אסור הזכרת השם לבטלה ילפינן שם בגמרא מקרא דאת ה' אלקיך תירא ע"ש. ושוב אחר כן מצאתי להמהרש"א ז"ל בגדרים ד' ח' בח"א דהעיר קצת בזה על הרמב"ם ז"ל ע"ש. ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בד' רבינו הרמב"ם ז"ל וצ"ל שהרי הכתוב מצוה ואומר את ה' אלקיך תירא כצ"ל. וכיון דבאמת לדברי הש"ס דתמורה הנ"ל והכ"מ לא ציין כלל מקומו אכן פשוט דמקור ד' הרמב"ם ז"ל הוא מהש"ס דתמורה (דף ד') :

**וכיון** שאינו אלא מדרבנן במקום שראו שיש לברך כגון בברכת התורה בצבור משום גזירה דהנכנסין והיוצאין לא חשו על אסור דברכה שאינה צריכה, דהם אמרו לאסוד והם אמרו להתייד במקום שיש צורך. וא"כ ממילא בברכה דנוספין נמי י"ל כן דכיון דראו חז"ל דמצוה להרבות בקרואים משום כבוד היום, ממילא מחויבין לברך ג"כ משום הך גזירה הנ"ל, ולא שייך כאן ברכה שא"צ כלל דתקנת חז"ל היה כן.

ב. חז"ל הגרי"פ פולא: אין זה פשוט כלל. וכי"כ המ"א סי' רט"ו סק"א בדעת הרמב"ם שהיא מדאורייתא, כן הכריח הרב מהר"ם כ"ח בזמא פ' ב' ע"ש בדרכיו. וכן מבואר בהר"א בתשרי הרמב"ם סק"ב וכבר העיר בברכ"י אור"ח סי' מ"ז ובס"ס רט"ו והשיג על האליהו רבה שצוה לצרף בדעת הרמב"ם דמדרבנן הוא ע"ש. וכל זה אישתמיטתיה להמחבר כאן וגם אישתמיטתיה דקשיטת המנחת חינוך כבר העיר בה במחצית השקל שם בס"י רט"ו, ע"ש.

להלכה ולא כתב צ"ל והאידיא אינו נוהג זה וא"כ אדרבה מוכח מדברי הר"ף ז"ל דגם האידיא צריך להפסיק בישיבה דווקא אבל ברכה לא יברך בינתים וגם ברכו לא יאמר ודלא כהרא"ש ז"ל בזה.

**וכן** נראה להדיא עוד שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ב מהל' תפלה הלכה י"ז ציבור שלא היה בהם יודע לקרות אלא אחד עולה וקורא ויורד וחוזר וקורא וכו' עכ"ל. ופשוט שכיון לדברי התוספתא הנזכר וכמו שכתב הכ"מ שם. הרי בהדיא דס"ל דגם האידיא נוהג דין התוספתא [ומש"כ ויורד חוזר וקורא ובתוספתא איתא רישב אפשר שהיה לו גרסא אחרת בתוספתא]. והיינו משום שנמשך אחר דברי הר"ף ז"ל שהעתיק דברי התוספתא להלכה. ולפי דעת הפנ"י ז"ל הנ"ל צ"ל דגם הגאונים ס"ל כן וכמו שכתבתי לעיל:

**וראיתי** להכ"מ שם שתמה באמת על הרמב"ם דלמה הביא זה, דהא האידיא איכא הכירא בברכה וכמ"ש התוס' והרא"ש והר"ן והמרדכי, ולפי מ"ש לק"מ דלא ס"ל באמת כסברת התוס' והר"ן בזה, וגם מה שחירץ הכ"מ שם דאפילו לאחר התקנה סובר רבינו שצריך לישב ולעמוד כדי לעשות הכירא וכו', דבריו תמוהין, דכיון דמברך בין כל פרשה ופרשה אין לך היכר גדול מזה. ולכן הדבר פשוט דהרמב"ם ס"ל דאין מברך כלל. וכן משמע באמת מלשון הרמב"ם שכתב וחוזר וקורא ולא הזכיר דחוזר ומברך כן נראה לי בדעתו של הרמב"ם ז"ל. ויש לתמוה על מרן הב"י בשולחנו הטהור שסתם וכתב בס"י קמ"ד סעיף ה' כדעת התוס' והרא"ש הנ"ל דהאידיא א"צ לישב בינתים רק דצריך לברך בינתים. וצ"ע דהרי נראה דהר"ף והרמב"ם לא ס"ל וכנ"ל. ועוד דהרי כתב בעצמו בכ"מ הנ"ל דהרמב"ם ס"ל דגם האידיא צריך ישיבה והו"ל להזכיר גם דעת הרמב"ם ז"ל וכפי פירושו וצ"ע:

**ועכ"פ** שמעינן מדברי הפנ"י הנ"ל דברכו את ה' המבורך. ה"י צריכין לומר כל הו' קדושים אף בזמן המשנה. וא"כ הרי גם בזמן המשנה ה"י גודם ברכה שא"צ בהוספת הקדושים דהא כל אסור דברכה שאינה צריכה הוא מפני שמזכיר את השם לבטלה, וזה שייך גם בברכו, ואעפ"כ תנן בהדיא דאבל מוסיפין עליהם אלמא דלא שייך בזה גרם ברכה שאינה צריכה וזה תיובתא גדולה על מרן התשב"ץ ז"ל:

תקנה זו דצריך לקרות ז' קדושים כשבת לתקנה קדומה היא מימי חכמי המשנה [ואפשר דתקנה זו מימות משה רבינו הוא דהוא תקן לקרות בתורה בשבת וכדאיתא בירושלמי והובא בר"ף בפ' הקורא עומד. ואפשר דתקן ג"כ מנין הקדושים]. דהא במשנה וברייתא הוזכר זה רבשבת קוראין ז' והרי בזמן המשנה והברייתא לא ברכו רק הפותח והחותם ולא היה מברך רק פעם אחת ברכו דהיינו הפותח לבד. וזה תמיהה גדולה על השבולי לקט. ולכן הכריח הפנ"י מזה דברכו אמרו כל אחד ואחד מהעולין. ע"ש היטב בפנ"י.

**והן** אמת שיש לתמוה ע"ז הפלא ופלא דתניא בתוספתא בפ"ג דמגילה והובא בר"ף וברא"ש בפרק הקורא עומד סימן כ' דבני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד, עומד וקורא ויושב ועומד וקורא כו', וכתב ע"ז הרא"ש ז"ל שם שזה היה בימיהם שהיה הראשון מברך ברכה ראשונה והחותם מברך ברכה אחרונה, ולכן צריך לישב בכל פעם, להכירא שהן שבעה, אבל האידיא שצריך לברך בכל פעם וכו' אין צורך לישב עכ"ל הרא"ש ז"ל. וכ"כ הר"ן והמרדכי שם והתוס' בגיטין (דף ג"ט) והובא בב"י אר"ח (ס"י קמ"ג) ולפי דברי בעל פנ"י הנ"ל דברכו גם הם אמרו כל אחד מהעולין, א"כ גם בזמן התוספתא למה צריך לישב דהא איכא הכירא בברכו, דכיון דפסיק בברכו בין כל פרשה ופרשה שפיר איכא הכירא דצריך שבעה קדושים. ותמיהה עצומה היא על הפנ"י הנ"ל לכאורה.

**וליישב** דברי הגאונים ז"ל נ"ל, דהם ז"ל ס"ל באמת דגם האידיא אם האחד קורא כל הסדרה ג"כ צריך לישב בינתים, דאף שתקנו חז"ל שהכל מברכין משום גזירה דהנכנסים ויוצאין, היינו אם עולים שבעה אנשים כל אחד מברך לעצמו, אבל אם קורא איש אחד הכל, אסור לו לברך בינתים. דלאדם אחד כוודאי איכא ברכה לבטלה. ועוד דבארם אחד לא שייך כ"כ גזירה דהנכנסים ויוצאין וד"ק והלכך על כרחך צריך להפסיק בישיבה. וא"כ שפיר י"ל דברכו אמרו כל אחד גם בזמן המשנה, והא דאינו מפסיק בברכו היינו משום דאדם אחד אסור לומר ברכו פעם שנית. והגאונים פליגי על הרא"ש ז"ל בזה וס"ל דגם האידיא נוהג דין התוספתא הנ"ל.

**וכן** נראה באמת גם מדברי הר"ף ז"ל בפ' הקורא עומד דס"ל כן שהרי העתיק שם דברי התוספתא

לכל אחד עליה פעם אחת בחודש לכה"פ, או צריך להוסיף דהרי הכנסת הגדולה דמסכים לדעת התשב"ץ. מ"מ כתב דבחזונו או ברית מילה צריך להוסיף משום דאיכא חיובא לעלות לתורה, וא"כ בנד"ד נמי הרי איכא חיובא על כל אדם מישראל לעלות לתורה פעם אחת בחדש מיהת כמ"ש בספרי יראים:

**וּנ"ל** דגם הגר"א ז"ל שהקפיד שלא להוסיף לא נהג כן רק במנין שלו ולא התפללו שמה בוודאירקמנין מצומצם או מעט יותר וליכא קפידיא בזה אם לא הוסיפו. אבל בביהמ"ד שיש שם רוב עם, אפשר דהוה מודה רטפי עדיף להוסיף כדי שיגיע לכל אחד עליה פעם אחת בשתי שבתות, או לכל הפחות פעם בחודש כן נראה לי. ושמעתי מפר אחי הגאון ז"ל שגם בעיניו לא היה נכון המנהג שלא להוסיף על שבעה קרואים במקום שיש רוב עם ומטעם הנ"ל. והוא ז"ל מהדר לקרוא לתורה בכל שבת ושבת כל האנשים שהתפללו שמה בבית מדרשו, כדי לזכות כל אחד במצות קה"ת, ואף דלפעמים היה שם קרוב לשני מנינים. אמנם פשוט דזה אינו רשאי רק יחיד בבית מדרשו, אבל בכהמ"ד של רבים כבר כתב באל"י רבה בסי' רפ"ב דהגאון מהר"ש תיקן כפראג דאף אם מוסיפין, מ"מ אין לקרות יותר מעשרה חוץ ממפטייר מפני טורח הצבור ע"כ:

**אכ"ן** שמעתי מפר אחי הגאון ז"ל הנ"ל דכל זה יש לנהוג בכל שבתות השנה, אבל בר"ח טבת שחל להיות בשבת או ר"ח אדר או ר"ח ניסן שחל להיות בשבת, דאז צריך לקרות האחרון בשל ר"ח, אין להוסיף כלל רק צריך לקרות ששה קרואים בסדרא דיומא והשביעי קורא בשל ר"ח, והמפטייר קורא בפרשת חנוכה או בפרשת שקלים ופרשת החודש [וכ"ה הלשון בטור סי' תרפ"ד דקרי שיתא בענינא דיומא והשביעי קורא בשל ר"ח]. ולא דמי לשאר ר"ח שחל בשבת דהתם קורא המפטייר בנביא דהוא ג"כ מהחזיבנים, דהא חז"ל תקנו דהמפטייר בנביא צריך לקרות גם בתורה משום כבוד תורה, משא"כ בר"ח טבת שחל בשבת או ר"ח אדר או ר"ח ניסן, אם יוסיפו אזי יקרא אחד שאינו מן החזיבנים כלל ולכן לא יקראו אז רק ששה קרואים בסדרא דיומא והשביעי בשל ר"ח, וכן היה נוהג מר אחי ז"ל בבית מדרשו.

**וה"ן** אמת דבמק"א כתבתי בעז"ה להוכיח דגם בר"ח טבת שחל להיות בשבת או ר"ח אדר וניסן שחל

**וגם** בעיקר טעמו שכתב שיש לאסור מטעם ברכה שאינה צריכה, אין האסור ברור כל כך להלכה, דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה גם בשבת. דהרי דעת השל"ה באמת בהלכות שבת דבשבת מותר לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים מאה ברכות, ולכן פסק שם דאם הביאו לו פידות בתוך הסעודה בשבת יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה. והביאו המג"א בסי' (רט"ו ס"ק וא"ו). ומה שתמה עליו המג"א שם דהא עיקר האסור דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה נלמד מהסוגיא דיומא (ע) לענין כה"ג ביוהכ"פ והרי ביוהכ"פ ג"כ חסר ממנין מאה ברכות ואע"פ אסור לגרום. ושמעתי מפר אחי הגאון ז"ל ששמע מהרב הגאון וכו' מוהר"ר יחזקאל סג"ל ז"ל דה"ה רב"ד דפ"ק ווילנא שאמר שאין מקום כלל לקושיית המג"א על השל"ה דהרי כתב הרמב"ן ז"ל בהשגותיו למנין המצות על הרמב"ם (בשרש י"ב) שכל העבודות כגון היציקות ובלילות פתיחות ומליקות ודכוותיהו הכהן העושה אחת מאלה עושה מצוה ומברך עליה. והביאו המשנה למלך ז"ל בריש הלכות מעשה הקרבנות, וכתב דגם דעת הרמב"ם ז"ל כן. ודלא כבעל לב שמח שכתב דלדעת הרמב"ם אינו מברך אלא על העבודה הגדולה לבדה, וכל שאר עבודות הקטנות שבה נפטרות עמה אלא צריך לברך על כל עבודה ועבודה. כן כתב המ"ל שם. וכן הוא באמת בסדר העבודה שנדפס בעבודה תמה דבעת שהכהן שוחט צריך לברך על השחיטה, ובעת שמקבל הדם צריך לברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לקבל את הדם, וכן בשעת הולכה וכן בשעת זריקה וכן בשעת הקטרת האמורין עי"ש. ונמצא דלפי"ז היה הכה"ג מברך ביוהכ"פ קרוב למאתים ברכות, ושפיר אמרינן דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה דהכה"ג לא היה צריך להשלים למאה ברכות ע"כ שמעתי מפר אחי הגאון ז"ל בשם הגאון הנ"ל דדפח"ח. ועפי"ז שפיר י"ל דדברי השל"ה הם אמת ויציב להלכה דבשבת מותר לגרום ברכה שאינה צריכה וא"כ כלא"ה אין לחוש לדברי התשב"ץ ז"ל [ועי"י בח"ס חלק אור"ח סי' ק"ע שגם הוא דחה לסברת התשב"ץ מטעם אחר עי"ש]:

**הירצא** לנו מדברינו להלכה דבהא נחתינן ובהא סלקינן דמותו להוסיף בשבת על שבעה קרואים בלי שום פקפוק, ובפרט בכהמ"ד דמתפללין שם רוב עם דאם לא יקראו רק שבעה קרואים לא יגיע

טבת שחל להיות בשבת מוציאין ג' ספרים וקורין ששה בפרשת השבוע, ובמקום שנהגו להוסיף בשבת על קריאת שבעה יכולין להוסיף גם בשבת זה עכ"ל. וכ"כ עוד בפעם שנית באות פ"א לענין ר"ח אדר שחל בשבת ע"ש. והראיתי זה למר אחי הגאון ז"ל ומ"מ לא רצה לחזור בו ממנהגו. ולכן אף רצוני להכריע בזה והבחר יבחר. והנלע"ד כתבתי בעו"ה:

בשבת ג"כ יכול להוסיף על מנין הקראים. ושוב מצאתי כן בשו"ת הריב"ש סי' נ"ט שכ' להדיא דיכולים לקרות ט' קראים בשבת ההוא, והיינו שבעה בסדרא דיומא וחד בדר"ח ומפטיר בשל חנוכה או ח' קראים בס"ה או אפילו שבעה קראים בס"ה דק"ל רמפטיר עולה למנין שבעה עיי"ש. וכן כתב להדיא בס' שערי אפרים להגאון מוהר"ז מרגליות זצ"ל בשער ח' שם אות ע"ה, ר"ח

סימן כא

### מוסף ראש חודש

על היום עצמו, וכן מלשון נוסח התפלה של מוסף שבת ור"ח שיסרו לומר, ותתן לנו שבתות למנוחה ור"ח לכפרה, משמע ג"כ שר"ח עצמו מכפר דומיא דשבתות למנוחה דקאי על היום עצמו. ועוד מדלא מצינו במוספי המועדים שיסרו לומר כן שנתנו מועדים לכפרה אף שגם בהם קרבו שעירים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, אלמא דמשום כפרת השעירים לא שייך למקרי על המועדים עצמן דנתנו לכפרה, וא"כ היכי יסרו לומר בר"ח כן וראשי חרשים לכפרה:

**עוד יש לדקדק על מה שכתפלת מוסף של שבת שחל בר"ח בנוסח אתה יצרת תקנו לומר, ואין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית כחירתך, ובמוספין של ר"ח של חול לא תקנו לומר כן:**

**עוד ראוי לדקדק על מה שבכל מועדי ה' תקנו בנוסח התפלה של ותתן לנו וכו' זכר ליציאת מצרים. וכן בקדוש של שבת ויו"ט. ובתפלה של שבת וכן בתפלה של ר"ח, לא תקנו לומר זכר ליציאת מצרים\*.**

**עוד צריך להבין מאי שייך זכר ליציאת מצרים בחג השבועות:**

**ראיתי לעמוד על נוסחת התפלה שסדרו לנו רבוחינו אנשי כנה"ג במוסף של ר"ח, ראשי חרשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם דלכאורה יש לכל מעיין לתת לב בנוסח הזה בכמה דברים. חדא, במה שאמר זמן כפרה לכל תולדותם, משמע שכל כפרות דעלמא אינן כפרה לכל תולדות ישראל רק כפרה זו של ר"ח הוא כפרה לכל תולדותם מדלא יסרו נוסח זה רק במוסף של ר"ח. ובאמת אין נ"מ כלל בין מוספי ר"ח ומוספי המועדים דכלן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו כראיתא בריש שבועות. ועוד ראוי לדקדק במה שאמר זמן כפרה משמע שעצומו של יום הוא מכפר. ובאמת דהא ליתא דהא ר"ח עצמו אינו מכפר רק השעיר חטאת שהקריבו בר"ח הוא שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו, וכמו מוספי כל המועדים כראיתא בריש שבועות אליבא דר' יהודה שם. ולר"ש שם שעיר ר"ח מכפר על הטהור שאכל את הטמא יעוי"ש. ועכ"פ לר"ה השעיר הוא המכפר ולא היום. וכן יסרו בנוסח התפלה עצמה כהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת לכפר בערם, וא"כ לשון זה זמן כפרה אינו מרוקדק לכאורה דמשמע דעל היום קאי וכמו דאמרין בנוסח התפלה של יו"ט זמן שמחתנו או זמן מתן תורתנו דקאי**

א. בתוס' ר"ד פסחים מהחורא תליתא קי"ז ב' כבר הקשה כן על תפלה של שבת ולא תירץ מיד. אולם בתשובת רב נטרונאי גאון בהפדוס הגדול סי' ג' מבאר שגם בתפלת ליל שבת הי"אומרים זכר ליציאת מצרים ח"ל: לכך אומר בשבת וכי"ט בכל ברכה וקדוש ותפלה זכר ליציאת מצרים וכו'. וכן נראה מפי הרש"בם כאן שהיו מלכירין יציאת מצרים בתפלה שבת. ובחדושי' ההגהות מראה כהן (לר' בצלאל הכהן מרילנא אחי המחבר) פסחים קי"ז ב' הביא מספר כל בו הלי תפלה סי' ל"ה בנוסח התפלה בשבת זכר למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים. ובתפלה מגן אבות בליל שבת נזכר יציאת מצרים לנטוחת הכלבו. ואינו יודע למה צריך לזה, דבהדיא כתב בכל בו שם שאחר אותה קדשת מסיים גם זכר ליציאת מצרים. ובה מיושבת הערת הרש"ש פסחים שם על הרש"בם שם, ועי' אוצר התפלות בענין תפלה דף שי"ז ע"ב.

השבוטות נמי לא החזר רק זכירה דעבודתו. ומיהו תי של המהרש"א ז"ל שם בודדאי תמוה, דנהי יש חילוק בין זכירה דעבודת לזכירה דיציאה, מ"מ הא שם בכתוב החזר גם זכירה דיציאה, דמסיים ויוציאך ה' אלהיך משם וגו' ודברי המהרש"א ז"ל תמוה וצע"ג. ומיהו לענין עיקר תמיהת המהרש"א ז"ל שם על הש"ס אמר חתני הרה"ג הגי"ל ליישב בטוב טעם ודעת, בהקדם מה שקשה לכאורה במה דיליף ג"ש כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת וגו', ומשמע דיליף דזכירה דיציאת מצרים צריך להזכיר גם בשבת, ולא מצינו ג"ש כזה בכל הש"ס דאם נאמר דיליף מהדדי האמור זה בזה ושל זה בזה, א"כ ניליף מזה איפכא נמי דצריך להזכיר של שבת גם בחול אתמהה. ולכן הרב נראה דהש"ס ג"כ סמך על קרא דפ' ואתחנן הנ"ל דצריך שיזכיר יצ"מ בשבת, אך דלא ידעינן דצריך זכירה בפה דווקא, דלמא סגי בזכירה דלב כמו שאר זכירות דהזכור בתורה, וע"ז יליף מזכירה דשבת דמה זכירה דשבת היינו זכירה בפה דווקא [וכמו שדרשו בתו"כ בריש פ' בחוקותי וכ"ה אומר זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא אני מקיים זכור שתהא שונה בפך עכ"ל התו"כ שם [והובא ברמב"ן על החומש סוף פ' כי תצא ובשאג"א בסימן י"ג] הי"ג זכירה דיצ"מ שבכל יום ג"כ בפה. ושוב ילפינן במה מצינו זכירה דיצ"מ דשבת מזכירה דיצ"מ שבת דשבת היינו משם דהתם ליכא ג"ש דהתם כתיב וזכרת וכאן כתיב זכור, אבל ליצ"מ שבכל יום יליף ג"ש ממש "מאת יום" כתיב הכא "את יום" צאתך וכתיב התם "את יום" השבת ודר"ק. וע"ז עוד מש"כ מר אחי הגאון זצ"ל בחידושו שדפיס על הגדה של פסח בשנת תרל"ז בנידון זה.<sup>1</sup>

**ואידי** דאיירי ברקדוק נוסח התפלה של מוסף ר"ח ראיתי להזכיר עוד מה ששמעתי מפר אחי הגאון הגי"ל דעמד על לשון התפלה שיסרו לומר במוסף של ר"ח ובשירי דוד עבדך, והלא בכל המוספין היה השיר נאמר לפני המזבח כמו בר"ח, ומה ראו חז"ל

**וכשהגיעו** דברי אלה לפני מר אחי הגאון ז"ל השיב לי בזה הלשון אות באות. ומאי דמסיים מעכ"ת אני אפתח. בעז"ה מאי דקשיא למר ג"י מאי שייך זכר ליציאת מצרים בחג השבוטות, במחכ"ת נעלם ממנו מקרא מלא בתורה חג השבוטות, תעשה לך וגו' חזרת כי עבד היית בארץ מצרים ושמרת. ואדקשיא ליה על נוסח התפלה, תיקשי ליה טפי על מקרא מלא בתורה. אלא ודאי דצ"ל כמו דמפורש בילקוט שם דכל המועדות זכר ליציאת מצרים ועי"ש:

**ומאי** דק"ל מ"ט לא תקנו בתפלה של שבת זכר ליציאת מצרים טפי תיקשי ליה איך כתבו כל הפוסקים ז"ל ב"ד דמן התורה יוצא ירי קדוש שבת בהזכרה בתפלה ותיקשי ליה והא לית ביה זכר ליציאת מצרים. אלא ע"כ צ"ל לענ"ד דהך ג"ש דיליף (כפסחים קי"ז) זכירה זכירה מלמען תזכור את יום צאתך וגו' [דצריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום] הך ג"ש אינו אלא אסמכתא ומדרבנן הוא [אלא שצ"ע בשבת דף פ"ז דאמר רבא הכל מודים בשבת נתנה תורה כתיב הכא זכור כו' מה להלן בעצומו של יום וכו' ודר"ק] וא"כ מן התורה יוצא בתפלה ומדרבנן צריך קדוש על היין מגו"ש דזכירה וגם זכר ליציאת מצרים. אחיך הדו"ש"ת בצ"ל הכהן עכ"ל הטהור אות באות דפ"ח ח"ג.

**הנה** כבודי חתני הרה"ג וכו' מו"ה נחום ג"י וכעת נתקבל לרב אב"ד בק"ק טראק יצ"ו הראני דכעין זה ממש העיד המהרש"א ז"ל בפסחים דף קי"ז ע"ב על מה דהוצרך הש"ס שם למילף מג"ש דצריך שיזכור יציאת מצרים בקידוש היום, דתיפוק ליה דהרי מקרא מלא בתורה הוא גבי שבת גופיה בפ' ואתחנן וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה וגו' על כן צורך ה' אלהיך לעשות את יום השבת. הרי דכתבה התורה גבי שבת גופיה דצריך להזכיר יצ"מ. ות"י דמהך קרא אינו ראייה רק דצריך זכירה על העבודת ולא על היציאה ע"ש [אך דדחה זה מר' התוס' שם דמשמע מדבריהם דהכל אחד]. ולפי ד' המהרש"א ז"ל עדין קושייתי במקומה עומדת, דבהך קרא דחג

ב. מג"א ריש סי' רע"א, פרמ"ג שם, וע"ז דגל מרכבה שם ומנ"ח מצוה ל"א.

ג. ע"י שרית חיים שאל ח"ב סי' מ"ג אות י' שהארך בזה.

ד. מכאן עוד ד"ה ואידי השלם מלוח הטעות, ועולה על מה שכתב אחי המחבר עליו שנעלם ממנו מקרא מפורש.

ה. גרסו שוב להלן ח"ב סי' .

הלא גם מירחו היו שומעין, דיש לומר דמירחו לא היו שומעין רק קול הברה בעלמא, אבל בירושלים היו שומעין קול השיר ממש. [וכעין זה תידך בתוס' פרק טוף בקלפי לענין ציר דלתות החיכל ע"ש]. ועל פי זה פשוט דלא תקנו לומר כן בשבת ר"ח וביו"ט או בשבת גרידא, דהלא בריש פ' החליל (וף ג' ע"ב) אמר רב יוסף התם דר"י ב"ר יהודה ורבנן דפליגי בחליל אי רוחה את השבת או לא, דר"י בריי דחי שבת ולרבנן לא דחי שבת, בשיר של קרבן פליגי, דר"י בר יהודה סבר עיקר שירה בכלי דחי שבת, וחכמים סברי עיקר שירה בפה ולא דחי שבת. וא"כ לחכמים לא היה שירה בכלי כלל בשבת וביו"ט, ומשו"ה לא תקנו כלל לומר ובשירי דוד, רכיון דשירה בכלי דעל ידי זה היה נשמע בכל העיר והיה בו שבת ותפארת לישראל, זה לא היה בשבת, משום הכי לא תקנו לומר כלל:

**ואף** דלהלכה פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ג' מהלכות כלי המקדש הלכה ו' כר' ירמיה בר אבא התם, דבשיר של קרבן דברי הכל עבודה היא ודוחה את השבת. מ"מ יש לומר דרבתינו מסדרי התפלה סברי בהא כמאן דאמר דעיקר שירה בפה ולא דחי שבת. אי נמי דלא רצו לחקן לומר דבר בנוסח התפלה מה שאינו מוסכם לפי הכל. כן שמעתי מכבוד מורי מהרב הגאון הג"ל ודפח"ח. ובמה שהערנו דבראש חודש שחל בחול אין אומרים ואין אנו יכולים לעשות חובותינו יבואר במקום אחר א"ה:

**ולענין** מה דהערנו בריש התשובה על נוסח התפילה במוסף של ר"ח שיסדו לומר דהוא זמן כפרה לכל תולדותם וכן בנוסח אתה יצרת בר"ח שחל בשבת אנו אומרים ותתן לנו שבתות למנוחה ור"ח לכפרה, מה שלא תקנו כן בכל המועדים, ואף דלכאורה ליכא שום חילוק בשעיד חטאת של מוסף ר"ח מכל המועדים, וגם שעיד זה בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, או על טהור שאכל את הטמא, ולא שייך לומר דהוא כפרה לכל תולדות ישראל, דאטו כ"ע נכשלים בחטא זה ח"ו. ועוד דמשמע דהיום בעצמו הוא זמן כפרה ולא השעיד, ובאמת אינו כן דהשעיד הוא מכפר, וראיתי באבודרהם ז"ל בסדר תפילת ר"ח שהעיר ג"כ על זה, וכתב בתחילה משום דכתיב בפי' שמיני ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה גבי חטאת ר"ח, ובשביל זה נתקן לומר זמן כפרה לכל תולדותם, ואמנם אין זה מספיק דאכתי לשון זמן

מיסדי התפלה להזכיר שיר של ר"ח יותר משאר השירים, ואיזה טעם ומעלה יתירה יש בו יותר משאר כל השירים דהזכירו אותו יותר משאר השירים. ואמר אחי הגאון ז"ל ע"פ מה דאמרין בטוכה דף ג"ד דר"ח שחל בשבת שיר של ר"ח רוחה שיר של שבת, ומקשינן אמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו, ומקשינן והאי היכרא עבדינן הא הכירא אחריתא עבדינן, דתנן חלבי תמיד של שחר וכו' ושל ר"ח ניתנין תחת כרכוב המזבח ולמטה, וא"ר יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו, ומתורצין תרי היכרא עבדינן דחזי בהאי חזי, וחזי בהאי חזי ע"כ מדברי הגמרא דלשם. היצא לנו מדברי הגמרא הג"ל דחשיבות ומעלה גדולה היה בשיר של ר"ח, דע"י היו יודעין בכל העיר דהוקבע ר"ח בזמנו, דזהו ענין גדול ושבת לישראל דכל קדושת ר"ח וקביעת המועדים וחשבון התקופות והמזלות היה הכל ע"י ב"ד הגדול וסנהדרין גדולה, וזה נתפרסם ע"י השיר של ר"ח, מה שאינו שייך כן בשאר השירים. ולכן לא ראו חכמים להזכיר השיר בפרט זולת בר"ח. כן שמעתי מאחי הגאון ז"ל:

**אמנם** אנכי השבתי ע"י, דא"כ גם בר"ח שחל בשבת הו"ל להזכיר ג"כ לומר ובשירי דוד עבדך וכו' בנוסח אתה יצרת, דהלא עיקר ההודעה שהוקבע ר"ח בזמנו היה בשבת יותר היכר מבחול, דע"י שדחו לשיר של שבת התדיר ואמר שיר של ר"ח שאינו תדיר, מזה ידעו דהוקבע ר"ח בזמנו, וא"כ בשבת היה הסברא נותן להזכיר השיר של ר"ח יותר משאם חל בחול, ואלו בנוסח אתה יצרת שיסדו לומר בשבת ר"ח לא שהזכירו כלל לומר נוסח זה דבשירי דוד וכו' וצ"ע למה:

**וכשהצעת** הדברים לפני כבוד מורי הרב הגאון ר' יעקב באריש ניי מר"ץ ור"מ דפ"ק אמר ליישב בטוב טעם דעת. דמש"ה לא תקנו לומר נוסח זה דבשירי דוד גם בשבת ר"ח, משום דנראה דבכלל שירי דוד דקאמר גם שירה בכלי בכלל כמו דמצינו (בד"ה א' כ"ט) דכתיב שם ובעת החל העולה התל שיר ה' והצוצרות ועל ידי כלי דוד מלך ישראל, הרי דהכלי שיר שהיו מנגינן בהם נקראים ג"כ על שם דוד מלך ישראל דקרו ליה כלי דוד, ואפשר דעל יד זה אמר הנשמעים בעירך כלומר דקול השיר היה נשמע בכל העיר, כמו דתנן בסוף תמיד מירחו היו שומעין קול השיר. [ואין לדקדק דמפני מה קאמר הנשמעים בעירך

כפורה לא יתכן. ואכן המחזור בזה מה שפי' שם עוד בשם יש מפרשים כי עולת ראיה ר"ח היתה באה לכפר על תולדות ימי החודש:

**ואמנם** לא ביאר דמאי שייך להזכיר בר"ח בקשה שהקב"ה יצילנו מיצה"ר, וגם למה נצרך כפורה על תולדות ימי החודש, ומאי שייך בזה לר"ח.

**מזה** שהערתו לעיל דלמה תקנו חז"ל בנוסח התפלה של מוסף ראש חודש והוא זמן כפורה לכל תולדותם מה שלא תקנו כן בכל המועדים וכולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. ועוד מה שתקנו לומר זמן כפורה ומשמע שעצמו של יום מכפר, ובאמת ר"ח בעצמו אינו מכפר רק השעיר מכפר וע"ש מה כתבתי ע"ז. ואכן שוב מצאתי בפ"י על החומש לרכותינו בעלי התוס' ז"ל בפ' פנחס שכ' בזה טעם נכון מאוד וז"ל: בר"ח כתוב לחטאת לה' מה שלא נאמר בכל המוספין, ובמס' שבועות דריש ליה אמר הקב"ה הביאו עלי כפורה על שמעטתי את הירח, ויש לפרש כן תביאו לדורות כשכילי ולשמי קרבן להיות קרבן כפורה לי. ובזה נתנחם הלבנה על שמיצטתי אותה [א"ה וכן פירש ג"כ הרב אלפסי ז"ל בריש שבועות ע"ש]. והכפורה היא מועלת לתינוקות שלא תיפול עליהם אסכרה לפי שחודש ראשון היה ברביעי כדאמרינן ברביעי נתלו המאורות, ואמר מר ברביעי היו מתענין על אסכרה שלא תפול בתינוקות. וגם רש"י פי' כן בפ' בראשית שלפיכך כתב יהי מאורות חסר לשון מארה, וכ"ש ביום חידוש הלבנה שיש לדאוג. וקרבת זה של ר"ח מכפר עליהם, וזהו שאנו אומרים במוסף של ר"ח זמן כפורה לכל תולדותם, ותולדותיו של אדם אלו התינוקות עכ"ל וע"פ דבריהם ז"ל אלו ניחא נמי כמה דאמר זמן כפורה, ד"ל שהוא זמן שצריך כפורה וסליחה משום שהוא חידוש הלבנה. ואכן העיקר כפורה הוא בשעיר החטאת של מוסף.

**ואגב** דאיירי בנידון שעיר חטאת של ר"ח ראיתי להביא בכאן מה ששמעתי מהגאון פריה מאיר מיכ"ץ מפ"ק שהיה אב"ד בק"ק שאט נ"י שהביא ראיה לענין המחלוקת רבינו משולם עם ר"ת ז"ל שהובא בתוס' (רי"ה דף ח' ע"ב) אם היה קרב השעיר של מוסף ר"ח בריה, דדעת רבינו משולם שם מתחילה ולא היה קרב כלל מדלא כתיב מלבד עולת החודש וחטאתו ע"ש. והגאון הנ"ל רצה להביא עוד ראיה מלשון הכתוב בפרשת ר"ח עצמו וכתוב מתחילה זאת עולת חודש

כפורה לא יתכן. ואכן המחזור בזה מה שפי' שם עוד בשם יש מפרשים כי עולת ראיה ר"ח היתה באה לכפר על תולדות ימי החודש:

**ואמנם** לא ביאר דמאי שייך להזכיר בר"ח בקשה שהקב"ה יצילנו מיצה"ר, וגם למה נצרך כפורה על תולדות ימי החודש, ומאי שייך בזה לר"ח. ונ"ל לבאר בתרי גווני. אופן האחד ע"פ מה שכ' המהרש"א ז"ל בח"א בפ"ו דב"מ דר"ח שהוא יום חידוש הלבנה הוא סימן לישראל שעתידין להתחדש ע"ש. ונ"ל להוסיף על דברך דמצינו דישראל בהצלחתן הם ממש רוגמת הלבנה, דכמו דבחדוש הלבנה לפעמים באה בארוכה ופעמים באה בקצרה, וכדאיתא בר"ה (דף כ"ב) ונפקא ליה מקרא מדכתיב שמש ידע מבואו אבל ידח לא ידע מבואו ע"ש. והכי נמי ישראל לא ידעו מבואם, דפעמים הם באים בארוכה, והיינו קץ בעתה דזמנו סתום וחתום, ופעמים באין בקצרה והיינו אם ישראל עושין תשובה, ודחיוסם אם בקולו תשמעו כתיב, והיינו קץ אחישנה. ולכן חסידים ואנשי מעשה מתענין בער"ח ועושין תשובה דוגמת יוה"כ כדי שיבואו בקצרה. וא"כ י"ל דע"ז יסודו לומר הוא זמן כפורה לכל תולדותם, והיינו דצריך להתוודות ולעשות תשובה בער"ח קודם החודש משום טעם הנ"ל.

**ואופן** הבי' י"ל ע"פ דברי הטור באו"ח סימן תי"ח, דהביא שם הפרד"ר פרק מ"ד, דלפי שהנשים לא רצו ליתן נזמיהם לבעליהן על העגל, לפיכך נתן הקב"ה שכרן שיהו משמרות ר"ח יותר מהאנשים, והביא עוד הטור ז"ל בשם אחיו ה"ר יהודה ד"כ חדשי השנה גם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים, וכשחטאו בעגל ניטלו מהם וניתנו לנשותיהם לזכר שלא היו באותו חטא יעו"ש היטיב בכ"י. וידוע שחטא העגל שמור לדורות ולכן אנו צריכין כפורה בר"ח לכפר על חטא העגל, דכשכיל זה אין אנו יכולים לקיים מצות ר"ח כדינו כמו שהיה קודם החטא.

**ונראה** דבה ניחא מה דאיתא בילקוט בסוף ישעיה על קרא דהיה מידי חודש בחדשו דאמר להם הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה ג' פעמים כשיגיע הקץ אתם עתידיים להיות עולים שם בכל חודש וחודש שנאמר והיה מידי חודש בחדשו ע"כ. ונראה



באמת דהך קרא דמלבד אינו בא לאשמעינן דצריך להקריב שניהם ואינו יוצא במוסף אחד, דזה פשיטא דהיכא הוי טעינן בזה דסגי באחד, אלא עיקר כוונת הכתוב לאשמעינן דמוסף ר"ח קרב ברישא. וכן מפורש להדיא בזבחים בר"פ כל התירד וביומא (ד' ע"א) גבי קרא דמלבד חטאת הכיפורים ע"ש. וא"כ לא הוצרך הכתוב לאשמעינן דהחטאת של ר"ח קרב ברישא דזה פשיטא דהא כל החטאות שכתורה קודמות לעולות, אלא אשמעינן רבותא דאפילו העולות ר"ח קודם לחטאת של מוסף ר"ח. כן שמעתי מפי הרב הגאון מהר"ם נ"י הנ"ל. ודפח"ח:

**ואכן** כבוד חתני הרה"ג החר"ף וכקי וכו' מוהר"ר נחום נ"י [וכעת נתקבל לרב אב"ד בק"ק טארק צ"ו] ת"י ד"ל דמשו"ה כתיב ושעיר עזים אחד לחטאת אחר זאת עולת חודש בחדשו, כדי לסמכיה לעל עולת התמיד לאשמעינן דהשעיר חטאת של ר"ח היה קרב תיכף אחר עולת התמיד, ואף דכתיב אחר העולות, מ"מ בהקרבה היה מקדים החטאת תיכף אחר עולת התמיד [וזה שנוהג שעיר חטאת בכל חדשי השנה ממילא ידעינן, מרכתיב ושעיר בוא"י אמרינן דוא"ו מוסיף על ענין ראשון וילמוד תחתון מעליון. ועוד י"ל דנלמד מסמוכין ואמרינן דקרא דזאת עולת נדרש גם לאחריז] ודפח"ח:

בחדשו לחדשי השנה. [ופי' המפרשים ז"ל דמשו"ה הוצרך הכתוב לכאר כן דנוהג כן בכל החדשים, והגם דלכאורה ממילא ידעינן דהא כבר כתיב בריש הפרשה ובראשי חדשיכם, היינו משום דבלשון התורה ונביאים יום ראשון של החודש נקרא חודש, משום דבו נתחדש החודש, וכמו דכתיב (בשמאל א כ) ויהי החודש וישב המלך על הלחם לאכול, ולא כתיב ויהי ראש חודש, אלמא דיום ראשון של החודש נקרא חודש. וא"כ הא דכתיב בריש הפרשה ובראשי חדשיכם קאי על ר"ח ניסן דהוא ראשי חדשים, וכמו דכתיב בפ' בא, החודש הזה לכם ראש חדשים, ושוב מסיים הכתוב דזאת העולה נוהג כן בכל חדשי השנה. כן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל שדאה כן באיזה מפרשים ז"ל שפי' כן וכמדומה לי שגם הרב אבן עזרא זצ"ל פי' כן]. ואח"כ כתיב ושעיר עזים אחד לחטאת לה', ולכאורה הו"ל לכתוב השעיר מתחילה, ואח"כ הו"ל לכתוב על זה זאת עולת חודש וחטאתו לחדשי השנה, אבל השתא אינו מפורש בכתוב דהשעיר עזים ג"כ נוהג בכל חדשי השנה, אלא ש"מ מזה דהשעיר עזים אינו נוהג באמת בכל חדשי השנה דבר"ה לא היה קרב השעיר ולפיכך איחר הכתוב לכתוב דין השעיר אחר קרא דזאת עולת וכו'. ועל הראיה שהביא רבינו משולם ז"ל מדלא כתיב מלבד עולת החודש וחטאתו אמר הגאון הנ"ל ריש לדחות, דהנה

סימן כב

### מצות מנין החדשים

בפסוק דזכור את יום השבת לקדשו, דטעם לקדשו היינו שיקדישו אותו מתחילת השבוע שיהא מונים הימים לשם שבת, וכן אמר ר' יצחק במכילתא שם לא תהא מתנה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת ע"ש] כך תזכירם ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו שאין המנין לשנה, שהרי תחילת שנותינו מתשרי מנין דכתיב וחג האסיף תקופת השנה וכתיב בצאת השנה, א"כ כשנקרא לחודש ניסן ראשון ולתשרי שביעי פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אלי. וזהו טעם ראשון הוא לכם, שאינו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לכם שנקרא לו

**כתב** הרמב"ן בחומש בפ' בא בפסוק החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה וגו'. וטעם החודש הזה לכם ראש חדשים שימנו אותו ישראל חודש הראשון וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חודש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שזכיר החדשים יהיה הנס נזכר. וע"כ אין לחדשים שם בתורה אלא יאמר בחודש השלישי, ואומר ויהי הנס בשנה השנייה בחודש השני נעלה הענן ובחודש השביעי באחד לחודש וכן קלם. וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת כאשר אפרש [ור"ל כאשר יפרש

ז. ראה מה שהעיר על כך המחבר בתקונים הווספות סי' כ"א (להלן ח"ב סי' לח).

העיקרים והיאך היו יכולין אנשי כנה"ג לבטל מצוה זו, וכמו שהאר"ך כל הצורך בזה בעיקרים שם, ועי' היטיב בזה בס' גט פשוט בס"י קכ"ו אות ל"ה. ומיהו מש"כ שם הג"פ לתרץ שם דעיקר הקפידא הוא שלא יעשה תשרי חודש ראשון זה אינו וכמו שכ' בסמוך בעז"ה.

**ואפי' אם נימא דאינה מ"ע ממש דהא כאמת דברמב"ם ז"ל בספר המצות במצוה קנ"ג מבואר דעיקר קרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים למ"ע דקידוש החודש אתא שכתב שם ז"ל מ"ע לקדש חדשים ושנים וזו היא מצות קידוש החודש והוא אומרו יתעלה החודש הזה לכם ראש חדשים ובא הפירוש דעדות זו תהא מסורה לכם וכו' עכ"ל. ואפשר דכוונת הכתוב הוא דבעת שיקדשו כ"ד את החודש צריכים למנות אחר החודש הראשון, דהיינו בעת שיקדשו כ"ד לחודש ניסן היו אומרים מקודש החודש הראשון וכן כשקידש אייר היו צריכים לומר מקודש החודש השני, אבל מ"מ אינו אלא ענף מהמצוה, ותדע דהרי הרמב"ן בעצמו שהמציא דבר זה מ"מ לא חשבו למצות עשה בפני עצמו במנין המצות אשר לו, אך מכל מקום הגם דאינו אלא ענף מהמצוה מכל מקום כבר כתבנו לעיל שאין חילוק בזה בין מ"ע ממש ובין ענף מהמצוה<sup>א</sup>.**

**אמנם מלבד זה הרי יש לנו ראייה מפורשת משה מקראות מנביאים וכתובים שנכתבו לאחר שעלו מבבל, ומ"מ הוזכר שם המנין שצוותה תורה למנות אחר ניסן, אף שהוזכר שמות החדשים בפרט, והיינו (בכריה א ז') כיום עשרים וארבעה לעשתי עשר חודש הוא חודש שבט (ושם ז א') בארבעה לחודש בתשיעי בכסליו. (ובמגילת אסתר ב ט"ז) ותלקח אסתר אל המלך אחשוורוש וגו' בחודש העשירי הוא חודש טבת. (ושם ג' ה') בחודש הראשון הוא חודש ניסן עוד באותו פסוק ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר. ועוד (שם פסוק י"ג) בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר (ושם ה ט') ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חודש סיון. ועוד (שם פסוק י"ב) בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר, הרי ראינו מכל המקראות הנ"ל דדייק הכתוב למנות אחר ניסן ואף לאחר שעלו מבבל [ומה שנמצא באיזה**

לזכרון גאולתינו. וכבר הזכירו רבותינו זה הענין ואמרו שמות החדשים עלו מבבל כי מתחלה לא היה להם שמות אצלנו, והסבה בזה כי מניינינו זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפונה, חזרנו לקרוא החדשים בשם הנקראים בארץ בבל, כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י, כי אלה השמות ניסן ואייר וסיון שמות פרסיים ולא ימצאו רק בספרי נביאי בבל ובמגילת אסתר, ולכן אמר הכתוב בחודש הראשון הוא חודש ניסן וכן הפיל פור הוא הגורל וגו' לחודש שנים עשר הוא חודש אדר וכו' והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה עכ"ל הרמב"ן ז"ל בחומש שם אות באות.

**הירצא לנו מרבירו ז"ל דעיקר המצוה הוא מה"ת דצריכים אנחנו לספור החדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי כרי לעשות זכר ליציאת מצרים ואל זה כיון הפסוק במ"ש ראשון הוא לכם לחרשי השנה [וכן דעת העיקרים במאמר ג' פט"ז דהוא מ"ע דאורייתא למנות החדשים אחר החודש שיצאנו ממצרים ע"ש. וכן האברכנאל ז"ל בפ"י החומש שם הביא לדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל והסכים עמו]. אלא שאח"כ כשעלו מבבל ראו אנשי כנה"ג שראוי להזכיר החדשים בשמות שקראו להם הפרסיים כדי לעשות זכר לגאולת בבל, וכדכתיב לא יאמר עוד חי ה' וגו' כי אם אשר העלה ואשר הביא וגו'.**

**ונ"ל ברור שאין כוונת הרמב"ן ז"ל דלאחר שעלו מבבל נתבטל המ"ע של תורה לגמרי ח"ו שלא להזכיר עוד מנין החדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי, כי אם להזכירם בשמות ניסן ואייר וסיון בלבד, דזה דבר שא"א ואינו עולה על הדעת כלל. דמלבד שכבר ידוע לכל והוא מ"ג עיקרים דהתורה היא ניצחית ואינה בטלה לעולם ח"ו, ואלה המצות כתיב שאין נביא רשאי לחודש דבר מעתה, וכ"ש לבטל אפי' שום ענף וחלק ממצות התורה. ומצוה זו דצריך למנות אחר ניסן ולעשות זכר ליציאת מצרים היא מ"ע של תורה לדעת**

א. המנחת חינוך מצוה ש"י העיר על הרמב"ם שלא הזכיר מצוה זו, ולא נחית לסברת רבותינו. ועכ"פ עדיין לא מיושב אמאי לא הזכיר זאת הרמב"ם כלל.

ראיה מדברי המכילתא בפרשה יתרו דצריך למנות הימים אחר שבת ודר"ק<sup>1</sup>.

**ובהיות כן יש לתמוה על רבותינו הראשונים ז"ל**  
והאחרונים שלא תקנו בניטין ושטרות שהחכר שם הזמן למנות החדשים אחר ניסן, ולכתוב למשל בחודש הראשון הוא חודש ניסן וכן בחודש השני הוא חודש אייר וכן כולם. וביותר יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שהוא הממציא דבר החדש הזה ומפרש כן לקרא והתחדש הזה לכם והו"ל להזכיר דצריך לכתוב בזמני דגיטין ושטרות המנין אחר ניסן, וכן כשמברכין החדש ג"כ היה ראוי לומר ראש החודש הראשון הוא חודש ניסן יהיה ביום פלוני ופלוני, והאנו עושין זה דוגמת קידוש החודש שהיו ב"ד מקדשין בזמן הבית, והם בוודאי הזכירו ראשון ושני ושלישי, והא מקודם שקבעו שמות לחדשים ע"כ היו צריכין להזכיר המנין בקידוש, דאל"כ לא היו יודעין איזה חודש מקדשין, ומסתמא גם בבית שני היו נהגין מקדמת דנא בזמן הבית ראשון. וא"כ האידינא נמי כשמברכין את החודש בשבת שלפני ר"ח היה ראוי ג"כ להזכיר גם המנין וצ"ע. וכשהצעת קושייתי זה לפני כבוד ידידי הגאון מהר"ר אליהו אליעזר ז"ל מ"ץ דפ"ק, השיב לי בזה הלשון: מה שהקשה כתיר על מה שכותבין בגיטין שם החודש למשל ירח ניסן או ירח אייר ואינם כותבין ירח הראשון הוא חודש ניסן וכן באייר ירח השני הוא חודש אייר כוד לעשות זכר ליצ"מ כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, לדעתי יש לתרץ אחרי כי בימי הגמ' היו כותבין לשנות המלכים, ומלכי אר"ה מונין לתשרי, א"כ לא נוכל לכנות החדשים למנות מניסן. ועוד שנית והוא העיקר דכיון דאצלינו הנהוג להתחיל ימי סליחות יום א' קודם ר"ה אם הם ד' ימים עד ר"ה, א"כ ע"כ דסבירן כר"א שכחשרי נברא העולם כדאיתא בר"ן ובבאורי הגר"א, ואנן כתבינן לבריאת עולם בגיטין ואיך נכתוב החדשים למנין ניסן. יידידו אליהו אליעזר ז"ל מ"ץ דפ"ק ויילא:

**שוב** חזר וכתב אלי להוסיף על דבריו הראשונים, וז"ל: כי אחרי שאצלינו נמנית השנה מתשרי, שמתשרי מתחילין למנות שנה אחרת כמו שנת תרמ"ו

מקומות בעזרא ובנחמיה ולא הזכר שם המנין כמו בעזרא ו' ושיצא ביתיה ולא עד יום תלתא לידת אודר. וכן (בנחמיה א א') יהיה בחודש כסלו שנת עשרים (ושם כ"ב) יהיה בחודש ניסן שנת עשרים לארתחששתא וגו' יבואר לקמן [ד"ה אן] חירוף נכון על זה בעז"ה.

**ובר** מן דין כיון דכל עיקר יסודו של הרמב"ן ז"ל משום ראשון כנה"ג סמכו עצמן על קרא (וידמיה כ"ג) ולא יאמר עתיחי ה' אשר העלה בני מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה וגו' מארץ צפונה ומכל הארצות וגו', והרי אנן קי"ל בברכות י"ד ע"ד כחכמים דמוכירין יציאת מצרים גם לימות המשיח, ומפרשין להך קרא דידמיה רצ"מ עיקר, וא"כ כ"ש בעת גאולת בבל ולא היתה גאולה שלמה רוודאי לא נעקרת יצ"מ ממקומה. ולא עוד דהסברא מחייבת רצ"מ היא עיקר וגאולת בבל טפילה, ותדע דהלא בן זומא דחולק שם וס"ל דאין מזכירין יצ"מ כלל וכלל לימות המשיח, מ"מ מודה דאף לאחר גלות בבל בימי בית שני ג"כ נשאר המ"ע במקומה להזכיר יצ"מ בכל יום. וכן ראיה עוד מבל הני מקראות הנ"ל דחשיב המנין ברישא והוא זכר ליצ"מ, ואח"כ את שם החודש. ולכן מכל הדברים וההוכחות הנ"ל מבואר דהרמב"ן ר"ל לאחר שעלו מבבל תקנו להזכיר גם שמות החדשים אבל המנין לא זו ממקומו. וכן מבואר להדיא מדברי הר"י אברבנאל ז"ל שם בפ' בא שפירש כן לדברי הרמב"ן הנ"ל, והביא ג"כ ראיה לזה מדברי המקראות הנ"ל וז"ל שם בקיצור, ונ"ל שלא עברו בזה על מצות החודש, לפי שגם הם לא נמנעו מלקרוא את החדשים ראשון ושני במספרם כמו שצוותה תורה, אבל מלבד זה כינו את החודש באותו כינוי שהיו מכנים אותו בבבל וכן נאמר במגילת אסתר בחודש הראשון הוא חודש ניסן שהוא ביאור החודש על דרך הפיל פור הוא הגורל עכ"ל. ודברי העיקרים<sup>2</sup> בזה בפ"י ד' הרמב"ן וגם מה שכתב בגט פשוט ז"ל באה"ע סימן קכ"ז ס"ק ל"ה, לענין אין דבריהם מוחזרים במח"כ הרמה ולא ירדו לכוונת הרמב"ן ז"ל כל עיקר ובפרט מה שכי הגאון בעל גט פשוט הנ"ל לפרש דברי הרמב"ן דאין חיוב להזכיר מהמנין רק שאסור למנות החדשים אחר חשבון אחר, זה אינו אמת דברי הרמב"ן ז"ל הביא

כ. מאמר ג' פט"ז.

ג. וכ"כ גם המניח שם.

ד. ועי' במהר"ם חביב שם שכיכ הכותב (מהר"י חביב) בעין יעקב בפ"ק דמגילה, והביאו רבינו להלן בר"ה ואין לתמוה.

**ראכץ** רצייתי ליישב דברי כתי"ר נ"י לומר דעיקר דין הברייתא לא נאמר לגיטין ולשטרות כלל רק לענין קידוש החודש, דבעת שהיו ב"ד הגדול מקדשין היה צריכין לומר מקדש החודש הראשון או מקדש החודש השני וכן כולן [ובבית שני וכן בזמן התנאים והאמוראים כל זמן שהיו נוהג קידוש ב"ד בירושלים דאז היו ג"כ שמות לחדשים, היו צריכין לומר מקדש החודש הראשון הוא חודש ניסן וכן כולן]. וראיה גדולה לזה היא ילפינן זה מקרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה, והך קרא מיירי לענין קידוש החודש, רמהחודש הזה ילפינן דכזה ראה וקדש, דמצוה לקדש ע"פ הראיה, וכמה דינים שבקידוש החודש הכל ילפינן מהך קרא, וא"כ י"ל דעיקר הקפידא לא היה רק בעת קידוש החודש.

**וכן** מש"כ ברמב"ן ובעקרים והאברבנאל והובא דבריהם בגט פשוט בס"י קכ"ו, דהוא מ"ע של תורה למנות מניסן, הכל בקידוש החודש מיירי. וע"כ צ"ל כן דהא זמן דגיטין אינו אלא תקנת חכמים ובשטרות אין צריך לכתוב זמן כלל, וגם עיקר שטרות אינו אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל ולא שייך כלל דהמ"ע נאמר ע"ז. ורק דתקשה דלאחר שתקנו חכמים זמן בגיטין אמאי לא תקנו שיהא מזכירין המנין כעין דאורייתא, כמו שצוותה התורה בקידוש החודש, ע"ז יתכן שפיר תירץ כתי"ר נ"י דכיון דכ" לשנות המלכים [וכן האידנא לבריאת העולם] א"א להזכיר המנין אחר ניסן. כנ"ל ליישב דברי כתי"ר נ"י ומיניה ומני תסתיהם שמעתתא בעו"ה.

**אך** לפי זה זכינו לדין חדש לענין המנהג שאנו נוהגין לברך את החודש בשבת שקודם ר"ח, זכר לקידוש החודש של ב"ד יהא צריך להזכיר ר"ח ראשון הוא חודש ניסן יהיה ביום פלוני וכן כל החדשים ובאמת אין אנו נוהגין כן והרבר צ"ע:

**ושוב** ראיתי דמה שכתבתי לעיל ליישב דברי יחידי הגאון הג"ל דכיון דאינו אלא תקנת חכמים להזכיר זמן בגיטין וכן בשטרות אינו חיובא כלל להזכיר לכתוב זמן, והלכך אין שכותב זמן לא ראו חכמים להזכיר המנין אחר ניסן מחמת שהשנים נימנים אחר תשרי. יש להקשות ע"ז מסוגיא ערוכה דר"ה דף ג' ע"ב, דעל הא דאמר ר"ח שם דמלכי עובדי מוכבים מתשרי מנינן, מתיב רב יוסף מהא דכתיב בחגי ב' ביום עשרים וארבעה לחודש הששי בשנת שתים לדריוש וכתיב

וכדומה, ואיך נכתוב על תשרי חודש השביעי רק כן יש להקשות מדוע באמת לא נמנה השנה מיצ"מ ונחודש השנה בכל ר"ח ניסן. ע"ז יש להשיב, כי אחרי שמצינו שבימי הגמ' לא חששו למנות בשטרות השנים מניסן רק תקנו למנות משנות המלכים משום שלום מלכות, ושנות המלכים מתשרי מנינן, לכן גם אנו מנינן מתשרי. ואולי משום דלא נימא דקמדכרי שבחיייהו כדאיתא בגיטין שם עכ"ל:

**וזה** מה שהשבתי על דבריו הנה מכתבו קבלתי ושני התירוצים מה שכתב כתי"ר נ"י ליישב המנהג מה שאין כותבין המנין בחדשים בגיטין ושטרות נ"ל נכונים לכאורה. אבל עדין אני תמה דהאיך נפרנס להברייתא דר"ה ד' ז' דניסן הוא ר"ה לחדשים וילפינן מקרא, ולמאי הלכתא, וע"כ דני"מ לגיטין ולשטרות ואף דבזמניהם היו כותבין לשנות המלכים. וגם לפי תי' השני שכתב כתי"ר נ"י דלר"א דס"ל דבתשרי נברא העולם וסדר השנים אנו מונים מתשרי אין כותבין החדשים אחר ניסן, א"כ לדבריו צ"ל רפליג אהך ברייתא, וזה א"א לומר כלל, דהא ילפינן זה מקרא ובכל התנ"ך הכל כתוב המנין אחר ניסן, דהא התורה קראה לתשרי החודש השביעי. ואף שהשנים נמנו אחר תשרי לרבי אליעזר ובשנים חודש תשרי הוא חודש הראשון, מ"מ התורה הקפידה שיהא ניסן נמנה ראשון לחדשים, כדי לעשות זכר לגאולת מצרים [וכן כתב הרמב"ן להדיא ח"ל וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו וכו'. כן הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו שאין המנין לשנה, שהרי תחלת שנותינו מתשרי דכתיב וחג האסיף תקופת השנה וכתוב בצאת השנה א"כ כשנקרא לחודש ניסן ראשון ולתשרי שביעי פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אליה עכ"ל].

**ועוד** דאם נאמר דר"א פליג מאי מקשה הגמ' שם ותנא דידן אמאי לא חשיב דניסן ר"ה לחדשים, ומאי קושיא, הא מתני' ס"ל כר"א וכמו דאמרינן שם דף ח' דבאחד בתשרי ר"ה לשנים היינו לתקופה ור"א היא. ולפי דעת כתי"ר נ"י לר"א אין מנין אחר ניסן. ואין לומר דמקשה דמ"מ הו"ל למחשב מנין אחר בחדשים, דהא ליחא, דזה בודאי א"א לתמו דלר"א מנין החדשים אחר תשרי היפך ממש"כ בכל התנ"ך, זה אין להעלות על הדעת כלל. וע"כ דס"ל להגמ' בפשיטות דלר"ה מנין אחר ניסן וא"כ הודא הקושיא לדוכתא.

ולענין מה שהקשה כת"ר במכתב השני דלמה לא תקנו למנות השנים ג"כ ליציאת מצרים. הנה לא הבנתי קושייתו, דהרי בשנים לא מצינו בתורה שהקפידה למנות מיציאת מצרים. ואף שמצינו בפ' פקודי ובחומש הפקודים בפ' במדבר ופ' בהעלותך שמנה הכתוב גם השנים אחר יציאת מצרים, מ"מ לא מצינו כזה ציור לדורות, ולכן ראו חכמים לתקן כזה כפי צורך הזמן. ובזמן בית שני בתחילתו תקנו למנות לשנות המלכים משום שלום מלכות, ואח"כ חזרו למנות לבריאת עולם. אבל החדשים דאיכא ציור לדורות למנות מגיסן, אין לזוז ממנה לעולם, דהתורה היא נצחית והמצוה הזאת היא קיימת לדור דורים ככל המצות, ולפיכך גם עדיין צריך למנות מגיסן וזה פשוט.

**ואין** לתמוה לכאורה לפי דעת הרמב"ן ומהר"י בן חביב ז"ל [בענין יעקב פ"ק דמגילה] דמ"ע הוא שיהא נמנים החדשים אחר ניסן דווקא ולא אחר מנין אחר, והרי מצינו ברי"ה (י"ב) גבי קרא דמבול דכתיב שם בחדש השני נבקעו כל מעיינות תהום, דר"י סבר דהוא אייר ור"א סבר דהוא מרחשון, ומקשינן דבשלמא לר"י היינו דכתיב שני, אבל לר"א מאי שני, ומשני דמאי שני שני לדין, וא"כ תימה דהיאך חשיב החורש למנין אחר. אבל הא אינו קושיא, דע"כ לא נאמר המ"ע רק אחר יציאת מצרים אבל כמעשה דמבול דהיה קודם, היו יכולין למנות גם לענין אחר. ואף דמשה רבינו כתב התורה במדבר, מ"מ הכתוב קורא אותו שני לפי אותו הזמן, וכמו דמצינו דכ"י קרא על שם העתיד וכדאיתא (בכתובות ר"י) ה"נ יש לומר דכ"י קרא על העבר. ה

**אבל** מ"מ עדיין יש לי לתמוה על הרמב"ן ז"ל בתימה רבה מהש"ס (נדר"ה דף ו') דאמרינן שם דממאי דחודש ראשון הוא ניסן דילמא יצאו ממצרים באייר ולאיר קודא ראשון, ומשנינן דילפינן מקראי דדברי קבלה מזכריה ובמגילת אסתר, ואיבעית אימא מקרא

בשביעי בעשרים ואחד לחודש, ואם איתא בשביעי בשנת שלישיית מיבעי ליה ע"כ מדברי הגמ'. ולפי מה שכתב מר נ"י מאי קושיא דכיון דשנת שתיים לדריוש דכתיב בקרא מונה מתשרי, י"ל דששי ושביעי דחדשים ג"כ מונה מתשרי וששי ושביעי היינו אדר וניסן ואכתי קיימא בשנת שתיים.

**אלא** ודאי דפשיטא להו לחז"ל דזה אינו עולה על הדעת כלל דהכתוב ימנה החדשים לחשבון אחר, דגו"ה הוא ראשון הוא לכם לחדשי השנה דהוא ראשון ואין אחר ראשון, וכמו שכ' הרמב"ן, וע"כ הך ששי ושביעי הוא אלול ותשרי וששי ושביעי לניסן קאמר. וא"כ כיון שמצינו בחד קרא דהשנה חושב מתשרי והחדשים מונה אחר ניסן ולא קפיד במלתא, מאיזה טעם לא ראו חכמים להזכיר בגיטין ושטרות החדשים אחר ניסן והשנים אחר שנות המלכים וכמו דכתיב בקרא. ואף רמסקינן אח"כ דכורש מלך כשר הוא ומנו לו מגיסן, מ"מ הא אחר שהחמיץ חזרו ומנו לו מתשרי כמו בקרא דעזרא ו' ושיציא ביתה דנא עד תלחא לירח אסר וגו' כתיב שם ויבא ירושלים כחודש החמישי היא שנת השביעית למלך, ואמרינן שם בגמ' דחודש החמישי מונה מגיסן משום דהתורה קפדה כזה למנות אחר ניסן.

**ועוד** בר מן דין הא מצינו מקרא מלא במגילת אסתר בחודש הראשון הוא חודש ניסן בשבת שתיים עשרה למלך אחשורוש ואף דפשוט דשנות אחשורוש מונה מתשרי, מ"מ החדשים מונה מגיסן והיינו משום דגזו"כ הוא התורה הקפידה בזה. ולפי"ז אין מקום לכאורה לתי' כת"ר נ"י שכתב דמאחר דמונה השנה מתשרי אינו יכול למנות החדשים מגיסן, והרי מצינו בכ"י וגי' מקראות שהכתוב לא חש לזה, והאיך יחושו חז"ל. ולפיכך קושייתי עדיין במקומה עומדת,

ה. הגר"פ פולא העיר: הרי יש כזה מצות עשה שלא למנות אלא מגיסן וכבר ניתנה תורה. וגם על שם העתיד שפיר י"ל דכתבה התורה כדי שיבינו הדורות הבאים, שהחודש שהיה בשנת מתן תורה בלאה"כ יבינו מה שהיה לעיניהם. אבל היאך יתכן לומר שיכתוב הכתוב על שם העבר מה שאינו לפי הדור שקיבל התורה ולא לדורות הבאים. אבל עיקר קושייתו לק"מ, וגם קושייתו השניה לק"מ, דודאי ליכא איסורא למנות החדשים למנין אחר, אלא כשכא לקרות כן החודש בתורת שם כדי לציין בו איזה מקרה וענין אחר שאינו נגזע למנין החדש, אבל כשמנין החדש הוא נמשך לפעולה שמדבר ממנה עכשיו, דאי פשיטא דליכא שום איסורא אפי' להרמב"ן כמו הכא דכתיב שני לדין דאינו קורא את החודש בשם שני משום דהוא שני לחשרי, אלא הכתוב בא רק לומר דמיד בחודש שני משנזר הדין עליהם נבקעו מעיינות תהום. וכן ההוא דלקמן דנקט קרא ראשון למילתיה היינו ג"כ שלא בא הכתוב לקרות שם החודש ראשון, אלא לומר דמיד בחודש הראשון למעשה זה שנתקנא המן הפיל מור. ובגנן זה דאי פשיטא דשרי, דאטו יזא אמור לומר זהו החודש השני משאירע מקרה מלתי וכי"ב וחילוק זה כבר מבאר במורה נח כ"י ע"ש, והוא פשוט.

בחודש הראשון הוא חודש ניסן, ומקשינן וכולהו מ"ט לא אמרי מהאי, ומשני דלמא מאי ראשון ראשון למילתיה ע"ש. ולפי דברי הרמב"ן והעקרים ומהר"י בן חביב דהו מ"ע שלא למנות החדשים אחר מנין אחר רק אחר יציאת מצרים, היאך אפשר דאייר הוא ראשון לחדשים ובאייר יצאו ממצרים, והא דכתיב בחודש הראשון הוא חודש ניסן הוא ראשון למעשה המן, והא מ"ע של תורה שאין למנות רק אחר יציאת מצרים והאיך ימנה הכתוב החודש אחר מעשה המן והוא תמיה רבתי.

**וְאֵינן** לומר דלא הקפידה התורה רק בסיפור שמספר הכתוב מה שאירע מעשה בתוך בני ישראל שהם יצאו ממצרים, וצריך למנות בכל הדברים שאירע להם אחר יציאת מצרים, אבל הכא שמספר הכתוב כמה שאירע בין העובדי כוכבים בין אחשוורוש והמן ראצלים מונין מתשרי, בזה אין קפידא למנות החודש אחר ענין אחר. דא"כ תהוד הקושיא על רב יוסף, דמאי מקשה על ר"ח מקרא רחגי והא התם מספר במאי דאירע בשנות דריוש ומיהו יש ליישב ודו"ק.

**וכשדברתי** ענין הלז עם הגאון מוה"ר שמואל ניי מ'ובפש מ"ן דפ"ק דגראה לי דכוונת הרמב"ן הוא דעיקר החיוב להזכיר ראשון ושני הוא בעת קידוש החודש, ובפרט קודם שהיו שמות לחדשים ע"כ צריך להזכיר ראשון ושני. וכן בשבוע חקידות דשואלין העדים בכמה בחודש, ע"כ היו צריכין להזכיר המנין בחודש השני או תודש השלישי, דאלי"כ א"א להיום אותם כלל. וע"ז אמר הכתוב דניסן הוא חודש הראשון ומיניה מנינן, וע"ז כוונה הברייתא ג"כ דניסן ר"ה לחדשים. ובזה ניחא ג"כ כמה דלא שאל הגמ' למאי הלכתא כמו דמקשה על המתניתין. והרה"ג הג"ל תמה ע"ז דהא לא מצינו בשום דוכתא דבעת קידוש החודש היו צריכין להזכיר המנין רק מקודש החודש שתמא.

**והשבתי** לו דיש לי ראייה ברורה ומפורשת מהא דאמרנן (בברכות דף י' ובסנהדרין דף י"ב) דחוקי עיבד ניסן בניסן ולא הודו לו, ומקשה ולית לחוקי החודש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן, ופירש"י דקס"ד משנתקדש החודש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה וכו'. כרי בימי חזקיה לא היו שמות לחדשים אלא מנו ראשון ושני, ואי נימא רבעת קידוש החודש לא הזכירו המנין כלל, היכא מקרי דנתקדש לשם ניסן דלמא לשם אדר ומאי מקשה והא כתיב החודש הזה לכם ראש חדשים'. והן באמת שי"ל דבכל החדשים לא הזכירו המנין רק בחודש ניסן הזכירו מקודש החודש הראשון, כדי שנודע דהשנה אינו מעוברת. אבל זה דוחק גדול לומר כן, כיון דעכ"פ בחודש ניסן הוצרכו להזכיר המנין מן הסתם הזכירו בכל החדשים. ולכן חוזר הדברים למש"כ דעיקר חיוב המנין היה בעת קידוש התודש, או בשעת שהיו מדברים בין איש לרעהו, או בהגדת העידים שהמעשה היה בחודש פלוני, אז היה החיוב להזכיר המנין אחר ניסן, והנלע"ד כתבתי בעו"ה. ידיו הדו"ש שלמה המון:

**ולענין** מה שהערנו לעיל [רי"ה אמנם] כמה מצינו בד' קראי בעזרא ובנחמיה דלא הזכיר בהם המנין אחר חודש ניסן ודק שם החודש בלבד החזיר בכתוב. והם [בעזרא דף ט"ן] ושיצא ביתה דנא עד יום תלתה לירח אדר [ובנחמיה א א'] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחודש כסלו שנת עשרים [ושם ב א'] ויהי בחודש ניסן שנת עשרים לאדתחשסתא המלך. ועוד (שם ו ט"ח) ותשלם החומה בעשרים חמשה לאלול. ובאמת שהוא דבר שראוי לתת לב אליו, דמ"ש רבד' מקומות אלו לא ראה הכתוב להזכיר המנין אחר ניסן, ובפרט לדעת הרמב"ן הנ"ל הוא מצוה וחיוב למנות החדשים אחר ניסן.

**אך** לפי תומר הנושא נ"ל לומר, דלפ"מ שגילה לנו קודש ד' רבינו הרמב"ן ז"ל דטעם שתקנו לנו

ו. הגר"פ פעלא העיר דאינה משום שהדבר פשוט וכל שהזכירו חודש טתם הכוונה החודש הבא אחר חודש שעבר לפי סדר החדשים, וא"כ הרי זה כאלו פירשו בהדיא מקודש חודש ניסן. וזה פשוט וגם מוכרח כן, דאלי"כ קשה מאי פריך הרי קיימיל כ"רא כרבי צדוק דאם לא נראה בזמנו ולא קדשוהו, אלא ודאי כל שנתקדש מאליו הרי זה כאלו נתקדש לשם ניסן כסדר חדשי השנה. ויחזר מוכרח כן לפי מש"כ הרמב"ן בסה"מ עשין קניג דאין זה מעכב כלל לומר מקודש החודש, ואינו אלא לפרטומי מילתא בעלמא עיי"ש, וא"כ דלמא לא אמרו מקודש ומאי פריך. ובלא"ה א"א לומר כן דנהי דלא הזכירו המנין כלל או שלא אמרו מקודש, מ"מ אטו באמידה בעלמא מקדשין החודש, הרי מתחלה צריך לחשוב ולקבל עדי ראייה ולהסכים בידעתם לקדש או לעבר ואח"כ הוא שאומר ראש אב בי"ד מקודש החודש, וכן העם ענין אחריו מקדש מקודש. וא"כ בהחלטתם ובהסכמתם תליא מילתא, וכיון שלא היה דעתם או לעבר השנה דאי לשם ניסן קדשוהו אע"פ שלא הזכירוהו בפירוש.

מוהר"א אליעזר ז"ל בתי"ב הבי' שכי' לעיל בזמן בית שני כשהתחילו לכתוב בגיטין ושטרות לשנות המלכים ולכן גם בחדשים לא ראו להזכיר המנין אחר ניסן כדי שלא יאמרו דמדכרי שבתייהו וכדאמרינן (גיטין פ.). ומיהו כשמברכין החודש בודאי היה ראוי להזכיר המנין מניסן. ואכן אפשר לדעת הרמב"ן אינו מוסכם מדעת כל הפוסקים והוא בכל הפוסקים הראשונים לא הזכיר דצריך להזכיר מנין החודשים מניסן. ולכן פוק חזי מאי עמא דבר.

ונ"ל דאף לדעת הרמב"ן העיקר מה שקבעו אנשי כנה"ג לקרוא החדשים בשם ניסן ואיר היינו משום דוודאי מרומז בשמות אלו כמה סודות ועניינים נשגבים. ואפשר דמרומז בזה דברים השייכים לאותו החודש ואנחנו לא נרע כוונתם בזה, וכמו דתקנו לקרוא שמות להמלאכים דאל"ה לא היו קוראים להחדשים בשמות אלו ודו"ק. ומד' רש"י ז"ל על המדר' פ' וירא משמע דשמות החדשים כבר היו מקודם רק דלא נתגלו כ"א ע"י אכנה"ג, ולא כמש"כ הרמב"ן שהוא שמות הפרטיים דכי' רש"י ז"ל שם דבתתלה לא נתגלו שמותן עכ"ל. ונ"ל דר"ל דלא נתגלו לכותבן אבל לאנשי כנה"ג נתגלה ברוח"ק לכותבן. ולפי דברי רש"י ז"ל נראה דגם בזמן בית ראשון היו קוראין החדשים בשמות אלו ורק דלא נאמרו לכתוב, והוא דאמר בירושלמי ובמדרש וירא רשמות החדשים עלו מבבל, ר"ל דלעולי הגולה שעלו מבבל נאמרו לכתוב, הנלע"ד כתבתי בעז"ה בחודש טבת שנת תרמ"ו לפ"ק. הצעיר מפרחי כהונה שלמה הכהן מו"ץ דפ"ק ווילנא:

רבותינו אנשי כנה"ג שמות לחדשים, כל עצמו הוא כדי לעשות זכר לגאולת בבל, אך מכל מקום לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא יציאת מצרים עיקר וגאולת בבל טפילה לו והלכך צריך להזכיר שניהם. מכל מקום ראו עזרא ונחמיה דבדברים שעיקר גאולת בבל תלוי בהם שלא להזכיר לגאולת מצרים כלל רק לגאולת בבל לבד, ולכן כשרצה להזכיר מתי היה גמר בנין בית שני שבגו ע"י כורש ודריוש, כתב ושיציא ביתה דגא עד יום תלתה לירח אדר, משום דזה היה עיקר הגאולה ובשכיל זה תקנו לקרות שמות לחדשים. וכן בתחילת נחמיה ע"י טיפוד הדברים שסיפר חנני לנחמיה בכסלו דבני הגולה היו יושבים עדיין ברעה וחרפה גדולה וירושלים מפורצת ושעריה נצתו באש ונאף שכבר נגמר בנין הבית בשנה השביעית למלך ארתחשטתא, מ"מ העיר ירושלים היתה עדיין חריבה ושוממה עד שנת עשרים למלך בעשרים וחמשה לאלול. ואח"כ אמרן נחמיה למלך בניסן וכדאמרינן (כריה דף ג') נצמח מזה ישועה גדולה לבני הגולה שישבו בא"י. דע"ז שהתחנן נחמיה להמלך נעתר לבקשתו ונתן לו רשות לבנות ירושלים וגמר הבנין היה באלול. ולכן ראה נחמיה שלא להזכיר בגי' מקראות האלה רק שמות החדשים בלבד, משום דע"ז נגמר הגאולה בשלימות בזמן ההוא, ולכן ראוי לעשות זכר לאותו גאולה בפרט. כן נ"ל ליישב בדוחק.

ולענין עיקר התמיה שעמדנו לעיל על הרמב"ן ז"ל על מה שלא תקנו בגיטין ושטרות לכתוב המנין אחר ניסן, נ"ל ליישב ע"ד שתירץ ידדי הגאון

## הלכות פסח

סימן כג

## איסור חמץ במשהו

ביבש וכרב. והטעם דלא מחמירין בחמץ יותר מבשאר אסורין לר"י, כיון דלא מצינו בשום מקום לאסור יבש ביבש לשום מ"ד. זולת בדברים החשובים וכיוצא בו לא ראו חכמים להחמיר יותר בחמץ. וכן דעת הרא"ש באמת בפ"ב דע"ז סימן ל' ח"ל שם: הא ראמר חמץ בפסח במשהו היינו דבר לח המתערב רבמקום שהיה בשאר אסורין כנותן טעם הוי חמץ במשהו, אבל דבר יבש דבשאר אסורין חד בתרי בטיל ה"ה בחמץ בפסח עכ"ל:

**ולדעת** הר"ף והרשב"א והמרדכי דס"ל באמת דיבש ביבש אוסר ג"כ במשהו בפסח והובא דעתם בטוש"ע סימן תמ"ז סעיף ט', י"ל דלא גרסי באמת תיבת כרב ואפשר דגם תיבת במשהו לא גרסי וכג"י השאלות בפ' צו. ורק מדלא יהיב רבא שיעורא למימרא דבמשהו כרב וכמו דכ' השאלות שם. ואפשר דתיבות במשהו כרב הוא הוספה בגמ' מד' השאלות.

**ומזה** סתירה למה שהעלה בס' מקור מים חיים על יו"ד להגאון מהרי"מ פאדווא אב"ד דק"ק בריסק דצ"ל שכ' בס"י ק"ב דביבש ביבש אינו נהוג דבר שיש לו מתירין ע"פ דברי הר"ן בגדרים ע"ש. והוי חמץ בפסח לדעת הרמב"ם מטעם דשיל"מ אתי עליה, ואעפ"כ לא חילק בין לח ליבש<sup>א</sup>. אין לומר משום חומרא דחמץ גזרינן יבש אטו לח כמו דגזרינן שלא במינו אטו מינו, דא"כ הוי ליה להרמב"ם להזכיר זה בפט"ו מה' מאכלות אסורות הלכה י"ב שכתב שם דיראה לו דשיל"מ באינו מינו מותר ואל תתמה על חמץ שהתורה אמרה וכו' ולפיכך החמירו בו עכ"ל. ומדלא הזכיר שהחמירו בו גם ביבש, ש"מ דזה מדינא אסור בכל דשיל"מ. וכן הש"ך בנקודות הכסף בס"י צ"ב כתב דטעם ראוסרין בחמץ בפסח אף ביבש הוא מטעם דהוא דשיל"מ ע"כ. ואכן דבריו צ"ע דהא המרדכי הוא ג"כ מן האוסרין, והמרדכי הא לא ס"ל טעם דשיל"מ

**בפסחים** (דף ל' ע"א) אמר רבא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב. והקשה בס' צל"ח דתיבת כרב הוא מיותר לכאורה, דפשיטא דהוא כרב ומאי אשמעינן בזה דהא בהדיא אמר דאסור במשהו. והיותר תימה לדעת ר"ת ד"ל בתוס' שם דס"ל דכרב ולא מטעמיה קאמר בוודאי מיותר, דלרש"י דפירש דרבא ס"ל כרב גם בשאר אסורין דמין במינו במשהו, שפיר י"ל דקמ"ל בתיבת כרב דקאמר, כלומר דמטעמא דרב קאמר הכי דהוי במשהו, ונ"מ לשאר אסורים דבמינו במשהו וכמ"ש רש"י וש"מ דהלכתא וכו' [ואפשר דדייק רש"י כן באמת מתיבת כרב דאמר הש"ס] אבל לדעת ר"ת דבאמת אינו מטעמו ררב קשה. ועי"ש מה שתירץ:

**ולענ"ד** נראה לתרץ דקמ"ל בזה משום דוודאי דהא דס"ל לרב דמין במינו במשהו אינו אלא אם נתערב לח בלח, דהא טעמיה דרב הוא דס"ל כר"י דמין במינו לא בטיל, וכמו דאמרינן שם (בפסחים כ"ט ע"ב), ור"י בעצמו דס"ל דמין במינו לא בטיל אינו רק לח בלח דומיא דדס הפד ודם דשעיר דלח בלח הוא, דמנייה נפקא ליה דמין במינו לא בטיל, וכמו שהכריחו התוס' ביבמות ריש (דף פ"ב ר"ה ר' יהודה) דדוקא בדבר לח המתערב אית ליה לר"י דמין במינו לא בטיל, דומיא דדם הפד ודם השעיר דיליף מינה ר"י בהקומץ רבה (דף כ"ב). אבל דבר יבש לא דהא ר"י גופיה אית ליה בפ' נוטל דמעלין את המדומע באחד ומאה ואפילו במין במינו כדמשמע גבי ליטרא קציעות עו"ש בתוס'. וא"כ בחמץ נמי דגזר רב שלא במינו אטו מינו הכל בלח בלח מיירי, דביבש ביבש לא שייך לגזור אטו מינו, דבמינו גופיה בטיל. וזהו לרב. אבל לרבא דקאמר במשהו לאו מטעמיה דבר רק משום חומרא דחמץ, וכמו שכ' התוס', הו"א אפילו יבש ביבש במשהו דמשום חומרא דחמץ אין לחלק בין לח ליבש קמ"ל דלא אלא כרב, דרבא נמי אינו אוסר במשהו מחמת חומרא דחמץ רק בלח ולא



גופיה נתערב בדם הפר, מ"מ כיון דטעם כעיקר משוינן ליה אין לחלק בין טעם לעיקר גם לדין זה. אבל למ"ד דטעם כעיקר דרבנן אפשר דמודה ר"י דטעם בטיל בס' אף מין במינו, דהא באיסור דרבנן משמע דס"ל לר"י דמין במינו בטיל, וכמו התם (בחולין דף צ"ט) דמודה ר"י גבי ציר דבטל משום דזיעה בעלמא הוא. ופירשו התוס' שם שאני ציר פי' ולא אסור אלא מדרבנן וע"ש. ועי' בצל"ח בפרק קמא דביצה דהאריך קצת בנידון זה. וא"כ אפשר דה"ה בטעם כעיקר דאף דעיקר האסור הוא אסור תורה מכל מקום התערבות דרבנן נוכח נוטה שם דעת הצל"ח דבספק איסור לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן מודה ר"י דבטיל בס' יעו"ש. ועוד דהא ליכא למילף מדם הפר ודם השעיר דהתם ממש הוא ולא טעם כן נראה לי לכאורה:

**ועפ"ז יש ליישב התמיהה הגדולה שתמהו רבותינו בעלי התוס' בפסחים ל' על רש"י בהא דכתב רש"י דרבא ס"ל כר"י דמין במינו לא בטיל, ותמהו ע"ז שם בד"ה אמר, דהא רבא בעצמו אמר בחולין צ"ז אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן בששים וכו' מין במינו דליכא למיקם אטעמא בששים. הרי דרבא ס"ל דלא כר"י. והוא תמיה רבתי לכאורה. אכן להג"ל לא קשה מידי, דרש"י לשיטתו אויל דכתב להדיא (בחולין צ"ח ע"ב) אליבא דרבא עצמו דרבא ל"ל טעם כעיקר בחולין. וז"ל שם בקיצור, ורבא לית ליה טעם כעיקר בחולין וכדמפרש ואזיל מדאורייתא ברובא בטיל אלא מדרבנן עכ"ל, וא"כ שפיר איכא לפרש דהא דאמר רבא מין במינו בששים מיירי בטעם ולא בגוף הדבר שנותר, וכוזה מודה ר"י דמין במינו בטיל כיון שאינו אלא דרבנן אליבא דרבא עצמו. ובוד מן דין איכא למימר דרבא באסורים דרבנן מיירי דמורה ר"י בהו דבטיל בס' ומעתה דברי רש"י בורוין ועולין כמין חומר בעו"ה.**

**ואין להתעקש ולומר דהא רבא סתמא קאמר, ומשמע דאפילו בנתערב גוף הדבר. דהא ליתא, דהרי הא דאמר רבא שם דמין בשאינו מינו בקפילא ג"כ לא מיירי רק בטעם ולא בממש וכמש"כ הר"ן שם דבממש לא מהני קפילא שם, דממ"נ אי איכא ס' לא בעי קפילא ואי ליכא ס' לא מהני קפילא, וע"כ בטעם מיירי וליכא ס', כ"כ הר"ן שם, וכן דעת הרמב"ן הובא דבריו בטיור"ד (סי' צ"ה). וא"כ גם סוף דברי רבא דמין במינו בס' נמי יש לפרש כן דרבא מיירי בטעם דהוי דומיא דרישא. וגם מה שהביא הר"ן שם ראייה דמין במינו בטיל מההוא זיתא**

גבי חמץ משום דחחר לאסורו וכבר תמה עליו המג"א בס' תמ"ז ס"ק מ' דבמרדכי עצמו מבוראר הטעם משום דכלח איסורו במשהו ה"ה כיבש ע"ש. אבל עכ"פ שמעינן מדברי הנה"כ דס"ל בפשיטות דדשיל"מ נוהג גם כיבש:

**ונראה דנ"מ בין שני הטעמים בחמץ נוקשה דאינו אלא מדרבנן, ואפי' למ"ד דנוקשה הוא מה"ת, מ"מ אינו אלא בלאו מיהת כשאר אסורין. גם ליכא בל יראה לדעת ר"ת בוודאי בטל בס' כשאר אסורין, דהא ליכא חומרא דחמץ נוכח כתב באמת המג"א (בס' תמ"ז סק"ה) בשם לקוטי מהרי"ל דבטיל בס' ודלא ככתבי מהרא"ן. אמנם לדעת הרמב"ם דמשום דשיל"מ אתינן עלה, אין נ"מ בין חמץ דאורייתא לחמץ דרבנן, דהא אפילו באיסור דרבנן ס"ל דדשיל"מ לא בטיל, כמו ביצה שנולדה כיו"ט וכדומה:**

**ועוד יש ליישב בהא דקאמר במשהו כרב ע"פ מ"ש הפרי חדש בס' תמ"ב דיש להסתפק דלטעמו של הרמב"ם ז"ל דחמץ במשהו משום דשיל"מ, א"כ אפשר דלא הוה במשהו רק אם נתערב גופו של אסור ונמחה בתוכו, אבל בטעם אפשר דבטיל לפי דעת הרמ"א בהגה"ה ביו"ד (בס' ק"ב סעיף ד') דטעם בטיל אף בדבר שיש לו מתירין, דשיל"מ אינו נוהג אלא בממש, א"כ אפשר דגם בחמץ כן, או אפשר דבחמץ החמירו דאף טעם לא בטיל אף לדעת הרמב"ם. ועפ"ז י"ל בהא דאמר רבא כרב ולא תימא דטעם בטיל, אלא כרב דאין חלוק. דלרב בוודאי אין נ"מ בין טעם לממש וכמבוראר בש"ס חולין בפ' גיד הנשה (דף צ"ט ע"ב) דאמר אביי התם לא נצרכה אלא לר"י דאמר מין במינו לא בטיל הכא גבי זרוע בשלה בטיל וזהו היתור הבא מכלל אסיר. ואף דגבי זרוע בשלה ליכא אלא טעמו של אסור ואעפ"כ בשאר אסורים דכוותיה לא בטיל, וכן אמר רב בעצמו התם (דף ק' ע"א) גבי חתיכה גבילה, כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית גבילה ואוסרת כל החתיכות כלן מפני שהן מינה, ואמרינן התם דרב אמרה לשמעתיא כר' יהודה ע"ש. ואף דאין החתיכה אוסרת חבירתה רק מפני טעם שלה. וכן אמר עוד דק"ח ע"ב ע"ש:**

**ונ"ל דעד כאן לא אמריתן הכי אליבא דר"י רק אי אמריתן דטעם כעיקר דאורייתא בכל האסורים, והלכך אף דבקרא דיליף מיניה ר"י דמין במינו לא בטיל לא מיירי רק בגוף הדבר שנותר, דהא דם השעיר**

הא הרי ספיקא דרבנן, ומתוך רב אשי משום דהוי דשיל"מ. הרי דמתוך רב אשי כן גם אליבא דר' יוחנן. ועי' בדבריהם מה שתירצו.

**אמנם** לענין נראה ליישב בטוב טעם ודעת ונקדים בתחלה מה ששמעתי מכבר מהגאון מ' יצחק סירווינט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק שאמר בשם בנו הגאון פוהרא"א ז"ל מ"ץ דפה ווילנא טעם נכון לרבוי הרמב"ן ז"ל, דר"י לית ליה דין דשיל"מ לא בטיל, משום דזה ידוע דבטעם שיש לו מתירין איכא תרי טעמי או משום דעד שתאכלנו באסור תאכלנו בהיתר, וע"פ טעם זה י"ל דר' יוחנן לשיטתו אזיל (בכבודו דף ד') דמשמע שם דר' יוחנן לא ס"ל דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי, וא"כ לא שייך למימר רעד שתאכלנו באסור, דאין כאן אסור כלל אחר הבטול. כן שמעתי מהגאון הנ"ל וש"י משיב ד"נ:

**ועוד** אמר לי לפי טעמו של הר"ן ז"ל דדבר שיל"מ דמי למין במינו לר' יוחנן וכעולין לרבנן דלא בטיל ג"כ, לא שייך זה לרבי יוחנן. דהנה התוס' במנחות שם (דף כ"ב ע"ב ד"ה מכאן) הקשו דלמאי צ"ל הטעם לרבנן לא בטלי דם השעיר בדם הפר משום דהוי עולין, תיפוק ל' דמצות אין מבטלות זו את זו. ות"י דשמא לגבי אכילה שאני. וא"כ ר' יוחנן דס"ל בפסחים דף קט"ו דחלוקין עליו חביריו על הלל, ומוכת דס"ל דמצוות מבטלות זו את זו אפילו לגבי אכילה, וא"כ כ"ש בעולין. וע"כ דס"ל דאין מערבין לקרנות כן מדומה לי דשמעתי ממנו. אבל לענין קשה לי טובא בזה, דחזק דלפי הנראה ברי"ף ובמלחמות ה' להרמב"ן משמע שם גם ר"י ס"ל דמצות אין מבטלות זו את זו, ולא פליג רק בזה דס"ל להלל דכריכה מעכב. ועוד דהתוס' לא קאמרי רק דסברא דמצוות אין מבטלות זו את זו שייך יותר לגבי אכילה, אבל סברא דעולין לא מבטלי אהרדי בזה לא שמענו דפליג שום מ"ד. ותדע דהא הרשב"א בקידושין דף ט' ע"ב כתב להדיא דר' יוחנן ע"כ סבר דבעינן או לחלק ע"ש. [והובא במלא הרוצים בח"ב באות למ"ד] זה מבואר כיומא דף נ"ז דלמ"ד דבעי או לחלק ע"כ ס"ל דמערבין לקרנות [אך בתחילה היה סבר הש"ס דלד"ה מערבין לקרנות משום דכתיב אחת בשנה ושוב מסיק דתניא ולא כשנויין ע"ש]. אבל מ"ד דס"ל דבעינן או לחלק, בוודאי ס"ל דמערבין לקרנות וע"ע:

**אמנם** אחר העיון היטב שם בסוגיא דבכורות (דף כ"ג

דתרבא וכו', ג"כ אינו סתירה כלל על רש"י, דהתם נמי י"ל דבטעם מיירי, דגוף החתיכה שנפל לדקולא דבשרא הוציאו משם ולא נשאר רק הטעם ומשו"ה שיער רב אשי בששים. וגם יתר הראיות שהביאו התוס' בפסחים שם נגד דעת רש"י אינן ראיות מוכרחות כמבואר למעיין שם:

**ועפ"ז** יש לפרש נמי לדעת הפוסקים דבחמץ גם ביבש ביבש לא בטיל באלף, ודלא כדעת הרא"ש, והוא דעת הר"י בפ"ב דע"ז ועוד פוסקים עי"ש בר"ן, וגם לא ס"ל הטעם משום דשיל"מ, רק משום חומרא דחמץ, כמו שגזרו שלא במינו אטו מינו, כך גזרו יבש אטו לח. וא"כ לאיזה כוונה אמר במשהו כרב. אכן להנ"ל י"ל דקמ"ל דבחמץ דרבנן כמו חמץ נוקשה שפיר בטל בס' וכרב דס"ל כר"י, דוודאי לא ס"ל דאינו בטיל אלא בחמץ דאורייתא, דבאסור דרבנן הא מודה ר"י גופא דבטיל בששים וכמש"ל, ה"נ לרבא בחמץ דרבנן בטל בס', משום דבחמץ דרבנן ליכא חומרא דחמץ. וכן אליבא דהרמב"ם ז"ל דס"ל דמטעם דשיל"מ אתינן עלה, מ"מ בשלא במינו ע"כ משום חומרא דחמץ הוא, דהא בשאר כל האסורים מין בשאינו מינו אף כדבר שיש מתירין בטיל בס', וכמבואר בכל הפוסקים ז"ל (ובי"ד סי' ק"ב). וא"כ ג"מ בחמץ נוקשה דנתערב שלא במינו דשפיר בטיל אף להרמב"ם, דהא בחמץ נוקשה לא שייך חומרא דחמץ וכמ"ש המג"א בסי' תמ"ז סק"ה דתרווייהו בעינן, כרת ולא בדילי מיניה, ובחמץ נוקשה הא ליכא כרת כל זה נראה לי ברור:

**ולענין** מה שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות בפסחים בפ' כל שעה דהטעם דחמץ לא בטיל בס' משום דהוי דבר שיש לו מתירין וכדעת הרמב"ם ז"ל, וכתב ע"ז ד"ל וא"ת והא ר' יוחנן סובר לאחר זמנו מותר כר"ש ובזמנו אינו אוסר במשהו יש להשיב אמר לך ר' יוחנן פליגי רבנן עליה דר"ש וכו' ואנא דאמר כרבנן, תדע דהא אמר רבי יוחנן כל אסורין שבתורה בין מין במינו ובין שלא במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך והא טבל דבר שיש לו מתירין ולא הוציא מן הכלל כיוצא בו עכ"ל. היצא לנו מדבריו דר"י לית ליה דשיל"מ. והקשו עליו בס' צ"ח בבב"ב (דף ד') ועוד מפרשים, דהא בפ"ק דביצה (שם) מוכח דע"כ ס"ל לר"י דין דשיל"מ, דהא מקשינן שם לר"י דסבירא ליה דביצה אסורה משום משקין שזבו, א"כ אמאי ספיקא אסורה,

**אמנם** אם יש מקום לדברי פוהרא"א ז"ל וסברא דער שתאכלנו באסור תאכלנו בהיתר תליא בסברא אי טומאה דבטלה כמאן דאיתא דמי או לא, דלמ"ד ולא אמרין כמאן דאיתא דמי לא שייך כלל עד דתאכלנו באסור, דאין כאן אסור כלל אחר הכטול, יש לומר באמת ולא כתב הרמב"ן דר"י לא ס"ל דשיל"מ לא בטיל רק לח בלח, משום דר"י לשיטתו דבלח בלח בוודאי לא אמרין כמאן דאיתא דמי, והא לדידיה דס"ל דאחד זה ואחד זה עד לכלב, יש הכרת ממתניתין דבהמה גסה ששפעה חרות דם, דע"כ בדבר לח שנתערב בוודאי לא אמרין כמאן דאיתא דמי, והא דאמר ר' יוחנן חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם בלח בלח מ"י או בטעם לחוד [וע"כ צ"ל כן בלא"ה, והא יבש ביבש לא שייך בנותן טעם רק בטיל חד בתרי אם הוא במינו ושלא במינו כס', גזירה שמה יבשלם, אבל בנותן טעם בוודאי לא שייך ביבש ביבש בשום מקום], אבל ביבש ביבש מודה הרמב"ן ז"ל דגם ר"י ס"ל דשיל"מ, דהרי ביבש ביבש מודה ר"י דכמאן דאיתא דמי, וכמו דס"ל להרמב"ם ז"ל לחלק כהא:

**ומאחר** שהודיע ה' אותנו את כל זאת, מעתה לא קשה מידי מה שהקשו המפרשים על הרמב"ן ז"ל מסוגיא דביצה, דהא התם גבי ביצה יבש ביבש הוא ושפיר מודה ר"י בה דאמרין דשיל"מ לא בטיל וכמש"כ בעו"ה והוא כפתור ופרח:

**ולפמ"ש** יש נפקותא גדולה בין הטעם דער שתאכלנו באסור, לטעמו של הר"ן ז"ל בנדרים דתליא במין במינו לר"י, והוא ממש מהיפך להיפך. דלטעם שעד שתאכלנו באסור לא שייך בדבר שיש לו מתירין רק ביבש ביבש, אבל לא בלח בלח, או בטעם. אבל לטעמו של הר"ן הוי איפכא ממש, דדוקא בלח בלח או בטעם דומיא דדם הפר ודם השעיר אבל לא יבש ביבש וכמו שכתבנו לעיל [ד"ה ומה] כשם הגאון אב"ד דק"ק בריסק זצ"ל בספרו מקור מים חיים על היו"ד סי' ק"ב, ועוד נ"מ לענין אסור דרבנן, דלטעמו של הר"ן דתליא במין במינו והרי באיסור דרבנן משמע דמודה ר"י דמין במינו בטיל. ובאמת שיש לתמוה לכאורה על הר"ן ז"ל מכת כמה סוגיות בש"ס דמפורש

ע"א) נראה דאינו מפורש בהדיא דס"ל לר"י הכי דטומאה שבטלה כמאן דליתא דמי, רק דיש להוציא שם כן מדמקשה שם לרב דימי דס"ל שם דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי, מהא דתנן שם בהמה גסה ששפעה חרות דם ה"ז תקבר ונפטרה מן הבכורה, ותני עלה ר' חייא אינה מטמאה לא במגע ולא במשא, ולרב דימי דס"ל כמאן דאיתא דמי נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא תטמא, ומתרץ הש"ס שאני התם דהיא טומאה סרוחה ומשו"ה לא מטמא במשא, והדר מקשה הניחא לבר פדא דטומאה חמורה וכו' אבל לר' יוחנן דטומאה חמורה נמי עד לכלב למה אינו מטמא הא חזיא לכלב ונשאר הש"ס בקשיא. ואפשר דמתוך זה הוציא הרה"ג פוהרא"א ז"ל הנ"ל דע"כ ר' יוחנן לא ס"ל דכמאן דאיתא דמי דאל"כ תקשי עליה ממתניתין דאמר עלה ר' חייא דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא. ולדידיה לא מצינו לתרץ משום דהרי טומאה סרוחה דהא חזיא לכלב. אבל אי משום הא לא איריא, דהלא הרמב"ם ז"ל פסק בפ' א' מהלכות אה"ט הל' י"ג כר"י דאחד זה ואחד זה עד לכלב, ופסק ג"כ שם הל' י"ז כברייתא דר' חייא דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא, ואעפ"כ פסק בפט"ז מהל' טו"א כרב דימי דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי. ובאמת שכבר עמד ע"ז בס' כ"מ שם על הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות אה"ט דלכאורה הפסקים סותרים זה את זה. וחירץ בשם מהר"י קורקוס זצ"ל דס"ל להרמב"ם דכיון דהש"ס אינו נשאר רק בקושיא ולא בתויבחה, ש"מ דאינו קושיא גמורה, וס"ל להרמב"ם דיש חלוק בין בנתערב לח בלח לבין שנתערב יבש ביבש דגבי חרות דם שאני וז"ל דאפשר דבחרת דם שאני כו' כי נתערבה החררה בדם וגנתים ונמחה בהם ואין כאן עוד דבר שיטמא. אבל גבי נכילה בשחוסה אין לומר כן דבאנפי נפשיה קאי אלא שאינה ניטרת עכ"ל<sup>2</sup>. וא"כ גם אליבא דר"י נמי יש לומר כן דגבי יבש ביבש מודה דאמרין כמאן דאיתא דמי, ולא תקשה עליה ממתניתין דהתם כלח בלח דמי. [והא דפסק הרמב"ם גבי אפר פרה שנתערב באפר מקלה דמטמא במשא (כפ"ט מהלכות פרה ארומה) צ"ל כמש"כ המשנה למלך שם בפ"א מהל' אלו, דהתוס' ס"ל דאפר וכן קמח בקמח מקרי יבש ביבש, והלכך ס"ל כמאן דאיתא דמי יעריש במל"מ]:

ב. ראה לעיל סי' י"ג והערה ד' שם.

לאיסור הנאה, וכמו דמכורא שם בירושלמי, אין לחלק בין תוך הפסח לאחר הפסח. וא"כ אפשר דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל באמת ומחמץ בפסח. ומיהו אינו הכרח גמור, די"ל דבתוך הפסח נהי ראיין ל"ת דאסור הנאה שבו מחזור, מ"מ ל"ת דבל יראה מחזור וא"כ שפיר לקי מיהת משום בל יראה. ואף דמשכחת לה לענן חמץ של א"י דליכא בל יראה, מכל מקום לא פסיקא ליה למינקט בתוך הפסח, ושפיר הוצרך למנקט דין זה לאחר הפסח [וע"י בכ"מ בפ"ה מהל' יסודי התורה שכ' גם כן שם דלעשות רטיה מחמץ בפסח נהי דהוי שלא כדרך הנאתן מ"מ אסור משום בל יראה, אם לא דעושה מחמץ של א"י יעו"ש. וע"ע במג"א ובפרי חדש (בסי' תס"ו סק"ב) מזה].

**ובמקום אחר** בארתי בזה כוונת המשנה פרק כל שעה (דף מ"א) לא ילעוס אדם חיטין ויניח ע"ג מכתו. בפסח מפני שהן מחמיצות. ולכאורה תיבת בפסח מיותר, פשיטא דבפסח מיירי ולא הוצרך לפרש כלל דסתמא כפידושו. אכן להנ"ל י"ל דדקרק למיתני בפסח לאשמועינן דרוקא בתוך הפסח אסור, משום דנהי דהוי שלא כדרך הנאתן וכוותיה בשאר אסורין הוי שרי במקום רפואה, מ"מ בחמץ אסור משום אסור בל יראה. אבל בערב פסח אחר חצות עד הלילה ראיין בו אסור בל יראה [נכמו דכתבו כל הפוסקים ז"ל וה"ה בפ"א מהלכות חמץ וע"י בגו"ב מהר"ק (סי' ט') ובמהר"ת שהאר"י בפרט זה אי נהג בכל יראה כע"פ אחר חצות יעו"ש] מותר ליתן על גבי מכתו. וכן לאחר הפסח מותר, ואף דאסור בהנאה לר"ש מרובנן ולר"י מן התורה מ"מ בל יראה ודאי ליכא לאחר הפסח. וזהו דתנן בפסח, כלומר למעוטי לפני זמנו ולאחר זמנו דליכא התם בל יראה ובמקום אחר בארתי בזה יותר ואכ"מ. [ושב מצאתי בצל"ח בר"פ אלו עוברין שכתב כן ות"ל שכוונתי לדעתן]. וא"כ אין להחליט הרב דרס"ה הוא בירושלמי די"ל דדוקא נקט לאחר הפסח. מיהו אין זה ברור דאיכא בבל יראה מלקות ע"י במ"ל בפ"א מהלכות חמץ עב"ל על הגליון שס"ג:

**אמנם** אם נרצה לומר דהירושלמי והש"ס דילן פליגי באמת אליבא דר"י, ואמוראי ניהו אליבא דר"י אי ס"ל דחמץ לאחר זמנו מותר כר"ש או דס"ל כר"י, יש ליישב סוגיית הש"ס דביצה בפשיטות, דאתיא

שם דרש"ל"מ. נהג גם באיסור דרבנן. ואולי דהר"ן אינו מפרש גבי שאני ציד דיעה בעלמא הוא כפי' התוס' דמשום דהוי דרבנן, רק דציד קיל טפי משאר אסורין משום דאינו אלא דיעה בעלמא, ואין ללמוד מזה לשאר אסורין דרבנן, ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו וע"י בצל"ח (בביצה דף ד') שהאר"י בנידון זה ע"י"ש ודו"ק:

**ומיהו** לענין עיקר קושיית הרמב"ן דהקשה דלמה אמר ר"י דחמץ בזמנו בנותן טעם, הא הוי דרש"ל"מ לפי מה דפסק ר"י בעצמו דחמץ שלא בזמנו כר"ש דמותר לאחר זמנו. הנה ראיתי בירושלמי רפ' כל שעה הלכה א' דמפורש שם להדיא איפכא דר"י ס"ל כר"י דחמץ לאחר זמנו אסור מה"ת. וכבר הערותי על זה בהגהותי על הש"ס ז"ל שם על הגליון: ובירושלמי דפירקין הלכה א' איתא ר' אבהו בשם ר' יוחנן העושה אספלינית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח אינו לוקה שאין לא תעשה שבו מחזור עד כאן. ופירושו שאין אסור הנאה שלו מחזור, משום שאין מפורש בהם בהדיא איסור הנאה בתורה. וכן פירשו הק"ע והפני משה שם. משמע הא האוכל חמץ שעבר עליו הפסח לוקה, הוי דס"ל לר' יוחנן כר' יהודה דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה ולוקה. וצ"ע דסותר לסוגיות דילן דהכא אליבא דר' יוחנן. אמנם לפי מסקנת הירושלמי שם רחא אמר ר' אבהו בשם ר' אלעזר וחדא בשם ר' יוחנן יעו"ש, איכא למימר דהך דהעושה אספלינית בשם ר' אלעזר נאמר ולק"מ. ובה נתיישב דלא תיקשי מש"ס דילן (דף כ"ד) דאמר ר' אבהו אר"י כל אסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ואמרינן למעוטי אם הניח חלב של שור נסקל ע"ג מכתו פטור, דהוי שלא כדרך הנאתן, וכן אמר רב אסי להדיא בשם ר' יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור, לפי שכל אסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, משמע הא כדרך הנאתן לקי גם על אהנאה חיה כסתירה על הירושלמי הנזכר דפוטור משום שאין ל"ת שבו מחזור ומשמע אפילו אם הוי כדרך הנאתן וכבר הרגיש בזה בשירי קרבן שם אכן לפי המסקנא דמשום ר' אלעזר הוא ראמדה ניחא הכל:

**ועוד** נלע"ד לומר, דהא נראה דהך דאמר לאחר הפסח לאו בדווקא נקט, דהא בתוך הפסח נמי אין ל"ת שבו מחזור, כיון דלא משמע ליה לא יאכל

או מעולה או לשתות לרפואה דברים שיש בהם מר מעורב עם אסורי מאכל ואפילו שלא במקום סכנה חרץ מכלאי הכרם ובשר בחלב ע"כ. ועיי"ש בכ"מ. ופשוט שהוציא כן מהש"ס דבבלי וירושלמי הנ"ל. וכ"כ התוס' (בע"ז דף מ"ג ע"ב) ד"ה אמרו דמשו"ה מתירין חכמים גבי חמץ לשחוק ולזרות לרוח ולא חשו לזבל וכמו דחשו בע"ג משום דגבי חמץ כתיב לא יאכל והלכך אינו אסור אלא כדרך הנאה גמורה עכ"ל.

**ובאמת** שלכאורה דין זה פשוט דהרי בהדיא אמרינן (בפסחים דף כ"ה) דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן רק כדרך אכילתן ולא הוציא מהם רק כלאי הכרם משום דלא כתיב ביה אכילה, וממילא מוכח דחמץ בפסח נמי דכתיב ביה אכילה אין לוקין עליו רק דרך אכילתן ככל איסורים שבתורה. ולא הוצרכתי להביא מדברי הרמב"ם והתוס', רק מפני שראיתי להגאון בעל מקור חיים בר"ס תמ"ב שיצא לידון בדבר החדש דחמץ שלא כדרך הנאתו נהי דליכא מלקות, מ"מ אסור מן התורה ועובר בעשה דתשבייתו דכזה שאוכל שלא כדרך אכילתו מבטל כזה עשה דתשבייתו, דתשבייתו משמע שלא כדרך הנאתו, וכמ"ש התוס' בפסחים (דף כ"ח ע"ב ד"ה ר"ש). והכריח זה דא"כ קשה מהא דמבואר בבב"יתא דפסחים (מ"ח) דדוקא בפת שנפסלה מלאכול לכלב מותר לקיימו בפסח, אבל אם לא נפסל רק מאכילת אדם אסור לקיימו בפסח, ואם לא היה אסור רק מדרבנן היה מותר להשהותו, ולא מיבעי לדעת הטור דחמץ נוקשה דכיון דאינו אלא דרבנן מותר להשהותו, אלא אפילו להפוסקים דס"ל דחמץ נוקשה אסור להשהותו, מ"מ הא כבר כתב המג"א שם דבדבר לא חזו לאכילה כלל בוודאי מותר להשהותו, אלא ודאי דאסור מן התורה כל זה כתב הגאון בעל מקור חיים. אכן דבריו ז"ל תמהוין אצלי טובא דמלבד דנראה דנעלם מעינו הבדולח לדברי הרמב"ם והתוספות שהבאתי דמבואר להדיא בדבריהם דאינו אלא מדרבנן. אלא גם בעיקר הוכחתו שהביא דנפק"ל מתשבייתו דסתם תשבייתו היינו שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה וכמ"ש התוספות, וממלא אף שלא כדרך אכילה אסור, דזה הוה שייך רק אם קרא דתשבייתו הוה מיותר להך דרשא. אבל באמת עיקר קרא דתשבייתו אתא דצריך להשבית החמץ בי"ד אחר חצות ותדע דהא דעת בעל המאור דלר"ש מותר באכילה אפילו מדרבנן עד הלילה, ומ"מ צריך להשבית מחצות, רק דס"ל דבאכילתו

שם כהך אמוראי דס"ל אליבא דר"י דס"ל לאחר זמנו אסור ומשו"ה ס"ל דחמץ בזמנו כנ"ט, אבל לעולם שפיר אית ליה דדשיל"מ לא בטיל ול"ק מידי בעו"ה:

**ודע** דכל מה שכתבנו בפירושו דברי הירושלמי אינו אלא על פי הדרך שבארו המפרשים ז"ל לדברי הירושלמי וכמבואר בפ"מ ובקה"ע שם. אבל באמת לענ"ד הדבר ברור דהא דאמר שאין ל"ת שבו מחווור, היינו משום דהוי שלא כדרך הנאתן משום דלעשות רטיה ואספלנית הוי שלא כדרך הנאתו. וזהו דמסיים הירושלמי שם מכלאי הכרם לוקה, והיינו כמו דאמר ר"י בעצמו בש"ס דילן (בפסחים דף כ"ד) דאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור, לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן, ואמר אב"י עלה הכל מדים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיב בהו אכילה. וא"כ דברי ר' יוחנן בירושלמי היינו הך דבבלי.

**אבל** פי' הפ"מ והק"ע תמורה בתרתי, דחדא דלמה נקט דווקא העושה אספלנית משור הנסקל, הו"ל לומר רבותא טפי דאפי' אם מכר שור הנסקל לעובד כוכבים ונהנה כדרך הנאתו ג"כ אינו לוקה משום שאין ל"ת שבו מחווור [וכבר העיר הק"ע בעצמו בשירי קרבן על זה ונשאר בצ"ע]. ועוד דאמאי מסיק דבכלאי הכרם לוקה, וא"כ דמשמע מהירושלמי דליכא אסורי הנאה בתורה דל"ת שבהם מחווור וזולת כלאי הכרם, והא משנה ערוכה שנינו בסופ"ב דקדושין דהמקדש בערלה ובכלאי הכרם ובפטר חמור וכו' אינה מקודשת. וא"כ משמע דס"ל דהנך דחשיב כמתניתין אסורים בהנאה מה"ת [וכן מבואר בירושלמי דקדושין בפ"ב ה"ח דפטר חמור ועגלה ערופה אסירי בהנאה מה"ת ע"ש]. אלא ודאי דליתנייהו לפי' הק"ע והפ"מ ז"ל. ומה שכתבתי בפי' דברי הירושלמי הוא העיקר לפע"ד.

**ולפי** מה שכתבתי שמעינן מהירושלמי דגם בתמץ בפסח אין לוקין עליו אלא כדרך הנאתו. והא דאיתא בירושלמי דהעושה אספלנית מחמץ שעבר עליו הפסח, ג"ל דט"ס הוא באמת וצ"ל מחמץ בפסח. ועוד ד"ל דניחא ליה למנקט טפי בלאחר הפסח. משום דתוך הפסח לא פסיקא ליה דלא לקי דהא איכא מלקות משום בל יראה מיתה. ולכן ניחא ליה טפי למנקט לאחר הפסח. וכן כתב הרמב"ם ז"ל באמת בפ"ה מהלי יסודי התורה (הלכה ה') דמותר לעשות רטיה או מלוגמא מחמץ

לאיתן שרחק ליישב דברי הרמב"ם ע"ש היטיב. ואכן לפי מש"כ א"ש בהקדם מה שמסיים הרמב"ם ז"ל שם כמו בשור הנסקל, ולכאורה צריך להבין דלאזה ענין מדמה לה לשור הנסקל דלענין איסור הנאה בגופה כתיב. אכן לפי מש"כ הדבר פשוט דסבירא ליה ז"ל דאף דבגמ' דסנהדרין מיבעיא לן בזה אי מטהרה מידי נבלה, מ"מ כיון דגבי שור הנסקל ג"כ כתיב סקול יסקל ואצפ"כ ס"ל להש"ס דילן (בב"ק ד' מ"א ע"א) דמטהר מידי נבלה, דהא אמרינן שם בהדיא דאם שחטו קודם שנגמר דינו מותר באכילה, וקרא דלא יאכל את בשרו אתי לשחטו לאחר שנגמר דינו דאסור באכילה, הרי דפשיטא ליה להש"ס דילן דהשחיטה מטהר מידי נבלה מדאיצטרך קרא ללמד דאסור באכילה. וא"כ ה"ה לכהמת עיר הנידחת דאין סברא לחלק ביניהו. כנ"ל ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. ובפ"מ ובק"ע הגיהו בד' הירושלמי דצ"ל דשחטוהו לאחר שנגמר דינו. והפ"מ פירש דקודם שנגמר דינו היינו קודם שסקלו השור וקרו ליה קודם שנגמר דינו. ואכן לפי מש"כ אין צורך להגיה. וגם מדבעיא ר' זעירא קומי ר' אבוהו הכא את אומר הכין והכא את אומר הכין ע"ש. וכן מהא דמבעיא ליה שם גבי ערלה מכל זה מוכח דס"ל להירושלמי אליבא דר' יוחנן דליכא איסור הנאה כלל מה"ת גבי חמץ ושור הנסקל, דס"ל דגם היכא דכתיב לא יאכל בקמ"ץ ג"כ לא משמע לן איסור הנאה, וג' מחלוקת דבר ע"ש היטב בירושלמי:

**והן** אמת דמר' בעה"ט בה' חמץ ומצה משמע דמפרש בד' הירושלמי כמו שכתבתי בעז"ה, מהא דמסיים שם הבעל העיטור דמש"ס דילן משמע דערלה דמי לשאר איסורין ע"ש. משמע דס"ל דהירושלמי מירי לענין העושה איסורית כדווקא משום דהוי שלא כדרך הנאתו משום דאיסור עשה בוודאי איכא, ולכן כתב הבעה"ט דמש"ס דילן משמע דערלה הוי כשאר איסורין לענין זה דלא הוי לוקין עליהן רק כדרך הנאתן. וכונתו להא דאמרינן (במסחים דף כ"ה) דמר בר רב אשי אשכחיה לרבנא דשיף לברתי בגוהרקי דערלה וא"ל דאימור דאמרי רבנן וכו', והשיב דמידי דרך הנאה קא עבידנא ע"ש. אלמא דס"ל דשלא כדרך הנאה איתו אלא איסור דרבנן ואפילו בערלה. ואכן איני יודע דהיאך יפרנס הבעל העיטור לסוף דברי הירושלמי בזה והדבר צ"ע.

משביתו. רק שהתוס' כתבו דר"ש מודה דבאכילה אסור מה"ת משום דמלשון השכתה משמע שלא כדרך הנאה, וא"כ זה לא שייך רק מלאכול חמץ הראוי לאכילה דאית ביה לאו דאכילה. אבל בחמץ דנפסל כשאוכל לאדם, כיון דאין בו לאו דאכילה פשיטא דעשה דתשביתו נמי לית ביה [ועוד לא הכנתי דבריו דכיון שאוכל שלא כדרך אכילה הרי מקיים באמת העשה דתשביתו והדבר צ"ע ג]:

**לענין** מש"כ לעיל ד"ל דמש"כ בירושלמי בפסחים בפר' כל שעה דאמר ר' יוחנן דהעושה אספליית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח אינו לוקה משום שאין הל"ת שבו מחוור דהיינו משום דהוי שלא כדרך הנאתו, ומשום הכי אינו מחוור וכמו דאמר ר"י באמת בש"ס דילן (בפסחים דף כ"ד ע"ב) ודלא כפ"י כל המפרשים שם בירושלמי. הנה כעת בעת הרפסה ראיתי דמסוף דברי הירושלמי שם דמקשה דמתניחא פליגא על ר"י דתניא סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שאסור באכילה אלא מה ת"ל ולא יאכל את בשרו להודיע שהוא אסור בהנאה ור"י פתר ליה בשקדמו הבעלים ושחטוהו עד שלא נגמר דינו ע"ש, ואם כן משמע דר"י סבירא ליה דמותר בהנאה לגמרי [ובש"ס דילן (בבא קמא דף מ"א) איתא בבב"ק דמגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו דאסור באכילה. ונראה דהירושלמי ס"ל בפשיטות דלאחר שנגמר דינו לא מהני ליה שחיטה כלל לטהרו מידי נבלה, וא"כ עדיין תקשה פשיטא דאסור באכילה ולמה ליה לא יאכל. ובש"ס (דסנהדרין ד' קי"ב ע"א) מבעי ליה לענין בהמת עיר הנידחת אי מהני ליה שחיטה משום דלפי חרב כתיב, וס"ל להירושלמי דה"ה בשור שנגמר דינו להריגה דכתיב סקול יסקל השור אפילו אם שחטו נחשב לסקילה ואינו מטהר מידי נבלה כלל. ואף דר' יוחנן בירושלמי שם ס"ל דשור הנסקל מותר בהנאה מה"ת, מ"מ כיון דמצוותו בסקילה אף השחיטה נחשב כסקילה. ומילתא דמבעיא ליה להש"ס דילן פשיטא ליה להירושלמי ועפ"ז עולה לנו תי' מרווח על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות עובדי כוכבים הלכה י"ב שמשמע שם מדבריו דבהמת עיר הנידחת ששחטה מטהר מידי נבלה. ותמה עליו הפר"ח בס' מים חיים דהוי בגמ' מבעיא ליה בזה ולא איפשיטא, ועי' בספר נחל איתן להגאון בעל משכיל

סימן כד

## חזור וניעור בחמץ

נתערב השתא, מ"מ בשביל זה אין לקרותו דשיל"מ דמ"מ נצרך לביטול כדהשתא. וכן לטעמו של הר"ן ז"ל דכיון דיש היתר לאיסור לאחר זמן הרי כמין במינו לר"י ג"כ לא שייך בחמץ, דהא בפסח יחזור להיות אסור ולא דמי לההיתר.

**והן** אמת שהרמב"ן במלחמות בפסחים בפ"ב כתב הא דהוי דשיל"מ אף דלאחר הפסח ג"כ אסור משום קנס הוא משום דמ"מ אותו התערבות יהי מותר לאחר הפסח דבתערבות לא קניס ר"ש. אבל באמת כבר תמה ע"ז הר"ן ז"ל דלא שייך למקרי דשיל"מ אלא אם המין בעצמו חוזר להיות נותר. ועוד, אף לדברי הרמב"ן י"ל דכונתו דהא דאמרינן דבתערבות לא קניס ר"ש, אין ר"ל מצד ביטול, רק דכל היכא דהיה החמץ בתערבות לא חל עליו איסור חמץ שעבר עה"פ, ושפיר יש לקרותו דשיל"מ, דתערבות הזה לאחר הפסח הוא היתר גמור, ולכן אמרינן עד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו בהיתר בלא ביטול. וכזה ניחא נמי לפ"ד הטור דחמץ לאחר זמנו ג"כ צריך ס' כשאר איסורים היכי יעלה על הדעת לקרותו דשיל"מ. וע"כ אף דבעי ס' מ"מ שלא מתורת ביטול הוא, ונ"מ טובא לענין כמה דברים וכמו שיבואר לקמן בעז"ה:

**ובזה** ניחא נמי מה דלא הזכיר הטור לטעמו של הרמב"ם ז"ל, ואף דלדידיה דלא ס"ל דחוזר וניעור א"כ הרי כל תערובות חמץ דשיל"מ לעולם. ואכן להג"ל ניחא, דכיון דההיתר לשנה הבאה הוא מתורת ביטול, שפיר מקרי דחוזר לאיסורו ודו"ק:

**וגם** אם נאמר דלא כהרמב"ן אלא דהא דחמץ בפסח מיקרי דשיל"מ היינו משום דשם איסור חמץ מותר לאחר הפסח אם נתחמץ לאחר הפסח, וא"כ ע"כ צ"ל דהא שהתולקים על הרמב"ם ז"ל קרי ליה חוזר לאיסורו ג"כ לא קאי על התערבות הזה, אלא דשם חמץ בעין חוזר לאיסורו בפסח הבא. וא"כ בנידון דידן דספק טעם משהו לכל הפירושים מקרי חוזר לאיסורו:

**ראוי** לברר בתבשיל שנתערב בו משהו חמץ בתוך הפסח אם אסור המאכל והכלי גם בפסח של שנה הבאה או לא. וגם ראוי לברר אם אמרינן גם בטעם דחוזר וניער בפסח. וגם כהא דקיי"ל ביבש ביבש דחוזר וניער, אי דחוקא אם מבשל פעם שנית בתה"פ באופן שנותן טעם בפסח. וגם כהא דקיי"ל דחמץ שעבר עליו הפסח מותר ע"י תערובות אי בעינן ס' או דסגי כרוז:

**תשובה** הנה ראיתי בשו"ת הגאון מוהרע"א ז"ל בכתבים ופסקים סי' כ"ו שכ' שם בפשיטות תבשיל שנתערב בו משהו חמץ בתוך הפסח דמותר התבשיל והכלי לשנה הבאה, משום דבטעם לא אמרינן דחוזר וניער, וכיון דנתבטל לאחר הפסח, שוב נשאר בהיתרו לעולם. ומזה הוליד חומרא דבאותו הפסח אפילו ספק משהו אסור, דהא דספק משהו מותר היינו דיש ספק דשמא נתערב בו גוף החמץ, דבכה"ג לא מיקרי דבר שיש לו מתירין דהא חוזר לאיסורו בפסח הבא, דאז ג"כ צריך לחוש לאותו ספק דהא קי"ל דחוזר וניער. אבל בספק טעם הוי דשיל"מ, דהא לא יחזור לאיסורו לעולם, והלכך אפילו בספק משהו אסור כמו שאר דשיל"מ דאפי' ספק בדרכנן לא בטיל וכדאמרי' (בביצה דף ר"י) אלו דבריו ז"ל שם:

**ואכן** לפע"ד דבריו תמוהין, דמלבד שאין הדעת נותן להחמיר בספק תערובות טעם משהו, יותר מספק תערובות משהו חמץ בעין. עוד אני תמה דהלא פשוט דהא דניידי הפוסקים ז"ל מטעמו של הרמב"ם ז"ל (ה"ל מאכ"א פט"ו ה"ט) דס"ל דחמץ במשהו משום דהוי דשיל"מ היינו משום דשם חמץ בעין חוזר לאיסורו לפסח הבא, ולכן לא מקרי דשיל"מ<sup>א</sup> ולא דמי לחדש דהתם אותה תבואה שעבר עליה העומר נשארה בהתירה לעולם<sup>ב</sup>, אבל אותו חמץ עצמו שנתערב בפסח הזה חוזר לאיסורו אם יתערב בפסח הבא. וגם שהתערבות יהיה מותר לשנה הבאה הוא ג"כ מצד תערובות וביטול שנתבטל בס' קודם הפסח ונוהי דהספק הוי דשיל"מ דאותו תערובת לשנה הבאה יהיה מותר אפי' אם ודאי

א. מרדכי פסחים פ"ב סי' תקע"ג, אר"ו ח"ב סי' תנ"א, הובאו ב' הדעות בהגהת הרמ"א יריד סי' קיב סעי' ד'.

ב. כ"כ הפרי חדש יריד סי' קיב סק"א, וכתבתי שם סק"ח ופרמ"ג במשכ"ו שם סק"ג.

להקשות דמאי איצטריכא ליה כלל לטעם דבר שיש לו מתירין, רטעם דמשום חומרא דחמץ מספיק לכל חמץ אף של א"י. דהא י"ל דהרמב"ם סובר דעיקר חומרא דחמץ דאמרינן היינו משום דאיכא כרת ובל יראה, משא"כ בכל האסורים דליכא בהו לאו דכל ידאה. וא"כ בחמץ של א"י דליכא בו לאו דב"י לא חמירי יותר משאר האסורין דאית בהו כרת, כגון חלב דם וכיוצא בו, ואעפ"כ בטלין בסי' כשאר אסורין. והלכך אצטריך לטעם דשיל"מ. וכן להפך בחמץ של ישראל דליכא טעם דשיל"מ צריכין לטעם דחומרא דחמץ, ותרווייהו אצטרכו דבכל אחד איכא טעם שאין בחבירו:

**א"נ** אפילו אם נאמר דהרמב"ם סובר דחומרא דחמץ הוא מה שיש בו כרת ולא בדילי מיניה וכמ"ש שאר פוסקים ז"ל, ג"כ הוצרך לטעם דשיל"מ גבי חמץ של א"י, משום ד"ל דגבי חמץ של א"י לא שייך סברא דלא בדיל מיניה, דודאי מחמץ של א"י בדיל כיון שאינו שלו. ודאיה לסברא זו מהא דק"ל דבחמצו של א"י מהני מחיצה לכתחלה, ובחמץ שלו לא מהני מחיצה אף לאחר שבטלו דליכא תו בל יראה. ולכאורה למה גריעי יותר מחמצו של א"י, וע"כ משום דמחמץ שלו לא בדיל מיניה לא סמכין אמחיצה, דמ"מ חיישין שמא יאכל ממנו, משא"כ בחמץ של א"י בדיל מיניה והלכך מהני מחיצה. [ובמק"א כתבתי טעם אחר לחלק בין חמץ של א"י דמהני מחיצה ובין חמצו שלו דלא מהני מחיצה לאחר בטול. אכן טעם זה נ"ל עיקר]. והלכך הוצרך לטעם דשיל"מ. ואין להקשות דא"כ מחמץ של אחר אפילו של ישראל גמי נימא דבדיל מיניה, דהא ליתא, דודאי יש לחלק בין חמץ של א"י לשל ישראל לענין סברא זו וק"ל. וטעם החולקים על הרמב"ם ז"ל, דס"ל דסברא דלא בדיל שייך גם בחמץ של א"י. ותדע דהא בעי מחיצה ואלו של הקדש דבדיל אמרינן דלא בעי מחיצה (כפסחים דף ר' ע"ש), אלמא דמ"מ אינו בדיל בא"י כ"כ, כמו בחמץ של הקדש. ובשלו לא בדיל מיניה יותר, והלכך בשל ישראל לא מהני מחיצה או דס"ל טעם אחר בהא דלא מהני מחיצה גבי חמצו של ישראל. דשיל"מ לא ס"ל כלל גבי חמץ משום דחוזר לאסור:

**ודאתאן** עלה בדברי הרמב"ן ז"ל במלחמות שם ראיתי להביא סוף דבריו שם ובה יתיישב לנו כמה קושיות שהעידו האחרונים בזה. דהנה הרמב"ן ז"ל במלחמות שם כתב ז"ל: עוד אני אומר כיון דק"ל כל דבר שיש מתירין אפילו באלף לא בטיל, אף חמץ בפסח אינו בטיל לעולם שהרי תבשיל זה שנתערב בו חמץ אין אהה אוסרו [ברמב"ן כתוב ואין בוא"ו וטס"ה וצ"ל אין] אלא ליומו, היום אסור ולמחר מותר, והוא עצמו בעינו מותר מן התורה ולא קניס ר"ש להקל עליו, וכוונתו דחמץ בעין נמי מיקרי דשיל"מ, דהא מה"ת מותר אפילו בעינו לאחר הפסח, ואף דמדרבנן אסור, מ"מ לא באו חכמים להקל על דברי תורה אלא להחמיר. אמנם הר"ן דחה זה, דסברא זו לא שייך אלא אי הוה דין דשיל"מ דלא בטיל מה"ת, אבל כיון שאינו אלא מדרבנן אינן באין להקל על של תורה אלא על של דבריהם, הם אמרו והם אמרו:

**אמנם** אפשר דהרמב"ן סובר באמת דדשיל"מ מן התורה לא בטיל, ובפרט לסברת הר"ן ז"ל בפ' הנודד מן המבושל יעו"ש הדברים מכריעים שהן מה"ת<sup>2</sup>, ותו כתב שם הרמב"ן ז"ל דליכא למימר בעינו כיון דחייב לבערו אין לו מתירין, דכל דממילא משתרי ואין התירו מחוסר מעשה, וודאי יש לו מתירין הוא, וכ"ש בחמץ של א"י שנפל לקדירה של ישראל שאפילו בעינו דבר שיש לו מתירין הוא עכ"ל הטהור. ואם נסבור כתירוק השני של הרמב"ן ז"ל דהא דהוי דשיל"מ היינו בחמץ של א"י משום דמותר להשהותו, אבל בחמץ של ישראל לא [ובאמת שכן נראה עיקר לכאורה, דתירוק הראשון דחוק קצת דמה בכך דאין מחוסר מעשה, הא מ"מ אסור להשהותו מן התורה, והיכא קרינא ביה יש לו מתירין. ואפשר דגם הרמב"ן סמך עיקר תירוצו על סוף דבריו דהיינו בחמץ של א"י, ומשו"ה הוצרך לומר עוד סברא זו, ולא סגי ליה כתירוק הראשון דגם הוא ז"ל לא נח דעתו בתירוק הראשון]. שפיר יש מקום לומר דהא שכי' הרמב"ם נמי דחמץ בפסח כמשהו מטעם דשיל"מ, ג"כ בחמץ של א"י מיירי דווקא, אבל בחמץ של ישראל מודה הרמב"ם דלא הוה דשיל"מ<sup>1</sup>, והא דאסור משום חומרא דחמץ וכמ"ש שארי פוסקים, ואין

ג. ראה שד"ת תת"ס יורה סי' צ"ו שהנגיש בזה שלדעת הר"ן תכן דהוי מהתורה. אולם להלן סי' ר"ג כתב גם לדעת הר"ן שהוא מדרבנן, והאריך בזה בשו"ת פני אריה (בערסלא) סי' א' ואילך, ועי' מקד מים חיים סי' ק"ב.

ד. בדעת הרמב"ם קשה לומר כן מדעת חמץ. ועוד דבפירושו למשניות פ"ה רע"ז מ"ט דן כהלי בטול של כל האיסורים, ביניהם גם חמץ בפסח, ולא דמחלק בין חמץ של גוי לחמץ של ישראל.



**ואין** לדקדק גוי דבחמץ בעין לא הוי דשיל"מ כ"א בחמץ של א"י, מ"מ בתערובות הוא דבר שיש לו מתירין אף בחמץ של ישראל, דהא התערובות מותר להשהות, וכמש"כ הרמב"ן בעצמו דהא מן התורה בטיל בששים. ואף אם נימא דמדרכנן אסור, מ"מ לא באו חכמים להקל אלא להחמיר וכמש"כ הרמב"ן סברא זו לענין קנס דאחר הפסח [ועי' בחק יעקב (בסי' תמ"ב ס"ק ד') דהאריך קצת בפרט זה בתערובות משהו אי מותר להשהות מדרכנן ובתשובות שלפנינו יתבאר גם מזה]. דהא אינו קושיא דנראה דהרמב"ן בעצמו לא ס"ל לעיקר דמשום זה יהיה מקרי דשיל"מ בהא דמותר בתערובות לאחר הפסח, דכבר דחה הר"ן לסברא זו וכתב וז"ל: ד"ל דכיון דשיל"מ מדרכנן הוא לא החמירו בה אלא דהמין בעצמו עתיד להיות נותר, אבל כאן דהחמץ בעצמו אין לו מתירין דאסור לאחר הפסח מדרכנן מיהת, אע"פ שתערובותו מותר אפשר שהשוו מדותיהם שלא לדונו בכלל דשיל"מ עכ"ל הר"ן ז"ל. וא"כ נראה פשוט רמז שום זה הוצרך הרמב"ן לסברא השניה דהחמץ בעצמו בעין ג"כ הוי דשיל"מ, משום דחמץ של א"י לאחר הפסח שפיר מקרי דשיל"מ. ועיקר סמיכתו אינו רק על סברא זו. ומה שכתב בתחלה דהתערובות יש לו מתירין, הא אינו רק לסניף בעלמא, א"כ ע"כ לא משכחת לה דהוי דבר שיש לו מתירין רק בחמץ של א"י וכמש"כ הר"ן בסוף דבריו:

**וע"פ** הצעה זו יש ליישב קצת קושיית הש"ך ביו"ד (סי' קי"ב ס"ק י"ד) דהקשה לדעת היש חולקים שם שהביא הרמ"א בהגה"ה דחמץ בפסח הוי דשיל"מ היאך מתיישב לפי"ו פסק השו"ע סי' תמ"ז חמץ בפסח יבש כיבש חד בתרי בטיל יעו"ש שדחק לתרץ. ולהנ"ל יש לומר דהתם מיירי לענין חמץ של ישראל, דע"כ לא אמרינן דהוי דשיל"מ רק בחמץ של א"י, וגם פלוגתא דרב ושמואל וכו' (בפסחים דף כ"ט) הנוכר לעיל נמי היה נראה לפרש דמיירי בחמץ של ישראל, ומש"ה התיר ר"י בנותן טעם, אבל בחמץ של א"י מודה דבמשהו, מטעם דהוי דשיל"מ, ושפיר איכא למימר דגם ר"י ס"ל דין דשיל"מ ויסתלק בזה קושיית הרמב"ן, וא"צ לחדשו של הרמב"ן דר"י פליג אריש וס"ל כרבנן. ומיהו אפשר דהיה דחוק להרמב"ן להעמיד כן דמיירי בהכי, דהא סתמא אמר חמץ בנותן טעם, וכן נ"ל דחוק להש"ך להעמיד דברי השו"ע דווקא בחמץ של ישראל ופשוט:

**ודע** דמדברי תשובת רש"י שהביא הכ"י בסי' תמ"ז משמע להדיא דסבירא ליה דהטעם דחמץ בפסח במשהו, הוא משום קנסא דעבר בכל יראה. ולפי"ז בחמץ של א"י שנפל לתבשיל של ישראל או חמץ שנתחמץ כעת דלא עבר עדיין בכל יראה שנפל לתבשיל, בטל בס' כשאר אסורים, אמנם אינו כן דעת דעיקר תקנת חכמים הוא משום קנסא דכל יראה, ואחר שתקנו חכמים לא חלקו בין חמץ לחמץ משום לא פלוג ופשוט הוא:

**ודע** עוד דמדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל אלו שדחקו עצמן דהאריך הוי חמץ דשיל"מ, הא מ"מ אסור מדרכנן מיהת לאחר הפסח, והוצרך הרמב"ן לומר דמשום דלא אמרו חכמים להקל אלא להחמיר. והר"ן דחה לגמרי לדברי הרמב"ם מכח קושיא זו. ולכאורה מאי קושיא הא מ"מ הוי דשיל"מ מאסור דאורייתא לאסור דרבנן, דהא הם מיירי בחמץ בעין, וצ"ל דס"ל באמת דזה לא מיקרי דשיל"מ, כיון דמ"מ אסור מדרכנן. וזו סתירה גדולה על ד' הש"ך (יו"ד סי' קי"ב ס"ק ח') דכתב שם דגבי כלים שנתערב בכלים דצריך להמתין מעל"ע דיוצא מאסור דאורייתא ז"ל: ובכה"ג דיש לו מתירין מן התורה בלא שום הוצאות לכ"ע אסור עכ"ל. ולעד"נ דהרמב"ן והר"ן הנוכר לא ס"ל סברא זו. וראיתי לבעל פרי מגדים שם בשפתי דעת שכ' וז"ל: ומ"ש שם להשהות מעל"ע ומרויח מדאורייתא ודרכנן, ודוגמא לזה חמץ בפסח להר"מ אף דלאחר הפסח מדרכנן אסור עכ"ל משמע דמביא סיעתא מזה להש"ך. ובאמת אינו אלא תיובתא, דהרי הרמב"ן אתא עלה מטעמא אחרינא וכמש"כ, והר"ן דחה דברי הר"מ מכח קושיא זו וע"ע. וע"ש עוד במשבצות זהב (אות ז'):

**וע"פ** הנ"ל דכתבו לחלק בין חמץ של ישראל לחמץ של א"י לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל, נ"מ לדינא בחמץ נוקשה דבשל ישראל בטל בס' גם לדעת הרמב"ם, דהא בשל ישראל לא הוי דשיל"מ. וגם חומרא דחמץ ליכא בחמץ נוקשה דאין בו כרת, וגם ליכא כל יראה וכמש"כ המג"א כאמת בשם לקוטי מהר"ל בסי' תמ"ז ס"ק ה', והבאתיו לעיל בתשובה הקודמת. אבל בשל א"י גם בנוקשה במשהו לדעת הרמב"ם משום דשיל"מ כן נ"ל. אמנם באינו מינו שפיר י"ל דבטיל בס' דהא שאר דשיל"מ בטל בס' במקי כשאינו מינו, ורק בחמץ גזרין שלא במינו אטו מינו משום חומרא דחמץ

א"נ י"ל דהש"ס היה מפרש דברי רבא דקאי על תערוכות חמץ שנערכו בתוך הפסח, דמ"מ לאחר הפסח מותר. וע"ז מקשה כיון דקניס ר"ש כשהוא בעין מכח קנס דעבר בכל יראה, וה"נ בתערוכות שבתוך הפסח נקנס אם ערב על מנת להשהותו אחר הפסח, וכמו שכתב הטור דככה"ג אסור להשהותו, וא"כ ככה"ג נמי נקנס"י דהא עבד אסורא. ומתוך נהי דקניס ר"ש היכא דעבר בכל יראה מן התורה, אבל בנידון דרבא דלא עבר רק באסור דרבנן, דוודאי מן התורה ליכא אסורא לשהירי, דהא מן התורה בטיל בס', לא קניס, וכמו בחמץ נוקשה דמותר לאחר הפסח. ועפ"ז יתיישבו כל הקושיות שהקשו המג"א והגו"ב ועוד מפרשים על הטור ז"ל:

**ולענין מש"כ שם הגרע"א ז"ל עוד דהכלים בלאו** הכי ישל"מ לשנה הבאה מצד יישון י"ב חודש וכמו שכתב החכם צבי בתשובה (סי' ע"ה) ע"ש. אכן לדידי גם זה אינו ברור. דהא כבר העלה הפרי מגדים (ביד"ב בס"י ק"ג ס"ק י"ז) בשפתי דעת דלא מהני יישון י"ב חודש רק אם נבלע בצונן כמו ביי"ג, אבל בנבלע על ידי חמץ לא מהני. וכ"ה להדיא דעת הרשב"א בתשובה בס"י תקע"ה. וכן פסק בתשובת פנים מאידות בס"י כ"ג ובתשובת דבר שמואל סי' קל"ג ודלא כהח"צ בתשובה סימן ע"ה [וע"ש דמדברי הרשב"א שם מוכח דס"ל דבשאר אסורים זולת י"ג אף אם נבלע ע"י צונן, כגון ע"י כבישה לא מהני יישון, דדווקא ביי"ג דקליש. וכן מתשובת דבר שמואל ג"כ משמע דבלא"ה אין לדמות שאר אסורים ליי"ג דמצינו שהקילו בו כמה קולות, והלכך אפילו נבלע ע"י צונן בשאר אסורים. או בחמץ יש לאסור הכלי אפילו בדעבר אם בשלו בו דבר חריף באופן שאין בו משום לפגם יעו"ש בפרי מגדים]. וכמו שהביא שם הפמ"ג כל המחנות הקדושים האלה וסיים וכתב סוף דבר הכל נשמע בכ"ח שהוחם בו אפילו איסור דרבנן אין להקל ביישון י"ב חודש וע"י כבישה המיקל בהפסד מרובה וצורך גדול אין גוערין בו ובמתכות יש לעיין עכ"ל.

**ודע** דשמעתי מכבוד הגאון פריה יצחק פירווינגט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק שהורה להתיר בסכין של חמץ

וגבי חמץ נוקשה הא ליכא חומרא דחמץ כלל דנגזור אטו מינו. ואין להקשות דא"כ גם בחמץ גמור של א"י לא נגזור שלא במינו אטו מינו, דהא כתבנו לעיל דבחמץ של א"י ליכא חומרא דחמץ משום דאין בו כל יראה. ודלא ליתא, דקצת חומרא דחמץ איכא גם בחמץ של א"י, דהא מ"מ יש בו כרת וגם לא בדיל מיניה וכמ"ש לעיל, והלכך שפיר גזור שלא במינו. משא"כ חמץ נוקשה דליכא כרת, שפיר י"ל דלא גזור בו שלא במינו. כן נלע"ד ברור:

**וע"פ** הנ"ל יתיישב נמי במה דיש להקשות לכאורה דלדעת הרמב"ם ז"ל דטעמא דרבא משום דשיל"מ והיינו משום דהתערוכות בעצמו חוזר וניתר אחר הפסח וכמו שפי' הר"ן ז"ל, א"כ מאי מקשינן על רבא דאמר שלא בזמנו בין במינו ובין שלא במינו מותר, מהא דאמר רבא קנסא קא קניס ר"ש, ומאי קושיא הא ע"כ צ"ל דלא קניס רק בעיניה אבל לא על ידי תערוכות מהא דאוסר רבא בזמנו במשהו, דאלי"כ לא הו"י דשיל"מ. וא"כ מרישא דרבא נמי יש ראייה לחלוק בין בעין לתערוכות. אכן להנ"ל נחא, די"ל דמירי בחמץ של ישראל ומשום חומרא דחמץ וכנ"ל:

**ועיין** כנודע ביהודה במהדורא תנינא (סימן פ"ג) שהקשה דהא מרבא גופא מוכח הכי דלא מתיר רק בתערוכות. ועוד קשה לדעת הטור דלאחר הפסח צריך ששים מיהת כשאר אסורין, וא"כ היכי הו"י ס"ד דחמץ לאחר הפסח יהיה חמור משאר אסורין דרבנן, דהוצרך לתרץ כי קניס בעיניה וכו' וכמו שהקשה המגן אברהם על הטור (בסי' תמ"ז ס"ק מ"ד). ולענ"ד יש ליישב הכל על פי דברי רבינו יונה שהביא הטור בס"י תמ"ז, דלאחר הפסח אפילו עירב במזיד מותר התערוכות ולא קנסינן ליה כמו בשאר אסורין. ובזה א"ש הכל, דס"ל להש"ס בפשיטות דהא דמתיר רבא אחר הפסח היינו אפילו ערב במזיד ומקשה שפיר והאמר רבא דקנסא קא קניס ר"ש כלומר, וא"כ למה לא קנסינן ליה אם ערב במזיד כשאר אסורין כיון דמורה ר"ש דאסור מדרבנן מיהת מטעם קנס. ומשני כי קניס בעיניה, כלומר כיון דכל עצמו אינו אלא קנס דיך לקנסו כשהוא בעין אבל לא בנתערב:

ה. בתקנים הזוטפות סי' י"ב הוסיף רבינו בזה"ל: בסימן כ"ד הבאתי דעת הפמ"ג דהביא בשם כמה מפרשים ז"ל דלא מהני יישון י"ב חודש לכלים שנבלעו בהם בחמץ, וקצת אחרונים ז"ל ס"ל דאפילו נבלע בכלי ע"י כבישה וכדומה ג"כ לא מהני יישון, דאין לדמות שאר אסורים ליי"ג ע"ש. והנה בעת ראיתי דכ"ה ג"כ דעת הגאון בעל שבת יעקב ז"ל חלק א' תשובה כ"א דאין ללמד מיי"ג שהוא בלישה

שנכבש במיש בפסח מעל"ע. וחילו וראייתו הוא משום דיש לצדד סברת התורת חסאת (כלל ל"ג) דכלי מתכות אינו בולע ע"י כבישה, כיון דבלא"ה הוא משהו ונט"ל יש לסמוך על סברת הת"ח בזה [וכעין שכתב הח"י בריש סימן תמ"ז היכא דיש עוד צדדים וסניפים להתיר יש להקל במשהו ונט"ל]. אכן לעג"ד הקלושה דין זה צ"ע להלכה, דחדא דהא הפרי מגדים ביו"ד בסי' ק"ה במשבצות זהב ס"ק א' כשהביא שם כמה דעות האחרונים ז"ל אי שייך כבישה בכלי מתכות ומדברי ר"י דטובר דכלי מתכות אינו נאסר ע"י עירוי, א"כ אפשר דה"ה דאינו נאסר ע"י כבישה, וכן האו"ה (כלל ב דין ח') מתיר להדיא כבישה בכלי מתכות וכן הת"ח כלל ל"ג והמנ"י. אכן בט"ז בסי' ק"ה ס"ק א' כתב דאין חלוק כלל בין עץ למתכות לענין כבישה, וחולק שם על האו"ה יעו"ש בפמ"ג. וכתב עוד דבמנחת יעקב בכלל פ"ב כתב דכלי זכוכית אינו בולע ג"כ ע"י כבישה, וכתב דאין להקשות ע"ז מסי' תנ"א באו"ח סעיף כ"ו דמשמע שם דאף כלי זכוכית בולע, דאפשר דחומרא דחמץ שאני. כ"כ הפמ"ג שם בשם המנחת יעקב. וא"כ אפשר דבכלי מתכות נמי אף דעות הסוברים דאינו בולע ע"י כבישה, מ"מ אפשר דבחמץ מרוד דאסור משום חומרא דחמץ וכמו שכ' המנ"י לענין כלי זכוכית:

**ועוד** בעיקר הדבר איני יודע דמג"ל דפליטה דמי לבליעה בזה, דהם לא קאמרי רק דכלי מתכות אינו בולע ע"י כבישה משום דקשה לבלוע, אבל לפלוט אפשר דפולט. והחילוק בין בליעה לפליטה מבואר להדיא בגמרא וברש"י פ"ק דחולין (דף ח') גבי כלי

מתכות עצמו, דגבי שוחט בסכין של א"י פסקינן דקולף. וגבי סכין ששחט בו טריפה לענין לשחוט בו פעם אחת פסקינן שם דסגי בצונן. . וכ' רש"י הטעם, דהתם בסכין של א"י דהסכין כבר נבלע בו איסור ע"י חמץ שפיר יכול להפליט ע"י חום בית השחיטה, והלכך בעי קליפה. אבל בסכין ששחט בו טריפה דצריך הסכין לבלוע ע"י חום בית השחיטה, אמרינן דסכין קשה לבלוע והלכך סגי בצונן. הרי בהדיא דאיכא חלוק בין בליעה לפליטה גבי כלי מתכות עצמו. ואם כן הוא הדין לענין כבישה יש לחלק בין בליעה לפליטה.

**ואדרבה** קצת נ"ל להוציא משם ראיה לעיקר הדין, דכלי מתכות שפיר פולט על ידי כבישה, דהא חום בית השחיטה ודחוקא דסכינא לא גרע מחום דכלי שני, וכמו שכתב הרשב"א והובא בטור יור"ד בסי' ס"ח. וכיון שיכול להפליט ע"י חום בית השחיטה שהיא ככלי שני, כ"ש שיכול להפליט ע"י כבישה דחמירא טובא מכלי שני, דהא אגן ס"ל להלכה דכלי שני אינו מפליט ומבליע כלל. וכבישה קי"ל דמפליט ומבליע. ואף דעל כרחך צריך לומר לדין דעל ידי חום בית השחיטה בולע יותר מעל ידי כלי שני, מ"מ לא עריפא מכבישה ואף דגבי חום בית השחיטה אין אנו אוסרים באמת רק כרי קליפה. היינו משום דיותר אינו מתפשט חום בית השחיטה, אבל באמת אם היה מתפשט החמימות יותר, אפשר דהיה נאסר יותר מכדי קליפה, וא"כ הוא הדין כבישה. וא"כ דין זה צל"ע להלכה. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

דצונן. לכן כלה הליחות לאחר י"ב חודש הרי כעשרא בעלמא. משא"כ בשאר איסורים שנבלע בתוך הכלי משהו של איסור ע"י בישול, לשלם באיסורא קיים. ובכלי חמץ שבישלו בו בפסח אף לאחר י"ב חודש אפילו בדיעבד אסור התבשיל ע"ש טעמו ונימוקו.

סימן כה

## חמץ של אסורי הנאה

היתר לאסורו אחר הפרשה. וכן הוא דעת הר"ן במשנה דסוכה שם וכדעת התוס' וכמש"כ בשאג"א שם. ושיטה שלישית יש בזה להרמב"ן ז"ל הובא בר"ן דטבל מיקרי לכם גם לענין אתרוג וירצאין בו ידי חובת אתרוג גם ביום הראשון, משום דיכול להפריש עליו ממקום אחר, והביא ראיה לזה מב"ב (נף ק"ח) והא דפוסל ב"ש כדמאי היינו תרומת מעשר של דמאי טמאה יעו"ש]. א"כ היכא עובר בכל יראה, הא בכל יראה נמי כתיב לא יראה לך, וזה לא מיקרי לך כיון דאין בו היתר אכילה:

**וביותר יש לתמוה על ר' יהושע דלא ס"ל סברא** דהואיל א"כ בלא"ה יכול להפרישה ולהניחה עד הערב דהא תרומה וחלה טמאה אין בו היתר אכילה ולא הו"ל לכם לכר"ע וכמו דמבואר (בסוכה ליה) ולמה צריך ר"י לסברא משום דאכתי לא מטא ליד כהן [וכמו שפירש"י לא זהו וכו' כדמפרש בגמרא דלאו ידידה הוא לאחר שקרא עליה שם וקרא כתוב שלך אי אתה רואה זה אינו שלך ולא של חבירך דאכתי לא מטא ליד כהן עכ"ל]. דמשמע התם אם הייתה העיסה ביד כהן עובר בכל יראה, או ישראל שלקח התרומה מתחלה מיד כהן או שידש מאבי אמו כהן עובר. ולכאורה הא אפילו של כהן לא מקרי לך דהא אין בו היתר אכילה:

**ולכן מתוך חומר הנושא צ"ל דגבי חמץ לענין כל** יראה שאני, כיון דבלא"ה חמץ אסור בהנאה בפסח, וא"כ כל חמץ אין בו היתר אכילה והנאה, ואעפ"כ אסרה התורה בכל יראה. וע"כ צ"ל דגוזה"כ הוא אף דאסור בהנאה מיקרי לך, דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאלו הם ברשותו, ואחד מהם הוא חמץ בפסח א"כ גם כשנלווה עם החמץ עוד אסור אחר של אסור הנאה או אכילה, לא מהני להוציא מרשות בעלים ולקרוא אינו שלו, דמה לי חד אסורא או תרי אסורא. ולא דמי לשל אחרים ושל גבוה דממעטינן מלך דאינו עובר עליהם בכל יראה, דהתם שאני דאין לו בהם שום זכיה ורשות לכל דבר, ולכן דעת הרבה מהאחרונים ז"ל הלא המה כתשובות נודע ביהודה מהד"ת בסי' ס"ג וכפרי מגדים בסי' תמ"ג דאם

ר"אוי לברד חמץ של אסורי הנאה כגון של כלאי הכרם וכירצא בו אי עובר עליו בכל יראה או לא כיון דאסורי הנאה לאו כדירי דמי אפשר דהוי כחמץ של אחרים ושל גבוה, ואם נימא דעובר יש לברד אי מהני בטול לחמץ זה. עוד ראוי לברד בחמץ של טבל אי עוברין עליו בכל יראה וכל ימצא או לא, ואם עובר אי מהני בטול או לא. וצודי הספק בזה יתבארו בתוך גוף התשובה:

**תשובה:** בפסחים דף מ"ו תנן כיצד מפרישין חלה בטומאה כיו"ט ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה, ב"ב אומר תטיל בצונן, אמר ר"י לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בכל יראה וכו' עכ"ל המשנה. ומסקינן בגמרא דבהואיל פליגי ר"א סבר הואיל ואי בעי מתטיל עלה ממוניה הוא ועבר עליה בכל יראה אם יפרישה וניחה כך עד הערב, ור"י סבר לא אמרינן הואיל. וא"כ משמע להדיא דס"ל להש"ס בפשיטות דאם ישאל עליה תהדר לטבלה והוי ליה חמץ של טבל, וע"כ דס"ל להש"ס דחמץ של טבל הטבול לחלה [וה"ה הטבול לתרומה דמ"ש] עוברין עליה בכל יראה וכל ימצא\*.

**ולכאורה יש לתמוה לדעת רש"י בסוכה ל"ה דטבל** לא מיקרי לכם דאין בו היתר אכילה דכתב שם ומאן דבעי דין ממון לא בעי היתר אכילה ומכשיר אתרוג של טבל שאסור באכילה ומותר בהנאה עכ"ל. משמע הא למ"ד דבעי נמי היתר אכילה פוסל באתרוג של טבל משום דאין בו היתר אכילה ולא הו"ל לכם [ודלא כדעת התוס' בסוכה שם ד"ה לחם. וכן בתוס' (פסחים ל"ח ע"א ד"ה אתיא) דטבל איקרי לכם. והא דאין יוצאין באתרוג של טבל היינו משום שיש לכהן וללוי חלק בו והוי כאתרוג השותפין דאין יוצאין בו. וכבר העיר עליהם בשו"ת שאגת אריה (בסי' צ"ז) דמ"מ היכי מיקרי לכם הא אין בו היתר אכילה, וכמו באתרוג של תרומה טמאה ולא הו"ל לכם מהאי טעמא. ותידין דס"ל ז"ל דטבל שאני דדוקא בדבר שאין בו היתר לאסורו לעולם לא מקרי לכם, משא"כ טבל שיש לו

א. כיון כזה להמניח מצוה י"א. ועי' תורת חסד סי' כ"ד.

כגון חמץ של לחמי תודה לאחר שנשחט עליהן הזבח, נראה דאף דלאחר שחיטה בודאי ממון גבוה הוא לר"י הגלילי דמשולחן גבוה קא זכו וכמו שמבואר (בקיידושין דף מ"ב ובב"ק ד"ב ובתוס' שם), מ"מ נראה דעובר עליהם בבל יראה, כיון דמ"מ יש לו בהם זכות לענין אכילה וצ"ע בזה.<sup>1</sup>

**[לענין<sup>2</sup> מה שהעליתי דבחמץ של מעשר שני עובר בבל יראה גם לר"מ דס"ל דממון גבוה הוא משום דיש לו בו זכות לענין אכילה ולשאר דברים, ושפיר מקרי לך. ולא דמי לחמץ של גבוה דאין בו שום זכות כלל דמיירי בקדשי בה"ב וכו'. אין לתמוה על זה דא"כ למה אין יוצאין ידי מצה במע"ש לר"מ, דכיון דמקרי לך לענין בל יראה ה"ג מקרי מצתכם. וכן בעיסה של מע"ש דפטורה מן החלה לר"מ משום דלא מקרי עריסותיכם ואמאי הא יש לו בה היתר אכילה. וכן תקשה דלמה אתרוג של מע"ש אינו יוצא בו לר"מ, הא יש בו היתר אכילה. אבל כבר כתבנו במק"א ליישב ולחלק בין אם כתיב בתורה לך או דכתיב לכם. דהנה לכאורה תמוה דהיכי אמרין דאתרוג של תרומה טמאה לא יצא משום דלא מקרי לכם, והא בתרומה טמאה גופא כתיב לך ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי ואמרין בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, דשלך תהא להסיקה תחת תבשילך, הרי דמקרי לך. וע"כ דלשון לך לא בא אלא למעט של אחרים, אבל דבר שהוא שלו לעולם מקרי לך ואף שאסור באכילה וראיה מתרומה טמאה. [וכן אפי' בדבר שהוא של אחרים אך דיש בו זכות לאכילה ולשאר דברים כגון מעשר שני לרבי מאיר ג"כ מקרי לך]. ואפשר דגם איסורי הנאה נמי מקרי לך לדעת הסוברים**

זכה בהם הא"י לאחר זמן אסורו נמי מהני ותו לא עבר הישראל כבל יראה, ואף דבל"ה אינו ברשותו מ"מ אם זכה בהם אחר עדיף, ותו לא מיקרי שלו אף לענין בל יראה [ועי' עוד בשו"ת חתם סופר חלק אר"ח סי' קי"ד ובספר מקור חיים על הלכות פסח להגאון דליסא בסי' תמ"ג שחולקים על זה יעו"ש]. משא"כ אסורי הנאה דבאמת הוא שלו והרי יש לו בהם זכיה לענין דיכול להנות מאפרו או שלא כדרך הנאתו, רק דאין לו בהם היתר אכילה והנאה, וזה לא מגרעא מידי, דהא בלא"ה אסור באכילה ובהנאה. ובזה זכינו לדין דגם חמץ של אסורי הנאה עובר בב"י וכמש"כ. וכן יש להביא ראיה מב"ק (דף ס"ט ע"ב) ע"ש היטב ודו"ק.<sup>3</sup>

**ושוב** אחר החיפוש בספרים מצאתי בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' להגאון מוהר"א פלעקלעש ז"ל בסי' קצ"ט שנסתפק ג"כ בחמץ של אסורי הנאה אי עובר עליו בבל יראה והאריך בזה קצת ולבסוף נשאר בצ"ע. ולענין מהש"ס שהבאתי יש להביא ראיה דעובר וכמש"כ. ותמהיני עליו דלפי דעתו דלא נחית לסברא זו שכתבנו הו"ל להסתפק נמי בחמץ של אסורי אכילה דג"כ לא מיקרי שלו:

**וע"פ** מה שכתבנו לק"מ מה שכתבנו להקשות במקום אחר דה"מ למימר דהטעם דאין יוצאין ידי מצה במע"ש משום דליכא בו ב"י [ואסור אכילה לדאחב"ן] משום שאין בו דין ממון ולא מיקרי לך, ולהג"ל לק"מ דבאמת י"ל דגם בחמץ של מע"ש עובר בבל יראה גם לר"מ, כיון דמ"מ יש לו בו זכות לענין אכילה ושאר דברים.<sup>4</sup> ולא דמי לחמץ של גבוה דאין עוברין בו בבל יראה דהתם אין לו בו זכות כלל דמיירי בהקדש בדק הבית. ובאמת בחמץ של קדשי מזבח הראוי לאכילה

ב. המנחת חינוך פשיטא ליה להיפך ח"ל: אבל תבואה של אסורי הנאה כלאי הכרם וכדומה, ודאי אינו נחשב כלל ואינו עובר, ולא היו שלו כלל כיון דאסור בהנאה וכו'. ואפי' נאמר דאסורי הנאה אית להו בעלים, מ"מ הו"י אינו ברשותו ובפוט בדברים העומדים לשריפה אפשר דכתותי מיכתת שיעוריה, אך לא הביא דברי הפמ"ג בפתיחה כוללת להל' פסח ח"א פ"א אות ט' דס"ל דעובר על אסורי הנאה בבל יראה. וסייע לו בשו"ת נטע שעשועים אר"ח סי' ד' מירושלמי פסחים. ועי' אמרי בינה הל' פסח סי' ב' ופירי יצחק אה"ע סי' ט"ו. וכתורת חסד שם וקובץ שעורים פסחים אות כ"ז ס"ל דאיתו עובר. ועי' בנין יחזקאל על הפרמ"ג שם בארכה.

ג. המנ"ח שם תלי כפלוגתא דתנאי הנ"ל אי אמרין הואיל. אולם באמרי בינה הל' פסח סי' ב' כתב כרבינו, והוסיף ולא גרע מקבל עליו אחריות. ועי' שו"ת בית אפרים אר"ח סי' ל"ז.

ד. במהר"ם חלאה פסחים י"ג ב' משמע דאינו עובר בבל יראה על לחמי תודה. ועי' בדבריו שם. ועי' פני צ"ח וראש יוסף שם, ושו"ת בית אפרים שם מסיק כדברי רבינו ח"ל: אלא ודאי בחלות תודה כיון שיש בהם היתר אכילה ודאי אסור משום ב"י וב"י ואינו ככלל של גבוה וכו'. ועי' בתורת חסד ח"א סי' כ"ב.

ה. מתקנים ההטפות סי' י"ג.

**ונראה** דחמץ של אסורי הנאה חמיר יותר דלא מהני ביה בטול אף קודם זמן אסורו, דכיון דאסור בהנאה מעיקרא לאו ברשותיה קאי וכמו בחמץ גרידא לאחר זמן אסורו דלא מהני בטול ופשוט הוא:

**ולענין** חמץ של הקדש שקבל עליו אחריות אי עובר או לא, כבר הארכתי בזה בחדושי לפסחים בעז"ה. וזה לשוני שם בחדושי על הא דאמר רב יהודה אמר רב בפסחים ו' המוצא חמץ בכיתו ביו"ט כופה עליו את הכלי דאמר רבא עלה אם הקדש הוא אינו צריך מ"ט מבדל בדילי אינשי מיניה. כתבתי ע"ז וזה לשוני: לכאורה תמוה דמאי קמ"ל רבא בזה הא אמר רב בעצמו לקמן בסמוך דין זה דאמרינן שם תיכף בסמוך אמר רב יהודה אמר רב חמצו של א"י עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מ"ט מבדל בדילי מיניה. וא"כ אפילו בעיו"ט סמכינן אסברא דמבדל בדילי מיניה וא"צ לבער ולא לעשות מחיצה ואף דרוצה להשהות ברשותו כל ימות החג וכ"ש אם מוצא ביום טוב דא"צ כפית כלי מהך סברא דבדילי מיניה. ונלע"ד לומר דרבא טובא אשמעינן, דמדברי רב בסמוך לא ידעינן רק בחמץ דאין בו בל יראה מן התורה דומיא דחמץ של א"י דמיירי בלא קבלת אחריות וכפרש"י ושאר מפרשים, ולא בעינן מחיצה רק שמא יבא לאוכלו. ועל זה אמר דבשל הקדש כה"ג לא חיישינן שמא יבא לאוכלו ולא צריך מחיצה. אבל רבא אשמעינן דגם בחמץ של הקדש שקבל אחריות דיש בו בל יראה, דומיא דמוצא חמץ שלו דבלילה יהיה צריך לבער מן התורה, רק דביו"ט א"א, והוה אמינא דחמיר טפי ובעי כפית כלי, קמ"ל דלא. משום דכפית כלי לא בא אלא כדי שלא יבא לאוכלו, דלענין אסור בל יראה אין ג"מ כלל אי כופה עליו כלי או לא, וא"כ בהקדש דבדיל מיניה לא צריך.

**מ"הו** כל זה לשיטת הפוסקים שהביא הטור (כסי חמ"ז) דהך דמוצא חמץ ביו"ט דכופה עליו כלי אף בלא בטול מידי, דהעמיד חכמים דבריהם אף במקום אסור תורה דלאו דבל יראה [ועוד דבלא"ה המשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר]. אבל לדעת רש"י והר"ן שכתבו וז"ל: ומיהו בכל יראה עבר דהא בטלו בלבו מאתמול עכ"ל. הרי דמיירי בבטל דווקא. וכן דעת עוד פוסקים הוכחו בטור שם. וא"כ ע"כ דהך בשל הקדש

דמקרי שלו, דהא יכול להנות בו שלא כדרך הנאתו [ובזה בלא"ה נתיישב במה שעמדנו לעיל דלמה בחלה טמאה עובר בכל יראה לר"א או בחלה טמאה של כהן עצמו דגם לר"י עובר ואמאי הא אסור באכילה ולא מקרי לך וכמו גבי אתרוג אכן לפי זה לק"מ]. אבל גבי אתרוג דכתיב לכם וכל היכא דכתיב לכם משמע לכל צרכיהם וכמו דדרישנן גבי יו"ט (בבב"א ד' כ"ב ע"א ובמגילה ד' ד' ע"ב) לכם לכל צרכיכם, וכן גבי שביעית (בסוכה ד' מ' ע"ב ובבב"א ד' ק"ב ע"א). ולכן באתרוג של תרומה טמאה דאינו ראוי לכל צרכיכם דהא אסור באכילה, לא מקרי לכם. וכן באתרוג של מע"ש לר"מ כיון דאין בו דין ממון לא מקרי לכם, דהא אין כולו שלו, דאין בו רק היתר אכילה בלבד, ולא הוי כל צרכיכם. והיינו נמי טעמא דפטור מן החלה דכתיב עריסותיכם בלשון רבים דמשמע נמי לכל צרכיכם, וממילא אינו יוצא בו ידי מצה, דהא ילפינו לחם לחם מחלה והוי כמאן דכתיב מצתכם, ועפ"ז עולה התי' שכתבנו שם על נכון דוודאי במע"ש עובר בכל יראה אפי' לר"מ מטעם הנ"ל.

**ועפ"ז** יש ליישב במה דהעמדתי לעיל בסימן ג' בפרשת ציצית דמתחלת בלשון נסתר ועשו להם ציצית הכנף, ואח"כ מסיים והיה לכם לציצית בלשון נוכח. וכבר עמד ע"ז האלשיך ז"ל ועי' במש"כ שם בספרי ליישב בטוב טעם ודעת בעז"ה. ואכן לפי הנ"ל יש ליישב עוד בפשיטות, דלאחר שכתבה התורה דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, והתירה התורה כלאים בציצית, הו"א דלא התירה התורה רק בזמן חיובא, כגון ביום משום דאתי עשה ודחי ל"ת [ועוד כיון דאיכא מצוה אמרינן דמצות לאו ליהנות נתנו ולדעת הרשב"א גם במצוה שיש בה הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו והוי כקשין דאין בו משום כלאים] אבל בלילה דליכא מצוה אסור באמת ללבוש סדין בציצית קמ"ל והיה לכם לציצית לכם לכל צרכיכם דאפי' בזמן דהוא פטור דנחשב אז להנאה מ"מ מותר וקמ"ל דציצית אין בו משום כלאים ואפילו בטלית פטורה ועי' בתוס' (במחזות ד' מ' ע"ב) ד"ה תכלת בשם ר"ת דפ"י דאפי' בלילה אין בו משום כלאים והא דאמרינן דגזירה משום כסות לילה היינו כסות המיוחד ללילה ע"ש ומיהו לדעת החולקים על ר"ת יפרשו הא דכתיב לכם כמו שפרשתי בספרי בסימן ג' (ד' ב' ע"ב) ע"ש.

ו. לכאורה יש לחלק בין בל יראה לשאר דברים, דלענין כל יראה סגי בנזק לממון. ועי' אמרי בינה הנ"ל.

ע"כ מירי בלא קבלת אחריות, דאי באחריות הא צריך לבער ביו"ט עצמו אף אם בטל, דלחמץ שאינו שלו רק דעובר משום קבלת אחריות לא מהני בטול, וכמו שהעלה השאג"א בסי' ע"ו ולא שייך בטול, דמ"מ הוא חייב באחריותו. וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה דהיינו הך דרב יהודה אמר רב.

**ולכן** נלע"ד לומר דרבא קמ"ל דאף בקבל עליה אחריות אינו עובר בכל יראה בשל הקדש ולא דמי לשל א"י. והטעם בזה דהא חמץ של א"י גופא אי מקבל אחריות על חמצו של א"י בבית הא"י אינו עובר, וכמו שכ' התוס' ד"ה יחד והר"ן וש"פ שם, ומשו"ה יחד לו בית מהני אף בקבל עליו אחריות ואינו עובר בב"י עד שיכנס לרשותו. וא"כ י"ל דגבי חמץ של הקדש לא משכחת לעולם ריהיה עובר, דהא הקדש כל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתא, ואינו מונח לעולם ברשות שלו והוי כמקבל אחריות בבית הקדש דאינו עובר, משום דכל היכא דאיתא כי גזא דרחמנא איתא. וזהו דקמ"ל רבא דאם של הקדש אינו צריך בעור, משום דלא עבר בכל יראה כלל גם בקבל אחריות. וגם כפיית כלי נמי א"צ משום דבדיל וזה לא הוה שמעינן ממימרא דרב:

**וראיה** גדולה לסברא זו מצאתי בעז"ה בירושל' בפ"ב הלכה ב' וז"ל שם אית תנאי תני לא יראה לך לך אי אתה רואה אבל אתה רואה את לגבוה אית תנאי תני אפ"י לגבוה מ"ד דרואה את לגבוה בשהקדישו קודם לבעורו מ"ד אפילו לגבוה כשהקדישו לאחר בעורו נפ"י דאז אינו ברשותו להקדישו והלכך עובר עליון אמר רבי בון בר חייא קומי ר' זעירא האמר בקדשים שחייב באחריותו כד"ש עכ"ל הירושלמי. פ"י, דד' בון מתרץ בנותא אחריןא, דהא דחגי אפילו לגבוה היינו אפילו בשהקדישו קודם לבעורו ובקבל עליו אחריות ואליבא דר"ש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי בכל דוכתא. וכן פ"י הק"ע והפ"מ שם.

**ולכאורה** יש לתמוה כמה שאמר בירושלמי דדוקא אליבא דר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי עובר בכל יראה אם קבל אחריות הא לרבנן לא. והרי בחמץ של א"י שקבל אחריות אמרינן להדיא בש"ס דילן דגם לרבנן עובר משום דכתיב לא ימצא קרא יתידא לאשמעינן דאפילו בקבלת אחריות לחוד עובר ע"י בש"ס (דף ה' ע"ב). ואף דבשאר דוכתא ס"ל

דגורם לממון לאו כממון דמי, מ"מ לגבי חמץ כממון דמי. ואין לומר דהירושלמי פליג על ש"ס דילן וס"ל דגם בחמץ של א"י אינו עובר אם קבל עליו אחריות רק לר"ש בלבד. דהא ליתא כלל, דבירושלמי פ"ק דפסחים הל' ג' מפורש להדיא דס"ל כש"ס דילן דז"ל הירושלמי שם: א"ד יוסי מכיון שזה צריך לזה וזה צריך לזה כמי שכולן אחד לא יראה לך הייתי אומר הפקיד אצלו יהיה מותר ת"ל לא ימצא בבתיכם אי לא ימצא בבתיכם הייתי אומר ייחד לו בית יהיה מותר ת"ל הא כיצד הפקיד אצלו אסור ייחד לו בית מותר. נפ"י, הפקיד אצלו באחריות אסור ייחד לו בית היינו דאמר לו הרי הבית לפניך ולא קבל עליו אחריות מותר וכפירש"י בפסחים ו' ולדעת התוס' שם מיידי אפילו בקבל אחריות מ"מ כיון דייחד לו בית הרי כמקבל אחריות על חמצו של א"י בבית הא"י דאינו עובר יעו"ש בתוס'. ומדברי הר"ף שהשמיט ברייתא זו דייחד לו בית מהלכותיו משמע דס"ל כפרש"י דמיייר בלא קבלת אחריות ואין בו חידוש דין כלל וזה דיעינן מעלמא דהרי הבית לפניך אין בו קבלת אחריות כמו שמבואר בב"מ מ"ט. והלא כבר הביא הר"ף ז"ל שם לדין זה, וממילא שמעינן דאינו זקוק לבער. אבל אי הוה ס"ל כפי' התוס' הו"ל להביא ברייתא זו דאיכא בזה חידוש דין גדול, דאף בקבלת אחריות מ"מ אם ייחד לו בית אינו זקוק לבער. כנלע"ד בדעת הר"ף ז"ל. וממילא שמעינן דגם במימרא דרב יהודה אמר רב דחמצו של א"י עושה לו מחיצה י"ט ג"כ מפרש דבלא קבלת אחריות מיידי וכמו שפירש"י הר"ן, דאלו בקבלת אחריות לא מהני מחיצה ודלא כפירש הרמב"ן שהביא ה"ה בפ"ד והר"ן שם בשם אחרים דמיידי בקבל אחריות ועשיית מחיצה הוי כייחד לו בית דליחא כן נראה לי ברור בדעת הר"ף ז"ל. וכן מבואר עוד בירושלמי בפ"ב ה"ב הרי להדיא דס"ל להירושלמי בפשיטות דאם הפקיד אצלו באחריות זקוק לבער, ומשמע לר"ה היא, דאם איתא הו"ל לפרש דחיובא לר"ש הוא. ועוד דהא לא קי"ל כד"ש בגורם לממון, ואין פסק הירושלמי בפשיטות דעובר וע"כ דר"ה היא.

**ובאמת** שכבר העיר על הירושלמי הלז הגאון ר"ט אלגזי בחבורו על הרמב"ן (הל' בכורות פ"ו אחת מ"ג) והאריך בזה הרבה, ותוכן חידושו שם דס"ל להירושלמי לחלק בין הקדש לשל א"י, ושל הקדש שאני דאינו ברור דהוי גורם לממון אי מיגיב או מתאכיד דאפשר דמתשיל עליה, והרי כספק ספיקא,

אכן לפמ"ש א"ש דגבי הקדש שאני, דמשום דהו' כמקבל אחריות בביתא של הקדש דכל היכא דאיתא כי גזא דרחמנא איתא, ובפרט לתירוץ השני של התוס' דמ"ר דחוקא בבא ליד גזבר, וא"כ הרי הוא ברשות הקדש באמת דהוא גזבר של הקדש, עולה יפה דברי הירושלמי. דדווקא לר"ש עובר משום דלר"ש הוה כממונו ממש, דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי, ובממונו חמץ שלו אין נ"מ אם מונח בביתו או ברשות אחר, וכמ"ש הר"ר יונה הובא דבריו ברא"ש בפ"ק דפסחים, לענין הפקיד חמץ בבית ישראל אחר דעבר המפקיד ואף דמונח ברשות אחר וכדאמרין בפרק מרובה (ס"ט ב) וגונב מבית האיש ולא מיד הקדש עכ"ל שם. וכוונתו דכמו הגונב מבית הדיוט, אין נ"מ היכן היה מונח החפץ דאף אם היה מונח בבית הקדש, מ"מ חייב דמבית האיש קרינא ביה, כיון דעיקר החפץ הוא של הדיוט, וכן להיפך דהגונב הקדש אף אם היה מונח בבית הדיוט פטור, דבית הקדש מיקרי, דאינו תלוי בהבית רק בהחפץ של מי הוא. וה"ל לענין כל יראה דהכל תליא בבעלים של חפץ, כיון שהחפץ שלו אף דמונח ברשות אחר מקרי בבתיכם. כן הוא כוונת הר"י שם וכמו שבאר כוונת הר"י בהגהת הב"ח שם, ובספר גבול אשר באור על הרא"ש ובשאג"א סי' פ"ג, [ומש"כ הרא"ש שם דלא הבין ראיית ר"י ז"ל, נ"ל דדעת הרא"ש ד"ל דגבי הקדש שאני משום דכל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתא, ומשו"ה לעולם הוא ברשות הקדש, משום דכתיב ממך הכל ומידך נתנו לך, וכל היכא דמונח מונח ברשותו של הקב"ה. משא"כ בהדיוט בחמץ של הדיוט המונח ברשות אחר, אפשר דלא קרינא ביה לא ימצא בכתיבם דאינו מונח בבית שלו. כנ"ל כוונת הרא"ש. והב"ח בהגהותיו תמה על הרא"ש דאמאי לא הבין הראיה ונשאר בצ"ע ונלע"ד כמו שכתבתי משום דיש לחלק בין הקדש לנידון דידן].

וה"ל בידון דידן בחמץ של הקדש שקבל עליו אחריות לר"ש דס"ל כממון דמי, הו"ל כממון הדיוט המונח ברשות הקדש. אבל לרבנן דס"ל דלאו כממון דמי בכל דוכתא, אך דגבי חמץ גז"כ הוא דמצד קבלת אחריות עובר, דידן אם אסרה התורה אם מונח ברשות ישראל, דמ"מ הרשות שלו, אבל מנ"ל לאסור אף אם מונח ברשות הקדש. והיינו נמי טעמא דמקבל עליו אחריות בחמץ של א"י ברשותו של א"י דאינו עובר. וכוה עולה יפה דברי הירושלמי כמין חומר

דחדא שמא לא יגנב ולא מתביד, ואח"ל דמגנב ומתביד שמא ישאל עליה, ונמצא דיפטר בזה מאחריות, ונמצא דיש בזה שני צודדים לפטר מאחריות משו"ה לדבנן אינו עובר, ולא מרבינן מלא ימצא וזלת לר"ש דס"ל בעלמא דדבר הגורם לממון כממון דמי גם בקדשים שחייב באחריותו, ואף דאיכא התם נמי שני צודדים שמא לא יגנב ושמא ישאל זהו תוכן תירוצו.

אבל דבריו תמהין לפע"ד דהא אדרבא אם נימא סברא דשמא ישאל עליה גרע טפי, דהא אם ישאל נמצא למפרע לאו הקדש אלא שלו הוא ועובר בלא"ה בכל יראה. ובאמת שכבר עמדו רבותינו בעלי התוס' (בפסחים מ"ז ע"ב ד"ה הואיל) דהיכא מותר חמץ של גבוה נימא הואיל ואי בעי מתשיל עליה. ותירוץ בתירוץ השני דמ"ר בבא ליד גזבר דאינו בשאלה. וא"כ לפי דברי התוס' אין כאן באמת הך סברא דשמא ישאל דהא מ"ר בבא ליד גזבר. מ"מ כיון דכתיב לה' לא אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל. ג"כ לא יתכן תירוצו כלל, דממ"נ אי אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל לענין דלא יהיה גורם לממון ממילא עובר בכל יראה מצד שהוא שלו, ואיך אפשר דמצד סברא זו יפטר מכל יראה אדרבה זהו גורם חיוב. ועוד בלא"ה עיקר הסברא לא נהירא כלל, דמ"מ גורם לממון הוא על איהא אופן שיהיה שמא לא ישאל ושמא יגנב ולא שייך בענין זה סברא דס"ס כלל.

וה"ל יתיר תימה עליו דהוא בעצמו הביא לדברי התוס' שם בסוף דבריו והאיך לא הרגיש שד' התוס' סתירה על דבריו, דהא בבא ליד גזבר לא מהני שאלה, ואם לא בא ליד גזבר גרע טפי שאם ישאל נמצא עוקר ההקדש למפרע והו' שלו. וזה ודאי אינו עולה על הדעת לומר דלענין פטור אחריות אמרינן סברא שמא ישאל, אבל לענין אסור דכל יראה לא אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל, משום דכתיב בה לה', דהא ליתא, דכיון דעל כרחך אתה בא לפוטרו מכל יראה מצד שאין בו חיוב אחריות משום שמא ישאל, וא"כ ממילא הוא שלו, דממ"נ אם אתה משער כמו שהוא עכשיו, הרי איכא חיוב אחריות אי מיגניב ועובר בכל יראה מצד קבלת אחריות. ואם אתה משער אותו כמו שהוא לאחר שאלה דאין בו אחריות, איכא כל יראה מצד שהוא שלו. ולכן תירוצו של הגאון מהר"ט אלגזי ז"ל תמוה לפי ע"ד.



**ומפי** אחי הרב הגאון זצ"ל שמעתי שתירץ לקושיית הפרי חדש והלחם משנה בדרך אחר. והוא ע"פ דברי הר"ן דכתב דיש לומר רמזה הטעם דחמץ לא בדיל מיניה י"ל דהחמירה התורה בכל יראה יותר משאר אסורים, וכמו דחכמים חששו כזה שמא יבא לאכלו יותר משאר אסורים, משום סברא דלא בדיל מיניה, ה"נ י"ל הטעם על עיקר דין תורה. כ"כ הר"ן שם. ועפ"ז פשוט דבחמץ של הקדש דבדיל מיניה ליכא כל יראה, כיון דבדיל מיניה דמי לשאר איסורין דלא אסרה התורה בהם משום בל יראה. ואם כן שפיר אמר רב דאם של הקדש אינו צריך אף בקבל עליו אחריות דהוי כשלו, מכל מקום אין צריך עשיית מחיצה משום דבדיל מיניה. כלומר, רכיון דבדיל לא החמירה התורה בכגון זה משום כל יראה. וזה כפתור ופרח וש"י. אך לפ"ז צ"ל דהא דממעטין של גבוה מלך, חדא ועוד קאמר, דמלבד דבדיל מיניה ולא שייך לאו יראה, עוד מיעוט מלך דאינו שלו. ועוד דיש נ"מ לענין חמץ של לחמי תודה דאינו בדיל מיניה דהא עומד לאכילה, מ"מ ממועט מלך. מיהו לעיל [ד"ה וע"פ] כתבתי דחמץ של לחמי תודה אפשר דמיקרי לך מצד שמותר באכילה וצ"ע בזה.

**שוב** אחר התפוש בספרים מצאתי בס' צל"ח לפסחים דהעיר ג"כ על לשון הברייתא דמתחיל בחדא ומסיים בתרתי, והאריך בזה הרבה, ודעתו שם כפשיטות דגם בשל הקדש אי מקבל אחריות עובר. ונראה דאישתמיט מיניה דברי הירושלמי הנ"ל שהבאתי. והנראה לע"ד כתבתי בעז"ה:

**ועי'** ברי"ט אלגזי ז"ל (בכוחות פ"ה אות מ"ג) דהעיר דלפי תירוץ השני של התוס' ז"ל דהך דאמרין אבל אתה רואה של גבוה מיירי בבא ליד גזבר דתו אינו בשאלה, אבל אם לא בא ליד גזבר עובר כאמת מכח הואיל דאי בעי מתשיל עליה, הוה מצי הירושלמי הנ"ל לפרש ב' הברייתות כפשיטות. דברייתא דתנני תנא דאתה רואה של גבוה בבא ליד גזבר, וברייתא אחרתא דתני אפילו לגבוה אי אתה רואה מיירי בלא בא עדין ליד גזבר, ופליגי בהואיל אי אמרין הואיל או לא [ויש שם ט"ס בדבריו וצריך להגיה אם כן הוא כוונתו]. וכעין דפליגי ר"א ור"י גבי חמץ של תרומה עכ"ד. ולע"ד לק"מ דהא לא מצינו סברא זו דאמרין הואיל רק לר"א, ור"א בעצמו ס"ל דאין שאלה בהקדש, והיאך אפשר לאוקמא ברייתא דאוסר בשל גבוה בלא בא ליד גזבר ומטעם הואיל דאי בעי מתשיל, דממ"נ אם ר"י הוא, הא

בעז"ה. ונראה דלר"ש כאמת גם בחמץ של א"י אם קבל עליו אחריות אף אם מונח ברשות הא"י עובר, רכיון דמטעם גורם לממון אתא עלה אין נ"מ אם מונח ביד ישראל או ביד הא"י וזה ברור:

**ובזה** ניחא נמי כמה דהתחיל בברייתא בפסחים בתרתי לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ומסיים בחדא יכול יקבל פקדונות מן הא"י ולמה לא מסיים נמי בתרתי דיכול יקבל פקדונות מן ההקדש אלא ודאי הוא הדבר אשר רכרנו דבהקדש כאמת לעולם אינו עובר אף אם מקבל אחריות לרבנן ומטעם שכתבנו:

**ועפ"ז** יתיישב נמי קושיית הפרי חדש (בס' ת"מ) והלחם משנה ז"ל בפ' ד' מהלכות חמץ ומצה לדעת הרמב"ן שהביאו ה"ה והר"ן דהך דחמצו של א"י דעשה לו מחיצה מיירי בקבל עליו אחריות, דעשיית מחיצה מחשב כייחוד לו בית ותמהו ע"ז דא"כ היכא מסיים ואם הקדש הוא א"צ, הא בכה"ג באחריות בהקדש עובר בכל יראה, וע"כ צריך עשיית מחיצה, דסברא דבדיל מיניה לא מהני אלא לענין חששא דרבנן דלא חיישינן שמא יבא לאוכלו. אבל לענין לאו דאורייתא מאי מהני סברא דבדיל מיניה. אכן לפמ"ש א"ש, דבאמת דגבי הקדש אף אם מקבל אחריות ליכא כל יראה, וזהו דקמ"ל דאם של הקדש הוא אינו צריך עשיית מחיצה. דלעולם אינו עובר בכל יראה משום דהוי כמקבל אחריות בביתו של הקדש, דהקדש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. וחשש שמא יבא לאוכלו נמי ליכא משום דבדיל מיניה.

**ואין** להקשות דלפי פ"י הרמב"ן וה"ה והר"ן בשם אחרים דבקבלת אחריות מיירי, הך דרבא דלעיל למ"ל, דהא רב נמי בקבלת אחריות מיירי, ואעפ"כ אמר אם של הקדש הוא א"צ. דהא אינו קושיא, די"ל דהרמב"ן וה"ה מפרשים למימרא דהמוצא חמץ בביתו בביטול מיירי, דליכא כל יראה, ודכוותיה אמר רבא דאם של הקדש הוא א"צ, וקמ"ל דגם כפית כלי א"צ להקדש ואתי שפיר הכל בעז"ה:

**שוב** אחר כותבי יצא לאור הגהות על הש"ס בדפוס ווילנא להגאון רש"ש, וראיתי שגם הוא העיר בסברא זו שכתבנו דגבי הקדש י"ל דלא שייך בקבלת אחריות אינו עובר משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. ות"ל שכונתי לדעתו:

דמחיד ודלא כפי' הק"ע והפני משה שם דגרסתם דגרסי ר' יוסה דק ר' יונה הוא שמפרש כן וגירסת הח"י במקום ר' יונה ר' יהודה ע"ש. וטעם האוסר לא מפרש מסתמא הלכתא כוותיה. ועוד דלא יהא אלא ספיקא הוי ספיקא דרבנן לקולא. כן דעת החק יעקב (שם בס"ק ד').

**אמנם** לכאורה יש לתמוה על זה דהאיך נפרנס למתניתין דגול חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, דמשמע דבהנאה מיהת אסור. ולפי דברי ר"י בירושלמי דלא קנסו לאסור בהנאה רק על חמץ שלו, א"כ למה אסור החמץ דלמאן נקנסיה, נקנסיה לנגזל הא לא עבר בכל יראה מידי, וכמו שהעלה בגור"ב מהר"ק (סי' כ') דאף לרעת הסוכרים דחמץ של ישראל המופקד ברשות ישראל אחר דעובר המפקיד, מ"מ בגזילה מודו דלא עבר דלאו ברשותיה קאי, דלא דמי לפקדון דברשותיה קאי גם לענין הקדש. ודבר ה' אמת בפיו. וא"כ לא שייך שום קנס לנגזל. וגם לגזולן לא שייך קנס, ואף דעבר בכל יראה מצד דחייב באחריות, מ"מ הא אין החמץ שלו, והרי דעת ר' יונה בידוש' דכל שאין החמץ שלו לא קנסו, ומה בין זו לחמץ של א"י. ומיהו על הירושלמי לא קשה כל כך, דהירושלמי יעמיד מתניתין דגול חמץ ועבר עליו הפסח כר' יהודה, דס"ל דחמץ לאחר הפסח מן התורה אסור ולא מטעם קנס, וא"כ אין חלוק בין חמץ שלו או של אחר, דהא אפילו בחמץ של א"י אסור לאחר הפסח לר"י.

**אמנם** אי קשיא הא קשיא על הח"י, דהחליט בפשיטות להתיר כרעת הירושלמי, הא על כרחך ש"ס רילן לא ס"ל הכי, דהא בב"ק (צ"ה) אמר רבא גזל חמץ ובא אחד ושדפו לאחד הפסח מחלוקת ר"ש ורבנן, לר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי חייב, ולרבנן פטור ע"כ. הרי דס"ל לרבא בפשיטות דלר"ש עצמו ג"כ אסור בהנאה דקרי ליה גורם לממון ולא ממון גמור, ואף דלר"ש איתו אסור בהנאה אחר הפסח אלא מטעם קנס. ואם איתא כסברת הירושלמי לר"ש בלא"ה חייב לשלם דהא ממון גמור הוא דמותר בהנאה. וא"כ ע"כ רבא לא ס"ל כסברת ר' יונה בירושלמי:

**אמנם** אחר העיון היטב נראה דל"ק"מ. דלכאורה צריך להבין כוונת הירושלמי דלא קנסו אלא על שלו, דמאי נ"מ אי שלו הוא או דשל א"י הוא, מ"מ הא

הוא לא ס"ל סברא דהואיל [והתוס' לא הוצרכו ליישב כן רק אליבא דר"א ור"ל אם נסבור כסברת ר"א בהא דאמרינן הואיל, ובעיקר דין שאלה בהקדש לא נסבור כוותיה, רק דיש שאלה בהקדש, על כן צריך לומר בבא ליד גזבר. אבל אליבא דר"א עצמו א"צ לזה דהא הוא ס"ל דאין שאלה בהקדש]. ואי בריתא ר"א היא, הא ס"ל דאין שאלה בהקדש. ובלא"ה י"ל דהירושלמי אינו רוצה להעמיד הבריתא דלא כהלכתא, דהא בפלוגתא דר"א ור"י קי"ל כד"י דלא אמרינן הואיל. וא"כ קושיית מהר"ש הנ"ל לק"מ וכ"ז ברור עכ"ל בחידושו.

**היוצא** לנו מזה דחמץ של הקדש אף בקבל אחריות אינו עובר בכל יראה לדין דקי"ל כרבנן דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי בכל דוכתא ודלא כמו שנראה בס' צ"ח<sup>1</sup>:

**ולענין** בחמץ של א"י שקבל עליו אחריות, אם עבר ולא בער אותם קודם הפסח אי אסור בהנאה לאחר הפסח או לא, הוא מחלוקת האמוראים בירושלמי בפ' כל שעה הלכה ב' ח"ל הירושלמי שם: לא בער לאחר הפסח מהו ר' יונה אמר מותר ר' יוסי אמר אסור א"ר יונה [כצ"ל בירושלמי וכמו שהגיה שם בגליון הש"ס להגאונים בעלי מפרשי הים וכן העתיק החק יעקב בס"ס ת"מ] חמצו של א"י הוא ישראל הוא שעבר עליו ולא בערו עכ"ל הירושלמי. והכוונה דס"ל לר' יונה דלא קנסו חכמים רק בחמץ שלו אבל בחמץ של אחרים לא קנסו אף אם עבר בכל יראה, דלא שייך לקנוס כיון דבלא"ה אין החמץ שלו. והחק יעקב בס"ס ת"מ הביא לדברי הירושלמי הלז והשיג על המג"א (שם ס"ק י"א) שדעתו שם לאסור בהנאה, רק שמסתפק דאפשר דאסור גם להחזירו לא"י בעין כמו שהוא, שמא יחזור וימכרו לישאל.

**אמנם** דעת הח"י שם דלא מיבעי להחזירו לא"י בעינו אחר הפסח דוודאי שדי אף אי נימא דאסור בהנאה, משום דבכה"ג שמחזירו לא החמירו כ"כ לאוסדו כפן ואולי שמא ימכרו לישאל, דהא לא עבד ולא מידי, רק מחזיר לו את שלו. אלא י"ל דמותר בהנאה לכל אדם ומשום דנראה מן הירושלמי דהלכה כרבי יונה מדמפרש דבריו לבסוף [והיינו כפי פירושו וגירסתו דהך טעמא דחמץ של א"י כו' הוא טעם למ"ד

1. וכן ס"ל לדינא לעמודי אור סי' כ"ב דה"ק לר"ש ולא לרבנן עיי"ש בארוכה.

גמור הוא אחר דתקנו חכמים דיכול לומר הרי שלך לפניך. וכאמת כבר התעורר הנו"ב בעצמו שם בדברי רבא הם סתידה על דבריו. ועל כן אנו צריכין לומר כמו שתי" הנו"ב שם, דרבא ס"ל אליבא דר' יהודה דס"ל דמן התורה אסור אחר הפסח, והא דאמר רבא לר"ש, ר"ל למאן דסבר כר"ש בהא דדבר הגורם לממן כממון דמי, ובחמץ עצמו ס"ל כר"י דאסור מן התורה אחר הפסח, ואף דקצת דוחק הוא, מ"מ ע"כ אנו צריכין לדחוקי נפשין בהכי, כדי להשוות דברי רבא ור"י דירושל' אהדדי, דהא בירושל' משמע דהלכה כר"י וכמ"ש הח"י:

**אמנם** מדברי התוס' והרא"ש בפ' כל שעה דף ל"א לענין ישראל שהלווה לא"י על חמצו דמותר

בהנאה, דכתבו שם דכולה סוגיא מיירי בלא קבל הישראל אחריות, דאי קבל עליה אחריות בלא"ה אסור בהנאה אחר הפסח מצד דעבר אבל יראה בתוך הפסח. כ"כ התוס' והרא"ש שם. מוכח בהדיא דלא ס"ל כר"י דירושלמי, דהרי ס"ל בפשיטות דכל שקבל עליו אחריות אסור בהנאה אחר הפסח חו סתירה גדולה על דברי הח"י הנזכר.

**ועוד** יש להכריח כן מדברי הראב"ד בהשגות בפרק ד' מהלי חמץ דהקשה שם על הרמב"ם דס"ל

דעובר גם בהפקיד אצלו א"י אנט, מהא דאמר רבא (בפסחים דף ל) כד הוינא בי רב נחמן כי הוה נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן פוקו וחובנו חמירא דבני חילא [ונסבירא ליה ז"ל דהיה מחמירא שהפקידו אצל ישראל, דאלי"כ מ"ש בני חילא דנקט יותר משאר א"י, דהא העיקר בא לאשמועינן דחמץ של א"י מותר לאחר הפסח כר"ש, וע"כ משום דבני חילא היה מצוי להם יותר, דהיה מתח אצלם בפקדון, ומשו"ה נקט דבני חילא. כנ"ל כוונת הראב"ד. ומסולק בזה תמיהת בעל ההשלמה שהביא הכסף משנה שם], אלמא דמותר בהנאה. הרי דליכא בל יראה בחמץ שאינו מחוייב באחריות מצד הדין, רק ע"פ דרך האונס כעין חמירא דבני חילא. כן נראה מדברי הראב"ד שהקשה כן, הרי דס"ל להראב"ד דכל דעבר בב"י מצד קבלת אחריות ברצון אסור בהנאה אחר הפסח. אמנם י"ל דאין כוונת הראב"ד להקשות מאסור הנאה, רק דהיכי משכחת לה חמץ דבני חילא הלא הוצרכו לכער מקודים כדי שלא

עבר עליו בבל יראה. ונראה דכוונת הירושלמי הוא על פי דרכו של הגאון בעל נוי"ב ז"ל שם, דהעלה שם סברא חדשה דגבי גזל חמץ ועבר עליו הפסח דאמרינן אומר לו הש"ל, ולאחר שתקנו חכמים דיכול לומר לו הש"ל מותר בהנאה לכל העולם אף לירידיה, ולא קנסו חכמים רק אי שייך קנס להעובר עצמו ומטעם לא פלוג אסור לכל העולם. אבל בגזל חמץ דהגזולין לית ליה פסידא בזה, אף אם יאסור בהנאה, דהא יכול לומר הרי שלך לפניך לא אסור בהנאה כלל דלמאן נקנסו, כיון דלהעובר עצמו אין כאן קנס, גם לכל העולם לא קנסו, דעיקר הטעם דקנסו בכל חמץ דעלמא לכל העולם היינו משום לתא דירידיה, אבל הכא לא שייך לתא דירידיה כן העלה שם הנו"ב ז"ל.

**ונ"ל** דזה הוא כוונת הירושלמי, דכיון דחמץ של א"י הוא, מה היזק יהיה לו אם יאסור אותו בהנאה, הא בלא"ה אינו שלו, וגם יכול להחזיר החמץ לא"י אף אם יהיה אסור בהנאה, דהא בא"י אינו נוהג דין שומרין. ועוד דהא לא"י מותר באכילה. ועוד דהא לפי האמת קי"ל דאומרינן באסורי הנאה הרי שלך לפניך [וגם בשומרין קי"ל דיכול לומר הרי שלך לפניך וכמו שהעלה הש"ך בחו"מ סי' שס"ג סק"ו, ודלא כמהרש"ל ביש"ש והחזרה בעצמו לא מחשיב להנאה וכמש"כ המג"א בס"ק א' יעויין עלין], והלכך לא אסור כלל בהנאה לשום אדם כיון דלירידיה לא שייך לקנסו כ"ה כוונת הירושלמי לפע"ד. ודברי הירושלמי הם סיעתא גדולה לדברי הגאון בעל נוי"ב ז"ל"ח:

**אמנם** יש לתמוה על הגאון בעל נוי"ב ז"ל, דלא הביא כלל לדברי הירושלמי הלז, דהא בירושלמי אין הדבר ברור כ"כ רק איכא פלוגתא בזה דהא מאן דאוסר על כרחך לא ס"ל כסבדת הנו"ב בזה, דהרי חמץ של א"י שקבל עליו ישראל אחריות דמי ממש לגזל חמץ ועבר עליו הפסח וכמש"כ, ואעפ"כ אוסר ר' יוסי בהנאה, ואינו מוכרח דהלכה כמאן דמתיר, דהלא בח"י נראה כמסתפק בזה, ולהמג"א פשיטא ליה אדרכא לאיך גיטא דאסור בהנאה, והו"ל לכתוב לכה"פ דדבריו הם נגד דברי המג"א ז"ל וצ"ע:

**אמנם** עדיין דברי רבא בב"ק צ"ט הנ"ל לא יתיישבו, דהיכי קרי ליה גורם לממן לר"ש, והרי ממון

יעברו אבל יראה, וכן נראה להדיא מלשון הראב"ד ז"ל רכן כוונתו להקשות ומדברי התוס' והרא"ש ע"כ צ"ל ולא ס"ל כסברת הירושלמי וכמו שכתבתי:

**ובעיקר קשיית הראב"ד על הירושלמי מחמירא** רבני חילא שמעתי לתרץ ד"ל די"ח להם בית, רכה"ג אינו זקוק לבער, ואף אם חייב באחריות וכדעת ר"ת בתוס' פסחים הנזכר לעיל. ותירוצו נכון הוא. ואמנם אפשר והראב"ד לא ס"ל כסברת ר"ת די"ח לו בית מהני בקבל אחריות, רק ס"ל כדעת רש"י, ושפיר הקשה לפי שיטתו. מיהו הרמב"ם י"ל ראייהו ס"ל כסברת ר"ת ז"ל, ולק"מ מהך חמירא רבני חילא. ומופלג אחר רצה לתרץ עוד ד"ל דהביאו לו בז' של פסח ולא היה אפשר להם לבער ביו"ט, וע"כ נשאר ער הלילה. אמנם הא ליתא רבכה"ג מותר לבער ביו"ט וגם חייב, ואף לדעת הפוסקים רביו"ט ראשון של פסח אף ולא בטל כופה עליו את הכלי ולא התיירו לו לבער, שאני התם רמצי לקיים מצות בעור במוצאי יו"ט ראשון, והמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר דהרי לאו הניתק לעשה, משא"כ בשביעי של פסח רתו א"א לקיים העשה כלל אחר יו"ט רכבר עבר זמנה, לר"ה מותר לבער ביו"ט. וכן מבואר להדיא בצ"ח בפסחים:

**הירצא** לנו להלכה מכל הנ"ל רחמץ של א"י שקבל עליו אחריות ועבר הישראל ולא בערו קודם הפסח, אינו ברור להלכה, דאפשר דאסור בהנאה לאחר הפסח, דהרי המג"א אוסר להדיא. וכן נראה להדיא מדברי התוס' והרא"ש פ' כ"ש הנזכר וכן נוטה קצת דברי הראב"ד. וצ"ע בזה:

**ולענין חמץ של ישראל שבטלו קודם זמן אסורו, אי** אסור בהנאה לאחר הפסח, ג"כ איכא פלוגתא בזה בירושלמי פ' כל שעה והובא ברא"ש בפ' הנזכר ז"ל בשם הירושלמי: הפקיר חמצו בי"ד, אחר הפסח מהו, ר' יוחנן אמר אסור ור"ל אמר מותר, ר"י חייש להערמה, ור"ל לא חייש. כלומר, שמא לא יפקירונו ויאמר הפקרתיו עכ"ל הרא"ש בשם הירושלמי. ופסקו כל הפוסקים כר"י ראסור. וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' חמ"ח סעיף ה' ת"ל להביא ראייה לזה ממשנה ערוכה בפסחים דף י"ב ע"כ דתנן לא בדיק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, ופירשו הר"ף והרא"ש והרמב"ם והתוס'

דאחר המועד היינו אחר המועד ממש, שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח. ואף דמתניתין מיירי ע"כ בכבר בטל חמצו בי"ד, דאל"כ לא הוה פליג ר"י וכמש"כ המהרש"ל בחכמת שלמה ודלא כמ"ש המהרש"א שם. הרי ראף רביטל קודם הפסח, מ"מ אסור בהנאה אחר הפסח, אמנם קשה על ר"ל דהאינן יפרנס למתני' הנ"ל, ואולי רמפרש באמת קודם הכיטול, ופליגי ר"י ור"ל בפירושא רמתניתין, וכמו ופליגי המהרש"ל ומהרש"א ז"ל ועדיין צל"ע:

**ונחזור לעניינינו למה שהתחלנו דלכאורה נראה** רחמץ של אסורי הנאה עובר בכל יראה, וראיה מחמץ של טבל וחמץ של תרומה טמאה דעובר בכל יראה, ואף רטבל ותרומה טמאה נמי לא מקרי לכם. וע"כ רלענץ חמץ שאני כולע"ר ברור:

**ודע** דדברי רש"י במשנה בפסחים ל"ה לכאורה אינו מרוקדק במש"כ על הא רתנן דהכהנים יוצאין י"ח מצה כחלה ובתרומה ז"ל: אבל ישראל בתרומה לא, כדיליף לקמן לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, מי שאינו מזהר על חמוצו אלא משום חמץ, ארם יוצא בו ידי חובת מצה, יצא זה שאסור מחמץ אסור אחר עכ"ל. והנה רמלבר רסברא זו רחו אותה בש"ס שם עמוד ב'. ומקשינן דמידי בלבד כתיב, אם לא שנימא דמתניתין ר"ש היא וס"ל דאין אסור חל על אסור ולא חל עליה איסור חמץ כלל. וכבר עמר על רברי רש"י בספר צל"ח.

**עוד יש לתמוה על רש"י דלמאי הוצרך לזה תיפוק** ליה רגבי מצה בעינן לכם וכראמרינן בגמ' (דף ל"ה) דילפינן לחם לחם מחלה. ותרומה לישראל לא הוי לכם, דהא אין בו היתר אכילה ולא דין ממון. ואפילו אי נימא רש"י הוצרך לטעם זה בתרומה שלקחה ישראל מכהן דיש לו בה דין ממון, או שירשה מאבי אמו כהן [או למ"ד דטובת הנאה ממון, אפשר דבלא"ה מקרי יש בה דין ממון מחמת טובת ההנאה שבו]. מ"מ הא אין בו היתר אכילה, ומ"מ לא מקרי לכם ואולי דרש"י לשיטתו אויל וס"ל בסוכה ל"ה רתרומה מקריא לכם, גם גבי ישראל אם לקחה מכהן כיון דיש לו היתר אכילה לכהן לכם קרינא דלא בעינן חזי ליה דווקא, וכמו גבי עירוב רמערבין לישראל בתרומה משום רחזיא לכהן

ט. המניח מצוה י"א מזולק בין חמץ של טבל לחמץ של אסורי הנאה, רשל טבל עכ"פ מותר בהנאה לכן נחשב לכם לענין חמץ, ולא נרע מקבל עליו אחריות.

לכהנים והא דאסור לישראל אינו מצד פחיתות הדבר, דאדרבה משום דיש בו קדושה חרות האוכל אינו ראוי לזה, ואינו מונח פחיתות במאכל רק באדם האוכל לא שייך מצוה הבאה בעבירה, דמצוה הבאה בעבירה נלמד מקרא דהקריבנו נא לפחתך (טוכה ל, א) דאינו מדרך כבוד להקריב לגבוה דבר הגזול או דיש מום משום דהוא מאוס לגבוה. ונלמד מזה דה"ה דבר שאסרה התורה באכילה ג"כ הוא מאוס לגבוה ולמצוה. אבל בתרומה לא שייך מאוס, דאדרבה יש בו קדושה יתירה. ומה שהאדם אינו ראוי לזה לא איכפת לך. וגם במע"ש והקדש שלא נפרו ג"כ אינו מצד מצוה הבאה בעבירה, דהא במאכל אינו מונח פחיתות וחסרון. ולכן לא הזכיר רש"י במשנה כלל מחמת מצוה הבאה בעבירה, רק משום דלא חל איסור חמץ על מע"ש והקדש כמו בתרומה. וזהו דבמשנה ברפ"ז דברכות לא חשיב דור שאכל תרומה אין מזמנין עליו. והא דאין מזמנין על מי שאכל מע"ש והקדש שלא נפרו, היינו משום דכיון דאסור לכל אדם לא מקרי מאכל כלל. וס"ל לחז"ל דקרא ואכלת ושבעת וברכת מיירי באוכל דבר הראוי לאכילה לשום אדם, אבל בתרומה עומדת לאכילה לכהנים. והא דאמרין (בעיהבין ד' די) דסד"א הואיל ואי בעי זה למיכל בהדי כהן וכו', היינו לענין צירוף, דסד"א דלא ליצטרף בהדי כהן אבל פשיטא שחייב בבהמ"ז דר"ק.

**ועפ"ז** שכתבנו יתיישב מה שהקשה בשאג"א בסי' צ"ז גבי טבל של מ"ע דליכא אלא לאו, למה לא נימא דאתי עשה ודחי ל"ת. וכן הקשה מהא דר"פ גיד הנשה דליתי עשה דאכילת קדשים ולדחי ל"ת דגיד. ולפי מש"כ לק"מ דדבר שאסור באכילה אין החסרון מצד עבירה, רק דהמאכל הוא מאוס למצוה, [כיון שמאוס למצוה אינו מקיים העשה בזה כלל ולא שייך דאתי עשה ודחי לא תעשה]. והא דמקשה בירושלמי דקידושין דלמה לא אכלו מצה מן החדש וליתי עשה ולידחי ל"ת. י"ל דחדש שאני, דאינו מאוס כלל דהא יש לו היתר לאחר זמן. ובמק"א הארכתיו בזה יותר וכאן אין מקום להארץ והנלע"ד כתבתי בעז"ה]:

**נקטינן** מכל הנ"ל להלכה דחמץ של אסורי הנאה עוברין עליו ככל יראה, ולא מהני בטול בהם. וחמץ של א"י שקבל עליו הישראל אחריות, לאחר

ונראה דגם הר"ן שם שכתב שם ח"ל כ"ה מכשירין אם כהן הוא וכו' אין ר"ל דס"ל דבעינן חזי ליה דווקא. אלא עיקר כוונתו דאל"כ אין בו דין ממון. ואף דיש לפרש נמי בישראל שלקחה מכהן, מ"מ ניחא ליה לפרש בכהן דמתפרש בפשיטות טפי, משא"כ בישראל צריך לפרש בלקח זה דוחק הוא, דאין מפורש במשנה להדיא כן דמיירי בכה"ג, והלכך ניחא ליה לפרש בכהן כנ"ל בכונת הר"ן, והלכך הוצרך רש"י הכא בפסחים לפרש הטעם משום דאין בו אסור חמץ רק אסור אכילת תרומה. וס"ל לרש"י דמתניתין ר"ש היא דס"ל דאין איסור חל על אסור. ותדע דהא אסור מתניתין בטבל, וע"כ דר"ש היא וכמו דאמר בגמרא. ומיהו עדיין חימה לי, דגבי תרומה נראה דמודה ר"ש דהא אסור מוסיף הוא, דהא מעיקרא לא היה אסור רק לישראל ואח"כ כשכא הפסח מגו דאתוסף בה אסורא לגבי כהן מחמת אסור חמץ אתוסף בה אסורא גם לגבי ישראל, ובאסור מוסיף מודה ר"ש דאמרין, וכמו שמבואר להדיא ביבמות (דף צ"א) רצע"ג:

**[מה' שכתבתי לעיל לחמה על רש"י ז"ל במשנה דפסחים ל"ה, דמשו"ה אין יוצאין בתרומה משום דכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, מי שאינו מזהר אלא משום חמץ, יצא זה שאסור מחמת איסור אחר. ופשוט דכוונתו דמתני' ר"ש הוא דס"ל דאין איסור חל על איסור ואין בו איסור חמץ. ותמהתי שם דהא חמץ הוא איסור מוסיף ומודה ר"ש דאיסור מוסיף כדאיחא (ביבמות ל"א) ע"ש. וזה טעות שפלטה הקולמס, דבאמת ביבמות שם לר' יוסי אמרין כן דמחיה באיסור מוסיף, אבל לר"ש אדרבה מבואר שם דאפילו איסור מוסיף לית ליה. ומסוגיא (דפסחים דף ל"ה) נמי מוכרח דס"ל כן דאמר שם דאין יוצאין בטבל לר"ש משום דאינו חל איסור חמץ על טבל, ואף דחמץ הוא איסור הנאה, ולדעת התוס' (בחולין ד' ק"א) דאיסור הנאה הוא איסור מוסיף, וע"כ דר"ש לית ליה איסור מוסיף. ומיהו בלא"ה פירש"י צ"ע דלא כ' הטעם במשנה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה וכמו שכ' בעצמו בגמ' גבי דמאי שם ע"ב. וכבר עמד ע"ז הצל"ח ז"ל. ואמנם אנכי כתבתי במק"א ליישב דס"ל לרש"י ז"ל דמצוה הבאה בעבירה לא שייך רק בדבר שאסור באכילה לכל ישראל, כגון ערלה וכלאי הכרם וטבל, אבל בתרומה דמותר**

זה אינן ראיות, די"ל וודאי לאו רכל יראה ליכא, כיון דכתיב לך וממעטינן של אחרים ושל גבוה, אין נ"מ אי זכה בו קודם זמן אסור או אחר זמן אסור, מ"מ השתא אינו של ישראל אלא של א"י, ולא דמי לסתם חמץ אחר זמן אסור דאכתי לא אתי לרשות אחר ושלך קרינא ביה. אבל היכא דאתי לרשות זוכה בוודאי מהני. והא דאמרינן רכופה עליו את הכלי ולא מצרכינן ליה שיאמר לא"י שיזכה בו, היינו משום דנהי דלאו רכל יראה ליכא, מ"מ עשה דתשכיתו מיהא אינו מקיים בזה, דהשבתה אינו מקיים אלא אם מבטלו מן העולם, או דשורפו או דמפררו חזרה לרוח רכלה מן העולם, אבל זה דהא"י זוכה בו אין זה השבתה, דלשון השבתה אינו אלא לשון כליה ושבתה מן העולם, אך דקודם זמן אסורו יכול להשבת בבטול, וכמו דפרש"י דתשכיתו היינו בטול בלב. אבל לאחר זמן אסורו דבטול לא שייך אז, על כרחך אין השבתה אלא שריפה וכליון או דמפרר חזרה לרוח, וא"כ צריך לכפות עליו את הכלי בדוקא, כדי שיוכל לקיים מצות השבתה בלילה. וכן העלה השאג"א בס"י פ"ג נ"מ לדינא דאם זכה בו הא"י בעה"פ אחר חצות דעדיין לא עבר ישראל בב"י קודם הפסח, דמותר בהנאה אחר הפסח, דהא כבר מבואר בדברי האחרונים דר"ש לא קניס רק אם עבר בלאו רכל יראה, אבל אם לא עבר אק בעשה דתשכיתו לא קניס ר"ש וכמש"ש הנו"ב (בס"י כ). וא"כ בזכה בו הא"י בעה"פ לפי מש"כ אין עובר ישראל רק בעשה דתשכיתו, והלכך מותר בהנאה אחר הפסח. וכן דעת הנו"ב במהר"ת (בס"י כ"ג). רק שמדבריו נראה דליכא אסורא כלל. וכן נראה מבעל פרי מגדים באו"ח סי' תמ"ג, ולענ"ד נראה כמו שכתבתי וזכה מתיישב כל הקושיות בעז"ה:

הפסח אסור בהנאה, ואפשר דאסור אף להחזיר לא"י מחשש שמא ימכרנו לישראל וכמש"כ המג"א (בס"י ת"מ סי' א'). חמץ של גבוה אף דקבל עליו אחריות אינו עובר בבל יראה משום דהוי כמקבל אחריות בכיתו של הקדש, רכל היכא דאיתא בי גזר דרחמנא איתא. וראיה גדולה מן הירושלמי. ורק לר"ש דס"ל דרבר הגורם לממון כממון דמי עובר. חמץ של ישראל שבטל קודם הפסח מ"מ לאתר הפסח אסור בהנאה:

**ולענין** אם מהני זכית הא"י אחר זמן אסורו להפקיע מאסור כל יראה, יעדיין כחתם סופר באו"ח סי' קי"ד שכתב ד"ל: נ"ל פשוט דהמוכר חמצו לא"י בפסח זכה בו הא"י ונ"מ וכו', וככל זאת אע"פ שקנאו הא"י קנין גמור, מ"מ מחויב הישראל ועובר בכל שעה על כל יראה כל זמן היות החמץ בכית הא"י אע"פ שאינו תו ברשותו של ישראל קנאו הא"י קנין גמור, מ"מ כל עצמו של חמץ כן הוא שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו לעבור בבל יראה בכל מקום שהוא עד שיכערנו מן העולם עכ"ל בעל חתם סופר. וכן דעת המקור חיים בס"י תמ"ג.

**והנה** אף שיש ראייה לרבריהם מהא דהמוצא חמץ ביז"ט רכופה עליו את הכלי, ודעת קצת פוסקים אף דלא בטל, ולכאורה למה לא יאמר לא"י דזכה בו ולא יעבור אבל יראה, אלא וודאי דלא מהני, וראיה זו הביא המקור חיים בעצמו, וכן מהא דהקשו חכמים לר"י לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה וכו' (פסחים כ"ז ב') ולכאורה מאי קולא הוא לר"י יותר מלרבנן הא דיהא יושב ובטל, הא מ"מ יכול לומר לאינו יהודי דזכה בו ולא יעבור אבל יראה, וזה מהני אפילו לרבנן, אלא וודאי דלא מהני. אבל מ"מ כל

סימן כו

## אפיה בתנור שהסיקוהו בחמץ

מותר. הטעם דהוי גורם דגורם מן העצים לתנור ומן התנור לפת, כיון דבשעה שמדביק הפת בתנור ליתא לאסורא בעיניה כלל, רק החום הבא מן העצים והוי גורם דגורם והלכך גם בחמץ מותר.

**ומיהו** אי איכא גחלים לחשות או אפילו עוממות בתנור ויכול הפת לאפות מחום הגחלים עצמן ולא צריך לחום התנור, אז בוודאי אסור בחמץ משום דיש שבח גחלים בפת, דגחלים עצמן אסור בחמץ, דהא דבשאר אסורין מותר אם בשלו ע"ג גחלים, היינו משום דהנשרפין אפרן מותר וה"ה לגחלים, אלא דאפרן מותר אפי' לכתחלה להנות מהן, אבל גחלים אסור להנות מהן לכתחלה רק דבריעבד מותר וכמו שכ' התוס' (בפסחים דף כ"ו ע"ב) ד"ה בשלה. אבל בחמץ דאפרו אסור אף בדיעבד, אסור אם בשלה ע"ג גחלים. וכ"כ הרא"ש בהדיא בשם הר"י יונה ז"ל שם וזה לשונו: והא דשרי בעוממות לד"ה היינו בקליפי עולה וכו', אבל בחמץ בפסח קי"ל"ן כרבנן דאמרי מפרר וזורה לרוח והוי בכלל כל הנקברין שאפרן אסור וכ"ש הגחלים עכ"ל הרא"ש ז"ל. והא דכתבו התוספות ריש פסחים דף ה' ע"א ד"ה ואומר דחמץ דמי לעולה דבשלה ע"ג גחלים מותר, היינו אליבא דר"ע לשיטתו שם דס"ל דבעור חמץ בשדריפה, והוי מן הנשרפין דאפרן מותר:

**ומיהו** מה שכתבו שם ולא יסיק תנור וכידיים היינו מדרבנן צע"ק, דמה הרצרכו לזה הא בפשיטות ניחא דלכתחלה בוודאי אסור דהא בשלה ע"ג גחלים תניא דמותר, משמע הא לכתחלה לא וכמ"ש התוס' בעצמם שם ד"ה בשלה. ודוחק לומר דכותתם להקשות על הירושלמי דאמר דעבר והסיק ג"כ אסור, וכמו שהבאתי לעיל לשון הירושלמי, דזה דחוק, דהא לא הביאו כלל על לשונם דברי הירושלמי ולא הזכירוהו כלל. ועוד דדברי הירושלמי י"ל דרצונו לומר דעבר והסיק אסור לדידן דקילי"ן דחמץ מן הנקברין דאפרן אסור ולא לפרש מתניתין בא:

**ואולי** דכותנו גם כן לזה דאסור לכתחלה היינו מדרבנן, ולא באו אלא לומר דהך דלנתכלה היינו מדרבנן דבדאורייתא אין שייך לחלק בין לכתחלה

**ראיתי** לברר דין אפה בתנור שהסיקו בחמץ לאחר זמן אסורו. ומתוך שראיתי כמה זקי דעות בזה להאחרתים ז"ל ראיתי לבאר דבר זה כיד ה' הטובה עלי.

**והנה** בעיקר דין זה יש בו ג' שיטות. א. הרמ"ך והכ"מ בפ"ג מהל' חו"מ. ב. שיטת הש"ך והט"ז ביו"ד בסי' קמ"ב ס"ק ה'. ג. שיטת המג"א (בסי' תמ"ה ס"ק ה') ועתה אבאר דבריהם בפרטות.

א. שיטת הרמ"ך והכ"מ דאינו אסור אלא באבוקה כנגדו כמו בשאר אסורים. [אמנם באמת מלשון הרמב"ם ולשם משמע בהדיא דאף באין אבוקה כנגדו אסור ולא הזכיר כלל אבוקה כנגדו גבי חמץ. ונראה שהרמב"ם הוציא כן מהירושלמי דפי' כ"ש הלכה א' דעל הא דתנן במשנה לא יסיק בו תנור וכידים אתמר עלה בירושלמי שם וזה לשונו: עבר והסיק יבא כהדא אם חדש יותץ עכ"ל הירושלמי. משמע בהדיא דאף תיכף לאחר זמן אסורו חדש יותץ, דגבי חמץ זה וזה גורם אסור, ואף דחמץ אינו במשהו עד הלילה. מיהו אינה ראייה בצבד ואפה אי אסור באין אבוקה כנגדו, דלפי מה שאכתוב לקמן דאף אם נימא דזה ראייה בעבר ואפה אי אסור באין אבוקה כנגדו, דלפי מה שאכתוב לקמן דאף אם נימא דזה וזה גורם אסור בחמץ מ"מ י"ל דבעינן אבוקה כנגדו ולקמן יבואר.

**מיהו** זה פשוט דהרמב"ם כיון לדברי הירושלמי דאין דרך הרמב"ם ז"ל לכתוב דינים מעצמו אם לא שנמצא הדין זה בעצמו מפורש בבבלי או בירושלמי. וטעמם דאף דבחמץ גם גחלת ואפר אסור דחמץ הוי מן הנקברין [וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג דמפרר וזורה לרוח כרבנן ולא כר"י ע"ש] וכל הנקברים אפרן אסור וכמו שמבואר בתר"ט פ' כ"ש, דגם בחמץ אפרו אסור לרבנן. וכ"ה ברא"ש שם בשם רבינו יונה וכ"ה בטור בסי' תמ"ה להדיא. (ועי' היטב בזה בגליון המשניות בספוס ויילנא בר"פ כ"ש על שם הגאון החסיד מ' לוי יצחק זצ"ל מש"כ לדעת הרמב"ם ז"ל) מ"מ כיון דאף רבי דסבר דיש שבח עצמם בפת, והשבח בא מן העצמם עצמן, ואעפ"כ כשאין אבוקה כנגדו

התורה, וכותנתם דמקשה שם מפסח ולא מיקרי צלי אש, אלמא לענין דאורייתא מיירי, דאי מדרבנן לא קשיא מידי מפסח. וכן הביא המג"א בסי' תמ"ה ראייה מדברי התוס' אלו, דבאבוקה כנגדו אסור מן התורה וזה לשונו שם בס"ק וא"ו: ובתוס' פסחים דף ע"ה משמע דבאבוקה כנגדו אסור מדאורייתא עכ"ל. ולכן דברי הפני"י צל"ע:

**ועכ"פ** כהא נחתינן וסלקינן דאם אפה פת בגחלים של חמץ אסור גם לדעת הרמ"ך והכ"מ, והא דכ' דבאבוקה כנגדו דוקא אסור, לא באו אלא להוציא דאם הסיק לתנור ואח"כ גרפו מן הגחלים ואפה בו דמותו וכמו בעצי ערלה. [מיהו אם אין בחום הגחלים לאפות רק בצירוף הגחלים או היה זה וזה גורם ותליא אי זה זה גורם אסור בחמץ כיון דאסורו במשהו או לא ויבואר לקמן בסמוך בס"ד ואי יש כזה וכזה כדי לאפות עיין בש"ך וט"ז ביו"ד ס"ס פ"ז אי מיקרי ככה"ג וזו"ג כיון דיש באסור עצמו כדי לאפות].

**וג"ל** דס"ל ז"ל דא"א לומר דגם בהוסק התנור לא מיקרי גורם דגורם. והא דמותו בעצי ערלה משום דהוי זה זה גורם, חום ראיסור ותנורו של היתר, דאלמלא התנור לא היה מחויק החום, דהתנור מחויק החום מלצאת, וס"ל לרבי זה זה גורם מותר. אבל בחמץ זה זה גורם אסור גביה, גם זה אסור. דהא ליתא, דהא חזינן דמסתפקא ליה לאב"י התם דאת"ל זה זה גורם אסור לרבי רבי היינו ר"א, או דס"ל דזו"ו גורם מותר והכא משום שבח עצים בפת וגורם העצים הוא יותר מחום התנור ולא מיקרי זה זה גורם, דעיקר השבת הוא מן העצים כן מסתפקא ליה לאב"י התם. ואלו זה מכבאר בגמרא התם בפשיטות דבאין אבוקה כנגדו מותר לרבי [או למ"ד דגחלים לחשות אסור אינו אסור אלא בדאיכא גחלים לחשות מיהת אבל בחום התנור כוודאי אינו אסור לרבי] וליכא ספיקא כלל בזה. וכן מסקינן בפסחים ע"ה דאם גרפו לתנור ואפה בו את הפת אף לדברי האוסר [היינו ר' וכדפירש"י התם] מותר, וע"כ דלא תליא אהדדי כלל, דאף אם זה זה גורם אסור לרבי, מ"מ באין אבוקה כנגדו לא הוי רק גורם דגורם, וגריעא מזה זה גורם. ואף מאן דאסר בזה זה גורם, מ"מ בזה מתיר. וא"כ ה"ה בחמץ רבזה לא שייך לחלק בין חמץ לשאר אסורים:

**וגם** מדברי היושלים הג"ל אין סתירה ע"ז,

ובין דיעבד. והא דלא מוקמי התוס' מתניתין כרבנן דאפרו אסור משום דבהדיא אמרינן בפ' כ"ש דלא נצרכה אלא לר"י, ולא הוי מצי לאוקמי נמי באבוקה כנגדו דאסור באמת מן התורה לרבי, משום דלישנא דלא יטיק תנור וכידיים משמע דמטיקו ואח"כ אופה בו, כדרך כל אפית פת דמטיק בתחלה ואח"כ אופה. דאם מיירי באופה כנגד האבוקה, הול"ל ולא יאפה בו פת ולא יבשל בו תבשיל. והלכך הוצרכו לומר רהיינו לכתחלה ומדרבנן. ומשמע מדבריהם דבנקברין דאפרין אסור, מן התורה אסור, דאל"ה בפשיטות הו"ל לאקשוויי התם דהא גחלים ואפר אינו אלא מדרבנן, גם בנקברין מן התורה מותר לגמרי, וא"כ מאי מלאכה איכא בשריפת החמץ הא יכול אח"כ להנות מן התורה בגחלתו. אלא ודאי דס"ל דבנקברין מן התורה אסור זה שלא כדברי הפני"י בפ' כל שעה דף כ"ז דכתב בפשיטות דאינו אלא מדרבנן, משום דהוי שלא כדרך הנאתן וע"י כדודש וחדוש להגאון רע"א וצ"ל שתמה באמת ע"ד תוס' הללו דהא הוי שלא כדרך הנאתן גם באבוקה כנגדו. ואני תמה להיפך דמנ"ל הכי בפשיטות דהיסק הוי שלא כדרך הנאתן, אודרבה הא תגן בחמורה ל"ג דמדליקין בפת ושמן של תרומה, ומייתי לה נמי בפסחים ל"ג ע"ב אגב גורא, ואי הוה שלא כדרך הנאתן היכי מותר, הא קיילין דאסור להאכיל תרומה לבהמה משום דהוי שלא כדרך הנאתו, כיון דעומד לאכילת אדם והוי הפסד תרומה. וע"י בר"ש בפ"א דתרומות משנה ט'. וא"כ תרומה טמאה הראויה לבהמה נמי כיון דהויא לבהמה היכי מותר להדליק בהן. אלא ודאי דגם היסק הוי כדרך הנאתן. ועוד דעל כרכך צריך לומר כן לדעת הסוברים דשלכד"ה מותר לגמרי, א"כ היכי תגן ולא יטיק. וכבר עמד ע"ז הגרע"א הנ"ל בעצמו שם. וגם לדעת הסוברים דאסור מדרבנן מ"מ מאי מקשה הש"ס שם פשיטא דלא יטיק, ומאי קושיא דילמא זהו גופא קמלין דשלא כד"ה אסור מדרבנן, אלא ודאי דמיקר דרך הנאתו וגם האפר אסור מן התורה להתחמם בהם:

**ועוד** נראה דאשתמיט מהגאון הנ"ל דברי התוס' בפסחים בכיצד צולק דף ע"ה ד"ה וגרפו, דמפורש שם בהדיא דבאבוקה כנגדו אסור מן התורה, דכתבו וז"ל: ותימה לר"י כיון דהפת אסור כשהאבוקה כנגדו וכו' ופירש ר"י דאפילו כשהאבוקה כנגדו לא אסור אלא מדרבנן ולא משמע כן בשמעתין עכ"ל. הוי דמסקו ולא משמע בש"ס שם דאסור מדרבנן רק דאסור מן



גחלים אדרכה יש להוציא מזה דמותר גם בחמץ וכמו שכתבתי, וכדעת התוס' והרמ"ך ודלא כשיטת הש"ך והט"ז שאביא לקמן בסמוך, מיהו אין זו ראייה ברורה, די"ל לאידך גיסא דפשיטא ליה דגבי הקדש אסור כיון שהאפר אסור ה"ה חום של תנור וכסברת הש"ך והט"ז שאביא לקמן בסמוך:

**שיטה** הב' שיטת הש"ך והט"ז ביו"ד סי' קמ"ב (ס"ק יו"ד וסק"ד) ודעתם ז"ל דבחמץ ושאר אסורי הנאה שאפרן אסור, כגון עצי אשירה וכיוצא בהם אף באין אבוקה כנגדו אסור, ואף בגרפו לתנור וליכא אלא חום הנשאר מן השלהבת. וראיתן מן הש"ס דפ' כיצד צולק דף ע"ה הנזכר לעיל דאיבעיא ליה התם תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת מהו, ואף דבשלה ע"ג גחלים תניא להדיא דמותר. וע"כ דס"ל דאפשר דחום הנשאר מן השלהבת עדיף מגחלים כיון דהשלהבת בא מן העצים עצמן. וא"כ נהי דפשיטין דמותר, מ"מ לא גריעא מגחלים והלכך באותן דברים דגחלתן ואפרן אסור ה"ה בגרפו אסור. והטעם דיש שבח שלהבת בפת דשלהבת בעצמו אסור הוא כמו גחלת לכה"פ. וכיון שכן בעצי אשירה וחמץ דגחלתן ואפרן אסור גם בגרפו אסור. ואף אם נאמר דזו"ז גורם מותר בהן ובתנור חדש שצננו מותר, מ"מ בישן שלא צננו אסור. כ"ה דעתם ז"ל:

**אכן** לכאורה יש לחמוה על שיטה זו בכמה דברים. חדא, בהא דמדמי חום התנור לגחלת. לנע"ד יש לחמוה על זה מהא דתניא בכיצה ל"ט דגחלת של ע"ז אסורה ושללהבת מותרת ופסקה הרמב"ם והטור והשו"ע ביו"ד בסי' קמ"ב בסעיף א' להלכה. הרי בהדיא דאיכא חלוק בע"ז גופה בין גחלת לשלהבת, ופשיטא דחום התנור לא עדיף מחום השלהבת, דכיון דאף דשלהבת בעין מותר ליהנות ממנו לאורו ולהתחמם כנגדו, לא כ"ש דמותר לאפות בחומו של תנור. ואפשר דמחלקי בין שלהבת הבא מחום העצים דמתחלתו בא מן ממשות של אסור, וכין שלהבת שלא בא מן הממש, ומפרשים דהא דאמר שם דשלהבת היינו דהשתחווה להשלהבת ונעשה שלהבת עצמו ע"ז אבל בא מן היתר ומש"ה מותר<sup>2</sup>.

דהירושלמי לא קאמר אלא דיוצן, ומכל מקום אפשר אם עבר ואפה אף שלא צננו מותר אם לא שאבוקה כנגדו. והא דחדש יותן היינו משום דיש שבח עצים בתנור, וכמו שכתבו התוס' בפסחים שם ד"ה חדש. מיהו זה יש להוציא מדברי הירושלמי דגבי חמץ זה חזו גורם אסור, דהא אמר חדש יותן דאם זה חזו גורם מותר כחדש סגי בצינון וכמו דמבואר (דף כ"ו) להדיא בסוגיא דפסחים וע"ש בפירוש"י ד"ה אמור. וק"ל:

**ונ"ל** להביא ראייה לשיטת הרמ"ך והכ"מ מהא דאיבעיא שם (דף כ"ח ע"ב) בתנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת לרבנן דשרו בקמייתא מהו. ופשט ליה דהפת אסירה דלא דמי לערלה דערלה בטילה במאדים, הקדש אפילו באלף לא בטיל. ולכאורה למה הוצרך למיבעיא אליבא דרבנן דלית הלכתא כוותייהו, טפי הו"ל למיבעיא גם אליבא דרבי ובאין אבוקה כנגדו, דבשאר אסורים מותר, מ"מ בהקדש דאסורו במשהו מאי. אלא וודאי דס"ל להש"ס בפשיטות דבאין אבוקה כנגדו אין לחלק בין הקדש לשאר אסורים, דמה בכך דאסורו במשהו מ"מ גורם דגורם הוא. ולכן לא מיבעיא ליה רק מאבוקה כנגדו אליבא דרבנן, דבשאר אסורים ס"ל דשרי מצד דס"ל דאין שבח עצים בפת והוי זו"ז גורם דס"ל דשבח הבא מן העצים ושבח הבא מן התנור שניהן שוין, ואין לגורם איסור יותר חשיבות ומעלה מגורם דהיתר, ומבעיא ליה בהקדש מאי, כיון דאסורו במשהו אפשר דזה וזה גורם אסור. ופשיט ליה לאסורא. אבל לרבי ובאין אבוקה כנגדו אין חלוק בין הקדש לשאר אסורים ה"ה חמץ. וזה ראייה ברורה לשיטת הרמ"ך והכ"מ ז"ל.

**שוב** אחר החיפוש בספרים מצאתי שהגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח סי' תמ"ה סק"ט שהביא ראייה מדלא מבעיא בגחלים עוממות אליבא דרבי, ש"מ דפשיטא ליה דאסור בהקדש כיון דאפרו אסור. והביא ראייה מזה לשיטת הש"ך והט"ז דגחלים עוממות ולוחשות אסור בחמץ ובע"ז ובכל דבר שאפרו אסור. ודלא שנראה מהב"י וכ"מ דאם בשלה על גחלי חמץ וע"ז מותר כמו בערלה. אמנם לענין חום של תנור בלא

א. ועי' עוד כזה בחי' רע"א וישועות יעקב אר"ח ריש סי' תמ"ה.

ב. במפתחות לסי' כ"ו הוסיף רבינו: הנה כעת מצאתי לרבינו יוחנן בנתיב י"ז חלק ה' שמפרש להא דשלהבת מותרת דהיינו להזליק בו נר אחר. ולפי זה י"ל דלעולם להשתמש לאורה או לאפות ולכשל אצל השלהבת אסור. וכעין זה מצאתי להשער המלך ד"ל בפ"ו מה"ל

ונשאר בצ"ע. אמנם יש ליישב דהש"ך לא כתב כן אלא אליבא דרבי ריק"ל כוונתו דס"ל דיש שבח עצים בפת, ולא מיקרי זוי"ז גורם, א"כ בע"ז דאפרו אסור גם באפה נגר הגחלים או בחום התנור אסור דאמרינן יש שבח גחלים בפת. אבל אליבא דרבנן דס"ל דאפילו עצים מותר, פשיטא דלא גרע גחלים ואפר מעצים ממש. וכ"כ המהרש"א ז"ל להדיא ודלא כמהרש"ל שם זגראה דאזיל בשיטת הפר"ח. ועי"ש במהרש"ל ומהרש"א ודד"ק. וע"כ הוצרך לומר דיש לאסור מצד דאסור במשהו ואיכא למימר דזה וזה גורם אסור בהו. ואין להקשות נמי דאמאי לא מיבעיא ליה באין אבוקה כנגדו ואליבא דרבי. דהא אינו קושיא, ד"ל דאדרבה דזה היה פשוט ליה לאסורא וכסברת הש"ך דכיון דגחלים אסור לא גרע חום השלהבת מגחלים. והגרי"א ז"ל מביא אדרבה ראייה מזה לאסורא מדלא מיבעיא ליה הכי, ש"מ דפשיטא ליה מילתא לאסורא. ומיהו כבר כתבתי לעיל דאין זו ראייה דאדרבה איכא למימר איפכא דפשוט ליה להתידא וכסברת הכ"מ והרמ"ך, דכל שאין אבוקה כנגדו וליכא אלא חום השלהבת הרי גורם דגורם ומותר אף בדברים שאפרן אסור:

**ועוד** יש לתמוה על הפר"ח דהיכי פשיטא ליה כל כך דאפר הקדש אסור. דהא לפי מה דמשני ר' שמעיה שם דהא דתניא אפר הקדש לעולם אסור מיירי בתרומת הדשן, איכא למימר דבשאר אפר דהקדש גם בלא מעל המסיק מותר האפר, ואולי דס"ל להפר"ח כיון דמלשון הש"ס בתחלה משמע דפשיטא ליה דכל דלא מעל המסיק גם האפר אסור, מדמקשה אברייא דאפר הקדש לעולם אסור הא מעל המסיק, משמע דאל"ה הוה ניחא, ובמסקנא לא ראינו סתירה ע"ז איכא למימר דגם במסקנא הכי קייל"ן, רק דרב שמעיה היה דוחק להעמיד בנפלה דליקה מאליה תיחא ליה טפי לפרש דמיירי באפר של תרומת הדשן. כן נ"ל לפרש ע"פ דברי הפר"ח ז"ל:

**שוב** מצאתי בספר גבול אשר באור על הרא"ש

**אבל** לענין נראה מרקתני לה דומיא רגחלת דזודאי מיירי בגחלת של עצי אשירה [דזה ודאי דוחק לומר דר"ל דהשתחויה לגחלת דא"כ פשיטא דאסור ומאי הוצרך לאשמעינן] וה"נ בשלהבת דכוונתיה דשלהבת הבא מן עצי אשירה. ואעפ"כ מותר משום דליחא לאסוריה בעיניה [ואין להקשות דא"כ למה לא פשט ליה ניהליה בפסחים ע"ה מהך ברייתא דבגרפו מותר, ד"ל דהרי זוי"ז גורם. אבל לרבי דס"ל דיש שבח עצים בפת ה"נ בשלהבת יש שבח שלהבת בפת, ואין להקשות דהא מ"מ לכתחלה אסור לרבנן והיכי תניא דמותרת, די"ל דמותרת דתני ר"ל דהפת מותרת כדיעבד אם אפה בשלהבת]. וע"כ צ"ל הא דס"ד דש"ס דבגרפו אסור, היינו לפי דמצינו בפסח דהוצרך למעט מצלי אש צלי אש שני פעמים, אלמא דזה מקרי צלי אש. אבל למסקנא התם דמסקינן דהכא שאני דאעצים דאסורא קפיד רחמנא והא ליתגהו, קילי טפי מגחלים דהתם מיהת איכא גחלים בעיניהו, אבל הכא ליכא כלל לאסורא בעיניה. והלכך איכא למימר דאף בע"ז ובחמץ רגחלתם ואפרם אסור מ"מ בחום דתנור מותר והטעם דהרי גורם דגורם וכמש"ל:

**מיהו** גבי חמץ י"ל קצת דדמי לשלהבת של הקדש דלא נהנין לכתחלה, דהא שם מחלק דמשו"ה בהקדש אסור משום דלא בדיל מיניה כ"כ כמו עצי אשירה, וכמו שכתבו התוס' ברי"ה הקדש. וא"כ בחמץ דלא בדיל מיניה כלל לא כ"ש דלא נהנין. ומצאתי בחק יעקב (בס"ק ו) דהרגיש בקושיא זו על הבית הלל דפסק דשלהבת של חמץ מותר. אבל לענין יש לומר דכיון דהך דלא נהנין היינו מדרבנן, אפשר דאינו אסור רק לכתחלה, אבל כדיעבד אין לאסור הפת ולק"מ. ועי' בבה"ט שכתב דהיד אהרן מיישב קושיית הח"י. וספר הזה אינו נמצא בידי ואולי כיון למה שכתבתי:

**וראיתי** להפר"ח באו"מ בס"י תמ"ה שהקשה לשיטת הש"ך מהא דמיבעיא בעצי הקדש משום דאסור במשהו, ולדעת הש"ך תיפוק ליה דאפרן אסור

עבודת כוכבים שמפרש לדברי הרא"ש בסוף ביצה שכו' שם טעם דאסור לכוך בודא מאורי האש על אש של עובדי כוכבים, ואף דעיקר הברכה הוא על השלהבת והשלהבת מותרת, מ"מ כיון שיש עמה גחלת, מ"מ אסור לכוך. ופירש השער המלך ז"ל דר"ל דהא דשלהבת מותרת היינו באין עמה גחלת או דר"ל דמותר להחליק ממנה נו אבל להשתמש לאורה אסור כיון שהגחלת אסורה בהנאה ע"ש. ואמנם בפשיטות הוי מצי לאוקמי דמיירי והגחלת היא של היתר אך דשלהבת כלבד היה של אסור כגון דהשתחויה לה. ואכן בעיקר דברי הרא"ש נ"ל פירוש אחר ולא כמו שפירש השער המלך ז"ל, אלא דר"ל דאף דשרי השלהבת בהנאה, מ"מ כיון דהגחלת אסורה בהנאה הלכך אסור לכוך משום דמאיס למצוה, ואי"ה בחלק יר"ד יבואר באריכות בה וכן אין מקום להאריך.

במשהו גם באין אבוקה כנגדו אסור מטעם ז"ז גורם וכמו עצי הקדש:

**אמנם** רכריו ז"ל תמוהים אצלי דחרא, דא"כ לא שייך לאסור רק באפה בחמץ שהסיקו בו תוך הפסח דאז הוי חמץ במשהו, אבל בעה"פ אחר חצות דאסור בששים כשאר אסורין מאי איכא למימר, והרמב"ם השווה שם עה"פ אחר זמן אסורו לתוך הפסח, ואם נפרש בהרמב"ם כפי"ה המג"א והש"ך והט"ז דמירי באין אבוקה כנגדו ומטעם כיון דחמץ אסורו במשהו גם באין אבוקה כנגדו אסור, א"כ למה בעה"פ אסור באין אבוקה כנגדו, הא בעה"פ אינו במשהו הו"ל לחלק בין עה"פ לתוך הפסח, והיא קושיא אלימתא לכאורה על המג"א ז"ל:

**ועוד** תמוה אצלי דהיכא תלי דין זה בכו"ז גורם, דהרי מכבואר בגמרא ראף אי נימא דטעמא דרבי דזה זה גורם אסור ולא משום דיש שכח עצים בפת, מ"מ באין אבוקה כנגדו מותר. וע"כ דהטעם דהוי גורם דגורם, והא דאסור בעצי הקדש היינו באבוקה כנגדו ואליכא דרבנן דאז הוי גורם ממש, אלא דחכמים מתירין מצד דהתנור נמי גורם, ע"ז אמרינן דבעצי הקדש כיון דאסורו במשהו גם זח"ג אסור. אבל בגרפו לתנור ואפה בו ליכא בו אפי' חד גורם. והן אמת דאם בשל נגד הגחלים אפילו עוממות יש לאסור הפת, משום דכיון דכחמץ גם הגחלים אסור אמרינן יש שבת גחלים בפת. ואם נימא דגבי חמץ זה וזה גורם אסור יש לאסור אף אם אין בחום הגחלים לאפות אם לא בצירוף התנור משום דז"ז גורם וכמש"כ המג"א שם בעצמו. אבל בגרפו לתנור אין כאן אפילו חד גורם וכמש"כ. ודברי המג"א צל"ע:

**ולענין** עיקר סברת המג"א שהעלה רגבי חמץ ז"ז גורם אסור, יש להביא ראיה ברורה לכאורה מהירושלמי שהבאתי לעיל דאמר עבר הסיק ייבא כהדא הסיק את התנור חדש יותץ. וע"כ דס"ל דז"ז גורם אסור, דלמ"ד מותר חדש נמי סגי בצינון וכמבואר בסוגיא שם, ובע"ז דף מ"ט מביא נמי ראיה מהם מתניתין דחדש יותץ, דר"א ס"ל דז"ז גורם אסור, והן אמת דלכאורה יש לתמוה ע"ז דהא אודיבה פסקינן התם להדיא כר' יוסי דז"ז גורם מותר גם בע"ז, וא"כ היאך פסקו הפוסקים כסתם מתניתין שם דחדש יותץ. והיא היא קושיית הב"י והכ"מ בהל' ע"ז והובא בש"ך שם.

דפסחים פ' כל שעה שם אות וא"ו שהעיד בזה על הפר"ח דהרי במסקנא אוקימנא בתרומת הדשן. אך מה שהקשה עליו בחזק יד כר' ח"ל: לא ידעתי שיחתו, דהא בהך סוגיא אמרינן דהא דאפר הקדש לעולם אסור, היינו דווקא בתרומת הדשן שטעון גניזה, אבל שאר אפר שרי עכ"ל. תימה על תמיהתו דהיכא פשיט לו כל כך דמותר, דהא אדרכה לרמי בר חמא שם ס"ל דאסור דמוקי לה כנפלה דליקה מאליה, ומנא לן דרב שמעיה פליג עליה דילמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ועוד אף את"ל דפליג, מ"מ מנלן דהלכה כרב שמעיה דילמא הלכה כרמי בר חמא. ועוד דכן משמע להדיא גם בכרייתא דסוף ביצה, דתניא שם גזלת שם הקדש מועלין בה הרי דגם הגזלת אסור מן התורה בהקדש, דהא מועלין בה קאמר וחייבין עליה קרבן מעילה. ופשוט דה"ה לאפר דאפר וגזלת שדן, דאם נימא דאפר מותר משום דנעשיית מצותו גם בגזלת הוי מותר וכמו בעולה וכלאי הכרם, ודוחק לומר דהברייתא רביצה מירי בגזלת של תרומת הדשן דהא סתמא קאמר. ועוד דהא הנהנה מאפר תפוח שע"ג המזבח שנשאר לאחר שנתרם הדשן ס"ל לר"י במעילה (דף ס"ו) רמועלין בו ואף לאחר דנעשית בו מצותו ועומד לשריפה וכן הלכה וכמו שפסק הרמב"ם כפי"ה מהל' פסולי המוקדשין. וא"כ כ"ש עצי הקדש של בדק הבית דאין עומד לשריפה דלא שייך דנעשית מצותו, לא כ"ש דמועלין בו אם לא נפיק לחולין כגון דנפלה דליקה ממילא בעצי הקדש של בדק הבית. ואין לומר רכונת בעל ספר גבול אשר להקשות על הפר"ח דהיכא מעל המסיק מותר הא וודאי ליתא, דהא ע"כ האיבעיא שם מיירי בלא מעל המסיק כגון דנפלה דליקה מאליה או בעצי שלמים דאינו מתחלל וכדאמרינן התם הכא בעצי שלמים עסקינן ואליכא דר"י כר' ער"ש. אמנם קושיית הפר"ח יש ליישב מטעמא אחרתא וכמש"ל. אמנם מה שכתבתי לעיל להקשות על הש"ך מהך דשלהבת של ע"ז מותר הוא קושיא נכונה על הש"ך וסייעתו ז"ל לפע"ד:

**ושיטה** שלישית יש בזה לרבינו בעל מגן אברהם בס"י תמיה ס"ק וא"ו ודעתו ז"ל לאסור ג"כ אף כשאין אבוקה כנגדו אך לא מטעמיה. דהש"ך ז"ל מחמת דגחלים אסור רק מטעמא אחרתא דכיון דחזינן דפשט הש"ס דבעצי הקדש גם לרבנן אסור משום דאסורו במשהו ז"ז גורם אסור, א"כ חמץ נמי דאסור

דאסורן אינו אלא מדרבנן לא אמרו דיש שבח גחלים.  
כנ"ל ליישב דברי הכ"מ והב"י:

**רשיטת** הש"ך דכתנור חדש סגי בצינון בחמץ ובע"ז  
משום דזו"ז גורם מותר בהם, אבל בחדש  
שלא צננו או אפילו בישן שלא צננו אפילו גרפו וליכא  
אלא חוס התנור לחדד אסורה הפת, וכ"ש בגחלים  
עוממות ולחשות:

**רשיטת** המג"א דלגבי חמץ זו"ז אסור, והלכך בתנור  
חדש יוחץ ואם לא נתצו ואפה בו הפת אסור  
בהנאה, ואפילו אם צננו. וכן בישן שלא צננו ואפי' גרפו  
לתנור ואפה בו. אמנם דברי המג"א תמוה וכמ"ש לעיל,  
וכן תמה עליו בבאורי הגר"א ד"ל וכתב דבהקדש אינו  
הטעם משום משהו, רק משום דחמיד וא"כ אינו ראייה  
לחמץ [ובזה מיושב ג"כ מה שהערנו לעיל דהא גבי ע"ז  
קיליין דזו"ז גורם מותר ולהנ"ל לק"מ דהקדש שאני,  
משום דחמיד וק"ל]. ומסיים הגר"א וכל דבריו כאן אינן  
נראין עכ"ל. ודעתו שם להסכים עם הש"ך וכתב עליו  
דדבריו נכתבים מאוד. אמנם כבר הערותיו גם על הש"ך  
מאידה מקומות ולדעתי שיטת הרמ"ך והכ"מ דמתירין  
בגרפו היא המחזורת מכל השיטות בזה.

**מ"הו** מה שפסק ביו"ד (בסי' קמ"ב סעיף י"ב) פת שבשלה  
ע"ג גחלים של ע"ז מותרת כיון שנעשו גחלים  
הלך איסורן וכי, זה וודאי תמוה, דהא הנקברין אפרן  
אסור וכ"ש הגחלים, וא"כ יש שבח גחלים בפת. וכבר  
תמה עליו בש"ך שם והביא ראייה ברורה לזה מדברי  
התוספתא בפ"ק דערלה דמפורש שם בהדיא דגבי ע"ז  
אסור בבשלה ע"ג גחלים וז"ל התוספתא: תנור  
שהסיקהו בעצי ערלה חדש יותץ ישן יוצן, אפה ובשל  
בגחלים מותר, אפה בכלן [פי' בכל אסורי הנאה  
שהזכיר שם] חוץ מעצי אשירה עכ"ל התוספתא. ולכן  
כל דברי השר"ע שם עדיין צ"ע הנלע"ד כתבתי:

**וכן** יש לתמוה על הא דפשט ליה הכא בפסחים דבעצי  
הקדש אסור מצד דאסורו במשהו, והלא גם ע"ז  
אסורו במשהו, ואעפ"כ פסקינן כר' יוסי דזו"ז גורם  
מותר. ומה שתירץ הש"ך שם אה"ג דכתנור חדש סגי  
בצינון ולא הביאו הפוסקים ז"ל למשנה דאפה בו רק  
לענין תנור חדש וישן שלא ציננו עי"ש בש"ך זה אינו  
תירוצו אלא ליישב דברי הפוסקים לדעתם, אבל מ"מ  
מדברי הירושלמי הג"ל תמוה דהא פסק להדיא גבי חמץ  
חדש יותץ. וכן קשה בעצי הקדש. ואולי דהירושלמי  
סובר באמת דזו"ז גורם אסור ופליג על ש"ס דילן. מיהו  
הך דעצי הקדש בוודאי קשיא. ואולי דס"ל להש"ס דע"ז  
לא הו"ו מאסורי משהו, דהא י"נ אינו אסור במשהו רק  
מין במינו, אבל שלא במינו בששים כשאר אסורים.  
והכא נמי כמין בשאינו מינו דמי הנאת העצים בפת,  
משא"כ בהקדש דאפילו מין בשא"מ במשהו. ועדיין  
צל"ע:

**היוצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלשיטת הרמ"ך  
והכ"מ דכתנור חדש סגי בצינון כמו בערלה  
ואם עבר ואפה בתנור חדש שלא ציננו בחדאי אסור אף  
בשאין אכוקה כנגדו. אבל כתנור ישן שלא צננו אינו  
אסור אלא באכוקה כנגדו, אבל בגרפו לתנור ואפה בו  
את הפת ס"ל דמותר. מיהו בבשלו על גבי גחלים י"ל  
דאסור אפילו בגחלים עוממות דהא לא הזכיר כלל דין  
זה להיתר בשו"ע או"ח. ומיהו ביו"ד בסי' קמ"ב פסק  
להדיא בסעיף וא"ו דגם בגחלים מותר. וזהו וודאי צ"ע,  
דהא גחלי ע"ז אסור וכמו שתמה עליו בש"ך שם. ומיהו  
י"ל דס"ל להב"י דעד כאן לא אסרו חכמים אלא בליכא  
אלא גורם דגחלים לחודייהו, כגון בבשל על הגחלים או  
להתחמם כנגדן אבל לאפות בתנור נגד הגחלים דתנור  
דהיתר נמי גורם לאפיה לא אסור, דנהי דגבי עצים אסור  
מצד דאמרינן דיש שבח עצים בפת, מ"מ בגחלים

סימן כז

## עיסת הכלבים אם יוצאים בה

## ידי חובת מצה

אך מדברי הרמב"ן נראה שם דדווקא בניכר בתמתן הפת דעשאה לצורך כלבים<sup>א</sup> דאל"כ לא מקריא עיסת הכלבים מחמת מחשבתו לבד כיון דבאמת ראויה היא לאכילת אדם כן הוא דעת הרמב"ן ז"ל. אכן מר' שאר פוסקים ז"ל דלא הזכירו זה לא משמע כן:

**ולכאורה יש לתמוה הרבה על שיטה הראשונה,** דכל שראויה לאכילת אדם יוצאין בה יד"ח בפסח ואף דלא נעשה לאכילת אדם, ואמאי הא בעינן שמור לשם מצה. ומשמע מדברי הש"ס והפוסקים דבעי שמור לשם מצה של מצוה לאכול בלילה הראשונה, דהא אף כשנשתמר לשם זבח לא יצא, וכדאמרין בפסחים דף ל"ח דמטוה אין אדם יוצא יד"ח מצה בתלות תודה אם עשאן לעצמו משום דבעינן מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. אלמא דבעי שמור לשם מצה של מצוה דווקא. וכן כשלו חשו"ק פסולה ואף דגדול עומד על גביו לדעת כמה פוסקים<sup>ב</sup> משום דלא עביד לשמה, וכ"ש שלא נעשה לאכילת אדם כלל דוודאי לא הוי לשמה<sup>ג</sup>. וגם לדעת שיטה הב' ג"כ קשה, דהא משמע דמ"מ אם נעשה לאכילת רועים אף לאכול ממנה בחול מ"מ יוצאין יד"ח, דהא לא תנן בזמן שהרועים אוכלים ממנה בפסח רק בזמן שהרועים אוכלים סתמא, ומשמע דאפילו אוכלין ממנה בחול ג"כ יוצאין בה, ואמאי הא לא נעשה לשם אכילת מצה של מצוה. ועוד דאם אין הרועים אוכלים ממנה דתנן דלא יצא כתבו הפוסקים הטעם דלא הוי לחם, וא"כ קשיא תיפוק ליה דלא נשתמר לשם מצה [מיהו הרמב"ם ז"ל בחיבורו בהל' חמץ (כפ"ו הלכה ה')] מפרש באמת הטעם משום דלא הוי שמור לשם מצה של מצוה וכ"ה בשו"ע (סי' תנ"ד סעיף ב') הטעם משום דאין זה משומרת לשם מצה וכתב ע"ז הרמ"א בהג"א כך הם דברי הרמב"ם אבל י"א

**תנן** התם (בחלה פ"א מ"ח) עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה וכו' יוצאין יד"ח בפסח אין הרועים וכו' אין יוצאין בה יד"ח בפסח וכו'. יש בזה ב' שיטות להראשונים ז"ל. שיטה הא' בזמן שהרועים אוכלין הכונה דראויה לאכילת רועים דלא ערב בה מורסן כ"כ וראוי לאכילת אדם. ואף דמעולם לא יאכלו הרועים ממנה וגם לא חשב דיאכלו ממנה הרועים, מ"מ יוצאין יד"ח בפסח דכיון דראויה לאכילת אדם לחם מקריא. אין הרועים אוכלים ממנה היינו שערב בה מורסן הרבה כדרך שעושים לכלבים, או אין יוצאין בה דלא מקריא לחם לענין חלה, כיון שאינה ראויה לאכילת אדם, דכתיב ראשית עריסותיכם ודרשינן בספרי זוטא (פרשת שלח פכ"א) שלכם חייבת ולא של חיה וה"ה לענין מצה דכל בלא מיקריא לחם לענין חלה ולא מקרי לחם לענין מצה דגבי מצה נמי כתיב לחם עוני ובעינן דאיקרי לחם כ"ה שיטת הר"ש הרע"ב ז"ל וס"ל ז"ל דהא דמפקינן בספרי שלכם חייבת ולא של חיה היינו אם אינה ראויה אלא לחיה:

**אמנם שיטת הרמב"ם** (הל' בכורים פ"ו ה"ח) והרמב"ן (הל' חלה פ"ב) [וכן נראה מדברי הרא"ש בהלכות חלה (פ"ב) ג"כ דהביא שם לרברי הרמב"ן והסכים עמו] דאפילו אם עשאו סלת נקייה כמצתו של שלמה אך דאפאו לצורך כלבים פטורה מן החלה ואינו יצא יד"ח בפסח. והרועים אוכלין ממנו דתנן, דאפאה ע"מ שיאכלו הרועים ממנה ג"כ, אבל מה שראויה לאכילת רועים זה לא מהני. וכן הא דממעטינן בספרי זוטא בשל חיה פטורה, היינו אפילו אם ראויה לאכילת אדם רק דאפאה לצורך חיה פטורה [והוא באמת פלוגתא דר"י ור"ל בירושלמי שם בפירושא דמתניתין והר"ש הרע"ב פירשו אליבא דר"ל בירושלמי שם (ה"ה) דעת הרמב"ם והרמב"ן הוא כר' יוחנן בירושלמי שם]

א. כשעירב בה מורסן. ביאור מהר"י קורקוס הל' בכורים פ"ו ה"ח.

ב. ראה ב"י א"יח סי' תנ"ד בארוכה. ומשי"כ בזה במנחת כוץ סי' ע"א ע"ב וא"ש הל' מקואות פ"א שלהי ה"א.

ג. הפרי"ח סי' תנ"ד סק"ב הרגיש בזה וכתב שלענין מצה לא נחלקו הראשונים בפ"י המשנה, אלא רק לענין חלה, וצ"ע.

דסוכה (פ"א הי"ב) מסיק שם דבמצה גם ב"ה מודה היינו מטעמא אחריןא דכדמסיק שם דכיון דלא עשאה לשם חג חיישינן שמא לא שמרה מחמוץ, אבל אם היה כדי לו דשמרה מחמוץ כראוי כשר לב"ה ואף דלא נעשית לשם חג.

**ועכ"פ** כהא נחתינן ובהא סלקינן מרבירי הירושלמי דלא בעינן שמור לשם מצה של פסח דוקא, רק שמור לשם מצה סתמא. והא דבחלות תודה אינו יוצא משום דמשתמר לשם זבח וכמו דאמרינן בפכ"ש דף ל"ח"ה, צ"ל דזה גריעא טפי דשמרה לשם דבר אחר ודלאו מינה מחריב בה (עפ"י זבחים ג, א) דכתיב ושמרתם את המצות בעינין שמור לשם מצה לחוד אבל לא שמור לשם מצה של זבח. אבל שמור לשם מצה של מצוה של חג זה לא בעינן. ועפ"יז א"ש הא דיוצאין בעיסת הכלבים ואף דלא נעשית לאכילת אדם כלל, מ"מ הרי שמרה מחמוץ לשם אכילת כלבים, דהא מ"מ צריך לשומרו מחמוץ דאל"ה א"א לו להאכילו לכלבים בפסח<sup>1</sup>, דחמץ בפסח אסור בהנאה ובשמירה זו יוצא. וכעין זה כתב הר"ן בפ"ד דר"ה (נח, א) לענין מתעסק בתקיעות דהיכא דמכוון לדבר אחר גרע טפי ח"ל שם: ועוד י"ל דתוקע לשיר כיון דאינו מתכוין לשום מצוה יצא למ"ד מצות א"צ כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מתכוין למצוה דהיינו לחנך את התינוקות אותה כוונה מעכבת וכו'. ודומיא דאמרינן בזבחים (שם) דמינה מחריב בה וכו'. וכ"ש לפי הרמב"ם והרמב"ן דפירשו שעשויה באמת לאכילת רועים הרי שמרה מחמוץ לשם אכילת אדם ואף דלא נתכוין לאכלה בפסח מ"מ גריעא ממצה ישנה ואף דלא נעשית לשם חג וכמו שכתבנו בשם הירושלמי:

**מ"הו** כל זה לדעת הירושלמי אכן בתוספתא דפסחים פ"ב [והובאה בטור סי' תנ"ח] איתא להדיא איפכא מירושלמי דתניא שם מצה ישנה כשירה ובלבד שיעשנה לשם פסח עכ"ל התוספתא הרי דאינו מכשיר התוספתא רק בעשויה לשם פסח<sup>1</sup>. והא דקרי לה ישנה

הטעם משום שאינו קרר לחם וכו' עכ"ל והטורי זהב סק"ב השיא דברי המחבר לכוונה אחרת ולענין נראה כמו שכתבתי בעז"ה]:

**ועלה** בדעתי לומר די"ל דלא בעינן רק דמשתמר לשם מצה, דדעתו הוה לשומרה מחמוץ, אבל לא בעינן דיהא מתכוין לאכול כליל פסח, דאפילו בדעתו היה לאכול בחול נמי יוצא בה, מ"מ כיון שדעתו היה לשומרו מחמוץ מאיזה טעם שיהיה סגי בהכי. וראיה לזה מד' הירושלמי (כפ' כל שעה הלי"ב) והובא בתוס' (סוכה דף ט' א' ד"ה סוכה) דמצה ישנה באנו למחלוקת ב"ש וב"ה דלכ"ה דמכשיר בסוכה ישנה ה"נ מכשיר במצה ישנה, והיינו באינה עשויה לשם חג, דאלו בעשויה לשם חג גם ב"ש מודה דכשר ולא מקרי ישנה כלל וכמו דתנן במשנה בסוכה שם דאם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה הרי דכמו בסוכה לא בעינן רק דעשויה לצל ואף דאינו עשוי לשם צל של מצוה, ה"נ במצה סגי בשמור לשם מצה, אף לא למצה של מצוה. ואף דסוכת גנב"ך רקב"ש כשרה ומצה שלשה ואפאה א"י פסולה, היינו טעמא דבסוכה יש להבין דעת האיני יהודי אם עשאה לצל או דסתם סוכה להגין מפני החמה היא עשויה, וגם דרך הא"י לעשות סוכות לצל והלכך מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שעשאה לצל. אבל לענין חמוץ אין דרך הא"י כלל לעשות עיסה ולהשמר לעשותה מצה, ואינו יודע כלל מהו חמוץ ומהו שמירה מחמוץ. ואף אם הישראל עומד על גביו ואומר לו דיעשה לשמה, מ"מ אמרינן דא"י אדעתיה דנפשיה עביד. אבל אי הוה ידעינן דהא"י מכוון לשומרה מחמוץ הוה כשר באמת כמו בסוכה. ואין לדחות דהא סוכה ישנה נמי אמרינן בירושלמי דצריך לחדש בו דבר. [וה"ה בסכת גנב"ך ורקב"ש וכמ"ש הט"ז בסי' תרל"ז]. הא ליתא, דכבר כתב הר"ן בסוכה שם ועוד פוסקים דהך חודש מדרבנן הוא וחומרא בעלמא הוא הלכך בסוכה דאפשר בחדוש החמירו חכמים אבל במצה דא"א בחידוש כשר אף בלא חודש. ואף דבירושלמי

ד. ונפ"מ דאפי' ברוריה לרועים ואוכלים ממנה, אינו יוצא יד"ח כיון שעשאה לכלבים. וכ"כ המג"א שם סק"ג והגר"א סק"ד. ה. קדמוהו הצ"ח סוכה ט' א' (ועי' צ"ח פסחים ל"ה א'), והמג"ת מצוה י' אות ט'. ומש"כ דזה גרע טפי, כיון להפרמ"ג סי' תנ"ד במשב"ז סק"ג ח"ל: וחלת תודה גרע טפי ששמר לשם זבח לא לשם מצת מצוה.

ו. דין זה הוא פלוגתא בירושלמי פסחים פ"ב ה"א. וכסב"ת רבינו בדין זה כן מבורר בלבוש סי' תמ"ח ומג"א שם סק"א. ועי' מנחת כדן סי' ע"ב.

ז. ראה רמב"ם ה"ל חו"מ פ"ג ה"ח שהשמור הוא ממשש חמוץ, ועי' קין אודה מנחות מ"ב א' וערוך השלחן סי' תצ"א.

עשאה לאוכלה בליל פסח וכ"ש לפי הר"ש והרע"ב  
דלא עשאה לאכילת אדם כלל, רק דראויה לאכילת אדם  
רוודאי תקשה וכנ"ל:

**אכן** נ"ל ליישב בדרך אחרת. די"ל באמת דזה וודאי  
מיירי מתניתין דחלה הנ"ל, ודעתו היה בעת  
לישתה ועריכתה ואפיתה לאכול ממנה כזית בליל פסח  
והיה שמור לשם מצה של מצוה, אך מ"מ לא מקריא  
לחם כיון דכל העיסה נעשית בשביל הכלבים, דבשביל  
כזית אחר שחשב ממנה להאכיל לאדם לא נעשית כל  
העיסה לחם, ועדיין לא מקרי עריסותיכם כיון דכל  
העיסה של חיה היא. ולכן אמר בזמן שהרועים אוכלין  
ממנה דהיינו דעשאה או לאכילת רועים היו כעיסת  
השותפות של ישראל ואינו יהודי ביחד, וק"ל"ן ראם  
יש בשל ישראל כשעור חייבת בחלה וכמו שכתוב  
בשור"ע י"ד (ס"י ש"ל סעיף ג') וה"נ דכוותיה. [ואולי דהכא  
לא בעי שיהא בשל הרועים כשעור כיון דהעיסה היא  
של אדם באמת, רק דאופהו לצורך כלבים לא בעיין רק  
שיהיה האפיה לצורך אדם כדי דיהיה מקרא לחם של  
אדם. ואפשר דגם בפת שאפאו ישראל לצורך א"י חייב  
בחלה ואפ"י אם לא יאכל הישראל ממנו כשעור, מיהו  
לא מצאתי גלוי לדין זה".\* ואפשר דאף דאין דעתו לאכול  
ממנו כלל רק דאופהו לגמרי לצורך א"י חייב בחלה כיון  
דהעיסה הוא של ישראל. והא דאמרין דגלגול האי  
פוסר (במנחות דף ס"ז ע"א), היינו אם העיסה של א"י, אבל  
אם העיסה של ישראל אף שאפאה לצורך א"י אפשר  
דחייבת, דהא אפילו בעסת הכלבים אם ראויה לאכילת  
רועים חייבת. ואף לדעת הרמב"ן דסוכה דבעיין  
שהרועים יאכלו ממנה וכדעת ר' יוחנן בירושלמי, מ"מ  
הא כתב דדוקא אם ניכר בצורת הפת שהיא של חיה,  
אבל במחשבה לחד לא נפטר, והכא הא ליכא היכרא  
כלל דנעשה לשם א"י ונפטר מחלה בשביל זה. מיהו  
לדעת שאר פוסקים דלא הזכירו תנאי זה ומשמע דאף  
דאם אינו ניכר כלל שהיא של כלבים, מ"מ כיון דעשאה  
לשם כלבים פטור מחלה, ה"נ בעיסה של ישראל  
דאפאה לשם אחרים פטור דכמו דממעטיין של חיה ה"נ

היינו דקמל"ן דלא בעי שיאפנה בעה"פ דדוקא אחר  
חצות וכדעת הגאונים ז"ל (בטור ארוח ס' תניח) דומיא  
דקרובן פסח, קמ"ל דלא בעי בעה"פ דדוקא אבל מ"מ  
לשם פסח בעי וא"כ הדרא קושיא לדוכתא במשנה  
דחלה הנ"ל. ואין לומר דהתוספתא דהצריכה לשם פסח  
נמי משום טעמא דירושלמי אצרכה שמא לא שמרה  
מחמץ כהוגן ולפיכך בעי דיעשה לשם פסח, דבעושה  
לשם פסח וודאי דשומרה מחמץ כהוגן. דזה אינו  
במשמע בלשון התוספתא דמשמע דמשום לצאת ידי  
מצה בלילה הראשונה צריך לשם פסח. ולדעת  
הירושלמי משום חשש חמץ הוא וגם לשאר ימות החג  
אסור מצה ישנה לדעת הירושלמי. [ואגב אורחיה ראיתי  
לתמוה על מה שכתב הטור בס"י תנ"ח בשם אבי העזרי  
שכתב דבירושלמי אסור מצה ישנה אפ"י עשאה לשם חג  
משום דבעיין שיהיה האפיה ערב הפסח אחר חצות  
דדוקא וכמו קרבן פסח. ותמהני דהלא אדרבה  
בהירושלמי משמע להדיא איפכא דמתיר אפילו בישנה  
שלא עשאה לשם חג. ואף לפי שמסיק אחר כך  
בירושלמי רבשלא לשם חג חיישינן שמא לא שמרה  
מחמץ, מ"מ בלשם חג בוודאי משמע להדיא דכשר  
אפ"י עשאה זמן רב קודם החג ולא בעיין בעה"פ דדוקא.  
ואדרבה מהירושלמי הלז יש להביא אדרבה ראיה דלא  
בעיין בעה"פ", דאלו מהך דתוספתא דמתיר מצה ישנה  
בעשאה לשם חג יש לדחות דמיירי במצה ישנה של שנה  
שעברה בערב הפסח אחר חצות וכמו שכתב המרדכי  
דיש לדחות כן מהך דתוספתא והובא בב"י בס"י תנ"ח,  
וקמל"ן דלא בעיין עשייה לשם חג הוה. אבל מירושלמי  
בוודאי ראיה דאינו אסור בשלא לשם חג רק מחשש  
חימוץ, אבל לא מחמת דלא נאפיה בעה"פ. והכא ליכא  
למידחי כנ"ל, רוודאי בשלא לשם חג מיירי דלא נאפה  
בעה"פ ודאי נאפה בעה"פ וודאי לשם חג הוא. ועוד  
דהא הירושלמי מדמי מצה לטוכה, ובטוכה בלשם חג  
לא בעי דיעשה ערב סוכות דדוקא ופשוט הוא. וא"כ  
דברי האבי העזרי והמרדכי והטור שהביאוהו צ"ל"ע  
וא"כ לפי דברי התוספתא תקשה דהיאך יוצאין בעיסת  
הכלבים אף אם הרועים אוכלים ממנה, מ"מ הרי לא

ח. לרבינו לא היו עדיין דברי הראב"יה במקורם אלא רק מה שהעתיק ממנו הטור, ולכן הרכה לתמוה עליו. אולם בספרו אבי העזרי הלי  
פסחים ס"י תניב מבאר שגירסתו בירושלמי שנתה מהגרפס לפנינו, ולפנינו כתוב: דבר בריא שלא דוקק בה, ולכן הבין רבינו שזהו מעבין  
חשש חימוץ. אבל הראב"יה מעתיק: דבר בריא הוא כפי שלא דוקק בה. דמשמע אפ"י דוקק הוי ווא כמו שלא דוקק. ולכן כתב שמת  
מצה היינו שנאפיה בזמן הקרבת קרבן פסח. ועי' תוספות ירושלמי ס"י תנ"ח סע"ד.

ח. הגרי"פ פירא העיר שכבר נסחפץ בזה כשרית מחריה ארזו ס"י קצ"ג.

דרבנן וכדרבנן הא קיילין דאמרינן ברידה. אמנם דברי הח"י הנו"ב תמוהין מהא דר"י קינן בסוף פסחים דף ק"כ דתניא הדובשנין והאסקריטין כו' ובלבד שיאכל כוית מצה באחרונה, ור"י קינן באחרונה אין בראשונה לא, משום דאין מפטידין אחר מצה אפיקומן. ופשוט דכן יש לר"י ג"כ מברייתא דבציקות נכרים דהתם נמי מסיים בברייתא לבד שיאכל כוית מצה באחרונה. וא"כ אם נימא דשמור לשם מצה אינו אלא מדרבנן וגם הא דאין מפטידין אחר מצה אפיקומן כתב הרא"ש דאינו בזה"ז מן התורה רק שהוא תקנת חכמים, דאחר המצה שאנו אוכלין לאפיקומן זכר לפסח, לא יאכלו אחריה משום דהיא זכר לפסח וא"כ מה החמירו חז"ל שלא יאכלו בציקות של נכרים דהא הוי כחקנתא לתקנתא ולא מצינו דהחמירו חז"ל לתקנה שלהם. אלא ודאי דשמור לשם מצה הוי מה"ת. וכן משמע מר' הר"ף סוף פסחים גבי הדין אם לית ליה רק כוית מצה דמנטרא ע"ש ודו"ק. ולכן תירוצן השני שכתבתי נ"ל נכון יותר:

#### אפיית מצה בערב פסח

**ולענין זמן אפיית המצה** דנחלקו בזה הגאונים ז"ל דקצת גאונים הביאו ראייה דלא בעי אפייה בעה"פ מהא דתנן חלות תודה ודקיני נזיר דעשאן למכור בשוק יוצאין בהן ואף דוודאי נאפו קודם עה"פ דהא אין מביאין תודה בעה"פ מפני חמץ שבה [ע"י ב"י סי' תנ"ח]. לכאורה תמוה לי דמאי ראייה היא זו, דהא חלות תודה דמתניחין מיירי שעדיין לא נשחט הזבח עליהן רק אופה למכור בשוק למי שיצטרך להם והלוקח יקדיש אותם בקדושת פה וישחוט עליהן את זבח תודתו, אבל עדיין הם חולין גמורין [דהא רכל לשוק אמלוכי אמלוך אי מודבין ואי לא מודבין איפוק אנא יד"ח מצה, אלמא דאין שום קדושה עליהן דאל"כ הא צריך פדיהן וא"כ י"ל דאפאן בעה"פ ע"מ למכור אותן אחר הפסח למי שיצטרך או להקריב קרבן תודה, ולא אפה רק החלות מצות, ועשרה חלות חמץ יאפה לאחר הפסח דהא אינו מחויב לאפות חלות מצות וחלות חמץ כאחת, ובלינה לא יפסלו אפי"אם נתקדשו קדושת פה, דכל זמן שלא משחט עליהן הזבח עדיין לא נפסלו בלינה, וכמו דתנן במעילה (דף ט) וכ"ש חלות אלו דאף

אפשר דממעטינן של אחרים וצ"ע בזה] <sup>ט</sup> אבל אם אין הורעים אוכלים ממנה פטורה דבשביל כוית אחר שחשב עליה לאכילה לא נעשה כל הפיסה לחם:

**ולפירוש הר"ש** הורע"ב דתליא בראייה לאכילת רועים נמי אתי שפיר, דאף דחשב לאכול כוית מ"מ כיון דאינה ראויה לאכילת רועים לא מהני מחשבתו מה דחשב לאכילת אדם, דבטלה דעתו אצל כל אדם. והלכך מחלקת המשנה אי ראויה לאכילת אדם אי לא:

**ובלא"ה יש ליישב** לשיטת הפוסקים שהובא בב"י בס"י תנ"ג דשמור דאפייה נמי סגי ואפילו אם הלישה והעריכה לא היה לשם מצה, א"כ בלא"ה א"ש, ש"ל דמיירי דבעת אפייה שמרה לשם מצה של מצוה באמת, רק בעת הגלגול לא עשאה רק לצורך כלבים ועיקר חיוב חלה בשעת גלגול הוא. והלכך אם ראויה לאכילת רועים או דנעשה לאכילת רועים בעת הגלגול חייב, אבל אם אין הורעים אוכלים ממנה הרינו דלא נעשיית לאכילת רועים בעת הגלגול פטורה, דאף דאח"כ בעת אפייה חשב לאכילת אדם, מ"מ עיקר חיוב חלה בשעת גלגול הוא וכשעת חובתה היתה פטורה וכמו שכתוב בשו"ע י"ד סי' ש"ל סעיף וא"ו לענין עיסה של ישראל ואחרים בשותפות. ועיי' בש"ך ובבאורי הגר"א ז"ל שם:

**ועל תירוצן הראשון** שכתבתי דמיירי דחשב לאכול ממנו כוית בליל פסח, לכאורה יש להסתפק בזה דאפשר דתליא בברירה. דהא אנן צריכין לומר דאותו כוית שהוא אוכל בליל פסח הוברר הדבר למפרע ששמר אותו לשם מצה, ודמי ממש ללוקח יין מבית הכותים דאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה דאמרינן בעירובין ל"ז ובכ"ד דתליא בברירה, וה"נ צריך לומר בעת אפייה דאותו כוית שאני עתיד לאכול ממנו בליל פסח הריני משמרו לשם מצה וא"כ תליא נמי בברירה. ומיהו לדעת הנו"ב מהד"ת (בסי' ע"ט) [וכ"כ הח"י להדיא (בסי' ת"ס ס"ק י)] דאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמאן דהעלה שם דשמור לשם מצה אינו אלא מדרבנן ניהא, דגוי דעיקר מצות אכילת מצה מ"ע דאורייתא הוא, מ"מ שמור לשם מצה אינו אלא מצוה

ט. גם ביין זה נסתפק מהר"ח אר"ז סי' קצ"ג ע"ש. התחמט אדם בשערי צדק כלל י"ד סי' כ"ד כתב שחייבת בחלה. ועי' פרטי"ג אר"ח סי' תנ"ד במשב"ז ס"ק"ב.



קדושת פה לא נתקדשו עדיין דפשיטא דאינן נפסלין בלינה, ואיכ שפיר י"ל דנאפו בעה"פ ולכן ראייה זו צל"ע\*:

**ולענין** דין הגאונים ז"ל המצריכים לאפות את המצה דווקא בעה"פ אחר חצות תמוהים לי. דהיכן מצינו דעשיית המצה אתקש לפסח, דהא בקרא לא מצינו רק דאכילת המצה אתקש לפסח וכמו דכתיב ואכלו את הבשר צלי אש ומצות, אבל העשייה לא מצינו דאתקש. ועוד דלדעתם דעשיית המצה היא ג"כ מצוה בפ"ע כמו עשיית הפסח, א"כ למה אין מברכין בעת עשייה אקב"ו לעשות מצות או לאפות מצות כמו דמברכין על שחיטת הפסח יא. וע"כ דעשיית המצה לאו מצוה בפני עצמה היא ועיקר מצוה נגמר באכילה, ודמי לסוכה דאין מברכין על עשייתה כיון דעשייתה לאו גמר מצוותה וכדאמרין במנחות מ"ג וה"נ במצה דכוותיה, ולא דמי לפסח, דשחיטה מצוה בפ"ע היא, ומ"ע דשחיטה זו נגמר מיד, והאכילה מצוה אחרת היא והלכך מברכין גם על השחיטה. אבל לדעת הגאונים ז"ל קשה דיהיה צריך לברך על העשייה. ועוד די"ד שחל להיות בשבת תרחה עשיית המצה את השבת כמו הפסח כיון דכתיב במועדו גבי פסח ומצה הוקש לפסח [ומיהו לדעת הירושלמי בברכות פרק ה' הובא בתוס' מנחות שם דכתבו שצריך לברך על עשיית הסוכה אף דעשייתה לאו גמר מצותה ופליג על ש"ס דילן, נראה דכ"ש דצריך לברך על עשיית מצוה, דהא מצוה אדרבה חמיר טפי, דהא סוכה הוי מצוה רכשרה בא"י, ומצה הוי מצוה דפסולה בא"י וכבר הוי ס"ד דש"ס דילן נמי התם במנחות דכל מצוה שפסולה בא"י בישראל צריך לברך ואף דלמסקנא הדר ביה הש"ס מזה וס"ל דתליא בעשייתה היא גמר מצוותה, מ"מ הירושלמי דלא ס"ל סברא זו דבעינן שעשייתה תהיה גמר מצותה, נראה דס"ל דבמצוה ודאי צריך לברך].

**ולכן** נ"ל דאף דעת הגאונים המצריכין לאפות אחר חצות לאו מדאורייתא קאמרי רק מדרבנן. ועיקר

הטעם משום חבובי מצוה בשעתיה, וכן מבואר בדברי הטור שכתבו בשמם שאביא דבריו לקמן בסמוך. והא דסמכי מילתייהו אהקישא דפסח אינו אלא אסמכתא בעלמא דסמכו מילתייהו אקרא אבל עיקר הדבר אינו אלא מדרבנן בעלמא. וכוה יתיישבו כל הקושיות בעז"ה, שוב אחר החפוש בספרים מצאתי להרב הלבוש ז"ל שכתב ג"כ שאף לדעת האוסרין אינו היקש גמור רק אסמכתא בעלמא ומדרבנן ות"ל שכוונתי לדעתו\*:

**וראייתי** לבעל פרי חדש ז"ל בסי' תנ"ח שהרבה להביא ראיות לסתור דברי הגאונים ז"ל ובכל ראיותיו לא מצאתי שום ראייה חדשה שלא הובא בדברי הראשונים ז"ל בעצמם וחזרו ודחו אותם. (א') דמה שהביא הפר"ח שם ראייה מחלות תורה כבר כתבתי לעיל דהמרדכי הביא ראייה זו בסופ"ק דפסחים להתייר בלא נאפה אחר חצות וכבר כתבתי לעיל דיש לדחות זה. (ב') וגם מה שהביא הפר"ח עוד ראייה מהתוספתא דמצוה ישנה כשירה ג"כ הובא במרדכי שם ודחה די"ל דמצוה ישנה משנה העברה שנאפה כרינה בעה"פ אחר חצות. (ג') ומה שהביא עוד ראייה ממצת כותי מותרת, כבר דחה הוא בעצמו די"ל דמיירי דראה הישראל דנאפה בידו אחר חצות. (ד') ומה שהביא עוד מהירושלמי דאין אוסר אלא משום דשמא לא שמרה מחמוץ אבל בלא"ה היה מותר ואף דלא נעשית לשם חג וע"כ דמיירי קודם הפסח. ראייה זו כבר הערותי ע"ז לעיל. ולכאורה ראייה נכונה היא וכן ראיתי להמרדכי שם שהביא ראייה זו באופן אחר וז"ל שם ועוד ראייה מדרגסי בירושלמי דפסחים פ' כ"ש מצוה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה ועיקר פלוגתא דב"ש וב"ה פ"ק דסוכה גבי סוכה דתניא איוו היא סוכה ישנה כל שנעשית למ"ד יום קודם לחג אלמא דבעי לאכשורי מצוה ישנה שנאפה למ"ד יום קודם הפסח ובא מעשה לפני מורי הר' יחיאל מפריש והתיר מההיא דירושלמי מצוה ישנה כו' והקישא דמצוה לא הויא אלא לענין אכילה ולא לענין אפיה עכ"ל המרדכי שם. מיהו לקמן אכתוב בעז"ה דיש ליישב דברי הגאון

\* הגרי"פ פרלא העיר שכבר עמד בזה הרדב"ז בתשובה ח"ה סי' שני אלפים רי"ג עיי"ש. וכבר כתבתי במקום אחר דאישתמיטתיה להרדב"ז משנה ערוכה סו"פ שתי הלחם ע"ש, וכמ"ש התוס' שם בד"ה שני יו"ט עיי"שה ובאורחות חיים הלי' עירוב תבשילין סי' ב' הכול בו סי' נ"ט.

י. וכן העירו הראשונים, ראה בשבלי הלקט סדר פסח סי' רי"ג.

י"א. ועוד יש להעיר דאמאי אין מברכין שהחיינו כמו בעשיית סוכה כמבואר בסוכה מ"ו א'. ועי' תוספות ירושלמי סי' ת"ר. י"ב. אולם בספר הפרדס לרש"י הלי' פסח מבואר שזהו דין מהתורה.

מתחילין להתעסק בפת בי"ד עד אחר וא"ו שעות. פשוט דכותנתו דאפילו במצה שאפאה לשאר ימות החג משום דחביבה מצוה בשעתיה וגם דכזמנו מזהר זהיר טפי מחמוץ. וזהו לכתחלה אמנם בדעבד אם אפה קודם חצות כתב דאיתא בתשובה מעשה כאחד שאפה קודם ד' שעות [נ"ל דטס"ה וצ"ל קודם וא"ו שעות] וכבר בער חמצו ואסרו רבותינו המצה דאתקש לפסח. והיינו מצד אסמכתא יש לאסור גם בדעבד וכמ"ש לעיל. אמנם ר"א הגדול ור"ש הכהן התירו בדעבד רק דלכתחלה יש ליוהר משום חבובי מצוה בשעתה. ואבי העזרי הביא תוספתא דמשמע מינה דאפילו לכתחלה יוצאין במצה ישנה אך מתוך דנראה דהירושלמי פליג אתוספתא ואוסר מצה ישנה אפי" עשאה לשם חג [וטעמו וכונתו של אבי העזרי שהוציא כן מהירושלמי כבר בארתי לעיל בעז"ה] יש לאסור לכתחלה. אבל בשעת הדחק שלא ימצאו לאפות במ"ש יש לסמוך על התוספתא להתיר. מיהו כל זה במצה שאופה לשאר ימות הפסח דלכתחלה נמי אינו אלא מפני חשש חמוץ, אבל בגי' מצות של מצוה בוודאי צריך להדר שיאפה בליל פסח משום חבובי מצוה בשעתיה. אבל אסמכתא דהקישא לא ס"ל כלל, דאם איתא דס"ל להקישא היה צריך לאפות אחר חצות דווקא ואם חל בשבת היה צריך לאפות בע"ש אחר חצות משום גזירה דשאר שנים א"ו דלא ס"ל הקישא כלל רק משום חבובי מצוה בשעתיה והלכך כשחל י"ד בשבת, כמו"ש דהיינו בליל יו"ט טפי עדיף. ודעת ר' מתתיהו דמטעם אחר אין לאפות בע"ש אם חל י"ד בשבת משום חשש דיזולו ויאכלו מצה בשבת ולא יאכלו בלילה לתאבון. ודעת הר"י כהן דבליל שני צריך לאפות שנית לשם ליל הב' וג"כ משום חבובי מצוה בשעתה:

**והנה** מה שכתבתי לעיל בריש התשובה להעיר על פי' הר"ש והרע"ב ז"ל במשנה דעיסת הכלבים. ספרתי להגאון מו"ה ישראל איסר נ"י [איסרלין, מח"ס אשי ישראל ותוספות ירושלים] מ"צ דפ"ק העיר עוד על פי' הר"ש והרע"ב ז"ל דמפרשים דכזמן שהרועים אוכלין ממנה דתנן, היינו שראויה לאכילת רועים ואף דלא נעשה לאכילת רועים כלל רק לכלבים בלבד מ"מ חייבת בחלה תנאפית כיו"ט ואדם יוצא יד"ח בפסח. הוא כאוקימתא דר"ל בירושלמי הנ"ל. והעיר דא"כ

מהך דירושלמי, דאף דבתחלה וודאי מכשיר הירושלמי אף בלא עשאה לשם חג, מ"מ לפי מסקנת הירושלמי דכל שלא לשם חג חייש שמא לא שמרה מחמוץ גם בעשאה לשם חג דהיינו בתוך שלשים יום מ"מ כיון שלא עשאה בעה"פ דהוא זמנו חיישין שמא לא שמרה מחמוץ והיינו נמי טעמיהו דהגאונים המחמירין לאפות אחר חצות, היינו משום חשש חמוץ, דכל שאופה קודם החג חיישין שמא אינו שומרה כראוי ואף באופה לשם חג, וכמו שמבאר בדברי הטור שאביא לקמן.

**ובזה** יתיישב דברי האבי העזרי שהביא בשם הירושלמי דאוסר במצה ישנה אפילו עשאה לשם חג, ודלא כהתוספתא דמתרת מצה ישנה שאפאה לשם חג. ולכאורה תמוה דהא אדרבה הירושלמי מתיר אפילו בישנה שלא לשם חג ואפי" במסקנא לחשש שמא לא ישמרנה מחמוץ היינו דבעי לשם חג, אבל מנ"ל מהירושלמי לאסור מצה ישנה וכבר תמהתי ע"ז לעיל. אמנם הדבר ברור כמו שכתבתי דס"ל דלהמסקנא אפי" לשם חג אסור אם היא ישנה דהיינו אם נאפה קודם י"ד. וזהו נמי טעמא של אבי העזרי דמצריך לאפות בי"ד אחר חצות היינו משום חשש חמוץ וכמו שמבאר בטור"י:

**וע"פ** מה שכתבנו לעיל בשם הלבוש ז"ל דהגאונים המחמירין לאפות דווקא אחר חצות אינו רק מדרבנן משום דחביבה מצוה בשעתה, יתיישב מה שתמה פר אחי הגאון זצ"ל בספרו ראשית בכורים דף ז' על הגאונים הנ"ל מהמכילתא דפ' בא דהוצרכה ללמוד מקרא דכל מושבותיכם דאין אדם יוצא ידי חובת מצה בלחם הפנים, והא לחם הפנים ע"כ דנאפה בערב שבת העבר דהא לחה"פ אינו נאכל בפחות מתשעה ע"ש. ותמיה עצומה היא. אמנם לפי דברי הלבוש ז"ל אין מקום לתמיהתו דהגאונים גופיהו לא אסרי אלא מדרבנן, אבל מדין התורה בוודאי יוצאין אף אם נאפה קודם הפסח. ושפיר צריך קרא דאין יוצאין בלחם פנים ופשוט הוא:

**ועתה** אבא לבאר דברי הטור ז"ל בסי' תנ"ח שהבי"י נסתפק בהכנת דבריו אי מיירי דווקא במצות שאופה למצה של מצוה או אפילו בכל המצות, ולע"ד נראה לפרש הנה בתחלה כתב הטור וזה לשונו אין

היאך נאפית ביו"ט הא כתיב לכם ואמרינן (ביצה טא.)  
לכם ולא לכלבים ומה בכך דראיה לאכילת אדם מ"מ  
הא אופה בשביל הכלבים כן הקשה הרה"ג נ"י הנ"ל:

**ואמנם** אנכי השבתי לו דלק"מ, דהא באמת גם לפי  
הרמב"ן והרמב"ם דמפרשים דנעשה לאכילת  
רועים ממש ג"כ קשה, דהא נעשה לשם הכלבים ג"כ  
ולא גרע מעיסה שיש בה שותפות א"י דאסור לאפות  
מצד דמצי לפלגינהו בלישה. וכבר הקשה הש"ס קושיא  
זו מהך מתני' בביצה (דף כ"א), ומתרצינן שם דמיירי בנן  
דאית ליה נבלה לרב חסדא דס"ל דלא אמרינן הואיל  
דבוודאי יפייס אותם בנבלה. א"כ גם על פירוש הר"ש  
ז"ל לק"מ דאף דלא נעשה רק בשביל כלבים בלבד,  
מ"מ כיון דראיה היא לאכילת רועים וגם אית ליה נבלה  
דמצי לפייסן בנבלה דוודאי לא יאכיל העיסה לכלבים  
רק יאכלו הרועים בעצמן להעיסה כן אמרתי לו אז  
בע"פ. וזה אין להקשות דבהס"ד דלא ידע מהך סברא  
דמצי לפייסן בנבלה, א"כ מאי מקשה מהך מתני' על רב  
חסדא דסבר שם דעיסת השותפות של א"י וישראל אסור  
לאפותה ביו"ט, הא גם בלא דברי ר"ח קשה לפי ר"ל  
בירושלמי דלא נעשה רק בשביל כלבים והיאך מותר  
לאפות ביו"ט. וע"כ אנו צריכין לאוקימתא דמיירי דאית  
ליה נבלה, דהא אינו קושיא, דלולא דברי ר"ח ג"ל  
באמת דנפרש במשנה כר' בא בירושלמי דמיירי שנעשה  
לאכילת רועים ממש, אבל לפי דעת ר"ח תקשה לכל  
הפירושים.

**ואכן** כעת ראיתי בבאורי הגר"א ז"ל יור"ד בסוף סימן  
ש"ל ס"ק י' שכ' דעצמו של הר"ש ז"ל שפסק  
כר"ל, משום דסוגיא דילן בפ"ב דיד"ט הנ"ל כוונתיה,  
מדאמרינן שם שאני עיסת הכלבים וכו'. אלמא אע"ג  
שנעשית לשם כלבים הואיל ויכול לאוכלה נאפית ביו"ט  
וכו'. וכן הני אמוראים בירושלמי ס"ל דלא אמרינן  
הואיל אבל אנן דקי"ל דאמרינן הואיל, קי"ל כר"ל  
עכ"ל. והנה לא זכיתי להבין דבריו, דלפי דעתו נראה  
דאף שאופה בשביל כלבים לבדו וגם לית ליה נבלה, רק  
משום הואיל דיכול לפייסן בנבלה, מותר לאפותה  
לכתחילה בשביל כלבים, לדין דקי"ל דאמרינן הואיל.

וזה דבר תימה, דא"ה היאך משכחת לה להך דינא דלכם  
ולא לכלבים, דהא לעולם יכול לאפות ולבשל בשביל  
בהמות וכלבים מטעם הואיל. ובאמת הא משמע להדיא  
בגמ' דאף למ"ד דאמרינן הואיל דמקלעי ליה אורחים  
מ"מ לכתחלה בוודאי אסור לאפות ולבשל מיו"ט לחול,  
ולא אמרינן רק דאינו לוקה אם עבר ובשל [וצ"ל  
דתרזייהו ס"ל דהתראת ספק שמה התראה, דהא אף  
לד"ח דלא אמרינן הואיל מ"מ הוי התראת ספק דשמא  
יבואו אורחים. וע"כ דסבר דהתראת ספק שמה התראה  
אך דרבה סובר רכיון דאמרינן הואיל אין כאן מלאכה  
ביו"ט כלל דכיון דאם היו באים אורחים לא הוי  
מלאכה, הלכך אף דלאח"כ נתברר שלא באו אורחים  
מ"מ כיון דבעת האפיה היה יכול לעלות על הדעת  
שיבואו אורחים לא מקרי דאופה מיו"ט לחול]. ואפשר  
דמ"מ אסור מה"ת לאפות לכתחלה ולסמוך על סברא  
דהואיל, ובפרט לפי מה דקי"ל דספיקא מדאורייתא  
מה"ת לחומרא ה"נ הוי ספיקא דאורייתא דשמא לא  
יבואו אורחים. ואפילו אם נאמר דכיון דאמרינן הואיל  
אין כאן איסור תודה כלל, מ"מ איסור דרבנן בוודאי אית  
ביה", וא"כ היכי תנן דנאפית ביו"ט לכתחלה.

**וזה** אין לומר דהך הואיל דמצי לפייסן בנבלה עדיף  
מהואיל דמקלעי ליה אורחים ומועיל אף  
לכתחלה, דהא ליתא כלל, דא"כ מאי מקשה שם על הך  
תירוצא ומי אית ליה לר"ח הואיל וזה איתמר וכו'. ואם  
איתא מאי קשיא, דלמא הגם דר"ח לית ליה הואיל  
דמקלעי ליה אורחים, מ"מ הך הואיל דמצי לפייסן  
בנבלה אית ליה. אלא ע"כ דס"ל להש"ס בפשיטות  
דהיינו הך. וא"כ הדרא התמי' לדוכתא.

**וזה** דמשמע בגמ' דלמ"ד דאית ליה הואיל הוי נחא  
מה דנאפת ביו"ט מטעם הואיל דמצי לפייסן  
בנבלה, היינו בעיסה שעשאה גם בשביל רועים, רק  
משום דאיכא איסור דרבנן משום דאיכא איסור דרבנן  
משום דאפשר למפלגינהו בלישה, וע"ז אמרי' סברא  
דהואיל דמצי לפייסן בנבלה. אבל באופה רק בשביל  
כלבים בלבד, בוודאי לא מהני סברא דהואיל דמצי  
לפייסן בנבלה, דאם איתא דמהני גם בעושה מלאכה

י"ד. באשונים פסחים מ"ד ב' מבאר שרק מדרבנן אסור לכתחילה, וראה בעה"מ ור"ן ומהר"ם חלאה שם, וכ"כ הפוסקים, וראה מג"א סי'  
תקכ"ז ושור"ע הוב' סי' תק"ג סע' ב'. אולם בחמד משה כתב כרבינו, וכן העלה בבאור הלכה ריש סי' תקכ"ז בדעת הרמב"ם כרבינו. שאף  
לרבה אסור מהתורה לאפות מיו"ט לחול. ועי' שער המלך הל' יו"ט פ"ג ה"ט שהביא בזה מחלוקת אחרונים, ולהלן ר"ה וכן מצאתי הביא  
רבינו דברי הר"ן.

להג"ל נחא, כיון דמיירי דאית ליה נבלה בוודאי עיקר כותנתו לאכילת רועים, דהא אפילו חלות תודה ורקיקי נזיר אם עשאן למכור בשוק יוצאין בהם, משום דאימלוכי אימלך אי מזוכן מזוכן וכו' וגם דהתם הוי ספיקא, מ"מ יוצאין בהן מכיון דלסוף אירע ולא מוכן לשם תודה אמרינן הוברר הדבר למפרע. [ובמק"א כתבנו מזה להוכיח דשמירה לשם מצה אינו אלא מדרבנן, דהא קי"ל דבדאורייתא אין ברירה והארכתי בזה הרבה בעז"ה] וכ"ש בנד"ד דהוי וודאי ולא ספק.

**ואכן קצ"ע** דא"כ הו"ל להר"ש להביא הך סוגיא דביצה הג"ל ולומר דהך מתני' לא מתוקמא רק באית ליה נבלה והדבר צ"ע. וביותר אני תמה דבאור"ח סי' תנ"ד סעיף ב' כתב המחבר דעיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה וכו', ואם לאו אין יוצאין בה. וכתב ע"ז הרמ"א בהג"ה כך הם דברי הרמב"ם אבל יש אומרים הטעם מפני שאינו קרוי לחם אם אין הרועים אוכלין ממנו והוא מדברי הר"ש ע"ש. והנה דברי הרמב"ם והמחבר עולים כהוגן דאם נעשה לאכילת רועים הוי משומרת לשם מצה ואם לאו לא הוי שמור לשם מצה. אבל מש"כ בשם הר"ש דהעיקר החילוק הוא דברישא הוי לחם כיון שראוי לאכילת רועים, ואם אינו ראוי לא הוי לחם, והדבר מתמיה דהא מ"מ בעינן נמי שיהא משומר לשם מצה, דאטו הר"ש לא ס"ל דבעינן שימור לשם מצה דהא גמ' ערוכה היא. וע"כ דהר"ש מפרש דאית ליה נבלה וא"כ הו"ל להרמ"א ז"ל לבאר זה והדבר צע"ג.

**ועוד** אין לשונו מדוקדק דמשמע דהרמב"ם והר"ש אינן מחולקין רק בטעם, דהרמב"ם אוסר מצד דאינו משומר, והר"ש אוסר מצד דאינו קרוי לחם, וכן בלבוש כתב בהדיא שני הטעמים, ומשמע דאין מחלוקת ביניהם לדינא, רק דמחולקים בטעם, ובאמת טובא איכא ביניהו, דהא אם ראויה לאכילת רועים אך ולא נעשה לשם רועים, להרמב"ם אינו יוצא יד"ח ולהר"ש יוצא, וא"כ הו"ל להרמ"א לכתוב די"א דאם ראוי לאכילת רועים אדם יוצא יד"ח ואף דלא נעשה בשביל רועים, אך דסיפא מיירי דאינו ראוי לאכילת רועים ואז אינו יוצא, וא"כ דברי הרמ"א צע"ג.

**ועוד** תימה עליו דנראה דסותר דבריו, משמע דאין נ"מ ביניהם רק בטעם, וא"כ היכי סיים ע"ז וכן נראה עיקר ומאי שייך ע"ז כן נראה עיקר כיון דאין נ"מ לדינא ביניהם כלל דמאי נ"מ אם אינו יוצא מצד שמירה,

בשביל בהמה לבה, א"כ היכא משכחת לה מיעוטא לכס ולא לכלבים, ומשמע דדרשה גמורה הוא ואסור מה"ת ולוקה נמי, דזמ"א דלכם ולא לנכרים וכי' התוס' דאיכא לאו גמוד ולוקה. והיכי לוקה דהא בכלבים איכא סברא דהואיל ומצי לפייסן בנבלה. אלא ע"כ דהך הואיל ומצי לפייסן גריעא דלא דמי להואיל דמקלעי ליה אורחים, דהתם אם יבואו אורחים בוודאי יתן להם, והא דקרי ליה דאופה לצורך חול היינו לפי שכבר סעד והוא אין צריך לאכול יותר, א"כ הוא אופה לצורך מחו. אבל אם היה עולה על דעתו שיבואו אורחים בוודאי היה מכוון בשביל האורחים. אבל גבי כלבים דהא יודע בעצמו דיכול להאכיל אותם נבלה, ואעפ"כ הוא אומר בפירוש דאופה בשביל הכלבים, הרי דאין רצונו להאכיל אותם נבלה. וסברא דהואיל דאמרינן בגמ' הכוונה הוא בשמא ימלך ויחזור בו ויפייסן בנבלה, והלכך לא מהני הך סברא רק בעיסה שאופה גם בשביל הרועים, אבל באינו אופה רק בשביל כלבים לכד בוודאי לא מהני הך סברא. וא"כ הדרא התמיה לדוכתא על ר"ל דהיכי נאפות ביו"ט.

**ומיהו** הך הוכחה שכתבתי יש לדחות, דאף דמהני הואיל דמצי לפייסן אף באופה בשביל כלבים, מ"מ משכחת לה דלוקה אם אופה לצורך כלבים, כגון שאפה לאחר שגמר סעודתו דתו לא חזיא ליה, ואף דחזיא לאורחים מ"מ בעינן לתרי הואיל, הואיל ומצי לפייסן בנבלה והואיל ומקלעי ליה אורחים, וחד הואיל אמרינן אבל תרי הואיל לא אמרינן. ועוד משכחת לה בפשיטות דלכם ולא לכלבים באופה או מבשל דבר שאינה ראויה לאכילת אדם כלל רק לכלבים, וע"ז נאמר המיעוט דאסור. אבל עדיין דברי הגר"א ז"ל תמוהים אצלי דהא סברא דהואיל לא מהני רק לענין מלקות אבל לא לכתחלה [ולענין מש"כ לעיל דבאיסור דרבנן מהני הואיל גם לכתחלה, מצאתי סעד לזה בצל"ח שם דס"ד לומר דגם לר"ח ס"ל הואיל כדרבנן ע"ש] ומצוה רבה ליישב דבריו:

**אכן** ליישב דברי ר"ל בירושלמי הג"ל י"ל, דמפרש באמת למתניתין כגון דאית ליה נבלה דוודאי יפייסן בנבלה והלכך נאפית ביו"ט כיון דחזיא לאכילת רועים בוודאי לא יאכיל לכלבים. ועפ"ז אין נ"מ אי אית לן דהואיל או לא דכתיב הו"ל וודאי ואין כאן ספק.

**ועפ"ז** גם קושייתי שעמדתי לעיל דלר"ל היאך יוצא יד"ח בפסח, הא בעינן שימור לשם מצה. ואכן

מהני הואיל לענין לכתחלה וכמ"ש לעיל, דדווקא לפ"מ דס"ד דמיירי באופה נמי בשביל הרועים דאינו אלא איסור דרבנן משום דמצי למפלגיניהו בלישה והוי כמרכה באפייה בשביל הכלבים אז מטעם הואיל מותר אפי" לכתחלה, וכ"ש לענין חלה, ולענין מצה אינו נצרך לסברא דהואיל כלל. אבל במסקנא י"ל דמפרש בנאפית כולה לצורך כלבים, ובכה"ג ע"כ מיירי דאית ליה נבילה ממש, דאילו מחמת הואיל א"א לחייבו בחלה מטעם זה, דהא מ"מ השתא הוי לה עיסת חייה. וכן בוודאי אינו יוצא יד"ח בפסח דהא מ"מ לא נשתמרה לשם מצות אכילת מצה ומאי מהני הואיל. וכן לענין אפייה ביו"ט מטעם הואיל אין להתיר לכתחלה. והלכך כולה מתני מיירי דווקא בדאית ליה נבילה.

**וכן** מצאתי בר"ן בביצה שם דכ" כן דאף לדין דקי"ל כרבה דאמרין הואיל מ"מ לא מהני הואיל לענין לכתחלה והיינו כמש"כ בעו"ה. אך צריך להוסיף על דבריו דזהו בנאפית כולה לצורך כלבים אבל אם נאפית ג"כ בשביל הרועים אז מהני הואיל אפילו לענין לכתחלה וכמש"כ. ושוב ראיתי להב"י באו"ח ס"ס תקי"ב דכ" מתחלה ג"כ כסברת הר"ן ז"ל דהואיל לא מהני לענין לכתחלה, אך דדחק דהאיך הוה ס"ד דש"ס מתחלה לומר דמותר מצד הואיל. וכתב באמת דהש"ס היה מפרש בס"ד דהא דנאפית לאו דווקא אלא ר"ל דלא היה חייב מלקות ומאד תמהני על זה דהאיך אפשר לפרש כן דלא בדווקא נקיט. והא נאפית קתני. ואולי דכותנתו דה"ה דהוה מצי הגמרא להקשות כן דהא נאפית קתני אלא דעדיפא מינה קמקשה ליה דהא ר"ח ל"ל הואיל כלל. וכן מצאתי בבאורי הגר"א ז"ל בס"י תקי"ב ס"ק י' שכ"כ וכן משמע גם בדברי רמ"א בהג"ה דבשתי קדירות אסור להרבות בשביל כלבים ולא מהני הואיל וכמש"כ שם הגר"א לדעתו ז"ל. אבל לע"ד הדבר צ"ע דלא שייך לתרץ בזה דעדיפא קמקשה, דאדרבא דקושיא דהא נאפית קתני עדיפא יותר, דמעיקרא דינא פירכא. אבל על קושיא דהואיל יש לחלק ולומר דהואיל דאפשר לפייסו בנבילה עדיפא מהואיל דהתם ודו"ק. ובלא"ה יש לתמוה על דברי הרמ"א ז"ל שם בהג"ה דלא הביא עיקר דין המשנה דאם יש לו דבר אחר ליתן לכלבים מותר לבשל אפי" בשביל הכלבים בלבד וכמש"כ לעיל. דכן צריך לפרש לפי" הר"ש הרע"ב ז"ל דפי' כדברי ר"ל בירושלמי הנלע"ד כתבתי בעו"ה:

או דאינו יוצא מצד דלא מקרי לחם. ואף דיש נ"מ לענין חלה, מ"מ הכא גבי מצה אין נ"מ כלל וא"כ דבריו סותרין זה את זה:

**ועוד** תימה לי בזה על המחבר דכאן סתם כפי" הרמב"ם דכל שלא נעשה לשם רועים אף שאינו ניכר שהוא לכלבים אינו יוצא, ואלו התם ביו"ד בסו"ס ש"ל כתב כדעת הרמב"ן דכל שאינו ניכר שהוא לכלבים חייבת. ומיהו י"ל דספוקי מספקא ליה ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא. ומיהו א"כ הו"ל לפרש דצריך להפריש בלא ברכה דהא ספק ברכות להקל. וכן הכא גבי מצה היה צריך לכאר דאם אין לו מצה אחרת רק עיסת הכלבים דלא נעשית לשם רועים, אך דלא ניכר מתוך הצורה שהיא לכלבים מחוייב לאכול אותה אך דאינו מברך דשמא הלכה כהרמב"ן דבכה"ג אדם יוצא. וגם על הרמ"א ז"ל יש לתמוה כיון דכ" הכא על דברי הר"ש דכן נראה עיקר, א"כ הו"ל להביא שם דעת הר"ש דאפילו לא עשאה בשביל רועים וגם שאינה ערוכה ועשויה כצורת לחם וניכר בה שהיא לכלבים, מ"מ חייבת בחלה, דהא לחומרא בוודאי יש לחוש לדעת הר"ש. ולכן דברי המחבר והרמ"א ז"ל שם צע"ג:

**שוב** ראיתי להפרי חדש ז"ל בסי' תנ"ד שהעלה שם בדבר החדש דהר"ש לא פליג אלא לענין חלה, אבל לענין מצה מודה דבעינן דווקא שנעשית לשם רועים, דהא בעינן שימור לשם מצה, והשיג על הרמ"א ז"ל דס"ל דגם לענין מצה פליג הר"ש ע"ש. ולפי דבריו ז"ל יסתלק קושייתינו שהערתי לעיל על דברי הר"ש הנ"ל.

**אכן** הדבר מתמיה דלא יתפרש כולה מתני' בחדא גוונא, דזה לא מצינו בשום מקום. ואין להקשות דהא לפי מה דאוקים ר"ח בביצה שם דהא דנאפית ביו"ט מיירי באית ליה נבילה דווקא, ג"כ לאו בחדא גוונא מיירי מתני', דהא לענין חלה ולענין אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח לא בעינן דאית ליה נבילה. אינו קושיא, דלפי המסקנא י"ל דמוקים ר"ח מתניחין כו"ל דנאפית כל העיסה לצורך כלבים רק ראויה לאכילת רועים. ולכן גם לענין חלה ולענין אדם יוצא יד"ח בפסח בעינן דאית ליה נבילה וא"כ לפי המסקנא נמי כולוהו מתני' בחד גוונא מיירי. ופשוט דגם לפ"מ דקי"ל כרבה דאמרין הואיל, מ"מ בכה"ג דאופה כולה לצורך כלבים, לא

## סימן כח

## חרש שוטה וקטן באפיית מצה

כר"ש אף בפסיק רישיה מותר באיסור דרבנן, דלא חמיר פסיק רישיה לר"ש יותר מדבר שאינו מכויץ לר"י בלא פסיק רישיה. אבל הר"ן י"ל דס"ל כהראב"ד דהא דאסור לבטל איסור לכתחלה הוא מה"ת, דילפינן מזרוע בשילהי וכמו שהביא שם בתשובה לדעת הראב"ד, והלכך אף באינו מכויץ אסור משום דהוי פסיק רישיה כן נ"ל לבאר טעם מחלוקתם בזה. מ"מ בעיקר הדין דעתו מסכמת שם דקודם הפסח מותר לבטל אפילו בידיים, משום דעדיין היתר ולא אמרו רק דאין מבטלין איסור לכתחילה, אבל קודם הפסח לא מקרי איסור רק היתר. [וטעמו של הר"ף בהגהת סמ"ק דאינו מתיר לבטל רק באינו מכויץ, נ"ל דחמץ כיון דשמו עליו לא מקרי היתר אף קודם הפסח. וכעין זה הביא הר"ן בפסחים בפ' כל שעה דיש פוסקים דס"ל דחמץ כיון דשמו עליו לא מקרא היתרא בלע ע"ש. וא"כ י"ל דהר"ף והר"ן בתשובה נחלקו בזה ודו"ק]. רק דמתחילה נסתפק שם הר"ן דאפשר דכיון דעדיין היתר הוא לא שייך ביטול ואימת חל הביטול לאחר זמן איסורו, וא"כ מ"מ נקרא מבטל איסור לכתחלה משום בעת חלות הביטול כבר נעשה איסור. ועוד העיר בספק דשמא חזר וניעור בפסח דחמץ בפסח במשהו [והא דק"ל דחמץ לפני זמנו בטיל בס' צ"ל דמיירי לענין לאכול בי"ד לאחר חצות, כ"כ הר"ן שם, ומשמע דעלה על דעתו לומר דאף לח בלח חזר וניעור דהא קמח בקמח לח בלח הוא ועוד מדלא מצא, אופן דחמץ בטיל בס' קודם הפסח רק לענין י"ד ודו"ק].

**ושוב** הביא הר"ן ראייה מהמשנה דצמר גמלים וצמר רחלים וכו' ופשיט מיניה ב' הספקות חדא דהיתר בהיתר חל הביטול מיד, וא"כ ממילא מותר לבטל לכתחלה ועוד דלא אמרינן דחזר וניעור [ונ"ל כוונתו משום דאי אמרינן דחזר וניעור היכא מהני אם הרוב הוא מצמר גמלים, הא כשיארוג אותו בכגור ויעשו חוטין לא בטילי דחוטין חשיבי ולא בטלי, וכמו דתנן

**ראיתי** לכתוב לכת"ד נ"י [והוא ניהו כבוד הגאון פוהר"א אליעזר זצ"ל מ"ץ דפ"ק] אודות אם צריך למחות להאופים שלא לקבל חשו"ק לסייע בעריכה במצת מצה. ואמרת שלכאורה אין קפידה כ"כ, אחרי שבטלה ברוב מצה שנעשו ע"י גדול פיקח, ולא שייך בזה אין מבטלין אסור לכתחילה מחמת שעדיין הוא קודם הפסח ולא חל עליו מצות מצה ולא מקרי איסור עדיין [וסבורא זו כתב הר"ן בתשובה סי' נ"ט לענין חטים מבוקעות דמותר לכתחלה לבטל בס' קודם הפסח משום דעדיין היתר הוא וכמו שאכתוב לקמן באריכות אי"ה]. וגם הביטול נעשה ממילא אח"כ ואינו מכויץ לבטל [וכבר מבואר בטור בס' תנ"ג בשם הר"ף בהגהות הסמ"ק בלא ברור חטין מאכילת עכבר, אין בכך כלום, דבטלים הם בס' בשעת הטחינה ואין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה שאינו טוחן כדי לבטלן עכ"ל]. וכת"ר נ"י פקפק בזה משום דהיתר בהיתר אין לו ביטול. ועוד פקפק כבוד ידידינו הרב הגאון פוה"א שפוא"ל נ"י מ"ץ דפ"ק דלא מצינו ביטול רק באיסור אבל לענין קיום מ"ע דבעי לשמה לא מצינו דמהני ביטול ברוב. וגם אמר בשם גאון אחד דזמנינו נ"י שנסתפק בתשובתו בחמץ שנחערב במצה קודם הפסח חד בתרי אם יצא בו יד"ח מצה בכזית, אם האיסור מצטרף להיתר לענין קיום המצה<sup>א</sup>:

**ואנ"י** שמעתי ולא אבין דלענין מה שהעיר כת"ר נ"י דהיתר בהיתר אין לו ביטול, הרי בהדיא מתיר הטור והשו"ע שם לבטל בס' קודם הפסח אם אינו מכויץ לבטל ואף דעדיין היתר הוא. ואף דמדברי הר"ן שם בתשובה שהבאתי לעיל משמע להדיא דס"ל דאף באינו מכויץ לבטל ג"כ אסור [ונ"ל דטעמו משום דהו"ל פסיק רישיה ולא ימות. וטעם מחלוקתם נ"ל דהסמ"ק ס"ל דביטול איסור אינו אלא איסור דרבנן ודלא כהראב"ד וכבר כתבו התוס' ביומא (דף ל"ג) דבאיסור דרבנן דבר שאינו מכויץ מותר אפילו לר"י. וא"כ י"ל דלדידן דק"ל

א. ראה להלן ד"ה ועכ"פ שמעתי.

ב. וכן הביא ראייה זו באו"ז ח"ב סי' רנ"ו. ועי' שו"ת נוכי"ת יר"ד סי' קפ"ו. אולם הר"ן בפירושו לנדרים ג"כ א"י ס"ל דהיתר בהיתר אין לו בטול, וע"ש בארוכה.

בעולה פ"ג משנה ג' דהאורג מלא הסיט מצמר הככור בכבוד או משער נזיר בשק ידלק ועי' בסוף תמורה דרו"ק. ובאמת שהרבה יש לתמוה לדעת הסוברים דבחמץ בפסח חזר וניעור, היאך יפרנסו למתני' זו, והתם הא דמי ליכש ביכש. ונראה דמזה ראייה להסוברים דאף לדעת הפוסקים דביכש ביכש חזר וניעור, אינו אלא כשחזר ומבשל המצה בתבשיל בפסח, דאז נותן האיסור טעם בפסח, ואף דאינו אלא משהו, מ"מ טעם משהו נמי אסור, ואז אמרין דחזר וניעור, אבל לאוכליה בעיניה מותר. וא"כ לק"מ משם דהתם הוי כמו בעיניה דרו"ק היטב] ע"ש בר"ן.

**ובנד"ד** לר"ה מהני ביטול מתרי טעמי, דחודא דאינו מכיין לבטל ומותר לדעת הסמ"ק מיהת. ועוד דעדיין היתר הוא ומותר לבטל אפילו בידים ומותר לר"ה. ועד כאן לא פליג הסמ"ק רק לענין חמץ משום דשמו עלי, אבל בנד"ד דכולו מצה היא רק שלא נעשית לשמה לר"ה מותר. ואף דהר"ן ז"ל בתשובה שם מסיים דמ"מ לענין מעשה לא מלאו לבו להקל, י"ל דעיקר החששא שלו משום הסברא דחזר וניעור דיש לדחות דלא דמי לצמר גמלים וכמש"כ לעיל, אבל לענין עיקר הדין אי מותר לבטל בידים היתר בהיתר, כזה אינו מחמיר כלל דהא זה מוכרח מהמשנה שם דהיתר בהיתר יש לו ביטול, והביטול חל מיד, דאם איתא דאינו חל רק כשיאורג בכבוד, היכי מהני הביטול דהא חוטיין חשיבי ולא בטלי. אלא ע"כ דהביטול חל מיד וכיין שחל מיד פשוט דלא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחלה. ובר מן דין דאף אם נאמר דהר"ן חושש לענין מעשה דלא מהני ביטול קודם הפסח, מ"מ הא כבר נפסק להלכה בטוש"ע דלא כהר"ן:

**ועוד** נ"ל לומר סברא דלאוכלו כמו שהוא ביכש מותר מטעם ס"ס, דחודא שמא הלכה דאינו חזר וניעור, ועוד דשמא הלכה כדעת הפוסקים דביכש ביכש גם בפסח סגי ברובא. ומיהו לדעת הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו ה"ט) דחמץ בפסח הוי דשיל"מ, לא שייך סברא זו דהא בדבר שיל"מ לא מהני ס"ס כידוע.

**ולענין** מה שהעיר הרה"ג מוהר"ש נ"י דהיכי מצינו ביטול לענין קיום המצה תמיהני, דהא

**ראיין** לדחות דשאני התם דאוכל מן המצה עצמה כזית, או לא חיישינן מה שמעורב בו רבר אחר, אבל בנד"ד יש לחוש דשמא יזדמן לו למצת מצה אותם המצות שנערך ע"י חשו"ק. דהא ליתא, דהנה כתבו התוס' שם בדר"ה קא ס"ד, דאף דאין דרך לעשות כן התבלין יהיה יותר מן המצה, מ"מ נאספין התבלין במקום אחד ואכל מאותו צד שיש בו רוב תבלין עכ"ל. הרי דהתוס' מפרש דיוצא בה אף שאינו אוכל ממנה רק כזית אחד ואף דאיכא בהך כזית רוב קצח מ"מ יוצא.

**[איכרא** דתמי' לי דהיכי באמת יוצא כזה נהי דלא בטיל המצה בקצח, מ"מ הקצח לא בטיל במצה נמי דהא המצה הוא מיצוט, והיכי בטיל הרוב במיצוט. ואם נימא דכיין באמת נגד כל המצה הוי הקצח מיצוט, ובטיל מתחילה הקצח במצה, דהא ליתא, דא"כ למה צריך לומר דאפש לה תבלין טפי ממצה, דהא בלא"ה מוכח דבתר בטיל אזלינן דהיינו הקצח, והואיל וא"א להיות כמבטל ולכן בטלי. אבל למ"ד דבתר מבטל אזלינן היכי בטילי הא הוי מין במינו, דהא המבטל יכול להיות כבטול לכי מעפשא. וכן תמוה דמאי משני דלא אפיש להתבלין דלא בטיל להו למצה מ"מ קשה דהא מ"מ הקצח נמי לא בטלה במצה משום דהוי מין במינו דהמבטל יכול להיות כבטל וא"כ בתרואהו לא בטלי להודי והיכי מצרפינן הקצח לכזית והדבר צע"ג. והן אמת דלולי דברי התוס' היה י"ל דמיירי באמת דאוכל את כולה ואז יוצא אך דמתחלה היה סוכר דלא עירב התבלין יפה בתוך הכזית מצה,

ג. הנצי"ב במשיב דבר ח"א ט"ו ל"ד דן במצה שנעשית שלא לשמה ותוערבה ברוב מצות שנאפו לשמה. ויסוד השאלה הוא אם כחול של בטול הוא רק להודי שם איסור, או אף ליתן למיצוט שם חדש של הרכב. ועי' אר"ש הל' ציצית פ"א ה"ג לענין חוטי ציצית. דהא בייטב"א סוכה ט' א' בשם מורו לענין סכך כשר ופטול.

**ובזה** נפשט נמי מה שנסתפק הפמ"ג כיו"ד בפתיחה להלכות תעודכות בחקירה הב', בחתיכה של היתר שנתערכה בשני חתיכות של איסור, אם נאמר דאחרי רבים להטות והוה כולו איסור ולוקה על כל אחד מגוה"כ, או דאין היתר נהפך לאיסור ונשאר בספק, ולפע"ד הוא ראייה מכאן דכמו דאמרין דנהפך התבלין להיות מצה ויוצא בה מצות מצה, פשוט דה"ה לענין מלקות נמי אמרין דנהפך דמ"ש.

**ומה** שהעיר כבוד הגאון מ"ה יוסף נ"י מפק"ק הנ"ל על הפמ"ג הנ"ל מהא שכתב הר"ן בנדורים (דף נ"ט ע"ב) גבי הא דאמרין שם דהגדל בחיוב חי"ב, דהתיירא לא בטיל, שהאיסור דרכו להתבטל אבל לא ההיתר עכ"ל. הרי דהתיירא לא בטיל, אבל באמת לא קשה מדי, דברי הר"ן צריך ביאור באמת, דכיון דביטול איסור מפקינן מקרא דאחרי רבים להטות, מה לי איסור בהיתר או היתר באיסור, אלא הרבר פשוט דהר"ן לא כתב כן רק לענין גידולין, דאף למ"ד דאין הגידולין כעיקר, מ"מ אינן יכולין לבטל את העיקר. ועוד נ"ל דעיקר סמך הר"ן אסברה השניה שכתב, משום דלא טרח לבטולי וכו', ותדע דהא אדרבה אמרין שם דליטרא בצלים שתקנה חרעה מתעשרת לפי כולה הרי מצינו דאף היתר בטיל באיסור, דגידולין שהן טבל אוסרין את העיקר ונעשה גם העיקר טבל. אלא ע"כ דהר"ן לא כתב כן רק היכא דלא טרח לבטולי. ופשוט הוא:]

**ראיין** לדחות נמי דשאני התם כתבלה בקצח משום דאית ביה טעם מצה וטעם כעיקר, ודמי לעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן אדם יוצא ידי חובתו בפסח. אבל בנ"ד אם יודמן לו המצה שנערכה ע"י חשו"ק אין בה טעם מצה כשירה. דהא נמי ליתא, דהא התוס' הקשו שם בד"ה אלא, דמאי ראייה באמת דביתר בטיל אזלינן, דילמא משום דאית בה טעם מצה, וכמו העושה עיסה מן החטים ומו האורז (בוכחים דף ע"ח ע"א) דאף דרובה אורז אדם יוצא ידי חובתו בפסח, אם יש בה טעם דגן, וע"כ משום דטע"כ, ראל"כ תקשה באמת למ"ד דביתר מבטל אזלינן מהך מתני', וע"כ משום דאית בה טעם מצה, וא"כ מתבלה בקצח נמי אינו ראייה כן הקשו התוס' שם. ותירצו דצ"ל דהך שמעתא פליגא אהך דהתם עכ"ל. ולכאורה דברי התוס' צריכין ביאור, דהא הדין דהעושה עיסה מן החטים ומן

ובמקום אחד המצה יותר ובמקום השני התבלין יותר, ונמצא ובמקום שהתבלין יותר בטיל המצה בהם ונמצא שחסר מכזית וע"כ דביתר בטיל אזלינן והוי מין במינו ולכן אינו מבטל הקצח להמצה ומשני דמיירי דעדיב יפה ונמצא דבכל מקום המצה יותר ולכן אינה בטילה המצה אבל לעולם הקצח אינו מצטרף לשיעור. אך לשון התוס' שכתבו רוב תבלין לא משמע כן. והדבר צ"ע.]

**ולמ"ד** דביתר מבטל אזלינן מיירי דרוב מצה, ומ"מ שמעינן מיניה דמצטרף הקצח לשיעור מצה משום דבטל ברוב, דאם איתא דבעינן דיהיה אוכל כל כך עד שידע שיאכל מן המצה עצמה כזית, מאי ראייה מייתי מיניה למ"ד דביתר בטיל אזלינן, דהא י"ל דלקח כזית אחד של מצה ותבלה בקצח באופן שצריך לאכול כולה ונמצא שרובו מצה. דהא כתבו התוס' דזה אין דרך כלל שיהיה התבלין יותר מן המצה, ואדרבה המצה הוא יותר מן התבלין, אלא שהראיה הוא משום דלפעמים אם אוכל מן המקום שיש שם רוב תבלין נמצא הרי תבלין רובא, וזה שייך אם סגיא שיאכל כזית מן הכל. אבל אם נאמר דצריך שיאכל כזית מן המצה, ע"כ צריך לאכול כולה, ונמצא שהמצה הוא רובא כנגד התבלין, ואין כאן ראייה דביתר בטיל אזלינן. אלא וודאי דס"ל להש"ס רסגי שיאכל כזית בין הכל. ולמ"ד דביתר בטיל אזלינן יוצא בכזית ואף דאית ביה רובא תבלין, ולמ"ד דביתר מבטל אזלינן אינו יוצא עד שיהיה באותו כזית רוב מצה.

**ועכ"פ** שמעינן מיניה דמצטרף התבלין לשיעור כזית. וע"כ דנהפך התבלין להיות מצה. וא"כ בנ"ד נמי כוודאי יוצא, דאף שיודמן שיאכל המצה שנערך ע"י החשו"ק, מ"מ כיון שנתבטל ברוב נהפך להיתר. ובה נפשט נמי מה שאמר הרה"ג ג"י הנ"ל בשם הגאון מהרי"ט ליפמאן נ"י אב"ד דק"ק מיד בספרו"ד בנתערב מיעוט חמץ במצה אם מצטרף החמץ לשיעור מצה. איברא דתמי' לי דנהי דמן התורה בטיל ברוב, מ"מ כיון דק"ל דחמץ בזמנו במשהו יבש ביבש א"כ בלא"ה אינו יוצא, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, דהא עובר על איסור דרבנן. ואולי דמסתפק ליה לדעת הסוברים דיבש ביבש בטיל חד בתרי אף בחמץ, ולפי מש"כ הוא ראייה ברורה מהש"ס הנ"ל דמה לי קצח ומה לי חמץ, דכיון דע"כ צ"ל דנתהפך המיעוט להיות כרוב אף בחמץ יש לומר כן:



דכיון דתחילת ביאתו בתערוכות אינו נוהג דשיל"מ, ושאי התם דרוב ההיתר היה ניכר בתחילתו ולא היה ביאתו בתערוכות, רק דהאיסור בא בתערוכות ולפיכך קיל יותר ע"ש.

**וא"כ** בנד"ד נמי, הא כל זמן דלא קרמה פניה בתנור לאו מצה היא, ואימתי נעשית מצה שיוצאין בה יד"ח בפסח היינו לאחר האפייה, ואז כבר נתערב עם מצה הפסולה ונמצא שתחלת ביאתו בתערוכות ומעולם לא חל עליו שם היתר על מצה כשרה. וזה לא היה נראה לחלק, דלא כתבו כן רק בתערוכות של לח בלח, כמו בש"ז של זב או ביבמה שרקקה דם דמעורב בתוך הרוב גופא האיסור דאיתרע הרוב, ולפיכך אינו יכול לבטלו. אבל ביבש ביבש כמו בנד"ד דההיתר עומד בפני עצמו, לא איכפת לן מה שתחלת ביאתו בתערוכות. וכעין סברא זו ממש כתב המ"ל שם ליישב דברי חכמי אשכנז שכ' דמהני ביטול לחלב של אבר היוצא ע"ש [ואכן למה שכתב הגו"ב שם דבביטול בס' מודה המרדכי אין הכרח לסברא הג"ל ודו"ק]:

**ואמנם** לענ"ד אין נראה לחלק כזה, דהא ע"כ צ"ל דסברת המרדכי הוא משום דכל עיקר דין דביטול ברוב ילפינן מאחרי רבים להטות ושם הרוב ניכר בפני עצמו, וא"כ גם ליבש ביבש אינו ראה דביטול מועיל, דהא לא דמי לקרא דאחרי רבים להטות, ומנ"ל דבכה"ג מהני ביטול ברוב. וא"כ נפל פיתא בבירא ונפל כל ההיתר שכתבנו:

**אך** כל זה לא הוצרכנו לכתוב רק לפי הנחה שגם העריכה צריך להיות על ידי גדול, דכל מעשה עשיית המצה לישתה ועריכתה ואפיה הכל בעינן לשמה. אבל באמת בכל דברי הגאונים ז"ל שהביא הטור בסי' ת"ס שאוסרין עשיית מצה ע"י חרש שוטה וקטן, לא החזר בדבריהם רק לישא או אפייה, אבל עריכה לא החזר כלל דמעכב ע"י חשו"ק. ואפשר דלא בעינן רק התחלת עשיית הלחם דהיינו הגלגול וגמר העשייה שיהיה לשמה דהיינו האפייה, אבל עריכה דהוא באמצע לא איכפת לן, דהא זה אינו צורך ללחם, דאף אם לא יעריך אותם ויאפנו מלה כמו שהיא ולא יחלקה לעיסות קטנות, ג"כ מיקרי לחם ויצא בה יד"ח מצה. וא"כ מהיכא תיתי דיהיה בעינן לשמה. וכעין זה אמרינן בזבחים נ"ד דמש"ה באשם לא פסיל שלא לשמו, ואף רכתיב ביה הוא, משום דלא כתיב ביה הוא אלא לאחר הקטרת אימורים, והוא עצמו שלא הוקטרו אימורין

האורז הוא משנה ערוכה בחלה פ"ג משנה ד', והאיך יחלוק על משנה ערוכה. וצ"ל רכוונתם דבמשנה יש לפרש דרובה דגן רק דבעינן נמי דיהא בה טעם דגן, אבל בתבלה בקצח דרובה קצח לא מהני טעם דגן. אבל בסוגיא דזבחים שם אמרינן בהדיא דאם דרובה אורז יוצאין בה, ע"ז אמרו התוס' דצ"ל דהך שמעתתא פליגא אהך דהתם וס"ל דטעמא לא מעלה ולא מוריד, דאף דטע"כ בכל האיסורים, מ"מ לענין לצאת ידי חובת מצה לא נפיק, דהא בטע"כ גופה לענין מלקות אינו חייב עד שיהיה טעמו וממשו, אבל טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו. וטעמו וממשו היינו בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס ואוכל כשיעור פרס, וכדאמרינן בע"ז (דף ס"ז ע"א), ותבלה בקצח דכשירה הי מפרש הש"ס דאף דאין אוכל ממנה רק כזית ג"כ יוצא ידי חובתו, וא"כ ליכא למימר דמצד הטעם יוצא, דהא בטעם ליכא כזית מן המצה, דכל האכילה אינו אלא כזית. וע"כ משום דהקצח נתבטל במצה.

**ונ"ל** ראה לדברי התוס' דע"כ צ"ל כן לדעת הסוברים דלא מהני טעם דגן רק באורז, משום דאורז נגרר אחר החיטים. ועיין ברא"ש בהלכות חלה ובשנות אליהו להגר"א ז"ל ובריי"ט אלגזי בה' בכורות. ולכאורה קשיא מתבלה בקצח דג"כ כשר. וע"כ דהתם דרובה מצה לא בעי לטעם דגן כלל משום דקצח בטל ברוב והוי כולה מצה, משא"כ התם דמיירי דרובו אורז וכמו דאמרינן בזבחים. ולפיכך הוצרך לסברא דטעם דגן וסברא דטעם דגן לא מהני באמת רק באורז משום דנגרר אחר החיטים, אבל בשאר דברים בעינן שיהא מן החיטים כזית בכדי אכילת פרס וכמש"כ הרמב"ן בהלכות חלה ע"ש היטיב. וא"כ ה"ה בנד"ד:

**ואמנם** מצד אחר נ"ל דלא מהני ביטול בנד"ד, דהנה כבר ידוע דעת המרדכי בסוף חולין בשם רבינו משולם דלא שייך ביטול ברוב רק היכא שהיה הרוב היתר ניכר בפני עצמו בתחילה, ואח"כ נתערב בו, אבל אם תחילת ביאתו בתערוכות אינו יכול לבטלו. וראה מיבמה שרקקה דם כשירה משום דא"א בלא צחצוחי רוק, ולא אמרינן דמבטל הרם לרוק. ועוד ראה מש"ז של זב דמטמא במשא משום דלא אפשר בלא צחצוחי זיבה, ולא אמרינן דמבטל הש"ז לזיבה. ומייתי ליה המשנה למלך בפ"א מהלכות בטמאי משכב ומושב הל' י"ד ובגו"ב מהד"ת בחלק יו"ד סי' נ"ד. [נוע"ש דכתב דלא תקשה מד' המרדכי דגיגית דאמרי' להיפך

ז"ל דהשמיט דברי הגאונים הנ"ל, משום דס"ל כהתוס' וכן הרב האי גאון ז"ל ג"כ ג"ל דס"ל כהתוס'. ולפי זה עיקר דבר זה אי כשר אפיית מצה ע"י חשו"ק תלי בפלוגתא דרבוותא. ונ"ל זה בלישה ואפיה אבל בעריכה לא הזכיר בדברי הגאונים לפסול ע"י חשו"ק:

**ואל** יחשדני שומע שנעלם ממני דברי רש"י ז"ל בפסחים (דף מ') דכ' להדיא בד"ה ולעביד שימור מאפיה ואילך, ופירש"י משעה שמתקנה לאפיה כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינתה לתגור עכ"ל. הרי בהריא דס"ל לרש"י דאף עריכה וקיטוף בעינן לשמה. ובאמת שהפרי"ח בסי' ת"ס הוציא מר' רש"י ז"ל כן. אבל לענ"ד נראה דמדברי רש"י ז"ל אינו ראייה כלל, דפשוט רש"י ז"ל כתב זה לפי קושיית הש"ס דאם נימא דסגי בשימור שאחר הלישה, אמאי אינו יוצא בבציקות של עוכדי כוכבים, נהי דהלישה לא היה לשמה, מ"מ יכול לעשות לשמה בעריכה או בקטיפה ויתקן בזה מה שמתחלה לא נעשו לשמה. אלא וודאי דהלישה עצמה בעינן לשמה. אבל לפי המסקנא דבלישה עצמה בעינן לשמה, אה"נ די"ל דעריכה וקיטוף לא בעינן לשמה כלל:

**ושוב** מצאתי להפרי"ח שכ' שם ג"כ בדעת רב האי גאון ז"ל דס"ל כהתוס' דסתם מצה היה לשמה, והלכך כשר בחשו"ק. ות"ל שכוונתי לדעתו הגדולה. אך מדבריו ז"ל משמע דמצה לעולם מסתמא לשמה, ולפי מש"כ לא אמרינן דסתמא לשמה רק בתוך ל' יום קודם הפסח וכמו בסוכה בתוך ל' יום לחג.

**ומד** דברי בדברי הפרי"ח ראיתי לכתוב בכאן מה שג"ל לתמוה על דבריו ז"ל שם, במש"כ דאמנם קשה ע"ז מההיא דבציקות של עוכדי כוכבים וכו' דלמה אינו יוצא בה הא סתמא לשמה קאי. ואני תמה עליו דהאיך עלה בדעתו להביא ראייה מזה דאם אמרינן דסתם מצה לשמה של ישראל גדול משום דסתם עושה אותה לצורך החג, יאמרו בבצק של א"י שאפאהו לצורך עצמו אתמהה ומאי שייך שם דסתמא לשמו כיון דעשהו בשביל א"י. ומש"כ עוד שם להסתפק לדעת הרא"ש ז"ל דמחלק בין עיבוד העור לגט, האיך הדין במצה, איני יודע מה זו ספיקא, דפשיטא דדמי לגט דפשוט דללישת עיסה צריך לזה שהיות והמשך זמן בוודאי לא ציית לעשות הכל לשמה. ומש"כ עוד דבנ"ד דמי טפי לגידושין דסתמא לאו לשמה קאי, תמיהני, דנעלם ממנו הסוגיא דסוכה (דף ט') דבתוך ל' סתמא לשמה קאי ומאי

כשר. ופירש רש"י וליכא למימר בהקטרה דבעי לשמו לעכב דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, וא"כ אף אנו נאמר האיך אפשר דבעי לשמה בעריכה, כיון אם לא יערוך העיסה ג"כ הוי לחם וכשר לצאת בו:

**ועוד** בעיקר הדבר שהוציאו הגאונים ז"ל השאלות בפ' צו ורב כהן צדק ורבינו יוסף טוב עלם דלישה ואפיה דמצה בעינן ע"י גדול, צורך לעיין בזה דמאין הוציאו כן, דהנה באמת דבר זה לא מצינו מפורש לא בבבלי ולא בתוספתא ולא בירושלמי דפסול ע"י חשו"ק. וגם הרמב"ם לא הזכיר דין זה כלל. וכן רב האי גאון ז"ל מכשיר באמת אם אפאה חשו"ק בפני גדול ע"י שימור כתיקונה וכמו שכתב הטור בשמו. ובאמת לפי מש"כ התוס' בע"ז (דף כ"ז) דמשו"ה מכשיר ר"י מילה באינו יהודי, ואף דס"ל לר' יהודה דבעינן מילה לשמה, היינו משום דסתם מילה הוי לשמה. הרי דס"ל להתוס' דבדבר שסתמו לשמה כשר ע"י א"י משום דלא גרע מסתמא. [נראה דגם הרא"ש בהלכות ס"ת דהוצרך לתרץ באופן אחר משום דאינו אלא רגע אחת וציית לעשות לשמה אינו חולק על סברת התוס' די"ל דהרא"ש ס"ל דסתם מילה לא הוי לשמה דאפשר דמל לשם רפואה וכיוצא ומשו"ה הוצרך לתרץ בדרך אחר אבל בדבר שסתמו לשמו מודה להתוס'].

**וא"כ** במצה שאופה ישראל קודם הפסח בוודאי סתמא לשמה קאי. ותדע דאף ב"ש דס"ל דבעינן סוכה לשם חג, אינו פוסל מסתמא רק בעושה קודם ל' יום לפני החג, אבל בתוך ל' מפורש בהדיא במשנה שם דכשר אפילו בסתמא. דאלו במפרש לשם חג תנן שם להריא דאפילו עשאה מתחילת השנה כשרה. וע"כ בתוך ל' אפילו בסתמא כשר. וא"כ ממילא נלמד דכשר נמי ע"י חרש שוטה וקטן. דהא ע"י חשו"ק לא גרע מסתמא. וא"כ צ"ע דלמה פסלו ע"י חשו"ק [ולא קשיא מבציקות של א"י דאמרינן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, דשאני התם דמיירי בבצק שעשאה לעצמו, ופשיטא דלא הוי לשמה. אבל מצה שאופה ישראל גדול לפסח רק שמעשה האפיה עושה ע"י חשו"ק מהיכי תיחי למפסליה]. וליכא למימר דהם מיירי באפה קודם ל' יום, דהא ליתא, דהא דעת הגאונים ז"ל דאין אופין מצת מצוה רק בע"פ אחר חצות, וכמו שכתב הטור בשמם בסי' תנ"ח. וצ"ל דהגאונים לא ס"ל לסברת התוס', אלא ע"י חשו"ק גרע מסתמא, משום דחשו"ק אדעתיה דנפשיה קעביד. ונ"ל דהיינו טעמיה דהרמב"ם

צריך עריכה עד שיהיו דקין כרקיקין, אלא אפילו אם היה בא חלות, מ"מ צריך לערוך אותה ולתקנה כדי שיהיה כחמותה חלה, דהא צריך לתקנה כדי שיוכל לכנוס בדפוס, ודודאי בדפוס היה ניתן כמו לחם הפנים ושתי הלחם, אבל במצה דלא כתיב חלות שפיר י"ל דאין העריכה מעכב:

**ושוב** ראיתי להטור בס"י ת"ס דהרא"ש היה משתדל במצת מצוה והיה מסייע בעריכתן ע"כ, ומדהיה מסייע גם בעריכתן ע"כ דס"ל דגם העריכה צריכה לשמה. ואולי משום דאסור לעשות מצות שיהיה עבה טפח, ע"כ צריך לערוך אותן כדי שיהא דקין. או אפשר ע"פ דאיתא מירושלמי בחלה פ"ב הלכה א' דמשו"ה עיסה שנלושה במי פירות חייבת בחלה, דלפנין חלה חלה ממילואים דכתיב שם וחלת לחם שמן אחת וגו' ע"ש. וא"כ י"ל דלפנין גמי לחם לחם מהתם, כמו התם בעינן חלות ה"נ בעי חלות. ואף דבחלה לא בעינן דיהיה חלות דוקא, שאני התם דחזיבא משעת גילגול הוא, ואינו שייך לומר דאם לא עשאן חלות דיהיה פטורה דכבר נתחייבה משעת גילגול.

**ומיהו** יש להסתפק מהו נקרא חלות גבי מנחות, אם יש לזה תמונה ידוע ונקרא חלה, או דאין לה צורה ידוע ויכול לעשותה כמו שירצה, אך דאם נאפות העיסה עבה נקראת חלה, ואם נאפית דקה מקרי ריקיקין וצ"ע בזה.

**וע"פ** דברי המ"ל ז"ל הנ"ל דמנחת הסולת דהיתה נקמצת סולת, השיריים היה הכהן יכול לעשות בהם כל מה שירצה או לאפות או לבשל בקררה, וגם כשאופה אינו מחויב לעשות עשר חלות. נ"ל לבאר לשון הכתוב בפ' ויקרא דכתיב כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ, והנה לא הזהיר הכתוב רק שלא לחמץ קודם הקמיצה, וכזה הזהיר על כל העשיות שלא תעשה חמץ. ואלו בפ' צו כתיב לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה מאשי, ודרשינן במנחות שם מרסמך חלקם ללא תאפה לאשמעינן דאפילו חלקם לא תאפה חמץ. והנה קשה לכאורה דלמה לא כתיב הך אזהרה דאפילו חלקם אסור לחמץ בקרא דפ' ויקרא, ומ"ש דהוצרך למכתב הכא. ועוד דמ"ש בחלקם לא כתיב רק לא תאפה. והנה באמת הך לא תאפה באה ללמד על הכלל כולו דחייב על כל מעשה בפני עצמה, אבל צריך להבין לפי הפשט דמ"ש גבי חלקם כתיב לא תאפה דוקא:

שנא מצה מסוכה לענין זה. ומה שהקשה עוד ממצת כותי דאמרין דמהו דתימא לא בקיאי בשימור אלמא בעינא שימור לשמה ולא סגי בסתמא. וגם זה צ"ע דמאי ראייה דילמא ישראל העושה עיסה קודם הפסח ומצווה לשומרה מחימרן. סתמא לשמה מכרין ולאיה ענין מצווה לשומרו מחימרן אבל א"י העושה מצה לעצמו כיון שאינו יודע שצריך שימור לשם מצה סתמא לא הוי לשמו וגם מה שכתב בפשיטות בשימור לשמם מצה הוא מה"ת אין זה ברור כ"כ, ודעת הח"י הוא להיפך וכמש"כ לעיל בתשובה הקודמת ע"ש:

**ומענין** מה שכתבתי לעיל דגבי מצה אין העריכה מעכב, אין להקשות על זה מהא דתנן במנחות (דף נ"ה) דחייב אם החמץ המנחה, על לישתה ועל עריכתה ועל אפיייתה, ומפקינן לה בגמ' מרדכיב לא תאפה חמץ דאפיייה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה וכו'. ואם איתא דעריכה אינו מעכב, למה חייב על החימרן. [וכן הקשה רב וגדול אחר מפ"ק מהא דתנן במנחות (דף צ"ו) גבי חביתי כ"ג דלישתן ועריכתן ואפיייתן בפנים ודוחות את השבת, ואם איתא דאינו מעכב היכי דוחה את השבת]:

**והנה** מהתם לא קשיא כ"כ דהא מצינו גם הידור מצוה דדוחה את השבת וכמו בעומר דהיה בא עשרון משלש סאין בין בחול ובין בשבת, ואף דזה אינו אלא כדי שיצא עשרון מובחר ואינו לעכובא, ואעפ"כ היה מרבה בקציצה ובהקדה כדי לעשות מצוה מן המובחר, וא"כ גבי עריכה נמי יש לומר דמ"מ הידור מצוה יש בזה כדי שיהיו חלות נאות ולכן דוחות את השבת, אבל מההיא דחייב משום חמץ על העריכה בפני עצמה בדודאי קשיא:

**ואמנם** אחר העיקר גם מזה לא קשיא, דהא משנה ערוכה שנינו במנחות (דף ע"ו) דכל המנחות באות עשר עשר חלות וכן פסק הרמב"ם ד"ל בפ"ט מה' מעשה קרבנות הל' י"ז [וע"ש בלח"מ דאפילו במנחת הסולת דהיתה נקמצת סולת באו השיריים י' חלות. ודעת המ"ל שם דדוקא ד' מיני מנחות דהיינו מחבת ומרחשת ומנחת מאפה תנור דהיו באות או חלות או ריקיקין ונאפו קודם קמיצה, היו צריכות עשר חלות ע"ש הישיב]. וע"כ דילפי מנחת מאפה תנור דהיו באות או חלות או ריקיקין. וכיון שכן י"ל דהתם באמת גבי מנחות עריכה מעכבת, ולא מבני אם היה מביא ריקיקין דע"כ

אותן בקדרה, ואם בשלן בקדרה ג"כ עובר משום לא תאפה, דבישול בכלל אפיה, והא דנקט אפיה משום דהוא דבר השכיח יותר. אבל על הלישה והעריכה א"א לחייבו כיון שאינו מחוייב לעשות כן, והא אם רצה יכול לבשלו בקדרה, והלכך אף אם יערוך ג"כ אינו חייב על החימוץ. ולכן לא כתיב רק לא תאפה חמץ. כן נראה לי לפרש לשון הכתוב לפי ענין. וכל זה נ"ל נכון בעז"ה:

**ולענין** מה שכתבתי לעיל אי מהני ביטול למצה שאינה משומרת שנתבטלה בתרי, אין לומר דמצה הוי דבר שבמנין ודבר חשוב, והא ר"ע סובר דככרות בע"ב נמי הוי דבר חשוב ולא בטיל, וכן פסק בשו"ע בריש סימן ק"י, ופשוט דלחם מצות הם בכלל ככרות של בעה"ב ואינם בטלין, והא ליתא, דנראה דלא נקרא ככר דבר חשוב רק לאחר האפיה, אבל הכא התערובות הוא קודם האפיה, וצ"ע בזה. והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

**ואכן** לפי דברי המ"ל ז"ל הנ"ל איש בפשיטות ד"ל דבפי ויקרא אידי במנחת מנחת ומחשבת ומאפה תגור, דהקמיצה היתה אחר האפיה. ולפיכך לא משכחת לה איסור חימוץ בשיירים דכבר נאפה קודם הקמיצה, וקי"ל דהאפרי אינו בא לכלל חימוץ. [ואפשר דחזו"ל דקים להו דאפרי אינו בא לכלל חימוץ סמכו אהך קרא מולא כתיב איסור חימוץ בשיירים של ד' מנחות ודו"ק]. והלכך לא כתיב רק חמנחה אשר תקריבו לה' דהיינו קודם הקמיצה דווקא, ובזה חייב על כל עשייה ועשייה דהא צריך ללוש ולערוך ולאפות חלות או רקיקין. אבל בפ' צו י"ל דמידי במנחת הסולת, ובמנחת הסולת הוא להיפך, דקודם הקמיצה לא שייך אזהרה על העשייה, דקודם הקמיצה לא היה עשייה כלל, דהיתה נקמצת סולת. ולכן כתיב לא תאפה חמץ חלקם, דעיקר אזהרה הוא על חלקם לאחר הקמיצה דאיסור לחמץ השירים, ובשיירים ליכא אלא אזהרה אחת על האפיה בלבד, משום דע"כ או דצריך לאפות השירים או לבשל

## סימן כט

## אכילת אפיקומן קודם חצות

דעשו חכמים הרחקה שלא לאכול אלא עד חצות. אבל לענין אם אחר מלאכול כזית ראשון עד אחר חצות אם מברך על אכילת מצה, משמע מדבריו שמברך, כיון דלר"ע פשיטא שצריך לברך אף אי אית ליה הרחקה, דהרחקה מורבנן אינו אלא לענין לכתחלה כמ"ש התוס' בסו"פ ע"פ (דף ק"כ ע"ב) ד"ה אמר רבא. [והוא מפורש בגמרא במשנה קמא דברכות מהא דאמר ר"ג אם לא עלה כר ולא אמרו חכמים כו' והובא ראיה זו בתוס' שם. ודלא כמו שנראה דעת ר' יונה בפ"ק דברכות ודו"ק]. ואף דלראב"ע בודאי אסור לברך אחר חצות ואם מברך הוי ברכה לבטלה, מ"מ הא משמע מדברי הרא"ש ז"ל דאין אנו חוששים לדברי ראב"ע אף לספק, כיון דאין הכרע מסתימות דמתניתין כמאן הלכה, ממילא הדינן לכללין דהלכה כר"ע מחבירו. מיהו מ"י הרא"ש בפ"ק דברכות נראה בהדיא דאסתפוקי מסתפק

**כתב** הטוש"ע בסי תע"ז סעיף א': ויהא זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות. והוא ממימרא דרבא בפסחים (דף ק"כ ע"ב) אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לראב"ע לא יצא י"ת. וכתב הרא"ש ע"ז חז"ל: לכאורה נראה דהלכה דראב"ע דסתם מתניתין כוותיה דתנן הפסח אחר חצות מטמא את הידים, וכן סתם מתניתין דאיזהו מקומן ובפ"ק דברכות. ומיהו בפרק הקורא את המגילה למפרע איכא סתמא כר"ע, ומאי אולמא תרי או תלת סתמא מחד סתמא. מיהו נכון להחמיר כראב"ע דאפשר דר"ע מודה להרוחיק את האדם מן העבירה באסור דאורייתא. וכן היה נוהג ר"ת ז"ל לאכול האפיקומן קודם חצות עכ"ל הרא"ש. ומשמע מלשונו ז"ל דלא חשש אלא לענין להחמיד לכתחלה לאכול קודם חצות, משום דאפשר דר"ע נמי מודה דמדוברין צריך להרוחיק כמו כל קדשים הנאכלים ליום ולילה

ה. המנחת ברוך ט"ז ע"א ענין ג' כתב שאף אי נימא דלא בטל מה"ט, היינו רק מדוברין, ובקטנים בני דעת. ושמו"ר ע"י אחרים יש לסמך להקל. וע"ש בסי ע"ב.

משום דהזמן הוא מועט כ"כ, דפסח ומצה אינן נאכלין אלא בלילה כמפורש בתורה ואכלו את הבשר בלילה הזה ונישנית במשנה דאיזהו מקומן, ומצה נמי אתקש לפסח וכמו דתניא בתוספתא דפסחים הפסח ומצה ומרור מצוותן משתחשן, והובא בתוס' בריש ערבי פסחים (דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך). [וכתבו שם בתוס' הטעם משום דמצה ומרור אתקשי לפסח. וקצת צ"ע דמאי הוצרכו להיקש, תיפוק ליה דהא הך קרא דבלילה הזה אמצה נמי קאי, דהא דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות ומשמע דבלילה הזה אמצה נמי קאי. ואולי דעיקר כוונתם הוא אמרור דמרור נמי בלילה דווקא משום דהוקש לפסח]. והלכך כל זמן משך אכילתן אינו אלא ששה שעות ולא דמי לקדשים הנאכלין ליום ולילה דעשו בהם חכמים סייג. דהתם זמן אכילתו הוא קרוב למעל"ע מומן שחיתתן שהוא אחר תמיד של שחר עד הבוקר שלמחר, וגם גבי ק"ש של ערבית דעשו כה חכמים סייג התם נמי זמן קריאתה הוא כל הלילה. ולפי שיטת ר"ת ז"ל (בתוס' ברכות ב, א) יכול נמי להתחיל לקרוא מפלג המנחה. אבל כאן אפשר לומר כיון דזמנה מועט כ"כ לא רצו חכמים לעשות בהם סייג כדי למעט בזמן אכילתה, ובפרט להביא קדשים לבית הפסול, ונמצא שהיה קלקולו יתר על תקונו. והא לא דמיא אלא לק"ש של שחרית דזמן קריאתה הוא עד שלש שעות מן היום מן התורה ולא עשו כה חכמים סייג כמו גבי ק"ש של ערבית דלא אשתמיט בשום דוכתא מהש"ס דעשו חכמים הרחקה גבי ק"ש של שחרית. וכוודאי היינו טעמא משום דכל זמן קריאתה אינו אלא שלשה שעות לא עשו חכמים כה נמי הרחקה שיהיה זמן קריאתה מועט יותר:

**אמנם** הא ליתא כלל דמנין לנו לחלק חלוקים מדעתנו סברא זו מה שלא נמצא כלל בש"ס ופוסקים לומר דיש נ"מ בין דבר דזמנו מרובה לדבר שזמנו מועט. ובאמת גבי ק"ש של שחרית נמי צריך תלמוד, אמאי לא עשו חכמים הרחקה לדאורייתא כמו שעשו סייג גבי ק"ש של ערבית. וצריך עיונא במפרשים:

**ראין** לומר נמי טעמא אחרינא בזה שלא עשו חכמים סייג גבי פסח ומצה. והוא משום דאמרינן בשבת (דף כ' ע"א) דבני חבורה זריזין הן הלכך לא חשו חכמים לעשות סייג, כיון דזריזין הן בוודאי לא יעברו זמן אכילתם, ובוודאי ימהרו לאכול כדי שלא יבואו לידי

כמאן הלכה ודבריו סותרין זה את זה. וכן הר"ן במס' פסחים מסתפק כמאן הלכה:

**אמנם** דעת התוס' בספ"ב דמגילה דהלכה כראב"ע משום דאיכא ג' סתמא כראב"ע, ומסיימי התם הכי ז"ל: וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפי' מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוי דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ שהרי מדרבנן הוא עכ"ל. וכן הוא דעת הסמ"ג להדיא בעשין רכ"ו ז"ל: פוסק רבינו יצחק כראב"ע שהרי וכו' וצריך להזהר במצה וכו' ואע"ג דבפרק הקורא את המגילה למפרע סתם לן תנא כר"ע בטל אותה סתמא יחידית מפני כל אלה עכ"ל. וא"כ נראה דאין לברך על האכילה אם אחר מלאכלו עד אחר חצות, דהא לדעת התוס' והסמ"ג לא יצא ד"ח כלל וספק ברכות להקל. [שוב מצאתי להדגול מרכבה בסי' הנזכר שכתב ג"כ דאין לברך אם אחר לאכול עד אחר חצות. ועיי' גרסת הרי"ף והרא"ש בפ"ק דברכות]:

**וראיתי** לדקדק לכאורה לפי דעת הפוסקים ז"ל דהלכה כראב"ע דמן התורה אינו נאכל עד אחר חצות, למה לא עשו חכמים הרחקה לדאורייתא ע"ז, כמו שעשו חכמים סייג והרחקה גבי כל הקדשים הנאכלים ליום ולילה, דמצוותן מן התורה עד שיעלה עמוד השחר ועשו חכמים סייג לתורה כדי להרחיק האדם מן העבירה ואמרו שאינן נאכלין אלא עד חצות כמו שמפורש במשנה דפ"ק דברכות [ובפ' איזהו מקומן גבי חטאת ואשם ותודה ואיל נזיר]. א"כ גבי פסח ומצה נמי אמאי לא עשו חכמים סייג לתורה שלא לאכול פסח ומצה שעה אחת או שתי שעות קודם חצות, וכמו גבי תמץ ב"ד שעשו חכמים הרחקה לדאורייתא שני שעות קודם חצות לר"י דקיל"ן כוחתיה, דס"ל דאדם טועה בשתי שעות אע"ג דמן התורה אינו אסור בחמץ ב"ד אלא מחצות ואילך:

**ועוד** נראה דכ"ש הוא מהתם, דאף דגבי קדשים נמשך זמן אכילתן עד עמוד השחר וליכא למיחש כ"כ שמא יטעה ויאכל אחר עמוד השחר, דהא אמרינן בפסחים דף י"ב דבין יממא לליליא לא טעו אינשי, אעפ"כ חשו חכמים ועשו הרחקה. גבי פסח ומצה דזמנן בחצות ושייך טפי למגור לא כ"ש שצריך לעשות סייג:

**ראין** להתעקש ולומר דכאן לא ראו חכמים לגזור

שכתב לעיל דעיקר מצותו ביזם לק"מ עכ"ל. וכונתו לפי מש"ל דקריאה ללילה אינה מחקנת מרדכי ואסתר אלא מדרבנן בעלמא שהתקינו אחר כך. תדע דלא החכמה במשנה ב' [כמו שהאר"ך בזה הטור"א בפ"ק דמגילה], לא חשו חכמים לעשות הרחקה כיון דכל עצמו אינו אלא מדרבנן. כ"ה כוונת המג"א. אמנם תימה לי דהא ק"ש לחד מ"ד נמי מדרבנן הוא (בבריכות דף כ') ואעפ"כ תגן במתניתין הרחקה בק"ש, אלמא דבמצוה דרבנן נמי עשו חכמים סייג ודוחק לומר דמ"ד דק"ש דרבנן סובר באמת כר"ג דלא עשו סייג גבי ק"ש, דזה דחוק, דא"כ אנו צריכין לומר דת"ק ור"ג פליגי בזה גופא, אי ק"ש דאורייתא או דק"ש דרבנן, ומחלוקת תנאים הוא בזה, א"כ למה פליגי שמואל ור"א אליבא דנפשייהו, הו"ל לאפלוגי בהלכה, דשמואל אמר הלכה כר"ג, ור"א אמר הלכה כחכמים. ועוד יש סתירה על דברי המג"א אלו מחמץ ב"ד אחר חצות, דעשו חכמים הרחקה ב' שעות קודם, ולא מצינו דאפ"ל ע"ז ר"ש, דאף דהוא ד"ל דחמץ לפני זמנו והיינו ממש שעות ולמעלה עד הלילה אינו אלא מדרבנן. וגם כמה פוסקים יש דס"ל כן עיי' ברא"ש בפכ"ש ובבעהמ"א שם ובצל"ח שם, ואעפ"כ ס"ל הרחקה זו. הרי בהדיא דלא כמג"א:

**שוב** ראיתי בס' נחל איתן על הרמב"ם להגאון בעל משכיל לאיתן בהלכות ק"ש דכתב באמת דשמואל דסבר ק"ש מדרבנן לשיטתו אזיל, דפסק כר"ג (בפ"ק דבריכות דף ט') דלית ליה סייג ובזה יישב דברי הרמב"ם דפסק כחכמים. והיינו משום דשמואל לשיטתו דס"ל ק"ש דרבנן, אבל הרמב"ם פסק דק"ש דאורייתא וכר"א ור"י, ממילא לא קי"ל כר"ג, והביא ראיה מהירושלמי דר' יוחנן בירושלמי פסק באמת כחכמים דזמן ק"ש אינו אלא עד חצות מחמת סייג. והיינו משום דהוא אזיל לשיטתו דס"ל דק"ש דאורייתא בפ"ג דברכות דף כ"א. כ"כ בס' נחל איתן. אבל דבריו תמוהין ממש"כ לעיל דא"כ דחליא בפלוגתא זו דת"ק ור"ג לא הו"ל לאפלוגי אליבא דנפשייהו ועוד תקשה ע"ז מחמץ לר"ש וכמש"ל וצ"ע:

**וליישב** תמיהתו נראה לומר. דנראה דבענין סייג שעשו חכמים הרחקה לדאורייתא הוא על אחד משני פנים, וכל אחד ואחד איכא בו קולא וחומר. האופן האחד דעשו חכמים סייג מחמת חשש פשיעה, כמו ק"ש ואכילת קדשים, דלא שייך התם חשש טעות

נותר. דהא נמי ליתא, דהא אמרינן נמי בכמה דוכתי דכהנים נמי זריזין הן בשבת שם דף כ' ובביצה י"ח ובמנחות צ"ה ע"ב [ועוד בכמה דוכתי] ואפ"ה עשו חכמים סייג והרחקה גבי חטאות ואשמות שלא לאכול אלא עד חצות כמבואר במשנת איזהו מקומן, ואף שאינן נאכלין אלא לזכרי כהונה כמבואר במשנה שם. ועוד בסוף פרק איזהו מקומן הוה ס"ד דש"ס שם דהא דתנן שם הפסח אינו נאכל אלא עד חצות היינו הרחקה מדרבנן הרי למדנו מדברי הש"ס אלו דגם גבי פסח שייך הרחקה. ואף דלמסקנא אמרינן דהא דתנן אלא עד חצות דאורייתא הוא וכר"א בן עזריה היינו מדתנן "אלא" עד חצות, מלשון "אלא" מוכיח שם הש"ס דמדאורייתא הוא, מדגבי כולהו קדשים לא תנן אלא. והכא גבי פסח תנן אלא יעווי"ש בסוגיא. אבל בעיקר הסברא דשייך גבי פסח הרחקה לר"ע לא מצינו דאפ"ל ע"ז [ועיי' רמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ובפ"ח הי"ד מהלכות קרבן פסח דפסק שם כר"ע. ומשמע שם דלא ס"ל הרחקה רק לגבי פסח ולא למצה. ודבריו צ"ע מסוגיית הש"ס דסו"פ איזהו מקומן דמשמע שם בהדיא דגם לר"ע הרחקה מדרבנן מיהו איכא ועי' בצל"ח (בבריכות דף ט') יעווי"ש ודו"ק] וא"כ מינה נשמע דגם לד"א בן עזריה דס"ל בחצות דג"כ שייך הרחקה:

**ובזה** הי' נדחה נמי מה שיש ליישב לכאורה על מה דלא עשו הרחקה גבי פסח ומצה לפסוק שעשה או שני שעות קודם, ע"פ דברי המורחזי כבאורו על הסמ"ג בהלכות מגילה שכתב טעם על מה דלא עשו הרחקה בקריאת המגילה של לילה דכתב הרמב"ם וסמ"ג ושאר פוסקים דשל לילה זמנה כל הלילה ולא כתבו שום סייג [וכ"כ בשו"ע סי' תרפ"ז]. משום דהיא מצוה חביבה מזמן לזמן, ולא חיישינן דפשע. והובאו דבריו במג"א בסי' תרפ"ז. ועפ"ז יש ליישב גם גבי פסח ומצה דהוא נמי מצוה חביבה מאוד, ואין לך מצוה חביבה כפסח ומצה וגם באה מזמן לזמן, ומשו"ה לא הוצרכו לעשות סייג, דממילא לא פשע. כן יש ליישב לכאורה. אבל מדברי הש"ס דלשם נדחה הך סברא, דהא חזינן דהוה ס"ד דש"ס לומר דמתניתין דקתני חצות היינו הרחקה מדרבנן. ולכן ד' המורחזי ז"ל צ"ע מסוגיית הש"ס דהתם והדרא קושייתנו לדוכתא, למה לא עשו הרחקה גם אליבא דראב"ע שלא לאכול אלא עד ד' שעות או ה' שעות כלילה וכמו דעשו הרחקה גבי חמץ: **וע"ש** במג"א (בסי' תרפ"ז סי' א') שכתב דלפי מה

למטעי דיסברו על שעה שביעית והיא חמישית, וכמו בחמץ בי"ד דזמנו לאחר חצות אלא משום דאדם טועה בשתי שעות חשו חכמים שלא יאמר על שביעית שהיא חמישית. והלכך גזרו חכמים לאסור באכילת חמץ גם בשעה חמישית וכוה איכא ג"כ קולא וחומרא. חומרא דגזירה זו שייך גם ביום דכיון דטעמא משום טעות הוא ולא משום אונס שינה הוא, מה לי ביום ומה לי בלילה, וכמו גבי חמץ דגזרו בו אף שהוא ביום [והוא דלא גזרו בקדשים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד משום טעות, כבר כתבו התוס' בזבחים (דף נ"ו) דניכר הוא מתי יהיה שקיעת החמה ולא אתי למטעין]. אמנם איכא כזה קולא, דלא גזרו רק בשאין זריזין אבל בזריזין לא גזרו שמא יטעו, וכמו דאמרין בפסחים (שם ד' י"ב ע"ב) אי הכי בה' נמי ניכול, תרגמה אביי אליבא דרבא עדות מסודה לזריזים, חמץ לכל מסור. ואף דגבי עדות ג"כ אמרין דטועין בשעות וכמו דמבואר שם בין אליבא דאביי אליבא דר"י ובין אליבא דרבא לד"ה, רק דבין ה' לשבע לא טעו משום דבחמש חמה במזרח ושבע חמה במערב. נראה דהיינו משום דבאמת עדות נמי מסורה לכל אדם דהא כל אדם כשרין לעדות, רק עיקר הזריזות הוא כמו שפירש"י שם ד"ל: אין אדם בא להעיד על הנפש אלא א"כ בקי בשעות לפי שידוע שטופו לדרוש בדרישה וחקירה עכ"ל. הרי דמצד עצמו אינו זריז רק משום דירא שמא ידרשו אותו בדרישה וחקירה וימצא שהוא שקרן, הלכך זה לא שייך רק לענין חמש ושבע דיכול לעיין אם חמה במזרח או דחמה במערב, כזה י"ל דירא שמא ידרשו אחריו. אבל בשאר שעות דא"א להבין מן החמה מאי שייך דירא, דכיון דאינו יודע באמת ולפי דעתו הוא שעה שלישית באמת או שעה חמישית, ואין לו דבר לחקור אחריו ע"כ טועה כנ"ל פירושא דגמרא דהתם. דאל"כ מ"ש בין חמש ושבע משלש וה' אבל באנשים דזריזין מצד עצמן כמו בכהנים ובני חבורה, ודאי אמרין דלא טעו כלל.

**ואגב** אורחי' אנו למידן מדברי רש"י ז"ל אלו שהבאתי, דבדיני ממונות דא"צ דרישה וחקירה לא שייך סברא דירא שמא ידרשו אחריו שפיר טועה גם בין חמש לשבע, וא"כ אם העדים מחולקין בדיני ממונות דאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן קיימת. אמנם ברמב"ם ובטור ובשו"ע בסי' למ"ד לא חלקו בזה, וכתבו סתם דאם הוכחשו בחקירות עדותן כטילה ומשמע דדמי לגמרי לדיני נפשות. וצ"ע בז"י

דהא בין יממא לליליא לא טעו אינשי, רק עיקר החששא דחששו חכמים משום דכיון דכל הלילה זמנה, יאמר עדיין יש שהות, ובתוך כך ישתקע בשינה ונמצא ישן כל הלילה, וכמו דמבואר בברייתא דבדכות דף ד' דמשום כך חשו חכמים וכדאמרין שם דלא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אוכל קמעא ואשתה קמעא כר. וכן פירש"י להדיא במשנה קמא דברכות ד"ל: וכן בק"ש לזרו את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה ע"ה ויעבור הזמן עכ"ל. וכ"כ השאג"א בסי' ד' ד"ל: לכאורה היה נראה לפרש דכדי להרחיק את האדם מן העבירה שאמרו חכמים גבי אכילת קדשים לאו למימרא שחשו כדי שלא יבא לאכלם בעבירה לאחר שיעלה עמוד השחר ודודאי בין יממא לליליא לא טעו אינשי, כדאמר בפ"ק דפסחים גבי עדות, אלא האי להרחיק מן העבירה שאמרו גבי אכילת קדשים פירושו כמו גבי ק"ש לזרו את האדם וכר' עכ"ל. [ומש"כ שם דלפיי"ז תיקשי מ"ש בנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא חשו חכמים לעשות הרחקה, דבשלמא אי טעמא משום טעות איכא למימר כמו שכתבו התוס' (בזבחים נ"ו) דהתם לא שייך טעות דניכר הוא מתי יהיה שקיעת החמה, אבל אי טעמא משום זדון אין לחלק, כ"כ בתשובת שאגת ארי' שם, אכתוב לקמן בסמוך דלק"מ]. ואיכא באופן הזה קולא וחומרא. קולא דחשש זה לא שייך אלא בלילה דאיכא אונס שינה, אבל ביום לא שייך חששא זו אף בדבר שיש בו שהות, דכיון דביום לא שייך חששא דשינה. והלכך בקדשים הנאכלין לב' ימים ולילה אחד דכלה זמנן בסוף היום, לא עשו חכמים טיג. ונסתלק בזה קושיית השאג"א שרמזתי לעיל ומה שהוצרכו התוס' לומר משום דניכר מתי וכר', היינו משום דאל"כ היה לחוש צורך עכ"פ לחששא דטעות וכמו שאכתוב לקמן:

**אמנם** איכא חומרא כזה דהך חששא חשו גם בכהנים זריזין, דכיון דטעמא משום אונס שינה לא שייך לחלק בזה בין זריזין לשאין זריזין, דדוקא בדבר שחשו משום טעות שייך לחלק בין זריזים לשאינם זריזין. וכדאמרין בפסחים (דף י"ב) עדות מסורה לזריזין ולא אתי למטעי, בין ה' לשבע חמץ לכל מסור. אבל בקדשים ובק"ש דהחשש משום אונס שינה, לא שייך לחלק. והלכך גזרו גם בקדשים שאין נאכלין רק לזכר כהתה ד"ב:

**והאופן** הבי' מצינו שחששו חכמים דילמא אתי

מקודם וכמו דמבואר בנדריים בפרק הנודר מן הידק דנ"ח ע"א דשביעית מיקרי דבר שיש לו מתירין מהאי טעמא דיכול לאכול קודם הביעור, וכמו שפ"י הר"ן שם ע"ש בר"ן בד"ה אמר. וכבר מבואר ביד"ד סי' ק"י דבדבר שיש לו מתירין לא מהני ס"ס. וכן נראה לי להלכה דאם נתערב חמץ קודם הפסח לח בלח בששים ואף דאינו חוזר וניעור בפסח וכמו שנתבאר (בשו"ע או"ח סי' תמ"ו) סעיף ד' בהג"ה, ומותר לאוכלו בתוך הפסח, מ"מ נראה דלכתחלה אסור לשהות אותו תבשיל עד הפסח כיון דיכול לאוכלו קודם הפסח. וכמו בפירות שביעית שנתערב קודם זמן הבעור דאינו בטל אפילו באלף וצריך לאכול קודם זמן הביעור דווקא. וכמו שמבואר בדברי הש"ס דנדריים הנזכר וכדברי הר"ן דלשם:

**ואם** אחר לאכול כזית מצה בליל שני עד אחר חצות, נראה דאסור לברך על אכילת מצה משום דהרי ס"ס שמא הוא חוה"מ. ושמא הלכה כראב"ע דאחר חצות עבר זמנו מן התורה ואינו יוצא כלל באכילתו והר"ל ברכה לבטלה. ואף דבפ"ב בשבת דף כ"ג אמרינן ריד"ט שני דבכריהם בעי ברכי משום דלא אתי לזולתי ביה. מ"מ נראה דהיכא דיש עוד ספק לבד הספק של יד"ט עצמו, אף צריך לברך, דבכה"ג ליכא זלזולא. ופשוט הוא. כנ"ל להלכה:

**ולענין** מרור אי צריך לאוכלו קודם חצות נראה לי דבזמן הבית היה צריך לאוכלו קודם חצות כיון דטפל הוא לפסח כמש"כ בכתוב על מרורים יאכלהו, א"כ פשוט דכמו דפסח אינו נאכל אלא עד חצות מן התורה, ה"נ מרור. אבל בזמן הזה דמרור מדרבנן איך לחוש מלאוכלו קודם חצות. ותודע דהא רבא לא אמר אלא אכל מצה אחר חצות לראב"ע, ולא קאמר אכל מצה ומרור. אלא ודאי דמרור מותר לאכול אחר חצות. וטעמא משום דכיון דמרור בזמן הזה אינו אלא דרבנן בעלמא, וחכמים לא החמירו בתקנתן כ"כ כמו מצה של תורה. וכן מצינו בפסחים (דף ל"ט ע"ב) דמיבעיא לן התם מהו שיצא אדם יד"ח במרור של מעשר שני כירושלים, במצה דאורייתא הוא ולא נפיק אבל במרור דרבנן נפיק, או דילמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון יעוי"ש:

**אמנם** יש להקשות ע"ז דהא רבא בעצמו פשיט התם דמסתברא מצה ומרור, אלמא דס"ל לרבא דאף

הזה להלכה. ותמהני על האחרונים שלא העירו ברין זה:]

**ומאחר** שהודיע ה' אותנו את כל זאת מעתה לק"מ מה שהעורנו דאמאי לא עשו הרחקה לראב"ע שלא לאכול פסח ומצה שתי שעות קודם חצות, והיינו משום דפשוט דבפסח ומצה ליכא לבי האופנים דלעיל. דטעמא דטעות ליכא דהא אמרינן דבני חבורה זריזין הן ולא חיישינן דאתי למיטעי. וגם משום דפשיעה ואונס שינה ליכא, דכיון דכל זמנו לא נמשך אלא עד חצות, בזמן זה לא שייך כ"כ לחשוש דאונס שינה דבאותו זמן עדין בני אדם הם נעורים וכדמשמע בפ"ק דברכות (דף ר' ע"א) ובדף ט' ע"א ע"ש ברש"י ד"ה רבנן ודו"ק. ובפרט בליל פסח דטרודים בכמה מצות ובפרט במצה של ספור יציאת מצרים דמשו"ה לא עשו הרחקה כלל. דליכא לכל הבי טעמים של הרחקה כאן כלל וא"ש הכל ולק"מ.

**ומה** שאמרינן בזבחים דאיכא סייג גם בקרבן פסח, היינו לר"ע דזמנו כל הלילה ואיכא חששא דאונס שינה וכמו בשאר קדשים. מיהו עדיין צ"ע דמנ"ל דגם בזמן הזה לענין אכילת מצה נמי אמרינן הך סברא דבני חבורה זריזין הן דאפשר באכילת קדשים אמרינן כן אבל לא באכילת מצה דחולין הוא. וצ"ע בזה:

**ולענין** אכילת מצה בליל שני אפשר דאין להחמיר כ"כ לאכלן דווקא קודם חצות, משום דהרי ס"ס שמא הוא חוה"מ, ואפי' את"ל שהוא יו"ט, מ"מ שמא הלכה כר"ע דנאכל כל הלילה מן התורה. ואף לדעת הרא"ש ז"ל דמדרבנן מודה ר"ע דצריך להרחיק אדם מן העבירה [וכמו שמשמע באמת בגמרא דזבחים סו"פ איזהו מקומן ועי' בחדושי הרשב"א ז"ל בברכות פ"ק והובא בצ"ח שם. ועיי"ש בצ"ח שהאריך בזה] מ"מ הרי ס"ס, דהוי חרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא בדרבנן. ומבואר בש"ך בסי' פ"ג לענין שומן דגים טמאים ובכללי הספקות בסי' ק"י דמקרי ספק ספיקא בכה"ג:

**אמנם** לפי מ"ש הגאון המורחז ז"ל בבאוריז על הסמ"ג בהל' מגילה דכל ס"ס לכתחלה אסור, נראה דנכון להחמיר אף בליל שני וכבר הארכתי לעיל בתשובה בסי' י"ג בנידון ס"ס לכתחלה יעוי"ש:

**ועוד** נראה טעם אחר דנכון להחמיר אף בליל שני. דזה הוי כדבר שיש לו מתירין, דהא יכול לאכול



מרור בזמן הזה דהוי דרבנן מ"מ שוה למצה בכל פרטיו ודיניו:

**אמנם** נ"ל ליישב ד"ל דלרבא ספוקי מספקא ליה אי הלכה כראב"ע או לא [וכמו דנסתפקו לרבוחינו הפוסקים בדין זה כן י"ל דלרבא עצמו היה מסתפק בזה]. ולכן לא הזכיר אלא מצה משום דמצה דאורייתא גם בזמן הזה, וראוי להחמיר בספקו דספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן אמר דאכל מצה אחר חצות גם בזמן הזה לראב"ע לא יצא יד"ח. ונ"מ גם לדידן דיש להחמיר דדילמא הלכה כראב"ע. אבל מרור אין נ"מ לדינא אי יוצא אליבא דראב"ע או לא, דאף דלראב"ע אינו יוצא מ"מ לדידן דמספקא לן כמאן הלכה בוודאי אין קפידא דהא ספיקא דרבנן לקולא:

**שוב** ראיתי דבלא"ה נוחא מה דלא הזכיר רבא מרור, משום דפשיטא הוא דלא יצא לראב"ע, דגבי מצה הוצרך לאשמועי דהו"א דאפקיה קרא מהקישא, קמל"ן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדרה, וכמו דאמרין שם בגמרא דזה קמל"ן רבא. אבל במרור פשיטא דלא יצא ולא הוצרך לאשמועינן, דלא אפקה קרא מהקישא גבי מרור:

**אמנם** עדיין קשה דמ"מ הוצרך לאשמועינן לענין זמן הזה דהוי דרבנן ולאשמעינן דכל דחקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכמו שאמר רבא בפסחים (דף ל"ט ע"ב), ודוחק לומר דסמך אדהתם. לכן ע"כ אנו צריכים לחירוק הראשון שכתבתי, דלרבא ספוקי מספקא ליה הלכה כמאן, ולכן לא הזכיר מרור משום דבמרור אין נ"מ לדינא בזמן הזה. ולזמן הבית דהוי דאורייתא לא הוצרך לאשמעינן דפשיטא הוא. ועוד דהוי הלכתא למשיחא. והיינו דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות משום דלזמן הבית לא הוצרך לאשמעינן דהוי הלכתא למשיחא. ואף דאמרין (בזכחים מ"ה) דדרוש וקבל שכר מ"מ לא שייך למפטק הלכה כמי, וכמו דאמרין שם הלכה למה לי ועי"ש בתוס' ד"ה הלכתא:

**ואין** להקשות דלמה לנו לחקוד בזה אי צריך לאכול מרור קודם חצות או לא דפשיטא דצריך לאכול קודם חצות, דהא בלאו הכי צריך לאכול אפיקומן קודם חצות ואכילת מרור הוא קודם, וא"כ ע"כ צריך לאכול מרור קודם חצות. דהא ליתא, דנדאה דמעיקר דין תורה אין חיוב לאכול מצה על השובע, רק דאם אוכל אחר כזית מצה הדאשון, ע"כ צריך לאכול כזית מצה אחר

האכילה כדי שישאר טעם מצה בפיו, משום דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן וכדאמרין בפסחים קי"ט ע"ב אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, דכמו דפסח נאכל באחרתה הי"נ מצה צריך לאוכלה באחרונה כדי שישאר טעם מצה בפיו. אך דברא"ש שם משמע דמ"מ איכא חיובא מדרבנן לאכול מצה על השובע כדי לעשות זכר לפסח שהיה נאכל על השובע, וא"כ גם במצה דאפיקומן חל הספק כמו במרור אי צריך לאכול קודם חצות דווקא דהא תריווייהו הוו מדרבנן [ועי' ברשב"ם דמשמע מדבריו דאם אוכל אחר המצה אינו יוצא יד"ח מעיקר הדין וצריך לאכול שנית וברא"ש חולק ע"ז ע"ש].

**ואין** להקשות עוד דהא מ"מ צריך לאכול הכזית מרור קודם הכריכה, והכריכה עצמה צריך לאכול קודם חצות. דהא נמי ליתא, דאי נימא דיכול לאכול מרור לאחר חצות גם הכריכה יכול לאוכלה לאחר חצות, דהא הכריכה לא בא אלא בשביל האכילת מרור דמחויב לכורכה עם המצה דווקא. אבל מצות כזית מצה כבר יצא בכזית ראשון מן התורה, והכריכה לא בא רק דילמא הלכה כהלל דצריך לכודכן בכת אחת מן התורה למצה ומרור בזמן הבית. וא"כ האידנא נמי דתקנו חכמים לאכול מרור צריך לכורכו עם המצה מדרבנן דכל דחקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וא"כ גם הכריכה מדרבנן הוא, והא דלא סגי דיאכל מרור עם מצה בכריכה, ולמה צריך לאכול מרור בפני עצמו, היינו משם דמספקא לן דילמא הלכה כרבנן וא"צ כריכה, ואם יכורך מרור עם המצה אחי מצה דרשות ומבטל למרור מדרבנן כיון דלא צריכה כריכה אפ"י מדרבנן. א"כ מצה השניה רשות היא לגמרי, והלכך צריך לאכול בתחלה מרור בפ"ע. אבל אליבא דהלל כאמת א"צ לאכול מרור ב' פעמים רק פעם אחת וכורכו עם מצה ויוצא יד"ח וכ"ז ברור:

**ועוד** ראוי לחקור אם נימא דגם מרור צריך לאכול קודם חצות משום דכל דחקון רבנן כעין דאורייתא תקון ומ"מ עדיין ראוי לנו להסתפק דהיאך הדין אם איחד מלאכול עד לאחר חצות אי יכול לברך על האכילה. ונדאה דאינו יכול לברך דהא הוי ספיקא ודינא כמאן הלכה וספק ברכות להקל. דהא אפילו במצה דעת הדגול מרבבה דאם איחר מלאכול עד אחר חצות דאין לברך וכ"ש מרור דהוי דרבנן. שוב מצאתי ג"כ בדגול מדבבה שכתב ד"ל דבאין לו שהות אזי יאכל

וכל זה לדעת התוס' בסופ"ב דמגילה אבל הר"ן בסופ"פ ע"פ ובספ"ב דמגילה כתב בשם רבותינו בעלי התוספות, דגם ההלל צריך לאומרו קודם חצות דווקא, וכן פסק הרמ"א בהג"ה בס"י (תע"ז סעיף א') ח"ל: ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות עכ"ל. ולפיכך נראה דאם לא אמר הלל עד לאחר חצות דאין לברוך אחריו, כיון שהוא מחלוקת הפוסקים וספק ברכות להקל:

**אמנם** אפשר דברכת יהללוך שאנו מברכין על ההלל כלילי פסחים [או ברכת ישתבח לדעת המחבר דס"ל דחותם בישתבח. ועיי' בזה ברשב"ם וברא"ש ובמהרש"א וכו"ח ושאר אחרונים כמה דעות בזה בסדר נוסח הברכה שאחר ההלל כלילי פסחים] אינו ברכה על ההלל, אלא שבח בפני עצמו ואינו שייך להלל כלל. וכן משמע מלשון המשנה דקרי ליה ברכת השיר. וכן משמע להדיא מדברי התוס' שם ד"ה יהללוך דכתבו שם דאף במקום שלא נהגו לברך על ההלל לאחריו, מ"מ כלילי פסחים מצוה לברך יעו"ש בתוס'. אלמא דלאו ברכה על ההלל הוא אלא ברכה בפ"ע הוא. ולפי"ז אפשר לומר דאף בקרא ההלל לאחר חצות מ"מ מברך אחריו ברכת יהללוך ונשמת כל חי כ"ז נראה לי ברור.

**וקצ"ע** לפמש"כ הר"ן בר"פ הקורא עומד דמשו"ה ברכה שלאחריה שאחר קריאת המגילה פותחת בברוך משום שהיא ברכה בפ"ע ואינו ברכה על המגילה יעו"ש. א"כ ברכה אחרונה שעל הלל כלילי פסחים דג"כ ברכה בפ"ע היא למה אינה פותחת בברוך. ועוד בר מן דין דהא כלילי פסחים ליכא ברכה לפניה, ובלא"ה צריכה לפתוח בברוך. ומצאתי להתוס' (בפסחים ק"ד) שהקשו כן ותירצו משום דהיא ברכה שלאחר הפסוקים אינה צריכה לפתוח בברוך, דהא בלא"ה ניכרת שהיא ברכה בפ"ע. ודבריהם תמוהים אצלי, דא"כ ברכת התורה לאחריה למה פותחת בברוך הא היא נמי ברכה שלאחר הפסוקים. אמנם ראיתי בר"ן שהביא בשם הגאונים ז"ל תירוצו אחר, משום דיהללוך כלילי פסחים אינה ברכה לאחריה רק ברכת השבח, ומשו"ה אינה פותחת בברוך דברכת השבח אינה צריך לפתוח בברוך. אמנם הוא ז"ל דחה תירוץ זה ויישב לעצמו בבי' אופנים יעו"ש, או משום שהיא סמוכה לאשר גאלנו, או משום

המצה והמרור קודם הגדה ומשמע דס"ל דגם מרור צריך לאכול קודם חצות\*:

**ולענין** קריאת הלל כלילי פסחים אחר חצות, הנה דעת התוס' בספ"ב דמגילה דכ"א דבהלל דרבנן אין לחוש. ונראה דטעמם דחכמים לא החמירו כ"כ כמו בפסח ומצה דמדאורייתא נינהו. אמנם קצ"ע דברי התוס' דלמאי הוצרכו לזה תיפוק ליה דמצה גופא אי לאו דאתקש לפסח היה יוצא גם לאחר חצות כמו שמבואר, והלל אפילו הוי דאורייתא מ"מ לא הוקש לפסח. [וגם בעיקר הדבר אני מסתפק לדעת הרמב"ן בס' המצוות שלו דהלל דיו"ט הוי דאורייתא וכן הלל דשחיטת פסחים א"כ אפשר דהלל דאכילת פסחים נמי דאורייתא הוא. אמנם אפשר כיון דטעמו משום מצות שמחה ובליל יו"ט ראשון אינו נוהג מצות שמחה וכדאמרינן בפסחים (דף ע') משום דאין שמחה לפניו. והרכה יש להאריך בזה ואכ"מ ועי' היטב בתשרי שאג"א סימן ס"ט]:

**ואפשר** דס"ל לתוס' כיון דהלל מצותו לאומרו על הפסח דווקא בעת אכילתו, כמו דתגן בסופ"פ מי שהיה טמא (דף צו), א"כ ממילא כמו דפסח מצותו קודם חצות דווקא ה"ה הלל, דהא צריך לאומרו בעת האכילה, ומשו"ה הוצרכו לומר דבזמן הזה אין לחוש כיון דמדרבנן נינהו לא חשו לעשות זכר לפסח:

**ואגב** אנו למידין מדברי התוס' דכמדור אף דמדרבנן נינהו יש לחוש מדלא כתבו דבהלל ומרור דמדרבנן נינהו אין לחוש<sup>2</sup>. וטעם החילוק שבין מרור להלל הוא פשוט דבמרור כיון דבזמן הבית היה דאורייתא היה צריך לאכול קודם חצות מן התורה דהא הוקש לפסח, הלכך בזמן הזה צריך לאכול מדרבנן קודם חצות דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. משא"כ הלל דבזמן הבית גופא לא היה החיוב לאומרו קודם חצות, אף אי נימא דהלל כלילי פסחים דאורייתא נינהו, דהא לא הוקש לפסח, רק דממילא היו אומרים אותו קודם חצות, מפני שהיו צריכין לאומרו בזמן האכילה דהיא קודם חצות. הלכך זה לא שייך אלא בזמן הבית, אבל האידנא דליכא פסח אין קפידיא בזה. כן נ"ל בדור כוזנת התוס' בזה לפענ"ד:

א. וכן הפלה הפרמ"ג ס"י תע"ז סק"א הנהגה"מ בסדורו דרך החיים ס"י קפ"ג שיאכל לאחר חצות בלי ברכה.  
ב. ראה זו מתוס' הביא הפרמ"ג שם.

דכיון שכל יהללך אינה פותחת בברוך לא חש לשנות נוסח מטבעות יערי"ש:

**וראיתי להגרא ז"ל** בבאוריו בסי' תע"ז שכתב טעם דמשו"ה צריך לומר הלל קודם חצות משום כוס רביעי שהוא קודם חצות. ודבריו צל"ע מאי אולמא כוס רביעי מהלל, דהא ד' כוסות נמי מדרבנן הוא כמו הלל, ואם נימא דהלל מותר לאומרו אחר חצות, הי"נ ד' כוסות. ומה שרמו לעיי"ן בסי' תע"ב, לא מצאתי בסי' תע"ב שום ראיה לדין זה, ואולי כיון למ"ש שם בריש הסימן דלא יאמר קדוש עד שתחשך. ומבואר שם באחרונים הטעם דכל ד' כוסות מצותן משתחשך כמו מצה ומרור. ואפשר דמזה הרציא הגר"א ז"ל דה"ה שלא לאחרן עד אחר חצות כמו מצה ומרור. אמנם לפע"ד הקלושה איני מבין מאי ראיה היא זו, ודיילמא לענין סוף זמן שאני. ותדע דהא התוס' כתבו דבהלל מדרבנן אין לחוש, הרי דס"ל דדבר דהוי מדרבנן אין מחמירין בו. וה"ה לד' כוסות. ולכן דבריו צל"ע:

**היוצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו לעיל. דלכתחלה צריך ליזהר במצה ומרור ואפיקומן והלל לעשותן קודם חצות, ואפי"ל כלל שני. מיהו בודעבד אם איחר שלא אכל מצה עד אחר חצות, דעת הרגול מרבבה דאין לברך על אכילת מצה אלא אוכל בלא ברכה. וכ"ש כלל שני דוודאי אין לברך אם איחר<sup>ג</sup>. ולענין מרור אם איחר ג"כ אין לברך על אכילת מרור וכ"ש כלל שני.

ולענין ההלל כבר כתבתי לעיל לרש לברך יהללך אף אם איחר מלומר הלל עד אחר חצות, משום דאינה ברכה על ההלל, רק ברכה בפ"ע כמו שכתבו הגאונים ז"ל הוכחו דבריהם בר"ן וכן התוס' (בפסחים ק"ט).

**אכן** כעת נ"ל דאפשר לדעת הר"ן ז"ל כמו דס"ל דהלל צריך לאמרו קודם חצות, הי"נ יהללך, דכל הברכות שבאותו לילה צריך להיות קודם חצות דווקא. וא"כ אפשר דאם לא אמר עד אחר חצות לא יסיים בברכת יהללך דהוי ברכה לבטלה. ואפי"ן אם אמר הלל קודם חצות אך לאחר שהגיע לברכת יהללך הגיע חצות, אסור לומר ברכת יהללך בחתימה אלא אומרה בלא חתימה. וכן לדעת הגר"א ז"ל דס"ל דכוס הרביעי נמי צריך להיות קודם חצות, אפשר דאם אחר לשתות כוס הרביעי עד אחר חצות צריך לשתותו בלא ברכה, דהא בשאר ימות השנה אם ברך בורא פה"ג על כוס של בהמ"ז פוטר כל הכוסות שישתה אחריו, רק שבכליל פסח מחמת שכל כוס וכוס מצוה באנפי נפשי' הוא, משו"ה תקנו שיברך על כל כוס וכוס. וזהו ששותהו בזמנו ומקיים בו מצות ד' כוסות, אבל כששותהו שלא בזמנו הוי ככוס בעלמא ואינו צריך לברך. מיהו העיקר נראה לפע"ד דהר"ן והגר"א ז"ל לא אמרו זה רק לחומרא בעלמא לכתחלה, אבל אם איחר עד אחר חצות, מ"מ יאמר יהללך בחתימה בברכה כן נראה לי להלכה. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

סימן ל

## איסור מלאכה בפסח מצרים

שורף, ר' יהושע אומר בערב אתה זוכה כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והגלך עד מועד צאתך ממצרים. ופרש"י לר"א עד חצות לילה הוי זמן אכילה וחו לא, דאי לא מאי בינייהו, והא דאמר ר"א מועד צאתך ממצרים אתה שורף, כלומר בבוקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים

הנה הגאון בעל טו"א ז"ל באבני בלואים דפ"ג דמגילה (דף כ"א) בד"ה אף כאן עד חצות, עמד בחתימה רבתי על הא דאמרין בפ"ק דברכות (דף ט') והני תנאי כהני תנאי דתנאי, שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, ר"א אומר בערב אתה זוכה כבוא השמש אתה אוכל מועד צאתך ממצרים אתה

ג. בשרית שבטו"ס אמרי נעם עה"ת ח"כ סי' ד' מישב מנהג אנשי מעשה שבכליל שני של פסח אוכלים האפיקומן אחר חצות. ובמסגרת זהב לקצשר"ע סי' קי"ט סק"ב הביא דברי רבינו.

שהשה היה עבודה זרה שלהם. ולכן שפיר אמר הכתוב בקר שני שבעת שיצאו ממצרים לא יכלו לשרוף הנותר עד יום ט"ו.

**ובזה** ניחא נמי מה דקשה למש"כ החוס' דלמ"ד דהבערה ללא יצאת, ביו"ט ליכא איסורא כלל, א"כ למה לא התירה התורה לשרוף ביו"ט עצמו. ועוד דאף למ"ד לחלק יצאת, מ"מ הא אמרינן מתוך. ואכן לפי הנ"ל ניחא, דבאמת הבערה הוא מלאכה ככל המלאכות שהרי היה במשכן, ורק דהקרא ולא תבערו מיותר. ע"כ צ"ל חר מהני תרי, או דאתי לחלק ולמ"ד ידענין לחלק מקראי אחרתא, ע"כ צ"ל דבא להוציא מאיסור מלאכה ולנתוקי ללאו בעלמא, וממילא אין מזהר ביו"ט דהא כתיב ביום השבת. ובא הכתוב להוציא משני דברים, חדא דאינו אלא בלאו, ועוד דאינו נוהג רק בשבת. ואכן כל זה לאחר שניתנה התורה ונאמר לישראל מקרא הלוה, אבל בפסח מצרים דכבר הוזכרו על מלאכה של יו"ט של פסח וכמו שכי' הקהלת יעקב בשליה פסחים ומהך קרא גופיה דהנותר ממנו עד בוקר מוכח כן, דהא נאמר זה גם על פסח מצרים. ומדברי הד"ן דסוף פסחים דכי' דלמחר היו מותרין במלאכה משמע ג"כ קצת דביום ט"ו היו אסורין במלאכה וע"ש היטב בצל"ח. וכיון שכן בפסח מצרים שפיר אמר הכתוב דאסור לשרוף ביו"ט, משום שאו היה נוהג איסור הבערה ביו"ט כשאר המלאכות\*.

**ובזה** ניתא עוד מה דקשה לכאורה לרב אשי דס"ל דשבתון עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, א"כ למה הוצרך בוקר שני, הא בלא"ה הוי ידענין דשריפת נותר אין דוחה יו"ט, ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה. וכבר עמדו התוס' ע"ז. ואכן לפי מש"כ ניחא,

ביו"ט ממתנינים לו עד בוקר שני. וחמה הטריא דלמאי נ"מ כתב קרא למועד צאתך ממצרים אתה שורף כיון דא"א לשורפו עד בוקר שני. וע"ש ידחק בזה ליישב.

**ואמנם** לע"ד יש ליישב, ד"ל דהכתוב בא לאשמעינן דהוא זמן שריפה, ת"מ לענין דיכול לשרוף ע"י עובד כוכבים דאמירה לעובד כוכבים אינה אלא שכות בעלמא, אבל מה"ת מותר, והא דכתב רחמנא בפרשת בא עד בוקר ודרשינן ליתן בוקר שני לשריפתו, היינו דהתורה הוצרכה לאשמעינן פעם אחת דאסור לישוף ע"י ישראל, דאי לא הוי כתיב בשום מקום בתורה דשריפת נותר אינו דוחה יו"ט, לא הוי ידענין כלל, והו"א דעשה דחי ל"ת. ועוד דהא אמרינן מתוך ובהדיא אמרינן בפסחים (דף ה') דלמאן דאמר דאמרינן מתוך מותר לישוף חמץ ביו"ט ואף שאסור ליהנות בו, וע"כ דנותר גזו"כ הוא, והלכך בעינן קרא. אבל הכא בפ' ראה בא הכתוב לאשמעינן דאף דאסור לשרוף ע"י ישראל, מ"מ יכול לשרוף הנותר ביום ט"ו ע"י א"י, דע"י א"י נמי מקיים מצות שריפה, דאף דאין שליחות לא"י, מ"מ מקיים המצוה בזה, דאין המצוה רק שיהא נשרף ויהא כלה מן העולם ולא בעינן בזה השליחות כלל. וכן דעת השלי"ה לענין שריפת חמץ וכמו שכתב המג"א בשמו בס"י תמ"ו.

**ועוד** ג"ל דמשו"ה כתיב בפ' בא והנותר ממנו עד בוקר, משום דהך קרא נאמר אז על פסח מצרים דמסיים שם וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים, ובמצרים לא היו עובדי כוכבים כלל דישורף הנותר, שהרי יצאו ממצרים דרך המדבר ולא היה שום עובד כוכבים הולך ומתלוה עמהם. ואף דהלכו האוקטורין עמהם, מכל מקום הם בודאי לא ירצו לשרוף הנותר,

א. בחיתות והוספות ס"י ט"ו הוסיף רבינו: ולענין מש"כ בס"י ל' בשם הקהלת יעקב דבפסח מצרים כבר הוזכרו על עשיית מלאכה ביום טוב הראשון של פסח. הנה באמת כן איתא בקה"י (בסוף פסחים) והביא ראיה מהך קרא גופיה דכתיב והנותר ממנו עד בוקר, ודרשינן ליתן בוקר שני לשריפתו והך קרא נאמר גם לפסח מצרים. והקשה מזה על הר"ן דמשמע מדבריו דבפסח מצרים נצטוו על עשיית מלאכה ביו"ט של פסח ע"ש. והנה באמת מזה אין ראיה כ"כ, דאף דרישא דקרא בודאי נאמר גם על פסח מצרים, מ"מ סיפא דקרא דכתיב בוקר מיותר, י"ל ולא אתא למדרש רק על פסח דודות. ואכן אנכי מצאתי ת"ל ראיה גדולה דבפסח מצרים נצטוו על מלאכה ביו"ט שני של פסח, מדברי הספר יראים בס"י קט"ו בשם המכילתא, שכ' שם להזכיר דבשאר המועדים מותר אוכל נפש כמו בחג הפסח הוא משום דילפינן ג"ש מקרא קודש מקרא קודש מחג הפסח דכתיב בפ' בא בפסח מצרים אך אשר יאכל לכל נפש וגו'. וכמו בפסח דודות עצמו לא ידעין רק דילפינן מג"ש דפסח מצרים. וז"ל הספר יראים שם: ועוד י"ל מן ההוא טעמא דילפינן יו"ט דפסח דודות מיו"ט דפסח מצרים כג"ש דמקרא קודש, היג ילפינן ג"ש לשאר ימים טובים שנאמר בהן מקרא קודש מיו"ט דפסח מצרים בג"ש, דחגיגא במכילתא נאמר גבי יו"ט דפסח דודות ביום הראשון מקרא קודש מגיד שאסור בעשיית מלאכה, מנין להחיד אוכל הנפשות, נאמר ביו"ט דפסח מצרים מקרא קודש ונאמר ביו"ט דפסח דודות מקרא קודש מה להלן והויר בו אוכל נפש אף כאן החיד בו אוכל נפש עכ"ל הספר יראים שם בשם המכילתא. והנה אף שבמכילתא לפנינו לא מצאתי דבר מזה, מ"מ פוק חזי מאן גבירא רבא דקמסהדי עלה, והוא יהוה רבינו אליעזר ממין

להתם, דהתם הא מניח אברים ופדרים על המזבח והכל ענין סידור מערכה הוא, ושפיר אמרינן מתוך שניתן שבת לדחות אצל מערכה גדולה, ניתן נמי לדחות אצל המערכה של אברים ופדרים, דהא נפקא ליה מקרא דצריך לעשות ד' מערכות בכל יום ושבת נמי בכלל. אבל מה ענין שריפת נותר של פסח לסידור המערכה, דהכי נמי נימא דכל כהן המסדר המערכה בשבת יהיה מותר נמי להדליק בביתו, ונימא מתוך שניתן שבת לדחות אצלו, ונותר לגבי המערכה הוא במשקל אחד כמו מדליק בביתו, דהא פסח נאכל בירושלים ואינו ענין למערכה כלל, ומאי תועלת במאי דשורף בעצי המערכה, דאטו העצים גורמין ההיתר הלא עיקר ההיתר הוא בשביל שצריך להקריב התמיד דרוחה שבת ואינו ענין לשריפת נותר של הפסח. ועוד תמוה דא"כ יו"ט נמי י"ל כן. ומה שכתב שם דיו"ט היתר הוא ולהא אשתרי וכו' וכמו שאמר רבא בזבחים (דף ל"ב) לא זכיתי להביך דבריו, דחודא דאכתי תקשה שם למ"ד דסובר שם להיפך דאמרינן הואיל ואשתרי אשתרי מאי איכא למימר.

**ועוד** תמוה דהא אדרבה בשבת בוודאי התירא הוא וכדאמרינן שם ביומא שבת דהותרה בציבור, וא"כ בשבת בוודאי א"צ קרא דלהא אשתרי ולהא לא אשתרי ולכן כל דבריו שם לא נהלם אצלי כלל. [נעו"י]

וצ"ל דכן נמצא במכילתא. [ואפשר שבמכילתא לפנינו חסר בדפוס וכן מצינו הרבה פעמים שהראשונים ז"ל הביאו מדרש או תו"כ ולא נמצא כן לפנינו במדרש] ועפ"ז שפיר עולה על נכון פירושי במכילתא שכו' [להלן ד"ה וכוה ואילן] בעו"ה, דר' ישמעאל ס"ל דחוצרך קרא שאם חל ט"ז בשבת קאי על פסח מצרים דעל יו"ט נצטוו ועל שבת עדיין לא נצטוו. אך לפי דברי המכילתא הג"ל דהך קרא על פסח מצרים נאמר, אי"כ מוכח מיניה שנצטוו ג"כ על השבת שאור ועל אכילת חמץ כל שבעה, דהא כתיב מקדם שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מכתים. וא"כ צ"ל דהך מכילתא אתי כרבנן דפליגי עליה דר"י הגלילי וס"ל דפסח מצרים ג"כ היה חייבוננו נהג כל שבעה ע"ש. וכן משמע באמת דס"ל לר"י כן [כפסחים דף כ"ח ע"ב] דמקשה דלר' יהודה דמפיק לא יאכל לתוך זמנו דר"י הגלילי מג"ל, ומתוך כתיורן השני דסמוכין לא דרש. ומשמע דס"ל באמת דגם אז היה נהג כל שבעה [נדה דוחק לומר דלר"י דלית ליה סמוכין וקרא ולא יאכל הא ס"ל דקאי על פסח דורות לית ליה כלל דנצטוו על אכילת חמץ אפילו יום אחד דזה אין סברא דא"כ יהיה ג' פלוגתות בדבר וק"ל דכל למעוטי כפלוגתא טפי עדיף] וע"כ נלמד מקרא דשבעת ימים תאכלו דכולי הך פרשה נאמר לפסח מצרים וכמו דכתיב שם וככה תאכלו אותו מתניכם תגורם דזה ודאי לא היה נהג רק בפסח מצרים וכמו דתנן בסו"פ מי שהיה טמא. אמנם ר"י הגלילי דמפיק מסמוכין דאינו נהג רק יום אחד, ע"כ דמפרש לקרא דביזם הראשון מקרא קודש ולא אתי רק לפסח דורות דהא כתיב שם נמי שבעת ימים מצות תאכלו, דזה ודאי לא קאי רק אפסח דורות לר"י הגלילי, וממילא כוליהו קראי דכתיבי באותה פרשה אחר קרא דהיה היום הזה לכם לזכרון ותגותם אותו וכו', ג"כ אפסח דורות קאי דווקא. והוה דכתיב בתחילה הוה היום הזה לזכרון וגו' חג לר' לדורותיכם. לאשמעינן דכל מה דכתב אחר זה אינו אלא לדורות דומיא דתנינא דג"כ אינו נהג רק לדורות. וכן מצאתי בעו"ה כפי ר"ע מברטנורא על פירוש התומש [הנדפס בהארשא עם פ"י התומש] על החומש על פסוק ויאפו את הבצק, שכו' ד"ל דמצות השבת שאור ואכילת חמץ לא נצטוו בהן אלא לדורות אבל לא בפסח מצרים, וכן נראה מלישנא דקרא כפי החודש הזה דכתיב בה והיה היום הזה לכם לזכרון ותגותם אותו חג לה' לדורותיכם, ובתור כן כתיב שבעת ימים מצות תאכלו וגו' עכ"ל. ותה"ל שכחנתי לדעתו. אך מה דמשמע מדבריו שלא נצטוו כלל צ"ע, דהא אפי' לריה"ג מ"מ היה חייבוננו נהג יום אחד מיהת צ"ע. היצא לנו מדברינו דלענין אם היו מצותין על מלאכה בפסח מצרים תליא כפלוגתא דר"י הגלילי ורבנן, ולפי מה דאיתא בפסחים כ"ח הג"ל דר"י ור"ש ג"כ פליגי בדרשת ר"י הגלילי וא"כ תליא נמי כפלוגתא ר"י ור"ש אם חצץ לפני זמנו אסוד, ועכ"פ דברי רבי ישמעאל במכילתא שהבאתי בחיבורי שפיר י"ל דס"ל ג"כ כרבנן דפסח מצרים נצטוו על מלאכה ביזם הראשון וכיום השביעי כמו בפסח דורות, וכוה דברי המכילתא מאירין כשמש בצהריים.

לאשמעינן דאף הבערה שאינו לצורך אוכל נפש נאסר ולא אמרינן מתוך דסברא דמתוך לא נאמר רק לדורות]. וא"כ בהדיא אסר הכתוב שריפת נותר ביד"ט גבי פסח מצרים, ולכן לא בא הכתוב דעד בוקר אלא לאשמעינן דאם לא יקבע החודש בזמנו ויחול ר"ח ניסן ופסח ביום ו' ויחול ט"ז בשבת ג"כ לא ישרפו בשבת אלא ביום י"ז, ואף שעל השבת עדיין לא הוזהרו כלל רק שנהגו בעצמם כן ואעפ"כ אסור, וקמ"ל קרא דשריפת נותר לא דחי אפי' למנהג. או אפשר דכיון שעתידיה תודה לאסור עליהם את יום השבת, לא רצה הקב"ה להתיר להם שריפת נותר כיון שלאחר מ"ת תהיה אסור להם. או דהוראת שעה היתה שלא תדחה את השבת ואף שלא היה רק תקנת משה. ועכ"פ נסתלק גודל התמיה שתמהו בזה על המכילתא.

**והנה** הקשה לי כבוד הרב הגאון מוהר"ש נ"י מ"ץ דפ"ק דלמ"ד דהבערה אינו נוהג ביו"ט, עד בוקר למאי אתא. ואכן לק"מ, ר"ל דאדרבה בזה גופא בא לאשמעינן דנותר אסור. וכן פירש באמת הגאון מלבי"ם ז"ל דמ"ד דילפינן מעד בוקר שאינו דוחה יו"ט ע"כ דס"ל דהבערה ללאו יצאת ע"ש. וזה דלא כדעת רבינו הט"א ז"ל דלמ"ד דהבערה ללאו מותר באמת לשרוף נותר ביו"ט. ואכן הגאון הנ"ל ס"ל להיפך. ואכן מלבד זה לא קשה, ר"ל דצריך עד בוקר ליתן תחום לבוקר: של בוקר וכמו דאיתא במכילתא שם דת"ק דריש מיניה לשני דברים. ואכן הך מ"ד וכן האמוראים דילפי לשריפת נותר מקראי אחרוני וכמו דאיתא בפסחים פ"ג, נ"ל באמת דס"ל דעד בוקר לא אתא אלא לדרשה דתן תחום לבוקר של בוקר. ובפרט לפי מה שכתב שם התורה והמצוה דתליא אי היום מתחיל מע"ה או מהנץ א"כ י"ל דפליגי בזה ע"ש ודו"ק.

**ושוב** מצאתי שמה שעלתה בדעתי לתרץ דר' ישמעאל בא לאשמעינן דגם ביום ט"ז אם חל בשבת ג"כ אינו נשרף רק ביום י"ז אבל לא כלילה, כבר כתוב על ספר בית הלוי על החומש להגאון האמיתי אב"ד דק"ק בריסק נ"י לתרץ כן. ופשוט דמפרש דמש"כ במכילתא דנשרף אוד ליום י"ז דהך אור יממא הוא, ומאי דנקט בלשון אוד, י"ל דקמ"ל דנשרף מע"ה וכדאמר במכילתא שם דתן תחום לבוקר של בוקר. אבל ק"ל דאם כוונת ר' ישמעאל הוא כן, מאי קאמר דליו"ט לא צריך קרא דשריפה מעץ מלאכה הוא, ומאי קושיא, דכמו דצריך קרא על שבת דאין נשרף רק ביום

כס' אור חדש על פסחים דף פ"ג מה שתירץ לדברי המכילתא הנ"ל ע"פ דרך החידוד]. ואין לתרץ נמי דר"ל לאשמעינן קרא דאפילו ביו"ט צריך לשרוף ביום דווקא, ואף דאז הוא וודאי שלא בזמנו, וקמ"ל קרא דגם נותר שלא בזמנו ג"כ אינו נשרף אלא ביום. דהא ליחא כלל, דהא בהדיא אמר שם ר"י דנשרף אוד י"ז וקי"ל דאור אורתא הוא. וצריך לומר דהא דכתיב עד בוקר הוא לאו בדוקא. ובזה יש ליישב נמי מה שהקשו התוס' בפסחים (דף פ"ג ע"ב) ד"ה ליתן, דהקשו כיון דאסור לשרפו כליל מוצאי יו"ט היכי מוכח דאין שריפת קדשים דוחה יו"ט ע"ש. ואכן באמת במכילתא איתא שם דנשרף אור ט"ז ולק"מ. ופשוט דכוונת התוס' להקשות לפי לשון המשנה שם דישרפו בט"ז וביו"ט דמשמע דנשרף ביום. ואכן גם לפי דעת המשנה לא קשיא כ"כ, דמיום ט"ז בלא"ה לא קשיא וכמש"כ התוס' ביבמות ע"ב דכיון דאינו נשרף לעולם בט"ז, הוי ט"ז זמנו. ומי"ז נמי י"ל דמתני' סובר כמ"ד דנותר שלא בזמנו נמי אינו אלא ביום ודו"ק:

**ואמנם** להנ"ל ניחא והוא בהקדם דנעמוד על לשון המכילתא שם שאמר ר"י א"צ הרי אומר כל מלאכה לא יעשה בהם, ומה לו להזכיר הך קרא בפרט, והל"ל לומר דהרי יו"ט הוא ונאסר במלאכה. ולכן נ"ל דר"י ג"כ סובר דעיקר קרא נאמר על פסח מצרים דעל יו"ט הוזהרו אז, אבל על שבת עדיין לא הוזהרו, ורק דשמרו הן בעצמן את השבת וכמו דאיתא במדרש, ולכן אמרינן ישמח משה במתנת חלקו, שכבר צוה משה לישראל במצרים שישמרו את השבת.

**והנה** ר"ח ניסן דפסח מצרים היה ביום ה' וכדאיתא במכילתא ובשבת פ"ח. והיינו לפי שהוקבע החודש אז ביום ל' של אדר בזמנו וכמו דאיתא במדרש ובפיוט של שבת הגדול. אבל בעת שנאמרה להם פרשה זו היה קודם שקידשו החדשין שהרי אז נצטוו על קידוש החודש וכמו דאיתא שם בכתוב החודש הזה לכם ראש חדשים, ואם לא היו רואים את הלכנה ביום ל' היו קובעין ר"ח ביום ל"א, והיה חל יום ט"ז בשבת ולדעת הסדר עולם דניסן חל אז בע"ש, חל באמת יום ט"ז בשבת. ונראה דהס"ע ס"ל דלא הוקבע בזמנו ולכן היה ר"ח בע"ש, או דס"ל באמת דיום ל' חל בע"ש. ועפ"ז עולה לנו דברי ר"י כמין חומר בעו"ה, דליו"ט א"צ קרא דהוזהרו אז על יו"ט של פסח דהא כתיב כל מלאכה לא יעשה בהם. [ונאפשר דהיינו דכתיב כל מלאכה

מברייתא דתו"כ אין לי אלא נימול בשמיני שאינו נימול אלא ביזם, מנין לרבות לתשעה וכי' ואפילו למאן דלא דרש וא"ו, וא"ו וה"א דריש ופירש"י דאפילו ראב"ש דס"ל דמילה שלא בזמנה נזהגת גם כלילה משום שלא דריש וא"ו, מ"מ גבי נותר מודה דגם נותר שלא בזמנו אינו משרף רק ביזם משום דכתיב והנותר, ווא"ו וה"א לכו"ע דרש"י וקבל ר' יוחנן לדבריו. וא"כ היכי למד ר' יוחנן הכא נותר ממילה. דדוחק לומר דהך מימרא דירושלמי איתמר מקמיה דשמעה להך דר"א, דא"כ לא הוה הוצרך להביא מהא דר' ישמעאל גבי תינוק דתיפוק ליה דמהיכי תיתי נימא דגם נותר שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביזם כיון דלא דרש וא"ו. ועוד דהיכי שמע ר' יוחנן דר' ישמעאל ס"ל כן גבי מילה, דראב"ש הוא דשמעינן ליה דס"ל כן בתוספתא דשבח פט"ו וביבמות שם אבל ר' ישמעאל לא נמצא שם. ועוד כיון דטעמיה דראב"ש דס"ל כן הוא משום דלא דריש וא"ו, ור' ישמעאל אדרבה מצינו (בסנהדרין ד' נ"א ע"א) דדריש וא"ו (ועי' תוס' ביבמות ד' ס"ח ע"ב ד"ה כמאן ע"ש).

**ולכן** לולא דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל כמו דאמר ר' ישמעאל גבי נותר שעבר זמנו דנשרף בין ביזם ובין כלילה [והיינו משום דאמר במכילתא דנשרף אור לי"ז ואור אורתא הוא, והטעם כבר כתבתי בספרי מדרשתיב עד בוקר משמע דאדרבה דעיקר מצוותה לישורף כלילה] אוף הכא שעבר זמנה נשרף אפילו כלילה [ור"ל אוף הכא גבי שמן שריפה]. ומשונה מקשה אח"כ ומאי אית לך שמן שריפה שעבר זמנה, כלומר גבי תרומה לא שייך שעבר זמנה דהא לא מצינו זמן קבוע לשריפתה ומשני כיון שננטמאה כמו שעבר זמנה, ועכ"פ שמעינן מהירושלמי דס"ל דהא דאמר ר"י במכילתא דנשרף אור לי"ז ר"ל ליל י"ז כמו שהעלתי בספרי בעז"ה וכל זה ברור].

**וראיתי** להעתיק כאן מה שכתבתי בעז"ה בגליון התוס' בפסחים (דף פ"ג ע"ב) ד"ה ליתן בוקר שני, דהקשו שם, דכיון דנפקא לן מקרא דאפילו כליל מצאי יום טוב אסור לשרוף עד בוקר של יום ט"ו, א"כ מנ"ל להוציא מזה דשריפת קדשים אינו דוחה יו"ט, דהא ע"כ גז"ה"כ הוא. וכתבתי ע"ז על הגליון דה לשוני: דמש"כ התוס' להקשות דמנ"ל דאסור ביו"ט מצד איסור מלאכה, דילמא דגז"ה"כ הוא דשריפה הוא ביזם ט"ו, ותדע דהא אסור גם במצאי יו"ט. הנה מה דפשיט להו

ולא כליל שבעה עשר, הי"נ צריך קרא על יו"ט דאינו נשרף רק ביזם ט"ו ולא כליל ט"ו. דהא באמת יש לטעות דנשרף כליל ט"ו דהא כבר עבר זמנו, ושלא בזמנו נשרף במ כלילה. ותדע דהא התוס' ביבמות ע"ב הקשו דלמה אינו נשרף עד הבוקר למ"ד נותר שלא בזמנו נשרף גם כלילה. והוצרכו לתרץ דכיון דבט"ו אינו יכול לשרוף מחמת יו"ט, נחשב הט"ו כמו זמנו. אבל מ"מ בודאי היה יכול לטעות ולומר דנשרף כלילה, וע"ז צריך קרא. וע"כ משום דבאמת ר' ישמעאל אינו יכול לתרץ כן משום דס"ל באמת דנשרף כליל ט"ו.

**ובר** מן דין קשה לי טובא זה דנאמר דכוונת הכתוב לומר דגם שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביזם, דלזה ליפינן מקרא דוהנותר כמו דדרשינן ביבמות (דף ע"ב) ולא צריך קרא דעד בוקר ובאמת אם חל בשבת יש ללמוד מק"ו דמה אם חל בחול ועבר ולא שרף מ"מ אינו נשרף רק ביזם, כ"ש בחל בשבת דה"י אנוס ואינו יכול לשרוף פשיטא דאינו נשרף רק ביזם. ולכן מש"כ לתרץ לעיל נ"ל נכון יתיר:

**שוב** מצאתי ראיה ברורה לדברי דר"י סבר באמת דנשרף ליל י"ז, מהא דאמרינן בירושלמי דשבח בפ"ב הלכה א' ובפסחים פ"ז הלכה י' כמה דר' ישמעאל אמר תמן תינוק שעבר זמנו נימול ביזם וכלילה, והכא עבר זמנו נשרף בין ביזם ובין כלילה ע"כ. ונראה דהירושלמי הוציא כן מדברי ר' ישמעאל דבמכילתא הנ"ל, מהא דאמר דנשרף אור לי"ז. ויהיה א"כ שיהיה מ"מ נלמד מהירושלמי דרבי ישמעאל ס"ל כן. ומעתה אין מקום להסתפק דהא דאמר ר"י במכילתא אור לי"ז ר"ל ליל י"ז, דהא בירושלמי אמר להדיא דרבי ישמעאל ס"ל דנותר שלא בזמנו נשרף גם כלילה וק"ל:

**[והנה** כ לכאורה יש לדחות דהירושלמי מידי אם היה יכול לשרוף ביזם ולא שרף, אבל בחל בשבת דאינו יכול לשרוף בזמנו הרי יום זמנו. וראיה דלא הביא ראיה מדברי ר"י דמכילתא דאמר גבי נותר גופא דנשרף אור י"ז, אלמא דס"ל דשלא בזמנו נשרף גם כלילה. וע"כ משום דיש לדחות דר"ל אור ימא הוא, וא"כ י"ל גם אליבא דאמת כן דבחל בשבת נשרף באמת בבוקר של י"ז משום דהוי כזמנו. אבל באמת ד' הירושלמי אלו לכאורה תמה דהיכי למד ר' יוחנן נותר ממילה הא בש"ס דילן (ביבמות ד' ע"ב) כשדרש ר' יוחנן שם נותר שלא בזמנו נשרף גם כלילה איתביה ר"א

דאינו נשרף רק ביום ט"ז בבוקר, היינו משום דכהנים ודוים הם ולא אחי למטעין. אבל עכ"פ י"ל דהך אור ר"ל ביום ט"ז בבוקר. דהא ליתא כלל, דהא כבוד תסתים שמעתתא בפ"ק דפסחים דאור אורתא הוא בכל מקום בש"ס ובמשניות ובכל הברייתות. ובפרט גבי נותר דבהדיא בת"כ הקפיד לכתוב על ליל שלישי בלשון אור, דאמר שם יכול יהא נאכל אור לשלישי ת"ל עד יום ותו אמר שם יכול יהא נשרף אור לשלישי וכו' והובא בפסחים (דף ג'). הרי דקרי ליה ללילה בלשון אור. ואף דכתיב עד בוקר באש תשרופו, אך בוקר לאו בדוקא הוא, דבאמת דאי בא לאשמעינן דנשרף ביום ט"ז בבוקר הו"ל למכתב בבוקר באש תשרופו, ותיבת עד מיותר, ומדכתיב עד משמע דעד בוקר מצות שריפה ולא בבוקר עצמו והיינו דזמנו כל הלילה ואם עבר ולא שרף בלילה עבר על מ"ע דשריפה דמצוותה בלילה הסמוך ליום ט"ז מיד, ואח"כ כל שעה ושעה עובר בעשה.

**וראיה** לדבר זה מהא דדרשינן בתו"כ ובפסחים (דף ג') מהנותר עד יום השלישי דכתיב גבי שלמים לומר דבעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. ולכאורה תמוה דהאיך הוציאו הך קרא מפשטי' דמיירי במצות שריפה דביום השלישי ישרף, ודרשי' ליה על זמן אכילה של יום שני שאינו נאכל אלא ביום שני אבל לא בליל שלישי. וע"כ דקשה להו לשון עד יום השלישי, דהו"ל למכתב והנותר ביום השלישי באש ישרף ויהיה הכוונה מה דישאר צריך לשרוף ביום השלישי, ומדכתיב עד דרשי ליה על יום שני, וא"כ הכא נמי כן. ועוד דהכא גרע טפי, ולא שייך לפרש דהך עד קאי על והנותר, והיינו דנשאר עד בוקר שני, דהא באמת מיירי מנותר שנשאר מהפסח מחצות הלילה של ליל ט"ז, וכמו כן האי עד קאי אלמטה, וא"כ משמע דהשריפה קודם בוקר. כנ"ל ברור טעמו של המכילתא:

**ובאמת** לענין עיקר הדבר אי נחשב יום ט"ז זמנו או לאו, נ"ל דתליא בטעמא דאסרה התורה לשרוף הנותר ביו"ט אי נימא דטעמא משום דאין עשה דוחה ללית דיו"ט משום דיו"ט עשה ולית הוא, או משום דעשה דנותר קיל, ואפשר דהוי עשה שלפני הדיבור דהא נאמר בפרשת בא גבי פסח מצרים. וא"כ פשוט דאינו אסור רק לשרוף ע"י ישראל, אבל ע"י א"י מותר דהא אמירה לא"י אינה אלא שבות דרבנן. וא"כ מה"ת מותר לשרוף ע"י א"י ומקיים בזה מצות שריפה וכמש"כ המ"א בס"י תמ"ז ס"ק ג'. [ועי' בגליקן המג"א

דאינו נשרף רק ביום ט"ז בבוקר, היינו משום דכתיב בהדיא בקרא עד בוקר, ופרשינן דבא לאשמעינן דנשרף בבוקר שני, ואף דשלא בזמנו הוא. ולא ס"ל כמש"כ התוס' ביבמות הג"ל דכיון דאסור מה"ת לשרוף ביו"ט הוי כמו בזמנו. דהא אין לומר דנלמד מזה באמת דגם נותר שלא בזמנו אינו נשרף רק ביום, וכמו דדריש ר"י ביבמות (דף ע"ב) ומפיק ליה מוהנותר. דהא ליתא, דא"כ מאי מבעי ליה ר"י לדרשא מקרא דהנותר, תיפוק ליה מקרא דעד בוקר. ומיהו מה שחיצו דמידי דהוי אשלמים, נראה דסמכי ג"כ אסברא דמקרי זמנו, דאל"כ מאי ראייה מייתי משלמים, דילמא שאני שלמים דעיקר זמנו נשלם לאור שלישי ומש"ה אינו נשרף אלא ביום משא"כ הכא. אלא ודאי דסמכי אהך סברא דגם זה מקרי זמנו כיון דלא משכחת לה לעולם דנשרף ביום חמשה עשר. ומיהו כל זה לפי מה שמשמע פשטיות לשון המשנה דנשרף ביום ששה עשר או ביום שבעה עשר, אבל במכילתא איתא מגיד שאינו נשרף עד אור ששה עשר [וכן בדברי ר"י שם איתא אם חל ששה עשר להיות בשבת אינו נשרף עד אור י"ז וכ"ה במכילתא הנדפס עם פירוש זה ינחמנו ובמכילתא הנדפס בוילנא עם פירוש ברורי המדות. אכן במכילתא הנדפס בווארשא על החומש עם פי' הגאון מלבי"ם ז"ל נדפס בדברי ר' ישמעאל עד י"ז, ולא הזכיר שם תיבת אור. ופשוט דטס"ה דק"ו הדברים, דמה יום ט"ז דלעולם לא משכחת לה דנשרף מקודם, ואעפ"כ ס"ל להמכילתא דנשרף בלילה אור ליום ט"ז וכ"ש כחל ט"ז בשבת דאם לא היה חל בשבת היה נשרף ביום ט"ז עצמו לא כ"ש, דוודאי נחשב שלא בזמנו ומותר לשרוף גם בליל י"ז. אלא הדבר פשוט דנחסר שם בדפוס]. וזה אין לומר דהך תיבת אור ר"ל בבוקר כשהאיר השחר של יום ט"ז, דהא דקרי ליה אור היינו משום דמצוותו בבוקר כשהאיר השחר ואינו צריך להמתין עד הנץ החמה וכמו דדריש שם במכילתא, דמשו"ה כתיב בוקר שני ליתן תחום לבוקר של בוקר. ופירש שם הגאון מלבי"ם ז"ל דהיינו דצריך להקדים מיד כשהאיר השחר.

**[ונ"ל דמשו"ה לא החזיר במשנה דמגילה (כ' א') דשריפת נותר אינו נשרף רק עד הנץ החמה כמו שאר דברים דחשיב התם דמצוותן ביום דאמרינן שם דצריך להמתין עד הנץ. ואמנם באמת לפי הג"ל ניחא דבהדיא הקפיד לכתוב דמצוותו מעו"ש ולא ראו חכמים לאסור. וכן בתמיד הקריבו מיד מעו"ה היינו משום דכתיב בבוקר בבוקר. ומיהו גבי תמיד י"ל טעמא**



כמש"כ רש"י בביצה (דף כ"ז). וא"כ שפיר הוצרך הרע"ב להביא שם טעמו של תנא רבי חזקיה. והא דרב אשי נתן טעם משום עשה דשבתן גבי תרומה טמאה, י"ל דעיקר מימרא דרב אשי לא נאמר רק גבי נותר, ולא מייתי התם רק משום שיגרת לישנא בעלמא. ואין להקשות נמי הא מ"מ אמרינן מתוך ומה בכך דאיכא נמי עשה. ד"ל דרב אשי ס"ל מסברת חרץ, דגבי שריפת נותר נחשב למלאכה ולא שייך מתוך, ודווקא גבי חמץ מהני מתוך דשריפת חמץ לא מקרי מלאכה:

**והטעם** רחלוק חמץ מנותר כתב האור חדש בפסחים (דף ה') דגבי נותר דכתיב בהריא דאסור ביד"ט, וע"כ דגזוה"כ הוא דגבי נותר נחשב מלאכה, והלכך גם לכלבו אסור, דמה לי אם שורפו או נותן לכלבו הא שניהם מותרים דהא אמרינן מתוך. אבל בחמץ דליכא קרא לא חזינן דרחמנה אחשביה, והלכך אי אמרינן מתוך מותר ביד"ט. והגאון בעל נודע ביהודה ז"ל (או"ח סי' ט"ז) כתב לחלק בדרך אחר, דגבי נותר דמוטל המצוה על כל העולם לשרוף הנותן ולכן חשיב מלאכה. אבל מצות ביעור חמץ אינו מוטל רק על הבעלים. אבל מי ששורף חמצו של אחרים לא עשה מצוה כלל, לא שייך לומר אחשביה, דאין סברא לומר דלגבי הבעלים הוא מלאכה ולגבי אחרים לא. כ"כ שם הנו"ב. אבל כמרומה לי דאישטמיט להנו"ב ז"ל גמ' ערוכה בב"ק (דף צ"ט) דאמר רבא שם דאם שרפו כמועד פטור משום שהכל מצווים עליו לבערו. הרי בהריא דגם גבי חמץ מוטל המצוה על כל העולם ודברי הגאון צע"ג.

**[ע"ד ג מה שכי' בספרי סי' ל' (עמ' רנב) להעיר ע"ד הנו"ב מהר"ק בסי' ט"ו דמ"ע דתשבתו אינו נוהג רק בבעל החמץ בלבד ולכאורה הוא נגד גמ' מפורשת (בב"ק ד' צ"ח ע"ב) דאמר רבא שם דגזל חמץ ורבא אחר ושרפו כמועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו הרי דמוטל העשה על כל מי שרואה החמץ (נשוב הוגר לי כעת דכבר העיר עליז בזה בספר עמודי אור (סי' כ"ז) אות ב' בהגיה בסופה דף כ"ה ע"ב) להגאון מו"ה ר' יחיאל העלער זצ"ל].** אך אחר העיון בזה י"ל דעיניו שפיר חזא להש"ס דב"ק הנ"ל, אך שהוא ז"ל מפרש הא דאמר רבא שם דהכל מצווים לבערו, אין הכוונה דמ"ע דתשבתו נוהג גם ברואה חמץ של אחרים, ואף דאינו מונח ברשותו ולא קיבל עליז אחריות ואינו עובר עליז בבל יראה. דוודאי זה אין סברא דמ"ע

שם להגאון מוהרע"א ז"ל שהעיר באמת דהיכי מקיים בזה מצות עשה דתשבתו הא אין שליחות לא"י ונשאר בקושיא. ואכן לענ"ד י"ל דס"ל להמג"א דעיקר המ"ע דתשבתו היינו שיהא מושבת ולא בעינן בזה דין שליחות ויש להאריך בזה ואכ"מ]. אבל אם נימא דעשה שלפני הדיבור ג"כ רוחה, והך תנא דלמאן דאמר דשריפת קדשים אינו רוחה יד"ט מעד בוקר, ע"כ דלא ס"ל דשבתן עשה הוא, ואם כן ע"כ דגזירת הכתוב הוא דנותר אינו רוחה יד"ט ולא מצד מלאכה, וא"כ גם ע"י א"י אסור, והלכך שפיר מקרי זמנו. ואפשר דמשום זה ס"ל להתוס' בפשיטות הנשרף ביום, היינו משום דמבואר בפ"ק דפסחים דמ"ע דתשבתו הוי רוחה יד"ט גם למ"ד דהבערה לחלק יצאת משום מתוך. וא"כ תקשה באמת למה אין שריפת נותר רוחה יד"ט דהא עשה דתשבתו ג"כ הוי עשה שלפני הדיבור ואעפ"כ הוי דחי, וע"כ דגזוה"כ הוא וממילא מקרי בזמנו. וכ"כ מלבי"ם שם דת"ק דהוצרך ללמוד מקרא דער בוקר, ע"כ דס"ל דהבערה מותר ביד"ט, והלכך ע"כ הוצרך ללמוד מקרא.

**ובעיקר** טעמא דשריפת נותר אינו רוחה יד"ט כתב הרע"ב בפסחים פ"ז משנה י' משום דשריפת קדשים עשה, ויו"ט עשה ול"ת, ואין עשה רוחה ל"ת ועשה. ואולם בפ"ב דשבת משנה ב' פ"י הרע"ב דילפינן מהנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו, דתן בוקר שני לשריפתו, ומיניה ילפינן לשאר קדשים. ולכאורה תמוה אדרכה הכא דמיירי בנותר גופא הו"ל להביא מקרא דנותר גופא והתם דמיירי בתרומה טמאה הו"ל למכתב בטעם משום דאין עשה רוחה לא תעשה ועשה. וכבר הרגיש בזה התוס' יו"ט בפסחים שם.

**ואמנם** אחר העיון ניחא, דגבי נותר דאסור להנות ממנו בשעת ביעורו, שפיר איכא למילף מקרא דשבתן דהא הוי הבערה שלא לצורך אוכל נפש. אבל התם דמיירי בתרומה טמאה דמותר להנות ממנו, בשעת ביעורו והוי הבערה לצורך אוכל נפש, רק עיקר הטעם דמשום דמכרך לשם מצוה המצוה מחשב לה למלאכה ואף דנהנה ממנה, וזה ילפינן מנותר דאסדה תורה ביום טוב. ולכאורה הא י"ל מתוך, ובפרט למ"ד דס"ל דהבערה ללאו יצאת, ולדידיה ביד"ט שרי הבערה לגמרי, ולמה אסרה תורה בנותר. וע"כ דהמצוה מחשב אותה למלאכה. והלכך גם בתרומה טמאה אסור. ואם נותן לפני כלבו נחשב ג"כ למלאכה ואסור ביד"ט

לענין חמץ שטענען הגולן הוא שהיה יכול לעבור עבירה בין אדם למקום, זה וודאי טענה גדולה הוא דיכול לומר להשוות מה לך בכך שאני רוצה לעבור עבירה בין אדם למקום. ולכן הדבר פשוט מה דאמרינן שהכל מצוים עליו לבערו, היינו מחמת ערבות, ושפיר יכול לומר לו השורף שגם אני הייתי נענש ע"ז דכל שרואה שחבירו משהה חמץ בביתו בפסח ואינו מבער גם עליו מוטל העונש. וזהו כוונת הגמ' במה דאמרינן שהכל מצוים לבערו. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

**וגם** בעיקר הסכרא לא שייך לחלק בזה, דמאי ג"מ אם מוטל המצוה על כל העולם או לאו, ועוד דקצת יש מקום לומר להיפך דגבי חמץ דנהי דגבי הלאו כתיב לא יראה לך, אינו מוטל רק על הבעלים אבל מותר לראות של אחרים, אבל בעשה דתשבתו כתיב סתמא תשבתו שאור מבתיכם ולא כתיב דתשבתו שאורכם. ומשמע דאיכא מצוה גם על שאור של אדם אחר. אבל גבי נותר דכתיב העשה ולהאו בחד קרא, משמע דכל שישנו בלאו ישנו בעשה, אבל על אחרים אינו מוטל שום מצוה. וראיה לזה דהא גבי כסוי הדם מבעי ליה קרא דאם לא כיסה השוחט מוטל על אחרים לכסות והכא ליכא קרא:

**ועל** דברי הגאון בעל אור חדש הנ"ל ג"כ יש לתמוה, דא"כ היאך מביא רש"י ראייה דביעור דנותר נחשב למלאכה מתרומה טמאה דהבערה לצורך אוכל נפש הוא ואעפ"כ אסור, ולפי דברי הגאון הנ"ל דעיקר הראיה משום דגבי נותר איכא גזו"כ דאסור, היאך תלי רש"י תניא בדלא תניא, דהא בתרומה טמאה לא מצינן שום קרא דאסור לבער ביו"ט, וא"כ מנ"ל באמת דאסור ביו"ט למ"ד דאמרינן מתוך, דהא בחמץ אמרינן באמת למ"ד דאמרינן מתוך מותר לבער ביו"ט, ומשום דליכא קרא. וא"כ תרומה נמי יהא מותר באמת, והיכי לפינן תרומה מנותר דילמא דמי לחמץ. ובפרט ללמוד נותר מתרומה זה וודאי לא שייך כלל, ומאוד תמהני על הגאון הנר"ב ז"ל שדחה שם דברי הגאון דמלשון רש"י הנ"ל לא משמע כן, וטפי הו"ל לתמוה עליו ולפי דבריו איך הבנה כלל לפרש"י שם. ולפיכך דברי הגאון בעל אור חדש ז"ל צ"ע.

**ונידרן** מש"כ במשנה בחל ט"ז בשבת דגשרף כשבעה עשר, דלכאורה משנה שא"צ היא, דאם לא דחי יו"ט כ"ש שבת, ות"י התוספות יו"ט אינו מובן.

דתשבתו אינו אלא תיקון להלאו וכל דליכא בלאו בוודאי דאינו נוהג בו העשה. אלא הש"ס הנ"ל ר"ל כיון דהגולן חייב לבער החמץ והוא אינו רוצה לקיים המצוה, אז מצוה על כל הרואה לבער מצד ערבות, דהא כל ישראל ערבים זה לזה, דהא בימים הקדמונים היו יכולים ב"ד לכופו לקיים המצוה, והלכך אם לא חיו יכולין, אז היה מצוה על הב"ד בעצמו או לכל הרואה לבער. אבל אם אין ידוע לנו אם הבעלים יודעין מחמץ זה או לא, אדרבה אין רשאי אחר הרואה לבערו דהרי לוקח ממנו המצוה, ואם בערו ולא הודיע לבעלים חייב לשלם עשרה זהובים כמו בקדם חבירו וכסה כנ"ל ליישב לפי ד' הנר"ב זצ"ל. וכבוד כתבתי שם בספרי קצת מתי' זה אכן לא ביארתי יפה.

**ואכן** זה אין לומר דכוונת הגמ' הוא דכיון דהגולן מחוייב לבערו מתוך הפסח ואין רשאי להשהות, לא מקרי השורף מזיק כלל ואדרבה דעשה לו טובה דהצילו מאיסור לאו ב"י. דמלכך דאין מעומס זה כלשון הגמ' בהא דאמר שהכל מצוין עליו, דאם כן נפרש הו"ל לומר משום שהגולן מצווה לבערו, ומדאמר שהכל מצוין משמע להדיא דגם על השורף מוטל המצוה. ואמנם מלבד זה אין זה טענה לפטור השורף מחמת זה דיכול הגולן לומר דאני רוצה לעבור אבל יראה ולהניח החמץ לאחר הפסח כדי להחזיר להגולן החמץ בעין:

**ואף** דכתבו התוס' (בב"ק ד' מ' ד"ה הה מעריקנא) דאינו יכול לומר אם תם הוי מעריקנא ליה לאגמא רק אם הוא יכול לעשות כן ע"פ, הדין היינו בסתם בני"א דעומדין בחזקת כשרות, דאמרינן בוודאי לא היה עושה כן ורק דעכשיו עילה מצא לטעון כן כדי לפטור עצמו מלשלם. אבל כנר"ד דחזינן דהוא חשוד אלאו כל יראה דהא לא ביער עד הנה, שפיר הוי טענה:

**ובר** מן דין י"ל דהתוס' לא כתבו כן רק בטוען טענה שלא כדן הנוגע לענין חשלומין בחיוב ממון לחבירו, בזה שייך הסכרא דהיאך נפטרנו עכשיו מצד שהיה יכול להפקיע עצמו מממון שלא כדן, דכיון דע"פ הדין היה חייב השומר לשלם אף אם היה תם, מהיכי תיתי נפטר עכשיו דנמצא מועד דהא חצי נזק היה חייב לשלם אם היה תם, וכיון דע"פ הטענה שהיה יכול לטעון ג"כ היה צריך לשלם ע"פ הדין שיעור התשלומין שהב"ד מחייבין אותו עתה אין סברא לפטורו. אבל

שמונח בביתו אסור. ומשנינן כאן דקיבל עליו אחריות וכאן דלא קיבל. אבל אם אינו מונח בביתו ואפילו בקיבל עליו מותר, דאם מונח בבית חבירו ואין החמץ שלו בודאי מותר. וכ"כ התוס' בשם ר"ת. וכל זה בהלאו, אבל בעשה דתשבתו דליכא תרי קראי אפשר דאם הוא בביתו חייב בעשה אף דלא קיבל עליו אחריות. אבל הא ליחא כלל, דודאי איתקש העשה להלאו. וכל חמץ דליכא לאו דב"י ליכא נמי עשה. ואך הנכון בזה דמה שאמרינן שהכל מצוין לבערו, ר"ל מצד ערבות דכיון דרזאה דהגולן אינו רוצה לבערו אז מוטל המצוה לכל מי שרואה. וכמו בכיסוי הדם דאם לא כיסה השוחט מוטל חיוב על הכל, אבל עיקר המצוה הוא על הבעלים בדווקא. כנ"ל ליישב דברי הגו"ב הנ"ל.

**ודע** דנראה ברור דאם גזל בשר הפסח בליל פסח מהחבורה למאן דאמר דקדשים קלים ממון בעלים הוא ואח"כ נעשה נותר אצלו, יכול לומר הרי שלך לפניך כמו בחמץ. ולענין אם בא אחר ושרפה לדעת הגו"ב פטור שהכל מצוים עליו לבערו. אבל לפי מה שכתבתי דנראה דמ"ע דשריפת נותר אינו מוטל רק על הבעלים כמו בהלאו אבל תותרו דהא איתקשו בחד קרא, פשוט דהשורף חייב לר"ש דהא הוי גורם לממון. הנלע"ד כתבתי בעד"ה:

הנה בפשוטו יש לתרץ דקמ"ל דאף אם חל בשבת ואינו נשרף רק ליום י"ז דאז אינו זמנו בודאי דהא אם היה חמץ היה נשרף ביום ט"ז ואעפ"כ אינו נשרף רק עד יום י"ז בבוקר, אבל בליל י"ז אסור, וקמ"ל דנותר שלא בזמנו ג"כ אינו נשרף רק ביום. וכן ס"ל לר' יוחנן באמת ביבמות ד' ע"ב, ואפי' למאן דלא דריש וא"ו מ"מ וא"ו וה"א דריש. ואף דבמכילתא פ' בא איתא דנשרף אור לט"ז ואם חל בשבת נשרף אור לי"ז, צ"ל דהמכילתא סבר דנותר שלא בזמנו נשרף אפילו בלילה דלא כר' יוחנן דיבמות. ור' יוחנן לשיטתו אויל דס"ל דהלכה כסתם משנה ומלשון המשנה משמע דנשרף ביום י"ז, והלכך לא קשיא עליה מהמכילתא. והמכילתא הפריז על המידה עוד דאף ביום ט"ז נמי מקרי שלא בזמנו דהא אי לא יו"ט היה נשרף בט"ו והלכך שורפין ליל ט"ז. והא שכתבו התוס' ביבמות דאינו נשרף רק ביום ט"ז בבוקר. הוציאו כן מלשון המשנה דלכאן:

**ושוב** ראיתי דיש ליישב דברי הגו"ב מהסוגיא דב"ק הנזכר. דהנה באמת גבי מ"ע דתשבתו כתיב נמי בבתיכם ומשמע דבחמץ שקבל אחריות ומונח בבית חבירו אינו מצוה לבערו. אך זה ג"מ בין המ"ע להל"ת, ולענין הל"ת ילפינן קראי מהדדי דבקרא דלא יראה לך שאור משמע דאפילו אם מונח בביתו חמץ של אחרים אינו עובר, ובקרא דלא ימצא בבתיכם משמע דכל

סימן לא

## ספק עשה אם דוחה לא תעשה

כבר אכל מצה ואינו מוטל עליו עוד מ"ע דמצה, מ"מ יש ספק דשמא אינו חדש ואוכל היתר גמור, ובכה"ג שפיר איכא סו"ס דשמא אינו חדש ואח"ל דהוא חדש מ"מ שמא לא אכל עדיין מצה, ונמצא דעשה דוחה ל"ת. וע"ז חל הספק של הגאון הנ"ל דיש לומר דלא נאמר דס"ס אזלינן לקולא רק במקום דשני הספיקות הוא היתר גמור, אבל הכא דספק דשמא לא אכל מצה אינו היתר רק מצד דחיה:

**ועוד** יש סברא לומר דלא נלמד מקרא דעשה דוחה ל"ת רק חדאי עשה, אבל ספק עשה לא נאמר

הנה שמעתי מכבוד ידידי הרב הגאון מהור"ש נ"י מלובטש מר"ץ דפ"ק שעלה בדעתו להסתפק בספק מ"ע אם דוחה לספק ל"ת. ורצה להביא ראיה מהא דקיי"ל דחטאת העוף הבא על הספק אינו נאכל, ולא אמרינן דאתי ספק מ"ע דאכילת קדשים ודחי ספק ל"ת דנבלה. כן העיר הרב הג' הנ"ל. וזה אשר השבתי לו ע"ז. הנה לפע"ד נראה ברור דלא שייך להסתפק ספק זה רק אם הספק שיש בהעשה לא תלי בספק של הל"ת, כגון בספק אם אכל מצה ויש לפניו כזית מצה שהוא ספק חדש, דבכה"ג לא תלי הספיקות אהדדי, דאף אם

ודחי אפילו לספק לית, דעיכ לא מצינו ראייה למילף מכלאים בציצית דהתם מצודה וודאית היא:

**אבל** במקום דהספיקות תלי אהדדי כגון בחטאות העוף הבא על הספק, דאם חטאת העוף הוא הוי ודאי מ"ע וגם ליכא איסורא כלל, דחטאת העוף מצוותו במליקה והכשרו בכך ואינו מצד דחיה כלל, ואם אינה חטאת העוף הוי ודאי נבלה וגם ליכא מ"ע כלל, פשוט דמשו"ה אסור לאכול מספק משום דהוי ספק דאורייתא דשמא פטור מחטאת והוי מליקת חולין והוא דאי נבלה. ולא שייך בכאן לומר דאתי ספק עשה ודחי לספק לית מתרי טעמי, דחודא דלא מקרי ספק לית דכיון דצריך לחוש דשמא ליכא כאן מ"ע, ואם ליכא מ"ע הוי ודאי נבלה, [והיינו טעמא דספק אנדרוגינוס אין מחללין עליהן את השבת. ולא אמרינן דאתי ספק מילה ודחי לספק כרת. וע"כ דחיישינן דשמא הוא פטור ממילה וממילא איכא ודאי איסור כרת]. ועוד בלא"ה לא שייך התם לומר דיכא ספק עשה וידחה ספק לית, דהא ע"כ צ"ל דס"ל להך תגא דיש שחיטה לעוף מה"ת, דאם סבר דאין שחיטה לעוף מה"ת והאיסור הוא מצד טריפה וכדאמרינן בחולין דף כ"ח כי שבר שודרה ומפרקת הוי לה טרפה, זה א"א לומר, דהא לזה יש תקנה דיחזיר סימנין לאחורי העורף וימלוך וכמ"ש התוס' בנויר דף כ"ט, למ"ד דהאב מדיר את בנו בנויר אינו אלא לחנכו במצוות ע"ש. ודוחק לומר דהוא ס"ל דאסור להחזיר הסימנין [ועוד לפי מ"ש המהר"ם לובלין בחולין דף כ"ח ע"א לתרץ קושיית מקשין העולם אין כאן טרפה כלל אפילו אינו מחזיר הסימנין דהכל נחשב כנחירה ע"ש. ואכן תמהני דנראה דנעלם ממנו ד' התוס' דגזיר הג"ל דלא ס"ל כן. וגם מה שהביא הקושיא בשם מקשין העולם תמוה, דהא הוא קושיית התוס' בנויר הג"ל ולכן דבריו צ"ע] וכיון דסבר דיש שחיטה לעוף מה"ת יש כאן גם עשה שאינו זבחה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה:

**ועוד** דהא באמת מסקינן בנויר שם דריב"י סבר דאין שחיטה לעוף מה"ת וגם חולין בעורה לאו דאורייתא, ומ"מ אינו נאכל מדרבנן משום דהעמידו חכמים דבריהם במקום מ"ע דאכילת קדשים. וא"כ אין מכאן ראייה כלל דספק מ"ע אינו דוחה לספק לית, דהא הכא אינו אלא ספק לית דרבנן ואעפ"כ לא דחי. ואולי דכוונת כת"ר נ"י דאם ס"ד דדוחה לספק לית של תורה

האך החמידו בספק לית של דבריהם יותר ממה שהחמירה התורה בספק.

**וגם** לפי דעת הרמב"ם ז"ל דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן במקום דאין לו חזקת איסור בוודאי אין ראייה דהא במקום שיש לו חזקת איסור מודה דאסור מה"ת, וראיה דהא חייב באשם תלוי בחתיכה משני חתיכות, וע"כ משום דשם איכא חזקה. וא"כ בלא"ה לא קשיא דלמה לא דחי ספק מ"ע דאכילת קדשים לספק נבלה, דלדעת הרמב"ם הספק מ"ע אינו מוטל עליו רק מדרבנן, דהא להמ"ע דאכילה ליכא חזקת חיוב והספק נבלה יש לה חזקת איסור דאמה"ת, וא"כ לענין נבילה אסור מה"ת בספק ולא אתי מצוה דרבנן ודחי לית של תורה, דהל"ת יש לה חזקת איסור והמ"ע אין לה חזקת חיוב:

**ואכן** יש לפשוט ספיקו של כת"ר נ"י מד' השאג"א סי' כ"ט דהקשה על הרמב"ם ז"ל דס"ל דכהן שלבש בגדי כהונה שלא במקום עבודה לוקה משום האבנט דהוא כלאים. והקשה השאג"א מחטאת העוף הבא על הספק, דהיכי מייתי מספק דשמא אינו חטאת העוף ונמצא שלבש כלאים שלא במקום מצוה, וע"ז יתבן תמיהת כת"ר נ"י דמאי קושיא דהא י"ל דאתי ספק מ"ע של הקרבה ודחי לספק לית של כלאים אלא ודאי דס"ל דלא דחי. [ומיהו בעיקר קושיית השאג"א כבר כתב בעצמו דאינו קושיא, דהא התם בנויר ילפינן מקרא דהקריבה על הספק ואפילו למ"ד דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא מ"מ מותר וכמו שכ' התוס' שם וא"כ כהריא התירה התורה גם איסור כלאים].

**ודא** אין להקשות על השאג"א כיון דהקושיא הוא על הרמב"ם ז"ל, ולהרמב"ם הא כל ספק אינו אסור רק מדרבנן, והלכך לא חיישינן לאיסור כלאים דאינו אלא ספק. דהא ליחא, דחודא דלהרמב"ם חיוב הקרבה ג"כ אינו אלא מדרבנן ולא אתי חיוב מדרבנן ודחי איסור דרבנן. [ומיהו מ"מ יש לומר וליישב קושייתו דלענין חיוב מדרבנן לא שייך לקרותו ספק, רק דיש עליו בוודאי חיוב מדרבנן, וגם האיסור הוא ודאי מדרבנן. וא"כ למה לא נימא דאתא עשה דרבנן ודחי לית דרבנן, ולפי זה יתיישב קושיית השאג"א ז"ל על הרמב"ם לשיטתו דאמרינן דאתי עשה דרבנן ודחי לית דרבנן:]

באיסור דרבנן אי מהני חזקת איסור. אבל עכ"פ משמע שם רל"ה מקור בכה"ג חזקת חיוב. ואפשר עוד לומר דהכא אפילו מדרבנן מותר לאכול וגם מצוה לאכול, דהכא לא שייך לגזור כזית ראשון אטו כזית שני דהא הוי גזירה לגזירה דגם בכזית שני אינו אלא איסור מדרבנן לדעת הרמב"ם [ומיהו הדבר צ"ע ודו"ק]:

**ועפ"ז** י"ל לכאורה דיבמה שנפלה לפני יבם היא ספק חיבי לאווי, דאפשר דהיה מותר לייבם, ולא שייך גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דהא הוי גזירה לגזירה, דהא להרמב"ם כל ספק אינו אלא מדרבנן. ולא עוד אלא אפילו אם ספק אם הוא חיב ביבום אך דיש לו חזקת חיוב כמו בגוונא דיבמות דחשיב שם דף ל"א דהוי חזקה ליבום והספק של חיבי לארין אין לו חזקת איסור, ג"כ אפשר לדעת הרמב"ם ז"ל היה מותר לייבם דאתי ספק מ"ע של יבום שיש לו חזקת חיוב ואיכא חיוב מהתורה דחיי לספק ל"ת שאין לו חזקת איסור וליכא רק אסורא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל. וצ"ע בזה<sup>א</sup>. והנלע"ד כתבתי בעוה"י:

**ועוד** י"ל דכיון דכלאים הוא בוודאי, רק דחל ספק דשמא הוא חטאת העוף ושם הותר כלאים, ומקרי ספק שיש לו חזקת איסור דמספק אי אתה יכול לסלק ממנה איסור כלאים, והכלל הוא בידינו דכל דבר מעמידין על חזקתו. הוא דכ' הרמב"ם ז"ל דספק דאורייתא אינו אלא מדרבנן, היינו במקום דלא אחזוק לא איסורא ולא התירא, ושפיר הקשה השאג"א דהא הספק של הקרבה אין לו חזקת חיוב, וספק כלאים יש לו חזקת איסור, והאיך יכול לדחות. וא"כ קושיית השאג"א כראי מוצק:

**ולענין** מה שכתבנו לעיל בספק אם אכל מצה ויש לו כזית שהוא ספק חדש, נ"ל דלהרמב"ם בוודאי דחי, דהא הספק חדש אינו אסור אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל, דהא אין לו חזקת איסור, והספק של המצה יש לו חזקת חיוב דהא נתחייב בוודאי במ"ע רק דספק לו אם נפטר ממנו. והלכך אתי חיוב דאורייתא ודחי ל"ת דרבנן. ועי' בצל"ח (ברכות דף כ') דהקשה כמו כן בספק קרא ק"ש למ"ד דק"ש דרבנן דלמה אינו חזר וקורא הא יש לו חזקת חיוב וע"ש שהביא מחלוקת בזה

## הלכות חג השבועות

סימן לב

### תענית באסרו חג שבועות

#### בזמן הבית ובזמן הזה

כשחל עצרת בשבת היה מותר ביום טובה בהספד ותענית כדי שלא לקיים דברי הצדוקין שהיו אומרים עצרת אחר השבת וכדאיתא בחגיגה דף י"ח ע"א ונשאר בקושיא<sup>ב</sup>.  
**ואמנם** כבוד מור אחי הגאון זצ"ל אמר ליישב דברי

**בשו"ע** או"ח סי' תצ"ד סעיף ג' אסור להתענות במוצאי חג השבועות. וכי המג"א ע"ז דהטעם מפני כשחל עצרת בשבת, היה יום טובה הקרבנות אחר השבת ע"כ<sup>א</sup>. והנה כבר תמה ע"ז המשנה למלך כפ"ו מהל' כלי המקדש הל' י"ג דהא אדרבה

א. בלוח הטעות הוסיף רבינו: ואין לדחות זה מהא דק"ל דאפילו שנית מדברי סופרים אסור לייבם. די"ל דשאני התם דכיון דמשום לתא דעריות גזרו עליהם עשאום כערוה גמורה, ודו"ק.

א. דכשחל עצרת בחול ליכא יום טובה אחר עצרת לדין דקמ"ל כביה בחגיגה י"ז א' שקרבנות ראייה אפשר להקריב ביו"ט. ולכר"ע אינם דחיים שבת. ולכן פ"י המג"א שרק כשחל בשבת הוי יום טובה. אולם בתוס' רי"ד חגיגה שם מובא בשבלי הלקט סי' רס"ב (והוא מקור השר"ע ראה באר תצולה שם) מברור, דאף כשחל בחול יש לשבועות יום טובה, דכ"ה אמרו רק שא"צ יום טובה, אבל למעשה היה יום טובה כיון שאין כלם מטפיקים להקריב ביו"ט.

ב. והוסיף עוד להעיר על מנן המחבר אמאי לא ביאר שאם חל עצרת בשבת, שיום א' מותר בהספד ותענית.

אפשר לומר דאסור להתענות במצאי יו"ט [וע"ז כיוונו חז"ל כמה שאמרן [בסוכה מה, ב] דכל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב וכו'] והא ברייתא ערוכה שנינו במג"ת בפרק ט' ומייתי לה בתענית דף י"ח ובר"ה (דף י"ט) דשבתות ריו"ט לפנייהם ולאחריהם מותרים, משום דדברי תורה אין צריכים חיזוק, וע"כ צ"ל דהא דהעושה איסור לחג היינו ביו"ט גופא וכפי קמא שפרשיי [בסוכה] שם. והלכך לא כתב דין זה דאסור להתענות במצאי יו"ט רק בחג השבועות משום דאם חל בשבת היה יום טבוח לאחר השבת. אמנם כל זה בארץ ישראל דאין עושין רק שיום אחד יו"ט, אבל בחו"ל דעושין שני יו"ט מספיקא ויו"ט שני הוא מדרבנן ושפיר צריך חיזוק. וע"פ הצעה זו יהיה עולה לנו דברי המחבר והרמ"א ז"ל כמין חומר בעו"ה, דכל אחד כתב לפי מנהג מקומו. דהב"י דהיה דר בא"י בעיר צפת תוב"ב ושם אין עושין רק יום אחד יו"ט, והלכך לא הזכיר דאסור להתענות במצאי יו"ט. אבל הרמ"א ז"ל דהיה דר בחו"ל דעושין שני יו"ט שפיר צריך חיזוק, ולכן כתב דאסור להתענות גם לאחריו בכל יו"ט. ואפשר דבש"ס דסוכה הג"ל דכל העושה איסור לחג וכו' ג"כ מייירי בחו"ל אלו דברי מר אחי ז"ל ודבריו נכוחים למבין<sup>1</sup>.

**אמנם** קשה לי דא"כ אם חל יו"ט שני בשבת לא שייך לאסור ביום שלאחר החג אפילו בחו"ל, דהא בלא"ה אסור ביו"ט שני משום שבת ושבת א"צ חיזוק והר"ל להרמ"א ז"ל לבאר זה:

**ושוב** ראיתי ולא קשיא ולא מידי מתרי טעמי. רחודא דדין זה לא משכחת לה לפי הקביעות דמה נפשך ביום טוב האחרון של פסח דחל לפעמים בשבת, אין נ"מ כלל אי נהוג בו אסור חג או לא, דהא בלא"ה מנהגינו שאין אנו מתענין בכל חודש ניסן. ויו"ט האחרון של סוכות [דהיינו יום שמחת תורה] הא אינו חל לעולם בשבת:

**ועוד** דעיקר הקושיא לק"מ, דהא בהדיא מברור בר"ה דף י"ט ובתענית דף י"א דביום שיש בו שתי קדושות חד קדושה מה"ת וחדא קדושה מדרבנן, מ"מ

המג"א בסוכה טעם ודעת בהקדם מה שתמה עוד המ"ל שם דלפי המבואר בתוס' [בתענית י, ב ד"ה אלא] דביום טבוח היה אסור גם במלאכה, ותמה דאמאי לא הזכיר דין זה בשום מקום בדברי הפוסקים ז"ל. ואף דהאידינא ליכא קרבן, מ"מ הרי ערב פסח נמי דאסור במלאכה אחר חצות הוא משום עשיית קרבן פסח, ואעפ"כ אסור גם האידינא ונשאר ג"כ כתימה. ואמר מר אחי ז"ל הנ"ל דקושיא חדא מתורצת בחברתה, דוודאי בזמן הבית דהיה אסור במלאכה ביום טבוח מן התורה<sup>2</sup>, והלכך לא היה יכולת ביד החכמים להתיר במלאכה ביום טבוח כדי שלא לקיים דברי הצדוקים, דא"א לעבור דברי תורה בקום ועשה משום גזירה וחששא בעלמא. ולכן הוצרכו להתיר בהספד ותענית מיהת, דאי היה אסור גם בהספד ותענית בוודאי היה בזה קיום לדברי הצדוקים, דהא היה נוהג בו כל הדינים והחומרות שנוהג בחג השבועות עצמו. והלכך ע"כ הוצרכו להתיר בהספד ותענית, ואיסור דהספד ותענית ביום טבוח אינו אלא מדרבנן. [דאפי"ו ביו"ט עצמו לר"א אין בו איסור תענית מה"ת, ואף לר"י דאמר דחלקהו ומשמע דדרשא גמורה היא [בפסחים פח ב], מ"מ ביום טבוח וודאי אינו אלא מדרבנן]. והלכך הם אמרו והם אמרו. אבל בזה"ז דאינו אלא זכר למקדש ושניהם מדרבנן והלכך ראו חז"ל לבחור יותר לאסור בהספד ותענית ולהתיר במלאכה, משום ביטול מלאכה לעם. ובוה יהיה הכירא להוציא מלבן של צדוקים, דהא חוינן שמותר במלאכה. וכיון שסו"ט דבר אחד צריך להתיר כדי שלא לקיים דברי הצדוקים, ראו חז"ל להתיר יותר איסור מלאכה כדי שלא יהא ביטול מלאכה לעם. ונתיישבו בזה ב' הקושיות של המל"מ ז"ל. כן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל, ודבריו ז"ל אלו הם כפתור ופרח לפענ"ד:

**ועוד** אמר טעם נכון על מה דהמחבר לא הביא דין זה דאסור להתענות ביום שאחר החג וזולת אחר חג השבועות, ורק הרמ"א בהג"ה הזכיר דין דאסור חג גם בחג הפסח בסימן תכ"ט סעי' ב'. ומשמע מלשונו שם דבכל המועדים צריך לעשות איסור לחג באכילה ושתייה ביום שלאחר החג, אבל המחבר לא הזכיר רק במצאי חג השבועות. והיינו משום דבאמת יש לתמוה דהיאך

ג. כ"כ התוס' פסחים נ' א' ד"ה מקום עפ"י היודלמי פסחים רפ"ד. ועי' ברכ"י אר"ה סי' תצ"ד אות ה'.

ד. כשבלי חלקט שם כתב דבחז"ל יש להקל ולהתיר תענית והספד, מפני שאנו עושין שני ימים טובים ואין לשנות המנהג הפשוט בישראל. משמע מדבריו שבאר"י פשיטא להו שאף בשאר המועדים אסור חג אסור בהספד ותענית.

צריך חיזוק משום קדושה דרבנן שבו, וכמו שהאר"י להוכיח בספר שאג"א בסימן ק"א ובספר עצי אלמוגים להגאון בעל מעין החכמה ו"ל בהלי' שניות לערוזת ס"ב ס"ק ג' יעו"ש בדבריהם ז"ל:

**ראמנ"ס** אי קשיא לי הא קשיא לי, דהא"ך אפשר לומר דהא שאסרו באסרו חג הוא משום חיזוק דיו"ט שני, הא אנן קי"ל דגם ביו"ט דאסרו בהספד, מ"מ אינו צריך חיזוק רק לפניו אבל לא לאחריו, וכמו דאמרין בתענית דף י"ח כי אמר ר' יוחנן הלכה כר"י אדלא להתענאה אבל בדלא למספד הלכה כת"ק ע"ש. ואמנ"ס גם זה לא קשיא, דשאני התם דאפשר לעשות חיזוק לפניו, אבל הכא א"א לעשות חיזוק לפניו דהא הוא יום טוב דאורייתא, וע"כ צריך לעשות חיזוק לאחריו. וא"כ דברי מד אחי הגאון ז"ל כדור"ן:

**ראכ"ן** כשאני לעצמי הייתי אומר ולהמחבר לא היה פסיקא ליה דהלכה כר' יהושע דחלקהו דחציו לה' וחציו לכם, דהא איכא כמה רבוותא דפסקו הלכה כר"א דיוצאין ידי שמחת יו"ט בתורה<sup>ה</sup>. וא"כ אין להחמיר באסרו חג יותר מביו"ט עצמו. אבל כשבועות הא אמרין בפסחים דף ס"ה ע"כ דהכל מודים דבעצרת בעינן לכם משום יום שנתנה בו תורה, ולפיכך כתב דאסור להתענות גם במרצאי חג השבועות<sup>א</sup>.

**ראגב** דאיירי בדברי הש"ס דסוכה הנ"ל דהעושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, ראיתי לבאדור, דלכאורה מאמר הזה משולל הבנה, דמאי ענין וש"יכות יש באכילה ושתייה לבנין מזבח והקרבנות קרבן.

**ונ"ל** ע"פ הא דאמרין בסוף חגיגה [כו, א] והאריאל וגו' וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה', פתח במזבח וסיים בשולחן, לומר לך רבזמן שבהמ"ק היה קיים היה מזבח מכפר, עכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו, ופרש"י בהכנסת אורחין עכ"ל. וי"ל דלזה כיון גם הש"ס דסוכה הנ"ל, דכל העושה איסור לחג באכילה

ושתייה, ומן הסתם מזמין גם לעניים על שולחנו, וכמו ביו"ט דצריך לשמח גם להלוי ולהגר והיתום והאלמנה, נחשב אצל הקב"ה כמו דהיה בונה מזבח ומקריב קרבן, דעכשיו שולחנו של אדם מכפר. דבקרוב נמי היה אכילת הכהנים מכפר וכדאמרין בפסחים נ"ט ע"ב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. ולפי' קמא דרש"י סוכה מה, ב דמידי ביו"ט עצמו ג"כ יש לפרש על דרך זה, דאף דלר"א יוצא יד"ח בלימוד התורה מ"מ אין העניים נהנין מזה, והלכך אף דהעוסק בתורה א"צ לא עולה ולא חטאת, מ"מ חסר אכילת הכהנים. אבל אם עושה איסור לחג באכילה ושתייה דמי לקרבן לגמרי דגם העניים נהנין ממנו. ואפשר דזהו דכתיב גבי חג השבועות בפר' ראה ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבתי ירך אשר תתן, והיינו דיתן נדבות לעניים על יו"ט, משום דבעצרת הכל מודים דבעינן לכם, ואינם יכולין לצאת בלימוד התורה:

**ובמקום** אחר כתבו לבאר כמה דאמר רבא שם בפסחים הכל מודים דבשבת בעינן נמי לכם מ"ט וקראת לשבת עונג. ורב יוסף אמר שם הכל מודים כפורים דבעינן נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב ביה. ואמרנו לפרש דכולהו תלתא זימני דאמרין דבעינן בהו לכם לדברי הכל, הכל מחד טעמא הוא. ע"פ מש"כ כשאלתו דרב אחאי גאון זצ"ל כריש פרשת בראשית דהטעם דמחייבין בית ישראל למינח ביזמא דשבתא ולהתענג בו, משום דכר בריא קב"ה לעלמא בריא בשיתא יומי ונח ביומי דשבתא, וברכיה וקדשיה כאינש דבני ביתיה וכד מצבית ליה וגמר ליה לעבדיתה, עביד הלולא חר יומא, כדאמרי אינשי הלילול בתי דכתיב ויכל אלהים כיום השביעי. ואמר לן רחמנא נוחו ביזמא דשבתא כי היכי דנחי ביה אנא, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ואסור לאיענורי ביה אלא מתבעי ליה לכו ישראל לאיענוגיה ביה במיכלא ובמשתא וכו', [והוא מדברי המדרש תנחומא שם ועיין בהעמק שאלה שם אות ב']. ועפ"ז נראה לי פשוט די"ל דהיינו טעמא

ה. ראה בב"י ריש סי' תקפ"ט ובשר"ע שם דפסיקא להו דהלכה כר' יהושע. ומש"כ רבינו ר' אהא איכא כמה רבוותא דפסקו כר"א, נראה כותתו למאידי פסחים ס"ח ב' שכתב כן בשם מקצת גאונים. אולם ח"י המאירי לא היו למראה עיני הב"י. אך מדברי הר"ף והרא"ש ביצה ט"ז ב' שהעתיקו מיטרא דרבא דבעצרת אף ר"א מודה דבעינן לכם, נראה דפסקו כותיה.

ו. ועוד י"ל דהמחבר נמשך אחר הר"ף והרמב"ם והרא"ש שלא העתיקו דין זה בהלכותיהם. וראה בבב"ב יוסף שם אות ד' משום דס"ל כהפ"י הראשון ברש"י סוכה שם דקאי איר"ט ולא על מרצאי יו"ט, משא"כ מרצאי חג השבועות דתת' יום טובא מרינא ולא ממנהגא, דאסור חג הוא.

לאורייתא. ופרש"י משום שקבלוה באונס ע"י שכפה הקב"ה עליהם הר' כגיגית, וע"כ היה העולם ג"כ מתרופף ועומד, עד שקבלו ישראל התורה בימי אחשורוש כרצון דכתיב קימו וקבלו היהודים קימו מה שקיבלו כבר, ואז נגמר מעשה בראשית על מכתם וחזקם. הלכך אמרין דהכל מודים דכפורים בעינן נמי לכם והכל מטעם הנ"ל.

**ו"מ"מ** נראה מלשון הגמרא שם דמדריק ואמר בהנך תלחא זמני דהכל מודים דבעינן "נמי" לכם, משמע דתרוייהו בעינן לה' ולכם, ולא בא אלא לאפוקי משאר יו"ט לר"א דיכול לעשות כולו לה'. אבל בהנך זמני בעינן נמי לכם, אבל בלכם בלבד נמי אינו יוצא, ואדורבה חמידי משאר יו"ט לר"א דיכול לעשות כולו לכם אם ירצה, אבל כהני יומי בעינן ודאי לה'. דהא גבי שבת איתא במדרש והובא בטור אור"ח סי' ר"צ דאמרה: תודה לפני הקב"ה רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ, זה רץ לכרמו וכו', אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמה שהם בטלים ממלאכתם ויכולים לעסוק בך. ומסיים הטור ע"כ צריך שיקבעו מדרש להחייב לעם את חוקי האלהים ואת תורתיו עכ"ל. וכן איתא במדרש תנחומא בפר' ויקהל דאמר לו הקב"ה למשה רד ועשה לי קהילות גדולות כשבת כדי שילמדו כל הדורות הבאים אחרך להקהיל קהילות בכל שבת קודש להכניסם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמד בהן תורה לרבים ע"פ. וכן בשבועות מבואר בכמה ספרים קדושים ובחזון בזה"ק ובכתבי האר"י זצ"ל שצריך לעסוק בתורה כל הלילה וגם ביום. וכן בפורים איתא בשו"ע בסי' תרצ"ה דצריך ללמוד קודם הסעודה משום דכתיב ליהודים היתה אורה ואמרין דאורה זו תורה. ונראה הטעם דמשום דכבר כתבו התוס' בריש ע"ז ג, א דיה טעמים) לחד תירוצא דמקבלה לחד אין העולם מתקיים רק בעינן נמי קיום ולימוד. ולכן בהנך יומי דבו קבלו ישראל את התורה צריכין ישראל לעסוק בתורה וללמוד בה, דע"י הקבלה ולימוד התורה מתקיים הבריאה ושניהם כאחד טובים:

**ואגב** דאירי בענינא דעצרת דאיתי להביא כאן מה שכתבתי על הגליקן על החומש שלי כפי' ראה דכתיב שם [טו, י יא] ועשית חג שבועות לה' אלהיך וגו' ושמחת לפני ה' אלהיך וגו' וכתבתי שם בצידו זה לשוני ולקמן [פס' יז] גבי חג הסוכות נאמר ושמחת בתגין. ונראה דלהלן גבי חג הסוכות כתוב כן להורח

דאמרין דהכל מודים דכשבת בעינן לכם דכתיב וקראת לשבת עונג, והיינו משום דהוא יום חינוך הבית דנגמד בו בנין העולם. וביום חינוך הבית דרך העולם לעשות הילולא ויומא טבא. לכן צוה נמי הקב"ה לעשות ביום השבת הילולא ויומא טבא, וממילא בעינן לכם דאין שמחה אלא באכילה ושתייה.

**ובזה** אתי שפיר נמי הא דאמרין הכל מודים בעצרת דבעינן לכם משום דהוא יום שנתנה בו תורה. ולכאורה אין הדבר מובן דמה נתינת טעם הוא דמשום דניחנה בו תורה משום זה בעינן לכם אתמהה. אכן לפי מה שכתבנו א"ש דמשום דאין דחונכת העולם נגמר כשבת מ"מ עדיין היה הדבר תלוי ועומד עד יום מתן תורה. דהא תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית דאם ישראל מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן עיקר חינוך הבית נגמר כשבועות שבו קבלו ישראל את התורה. ומשום הכי אמרין דשבועות בעינן לכם משום דהוא יום שנתנה בו התורה.

**ונראה** לי עוד, דמשום הכי כתיב גבי שבת בנין ובין בני ישראל אות היא לעולם. והיינו משום דכל מעלת יום השבת משום דבו נגמר כל מעשה בראשית. אמנם באמת לא נשלם בשלימות עד שקבלו ישראל את התורה. נמצא דמעשה בראשית נעשה ע"י הקב"ה ונגמר ע"י ישראל ולכן אמרה התורה בנין ובין בני ישראל אות היא לעולם, דשבת היא אות על חידוש העולם שנעשה ע"י הקב"ה וע"י ישראל, דישאל יש להם חלק בחידוש העולם.

**ונ"ל** עוד דמשו"ה כתיב תיכף אחר פ' ושמוז ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו. ולכאורה מאי ענין זה לזה. אכן להג"ל נחא, דשיעור הכתוב כך הוא. כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, ומ"מ לא נגמר עדיין בשלימות עד ויתן אל משה, והיינו כשישראל קבלו את התורה אז נגמר העולם בשלימות. ונ"ל עוד דמשו"ה מזכירין בתפלת שחרית ושני לחזות אבנים הוריד ביזו ודד"ק [נאפשר דמשו"ה נתנה התורה בשבת לרמוז דהא כהא תליא דעיקר מצוה של שבת היא ע"י קבלת התורה].

**ואמנם** דאין שקבלו ישראל את התורה בששה בסיון, מ"מ עדיין לא היה קבלה שלימה. דהא אמרין בשבת דף פ"א ע"א מכאן מודעה רבא



דכל הזמן שנוהג מצות חגיגה נוהג שמחה כדי לכלול גם שמיני עצרת, והא בשמיני עצרת נוהג חגיגה אם לא הביא בדי ימי החג והא שמיני עצרת לענין חגיגה הוא תשלומין דראשון. אבל כאן דשמחה אינו נוהג אלא ביו"ט עצמו וחגיגה נוהג כל שבעה דעצרת יש לו תשלומין כל ד'. לא מצי למכתב בחגיך, דהוה משמע דכל ז' נוהג שמחה ולכן כתיב סתם וממילא ידעינן ולא קאי רק איז"ט של שבועות, דהא לענין חגיגה גופא אי לאו דילפינן מהקישא דחזו"מ דיש לו תשלומין כל שבעה של חג, לא הוי ידעינן וגבי שמחה הא ליכא היקשא.

**ועוד י"ל** דמשי"ה כתיב הכא ושמחת בחגיך כדי למדרש דאינו יוצא ידי שמחה רק בדברים שחגיגה באה מהם וכדאיתא בחגיגה ח' ע"ב [והיינו משום דכולי קרא דושמחת מיותר דהא הוי ילפינן מחג השבועות כמו דילפינן לחג המצות דחייב בשמחה והיינו משום דאיתקשו כל המועדים זה לזה וכמו דכ' בספר יראים ס"י קכ"ו. [ובשלם ס"י תכו]. [ועיין עוד בטורי אבן ז"ל בחגיגה (דף י"ח)] ולא אתי רק לרבות דכל מיני שמחות לשמחה ולא בעינן שלמים דווקא. וכן כתב הגאון מלבי"ם ז"ל בספרו התו"ם כאן דמקרא יתירא נפקי. ואמנם א"כ הו"א נמי דידצאין גם בעופות ומנחות ולכן הוצרך לאמר בחגך דדוקא במי שחגיגה באה מהן. אבל בשבועות דעדיין לא כתיב ריבירא דהא קרא דשבועות מבעיא ליה לגופיה לא צריך בחגיך למעוטיה ופשוט הוא. ובקרא דשבעת ימים תחוג לכאורה צריך להבין דהא חגיגה אינו נוהג רק ביום ראשון והן אמת שבספרי כאן וגם מפרש"י משמע דשבעת ימים אתא לתשלומין אבל קשה דאי לתשלומין הא כבר נלמד מקרא דחגותם דכתיב כפי אמוד וכמו דדריש בספרא שם, וכן בש"ס בחגיגה ט'. וא"כ הך קרא מיותר הוא. ועוד תקשה לפי מה שפרש"י בפסחים ע"א דשבעת ימים הוא מיעוטא למעט שמיני עצרת מחגיגה, תמוה לכאורה דהא אם הביא ביום ראשון גם בשבעת ימי החג פטור, דחגיגה אינו נוהג רק ביום ראשון, ואם לא הביא גם בשמיני עצרת חייב אם לא הביא בכל שבעת ימי החג, דהא משנה ערוכה שנינו דמי שלא חג ביו"ט הראשון חוגג והולך כל הרגל כולו ויו"ט האחרון של חג. ובשלמא למ"ד דכל ימות החג תשלומין זה לזה,

איכא למימר דנ"מ דשמיני עצרת בוודאי אינו אלא תשלומין דז' ימי החג. ונ"מ אם היה חגר כל שבעת ימי החג ונתפשט בשמיני דפטור, משא"כ חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני חייב אבל למ"ד דגם כל ימות החג אינו אלא תשלומין דראשון, וחגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור. וכן פסק הרמב"ם ז"ל להלכה [בהל' חגיגה פ"ב ה"ה]. א"כ מאי נ"מ בין שבעת ימי החג לשמיני עצרת. ועוד צריך להבין מהו זהו נתינת טעם כי בריך יברכה, ולאיהו ענין תלוי מצות חגיגה בכרכה, ואטו מי שאין לו שדה ואינו בכלל ברכה אינו חייב בחגיגה אתמהא.

**ולכן** לולא דמסתפינא הייתי אומר דפירושו דקרא הכי הוא, בהקדם הא דתנן [חגיגה ה, ב] מי שיש לו נכסין מרובין ואוכלים מועטין יביא עולות מרובות ושלמים מועטין, זה וזה מרובין על זה נאמר כברכת ה' אלהיך וגו'. היצא לנו ממשנה זו דאף דשיעור שלמי חגיגה הוא בשתי כסף, מ"מ אם ברכו ה' בנכסים מרובים, מצוה עליו להוסיף על החיוב של תורה ולהביא שלמים כפי ערך הברכה אשר ברכו ה'. וע"ז אמרו [פאה פ"א מ"א] דהראיין אין לו שיעור למעלה, דאם הוא עשיר צריך להביא עולות ראייה הרבה. וא"כ יש לומר דגם לענין חיוב הימים, דאף דעיקר מצות ראייה וחגיגה ביום ראשון בלבד, מ"מ אם ברכו ה' בעושר מצוה עליו להביא שלמי חגיגה כל ימות החג. וזהו דאמר שבעת ימים תחוג דהיינו דמצוה הוא שיחוג כל שבעת הימים, והדר מפרש דאימתי בזמן כי יברכה ד' אלהיך. וי"כ"י זה אינו לשון דהא, אלא לשון אם, כמו כי יקרא דפירושו לכשיקרא, או כי תפגע, כי תבואו וכדומה, דכולן לשון אם הם. והכא נמי דכוחיה, דאימתי שבעת ימים תחוג, בזמן שיברכה ה' בכל תבואתך. אבל אם אינו עשיר אינו מחויב רק ביום ראשון. וגם ביום ראשון גופא אינו מחויב להביא רק בהמה אחת של שתי כסף. ועפ"ז א"ש נמי המיעוט דשבעת ימים למעט דבשמיני עצרת אין לו להביא שלמי חגיגה אם כבר יצא יד"ח בעיקר הרגל. ולא מבעיא למ"ד דנדודים ונדבות אין קרבין ביו"ט, דודאי אסור דכין דליכא חיובא הוי כנדודים ונדבות, וכמו שכי' התוס' בחגיגה דף ח' ע"ב ד"ה חזור לפי פ"י הרי"ח שם בגמ'. וכ"כ שם בשם הירושלמי. אלא אפי' למ"ד דנו"נ קרבין ביו"ט מ"מ בשמיני עצרת מצוה

ז. ע"י רש"י חגיגה ד' ב' ד"ה ביו"ט וברמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ה.

ה"ו וכמו שכ' הלח"מ שם, צ"ל דקרא מידי במפרש ליום ראשון, או דלא היה שהות ביום להקריב. וע"ש היטב בסוגיא שם ודו"ק. הגלע"ד כתבתי בעו"ה:

למעט בקרבנות וכדאייתא בסוף סוכה משל למלך וכו'. וכל זה יזכר לפי הר"ח שם. אבל לפירש"י שם דאסור להביא אפי" בחוה"מ משום כל תוספי אם לא במפרש ליום ראשון, וכ"נ ד' הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' תגיגה

### סימן לג

## מצוה לשמח את הלוי ביו"ט

### אם נוהגת בזה"ז

לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ד' ונחלתו יאכלון ונחלה לא יהי' לו בקרב אחיו ד' הוא נחלתו כאשר דבר לו. וסיבת דבר זה דלא נטלו חלק בארץ הוא משום דמלכד דהיה מוטל על הכהנים והלויים עבודת בית המקדש כל משמר ומשמר בזמנו שיסודו דוד ושמואל הרואה באמונתם, עוד היו ג"כ עמודי התורה ומהם יצאו תורה והוראה לכל ישראל, וכמו דכתיב בפ' וזאת הברכה יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל. וכן כתיב ביחזקאל מ"ד ואת עמי יורו בין קודש לחול ובין טמא לטהור ידיעום. וכן אמרו חז"ל ביזמא ד' כ"ו לא גשכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי וכו' ואם הי' להם חלק בארץ הי' טרודים בחרישה חריצה וקצירה תודתם מתי נעשית [נאף לר' ישמעאל דסובר (בכרכות דף ל"ה) דהנהג בהן מנהג דרך ארץ, היינו לצאת מצוות ת"ח סגי בקובע עתים לתורה אבל ללמוד ע"מ ללמד ולהבין ולהורות בישראל בוודאי לא סגי עד שישב וילמוד כל היום והלילה וכפשטיות הכתוב לא ימוש ספר התורה מפך והגית בו יומם ולילה וכדאייתא במכילתא בריש פ"ו בשלח דלא ניתנה תורה רק לאוכלי מן, שניים להן אוכלי תרומה ע"כ<sup>2</sup>, וד"ל הכהנים דהיו

שאלה: ראוי לברך בדין מצוות שמחה. דכבר העלה השאג"א בסי' ס"ה רנהג גם בזה"ז מה"ת, אי ג"כ מצוותו לשמח את הלוי והגר והיתום והאלמנה כמו דכתיב בתורה. או דילמא דהאידינא דליכא עבודה אינו מחייב לשמח את הלוי. ואפשר דגם לשמח יתום ואלמנה לא שייך האידינא:

תשובה: הנה לענין עם מחוייב לשמח יתום והאלמנה כבר מבאר בוה"ק בפ' יתרו גודל העונש בזה אם אינו משמח לעניים ברגל. ח"ל שם: ות"ח בכלהו שאר דימנין וחגיץ בעי בר נש למחדי ולמחדי למסכני ואי הוא חדי בלחודא ולא יהיב למסכנא עונשא סגי וכו':

ולענין אי שייך האידינא מצות לשמח את הלוי ברגל, נ"ל דאף דהאידינא לא שייך לשמח ללויים ממש, כיון שאין להם עבודה ושירות כלל בזה"ז, והם עוסקין במשא ומתן וסחורה כשאר בני ישראל, ואין שייך כלל דיהיו חייבין לשמח אותם<sup>3</sup>. אבל מ"מ יש ללמוד מזה דכמו שחייבה התורה לשמח את הלוי ברגל בזמן הבית, וע"כ דהטעם משום דהכהנים והלויים לא נטלו חלק בארץ<sup>4</sup> וכמו דכתיב בפ' שופטים לא יהיה

א. הגר"פ פולא העיר שבטור ושור"ע יוד"ד סי' רנ"א ובב"י שם וכן הטור ארי"ח סי' ר"א ומג"א סק"ד מבאר שגם בזה"ז לוי קודם לישראל לענין צדקה, עיי"ש. אולם רבינו לא איירי הכא לענין צדקה, אלא לענין לשמחו בדי"ט שאינו נוגע לחיותו, ובה ס"ל לרבינו דאינו נוהג בזה"ז, ואינו ענין לטור ושור"ע הנ"ל. וכן נראה מספרי פרשת ראה פ"ו ע"ד, וכמבאר בפ"י עמק הנביאים שם (עמ' ק"ט). וע"י משכיל לודד פרשת ראה י"ב י"ט מש"כ לכאור פרש"י עפ"י הספרי שם. ובספרי דבי רב פרשת ראה דף ר"ה ע"ב ודף רכ"ב ע"א, גם מהדרישה ארי"ח סי' ר"א נראה כרבינו וע"י פרמ"ג שם.

ב. וכ"כ הר"ד פרוז בפ"י לתורה ולספרי שם.

ג. וכן מוכח מדברי ר' ישמעאל עצמו במנחות צ"ט ב' שמפרש הפסוק והגית בו יומם ולילה, שחובה ללמוד כל היום. ובדברי רבינו מיושב. וכבר הקשה סחיה ז' החיד"א בברכ"י יוד"ד סי' רמ"א אות א'. וחילק בין מי שעוסק בדרך ארץ לפונטו דקרא לא ימוש אינו ככתב טמא, ובין מי שאינו עוסק בדרך ארץ לפונטו דקרא ככתב טמא. וכ"כ בקרי"א לשאנ"א סי' א'. וע"י שו"ת משיב דב ת"א סי'

**ובזה** נשלם כל הג' עמודים שהעולם עומד עליהם, דהכהנים והלויים היו עמודי התורה והעבודה, והישראלים החזיקו בידם להספיק להם ולגרו וליתום העולם בגללם. [ובזה יובן מה דכ' בספרים דתכלית הימים הם השבתות ותכלית השבתות הם המועדים. וכתבו עוד דכל הג' מועדים הם כנגד ג' עמודים שהעולם עומד עליהם, דחג הפסח הוא כנגד עמוד העבודה דכל ישראל הקריבו בו או הקרבן פסח, וכנגד יצחק אבינו דהקריב עצמו קרבן לפני הקב"ה, ושבועות הוא עמוד התורה דבו קבלו ישראל את התורה, וכנגד יעקב אבינו דהי' עמוד התורה דכתיב כי יעקב איש תם יושב אוהלים. וסוכות הוא כנגד עמוד ג"ח דאז הוא זמן מתנות עניים, וכנגד אברהם אבינו דהי' עמוד של ג"ח דכתיב ביה ריטע אשל בבאר שבע [ואפשר דמשו"ה נקראו מועדים משום דאותיות מועדים הם אותיות עמודים] ולפי מש"כ בכל הג' מועדים נשלם הג' עמודים ביחד. ולפיכך כתבו דתכלית השבתות הם המועדים דהם הם העמודים אשר כל העולם עומד בזכותם].

**ראמנם** כל אלה בהיות ההיכל על יסודותיו ומקדש הקודש על מכתו וכהנים הי' עוסקין בעבודתן ולויים בדוכנם, אבל מעת חסרנו כל אלה בעו"ה, ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו לא מזבח ולא קרבן ואין לנו שיעור רק התורה הזאת, ולכן עתה הת"ח והלומדים ורבני הקהילות ורבני המו"ץ אשר בכל דור ודור הם הם המורים והם המלמדים ומהם תצא תורה והוראה לישראל, וגם הם הכהנים והלויים העוסקים בעבודה, וכדאמרין במנחות ד' ק"י שיר המעלות הנה ברכו את ד' כל עבדי ה' העומדים בבית ד' כלילות, מאי כלילות אר' יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה כלילה מעלה עליהם הכתוב כאלו עוסקים בעבודה. ועוד דרשו חז"ל שם דמאי דכתיב בדברי הימים כי י"ב לעולם זאת על ישראל, ואמר ר' יוחנן אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאלו נבנה בהמ"ק בימיהם ע"ש.

**ה'יצא** לנו מזה דת"ח העוסקין בתורה ובהלכות עבודה בזה"י, הם דוגמת הכהנים והלויים

מורי התורה לישראל הוצרך להאכיל להם תרומה ולא יהי' להם חלק בארץ כדי שיהיו פנויים כל היום לעסוק בתורה וכן כתיב בד"ה כי ל"א יאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת לכהנים וללויים למען יחזקו בתורת ד'. [ואפשר דזהו הטעם דאמרין בחולין ד' ק"ל שאין נותנין מתנה לכהן ע"ה, וליף לה מהאי קרא דד"ה, דכל מי שאינו מחזיק בתורת ד' אין לו מנת. ואף רלענין עשר מתנות שבמקדש לא חילקה התורה כלל בין ת"ח לע"ה רק חלק כחלק יאכלו, וכמו דכתיב בפ' צו וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו, ולפי מש"כ ניחא דמתנות שבמקדש הוא בשביל שכר עבודתם באוהל מועד וכמו דכתיב בפ' קרח כי שכר הוא לחם חלף עבודתכם באוהל מועד. ועבודה יד הכל שורין בה, שגם הכהנים ע"ה היו עוסקין בעבודה כמו הת"ח, ולפיכך מתנות שבמקדש לא נתנו אלא לאנשי משמר העוסקים בעבודה באותו שבוע. אבל עשר מתנות שבגבולין שניתן לכל כהן שירצה אף שאינו עובד אז עבודה במקדש, ולא היה רק בשביל שיהא פנוי לעסוק בתורה. ולפיכך לא ניתנו לכהן ע"ה, דהע"ה אינו עוסק בתורה ופשוט הוא]. ולכן לא נטלו חלק בארץ. ובשביל זה זכתה להם התורה כל עשר מתנות שבגבולין תרומות ומעשרות וחלה וראשית הגז ומתנות ופדיון הבן וכו'.

**וכל** זה הי' נותן להם בעבור סיפוק פרנסתם לכל השנה כולה. אבל כאשר הגיעו ימי המועדים והרגלים, חששה התורה שמא לא תספוק להם מתנות אלו גם לצרכי החג המרובים, לקנות מהם עולות ראיה ושלמי תגיגה ושלמי שמחה ושאר צרכי החג, דקדשים נאכלין על השבוע והיו צריכין בתחילה לשחוט חולין ולאכול, ובפרט דאז היה מוטל עליהם העבודה ביותר, מחמת דהי' צריכין הכהנים והלויים לדרוש להם בהלכות החג ל' יום מקודם, ולהשיב לכל שואל בדבר ד' זו הלכה למעשה בשאלות הנוגע למצוות החג, ובפרט בעבודת הבהמ"ק המוטל עליהם ביותר בימי המועדים, דאז הי' כל המשמרות שוות [נטובה מה...]. ונפישו קרבנות טובא להקריב עולות ראיה וחגיגה ושמחה וכולהו ישראל. ולכן באתה התורה לזכות להם בכל מועדי קודש בעבור טרחתם המרובה ולהטיל על הישראל לשמח את הלוי. והיינו דיספיק לו מכיסו דיהיה יכול לצאת ידי מצוות שמחת החג כתיקונו.

מ"ד (קדוש לסופר) שרק מלמוד תורה כלבד (מבלי להתעסק בלמוד חכמות אחרות) אפשר להגיע להוראה. ואולם המאמר במכילתא שם הוא של רשב"י דחולק בברכות שם על ר' ישמעאל. ועי' פ"י מרבבת המשנה למכילתא שם. ובשו"ת זת"פ א"ח סי' ר"ח ד"ה בזה.

להחזיק בתורת ד', וכמו שהטילה התורה מ"ע לשמח את הכהנים הלויים ברגל ולתת להם צרכי החג, בעבור שברגל הוטל עליהם עול התורה והעבודה ביותר מכל השנה כולה. הי"ג מוטל מ"ע האידינא לשמח את הת"ח ורבני הקהילות ברגל, יען שברגלים מוטל עליהם עול התורה ביותר ולהשיב לכל שואל בדבר ד' זו הלכה למעשה בהלכות החג ובאוי"ה. כן נראה לענין בעו"ה.

ממש, ודומה ממש כאלו בהמ"ק בני וכהנים עוסקים בעבודה. והמקרא מסייע לזה והוא כתיב לעולם זאת על ישראל. והלכך כמו שהטילה התורה מ"ע על הישראלים בזמן הבית ליתן תועמות ומעשרות ושאר מתנות כהונה ולויה לכהנים הלויים המחזיקים בתורה ד', הי"ג מוטל מ"ע האידינא על הישראלים ליתן שכירות והספקה לת"ח ולרבני הקהילות מידי שבו בשבו כדי שיוכלו

## הלכות תשעה באב

סימן לד

### נטילת ידיים שחרית בתשעה באב

#### וביום הכפורים

דנוטל אדם ידיו שחרית ומבין על נט"י חולק שם הגר"א ז"ל על השו"ע בחזקת היד ודחה דבריו בשתי ידים מד' הידושלמי בפ"ב דברכות הלכה ז' ומשמע שם דכל רחיצה אסור בט"ב וביהכ"פ, וזולת במקום סכנה. וכ"כ הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה ה"ח, וכ"כ המגדל עוד בשם רבינו פרץ ז"ל. ומסיק הגר"א ז"ל שכן עיקר להלכה דאסור לרחוץ ידיו שחרית בט"ב וביהכ"פ ולא כהשו"ע. וא"כ דבריו סותרים זא"ז, דשם בטי" תקנ"ד משמע דמסכים לדברי השו"ע ואין מקום לחלק בזה בין ט"ב ליהו"כ, דהרי מהירושלמי דברכות שהביא ממנו ראה מבואר דאין חלוק, וכן מבואר ברמב"ם. כן העיר כבודו נר"ו.

**והנה** לכאורה יפה העיר מעכ"ת נ"י על רבינו הגדול הגר"א ז"ל בזה. ונתכוין לדעת הגאון מהר"ר אליעזר לנדא ז"ל מהוראתא אחי הרב המגיד דפ"ק בספרו דמשק אליעזר על באורי הגר"א ז"ל (הל' יום הכפורים) שהעיר ג"כ על דברי הגר"א ז"ל בזה. ומה שתייך שם והגר"א ז"ל מחלק בין ט"ב ליהו"כ מפאת שהירושלמי בתענית פ"א ה"ו מחלק בין ט"ב ליהו"כ

בעז"ה יום ד' ט"ז מנחם אב תרל"א

לכבוד ידיד ה' וידיד נפשי עוז הרב המופלג בתורה ודעה וכו' מהר"ר יוסף פייזל נ"י יצו ה' אתנו את הברכה וכו'.

**וע"ד** אשר העיר מעכ"ת נ"י על דברי הגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח סי' תקנ"ד סעיף יו"ד (ס"ק י"ב) דשם העתיק דברי הפוסקים דהביאו ראיות מן הש"ס דמותו ליטול ידיו שחרית בט"ב, משום דלא גרע מאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה, ורוחץ כדרכו ואינו חושש, ואין לך ידיו מלוכלכות גדול מזה שאינו רחוק ידיו שחרית, והא אסור לו ליגע ביד לעין ולפה ולשאר מקומות. ואמרינן עוד כל חייבי טבילות טובלין כדרכן, וההולך להקביל פני רבו עובר ער צוארו במים. אלמא דלא אסרו רק רחיצה של תענוג ורחיצה שהיא של רשות, אבל רחיצה שאינה של תענוג, כגון אם היו ידיו מלוכלכות, או רחיצה של מצוה מותר. וא"כ ה"ה רחיצה דשחרית ג"כ מותר. כ"כ הגר"א ז"ל לראיה לדברי השו"ע שכתב שם דנוטל אדם ידיו שחרית בט"ב ומשמע דמסכים לדעתו. ואלו בהלכות יום הכפורים בטי" תרי"ג סעיף ב' (סק"ד) דכתב שם ג"כ השו"ע

ד. דבר זה דחכמים דינם ככהנים נמצא במ"ג נדרים ט"ב א': אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למיטרי צורבא מרבנן אנה שוד לי ויגרא ברישא דכתיב (שמאל ב' ח' י"ח), וכני דוד כהנים היו, מה הן נוטל בראש אף תלמיד חכם נוטל בראש. ופי' הר"ן שם: שהיו חכמים והיו דינם ככהנים.

דברכות ראייה לאסור, הא מהירושלמי דתענית ודיומא הנ"ל אדרבה יש ראייה להתיר, ומאי חזית דדברי הירושלמי דברכות הם עיקר להלכה דילמא הירושלמי דתענית עיקר, ובפרט דדברי הירושלמי דתענית נאמד ונשנה גם ביזמא וכמש"כ. הלכך עדין דברי הגר"א ז"ל צריך ביאור:

**ועוד יש לתמוה עליו לכאורה בעיקר הראייה שהביא מהירושלמי דברכות דאסור כל רחיצה זולת במקום סכנה, ולכאורה צ"ל דמפרש הא דאמר בירושלמי שם דשמאל בר אבא עלו בו חטטין, אתון ושאלון לר' יוסי מהו ריסחי, אמר לון דלא יסחי, מיית הוא, אין בעי אפילו בט"ב אין בעי אפילו ביהכ"פ ע"כ. דר"ל דר' ייסא השיב דאם לא יסחי ימות דהיינו בחולה שיש בו סכנה אז מותר ובכה"ג מותר גם בט"ב וביהכ"פ. אבל זה דבר תימה דא"א לפרש כן בירושלמי כלל דאם נפרש כן בירושלמי יהיה הירושלמי סותר דברי עצמו ומביא ראייה לסתור דבריו. דהרי הירושלמי מרייק שם בתחלה מהא דתנן דר"ג רחץ כלילה הראשונה שמתה אשתו משום דהרי אסטניס, דש"מ דהוא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר, ואמר על זה כהדא דר' שמאל בר אבא עלו בו חטטין וכו'. א"כ משמע להדיא דמביא ראייה דאף שלא במקום סכנה מותר רק דאינו של תענוג כגון עלו בו חטטין או אסטניס. וע"כ צ"ל דהא דאמר בירושלמי שם דאם לא יסח מיית לאו דווקא מיתה ממש, אלא מיית הוא מלשון צער, כמו ואם אין מתה אנכי. וכן אדם מדבר בלשון לעז על הצער בלשון מיתה, כ"כ שם הגאון בעל ס' חרדים ז"ל דמיית הוא לשון צער, כמו ואם אין מתה אנכי. וא"כ אדרבה מוכח מדברי הירושלמי שם דאף רחיצה שלא במקום סכנה רק מצטער כגון אסטניס או שיש לו חטטין ג"כ מותר בתשעה באב וביהכ"פ. והיאך כתב הגר"א ז"ל דבירושלמי פ"ב דברכות אמרין דביה"כ וט"ב אסור רחיצה לעולם אלא בחולה שיש בו סכנה, ואדרבה הרי מבואר ההיפך וצ"ע:**

**[מ"הו] על דברי הירושלמי בעצמו יש להתעורר קצת מהא דמביא ראייה מחטטין לרחיצה שאינה של תענוג, ולכאורה חטטין שאני דהרי כחולי, דהא בסיכה אסור בהדיא בירושלמי בתענית וכיומא גם**

לענין סיכה, דביה"כ אסור אף סיכה שאינה של תענוג. אבל בת"כ ובתענית ציבור אינו אסור רק בשל תענוג לענ"ד לא נהירא כלל תירוק זה, חדא, דהא הגר"א ז"ל אינו מביא כלל להירושלמי הזה לראיה לדבריו ולא הזכירו כלל. ועוד דהרי מביא מדברי הרמב"ם והמגדל עז והם כתבו בהדיא דאפילו בט"ב אסור לרחוק בשחרית, וכתב על דבריהם שהם עיקר, הרי דאינו מחלק בזה בין ט"ב ליהכ"פ.

**ועוד** דבירושלמי ברכות הג"ל שמביא הגר"א ממנו ראייה ג"כ אינו מחלק בין ט"ב ליהכ"פ, דהרי כללן בהדדי ועל שניהם הוא אומר דאינו מותר אלא במקום סכנה, וכמו שיבואר לקמן באריכות. וע"כ דמסיכה אינו ראייה וכמו שאכתוב לקמן, דהא באמת גבי רחיצה תניא בהדיא כברייתא ביזמא ובתוספתא דיומא פרק ד' דאם היו ידיו מלוכלכות מותר לרחוק, הרי בהדיא דרחיצה שאינה של תענוג מותר גם ביהכ"פ. ואין סברא כלל דהירושלמי יחלוק על התוספתא, וע"כ דסיכה חמיר משום דסיכה כשתיה וכמו שאכתוב לקמן באריכות א"י"ה:

**והדבר יותר נכון כמו שאמר כבודו נ"י דהגר"א ז"ל** בהל' ת"כ אין כוונתו רק להביא ראייה לסברת השו"ע [דכן דרכו ז"ל בקדוש בכ"מ בבאורי' להעתיק ראיות של הפוסקים ואף שהוא בעצמו לא ס"ל כן] אבל לענין הלכה סמך על מש"כ בהלכות יוהכ"פ דאסור וזה ג"ל נכון א:

**אמנם** אנכי תמה על מעכ"ת נ"י דנהי דדברי הגר"א ז"ל יש ליישב כן אבל מה נעשה לדברי הירושלמי, דהרי הגר"א ז"ל שם בהלכות ט"ב הביא דמהירושלמי דתענית פ"א היו נמי משמע להדיא דמותר לרחוק בת"ב וביהכ"פ דגרסין שם [וכן בירושלמי בפ' בתרא דיומא הלכה א'] ר' זעירא בר חמא ריב"ז בשם ר"י בן לוי בתענית צבור מרחיק פניו ידיו ורגליו כדרכו בת"ב מרחיק ידיו ומעבירן על פניו ביהכ"פ מרחיק ידיו ומקנחן במפה ומעביר את המפה על פניו עכ"ל ופ"י המפרשים ז"ל דר"ל ברחיצה דשחרית ומסיים הגר"א דמזה ראייה דמותר רחיצת ידים בט"ב וביהכ"פ וא"כ לדברי הגר"א ז"ל יהיו דברי הירושלמי סותרין וא"ז ועוד דהיאך מביא מהירושלמי

לרחוץ כיון דבמקום סכנה הוה ועוד מאי חדש בזה הירושלמי כמה דאמר הדא דתימא וכו' ומשמע דמן המשנה נלמד ואי ב"ר"ג היה חשש סכנה מאי תרדש בזה פשיטא הא אין לך דבר שעומד בפני הסכנה וצ"ג.

**ומיהו** לענין קושיא הלזו השניה שהערנו על הגר"א ז"ל דמן הירושלמי לא משמע כדבריו ז"ל זה אינו קשה כ"כ, דנראה הרבר פשוט דהגר"א ז"ל הי' לו גרסא אחרת בירושלמי, והיא היא גרסת הרשב"א ז"ל שהביא הגאון בעל ס' חרדים ז"ל שם דגרס בירושלמי אמר לון יסחי כמה אנן קיימין אי בשיש בו סכנה אפי' בט"ב וביהכ"פ, ור"ל דע"ז לא מבעיא להו כלל דזה דבר פשוט דמותר, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, אלא ע"כ דמיבעיא להו בחולה שאב"ס דבכה"ג בט"ב וביהכ"פ אסור, אך דמבעיא להו דאפשר באבל אפילו באין בו סכנה מותר. ופשוט להו דמותר באמת דאבל קיל טפי מט"ב ויהכ"פ. כ"ה פ"י הירושלמי לפי גרסת הרשב"א ז"ל. ועפ"ז שפיר מביא הגר"א ראייה מר' הירושלמי דבט"ב ויהכ"פ אסור כל רחיצה וזלח במקום סכנה. אכן עדיין תמוה מה שהערותי לעיל דהא בירושלמי דתענית הנ"ל מבואר להדיא להיפך ומאי חזית דהירושלמי דברכות הוא עיקר להלכה וכמ"ל:

**וליישב** כ"ז וכזה יבואר ג"כ ישוב לסתירת דברי הגר"א ז"ל בעצמו, נקדים. מה שיש להתעורר עוד בדקדוק עצום על דברי השו"ע שם (דבסי' תקנ"ד סעיף י"ד) דגבי ט"ב כתב נוטל אדם שחרית וצריך ליהדר וכו' ולא הזכיר כלל שצריך לברך ענט"י, ובסי' תר"יג בהל' יהכ"פ סיים השו"ע דצריך לברך ענט"י. ולכאורה תמוה דאמאי לא כתב כן גם בהלכות ט"ב דהא כל עצמו לא בא אלא לאשמעינן להוציא מדברי הרמב"ם דפסק בפ"ז מהל' תפלה הלכה ח' דבט"ב ויהכ"פ אין מברכין על נטילת ידים בשחרית, וא"כ גם בהלכות ט"ב הר"ל לאשמעינן דהוציא מר' הרמב"ם:

**ועוד** ראוי להתעורר על הרמ"א ז"ל בהגה"ה דשם בהלכות יוהכ"פ העתיק לדברי הגהה מיימן דאף דמותר לרחוץ בשחרית מ"מ לא יכרך להנאת רחיצה רק להעביר רוח רעה. ויש לתמוה דלמה לא הביא זה גם בהלכות ט"ב דאסור לכרך לשם הנאה ואיזה טעם וסברא יש לחלק ביניהם:

**מיהו** זה נ"ל ליישב בפשיטות דהא דין זה דאסור לכרך לשם הנאה נובע מהשי"ס דפסחים (דף

בסיכה שאינה של תענוג, ואלו ביש לו חטטין בראשו תניא בהרי"א בברייתא דסך כדרכו ואינו חושש. וכן פסק להור"א הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' שביתת עשור הלכה ט' כהירושלמי דאסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג ובין סיכה שאינו של תענוג, ואעפ"כ העתיק תיכף בסמוך לזה דאם היה חולה אעפ"י שאינו של סכנה או שיש לו חטטין בראשו דסך כדרכו ואינו חושש. וע"כ צ"ל כמש"כ הלחם משנה שם ובהלכות תענית פ"ה ה' דחטטין שאני דהוי כחולי וא"כ היאך מדמה הירושלמי כאן רחיצה שאינו של תענוג לרחיצה של חטטין וצ"ע. ולקמן יבואר עוד מזה בעזה"י.

**וכן** יש לתמוה על רבתינו בעלי התוס' בברכות ט"ז ע"ב ד"ה אסטניס, דהביאו ג"כ ראייה דאם יש לו צער אם אינו רוחץ מותר, מהא דיש לו חטטין בראשו דסך כדרכו ואינו חושש, והרי התם גופא אסור בסיכה שאינה של תענוג באמת כמש"כ בירושלמי. ומיהו בדין ביש לו ערבוביה ברישיה דהזכירו שם התוס' בדבריהם, אפשר דהוי כחטטין אבל מה שמשמע שם מדבריהם דכל רחיצה שאינה של תענוג מותר ואף במקום דליכא שום חולי כלל, והביאו ג"כ ראייה מהך דחטטין, זה ודאי תמוה וצ"ג:

**ודע** דאין לתמוה דכיון דעיקר הטעם דרחץ ר"ג משום דרחיצה שאינה של תענוג מותר, א"כ למה רחץ דווקא בלילה משום דאנינות לילה דכבון, והרי רחיצה ביה"כ ולדעת כמה פוסקים הוא דאורייתא ואעפ"כ מותר בשאינה של תענוג. ונ"ל דמזה ראייה באמת למה שאכתוב לקמן בעז"ה, דהא דהתירו בהא דהיו ידיו מלוכלכות או דהיו לו חטטין בראשו, היינו משום דמקצת הגוף אינו רק מדרבנן לד"ה, ומשורה נקט דווקא היה לו חטטין בראשו וידיו מלוכלכות, אבל ביש לו חטטין בכל הגוף או שהיה כל גופו מלוכלך, אה"נ דאסור לרחוץ דבאסור תורה לא הקילו ולקמן יבואר בזה באריכות:

**[מיהו]** מדברי הר"ה ז"ל שהביאו תר"י בספ"ב דברכות משמע דמפרש הירושלמי כפשוטו דדווקא במקום סכנה מותר באבל, והא דאמר הדא דתימא וכו' ר"ל במקום סכנה דווקא, וגבי ר"ג נמי היה מקום סכנה. מיהו הדבר מתמיה דאם היה במקום סכנה א"כ מאי אידיא בלילה דהוי איסור דרבנן משום דאנינות לילה אינו אלא מדרבנן אפילו ביתם נמי היה מותר

כ"ו:), דאמר רבא שם דאי אפשר וקא מכויץ אסור, והכא נמי הוי רבד שאי אפשר, דהא ע"כ צריך לרחוץ. אך מ"מ אם רוצה לכרך לשם הנאה, הוי א"א וקא מכויץ ואסור, והואיל וכן הוא מעתה יפה עשה הרמ"א שלא כתב זה בהל' ט"ב, דהא בש"ס בפסחים הנ"ל בהא דמתרץ שם שאני היכל דלתוכו עשוי, מבואר דבאיסור דרבנן מודה רבא דא"א וקמכויץ שרי, וכמש"כ המשנה למלך ז"ל בפ"ה מהל' יסודי התורה דלפי' רש"י ז"ל בד"ה אין בהם משמע להדיא דבאיסור דרבנן אף רבא מודה דשרי, וכשמתרץ הגמ' דשאני היכל וכו' הכוונה כיון דליכא כי אם איסור דרבנן היכי ולא אפשר אף דקמכויץ שרי עכ"ל. והלכך גבי ה' עינויים ביה"כ ולדעת רוב הפוסקים ז"ל הם מה"ת שפיד כתבו הגהות מיימון דאסור לכוחן [והגהות מיימון בעצמם נמי נראה דס"ל דהוא מה"ת דהא העתיקו שם לדברי הסמ"ג דמדקדק דאיכא איסורא דאורייתא כשאר עינויים ע"ש ומשמע דס"ל נמי הכי והלכך י"ל דהגהות מיימון לשיטתייהו אזלי בזה] אבל ט"ב דאינו אלא מדרבנן גם כשמכויץ לית לן בה. מיהו לדעת התוס' בפסחים שם שחולקים על רש"י שם בד"ה ותיסברא וס"ל דאף באיסור דרבנן אסור בא"א וקמכויץ, ע"ש שהביאו ראיה לזה, בוודאי גם בט"ב יש להחמיר. ומיהו הרמ"א ז"ל לא פסיקא ליה למתני גם בט"ב הכי כיון דחליא במחלוקת רש"י ותוס' ויבואר עוד לקמן מזה א"י"ה:

**ועתה** נבוא לבאר ד' השו"ע שהערנו לעיל דאמאי לא הביא גם בה' ט"ב דצריך לכרך על נט"י בנטילה של שחרית. וזה לא שייך לומר דסמך עצמו על מה שכתב בהל' יוה"כ דהא ודאי ליתא דהא דיני ט"ב קדמי להלכות יוה"כ והו"ל להביא זה ברישא בהל' ט"ב, ושם בהלכות יוה"כ הו"ל להשמיט זה ולסמך שם על מה שכתב כבר אבל אינו שייך לומר דסמך עצמו על מה שכתב אח"כ] ובה יבואר על נכון גם דברי הגאון ז"ל ויתיישב כל הקושיות בעו"ה. והוא דהנה מבואר בר"א ש בסוף תענית ובטור ובב"י בהל' ט"ב סי' תקנ"ד ושני רחיצות יש להתיר בט"ב, א' רחיצה דשחרית אפי' א"צ להתפלל עכשיו מיד. משום דכיון דצריכין להעביר הרוח רעה הזה כידיו מלוכלכות דהא אמרו ריד לעין תקצץ וכו'. והבי' רחיצה לתפילה ג"כ ואף דכבר נטל ידיו בבוקר, מ"מ מותר מטעמא דהוי רחיצה של מצוה ולא אסור רק רחיצה של רשות. והביאו הרא"ש והר"ן ראיה לזה מהא דההולך להקביל

פני רבו מותר לעבור עד צוארו במים ואינו חושש, וכ"ש לקבל פני שכניה. וכן מהא דק"י"ל דכל חייבי טבילות טובלין כודכן [ואף דהאידינא ק"י"ל דאסור לטבול בט"ב וביה"כ היינו מטעם דהאידינא ליכא טבילה בזמנה ויכול לטבול למחר, אבל ברחיצה א"א לדחות לאחר זמן דהא ע"כ צריך לרחוץ ידיו כעת. ולדעת הר"ף ז"ל דס"ל דלתפלה לא בטלה תקנה עזרא ואסור בע"ק להתפלל עד שיטבול במ' טאה, אפשר דאה"נ דמותר לטבול בט"ב וביה"כ כשצריך לטבול לתפלה משום קרי וצ"ע בזה] כן הוא דעת הרא"ש והר"ן וסיעתם:

**אכן** הבי' בס"י תקנ"ד העתיק לד' דבינו ירוחם בזה הלשון הסכימו בעלי התוס' שנוטל אדם ידיו שחרית. ומ"מ צריך ליהדר שלא ליטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו ולא כל היד והכי נקטינן עכ"ל הבי'. וכן כתב בלשון זה בשו"ע סעיף ר' בלי שום שינוי. והנה באמת דרבינו ירוחם עצמו בנתיב ז' ח"ב בה' יוה"כ מסיים וכן כל היום אחר שעשה צרכיו הטיל מים ושפשף בידיו ניצוצות נוטל ידיו להתפלל. וכן כתב ג"כ בהלכות ח"ב בנתיב י"ח ח"ב, והביא דכ"כ הר"ב ר' יצחק אבן גיא זצ"ל. והיינו כדעת הרא"ש והר"ן ז"ל. אכן הבי' ולא הביא לסיומא דרבינו ירוחם ז"ל משמע ולא הסכים להתיר רק לנטילה דשחרית, דהתם אין כוונתו לרחיצה רק להעביר רוח רעה והוי כידיו מלוכלכות, אבל כל היום לרחוץ לתפלה אפשר דאסור משום דהתם מכויץ לרחיצה ולא מהני משום דהוי רחיצה דמצוה ובאמת שהראיה שהביאו הרא"ש והר"ן מההולך להקביל פני רבו ומטבילה יש לדחות, דהתם אינו מכויץ לרחיצה כלל וגם א"צ לרחיצה והוי לא אפשר ולא קמכויץ דלכו"ע שרי, אבל הכא נהי דאינו מכויץ להנאת רחיצה אבל לרחיצה בוודאי מכויץ, דהא המצוה הוא שצריך לרחוץ לתפילה, וא"כ כשרוחץ הוי הוא מכויץ לרחיצה והלכך דמי ללא אפשר וקמכויץ דק"י"ל דאסור. כן צ"ל כוונת הבי' בזה, וכן ס"ל בשו"ע, והא שכ' הרמ"א ז"ל בהג"ה בסעיף ט' ואם עשה צרכיו אם מותר לרחוץ דינו כמו ביו"כ, הוא דעת עצמו, אבל דעת הרב"י עצמו אינו כן וכמש"כ:

**ומעתה** נתגלה לן טעמו של הבי' שלא כתב בה' ט"ב שצריך לכרך על הנטילה דשחרית, משום דכבר ידוע דעת הרא"ש בברכות דעיקר הברכה לא נתקן רק לתפלה, והאם אינו רוצה להתפלל עכשיו מיד אינו צריך לכרך באמת. והלכך לא פסיקא ליה להשו"ע

רחיצה לתפילה, ורחיצה לתפילה בחדאי אסור ביה"כ אם כבר רחץ בשחרית. ומיהו אין לשונו טובל כן דמדסתם ואמר שאין שם רחיצה משמע שאין שם רחיצה כלל. ועוד דאם ס"ל רחיצה דשחרית מותר, למה לא יכרך מיהת הברכה בהמעביר חבלי שינה, דהלא ברכה זך עיקרה נתקנה בשביל רחיצה דשחרית, אלא ודאי ס"ל דכלל כלל לא. ולקמן נדבר בזה עוד ליישב ד' הרמב"ם ז"ל. ובאמת שכבר השיג עליו בזה הראב"ד ז"ל וכמו שהובא בכ"מ שם ד' הראב"ד ז"ל בהשגות. אמנם בהשגות שלפנינו לא נמצא זה וע"ש בכ"מ מה שדחק ליישב ד' רבינו ולהצילו מהשגת הראב"ד ז"ל ולקמן יבואר באריכות אי"ה].

**אבל** בהלכות ייה"כ דפסק השו"ע שם דגם רחיצה לתפילה מותר ביה"כ אף שכבר נטל ידיו בשחרית וגם אפילו ידיו נקיות, וכמו שכ' שם בהדיא בס' תרי"ג סעיף ג' ח"ל: ואם רוצה להתפלל אפילו לא קנה נמי מותר ליטול עד סוף קשרי האצבעות, הרי דמתיר בהדיא אפילו באין ידיו מלוכלכות רק כיון דרוחץ לצורך תפילה דהוי רחיצה של מצוה מותר.

[**ובאמת** שבדא"ש וטור לא הזכיר רק בעשה צרכיו וקינח אז מותר לרחוץ, או הטיל מים ושפסף משום דהוי כמו ידיו מלוכלכות דאין לך לכלוך גדול מזה. ומפורש בהרא"ש דאפילו אם רוצה להתפלל מיד ג"כ אינו מתיר לרחוץ, רק דווקא בקנח ושפסף בידיו, רק שהב"י בעצמו כתב על דברי הטור ז"ל דמיהו אם רוצה להתפלל כיון דאפילו אם לא קנח צריך ליטול ידיו אם עשה צרכיו נוטל את ידיו ואינו חושש וכמו שכתבתי בשם הר"ן ז"ל עכ"ל. ועפ"ז כתב בשו"ע כהנ"ל וכל מה שכתב בשו"ע הם דברי עצמו. ובאמת שדברי הב"י תמוהין, וחדא דהלא הרא"ש כתב בלשונו וכן כל היום אחר שעשה צרכיו או שהטיל מים ושפסף הוי כמו ידיו מלוכלכות וכו' דאי אפשר לו להתפלל בלא נטילה וכו' עכ"ל. הרי דמירי ברובה להתפלל ואעפ"כ אינו מתיר רק בשפסף. ואף דבעשה צרכיו לא הזכיר וקנח, הרי כבר כתב הב"י בעצמו דעל כרחין לא איירי הרא"ש רק בקנח דווקא דאלי"כ ידיו נקיות והאין השווה אותן הרא"ש לידיו מלוכלכות, ומשו"ה הטור שינה מלשון הרא"ש וכתב וכן בכל היום אחר שעשה צרכיו וקנח, וכ"כ שם הב"י בעצמו, וא"כ הרי מפורש בהדיא בד' הרא"ש ההיפך מד' הב"י הא חדא. ועוד דמאי הביא ראיה מד' הר"ן הלא הר"ן לא הזכיר מדין זה כלל.

לכתוב דמברך על נט"י ובעת התפילה נמי לא יהיה צריך לברך משום שאז אסור לו לרחוץ ולא נתקן הכרחה רק בעת הרחיצה, ואף דרבינו בעל כ"י בעצמו הסכים בס"י ד' בהרשב"א דהכרחה הוא משום דנעשה כבירה חודשה ולא משום תפילה, מ"מ גבי ת"כ ולדעת הרמב"ם בלא"ה אין לברך משום דס"ל דאסור לרחוץ כלל, והלכך הגם דבעיקר הרחיצה לא פסק כהרמב"ם, ס"מ לענין ברכה חשש לדעת הרמב"ם משום דספק ברכות להקל, וכפרט בנדר"ד הוי ס"ס דשמא כהרמב"ם ואפי' אח"ל כדעת התוס' והרא"ש והר"ן החולקים על הרמב"ם מ"מ שמא הלכה כהרא"ש דברכה משום תפילה וכנ"ל, והלכך דעתו שאין לברך:

**וכל** זה בה' ט"ב אבל בהלכות ייה"כ נראה דחזרו בו דהא העתיק שם בה' ייה"כ סעיף ג' כדעת הרא"ש והר"ן דאם הטיל מים ועשה צרכיו ורצה להתפלל ג"כ מותר לרחוץ, מש"ה כתב שם בסעיף ב' דצריך לברך על נט"י, וא"ש במאי דלא הזכיר בה' ט"ב דצריך לברך על הנטילה, והיינו דשם לא העתיק רק לדברי ר"י דרחיצה של שחרית מותר בט"ב וכנ"ל. אבל בה' ייה"כ דחזרו בו ופסק כהרא"ש והר"ן, מש"ה כתב דצריך לברך על הנטילה:

**ובזה** יהיה עולה לנו על נכון גם דברי הגר"א ז"ל ואין שום סתירה בדבריו ז"ל. והיינו משום דרבינו הגר"א ז"ל הביט בעיניו פקחה על דברי השו"ע, דכאן בהל' ט"ב לא כתב דמברך ובה' ייה"כ הזכיר בהדיא דצריך לברך, וע"כ צריך לפרש כנ"ל. והלכך בה' ט"ב לא חלק עליו כלל משום דזה מודה הגר"א ז"ל ג"כ דרחיצה דשחרית מותר בט"ב ובייה"כ דלא גרע מהיו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דהא בהדיא מתיר זה הירושלמי בתענית פ"א הלכה ו' דאמר שם בהדיא דבט"ב רוחץ ידיו ומעביר על פניו וכן ביה"כ רוחץ ידיו ומקנחן במפה וע"כ דארחיצה דשחרית קאי וכמו שהביא שם הגר"א ז"ל בסעיף י"א לדברי הירושלמי. [ואפשר דגם הרמב"ם מודה בזה דרחיצה דשחרית מותר בט"ב ובייה"כ, משום דלא גרע מהיו ידיו מלוכלכות דמתיר הגמ' בהדיא ביזמא ד' ע"ז ע"ב. ועוד דהא בירושלמי הנ"ל מתיר בהדיא רחיצה דשחרית בט"ב ובייה"כ. והא דכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' תפילה הלכה ח' ת"ל ביה"כ ובט"ב שאין שם רחיצה אינו מברך על נט"י ולא המעביר חבלי שינה ע"כ. אפשר דדעתו כדעת הרא"ש דהברכה לא נתקן אלא משום



השו"ע בסי' תקנ"ד ובסי' תר"ג ד"י הגר"א ז"ל בשני המקומות הנ"ל כהוגן בלי שום גמגום ופקפוק ונתיישב הכל בחדא מחתא בעז"ה.

ומיהו המעיין היטב בלשון הגר"א ז"ל בה' יו"כ הנ"ל יראה דהגר"א ז"ל לא כיון למש"כ

בדבריו, דחזק דציין על דין רחיצה דשחרית, ועוד דהא הסכים לר' הרמב"ם והרי הדמב"ם אוסר כל רחיצה וכמש"כ לעיל. וגם מלשונו משמע דבא לדחות הראיות שהביא בסי' תקנ"ד ורוצה לחזור ממש"כ שם. ולכן המחוד דלעיל לא העתיק רק הראיות שהביאו הפוסקים כדרכו ז"ל בקודש, וכאן בא לחלוק על הפוסקים ז"ל וכתב סברת עצמו ומיהו עדיין תקשה מד' הירושלמי דתענית דמתיר בהדיא לרחוץ ידיו בשחרית. ומיהו אפשר דאין ר"ל רחיצה ממש, דק ר"ל דמותה ללחלח ידיו במים כדי להעבירן על פניו כדי להעביר חבלי שינה מעל פניו, וכעין דאמרנן בש"ס דילן (ביומא דף ע"ח) דבערב ט"ב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו וכו'. וקצת יש להביא ראיה מהך מימרא כדעת הגר"א ז"ל דאם איתא דרחיצה דשחרית מותר בט"ב וביוה"כ, א"כ למאי הזכיר כאן ידיו ולמה צריך לקנח בה ידיו הא יכול לרוחצן כדרכן, וע"כ צריך לרוחצן בשחרית, וכיון דרחיצה דשחרית מותר ממילא מחויב לרוחצן כמו בכל יום, ולמה צריך להקינח, אלא ודאי דרחיצה דשחרית אסור. וזה נ"ל ראיה גדולה לדעת האוסרין, ולדעת המתירין צ"ע דהאיך יפרנסו להמימרא הלזו.

ואולי דלא גרסי בגמ' למחר מקנח בה ידיו ורגליו, רק למחר מקנח בה פניו ורגליו, או דסברי דידיו הוא שיגרת לישנא דהש"ס בכל דוכתא, דבכל מקום מזכיר גם ידיו אצל פניו ורגליו, אבל באמת הוא לאו דוקא. שוב נשאתי את עיני ועיינתי ברי"ף וברא"ש וראיתי דהג"י שם בערב תשעה באב שורה אותה במים ומקנח בה פניו ידיו ורגליו ולמחר מעבידה על גבי עיניו, ולפי ג"י זו פשוט דהך דמקנח בה פניו ידיו ורגליו כלילה כדי להצטנן. וכן פירש להדיא הר"ן ז"ל וז"ל: פ"י שורה אותה במים וכלילה מקנח בה ידיו ורגליו כדי להצטנן ולמחר מעבידה ע"ג עיניו להעביר לפלוף וחבלי שינה מהם עכ"ל. וא"כ לא קשיא מהתם מידי לפי גירסא זו, דהך קינח הידים הוא מצטרך כדי להצטנן ידיו כלילה, אבל רחיצה דשחרית אה"נ דמותה וד'

והדין לא כתב רק דהא דמותה ליטול ידיו משום שיכתא, היינו אפילו בשכבר נטל ידיו שחרית ודלא כפירש"י שם, אבל מהתם אינו ראיה לתפילה, דהתם איכא סכנה לתינוק אם לא יטול ידיו, משא"כ בתפילה דלא מבעיא דלא דמי לסכנה אלא אפילו דאיסורא נמי ליכא אם לא יטול ידיו, דהא אם אין לו מים מותר לנקות ידיו בכל מידי דמנקי. וכמו שמבואר להדיא כד' הטור בסי' צ"ב דאם אין לו שהות ויעבור זמן התפילה ינקה אותם בצרוז או בעפר או בכל מידי דמנקי ומסיק שם הטור בשם הרא"ש דבין היו ידיו מלוכלכות ובין בהיסח הדעת מותר בכל מידי דמנקי, אם אין שהות להמתין על מים. וא"כ ביה"כ דא"א לרחוץ מחמת איסור רחיצה, לא גרע מליכא מים ואין פנאי להמתין. והא דהתיר הרא"ש בקינח, לאו משום דאסור להתפלל בלא רחיצה והוי רחיצה דמצוה, דבשביל זה לא היה מתיר, דהא אפשר לנקות ידיו בשאר דבר. אלא עיקר ההיתר הוא כיון דקינח הוי ידיו מלוכלכות, וכידיו מלוכלכות בלא"ה מותר לרחוץ אף באינו צריך לרחוץ ידיו לתפילה, דלא אסרה רק רחיצה של תענוג, אבל רחיצה שבאה להעביר הלכלוך לא מקרי רחיצה כלל ושרי, אבל בלא קנח דהוי רחיצה מעליא, אה"נ דאף ברוצה להתפלל ג"כ אסור לרחוץ, ולכן דברי הב"י תמוהן אצלי לפע"ד]:

וע"ז שפיר בא הגר"א ז"ל לחלוק, דמהירושלמי דברכות משמע דכל רחיצה שאינו של סכנה אסור, וממילא רחיצה שהיא של מצוה נמי אסור. והא דמותה רחיצה בשחרית היינו דרחיצה זו לאו שמה רחיצה כלל דאינו אלא להעביר הלכלוך. והירושלמי קאמר דרחיצה דשמה רחיצה אינה מותרת רק במקום סכנה אבל רחיצה דשחרית לאו שמה רחיצה דהוי כידיו מלוכלכות. וכן מבואר בתוספתא דיומא פ"ד דהטעם דאם היו ידיו מלוכלכות מותר, משום דאינו רוחץ אלא כדי שלא יטנפו כליו, אבל רחיצה לתפילה דכונתה לשם רחיצה ומקרי רחיצה בודאי אסור וכמו דאמר בירושלמי דברכות הנ"ל. ומעתה אין כאן סתירה ד' הירושלמי אהודי דהירושלמי דתענית אינו מתיר רק ברחיצה של שחרית, דהא קאמר בהדיא כט"ב מרחץ ידיו ומעבירן על פניו, ביה"כ מרחץ ידיו ומקנחן במפה. ע"ש ותראה להדיא דמיירי ברחיצה דשחרית וברחיצה דשחרית גם הירושלמי דברכות מודה דמותה ומעתה עולין דברי הירושלמי דברכות דתענית וד'

ויבוא לידי סחיטה, וא"כ אפשר דגם הביי חשש לדעת הסמ"ק. [ונראה דדעת הסמ"ק הוא משום דסבור כג"י רש"י בשם רבותיו. ועפ"ז נסתלק תמיהת הפר"ח עליו ודו"ק. וגם מה שכתב הפר"ח כיון דבניגוב מעט סגי לא שי"ך החשש שמא לא תנגב יפה והביא רבסמ"ק גופא איתא דבניגוב מעט סגי, ונראה מדבריו דדוחה ד' הרמ"א בשתי ידיים. ואני תמה דהא ד' הרמ"א בהג"ה הן הן דברי הסמ"ק וכמו שמבואר בד"מ, ובאמת כפי מה שהובא בד"מ לק"מ דשם מבואר הטעם דחשש שמא לא ינגב כלל, וליחא שם הך לישנא שמא לא תנגב יפה, ולשון הרמ"א בהג"ה צ"ע באמת, אבל הדין דין אמת והוא דעת רש"י בשם רבותיו, אך רש"י ז"ל פירש דהם ז"ל דבכלים נגובים נמי איכא סחיטה וכמו שכתב רש"י ז"ל להדיא דכמין כלים נגובין עדיין יש כדי לסחוט, והסמ"ק סבר דהגויזיה שמא לא ינגב כלל [ועפ"ז גם ד' הרמ"א בהג"ה שכתב דשמא לא תנגב יפה ג"כ יחזא דכ"ה דעת רש"י ז"ל הנ"ל]. אבל מ"מ עדיין תמוה ד' המחבר במה דהשמיט דין זה גבי ט"ב, דהא בט"ב אין כאן מחלוקת כלל וצ"ע. ועי' במג"א במש"כ בשם הר"ף ז"ל דלקנח ידיו ורגליו במפה בעיה"כ זה וודאי מותר והדין דין אמת דכ"ה באמת בגמ' בפירושו. אך מה שכתב זה בשם הר"ף ז"ל כבר כתבתי לעיל בשם הלח"מ ז"ל דאינו מד' הר"ף רק מאיזה תלמיד ובדפוס קושטאנטינא ליחא:]

**ודע** דלענין המ שכתבתי לעיל דדעת הרא"ש ז"ל דלענין רחיצה לתפלה בט"ב וכיה"כ אינו מותר רק אם שפשוף וקניח ידיו ואז מותר אפי' אינו רוחץ לתפלה דהוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דק"ל דרוחץ כדרכו ואינו חושש. ואכן אחר כך עיינתי שנית ברא"ש וראיתי דדקדק דכיון דרוצה להתפלל הוי כידיו מלוכלכות וא"כ משמע מדבריו דתרווייהו דווקא שפשוף ורוצה להתפלל מיד. ונ"ל דדעתו ז"ל דבלא קנח ושפשוף לא בעי רחיצה כלל לתפלה ואסור לרוחץ בט"ב וביו"כ. וכן משמע באמת בגמ'. ואף אם בעי נקיטת, מ"מ ס"ל דהרא"ש דבכה"ג סגי לכתחלה בכל מידי דמנקי, ובפרט כיה"כ בודאי יש לסמוך על מידי דמנקי. וכן בשפשוף וקנח ואינו רוצה להתפלל ג"כ אסור, דהגם דבידיו מלוכלכות מותר זה לא מקרי מלוכלכות דדווקא כידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דאדם מקפיד ע"ז, אבל בלכלוך דשפשוף או דקנח בצורור ולא המאייס ידיו לא מקרי לכלוך. אך היכא ורוצה להתפלל בלא רחיצה

ז"ל להדיא שם והוי יודע וכו'. וא"כ דעת המחברים מרחיצה של שחרית פשוט והיו גורסין כג"י הר"ף והרא"ש ז"ל:

**ואגב** דאיירי בדין הך מימרא דיומא הנ"ל ראיתי לכתוב כאן מה שיש לתמוה בזה בד' הפוסקים ז"ל. א' יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל דפסק בה' שביחת עשור בפ"ג הלכה ה' לוקח אדם מטפחת מערב יח"כ ושורה אותה במים ומנגבה מעט ומניחה תחת הבגדים ולמחר מעבירה על גבי פניו וכו'. והנה פשוט דהיה גורס כג"י רש"י ז"ל משמיה דנפשיה דבעושה כמין כלים נגובין לא שי"ך סחיטה, וכ"ה ג"י הרא"ש ז"ל ג"כ וכ"ה בר"ף מתחילה. והא דאיתא בספרי הר"ף לפנינו ואסיקנא וכו' כבר כתב הלח"מ שם דאינו מד' הר"ף ז"ל אך איזה תלמיד כתב כן דרך הג"ה בצידו. ונ"ל ראיה לדבריו מהא דהרא"ש לא הביא זה כלל, ואם איתא דהר"ף היה סובר להיפך היה מביא דבריו. ועוד ראיה מד' הרמב"ם ז"ל דידוע דאינו זו מד' הר"ף ז"ל ימך ושמאל אלא וודאי דאינו מד' הר"ף ז"ל.

**אך** זה תמוה לי דבגמ' מבואר דלא בעינן דיהי' מניחין תחת מראשותיו רק בתשעה כאב דאינו עושה כמין כלים נגובין, משו"ה בעי דניחן תחת מראשותיו כדי שיתנגב מעט, אבל כיה"כ דאינו מותר רק ע"י כלים נגובין, לא בעינן דניחן תחת מראשותיו. וא"כ איני יודע דמנ"ל להרמב"ם זה דבעינן תרותי, דיעשה אותן כמין כלים נגובין, וגם דניח אותה תחת הבגדים והיכן מצא הרמב"ם ז"ל כן וצ"ע. ועוד תמוה מה דלא חילק בין ט"ב ליה"כ, דבט"ב לא בעינן שיעשה אותן כמין כלים נגובין אמנם ע"ז כבר העיר הלח"מ ז"ל ונשאר ג"כ בצ"ע. ועוד תמוה על המחבר ז"ל בשו"ע דהשמיט דינים אלו לגמרי ולא כתבן לא בה' ט"ב ולא בה' יח"כ, ואיני יודע למה. וגם על הרב בהג"ה דהביא דין זה בה' ט"ב והעתיק לד' הסוד, יש לתמוה עליו על מה דהשמיט בה' יח"כ להביא דין זה, דהא באמת איכא חילוק בין ט"ב ליה"כ בדין זה וכנ"ל והו"ל להביא החילוק, והסוד ז"ל כתבו בשני המקומות כמו דאיתא בגמ' ובר"ף וברא"ש, אבל על הרב ב"י והרמ"א בהג"ה יש לתמוה וצ"ע. [שוב ראיתי דגם הפר"ח הרגיש בזה על המחבר ז"ל ונשאר בצ"ע].

**ואמנם** שוב ראיתי דלק"מ דכבר הביא הרמ"א ז"ל בד"מ ובהג"ה דהסמ"ק חולק וס"ל דאפילו במפה נגובה אסור, דשמא יבוא לעשות בשאינה נגובה

מקראי אחרוני דסיכה הוי עינו, ולמה צריך לקרא דתבוא כמים וכו'. אכן להג"ל א"ש דר"ל דמנין לסיכה שהיא כשתיה שאסור אפילו שאינה של תענוג כמו שתיה דאסור בכל גזונא. והוה לא נלמד מקרא דמייתי בפיוה"כ, דמקראי דהתם לא מצינו למילף דמיקרי עינו רק בסיכה של תענוג<sup>ב</sup>.

**ואגב** יבואר לנו ממשנה זו דין חדש, דביו"כ אפילו שלא כדרך אכילה והנאה אסור מן התורה. וכן דעת השאג"א בתשובה בהל' ידה"כ (סי' ע"ה ע"ז) דמדמה סיכה לשתיה לאשמעינן לאסור אפילו שאינה של הנאה, דאי אמרנן דאינה אלא מדרבנן כשאר איסורים, לא שייך לדמות לשתיה וליליף מקרא, ואף דהך קרא אינה אלא אסמכתא, מ"מ אי אינו אלא רק מדרבנן גם אסמכתא לא שייך בזה. והטעם דהוי מה"ת משום דלא כתיב בה אכילה ביה"כ רק עינו וכשלא כדרך אכילתו נמי מסיד את העינוי כן נ"ל. ובהו א"ש נמי מה דתנין זה דדוקא גבי ידה"כ ולא אמר נמי מנין לסיכה שהיא כשתיה בט"ב והול"ל לכלולן בהודי ולומר מנין לסיכה שהיא כשתיה בט"ב וביה"כ. אכן להג"ל ניחא משום דבט"ב מותר באמת בשאינה שך תענוג וא"כ לא דמי לשתיה אצל ט"ב:

**שוב** מצאתי להירושלמי בעצמו בשבת כפ' ר"ע הלכה ד' שפי' כן דברי המשנה, דר"ל דאסור אפילו בשאינה של תענוג משום דהוי כשתיה. ועפ"ז נסתלק לגמרי דברי הגאון מוהר"א לאנדא ז"ל דהוי חזינן דהמשנה חילקה סיכה משאר עינין משום דסיכה איתקש לשתיה משא"כ רחיצה:

**ודע** דאין לחמוה על ד' הירושלמי ראוסר ביה"כ סיכה שאינה של תענוג, והא בברייתא תניא בהדיא דאם היה חולה או שיש לו חטטין בראשו טך כדרכו ואינו חושש. והיתר תימה על הרמב"ם דהעתיק לשני הדינים אלו זה אחר זה דמתחילה העתיק שם דברי הירושלמי ואח"כ העתיק שם לדברי הברייתא דאם היה לו חטטין מותר. אבל אינו קושיא, דחזא י"ל כמו שתירץ הלח"מ שם דחטטין הוי כחולי ובחולי קיל טפי ע"ש. ועוד נ"ל דר"ל דהעיקר איסור ביה"כ רחיצה וסיכה מה"ת היינו רחיצת וסיכת כל הגוף, דבה מבטל

נעשה כידיו מלולכות בזה דאסור לו להתפלל<sup>ב</sup>. ובהו מדדקדק לשון הרא"ש כמה שכתב וכן כל היזם אחר שעשה צרכיו וכו' הוי כמו ידיו מלולכות בטיט ובצואה דאי אפשר לו להתפלל בלא נטילה עכ"ל. כג"ל כוונת דברי הרא"ש ז"ל. ונמצא לפי זה דהרא"ש והר"ן עומדים בשיטה אחת דרחיצה לחפילה מותר. ומה שכתבתו לעיל לדקדק על הבי"י דהביא בשם הר"ן דמותר רחיצה לחפילה בט"ב וביה"כ דהיכן נמצא כן בר"ן, כעת ראיתי דכ"ה להדיא בר"ן שם ד"ה אבל ביה"כ ע"ש. אך דמחולקין בטעם, דהר"ן ס"ל דהטעם דרחיצת מצוה מותר דלא אסור רק רחיצה של תענוג, והרא"ש ס"ל דכיון דאסור לו להתפלל בלא זה נעשה כידיו מלולכות. כג"ל כוונת דברי הר"ן והרא"ש ז"ל:

**שוב** אחרי כותבי עיינתי עוד בספר דמשק אליעזר על ביאורי הגר"א ז"ל מהגאון מהר"א לאנדא ז"ל ומצאתי שגם הוא חמה על הגר"א ז"ל מטעמא אחרת, דהאיך הוציא כן מדי הירושלמי דברכות דגם ט"ב אסור, והא בירושלמי מתיר בהדיא גבי ט"ב בסוכה שאינה של תענוג, ועשה שם ט"ס בדברי הירושלמי דצ"ל אי במקום סכנה אפי' בשבת ויה"כ ובכוונה דבמקום סכנה הא מותר אפילו לחלל שבת ויז"כ דפיקוח נפש דוחה שבת ויה"כ, ואח"כ מטיק דמשריה לא חלק הגר"א ז"ל בה' ט"ב משום דהירושלמי מחלק בין ט"ב ליה"כ לענין סיכה והוציא מזה הגר"א ז"ל לענין רחיצה.

**ובמח"כ** הרמה כל דבריו ז"ל צל"ע ודבריו תמוהין מכמה טעמים, דחזא האיך אפשר דעיקר דברי הירושלמי שממנו מביא ראייה דגם רחיצה שאינה של תענוג אסור ביה"כ לא הזכירו הגר"א ז"ל כלל, רק מביא דברי הירושלמי שאין לו ענין לדבריו כלל והוי כטענו חטין והודה לו בשעורין אתמהה. ועוד דמסיכה אינו ראייה כלל לרחיצה, דר"ל דסיכה חמיר משום דסיכה אתקיש לשתיה.

סיכה כשתיה

**ואפשר** דהוה כוונת המשנה דשבת פ"ט מנין לסיכה שהיא כשתיה ביה"כ ולכאורה לאיזה ענין צריך ללמוד דסיכה הוי כשתיה, הא בפרק ידה"כ ילפינן

ב. בידיים השלם סי' ת"כ כתב דסיכה שאסורה מהתורה ביזם הכפודים היינו רק של תענוג. וכן נראה מהרמב"ם בפיה"ש שבת פ"ט מ"ד. ועי' מחנה אפרים הל' מאכלות אסורות פ"ח הטי"ז, שני"א (להגר"א) שבת פ"ט מ"ד, העסק שאלה שאילתא קליה וקליז, ודבריו יחזקאל סי' ט"ז ענף ג'.

מסיכה, אי"כ יהיו דברי הידושלמי סותרין זה את זה, ולכן פירוש דברי הגאון מהר"א לאנודא לא נראה לי כלל לפע"ד. והמחזור בזה כמש"כ בעז"ה דברחיצה דשחרית מודה הגר"א, והיינו דברי הידושלמי דתענית ואינו חילק רק ברחיצה לתפלה, וע"ז מביא הידושלמי דברכות וכמש"כ לעיל באריכות בעז"ה.

**ומיהו** לולי דברי הגר"א ז"ל הייתי אומר דמה שהידושלמי אסור זולת במקום סכנה היינו ברחיצת כל הגוף [וכן משמע באמת כל הענין, דהא מירי שם בענין רחיצה דר"ג ושם היה בוודאי כל הגוף, דבפניו ידיו ורגליו בצונן לא אסור באבל כלל] משום דהוי מה"ת, וגם בט"ב אסור משום דד' קבלה כד"ת דמי, אבל ברחיצת הידים דאינו אלא מדרבנן [וכמו דמשמע בברייתא ביזמא (דף ע"ח) דאמר שם אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, משמע דעיקר רחיצה שאסור מה"ת הוא ברחיצת כל הגוף דווקא] שפיר מותר באינו של תענוג, ונמצא דהבבלי והירושלמי עולים בשיטה אחת דבכל גופו אסור בין ברחיצה ובין בסיכה אף בשאינו של תענוג, והיינו דלא נקט רק ידיו מלוכלכות או חטטין בראשו. וכן מוכח מהש"ס דביצה (דף י"ח) שהבאתי לעיל ודו"ק:

**ומיהו** לפי"ו תיקשי הא דמחלק בידושלמי בסיכה בין ט"ב ליה"כ, אם בכל הגוף למה בט"ב מותר הא כברכות אסור הידושלמי גם בט"ב, ואם במקצת הגוף ביה"כ מותר. ומיהו לפי גידסת מהר"א לאנודא בירושלמי דגריס שבת ויר"כ נחא, אבל לפי גי' הגר"א ז"ל קשה. ואין לומר משום דסיכה איתקיש לשתייה, דזה לא שייך רק בסיכת כל הגוף דהוי דאורייתא וצ"ע:

**שוב** ראיתי דהגר"א ז"ל שפיר היה מוכרח לחלק כן ע"פ גי' שלפנינו בגמ', דאיתא שם סתם ואם היו מלוכלך ומשמע אפילו כל גופו. וכ"מ להדיא בהרמב"ם דהיה גורס כן. ואי"כ ע"כ דסיכה חמור מרחיצה לענין זה ואי"כ ע"כ הא דאוסר בידושלמי רחיצה ביה"כ זולת במקום סכנה, היינו למעוטי רחיצה של מצוה. ולפי ד' הלח"מ שכתבתי לעיל דחטטין דמי לחולי, אבל שלא במקום חולי אסור אפילו שאינו של תענוג, ע"כ צ"ל החילוק שכתבתי דסיכה חמור מרחיצה, דהא רחיצה מותר אפילו במלוכלך. ואי"כ נדחו בזה דברי הגאון מהר"א ז"ל דכ' דהגר"א ז"ל יליף רחיצה מסיכה וזהו דבר שא"א דהוי אינו דסיכה חמור מרחיצה.

הענין. אבל באבר אחד נ"ל דאינו אלא מדרבנן, וי"ל דהוה דקמ"ל בברייתא ביזמא, דאסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, והיינו דקמ"ל דאף דמה"ת אינו אסור רק בסיכת כל הגוף, מ"מ מדרבנן אסור לסוך אפילו מקצת הגוף, וכיון שכן י"ל הא דמחלק בידושלמי בין חי"ב ליה"כ לענין סיכה היינו מסיכת כל הגוף, דגבי יה"כ הוי דאורייתא ואיתקש לשתייה, משו"ה אסור אף בשאינה של תענוג. אבל במקצת הגוף דגבי יה"כ נמי אינו אלא מדרבנן, גם ביה"כ מותר בשאינו של תענוג, דכיון דאינו אלא מדרבנן שוה לט"ב. וזהו דאמר בברייתא אם היו לו חטטין בראשו, ולא נקט אם היו לו חטטין בגוף, והיינו משום דבאמת אם היו לו חטטין בכל הגוף אסור דהוי דאורייתא.

**ובזה** יש לרחות מה דהביאו התוס' ביזמא דף ע"ז ד"ה דתנן דהנך ה' עגורים הם מדרבנן מדהתירו בהיו ידיו מלוכלכות או שיש לו חטטין בראשו. ולפי מש"כ אינו ראיה כלל, דלא התירו רק במקצת הגוף, ובמקצת הגוף וודאי הוי מדרבנן, אבל רחיצת כל הגוף שפיר י"ל דהוי מה"ת. מיהו עדיין דין זה צריך עיון וישוב הרבה ואי"ה במק"א יתבאר עוד מזה אי"ה.

**ועפ"ז** יתיישב ג"כ תמיהת הפנ"י בביצה (דף י"ח) דאמר שם תינח בשבת ביה"כ מאי איכא למימר. ותמה שם הפנ"י דהא ביה"כ נמי מותר אי מלוכלך בטיט ובצואה, והלא עיקר ההיתר שהתיר לטבול בימות הגשמים בשבת אמרינן שם משום דלפעמים אדם בא מן השדה מלוכלך בטיט ובצואה ורחוץ אפילו בימות הגשמים. ואי"כ מאי מקשה ע"ז תינח בשבת ביה"כ מאי איכא למימר, דהא זה מותר אפילו ביה"כ ותמיהה רבתי היא לכאורה, וע"ש מה שחירץ. אמנם לפמש"כ בעז"ה אין מקום לקושיא הלזו, דהא התם מירי בטבילת כל גופו לא התירו לרחוץ באמת ביה"כ מחמת לכלוך, משום דכל גופו דאורייתא הוא, ולא התירו רק אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה, משום דמקצת הגוף אינו אלא מדרבנן, והם אמרו והם אמרו. אבל בכל הגוף לא הוי יכולת ביד חכמים במקום לכלוך נגיל כבוד.

**וכבר** מן דין דברי הגאון מהר"א לנדא ז"ל תמהו דעדיין לא יצא יד"ח ליישב דברי הידושלמי דתענית שהביא הגר"א ז"ל, דמפורש שם דמותר רחיצה בשחרית ביה"כ ולפי דבריו דהגר"א ז"ל למד רחיצה

במקום חולי מותר באכל, רק שלא יהיה רחיצה של תענוג כמו איסטניס, ואף דלא הוי כחולה מ"מ באכל מותר. ומזה הוציא הגר"א כיון דאינו במקום חולי, אסור בט"ב וביו"כ אפילו באיטניס, א"כ ה"ה רחיצה לתפלה ואף שאינה של תענוג אסור, דלא עדיף מאיטניס. ומיהו רחיצה דשחרית דאינו רק להעביר הלכלוך זה בוודאי מותר, דלא מקרי רחיצה כלל, דהא בהרי"א אומר הברייתא דאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש והנלע"ד כתבתי בזה:

**ומה** שיש להעיר על לשון הטור בהלכות ט"ב דכ' דלא אסור רק סיכה של תענוג מהא דחטטין. ואף די"ל דחטטין שאני כבר חמה ע"ז הלח"מ. ועוד יש להתעורר בזה בלשון הטור מה שלמד רחיצה ג"כ מחטטין, ולא הביא מהיו ידיו מלוכלכות, הרבה יש להאריך בזה אך אין כאן מקומו ובמק"א יתבאר א"ה. ומיהו לענין עיקר דברי הידושלמי נ"ל דט"ס נפל בירושלמי, וצ"ל אי במקום חולי אפילו בט"ב ויו"כ נמי כמו ביש לו חטטין והוי כחולי אלא ודאי דאפילו אינו

כה דברי ידיו הדו"ש בלונ"ה הקשור באהבתו כל הימים המברכו בברכת כהנים: **שלמה הכהן מו"צ דפ"ק ווילנא**

## הלכות תענית

סימן לה

### קריאת ויחל כשאין עשרה מתענין

ולכאורה נראה מרכללן כולן כאחד משמע וכולהו חד דינא אית להו. והרי בפרסית שמע קי"ל להלכה דאפילו בשביל אחד שלא שמע קריש וברכו מותר לפרוס בשבילו כיון שיש עשרה בבהכ"ס. וכן בבהמ"ז כשיש דובא דמנכר שאכלו וחייבין בבהמ"ז והשאר אכלו ירק מצטרפין ומותר לזמן בשם. וא"כ בקריאת התורה נמי דכוותיה דמותר לקרות אפילו בשביל אחד, דהא משמע וכולהו חד דינא אית להו וכפרט דאין שום טעם לחלק ביניהם.

**ואמנם** אף אם נאמר כן מ"מ אין מזה ראייה לני"ד, דשאני התם דהאחר ששמע קריאת התורה מ"מ היה מחויב בקריאת היום, רק שכבר יצא יד"ח והלכך עדיין מקרי בר חיובא, דהא קי"ל בכל הברכות אע"פ שיצא מוציא משום שכל ישראל ערבים זה בזה וחייב מתורת ערבות. אבל בנדר"ד מי שאינו מתענה ואינו מאותו החברה לא מקרי מחוייב בדבר כלל, ובהדיא איתא בר"ן בריש מגילה בשם הידושלמי רבן עיד אינו מוציא לכן כפר בקריאת המגילה כשמקדים וקורא ביום הכניסה, משום דלגבי בן עיד אינו זמן חיובא ולא שייך

**בעז"ה** תיתי שלמא רבא מן שמיא לכבוד ידיד ה' וידיד נפשי ה"ה הרב המופלג בתורה וגדול בידאת ה' טהורה וכו' מו"ה אברהם נ"י מייסד ומחזק ח"ק עשירי קודש"א ואלהי אברהם יהיה בעזרו תמיד להיות ממזכי הרבים וכו':

**נידון** אשר שאל לנו ולדעתנו הלכה למעשה אם יכולים לקרות ויחל ביום עשירי קודש במנחה כשאין עשרה מחעניס בבהכ"נ יצן ששמע מפי איש אחד בשם מר אחי הגאון וצ"ל שיכולים לקרות וביקש ממני לחוות דעתי בזה. והנה זה שעלה מצודתי היום בענין הזה.

**והנה** אף שזה לא שמענו הנה כיצא בה שמענו. ולכאורה יש לחקור בבי' ה' או שכת במנחה אם אין עשרה בבהכ"נ שלא שמעו הקריאה רק דובא, ופשיטא היכי דליכא רק מיעוט שלא שמעו, אי מותר לקרות בס"ת בשבילם ולבדך עליה. ולכאורה יש מקום להביא ראייה מהא דתנן במגילה (דף כ"ג ע"ב) דאין פורסין על שמע וכו' ואין קודין בתורה וכו' פחות מעשרה,

א. היינו אנשים שקבלו על עצמם תענית בכל יום עשירי.

דרכים מרכזי אהודי [וכדאמרין בשבת (דף קמ"ז ע"כ)] דעשרה בני אדם מסתמנין באלותיית אחת ומביאין אותן בידם כיון דרבים גינהו מרכזי אהודי ע"ש]. וכתב שם בהג"ה דבזה יתיישב מה שהקשה התוס' יו"ט בפ"ק דמגילה [מ"ב] דהאיך קורין בס"ת בשבת, דהא איכא ג"כ גזירה דשמא יעבידו ודחק ליישב. אבל לפי דברי הגר"א ז"ל יש לומר דגם בקריאת התורה של שבת דהוא מתקנת משה רבינו, לא היה התקנה אלא על הציבור, דאם יש עשרה ביחד אז מוטל עליהם חיוב בס"ת, אבל אינו חובה על כל יחיד ויחיד, והלכך לא שייך גזירה, כ"כ שם הרב בעל מוציא לאור ספר מעשה רב הנ"ל:

וזה סייעתא לכאורה לדברינו הנ"ל דעל יחיד אינו מוטל חיוב, וממילא כל זמן דליכא עשרה ולא שמעו ליכא חיובא כלל, והלכך ממילא הברכה היא ברכה לבטלה. ואם רוצין להחמיד ולקרות צריכין לקרות בלא ברכה. וא"כ פשוט דה"ה בתענית צבור אם ליכא מתענים בבהכ"נ אין לקרות בברכה. וכ"כ בהדיא בשו"ת עבודת הגרשוני בס"י נ"ז דבתענית בה"ב אם אין עשרה מתענין בבהכ"נ אין לקרות ויחל במנחה כלל, וגם בבוקר לא יקראו רק בפרי השכר ע"ש. וא"כ כ"ש בתענית דעשירי קודש דעיקר הקריאה בקושי התירו, דלכאורה לא עדיף מתענית שמתענים בער"ה ובעשרת ימי תשובה דדינם כתענית יחיד ואין קורין ויחל. אך כיון שכבר התירו פרושים את הדבר התירו, ומ"מ הבו ולא להוסיף עלה.

וה"ן אמת דראיתי להפרי מגדים ז"ל באריה בס"י (תס"ב) [תצ"ב במשב"צ סק"א] שחולק על דברי עבודת הגרשוני הנ"ל וכתב דמכתב הרשב"א ז"ל בתשובה (ח"א סי' פא) דבדליכא עשרה שמתענים בבהכ"נ אין יכול לומר הש"ץ ענינו כן גואל לרופא

בזה ערבות. וא"כ בנד"ד דלגבי האדם שאינו מתענה לא מקרי זמן חיובא אינו יכול להוציא לאנשים מאנשי החברה המתענים, וא"כ אפשר דה"ה דא"א לצרפו נמי מהאי טעמא. וכל זה הוצרכנו לחלק אם נחליט דגבי קריאת התורה יכולין להוציא ס"ת ולברך עליה אף היכא דליכא עשרה שלא שמעו הקריאה. ואכן באמת ראיתי להחיי אדם בכלל ל"א (סעי' י"א) שנסתפק בזה וז"ל שם: צ"ע אם כולם שמעו קריאת התורה ויש איזה בני אדם שלא שמעו אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם, ולא דמי לפריסת שמע דהתם כל יחיד מחויב אותה ברכה, אבל הכא החיוב רק שישמע קריאת התורה, וחכמים חקנו שיברך משום כבוד הציבור. וז"ל דלא תקנו אלא כשהציבור חייבין בקריאה אבל לא בשביל יחיד רצ"ע עכ"ל:

ובאמת דעוד נ"ל טעם אחר לזה, דאולי דמעיקרא לא נתקן לקרות בס"ת ולברך עליו רק אם איכא עשרה בבהכ"נ שהתפללו ביחד. ולא דמי לפריסת שמע דהוא חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע קריאת וברכו, רק דאסור לומר בפחות מ', אבל בקריאת התורה אפשר ולא רמי חיובא כלל. וראיה לדברינו ממש"כ בס"י מעשה רב (סי' קע"ה)<sup>2</sup> מהנהגות רבינו הגדול הגר"א ז"ל שהקשו לו ז"ל דלפי דעתו דיש חיוב לקרות מגילת שיר השירים ורות וקהלת ולברך עליהם אקב"ו על מקרא מגילה כמו על מגילת אסתר, א"כ היאך קורין מגילות האלו בשבת, והא איכא גזירה דשמא יעבידו ד' אמות בדה"ר משום דהכל חייבין ואין הכל בקיאות, וגזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד, והשיב ולא דמי למגילת אסתר דהתם חובה על כל יחיד ויחיד מתקנת מרכזי ואסתר ושייך גזירה, אבל במגילות האלו אינו מוטל חיוב על כל יחיד ויחיד, ורק אם איכא צבורא בבהכ"נ מוטל עליהם חיוב לקרות, וגבי צבור לא שייך גזירה

ב. בר"ן מגילה ה' א' מבאר שאם יש רוב מגין שלא קראו, מוציאין ס"ת בשבילם. ומכאן כשם גדול אחד בבה"ל ריש סי' קמ"ג. ודאם להלך בהערה ד'.

ג. ועי' בפעולת שכ"ד שם.

ד. במעשה רב שלפנינו ליתא. ודאם במלחמות ה' להרמב"ן מגילה ה' א' חולק זה בין מגילה לקריאת התורה דמגילה הוא חובה יחיד, וקריאת התורה היא חובה ציבור, אלא שלדעת הרמב"ן שם כל הנשנה במגילה כ"ג ב' (גמ"ל) היא חובה ציבור וצ"ע בזה. ועי' מג"א סי' ס"ט סק"ד. וכן נראה משו"ת מהר"י ברונא סוסי' ר' שבמגילה המצוה היא הקריאה, וכל יחיד ויחיד חייב לקרוא. ואלו בקריאת התורה אין חובה קריאה על כל אחד ואחד. אך יתכן דס"ל שיש חובתן שמיעה על כל אחד ואחד וע"ש בס"י ק"ג. ואולם בראב"ן בס"י ע"ג מבאר שבקריאת התורה, הקרא מוציא כל יחיד ויחיד, והוי כאלו קרא בעצמו. ובצנזרים לתורה כלל ט' תביא משו"ת דרביז ח"א סי' תקצ"ב שאין הקרא בתורה מוציא את הציבור, ואינן נחשבין כקוראין בתורה. ועי"ע בשו"ת צמת צוק (החרש) אריה סי' ל"ה ובחשק שלמה מגילה ה' א'.

ביחידות ופסוד מקריאת התורה באמת דאינו מוטל חיוב רק על ציבור. ונהי דמקרי שכן רע דמי שיש בהכ"נ בעידו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע, מ"מ רשע ופושע לא מקרי מחמת שאינו מתפלל בציבור. ולאותן אנשים תקנו קריאה בשבת במנחה. וא"כ מוכח דאינו חובה על כל יחיד ויחיד דאם הוא חובה אין לך פושע ורשע יותר מזה, דהא עבר על מצוה דאורייתא ועל תקנת עזרא, ומאן דעבר אדרכנן שרי למקרי עבריינא, ולכן ע"כ צ"ל כג"ל:

**אִיבְרָא** ולכאורה מצינו סתירה מפורשת על מה שכתבנו ממשנה ערוכה דרפ"א דמגילה, דתנן שם אלא שהכפרים מקרימין ליום הכניסה. ופירש הרע"ב והוא מהירושלמי דמחכנסים הכפרים לעידות בב' דה' לשמוע קריאת התורה. וכן פירש הרמב"ם ז"ל בפ"י המשניות. וע"כ דהטעם דאין קורין בביתם משום דלית להו עשרה בטלנים בבהכ"נ, וכמו דאמרינן שם (דף ה') דעיר שאין בה עשרה בטלנים נידון ככפר. ואם נימא דאם ליכא עשרה בבהכ"נ לא רמי חיובא כלל לקרות, א"כ למה מחויבין לכנס לעיר לשמוע קריאת התורה, אלא ודאי דמוטל חיוב על כל יחיד ויחיד.

**ובאמת** שהראיה מב"ק יש לדחות, דאיכא למימר דנהי דתקנה דדורשי רשומות א"א לתקן. מ"מ כיון דאיכא חיובא ללמוד בתורה או לשמוע ב' פעמים בשבוע, ולזה לא שייך שליחות דעיקר הלימוד הוא כדי שיביא לידי מעשה, וכוזה שיעשה שליח לקרות בעבורו לא יבוא לידי מעשה. והלכך תקנה גדולה תיקן להם עזרא שיקראו בתורה בשבת במנחה תחת הקריאה שהיו צריכין לקרות בימות החול, אבל לעולם יש לומר דחיוב מוטל על כל יחיד ויחיד. ובפרט לפרש"י בסוף ר"ה דהא דפטר ר"ג לעם שבשדות משום דאניסי, היינו אם באים לבהכ"נ ב"ה וביה"כ, וסברא דאניסי לא מהני רק דמשום זה יוצאין בשמיעה ששומעין מש"ץ משום דהיו אנוסים ולא היה להם פנאי לסדר. אבל במי שהיה לו פנאי לסדר לא מהני שמיעה, דהא יכול לסדר עד שיהיה בקי. ולפי זה י"ל דתקנת עזרא היה ליושבי קרנות דאניסי ואין יכולין לבוא לבהכ"נ כל ימות השבוע, והלכך יוצאין בקריאה רשבת במנחה:

**אבל** באמת הראיה מכפרים אינה ראייה כלל, דאם נאמר דלית להו עשרה בבהכ"נ, א"כ גם קדיש וברכו אין יכולין לומר, וא"כ היו מחויבין בכל יום לבוא

דאין שליח ליחידים וכו'. ומשמע דדחוקא לענין ענינו דהש"ץ כבר יצא ידי חובתו בתפלה בלחש, ואין מחויר התפלה רק להוציא שאינו בקי, וכיון דליכא עשרה שמחויבין בברכה זו ליכא שליחות ולא נתקן שליחות רק לציבור. אבל בקריאת ס"ח דכל אחד מברך וקורא לעצמו לא שייך שליחות [ואף דאחד קורא בשביל כולם היינו כדי שלא לבייש וכו' אבל באמת מחויב המברך לקרות עמו בלחש] ומה בכך שאין עשרה מתענין כ"כ בפס"ג שם. ולפי דעת פשוט דאף אם ליכא י' שלא שמעו קריאת התורה, דג"כ יכולין לקרות בברכה, רק דאותן הג' שעולין לס"ח יהיו בני חיובא וחולק על דברי החי אדם הג"ל. אבל כל זה כתב לפי שלא נחת לסברא זו דקריאת התורה לא נתקן רק לציבור, אבל אי הוה נחית לסברא זו, יש לומר דע"כ לא הוצרך הרשב"א ז"ל לסברא דאין שליחות ליחידים רק לענין ענינו דהוא חובה על כל יחיד שמתענה וצריך שליחות להוציא מי שאינו בקי, ולכן הוצרך לומר הטעם משום דאין שליחות ליחידים, אבל לענין ויחל כיון דאינו חובה רק אם איכא עשרה שמתענין שמחויבין בקריאה, פשיטא דאם ליכא עשרה אסור לברך, ואם יברך הוה ברכה לבטלה.

**וּנ"ל** להביא ראייה לסברא זו מהא דאמרינן בב"ק (דף פ"ב ע"א) דעזרא תיקן שיהיו קורין בשבת במנחה משום יושבי קרנות ופרש"י יושבי קרנות יושבי חנויות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי תיקן בניניהו קריאה יתירה עכ"ל, ולכאורה האי יושבי קרנות הכי דמי דממה נפשך דאם יכולין לבוא לבהכ"נ ולשמוע קריאת התורה א"כ הוה פושעים ולא שייך לעשות תקנתא לפושעים, ואם הם אנוסים ואין יכולין לבוא א"כ הו"ל לצאת בקריאה שקורין בבהכ"נ. דהא אמרינן בהדיא בסוף ר"ה דלא פטר ר"ג אלא לעם שבשדות משום דאניסי, ומבאר בירושלמי דאף שהם בשדה בעת התפילה ואין שומעין מש"ץ. מ"מ הש"ץ מוציא אותן מתורת שליחות, וא"כ למה אינו מועיל שליחות בקריאת התורה. ואין לומר דבתורה שאני דמצוה שיהא כל אחד קורא בעצמו או רישמע מאחרים, וכמו דמשמע בב"ק שם דכיון שהלכו שלשה ימים וכו', דא"כ מה תועלת וקורין במנחה, מ"מ הלכו ג' ימים בלא תורה. אלא ודאי דבשביל אונס לא הוצרכו לתקן דהש"ץ מוציאן, ורק עיקר התקנה הוא לאנשים שדושבין בחנות וקשה להם להתפלל בעשרה ומתפלל

ומ"מ יהיה איזה שיהיה, לענין נד"ד כיון דבלא"ה עיקר הקריאה אין הדבר ברור כ"כ, והלכך אם ליכא עשרה מתענים בבהמ"ש, הדבר עדיף טפי שלא לקרות כלל, ואם יברכו על הקריאה הוי ברכה לבטלה. ופשיטא דהש"ץ לא יאמר ענינו בין גואל לרופא.

הגלע"ד כתבתי בעז"ה הצעיר מפרחי כותנה שלמה חכהן ס"ץ דפי"ק ווילנא:

לעיד לשמוע קדיש וברכו וקדושה, דהא כבר כתבנו לעיל דקריש וקדושה מוטל החוב על כל יחיד ויחיד. וע"כ הודאי יש להם עשרה בבהמ"ש אך דלית להו ש"ץ שיקרא בס"ת, וכמו שכ' הר"ן בריש מגילה לענין המגילה, והלכך חייבים לבוא בעיד כיון דאיכא עשרה הוי חייבין בקה"ת. ומיהו מהא דאמר עיד שאין בה עשרה בטלנין נידון ככפר משמע דלא כהר"ן רצ"ע בזה.

סימן לו

בין השמשות של מוצאי יום התענית

שלו אסור אבל בשאר תעניות משמע דלד"ה מותר בבהש"מ. ותירצו דשאני עילוי יומא מאפוקי יומא דסוף התענית מספיקא לא נפיק עד צאת שלשה כוכבים דאו הוא וודאי לילה עכ"ל. והובא בב"י בס"י תקס"ב ובמג"א שם ובביאורי הגר"א ז"ל (סק"ב) והיינו כדברי כת"ד נ"י:

**ואכן** לכאורה ראיתי לתמוה מאי קשיא להו מהתם על הסוגיא דתענית, דהא כולי סוגיא מיירי התם בתענית יחיד דמקבל על עצמו להתענות למחר, והתם הוי דאורייתא דהא נדרי תענית נדר גמור הוא והוי ספק דאורייתא, ולפיכך אסור בבהש"מ, ואינו ראיה לשאר תעניות דאינו אלא מדרבנן. דוחק לומר דמקשה מלישנא דרב חסדא דאמר דכל תענית שלא שקעה עליה חמה אינו תענית ומשמע דלא הוי תענית בשום דוכתא. ועוד ק"ל דהא חזינן הא דבבהש"מ הראשון הותר בט"כ לשמואל אינו מטעם דהוי ספיקא דרבנן, דהא בתענית ציבור על הגשמים בשלש אמצעיות או בשבע אחרונות דג"כ אינו אלא מדרבנן, וכמו שמבאר ברמב"ם בריש הלכות תענית דעיקר מ"ע של תורה אינו אלא להרע בחצוצרות אבל התענית אינו אלא מד"ס, ומ"מ בהש"מ שלו אסור. וכן להיפך הנודר להתענות לילה ויום מבאר במג"א שם דא"צ להפסיק בבהש"מ ואף דהוי דאורייתא. וא"כ תקשה אליבא דאמת דלמה בבין

בעז"ה כמוש"ק י"ב טבת תר"ם לפ"ק. רב שלומים ושלה לכבוד י"ד עלין וראוי ה"ה כבוד הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יעקב נ"י מ"מ ומ"ץ דפי"ק ווילנא.

**הנה** ראיתי לכתוב לכת"ד נ"י ע"ד אשר שמעתי ממנו ביום ה' העבר, די"ל דאף לשמואל דס"ל בפסחים נד, כ דט"כ בהמ"ש שלו מותר, היינו בהמ"ש של ערב ט"כ משום דלא איתחזק איסורא, אבל בין השמשות של מוצאי ט"ב, י"ל דמודה דאסור משום דאתחזק איסורא. דכן משמע בתוספות דכריתות דף ע"ז ע"ב ד"ה מרסיפא ע"ש. וני"מ גם לדידן דלא קי"ל כשמואל וגבי ט"כ צריך להפסיק מבעוד יום וכמו שמבאר ברמב"ם פ"ה מה' תענית הלכה ז' ובתוס"ע אור"ח ס"י תקנ"ג סעיף ד' מ"מ ג"מ לענין שאר תעניות דא"צ להפסיק מבעוד יום, דמ"מ בבהש"מ דמוצאי יום התענית אסור באכילה ושתייה וצריך להתענות עד צאת הכוכבים ממש.

**והנה** האמת לא אכחיד מכת"ד נ"י דכן מצאתי כדבריו במודכי סופ"ק דתענית ובהגהת מיימון פ"א מה' תענית דעל-הא דאמרינן בתענית יב, א דכל תענית שלא שקעה עליה חמה אינו תענית. ופי' הפוסקים ז"ל דהיינו צאת הכוכבים, והקשו ע"ז מהא דמבאר בש"ס דפסחים הנ"ל דדוקא בת"כ פליגי אי בבהש"מ

א. בהנהגה מייטותית שלפנינו להל' תענית ליתא (תם לא ברמב"ם מהנהגת פורקל) תמצא בהנהגת מייטותית דפוס ראשון (קישטא ק"ט) ה' תענית שם הי"ד. והיה לפני הכ"י ומשם לקחו רבינו. (הנהגת אלו הנהגות ברמב"ם שלפנינו הושלמו בני כ"כ הנהגות של רמב"ם מהנהגת אל המקורות יום השט"ן).



השמשות הראשון של תענית יחיד מותר באכילה, הא  
הי ספיקא דאורייתא. ובלא"ה לא שייך להחזיר  
בבהש"מ מטעם ספק דרבנן דהא הרי חסרון חכמה,  
ותדע דהא קי"ל דגזרו על השבות בבהש"מ ואף דהספק  
נוגע לשבות דרבנן. ומיהו התם י"ל כיון דעיקר ספק  
בהש"מ חל גם לענין מלאכה של תורה והוי כספק  
טריפה והוא ודאי חתיכה הראויה להתכבד דקי"ל  
דאינה בטילה בס' או ברוב ואינו נחשב לספק דרבנן  
משום דהספק נולד בשל תורה והכא נמי דכוותיה.

וכן אין להביא ראיה מהא דנולד בין השמשות ויום  
תשיעי חל ביו"ט שני של גליות דדעת הרא"ש ז"ל  
דנדחה המילה לאחר יו"ט, ואף דאינו אלא ספק דרבנן.  
הזובא דעתו להלכה בשו"ע יו"ד סי' רס"ו סעיף ח' מכל  
מקום אינו ראיה דאיכא למידחי דיו"ט שני חמור משאר  
אסורים דרבנן דחז"ל עשאו כעין של תורה ממש, כי  
היכא ולא לזולתי ביה, ולא הקילו בו שום קולא יותר  
מידו"ט דאורייתא חוץ מלגבי מת משום כבוד הבריות,  
אבל לולא זה עשאוהו כשל תורה ממש. [והא דנחלקו  
בו האחרונים ודעת הנו"ב באו"ח מהר"ק סימן ל'  
ובדג"מ שם ובגליון הגרע"א ז"ל ליו"ד שם להקל בזה  
מטעם ס"ט ודימו זה לספק מוכן דדעת המחבר דמותר  
ביו"ט שני. הנה באמת לא הבנתי קושייתם דמאן לימא  
דספק בהש"מ נחשב לספק, דהא הוי ספק חסרון חכמה.  
ותדע דהא קי"ל דגזרו על שבות בהש"מ. וגם מש"כ  
בחתם סופר ביו"ד סי' ר"נ להקל מטעם אחר דאתי ספק  
מילה בזמנו דחיי לספק יו"ט ומשמע דפשיטא ליה  
דספק מ"ע דוחה לספק לית לעג"ד הרבה יש להסתפק  
בזה ומבואר לעיל בס"י ל"א].

ועוד בלא"ה אין נראה כלל להקל בבהש"מ מצד  
שהוא ספק דרבנן, דהא הוי תרי ספק דסתרי  
אהודי, דבהש"מ של ע"ש נחשוב אותו ליום ובמוצ"ש  
נחשוב אותו ללילה והלכך לא שייך בו להקל מחמת  
ספק כלל. ואך גבי תענית ענין אחר הוא, דבאמת דבכל  
תענית שמטילין על הציבור על כל צרה שלא תבוא אינו

רק לצעודי, ומצינו שגם תענית שעות נחשב לתענית.  
ותדע דהא בג' ראשונות גם בלילה מותר לאכול ואינו  
מתחיל התענית רק ביום ולא שייך כלל לאוסרו  
בבהש"מ של ערב התענית דהא גם בלילה מותר. אבל  
באמת לא מצינו חילוק בין בהש"מ של ערב התענית  
לבהש"מ של מוצאי התענית. ותדע דהא בג' אחרונות  
דהחמירו להתחיל מבעוד יום גם בבהש"מ אסור ואף  
דהרי דרבנן. וכן להיפך בנודד להתענות לילה ויום ואף  
דמחוייב להתענות מה"ת מטעם הנדר מ"מ אין שייך  
לאוסרו בבהש"מ מספק לילה, כיון דלא מצינו שום  
תענית שיהא אסור בבהש"מ רק ת"ב ותענית ציבור  
ויה"כ, והוא לא קיבל עליו להתענות כחומר תענית  
ציבור, וא"כ מעיקרא לא קיבל שיתענה בבהש"מ, ואף  
אם נימא שהוא לילה לא איכפת לן, דהא מ"מ לא קיבל  
עליו להתענות על אותו שעה והא בידו לקבל עליו  
להתענות מחצי לילה ואילך.

ולענין ד' צומות שתקנו הנביאים, כבר כתב הרמב"ן  
בספר תורת האדם בשער אבילות ישנה  
דמעיקר התקנה התקינו שיהא מתענים בהם לילה ויום  
ואסור בכל הה' עינויים, וממילא גם בהש"מ שלהם  
אסור כמו ביה"כ ואין שום חילוק ביניהם דדברי קבלה  
כדברי תורה דמי. והא דמקילים בג' תעניות שלא  
להתענות לילה ויום, היינו משום דבזמן דאין שלום ואין  
גזירה תליא ברצו. והלכך אף שהאידינא קבלו כל ישראל  
עליהם חובה ואסור לפרוץ בהם גדר, מ"מ מעיקרא לא  
קבלו עליהם חובה רק להתענות ביום בלבד. וגם לא  
קיבלו עליהם שאר עינויים ועשאוהו כמו תענית יחיד וג'  
תעניות הראשונות לכל דבריהם:

למה שנחלקו שמואל בהדי אינך אמוראי גבי ט"ב  
לענין בהש"מ דנראה דפליגי בהא, דס"ל  
לשמואל דאף דבט"ב החמירו להתענות בו משום  
דהוכפלו בו צרות מ"מ אינו רק מדרבנן<sup>2</sup>, אבל מעיקר  
תקנת הנביאים אין חילוק בין ט"ב לשאר צומות וגם  
בט"ב תליא ברצו, דהא לא מצינו בקרא שום חילוק

כ. סבא זו כתבה הפני יהושע פסחים נ"ד ב' דכין ותשעה באב חובה משום שהוכפלו בו צרות ולכן אינו תלוי ברצו. והרי טעם זה אינו  
מדברי קבלה. והוא כטורי אבן מגילה ה' ב' שביאר כן ברעת שמואל דמשריה מיכל בביהש"מ דספק דרבנן לקולא. והוה כדברי רבינו.  
וכ"כ המג"ח מצוה ש"א שיעקר כל הצומות מדרבנן. אולם הטור ארי"ח סי' תקנ"ד כתב שחשעה באב הוא מדברי קבלה. וכ"ה בספר  
האשכול תיב סי' ה' ועי' באורחה בבחל אשכול שם אהו ב' ובשרית דברי נחמיה ח"א סי' מ"פ"א. אולם ברמב"ם ה"ל תענית פ"ה ה"ה  
כתב ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות וכו' וקאי נמי אשתעה באב. הרי דס"ל דאינו מדברי קבלה. ועי' גמיקי מהרא"י ובני בנימין על  
הרמב"ם שם, ובשרית משכנת יעקב ארי"ח סי' קמ"ט ועול"ג ר"ה י"ח ב'.

כלל דבהש"מ של מוצאי שבת מקרי איתחזוק איסורא ורק כתבו דמקרי איקבע איסורא. ור"ל דכבר היה לו חיוב, ומספק אי אתה יכול לפוטרו. ולמ"ד ראשם תלוי תליא באיקבע איסורא כל ספק שהיה לו חזקת חיוב שעה אחת או חייב אשם תלוי, אבל למ"ד דבעינן אתחזוק איסורא פשוט דגם בבהש"מ של מוצ"ש א"א לקרותו איתחזוק איסורא, ואפשר שגם המרדכי לא קאמר רק דשאני אפוקי יומא דמספיקא לא נפיק חיובא. ואולי דגם מעכ"ת כוח לזה ולא היתה כוונתו לומר דבהש"מ של מוצאי התענית יש לו חזקת יום, אלא ר"ל דהאדם המתענה יש לו חזקת חיוב ומספק אי אתה רשאי לפוטרו.

**ומיהו** לכאורה יש לתמוה על דברי המרדכי אלו מהא דאמרינן בברכות כא, א אמר ר' יהודה אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר אמת ויציב חוזר ואומר, מ"ט אמת ויציב מדאורייתא ק"ש דרבנן. אלמא דבספקא דרבנן אף שיש לו חזקת חיוב ג"כ אמרינן דספיקא דרבנן לקולא. וכן ס"ל לר"א גבי תפילה דכוחותיהו. ולכאורה רציתי לומר דהנך אמוראי ס"ל דאינו חייב אשם תלוי רק באיתחזוק איסורא כגון שאכל חתיכה משתי חתיכות, אבל בלא איתחזוק ספיקו לקולא מה"ת, ורק דרבנן החמירו בספק של תורה, והלכך בשל דבריהם לא החמירו. ואפשר דמשו"ה ס"ל לשמואל דט"ב ושאר תענית ציבור בהמ"ש שלו מותר, ומשמע דאפי' בהש"מ של מוצאי התענית משום דס"ל דדווקא בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור החמירו, אבל בספק בהש"מ לא מקרי חזקת איסור, רק דמקרי איקבע איסורא ובה לא החמירו בספק. אבל אנן דקי"ל דבאיקבע איסורא ג"כ חייב אשם תלוי וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שגות פ"ח ה"ב שפיר כתב המרדכי דאולינן לחומרא גם בספק בהש"מ דמ"מ איקבע איסורא<sup>1</sup>.

**ומיהו** עדיין ישאר התימה בספק קרא ק"ש דהספק הוא אם קרא ושפיר מקרי חזקת חיוב גמור

ביניהם נועדו דהא בימי הנביאים עדיין לא הוכפלו בו צרות דהא כתבו התוס' בד"ה י"ח, ב ד"ה הואיל דהוכפלו בו צרות דקאמר, ר"ל דאותו צרה בעצמה הוכפלה בו שני פעמים שחורב הבית בראשונה ובשניה. וא"כ בימי הנביאים עדיין לא הוכפלו, ולא שייך כלל לומר דבימי הנביאים חלקו בין ט"ב לשאר צומות<sup>2</sup>. וכיון דמעיקר תקנה אין חילוק, מניין לנו לומר דלאחר חורבן בית שני חזר להיות מד"ק ואף דאין גזירה, דהא בחורבן בית שני לא היו נביאים. והלכך בוודאי אין חומר ט"ב האידנא בזמן דאין גזירה רק מדרבנן. וכן דעת הב"ח בס"י תקנ"ד. וכ"מ בדברי הרמב"ן שהובא בטור שם שכי' דחולה בט"ב א"צ אומד דבמקום חולי לא גזרו רבנן. אלמא דס"ל דאינו אלא מדרבנן אבל לא מד"ק. והלכך אף דהתקינו שיהא מתענין לילה ויום כתענית צבור על הגשמים, מ"מ עשו הכירא שיהא בהש"מ שלו מותר דלא לחלף בתענית ציבור. כל זה כתבנו לפי הס"ד דשמואל ס"ל לחלק בין תענית צבור לט"ב. אבל באמת בש"ס מסיק להדיא שם דס"ל דגם בתענית צבור ממש בהש"מ שלו מותר ואנן דס"ל דבתענית ציבור גם בספיקו אסור גם בת"ב כן דעשאו לט"ב כתענית צבור לכל דבריו.

**ואכן** כל זה בבהש"מ ראשון אבל בבהש"מ של מוצאי התענית, י"ל הטעם דלאו משום דאתחזוק איסורא רק דכן היתה קבלה בידם דכל תענית שלא שקעה עליה חמה אינו תענית, ואפילו בתענית שעות קי"ל דלא הוה תענית רק אם לא טעם כלום עד הערב. ואפשר דגם המרדכי והגהות מיימון הנ"ל דכי' הטעם דשאני עיילא יומא מאפוקי יומא לאו מצד חזקת איסור אתו עלה, דבאמת לא שייך בזה חזקת איסור דהא הוי חזקה העשויה להשתנות תמיד מימם ללילה, ואם בהש"מ הוא לילה כבר יצא מחזקת יום, דהא עומד החזקה להשתנות תמיד. ועוד דבספיקא דדינא לא שייך חזקה כלל כידוע דמחמת החזקה לא ישתנה הדין<sup>3</sup>.

**ובאמת** שבתוס' דכריתות שאמר כת"ר נ"י לא הוכר

ג. ראה זו אינה מובנת, דבבית שני בזמן שהיו נביאים מנא ליה דחתענו בחשנה כגב. ואף שהרמב"ם כהה"מ ר"ה פ"א מ"ג כתב כן, ראה כש"ה תשב"ץ ח"ב ס"י רע"א שדחה דבר זה וכתב שט"ה ב"מב"ם. ועי' תוס' תענית י"ב א' ד"ה התם, ר"סכ"א ר"ה י"ח ב', ושורית אהל משה (להגרא"ם מפינסק) ס"י ע"כ ע"ג.

ד. וכ"כ סברא זו רע"א בז"י ויש ברכות. האריך בזה בשורית תורת חסד ח"א ס"י ס"ו.

ה. רצ"ב דא"כ בעיולי נמי הוי איקבע איסורא כמבאר ברמב"ם שם דחייב אשם תלוי גם בבין השמשות בערב שבת. וצ"ל דהמרדכי ס"ל כשיטת התוס'.

כבריתות הנ"ל דימו זה לאיקבע איסורא. וגם הדבר ברור דאין כוונת התוס' שם בעושה בבהש"מ לתוד חייב אשם תלוי, דבהוריות (דף ר') משמע דבדבר שלא יתברר לעולם דחטא בוודאי אינו חייב אשם תלוי. אלא התוס' ר"ל שעשה מלאכה ביום ממש אך דיש ספק אם עשה כשיעור מלאכה קודם בין השמשות ובכהאי גוונא מקרי אקבע איסורא. וגם אפשר לומר כמה צריך לשהות במלאכה זו ויתברר לו ע"י זה אם עשה כשיעור גם ביום כן משמע בתוס' שם וא"כ אינו ראיה מהתוס' כלל. ובגליון התוס' שם בגמ' שלי הארכתי לבאר כוונת התוס' באופן נאות מאוד:

**שוב** ראיתי במג"א בר"ס תקס"ב שהביא ג"כ דברי הב"י בשם הגהות מיימון הנ"ל, דאף דבגמ' דפסחים מוכח דאי לא חומר ט"ב היה בהש"מ שלו מותר, ומשמע דבשאר תענית שרו ספיקא דידהו נפשוט דר"ל דשרו ספיקא דידהו במוצאי התענית אבל בתחלת התענית לא משכחת לה כלל דהא בג' תעניות ראשונות גם בלילה מותר ובג' אחרונות גם בבהמ"ש שלו אסור לדין וכמו שמבאר בפסחים שם ואך דאח"כ מסיק דצ"ל דבהמ"ש דאפוקי יומא חמיר ודברי המחצית השקל שם תמוה מאד דחשב דר"ל בהש"מ של שאר תענית ציבור דשרו בהש"מ ראשון ובמח"כ אינו כן ולא עיין בש"ס דפסחים הנ"ל צ"ל דשאני אפוקי יומא דמספיקא לא נפקא קדושתיה. והביא ראיה לסברא זו מסי' שפ"ז סעיף ט' והוא מהש"ס דעידובין (דף ל"ז) דיש נ"מ בין אם אמר ככו זו היום חול ולמחר קודש דמספיקא לא חל קדושתא אבל אם אמר דהיום קודש ולמחר חול מספיקא לא מפקעא קדושתא וזה לכאורה ראיה נכונה לסברא זו. וכן בס"י שמ"ב נסתפק ג"כ המג"א בבהש"מ של מוצאי שבת דאפשר דחמיר טפי דמספיקא לא פקעא קדושתיה ורמז ג"כ לעיין בס"ס שפ"ו והוא מהש"ס דעידובין הנ"ל.

**ואכן** לענין לולא דברי המג"א הייתי אומר דכיון ולא מצינו בשום דוכתא בש"ס דמחלק בזה בין בהש"מ דעילא יומא לבהמ"ש דאפוקי יומא רק גבי ככו לענין הקדש, נ"ל לומר דבש"ס אמר כן רק גבי הקדש דהאדם אוסר מעצמו ואוסר את הככו בקומו

דהא הרי ספק אם נפטר מן המצוה או לא שפיר מקרי חזקת חיוב גמור והרי כספק דרבנן שיש לו חזקת איסור ותקשה לכאורה על דעת הסוברים דכספק דרבנן שיש לו חזקת איסור לא אולינן לקולא. וכבר העיר ע"ז הצ"ח ז"ל בברכות ותי' שם לפי מה דכ' כגו"ב מהד"ק כסי' ע"ה לחלק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, דהתם אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכמו בטבל וחמץ דיש לו עיקר מה"ת אם לא הבניטו במרץ, או בחמץ אם לא בטלו. והלכך גם כביטל דאינו צריך ביעור רק מדרבנן, מ"מ היכא דוודאי גידרה חולדה וספק אכלתיה אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי. וכן בטבל אף דהבניטו במרץ מ"מ לא סמכינן על חזקה דשמא עישור וג"כ מהך טעמא. אבל בק"ש עיקרו דרבנן ובעיקרו דרבנן לא קפדינא אחזקת איסור והלכך אמרינן נמי דספק מוציא ודאי. ובהו יישוב גבי אבצאי אי נשים חייבות בבהמ"ז מה"ת או דרבנן ואמרינן דנ"מ לענין להוציא הרבים יד"ח ולמה לא אמרינן דנ"מ בספק אם ברכו בהמ"ז. ואכן לפי סברתו הנ"ל ניחא דבספק אם ברכו בוודאי חייבין לחזור ולברך בספק ואף אם אינו חייבות רק מדרבנן משום דמ"מ עיקר בהמ"ז הוא מה"ת גבי אנשים כל זה כתב הצ"ח שם.

**ואמנם** לענין תענית בבהש"מ נראה דלא שייך לחלק בזה בין תעניות שעיקרן מה"ת או שעיקרן דרבנן. דגבי בהש"מ לא שייך כלל הסברא דאין ספק מוציא מידי ודאי נ"ל לומר דלא שייך זה שמחוסר מעשה לסלק החיוב והאיסור אלא בק"ש דמחוסר מעשה דקריאה, וגבי טבל מחוסר מעשה דהפרשה, וגבי חמץ דמחוסר מעשה האכילה. והלכך אמרינן כיון דהחיוב הוא ברור והפטור ספק אם נעשה, ולכן מעמידין אותו על חזקתו הראשונה ואמרינן שלא נעשה המעשה. אבל שמשא ממילא ערכא וכבר הגיע באמת בין השמשות, אלא שאנו מסופקין על אותו זמן אם הוא יום או לילה, לא שייך כלל סברא אין ספק מוציא מידי ודאי דהא אין מחוסר מעשה כלל. וסברת המרדכי היא סברא חזונית דכיון דהאדם הוא עומד בחזקת חיוב והלכך אף שמגיע אח"כ לשעה שהוא ספק או אם מותריי במצוה זו או לא, אין לפוטרו מספק ואף שהוא ספק דרבנן. אבל לא מצינו כזה דוגמא בגמ' רק דהתוס'

ו. המג"א שם מירי לענין שבת בין השמשות, דמקילים רק בע"ש ולא במוצאי שבת, שמספק לא נפקת קדושת היום שעבר. אולם בב"י הרשב"א עובדין ל"ב ב' ר"ה א"לן מבאר להדיא שאין חילוק ולא בוד משום שבת אף בבין השמשות של מוצאי שבת. ת"י ישועות עקב ס"י תקס"ב סק"א שהארץ בזה, ובבית מאיר ס"י שמ"ב. והנה שעה"צ להמ"ב רש"י תקס"ב.

אמרין ולא מחית נפשיה לספיקא, וכן להיפך באומר דהיום קודש כיון דביום אסר על עצמו הכיזו בבידוד אינו רוצה להכניס בספק ואוסר על עצמו גם בספיקא כדי להסתלק מן הספק ומתחילה כוון בעצמו לאסור גם בבהמ"ש<sup>1</sup>. וראיה לדברינו מהא דתניא בעירובין דף מ"א ע"א תניא אמר ר"י פעם אחת היינו יושבין לפני ר"ע ות"ב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח ולא שהיה חאב לה אלא להראות לתלמידים הלכה. ור' יוסי אומר מתענה ומשלים ע"ש. ואם נימא דגם לענין איסור הבא מאלו אמרין דשאני עילויא יומא מאפוקי יומא, היכי חשש ר"ע שלא לכנס כשהוא מתענה בבהש"מ של ע"ש והוא עילא יומא רש לו חזקת היתר ולא חשש טפי לבהש"מ של מוצאי ט"ב דיש לו חזקת איסור [ומיהו איכא למידחי ד"ל דר"ע לא אכל הביצה מגולגלת רק בסוף בהש"מ של ע"ש כדי שלא יכנס כשהוא מעונה כשהוא ודאי לילה ופשוט הוא].

**וּנְרָאָה** דגם המרדכי והגהות מיימן לא כתבו זה רק לענין תענית יחיד שהאדם מקבל על עצמו ודמי לאומר כבר זו היום קודש ולמחר חול<sup>2</sup>. אבל בתענית הקבועים או גבי שבת וי"ט לענין איסור מלאכה בבה"ש נראה דלא שייך לחלק כלל.

**וְדַע** עוד דדעת הראב"ד ז"ל הובא בה"ה בפ"ה מה"ל תענית ה"ה ובכ"י בס"י תקמ"ט דהא דק"ל דבתענית בע"ש מתענה ומשלים היינו עד בהש"מ, אבל בבהמ"ש אם ירצה אוכל שכבר חל עליו תוספת שבת ולכאורה קשה דא"כ ר"ע דס"ל דאינו משלים ר"ל דצריך לאכול מבעוד יום, תמוה, דמאי איכפת לן

דיתענה עד בין השמשות דדחוק גדול לומר דס"ל דאסור ליכנס גם לבהש"מ כשהוא מעונה. ואולי דס"ל לר"ע דבין השמשות כהרף עין והלכך א"א לצמצם אולי יכנס כשהוא מעונה כשהוא לילה. [וכהאי גוונא כתבו התוס' בעירובין שם בהא דמקשה ר"י א"א מודים בת"ב שחל באחד בשבת דצריך להפסיק מבעוד יום והקשו התוס' לשמאל דס"ל דבהש"מ שלו מותר יכול לאכול עד צאת הכוכבים ממש וע"כ צריך להפסיק איזה רגעים קודם צאת הכוכבים בסוף בהש"מ ונמצא שמתענה בתוס' שבת ואעפ"כ לא איכפת לן. וא"כ כ"ש דמותר ליכנס כשהוא בבהש"מ של ערב שבת שהוא קיל יותר מבהש"מ של מוצאי שבת]. ומיהו מסתימת כל הפוסקים משמע דצריך להתענות גם בע"ש עד צאת הכוכבים ואפילו בתענית יחיד וכ"ש בעשרה בטבת שחל להיות בע"ש דצריך להתענות עד צאת הכוכבים ממש<sup>3</sup>.

**וְדַע** ולשון הגהות סמ"ק שחובא בכ"י הנ"ל תמוה קצת דמתחילה כתב דגמר שקיעה הינו התחלת בהש"מ, הוא דהעולם נוהגין להמתין עד צה"כ היינו משום דאין לעמוד על בידוד סוף השקיעה ושוכ הקשה משמאל דס"ל דבהש"מ שלו מותר. והוצרך לחלק בין עילוי יומא לאפוקי יומא דבאפוקי יומא מספיקא לא נפיק. ולפי מש"כ בתחילה דמעיקר הדין בגמר שקיעה מותר אין מקום לקושיהו. ואפנס כשנעמוד על מקור דברי הגהות מיימן אלו בדברי ר' פרץ ז"ל בעל הגיה סמ"ק במצה צ"ו יראה דהועתק דבריו בהגהות מיימן שלא על הסדר דשם הקשה הקושיא מפסחים מתחילה ואח"כ הקשה דמשבת (דף ל"ד) משמע דגמר שקיעה מתחיל בהמ"ש וכו'. ובוזה עולה ד' הגהות סמ"ק על נכון הצלע"ד כתבתי בעז"ה:

ו. נראה כוונתו דאמרין דענין דכיון לדאי לילה. וכ"כ בעתג ד"ט ס"י פ"א. ומלכ"ד דא"ל דבכבר אין הספק על הזמן רק על הכזו ולכן מעמידים את הכזו בחזקת היום שעבר. וע"י א"ש ח"ל שבת פ"ה ה"ד, וראה בהערה הבאה.  
 ח. לכאורה נראה שתלוי בכ"י החילוקים שבהערה השנייה.  
 ט. הא דנקט עשרה בטבת נראה משום ולא משכחת תענית ציבור בע"ש רק בעשרה בטבת. אולם הראב"ד מוכח ברש"יא ערוכה מ"א כ' סוכה שגם תענית אסתר משכחת לה בע"ש במדחה. וע"י א"ש ח"ל תענית פ"ה ה"ו שכתב עפ"י האבודרהם מוכח בכ"י ס"י תק"ן שעשרה בטבת אי הוי חל בשבת היה רוחה שבת כיון דמחזיק ביה בשם היום הזה כמו ביום המפורסם. והא"ש הביא לו ראיה מעירובין מ"א ב'. וא"כ כ"ש דמשלים התענית עד צה"כ שהרי רוחה אפי' שבת. אולם ממשעו כ"י הוקן המוכח בדי' הרש"יא דה"שכ"א ערוכה שם מוכח לית להו תק דבנא דאבודרהם.

## הלכות ראש השנה

סימן לו

### המתפלל סליחות מתפלל כל היום [בירור בענין המתחיל במצוה]

למזבח, ואמרינן במאי קמפליג, ואמרינן דרבנן סברי דברוב עם הדרת מלך ור"א בן יעקב סבר דבמקום שכינה לאו אורח ארעא וידוע דהלכה כרבנן. אלמא דאפי" בחד מצוה נמי מצוה לזכות רבים במצוה זו, וזהו כבוד שמים שיהא נעשה ע"י רבים ולא שייך זה להתחיל במצוה אומרים לו גמור [ומה שהקשה על זה מהירושלמי דמיירי נמי מענין הקרבה יבואר לקמן אי"ה]. והלכך תפלה נמי שהיא במקום קרבן אדרבא מצוה שיהא מתחלק לכמה אנשים אפי" באותו תפלה, וזהו כבוד שמים שיהא העבודה נעשית ע"י כמה אנשים דכתיב ברוב עם הדרת מלך. וכמו בתמיד שהיו זוכין בו י"ג כהנים.

**והלכך** אף שבמצוה יחידית שאינה מענין עבודה אמרינן דמי שהתחיל צריך לגמור, ואדרבא משמע שאינו רשאי להניחה לאחר, וכמו דאיתא בסופ"ק דסוטה (י"ג, ב) גבי יהודא, מ"מ במצוה שנעשית ברבים להוציא רבים ידי חובתן, אדרבה הוא להיפוך ממש דצריך דווקא לחלקה, ואינו יכול המתחיל לומר דשייך לו, משום דכבוד שמים עדיפא מכבוד הדייט ואין אנו חוששין על כבודו כלל כיון שכבוד המקום שיהא נעשית ע"י רוב עם, כן ג"ל הדבר ברור בלי ספק, ומה שקשה ע"ז מאיזה מקומות אחרים דמבואר לכאורה ההיפך מדברינו יבואר בסמוך אי"ה.

**ואמנם** מה שכי' הכל בו גבי המתפלל סליחות מתפלל כל היום, הנה תימה על המג"א ועל הגר"א ז"ל ועל כל האחרונים ז"ל שלכאורה כחנם דחקו בטעמו. ובתחילה אני אמר שאם כדבריהם ז"ל שהטעם הוא משום המתחיל למצוה, א"כ מאי אמר שמתפלל כל היום שמשמע שאם רוצה להתפלל אין מוחין בידו ואין

**כתוב** בשו"ע א"ח הלכות ר"ה סי' תקפ"א בדברי הרב בהג"ה ז"ל: ויש מקומות שנוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום. והוא מדברי הכל בו. וכתב ע"ז המג"א בס"ק ז' בשם (מעגלי צדק) (עטרת צבי)<sup>א</sup> אפילו ערבית שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור ע"כ. והנה הדברי המג"א אלה משמע דר"ל אפי" ערבית שלאחריו, וכן פירשו בפמ"ג ובספר מחצית השקל. ואמנם כבר תמה על זה בספר אליהו רבא דבדרכי משה [הארזך] איתא להדיא דערבית שלפניו. וכ"ה באמת בס' הכל בו עצמו שמשם מקור דין זה ז"ל: וגם יש מקומות שנהגו שמי שמתפלל באשמורת מתפלל אמש ערבית וגם מתפלל בבוקר בשחרית. ואמנם דברי רבינו המג"א מש"כ בשם (מעגלי צדק) (עטרת צבי) דהטעם הוא דכל המתחיל במצוה אומרים לו גמור [וכן ציין הגר"א ז"ל דכן הוא בירושלמי בסופ"ב דמגילה דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור]. והדבר תמוה לי הפלא ופלא דמהו ענין זה להתחיל במצוה, דהתם דעוסק במצוה אחת צריך לגמור, אבל הכא המצוה שהתחיל כבר גמרה ומהו ענין סליחות לתפלה. ועוד דאף בתפלה גופא אטו מי שמתפלל שחרית צריך להתפלל מוסף, ואדרבא מלשון המשנה מוכח דמוסף היה מתפלל אחר, כמו דתגן בר"ה (לב, ב) השני מתקיע, וכן תגן דבתענית דהאחרון מזכיר, וע"כ משום שהוא מצוה אחרית. ואדרבא מהש"ס דר"ה שם מבואר דאדרבא דעיקר המצוה הוא שיחלל אחר משום דברוב עם הדרת מלך. וכן כהנים בשעת עבודה היו מחלקים לכמה כהנים כדי שיזכו רבים במצוה, וכן אמרינן להדיא ביומא ד' כיון ע"ב דהפייס הרביעי מי מעלה אברים מן הכבש למזבח, ואמרינן עלה מתני' דלא כר"א בן יעקב דתגן ר"א בן יעקב אמר המעלה אברים להכבש הוא מעלה אותן

א. כצ"ל. ובמג"א נדפס בטעות מ"צ וצ"ל ע"צ. והוא שד"ע ע"פ עטרת צבי ונחלה צבי לרי' צבי ב"ד יוסף כץ תלמיד הבי"ח. וכראשו השכמת הוות' י"ט.  
ב. כ"ה ברמב"ם ה"ל תמידן ומוספין פ"ד ה"ה.

מוחל. ולפי זה לא שייך רק אם האיש שקיבל על עצמו להתפלל בכל ימי הסליחות. ולפיכך האידנא שבכל יום אומר אחר, לא שייך זה כלל, דעיקר הטעם כדי שירצה למחר ג"כ לומר, אבל האידנא שאין אומר באמת למחר מה נעילת דלת יש בזה.

**ועוד** מצינו מקור מקומו טהור למנהג זה מברייתא ערוכה דינמא ד' כ"ב דתניא שם מי שזכה בתרומת הדשן זכה בסידור מערכה ובסידור שני גזירי עצים. והטעם מבואר שם דאף דבכל העבודה היו מחלקין כל עבודות לכהנים אחרים משום כרוכ עם הדרת מלך, מ"מ תרומת הדשן כיון דעבודת לילה היא ולא היתה חשובה בעיניהם, וגם שהי' קשה עליהם לעמוד בבוקר קודם עמוד השחר וכדאמרינן התם דשאני מינני ממיקס, ולכן תקנו שיהא להם זכות גם בסידור מערכה וכו' בלא פייס כדי שידצו לבוא. והדבר פשוט דאמידת הסליחות דמי ממש לתרומת הדשן דהיא נמי עבודת לילה ואינה חשובה כ"כ על האנשים כמצוות תפילה, דכל העבודות מצוותן ביום דווקא דכתיב ביום צוותו והתפלה שהיא במקום קרבן נמי מצוותו ביום, והלכך תפלה שהיא בלילה לא חשיבה כ"כ, וגם משום שקשה לעמוד בבוקר קודם אור היום כמו בתרומת הדשן, ולפיכך תקנו הגאונים לתת להם פיצוי שיזכה ג"כ לירד לפני התיבה באותו היום. כן נ"ל כבוד בטעמו של הכל בו, דכרי המג"א והגר"א ז"ל. ואל תשיבני מתפילת ערבית שהוא ג"כ בלילה וא"כ הי' צריך ליתן פיצוי להמקבל עליו להתפלל תפילת ערבית לפני הציבור וגם אינה חשובה כ"כ דהא ליתא, דחדא כבר הקשו בגמ' גבי אברים ופודים דתקינן לי' פייסא, ומתריצין דכולה עבודה דימפא היא וחשיבה כעבודת היום, וגם אין צריך לעמוד משינתו. ואותו הטעם שייך בתפלת ערבית דהא תפלת ערבית הוא נגד אברים ופודים. ועוד דבלא"ה בתפילת ערבית לא שייך פיצוי כלל דהא אינו צריך להוציא כלל דתפילת ערבית רשות וגם אינו מוציא כלל.

אנו רשאים להוציא מידו, אבל אם רוצה למחול וליתן לאחר שיתפלל מוחל. והרי באמת מהראי שהביא הגר"א ז"ל מירושלמי מבואר להדיא שאינו רשאי למחול שהמצווה הוא שאותו שמתחיל צריך לגמור ואינו רשאי ליתנה לאחר, ולכן דברי הגר"א ז"ל תמוה אצלי וצ"ע.<sup>1</sup>

**אבל** באמת נראה שדברי הכל בו הוא משנה ערוכה במגילה בפ' הקורא עומד (דף כ"ד ע"א) דהמפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו. ופירושו דמי שרגל להפטיר ומקבל על עצמו מצוה קטנה שאינה לפי כבודו, משום דמפטיר בנביא אין בו חשיבות מצוה כמו אדם הקורא בתורה, ולא היה נמצא עליו קופצים שירצו להפטיר בנביא תמיד לפני הציבור, ולפיכך נתנו חז"ל פיצוי לזה דצריך ליתן לו כבוד בשביל זה שירד לפני התיבה להתפלל ולישא את כפיו בראש ולפרוס את שמע [וממשנה זו מבואר דהפורס על שמע והיורד לפני התיבה היו שנים, וזה ראי' לדברינו שכתבנו למעלה דאם איתא שהיה אחד מאי הוצרך לומר שהוא יורד לפני התיבה וזה פשיטא כיון שהוא פורס על שמע ממילא הוא יורד לפני התיבה נמי, אלא ודאי כדאמרינן דהיו שנים משום דזה הוא כבוד שמים].

**ואותו** הטעם בעצמו תקנו הגאונים להמתפלל סליחות, והיינו למי שמקבל עצמו להתפלל סליחות בכל יום לפני הציבור בכל ימי הסליחות, נתנו לו פיצוי ששייך לו כל התפילות שכאותו היום, שאם ירצה לירד לפני התיבה אין רשאי לעכב עליו. ועיקר הטעם כדי שלא לנעול דלת בפני האנשים המקבלין על עצמן לשרת לפני התיבה בציבור בדבר שאינו לפי כבודם, דאמידת הסליחות הוא קל טובא כנגד התפלה שחקנו אנשי כנה"ג, ולדעת הרמב"ם תפלה הוא דאורייתא ואין השכר גדול כ"כ כמו שכר היורד לפני התיבה ולפיכך נתנו לו פיצוי, כדי שירצו בני אדם להזדקק למצוה זו. ומיהו פשוט דאם ירצה למחול

ג. אך עדיין צ"ע מהא דאיתא בהגהת רמ"א סי' תקפ"ה סע' ד' שהתוקע מישב ראוי שיתקע גם על סדר הברכות, משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. והרי מוציא את הרבים ידי חובתם, וכבוד שמים עדיף מכבודו כפי שכתב לעיל (אולם מצינו שם טעם נוסף מהגאונים, משום שעדיף שלכתחילה יתקע המבדק). ושם י"ל דהתם בלאה"כ מתקיים הדין של כרוכ עם הדרת מלך דאחזר תוקע לכולם. ובהגהות הגרי"ם פרלא העיד מארחות חיים ה"ל ר"ה סי' ט"ז דבינו. מנחם ה"ל שופר פ"ג ה"א שכתבו הטעם משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. וצ"ע עוד למג"א סי' תקצ"ב סק"ז שכתב כן, ומבאר דכל זה בזמננו שהיו נחגים לו לתקוע בסתמא חכה מיד בכל התקיעות. אבל עכשיו שיש מקומות שנהגים ליתן הסדרים לאחור, א"כ מעולם לא זכה הראשון, והביא ראי' מההיא דינמא דכתיב זכו תשעה כהנים משום כרוכ עם.

דראב"י ר' זמא הנ"ל דס"ל דבמקום שכנה לאו אורח ארעא, דמשמע דטריחא ל"י מילתא [וכמו שפרש"י שם] ומשמע דהלכתא כוחזיה דהא משנת ראב"י קב ונקי ע"ש ותמהני דהאיך לא עיין ברי' הרמב"ם ז"ל דאדרבה דפסק שם כסתם משנה ולא כראב"י וד' מהר"ל זצ"ל ואמנם באמת המעיין שם בירושלמי דמגילה וברייה בפ"א ה"ח יראה ולא מיירי מענין זה כלל דהמתחיל צריך לגמור, אלא מיירי שם מענין דחיית שבת, דאף אם נימא דמכשירי קרבן לא דחי שבת, מ"מ כיון שהתחיל בדחיית שבת דהא קצירה בודאי דחי שבת מותר לו לגמור כל המכשירין בשבת כיון שכבר התחיל במצוה אומרים לו מרוק. כלומר, דאומרים לו דמותר לגמור כל המלאכות בשבת. וכעין זה מתרצין בש"ס ד"ן במנחות דף ע"א, א דשאני התם דכבר דחתה שחיטה את השבת, אבל ה"ה דיכול לגמור ע"י אחר. אבל מה דפי' ז"ל דהמתחיל בעצמו צריך לגמור תמימה דהלא הירושלמי לא מיירי מזה כלל והדבר צלע"ג לכאורה."

ודע דנראה לי דכל זה שייך בזמניהם דהש"ץ היה מוציא לכל הציבור בסליחות או בתפילה, דהוא ה"י אומר וכל הציבור שומעין. אבל האידנא דכולן אומרין והש"ץ האומר הסליחות אינו רק מסיים אח"כ כדי שיאמרו הכל בשוה, לא שייך כלל דיתנו ל"י פיצוי כדי שיבוא, דהלא בלא"ה צריך לומר סליחות ומאי טידיחה יש לו מה שמסיים איזה תיבות בקול רם. וגם לא איכפת לן אם ימנע, דימצאו הרבה שירצו. וכל זה פשוט:

**ומיהו** אכתי פש גבן לברודי דברי הירושלמי דאמר גבי קצירת העומר דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, דלכאורה הוא נגד דברי הש"ס דיומא הנ"ל דגבי קרבנות אדרבה מצוה לעשות ע"י הרבה אנשים משום כרוח עם הדת מלך, דהא אנן קי"ל כסתם מתני' שם ודלא כראב"י שם, וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות חמדין [ובליקוטי מהר"ל הקשה על הא דנהגין לכבוד הוצאה והכנסה לשני בני אדם מהא

### סימן לח

## מערבית בליל ר"ה ויום הכפורים

ד"ט, משום דבזמניהם עדיין היה נוהג המנהג שנהגו בזמן התלמוד להחפול מעריב תיכף אחר פלג המנחה וכמו שבי' רש"י בריש ברכות, וכ"ש בליל שבת דודאי צריך להקדימו משום דצריך להוסיף מחול על הקודש. ואכן בכל מועדי קודש דע"פ הרוב צריך שיקדש בלילה ממש כגון בליל א' וליל ב' של פסח, דכזית מצה צריך שיהא בלילה ממש משום דאיתקש לפסח, ומבואר ברי' הפוסקים ז"ל דה"ה כל ד' כוסות צריך שהיא בלילה ממש. וכן בימים אחרונים של פסח משום ספידה תקנו להמשיך במעריבים עד צאת הכוכבים, וכן בליל חג השבעות צריך לקדש בלילה משום תמימות. וכן בליל א' של סוכות משום דלפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. וכן בשמיני עצרת דצריך ג"כ לקדש בלילה דמקודם צאת הכוכבים יש חשש לאכול בסוכה בלא ברכה וכמו שמבאר בט"ו בשם זאמהרש"ל בסי' תרס"ח. וכ"ש בליל

**בליקוטי מהר"ל** בהל' ר"ה ז"ל: בק"ק וירמיישא נהגין לומר מערבית בלילות ר"ה משא"כ בכמה קהילות ואמר מהר"ל דתלי באשלי רברבי, דוירמיישא נהגין אחר הרוקח אשר שם מנחתו כבוד ז"ל ואזיל לטעמיה דכתב דבער"ה מתענין ומשלימין, וע"כ מאריכין במעריב עד חשיכה, ובשאר מקומות נהגין ע"פ שאר רבותינו דאין משלימין, ואגב שמאריכין בליל ראשון ג"כ עושין בליל שני דיש מתענין נמי ברי"ה אם אידע לו תענית חלום. ועוד שלא יבשלו הנשים מבעוד יום ראשון על השני, ולא אמרינן דקדושה אחת הן כי אם לתומרא לכן צריכין גם ברי"ה להמתין עד הלילה דווקא כד"ט דגליות עכ"ל.

**ונראה** להביא מדבריו ז"ל אלו דעיקר הטעם שיסודו הפייטנים הראשונים ז"ל לומר מערבית בליל

ד. הגר"ם פולא מיישב דמהר"ל ג"כ מסיק דאין הלכה כראב"י, אלא דמעיקרא קשיא ליה אמאי באמת לא פסקין כוחיה כיון שמשנתו קב ונקי ותיך משום שכל זה אמר במשנה ולא בבדיחה.

ה. הגר"ם פולא מבאר ראייה הראשונים דאי קאי רק על המצוה, ולא על המתחיל עצמו, הר"ל לחז"ל למימר מצוה שהתחילו גומרין אותה.

להאריך התפילה באופן שישלים תעלת מעריב עם יציאת הכוכבים כדי שיקרש כלילה. ואכן למנהגינו שאין אנו משלימין התענית אף אנו אומרים מעריבים כליל ר"ה וק"ל. ומיהו והאידנא דאנו מחסללים מעריב בזמנו, מ"מ צ"ל מעריבים דחקנה לא זזה ממקומה וכמו שהתקינו לומר בזמניהם ברכת ידאו עינינו כידוע משום חשש סכנה ומ"מ אומרים גם האידנא וק"ל. ומיהו דעת הגר"א ז"ל שלא לומר מעריבים וכמו שכתוב בספר מעשה רב:

שני של יום וחדאי צריך לאחור התפלה עד שיהיה וחדאי לילה והא צריך להוסיף מחול על הקודש וקדושת יום ראשון הוא דאורייתא. ולכן תקנו מעריבים כדי להמשיך התפילה עד שיהא וחדאי לילה, ואכן ביה"כ ור"ה ולא שייך זה לכן לא תקנו מעריבים כן ג"ל הטעם. אכן המהרי"ל כתב דיש מקומות דנהגין לומר מעריבים גם כליל ר"ה, והטעם דהם ס"ל דצריך להשלים התענית בעריה, ולאותן הנהגין להשלים אחרים לקרש עד הלילה, ולכן תקנו לומר מעריבים כדי

סימן לט

### בענין נתקלקלו הלויים בשיר

ח"ל: וכי תימא דמעלה ומלך בראשו של מזבח דעליה השלם לא שייך אלא בהקטרה ואין מקטיר עד למחר הניחא למ"ד בפ' המזבח מקרש אין לינה מועלת בראשו של מזבח אבל למ"ד מועלת מאי איכא למימר עכ"ל, הנה אהובי אחי דע שדיבור התוס' הזה הוא מסתעף להרבה סוגיות עמוקות, ולכן תמחול לעיין מקודם בסוגיא דפסחים ג"ט שצינו התוס' כאן ושם בסוגיא דסו"פ אלו דברים וכתוס' מנחות מ"ט וכתוס' יומא כ"ט ובמהרש"א שם וכתוס' דוכחים פ"ז שצינו התוס' כאן, ובמשנה למלך ז"ל פ"א מתמידין ומוספין (ה"ג) שהאריך הרבה בזה, ובספר אור חדש לפסחים ג"ט מה שחדשו בזה. ואחרי הודיעך את כל אלה או תוכל לעיין בדברי אלה האמור למטה בעו"ה כי לא אטריח להביא דבריהם ז"ל רק בקוצר במקום שיש לנו לתרץ או להשיג עליהם ז"ל זה החלי בעור צורי וגואלי:

הנה בראשונה יש להבין מש"כ התוס' הכא ולמ"ד דאין לינה מועלת נחא בפשיטות, דיכול להביא המוספין לאחר התמיד ולשוחטן דבשחיטה אין איסור, ויעלה האברים למזבח ויקטיר האברים למחר ולא נפסלו בלינה בראשו של מזבח:

ולבאורה קשה לי דהתינה לעולות המוספין שהם כליל למזבח, אבל שעיר החטאת של מוסף שנאכל לכהנים אחר שיקטיר את האימורין מה תקנה יש לו, שהרי כל כמה ולא מקטירי אימורין כהנים לא מצי אכלו בשיר, ואימתי מקטירי אימורין למחר והרי

הנה ראיתי להעתיק ככאן מש"כ כבוד מר אחי הגאון זצ"ל אלי תשובה ופולפול בד' התוס' דר"ה ד' ל' ע"ב בר"ה נתקלקלו הלויים בשיר בשנת ת"ר לפ"ק ואני הייתי אז ילד ודך בשנים מאוד וזה לשונו הטהור אלי אות באות. בעו"ה יום ועש"ק כ"ט מנחם אב לסדר וזה דב השמיטה לפ"ק ודו"ק [ועוד שמיטה לפרט הג"ל זהו ודו"ק]:

שלום לך אהובי אחי חמדת לבבי ליש ולביא. פה המתגבר בתורה במשנה ובגמרא דמיא לפרצידא דתותי קלא מאוד נעלה מבני ינוקא דבי רב דאתו לבי מדדשא דייק וגריס באורייתא ולא מחזיק לנפשיה טיבוחא מתמיד ומצא כדי מידתו שלמה שמו ושלמה משנתו שלום לגופו שלום לתורתו ד' יתן בלבך אהבתו ויראתו וכבוד שמך הנכבד שלמה הכהן נר"ו יאיד ויזרח עד ביאת דאך ומורח:

כאשר כתבת אלי תמול לשלוח לך תירוץ על קושיית התוס' בר"ה ל' ר"ה נתקלקלו הלויים בשיר שהקשו ראמאי לא חשיב קילקול מוספין דר"ה, שאחר תמיד של בין הערבים לא היו יכולין להקריב וכתוב עליה השלם כראיתא בפסחים ג"ט וכן הקשו בבב"ב ה'. ומה שתייצו התוס' ז"ל כבר השיג עליהם הגאון בעל טחי אבן ז"ל בחידושי. ושאלת ממני אם יש אתי תירוץ אחר על קושייתם ז"ל, או תירוץ על קושיית הטריא ז"ל.

אהובי אחי אשר שאלת ממנו אודיעך מה שנ"ל בביאור דבריהם ז"ל. הנה בתחילה כתבו



והשתא לפי גירסת מהרש"א ז"ל מש"כ לעיל הוא  
מבואר בתוס' ביצה שם.

**ובאמת** לולא דמסתפינא הייתי אומר כיון שניתן  
רשות להגיה דכן צריך להגיה בתוס' שם ואין  
צורך להוסיף חיבות רק להחליף השורות הניתנין  
למעלה ליתן למטה. וכן צ"ל בתוס' דביצה שם: ותי  
דאפי' לא באו עד לאחר התמיד מ"מ המוספין קרבין  
דאתי עשה דברים וכו' עד דאינו ענוש כרת דהיכא דלא  
אפשר שאני מידי דהוי וכו' עד ויש מפרשים וכו'.  
ומש"כ התוס' דהיכא דלא אפשר שאני, ר"ל עפמ"כ  
במנחות מ"ט (ד"ה ת"ל) דאי הוי מיפסיל בשביל  
שהקריבו אחר התמיד לא שייך ביה דחיה אלא וודאי  
דכשר מדאורייתא. ושוב העלו מתוספתא דפסחים  
דמדרבנן מיפסיל אפילו הקטיר, אלא שלא העמידו  
דבריהם היכא דלא אפשר עד כאן. וזה שכתבו נמי הכא  
דאע"ג דמפסיל מדרבנן ומכיון דמפסיל לא שייך ביה  
דחיה, להכי כתבו דהיכא דלא אפשר שאני, שלא  
העמידו דבריהם לפוסלו מידי דהוי אמחוסר כיפורים  
כו'. כן ה"ל לולי הגהת מהרש"א ז"ל:

**והנה** בעיקר דבריהם בסוגיא דפסחים נ"ט, יש סתירה  
לדבריהם מסוגיא דהתם ד' ע"ג (עמ"ב) גבי  
שחטו ונדע שמשכו הבעלים את ידם וכו', דמקשינן שם  
ואי אמרת דלא בעי עקידה וכו' פסולו משום מאי משום  
דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים וכו', ויש  
להוכיח משם דבשחיטה לחד איכא איסורא, והכא  
משמע דאין אסור אלא בהקטרה. ועוד מוכח התם  
דמשום עשה דהשלמה נפסל הקרבן ועי' במשנה למלך.  
וע"ע בתוס' דמנחות הנ"ל שכ' דהאי שנשרף לפי  
שלכתחילה אסור להקטיר האמורין וממילא נפסל ע"ש.  
ולפי זה י"ל נמי דבשחיטה לחד ליכא איסור אף  
לכתחילה, אלא שנפסל מפני שא"א להקטיר האמורין.  
ובאמת בקושייתם לא הזכירו דמשמע מהתם דבשחיטה  
קעבר אעשה דהשלמה ובדף נ"ט מוכח דליכא איסורא  
כי אם בהקטרה ועי' מ"ל.

**ולכאורה** היה נ"ל דהא לא קשה מידי ד"ל דהתם  
אתיא כת"ק דר"י בנו של ר"י ב"ב, דע"כ  
לא כתבו התוס' התם דבשחיטה לחד ליכא עשה  
דהשלמה אלא לר"י בנו של ריב"ב אבל לת"ק רידי'  
וודאי דסבירא ליה דגם בשחיטה לחד קעבר אעשה,  
דא"כ לר"ח דמוקי לר"ש בחטאת העוף מ"ט דת"ק

החטאת אינו נאכל אלא ליום ולילה, ולמחר הו"ל נותר  
ואין מביאין קדשים לבית הפסול, וכמש"כ התוס' למ"ד  
דלינה מועלת בראשו של מזבח א"א להביא מפני  
האברים שא"א להקטירן, אי משום דאסור להעלותן  
לכתחילה דהו"ל כמעלה דבר פסול ע"ג המזבח  
וכמש"כ הטורי אבן ז"ל, או משום דאין להביא עצמו  
לעבור אלאו דלא ילין וכמש"כ המשנה למלך ז"ל  
בסברת התוס'. וה"נ אף למ"ד דאין לינה מועלת, אכתי  
א"א להביא מפני חלק הכהנים שאין לו תקנה וכמש"כ.  
וגם אין להביא לכתחילה קרבן שיעבור עליו בבל  
תוחירו, ומה לי הקטרה למזבח או חלק הכהנים  
תורויהו לא מעכבי כפרה, אלא דלמש"כ התוס'  
בקושייתם ממוספי ד"ח ה"י אפשר לומר דלהכי לא  
תקשה להו משעיר החטאת, דבר"ח זה לא היו מקריבין  
בו שעיר דר"ח כלל וכמש"כ התוס' לעיל ד' ח' ע"ב  
(ד"ה שהחדש) בשם רבינו משולם ז"ל שאין חטאת ר"ח  
קרב בר"ה, וא"ש דמעיקרא לא הוה קשה להו אלא  
ממוספי ד"ח זה דכולן עלות. ושפיר תידצו, אבל הא  
ליתא, דאכתי תקשה שפיר משעיר חטאת דר"ה. ובאמת  
מש"כ התוס' בקושייתם מוספי ר"ח צ"ע ובביצה כתבו  
סתמא דאיכא קלקול גבי מוספין, ור"ל דמוספי ר"ח  
ור"ה, ובטור"א העתיק מוספי ר"ה. ועוד שאין כוונת  
רבינו משולם אלא שלא זכר חטאת דר"ח בקרא,  
ולעולם הוה קרב גם בר"ח זה כמו שהשיב לד"ח:

**אלא** דבאמת לא קשה מידי, דבהדיא מסיק שם  
בפסחים נ"ט ע"ב דכל כה"ג הוה כמו שנטמאו  
האימורין ושרי מיד הבשר לכהנים אף קודם הקטרה  
כיון דא"א להקטירן היום. והנה בביצה (ה, א) כתבו  
בתחילה דמ"מ מוספין קרבין אחר התמיד, דהיכא דלא  
אפשר שאני, מידי דהוי אמחוסר כיפורים. וכתב  
המהרש"א ז"ל להגיה בדבריהם דמוספין קרבין דמעלה  
בראשו של מזבח דהיכא דלא אפשר שאני. וכוננתו  
לתרץ מה שכתבתי לעיל דאכתי אין לעשות כן משום  
הכהנים ולא אכלי בשור ע"ש במהרש"א. ולא ה"י לו  
לכתוב כן בפשיטות, דבאמת לא דמי כ"כ לדהתם,  
דהתם מיירי בהדיא בחטאת, מה שאין כן הכא דכל  
הקרבנות עלות היו רק שעיר חטאת אחד או שנים,  
והו"ל לפרש דעיקר הקושיא מחטאת, ועוד דהתם לא  
פריך דאין יביא החטאת משום חלק הכהנים, אלא עיקר  
הקושיא התם דכל כמה דכהנים לא אכלי בשור בעלים  
לא נתכפור. אלא דבאמת גם הכא תקשה שפיר וכמש"כ.

ניט שם דפרוך הש"ס לר"ח והאיכא עולה וכו', ומאי פרוך ודילמא ר"ח נמי בעולה כר"פ ס"ל דמעלה ומלינה, והא דלא נחא ל"י בחטאת הכי דבחטאת בהמה הא פרוך רב אשי לקמן הא כמה דלא אחקטרי אימורין וכו' ומשו"ה מוקי לה בעוף, אבל עולה דכליל כר"פ ס"ל, וע"ש באור חדש שרצה לדחוק עפ"י דברי התוס' בדמא הנ"ל דמשמע מסוגיא דפסחים ע"ג דר"ח ס"ל דלינה מועלת בראשו של מזבח, ושוב דחה זה ד"ל דאליכא דמ"ד לא בעי עקירה קאמר התם, דאף את"ל דלינה מועלת אכתי עיבור צורה בעי, אבל לר"ח גופא דס"ל הכי אין הכרח משם, והכח משמע מלשון התוס' דזמא ע"ש באור חדש. ובמח"כ בחינם טרח כזה, דבהדיא מוכח בסוגיא דזבחים הנ"ל דרב חסדא ס"ל לינה מועלת ע"ג המזבח וכמש"כ, ומהתם פסיקא להו דר"ח ע"כ לא ס"ל מעלה ומלינה אפילו בעולה, וא"ש נמי דרבא משני אדר"ח שאני עולת מצורע, דרבא נמי לטעמ"י אויל דס"ל התם דלינה מועלת ע"ג המזבח ע"ש, וע"כ מתוך לדרי"ש כר"ח ס"ל. וכל זה לדברי התוס', אבל לד' רש"י ז"ל (פסחים נט, א ד"ה מעלה) דהא דמעלה ומלינה הוא אף למ"ד דלינה מועלת אכתי לא א"ש<sup>ב</sup>. ומסוגיא דפסחים ע"ג לכאורה מוכרח כד' התוס' דלמ"ד דלינה מועלת אינו יכול להעלות ואתיא ההיא כמ"ד מועלת אבל לרש"י ז"ל תקשה ולפנינו יתבאר זה:

**עוד** הקשו אף דאינו רשאי להקטיד האימורין אפי' למ"ד דלינה מועלת, מ"מ נשחוט בשר בזריקת דם לתוך ולהוץ כאבדו האימורין כיון דלא אפשר ואמאי תשרוף. כלומר, דאלו התם שפיר איצטרך לומר דמלינה ודזוקא למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח דאלי"ה אף שבשר החטאת אשתרי מיד אחר הזריקה, אפ"ה אסור לו להביא בתחילה החטאת ע"מ לפסל האימורין או לעבור עליהם בלא ילין ואף שהבשר יהי נאכל, מ"מ האימורין יבא לידי פסול בודאי ואין מביאין קדשים לבית הפסול ומה לי חלק הכהנים או חלק המזבח, ומשו"ה איצטרך לאוקמא במלינה, ולמ"ד אינה מועלת, משא"כ הכא אף למ"ד מועלת וא"א להקטיד האימורין, אכתי למה ישרף גם הבשר כיון שהקרוב כבד

דפליג עלי, וכ"כ הטורא ז"ל<sup>א</sup>. אלא מה שהוכיח גם מדרי"פ יש לדחות ועי' בס' אור חדש. ועכ"פ י"ל לכאורה דסוגיא דפסחים ע"ג אתיא כח"ק דר"ש, אלא דבדוחא היא שהרי רב אשי שם מוקי לדרב כר"ש בנו של ר"י כ"כ דאמר דתעובד צורתן ויצאו לבית השריפה, והי' ס"ד דס"ל דלא בעי עקירה והוי פסול. משום שנשחט אחר התמיד, אלמא דר"ש עצמו משמע דס"ל שנפסל מפני שנשחט באיסור אחר התמיד, ותיקשה דר"י אדירי' דלכאורה משמע דר"ש נמי אשחיטה לחוד קאי כתנא דמתניחין דתנא שחטו ונודע, משמע דנודע מיד אחר השחיטה אף קודם ההקטרה ואפ"ה קאמר עלה דבחול כה"ג יצא לבית השריפה. ועכ"פ בתירוך התוס' יתורץ גם הא וכמש"כ לעיל:

**עוד** הקשו שם התוס' דלמה יפסל התם והלא אפשר להעלותן למזבח כדאמר הכא, ותידצו דההוא אמורא דאמר התם לא בעי עקירה דאליכ"י צ"ל דפסילי משום עשה דהשלמה הוא דילמא סבר כמ"ד לינה מועלת בראשו של מזבח, ע"ש בתוס' במנחות כתבו כן בפשיטות דקסבר וכו', וכיומא כתבו ודילמא סבר ע"ש. ותמהני ע"ז דמאי מספקא להו בהכי והרי וודאי הכי הוא, שהרי רב חסדא הוא דקא"ל לרב הונא הכי, ובהדיא מוכח בזבחים שם דתרווייהו ס"ל ע"כ דלינה מועלת בראשו של מזבח גבי פלוגתא דרבה ורב חסדא בפרשו קודם חצות והחזירן לאחר חצות, דקאמר ר"ח עה"ש עושה עיכול, ואמרי בי רב מ"ט דרב חסדא ומה חצות וכו'. וכתבו בתוס' דרבה דלית ליה ק"ו דר"ח לטעמיה דס"ל אין לינה מועלת בראשו של מזבח, ואיכא למיפוך מה לחצות שכן עושה עיכול בראשו של מזבח, תאמר בעמוד השחר שאין לינה פוסלת בראשו של מזבח ע"כ. והשתא ר"ח דאית ליה דעה"ש עושה עיכול, וע"כ דנפ"ל מק"ו מחצות, וממילא מוכח דס"ל דלינה מועלת גם בראשו של מזבח וליכא פירכא. ושם כתבו התוס' דאמרי בי רב היינו רב הונא, וע"ש בתוס', וא"ש דרב הונא ור"ח לטעמיהו אזלי:

**ובהכי** א"ש נמי מה שהביא הגאון בעל אור חדש ז"ל קושיא חמורה בשם קרשיית העולם בפסחים

א. החפץ חיים בלקוטי הלכות פסחים נ"ט ב' כתב שהזכמים ס"ל דאמרי' שא"י להקריבם אלא למחור לא דמי לנאבדו או נטמאו ומעביבים אכילת הבשר. ולכן אסור לשחוט כיון שאינו יכול להקטיד את האמורים. אולם ר' בצלאל הכהן ס"ל דעצם השחיטה אסורה. תפ"מ לגבי חטאת העוף שאין בה דבר המעכב אכילת בשר. ועי' הר המוריה הל' תמרים פ"ח אות י"ג.

ב. עי' במנחות חייך מצוה צ' שחמה על רש"י דמזי' דלדברי הכל אם עלו לא ידו, מ"מ הם פסולים ושוב ודיאן מלינה.

דפליג היינו דוקא לעשות מערכה בפ"ע, אבל ר"ה דסודרין על המערכה הגדולה. ואע"ג דשם כתבו דהיינו דוקא כשמשלה בהם האור. וזו לפי קמא שכי התוס' ביזמא משם הריב"א והר"י, אבל לאידך פידושא שהעלו התוס' דביום יכול להעלות הכשרים אע"ג ולא משלה בהם האור ללי"ק דבי"ק. הי"ג דגם ר"ה לא פליג עלי' בהכי כדמוכח מר' התוס' דשבת שם, וכ"ש דהכא קיימינן לר' חסדא וכמ"ש. ובהו הי' אפשר לומר דמ"ש התוס' דסוגיא דפסחים ע"ג אתיא כמ"ד לינה מועלת, ולא פליגי בה אפירש"י ז"ל בפסחים נ"ט שכתב

דמעלה ומלינה מהני לכו"ע, אלא ודאי י"ל דבחול כה"ג מהני אף למ"ד לינה מועלת דכיון דאם עלו לא ירדו וכפרש"י ז"ל, אבל הכא דלמחר יו"ט הוא ואסור להקטיר למחר אברי חול רק הכשרים א"כ למ"ד לינה מועלת הוה להו פסולין דאיפטלו בלינה, אלא דבחול יכול להקטירין ככל הפסולין שאם עלו לא ירדו, אבל ביז"ט אסור להקטיר הפסולין שניתתרו אלא רוקא כשמשלה בהם האור מעי"ט, אבל לא מושלה בהם האור לא אף ללי"ק דהתם ואף במערכה גדולה ע"ש. ולהכי למ"ד לינה מועלת יצאו הבשר לבית השריפה כיון דשלמים אינן נאכלין אלא לשני ימים, והכא דגם למחר א"א להקטיר האימורין כמ"ש, נעשה הבשר נותר, אבל למ"ד אינה מועלת שפיר יכול להקטיר למחר כיון דכשרים הם וכמ"ש.

**א"ב"ר** א"א ליתא דעד כאן לא קשרינן להעלות בשבת ויו"ט בבוקר אברי חול שניתתרו, אלא אברי עולת התמיד דשם דוחה שבת, אבל אימורין דחול שניתתרו מקרבנות דלא דחיא שבת לעולם דהכי נמי דאינן רוחין שבת ויו"ט אף בזמן הקרבת התמיד, דתרתיה בעינן זמן הראוי לדחות וקרבת הראוי לדחות, וכיון דשלמים אלו אין קרבין ביז"ט עצמו, שהרי קי"ל דנדרים ונדבות אין קרבין ביז"ט, ור"ה גופא ס"ל הכי בפ"ב רביצה ד' כ' ע"ש, ואף אי עבר ושחט, לא שרינן התם אלא לזרוק הדם ע"מ להתיר בשר לאכילה דשבות בעלמא הוא, אבל להקטיר האימורין ע"מ להתיר הבשר לאכילה כגון הכא ודאי לא שרינן דאיסור דאורייתא. הוא. והי"ג לכאורא הדבר ברור דאסור להקטיר האימורין שניתתרו משלמי חול אף בזמן הקרבת התמיד. וא"כ אף למ"ד אין לינה במזבח, מכל מקום כיון שא"א להקטיר האימורין למחר ויו"ט הוא, וכיון דלא חזו נמי מעיקרא א"א לאכול הבשר בלא הקטרת האימורין וממילא נעשה נותר ולכן ישרף.

נשחט, ואימורין דאין להם עור תקנה ישרפם, אבל הבשר למה ישרף. והמהרש"א ז"ל במח"כ שנה בזה, ודחוקא הכא שכבר נשחט ובלא"ה אין להאימורין תקנה, הקשו להו שפיר דהבשר תשתרי וכמ"כ, ותיירצו דשאני הכא דמעיקרא לא חזו האימורין להקרבה הלכך לא משתרי הבשר כדריקת הדם לחוד, משא"כ התם דהוה חזי מעיקרא להקריב האימורין אף דעתה שהמתין ולא שחט על אחר התמיד והשתא לא מצו לקרובה אמר שפיר דעשאו כנטמאו כו' ע"ש בתוס'.

**ראנ"י** תמה על זה דאם כן למה הוצרכו לעיל לומר דסוגיא דהכא אתיא כמ"ד לינה מועלת, דאף למ"ד אינה מועלת מ"מ הכא כיון דלא הוה חזי מעיקרא לא אשתרי הבשר עד דמקטיר להו לאימורין. ואין לומר דאכתי למה יצא לבית השריפה, ילין הבשר והאימורין עד למחר ולמחר יקטיר האימורין ויאכל הבשר דשלמים נאכלין לשני ימים, שהרי גם למחר לא יוכל להקטיר האימורין דלמחר יו"ט הוא ואין עולת חול קרב ביז"ט. ולא מבעיא למה שהעלו התוס' ביזמא מ"ו בשם הר"י הריב"א ז"ל דהא דשרינן בסופ"ק דשבת מבבל מושבתיכם אברים ופדרים דחול, דהיינו דחוקא שמשלה בהם האור מערב שבת דנעשו לחמו של מזבח, אבל לא משלה בהם האור לא ואפילו כשרים ואף ללישנא קמא דהתם. התם באברי עולת התמיד משחתי, וכ"ש לשאר קרבנות שלא ניתנו שבת ויו"ט לדחות אצלם בשלא משלה בהם האור מע"ש כגון הכא. אלא אף לאידך לישנא שכתבו התוס' בסוה"ד דהא ולא עולת חול בשבת וביז"ט היינו דחוקא בליל שבת ויום טוב, ולא ניתנה שבת ויום טוב לדחות בהיא שעתא אצל שום קרבן, אבל כשמסדר המערכה בבוקר לצורך קרבנות ויום שרי להעלות גם אברי חול שניתתרו אף לא משלה בהם האור ללי"ק דהתם, והכא נמי י"ל דשרי להקטיר למחר האימורין שניתתרו מעיז"ט. ואף דאליבא דר' הונא קיימינן הכא, ור"ה פליג עליו דבי"ק התם ואף טרפו אינו דוחה, ומשמע לכאורה דר"ה גם אברי התמיד שניתתרו למחר אינו דוחה שבת כלל ואפילו ביזמא. הרי הכא לר' חסדא קיימינן ור"ח מפרש מילתא דר"ה לענין טומאה אבל שבת דוחה וע' הטיב שם תוס' ר"ה תחילתו ובמשנה למלך פ"ד מה' מעשה הקרבנות ובפ"א מה' תמידין הי"ז שהאר"ך הרבה לפרש פלוגתא דבי"ק ור"ה אליבא דר"ה ורבה. וע"ע תוס' שבת כ' ד"ה למישרי דמבאר שם דאפילו לר"ה אליבא דרבה

למחר, דשרי להעלות בזמן הקרבת התמיד גם אברי קרבן יחיד שניתותרו להאי לישנא וכמ"ש, ואע"ג דהכא לרבא קיימינן ורבא ס"ל ביזמא שם דשבת איתו דוחה, כ"כ לעיל בשם התוס' דהיינו דקא לעשות מערכה בפ"ע, אבל ד"ה דסודרין על המערכה גדולה. וכ"ש לפי דעת רבא בעצמו דאף מערכה בפ"ע עושין בשבת כדפרוך התם הא בכל יום תנן. אלא דבאמת אף שאחד מהם ט"ס הוא בלא ספק, אבל לפי גירסת התוס' שם ד"ה תחילתו מבואר דלעיל גרסינן רבה ובפלוגתא דרבה ור"ה גרסי רבא. ותמיהני על מהר"ב ז"ל דבפלוגתא דר"ה הגיה רבה וכתב שכ"ה בתוס' ולפנינו בתוס' מבואר דלעיל צ"ל רבה. אלא שראיתי להגאון בעל משנה למלך ז"ל שם שהעתיק סוף ד' התוס' ורבה במקום ורבא ודרבא במקום ורבה ע"ש ואולי כן הי' גם גירסת המהר"ב ז"ל בתוס' ולהלן נדבר עוד אי"ה בזה.

ועכ"פ לדי"ה יכול להקטין בשבת על המערכה גדולה וכמ"ש, אלא דהא ליתא שהרי לרבא קיימינן ורבא ס"ל להדיא לינה מועלת במזבח וכמ"ש, וכיין דלכו"ע א"א להקטין בליל שבת כי לא משלה בהם האור ממלא יופסלו האימורין בלינה אף במזבח. והא דאי דאע"ג דלכו"ע אם לא ירדו מקטיר והולך לעולם כדאמרין התם, מ"מ למ"ד לינה מועלת ע"ג מזבח כיון שנפסלו כבר בלינה תו לא מהני הקטרות מידי להתיר הבשר לאכילה, דהו"ל כאלו נאבדו.

וכה"ג כתב הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל בתשובה סי' י"ז להקשות לפי התוס' בפ' איזהו מקומן ד' נ"ו ובמנחות ד' ק' אהא דאמר התם מנין לדם שנפסל בשקיה"ח, שכתבו שם דלהא לא צריך קרא שהדם יפסל בלינה ע"ש, והקשה הגאון ז"ל דא"כ מאי פריך שם ודילמא אי קריב דם למחר נתאכל הבשר למחר וליזמא אחרת, וכי אפשר לומר כן הא כיון שזרק דמו למחרת שחיתתו נפסל הדם כבר בלינה והוי לי' כאלו נשפך דמו ואין זריקתו מתרת את הבשר באכילה. וכתב שם דצ"ל לשיטת התוס' דהש"ס פריך אליבא דמ"ד אין לינה מועלת ע"ג המזבח, ואליביה משכחת לה דזריק דם למחר כגון שהלינו ע"ג המזבח ולא נפסל בלינה ע"כ, אלמא ולמ"ד לינה מועלת אע"ג דאם לא ירד רשאי לזרוק דק"ל דלן בדם כשר, מיהו לא מהני האי זריקה לבשר מיד, כיון שכבר נפסל כמאן דליחא דמי ואינו יכול להתיר הבשר עוד. והי"ז אף דק"ל דלן באימורים כשר, כלומר שאם עלה לא ירד, מ"מ למ"ד לינה מועלת

אלא שראיתי דברי הריב"א ז"ל בפ"ק דשבת שם וכן בפסחים פ"ג דמספקא ליה בהכי אי דזקא באברי התמיד לחוד הוא דאמר הכי, או אף בשאר קרבנות והיינו ע"כ אף בקרבנות יחיד מספקא ליה. ומ"ש בפסחים שם בשאר קרבנות דלאו תמיד, אינו ר"ל קרבן ציבור דוקא, כיון דמסיק טעמא דדילמא תמיד דזקא משום תמיד דוחה שבת, והי"ז אין לספק באברי קרבן מוסף דר"ח או דר"ט שניתותרו דקרב בשבת כמו איברי התמיד, כיון דשם מוסף דחי שבת ואף שאינו קרב למחר כגון שעבר (הי"ט בע"ש) וקרבן זה עצמו אינו קרב בשבת ולא דמיא ממש לתמיד, מ"מ כיון דאי איקלע בשבת קרבן זה דחי שבת אין לחלק בהכי. והדבר ברור דמ"ש בפסחים בשאר קרבנות דלאו תמיד ר"ל קרבנות יחיד כגון נדרים ונדבות ולא דחיא שבת לעולם אלמא אפילו בקרבן דאיהו גופא לא דחי שבת מ"מ אימורין דידיה שנתותרו מחול יש סברא לומר דדחי שבת כמ"ש הריב"א ז"ל. אלא שהריב"א ז"ל לפי שיטתו מספקא לי כשמשלה בהן האור מע"ש דאיהו לא מחלק בין זמן הראוי לדחות או לא, אלא בין משלה בו האור או לא כמ"ש"ל. אבל לכאורה דאה"נ דלאידך לישנא שכתב לחלק בין יום ללילה וכמ"ש"כ לעיל, אפשר נמי דהא דשרינן אברים ופודים דחול בשבת בבוקר דאפי' מקרבן יחיד נמי שרי, וכמו דמשמע לי' לריב"א היתרא מבכל מושכותים אפי' אברים ופודים דקרבנות יחיד כשמשלה בהם האור. הי"ז להאי לישנא דמוקמינן היתרא לזמן הראוי, דאפילו בקרבן יחיד מישתעי.

ובהכי הוה א"ש נמי מה שהקשה הגאון בעל צ"ח ז"ל בחידושי למס' ביצה כ' תוס' ד"ה מאי בנייהו, דמנ"ל להתוס' שם דאף היכא שאפשר להמתין באכילת הבשר עד שיקטיר האימורין בלילה שאין צריך להמתין, ודילמא לא אמר רבא התם אלא בי"ט שחל בע"ש שאסור להקטיר האימורין גם בלילה וממילא יפסלו בלינה ואפילו לינים בראשו של מזבח מ"מ קודם שיגיע שעת היתר הקטרה שהוא ליל מצ"ש כבר עבר זמן אכילת הבשר שהותרו הבשר מיד באכילה שא"א להמתין עד שיקטרו האימורין ע"ש בצ"ח. והשתא למ"ש הי' נ"ל דמ"ש התוס' בביצה שם היינו לאידך לישנא דשרי להעלות שירים בשבת בבוקר ע"ג המערכה אע"ג ולא משלה בהם האור. וא"כ אף בי"ט שחל בע"ש אכ"ר אפשר להמתין עד שיקטיר האימורין

וליתא דלד"ה לא משכחת לה למחר כשרין כלל, שהרי כבר הוכחנו למעלה דר"ה ע"כ ס"ל ולינה מועלת בראשו של מזבח וממילא הו"ל פסולין. אלא ראי גרסינן רבה הוה א"ש מ"ש דלד"ה משכח"ל שפיד כשרין בראשו של מזבח. אבל כ"כ רבנן רבנן גרסי הכא רבא וכן העתיק הכ"מ בפ"א מה' תמידין וכ' דהרמב"ם ז"ל פסק כרבא דבתרא הוא וא"כ א"א לגרוס רבה דברא"ש פ' הפרה ס"ה פסק כר"ח לגבי רבה משום דר"ח ה"י גדול מרבה ע"ש. ואע"ג דהרמב"ם ז"ל באמת פסק שם כרבה כמבואר בדבריו פ"ר מה' חובל ומזיק ה"ג ע"ש בכ"מ ולח"מ שכ' ליישב שם וע"ש במגדל עוז שכ' ג"כ ליישב, וכ' עוד דיש ספרים שגורסין שם רבא בכל ההלכה והלכתא כותיה דבתרא הוא. וי"ל רגם ה"ה ז"ל שכ"ש פסק כרבא בא לומר דהג"י היא רבא ולכן קיי"ל כותיה. ועכ"פ מד' הכ"מ ז"ל מוכח להדיא דגרסינן רבא, ומאביי ורבא ואילך הוא דאמרין דהלכה כבתראי, אבל לגבי רבה ארובה קיי"ל כר"ח וכמ"ש. ומתוך מ"ש דלמ"ד לינה מועלת לא משכח"ל כשרין למחר כלל ופשוט הוא. עד כאן מרבי מר אחי הגאון ז"ל מש"כ אלי ודפח"ח:

אף שלן ע"ג המזבח כיון דנפסל בלינה כמאן דליתנהו אימורים כלל דמי, ולא מהני הקטרותם לבשר מידי, ולכן א"צ למ"ש הצליח דאפי' יליגם בראשו של מזבח מ"מ כשיגיע זמן הקטרותם יעבור זמן אכילת הבשר, דכלא"ה נמי כיון דהכא לרבא קיימין דס"ל לינה פוסלת בראשו של מזבח לא מהני מידי אם יעלם ע"ג המזבח, דמ"מ נפסלו ותו לא מהני הקטרות דידהו בפסול לבשר מידי כמ"ש. ומלשון הצליח משמע דאם היה מעלה ע"ג המזבח לא היו נפסלים, וליתא דהכא לרבא קיימין כמ"ש. ולמ"ש לעיל בשם התוס' אפי' איסורא נמי איכא לרבא להעלות בתחלה ע"ג המזבח כיון דבלילה א"א להקטיר כגון הכא שהיה שבת, למחר בודאי יפסל בלינה הו"ל כמעלה רב פסול ע"ג המזבח לכתחלה. אלא דבאמת גם למחר לא יוכל להקטיר כיון דנפסל בלינה ולכ"ע לא שרינן פסולין אלא שמשלה בהם האור וכמ"ל.

**ובזה** נדחה נמי מ"ש לעיל דלהך לישנא שכ' התוס' דשרי להקטיר ביום כשרין אע"ג דלא משלה בהן האור, דהכי נמי לרב הונא רשאי להקטיר ע"ג המערכה גדולה, ולא פליגי אלא בסדור המערכה בפ"ע.

## סימן מ

## הפסק קול אחר בתקיעות

לא היה בכלל קול אחר. דאטו אם שמע קול זמר בנתים נאמר דהוי הפסק. ועוד דאפשר דעיקר החסרון הוא משום דמתכוון לצאת בו או דלמא דל"ש. ג] יש להסתפק אם תקע קול אחר בנתים בשופר פסול אי הוי הפסק, דאפשר דשופר פסול דמי כמו דנפח בפ"ה, ובנפח בפה בודאי נראה דלא הוי הפסק דהא לא מצינו דדיבור בתוך הסדר דהוי הפסק [ומיהו אפשר וכמו דהוי הפסק לענין הברכה, ולכן אסור לשוח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד<sup>2</sup>, ה"נ הוי הפסק בתוך הסדר]<sup>1</sup>. ועוד י"ל דבשופר פסול גרע מתקע בפה. ד] ראי להסתפק

ראוי לברך בדין שכתבו הפוסקים ז"ל דאם מפסיק בקול אחר בין התקיעות הוי הפסק וצריך לחזור לראש. א] אם אינו צריך לחזור רק לסדר תקיעה תרועה ותקיעה שהפסיק בהם, אבל ב' תר"ת הראשונים שתקע למלכיות וזכרונות לא הפסיד, או דילמא שמפסיד כולם, וכמו בשהה למ"ד שחזר לראש דמשמע בגמ' דמפסיד כולם וכמו שיתבאר בגוף התשובה בעז"ה<sup>3</sup>. ב] יש להסתפק דהא דאמרין דקול אחר הוי הפסק אי רווקא בקולות המבוארין בגמ', כגון דתקע שברים בסדר תר"ת או תרועה בסדר תש"ת, אבל קול שלא נמצא בגמ' כלל

א. אף שבשרי"ע ס"י תקי"ן סע' ט' הדין פשוט שאם טעה בשלישי שאינו חוזר לתחלת התקיעות, ולא הביא המחבר שיש מי שחולק (בטור שם), מ"מ רבינו מספקא ליה כיון דהוה משום שמצא לכמה ראשונים דלא ס"ל הכי.

ב. הא דהוי הפסק לענין הברכה ה"ד לכתחילה, אבל אם שח דברים בטלים אין צריך לחזור ולברך כמבואר בהגהת הרמ"א א"ח ס"י תקצ"ב סע' ג'. וע"י מצינו שם סק"ג. ודאם ביאור הדבר ברא"ש חולין פ"ו ס"י ו' בשם ר"ת ונדרין שם וכו"ו יור"ד ס"י י"ט. וכ"כ בשו"ע הרב ס"י תקצ"ב סע' י"ב, ולא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולהקטיר. וכ"כ בדרך החיים ס"י קמ"ח: דאם הפסיק בין התקיעות אפילו בשיתחא שאין צורך כלל, א"צ לחזור ולברך, וע"י משנה בזהו ס"י תקצ"ב ס"ג י"ב ו"ג, ובשער הציון שם ולהלן ברי"ה ולענין.

אם נאמר דשופר פסול גרע מתקע בפה, י"ל לאידך גיסא, דהא דכתבו הפוסקים דבאותו קול שצריך לתקוע, אין קפידא אם תקע כמה פעמים, כגון דעשה ב' תרועות זה אחר זה או ב' שברים זה אחר זה לא הוי הפסק להתקיעה שלאחריה, מ"מ יש להסתפק אם עשה התרועה השניה בשופר פסול אפשר דהוי הפסק, כיון דלא היה יכול לצאת באותו התרועה הוי כקול אחר. וכל זה ראוי לנו לכאר הלכה בעז"ה כפי אשר יודנו מן השמים וה' יצילנו משגיאות וידאנו מתורתו נפלאות אמן כן יהי רצון:

**תשובה:** הגה בעיקר הספק הראשון שכתבנו כבר נחלקו בו רבותינו הראשונים הובא דבריהם בטור בסו"ס תק"ץ דכ' שם וז"ל: ואם תקע ב' תשר"ת או ב' תש"ת או ב' תר"ת כהוגן וטעה בשלישית, י"א שצריך לחזור כל הסימן מראש ג"פ. הרמב"ן כתב שא"צ לחזור אלא לאחרון שטעה בו עכ"ל. והנה במעשה דמגנצא שהובא ברא"ש פ"ד דר"ה סימן י"א<sup>1</sup> מבראר דגם דעת הראב"ן שם כהרמב"ן, דהא דעת הראב"ן שם דזה שעשה תרועה קודם שעשאה השכר הג' הוי כקול אחר ואף שהיה עומד בסדר תשר"ת [ובאמת שהרא"ש חולק שם על הראב"ן ז"ל בזה וס"ל דלא הוי הפסק כלל וא"צ לחזור כלל ע"ש]<sup>2</sup> ולפיכך פסק שם דצריך לחזור ולתקוע תשר"ת, ואעפ"כ פסק דב' תשר"ת הראשונים לא הפסיד כיון דלא שהה. וא"כ משמע מדבריו ז"ל דאם שהה למ"ד דשהה הוי הפסק, צריך לחזור ולתקוע אף ב' תשר"ת הראשונים, וכן משמע באמת בגמ' דחזרו לראש, ומשמע דחזרו לכל התשע תקיעות. אבל בלא שהה אף דהפסיק בקול אחר, לא הוי הפסק רק לאותו הבבא, משום דאין כאן פשוטה לאחריה, אבל את הראשונים לא הפסיד כלל, וזהו ג"כ

דעת הרמב"ן ז"ל. ולדידהו הפסק קול אחר קיל משהה, דאילו בשהה למ"ד דחזרו לראש הפסיד גם הראשונים, ובהפסק קול אחר אינו מפסיד הראשונים. ולדעתם אם הפסיק בקול אחר בין בבא של מלכיות לבבא של זכרונות, או בין בבא של זכרונות לבבא של שופרות, אינו קפידא כלל. וכן מפורש בר"ן בדי"ה מתקיף לה רב עריא דעיקר טעמו של הרמב"ן ז"ל הוא, משום דאין כאן פשוטה לאחריה, דהא תקע ביניהם תקיעה אחרת לשם מצוה. ומשמע מדבריו ז"ל להדיא דלאו משום הפסק קול אחר בין התקיעות, רק דבאותו הסדר מפסיק מפני שהקול אחר מפסיק בין הפשוטה שלפניה להפשוטה שלאחריה. וכן כתב הגר"א ז"ל בביאוריו לשם [ס"ק כ"ז] דדעת הראב"ן במעשה דמגנצא הנ"ל הוא כדעת הרמב"ן ז"ל דבשהה למ"ד חזרו לראש מפסיד גם הראשונים, ובקול אחר אינו מפסיד לראשונים. אמנם כתב [בסק"ז] דרבינו יואל הלוי חולק על הראב"ן ודעתו דמפסיד גם הראשונים וראיתו משהה למ"ד דחזרו לראש. ומה שדחה הב"ח לדבריו דהלא קי"ל כר"י דשהה א"צ לחזור, כבר השיגו הגר"א ז"ל [שם] דכונת רבינו יואל הוא דמדבריו ר' אבהו דס"ל דשהה חזרו לראש אנו למדין לדין בהפסק קול אחר, דהפסק קול אחר לדין מסתברא דדמי לשהה אליבא דר' אבהו וזה פשוט.

**שוב** מצאתי באור זרוע בהל' ר"ה [סי' רסט] שהביא שם בשם רבינו יצחק ב"ר אשר שדעתו ג"כ דהפסק של קול אחר מבטל כל התקיעות שתקע בתחילה, וכתב דמשו"ה תקנו חז"ל לתקוע שלשים תקיעות בתחלה קודם מוסף<sup>1</sup>, משום דבתקיעות שעל סדר הברכות א"א לצאת בשום אופן, וא"א לעשות שום תקנה ועצה שיהיה יכול לצאת בו. ח"ל בקוצר דהיאך

ג. ולכאורה יש לחלק בזה בין תש"ת ותשר"ת, דאף אי נימא דדיבור לא חשיב הפסק וא"צ לחזור, זה רק בתש"ת ותשר"ת כיון שעשה שברים ותרועה כדיון, אבל אם בתשר"ת שח בין שברים לתרועה צריך לחזור, שהרי עושים כן משום שיתכן שזוהי התרועה הכתובה בתורה, ואם שח בינתיים הוי קלקלה.

ד. כך כתוב ברא"ש שם: מעשה אירע במגנצא בשבת ותקיעה שתקע התקוע פעמיים קשריק ובשלישי תקע ב' שברים והתחיל להריע והחזירוהו קצת הקהל לראש ומקצת הקהל אמרו לו תקע שברי אחר וסיים, והוא התחיל לתקוע בכתחילה ותקע שלשה פעמים קשריק ובסדר קשריק תקע שני פעמים קשריק ובשלישי תקע ארבעה שברים ותקיעה, והחזירוהו לראש אותן שהחזירוהו בכתחילה ותקע עוד שלשה פעמים קשריק, וכעס עליהם ר' אליקום ב"ר יוסף ז"ל וכו' ושלא כדיון החזירוהו. וראב"ן חתנו הפסיד לדבריו וכו' והפסק בתרועה הוי הפסק וכו' וצריך לחזור ולתקוע קשריק, אבל שני הקשריקים הראשונים לא הפסיד שהרי לא שהה בין ראשון לאחרון כרי שיעוד שהייה דהיינו כדי לתקוע קשריק כולה.

ה. אלא יעשה ג' שברים אחר התרועה, וריע שוב ותקע. הוי דט"ל דאין צריך לחזור אפי' לראש אחתה שגרה.

ו. אף שצריך לצאת על סדר הברכות הוא מצוה מן המנוכחו.

**והנה** חקרתי לדעת דעת שאר פוסקים ראשונים ז"ל בזה, והנה מצאתי בענין לגאון אחד קדמון והוא בעל הציטור ז"ל שדעתו ג"כ כרבינו יואל ורבינו יצחק ב"ר אשר הנ"ל, שכי' בה' שופר להשיג על הרי"ף ז"ל שכי' דמשו"ה לא תקנו על סדר הברכות לי' קולות, מפני שחשו על טורח ציבור, וכתב הבעל הציטור דזה לא נהירא ליה, דמסתברא ולא מהני טורח הציבור לזה, דהא קי"ל כשהוא שומעין וכו' ומפני טורח אין להניח לעשות כהלכותה, אלא שחשו להפסק וכו' שאם היינו תוקעין מעומד יש לנו לתקוע קשר"ק וקשר"ק וקשר"ק ביחד על כל ברכה וברכה, והרי הפסיק חש"ת ותר"ת בין מלכיות לזכרונות ובין זכרונות לשופרות וכו' עכ"ל. הרי בהדיא דעומד בשיטה אחת עם ה"ר יצחק ב"ר אשר הנ"ל.

**אמנם** כשלי הגבורים כתב להדיא להיפך בשם הרי"ף ז"ל: כיצד תוקעין על סדר הברכות אחר שגמר מלכיות תוקע תשר"ת חש"ת וכו' לזכרונות וכן לשופרות עכ"ל. ופשוט דדעתו כדעת הרמב"ן ז"ל הנ"ל. וכ"כ הסמ"ק בעשין שי"ב בשם הריב"א ז"ל דהנהיג בכל פעם לתקוע קשר"ק קשר"ק קשר"ק. ואכן ר"ת ז"ל דהנהיג שלא לתקוע רק קשר"ק בכל סדר ס"ל דהפסק קול אחר אינו פוסל בדיעבד, ולא תיקן ר"א (כך) [רק] לענין לכתחילה וכמו שכתב בר"ן, ולפי זה שלש שיטות יש בדבר"ל.

**והנה** בתחלה ראיתי להביא כאן מה שראיתי בליקוטי מהרי"ל שכתב דהמהרי"ל היה אומר במלכיות בפייט דארשת שפתינו מביט ומקשיב לקול תרועתינו, משום שתוקעין תשר"ת למלכיות, אבל בזכרונות ושופרות היה אומר לקול תקיעתינו משום דאין תוקעין רק קשר"ק וקשר"ק, ושמא אינו יוצא ידי תרועה בכל אחד, דדילמא גנח ויליל, ולפיכך היה אומר לקול תקיעתינו, כ"כ מהרי"ל. והנה פשוט דהיינו לפי דעת הרי"ף והרמב"ם שבזכרונות ושופרות תוקעין חש"ת ותר"ת,

נתקן, דאפילו היינו מתקנין לתקוע בכל ברכה וברכה סדר שלשתן קשר"ק קשר"ק קשר"ק [פעם אחת] כל סדר, והשתא ממ"ז בכל ברכה וברכה הוא יוצא מידי תרועה שכתוב בתורה ופשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה, מ"מ היה הפסק בין התקיעות, דאם קשר"ק דיו לתקוע, נמצא מה שתקנו קשר"ק וקשר"ק הפסיקו בין קשר"ק שתקע בברכה ראשונה לקשר"ק שיתקע בשנייה, וכן לעולם א"א בלא הפסק כשנתקע קשר"ק קשר"ק. וא"ת נתקן סדר שלשתן ג"פ מכל סדר וסדר על כל סדר וסדר כמו שעושין בישיבה, ה"ז לא היה יוצא על סדר הברכות, דברכה ראשונה היה יוצא מכל ט' תקיעות. לפיכך הואיל דא"א לעולם לצאת על סדר הברכות, התחילו לצאת בישיבה מידי כולם, ושוב לתקוע בעמידה שלא לשם חובה אלא כדי לערבב השטן עכ"ל האור זרוע בשם רבינו יצחק ב"ר אשר. וא"כ מבואר מדבריו להדיא דקול אחר פוסל אפילו בין מלכיות לזכרונות, ולפיכך לא משכתת לעולם דיתקע על סדר הברכות ולא יהיה הפסק קול אחר בין מלכיות לזכרונות ובין זכרונות לשופרות.

**וע"פ** דבריו ז"ל נראה לי דזהו דאמרין דהתקין ר' אבהו בקסרי תקיעה ג' שברים וכו' (ריה לז, א), והיינו משום דר' אבהו אזיל לשיטתו דסבירא ליה דשהיה הוי הפסק, וס"ל דכל דהוי הפסק חזר לראש, וא"כ קול אחר נמי הוי הפסק, ולפיכך בעי לי' קולות:

**ועכ"פ** חזינן דבספק הראשון הנ"ל נחלקו בו אבות הראשונים ז"ל, דהרמב"ן והראב"ן סברי דלא הוי הפסק רק לאותו הסדר שהפסיק, ולדעת רבינו יואל ורבינו יצחק בר אשר ז"ל מפסיד גם הסדרים הראשונים, ועתה על מי נסמך להלכה, ונ"מ טובא להלכה אי ראוי לחוש למנהג השל"ה הוא מנהג ירושלים לתקוע עשרה קולות בכל ברכה וברכה, כדי לצאת לכל הספקות, דאם נאמר כדעת רבינו יואל ורבינו יצחק ב"ר אשר אין זה תקנה, שהרי מפסיק בסדר חש"ת ותר"ת לבין תשר"ת של מלכיות להתשר"ת של זכרונות.

ו. לכאורה אין אם בהפסק בקול אחר אינו חוזר לראש הסדר אלא לאותה ברא וגי' צריך לתקוע לי' קולות, שהרי מהתודה בעינן תשע קולות, ובתודעה יש ג' ספיקות, לכן תקע ר' אבהו לי' קולות. אולם יש לקיים הוכחתו עפ"י פי' ר"ח ר"ה ליד א' שהיו נוהגים לתקוע תשר"ת תר"ת חזורים על סדר זה עוד פעמים, ור' אבהו תיקן שיתקע ג' תשר"ת, כדי שלא יהיה הפסק בין התשר"ת הראשון לשני ע"י תר"ת וחש"ת, ואי נמצא דאינו חוזר לראש הסדר א"כ לא הוי הפסק, וכו' הצי"ד הגרי"ם פירא שכי"ה דעת ר"ח כאר"ז שם. וכנראה נשמט כאן מדברי רבינו זהו שכתב דר' אבהו ס"ל הכי הואיל לשיטתו, ולכן תיקן לי' קולות לפי סדר זה ג' פעמים תשר"ת וכו'.

ח. ראיתי שאותם שנהגים להתמיד כשיטת הריב"א בצד פסק השר"ע עפ"י הרמב"ן, נסמכים על רבינו שכתב כאן שיש להתמיד בשופרות להתחיל כל הסדר ע"ש. ואנו לא מציינו לו בכל סימן זה שיכתוב כן לדינא, רק הראה דברין זה נחלקו אבות הראשונים ז"ל.

מדברי תורה ושתיים מד"ס, ולפיכך לא חשו לחזור בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא מפני טורח ציבור, אבל בזכרונות ושופרות דהם מד"ס לא חשו לספיקות ע"ש. והוצא מדבריהם דכסוד התפלה סמכו אמ"ד דשתיים האחרונים מד"ס, וכבר כתבנו דבלשון תורה נקרא תרועות ובלשון חז"ל תקיעות, ולפיכך פשוט דבמלכות דהוא מד"ת תקנו לומר תרועתינו, וכיון דאנו באין כעת לצאת ידי מצות שופר של תורה תקנו לומר בלשון הכתוב, אבל מזכרונות ושופרות שאנו באין לצאת ידי מצות שופר של סופרים, תקנו ג"כ לומר הנוסח בלשון דברי סופרים. ולפיכך אומרים לקול תקיעתינו והוא לשון דברי סופרים:

**ואחר** שביארנו מדברי התוס' והרא"ש דהראשונים סמכו אמ"ד דאחת מד"ת ושתיים מד"ס אפילו לקולא, אי"כ לא כ"ש שראוי לחוש להך מ"ד לחומרא מיהת. וכיון שכן מ"ס ראוי לחוש ולהחמיר ולתקוע עשר קולות בכל סדר וסדר, מאי אמרת ויהיה הפסק בין מלכות לזכרונות, מאי איכפת לן בזה, הא מ"ס מ"ע של תורה אנו יוצאין כהלכתו. אבל אם אין תקיעין רק תשר"ת, גם אחת של תורה אין אנו יוצאין כהלכתו ודילמא גינחוי גנח וקמפסקי תרועה בין שברים לתקיעה וכן להיפך. והן אמת דלפי זה בזכרונות בודאי אין לתקוע רק תשר"ת דאלי"כ הוי הפסק בין זכרונות לשופרות.

**ולענין** מש"כ"ס להסתפק בתקע קול אחר לגמרי בין תקיעה לתרועה, או דתקע בשופר פסול אי מקרי הפסק. כעת נ"ל דאם התוקע כיון לשם תקיעה לצאת בו וגם השומעין כוונתו לשם תקיעה, בודאי הוי הפסק, וכ"ש הוא מתקע שברים במקום שצריך לתקוע תרועה או להיפך דהוי הפסק. אבל אם לא כוון לתקיעה כלל רק לשיד בצלמא, וגם השומעין לא כוונתו לצאת בו, רידעו דהוא שופר פסול, או רידעו שהוא קול אחר שאינו מהקולות שצוותה התורה לתקוע בר"ה, פשוט דהשומעין בודאי יצאו, דהשמיעה לא הוי הפסק, והתוקע בעצמו אפשר דהוי הפסק ולא גרע מדיבור, ואכן בדיבור גופא ג"כ לא מצינו דיהיה הפסק דיהיה צריך, לחזור ולתקוע, ולא הוי הפסק אלא לענין ברכה, אבל לא לענין התקיעות, ולכן נראה דתקע קול אחר או בשופר פסול ולא נתכוון לצאת בו לא הוי הפסק, כן נ"ל. ומיהו עדיין הרב צ"ע באתרונים ואכמ"ל.

אבל לפי מנהגינו שאנו נוהגין כדעת ר"ת ז"ל לתקוע הכל תשר"ת, י"ל לקול תרועתינו בכלם.

**אבל** באמת נראה לי דאין קפידא בזה, דהא בלשון חכמים גם תרועה בכלל תקיעה, כמו דאמרו שמע תשע תקיעות בחשע שעות ביום יצא, הוי דקרא לכלם תקיעות. וכן בלשון תורה הוא להיפך, דעל תקיעות נמי אמר בלשון תרועה, כמו דכתיב יום תרועה יהיה לכם זכרון תרועה מקרא קודש. וכן מצינו בתהלים עלה אלהים בתרועה. ונ"ל הטעם בזה דהתורה קרי ליה בלשון תרועה המרמוז על שבירת הלכ ולעורר הלבבות לתשובה, וכמו דכתיב היתקע שופר בעיז ועם לא יחרדו. וכן בגמ' אמרין בר"ה (כו, ב) כמה דכייף איניש דעתיה מעלי. ומש"ה כתוב בלשון תרועה להודות דהו מבקש הקב"ה מאתנו, אבל חז"ל קראו בלשון תקיעות המרמוז דהקב"ה ימלוך עלינו לטובה ויקבץ גלויתינו ויהיה תחיית המתים כב"א. דהו הטעם התשיעי והעשירי של תקיעות שופר שכתב רבינו סעודה. ושם כתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וכו' וכתיב כל יושבי תבל וגו' וכתקוע שופר תשמעו, ולפיכך שם לא החזיר תרועה, לפי שלשון תרועה לא שייך רק היכא שבא השופר לעורר לתשובה ולשבירת הלב, אבל בשופר דלעתיד לא מצינו לשון תרועה.

**[וכן]** מצינו בחג המצות דהתורה קראו חג המצות וחז"ל קראו חג הפסח, וכתב הגאון החסיד מו"ה לרי יצחק ז"ל מברדיטשוב [ונדפס במשניות בדפוס ווילנא בריש פסחים] משום דהקב"ה משתבח בשבחיהו דישאל, ולפיכך קראו התורה חג המצות וישאל משתבחין בשבחיו של הקב"ה ע"ש. וכן על דרך זה י"ל כאן דהתורה כתבה מה שמוטל עלינו לעשות, וחז"ל כתבו מה שאנו מבקשים מהקב"ה, ועכ"פ אין קפידא בזה האין לומר.

**וקצת** היה נ"ל לומר טעם עפ"ז, על מה דבמלכות אומרים לקול תרועתינו, ובזכרונות ובשופרות לקול תקיעתינו. משום דדבר ידוע מה שכי התוס' והרא"ש בסוף ר"ה ליישב המנהג שנהגו או לתקוע במלכות תשר"ת ובזכרונות תשר"ת ובשופרות תר"ת. ולכאורה הוא תרתי דסתרי, ועוד דהאין יוצאין ידי זכרונות ושופרות דדילמא גנח ויליל. ותי' התוס' (לג, ב ד"ה שיעור) והרא"ש דסמכו עצמן אמ"ד דס"ל דאחת



## הלכות יום כיפור

סימן מא

### חולה ביום הכפורים שאכל שיעור שלם ואמדהו לחצי שיעור

וחדאי לא מצרפינן דמעיקרא היתר גמור הוא. אבל אם נימא ודחוי הוא נמצא דמעיקרא גמי איסור מקריא רק שנדחה אצל החולה, וא"כ יש לומר דשפיר מצרפינן.

**ושוב** עלה בדעותי לומר דגבי יה"כ אפילו אם נימא דהותרה מצרפינן, דהא באמת בתורה לא כתיב שיעורא כלל, רק דהעיקר תליא באם אכל כשיעור המבטל העינוי חייב, ורק דחז"ל קבלו דככותבת הגסה הוא דבר המבטל העינוי. וא"כ כי אכל מתחילה כחצי שיעור הרי לא נתבטל העינוי מיניה והרי הוא מעונה כמו שהיה קודם האכילה [והא דאסרה התורה לאכול חצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי וחששה התורה שמא ישלים ויאכל כשיעור בתוך אכילת פרס אבל באמת בחצי שיעור גופא אין כאן ביטול העינוי כלל] א, וא"כ כשאוכל אח"כ חצי שיעור השני ומבטל כזה העינוי, למה לא יהא חייב כרת על חצי שיעור זה, דהא אצלו שכבר אכל חצי שיעור מתבטל העינוי גביה בחצי שיעור, וקרינא ביה והנפש אשר לא תענה וגו' ב.

בעז"ה יום ד' ו' חשוי שנת תר"ם לפ"ק.

**ראיתי** להסתפק בחולה ביה"כ שאמדהו הרופאים דסגי ליה שיאכל חצי שיעור, והוא אכל כשיעור והתרו בו שלא יאכל כל השיעור, אם היה חייב מלקות או לא. אי נימא דהחצי שיעור הראשון שאכל היתר הוא והוי כמאן דלא אכל כלל, ומה שאכל אח"כ באיסור אינו אלא חצי שיעור, או דילמא דכיון דגמר האכילה אכל באיסור מצטרפין עם החצי שיעור הראשון לחייב אותו מלקות. וכן יש להסתפק לענין חולה בשבת שאמדהו דצריך לקצור בעבורו כחצי גרוגרות או לכשל, ואח"כ קצרו או בשלו כגרוגרות היה בשגגת שבת או בשגגת מלאכה, אי חייב חטאת או לא. וכן ביה"כ ג"כ יש להסתפק לענין חטאת אם אכל בשוגג.

**ולכאורה** נ"ל דתליא אי פיקוח נפש דחוויה היא אצל שבת או דהותרה, דאם נימא דהותרה לא שייך לצרף כלל, דהוי כמו דאכל בערב יה"כ כחצי שיעור ובלילה השלים כשיעור בתוך שיעור אכילת פרס,

א. דבר זה מחדת הראשונים הוא, ראה בפ"י הרא"ה על הרי"ף תענית י"ד ב' שרק באכל כשיעור ככותבת איכד תעניתו. ומובא בר"ן תענית שם. והריב"ש סי' רפ"ז הוסיף דאם אכל ככותבת ושהה יותר מכדי אכילת פרס ג"כ לא איכד התענית. וראה מג"א סי' תקס"ח סק"ב שג"כ זכה לכיין לזה. והמרמזת סי' י"ד אות ה' העיד שכבר קדמוהו הרא"ה והריב"ש שם. ומה שצריך עדיין לבאר הוא, דכיון דחצי שיעור אסור מן התורה, הרי עבר על איסור לאו דכל הנפש אשר לא תענה, והאיך יתכן שעדיין קיום המצות עשה דעניתם ביה. וצ"ל דאיסור ח"ש הוי איסור חדש ואינו חצי מאיסור השלם, ובאמת אינו עובר על לאו ויום הכפורים, אלא אסור מחמת הרובי דכל חלב. ועדיין צ"ב דבספר הפרדים הגדול לרש"י סי' קפ"ו (מספר האורה סי' צ"ה) מבאר שהאוכל ביום כפור פחות מכשיעור עובר בלאו, וחדאי שלדעתו אם אכל פחות מכשיעור איכד תעניתו. וראה דחודשט של הראשונים והאחרונים הנ"ל תלוי בשתי הדעות שכתורת האדם להרמב"ן (ענין הסכנה) אם בחצי שיעור נאמר דין הקל הקל תחילה. ויש לדון בענין ח"ש בתענית גם עפ"י משי"ב התוס' שכתורת כ"כ כי ד"ה דמוקי, דח"ש הוי איסור סתם ואין בו לאו ועשה. ונראה שחלוי בשאלה אי ההלכה למשה מסיני נאמר כשיעור החיוב, או כשיעור האכילה וע"י חקרי לב אור"ח סי' צ' ובמקא"ה בזה. וראה באחיזעור ח"ב סי' נ"א אות ג' שמבאר הא דאיצטרין לסכות חזי לאיצטרופי, משום דדבוי וכל חלב הוי איסור בעלמא, וטברת חזי לאיצטרופי מהני דלהוי ביה איסור לאו של האיסור השלם. ולפי דבריו יצא שביום הכפורים ליכא לסכות חזי לאיצטרופי, ה"ט משום דבפחות מכשיעור לא הוי סתיחה לעינוי, ול"ש בזה איסור ענוי.

ב. ועפ"י מתיר טעמי הנ"ל בשאר איסורים ככה"ג ודאה הערה ג'. ונראה לכאורה דשיעור ככותבת, אינו רק שיעור בענין, אלא גם שיעור במעשה האיסור האכילה ביום כפור, ולכן יש לומר דכשאכל ח"ש בהיתר חז"ש באיסור, אין כאן מעשה איסור לחייב כרת, אף שדעתו פתישבת בכך. וכ"כ בשו"ת מהנה חיים מהודא תליתאה אור"ח סי' ל"ט דאכילת היתר לא מצרופים לפעול כרת על ח"ש איסור, כיון שלא עשה מעשה איסור. אולם בבבאור הלכה להס"ב סי' תרי"ח סעי' ח' מבאר לכאורה דכתיבו חז"ל: עיין בכתובות בין ציון סי' (כ"ה) [ל"ד] דבכל אכילה אף [אם] הותר לו לאכול פעם אחת יותר משיעור, מ"מ על אכילה השנייה אם היה די לו בפחות משיעור והוא יאכל כשיעור

הניחא לר"י אלא לר"ל מאי איכא למימר, ולכאורה הא גם לר"ל איכא לתרדצי דלעולם מיירי באכל כשיעור, ומ"מ לא פסיקא ליה למתניי דאיכא כרת, דהא זימנין משכחת לה דאכל כשיעור ואעפ"כ ליכא כרת, כגון דהיה חולה ואמדהו לפחות מכשיעור ואכל כשיעור, דאיטור איכא וכרת ליכא, אלא וודאי דבכה"ג גם כרת איכא.

**ומיהו** הא בורכתא היא, דמידי אידין אלא לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר, ולר"ל לא מצי לאוקמא בכה"ג, ד"ל להיפך דלא מקרי רק חצי שיעור כיון דמעיקרא היתרא הואי ולר"ל חצי שיעור מותר הוא.

**ומיהו** איכא לאתרי קצת סיעתא לזה מהא דמקשינן שם בהא דתנן שבועה שלא אוכל נבלות וטרפות ואכל חייב, ומקשינן והלא מושבע מהר סיני הוא, והוצרך (ר"י) לתרץ במפרש חצי שיעור. הלא בפשיטות איכא למימר דמיירי בנשבע סתם ורק דהיה חולה ואמדהו דצריך לאכול חצי זית בשר ולא היה רק בשר נבלה, ובכה"ג חלה שבועה גם על כזית נבלה דהא רק חצי זית מותר לו לאכול, ואיך חצי זית היה חצי שיעור, ועל חצי שיעור הא חלה שבועה ואמאי צריך לאוקמא דנשבע על חצי שיעור ואכל כחצי שיעור. אלא וודאי כיון דחצי שיעור השני איטורא הוא מצטרפינן להחצי שיעור הראשון. ומיהו גבי נבלה לא שייך הסברא הנ"ל שכתבנו גבי יוה"כ, דהא הכא אכילה כתיב ופחות מכזית לא מקרי אכילה, ומיהו שייך הסברא הראשונה שכתבנו דאיטורים דחוי הוא אצל פיקוח נפשות והלכך מצרפינן<sup>1</sup>.

חייב כרת וכו'. אולם כאשר ביטולי בספר הג"ל שם לא מצאתי בו דין זה, ואדרבא נראה שכתב להיפך ח"ל: "צריך לשער באכילת חלה ביום הכפורים שלא להאכילו בין כשיעור שיש בו איטור כרת ובין פחות מכשיעור שעכ"פ אסור מן התורה, רק מה שמספיק להוציא מספק סכנת נפשות". ופשוט רכזנו שאסור להוסיף כשיעור על הנוצך לו שאז יתחייב כרת, ולכן אסור להוסיף אף ח"ש שאסור מן התורה. [ובביאור הלכה צ"ן שמקורו בספר פ"ת, והוא פתחי תשובה: (להר"י איטורין ולנא תר"ה) והוא מעתיק כן מהבין צ"ן]. אך מצאתי לו תבר לרבינו בזה מגדולי האחרונים הברוך טעם בשער הכולל דין א' ד"ה השתא ח"ל: "ועתה אציע דברי הרא"ש פ"ח דיומא (פ"י ג) וכו'. נראה מדבריו דבחוללה פטור ביום הכפורים דשרי לו באכילת פחות פחות מכשיעור תוך כדי אכילת פרס, אם חזר ואכל כל השיעור באח"י תוך כדי אכילת פרס חייב כרת ומלקות, דהא לצורך הצלת הסכנה היה די לו באכילת פחות פחות". ויש לעורר הרבה על דיוקו מהרא"ש דאינו מוכח אך אכ"ס, וראה בהערה הבאה. ועכ"פ יש לסייע לחקירתו של רבינו מדברי החת"ס (שהובא במחנה חיים שאחי המחבר שמע כן מפיו) שמי שאוכל ביום הכפורים כמה פעמים חצי שיעור ושבע מזה (שלענין ברכת המזון חייב לברך כרעת הפרמ"ג) חייב כרת, דהא לא התענה ודעתו מיושבת. אולם המחנה חיים שם לא ניח ליה בזה, ומכרע מצד הסברא דאף וליכא כרת בכה"ג כיון דלית ליה הנאת ישוב הרעת בפעם אחת, מ"מ לא קיים מצות ועניתם, דסורס אין נפשו מעונה. ומסיק דאף לדעת החת"ס יש לחלק בין אכל כמה חצאי שיעור באיטור, לאכל ח"ש אחד בהיתר כנידון רבינו, ע"ש. ודאה עוד במחנה חיים ח"א סוסיי פ"ז. [לפי חידושו של רבינו מטתלקת ממילא קושית החלקת יראב בקונטרס קבא דקשיטא קשיא ט].

ג. הדרך טעם כתב רינו הג"ל בהערה הקדמת אף בשאר איטורים.

**ובאמת** שגם באכל בעיה"כ סמוך לצאת הכוכבים לעת ערב פחות מכשיעור ועדיין הוא בעיניו כמו קודם האכילה, ואח"כ לאחר צאת הכוכבים השלים עד כשיעור וביטל העינוי, אפשר דג"כ חייב דהא התורה תלה בשיעור עינוי לגבי אדם, וגבי אדם כזה שיעור ביטול העינוי הוא ככל שהוא. ואין לומר דהתורה לא חילקה בין עינוי לעינוי וכיון דבכל אדם לא נתבטל העינוי רק בככותבת, לעולם אינו חייב רק באוכל בככותבת ביז"כ גופא, ולא חילקה התורה בין אדם לאדם ובין מעשה למעשה. דהא ליתא כלל, דא"כ מאי מקשינן ביומא (דף פ ע"ב) כו"ע בככותבת ועוג מלך הבשן בככותבת, והוצרך לתרץ דגם בעוג מלך הבשן מיתב דעתיה בככותבת ומיהו כו"ע טובא ועוג מלך הבשן פורתא. ולכאורה מאי קושיא דילמא התורה לא חילקה בין אדם לאדם והתורה לא דברה רק על הרוב, וכיון דברוב בני אדם מיתבא דעתיה בככותבת, גם עוג מלך הבשן חייב. אלא ע"כ דס"ל להש"ס כיון דהתורה תלה בעינוי, אין סברא לחייב עוג מלך הבשן בככותבת מחמת שלשאר בני אדם יש ביטול העינוי. וכן גבי שתיה משערינן באמת כל אדם בדידיה, ועוג מלך הבשן בעינן כמלא לוגמיו דידיה. וא"כ אף אנו נאמר להיפך דאם משכחת לה דבפחות מכשיעור ג"כ איכא ביטול העינוי, כגון שאכל עיה"כ פחות מכשיעור או שהיה חולה ואמדהו דסגי ליה בפחות מכשיעור, דהפחות מכשיעור היה היתר ואח"כ השלים לכשיעור דחייב מלקות.

**ולכאורה** ג"ל להביא ראיה לזה מהא דמקשה בריש פרק יוה"כ (עגב) אטור ענוש כרת הוא, ומתרץ דלא נצרכה אלא לפחות מכשיעור, ומקשינן

הראשונה וכמו דאיתא בכל בו וכשרי"ע סי' תרל"ח [וגם בחולה דפטור משמע והסעם משום תשבו כעין תדור וכמו דמבראר בחידושי (הרשב"א) (הריטב"א) ז"ל ודברי השרי"ע דנראה דמחלק בין מצטער לחולה לענין זה צ"ע ועי' באליהו רבא דדוק].

**ושוב** ראיתי לענין הספק הנ"ל די"ל דאפילו בתחילת האכילה, מ"מ אם בדעתו לקבוע סעודה כל כוונה וכדית נחשב מן הקביעות וצריך סוכה, רכיון דכדעתו להשלים לסעודה קבע נחשב כל מה שאוכל לאכילת קבע וזה נ"ל פשוט להלכה<sup>ד</sup>:

**ולענין** מה שכתבנו לעיל לענין אם השלים בליל יו"ט לשיעור ככותבת אי חייב או לא, נראה לכאורה להביא ראיה מהא דאמר ר"י ביומא שם דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי. ופירשו כל המפרשים ז"ל דר"ל דחיישינן שמא יאכל מיד בתוך אכילת פרס עוד חצי שיעור, ואז הוא חייב מלקות, לפיכך חצי שיעור הראשון נמי אסור. והוציא מזה הגאון בעל נודע ביהודה ז"ל<sup>ה</sup> דאוכל חצי כוונה חמץ בשביעי של פסח לעת ערב באופן שאין פנאי לאכול עוד, מותר מן התורה לאכול דאז לא חזי לאצטרופי. אמנם הדבר תמוה דא"כ כשהיה במדבר וידוע לו שלא יגיע לו עוד חצי שיעור, הכי תעלה על דעתך דכה"ג מותר לאכול מן התורה והיכן מצינו חילוק בזה<sup>ו</sup>. ועוד לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא, א"כ למה חצי שיעור אסור מן התורה משום דחצי לאצטרופי הלא אינו אלא ספק והתורה הא לא חששה לספק<sup>ז</sup>.

**ולכן** לולי דבריו ז"ל הייתי אומר דר' יוחנן מביא ראיה דמוטל איסור תורה על כל משהו ומשהו של האיסור, דאם נימא חצי שיעור מותר, א"כ היאך חייב באוכל הכוונה פורתא פורתא בזה אחד זה, הא כל

**וכן** נ"ל לומר גבי סוכה דתען דאוכלין ושוחין עראי חוץ לסוכה היינו כביצה. היינו דמותר לאכול כביצה חוץ לסוכה, משום דאינה אלא אכילת עראי, והתורה לא חייבה לאכול בסוכה רק בקובע עצמו לאכול, אבל אם התחיל לאכול בסוכה ואכל כביצה ואח"כ השלים אכילתו חוץ לסוכה ער שאכל כשיעור קביעות, ביטל מ"ע דסוכה, ואף דבאותה אכילה שאכל חוץ לסוכה אין בו שיעור קביעות, מ"מ הרי גמר סעודתו חוץ לסוכה, ומצרפינן מה שאכל בסוכה ג"כ. וג"כ מטעם הנ"ל דהרי בתורה לא כתיב שיעור כלל, רק מרכתיב חשבו ודרשינן תשבו כעין תדורו, ואכילת עראי אינו מקפיד לאכול בביתו, אבל בשאקבע עצמו לאכול אכילת קבע, כל משהו שבו מקרי קביעות. ומיהו באכילה הראשונה י"ל דלא יאכל עוד, אבל בגמר האכילה דעכשיו ידעינן דאכל סעודה קבע בוודאי אסור לאכול חוץ לסוכה.

**ואם** נאמר כן יסתלק מה שתמה הר"ן דהיכי ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות דבלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה, הא עיקר חיובא הוא כוונה וכוונה לא בעי סוכה. והוציא מזה דאכילה דמצוה שאני והמצוה מחשב אותה לקבע. ואכן לפי הנ"ל לק"מ, די"ל דילפינן דהכוונה בעי סוכה היינו אם אכל קודם צאת הכוכבים פחות מכשיעור קביעות, והכוונה משלים לשיעור קביעות, ובה"ג חייב בסוכה באמת כיון שע"י הכוונה נשלם הקביעות.

**ועוד** נ"ל ליישב קושית הר"ן, די"ל דהא דאכילת עראי מותר היינו מרכתיב תשבו כעין תדורו, וזהו בכל ימי החג. אבל כלילה הראשונה דמפקינן מג"ש, י"ל דגם אכילת עראי חייב דהא לא נפיק מתשבו כעין תדורו כלל. ותדע דהא גם מצטער חייב כלילה

ד. במקראי קדש סוכות ח"א הביא שכדורי רבינו כ"כ בשו"ת שואל ומשיב מהודא ד' ח"ג סי' י"א. וכתב שלפ"ז יצא שבאמצע הסעודה אסור לשתות מים מחוץ לסוכה, וצ"ח שכן מצד המ"ב בשעה"צ סי' תרל"ט אות כ"ט, ואעפ"כ נראה דאינו דומה לענין ביום הכפורים, דבסוכות אין איסור לאכול חוץ לסוכה, אלא יש מצוה לאכול בסוכה, והיינו כשרוצה לאכול סעודת קבע, וכשאוכל חוץ לסוכה עובר כשוא"ת על מצוה אכילה בסוכה, ולכן כל מה שמתירב לאכול בסוכה ואכלו מחוץ לסוכה עובר עליו בשוא"ת, ועי' גבי רע"א (תשכ"ז) סי' ב.

ה. כתשובותיו מהוד"ת אר"ח סי' נ"ג ובצ"ח פסחים מ"ד א'. וכ"כ החת"ס ח"ו סי' ס"ה, ישועות יעקב סי' תצ"ח סק"א, ורע"א סי' קצ"ד בלשון שמ"א. (ועי' שו"ת שאלת שמואל סי' ל).

ו. וכ"כ בחקרי לב אר"ח סי' צ' ע"ש.

ז. ואכן בשו"ת אבני מלואים סי' י"ד חולק על הגר"ח ואוסר לאכול חצי שיעור אף ביום הכפורים. אף בסוף הי"ח. ועי' שפת אמת יומא ע"ד א'.

דהלכה למשה מסיני דכל איסורי מאכלות שיעורן בכזית, דפחות מכזית לא מקרי אכילה, והלכך בתוך אכילת פרס נחשב כאכילה אחת ומצטרפי, וביותר מאכילת פרס נחשב כב' אכילות ולא מצטרפין, ובכל חדא וחדא ליכא כזית, וא"כ מאי מקשה מככותבת, דמה בכך דאיכא יתובא דעותא ביותר מכדי אכילת פרס, מ"מ כיון דנחשב כב' אכילות בכל חדא וחדא ליכא שיעורא, ולמה הוצרך לתרוץ דקים להו לרבנן וכו'. וע"כ דצ"ל דס"ל להגמ' בפשיטות דגבי ידה"כ עיקר בייחוב דעת חליא מילתא, ואי משכחת לה יתוב דעת בפחות מכשיעור ע"י אופן שיהיה, בין שאכל עיה"כ או בחולה שאכל בפחות מכשיעור, או שאכל חצי שיעור ושהה כדי אכילת פרס ולא נצטרף האכילה שאכל מקודם<sup>ט</sup>, ס"ל להגמ' דודאי חייב אפילו על פחות מכשיעור, דכיון דמבטל העינוי בזה קרינא ביה והנפש אשר לא תעונה, ולכן מקשה דבכותבת למה פטור ביותר מכדי אכילת פרס, ומתוך דקים להו לרבנן דביותר מכדי אכילת פרס לא מייחבא דעתיה:

**ועוד** ראייה דהא בלא"ה קשה להיטן, דדילמא גם בתוך שיעור אכילת פרס ליכא יתובא דעתיה, ומנ"ל להכריח משיעור כזית דבתוך אכילת פרס איכא יתובא דעתיה, ואעפ"כ מצרפינן משום דנחשב כחדא אכילה וכמו בכזית לענין שאר איסורין. אלא ע"כ דגבי ידה"כ אין סברא דיהא חייב אף בדבר דליכא יתובא דעתיה, דהא באכל דברים שאינם ראויין לאכילה פטור. ומיהו עדיין קשה דמאי מקשה מכזית דהא התם ליכא יתובא דעתיה כלל והדבר צ"ע:

משהו ומשהו שאוכל היתר הוא, ולמה חייב אם אוכל כשיעור, אלא ש"מ דכל משהו ומשהו איסור הוא, אלא דמלקות ליכא עד שיאכל כשיעור ומשורה שפיר מצטרף [והענין לסברא זו כבוד ידידי הרב הגאון פוג"ה ר"ש לובצ'צ'ר נ"י מ"ץ דפ"ק ודילנא]<sup>ח</sup> וראיה גדולה לזה מהא שכתב הרמב"ם ז"ל (בריש ה"ל גזילה) דאסור לגזול אפילו כ"ש מה"ת, וכתב ה"ה ז"ל משום דק"ל דח"ש אסור מה"ת. ואם נימא דהפידוש דחזי לאצטרופי אם יאכל אחד כך בתוך אכילת פרס, א"כ בגזילה הא לא חזי לאצטרופי כלל דהא תיכף כשגזול ח"ש כבר מחלו הבעלים אלא ודאי כמשי"כ בעז"ה.

**ואם** אמת כן הוא בכזית דברי הש"ס, מעתה יש לנו ראייה גדולה ופשיטות לעיקר הספק הנ"ל דכיון דחזונו מרבירי הש"ס דחייב מלקות לא בא אלא משום שמתח איסור על כל משהו ומשהו, וא"כ באוכל בערב ידה"כ סמוך לחשיכה חצי שיעור, לא שייך שיצטרף עם החצי שיעור שיאכל אח"כ, דהא באותה שעה זמן היתר הוא. וכן בחולה שאכל חצי שיעור, ג"כ לדעת הסוברים דפקוח נפש הותר אצל חולה, א"כ החצי שיעור שאוכל אינו אכילת איסור אלא אכילת היתר ואינו מצטרף. ומיהו לפי מה שכתבנו לעיל דגבי יו"כ עיקר החיוב המשנה האחרון, נדחית ראייה זו, דהא אפשר דגבי יו"כ לא צריך צירוף כלל למשהו אחרון ודוק.

**ונראה** לי ראייה לזה מהא דמקשינן (יומא פ. ב) כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס. ולכאורה מאי קשיא, הא בשיעור כזית לאו בייחוב הדעת חליא מילתא, דהא גם בכזית ליכא יתוב דעת, ורק

ח. והיינו דאין צריך שיהיה ראוי לצירוף במשל, רק דהיי הוכחה שיש איסור אף בפחות מכשיעור. וכ"כ סברא זו המגרי"ן חיות שכתובת  
כ"א ב' וצ"י חבל יעקב ח"ב סי' ג.

ט. ראה לעיל הערה ב' בשם החתם סופר.

סימן מב

## יודיו של שעיר המשתלח

החי והתודה עליו, והסמיכה והוידוי הכל מצוה אחת היא וכיון דסמיכה לא מעכב ממילא הוידוי נמי לא מעכב. ומעתה לא הוצרך רבינו הגדול להביא זה כיון דכבר פסק בפ"ג מה' מעשה קרבנות הלי י"ב דסמיכה לא מעכב, ולא חילק בין סמיכה דקרבנות יחיד ובין סמיכה דקרבנות ציבור, ממילא ידעינן דהסמיכה של שעיר המשתלח ג"כ לא מעכב וממילא ידעינן גם על הוידוי:

**ומה** שהעיר כת"ר נ"י עוד דלמה לא היה ויודוי גם בשעיר הפנימי על טומאת מקדש וקדשיו וכמו בפר דהי' ויודוי על טומאת מקדש וקדשיו של הכהנים [אך קרשיא זו אינה רק לדי' יהודה בסופ"ק דשבועות (יג, ב) דהוידוי של הפר ג"כ היה על טומאת מקדש וקדשיו, אבל על שאר עבירות כולם נתכפרו בשעיר המשתלח אבל לר"ש שם דהוידוי של הפר היה על שאר עבירות לק"מ, דבשאר עבירות הוידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל ולא צריך ויודוי דשעיר הפנימי]. במח"כ נראה דלק"מ דהא גמירי דשתי סמיכות בציבור ותו לא, וכיון דליכא סמיכה ליכא ויודוי אבל הפר הוא קרבן יחיד ולפיכך היה ויודוי, ובכל קרבנות יחיד היה הוידוי בעת הסמיכה, וכמו דאמרינן ביזמא ד' ל"ג ומתוודה על עולה עון עולה ועל חטאת עון חטאת, ולא גרע הפר של כה"ג משאר חטאת יחיד. וקצת צ"ע דלמה צריך ללמוד בג"ש דכפרו היינו כפרת דברים, תיפוק ליה דהא בכל החטאות היה צריך ויודוי בעת הסמיכה, והוידוי הזה דאורייתא הוא וכמו שכי' הרמב"ם בריש הלי' תשובה דמ"ע מה"ת להתוודות על הקרבן דכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם והתוודו את חטאתם אשר עשו. וכיון דדם הפר מכפר על טומאת מקדש וקדשיו ממילא צריך להתוודות על עון זה בעת הסמיכה. אבל לפי מש"כ לעיל בשם

לכבוד מר אחי הרב הגאון המפורסם וכו' מגן הכהנים מה' בצלא"י כההן מ"ץ דפ"ק ויילגא.

**באתי** להשיבו ע"ד אשר תמה על הרמב"ם ז"ל בהלכות עבודת יוה"כ"א שלא הביא הדין שנחלקו בו ר' יהודה ור"ש (ביזמא מ. א) אי ויודוי של שעיר המשתלח מעכב, דלר"י דהלכתא כוותיה לגבי ר"ש לא מעכב דיעמד חי לפני ד' לכפר עליו קאי אכפרה של שעיר הפנימי ולא אכפרת דברים<sup>2</sup>. [ומיהו צ"ע על הברייתא (יזמא ל"א ע"כ) דיליף שם דקרא דוכפר בעזו ובעדו ביתו דכתיב גבי פרו היינו כפרת דברים מג"ש דשעיר המשתלח דכתיב שם לכפר עליו והתם בודאי היינו כפרת דברים. והיינו ע"כ כר"ש וכמו שכתב שם התוס' ישנים וכמו שאמר לי כת"ר נ"י. וזהו דבר תימה דבתו"כ על קרא הנ"ל ג"כ איתא בהאי לישנא וכל לשון הברייתא שם הוא לשון התו"כ בפ' אחרי על הך קרא גופיה וידוע דסתם ספרא היינו ר"י ור"י הא סבר להיפך וצ"ע ג].

**ולע"ד** לא קשה מידי דהא ברפ"ק דיומא אמרינן דלמ"ד המילואים כל הכתוב בהן מעכב בהן סמיכה מעכבת בהן, אבל למ"ד דכל שאינו מעכב לדורות אינה מעכבת גם במילואים סמיכה לא מעכבת. וכן קי"ל להלכה ולדורות סמיכה לא מעכבת לד"ה, ומשמע דאף בקרבן ציבור, דאל"כ מ"ט דלא מעכבה במילואים דהא מילואים קרבן ציבור היא, וכל שמעכב לדורות בודאי הי' מעכב במילואים לדברי הכל. וע"כ דבציבור נמי סמיכה לא מעכבה. וידוע דלא גמירי רק ב' סמיכות בציבור, סמיכה של פר העלם וסמיכה של שעיר המשתלח וכדאמרינן במנחות ד' צ"ב אליבא דר"י ע"ש. וכיון דהסמיכה עצמה של שעיר המשתלח לא מעכבה כ"ש הוידוי, דהא הוידוי בעת הסמיכה הוא, וכמו דכתיב בתורה וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר

א. ע"ש בפ"ב היו: הוודוי השלישי וכו' על השעיר המשתלח ולא הזכיר הא דלא מעכב.

ב. וכן העיר החפץ חיים בלקוטי הלכות יומא שם. אולם המאירי יזמא שם והרא"ש בסוד העבודה פסקו דמעכב. וברא"ש שם מבואר דהיינו אף לר' יהודה וצ"ב. וראה בבבב"א ארי ריש יזמא דנקיט להלכה כר"י דאינו מעכב.

ג. בדבר זה נחלקו החוקרי והאברבנאל. החזקוני פרשת אחרי פט"ו כתב שלא היה מתודה על השעיר הפנימי, דגנאי הוא להתוודות עליו כיון שהוא לגבוה. ואלם האברבנאל שם כתב דהיה בו ודוי דלא גרע משאר חטאת.

בדודו ובניו ר"ל הכהנים הגדולים שעמדו אחר אהרן, ומיהו לשון הגמ' אינו טובל פי' זה ועדיין צ"ע] ור"י השיבו אף זה אהרן ובניו מתכפרין בו. ור"י לשיטתו אויל דגם הכהנים היה להם כפרה בשעיר המשתלח בשאר עבירות, והוצא לנו משם דר"י סבר דסמיכה זו של שעיר המשתלח היה כמו כל הסמיכות ונחשב מבי הסמיכות שהיה בציבור. וכיון דק"ל דסמיכה לא מעכב גם סמיכה זו לא מעכב, וממילא גם הווידוי לא מעכב, והווידוי היה כמו בכל הקרבנות יחיד שהיה מתורה עליו על החטא שמביא הקרבן עליו. והא דהוצרך התורה לפרש זה משום דבציבור לא מצינו סמיכה על כל החטאות שהיו מביאין ברי"ח וברגלים, קמ"ל הכא דהכא בעי סמיכה וגם וידוי אבל אינו מעכב. וממילא צ"ל דלר"י ע"כ דהווידוי לא היה בא לכפרה רק דמצוה להתוודות, דאלי"כ למה באמת אינו מעכב. וצ"ל דס"ל לר"י דשעיר המשתלח בעצמו מכפר בלא הווידוי, ולפיכך צריך ר' יהודה לפרש קרא דלכפר עליו קאי אדם של שעיר הפנימי, דליכא לפרש אוידוי של שעיר המשתלח כמו דדריש ר"ש דהא אינו מכפר כלל. אבל ר"ש לשיטתו דס"ל דלא היה סמיכה כלל דהא סמיכה אינו אלא בבעלים. וצ"ל דגוה"כ הוא הכא דבעי סמיכה משום דהיה וידוי. וצ"ק המצוה היה הווידוי וממילא היה צריך לסמוך, והלכך שפיר מעכבא, דבסמיכה איכא קרא דלא מעכבא אבל הכא ליכא מיעוטא. ועוד כיון דהווידוי היה לכפר שפיר מעכבא כמו כפרה דדם דמעכבא, ולפיכך דריש לקרא דלכפר עליו דקאי על שעיר המשתלח וזה בפתור ופירא:

**וע"פ** מש"כ יתיישב לנו עוד דקדוק נכון דברייתא דשבועות י"ג דר"י אמר שמתכפרין בשעיר המשתלח ולא הזכיר הווידוי, ור"ש הזכיר הווידוי ואמר כשם שווידוי של שעיר המשתלח מכפר. אבל לפי מש"כ ניחא, דר"י ס"ל באמת דהווידוי אינו מכפר רק השעיר בעצמו.

**והירצא** לנו מדברינו דנ"מ בין לר"י ובין ר"ש בה' דברים. א. לר"י הווידוי של שעיר המשתלח אינו מכפר ולר"ש מכפר. ב. לר"י אינו מעכב ולר"ש מעכב. ג. לר"י גם הכהנים מתכפרין בשעיר המשתלח ולר"ש הכהנים אין להם כפרה בשעיר המשתלח. ד. לר"י הווידוי של פר אינו מכפר ולר"ש מכפר על שאר

התוס' ישנים דברייתא זו ע"כ ר"ש היא ניחא, דהא ר"ש סבר דהווידוי היה מכפר על שאר עבירות, ולא דמי לכל הווידוים של קרבנות יחיד דכפרה אינו אלא בדם והווידוי היה משום דהמצוה להתוודות על הקרבן, והלכך לא מצינו בשום מקום בתורה דהווידוי נקרא כפרה, משום דאינו מכפר באמת. וגם לא הזכיר הווידוי בפירוש בתורה דצריך להתוודות בעת הסמיכה, משום דהתורה סמכה על קרא דהתוודות. אבל בפרו של אהרן דכתיב וכפר בעדו ובעד ביתו דקרי ליה רחמנא כפרה, ס"ל לר"ש דהווידוי עצמו היה מכפר לבד הדם, והדום היה מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והווידוי היה מכפר על שאר עבירות, והלכך שפיר צריך ללמוד משעיר המשתלח, כלומר דכמו בשעיר המשתלח הווידוי עצמו מכפר, ה"נ כפר ושני הווידוים על שאר עבירות, אך דזה על הכהנים וזה על ישראל. אבל לר"י לא יליף באמת משעיר המשתלח מתרי טעמי, דחדא דקרא דלכפר עליו דכתיב גבי שעיר המשתלח לא קאי על הווידוי רק על הדם של שעיר הפנימי, ועוד דלדידיה לא צריך ללמוד דצריך כפרת דברים דפשיטא דלא גרע מכל החטאות היחיד דצריך וידוי. ונ"מ לדינא נ"ל לענין אי הווידוי של הפר מעכב, דלר"י לא מעכב כמו שאר סמיכה דאינו מעכב הסמיכה ולא הווידוי אבל לר"ש דהווידוי עצמה מכפר בפני עצמו בוודאי מעכב כמו דס הפר עצמו.

**ובזה** שכתבתי יש לומר פרפרת אחת במה דנחלקו ר"י ור"ש בקרא דיעמד חי לפני ה' לכפר עליו, דר"י ס"ל דהווידוי אינו מעכב והא דכתיב יעמד חי לכפר עליו קאי על דמו של שעיר הפנימי. ור"ש דריש ליה לווידוי של שעיר המשתלח, וס"ל באמת דהווידוי מעכב. נ"ל די"ל בפשיטות דלשיטתיהו אזלי, דבמנחות (דף צ"ב) פליגי שם ר"י ור"ש דברייתא בבי הסמיכות דגמירי דאיכא גבי קרבנות ציבור מי הם, דר"ש ס"ל דבי הסמיכות הם פר העלם של ציבור ושעירי עבודת כוכבים, ור"י פליג וס"ל דשעירי עבודת כוכבים אין בהם סמיכה ואת מי אביא תחתייהם שעיר המשתלח, ואמר לו ר"ש דהאיך אפשר דשעיר המשתלח בכלל הבי' סמיכות הא סמיכה אינו אלא בבעלים וזה אהרן ובניו סומכין בו [ומיהו תיבת ובניו בגמ' שם צ"ע] דהא לא סמך עליו אלא הכה"ג בלבד, ואולי דר"ל אהרן

טרע בעלינו וכהנהגים והעם כר"ה וכיז"כ כדי שלא יבוא לעקירת רגלים. ולכן גם האיזנא אף ולא נהגו כן אלא גם הש"ץ כורע בעלינו עם הציבור וכמש"כ הלבוש והובא בט"ז שם, מ"מ נשאר המנהג שלא יפול על פניו עם הציבור בשוה. אבל באמת הוא מנהג בטעות ומאחר דאנו נהגין שגם הש"ץ כורע ונפול צריך ליפול על פניו עם כל הציבור ביחד כמו שכורע בעלינו. ולכן הנהיג מר אחי ז"ל בבית תפלתו שהיה מתפלל ביה"כ [כי דרכו ז"ל היה בסוף ימיו שהיה עושה מגין בתוך ביתו בשבתות וכיז"ט ובימים נוראים] מפני שהיה דרכו להאריך בתפלתו ולהתפלל מתוך עומקא דליבא באימה ובכחונה עצומה, ומתקיים בו מקרא שכתוב כל עצמותי תאמרנה וגו' וכיחוד כר"ה וכיז"כ היה מתפלל באימה וכיז"א ובבכיה רבה. ולא רצה שהציבור ימתינו על תפלתו וחשש מאוד לסידתא דציבורא, ולכן היה מתפלל בציבור בביתו והוא בעצמו היה יורד לפני התיבה כל החמש תפילות, ותיכף אחר שסיים נוסח וכן היה אומר היה מתחיל לומר נוסח הכהנים והעם בניגון, והציבור היו אומרים עמו בלחש הנוסח הזה, וכשהיה מגיע להיו כורעים היו נופלים כל הקהל על פניהם עמו בשוה, ומאוד היה משתוקק להנהיג כן בשאר בתי כנסיות ובתי מדרשות, ובאמת שכן ראוי לעשות לכל רב ומנהיג הקהילה להנהיג כן בבית מדרשו אם אפשר בקל לתקן זה באופן שלא יבואו לידי מחלוקת ח"ו.

**ואגב** דאיירי בסדר עבודה ראיתי להעתיק בכאן מה שכתבתי על גליון הרמב"ם ז"ל שלי בה' עבודה יה"כ בפ"ב הלכה וא"ו על מש"כ שם הרמב"ם ח"ל: גמצאת למד שהוא מתוודה ביום זה ג' פעמים וכו' ומזכיר את השם בכל וידור מהן ג' פעמים וכו', ובכולן מזכיר את השם ככתבו שהוא שם המפורש, בראשונה היה מגביה את קולו בשם, כיון שרבו פרוצין חזרו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חביריו הכהנים עכ"ל. וכתבתי על זה בגליון זה לשוני: ירושלמי יזמא פ"ג הל' ז' בראשונה היה אומר בקול גבוה משרבו הפרוצין היה אומר בקול נמוך ע"כ, ומה שגרשם על דברי רבינו (קדושין דף ע"א) וכן הכ"מ הלח"מ ציינו להשי"ס דקידושין, והא ליתא כלל דרבינו לא כיון לזה כלל דהא התם לא איירי בשם שהיה אומר הכה"ג ביה"כ רק בשם של י"ב אותיות, וגם לא החזיר שם כלל דצריך לאומרו בקול נמוך ולא אמר שם רק

עבירות על הכהנים. ה. לר"י אינו מעכב הודידי של פר ולר"ש מעכב. ועפ"ז יתיישב היטיב דברי הרמב"ם כיון דפסק בפ"ג מה' מעשה הקרבנות הלכה י"ב דסמיכה לא מעכבא וגם פסק שם בהלכה ו' דהב' סמיכות של ציבור היינו פר העלם ושעיר המשתלח כר' יהודה, ממילא שמעינן דהסמיכה של שעיר המשתלח וגם הודידי לא מעכבא. וכל זה נראה לי ברור בעזרה.

הנלע"ד כתבתי אחי הצעיר שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ויל"ט ביום א' י"ג תשרי תרל"ז לפ"ק:

**ולענין** מה שכתבנו אי וידור שעיר המשתלח מעכב, אגב דאיירי בדיני וידור של שעיר המשתלח, ראיתי להזכיר בכאן מה ששמעתי מפי מר אחי ז"ל שמאוד היה רע בעיניו המנהג שנהגו כמעט בכל תפוצות ישראל ביה"כ בתפילת מוסף בסדר העבודה, כשמסיים הציבור והש"ץ לנטח הודידי דוכך היה אומר, מתחילין כל הקהל לומר כל אחד ואחד בפני עצמו נוסח והכהנים והעם העומדים בעזרה וכו', ומתוך שא"א לצמצם שסיימו כל הקהל כאחת לנטח היו כורעים וכו' וא"א כלל שיפול כל העם על פניהם כאחת, רק זה מקדים זה מאחר זה קם זה נופל, וזהו דבר מגונה מאוד ואין זה מדרך הכבוד וההידור לעשות כן אפילו לפני מלך ב"ו, וק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. ונוסף לזה שהש"ץ עומד ואין נופל כלל על פניו בעת שהציבור נופלים, רק לאחר שהציבור נופלים על פניהם מתחיל הש"ץ לומר נוסח והכהנים והעם בניגון הנהוג ונפול גם הוא על פניו בעצמו, וזהו נגד הדין שכל הקהל נופלים על פניהם והוא אינו נופל ונראה ככופר ח"ו. [ואף שיש לחלק ולומר ולא דמי לנטח עלינו שאנו אומרים ואנחנו כורעים ומשתחורים. ולכן מי שאינו כורע כוודאי מחזי ככופר ח"ו. אבל בסדר עבודה אינו אלא סיפור דברים בעלמא דהכהנים והעם שעמדו בעזרה היו כורעים ומשתחורים כשהיו שומעים את השם הנכבד הנורא יוצא מפי כהן גדול. רק דהמנהג הוא לכרוע וליפול על פניו לעשות זכר למקדש. ולכן אף מי שאינו כורע ונפול על פניו לא נראה ככופר, אבל מ"מ כיון שכבר המנהג לכרוע וליפול על פניהם כוודאי גם בזה שייך נראה ככופר]. ובאמת המנהג הזה שהש"ץ אינו נופל על פניו בעת שהציבור נופלים נמשך מדברי הרמ"א בהג"ה בשו"ע סי' תרכ"א שכ' דהש"ץ אינו

אות באות. [ומה שגרשם שם על דברי הסמ"ג (קידושין דף ע"א) טס"ה וצריך לציין ירושלמי יומא פ"ג]. ומש"כ הרמב"ם עוד ובשלושת הווידויים היה מתכוון וכו' כתב ע"ז הסמ"ג ח"ל הפייט יסד כי בשלושת הווידויים היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו, ואינו בתלמוד ואולי בשום מדרש הוא עכ"ל הסמ"ג:

ראין אומרין אותו לכל אדם רק לצנועים ע"ש. ולכן הדבר פשוט והרמב"ם כיון להירושלמי שהבאתי וכוה נסתלקה קושיות הלח"מ עליו וק"ל. ומה שמסיים רבינו ומבליעו בניעמות הוא ג"כ שם בירושלמי אלא צ"ע בירושלמי משמע שהבליע בניעמות הכהנים והרמב"ם שינה הלשון. וכבר העיר בזה הלח"מ. אמנם הסמ"ג בהל' עבודת יהו"כ עשין ר"ט העתיק ללשון הירושלמי

## הלכות סוכה

סימן מג

### סוכה ישנה

הו"ל להזכיר בש"ס דילן דצריך לחדש בו דבר למצוה מן המוכחר מיהת. וע"כ צ"ל חד מהני תרחי, או דהש"ס דילן סמך על הירושלמי ולא הוצרך להזכיר דהש"ס ירושלמי הוא קדם בזמן להש"ס בבלי, וכמה דינים נמצא שלא הזכר בבבלי כלל והפוסקים הביאו זה בשם הירושלמי הכי יעלה על הדעת לומר דאינו לעיכובא מדלא הזכר בבבלי. ועוד אם נימא דכיון דלא הזכר בש"ס דילן ש"מ דפליג על הירושלמי בהא, א"כ גם למצוה מן המוכחר לא בעי ולמה הביאו הפוסקים ז"ל דין זה כיון דהש"ס דילן לא ס"ל הכי.

**ואמנם** לענ"ד יש להביא ראיה ברורה לדברי הר"ן דאינו אלא למצוה מן המוכחר מהא דאמרין במנחות (דף מ"ב) דקסבר רב חסדא דכל מצוה שכשרה באינו יהודי, בישראל א"צ לברך, וכל מצוה שפטולה באינו יהודי, בישראל צריך לברך, ואמרין שם עת דסוכה מסייע ליה דהרי סוכה דכשרה בא"י דחגיגא סוכה גב"ך כשרה ובישראל אין צריך לברך לעשות סוכה ע"כ. ואם נימא דכסוכה ישנה צריך לחדש בו דבר מן הדין ואם לאו פטולה, ופשוט דהך חידוש צריך לעשות ע"י ישראל דוקא וכמו לב"ש דס"ל דצריך סוכה לשם חג בודאי בעינן ע"י ישראל, דהא כתיב תעשה לך, ואפשר דגם ע"י חש"ו נמי פטולה, דכיון דעשייה נמי מן המצוה, בעינן בה דין שליחות כמו בפסח ובתרומה וקרישם דפטול ע"י חש"ו ואינו יהודי, וא"כ הדבר

**שאלה** ראוי לברר הא דאיתא בירושלמי דסוכה פ"א ה"ב דסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר, חברייא אמרו טפח ר' ייסה אמר כל שהוא, מ"ד כל שהוא ובלבד על פני כולה ע"ש. אם הוא מה"ת, או דאינו אלא משום מצוה מן המוכחר. וגם מהו החידוש הזה אם צריך לחדש בו דבר בגופו של ספך כמו דמשמע פשטיות דברי הירושלמי דמר אמר טפח ומר אמר כל שהוא ורק דיהיה על פני כולה, ומשמע להדיא דצריך לחדש בגופו של ספך, או דילמא דסגי דיעייל בה בסתרי לשם חג. ועוד ראוי לברר אי גם בסוכת גב"ך, דקב"ש צריך לחדש לשם חג או לא. ועוד יש לברר אם דברי הירושלמי אלו מוסכם גם מש"ס דילן ואין חולק בדבר, או דילמא דהש"ס דילן חולק על הירושלמי בהא. וכל זה ראוי לנו לברר להלכה בעו"ה:

**תשובה** לענין הספק הראשון כבר כתב הר"ן ז"ל בהדיא בריש סוכה על דברי הירושלמי הנ"ל כלומר אע"ג דסוכה ישנה מכשרי ב"ה, למצוה מן המוכחר צריך לחדש בו דבר ע"כ. ואמנם הב"י כתב בס' תרל"ו דמדברי התוס' (ט, א ד"ה סוכה) דהרא"ש ושאר פוסקים דהטור דהביאו סתמא לדברי הירושלמי הנ"ל דצריך לחדש בה דבר משמע דלעכובא אמרי כן ולא כהר"ן ז"ל. ואמנם המג"א כתב שם דבגמ' משמע כהר"ן שלא הזכיר חידוש ונ"ל שזהו דעת כל הפוסקים חלא סב"י עכ"ל המג"א. והנה מש"כ דבגמ' משמע כהר"ן שלא הזכיר חידוש ומהג"י, דאכתי מי ניחא דהא מ"מ



כב"ש דסוכה לשם חג בעינן, ע"כ כל הסוכה בעינן לשם חג דזמניא דפסולת גזרין ויקב דמעכב בכל הכשר הסוכה, וע"כ הוצרך לומר דכ"ה דריש ליה לודשא אחריתא.

**ובר** מן דין מה שהביא במראה הפנים ראייה מזה לדעת הרמב"ם ז"ל בודאי אינו ראייה כלל, והא"ל דש"ס דילן ס"ל ג"כ כהירושלמי אך דאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא וכמו שכ' הר"ן ז"ל, והלכך א"א לומר דקרא אתי להכי, וא"כ אכתי הו"ל להרמב"ם להביא דברי הירושלמי לענין מצוה מן המובחר מדרבנן. ואמנם הרבר פשוט דהרמב"ם נמשך בזה אחר רבו הרי"ף ז"ל דהשמיט דברי הירושלמי מהלכותיו, אלמא דס"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי, ואולי דהיה סובר דהירושלמי סובר דצריך לחדש בו דבר מן הדין, וע"ז יש הכרח מהש"ס דמנחות הנ"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי ומשור"ה השמיטו, או דהיה להם איזה ראייה אחרת דש"ס דילן פליג ע"ז. אבל מהש"ס דסוכה (דף ט.). בודאי אינו ראייה לשום צד וכמו שכתבתי ודברי המראה פנים צל"ע.

**ומיהו** לדעת התוס' והרא"ש וש"פ דתפסו דברי הירושלמי להלכה וס"ל דש"ס דילן לא פליג עליה דהירושלמי בהא, ע"כ ראייה גדולה מהש"ס דמנחות הנ"ל דהך חידוש אינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא וכמש"כ. ומיהו גם זה אינו ראייה רק לדעת הט"ז בס"י תרל"ו הנ"ל דגם בסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש בו דבר, וכ"ש הוא מסוכה ישנה דנעשה סתמא חו נעשה בפירוש שלא לשם חג, ואכן באמת לולא דברי הט"ז היה מקום לומר דהירושלמי לא אמר כן רק בסוכה ישנה דעשה לעצמו לישב בצילה מפני החמה ולא כיון בפירוש לשם חג, ואפשר דמיירי דכבר ישב בה קודם החג והתם בודאי בעי חידוש, דאל"ה אין כאן היכר כלל דיושב בה בחג לשם מצות סוכה, דהא כבר ישב בה קודם החג לשם צל בעלמא, וכמו דאסור לישב תחת תקרת ביתו בחג ואפי"ן אם עשויה מסכך כשר והחקרה עשויה עראי ואינה קבועה במסמרים באופן שאם היתה עשויה לשם סוכה היתה כשדה, מ"מ אם דר בו כל ימות השנה פסולה מן התורה משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה כולה, ה"נ בסוכה העשויה לצל, מ"מ אם עשה לימות החול בפירוש או דעשאה קודם לחג לי יום דאז אפי"ן עשאה בסתם אמרינן דודאי לא עשאה לימות החג רק לישב בה בחול, אז אין הכר כלל דיושב לשם מצוה והלכך בעי חידוש, ובפרט

מתמיה דהיכא אמרינן דסוכה מסייע ליה, אדרבה סוכה הוי תיזכתא דהא בסוכת גנב"ך ורקב"ש בודאי צריך לחדש בו דבר, דהא גרעי מסוכה ישנה דהא התם נעשה סתמא, אך כיון דעשאה קודם לחג לי יום אמרינן דלא עשאה לשם חג, אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש נעשו בהדיא לשם גנב"ך ולא לשם חג, וכ"כ בהדיא הט"ז בס"י תרל"ו סק"ג דבסוכת גנב"ך פשיטא דצריך לחדש בו דבר, וא"כ אדרבה הוי סוכה מצוה שפסולה בא"י ואעפ"כ בישראל א"צ לכרך, וא"כ אדרבה סוכה הוי תיזכתא. אלא וודאי דאינו אלא למצוה מן המובחר ולא לעיכובא.

**ועוד** יש להביא ראייה מהא דאמרינן בסוכה (דף ט.). דב"ש ילפי דבעינן סוכה לשם חג מדרבתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה לשם חג בעינן, וב"ה ההוא מבעי ליה שעושין סוכה בחולו של מועד, וב"ש ס"ל כר"א שאין עושין סוכה בחולו של מועד ע"כ. ואם נימא דצריך לחדש בו דבר מהתורה, מאי הוצרך להש"ס לומר דכ"ה מבעי ליה קרא לעושין סוכה בחולו של מועד ולעשות פלוגתא בזה בין ב"ש וב"ה, הא מצי לתרץ בפשיטות דהך קרא מבעי ליה דצריך לחדש בו דבר לשם חג אבל כל הסוכה לא, ועוד דבאמת אם נימא דהך חידוש הוא מה"ת ע"כ דיש לזה איזה לימוד מן הכתוב, וא"כ טפי מסתבר לומר דנפקא ליה באמת מקרא דחג הסוכות תעשה לך, אלא וודאי דאינו מן התורה רק למצוה מן המובחר בעלמא.

**ושוב** ראייתי במראה הפנים בירושלמי שהביא ראייה מזה באמת לדעת הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר כלל לדברי הירושלמי כלל אפי"ן למצוה מן המובחר, משום דס"ל דש"ס דילן פליג על הירושלמי בזה מדאמרינן דכ"ה מבעי ליה קרא דב"ש לודשא אחריתא ולא דריש ליה על החידוש ע"ש. ואמנם באמת ראייה זו יש לרחות בקל, משום דזה רוחק להש"ס דקרא דחג הסוכות תעשה קאי על החידוש בלבד, דהא מסיים הכתוב באספך מגרנך ומיקבך ומפקינן מזה דאין מסככין אלא בדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, ואם נימא דרישא דקרא לא קאי רק על החידוש ולא על כל המוכה, א"כ מניין לנו להרציא מהך קרא דכל הסכך בעינן שיהא בפסולת גזרין ויקב, דילמא סגי דיהא החידוש בלבד מפסולת גזרין ויקב אתמהו. וע"כ דלא מסתבר כלל לומר דקאי על החידוש בלבד, דודאי פשטות הכתוב קאי על כל הסוכה, וא"כ אם נימא דחג הסוכות אתי

בש"ס דמכות (דף ח ע"א) מקשה הוהא מרבנן לרבא דממאי דמיירי קרא דאשר יבוא את רעהו ביער לחטוב עצים בחטיבה דרשות דילמא מחטיבת עצים דסוכה ומחטיבת עצים דמערכה ואפ"ה אמר רחמנא ליגלי, א"ל כון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה ע"כ. וא"כ הרי חזינן דעשיית סוכה לא מקרי מצוה כלל כיון דאם מצא חטוב אינו חוטב. אבל הא אינו קושיא כלל, דהא דאמרינן התם דלאו מצוה, היינו לחטוב עצים מן היער כדי לסכך בהם דבזה מיירי קרא התם, דהא בודאי לאו מצוה דהא אם נעקרו העצים ע"י הרוח או ע"י קוף נמי כשר לסכך בהם. אבל עשיית הסוכה בעצמה דבעינן באמת שתהא נעשית ע"י אדם וגם בעינן שתהא עשויה לצל, בודאי נחשב למצוה, ולכל זה רמז רש"י ז"ל שם במתק לשונו ליישב שכתב שם השתא נמי כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה עכ"ל. היינו כמו שכתבתי בעז"ה דשם לא מיירי רק מחטיבת עצים לצורך הסוכה דהא בודאי לאו מצוה וכל זה פשוט\*:

**וראית' בשאלתות** דרב אחאי גאון זצ"ל בפ' חאת הברכה שאלתא קפ"ט שכתב ח"ל: שאלתא דמחייבין בית ישראל למעבד מטלתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים עכ"ל. ונראה פשוט דאין כוונתו דמחייב לעשות סוכה לשם חג דקרי לא קי"ל כבית שמאי אלא כב"ה. ועוד דהא לא הזכיר כלל בדבריו דצריך לעשות לשם חג, וגם מקרא שהביא אינו ראייה כלל לזה דהרי מקרא תעשה לך דריש ב"ה למעוטי גזולה. אלא כוונת רבינו בעל השאלתות דנהי דלא בעי לשם חג וסוכת גנב"ך ורקב"ש נמי כשרה, מ"מ עשיית הסוכה נחשב למצוה דהא כתיב תעשה. הוציא זה מלשון הגמ' דאמרינן דסוכה הוי מצוה שכשרה באינה יהודי אלמא דנחשב למצוה ורק שהיא מצוה שכשרה בא"י. ויפה כתב בזה שם כבוד הגאון אב"ד דוואלאזין נ"י בחיבורו הנחמד העמק שאלה דנ"מ דמצוה לעשות הסוכה בעצמו כמו בכל המצות דקי"ל דמצוה בו יותר מבשלוותו. אך דצריך להוסיף על דבריו דאף דקי"ל דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה וכן סוכה ישנה שעשאה לעצמו לימות החול ג"כ כשרה, צ"ל דהיינו בדעבד אם לא היה לו פנאי לעשות סוכה בעצמו ומצא סוכת גנב"ך

אם כבר ישב בה בחול בודאי ליכא היכרא אם לא יחדש בה דבר. אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש דהם עשו לעצמם והישראל קונה מידם לישב בה בחג, אין לך היכר גדול מזה דהא קנה אותם לשם חג ומעולם לא ישב בה בחול. ונהי בבית שהוא מסוכך בסכך כשר לא מהני אם יקנה הבית מחבירו לשם חג. דשאני התם משום דסוכה אמר רחמנא, והיינו דתהא עשויה לצל אבל לא בית דהוא עשוי לדירה, דלשון סוכה בלה"ק היינו דתהא עשויה לצל להגין מפני החמה אבל אם עשויה לדור בתוכה בקביעות לא נקראת סוכה רק בית, והוי כסכך פסול להלכך אפי"ו אם רוצה לעשות עתה לחג פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. וצריך לפקפק וליטול אחת מבינתים וכמו דתנן בסוכה (דף י"ח ע"א). אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש דנעשו לצל ושם סוכה עליה, ורק דבעינן היכרא דיושב לשם מצוה, הלכך הקנייה עצמה מה שקונה מהם לצורך החג אין לך היכר גדול מזה, ושפיר אמרינן דסוכה הוי מצוה שכשרה בא"י, דבסוכת גנב"ך ורקב"ש א"צ לחדש בה דבר באמת. אבל לעולם אימא לך דבסוכה ישנה דצריך לחדש בה דבר, החידוש הוי מן הרין.

**אבל** לאחר העיון הא ליתא כלל, דהדבר פשוט דהא מש"כ לחלק בין סוכה ישנה לסוכת גנב"ך ורקב"ש אינו אלא אם ס"ל דהחידוש אינו אלא למצוה מן המובחר משום היכרא, או יש לחלק בין זה לזה וכנ"ל. אבל אם נימא דהחידוש הוא מן הרין, וע"כ דס"ל להירושלמי דמ"מ מקצת הסכך בעינן דיהא עשוי לשם חג, וא"כ פשוט דגם בסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש בה דבר בגוף הסוכה ולא מהני קנייה לשם חג כלל. והלכך מ"מ שמעינן מהש"ס דמנחות הנ"ל דהך חידוש אינו אלא למצוה מן המובחר וכדעת הר"ן דהמג"א ז"ל.

**ואין** לתמה על הסוגיא דמנחות הנ"ל דמשמע שם להדיא דעשיית הסוכה נקראת מצוה, אלא דמ"מ אינו מברך על העשייה משום דכשרה בא"י, או משום דעשייתה לאו גמד מצוותה, דגמר המצוה היינו הישיבה, ומש"ה לא מברכינן עליה. ולדעת הירושלמי בבבבכות בפרק הדרואה (הלכה ה"ג) מברכינן באמת לעשות סוכה, ועל כל פנים נשמע מדברי הש"ס דמנחות הנ"ל הירושלמי דעשייה הוי מצוה. ולכאורה תמה דהא

צריך לחדש בו דבר כדי לקיים מצות עשייה בעצמו גם בחג הזה. וכן דעת הב"ח באמת בסי' תנ"ח ובסי' תרל"ז דאפילו בסוכה שנעשית לשם חג, אך הנעשה קודם שלשים יום צריך לחדש בו דבר בתוך לי' יום. והוציא כן מדברי הראב"ה שהביא הטור בסי' תנ"ח. ולכאורה אינו מובן רמאי שי"ן בה חידוש הא כולה עשויה לשם חג, ומה בכך הנעשית קודם לי' יום. ומה שכי' הב"ח שם בטעמו משום דכל שנעשית קודם לי' יום אינו ניכר שיושב בה לשם מצות סוכה, תמהני דאמאי ליכא היכרא הא עד האידינא לא ישב בה ובחג הסוכות נכנס לישב בה אין לך היכר גדול מזה. ואם ר"ל דבעת עשייה ליכא היכרא דעושה לשם חג תמיה דהיכן מצינו דבעי היכרא בעת עשייה.

**ואכן** נ"ל דדינו אמת אך לא מטעמיה, ורק דמיירי בעשאה לשם חג בשנה העברה, והלכך צריך לחדש בה דבר לשם חג הזה כדי לקיים מצות עשיית סוכה בחג הזה. ומיהו מה שהוציא כן מד' הראב"ה תמיהני דהיאך נח דעתיה בזה ליישב דברי הראב"ה, דנהי דמדברי הראב"ה משמע כן דמדברי הירושלמי משמע דמצה שנעשית קודם לי' יום אסורה אפי' נעשית לשם חג, אבל באמת תמיה דמהיכן הוציא כן הראב"ה מדברי הירושלמי הלא הירושלמי מיירי בהודיא שם ולא נעשה לשם חג. וכבר העידותי לעיל בספרי בסי' כ"ז על הראב"ה ז"ל בזה ונשארתי בקושיא.

**וגם** משי"כ הב"ח דמדברי התוס' בסוכה (דף ט:) ד"ה ואם עשאה משמע דמסתפקים בדבר אם עשאה לשם חג, רק דעשאה קודם לי' יום אם צריך לחדש בה דבר או לא. לענ"ד איני רואה שום משמעות בתוס' שם לזה, והדבר פשוט דהא שכי' ואפילו לא נ"מ אלא לב"ש, ר"ל דאפילו אם נימא דלא קי"ל כהירושלמי בזה דק לפי מה דמשמע לפי פשטיות הש"ס דילן דא"צ לחדש בו דבר כלל, והא לא הוזכר בשום דוכתא בש"ס דילן כן, ואדרבה מברייתא דסוכה (דף מ"ג) דתניא שם דאם היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בו דבר מבכר שהחיינו, משמע דליכא קפידא במילתא אם אינו מחדש רק אם יכול לחדש מחדש ונבאמת בירושלמי שם שהביא ג"כ ברייתא זו נשמט בבא זו מן הברייתא משום דהירושלמי אדיל לשיטתו בהן וא"כ אין נ"מ רק לב"ש

נמי כשר. אבל אם יש לו פנאי לעשות סוכה בעצמו בחדאי צריך לעשות בעצמו, דכיון דנחשבת למצוה, דינה כשאר מצות דקיי"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו. וכ"מ ממש"כ הרמ"א בהג"ה בסי' תרכ"ה דמצוה לתקן הסוכה מיד אחר יום הכפורים משום מצוה הבא לידיך אל תחמיצנה. והוא מדברי מהרי"ל. והביא ע"ז הגר"א ז"ל ראה ממכילתא ושמרתם את המצות וכו' אלמא דס"ל ז"ל דנחשבת למצוה. ונמיהו מה דפשיט ליה להגאון הנ"ל נ"י דגם דעת השאלתות כן דמצוה לעשות בעצמו לכתחלה, לענ"ד אינו מוכרח מדבריו ז"ל כ"כ, ד"ל דהא שכתב דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא, עיקר כוונתו דאינו יוצא יד"ח אם לא שתהא נעשה הסוכה לשם צל, לאפוקי בסוכה שנעשית מאליה או שנעשית ע"י קוף פסולה מה"ת דהא לא נעשה לשם צל. ולכה"פ בעינן שתהא נעשית ע"י אדם ולשם צל. וזה נלמד מקרא דתעשה לך והיינו דתהא נעשה לשם סוכה והיינו לשם צל. אבל לענין אם צריך לעשות בעצמו או ע"י שלוחו, מזה לא מיירי מיד. ותדע דהא כתב דמחייבין בית ישראל וכו', ופשוט דלענין לעשות בעצמו או ע"י שלוחו מיהת בוודאי אינו מוטל חיוב, רק מצוה והדור בעלמא, דהא פשוט דאפילו לכתחילה יכול לצאת בסוכה שעשה חבירו אפי' שעשה שלא מדעתו ושלא ע"פ שליחותו ג"כ כשרה לכתחלה, דהא יכול לעשות לכתחילה ע"י א"י ואף דאין שליחות לא"י, ועד דהא אפילו עשאה הא"י לצורך עצמו כשר. וכ"ש אם עשאה בשביל הישראל היאך כתב דמחייבין בית ישראל אלא ודאי כנ"ל. ומיהו הדין דין אמת דכיון דנחשבת למצוה עיקר המצוה שיעשה בעצמו או ע"י שלוחו וגם מצוה בו יותר מבשלוחו:

**ולולי** דמסתפינא הייתי אומר דהיינו נמי טעמא דהירושלמי דסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר לשם חג, והיינו שיקיים גם מצות עשיית הסוכה, דכיון דבתחילה עשאה לצורך ימות החול וא"כ נהי דהסוכה כשרה ולא בעינן סוכה לשם חג, מ"מ ביטל בזה מצות עשיית הסוכה, ולכן כתב הר"ן דאינו אלא למצוה מן המוכרח בעלמא, והיינו כדי שיקיים המצוה בעצמו. ולפי זה אפילו בסוכה שנעשית לשם חג אך דעשאה בשנה שעברה, או דקנה סוכת החג מיד חבירו, ג"כ

דמברכין גם על הכשר מצוה, וכדכתב כן גם בעשיית תפילין ולולב. וכ"כ בשו"ת מהרי"ח אר"ז סי' י"א, רשב"ש סי' של"ד וחת"ס יור"ד סי' רע"א. וע"י ער"ג מכתב ז' א' ובאב"ר נוד אריה ח"ב סי' תנ"ט. ומשי"כ המחבר בעצמו להלן סי' מ"ד ד"ה באופן אחד בסופו.

מ"מ יש לו לחנא לפרש במה נחלקו. כ"ה כוונת התוס' לפענ"ד:

**וכזה** שכתבתי דטעמו של הירושלמי דמצריך לחדש בו דבר אינו בשביל הכשר הסוכה רק כדי שיקיים מצות עשייה בעצמו יתיישב היטיב במה דיש לתפא לכאורה על הר"ן והרא"ש וש"פ דהביאו לדברי הירושלמי להלכה, דלכאורה הא מן הברייתא דסוכה ד' מ"ו הנ"ל משמע דא"צ לחדש בו דבר אפילו למצוה מן המובחר, מדאמר אם יכול לחדש בו ולא קאמר כלשון ציווי דאם היתה עשויה ועומדת צריך לחדש בו ומברך שהחיינו בשעת החידוש. ואכן לפי הנ"ל נחא דבאמת הסוכה כשרה בין כך וכך, ורק דאם יש לו פנאי לחדש בה ולקיים מצות עשייה בעצמו מחדש<sup>2</sup>. ואכן לפי דעת הב"י ולדעת הפוסקים ז"ל שהוא לעכובא תמהני דהאיך יפתס להברייתא הלזו וצ"ע<sup>3</sup>.

**ולענין** עיקר החידוש אם צריך לחדש בגוף הסוכה או דסגי דיועיל בה בסתרי, הנה בירושלמי שם מפורש דצריך שיחדש בגופה של סוכה דווקא. ונראה ששום פוסק לא יחלוק ע"ז דהלא בהדיא איתא כן בירושלמי ולכן מאוד תמהני על בעל העיטור ז"ל דהובא בדברי הרא"ש ז"ל בפ"ק דסוכה שכ' דש"מ דחידוש גופה בעינן ודלא כבעל הלכות שכתב מיכנשי למימך בסתרי הוי חידוש דהא ליכא סוכה דלא יכיל לחידושא בה האי חידושא ע"כ. ותמהני דמאי זו השגה על הבה"ג. דהא הבה"ג לא הביא כלל לדברי הירושלמי הנ"ל ורק דעל הברייתא דהיתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך שהחיינו בשעת החידוש, ע"ז כתב הבה"ג כגון למכנשה ולמימך בה בסתרי. וא"כ איכא למימר דודאי מודה לדעת הירושלמי צריך שיחדש בו דבר בגופה של סוכה וכמו דאיתא בהדיא בירושלמי, ואך דהוא ז"ל ס"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי

דהא בברייתא קתני אם יכול לחדש בה דבר ומשמע דאינו חיובא והוא ז"ל מפרש דהירושלמי לעיכובא קאמר [וכ"ה דעת בעל העיטור באמת דכ' שם דאם אינו מחדש בו דבר פסולה. וכ"כ בספר הפרדס הגדול לרש"י ז"ל הובא שם במפרש בפתח הדביר על הבעל העיטור בחלק ד' אות קס"ב ומביא מזה ראיה להב"י והוא לעיכובא וכתב ד"ל דהרא"ש הוטרד ג"כ ס"ל כבעל העיטור דהוא לעיכובא ע"ש. וא"כ ממילא נלמד דש"ס דילן לא ס"ל כהירושלמי. ואך לענין החידוש שהוזכר בברייתא דאם יכול לחדש בו דבר מברך שהחיינו, ע"ז כתב הבה"ג דסגי במעיל בה בסתרי. ובאמת ש"ל שזהו דעת הר"ף הרמב"ם דלא הביאו לדברי הירושלמי משום דסמכו על דברי הבה"ג הנ"ל דלא בעינן חידושא בגופה של סוכה, ואין נ"מ בחידושא רק לענין ברכת שהחיינו, דאם יכול לחדש בו דבר קודם חג הסוכות יכול לברך שהחיינו בשעת החידוש, ואם לאו מברך בעת הישיבה שתיים. והך דינא דברייתא הובא באמת בר"ף בפ"ד, ואמנם לפי מה דמסקינן שם דרב כהנא היה מסדר לכולהו אכסא דקידושא בטיל לדין החידוש כלל, ומשונה לא הובא דין הברייתא הנ"ל ברמב"ם ז"ל. וכן נראה גם מדברי הבה"ג שם דהשתא דאמר רב אשי בטיל לדין הברייתא ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל ש"ל דגם השאלות ס"ל כן, מעתה הבה"ג והשאלות הר"ף הרמב"ם ז"ל עומדין בשיטה אחת דסוכה ישנה א"צ לחדש בה דבר כלל, ושלש מחלוקת בדבר. לדעת הבעל העיטור וס' הפרדס צריך לחדש בה דבר לעיכובא ואם לאו פסולה. ולדעת הר"ן אינו אלא משום מצוה מן המובחר. ולדעת הבה"ג והשאלות הר"ף הרמב"ם ז"ל אף מצוה מן המובחר ליכא

**ודע** עוד דשיטה חדשה יש לבעל העיטור ז"ל ודעתו ז"ל שם בחלק ד' דמחלוקת ב"ש וב"ה הוא

ב. וכן השיג האליהו רבה על הבית, ועי' משי"כ בזה החידוש ברכ"י שם אחת ב. (הגרי"פ פולא).

ג. ח"ל הריטב"א סוכה מ"ו א': ומאי דאמרינן דהיתה עשויה ועומדת, היינו אפי' קשהיתה עומדת ועשויה מקודם שלשים יום לשם חג ממש שלא בידך עליה וכו'. הוי דמיירי בסוכה בשיחה, ובכל אופן צריך לחדש בה דבר, בשביל ברכת הזמן. אולם רבינו כתב לעיל דמיירי בסוכה שעשאה בשנה שעברה. ובה נחא מה שיש להעיר על הריטב"א הא ולא בידך שהחיינו בשעת עשייה אף דהוי קודם לחג לי יום, דלרבינו מיירי בסוכה שעבר עליה סוכות [וראה להלן הערות ד' ר]. אולם החי אדם כלל קמ"ו סעי' ל"ט (מובא במ"ב ס"י תול"ז סק"ו) כתב שבבה"ג בטלה העשייה הקודמת וצריך לחדש בה דבר. והו"ו דין מחדש כתבו מסברתו. ועי' פתחא זוטא ה"ל סוכה ס"י תול"ז שדן בארוכה בחידושו של החי אדם.

ד. כיון לשבלי הלקט ס"י של"ו שהזכיר מגמ' זו דחדש דבר לא הוי לעכובא. בערוך לנו סוכה שם הרגיש בה וכתב ולהנך שיטת מיירי הכא כהריטב"א שעשאה לשם חג יחזי מל' יום קודם לחג, דהוי סוכה כשרה, וצריך לחדש בה דבר בשביל ברכת הזמן. ועי' פתחא זוטא שם, ובביאור הגרי"פ פולא לסי"ג עשה ד' (דף צ'), ומשי"כ רבינו להלן בסוף הסימן.

בעשאה סתמא בתוך ל' יום עד יום ל', אבל אם עשאה סתמא קודם ל' פסולה אף לכ"ה, ולא מהני בה חירוש ואכן לא מצאתי לו חבר בזה בשאר הפוסקים ז"ל<sup>1</sup>. ואמנם עכ"פ צריך להבין השגת הבעל העיטור ז"ל על הבה"ג הנ"ל.

**ואולי** דכוונתו להשיג דגם בדין הברייתא לענין שהחיינו אינו יכול לכוך בשעת החידוש אם לא מחדש בגופה של סוכה, אבל בהכנסת בסתרקי לא מקרי עשייה דיהיה יכול לכוך או שהחיינו. דייק לה מדאמר בברייתא אם יכול לחדש בה דבר. זה שייך אם מחדש בגופה של סוכה דמשכחת לה לפעמים דאין יכול לחדש, דהיינו ולא היה פנאי לחדש בה קודם החג אבל לענין אי מעייל בה ביסתרקי לא שייך הלשון אם יכול בזה לעולם יכול הוא דהא ליכא סוכה ולא יכיל לחדושא בה האי חידוש. כ"ה כוונת הבעל העיטור ז"ל לפנע"ד אך הלשון ולא כבעל הלכות שכ' בבעה"ט אינו מדוקדק לפי זה רצ"ע. [ומש"כ בבעה"ט דליכא סוכה ולא חייש טס"ה וצ"ל ולא יכול וכ"ה ברא"ש ז"ל. וכבוד הגאון בעל המפרש פתח הדביר הגיה ג"כ שם לדברי בעה"ט אך תמהני ולא הרגיש דתיבות ולא חייש ג"כ טס"ה וצ"ל ולא יכול וכמו שהוא ברא"ש].

**הירוצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו בדסוכה ישנה אי צריך לחדש בה דבר יש בזה ג' שיטות וכנ"ל ופשוט דה"ה בסוכת גנב"ך ורקב"ש וכמש"כ הט"ז

ופשוט הוא. ולפי מה שכתבתי לעיל די"ל דטעם החידוש הוא כדי לקיים מצות עשיה בעצמו, א"כ גם בסוכה שעשאה לשם החג בשנה שעברה או שקנה סוכה מחבירו ואפי' עשאה חבירו לשם חג הזה, אך דעשאה קודם ל' יום לדעת הברי"ח הנ"ל ג"כ צריך לחדש, אבל לענ"ד אינו נראה כן וכמש"כ לעיל. דעת הבעה"ט אם עשאה סתמא קודם ל' יום פסולה ולא מהני בה החידוש. ואכן מה שהביא בעה"ט שם ראייה לזה מהא דהוצרך לסיים במשנה ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה תמיהני דהלא לפי מה דפסק שם כהירושלמי דצריך לחדש בה דבר והך חידושא הוא לעיכובא, שפיר נ"מ גם לכ"ה דאם עשאה לשם חג לא בעי חידוש. וכ"כ הר"ן באמת דברי רבינו בעל העיטור בזה צל"ע דו' יאיר עיני הנלע"ד כתבתי בעז"ה.

**ושוב** ראיתי כי לענין מה שכתבתי לעיל לחמיה על הב"י דט"ל דהא דצריך לחדש בו דבר הוא לעיכובא [וכ"ה דעת בעל העיטור באמת וכמש"כ לעיל] דהאיך יפרנס להברייתא דהיתה עשויה ועומדת דאם יכול לחדש וכו', דמשמע דהחידוש אינו מעכב. וכעת ראיתי די"ל דהם מפרשים להא דעשויה ועומדת היינו שנעשית לשם חג בשנה שעברה דא"צ חרוש כלל כיון שנעשית לשם חג, ובוה אמרה הברייתא שפיר דאם יכול לחדש בה דבר בשנה זו מחדש ואם אינו יכול ג"כ כשרה דהא נעשת לשם חג. וזה נ"ל נכון בעז"ה<sup>1</sup>.

ה. במפתחות לסי' זה הוסיף רבינו: ולענין מה שכתבתי דעת בעל העיטור ז"ל דאם עשאה סתמא קודם ל' יום פסולה אף לכ"ה ולא מהני בה חידוש, וכתבתי שלא מצאתי לו חבר בזה, ואכן שוב ראיתי דכ"ה להדיא דעת הריטב"א בריש סוכה בשם יש מפרשים ונראה שכיין לדי הבעה"ט הנ"ל. [א"ה: ומובא סי' זה גם בספר המכתם בשם יש מפרשים. ובשורת דב"ז ת"ז סי' ב' אלפים נ"ז הבין כן גם בדעת הטור סי' תרל"ז.] ושוב ראיתי בספרי פי' ראה דרציא שם, חג הסוכות תעשה פרט לסוכה ישנה, מכאן אתה אומר הרלה עליה את הגפן ואת הדלעת וכו'. ולכאורה תמוה דסתמא דספרי אתיא כבית שמאי. ומצאתי בספר ספרי דבי רב שחיבר הגאון בעל שושנים לדוד שהעיר בזה, וכתב דקאי על החידוש, ומביא בזה ראייה דהחידוש מן התורה דהא נפקא ליה מקרא ע"ש. ואמנם במח"כ לא עיין היטב בש"ס וילן דמבאר להדיא ההיפוך, דהא מקשינן ולב"ה מאי מבעי לך, ומשינן דבא למלוטי גזולה, ולמה לא משני דב"ה נמי דריש תעשה לך לשם חובך, אך לא על עיקר הסוכה אלא על החידוש. אלא דדאי דרשי"ס וילן סובר ולא בעי חידוש כלל, או דהחידוש אינו אלא למצוה מן המוכחזר. ואמנם כל זה לגי' הישנה בספרי, אבל באמת הגר"א בהגהותיו לספרי מחק לגמרי גי' זו והגיה דצ"ל תעשה ולא מן העשוי. מכאן אתה אומר וכו'. תבאמה לפי גידטא הישנה מה שייך ע"ז מה דמסיים מכאן אתה אומר, ומה ענין פסול מחובר לסוכה ישנה, ובספרי הנ"ל דחק ליישב ע"פ דרך החידוש. ואמנם פשוט דגי' רבינו הגר"א ז"ל כרדה ואין בה שום גמגום ופקפק.

ו. ראה לעיל הערה ג' בשם הריטב"א לענין ברכת הזמן.

סימן מד

## סוכה דירת עראי

המעמידין דיהא יכול להעמיד הסכך על ידי מעמידין של עראי. ומ"ש בד"ה למעלה מעשרים יהא צריך לעשות יתירותיה ומחיצותיה קבועין, או או קתני, האם מניח על הדפנות יהא צריך לעשות הדפנות קבועין ואם יניח על יתירות יהא צריך לעשות היתדות קבע. אבל בד"ה עד עשרים דמיירי בסכך שיהא יכול לעמוד ע"י עראי, לא שייך להזכיר דופן הוא מטעם שהוא מעמיד פסול, ולא מצד דופן דהא כשרים אפי' קבע, ולפיכך לא הזכיר כאן דפנות כלל, אבל מתחילה בד"ה היה סובר והדפנות בעצמן פסולין אם הוא קבע:

**ומיהו** בסכך עצמו כתבו התוס' (רי"ה כ"י) דהתם בעינן עראי ממש ואם חיבר הנסרים במסמרים פסול מן התורה, דהכיאו ראייה לזה מהא דגשמים בחג סימן קללה, אבל לא כתבו מהיכן למדו חז"ל זה לחלק בין הסכך לבין המעמידין. ונראה דשפיר נלמד מקרא דיש חילוק, דהנה לכאורה קשה על מה דבפרשת אמור בקרא דבסוכות תשבו לא הזכיר כלל דבעינן שיהא הסכך מדבר שאינו מקבל טומאה וגדולו מן הארץ, ורק כפרשת ראה כתיב חג הסוכות תעשה לך באספך מגרן ומיקבך, וילפינן מיניה דבעינן דווקא דומיא דפסולת גורן ויקב. ולמה נטר קרא עד התם. ונראה דהכא דנלמד גם לדפנות מבסוכת בסוכות, ולכן לא הזכירה התורה דצריך לעשות מפסולת גורן ויקב, דהא הדפנות כשרין באמת מכל דבר ולכן כתוב סתם. [ונראה דהו דאמרין בסוכה (דף ל"ז ע"ב) בסוכות תשבו סוכה של כל דבר היינו משום דקמיירי גם בדפנות, הלכך אפילו בסכך א"א ללמוד מק"ו דבעינן מד' מינים דווקא, דהא בפ' ראה דמיירי בסכך לא הקפידה התורה רק שיהא מפסולת גורן ויקב, אבל מ"מ ד' מינים לא בעינן ודו"ק]. אבל בפ' ראה כתבה התורה פעם שנית חג הסוכות תעשה לך, לאשמרעין דהסכך בעינן דווקא מפסולת גורן ויקב. והיינו דהכא בפ' אמור כתיב רק בסוכות תשבו ולא הזכיר שצריך עשייה, ובפ' ראה כתיב חג הסוכות תעשה, היינו משום דהתם מיירי בסכך כתיב תעשה לאשמרעין דבעי עשייה לשמה לב"ש, ואפילו

**גרסינן** בריש סוכה ורבא אמר מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושכ בדירת עראי עד עשרים אמה אדם עושה דירתו עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע וכו' [א"ל אביי אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי ולא נפיק]. א"ל הכי קאמיתא לך עד עשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק למעלה מעשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק ע"כ.

**ולכאורה** הדבר תמיה דלמה אינו יכול לעשות דירת עראי אם הסכך למעלה מכ', דהא באמת לא בעינן שיהיו הדפנות מגיעות לסכך, וא"כ יכול לעשות הדפנות עראי ולא יגביהם רק כשיעורן, והסכך יתלה על יתירות וכיון שכן אפילו אם יעשה הדפנות גופא שיהיו גבוהות יותר מכ' אמה נמי אין קפידה דהא יכול לעשותם עראי. וצ"ל דפשוט להו לחז"ל דאפילו היתדות שצריך לעמוד בהם הסכך א"א לעשות עראי אם יגביהם כ"כ. וע"כ צריך לעשות אותם עבים מאוד וגם צריך שיעמיק אותם יפה יפה כדי שיהיה יסוד חזק לעמוד, וא"כ בסכה שהיא גבוהה מכ' ע"כ צריך לעשות העמודין קבע, וכיון שכתוב שבעת ימים שמעינן מזה שהתורה הקפידה שיהא יכול להתקיים הסכך ע"י מעמיד עראי. ושוכ ראייה ד"ל דרש"י ז"ל כיון לזה במתק לשונו דמתחילה פרש"י שבעת ימים, ותו לא ד"ה במחיצות קלות, ושוכ כ"י בד"ה עד כ' אמה, אלא לשם שיעור נתנו לך שתהא יכולה לעמוד ע"י יתירות עראי ע"כ. וצריך להבין דמתחלה כתב מחיצות השתא יתירות, ופשוט דמתחלה דהיה סובר הש"ס דבעינן דווקא עראי והקרא הא קאי גם על הדפנות דהא ילפינן מבסוכת בסוכות בסוכות שיהא שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח. והלכך פרש"י לפי דהו"א דבעינן שיהא המחיצות בעצמן עראי. אבל לפי המסקנא דלא בעינן רק שיהא ראוי לעשותה עראי, לא מצי קאי אדפנות דהא הדפנות לעולם יכול לעשות עראי, וע"כ דקאי על

א. הנצי"ב במרומי שדה הוכיח כן מהו"א שיש סוכה דלמעלה מכ' אמה א"א לעשות בנין עראי. ועי' ריטב"א דאף אי נקטינן דאפשר לעשות עראי בטלה דעתו אצל כל אדם, כיון שאין דרך בני אדם לעשות כן. ועי' שפת אמת.

ולמסתור, דהא לפי דעתם דמוכח מהי"ת ולא בעינן רק שתים כהלכתן, ע"כ גזוה"כ ולא בעינן שיהא למחסה ולמסתור ממטר:

**ומיהו** נראה לדינא דהב' דפנות בעינן שיהא קבוע היטיב במסמרים באופן שלא יכנס בהם מטר דע"ז ליכא מיעוטא, ושפיר יכול ללמוד מקרא דסוכה לצל. ואפשר דזהו הטעם דבעינן דפנות דעריבן, אבל בסוכה העשויה כמב"ר בעינן פס ד' דווקא ולהעמיד בפזות מג' סמוך לדופן, והיינו משום דבלא"ה יכול לכנס הגשם ובעינן שיהא למחסה ומסתור מזרם וממטר במקום הדפנות שצריך לעשות. ועי' במג"א תסתפק אם דווקא בסוכה קטנה כשר דהפס ד' נמשך עד הדופן ממש בצד השני, או אפילו בסוכה גדולה. ונשאר בצ"ע. ולפי מש"כ פשוט דאינו אלא בסוכה קטנה, דכיון דלפינן ג' דפנות מקרא בעינן שיהא כל הג' דפנות מתווכרין זה לזה שלא יכנס בהם הגשם. וכן קי"ל דהך טפח שוחק בעינן שיהא נגר היצא דווקא, והיינו דבעינן שיהא כל הג' דפנות עריבן ביחד, ונראה דלזה כיון הגמ' במאי דאמרינן התם דאיכא ב' דפנות דעריבן סגי בטפח שוחק, וד"ל דע"י טפח שוחק נעשה ג' דפנות דעריבן, אבל הכא גבי סוכה העשויה כמבוי אם יעשה טפח שוחק לא יהיה ג' דפנות דעריבן ודו"ק:

**באופן** אחר יש ליישב על מה דבפ' אמור לא החכר העשייה דק בפ' ראה. והנה כבר עמדנו במקום אחר (להלן סי' מ"ז) דהיכא לפינן מק"ש או מפסח ושלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, דלמא שאני התם והוי שב ואל תעשה אבל גבי סוכה הא עובר בקום ועשה דאוכל ושותה חוץ לסוכה. ותיירצתי ד"ל דסוכה דמי לציצית ולא מקרי העטיפה בלא ציצית דעובר בקום ועשה, וכמו דמכתב ביבמות (דף צ' ע"ב) וכבר כתבו התוס' שם דהטעם דגבי ציצית כתיב גדילים תעשה לך על ד' כפות כסותך, ומשמע דאין החיוב לעשות ציצית רק אם כבר מכוסה בבגד ועטוף בו החלכך בעת עטיפה לא עבר ולא מידי ואח"כ כשאינו עושה ציצית אינו אלא שב ואל תעשה. וא"כ י"ל דגבי סוכה נמי אינו חל עליה חיוב העשייה, רק אם כבר הוא יו"ט חל עליו חיוב הישיבה. אך צריך לדע דמעיל זה דבשלמא בציצית נפק"ל מכסותך אבל הכא מג"ל. ולכן נ"ל דהיינו טעמא דהקדים הכתוב דין הישיבה לדין העשייה, ואף דעשייה הוא קודם בזמן, לאשמרענין דאינו חל מצות העשייה רק לאחר מצות הישיבה. ואף דהוא יו"ט מ"מ כבר כתבו

לכ"ה דס"ל דסוכה ישינה כשורה, מ"מ צריך לעשותה ע"י אדם לשם צל ובפרט להירושלמי דצריך לחדש בו דבר, וכתב הב"י (סי' תל"ז) דמשמע מהפוסקים דהוא לעיכובא. והיינו משום דלפינן מדכתיב תעשה. אבל הכא דמיירי בדפנות לא בעינן עשייה כלל לכן לא החכר רק דצריך לישב בסוכה.

**ועפ"ז** ניחא גם מה שהערנו לעיל דמנ"ל לחלק לענין עראי בין סכך לדפנות. אולם לפי מה שכתבנו מכתב שפיר החילוק, דהכא כיון דמיירי גם בדפנות ומדפנות א"א לפרש דהשבעת ימים בא למעט שיהא עראי ממש שאינו יכול להתקיים רק לשבעת הימים, דהא הדפנות כשרין אפילו במחובר ומחובר בודאי קבוע הם, וממילא מוכח דאפילו מעמיד הסוכה כשרין אפילו הם קבועים דהא מותר להניח הסכך על דפנות מחוברין. [ואף דבסוכה (דף כ"א ע"ב) אמרינן דאסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. כבר תמה ע"ז באמת הרא"ש ז"ל שם דא"כ יהיה אסור לסכך על דפנות שהן מתווכרין או שאין גידולן מן הארץ ונשאר בקושיא. ואמנם לענ"ד יש ליישב דפסול דבר המקבל טומאה כתבו המקובלים דסוכה מרמו שיהא אדם יושב תמיד תחת צלו של הקבי"ה ולהתרחק עצמו מסט"א, וסוכה עשויה לחצוץ בפני המסטינים והמקטריגים, ולכן צריכה להיות מדבר שאינו מקבל טומאה דדבר המקבל טומאה אינו חצוץ בפני הטומאה, ולכן גם המעמידים פסולין מזה דאסור לעשותן מדבר המקבל טומאה. ולכן סככה בבלאי כלים פסולה דמ"מ באו מדבר המקבל טומאה אבל לענין שאר פסולים לא שייך זה. וע"כ צ"ל דלא בעי למעט משבעת הימים רק שיהא ראוי לעשות המעמידן עראי, דהיינו שלא יהא גבהין יותר מכ'. אבל בפ' ראה דמיירי בסכך עצמו שפיר יש לפרש כפשוטו ממש.

**ודע** דמדבריה התוס' יש להוציא כמה דינים, דאם קובע הסכך במסמרים יש בהם ב' אסורים, אחד גזירת תקרה מדרבנן, וגם איסור תורה דמקרי קבע. וראיה מהא דגשמים בתג סימן קללה, דאם קבוע כ"כ שאין יכול לכנס גשמים הוי קבע. וכתבו דבזה ניחא הא דיליף ר' זידא מסוכה תהיה לצל, ואף דהתם כתיב למחסה ולמסתור מזרם וממטר, והיינו דלזה א"א ללמוד מהתם דהא גזוה"כ הוא דבעינן עראי. כ"כ התוס'. ובה ניחא דר"ש למד מהך קרא דמזרם וממטר, והיינו משום דר"ש מיירי בדפנות וגבי דפנות ליכא מיעוט זה ובה כשרים אפילו קבע. ומיהו רבנן לא ילפי מהך קרא מלמחסה

שם עוד מכמה מקומות ומדברי הידושלמי. ורצה לומר סבא אחת דשאני ראייה והוא מוכרח לעשות המעשה, דהא איכא מ"ע דידיה כל זכורך, והלכך אינו מצטרף ללאו, משא"כ גבי נזיר. וחזר ודחה גם זה מהא דאם הקריב בלא מלח דכתב הרמב"ם בפ"ה מה' אסורי מזבח הלכה ה' דלוקה, ואף דהקריבה הוא מצוה בפני עצמה ואעפ"כ מצרפין המעשה להלאו.

**ול** תמוה איפכא דהא גבי ציצית אין העיטוף מצוה, רק אם הטיל ציצית, אבל בלא ציצית אין כאן מצוה כלל, ואעפ"כ לא מיקרי קום ועשה. ואכן לפענ"ד יש ליישב בפשיטת כל הסתירות הנ"ל, דהעיקר תליא אם המצוה נאמרה בתורה בלשון אזהרה ולא או שנאמרה בלשון ציווי ומ"ע לעשות ולא נמצא בה שום אזהרה בתורה. דגבי ציצית נאמרה בתורה בלשון קום ועשה, לא שייך בה כלל דעובר בקום ועשה ואף אם עובר בקום ועשה, דהא לא הזהיר התורה שלא לעשות. אבל במיד שטימא עצמו במזיד שפיר כתב הרמב"ם דלוקה גם משום כל תאחר, דהרי כל תאחר לאו הוא, רק דלית ביה מעשה הלכך אם עשה מעשה לוקה והרמב"ם לשיטתו אויל דס"ל דכל לאו שאין בו מעשה עם עבר במעשה לקי וכמו שמבאר מדבריו ז"ל בפ"א ה"ג מהלכות חו"מ, והלכך גבי אם הקריב בלא מלח, כתב ג"כ דלקי וכזה ניחא גמי בירושלמי רשבועות בשבוע שאוכל כבר זה חזקו לים דלקי, משום דשם איכא לאו דלא יחל דברו. והא שכ' גבי ראייה דלא לקי, שאני התם דבעת שעושה המעשה לא עבר עדיין על הלאו, דהא אפשר שיביא אח"כ, דהא אינו מחויב להביא מיד, ועוד דהא יש לו תשלומין כל שבעה, וא"כ בשעה שעובר הלאו אינו עושה מעשה כלל. ואין מקום לקושיה השאג"א ז"ל בזה. וכבר הרגיש הגאון בעל עמק ירושע בעצמו בתי' הזה גבי ראייה. ומה שהקשה עוד בעמק ירושע שם מהמחשב בקדשים דאינו לוקה ואף דעושה מעשה. יש לומר דשאני התם דאפיק רחמנא בלשון מחשבה ולפיכך אין נחשב למעשה דוק.

**ועכ"פ** היוצא לנו מדברינו בכל מצות עשה לא מקרי קום ועשה ואף שעובר במעשה [ואכן קצת צ"ע בהא דמקשינן בעידובין צ"י לד"ע דס"ל דשמרת בחזקת הפסח הכתוב מדבר א"כ למה אינו חייב חטאת

התוס' בשבת (דף צ"ה) רבין מותר מיד"ט מה"ח מצד מתוך דהא מגבן חייב משום בונה וזה פשוט דמותר לעשות גבינות ביו"ט הלכך איכא מתוך אף כיון דמדובגן בודאי אסור הלכך ע"כ צריך לעשות הסוכה קודם יו"ט אבל מה"ח מותר לעשות ביו"ט. והלכך ע"כ צריך לכתוב העשיה אח"כ לאשמעינן דין זה דאינו חל חיוב העשייה רק ביו"ט ונ"מ דהרי שב ואל תעשה [וכן משמע באמת בכתובות (ד' פ"ו ע"ש)] [ומיהו ע"פ פשוטו נ"ל דמשו"ה איתר הכתוב דין העשייה משום דאינה מעיקר המצוה ואינו אלא הכנה למצוה, דעיקר מצות סוכה הוא הישיבה ולכן הקדים לדין הישיבה מקודם, ועוד דאם היה מקדים לדין העשייה מקודם היה טענין דעשייה מצוה בפני עצמה וצריך לברך לעשות סוכה והלכך כתוב לבסוף] 2.

**ומיהו** אף אם נאמר כן, מ"מ לא דמי לציצית, דאחר העטיפה תו אינה עושה מעשה כלל ובעת העטיפה עדיין לא חל החיוב. אבל הכא גבי סוכה אף אם נימא דאינו חל רק ביום טוב, מ"מ בכל שעה ושעה שאוכל חוץ לסוכה הרי הוא עובר בקום ועשה. ועוד דגבי ציצית גילה לנו הכתוב שאינו חל המצוה רק אחר העטיפה, אבל הכא נהי שאינו חל רק ביו"ט מ"מ חל בעת שבא לאכול קודם האכילה וא"כ עדיין הוי קום ועשה.

**ולכן** נראה ליישב בדרך אחר והוא ע"פ דברי הגאון בעל עמק ירושע זצ"ל (סי' ב') שהקשה על דברי השאגת אריה ז"ל בסי' ל"ב דמשו"ה הרי ציצית שב ואל תעשה ואף אם נימא דהחיוב מתחיל קודם העטיפה, מ"מ כיון דלא אסרה התורה ללבוש הבגד בלא ציצית רק דמצוה לעשות ציצית, ובעיקר המצוה ליכא מעשה אם עובר. והביא ראייה לזה מקרבן ראייה דכ' הרמב"ם דאין לוקין משום דאין בו מעשה ואף דהכניסה הוא מעשה מ"מ עיקר העבירה הוא מה שלא הביא קרבן וכזה ליכא מעשה, ותמה ע"ז דהרי אמרינן בגדרים (דף ד') דנזיר שטמא עצמו במזיד היה לוקה גמי משום כל תאחר, דע"י שטמא עצמו הוא מאחר בזה נזירות טהרה, והרי התם גמי עיקר העבירה הוא מה דמאחר הקרבן 2 וכזה ליכא מעשה והטומאה אינה אלא גורם, ודמי ממש לציצית ועולת ראייה. כן הקשה הגאון הנ"ל. וכן הוכיח

ב. ראה לעיל סי' מ"ג ובהערה א' שם.

ג. בעמק ירושע שם. ליתג. וע"י שו"ת אבינו אריה סי' שפב. ורי' שטמ"ק גר"ם ד, א ומנ"ח מצוה שיער והכן.



גבי סוכה דאינו אלא מצות עשה, אם אוכל חוץ לא מקרי קום ועשה רק שב ואל תעשה, והלכך שפיר מביא השי"ט ראייה מפסח ומק"ש דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. והנלע"ד כתבתי בעז"ה ביום א' למחרת יום הכפורים של שנת תרמ"ז לפ"ק:

ומתורצין משום דהוי שב ואל תעשה. ולכאורה מי לא עסקינן דטימא עצמו בשוגג קודם הפסח ואינו יכול לעשות הפסח, וא"כ הרי עבר בקום ועשה. ולר"ע דס"ל דקרא דושמרת מיירי בפסח הרי יש כאן לית גמור. וא"כ משכחת לה חטאת גבי פסח וי"ל. וא"כ זכינו לדין

סימן מה

## תעשה ולא מן העשוי

דלא חטעה דדווקא בפסול חבלין דלא פסילי רק מדרבנן כשרים לדפנות, קמ"ל דהך וכולן דאפילו פסולי דאורייתא כשרים לדפנות. וכן פרש"י והרע"ב ז"ל וכולן הפסולין ששינו בסכך עכ"ל. אבל ברישא דכולן שהתירין כשרות דלא שייך רק בחבלין, ולפסול דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ לא שייך כלל הך תקנתא, קשה דמאי וכולן, ואם התירין מיבעיא ליה. ותבט עיני בנוסח המשנה שבריי"ף ורא"ש ומצאתי וראיתי דשם ליתא באמת הך תיבת וכולן בנוסח המשנה רק ואם התירין כשרות. ונהנתי מאוד שכוונתי מדעתי לגידסא זו וגירסתם עולה שפיר בלי שום פקפוק.<sup>2</sup>

**אמנם** אחר העיון ראיתי לתת מקום גם לגי' דידן וכולן, ונוסחא זו נמי נוסחא דווקנית היא ותליא באשלי רבכי. והנה דעת כל הראשונים והאחרונים הובא בב"י סימן תרכ"ט דהך דאם התירין כשרות קאי אפילו לאחר שסכך הסוכה בהן, ולא פסלי משום תעשה ולא מן העשוי, משום דכל עצמו אינו פסול רק משום גזירה שמא יבוא לסכך באוצר, והלכך כיון שאתה מצריכו להתיר אח"כ לשם סוכה יש לו היכר ולא יבוא לסכך באוצר. וכל זה בחבלין דאיך פסולין רק מצד גזירה, אבל בחבלין דפסולין מן התורה כגון הניחנים על הסוכה כדי לייבש אם מהני התרה בהם, כזה יש ב' דעות בטוד כסי' תרכ"ט, דיש מי שסובר דגם בהם מהני התרה אח"כ ולא אמרינן דפסולים משום תעשה ולא מן העשוי, משום דהתרתן זו היא עשייתן, וכמו דאמרינן בגמ' דקציצתן זו היא עשייתן ולא בעי עשייה אחרת ה"נ דכוותיה. ואף דהתם לא קי"ל הכא,

בעז"ה אור ליום א' ערב סוכת שנת תרל"ד לפ"ק

**שאלה** ראוי לברר בחבלין שנתן על הסוכה כדי ליבש בגוונא דפסול מה"ת, אי מהני אח"כ התרה להכשיר הסוכה. ועוד יש להסתפק בפסול דרבנן אי נהג פסול תעשה ולא מן העשוי, או לא. וכל זה ראוי לברר להלכה וזה החלי בעז"ה.

**תנן** התם [סוכה דף י"ב ע"א] חבלי קש וחבלי עצים וחבלי זרדין אין מסככין בהן. [וטעמא אמרינן בגמרא משום גזירת אוצר ופסולים מדרבנן שמא יבואו לסכך בחבלין שנוחגים ע"ג הסוכה כדי לייבשן והתם פסולים מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי ולא נעשו לצל] וכולן שהתירין כשרות וכולן כשרות לדפנות ע"כ מהמשנה. והנה יש לדקדק על לשון וכולן שהתירין כשרות דמאי אתא לרבות בתיבת וכולן, הא עלה קאי ואם התירין מיבעיא ליה. וכה"ג ממש מדייק בריש חולין וכולן ששחטו דע"כ דבא לרבות עוד דבר אחר שלא הזכיר במשנה כאן, דאם אחרש שוטה וקטן בלחוד קאי ואם שחטו מבעיא ליה. וכה"ג ממש יש להקשות הכא". ועוד דבלא"ה מאי אשמעינן בזה דכולן בין חבלי עצים ובין חבלי קש וכי' מהני התרה, פשיטא דמאי שייך לחלק דבחד יהיה מהני התרה ובאידיך לא דאיצטריך לאשמעינן דבכולן מהני התרה, הא כולן כהרדי נינהו וחד פסול הוה לכולהו. ובשלמא כסיפא בכולן כשרות לדפנות קמ"ל לרבות אף פסולין דאורייתא דלא הזכיר במשנה כאן, כגון דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ דאעפ"כ כשרות לדפנות, דלא חטעה דדווקא בפסול חבלין דלא פסילי רק מדרבנן כשרים לדפנות,

ד. וכי"כ רע"א בחשוכה (נגיד רע"א סי' ב) דבסוכה פשוט דהוי רק שוא"ת ועי' חינוך שכת.

א. וכן העיר המלאכת שלמה סוכה פ"א מ"ז ע"ש.

ב. וכי"כ הרש"ש. ועי' חשק שלמה לרבינו שם. ועי' דק"ס שצ"ח להרבה ראשונים שגרסו כן העלה שהגרי וכולן טענה היא.

שפיר היה מצי לדייק ר' יוחנן דע"כ מיירי מתני' בחבילין דרבנן. ולכאורה רציתי ליישב משום דהא יש לפרש דהאי ואם התירן כשרות ע"י נענוע קאמר, וכמו גבי פסול מחובר דתנן ואם קצצן כשרות דג"כ ע"י נענוע קאמר אליבא דרב וכן קי"ל, אלמא דכן דרך המשנה לקצר. ואין להקשות דא"כ מאי קמ"ל בזה, ד"ל דה גופא קמ"ל דבנענוע סגי וכמו באידך מתני' דקציצה.

**אמנם** שוב ראיתי דהא ליתא דא"כ למה צריך התרה דכמו דמתקן בהך נענוע פסול דתעשה ולא מן העשוי דזה הרי עשייה מחדש לשם מצות סוכה, ה"נ מתקן גם לפסול דרבנן דגזירת אוצר, דכיון דאתה מצריכו נענוע לשם מצוה לא יבוא לסכך באוצר ולא נעשו לשם צל, דכבר יש לו היכר דהא אפילו התרה מהני לפסול זה וג"כ מהך טעמא וכ"ש נענוע. וכה"ג אמרינן לקמן ט"ו בתקרה שאין עליה מעזיבה לר"ה אליבא דר' יהודה [וכן קי"ל להלכה] דאם מפקפק בלחוד יוצא בזה וכשרה, דכמו דמהני הפקפוק לפסול דאורייתא לתעשה ולא מן העשוי, ה"נ מהני בזה לפסול דרבנן לגזירת תקרה, וכמו שפ"י רש"י שם דכיון שבטלה מתורת תקרה והוכיח שהתקרה פסולה תו ליכא למיגזר וה"נ דכוותיה. וא"כ ע"כ ר"ל מתני' ואם התירן כשרות בלא נענוע והדרא הקושיא לדוכתא.

**אמנם** יש ליישב ולומר דבזה פליגי באמת רב אשי ור"י, דר"י דסבר דמתני' בדרבנן, א"כ לא מהני התרה רק בדרבנן וזה עיקר כוונת ר"י במאי דאמר דהך מתני' מיירי משום גזירה ומתני' דגריש משום תעשה ולא מן העשוי, דאל"כ מאי נ"מ אי מתניתין מיירי בדרבנן או בדאורייתא, כיון דבאמת איכא תרי גווני ואין נ"מ לדינא. ורש"י ז"ל פ"י באמת דבמשנה דהחוטט בגדיש פליגא באמת בדינא, דר"י ס"ל דהתם ליכא באמת פסול דרבנן כלל כגון בנענוע אח"כ דלר"י כשר ולרב אשי פסול מדרבנן משום גזירת אוצר [וההכרח שהביאו לרש"י ז"ל בזה עיין במהרש"א], אבל במשנה דהכא מאי נ"מ. ולכן נראה דגם בזה פליגי, דר"י סבר במשנה דהכא לא מיירי רק בפסול דרבנן, וא"כ בפסול דאורייתא לא מהני התרה ולא מצינו היתר בזה במשנה. אבל רב אשי מקשה באמת דמנ"ל הא כיון דמשכחת פסול דאורייתא גם בזה י"ל דמתני' בפסול דאורייתא מיירי וגם בזה מהני התרה. והוה עיקר מחלוקת רב אשי ור"י אי מהני התרה בפסול דאורייתא או לא, וכיון

דס"ל התם דבעי נענוע לשם צל מחדש ולא סמכינן אהך סברא דקציצתן זו היא עשייתן [דקי"ל כרב התם ולא כשמואל] מ"מ ס"ל דהתרה הוי מעשה טפי. ויש מי שחולקין בזה וס"ל דלזה לא מהני התרה וצריך נענוע דווקא. ועי' בר"ן וכן פסק בשו"ע שם סעיף י"ז כד' המחמירין. ולכאורה צריך ביאור מהיכן יצא להם המחלוקת מן סוגית הש"ס.

**אמנם** לע"ד נראה פשוט דמחלוקתן יצא מן החילופי גירסאות שבמשנה, דדעה המכשירין היה להם ג"י דידן וכולן, והיה קשה להם מאי וכולן, וע"כ צ"ל דבא לרבות על איזה פסול אחר ולא נאמר במשנה, ושפיר הוציאו מזה דבא לרבות אף חבילין דפסולין מן התורה מהני התרה, ורשיך שפיר וכולן, כלומר דכל החבילין דבין דאין פסולין רק מדרבנן דנאמרו במשנה, ובין החבילין דפסולין מן התורה מ"מ אם התירן כשרות. משא"כ דעת הפוסלין היה להם גירסת הר"י והרא"ש ואם התירן ולא קאי רק אפסולין דרבנן, ואין לנו ראיה דחבילין דפסולין מן התורה מהני בהו התרה. ומצד הסברא יתור השכל מחייב כמו דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן, וה"נ הכא לא אמרינן דהתירתן זו היא עשייתן באמת. וא"כ מגי' הרא"ש והר"י מוכח לכאורה שהר"י והרא"ש נמי נוטים לדעה זו וכן נראה דהיה גירסת רש"י ז"ל והרע"ב ז"ל מדלא פרשו אוכולן קמא כלום כמו דהוצרכו לפרש על וכולן בתרא שבמשנה אלמא דלא גרסי וכולן כלל.

**אמנם** לכאורה יש לתמוה על ג"י זו מהא דמקשה רב אשי על ר' יוחנן שם בסוכה דפירש טעמא דמתני' דהכא גזירה הוא, אטו בחבילין גזירת אוצר איכא תעשה ולא מן העשוי ליכא, כלומר וא"כ יש לפרש במתני' שהניח על הסוכה לייכשן באופן שפסול מן התורה, ולפי ג"י הר"י והרא"ש דגרסי ואם התירן כשרות ולא מהני התרה רק בפסולין דרבנן, ע"כ מיירי מתני' בחבילין שהניחן לשם סכך בגזונא דאין בהם אלא משום גזירת אוצר דהא בפסולי דאורייתא לדידהו לא מהני התרה ואין מסיים המשנה ואם התירן כשירות. וכבר עמדו רבותינו בעלי התוס' על קושיא זו ונ"י י"ב ע"כ ד"ה אין מסכינן דז"ל: ומהא דקתני במתני' ואם היו מותרות כשרות לא מצי למידק מידי, דאפילו תחילתו הניחן לייכשן מהני התרתם כאלו הוא נענוע דלעיל עכ"ל. והיינו משום דלהתוס' פשיטא להו כדעת המכשרת, אבל לדעת הסוכרים באמת דלא מהני התרה

דהגמ' מתוך לקושיית רב אשי עליו והכריח דע"כ מירי מתני' בפסול דרבנו משו"ה פסקו כר"י.

**אכ"ן** לפי משי"כ יהיה הסברות הפוכין דרב אשי דסבר בהחוסט בגדיש איכא פסול דרבנן אם נענע אח"כ, א"כ בחבילין נמי אף אם נענע אותו מ"מ אחתי איכא פסול דרבנו כל זמן דלא התירן, משום דס"ל דנענע לא מהני רק לתעשה ולא מן העשוי, אבל לגזירה דחבילין עדיין אינו יוצא בזה וצריך התרה דווקא. אבל בהיתר החבילין אף דלא נענע כשר ונמצא, ולדידיה התרה עדיפי מנענע גבי חבילין [ובאמת מלשון המשנה מרזיק כן דכתב היתרא דהתרה ולא כתב היתר דנענע משמע דווקא התרה]. ולר"י הוא ממש מהיפך להיפך, דהתרה לא מהני לפסול דאורייתא דאינו מבטל בזה פסול דתעשה ולא מן העשוי, אבל נענע בלחוד מהני גם בלא התרה וכמו בהחוסט בגדיש דמהני נענע בלחוד:

**ועכ"פ** זכינו לדין דחליא בחילופי הגירסאות שבנוסח המשנה, וגירסא דידן יש לה מקום לפי דעת המכשירין: בהתרה בפסול דאורייתא ושייך שפיר וכולן, אמנם לר"י דלא ס"ל כן וכמו שכתבנו צ"ל דלא גרס וכולן במשנה:

**ודע** דמשמע מדברי הפוסקים דגם לסכך דאינו פסול רק מדרבנן אמרינן ביה תעשה ולא מן העשוי, מדהוצרכו לטעם בחבילין משום דכל עצמו אינו פסול רק דאין לו היכר ויבוא לסכך בחבילה דהניחה לייבשה, והלכך כיון דאתה מצריכו להתירה לשם סוכה כבר יש לו היכר, משמע דאילו לשאר פסול דרבנן שאינו מצד גזירה לא מהני הכשר אח"כ משום דהוי תעשה ולא מן העשוי. ונ"ל לכאורה להביא ראיה לזה. דהנה התוס' ז"ל (דף י"ג ע"ב ר"ה א) הקשו קרשיא חמורה דאמאי אסור לסכך באוכלין [וכן יש להקשות על כל דבר המקבל טומאה כעין כלים וכל דכוחתיהו ולקמן יבואר מאי דהקשו התוס' אאוכלים טפי מכלים] הא קי"ל בחולין דף קכ"ט ע"א דבית ששככו בזרעים טהור משום דבטלינהו מתורת אוכל. וא"כ כל סוכה נמי כיון דמסכך בהן כבר בטלינהו לקרקע ותו לא מקבל טומאה כלל ואמאי אסור לסכך בהן. ותי' בתי' השני דאחי"נ דאחי"כ תו לא מקבלי טומאה כלל, ומ"מ פסול משום תעשה ולא מן העשוי, דהא מ"מ בעת התחלת הסיכוך עדיין פסולים לסיכוך הן, ואחי"כ אחו' שסכך בהן הדרא

ומתבשרא והוי כמו מחובר שקצצן אחו' שסכך בהן דפסולים כל זמן דלא נענע כן תי' התוס'. ואמרינן (שם דף י"ב ע"ב) דסככה בחיצין בנקבות פסולה משום דבית קיבול העשוי למלאות שמה קיבול, ובהדיא מבואר בשו"ת נדע ביהודה מהד"ת סי' ק"ט וק"י ובמה"ק סי' צ"ו דבית קיבול העשוי למלאות לא מקבל טומאה דק מדרבנן יעו"ש. ואם איתא דבפסול דרבנן לא חיישינן לתעשה ולא מן העשוי, למה פסלינן לסכך בכלים דאין מקבלין טומאה רק מדרבנן והלא בעת שמסכך כבר נטהרו מטומאה, דהא קי"ל בב"ב (דף ס"ז ע"א) דצינוד שחקקו ולבסוף קבעו דלגבי שאיבה דרבנן אינו פוסל המקוה לד"א דס"ל דכל המחובר לקרקע ואף שחקקו מקודם הוי כקרקע. ואף לחכמים דחולקים התם מ"מ בוודאי מודים לנידון וידן דהתם אינו מבטל להצינוד מתודת כלי, דאדרבא רוצה עכשיו להשתמש בו שיצאו המים דרך עליו למקוה, ור"א לא מטהר רק מצד דכל המחובר לקרקע ה"ה כקרקע וע"ז פליגי חכמים וס"ל דאינו כקרקע. אבל הכא דבטליה מתורת כלי ועשה אותו סכך לסכך בו, בוודאי בטל מתודת כלי, דמה לי כלי ומה לי אוכל דטהור משום דבטליה מתורת אוכל, וה"נ בטלי מתורת כלי, וזה פשוט בלי שום ספק. וא"כ אין פסולו רק משום תעשה ולא מן העשוי דבתחלה נעשה בפסול ממילא מוכח דגם בפסול מדרבנן ג"כ נהוג בו פסול תעשה ולא מן העשוי. וכן נראה להדיא עוד מד' התוס' (יב, ב) ד"ה בחיצים דכ' שם דלא דמי לשאר פשוטי כלי עץ וכו' דמקבלין טומאה מדרבנן דהני אפילו מדרבנן טהורים וכו' ומשמע דאם היו מקבלין טומאה מדרבנן היו פסולין לסכך בהן, ומשו"ה הוצרכו לתרץ דחיצים זכרים טהורין לגמרי:

**ואכ"ן** לכאורה יש להביא ראיה לאידך גיסא דבפסולי דרבנן אין בו משום תעשה ולא מן העשוי. והוא מהא דתנן בטוכה (דף י' ע"א) מסככין בנסרים דברי ר"י, ואף ר"מ דאוסר אמרינן בגמ' דאינו אוסר אלא משום גזירת תקרה. ולדעת רב בגמ' שם פליגי ר"י ור"מ בנסרים שיש בהם ד' טפחים. ולכאורה יש לתמוה דהיכי מכשיר ר"י לסכך בנסרים שיש בהם רוחב ד', דהא ודאי דנסר שרחב ד' מקבל טומאה מדרבנן ולא גרע מדף של נחתומים (בב"ב דף ס"ז ע"א) דעיקר הטעם דדף של נחתומים דמקבל טומאה מדרבנן, ולא דמי לשאר פשוטי כלי עץ, כתבו התוס' בטוכה (דף ה' ד"ה מסגרות) ובשאר דוכתי משום שהדף רחב ודאי להניח עליהן

גזירת תקרה, מדתני סתמא דר"מ אומר לסכך בסורים ולא מפליג כלל בין עשאן לסיכוך ובין דעשאן לתשמיש, וכמו דמחלק במתני' גבי מחצלת, וע"כ בכל גזוני פוסל ר"מ ואף בעשאן לסיכוך. וא"כ ליכא טעם אחר דק משום גזירת תקרה. ור"י דמכשר לית ליה גזירת תקרה, אבל אה"נ בעשאן סתמא או בפירוש לתשמיש ואח"כ נמלך עליהן לסכך בהן, גם ר"י מודה דפסול לסכך בהן משום דהוי כלים. ולר' חייא בר אבא אמר ר"י דמשום גזירת כלים נמי פירוש דנהי דעשאן לסיכוך, מ"מ כיון דשיפן כעין כלים איכא מיהת גזירת כלים דשמא יבוא לסכך בכלים. ואפשר דאף בפחות מד' פסול אם עשאן לתשמיש כיון דאחשבינהו וקצת יש לדקדק בזה בסוגיית הגמ' ואכ"מ].

**ואמנם** אני נופל בספק בזה דאפשר דבכה"ג דעשאן להדיא לסיכוך ליכא גזירת תקרה כלל, דכיון דאתא מצריכו לעשותו לשם סוכה בפירוש, אף הוא זכור יש לו היכר ולא יבוא לישוב תחת קורות ביתו דהני לא נעשו לסיכוך והם נעשו לשם סיכוך. וכן נ"ל דהא דאסור לסכך בחבילין היינו דהיו אגודים בתחילה שלא לשם סוכה ואח"כ מסכך בהם. אבל אם רוצה לאוגדם לשם סוכה שע"י האגודה נח לו לסכך לית לן בה דכאן לא שייך גזירת אוצר כן נראה לע"ד. אמנם עדיין דין זה צ"ע להלכה ולעת הפנאי אראה לעיין בהן. ועוד דאם מידי דעשאן לסיכוך א"כ לר' יוחנן דר"מ גזיר משום גזירת כלים יש לתמוה הפלא ופלא, דא"כ במחצלת נמי אמאי לא גזר ר"מ לסכך בעשאה לסיכוך, דנהי דהיא עצמה אינה מקבלת טומאה מ"מ נגזור לסכך משום גזירה שמא יבוא לסכך במחצלת הנעשה לשכיבה, והתם הגזירה יותר קרובה דהא ה"ב המחצלות הן שוין ואין חילוק ביניהם רק בכוונה, דבזו כיוון לשכיבה ובזו כיון לסיכוך, אבל במעשה אין חילוק ולמה לא נגזור, ומשנה ערוכה שנינו עשאה לסיכוך מסככין בה ולא גזר ר"מ. והוא תמיה גדולה לכאורה. אלא ודאי צ"ל דכל שנעשה מתחילה לשם סיכוך לא שייך שום גזירה כלל שמא יבוא לסכך בכלים הא כלים לא נעשו לסיכוך והם נעשו לסיכוך. וא"כ ע"כ מוכח דר"י ור"מ לאו בנעשו לסיכוך מיירי דבנעשו לסיכוך מיירי דבנעשו לסיכוך ליכא גזירת תקרה ולא גזירת כלים וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

**אמנם** יש ליישב דמיירי בנעשו לשם תקרה בעלמא לבית כדרך סתם נטרים, דבזה שפיר שייך בזה

דבר גזר עליהן דדמי לבית קיבול יעו"ש. וא"כ פשוט דנסר שהוא רחב ר' טפחים ברחאי ראוי להניח עליו דבר, דהא ר"ט הוא נחשב מקום חשוב בכל דוכתא ואיזה שיעור אחר אתה נותן לרף של נחתומין אם אתה אומר דבר' טפחים עדין אינו ראוי להניח עליו:

**והיותר** תימה לר' חייא בר אבא אמר ר"י (דף ט"ז ע"א) דס"ל דבנסרים משופין עסקינן ומשום גזירת כלים נגעו בה. ופירש"י משופים מחלקים וראויים לתשמיש ואע"ג דפשוטי כלי עץ נינהו ולא מקבלי טומאה גזר בהו אטו כלים המקבלים טומאה עכ"ל. והדברים מתמיהין דכיון דמשופין וראויים לתשמיש, למה צריך לומר משום גזירת כלים תיפוק ליה דהם עצמן כלים הם מדרבנן כמו דף של נחתומין. ועוד מאי טעמא דר"י דמכשרי דנהי ולא סבר גזירת כלים, מ"מ הא הן עצמן כלים הן. והוא באמת פליאה גדולה. וליישוב זה ע"כ אתה צ"ל כסברת התוס' משום דאח"כ דמסכך בהם בטלי מתורת כלי וליכא רק תעשה ולא מן העשוי, וס"ל להש"ס דבפסולי דרבנן ליכא תעשה ולא מן העשוי. וא"כ ש"מ לכאורה לאירך גיסא.

**אבל** באמת זו אינה ראייה ואי בעינא לשנויי לך שינויא דחיקא הוה משנינא לך, דהא דהוצרך לסברא דגזירת תקרה היינו לאחר שנענע אותם דתו ליכא תעשה ולא מן העשוי [דוודאי לסברת התוס' כל הסככין הפסולין מחמת דהם דבר המקבלים טומאה אם סכך בהם ואח"כ חזר ונענע אותם כשרים וכמו שמבאר לקמן באריכות אי"ה]. אך הא ליתא דחדא אם נענע גם גזירת תקרה ליכא וכמו שכתבתי לעיל. ועוד מאי גזר ר"מ משום גזירת כלים דכלים גופא בחזר ונענע כשר לדעת התוס'. ועוד דמנ"ל דמיירי ר"מ ור"י לאחד נענע, הא אפילו דבר המקבל טומאה דתנן במתני' דאסור לסכך בהן ג"כ קודם נענע מיירי.

**אמנם** באמת עיקר הקושיא ליתא דהדבר פשוט לכאורה דהא דפשוטי כלי עץ הראוי לתשמיש מקבל טומאה מדרבנן, היינו בסתמא או דעשאו להדיא לשם תשמיש, אבל בנסרים שנסרן לכתחילה לשם סיכוך ולא עשאן לכלי כלל רק לעשות מהן תקרה, יש לומר דאין מקבלין שום טומאה כלל, דהא אפילו מחצלת דהוא דבר המקבל טומאה מן התורה ודאי למודם, ואעפ"כ שנינו משנה ערוכה בסוכה (דף י"ט ע"ב) דאם עשאן לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה, וכ"ש נטרים וזה פשוט והלכך שפיר הוצרך הש"ס לומר משום

החולקים בזה יערי"ש, וכן לענין שבת לענין היקף לדירה הובא בשו"ע בסי' שני"ח סעיף ב' בדברי הרמ"א בהגה ב' דעות בזה, והם הם הב' דעות שהביא הרא"ש בפ"ק בסוכה, והוא הדין לענין סוכה נוקצת יש לתמוה על הרמ"א ולא הביא הב' דעות הנ"ל במקור הדין בהלכות סוכה בסי' תרל"ג לענין תבן ובטלו ושם לא כתב כלום, ולא הביא כלל הב' דעות שזכר הרא"ש כאן אי סגי בביטול לז' או דצריך ביטול לעולם. והיותר תימה דהרא"ש בסוכה כתב דנראה כפי' רש"י דביטול לז' ימים סגי, דומיא דמיעוט כותל וחריץ שבין ב' חצרות דפי' חלוק דלא בעי ביטול אלא באותו שבת דקאמר התם וכו' ע"כ. וע"כ צ"ל לדעת החולקים כאן גבי סוכה יתרוצו דלענין שבת עירובי חצירות מדרבנן משא"כ סוכה דאורייתא. וא"כ דברי הרמ"א תמוהים דהיפך עלינו את הדברים, דגבי שבת הביא ב' דעות וגבי סוכה לא, ובאמת שהרמ"א בסי' שני"ח הוציא כן מדברי תרומת הדשן סימן ס"ה אבל דברי תה"ד בעצמו תמוה ובמק"א יבואר דבר זה אי"ה. ועוד מצינו בכמה דוכתי דמהני ביטול לזמן דוק ותשכח]:

**וגם** תי' הג' שתי' התוספות דלא הוי שינוי מעשה, הדבר צ"ע דלמה אינו נחשב שינוי מעשה דמעיקרא אוכל והשתא תקרה, ועשיית התקרה גופא הוה מעשה גדול, ולא דמי למריש הגזול דתגן בגיטין (דף ג"ה) דמפני תקנת השבים אינו חייב להחזיר אבל משום שינוי מעשה לא, שאני התם דלא נשתנה השם ע"י המעשה שלו, וכל שלא נשתנה השם לא מקרי שינוי מעשה, וכדאמרינן בב"ק (דף ס"ו) והרי מריש דמעיקרא וכו' ואמר רב יוסף מריש שמייה עליו דתניא וכו'. אבל בנידון דידן דמעיקרא היה אוכל או כלי והשתא קורה, אין לך שינוי השם ושינוי מעשה יותר מזה.

**אבל** באמת בעיקר קושיית התוס' לענין לולא דמסתפינא הייתי אומר דאינו קושיא כלל. דנראה לכאורה דהא דדבר המקבל טומאה אין מסככין בו לאו משום דזה גורם הפסול משום שהוא מקבל טומאה, דא"כ אוכל שלא הוכשר יהא מותר לסכך בו, ואף דבתגן הסוכות ירד מטר על הסכך מ"מ לא יוכשרו ע"י זה דודאי לא ניחא ליה בזה דגשמים בחג סימן קללה הם. וזה דודאי א"א לומר דאה"נ דמותר לסכך בפירות שלא הוכשרו דהא ליחא, ובהרי"א מבואר הדבר בש"ס דסוכה (י"ג ע"ב) קשין ובהן שיכולין דאין מסככין בהם עד שיהיה הפסולת מרובה על האוכלין ומשמע אף

גזירת כלים אם הם משופין וגם שייך בהם גזירת תקרה דהא נעשו לתקרה, ומ"מ טומאה לית בהו אפילו מדרבנן דכיון דנעשו לשם תקרה. ולפי זה ד' מיני נסרים יש. א' נסרים שעשאן לסיכוך כשר לד"ה אפילו יש בהם ד'. ב' עשאן לתשמיש פסול לד"ה משום דמקבלי טומאה מדרבנן אפילו אין בהם ד' דהא אחשבינהו. ג' עשאו סתמא יש בהן [ב'] פסולין משום כלים כמו דף של נחתומין פחות מכאן אפשר דלא מקרי ראוי לתשמיש וכשרים. וגם גזירת תקרה ליכא בפחות מד' דק"ל כרב דבד' הוא דפליגי. ד' עשוי לשם תקרה בזה פליגי ר"מ ור"י ביש בהן ד', דר"מ אית ליה גזירת תקרה ור"י לית ליה. ועכ"פ הדין לכלל דגם בפסולי דרבנן אמרינן תעשה ולא מן העשוי. ולקמן יבואר עוד מזה באריכות אי"ה:

**איברא** דדברי התוס' תמוהים לי במאי דתי' דעיקר הפסול לסכך בדבר המקבל טומאה הוא משום תעשה ולא מן העשוי, א"כ למה צריך קרא יתירא חג הסוכות תעשה להורות דלא מן העשוי, הא ממילא ידעינן מדפסלה התורה אוכלין וכל דבר המקבל טומאה לסכך בהן, ואף דאח"כ תו אין מקבלין וע"כ משום דעשוי בפסול. ועוד תמוה דא"כ ע"י נענוע יהיה כשר וזה לא שמענו בשום מקום דיהיה מותר לסכך בדבר המקבל טומאה ע"י נענוע. ועוד מ"ש דהקשו התוס' דחוקא אוכלין, הא קושיא זו יסובב על כל דבר המקבל טומאה דכיון שבטלו לשם תקרה בטל מתורת טומאה וכמו שכתבתי לעיל, וגם מה שתי' התוס' בתי' הא' די' לחלק בין בית לסוכה, דבסוכה לא בטילי משום דסתר לה אחר החג. וזה הדבר תמוה אצלי, דתדא דעדיין אם יחדו לעולם לסכך בו בכל שנה ושנה מ"ל, דמה בכך דסותר הסוכה, מ"מ הוא יחדו לסכך בו לעולם וגם כבר עשה מעשה להוציאו מטומאתו דכבר סיכך בהן, ובפרט אם מניח הסוכה לשנה האחרת ואינו סותר אותה כלל דודאי יהיה כשר לסכך באוכלין לפי תי' הזה, ולא מצינו חילוק בין דבר המקבל טומאה בין אם לא יחדו רק לאותו החג ובין אם יחדו לכל שנה ושנה. ועוד בעיקר הדבר מה דפשיטא להו להתוס' דבעינן ביטול לעולם וביטול לז' לא מהני לבטלו מתורת טומאה, לא ידענא מאי פשיטותא, דהא לכל דבר מהני ביטול לזמן לענין ביטול לעשותו כקרקע למעטו משיעור סוכה לעיל (דף ר') גבי תבן ובטלו ופרש"י התם תבן ובטלו בפ"ז לשבעה [ומיהו היה בפ"ד מה' סוכה הביא דעת

ועל בגדים אלו הוצרך לומר הטעם משום גזירה דהם לא הוו מין המקבל הטומאה, ובפרט לפי מה דמסקו התוס' התם דלרבנן דפליגי עליה דסומכוס סברי דסיככה בטורי כשרה באמת אע"ג דמטמא בנגעים דקסברי דלא שיך למילף מפסולת גורן ויקב לפסולת בדבר המטמא בנגעים, מאחר דאינו מטמא בשאר טומאות כ"כ התוס' שם, דוודאי ניהא, דמ"מ לא הוי מין המקבל טומאה דזה שמקבל טומאת נגעים אינו נחשב לגבי סוכה לדבר המקבל טומאה. אבל אוכלין דהוא מין המקבל טומאה ובהדיא מיעט הכתוב אותם דכתיב באספך מגרנך ומיקבך ולא גורן עצמו ולא יקב עצמו, שפיר י"ל דפסילי לעולם מה"ת ואף לאחר שבטל מהם תורת טומאה. ובזה נתיישב קושיית התוס' (יג. ב ד"ה אם) הנ"ל. ואכן מה אעשה הא חזינן דהתוס' לא ס"ל סברא זו ובטלו דברי נגד התוס' ה'.

**ובהא** דכתבנו לעיל דבגסרים העשויים לסינוך מודה ר"מ דלא שיך גזירת תקרה יש ליישב בזה מה דתמוה לכאורה בהא דמביא ר"י לר"מ ראייה בסוכה (י"ד ב) מהא דמעשה בשעת הסכנה שהביאו נסרים שהיה בהן ד' וסכנו על גבי המרפסת. ולכאורה וכי לא ידע ר"י דאין שעת הסכנה ראייה והאיך עלה על דעתו של ר"י להביא ראייה מזה. והנה בפשיטות יש ליישב דהוכחת ר"י הייה מהא דלא הביאו נסרים שאין בהם ד' דליכא בהן גזירת תקרה וגם סכנה לא יהיה ולמה הביאו באמת נסרים שיש בהן ד' אלא וודאי דאין חילוק דגם בד' ליכא גזירת תקרה. אמנם ר"מ מ"מ משיב אין שעת הסכנה ראייה דחששו דאם יקחו נסרים שאין בהם ד' יבינו דנעשו לשם סוכה ולא לבית לתקרה, דהא אין דרך לעשות תקרה מנסרים שאין בהם ד'. חזה הטעם דמודה ר"מ בגסרים שאין בהם ד' שמסככין בהם משום דאין דרך לעשות תקרה מהם וכמו שפירש"י בדף י"ד ע"א, וא"כ יחזור הסכנה לדוכתיה. ואמרת דמזה הוציא רש"י דטעמו של ר"מ דאין דרך לעשות תקרה בפחות מר',

דלא הוכשרו כלל<sup>1</sup>. אלא וודאי הדבר פשוט דגוה"כ הוא דכתיב מגרנך ולא גורן עצמו מיקבך ולא יקב עצמו. והטעם בזה אנחנו לא נדע. והא דתנן זה הכלל דבר שהוא מקבל טומאה אין מסככין בו, י"ל דאינו אלא סימן בעלמא דחכמים נתנו סימן דהדברים דהם ממין הדבר המקבל טומאה אין מסככין דהיינו אוכלין דהם מין דבר המקבל טומאה, והטעם משום דכתיב מגרנך ולא גורן עצמו, אבל אין נ"מ כלל אי מקבלי טומאה או לא כיון דמ"מ הוי מין דבר המקבל טומאה<sup>2</sup>. וכן כלים אף דמעיקרא לאו בר קיבולי טומאה הוא, מ"מ השתא לאחר שנעשו כלים נחשב למין דבר המקבל טומאה, ומפקינן מאוכלין כיון דפסיל קרא אוכלין אלמא דקפיד קרא במין דבר המקבל טומאה דאן מסככין בו וא"כ ה"ה כלים. ואין להשיב ע"ז מהא דאמר רבי אמי בר טביומי בסוכה (דף ט"ז ע"א) סככה בכלאי כלים פסולה, ואמרינן דהיינו מטלניות שאין בהם ג' על ג' דלא חזיא לא לעניים ולא לעשירים. וכן במחצלת אף שנפחתה משיעורה אין מסככין בה ופירש"י משום כיון דמכלי אתו גזור בה רבנן. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' סוכה הלכה ב' דשמא יסכך בשברים דעדיין לא טהרו עכ"ל. ולא כתבו הטעם משום דהן מין המקבל טומאה, דהא אינו קושיא, דכלים לא מקרי באמת מין המקבל טומאה דקודם האריגה אינו בר קבולי טומאה, ורק דע"י האריגה שהאדם אורג להחוטין ועושה מהם בגד יורד להם תורת טומאה, ונמצא דקבלת טומאה באה ע"י מעשה האדם דהוא תקנה לבגד, או דלקח עצים ועשה מהן כלים, אבל עצם הדבר אינו מין המקבל טומאה, דפשוטי כלי עץ אינו מקבל טומאה, וכן חוטין קודם האריגה עדיין אין עליהן שום טומאה ואף דחוטי פשתן לאחר הטוויה מקבלין טומאת נגעים וכמו שכ' התוס' בסוכה (דף י"ב ע"ב ד"ה באניצ), ולדעת רש"י שם אף קודם הטוויה מקבלין טומאת נגעים יעו"ש היטב, מ"מ י"ל דהכא בסככה בכלאי כלים מידי בבגדים של שאר מינים שאינם מצמר ופשתים דאין בהם טומאת נגעים

ג. בשפת אמת סוכה שם הביא שכ"כ התוס' ר"י סוכה שם. וכ"כ הער"ג אולם הרש"ש כתב שאינו פסול מהתורה אלא מדרבנן. אך הפר"ג ס"י תרכ"ט במשכ"ז סק"יב פשיטא ליה דפסול מהתורה. ועי' חלקת יראב מהדורת ס"י ג'. ולהלן ד"ה שוב אותו החיפוש.

ד. וכן נראה מהקרבן נתנאל שם באות צ"ב. ולפ"י נראה דה"ה באוכל פחות מכביצה להנך שיטות שאינו מקבל טומאה. פסול לסכך בו, משום דהוי ממין המקבל טומאה. ועי' ער"ג בתוספת בכורים ס"י תרכ"ט סק"יז ובחלקת יראב ושפ"א שם.

ה. ראה ער"ג שם ושפ"א י"ב, ב ד"ה סוכה ואר"ש ה"ל סוכה פ"ה הי"ב שמבארים אמאי לענין אוכלין לא אמרינן דכיון שהיה להם דין קבלת טומאה, גזור בהם חכמים אף לאחר שנפקע מהן דין קבלת טומאה. אולם רבינו ס"ל שאף מהתורה פסול, כיון דהווי מין המקבל טומאה. וצ"ל דש"ל לתוס' כיון שכטלו לבית, וזו נעקשו מהם שם אוכל, ואינם פתה גם ממין אוכל. ודאה להלן ד"ה אמנם לענין.

קרקע ולא מקרי שאוב, אבל לענין דאורייתא לענין לטבול בתוך הכלי גופא שחקקה בקרקע ולבסוף קבעה אף ר"א מודה דלא בטלה. וא"כ הכא גבי בית שסכנו בורעים דטומאת אוכלין דאורייתא, היכי אמרינן דבטל לגבי קרקע. אלא ע"כ דהא הדבר אשר דברנו דעיקר הטעם הוא לאו משום חיבור להקרקע רק משום דבטלי מתורת אוכל דעשאו סכך וגג לבית. והלכך אפילו סיכך לסוכה העשויה בראש העגלה נמי דתא הכי הוא, ולא שייך כלל לפלוגתא דר"א וחכמים, דבזה גם חכמים מודו. ואין להקשות דגבי צינור נמי נימא הכי והני דמחובר לקרקע לא חשיב כקרקע לרבנן. מ"מ בטלי מתורת כלי. דהא ליחא, דהתם לא ביטלה מתורת כלי כלל דעכשיו ג"כ עשוי לקבל בו המים כמו בעת שהיה תלוש, והלכך אין טהרתו רק משום דחברו לקרקע. והלכך בזה פליגי אי חיבור לקרקע מבטל מתורת טומאת כלי או לא וכל זה ברור.

**והלכך** שני אופנים איכא לבטל מתורת אוכל וכלי, דאם תקנו לצורך דבר אחר כמו בבית שסכנו בורעים, אז אפילו חברו לדבר התלוש, מ"מ כיון דבטלו מתורת אוכל וכלי ואין דעתו להיות אוכל וכלי עוד, עולין מטומאתן בזה וטהורים, דכל הכלים עולים מטומאתן על ידי שינוי מעשה, וזה הווי וודאי שינוי מעשה. ואופן ה"ב אפילו אם לא בטלו מתורת כלים רק דדעתו לחברו בקרקע ודעתו שיהיה כלי בקרקע כמו בתחילה, דזהו הוי פלוגתא דרבי אליעזר וחכמים אי הוי כקרקע או לא, דר"א סבר דהוי כקרקע וחכמים פליגי וס"ל דלא הוי כקרקע. ולענין הלכה איכא כמה דעות דיש דפוסקין כר"א ואפי' באיסור וטומאה דאורייתא, ויש שפוסקין כר"א דחוקא בשאיבה דרבנן. ויש שפוסקין לגמרי כחכמים דאפילו לענין דרבנן לא נחשב כקרקע [ועי' בשבועות (דף מ"ה) פלוגתא דר"מ וחכמים ולכאורה תליא נמי בהך פלוגתא ומיהו הבה"ט מחלק בזה והובא בטחור"מ סי' צ"ה ע"ש היטיב].

**ולענין** מה שכתבתי לעיל דיש להביא ראיה מאוכל שלא הוכשרו ואף דעדיין אינו מקבל טומאה מ"מ אין מסככין בו, וכתבתי דאף דיש לדחות דחיישינן דשמא יד גשמים בתג ויכשרו, מ"מ אין זה דיחוי, דהא גשמים בתג סימן קללה הוא ואינו לרצון ולענין הכשר בעינן רצון כ"כ לעיל. ואין לומר נמי דהא בלא"ה על מחובר לא מהני הכשר כדאיתא בחולין (דף ט"ז), דהא יש לדחות מתרי טעמי, דחדא דהא מבואר שם בחולין

ולא כתב טעמו של רב פפא כיון דליתנהו שיעור מקום, והיינו משום דאל"כ היה קשה באמת דלמה לא לקחו נסרים שאין בהם ד' אלא ודאי דאין דרך לעשות תקרה מהם ויחזור הסכנה למקומו. ושוב מצאתי שגם הפ"י תי כן ות"ל שכונתי לדעתו.

**אמנם** כעת ראיתי ליישב בדרך אחר, והוכחת ר"י דלמה לא נסרו נסרים מתחילה לשם סוכה וליכא גזירת תקרה, וגם סכנה ליכא דמהיכן יבינו מה בלבם אם לסוכה או לבית, אלא וודאי ולא חיישינן לגזירת תקרה כלל. ועי' משיב אין שעת הסכנה ראייה, כלומר דכיון דשעת הסכנה היה חששו שמא בתוך כך יתודע הדבר וחשו למהר הדבר ולקחו הנסרים שנסרו מכבר ולא חששו לגזירת תקרה כנ"ל ברור:

**ולענין** הקושיא הנ"ל שהקשיתי על הת"י ה"ב של החוס' (יג, ב) דפסול משום תעשה ולא מן העשוי, דא"כ למ"ל קרא דתעשה לך לפסול מן העשוי, תיפוק ליה מהא דאסור לסכך בדבר המקבל טומאה. תיזן לי ע"ז סו"ר הגאון סוהר"ר יעקב באריץ זצ"ל דהו"א דהא דאסור התורה היינו דווקא בסוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה והוי כמטלטלין ואינו בטל מטומאתה. וכעין זה ת"י רש"י בסוכה ל"א ע"א דהיכי משכחת לה סוכה גזולה לרבנן דס"ל דקרקע אינה נגזלת ות"י רש"י ג"כ דמשכחת לה בסוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה ודפ"ח.

**אמנם** לענין אין זה מספיק, דנראה דטעמא דבית שסכנו בורעים טהרו לאו משום דמחבר אותן בקרקע ובטל לקרקע, רק משום דנעשה בית וגג ולא שם אוכל עליה, וא"כ אין נ"מ אי מחובר לקרקע או לא. ותדע דהא אמרינן נמי דכופת שאור שיחודה לשיבה בטלה, ואע"ג דלא חברה לקרקע, וטעמא משום דנעשה עץ בעלמא. ובש"ס חולין שם מביא נמי בסמוך לזה מהך דכופת שאור שיחודה לשיבה, משמע דמייזן להדרי. וראיה לזה עוד דהא במחובר לקרקע אי בטל תורת כלי מינה הוי פלוגתא דר"א וחכמים בב"ב ס"ה ע"ב גבי צינור שחקקו ולבסוף קבעו. וא"כ הר"ל להש"ס לתלות דין זה בפלוגתא דר"א וחכמים. ועוד דהא התם קי"ל דחכמים דלאו כקרקע הוי אא"כ קבעו ולבסוף חקקו, ועי' בחור"מ בסי' צ"ה ובה' שומרון סי' רצ"א. ועי' בב"י ביז"ד סי' ר"א שהביא כמה דעות דסוכרים דאף לר"א דחוקא בשאיבה דרבנן בטלי לגבי

מרכה עור משהופשט וכר אף כל דבר המקבל טומאה וכר. ואמרינן מאי בנייהו מטלית פחותה משלש איכא בנייהו, מ"ד ראוי ה"נ ראוי דאי בעי חשיב עלה, מ"ד דבר המקבל טומאה הא מיהא לאו בת קיבולי טומאה היא ע"כ מהסוגיא דלשם. היצא לנו מהסוגיא זו ולענין דם חטאת הוי פלוגתא אי בעינן דבר המקבל טומאה או אפילו ראוי לקבל טומאה. איכא אפשר דגם בסוכה תליא בפלוגתא זו, דלמ"ד ראוי ה"נ ראוי, וא"כ ל"ק מידי מהא דנתבטל מתורת אוכל ואינו מקבל טומאה עכשיו, מ"מ ראוי לקב"ט, דאי בעי ממלך עלה והדר משויא ליה אוכל. וכמו בעוצבא דחשיב עלה לקצצא דאמרי דמקרי ראוי דאי בעי יחזור ממחשבתו ה"נ דכוותיה. וה"נ טעמא דאוכל שלא הוכשר דמ"מ ראוי לקבל טומאה ע"י הכשר, ואף דיש לחלק דהתם אינו מחוסר מעשה משא"כ הכא במחוסר מעשה דצורך ליטלו מן הסוכה וכן באוכל מחוסר מעשה דהכשר [וכ"כ להדיא התוס' שם בד"ה מניין] וכן מוכח בהדיא בסוגיא דעור שלא הופשט לדברי הכל אינו טעון כיבוס ואף דראוי לקבל טומאה ע"י הפשט, וע"כ משום דהוי מחוסר מעשה. מ"מ הכא לא הוי מחוסר מעשה כ"כ, דהא ס"ל לתוס' דעשיית התקרה לא נחשב למעשה כ"ש בכיטולו לא נחשב למעשה [מיהו בהכשר בוודאי נראה דמקרי מעשה לענין זה. רצ"ע באמת בזה אי מקרי ראוי לקבל טומאה אוכל שלא הוכשר או לא] כן תירץ לי מורי זצ"ל. ועוד אמר בזה טעם דמשו"ה אין מסככין בעורות אפילו שאינן עבדין, ורש"י עמד ע"ז, ותי' משום דלא הוי גידולו מן הארץ וגידולי הארץ מקרי אבל גידולו מן הארץ לא מקרי וזה דחוק. ועוד דלר"י דיליף מחגיגה דמה חגיגה וגידולו מן הארץ ע"כ מסככין בעורות וכמו שפרש"י להדיא שם אליביה, איכא מניל דלדין אסור, דהא ר"י קרי לבהמה גידולו מן הארץ, הוי דס"ל דגידולו מן הארץ וגידולי הארץ הכל חדא, וא"כ מניל דאין פליגי עליה דהא הש"ס נידד מטעמיה מטעם אחר, אבל מעיקר הסברא דבהמה בכלל גידולי הארץ מקרי מזה לא נידד הש"ס. אמנם לפי הטעם הנ"ל שפיר אין מסככין בעורות מטעמא אחרת, והוא משום דראוי לקבל טומאה תיכף משהופשט וכמו לענין כבוס משום דאי בעי חשיב עלה לשטיח ומקבל טומאה מיד בלא שום מעשה וכמו שכתב התוס' התם. ע"כ מדברי מורי זצ"ל ודפח"ח.

דחלוש ולבסוף חברו לענין הכשר נחשב כחלוש וכמו דמסיק ר"פ שם דדוקא בכוחל מערה אינו בני יותן אבל בכוחל בנין ותחתיין להדיח הכוחל ה"ז בני יותן ע"ש. ועוד דאם סכך סוכה העשויה בראש העגלה או בראש הספינה באוכלין שלא הוכשרו דהתם הוי וודאי בני יותן דהא תלוש גמור הוא. וע"כ אגו צדיכים לטעם שכתבנו דהוי שלא לרצון דגשמים בחג סימן קללה הוא. ועוד דוודאי ניחא ליה שלא יפלו על האוכלין כדי שלא יפסלו הסוכה על ידי זה. ואעפ"כ לא אישתמיט שום אחד מהפוסקים ז"ל שיסתפק בזה וע"כ דהדר פשוט דתליא במין המקבל טומאה וכמש"כ לעיל:

**שוב** אחר החיפוש מצאתי להגאון מוהרש"ש זצ"ל בהגהותיו (דף י"ג ע"ב) על התוס' ד"ה ידקות דכתב ג"כ דמשמע מדברי התוס' שם דאף באוכל שלא הוכשר אסור לסכך ואף אוכל שלא מפרך ואין לפוסלו משום אורי מ"מ פסול משום דמקרי דבר המקבל טומאה ואף שלא הוכשר. ומיהו מש"כ שם ולא פסילי רק מדרבנן משום דקרובים לטומאה הוי כאניצי פשתן ודלא כהקרבן נתנאל באות ד' ודעתו ז"ל דפסול מה"ת ע"ש. הנה לענ"ד דברי הק"נ נראה עיקר בזה, דוודאי לא תלי בדבר המקבל טומאה אלא בראוי לקבל טומאה, ואוכל שלא הוכשר נמי ראוי לקבל טומאה מיהת אם יוכשר ולקמן בסמוך יבאר עוד מזה:

**ולענין** מה שעמדתי לעיל על ת"י הב' של התוס' דמשו"ה אסור לסכך באוכלין ואף דלאחר שמסכך פרוחה טומאתן מניה מ"מ פסול משום תעשה ולא מן העשוי, ותמהתי לעיל דא"כ יהיה מועיל שינענע אותו לשם סיכוך. רצה מופלג אחד ליישב דאם ינענע אותם יחזרו לטומאתם מחמת דנעשו תלושים. אבל אין זה ת"י כלל, ואין החיבור גורם לו טהרה רק מה שעשה וחקנה לשם סכך בזה נתבטל מתורת אוכל, וא"כ מה בכך דנענע אותו ותלשם מהסכך. מ"מ עדיין שם סכך עליהם דהא בדעתו להניח שנית על הסוכה.

**ולענין** עיקר קרשיית התוס' דלמה אין מסככין בדבר המקבל טומאה רצה מו"ר הנ"ל ליישב ולומר דאפשר דתליא בפלוגתא דתנאי בזבחים (דף ז"ב ע"ב) דוציא התם בגד אין לי אלא בגד וכר יכול שאני מרכה עור עד שלא הופשט ת"ל בגד וכר אף כל הראוי לקבל טומאה דברי ר' יהודה, ר"א אומר בגד וכר, יכול שאני



בבאין מגי' אדם לנוי בהמה שכתבו דכופת שאור שיחודה לשיבה דאמר דטהור מיירי ביש שינוי מעשה משמע ג"כ דבשינוי מעשה שפיר מהני ואף דחור לברייתו. ואגב אודחיה ראיתי לתמוה דהיכן מוזכר שם לענין טהרה דבטל מטומאתו. ואפשר דממילא ש"מ דכיון דאמרינן דבטלה מתורת אוכל ומקבל טומאת מדרס ממילא נמי בטלה מטומאת אוכלין ואינו מקבל טומאת אוכלין דכל זמן דלא ישב עליה הזב טהור לגמרי וא"כ צ"ע:

**שוב** ראיתי להריטב"א ז"ל למס' סוכה (דף י"ב ע"ב) הנדפס בתוך חידושי הרשב"א ז"ל על שבע שיטות שהקשה ג"כ מהא דלא אסרינן לסכך בנסרים וחבלי עצים אלא משום גזירת אוצר ותקרה, ולא אסרינן מצד דהן מקבלין טומאה מדרבנן מיהת וכמו שהקשיתי לעיל. והוכיח מזה דאין פשוטי כלי עץ מקבל טומאה אם לא שראויין למדרס וגם יחדם למדרס, ואז מטמאים טומאת מדרס וכל הטומאות מה"ת. ואם אינם ראויים למדרס או דלא יחדום למדרס, אף אם הם כלים שמשמשין אדם או שמשמשין משמשי אדם כגון שולחן או דף של לישא וכיוצא בהם או מקבלים טומאה מדרבנן, אבל אם אינו משמשי אדם או משמשי אדם, אין עליהם שום טומאה כלל ע"ש. וכ"כ התוס' בסוכה (דף ה.) בסוף ד"ה מסגרתו בדרך ספק ח"ל ואי הוה מצי למימר דדף של נחתומין הוי כטבלא המשמשת אדם וכו' כ"ש דניחא טפי וכו'. ומילתא דמסתפקא להתוס' פשיטא ליה להריטב"א ז"ל. ואכן לפי מש"כ התוס' מתחילה שם דדף של נחתומין שאני מחמת שהרפין רחבים וראוי להניח עליהם דבר גזרו עליהם דדמו לבית קיבול ע"ש. ע"כ צ"ל כמו שתירצתי לעיל דהא דמסככין בנסרים מיירי שנעשו סתמא דוודאי נסרים שיש בהן ד' ראוי להניח עליהם דבר כמו בדף של נחתומין.

**וראיתי** להט"ז בס"י תרכ"ט ס"ק י"ט שהעיר ג"כ על הא דאין מסככין בנסרים משום גזירת תקרה מד' התוס' הנ"ל, ותי' דצ"ל דדף של נחתומים רחבים טפי ונרחים יותר לתשמיש משאר נסרים וכו'. ותי' דחוק דהא דבר שיש בו ד' על ד' הוא מקום חשוב בכל דוכתא וראוי לתשמיש ולהניח עליו חפצים. ולכן נ"ל יותר כמו שכתבתי לעיל והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

בעז"ה יום ב' כ"א תמוז שנת ת"ר ט"כ לפ"ק.

**אמנם** לענין תמוה מהא דסככה בכלאי כלים פטולה דאמרי' דהיינו מטלניזת שאין בהם שלש על שלש. ופרש"י דפטולה מדרבנן משום גזירה כיון דמעיקרא היה כלי ומכלי אתו ומשו"ה גזרו בה רבנן. ולדעת מורי הנ"ל הוי ליה לפסול מדאורייתא. וגם מאי איריא בכלאי כלים דאתו מתורת כלי, תיפוק ליה דאף אם מתחילה עשאה בגד שאין בו שלש על שלש נמי פסול לסכך בו, דהא אמרינן בהדיא בזבחים שם דמקרי ראוי לקבל טומאה דאי בעי חשיב עלה. ועיין בתוס' בסוכה ט"ז ע"א ד"ה דלא חזיא, דכתב דאף דהתם בזבחים משמע דמהני מחשבה, מ"מ התם מיירי במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כדפרישיה בפכ"ח דכלים עכ"ל. ולא ידענא היכי מבואר דבריהם במסכת כלים וחפשי ב"ר"ש ובפ"י הרא"ש שם ומצאתי [כמ"ח] ש"כ תירוץ אחר דהוא דזבחים מיירי נמי במטלניזת שבא מטלית גדול. ועפ"ז לק"מ על ד' מורי זצ"ל דהתם נמי באמת נמי לא מקרי ראוי רק בבא מבגד גדול [רק דתקשה דלמה צריך רש"י ז"ל לומר דאסור מגזירה דרבנן]. אמנם מד' תוס' אלו ש"כ דהתם במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דס"ל דאף בתחילה מקבלת טומאה אם מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו וצ"ע בזה'.

**ודע** דמה שכתבתי לעיל להקשות על תוס' דזה הוי שינוי מעשה דנשתנה השם. כעת ראיתי דמצינו פלוגתא דתנאי בזה אי בעינן שינוי מעשה גמור דאינו חור לברייתו לבטולי מיניה תורת כלי או תורת אוכל או לא. והוא בפר' במה מדליקין (דף כ"ה ע"ב) דתנן התם פתילת הבגד שקפלה ולא הבהבה רא"א טמאה היא וכו', ואמרינן במאי קמיפלגי ר"א סבר קיפול אינו מועיל לבטולי מתורת בגד, ור"ע סבר קיפול מועיל. ונראה דהיינו טעמיהו דר"א סבר דבעינן שינוי שאינו חור לברייתו והכא חור לברייתו דאי בעי סתר לה. ור"ע סבר דשינוי החור שפיר הוי שינוי דמ"מ נשתנה השם ע"י מעשה שלו דמעיקרא בגד והשתא קרי ליה פתילה. וא"כ בנד"ד נמי אם מסכך באוכלין לר"ע הוי שינוי מעשה גמור ובטל מתורת טומאה דהא נשתנה השם, ואף דאי בעי סתר לה והדר משויא ליה אוכל, מ"מ הא התם נמי הוי שינוי החור לברייתו ואעפ"כ ס"ל התם דקיפול מועיל הוי שינוי. וכיון דק"ל דר"א ור"ע הלכה כר"ע [וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובש"ע ס"י רס"ד כר"ע דמדליקין בה] הדרא התימה על התוס' דאמאי לא נחשב לשינוי מעשה. [ועי' בתוס' ריש פ' במה בהמה ד"ה

## סימן מו

## מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה

לענין סוכה, ומידי שסיכך לצד הלחי והלכך הגם שבחול בעי פס ד' מה"ת או טפח שחוק לכה"פ נלפי מה שיבאר לקמן בע"ה דמה"ת סגי בטפח שחוק גם בסוכה העשויה כמבין. מ"מ בשבת שבתוך החג סגי בלחי משהו. וכן פירש הרא"ש ז"ל ג"כ, ומסיים שם דמהני המיגו גם לענין טלטול מדרבנן, דאף דכשבת דעלמא אסוד לטלטל במבוי מפולש שיש לו לחי, מ"מ בשבת דסוכה משום מצות סוכה התירו לטלטל כמו שהתירו גבי פסי ביראות עכ"ל. ולענין מה שהקשו התוס' (ו, ב ד"ה סיכך) עליו דאי במבוי מפולש לא משתרי בלחי וקורה אלא לר"י בפ"ק דעירובין (דף י"ב): וכולהו אמוראי ס"ל שם כרבנן. הגה לרש"י לשיטתו לק"מ לפענ"ד, דהא רש"י ז"ל שם כתב דאף רבנן לא פליגי עליה דר"י אלא ברה"ר כמו דאמרי דאין מערבין רה"ר בכך, אבל במבוי המפולש מודו דמהני לחי לעשות רה"י דאורייתא. ורש"י ז"ל היה מוכרח שם לומר כן דאל"כ מאי מקשינן שם על רבא דס"ל דלחי משום היכר מר"י, לימא אנא דאמרי כרבנן. אלא ודאי דגם רבנן לא פליגי עליה דר"י רק ברה"ר. וזהו דדייק רבה כאן ואמר דסיכך ע"ג מבר שיש לו לחי ולא אמר רבותא יותר דאפילו סיכך ברה"ר שיש לו ב' בתים בשני צידיו ועשה מצד אחד כשר. והיינו משום דבזה פליגי רבנן באמת וס"ל דלא נעשה רה"י בשביל הלחי משום דאתי רבים ומבטלי ליה. [ומיהו אין זה הוכחה די"ל דלא יכול למתני דין זה ברה"ר דהא בלא"ה אסור לסכך ברה"ר משום גזל הרבים. ואף דקי"ל לקמן (דף ל"א) דהמסכך ברה"ר כשר ביעבד משום דקרקע אינו נגזלת מ"מ לכתחילה אסור משום גזל]:

[בהלכות סוכה סימן מ"ו כתבתי שם דלענין מה שהקשו התוס' על רש"י (בסוכה דף ז') דכמבוי מפולש לא משתרי בלחי וקורה לרבנן, י"ל דלרש"י לשיטתו בעירובין שם לק"מ ע"ש. ונ"ל להוסיף בכאן די"ל דהתוס' דהקשו על רש"י ג"כ לשיטתיהו אזלי, דס"ל התם דגם רבנן לא פליגי רק לענין טלטול, אבל לענין לזרוק מודו ליה לר"י דנעשה רה"י דאורייתא, ושפיר מקשה על רבא גם מרבנן. ולפי זה אינו מוכרח דיש חילוק לרבנן בין רה"ר למבוי

**שאלה** ראוי לברר בדין סיכך ע"ג מבוי מפולש שיש לו לחי אחד או שני לחיים אי כשר לשבת שבתוך החג או לא. וכן ראוי לחקור דהיאך הדין אם סיכך ע"ג מבוי מפולש שיש לו צורת הפתח מצד אחד ומצד האחר איכא לחי משהו, ובין שסיכך לצד צורת הפתח ובין שסיכך לצד הלחי. וכן יש להסתפק בסיכך ברה"ר גמור שהיה לו ב' בתים בשני צידי רה"ר ועשה לחי מכאן ולחי מכאן וסיכך עליהם אי כשר או לא. ועוד יש כמה צדדים שראוי להסתפק בהם ויבואר הכל בתוך גוף התשובה אי"ה:

**תשובה** (בסוכה דף ז' ע"א) גרסינן אמר רבא סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר. ופרש"י ע"ג מבוי מפולש שיש לו לחי כשרה, בשבת ולא בחול דמיגו דהוי דופן לשבת למהוי רשות היחיד הוי דופן לענין סוכה עכ"ל. ונראה פשוט דרש"י ז"ל היה גורס אמר רבה דהא רש"י ז"ל כתב שם בתחילה ב"ה ואלו סוכה רשכת, אם עשויה כמבוי שתי דפנות זו כנגד זו סגי לה בלחי וקוף אצל היוצא וכו' דהא מר משום דאית ליה מיגו אמר הכי לדידך דאמרת לחי משום מחיצה והזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב וכו' עכ"ל רש"י שם. והך סברא דלחי משום מחיצה רבה הוא דקאמר לה בפ"ק דעירובין (דף י"ב ע"ב), אבל רבא אודבה פליג על רבה וס"ל דלחי נמי משום היכר ולרבא הזורק למבוי מפולש שיש לו לחי פטור והלכך ע"כ דגרס רבה כאן. וכן הכ"ח בהגהותיו הגיה דצ"ל רבה. ואכן צ"ע דלא הגיה ג"כ ברש"י שם עמוד ב' וצריכה לרבא למימר וכו' ופשוט דטס"ה וצ"ל וצריכא לרבה למימר. וקצת נראה דמה דאיתא בגמ' דאמר אב"י הוא את הוא דאמרת, נראה להגיה הא מר הוא דאמר. וכן נראה להדיא מרש"י ז"ל ד"ה ואילו דגרס כן דכיון דהקשה כן לרבה רהיה רבו בוודאי לא היה אומר לו הוא את הוא דאמרת. וע"י בב"ב (דף ק"ח ע"ב) ע"א אמרה בן עזאי תלמיד חבר דר"ע הוי דקאמר ליה שבאת ע"ש.

**והנה** פשוט שרש"י ז"ל מפרש למימרא דרבה דהך מיגו הוא לענין דאורייתא, דכיון דמהני האי לחי לעשותו רה"י דאורייתא. ה"נ נחשב לדופן שלישי

אינו קושיא, והדבר פשוט והא דמצריך ר"י שני לחיים היינו לענין היתר טלטול, אבל לעשות רה"י דאורייתא סגי בלחי אחד, וכמו דאמר רבה שם בהדיא והזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב. ואף דרבה לא אמר כן רק במבוי המפולש, היינו לפי דאגן קי"ל כרבנן ודה"ר גמור לא מהני לחי לעשותו רה"י דאורייתא. ועוד דאפי' נימא דברה"ר גם לר"י בעינן ב' לחיים, מ"מ במבוי המפולש בוודאי סגי בלחי אחד, והא בהדיא אמר רבה התם דאף בלחי אחד חייב. ונ"ל דרש"י והרא"ש ז"ל מפרשים דסיכך לצד הלחי השתא איכא ג' דפנות דעריבן. אבל בסיכך לצד השני מה בכך דהלחי נחשב כמחיצה מ"מ הא אפילו אם היה כולו סתום מ"מ אם הסכך משוך מן הדופן ג' טפחים פסולה דהרי אין כאן לסוכה רק ב' דפנות.

**וה"ל** ולדעת רש"י והרא"ש ז"ל יצא הדין דבסיכך ע"ג מבוי מפולש קיל יותר מסוכך ע"ג מבוי שאינו מפולש, דאם סיכך ע"ג מבוי מפולש לצד הלחי כשר משום דנחשב לדופן, אבל אם סיכך ע"ג מבוי שאינו מפולש לצד הלחי פסול, דשם אינו מתיר הלחי מתורת דופן והא אפילו קורה מתיר התם ולא שייך לומר מיגו דהוי דופן דהא אינו מתיר מתורת דופן כנ"ל דור"ק.

**ואכ"ן** כ"ז לרש"י והרא"ש אבל לדעת התוס' הוא להיפך ממש, דע"ג מפולש פסול מה"ת דאף מה"ת הוא רה"י דאורייתא מ"מ מה"ת לא אמרי' מיגו. ומיהו אם אמר דמה"ת סגי בטפח ולא בעי טפח שוחק וגם לא בעי דיעמידו פחות מג' סמוך לדופן, אז אם סיכך לצד הלחי והלחי הוא רחב טפח או אינה פסולה רק מדרבנן. אבל אם סיכך ע"ג מבוי שאינו מפולש לצד הלחי או כשרה אם הלחי הוא רחב טפח דאמרינן מיגו כדרבנן. אבל אם אינו רחב טפח גם במבוי שאינו מפולש פסול כיון דמה"ת בעינן שיהא רחב טפח לא אמרינן מיגו בדאורייתא.

**ושי"ט** שלישית יש בזה להר"ן ז"ל דפי' ג"כ דמיירי במבוי שאינו מפולש, אך דס"ל דוודאי מיירי בסתם לחי שהוא משהו, ומ"מ כשר בשבת שבתוך החג משום דבכה"ג יש לומר מיגו בדאורייתא ומיגו כדרבנן, מיגו בדאורייתא דמיגו דמהני האי לחי לעשות רה"י דאורייתא אם היה מפולש מהני נמי לענין סוכה דנעשה

המפולש, ושפיר י"ל דגם במבוי המפולש ס"ל דאסור לטלטל אפילו בשני לחיים. ושפיר מקשה התוס' הכא על רש"י לפי מה דפשוט להם דהך מיגו לא אמרינן רק לענין דרבנן דמיגו דמהני האי לחי לענין טלטול בשבת דחמירא, כ"ש דמהני האי לחי לענין סוכה דקיל דאינו אלא איסור עשה. ושפיר הקשו והא לענין טלטול לא משתרי בלחי וקורה אלא לר"י כ"ה כותנת התוס' כאן. וזה לא הקשו דאפילו ר"י אינו מתיר לטלטל רק בשני לחיים, ורבה אומר כאן סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי, והא אינו קושיא, והא יש לפרש דר"ל שיש לו היתר לחי היינו ב' לחיים. ולכן כל עיקר קושייתם על רש"י ז"ל אינו רק דא"כ דברי רבה אינו אליבא דהלכתא דהא קי"ל כרבנן:

**ולענין** דברי התוס' דעירובין הנ"ל דס"ל בפשיטות דלענין לזרוק גם רבנן מודו דחייב, לכאורה חמיה מאוד והא בפ"ק דשבת (דף ה') מבואר להדיא להיפך דאמרינן שם דאמאי קרי ליה רה"י גמורה ולא חימיה דה"מ לענין טלטול אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל, הרי בהדיא דרבנן פליגי גם לענין לזרוק. וכבר עמד ע"ז הגרע"א ז"ל בגליון הש"ס שם ונשאר בחימה. אכן לפי חומר הנושא י"ל דהתוס' שם לא כתבו כן רק לרבה דס"ל דלחי משום מחיצה, ור"י ג"כ ס"ל דבעינן ג' מחיצות מה"ת, שפיר י"ל דגם רבנן ס"ל כן ולא פליגי רק לענין טלטול. אבל לרבה דאחד זה ואחד זה משום היכר דקסבר דב' מחיצות דאורייתא, מודאי פליגי רבנן גם לענין לזרוק, דרבנן וודאי ס"ל דג' מחיצות דאורייתא, וא"כ י"ל דהסוגיא דשבת אזלא אליבא דרבא דלחי נמי משום היכר. ונראה דהסוגיא (דעירובין דף י"א ע"ב) דאמרי' לימא קסברי ב"ה ג' מחיצות דאורייתא לא לזרוק משתים הוא דמחייב וכו' ג"כ אליבא דרבא אזלא דלדידיה ר"י ורבנן פליגי בזה, ולר"י ב' מחיצות דאורייתא ולכן מקשה שפיר לימא קסברי ב"ה דג' מחיצות דאורייתא כלומר ותקשה עליה דר"י דכמאן אמר לא כב"ש ולא כב"ה. נומיה ראייה ג"כ דגם לענין לזרוק פליגינן. אבל לרבה לד"ה בעינן ג' מחיצות וא"כ מאי מקשה לימא קסבר ב"ה דג' מחיצות דאורייתא הא האמת כן הוא דור"ק<sup>א</sup>:

**וזה** אין להקשות על רש"י ז"ל דהא התם מצריך ר"י שני לחיים והכא אמר רבה דסגי בלחי אחד. והא

א. הקטעים המוקפים הם מתקונים והוספות ס"י כ"ה.

הוי פליגי בהלכה. וא"כ פשוט דלרש"י נחא דהש"ס לא הזכיר רק מה שיש נ"מ מה"ת בין סוכה דעלמא לסוכה דשבת. ותדע דלא הזכיר דבסוכה דעלמא בעינן נמי צורת הפתח לבד הטפח שחוק דכן ס"ל לרבא בעצמו שם (דף ז') אלא ודאי משום דזה אינו אלא מדרבנן ומדרבנן לא קמירי. ואכן גם מה שהקשה על פ"י התוס' תמהני דהיאך לא ראה דברי הר"ן בזה, דהרי הר"ן נרגש מקושיית המהרש"א ז"ל הוציא מזה דין חדש באמת דבסוכה שהוא בתוך החצר או במסכך ע"ג מבוי סתום סגי בטפח שחוק אפילו מדרבנן, והא דאמרין דסוכה העשויה כמבוי בעי פס ד' היינו במסכך ע"ג מבוי מפולש, או דמסכך ברה"י וכדומה. וא"כ גם דברי התוספות יש לתרץ כן:

**ואכן** קצת יש לדקדק לפ"י רש"י והרא"ש ז"ל דמירי לענין דאורייתא היכי קאמר דאלו בסוכה דעלמא בעי טפח שחוק, הא מבואר בסוגיא שם דהא דבעי טפח שחוק אינו אלא כדי שיעמידנו בפחות מבי' סמוך לדופן, וכל פחות מג' ק"ל בכל התורה כולה דכלבד דמי ונמצא דיש כאן שיעור רוב דופן ע"י לבד. וכל זה אינו אלא מדרבנן דאלו מעיקר הלמ"מ ודאי דסגי בטפח גרידא. ותדע דהא איכא כמה אמוראי דס"ל דסגי דיעמידנו כנגד היצא, וזה לא מסתבר דפליגי בעיקר ההלכה כיצד נאמרה. ועוד דהא לרבי דס"ל דשיעור סוכה הוא בדי' אמות ולרד"יה אף דיעמידנו בפחות מג' סמוך לדופן ליכא רוב דופן וע"כ דכל זה אינו אלא מדרבנן בעלמא וא"כ לענין מאי הזכיר כאן טפח שחוק.

**ונ"ל** דהא דקאמר טפח שחוק אינו ר"ל טפח ומשהו אלא דרבא לשיטתו אזיל דס"ל בפ"ק דעירובין (דף ז') דכל אמות שאמרו חכמים הוא באמת בת ששה טפחים, אלא דאמת כלאים דהוא לחומרא בשוחקות ואמת סוכה ואמת מבוי [לענין למעלה מכ' ולענין דופן עקומה ולענין פידצת מבוי] הוא עצבות. ופרש"י הללו שוחקות אמת כלאים מורדין בטפחים גזולים ושל סוכה ומבוי עצבות מצומצמת לחומרא עכ"ל, וא"כ פשוט דה"ה לענין טפח דדופן השלישית בעינן טפח שחוק לחומרא, ולכן קאמר הכא דאלו בסוכה דעלמא בעינן טפח שחוק ואזיל לשיטתו בזה [ואפילו לפי מה שבי' לעיל דצ"ל רבה, מ"מ יש לומר דרבה גי' ס"ל כדבא בהא וגם אביי דאתיביה לא פליגי עליה דרבא בהא, רק דהוא ס"ל דאמת סוכה ואמת מבוי

דופן, ואף שאינו רחב טפח וגם ליכא שתי דפנות דעריבין מ"מ כשר מטעם מיגו. והטעם דנייד הר"ן ז"ל מפ"י התוס' ז"ל פשוט דהא אמר בסתמא ע"ג מבוי שיש לו לחי וסתם לחי הוא משהו. ואכן כל זה אינו כשר אלא בשבת שבתוך החג אבל בימות החול פסול. ואכן שיטה רביעית יש בזה להר"ף ז"ל שדעתו ז"ל וכשרה היא לכל ימות החג כמו שכתב הר"ן לדעתו ז"ל.

**ונראה** דמה שכתב הר"ן דבחידושו הוכיח דע"כ מירי הסוגיא כמבוי שאינו מפולש, הנה עצם הספר לא נמצא בינינו אך נראה דכוונתו להוכיח מהא דאמרין בגמ' הלשון דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שחוק ואלו סוכה דשבת לא בעי טפח שחוק. הרי דמירי כמבוי שאינו מפולש דאלו כמבוי מפולש הא בעי פס ד', ואף דהשתא דמירי בשאינו מפולש הא צ"ל דסיכך לצד הלחי וא"כ אכתי הר"ל כמפולש, כבר י"שב זה הר"ן שם והעלה מתוך זה דבמסכך ע"ג מבוי סתום או בחצר רחוק מדופן האמצעית, מ"מ אין דינה כסוכה העשויה כמבוי וסגי בטפח שחוק ומעמידו בפחות מבי' סמוך לדופן כמו בסוכה העשויה כמין גאם:

**וראיתי** להמהרש"א ז"ל שהקשה דלפ"י התוס' דמירי שסיכך לצד הלחי א"כ הוי כמו סוכה העשויה כמבוי וצריכה בחול פס ד', והיכי קאמר בגמ' דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שחוק, ולכן כתב דלולא דברי התוס' יש לפרש דסיכך חצי רחב המבוי מצד אחד בכל האורך מראשה מצד הלחי עד סופה צדה הסתום דהשתא הוי שפיר הכשרה בטפח שחוק שהרי יש לו ג' דפנות דעריבין עכ"ל. והנה פשוט מה דלא הקשה כן לפירש"י והרא"ש דמירי להדיא כמבוי מפולש משני צדדין ובדאי קשה דהיכי קאמר דמהני טפח שחוק, היינו משום ולדידהו המיגו הוא מדאורייתא ומה"ת פשיטא ליה להמהרש"א ז"ל דגם בסוכה העשויה כמבוי סגי בטפח, דכיון דאמרין דאתאי הילכתא וגרעתה לשלישית ואוקמה אטפח, אין נ"מ באיזה סוכה שיהא. ונ"ל ראייה לזה דאלת"ה מני"ל ההלכתא לגרועי אתא, נימא דהילכתא אתי לסוכה כמן גאם וקראי דמצרכי ג' דפנות מירי בסוכה העשויה כמבוי רבעי פס ד' ומוקים לה בפחות מג' סמוך לדופן דאמרין לבדו דהיינו ג' דפנות, אלא ודאי דמה"ת אין חילוק בין סוכה לסוכה. וכן ראייה מרב יהודה דפליגי לקמן בסוגיא דף ז' עליה דר' יהושע בן לוי וס"ל דגם בסוכה העשויה כמבוי סגי בטפח שחוק, ואם הוא מה"ת רכן נאמרה הלכה לא

**ודע** דהתוס' מחולק עם הר"ן בשני דברים א' לדעת הר"ן אמרינן מיגו אפי' בלחי משהו ולדעת התוס' דווקא בלחי טפח. והב' לדעת הר"ן בסוכה העשויה כמבוי מה"ת בעי פס ד', וכמו שמשמע מדבריו ז"ל להדיא בד"ה ת"ר שתיים כהלכתן, ומזה הוכיח דמימרא דרבה ע"כ מיירי במבוי שאינו מפולש דכמבוי המפולש לא מהני טפח שוחק. אבל מדברי התוס' נראה דמה"ת לעולם סגי בטפח שוחק ולפיכך כשהשיגו אפירש"י דפי' דמיירי במפולש לא הקשו עליו מגופיה דמימרא דרבה דאמר דבעלמא בעינן טפח שוחק רק דכמבוי מפולש לא מהני לחי רק לר"י ולית הילכתא כוותיה. ובאמת שזו אינה קושיא כ"כ על רש"י ז"ל וכמו שבי' לעיל, דרש"י אזיל לשיטתו דכמבוי מפולש מודו רבנן דנעשה רה"י ע"י לחי, וטפי הו"ל להקשות עליו מסוגיית הגמ' כאן וכמו שהקשה הר"ן. אלא וודאי דהם ז"ל ס"ל דמה"ת אין חילוק. ונ"מ טובא לדינא דאם אי אפשר לו לעשות פס ד' כ"א טפח שוחק, לדעת התוס' מחוייב לעשות דהא מה"ת הוא כשרה. אבל לדעת הר"ן אינו מחוייב דהא היא פסולה מה"ת. ומיהו אפשר דמ"מ מחוייב לעשות דהא מ"מ תהיה כשרה לשבת שבתוך החג מה"ת, דהא דעת הר"ן דאמרינן מיגו אף בפסול דאורייתא וצ"ע בזה.

**ודע** דנסתפקתי בסיכך ע"ג מבוי סתום שיש עליה קררה וגם לחי, אם מהני האי לחי לענין סוכה. דאפשר דלא אמרינן מיגו רק אם הלחי מהני מידי לענין שבת, אבל במקום דא"צ לחי י"א לא שייך מיגו. וכן נ"ל עיקר לדינא דהא משמע בגמרא דמתורת מיגו הוא דאתינן עלה ובכה"ג הא ליכא מיגו. ודע עוד דלכאורה קשה לי לדעת התוס' דהאי מיגו לענין דרבנן הוא דאמרינן כן, א"כ אמאי לא אמר נמי אם סיכך ע"ג חצר שפתוח לרה"ר וניתר ע"י ב' פסין של משהו דג"כ אמרינן מיגו דהו"ל רופן לענין שבת הו"ל רופן לענין סוכה ולא בעי טפח שוחק וצורת הפתח. ובשלמא לדעת רש"י ולא אמרינן מיגו רק במקום דמועיל הלחי לעשותו רה"י דאורייתא ניחא, דגבי חצר שיש לו ג' דפנות בלא"ה הו"ל רה"י דאורייתא אבל לדעת התוס' והר"ן קשה. ואולי דממילא שמעינן מיניה דרבה דה"ה בחצר ע"י ב' פסין דהיינו הך.

**הירצא** לנו מדברינו להלכה דבסוכה העשויה כמבוי והיא עומדת במקום שאין שם מחיצות כלל, או במבוי המפולש, לדעת הר"ן צריך מה"ת פס ד'.

הוא באמת בת חמשה ואמת כלאים באמת בת ששה אבל בזה י"ל דמחה לרבא דאמת כלאים בעינן טפחיים שוחקות כיון דאזלינן לחומרא אזלינן לחומרא גם בהא וממילא בטפח דדופן השלישית בעי טפח שוחק כג"ל ליישב לפרש"י והרא"ש ז"ל:]

**שוב** מצאתי בעז"ה להרז"ה ז"ל בספר המאור שכתב ג"כ דלמ"ד דמעמידו כנגד היצא לא בעינן טפח שוחק, דטפח שוחק לא הוזכר רק בדברי ר"י בן לוי. והיינו כמשי"כ בעז"ה דריב"ל לא מצריך טפח שוחק דהיינו טפח ומשהו אלא מדרבנן כדי שיעמידנו בפחות מג' סמוך לדופן ויהיה רוב דופן. וראיה גדולה לדברינו מהא דחשיב (בגדה דף כ"ו) טפח דדופן סוכה בהדי הנך דשיעורו טפח, וכל הנך דחשיב התם שיעורן בטפח גדידא. אלא וודאי דהכא נמי מדאורייתא סגי בטפח גדידא. והא דאמר הכא טפח שוחק ר"ל טפח גדול אבל טפח ומשהו לא בעינן מה"ת. כנ"ל ברור. ועוד יש לדקדק לפי פרש"י והרא"ש דהמיגו הוא בדאורייתא דבסוכה דבעלמא בעי טפח והכא סגי בלחי משהו, א"כ מאי מקשה מברייתא על רבה דלא תני נמי בכרייתא דיתרה סוכה דעלמא אסוכה דשבת וכו'. ומאי קושיא דילמא הך ברייתא אתיא כו"י יוסי דס"ל בעידוכין (דף י"ד) דלחיים שאמר רחבן ג' טפחים, וא"כ אינו יתירה כלל, דבשבת נמי בעינן לחי של ג' טפחים, ואדרבה שבת חמדי יותר מסוכה וזה כבר תני בברייתא התם דחמדי שבת מסוכה וקושיא עצומה היא לכאורה:

**ואכן** לפי חומר הנרשא נ"ל ליישב ד"ל דס"ל להש"ס דהא דמצריך ר' יוסי לחי של ג"ט היינו מדרבנן להחיד לטלטל כמבוי סתום, דס"ל דבפחות מג' לא הוי היכרא כלל. וכן בקורה נמי בעינן שיהא ברחבו טפח ומחצה. אבל לענין לעשותו רה"י כגון כמבוי מפולש לחייב להזורק לתוכו, מודה ר"י דגם בלחי משהו נחשב למחיצה, דלענין דאורייתא לא מצינו חילוק בין משהו לג"ט וגם זה נ"ל ברור.

**ואמנם** מה שהקשה המהרש"א על התוס' מיושב בפשיטות ע"פ דברי הר"ן הנזכר. ומיהו קושיית המהרש"א ז"ל תסובב גם על הר"ן ז"ל דמנ"ל להוכיח באמת דאפי' אם סיכך לרוחב המבוי לצד הלחי דינו כסוכה העשויה כמן גאם, דילמא מיירי באמת שסיכך לאורך הסוכה עד דופן הסתום וכמו שפי' המהרש"א ואולי מדאמר סתמא סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי ומשמע באיזה אופן שסיכך כשר.

לדעת התוס' בעינין שיהא לכה"פ פס אחד שיהיה רחב טפח ופשוט הוא.

וְדַע עוד דלענין מה שכתבתי לעיל דלדעת הר"ף כשרה אף בימות החול משום ולא הזכיר שאינה כשרה רק לשבת שבתוך החג, נראה שטעמו ונימוקו דאם איתא שאינה כשרה רק לשבת שבתוך החג אי"כ הרי היא סוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת, דהא בימות החול חסר דופן ג' דהא בעינין טפח לכה"פ והכא ליכא רק לחי משהו, ובהדיא מבואר בסוגיא (דף כ"ג ע"א) דסוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת לדי"ה פסול, דרי"מ דמכשיר התם בעושה סוכתו ע"ג בהמה אמרינן התם בגמ' הטעם משום דמדאורייתא מחזא חזיא אבל הכא הא פסול מה"ת. וכבר הדגיש בקושיא זו בס' באר אברהם להגאון בעל משכיל לאיתן זצ"ל ובס' קהלת יעקב. ומה שתי' בהגהות הגאון האמיתי מהר"ש שטראשון זצ"ל בהגהותיו דהכא שאני דמהני מטעם מיגו דאם מועיל המיגו לענין פסול המחיצה עצמה כ"ש דמועיל לענין פסול שאינה ראויה לשבעה. ולענין נראה לומר ולא שייך מיגו רק לפסול דופן דהוא דבר הנוהג גם לשבת, וע"ז שייך מיגו דמהני הדופן לענין שבת דאיסור סקילה כ"ש דמהני לאיסור עשה, אבל לפסול שאינו שייך רק גבי סוכה לא שייך מיגו. והגע עצמך לר' יאשיהו דס"ל דחמתה מרובה מצילתה פסול גם גבי דפנות, הכי יעלה על הדעת דבשבת שבתוך החג תהיה כשרה, זה בוודאי לא, ולא שייך בזה מיגו. ומה שתי' בס' באר אברהם עצמו לחלק בין אם הסכך אינה ראויה לז' לבין הדפנות דקרא דנפקא מיניה דבעינין סוכה הראויה לשבעה מיירי בסכך, כמו לענין דירת עראי ולענין מחובר דכר המקבל טומאה הנלמד מהאי קרא, הכל בסכך מיירי. זה לא נהירא לי כלל דאטו בעושה סוכתו ע"ג בהמה הסכך אינו ראוי לז', והא התם שניהם ראויין לז' ורק כיון שאינו יכול לעלות לה ביר"ט מקרי אינה ראויה לז' לא הסכך ולא הדפנות. וא"כ בסיכך ע"ג מבוי שיש לה לחי כיון דפסולה בחול הרי אינו ראוי לז' אף בסכך. וגם מה שרצה לתרץ חכם אחד דהא דפסול סוכה שאינה ראויה לז' היינו אם לא תהא ראויה לישוב בה מכאן ולהבא, אבל אם נעשה בחוה"מ ערב יום הדי שחל בשבת שראויה הסוכה למחר לא איכפת לן מה שלא היתה ראויה לז' אם היה עושה אותה מקודם, וא"כ י"ל דרבא מיירי ביום ז' של תג שחל בשבת ועשה אותה קודם בהש"מ, ובכה"ג לא איכפת לן מה שאין הסוכה ראויה לז'. כן רצה לתרץ חכם אחד. אבל גם תירוצו זה לא נהלם לי כלל, דמלבד שדוחק גדול לומר דרבא אינו מכשיר רק בכה"ג דהא רבא סתמא אמר דכשר לשבת

ואפשר דהא דבעינין שיהא פס ד' ומשהו ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן הוא ג"כ מהתורה. אבל לדעת התוס' וש"פ אינו אלא מדרבנן אבל מה"ת סגי בטפח והא דבעינין טפח שוחק ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן בסוכה העשויה כמן גאם וגם צריכה נמי צה"פ זה ודאי נראה דאינו אלא מדרבנן. אבל אם עומדת הסוכה בחצר או במבוי שאינה מפולש, או לדעת הר"ן דינה כמו סוכה העשויה כמן גאם וסגי בטפח שוחק אפי' מדרבנן. ואכן מדברי התוס' וש"פ לא משמע כן אלא לעולם בעי פס ד' כיון דהסכך הוא רחוק מדופן האמצעי. עוד כתבנו דאף דמה"ת לא בעינין טפח ומשהו ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן, מ"מ בעי טפח שוחק, דהא קי"ל כרבא בעירובין (דף ד') דלחומרא בעינין טפחים שוחקות. ולענין אם סיכך ע"ג מבוי מפולש שיש לה לחי לדעת רש"י והרא"ש כשרה הסוכה בשבת שבתוך החג משום מיגו, וגם מותר לטלטל בתוך הסוכה, ואף שחוק לסוכה אסור לטלטל מ"מ תוך הסוכה מותר. ולדעת הר"ן מה"ת מהני מיגו ומ"מ פסולה מדרבנן דהא לענין פסול מדרבנן ליכא מיגו וכ"ש שאסור לטלטל בה, ולדעת התוס' אם הלחי הוא משהו פסולה מה"ת, דלפסול דאורייתא לא אמרינן מיגו, ואם הלחי הוא טפח היא פסולה מדרבנן. ואם סיכך ע"ג מבוי שאינו מפולש וסיכך לצד הלחי, לדעת הר"ן אפי' הלחי משהו כשרה לשבת שבתוך החג ולדעת התוס' בלחי משהו פסולה מה"ת, ובלחי טפח או היא כשרה לשבת שבתוך החג. ואכן לדעת רש"י והרא"ש י"ל דגם בלחי טפח פסולה מדרבנן כיון דאינו מועיל הלחי לעשותו רה"י. וגם בימות החול יש נ"מ, דלדעת הר"ן דינה כסוכה העשויה כמן גאם וסגי לה בטפח שוחק וצה"פ. ואכן לדעת התוס' וש"פ ולא הזכירו סברא זו, י"ל דס"ל דבעינין פס ד' ומשהו כמו בסוכה העשויה כמבוי. ולדעת המהרש"א ז"ל אף בשבת שבתוך החג אינה כשרה רק אם סיכך לאורך המבוי עד דופן הסתום באופן שיש ב' דפנות דעריבן, ולא מהני המיגו רק ולא בעינין טפח שוחק. ופשוט דה"ה אם סיכך ע"ג מבוי סתום רחב יותר מעשר אמות והכשירה בצה"פ דג"כ תליא במחלוקת הנ"ל, דלדעת הר"ן והתוס' כשרה אם סיכך אצל צה"פ, אבל לדעת רש"י הרא"ש י"ל דפסולה מה"ת.

וְדַע עוד דמבואות שלנו שהן מפולשין כל אחד לחבירו שדינן כחצירות דבעי שני פסין או פס ד', אם אינן רחבין יותר מעשרה, אם סיכך עליהן אצל הפסין או בוודאי כשרות לשבת בתוך החג לדעת הר"ן, אבל

אותה קודם החג אבל בעושה בחול המועד בזה לא שמענו  
שיהא ראיה לשבועה. וא"כ י"ל דהא דאמר דסוכה דעלמא  
בעי טפח שחוק היינו בסוכה שעושה שלא של שבת, כגון  
בחוה"מ שכבר עבר שבת דהתם לא היה מצטרף למיגו,  
דדוקא בעושה אותה קודם השבת דמתכשרת מכה מיגו,  
וכיון דמיגו דאורייתא כמש"כ הר"ן, ממילא מותרת גם  
בחול דא"כ הוי סוכה שאינה ראיה לשבועה. אבל  
במקום שאינו מצטרף למיגו פסולה באמת ובעי טפח  
שחוק. ומה שלא ביאר הר"ף דבכה"ג פסולה היינו משום  
דכיון דכתב דעיקר ההיתר הוא משום מיגו ממילא בכה"ג  
דלא שייך מיגו פסולה. כ"כ שם הגאון הנ"ל. וע"ש מה  
שהעיר על הר"ן ז"ל. והנה הגם שהרבה יש לפלפל  
בדבריו וגם מה שכתב הר"ן דהך מיגו הוא דאורייתא יש  
לי בזה אריכות דברים יבואר הכל במקום אחר אי"ה<sup>ג</sup>.

**ואכן** ליישב דעת כל הפוסקים ז"ל שאין מכשירין רק  
לשבת שבתוך החג מקושיא הנ"ל, נ"ל  
דבלא"ה אין מקום לקושיא זו, דנ"ל דסוכה שאינה  
ראיה ל' מקרי שאין יכול ליכנס בה כל ימות החג, כגון  
אם עשה הסוכה ע"ג בהמה או שעשה אותה עראי כ"כ  
שידוע שחפול בתוך החג, וכה"ג פסולה משום דאפילו  
דירת עראי לא מקרא, דלכל הפחות בעינן שיהא יכול  
לדור בה ז' ימים. אבל בסיכך ע"ג מברו שיש לו לחי,  
דהסוכה בעצמה ראיה ל' רק שאינה כשרה ל', וזה לא  
אמר חכמים כלל, דלא אמרו רק סוכה שאינה ראיה ל'  
פסולה, אבל סוכה שאינה כשרה ל' לא אמרו כלל. וזה  
נ"ל פשוט וא"צ לפנים ובחנם הרעישו העולם שלשת  
הרועים הנ"ל הפמ"ג והגאון בס' באר אברהם והגאון  
מקארלין בס' קהלת יעקב בקושיא זו<sup>ד</sup>:

**ודע** שנסתפקתי אם אחד עשה סוכה רחוק ממנו י"ב  
מילין דאין ראוי לו לשבת שבתוך החג לקצת  
פוסקים דסברי דתחומין י"ב מילין הוא דאורייתא [אבל  
בז"ט לדיה הוא דרבנן וכמש"כ הטו"א ז"ל בחגיגה (דף  
י"ג ע"ש)], אם אינה ראיה ל' מקרי, כיון דלדידיה אינו  
ראיה דהא אסור לו לילך שם בשבת שבתוך החג, או  
דילמא כיון דעצם הסוכה היא ראיה ל' לאנשים הדרין  
בתוך תחומה, וגם לאיש הזה אם היה בא בע"ש בתוך  
התחום של הסוכה לא שייך לקרותה סוכה שאינה ראיה  
לשבועה, דבסוכה עצמה ליכא חסרון כלל וגם בידו לבוא  
שם בע"ש ולישב בה בשבת. ולכאורה יש להביא ראיה  
מעיקר מתלוקת של ר"ם ור"י בעושה סוכתו ע"ג בהמה,

שבתוך החג ולא חילק. וגם הא אמרין בר"פ לולב  
וערבה דלא איקלע כלל יום שביעי של ערבה בשבת,  
ולענין מאי הוצרך רבא לאשמעינן דין כיון שאינו  
במצאות כלל:

**ואכן** גם עיקר הסברא לא נהירא כלל דמה בכך  
שעשה אותה בסוף החג, מ"מ הא בעינן שיהא  
הסוכה בעצמותה תהא ראיה ל'. והרי אם היה עושה  
אותה מתחילת החג לא היתה ראיה ל'. והיינו גמי  
טעמא בהא דק"ל כחכמים (דף כ"ח) דעושין סוכה  
בחוה"מ ולא בעינן שיעשה סוכה ל' ימים, ואלו  
במחלוקת ר"ם ור"י בעושה סוכתו ע"ג בהמה משמע  
להריא דסוכה שאינה ראיה ל' מה"ת לדיה פסול, דהא  
אף ר"ם דמכשיר בעושה סוכתו ע"ג בהמה אמרין שם  
דטעמו משום דמדאורייתא מחוי חזי, ומשמע להריא  
דאם לא היתה ראיה ל' מה"ת גם לר"ם פסול, וכבר  
הרגיש בסתידה זו בשער המלך בפ"ח מהלכות לולב  
הלכה א', וביותר תמה על הר"ף גאות שפסק כר"י  
דבעושה ע"ג בהמה פסולה, ולענין מחלוקת ר"א  
וחכמים הא ק"ל כחכמים ונמצא דמזכה שטרא לבי תרי  
ונשאר בתימה. ואכן באמת לק"מ דלענין לעשות ל'  
ימים בזה לא ק"ל כר"א אלא כחכמים, אבל מ"מ  
הסוכה צריכה שתהא ראיה ל' ימים אם היה עושה  
אותה בתחילת החג, דאל"ה אף דירת עראי לא מקרא.  
וכבר החזיר סברא זו בפמ"ג בס' תול"ז ובס' באר  
אברהם שם ליישב קושיית השער המלך. וא"כ הדרא  
הקושיא לדוכתא דהיכי מכשיר רבא בסיכך ע"ג מברו  
שיש לו לחי לשבת שבתוך החג הא הוי סוכה שאינה  
ראיה לשבועה מה"ת, דהא בימות החול פסולה מה"ת  
דהא חסר דופן ג' דשיעור הדופן הוא טפח והכא ליכא  
אלא לחי משהו:

**ולכן** מחמת קושיא זו הנ"ל הכריח להר"ף ז"ל  
לפרש דכשרה באמת גם לימות החול. והיינו  
משום דכיון דלשבת ודאי כשרה משום המיגו, ממילא  
מועיל המיגו גם לימות החול דאין הסוכה כשרה  
לחצאין דכיון דגוה"כ הוא דבעינן סוכה הראיה ל',  
וכיון דמיגו הוא דאורייתא ע"כ הדבר מוכרח דגם לימות  
החול כשרה כנ"ל טעמו של הר"ף ז"ל.

**הנה** אחר ההדפסה מצאתי ת"ל להגאון בעל ערוך לנו  
ז"ל על סוכה שהעיר בזה ותירץ ת"ל: וי"ל  
דסוכה שאינה ראיה ל' לא שייך רק בסוכה שעושה

ג. קטע זה השלם מחקרים והוספות סי' כ"ה.

ד. סידע לכך נמצא בדברי הריטב"א סוכה כ"ג א' ר"ה מ"ט, שפירש הא דסוכה שאינה יכול לעמוד ברוח מצויה פסולה מאחר דאינה  
ראיה לשבועה. ומבואר דבנינו נק"ט דגדר ראיה לשבועה הוא ענין לחזק הסוכה, ואם א"א לידוד בה שבועה ימים פסולה, אולם הך  
פלוגתא דרי"א וחכמים אם עושין סוכה בחולו של מועד, והתם הוי ראיה לשבועה ממש, אלא שאינה עשויה לשבועת ימי החג. ואולם התם  
קמ"ל דס"ל כחכמים דכשרה, ושמא מטעם זה. ועיי' בריטב"א סוכה י"ג ב'.

דהא אגן קייל כר"מ דסבר דכין דמדאורייתא מחזי חזי כשרה. נראה דאין ראיתו רק לפי מש"כ התוס' וה"ה דפליגי בעושה סוכתו ע"ג אילן. אבל באמת לולא דברי התוס' היה מקום לומר מדשבק הברייתא לדין העושה סוכה ע"ג האילן דתנא במשנה ולא נקט אלא בבהמה בלבד, אלמא דגם ר"י לא פליג אר"מ רק בעשה ע"ג בהמה. ועיקר טעמא דר"י י"ל משום דאינו יכול לישב בה ולישן שם כל ימות החג על הבהמה דאין לך צער בע"ח גדול מזה. ואפשר דס"ל לר"י דצער בע"ח דאורייתא ור"מ דאמר דמדאורייתא מחזי חזי אפשר דסובר דצער בע"ח דרבנן [ומיהו לשון מדאורייתא מחזי חזי דחוק לפי זה דמשמע דזה פשוט לד"ה ואם נימא דמשום צער בע"ח נגעו בה אין זה פשוט דהא בב"מ (דף ל"ב) מוכיח רבא דבדברי רבנן ור"ש דלשם נלמד דצער בע"ח דאורייתא].

**וקצת** היה מקום לומר דהא דאמר בירושלמי דביצה פ"ה הלכה ב' דאם היה רוכב ע"ג בהמה בשבת אומר לו רד, ומסיק הטעם משום שהוא מצוה על שביתת בהמה כמוהו. ותמה הב"י בס"י ש"ה הא קייל דחי נרשא את עצמו ומאי איסור שביתת בהמתו איכא בזה. וע"ש במראה הפנים מה שדחוק ליישב. ולי קשה עוד דהא איסור שביתת בהמה לא שייך רק אם רוכב בה"ר, אבל בירושלמי משמע דאפילו ברוכב במבוי או בחצר אומרים לו רד, דהא מיירי שם מאיסור משתמש בע"ח בשבת וברוכב בחצר מאי שייך שביתת בהמה. ואכן לולא דביריהם ז"ל הייתי אומר דהכחונה דאם נאמר דאיסור לידד מן הבהמה כל יום השבת משום דמשתמש בבע"ח בעת הירידה, אי"כ אין לך צער בע"ח גדול מזה, וממילא יש בזה איסור שביתת בהמה ג"כ, דהא כתיב למען ינוח שוחד וחמורך וזה עושה לה צער, והלכך כל מה שעושה לה צער ה"ה עובר בעשה ולמען ינוח ואפ"י אם אינו עושה בה מלאכה כלל. וכן נראה להדיא מדי הדמב"ם בפכ"ב מהל' שבת הלכה ט' שמפרש כן שכי' שם עלה באילן בשבת וכו' במזיד אסור לירד ובבהמה אפילו במזיד ירד משום צער בע"ח עכ"ל. [וכי"ה בשו"ע בס"י ש"ה סעיף י"ח] ופשוט שכוון לדעת הירושלמי הג"ל ומפרש דשביתת בהמה דאמר בירושלמי היינו צער בע"ח דבשבת וי"ט צער בע"ח אסור מה"ת לד"ה משום דכתיב למען ינוח כנ"ל.

**[ומש"כ"ה לעיל בירושלמי דביצה פ"ה הלכה ב' דאם היה רוכב על הבהמה בשבת אומר לו**

**רד ומסיק הטעם משום שביתת בהמה היינו הכחונה דאם נאמר דאיסור לירד מן הבהמה כל יום השבת אין לך צער בע"ח גדול מזה וממילא יש בה איסור שביתת בהמה ג"כ ע"ש. הנה באמת גם הב"י מסיק כן בפ' ד'**

וכ' התוס' שם וה"ה דפליגי בעושה סוכתו על אילן, והרי סוכה זו ג"כ ראיה לאתרום שעלו מבעוד יום על האילן דאף דקי"ל בעירובין (דף ק') דאם עלה מבעוד יום מותר לירד משחשיכה, מ"מ אם רוצה להיות שם כל יום השבת כוודאי יכול להיות שם, דבישיבה על האילן אין בזה איסור משתמש באילן רק העליה והירידה, ואעפ"כ קרינן לסוכה זו סוכה שאינה ראויה לדי' כיון דלאנשים שלא עלו עליה מבעוד יום אינה ראויה ליו"ט:

**ואכן** באמת לא דמי לנד"ר כלל, דהתם הסוכה בעצמותה היא נעשית במקום שאין יכולין לעלות לה בשבת וי"ט, אבל להכא הסוכה נעשית ככל הסוכות ומה שבעל הסוכה היה דר רחוק ממנה ואינו יכול לבוא בשבת, משום זה לא איכפת לן. ועוד דהא כל די' מי החג אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, ואי"כ עיקר מקום ירדתו כל ימות החג הוא בסוכה ואינו שייך כלל דהיא רחוקה ממקום דירתו, דהלא אודרבה עיקר דירתו ומקום שביתתו הוא בסוכה והלכך לא שייך לחקור כלל בזה. [ונראה דאם עשה סוכתו רחוק מביתו אלף אמה לצד מזרח אסור לו לילך בשבת שבתוך התג [ואו כיד"ט] לצד מערב ביתו כי אם אלף אמה, כי מן הסתם עיקר שביתתו של אדם בשבת שבתוך החג הוא בתוך סוכתו ומודד משם אלפים לכל רוח. ונראה דאפילו אם פירש בה בהדיא דרוצה לשבות בביתו ונתן שם פיתו, אפשר ולא מהני, כיון דאסור לאכול ולישן שם מאי מהני אמירתו, ואף דאכילת עראי מותר חרץ לסוכה מ"מ שיעור עירוב הוא ב' סעודות, אלמא דבעינן שיהא יכול לאכול כשיעור ב' סעודות וזה כוודאי אסור. ומיהו כיון דקיימא לן דמערכין לגדול ביום הכפורים משום דראוי לקטן, ומערכין לנוזר ביין ולישראל בתרומה ולא בעינן דיהיה חזי ליה, ואי"כ הכא נמי הא ראוי לקטן דפטור מן הסוכה, ועוד דהא יכול לערב בפירות ולא בעי סוכה. ומיהו יש לחלק ולא דמי להתם, דהתם מתכוין לשבות במקום דיכול לאכול כל צרכו, וגם יכול לאכול בעצמו ורק דהפת שהניח אינו ראוי לו, וכן במערב ביזה"כ מ"מ יכול לישן שם, אבל בחג לא הוי מקום שביתתו כלל בבית כי אם בסוכה, והלכך אף דאמר דרוצה לשבות בבית הנון כפטומי מילי בעלמא ולא כלום קאמר. והדבר צ"ע בזה. ומיהו בסתמא כוודאי עיקר מקום שביתתו הוא בסוכה ומודד משם ולהלן אלפים אמה לכל רוח כנ"ל].

דבר שאינו ראוי מדרבנן מהו לדאורייתא

**ובעיקר** מחלוקת ר"י ור"מ דעושה סוכה ע"ג בהמה דר"י פוסל ור"מ מכשיר דהוציא מזה השער המלך בפ"ח מה' סוכה דדבר דלא חזיא מדרבנן מקרי אינו ראוי מה"ת, ואינו יוצא בה מה"ת. אלא שהקשה



פפא קומיה דר' זעירא דשניה היא שהוא מצווה על שכינת בהמה, ור"ל דאף דלא תחנק הבהמה ולא יגיע לה צער בעלי חיים גמור דאסור אפילו בחול, מ"מ קצת צער בע"ח מיהא איכא. והלכך בשבת מ"מ אסור משום דכתיב למען ינוח שורך ותמורך, וזה אינו נוחותא אלא צער דאף דרכיבה כחצר או במברי שאינו מפולש אין בו איסור כלל, היינו רכיבה לפי שעה דליכא צער כלל. אבל לישוב ע"ג בהמה כל היום כוודאי יש לה צער ואסור בשבת ור"ט. כנ"ל ברור דברי הירושלמי בזה ע"כ לשוני על הגליון שם<sup>ה</sup>:

**ולענין** מה שכתבתי לעיל בשם הר"ן צ"ל שדעת הרי"ף ז"ל במסכת ע"ג מברי שיש לו לחי כשרה אף בימות החול יש לתמוה דהא בהדיא אמרין וליתני ביתרה סוכה דעלמא אסוכה דשבת דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק וכו', ומשמע דלימות החול לא מהני הלחי ואין לומר במפרש דסוכה דעלמא היינו בעושה סוכה בחצר רחוק מן המחיצות או בעושה בבקעה במקום שאין מחיצות דאכתי לא אתי שפיר מאי דמסיים ואילו סוכה דשבת סגי בלחי, ולפי דעת הרי"ף הו"ל לומר ואילו במסכת ע"ג מברי שיש לו לחי לא בעי טפח שוחק ולכן רבדי הרי"ף צ"ע<sup>ו</sup> ובמקום אחר יתבאר אי"ה הנלע"ד כתבתי בעו"ה.

סימן מז

## מצטער וחולה בלילה הראשון

ט"ו מחג המצות, הרי דבלילה הראשונה לא מרמינן לדירה דהתם רשות והכא חובה, והלכך גם מצטער חייב<sup>א</sup>. אבל חולה י"ל דבלא"ה פטור, משום דאינו מחוייב להצטער עצמו בשביל קיום מ"ע. או דאפשר דגם במצה ומרוד אינו מחוייב להצטער עצמו ולאכול אם קשה לו לאכול. ובפרט אם יש לחוש שמא יכבד עליו החולי בשביל זה. ואף דכל חולה שאין בו סכנה אסור לו להתרפא כדכד שיש בו איסור דאורייתא, מ"מ י"ל דלענין קיום מ"ע דהוא שב ואל תעשה קיל טפי ואפילו חולה שאין בו סכנה פטור:

הירושלמי, אך אנכי הארכתי בעו"ה על הגליון הירושלמי שם לבאר כל המשך לשון הירושלמי שם דהמפרשים דחקו שם בפירושו. וזה לשוני על הגליון שם על משי"כ בירושלמי דאומרים לו רד חבירא אמרו שמא תינוק הבהמה אמר לון ר' יוסי הגע עצמך שהיה הוגן אחר גדול וכו' ופי' הפ"מ דשמא תינוק הבהמה מאמה בעוד שהוא יושב עליה והוי כמניק בידים וזה אסור ביד"ט. ואני איני יודע דאפילו אם היה מניק בידים מאי איסור יש בזה. ועוד דהיכי הוי כמניק בידים ואפילו גרמא לא הוי, דאין הרכיבה גורם שתינוק. ועוד דמאי פסקא דמיירי בדוכב על בהמה שעדיין הוא יונק ואמה אצלה והיאך היה עולה על דעתו של יוסי לומר כן, דהא סתמא אמר. ולכן פי' הפ"מ לא נהירא כלל וגם דברי הק"ע שם אינם מובנים. ואכן לפע"ד דט"ס קטן נפל בירושלמי ובמקום שמא תינוק צ"ל שמא תחנק הבהמה, ור"ל דשמא תחנק ותמות מן המשא, ולפיכך התירו לו לידד משום צער בע"ח, וזה אפילו בחול אסור, אלא דקמ"ל רכותא דאפילו בשבת לא העמידו איסור משחמש בע"ח במקום צער בע"ח ולפיכך צריך לירד אפי' בשבת. ועי' מקשה ר"י שפיר דהגע עצמך שהיה הוגן אחר גדול ור"ל בהמה גדולה וחזקה שיכולה לסבול משא הרבה ולא תחנק בשביל זה מאי איכא למיטר, ועל זה מסיק שם בירושלמי תני רב אחא בר

**שאלה:** ראוי לברר כהא דמבואר בשו"ע כסי' תר"מ בסעיף ד' בדברי הרב בהגה"ה דבלילה הראשונה גם מצטער חייב לאכול כוית מסוכה והוא מר' הכלבו בהלכות סוכה (סי' ע"א) אם הוא דעה מוסכמת מר' כל הפוסקים ז"ל או דיש חולקים בזה. וגם היאך הדין לענין חולה ומשמשי בזה, אי דמי ג"כ למצטער ובלילה הראשונה חייב, או דילמא דחולה שאני דדווקא מצטער דנפק"ל דפטור משום דכתיב תשבו כעין תדורו וכמו שכו' התוס' (דף כ"ז ע"א ד"ה הלכתי), והלכך בלילה הראשונה דחובה לאכול כוית מצד הג"ש דילפינן ט"ו

ה. קטע זה הוא מחקתיים והוספות סי' כ"ה.

ו. ראה בערך לנו שם משי"כ ליישב קושי זה שבדברי הרי"ף.

א. וכן מבואר במאירי סוכה שם וברבינו מנחם הל' סוכה פ"ו ה"ב.

חייב אפילו הוא עצמו. וע"כ דזה אינו קושיא כלל, דאטו תנא כי רכלא לחשב ולזיל, דהא לא תני נמי להולכי דדכים ושומרי פידות דפטורין, ותנא חולה וה"ה לאינן, ומאי דמשייר במתני' תני בברייתא. אלא דעיקר קושיית הגמ' על רבא היה דאם איחא דמצטער ג"כ פטור, לתני רבותא טפי דאפי' מצטער פטור, וממילא הוי ידעין נמי לחולה במכ"ש. ומשני דאדורבה בחולה יש רבותא יותר דאפי' משמשו פטורין, והלכך חולה עדיפא ליה למתני. וא"כ הדרא הקושיא לדוכחיה דלימא דחולה עדיפא ליה למתני דפטור אפילו כלילה הראשונה.

**ומה** שתי' שם בתי' השני ועוד נ"ל דאפשר דבאמת חולה פטור כלילה הראשונה וכו' אינו מובן חידושו כלל ופשוט דט"ס נפל שם בדפוס וצ"ל דבאמת חולה חייב כלילה הראשונה ומצטער לאו בדווקא נקט דזיל כתר טעמא דיליף מחג המצות וכו' כצ"ל. וכוונתו לומר דז"ל דהכלבו סובר באמת דגם חולה חייב כלילה הראשונה ואין תילוק בין חולה למצטער כלל, וכתב במצטער וה"ה לחולה. ולפי זה נראה דאיסתפוקי מסתפק ליה להגאון בעל אליה רבה בדעת הכלבו והרב בהגה"ה אם דוקא דמצטער כתבו כן או דה"ה בחולה.

**ומיהו** קצת נ"ל ליישב קושיא הנ"ל דלא הוי מצי לתרץ דתנא חולה משום דבחולה איכא רבותא וחידוש דין דאפילו כלילה הראשונה פטור, דא"כ הו"ל להתנא למתני זה בפירוש דאפי' כלילה הראשונה פטור כיון דזהו עיקר הרבותא, אבל השתא יש לטעות דאינו פטור רק בשאר הימים והלילות, ודומיא דסיפא דאוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה דאינו נוהג רק בשאר הימים והלילות. ולכן ניחא ליה טפי לתרץ דתני חולה משום משמשו. וזהו מפורש בהדיא במתני' דאפי' משמשו פטור:

**תשובה:** תנן התם (בסוכה דף כ"ה ע"א) חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה ובגמ' שם (דף כ"ו) ת"ר חולה שאמרד לא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו אין בו סכנה אפילו חש בעינו ואפילו חש בראשו וכו' רבא שרא ליה לרב אחא ברדלא למגנא בר ממטלתא משום סירחא דגריגישתא רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה והא אנן תנן חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה חולה אין מצטער לא אמרי חולה הוא ומשמשו פטורין מצטער הוא פטור משמשו לא ע"כ מסוגיית הגמ'. והנה לכאורה מזה יש להביא ראיה ברורה דכלילה הראשונה גם חולה חייב, דאם איחא דחולה לעולם פטור, מאי הוצרך לתרץ דמשו"ה תני חולה בדווקא משום דנ"מ דגם משמשו פטורין, טפי הו"ל לומר דנ"מ בחולה גופא לענין לילה הראשונה, דחולה גם כלילה הראשונה פטור, לאפוקי מצטער דאינו פטור רק בשאר הימים, אלא ודאי דסבידא ליה להגמ' בפשיטות דחולה ומצטער שרין בדין זה:

**ובאמת** שיש לתמוה על הכלבו והר"כ בהג"ה דלא כתבו דכלילה הראשונה חייב רק במצטער, ומשמע דגבי חולה ס"ל דפטור גם כלילה הראשונה דחולה לא נפיק מתשבו כעין תדורב וא"כ תקשה מסוגיא הנ"ל כנ"ל. ושוב מצאתי בעז"ה בס' אליה רבה שם בס"ק ח' שהקשה קושיא זו על הכלבו בשם הגאון מו"ה הילמן וצ"ל. ואמנם מה שתי' שם בתי' הראשון דעיקר קושיית הגמ' הוא דלתני נמי מצטער במתני' לענין שאר הלילות וכמו דתני דאוכלין עראי חוץ לסוכה וזה אינו כלילה הראשונה דחייב אפילו בכזית. לא נראה לי תירושו כלל, דא"כ מאי מתרץ הגמ' דמשו"ה תני חולה דנ"מ לענין משמשו, דהא אכתי הקושיא במקומה עומדת, דמ"מ לתני נמי מצטער לענין דלכה"פ הוא עצמו פטור, דהשתא דתני חולה יש לטעות דמצטער

ב. אולם בראשונים מביא שחולה פטור משום דכתיב תשבו כעין תדור. וראה ח"י הריטב"א והמאירי סוכה כ"ו א', וחנינך במצוה שכ"ה דכינו מנוח שם. וכ"כ הרא"ה בח"י לסוכה שם. ולדבריהם דינו כמצטער כלילה הראשון. ועי' להלן בדי"ה דע.

ג. וכן מוכח מרבינו מנוח שם שכתב הטעם דחולה פטור משום תשבו כעין תדור. ואח"כ כתב דמצטער חייב כלילה הראשון משום דילפינן לה מצו"ש מחג המצות, וע"כ המצטער דנקט לאו דוקא גם אחולה. וראה בהערה הבאה.

ד. גם הברכ"י שם ס"ק"ה נסתפק אם חולה דינו כמצטער כלילה הראשון, וגם הוא הביא ראיה חזו מהגמ' דאין נפ"מ בינתם אלא לענין משמשין, ודחה דאין ראיה כלל מהגמ' שם ע"ש. וגם הוא מדייק מהריטב"א דמשמע קצת דקאמר לה דוקא במצטער, אבל חולה פטור אף כלילה הראשון. וכן הוכיחו מגמ' זו בשבות יעקב ח"ג ס"י נ"א וער"ג ובכחי יעקב שם ס"ק"ו.

ה. ראה בלחם יהודה הל' סוכה פ"ו ח"ב מה שביאר הגמ' לדעת הראשונים שמצטער חייב באכילה ופטור רק משינה, משא"כ חולה

כעין תדורו דמה דידיה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, ע"כ דתשבו כעין תדורו לא קאי אלילה הראשונה, דהא בלילה הראשונה לפינן ט"ו ט"ו מחג המצות דחובה לאכול, וא"כ מהיכי תיתי לומר דמצטער יהא פטור, דהא לא מצינו כלל בשום מ"ע של תורה דמצטער פטור. אבל לר"א דלמד מדירה להיפך דחובה לאכול כל הז' ימים בסוכה ב' סעודות בכל יום, וא"כ לדידיה לא מצינו דלילה הראשונה יצא מן הכלל דתשבו כעין תדורו, וא"כ בוודאי פשוט כיון דלפינן מתשבו כעין תדורו דמצטער פטור אין שום חילוק בין לילה הראשונה לשאר הלילות דמהיכי תיתי לחלק בנייהו. ואין לומר דכיון דר"א נמי ס"ל הך ג"ש דט"ו ט"ו מחג המצות וכמו דמבאר בשבת (דף קל"א ע"ב) ומבעיא ליה הך ג"ש ללמד להיפך מצה מסוכה לענין דמצה וכל מכשיריה דחתי את השבת כמו בסוכה וסוכה לפינן מלולב ע"ש [ודאיתיי בסי' צל"ח על סוכה שנדפס זה מקרוב בווארשא שתמה דלר"א מאי איצטרך ליה ג"ש דט"ו ט"ו ודחק בזה ודמהני דלא ראה הסוגיא דשבת (דף קל"א) דאיצטרך ליה הך ג"ש להיפך] ו א"כ י"ל דאין ג"ש למחצה ולפינן נמי להיפך סוכה ממצה דמה מצה מצטער חייב הי"נ סוכה בלילה הראשונה. דהא ליתא, דמידי איירינן לר"א, ור"א בעצמו הא שמעינן דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא בהך מתני' גופא, דאמר ועוד אמר ר"א דמי שלא אכל בליל יו"ט הראשון ישלים בליל יו"ט האחרון, ואמרינן בגמ' דחזר בו ר"א, ופרש"י דחזר בו וס"ל ג"כ כחכמים דאין לדבר קצבה. והקשה בחידושי הריטב"א ז"ל דמ"מ כיון דבלילה הראשונה מודה דחובה וע"כ דיליף מחג המצות, וא"כ מני"ל דאיכא תשלומין, דהא במצה לא מצינו דיש לה תשלומין. חתי הריטב"א דר"א סבר דדון מינה ואוקי באתרא ויליף מחגיגה דאית לה תשלומין גם בשמיני ע"ש בריטב"א. וא"כ י"ל דגם קודם חזרה דהיה ס"ל דכל הי"ד סעודות הוא חובה, ג"כ למד טפי לילה הראשון משאר הימים לענין מצטער, ובפרט דהכא לא יליף כלל סוכה ממצה דעיקר הג"ש נאמר ללמד מצה מסוכה ורק מחמת דאין ג"ש למחצה יש ללמד בהיפך. אבל כבר מבאר בובתים (מ"ה ע"א) דהיכא דאיכא הקישא נגד הג"ש אמרינן דהקישא עדיף מג"ש, וטוב לנו לעשות הג"ש למחצה ממה שנבטל ההיקש

ועוד יש ליישב קושיא הנ"ל ע"פ דרך החידוד, ד"ל דעיקר דין הכלבו במצטער לענין לילה הראשונה תליא במחלוקת ר"מ וחכמים בשבועות (ל"א ע"ב) אי ס"ל דדון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא דלר"מ דס"ל שם דאמרינן דון מינה ומינה, הי"נ הכא בלילה הראשונה דכיון דילפינן מג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות אמרינן דון מינה ומינה, דמה התם גם מצטער חייב הי"נ הכא. אבל לחכמים דס"ל התם דדון מינה ואוקי באתרא, שפיר י"ל דגם בלילה הראשונה נהי דילפינן מחג המצות דחובה, מ"מ אוקי באתרא כמו דין דסוכה בשאר הימים דמצטער פטור הי"נ בלילה הראשונה. והנה באמת בובתים (דף צ"א ע"ב) תניא שמן לא יפחות מלוג רבי אומר ג' לוגין, ואמרינן שם דפליגי ת"ק ורבי אי דון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא, דת"ק סבר מה מנחה מתנדבין אף שמן מתנדבין, ומינה דמה מנחה לוג שמן אף כאן לוג שמן ע"ש. ופסק הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' מעשה הקרבנות הלכה ט"ו כת"ק, הרי דק"ל דדון מינה ומינה. [איברא דהרבר תמוה דבפ"ט מה' שבועות הלכה י"ב פסק רבין מפי עצמו ובין מפי אחרים אינן חייבין עד שיכפרו בהן בב"ד. והיינו כחכמים דשבועות שם דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא וכמו דמסקינן בגמ' שם וא"כ שני הפסקים סתרי אהדדי וצ"ע. וכבר הרגיש התוס' יו"ט בפ"ג דמנחות משנה ה' בסתיחה זו ע"ש].

ועפ"ז י"ל דהכלבו כתב לפי מה דפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' מעשה הקרבנות דק"ל דדון מינה ומינה, הלכך בלילה הראשונה חייב כמו במצה ושאר מ"ע דלא מצינו בהם דמצטער פטור. משא"כ הסוגיא דסוכה דמקשה ארבא י"ל דאזלא אליבא דמ"ד דדון מינה ואוקי באתרא, ולהך מ"ד אפילו בלילה הראשונה פטור ושפיר מקשה דלתני מצטער והוי ידעינן דכ"ש חולה, ומיהו הא ליתא דאכתי לא הוי מצי להקשות על רבא, דהא י"ל דמתני' אתיא כר"מ דס"ל דדון מינה ומינה ובפרט דסתם משנה הוא ר"מ:

**ואמנם** בפשיטות יש ליישב קושיא הנ"ל. דהנה לכאורה הרבר פשוט דדין זה תליא בפלוגתא דר"א וחכמים בסוכה כ"ז ע"א דחכמים דילפי מתשבו

(מדרכי בשם הר"פ), דיתא ליה לפלוגי במשמשים, דשל חולה פטור לגמרי, ושל מצטער חייבים לגמרי. וכן יש לדחות ראייה זו דחולה חייב בלילה הראשון.

ו. דבינו לא ניחא ליה במש"כ נכד המחבר בהגהתו שם להליץ בעד הצל"ח, משום דלמסקנא הכא ר"א חזר בו ע"ש וחבין.

מצה ומינה. ולפי זה קשיא הלכתא אהלכתא דבשברעות (דף ל"א) לענין שברעות העדות קי"ל כחכמים שם דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא ונשאר בתימה. והנה לא הבנתי קושייתו כלל דממה נפשך אם מיירי לענין חיוב שינה אם ירדו גשמים הא גם בשאר הלילות פטור, ומאי נ"מ אי ס"ל דדון מינה ואוקי באתרא<sup>ט</sup>. ולענין אם חייב בשינה בלילה הראשונה אם לא ירדו גשמים וגם אינו מצטער, פשוט דאסור לישן חוץ לסוכה ולא גרע משאר הלילות. ואם לענין אם מחוייב לכתחילה לילך ולישן בסוכה בלילה הראשונה אף אם אינו רוצה לישן, זה לא שייך לחקור כלל בזה, דאי"ל לאדם לישן בע"כ אם אינו רוצה. ועוד סו"ס מאי נ"מ בזה אי נימא דדון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא, דהא גם בשאר לילות אינו מחוייב לילך ולישן בסוכה רק דאם רוצה לישן אסור לישן חוץ לסוכה. ולכן דברי הגאון ז"ל שם צלע"ג:

וידע דכל זה כתבנו לדעת הכלבו והרב בהג"ה דנראה דמחלקי בין חולה למצטער, אבל מדברי הריטב"א לסוכה שם ומדברי הרע"כ במשנה שם מבואר להדיא דחולה ומצטער שוין, וחולה לאו דחוקא נקט והכל נלמד מתשבו כעין תדורו. וגם משמע קצת מדבריהם דאין שום חילוק בין לילה הראשונה לשאר הלילות, וכן הדעת נוטה, דהא קרא דתשבו דדרשינן מיניה תשבו כעין תדורו הא קאי גם על הלילה הראשונה, ונהי דגלי לן גיורא שוה דבלילה הראשונה הוא חובה, מכל מקום למאי דגלי גלי ולמאי דלא גלי לא גלי. ובאמת שלא נזכר הך חילוקא משום פוסק רק בכלבו.

ומיידו כל זה בסוכה אבל לענין מצה ושאר מצות עשה דמצטער גם כן חייב, בוודאי דה"ה חולה דחולה לא עדיף ממצטער לענין זה, ובפרט לענין מצה

לגמרי וכמו שכתב התוס' שם בד"ה דכ"ע. וא"כ הכא נמי היקשא איכא דהוקש כל חד ימים והלילות בחד קרא והלכך אתי היקשא ואפקא מג"ש<sup>י</sup>.

ועפ"ז א"ש דלענין דינא דקי"ל כחכמים יפה כתב הכלבו דבלילה הראשונה מצטער חייב, אבל הגמ' מקשה דכיון דלקמן כ"ז מייתי במתני' פלוגתא דר"א וחכמים והכא הוי סתם מתני' ואתיא אפי' לר"א ולר"א שפיר מקשה דלתני מצטער דפטור אפילו מלילה הראשונה וכ"ש חולה. הן אמת דעל מש"כ הריטב"א ז"ל הנ"ל דר"א סבר דדון מינה ואוקי באתרא יש לתמוה דאדרבא הלא מצינו להדיא לר"א דס"ל דדון מינה ומינה בחולין (דף ק"כ ע"ב) לענין דבש תמרים ויין תפוחים דר"א מחייב קרן וחומש, ואמרינן שם דטעמא דר"א דס"ל דדון מינה ומינה ע"ש.

וכבר הרגיש בתימה זו על הריטב"א ז"ל בנו של הגאון בעל נו"ב ז"ל בהגהותיו שעשה על ספר דורש לציון בדרוש ז' ד"ה דברי אאמ"ז הגאון המחבר זצ"ל ע"ש. ואמנם לענ"ד יש ליישב בפשיטות דהא הריטב"א לא כ"כ רק לפי מה דמשני רחור בו ר"א, אבל קודם החזרה לא היה מוכרח לומר דר"א ס"ל כן<sup>ה</sup>. וא"כ י"ל דפלוגתא דהתם נישנית קודם חזרה ואז י"ל דר"א היה ס"ל באמת דדון מינה ומינה ופשוט הוא. וגם מש"כ שם דמענין חיוב שינה בלילה הראשונה בסוכה, תליא אי דון מינה ומינה, או דקי"ל כחכמים דשברעות דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא, דאם נימא דדון מינה ומינה אינו חייב רק באכילה כמו מצה, ואם נימא דדון מינה ואוקי באתרא חייב גם בשינה כמו שאר הימים. ולפיכך הקשה דכיון דכתב בשו"ע (סי' תרל"ט ס"ג ה' בהג"ה) דאם ירדו גשמים בלילה הראשון חייב לאכול כזית בסוכה ואלו שינה לא הזכיר, משמע דס"ל דדון

ז. דכדרי רבינו מבואר בפניי סוכה שם, דר"א קודם שחזר בו לית ליה רין גו"ש מהג המצות לחייב אכילת כזית פה בסוכה בלילה הראשון. וכ"כ השפ"א שם. אולם המלאכת שלמה והערלי"ג ס"ל דאית ליה לר"א הך גו"ש, ורק הוסיף שחייב לאכול כל יום ב' סעודות.

ח. בזקנים והוספות סי' כ"ז הוסיף רבינו: בדידן מה שכתבתי בתשובה מ"ז: אבל קודם החזרה לא היה מוכרח לומר דר"א ס"ל כן וכו'. אף להקשות דהא מחילה כתבתי שם דאדרבא דגם קודם חזרה היה ס"ל כן וכוה. הוכחתי שם ולר"א ע"כ דס"ל דמצטער פטור גם בלילה הראשונה. אבל אינו קושיא, דע"כ לא התנדבתי לזה רק לפי מש"כ בתחילה דתליא לר"א בדין מינה ומינה. אבל לפי מש"כ אח"כ דהיקשא אפקא מג"ש ואמרינן דג"ש לא אחי רק למחצה וכמו דאיתא בבוהים (מ"ט) מעתה אינו מוכרח לומר דר"א ס"ל דדון מינה ואוקי באתרא, דאף דסבר דדון מינה ומינה ג"כ אתי שפיר, כיון דהג"ש לא נאמר ללמד סוכה ממצה רק להיפך, ורק דאתין עלה מתורת דאין ג"ש למחצה, וכיון דאיכא היקשא להיפך אמרינן דאתי היקשא ואפקא מג"ש ולא למדן כלל וכלל ממצה ופשוט הוא.

ט. יש לבאר דל"י אלמור הג"ש ממצה מגלה שבט"ו בחשתי בענין תשבו מ"מ, אף ולא הוי כעין תדורו, דחייבי סוכה בלילה הראשון הם חיובים גמורים כמו מצה בלילה הראשון, ולכן מצטער חייב אף בשינה, דהג"ש קאי על כל החיובים של סוכה ולא רין מחודש דאכילה כמו לחכמים. ולפי"ז יחזק שלי"א מחוייב לאכול יתיר מכוזת, דהכא לא כתיב אפילה אלא תשבו, והיינו שאסור קביעת סעודה, וצ"ע בזה.

**ואכץ** לענין נראה פשוט וכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל הכזית מצה ומרור, או אם ילך לסוכה, או אינו רשאי להחמיד על עצמו. וכן אפילו אם החולה אומר שמרגיש בעצמו שלא יזיק לו, אך דרופא בקי אומר דאפשר דזיק לו, ג"כ שומעין לרופא ואינו רשאי להחמיד על עצמו ולקיים המצוה, ולא חמיר ממצות עיניו של יוה"כ שהוא מ"ע שיש בו כרת, מ"מ קי"ל דמאכילין אותו ע"פ עצמו או ע"פ בקיאיין. ואף היתם מיירי בחולה שיש בו סכנה, מ"מ פשוט דיש ללמוד משם לענין מ"ע גרידא אף בחולה שאין בו סכנה כנ"ל פשוט:

**ודע** עוד דנ"ל דהא דקי"ל דהולכי דרכים ושומרי פירות פטורים מן הסוכה, היינו דאינן מחוייבין לחזור אחר סוכה ויכולים לאכול בדרך תחת כיפת הרקיע, וכמו שדרכן בכל ימות השנה שאוכל בעת שהוא הולך בדרך ואינו נכנס לבית. אבל אם א"א לו לאכול בדרך וע"כ צריך לנכנס לבית ולאכול, אז נראה דמחוייב לחזור אחר סוכה, דבכה"ג לא שייך למפטריה מצד חשבו כעין תדוור:

**ודע** דלכאורה פשוט דהא שכתב הכלבו והרב בהג"ה דכלילה הראשונה מצטער חייב בסוכה, היינו כזית ראשון שחייב מצד דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. אבל אם כבר אכל כזית בסוכה ורוצה לאכול עוד או דצריך לישן, פשוט דדמי לשאר הלילות בזה ופטור מצד מצטער דהא מצות לילה הראשונה כבר יצא בכזית אחר.

**ואמנם** אני מסתפק בזה לפי מה ששמעתי מכבוד הגאון האמיתי המפורסם מו"ה יוסף גי"י מפ"ק ווילנא שעלה בדעתו ליתן טעם על התורה דפטרה מצטער מן הסוכה, משום דעומד כנגדו מ"ע דשמחת יו"ט דכתיב ושמחת בחגך דמצוה לשמוח ביו"ט, ואם יצטער עצמו ויאכל בסוכה או דישן בסוכה יכטל למ"ע דשמחה, ומ"ע דשמחה חמיר שכן מרובה מצוותו דנהג בכל המועדים, ועוד דנהג גם בנשים, ואף למ"ד דנשים פטורות משמחת יו"ט, מ"מ מוטל על הבעל לשמחה או באלמנה במי ששוריה אצלו וכדאיתא בקדושין (דף ל"ד), ואתי עשה דשמחה דנהג בכל דחי לסוכה שאינו נהג בנשים ולפיכך פטרה התורה

בקל יוכל לקיים באופן ולא יגיע לו שום צער והפסד, דהא יכול לטחון הכזית מצה דיהיה דק כקמח ואח"כ יערב הקמח במים צוננים או לערבו בטי"א אפילו חמץ, אך דיהיה חום דכלי שני, ויצא בהם ידי חובת מצה, דהא קי"ל דיצאין ברקיק השורי שלא נימוח. ומיהו אפשר דכיון דנטחן המצה לקמח וערבו במים היו כנימוח דאין יוצאין בו רצ"ע בזה.

**ומיהו** קצת יש מקום להביא ראיה דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע ואף ולא יגיע סכנה מזה, מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו דאינו מחוייב ליתן כל ממנו בשביל מ"ע, ואפשר דיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע, דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאנשי מממונא, דהא קי"ל בב"ק (צ"ג) דאם אומר שבור את כדי ע"מ לפטור פטור, ואלו בצער הגוף תגן דאם אומר הכניס פצעני אפי' באמר ע"מ לפטור חייב. ודעת הרא"ש שם דהטור בח"מ סי' תכ"א סי"ח דאפי' בצער הגוף בלבד ג"כ לא מחיל איניש, וא"כ הדבר נלמד במכ"ש. ומיהו לדעת הרמב"ם שהובא בב"י דדוקא על ראשי אברים אין אדם מוחל אינו ראיה. וגם לדעת הרא"ש והטור ג"כ יש לדחות ראיה זו בכמה גזתי דרו"ק:

**שוב** מצאתי בבשמים ראש בסי' צ"ד שנשאל ע"ז אם חולה שאין בו סכנה חייב לאנוס את עצמו ולאכול מצה ומרור, והביא ג"כ ראיה מהמשנה רחולה ומשמשו ולא תני מצטער דהוא רבותא יותר, אלא וודאי דתני חולה למילף מיניה לעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי נועם עכ"ל שם. ואמנם לענין אין משום שום ראיה כלל דהא כבר תי' הגמ' דמשו"ה תני חולה לאשמעינן דגם משמשו פטורים, וא"כ אינו ראיה דגם בעלמא חולה פטור ואדרבה מדלא אמרינן רק הך נפקא מינה בין חולה למצטער משמע דלענין שאר מצות חולה ומצטער שוין. וגם מש"כ עוד שם בספר הנ"ל דיש סברא לפטור כל חולה מ"ע מצד דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, תמהני, מה שייך בחולה עוסק במצוה דהא אינו טרוד בשום מצוה כלל. וגבי משמשי החולה שפיר שייך דפטירי מצד העוסק במצוה, דכיון דהחולה פטור מן הסוכה ואוכל וישן בביתו, ממילא גם משמשו פטירי מצד שהם עוסקים במצות ביקור חולים ולשמש את החולה ואינם רשאים להפרד מאתו ולילך לסוכה, אבל בחולה עצמו לא שייך זה.

י"ט, דהלל נמי ממיני השמחה הן, דכתיב תחת אשר לא עבדת וגו' בשמחה ובטוב לבב. ועי' בשאג"א שם שהאריך בזה. ועכ"פ שמעינן שגם בשמחת הנפש אדם יוצא ידי שמחת י"ט וא"כ לא שייך לומר דמצטער פטור מן הסוכה משום שלא יבטל בשמחת י"ט, דאדרבה דע"י הקיום המצוה יגיע לו יותר שמחת הנפש מיישב בטל מן המצוה, דמה שיש לו צער בגוף מ"מ הוא נהנה בנפש, ולכן א"א לומר דהטעם משום זה. ועוד דהא מתשבו כעין תדורו ילפינן אפילו הולכי דרכים ושומרי פירות פטורין מן הסוכה והתם לא שייך צער, וע"כ דטעמא לאו משו"ה הוא. ולכן נראה דלאחר שאכל כזית בסוכה בלילה הראשונה נפטר מן הסוכה כמו בשאר הימים כנ"ל לענ"ד בעו"ה:

### יודו גשמים בלילה הראשון

**ולענין** אם יודו גשמים בליל י"ט ראשון אם מחוייב לאכול בסוכה ולברך דיש מחלוקת הפוסקים בזה, נ"ל דתליא בזה אי אמרינן דירדו גשמים פטור מצד מצטער ונראה שיש גשמים אסור להחמיר על עצמו ונראה כהדיחט היינו משום דמן השמים עושין אותו מצטער כדי לפטור אותו מן הסוכה הוא סימן קללה דמראין מן השמים דא"א בשימושן]. וא"כ פשיטא דבלילה הראשונה חייב אף כשיורד גשמים דהא בלילה הראשונה גם מצטער חייב דלא נפיק מתשבו כעין תדורו. וגם לא שייך לומר דא"א בשימושן דאימתי הו' סימן קללה כשיורד בזמן דמצטער פטור, אבל בלילה הראשונה דמצטער חייב אינו ראי' דאין ודצין שישבו בסוכה, ואדרבה די"ל דהקב"ה רוצה שיהיה לנו שכר יותר גדול, ולכן יורד גשמים כדי שישבו בסוכה מתוך הצער ונקבל אגרא טפי דהא תנן דלפום צערא אגרא.

**אכן** כל זה אם גשמים מצד מצטער, אבל באמת דעת הגר"א ז"ל בסי' תרל"ט (סי' כ"ב) בשם הרשב"א ז"ל דלאו שם סוכה עלה בעת ירידת גשמים והלכך גם בלילה הראשונה פטור. אבל צריך להבין דמנ"ל הא דלאו שם סוכה עלה, דהא אדרבה עיקר מצות סוכה הוא דיהא הסכך צראי כדי שתהיה ראויה שיכנסו בה גשמים, ואם קבוע כ"כ שאינה יורד בה גשמים פטולה וכמש"כ התוס' בריש סוכה. ואולי דבעת שיורד גשמים אף דירת עראי לא מקריא, דהא אינו ראויה לדוד אף לפי שעה. ולכה"פ דירת עראי מיהו בעינן, ובעת הגשמים אינה דירה כלל. כן נראה כותנתם ז"ל:

למצטער. כן עלה בדעתו של הגאון הנ"ל לומר לפום ריהטא.

**ראם** יש מקום לדברי הגאון הנ"ל אלו, היה יוצא מזה דין חדש מאד, דבלילה הראשונה מצטער חייב גם בשינה או באכילה ואפילו כבר אכל כזית בסוכה ודלא כמש"כ לעיל. דהא בלילה הראשונה אינו נהג שמחה מה"ת וכמו דאמרינן בפסחים (דף ע"א) משום דאין שמחה לפניו וליכא למימר דעשה דשמחה דחי למצוה רסוכה. ואף דהשאג"א העלה בסי' ס"ח דמ"מ חייב בשמחה מדרבנן, מ"מ הדבר פשוט דלא אתי דרבנן ודחי לדאורייתא: אבל קשה לי על זה דאף דמציינו במשנה דמועד קטן (דף ח' ע"ב) דר"י אוסר לסוד אשה במועד מפני שמצטערת. הרי דאסור לצער עצמו במועד וכסברת הגאון הנ"ל נ"י. מ"מ הא אמרינן בסיד דיכולה לקפלה במועד מותר מתוך דשמחה לאחר זמן בתוך המועד, משום דכולהו הלכות מועד מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן. וא"כ ק"ו במצטער מצד המצוה דאף דמצטער לפי שעה מן המצוה מ"מ שמח הוא שמקיים מצות קתו ואין לך שמחה גדולה כשמחה שאדם שמח בקיום המצוה. ואין לומר דהוא שמחת הנפש, ושמחת יו"ט בעינן שיהא הגוף נהנה, דהא ליתא, דהא אמרינן דבזמן שבהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים והאידינא אין שמחה אלא ביין, ואם נימא דעיקר שמחה הוא בהנאת הגוף, א"כ למה אינו יוצא גם האידינא בשמחת בשר חולין, דלענין הנאת הגוף אין לחלק בין בשר שלמים לחולין. ודוחק לומר דהכוונה משום דלאחר החורבן ניטל טעם בשר וליכא הנאת הגוף וכמו שאומרים העולם. אבל באמת זה לא מצינו בגמ' כלל דבסוטה (מ"ה ע"א) לא אמר רק דניטל שומן הפירות אבל בבשר לא אמר. ועוד דאם איתא דמשו"ה הוא, א"כ מנ"ל דאיכא שמחה ביין האידינא, דאף דמצינו בקרא דכתיב ויין ישמח מ"מ, שמא אינו אלא בזמן הבית דהי מקריבין נסכים אבל האידינא דבטלו נסכים ניטל טעם יין כמו דניטל טעם בשר. אלא ודאי דלא תלי בזה, אלא עיקר הטעם הו' משום דבבשר שלמים הו' אכילה של מצוה וקדושה, והיה בזה שמחה לגוף ולנפש, אבל בבשר חולין דליכא מצוה ליכא שמחה. אבל ביין איכא שמחה גם לנפש דנכנס יין יוצא סוד. ועי' בסנהדר' סו"פ אד"מ ובעירובין (דף ס"ד) ודו"ק.

**ועוד** ראיה מהא שכתב הרמב"ן בס' המצות בשורש א' דהלל ביו"ט דאורייתא מצד מצות שמחת

הוא דעת המחבר ז"ל דאינו צריך אפילו להמתין, ורק אם אירע שפסקו הגשמים ועדיין לא אכל אז הוא מחוייב לכנס בסוכה ולאכול כזית. ונ"ל עוד דאף אם כבר אכל כזית ונפסק הגשמים ויכול לאכול בסוכה בוודאי מחוייב לכנס בסוכה ולאכול כזית ולקיים המ"ע, דהא בפסח נמי אם לא היה לו מצה שיוצאין בה יד"ח רק מצה עשירה וכדומה ואכל ממנה כדי שביעה מ"מ אם הגיע לו מצה שיוצאין בה יד"ח לאחר זה בוודאי מחוייב לאכול כזית ולברך עליה אם הוא עדיין קודם חצות וא"כ בסוכה נמי דכותיה:

**ודע** דלכל הגי' שיטות הנ"ל עדיין לא מצינו לשום דעה מהנ"ל דיהיה מחוייב להמתין שלא לאכול עד שיפסקו הגשמים, דאפשר דכיון דהגיע צאת הכוכבים דמוטל עליו מצות קידוש ולאכול פת כשאר יד"ט אפשר דיכול לאכול בביתו ולקדש ורק דאח"כ צריך להמתין ולא לישן דשמא יפסקו הגשמים ויהיה חייב לאכול כזית בסוכה. ואכן שיטה רביעית יש למהר"ל וכן דעת הגר"א ז"ל בביאוריו ובס' מעשה רב דאסור לאכול כלל ורק דצריך להמתין עד חצות דשמא יפסקו הגשמים:

**ולענין יב** מה שכתבתי אם ירדו גשמים בלילה הראשונה דכתב הגר"א ז"ל בביאוריו בס"י תרל"ט בשם הרשב"א בעת שיורד גשמים לאו שם סוכה עלה ע"ש, תמהני דראיתי בב"י בס"י תרל"ט שהביא בשם הרשב"א (ו. עת) הטעם דבירדו גשמים פטור מן הסוכה משום שהוא מצטער ומצטער פטור גם בלילה הראשונה, דנהי דלענין חיוב אכילה בלילה הראשונה ילפינן ג"ש ט"ו מחג המצות דחובה לאכול ולא דמי לשאר הימים, מ"מ לענין הדרשה דתשבו כעין תדורו לא שייך חילוק בין לילה הראשונה לשאר הלילות [ואולי דטעמו משום דס"ל דרוך מינה ואוקי באתרא וכמו שכתבתי בספרי [לעיל] באריכות בעו"ה] אבל ד' הגר"א ז"ל שכי' בשם הרשב"א הטעם דלאו שם סוכה עלה לא ידעתי היכן מצא כן ברשב"א. ונ"ל ברור דהכלבו דס"ל דבלילה הראשונה גם מצטער חייב הוציא זה מדי' הפוסקים הסוברים דבלילה הראשונה חייב אדם לאכול בסוכה אף אם גשמים יורדין, ואין לך מצטער יותר מלאכול בעת שהגשמים יורדין דהמאכלים מתקלקלים

**ולכאורה י'** דאף לפי דעת הגר"א ז"ל דבעת שיורד גשמים יכול לאכול בבית אף בלילה הראשונה, ורק שאחר שיפסקו הגשמים ועדיין הוא קודם חצות, מחוייב לאכול כזית בסוכה משום מ"ע דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. מ"מ נ"ל דיש נ"מ בין לילה הראשונה לשאר הלילות, דמלבד דיש נ"מ לענין אם נפסקו הגשמים, עוד יש נ"מ גם בעת שהגשמים יורדין לענין אם רוצה להחמיר על עצמו ולישב בסוכה בעת שיורד הגשם דבשאר הלילות אסור להחמיר על עצמו ונחשב להרדוט כיון דמראין לו משמים דא"א בשימושך, אבל בלילה הראשונה כיון דמ"מ אינו נפטר מן המצוה רק בעת שיורד הגשם, ואחר שיפסקו הגשם יהיה צריך לאכול פעם שנית, אינו ראייה דאין רוצין בשימושך דהא מ"מ לא יפטור מהמצוה אם לא שירדו גשמים עד חצות והוא אינו יודע זה, דאפשר שיפסקו מקודם, והלכך אם רוצה להחמיר על עצמו ולישב בסוכה בלא ברכה יכול להחמיר. אבל אחר העיון הא ליתא דמ"מ כיון דעכשיו בעת שיורד גשמים נפטר ממצות סוכה ויכול לאכול בביתו, מ"מ הא מראין לו משמים דא"א בשימושך, דהא מ"מ בעת הירידה פוטרים אותו מן השמים ממצות סוכה. והלכך נראה דאסור להחמיר על עצמו ולאכול בסוכה כמו בשאר הלילות.

**וע"ש** בביאורי הגר"א ז"ל ס' ה' דדעת המחבר שם דלא הביא כלל לדין דירדו גשמים בלילה הראשונה, היינו משום דס"ל דבשבל הג"ש דט"ו ט"ו חייב לאכול כביצה כשיעור הצריך סוכה. ולפי הך סברא תו לית לן ראייה לענין ירידת גשמים דיש חילוק בין לילה הראשונה לשאר לילות, ואפשר דאינו מחוייב להמתין כלל עד חצות דשמא יפסקו גשמים, רק כיון שאכל בבית כזית בשביל חיוב אכילת פת שחייב בכל יו"ט, יכול לילך ולישן בביתו ואינו צריך להמתין כלל. **ולפי** זה גי' שיטות בדבר. א] שיטת הרא"ש והר"י בתוס' בסוכה שם ובברכות (דף מ"ט) והסמ"ק דחייב לאכול בסוכה בעת שיורד הגשם ולברך עליה. ב] שיטת התוס' בסוכה שם והרשב"א דבעת שיורד הגשם יכול לאכול בבית אם רוצה לאכול, אך דמחוייב להמתין עד חצות דשמא יפסקו הגשמים, וגם מחוייב לעמוד על עצמו שלא לאכול הרבה דלא יהיה הכזית שיאכל בסוכה אכילה גסה. ג] שיטת הסמ"ג והאור זרע וש"פ

י"א. מכאן עד סוף ד"ה דע, מחשבים הוספות סי' כ"ו.

י"ב. קטע זה השלם מהמפתחות.

דלן ע"ד מה שהעיר על דברי המג"א באור"ח סימן תקמ"ו סק"ד שהעלה שם להלכה שהנושא אשה ערב הרגל אסור לו לעשות סעודה בלילה הראשונה משום דלילה הראשונה נגזרת אחר היום שעבר והוי עיקר שמחה ואסור משום דאין מערבין שמחה בשמחה. וכן למ"ד משום טרחא בסעודה ראשונה איכא טרחא יתירה ע"כ. והנה תמה החכם עליו מהא דאמרין בסוכה (דף כ"ה) הדין כל שבעת ימי המשחה ואמרין שם הטעם משום דאין שמחה אלא בחופה ואין שמחה אלא במקום סעודה ע"ש. ולפי דברי המג"א דבלילה הראשונה אסור לעשות סעודה האין כ"ל ואמר דבכל ז' ימים פטור הא איכא לילה הראשונה דחייב בסוכה.

**ואכן** באמת לפי מה דאיתא בשאג"א בסי' ס"ח דבלילה הראשונה של יו"ט אינה נוהג שמחה מה"ת בוודאי מותר לעשות סעודה או וא"ש דברי הגמרא אבל דברי המג"א תמוהים אלו תוכן דבריו ז"ל לפי המדומה לי.

**והנה** קרשייתו על המג"א ז"ל הוא תמיהה עצומה באמת, דאף דיש מקום לדחות דהימרא דרב שם מירי דנשא ב' או ג' ימים קודם הרגל, ומיהו מדאמר סתמא משמע דבכל גווגי פטור, ומיהו מה שהקשה עליו משאג"א לא הבנתי, דהא גמ' ערובה היא בפסחים (דף ע"א) דמוציא אני ליל יו"ט ראשון שאין שמחה לפניו, ובפרט לפי מה דמסקינן דלא בעינן זכיחה בשעת שמחה ע"כ הטעם דבליל ראשון פטור משום דאין שמחה לפניו, וביחוד הוה ליה לתמוה על המג"א מהברייתא דפסחים הנוכח, ואדרבה לפי מה שהעלה שם בשאג"א דמ"מ מדרבנן חייב גם בלילה הראשונה, וכן משמע בפסחים (דף ק"ח) דאמרין שם דידי יין יצא ע"ש, דברי המג"א, כיון דמדרבנן חייב בשמחה איכא איסור דמערב שמחה בשמחה ואסור לעשות סעודות נישואין. אך עדיין קשה על המג"א מהסוגיא דסוכה [הוא אין להקשות דלטעמא מפני הטורח בוודאי אסור בלילה הראשונה, היכי אמרין בסוכה דפטור מן שבעה, ומשמע אף דבלילה הראשונה. דזה אינו קשיא, דהא החס בסוכה ר' אבא בר זבדא אמר זה משמיה דרב ולשיטתו אזיל במו"ק (דף ח') דס"ל הטעם משום דאין מערבין ולית ליה טעמא דמפני הטורח ע"ש. אבל זה בוודאי קשיא. דכיון דנהג שמחה מדרבנן ממילא אסור לעשות סעודה וא"כ בלילה הראשונה למה פטור.

ואעפ"כ חייב לאכול בסוכה, וא"כ ה"ה למצטער דחייב בסוכה. וא"כ דין מצטער בסוכה תליא במחלוקת הפוסקים לענין אם ירדו גשמים בלילה הראשונה. ושוב עיינתי בכלבו עוד וראיתי שהביא בשם ה"ר יהודה והרי"ף ז"ל דבליל ראשון חייב לאכול בסוכה אף בעת שהגשמים יורדין וכ"כ הר"מ בסי' תרל"ט דמשמע מד הכלבו שם דצריך לאכול שם אף שהוא מצטער בזה. הרי להדיא כמו שכתבתי. [וכוזה ניחא נמי דברי הרמ"א בהג"ה דהביא בסימן תר"מ דעת הכלבו דבלילה הראשונה גם מצטער חייב בסוכה, והיינו משום דהרמ"א אזיל לשיטתו דפסק בסי' תרל"ט דגם בירדו גשמים בלילה הראשונה חייב בסוכה וכדעת הכלבו ושאר פוסקים דס"ל כן. והמחבר בשו"ע שלא הביא ד' הכל בו הג"ל ג"כ י"ל דלשיטתו אזיל דמשמע מד' הבי" דס"ל כהרשב"א דבירדו גשמים פטור מסוכה אפילו בלילה הראשונה], ואין להקשות דהא הכל בו בעצמו כ' בהל' ברכות בשם הראב"ד דמי שלא אכל בסוכה בלילה הראשונה של חג מפני הגשמי' למחר צריך לברך זמן לשם סוכה ע"כ. ודייק מזה הבי" דס"ל תרל"ט דנראה דס"ל כדעת הרשב"א דבירדו גשמים פטור מסוכה, ולכאורה הוא סתירה למה שכי' לעיל בשם הכל בו. אך באמת אין זה קושיא, ד"ל דהתם העתיק הכל בו רק לשון הראב"ד, אבל הוא ז"ל בעצמו י"ל דלא ס"ל הכי, ולא הביא לד' הראב"ד רק להוציא ממנו דאם לא אכל בסוכה בלילה הראשונה מתוך איתא סיבה אחרת שהיה אנוס וכדומה, צריך לברך זמן למחר על הסוכה ואף שבידך אתמול שהחיינו על הכוס בביתו. ומה שכי' הבי" דמשמע דכהרשב"א ס"ל, קאי על הראב"ד ז"ל ולא על הכל בו בעצמו.

**ולענין** משי"כ לעיל בשם הגאון הגדול הנ"ל נ"י יש להעיר עוד מהסוגיא דע"ז (דף ג') דכל אחד מבעט בסוכתו ויצא, ומקשינן והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה. ולפי הנ"ל מאי קושיא, דרבא לא קאמר רק בחג דמצווין על שמחה ביר"ט אבל התם לא מירי ביר"ט וגם ישראל חייב כיון דאינו זמן שמחה. ויש ליישב דהא מ"מ לא מצינו דיהא מצטער חייב בסוכה בישראל. וכיוצא בזה מצינו בכ"ד דאמרין מי איכא מידי דישראל שרי וכר' דריק.

סעודת נשואין בליל הרגל

**ומידי** דברי בעניינא דמצטער פטור מן הסוכה, ראיתי לכתוב פה מה שהשבתי לחכם אחד [הוא ניהו הרב הגאון הגביר החכם הכולל מוה' פתחיהו שפראשון



תורה דחי לעשה של דבריהם, ואף דהעשה של תורה הוא עשה דיחיד ועשה דרבנן הוא עשה של רבים, מ"מ הכא שמחת נישואין גופא אינו עשה של תורה ממש:

**ומידו** יש להקשות דהא בסוכה (דף כ"ה) אמרינן דחתן פטור מסוכה משום דאין שמחה אלא במקום סעודה, וא"כ אדרבה איפכא שמעינן דאתי שמחת נישואין דאינו אלא עשה דיחיד וגם אינו אלא תקנת משה רבינו ומבטל למ"ע דסוכה שהיא מה"ת וגם הוי עשה דרבים. וע"כ משום דכיון דק"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ס"ל להגמ' דאפי' עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא. וכן משמע באמת מרש"י שם ריש (דף כ"ז) דכ"י שם דהא דס"ל דבק"ש חייבין משום דלית להו הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. משמע דלמ"ד דס"ל דפטור, גם ממצוה דאורייתא פטור. והלכך אפילו ממצוה דרבים וגם הוי של תורה מ"מ פטור, ואין סתירה ע"ז ממו"ק הנ"ל דאמרינן דאתי עשה דרבים ומבטל לעשה דיחיד ואף דעשה דיחיד קדים, דשאני התם דאם ינהוג אבילות היה מבטל לשמחת יו"ט בקום ועשה, וזה לא מצינו דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דפטור מלעשות המצוה השניה. דהא בין למ"ד דילפינן זה משכתך בביתך ובלכתך בדרך דבשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת, ובין למ"ד דילפינן מקרא ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם דס"ל דעוסקין במת מצוה היו, שחל שביעי שלהם בערב הפסח וכדאיתא בסוכה (דף כ"ה), ועבדינן שם צריכותא דאיצטרך למכתב תרוויהו גבי ק"ש אף דמטי זמן חיובא, וגבי פסח אף דאיכא כרת ע"ש. מ"מ י"ל דלא מפקינן מהני קראי רק דפטור מן המצוה ויהיה בשב ואל תעשה, דדומיא דהתם בק"ש ופסח. אבל אם ע"י המצוה שעסק בה יצטרך לעבור על המצוה השניה בקום ועשה, זה לא שמעינן, דהא י"ל דמה להצד השוה שבהן שכן שב ואל תעשה נינהו. ואין לתמוה ע"ז מהא דתנן בסוכה שם דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה ואמרינן דמה"מ ומפקינן לה מהך קרא דשכתך בביתך פרט לעוסק במצוה. ולכאורה מאי ראיא מהתם, דילמא התם שאני דהוי שב ואל תעשה, אבל באוכל חוץ בסוכה עובר על המ"ע בקום ועשה. וזה אינו קושיא ד"ל דס"ל לחז"ל דמ"ע דסוכה אינו מוטל איסור עשה לאכול חוץ לסוכה אלא בשעה שאוכל או ישן מוטל עליה חיוב ליכנס בסוכה ולאכול או לישן ואם אינו נכנס לאכול ואוכל חוץ לסוכה הוי זה מבטל מצות סוכה בשב ואל

**ואכן** נ"ל ליישב הקושיא בדרך אחר דמן הסוגיא גופא דשם מוכח דהך כל שבעה דאמר לאו דווקא ובלילה הראשונה חייב באמת דהא מקשינן שם וליעבד חופה בסוכה ואמר רבא משום צער חתן. ולכאורה תמוה דאטו משום צער חתן ליבטל ממצות סוכה, ליצטער וליצטער דאטו בכל מצות שבתורה משום צער לפטור ממצוה. וע"כ צ"ל דסוכה שאני דמצטער פטור מן הסוכה היכא דהצער מגיע לו מן הסוכה משום דכתיב תשבו כעץ תדורו וכמו שכ' התוס' בסוכה (דף כ"ז ד"ה הלוי ורכים). וא"כ זה אינו אלא בכל ימות החג, אבל בלילה הראשונה דמצטער ג"כ חייב א"א לפוטרו מצד מצטער, והלכך נראה פשוט דבלילה הראשונה גם החתן והשושבינן חייבין בסוכה וצריך לעשות חופה בסוכה באמת. [וקצ"ע על הרמ"א ז"ל שהגיה בס"ד דבלילה הראשונה גם מצטער חייב והו"ל לבאר ג"כ גבי חתן דבלילה הראשונה חייב]. ועפ"ז לק"מ על המג"א דבלא"ה לא מיירי מלילה הראשונה. ומיהו לדעת המג"א דבלילה הראשונה אסור לעשות סעודת נישואין יכול לעשות החופה במקום אחר ולאכול בסוכה ולא איכפת לן מה דאין שמחה אלא במקום סעודה כיון דאינו מחוייב אז בסעודת נישואין כן נ"ל ליישב דברי המג"א.

**וטעמו** של המג"א נ"ל דאף ד"ל דלהיפך דכיון דכבר נשא בהיתר ונתחייב בשמחת נישואין אתי עשה דסעודת נישואין ומבטל לשמחת הרגל, דהא קי"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובפרט הכא דאינו ביטול גמור רק דמערב שמחה בשמחה ואינו יוצא בה שמחת הרגל. אבל כיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ומצות נישואין כבר קדמה אתי נישואין ומבטל לשמחת הרגל, ובפרט דשמחה דלילה אינה אלא מדרבנן, ושמחת נישואין יש לו סמך מן התורה וכדאיתא בפרקי דר"א פט"ז דיליף שם מיעקב דכתיב מלא שבעו זאת. ועכ"פ תקנה קדומה היא וקדמה טובא למצות שמתה דליל ראשון של יו"ט וגם היא עדיפא. ונ"ל דטעמו משום דשמחה דיו"ט הוא עשה דרבים ושמחת חתן הוי עשה דיחיד והלכך אתי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד וכמו דאמרינן במו"ק (דף י"ד ע"ב). ואף דעשה דחתן יש לו סמך מה"ת, מ"מ הא כתבו התוס' בברכות (דף מ"ז ד"ה מצוה דרבים) דאפי' עשה דרבים דרבנן דחי לעשה דיחיד דאורייתא ע"ש. ואף למשי"כ ביז"ד סי' שצ"ט סי"ג להיפך מזה דעשה של

**ומיהו** בלא"ה הדבר פשוט מצד הסבא ולא העמידו במקום ביטול מצוה בקום ועשה, ולכן הדברים נראים דהוי שב וא"ת, ולפיכך היא נרחית משום שמחת חתן מצד העוסק במצוה. אבל לענין אבילות דיהיה קום ועשה אמרינן להיפך, דאתי רגל דחיי אבילות דרבנן ולא אמרינן דעוסק במצוה פטור מן המצוה ואף דאבילות קדים משום דיהיה עובר בקום ועשה. ומיהו בלא"ה לא קשיא באבילות, דע"כ צ"ל דעיקר תקנת חכמים היה כן, דהא בשבת נמי אינו נוהג אבילות מ"מ אינו מפסיק ומבטל, ורגל מבטל, וע"ז אין טעם כלל. וע"כ דהתם היה התקנה כן.

**ולענין** מש"כ לעיל מענין סוכה אי מקרי שב וא"ת או לא, לכאורה ראייה נמי מהא דכתובות (דף כ"ז) דאמרינן שם דאם אמרו לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו נוטל היז מכין אותו, ומדחשיב ליה לסוכה בהדי אינך אלמא סוכה נמי הוי שב וא"ת דהיה מכין אותו כדי שיעשה המצוה. [אך הלשון אינו מדוקדק דהא העשייה אינה מצוה רק הישיבה ההוא לומר דשב בסוכה ואינו יושב. ועוד דאמאי שייך לעגוש אם אינו עושה סוכה, דהא איכא למימר דישב בסוכת חבירו דהא יוצאין בסוכה שאולה, ואולי דמיירי דידוע ולא יהיה לו סוכה אחרת אם לא יעשה בעצמו, וקמ"ל רבוחא דאף דעדיין אינו עובר על העשה, מ"מ כיון שידוע דאם לא יעשה עכשיו סוכה ע"כ יאכל בחג חוץ לסוכה ראוי לעגשו מקודם אם אינו עושה]:

**הירצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו, דלענין מצטער בלילה הראשונה אף שלא מצינו להפוסקים הראשונים ז"ל שחילקו בזה, ומשמע מסתימת דבריהם דכל מה דילפינן מתשבו כעין תרורו גם לילה הראשונה בכלל, מ"מ כיון שהכלבו כתב בהדיא דבלילה הראשונה חייב וכן נפסק להלכה בפשיטות בשו"ע ב"ד הרב בהג"ה, שוב אין לפקפק בזה. ומיהו לענין חולה ומשמשי בלילה הראשונה תליא בב' התירוצים שתי הא"ר. ודעת הגאון בעל ישועות יעקב ז"ל ג"כ דגם חולה ומשמשי חייב לאכול כזית בלילה הראשונה בסוכה. ואמנם לענ"ד נראה בכגון זה צריך לשמוע לדופא הבקי או לחולה ותרתייהו לקולא וכמו ביזם הכיפורים. ולענין אם מותר לאדם לילך לדרך קודם יום

תעשה<sup>י</sup>. וכן משמע מהא דתנן בסוכה (דף כ"ב) שתיים באילן ואחת בידי אדם כשורה ואין עולין לה בידי"ט, ומשמע דאף אם אין לו סוכה אחרת אלא היא מ"מ אסור לעלות עליה בידי"ט, ואף שמוכרח ע"י זה לאכול ולישן חוץ לסוכה, ולא מצינו שהעמידו חכמים דבריהם לבטל מ"ע בקום ועשה משום איסור דרבנן, ואדרבה הא אמרינן בשבת (דף ד') דהדביק פת בתנור בשבת התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ואף דהתם יעבור בשב"כ ואל תעשה דהא ממילא יאפה הפת אם לא ירדה, ורק משום דמ"מ יעבור למפרע בקום ועשה על מה שהדביק בשבת התירו לו לעבור על איסור דרבנן. לא כ"ש גבי סוכה דיבוא לידי איסור בקו"ע. אלא ודאי דאכילה חוץ לסוכה לא מקרי קום ועשה. והגם דראיה זו יש לדחות דשאני רדיית הפת דאינו איסור גמור שהרי היא חכמה ואינה מלאכה, ותדע דאם שכח פת בע"ש בתנור ג"כ התירו לו לרדות בשבת ע"י שינוי וכדאיתא בשבת (דף קט"ז), ועוד דהתירו לו איסור שבת דרבנן בשביל איסור שבת עצמו של תורה אבל הכא הוי איסור דרבנן גמור של יו"ט בשביל מצוה אחרת [וכעין זה ממש ראייה להגאון הצדיק המנוח מו"ה ישראל ספאלאנץ זצ"ל ונדפס בס' התבונה בס"ג שנשתפק בשכח והניח קדרה שיש בה בשר וחלב בע"ש אם מותר לסלק את הקדירה קודם שיבוא לידי איסור בשר בחלב. ורצה להביא ראייה מהך דהתירו לו לרדותה הנ"ל, ושוב חזר ודחה כנ"ל, ומיהו מה שהביא ראייה לדיחוי זה מהא דאמרינן במנחות (דף מ"ט) דעמוד וחטא בשבת בשביל שתזכה בחול לא אמרינן, דמזה ראייה ולא אמרינן עמוד וחטא באיסור זה בשביל שתזכה דמצוה אחרת צ"ע, דהא אדרבא אמרינן דעמוד וחטא באיסור שבת כדי שתזכה באכילת קדשים אם הוא באותו היום, רק משום דהתם מגיע הזכות ליזמא אחרא. ומיהו בלא"ה יש לדחות דהתם שאני דאין שבות במקדש, והא דאמרינן דלא יזרוק משום דאינו לצורך עבודה, דהא יכול להביא קרבן אחד למתור, אך דמקשה דמ"מ הוי צורך עבודה כדי שיכול להקטיד האימורין ולאכול בשר. וע"ז הוצרך לתרץ דשביל זכות דלמתור לא התירו, אבל בגבולין לא מצינו כלל דאמרינן עמוד וחטא. ודברי הגאון זצ"ל שם צל"ע].

טוב באופן שלא יהיה לו סוכה בלילה הראשונה, הוא מחלוקת האליהו רבא בסוף סימן תרי"ט עם הפרי

מגדים. ויעויין בביכורי יעקב על הלכות סוכה מה שכתב בזה. ובמקום אחר יבאר אי"ה והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

## הלכות לולב

סימן מח

### אין אדם יוצא ידי חובתו במצוה אלא דרך גדילתה

אור ליום א' ערב תג הסוכות תזכיר לע"ק

**ר'איתי** לחקור חקירה חדשה דהא דקי"ל דכל המצוות אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן כגון בלולב וד' מיניו שאם הפכו ונטלו לא יצא וכמו דאיתא בפרק לולב הגזול (דף מ"א ע"א) ובפרק לולב וערבה (דף מ"ה ע"ב), אי דווקא שהפכו מלמעלה למטה אבל אם לקחו לדחבו לית לן בה, דהוה נמי מקרי דרך גדילתו, ולפעמים כשגדל נמי מתפשט לצדדין. או דילמא דבעינן דרך גדילתו דווקא. דהיינו שיטלנו זקוף דווקא וראשו למעלה אבל אם שני ראשין שוין לא יצא.

**והנה** מצאתי בהגהות מהר"ח בסי' תר"ל שכתב להדיא כסברא הראשונה שכתבתי לענין סוכה. דהנה הטור ז"ל שם כתב דיש מדקדקין כשעושין דופן מקנים להעמידן דרך גדילתן וכמו גבי לולב וכו' ומסיים ע"ז הטור וא"צ כיון שהדפנות כשרין מכל דבר, ע"כ. וכוונתו דאף דאינו מעמיד דרך גדילתו מ"מ לא גרע מאם עשה הדופן מדבר שאינו גידולו מן הארץ כלל וכתב ע"ז בהגהות מהר"ח ואין להקשות לאותן המדקדקין הא הסכך לא הוה דרך גדילתו [וכוונתו דהא בסכך שפיר בעינן דבר שגידולו מן הארץ ולא שייך שם סברת הטור שכתב לענין דפנות הסוכה] ד"ל דהא שמונה לרוחב שפיר הוה דרך גדילתו דגם לפעמים הוא גדל כך רק כשמעמידים צד התחתון למעלה לא הוה דרך גדילתן עכ"ל הגהות מהר"ח ז"ל. הוה דכ' להדיא בפשיטות דמה שמונה לרוחב שפיר מקרי דרך גדילתו, וא"כ ה"ה לענין לולב. אמנם לא הביא ראיה לסברא זו. [ועוד ולדבריו זכינו לדין דאם מעמיד הקנים מלמעלה

למטה באמת ומסכך בהן פסול באמת וזו לא שמענו. ובאמת יש לתמוה על האחרונים ז"ל שלא הזכירו מזה דבר, אי בעינן דרך גדילתו בקנים שמסכך בהן הסוכה או לא. ולקמן נדבר בזה אי"ה ונברר דגבי סוכה לא שייך זה כלל ודלא כהגהות מהר"ח ז"ל.]

**ר'לע"ד** יש להביא ראיה ברורה לזה מהא דתניא (בר"ה דף כ"ז ע"ב) דהפכו לשופר ותקע בו לא יצא ואמר רב פפא עלה לא תימא דהפכיה ככיתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דכתיב והעברת דרך העברתו בעינן. ומשמע דרב פפא לא בא אלא להוסיף דאפילו קיצר את הרחב והרחיב את הקצר נמי פסול, דגם בכה"ג לא מקרי דרך העברתו. אבל מ"מ משמע דגם בהפכיה ככיתונא ג"כ אין פסולו רק משום דרב מתנא דבעינן דרך העברתו. ולכאורה הא בהפכיה ככיתונא בלא"ה פסול משום דלא הוה דרך גדילתו, ולמה צריך לקרא דוהעברת דכתיב גבי שופר תיפוק ליה דהא בכל המצוות בעינן דרך גדילתו. ואף דיש לדחות דר"פ נמי הכי קאמר, דלא תימא דהפכיה ככיתונא הוא דפסיל משום דאינו דרך גדילתו, אלא אפילו אם קיצר את הרחב דתופטו דרך גדילתו רק דשינה אותו מדרך גדילתו ג"כ פסול, משום דכתיב והעברת גבי שופר, ומשמע דבעינן שיהיה השופר עומד בתורתו הראשונה כמו שהאיל מעבירו בראשו כחיים וכמו שפרש"י. אבל מ"מ פשטא דלישנא דר"פ לא משמע הכי, דא"כ הו"ל להשי"ט להזכיר מהא דסוכה דבכל המצוות כולן אינו יוצא אלא אם תופס כדרך

גדל הרחב למטה והקצר למעלה והתקיעה הוא מצד הקצר לצד הרחב. ולפי מש"כ בשו"ע דצריך להפוך השופר למעלה ולפי פי' הלבוש דצריך שיגביה הפה מעט למעלה א"כ אדרבה צריך לתפוס השופר הקצר מלמטה הרחב למעלה והוא היפך מדרך גדילתו וא"כ האחיזה והתקיעה הכל הוא שלא כדרך גדילתו. וע"כ צ"ל דלא בעינן דרך גדילתו רק במקום דעיקר המצוה הוא הנטילה, אבל בשופר דעיקר המצוה הוא התקיעה, ורק הדין הוא דצריך לאחזו השופר בידו בעת התקיעה, לא בעינן דרך גדילתו, רק דאסור לשנות השופר מדרך גדילתו משום דכתיב והעברת ולכן אם קיצר את הרחב והרחיב את הקצר, וכ"ש אם הפכיה בכיתונא פסול אבל האחיזה אינו מעכב דרך גדילתו כלל. ומה שחידה על מה שהביא בטור בס"י תר"ל דיש מודקדק להעמיד הקנים של הסוכה דרך גדילתן וכו' וגם הטור לא פליג עלייהו רק מטעם דדפנות כשרין מכל דבר. והדבר מתמיה הוא בשופר לא בעינן שיאחזו דרך גדילתו, וע"כ משום דעיקר המצוה אינו הנטילה רק התקיעה, וא"כ [י"ל] דסוכה נמי עיקר המצוה הוא הישיבה ולא העשייה<sup>2</sup>, וודאי לא בעינן דרך גדילתו. ולא דמי לקרשי המשכן והתם עיקר המצוה הוא העשייה, דהא מ"ע לעשות מקדש וכו' נגמר המצוה והדבר צ"ע:

**ואגב** דאיירי בזה קשה לי לשון השו"ע בס"י תקפ"ו סעיף י"ב בהג"ה דכ' דאם תקע בצד הרחב פסול, וכתב כן בשם הר"ן. והדבר תמוה דמאי שייך בזה לשון פסול, דהא השופר הוא שופר כשר רק דהתקיעה היתה שלא כהוגן וצריך לתקוע פעם שנית, והל"ל דלא יצא אבל לשון פסול לא שייך בזה. ובאמת בר"ן בעצמו לא הזכיר כלל דהוא פסול רק דלא יצא והביא כן בשם הידושלמי [ואכן בירושלמי לפנינו ליתא זה וצ"ע]. ובעיקר הדין אני תמה דלמה לא יצא, הלא אדרבה אם תוקע בצד הרחב הוי טפי דרך העברתו ומאין יש לנו להוציא דבעינן שיתקע מצד הקצר. ומה שהביא לזה סמך מדכתיב מן המצד קראתי, אין זה ראי' ולא יצא גם בדיעבד אם תקע בצד הרחב וגם לא אישתמיט בשום פוסק למכתב כן. וה' איירי עיני במאוד תורתו:

**וכעת** נחזור לעיקר הדין שהתחלנו לבאר גבי לולב, ונראה לכאורה דאם אחזו לצודק נמי יצא

גדילתו. אלא וודאי שלא כדרך גדילתו לא מקרי רק אם מהפך ראשו למטה ועיקרו למעלה, אבל זולת זה לא מקרי שלא כדרך גדילתו.

**ועוד** ראיה מהא דכ' בשו"ע ס"י תקפ"ה סעיף ב' דצריך שיהפוך השופר למעלה שנאמר עלה אלהים בתרועה והוא מר' הרוקח והמהרי"ל. ולכאורה למאי צריך לרמו דעלה אלהים בתרועה ומשמע דאינו אלא סמך ורמו לכתחילה, ולכאורה כיון דבעינן דרך גדילתו אף בדיעבד לא יצא אם לא יהפך ראש השופר למעלה דהא אינו תופסו דרך גדילתו. וא"ל דבשופר הנטילה בעצמה אינה מצוה רק התקיעה, ולא שייך בזה דרך גדילתו, דזה לא שייך רק במצוה דהנטילה בעצמה היא המצוה בעינן שיטול כדרך גדילתו משא"כ בשופר. דהא ליתא, דגבי שופר נמי מצוותו בנטילה דהא מפקינן מקרא דר"ה (דף ל"ד ע"א) דצריך להעבירו ביד ואם הניחו ע"ג שום דבר ותקע לא יצא כמו שפי' שם התוס' ד"ה נעבריה ביד. וא"כ הרי דחזינן דגבי שופר גם כן מצותו בנטילה, וא"כ פשוט דבעינן נמי ביה דרך גדילתו ולמה צריך לקרא דהעברת.

**וביותר** קשה מה שאמרו שם (ב"ה דף ל"ד) דקרא והעברת מיותר לגמרי והוא לא בא רק לדרשא דרב מתנה דבעינן דרך העברתו. ולפי הנ"ל קשה דגם לזה לא איצטרך דלא גרע משאר מצוות דבעינן דרך גדילתו. אלא וודאי דמה שאוחזו בשווה או שקיצר את הרחב או דהפכיה בכיתונא הכל מקרי דרך גדילתו, ושפיר הוצרך לקרא דהעברת. ועכ"פ זכינו לדין לפי מה שכתבנו דעכ"פ אם אחזו השופר מלמטה למעלה שלא כדרך גדילתו לא יצא אפילו אם תקע בצד הקצר. ותמיהני שלא הזכיר דין זה בשום מקום וצ"ע.

**ולענין א'** מש"כ לעיל להביא ראיה דאם תופס האתרוג או הלולב לרחבו נמי מקרי דרך גדילתו משופר, דהוצרך ללמוד דאם הפכיה בכיתונא לא יצא מהעברת שופר, ולא מפיך ליה משום דבעינן דרך גדילתו. וכן מהא דכתב בשו"ע דצריך להפוך השופר למעלה משום שנאמר עלה אלהים בתרועה צ"ש. כעת ראיתי דזה טעות דהא באמת אדרבה עיקר התקיעה אנו תוקעין שלא כדרך גדילתו דהא כשהוא גדל על הכהנא,

א. מכאן עד ד"ה וכעת מתקנים הוספת ס"י כ"ז.

ב. לעיל ס"י מ"ג הביא מרש"י שגם עשיית הסוכה הוי מצוה.

צדיהן וסיכך בהן פסולים משום דנעשו כשפודין של מתכות. הרי דווקא בנסרים שיש בהן ד' פסולין משום דהן עצמן סכך פסול הוי, אבל בנסרים שאין בהם ד' משמע דמותר לסכך אפילו הפכן על צדיהן. והגם שיש לדחות ראיה זו בקל ודו"ק, מ"מ הסברא נראה לי אמת מצד עצמו. ולכן בלולב דבעינן דרך גדילתו י"ל באמת דגם בתפש הלולב ברחבו נמי לא יצא ועדיין הדבר צ"ע:

**ד"ע** דנראה מלשון רש"י בסוכה שם שכתב כל המצות כגון קרשי המשכן והעמודים ולולב והדס וערבה והשמיט אתרוג. וכן שם בסוכה (מ"ב) גבי הא דאמר אביי כשהפכו פירש"י כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה, ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן עכ"ל. ולא פירש כשהפכו לאתרוג. משמע להדיא דסבירא ליה לרש"י ז"ל דבאתרוג לא בעינן כלל דרך גדילתו. והטעם י"ל משום דאתרוג כשתולה באילן תלי ראשו למטה ועוקצו למעלה, והלכך גם כשהופכו הוי דרך גדילתן. וסברא זו הזכיר המג"א בס"י תרנ"א ס"ק ד' ז"ל: ראשיהן למעלה ועקריהן למטה ואע"ג דאתרוג תלוי באילן ועוקצו למעלה, מ"מ אקרי דרך גדילתו עוקצו למטה עכ"ל. וא"כ י"ל דרש"י ס"ל באמת כן כיון שעוקצו למעלה כשגול באילן גם כשהופכו מקרי דרך גדילתו, אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ז מהל' לולב הלכה ו' משמע להדיא דבעינן בכל הד' מינין דרך גדילתו. וכן משמע מד' ש"פ, ולכן תמיהני על האחרונים שלא העידו מד' רש"י ז"ל הנ"ל וצ"ע:

#### אחיזה ביד בהדס וערבה

**עוד** ראיתי לחקור הא דנהגינן לאחוז רק הלולב בשעת נטילה, וההדס והערבה אין אוחזין בידיהם כלל, רק שהם ניטלין ע"י אחיזה הלולב מחמת דהן אגודים בלולב. והא לכאורה נראה דצריך לאחוז כל הד' מינים ביד, דהא כתיב ולקחתם על כל אחד ואחד, והך ולקחתם קאי אכוליה. ונהי דבעינן אגודה דלפינן מג"ש, או משום זה אלי ואנוהו וכן קי"ל להלכה, מ"מ אחיזה בודאי בעינן לבד האגודה [ובפרט לרכבן דמן התורה א"צ אגוד כלל דודאי צריך אחיזה כל מין ומין בפני עצמו]. ואין לומר דהא ניטלין ע"י הלולב ושפיד מקרי לקיחה דהא קי"ל דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, דהא אפילו כןך סודר ואחוז בו הלולב יצא. דהא ליתא, דהא כתבו התוס' שם דדוקא אם עשאו לסודר

וכסברת מהר"ח הנ"ל. כעת ראיתי דליתא, דהא עיקר הלימוד דמיניה נפקא לן דבעינן דרך גדילתו ילפינן בסוכה (דף מ"ה ע"ב) מדכתיב עצי שיטים עומדים. א"כ אדרכא עיקר הלימוד משמע ולאפוקי שלא יניח הקרשים לרוחבן דבעינן עומדים דווקא, דאלו שלא יהפוך הקרשים מלמטה למעלה אינו נכלל בהמיעוט כ"כ, דהא אם מעמידן איפכא נמי עומדים קרינן ביה, אלא דמשמע להו לחז"ל דעומדים משמע כדרך גדילתו דווקא, אבל עכ"פ לרוחבן ודאי ממעטין. הרי דלרוחבן נמי מקרי שלא כדרך גדילתן ודלא כסברת מהר"ח הנ"ל. [ואף שרש"י ז"ל פירש שם בסוכה דרך גדילתן התחתון למטה והעליון למעלה אין לדייק מלשונו ז"ל דלרוחבן כשר אלא י"ל דלרבותא קאמר דאפילו הן עומדין מ"מ כיון דמעמידן שלא כדרך גדילתן לא קרינן בהן עומדים].

[ומה שכתבתי לעיל דפשטיה דקרא דעצי שיטים עומדים משמע לאפוקי שלא יניח הקרשים לרוחבן דבעינן עומדים דאלו שלא יהפוך הקרשים מלמטה למעלה אינו נכלל בהמיעוט כ"כ דהא אם מעמידן איפכא נמי עומדים קרינא ביה. הנה שוב ראיתי דכן פירש רש"י להדיא בחומש כמו שכתבתי. וזה לשון רש"י שם עצי שיטים עומדים שיהא אורך הקרשים זקוף למעלה בקידוח המשכן ולא תעשה הכתלים בקרשים שזוכבים להיות רוחב הקרשים לגובה הכתלים קרש על קרש עכ"ל. והיינו כמו שכתבתי בעז"ה].

**ולענין** הקושיא שהקשה מסכך נ"ל דבלא"ה לא קשה מדי, דלא שייך דרך גדילתו אלא בדבר שדרך מצוותו הוא דרך עמידה כמו בדופן סוכה או בקרשי המשכן, ע"ז בא הצווי שיהיו עומדין דרך גדילתן או בלולב וכד' מיניו דדרכן לתפוש כדרך שגדילין מלמעלה למטה, ולכן בעינן דרך גדילתו דווקא. אבל בסכך דע"כ צריך להניח דרך שכיבה, ולעולם לא משכחת בהם דרך גדילתו ממש, דהא העצים גדולין דרך עמידה והוא מניחן דרך שכיבה. והלכך לא בעינן דרך גדילתן כלל, ואף אם יהפוך לעצי הסכך מלמטה למעלה ומסכך בהן נמי לית לן בה.

**ורא"ה** ברורה למה שכתבתי מהא דאמרינן בסוכה (דף י"ד ע"ב) דאם הפך לנסרים שיש בהם ד' על

משום דנתכרך לשם קניה, אי"כ יצטרך להניח אותם מידו ולחזור וליטול אותם לשם מצוה, רבוה שמונחים בידו אינו יכול לצאת בהם, כיון דבעת הנטילה עדיין לא היה שלו ולא יצא בהם בעת שכאן לידו, ממילא גם אח"כ אינו יוצא בהם, דעיקר המצוה הוא הנטילה לידו וכתוב ולקחתם. וכן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ששמע מאת הגאון האמיתי הצדיק מו"ה ישראל פאלאנצער זצ"ל שאמר דנראה לו דאם אחר נטל לולב ומיניו קודם עמוד השחר, והיה מונח בידו עד לאחר הנץ החמה לא יצא יד"ח עד שיניח אותם מידו ויחזור ויטול אותם לאחר הנץ החמה, דעיקר המצוה הוא הנטילה ובעת הנטילה עדיין לא היה זמן חיובא. כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל. וא"כ בגד"ד אם נימא דלא אמרינן רגיסו וידו באין כאתת והגבהה ראשונה אינה עולה לכאן ולכאן, ממילא יהיה מחוייב להניח מידו ולחזור וליטול אותם.

**והנה** לכאורה אין להביא ראיה מהא רמצינו בסוכה (דף מ"א ע"ב) גבי ר"ג ור"י ור"א בן עזריה רנתן לר"י במתנה ונטלו ר"י ור"א בו, ולא החזיר ר"י רנתן לר"י מתחלה קודם שנטל לצאת בו, דזה אין ראיה, דחזר י"ל דזה לא הוצרך הש"ס להזכיר דממילא ידעין רכיון דבעינן שיהא שלו ממילא שמעינן שזכה בו ר"י מקודם. ועוד י"ל דזהו נכלל בלשון הגמ' דאמר דנתנו לר"י במתנה ולשון דנתנו במתנה משמע דהקנה לו לשם מתנה ואפשר שזכה לו הלולב ע"י ר"א בן עזריה וכן כשנטל ר"א בן עזריה הלולב זכה לו ר"ג מקודם ע"י ר"י:

**ומיהו** קצת יש להביא ראיה דשפיר יוצא בהגבהה אחת מהא דמקשינן בסוכה (דף מ"ב) על הא דאמר אביי דלא שנו אלא שלא יצא בו, ומקשינן הא מדאגבהיה נפק ביה, ולא משני דלא קנה עדיין להלולב במשיכה עד עכשיו בעת שהוציאו לרה"ד וממילא עדיין לא יצא בו. אלא ודאי דאמרינן דהגבהה זו עולה לכאן ולכאן.

**ושוב** אחר החיפוש בספרים מצאתי כביכורי יעקב ס"י תרנ"ב להגאון בעל ערוך לנו זצ"ל שהעיר ג"כ בספק הזה בנטל קודם עה"ש, ועדיין הוא בידו אחר עה"ש אם יצא. והביא ג"כ ראיה מה דהקשה הגמ' מראגבהיה נפק ביה ולא משני שהגביה קודם עה"ש וע"ש שרצה להביא עד ראיה מדברי הטור בס"י תרנ"א וחזר ודחה זה. ובסוף הספר בתוספת ביכורים שלו, רצה להביא ג"כ ראיה מהא דמתנה ע"מ להחזיר, וחזר ודחה ד"ל

כמו בית יד ולא שייך לפסול משום חציצה, אבל אם כך הסודר סביב הלולב, או דרך הסודר סביב היד ואחז בו הלולב, לא יצא משום דהוי חציצה. וא"כ הכא נמי לא גרע מחציצה, דהא אינו אחוז להדס וערבה כלל, וגם אין שייך לומר דהלולב נעשה בית יד להדס וערבה, דאין הלולב טפל להדס וערבה אדרבה ההדס וערבה טפלים לו. ואין לומר דהתוס' לא כתבו כן אלא אליבא דרבה רס"ל טעמא דחציצה שם לענין האגודה, אבל לדבא בלא"ה כשר דהא ס"ל כל לנאותו אינו חרוץ [וכן עלה באמת ע"ד הב"י בס"י תרנ"א לומר כן בדעת התוס', וגם לשון הטור ז"ל נמי נוטה לדעת זו וכמ"ש הב"י שם]. דהא ליתא דהתוס' ביזמא בפ' הוציאו לו כתבו בהריא אליבא דרבה כן. וכן הביא הב"י ר' התוס' אלו והוצרך לדחוק בד' הטור דיהיה מסכים ג"כ לדעת התוס'. [אך לשונו שם תמוה מש"כ שם בתחילה וסתם בית יד לנאותו הוא וזה תמוה דהא רוצה לומר דלרבה כשר אפילו לא עשאו בית יד ובוה לא שייך לנאותו ולכן דבריו צלע"ג]. וצ"ל דזה לא מקרי לנאותו וא"כ בנידון ידן נמי דכותי'.

**ורציתי** לומר דאפשר דהטעם הוא משום כיון דמחזכרים באגודה כגופי' הוא. וכן אמרינן להדיא הך סברא גבי אזוב דמספקו בחוט, משום כיון דחברו כגופיה הוא. אכן יש לדחות דאפשר דהש"ס לא אמר רק לדחות רמשם אין ראיה לרבה ולדיחוי בעלמא אמרינן כן, אבל למסקנא דהלכה כרבה אינן מוכרחים לסברא זו, ולפיכך נראה לי דהדבר ראוי שבשעת נטילת לולב צריך לאחוז גם ההדס וערבה בידו, ומיהו אף שההדס מונח באגודה של לולב כמו שנוהגין לקלוע כמין קליעה מעלי הלולב ומניחין בו ההדס, ואינו אחוז ההדס בידו ממש דהקליעה מפטיק, מ"מ זה אין קפידא, דהא קי"ל רכל לנאותו אינו חרוץ, וזה ודאי לנאותו הוא. אך מ"מ צריך לאחוז מיהת הקליעה בידו כנ"ל:

קנין ונטילה כאחת

**ואגב** דאיירי בדין נטילת לולב ראיתי לחקור ולהסתפק באם לא קנה עדיין הלולב ה"י מיניו במשיכה או בהגבהה, ורק בעת שנטל הלולב ומיניו בידי'ט לשם מצות לולב נתכרך שיקנה בהגבהה. וזו וגם יצא בו מצות נטילה, אי יצא בוה אי לא. ועיקר הספק בוה אי בעינן דיהיה שלו קודם שיצא בו, או דילמא דאמרינן דגיסו וידו באין כאחת. ונ"מ בוה לדינא, דאם נימא דאינו יצא בהגבהה הראשונה ידי מצות נטילה

לעמוד לפרש כדי שיהא נחשב כהנחה. דכ"כ היה יכול ללמוד ממנו הנענוע כשהוא מהלך ברה"ר. וכיון שמצד המצוה לא היה מוכרח להנחה כלל, ומה שהניח הוא מחמת ששכח שהוא שבת, וא"כ הוא שוגג גמור בשעת הנחה ככל השוגגין ופשיטא דחייב חטאת, דהא בשעת עיקר המלאכה לא היה טרוד בדבר מצוה כלל וזה פשוט לפע"ד, וא"כ ע"כ צ"ל דר' יוסי מירי שעקרו ממקומו לאחר עלות השחר שהיה טרוד גם בשעת עקירה ועפ"ז נופלת ראיית הגאון הנ"ל לגמרי:

**ראין** להשיב ע"ז דא"כ מאי מקשה מדאגבהיה נפיק ביה, ומאי קושיא, הא מ"מ בעת העקירה היה טרוד בדבר מצוה ומה בכך דלאחר הגבהה יצא בו, ובעת ההנחה תו לא היה טרוד בדבר מצוה מ"מ הו' כהנחה בלא עקירה, דהא בעת העקירה היה טרוד בדבר מצוה, ובאמת שכבר התעורר בקושיא זו הגרע"א ז"ל בס' דרוש וחדוש שלו ובגליץ המשניות שלו ונשאר בתימה. אבל לענ"ד אינו קושיא כלל דהא קי"ל (בשבת דף ג') דהטעינו חבירו אוכלין ומשקין בשבת הוציאן לחוץ גם כן חייב משום דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי, וא"כ מה בכך דבעקירה ראשונה היה טרוד בדבר מצוה, מ"מ כיון דלאחר שהגביהו כבר יצא יד"ח תו היה עקירת גופו באיסור, דאז אינו טרוד וא"כ גם העקירה היה שלא בטרוה. ואף שהוא לא ידע שכבר יצא בו מ"מ לא מקרי טרוד ולא היה לו לטעות בדין והו' כשוגג גמור.

**ושוב** ראיתי שבהגהות הגאון הרש"ש ז"ל הביא תי' זה בשם חכם אחד ודחה זה דהא אמרינן (בכתובות דף ל') דעקירה צורך הנחה היא ולא משכחת לה אלא בעמד לפרש, וא"כ חמה הגרע"א ז"ל שפיר דמאי פריך דילמא מירי דלא עמד לפרש עכ"ל. ולא הבנתי דחיותו כלל, דהתם איירינן לענין פטור חשלומין אמרינן דעקירה צורך הנחה הוא ומפטר בחשלומין דהו' כבר התחיל במלאכה אם לא כשעמד לפרש דאז בטל לעקירה ראשונה, וא"כ כבר נתחייב בחשלומין קודם עקירת גופו. אבל הכא נהי דעקירה ראשונה מה שהגביה הלולב ממקומו היה טרוד במצוה, מ"מ אתה יכול לחייבו מחמת עקירת גופו שהיה אחרי כן, ואפילו לא עמד אח"כ כלל מ"מ כיון דבעת הגבהה היה עומד, וא"כ תיכף שעקר רגליו ממקום שעמד חייב מחמת אותה עקירה, ומאי ענין לכאן דאמרינן דעקירה צורך הנחה היא דזה לא שייך אלא לענין חשלומין. אך זה י"ל דמירי מתני' כשהגביה הלולב דרך הליכתו ולא

דהקנין וזה שיוצא בו באין כאחד ע"ש. והנה לפי מה שדחה מהא דמתנה ע"מ להחזיר י"ל רבאין כאחד, א"כ עדיין פשוט מהא חזא, ולא בעינן נטילה אחרת אחר הקנין. ואכן לפי מה שכו' לעיל ליכא למפשט מיניה מידי, אך מקושיית הגמ' דמדאגבהיה נפק ביה שפיר איכא למפשט לענין הספק שכתבתי. אך מה שהביא הגאון הנ"ל ראייה מזה לענין ספיקו כנטל קודם עה"ש במאי דלא משני שהגביהו קודם עה"ש תמהני, דודאי לא מצי לתרץ כן דאם הוציא קודם עה"ש בודאי לא היה אומר ר"י דפטור מחטאת, דהא עיקר טעמו של ר"י הוא משום דזמנו כהול וטרוד בדבר מצוה, וזהו לא שייך רק בהוציא בזמן חיובא. אבל בהוציא קודם עה"ש דאז אינו טרוד כלל ופשוט דחייב חטאת ולא מקרי הוציא ברשות חז"ל פשוט. ואולי דכוונת הגאון הנ"ל דלשני דהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עה"ש דההוצאה היה בזמן חיובא ומשו"ה פטור מחטאת דבעת ההנחה ברה"ר היה טרוד בדבר מצוה. אבל א"כ היה כוונתו בודאי י"ל דזה דוחק הו' להש"ס לפרש כן. ולכן טפי ניחא ליה לש"ס לתרץ בפשיטות רמיירי כשהפכו. ובאמת שהגאון הנ"ל כתב בעצמו דיש לדחות הראייה שהרי בלא"ה משני שפיר.

**[מה י' שכתבתי לעיל דאולי דכוונת הגאון הנ"ל דלשני דהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עמד השחר וכי' ומשום הכי פטור מחטאת דבעת הנחה היה טרוד בדבר מצוה וכי'.** הנה כעת ראיתי דזה אינו תירוץ כלל על דברי הגאון הנ"ל, דהא ידוע דעיקר חיוב מלאכת הוצאה אינו אלא בעקירה והנחה. וא"כ א"א לפרש כלל בהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עה"ש, דנהי דטרוד בעת ההוצאה, מ"מ לא היה טרוד בדבר מצוה כלל לא בשעת העקירה ולא בשעת הנחה, דהעקירה היה קודם עה"ש בשעה שעדיין אינו מחוייב במצות לולב כלל, ובעת הנחה בודאי לא שייך למיפטרה מחמת טרוה דמצוה, דהא אין המצוה גורם לו להניח, והנחה אינו צורך להמצוה, דהא כל עיקר הטעם שאנו פוטרים אותו מחטאת היינו משום שהיה טרוד להוציא הלולב ממקום שהיה מונח ברה"י להוציא לרה"ר, כדי לילך אצל בקי שהיה ברה"ר ללמוד נענוע וברכותיו, וא"כ נהי דהיה מוכרח מצד המצוה לעקור מרה"י להוציאו לרה"ר, אבל לעשות הנחה ברה"ר זה לא היה מוכרח מצד המצוה דכמרי"כ היה ללמוד נענוע וברכותו מאת הבקי כשלא היה מניח הלולב ברה"ר. וגם לא היה מוכרח ה' מכאן עד דיה וגם מחיקונים הוסיפה סי' כ"ה.

**ראמנ** קשה לי רא"כ אמאי לא מבעיא ליה נמי אלקיחת המחטה דאם היז ידי פשוטות ונתן חבירו המחטה של גחלים לתוך ידיו כמו דמבעיא ליה בחפינה. ובשלמא לפרש"י שם דנראה דמפרש דזה לא מבעיא ליה כלל אם הולקח קאי אכה"ג או דכשר באחר, דבה אין ספק כלל דודאי כל הפרשה קאי על אהרן, ורק דמבעיא ליה דאפשר ולקח לא קאי רק על המחטה של הגחלים, אבל בקטורת לא בעינן לקיחה כלל רק שיביא מלא חפניו קטורת לפניו [ואכן ק"ק לפרש"י דלמאי הוצרך לומר חפן חבירו, והלא אפילו אם לא חפן כלל רק דנתן קטורת בתוך מלא חפניו, או אפילו נתן קוף לתוך חפניו של הכה"ג נמי יהיה כשר כיון דלא הוזכר לקיחה גבי הקטורת וצ"ע] כן משמע להדיא מלשון רש"י שם ד"ה או דילמא. והלכך במחטה של הגחלים דודאי בעינן לקיחה ליכא למבעיא כלל, דודאי צריך להיות בכה"ג עצמו, אבל לדעת התוס' קשה.

**ולכן** לולא דברי הגאון הנ"ל היה נ"ל לומר דאין ראייה מהתם כלל, ד"ל דיש חילוק בין היכא דכתיב לקיחה סתם ולא הוזכר כמה יקח, ובין היכא דהוזכר בכתוב אופן הלקיחה. דדוקא גבי חפינה דהוזכר שיקח בחפניו וגם נאמר ע"ז הלמ"מ דצריך חפינה דווקא. ותדע דהא קי"ל דחופן וחזור וחופן, וזה לא מצינו בכתוב כלל, וע"כ דהלמ"מ הוא. והלכך מה שחופן חבירו ונותן לתוך חפניו לא מקיים מצות לקיחה כלל, דהא ע"ז נאמרה הלמ"מ דהך לקיחה היינו חפינה. אבל היכא דכתיבה בתורה לקיחה סתם כמו במצות ד' מינים וכן בלקיחה דמחטה וכן בלקיחה דאגודת איזוב, י"ל דכל חד וחד יתפרש לפי עניינו. דגבי לקיחה דמחטה בודאי עיקר המכוון שיביא המחטה למבית לפרוכת, אבל הלקיחה בעצמה אינו מהמצוה כלל, והלכך י"ל דאין נ"מ היאך באה לידו, וכן באגודת איזוב עיקר המצוה הוא הטבילה. אבל בד' מינים דעיקר המצוה הוא הלקיחה, י"ל דהמכוון בלקיחה זו שיגביהם ממקומם שהיו מונחים מתחילה, היינו דאמרין דמדאגביה יצא בו, אלמא דעיקר הלקיחה הוא היינו הגבהה, אבל אין נ"מ כלל באיזה אופן בא לידו, ותדע דהא לא הוזכר כלל בכתוב שהיה הלקיחה ביד, ועכ"פ מלקיחה דחפינה אין ראייה כלל ולכן דין זה עדיין צל"ע להלכה.

עמד כלל בעת הגבהה, תמצא ולא היה עקירת גופו כלל. אבל גם הא ליתא, דהא התם בכתובות אמרינן דלכן עזאי דאמר דמהלך כעומד דמי ואפי" כעמד לכתף חייב בתשלומין ולא אמרינן דצורך הנחה היא ע"ש. וכבר ידוע דעת הר"ף שטובר דהלכה כבן עזאי וכמו שבי' הרא"ש בפרק קמא דשבת, וא"כ שפיר מקשה הגמ' מדאגביה נפיק ביה, דאף אם הגביהו בעת הליכתו מ"מ כיון דמהלך כעומד דמי חייב מחמת עקירה אחרונה בעת שיצא מפתח הבית לחוץ וד"ק. ונחישב היטיב קושיית הגאון מוהרע"א ז"ל ודו"ק:

**וגם** מה שהביא ראייה שם מהש"ס דיומא (דף מ"ט ע"א) מהא דאמרין שם ולקח והביא בעינן הוא ליכא ע"ש. ופשוט דכוונת הגאון הנ"ל להביא ראייה מזה דהא חזינן דמה שחפן חבירו ונתן לתוך חפניו של הכה"ג לא נחשב ללקיחה אצל הכה"ג כיון שלא חפן בעצמו, ורק דמבעיא לן דאפשר דולקח לא קאי אכה"ג רק ולקח הולקח מי שהוא וישים בחפניו של הכה"ג, והדר נעיל הכה"ג מבית לפרוכת, דעל הכה"ג אינו מוטל רק שיביא מלא חפניו, או דילמא ולקח והביא בעינן שהולקח יביא, וכיון דהבאה הוא בכה"ג גם הלקיחה צריך להיות בכה"ג. וכן פירשו התוס' שם להדיא להאבעיא דרב פפא ע"ש. [ונ"ל דמה שעלה לרב פפא להסתפק דולקח לא קאי אכה"ג ואף דכל הפרשה נאמר באהרן וכתיב עליה חוקה, היינו משום דכתיב מתחילה ושחט את פד התטאת אשר לו וקי"ל להלכה דשחיטת פרו כשרה בור, וכמו דס"ל לר"י שם (דף מ"ג ע"ב). וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' פסולי המוקדשין הלכה ב' ח"ל וכן פו' כה"ג של ידוה"פ אע"פ שנאמר בו ושחט אהרן אם שחטו וזו כשר עכ"ל. א"כ השחיטה בכה"ג אינו אלא למצוה, והלכך מבעיא ליה לר"פ דאפשר דהלקיחה נמי כשר בדעבר בור, דהא קרא דולקח אקרא דלקמיה קאי. וכיון דהתם כשר בור ה"נ הלקיחה כשר בור, או דילמא כיון דכתיב ולקח והביא איתקש לקיחה להבאה והבאה הא מעכב בכה"ג. כן נ"ל פירוש האיבעיא שם וע"ד שפ"י התוס' שם. ואכן רש"י ז"ל נראה שמפרש בע"א וכמו שיבאר בסמוך. ולכן הוציא מזה הגאון הנ"ל שם בתוספת ביכורים דאף אם נתן חבירו הלולב לתוך ידו והיתה ידו פתוח לא יצא מצוות נטילה דלקיחה לא מקרי רק אם נטל בעצמו, וכמו התם ולא מקרי לקיחה מה שנותן חבירו לתוך חפניו.



שהעלה ג"ע דאינו יוצא די אתרוג עד שיתן דמים בתחילה, משום כיון דק"ל כר יחנן דדבר תורה מצות קונת צריך קנין של תורה דוקא<sup>1</sup>. וא"כ י"ל דלזה נמי כיון הפייטן ר"א הקליר הג"ל. ולפי משיכ התוס' בחגיגה (י"ג ע"א ד"ה רגל) והרא"ש בפרק אין עומדין (ס"י כ"א) דר"א הקליר הוא ר' אלעזר ב"ר שמעון בודאי דא"ש במאי דאמר קיחתם ברמים משום דס"ל כאבה ר' שמעון דס"ל בב"מ (דף מ"ז ע"ב) דדבר תורה מצות קונת ור"י ור"ל פליגי אליבא דרבנן. ואכן קשה דמ"מ הר"ל להזכיר דבעינן נמי קנין משיכה או הגבהה, וע"כ צ"ל דכיון דצריך בלא"ה להגביה וליטול הלולב ביד"ט לשם מצוה, ממילא קונה כזה האתרוג ג"כ בהגבהה זו עולה לכאן ולכאן וכנ"ל. [ומכל מקום יש לדחות ד"ל דקנין משיכה או הגבהה ממילא ידעינן דצריך]:

**לעוד** יש להביא ראיה קצת מהש"ס דסוכה (דף מ"ג ע"ב) דאמרין דאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, אבל אגבהיה והדר אגבהיה לשם ערבה לית לן

**ומיהו** לענין הדין שנסתפקנו לעיל אם הגביהו ע"מ לזכות בו בהגבהה זו אם יוצא בזה ידי מצות נטילה נמי, או דצריך שיטלנו מידו ויחזור ויקחנו לשם מצות נטילה, ולא אמרין דגיסו וידו באין כאחת וע"י בש"ך חו"מ סי' ר"ב סק"ג דרו"ק]. ג"ל להביא ראיה קצת מלשון הפייטן שיסוד ר"א הקליר צ"ל בפיוט של ברכת מגן של יום שני של סוכות, שיסוד שם קיחתם ברמים יכשורו לשם איום ראויים להנטל בזה ראשון יום, והנה לשון קיחתם ברמים אין לו הבנה לפום רהיטא דאטו אם ניתן לו כמתנה לא יצא בתמיהה, והא אפילו כמתנה ע"מ להחזיר יצא<sup>1</sup>. ונראה דאתא לאשמעינן דין חדש דאם קנה אתרוג מיד חבירו אינו יוצא רק אם נתן דמים בתחילה, דכיון דמצות קונת מה"ת ורק דחז"ל תקנו משיכה דוקא. והלכך לענין מצוה של תורה לא מהני משיכה לחוד, ובעינן נמי קנין מצות דאין קנין דרבנן מועיל לדאורייתא. וכן הביא בשע"ת (סי' תרנ"ח סק"ה) באמת משם כמה תשובות האחרונים וכן נמצא תח"י העתקה משו"ת אחת של הגאון בעל שאג"א ז"ל

קדם עלות השחר ונשאר בידו אח"כ אם יוצא אם לא. הנה הוגר לי בעת הדפסה ונדפס חקירה זו בס' פליטת סופרים שחיבר הרב הגאון המנוח מרה יחושע העשיל הלוי ז"ל, וטעמו דאיתנו הוא מהסוגיא (דוכוזים דף י"ד ע"א) דאמרין שם לענין טבילת אצבע דאינה מפגלת בחטאות החיצונות, דפרכין שם פשיטא הא לא כתיב כחו וטבל, ומשנינן דאיצטרך דסדי"א האיל וכתיב ולקח ואי קוף רמי להו אידיה בעי למשקל דימנא אחרינא, כמאן דכתיב וטבל רמי קמ"ל ע"כ. אלמא רכל היכא דהזכיר לקיחה בכתוב בעינן שיקח בעצמו אבל מה שנתנו הרב בידו ע"י שהקוף הניח בידו לא מקרי לקיחה. וא"כ ה"ה גבי לולב דכתיב ולקחתם עיקר המצוה הוא שיקח בעצמו הר' מינים בידו, אבל אם הניח הקוף בידו או שנטלם שלא בזמן חיובא ואף שמונחים בידו לאחר שהגיע זמנו אינו מקיים המצוה כלל. [א"ה: עיין בחלקת יואב הנד' להלן שג"כ הביא ראיה זון. אבל לולב דמסתפינא מדברי קדשו הייתי אומר דמשם אין ראיה כלל, דשאני התם דכפל הכתוב בלשוננו דכתיב ולקח מרס החטאת באצבעו ונתן על קרנות המזבח (ויקרא ד' כ"ה), וכן כתיב שם עוד פסוק ל' ופסוק ל"ד]. וא"כ ע"כ דהך ולקח היינו שיקח בעצמו הדם באצבעו, דאם נימא דאם הקוף הניח על אצבעו ג"כ כשר, א"כ הך ולקח מיתור לגמרי דהוי מבי דכתיב ונתן מרס החטאת על קרנות המזבח באצבעו, וממילא הוה ידעינן דצריך להטביל אצבעו בהם וליתן על קרנות המזבח, ולמה הוצרך לכתוב ולקח מרס החטאת באצבעו, אם לא לאשמעינן דבעינן שיקח בעצמו דוקא, ואם רמי ליה קוף על אצבעו אינו כלום, אבל בעלמא י"ל דגם אפילו אם הניחו קוף בידו ג"כ מקרי לקיחה ויוצא ידי"ח. ובוה יש לדחות ג"כ מה שהבאתי [להלן] בחיבורי שם שהגאון בעל ביכורי יעקב הביא ראיה לזה מהסוגיא דיומא (דף מ"ח) לענין חפינה של קטורת של יוה"כ דמבעיא לן התם בחפן חבירו והניח לתוך חפניו של כה"ג מהו ע"ש. ולפי הנ"ל גם משם אינו ראיה כלל, דהתם נמי כתיב ולקח מלא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפורחת וסדכתיב ולקח והביא אלמא דבעינן לקיחה ממש. ע"כ. [והציי"ב במשיב רבו ח"א סי' מ' פשיטא ליה דיוצא ידי חובתו ואין צריך נטילה אחרת, דעיקר המצוה היא דהאחיזה ולא הנטילה. והאריכו בזה האחרונים, ראה שו"ת אהל משה (להגרא"מ מפתק) סי' קכ"ה קכ"ז, שו"ת דברי מרדכי סי' נ"ז נ"ח (מ"מ עם הגרא"מ הנ"ל), חלקת יואב אר"ת סי' י"ב].

ו. ח"ל הגוי"פ פ"לא: אישתמיטתיה ירושלמי פ"ק דעולה ה"א ודרשו שם ולקחתם ברמים וכו'. וכיו"ב במדרש רבה ויקרא וכתבנומא החרש חישן בפרשת אמור ובלקט שם בשם הפסיקתא וכ"כ הרמב"ן סוף הל' סוכה ע"ש רבדו דמשם רב"י הפייטן, ע"כ. וכתבתו להעיר דשם מביאר ולקחו ברמים ומשלם ברמים כיון שמצוות חביבות עליהן ושכחן מרובה, ולא מיירי מהקנין, אולם בגליון הש"ס ציון ירושלים שם מבארים דמהירושלמי בעולה סידע לרי' אביגדוד כ"ץ (בשו"ת הרא"ש כלל ל"ה) נקרא ולקחתם לא קאי רק על הנטילה, אלא גם על הקנין, וקמ"ל דיקח ממנו שלו ולא ממצות מע"ש. [וכן פי' הגר"א ורבינו הלל שם]. וכן פרש"י בשם המכילתא הפסוק משכו וקחו לכם, והיינו ברמים. וכן יש לפרש ולקחתם, ונמצא מזה סידע לפירוש של רבינו בדעת הפייטן.

ז. האחרונים הרבו להליץ על מנהג העולם (בומנ) לשלם מצות לאחז החג, דקני מה"ת בחצו או בקנין יד, ע"י כר"י סי' תרנ"ח, אמרי בינה אר"ת דיני יו"ט סי' כ"א, באר יצחק יו"ט סי' כ"ג ענף ח' בהנה, שו"ת שו"מ מהדורא ד' ח"ג סי' כ"ט, אר"ש הל' לולב פ"ח ה"י תעד.

הו"ל לכתוב שם ג"כ דצריך ליקח בדמים ואינו יוצא בשאלו, אבל כהל בשבת הא אינו צריך ליקח בדמים באמת.

**ולכן** מתוך חומר הנושא נ"ל דחידוש דין גדול השמיע לנו רבינו ר"א הקליר זצ"ל בעל הפייטן בזה. וכוונתו לומר דאף דחל בשבת מ"מ צריך ליקח הד' מינים מעיו"ט בדמים כדן, ואף דאינו ניטל בשבת האידנא לאחר החורבן, מ"מ גזירה דשמא יבוא משיח [נצי"ב כטרא בריה [דף ל] ועדין כוה"ק בהשמטות לחלק א' דף י"ב דבטורות יתי מלכא משיחא ויבייש קבי"ה גלחא מעמיה ועל שם זה נקרא חג האסיף ע"ש] ויבנה ביהמ"ק בד' ביום, ואז יהיה ניטל הלולב גם בשבת וכדאיחא כר"פ לולב וערבה בזמן המקדש גם בגבולין היה הלולב ניטל בשבת, אם חל יו"ט ראשון בשבת. ולכן צריך שהיא מזומן בידו מעיו"ט. וכעין זה מציעו (כ"ה דף ל') לענין יום הנף שכולו אסור, דאמרו שם בתחילה דהטעם משום דמהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו דאשתקד אכלו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול ע"ש. והך גזירה שייך נמי הכא דשמא יבנה בהמ"ק ויתחייב אז כד' מינים ולא יהיה מזומן בידו ליטול ולברך. ובוה א"ש מה דפרט דווקא קיחתם בדמים יכשרו לשם איום, וכבר עמדתי על לשון זה דהא במתנה נמי יוצא ומהו קיחתם בדמים. אבל לפי מה שכתבנו דמירי בשבת ניחא, דר"ל דצריך ליקח מעיו"ט בדמים ולא יסמוך על מה דיתנו לו במתנה ע"מ להחזיר ביו"ט, דשמא לא ירצו ליתן לו מתנה ע"מ להחזיר. ולכן צריך להזמין וליקח הד' מינים מעיו"ט משום גזירה דיבנה בהמ"ק. ואף דר"נ ב"ר יצחק אמר שם טעם אחר דס"ל לר"י בן זכאי כר"י דמה"ת הוא אסור, מ"מ הך סברא דמהרה יבנה בהמ"ק לא נדחה ממקומה. ותדע דהרע"ב בסוכה פרק ג' משנה י"ב כתב הטעם ליום הנף, משום דמהרה יבנה בהמ"ק. אלמא דטעם הוה ג"כ אמת. ואף דהתם אינו צריך לטעם הזה, דהא קי"ל באמת כר"י דבוה"ז מן התורה אסור כל היום, מ"מ נ"מ מזה למקום אחר דבכל מקום שיש לחוש דשמא יבנה ביהמ"ק מיד וישתנה הדין צריך לחוש"ט. ולפיכך שפיר י"ל דכוונת הפייטן דצריך להכין מעיו"ט כדי שיהא ראויים להנטל בשבת

כה ע"ש. ולא החכר שצריך להניח מידו ולחזור וליטלה לשם מצות נטילת ערבה, ומשמע דמה שחזרו ומגביה אותה לשם מצות ערבה יוצא בזה די נטילת ערבה, ואף שכבר מונח בידו מתחילה, וה"ה לנד"ד. ופוק חזי מה עמא דבר כשנותנין הלולב ביו"ט ראשון במתנה ע"מ להחזיר שבלקחה זו יוצאין יד"ח גם למצות נטילת לולב ואין מצריכין נטילה אחרת לשם מצות נטילת לולב והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

**ולענין** ח מה שהבאתי לעיל להעיר על דברי הפייטן ביום ב' של סוכות בברכת מגן שיסודו ר"א הקליר ז"ל שיסוד שם קיחתם בדמים יכשרו לשם איום דמהו הכוונה דבעינן קיחה בדמים וע"ש מה שכתבתי לפרש זה, וכאן ראיתי עוד להתעורר על סיום דבריו שם שמסיים ראויים להנטל בזה ראשון יום, ולא אמד דנטלים בזה ראשון יום ומהו הלשון "ראויים להנטל". ואף די"ל דהוא סוכב והולך על מה שאמר בתחילה קיחתם בדמים יכשרו וכי, כלומר דדווקא אם לקח בדמים אז הם ראויים להנטל אבל בשאלו וגוול אינו יוצא. אבל הא ליתא דהא כבר אמר מתחילה יכשרו. והנה בפשיטות י"ל דהא כתב הגאון בעל גר"ב ז"ל בצל"ח ברכות פרק ה' (דף ל"ד ע"א) דר"א הקליר מעולם לא עשה פיוט ליו"ט שני של גליות ואפילו ליו"ט שני של ר"ה לא יסד פיוט משום שהיה דר קרוב לירושלים בתוך מהלך יום והיו יודעין קביעות החודש בו ביום ע"ש, אך מה דעשה פיוט על יו"ט שני של סוכות, ג"כ עשה אותו על יו"ט ראשון אם חל בשבת דלולב אינו ניטל אז. ולכן יסד כל הפיוט על מצות סוכה. אך שאצלינו שיש ב' יו"ט אנו אומרים אותו ביום ב', וכשחל יום ראשון בשבת אז מהפכין הסדר באמת ואומרים אותו ביום ראשון. ועפ"ז י"ל שפיר במה דאמד ראויים להנטל אם היה חל בחול, אבל באמת אינם ניטלים משום דשבת היום. אבל עדיין הדבר מתמיה דהיאך אמר דקיחתם בדמים יכשרו לשם איום, דהא לצורך יו"ט ראשון א"צ ליקח, דהא שבת הוא ולמחר הוא חוה"מ ויוצא גם בשאלו, דהא במקומו לא עשו יו"ט. רק יום אחד, וטפי הו"ל לכתוב דין זה בפיוט של יום ראשון שיסודו אם חל בחול דכתב שם כל דיני לולב,

ח. מכאן עד סוף הסימן מתקנים והוספות סי' כ"ט.

ט. ומציעו כן לענין כהנים דאמורים בשתיית יין בוה"ז שמא יבנה בית המקדש כמבואר בזענית י"ז א', ורבי מתיד רק לכהן שאינו מכיר משמרתו, אבל גם הוא ס"ל דחיישינן למהרה יבנה בית המקדש וכמבואר בע"י ר"ח שם. דהא עוד סה"ג בבבביות נ"ג ב'.

אם יבנה בהמ"ק בו ביום. ואכן מסתפינא לומר דבר חדש בזה מה שלא נמצא בשום פוסק ראשון ואחרון

שיכתוב כן. אך לא באתי אלא לעודד ראולי יש להעמיס זה בכוחות הפייטן והגלע"ד כתבתי בזה בעז"ה:

סימן מט

## פסולי לולב ביו"ט ראשון אם יכול ליטלם ביום טוב שני של גליות

עליה ביום הראשון. והיינו חסר ושואל דנפקא לן מולקחתם לכם. וא"כ פשוט דה"ה לר"י נמי נלמד מג"ש דולקחתם דילפינן לקיחה לקיחה מאגודת איזוב [וא"כ אפילו במקדש לא היה נוהג פסול אגוד רק ביום הראשון לדעת התוס' שם בתי הראשון ע"ש]. וא"כ אי נימא דר"ט שני של גליות דמי לשאר הימים בזה, הוי מצי לתרץ דמירי ביו"ט שני של גליות דקשירה אסור, ומ"מ אגודה אינו מעכב אז אפילו לר"י, ולא בעי אגודה רק משום זה אלי ואנוהו, ולפיכך מני אם אוגודו כאגודה של ירק. ואף דהברייתות נשנו בא"י דשם ליכא יו"ט שני של גליות, מ"מ במקום שלא היו השלוחים מגיעין ע"כ היו צריכים לעשות יו"ט שני ימים. וכן מציינו בעירובין (דף ל"ט ע"ב) בברייתא וכן היה ר"י אומר בשני יו"ט של גליות. ואולי י"ל דליו"ט שני לא הוי קרי ליה סתם יו"ט, והו"ל לומר בפירוש יו"ט שני של גליות. ועוד רבזמן הברייתא דהוי מקדשין ע"פ הראיה במקום דלא היו השלוחין מגיעין הוי ספיקא דאורייתא, ופשוט דאז כל הפסולין שפסולין בראשון היו פסולין גם בשני, דע"כ לא כ' הר"ן בשם יש מי שאומר וכשר בשני אלא האידנא דאנו בקיאין בקביעת דירחא, והלכך אף להביא ראיה מהש"ס דלעיל לענין זמן הזה:

אגוד הלולב

**ואגב** דאירי בהם ברייתא ראיתי להתעורר על הגירסא שהובא בב"י (יש"ס תניא) בשם הר"ן דאוגודו באגודה של ירק בביית [והוכיח כן הב"י דהר"ן היה גורס כן מהא שכי' ולא אגיד ליה אלא באגודה של

כתב הר"ן בייש לולב הגזול לדידן דאית לן תרי יומי של יו"ט, מסתברא דכל הפסולין ביו"ט ראשון פסולין בשני, ואע"ג דידעינן השתא בקביעתא דירחא, אפ"ה אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו בידינו. אבל יש מי שאומר שאין הפסולין הנוהגין ביו"ט ראשון נוהגין ביו"ט שני בזה"ו וכו' ע"ש.

**ולענ"ד** נראה להביא ראיה קצת לסברא הראשונה מהא דתניא בברייתא בסוכה ל"ג ע"ב הותר אגודו ביו"ט, אוגודו כאגודה של ירק, ומקשינן ואמאי לענבו מענב ומשני הא מני ר"י היא דאמר דעניבה קשירה מעלייתא היא ומקשינן אי ר"י איגוד מעלייתא בעי [ופרש"י אי ר"י קשר מעלייתא בעי כדתניא לעיל שאינו אגוד פסול דגמר מאגודת איזוב והאי לאו אגוד הו"א] ומשני האי תנא סבר לה כוותיה דר"י כחזא ופליג עלי' כחזא ע"כ מר' הגמ' דלשם. והנה זה פשוט דהא דבעי אגוד לר"י אינו אלא ביו"ט ראשון דהא כתבו התוס' (דף כ"ט ע"ב) ד"ה בעינן, דכל הפסולין שאינו מעיקר הלקיחה כשר בשאר הימים, ואגוד נמי לאו מעיקר הלקיחה הוא. וגם משום הדר נמי לא מפסיל דהא טעמא דר"י לאו משום הדר הוא אלא מג"ש וגז"כ הוא לדידיה. ותודע דהא הודו לדברי הכל בעינן ואעפ"כ מכשרי חכמים לולב שאינו אגוד. אלא דלכתחילה מצוה לאוגודו משום זה אלי ואנוהו, וא"כ פשוט דבשאר הימים אפילו לר"י כשר בשאינו אגוד. וכן למה שכתבו התוס' שם מתחילה דכל מה דילפינן מולקחתם אינו נוהג אלא ביום ראשון משום דכתיב

דהוא גדל סביב האילן, מטעם דלא נטעי אדעתא דהכי. וא"כ י"ל דלענין מרור נמי נחשב למין ירק ויוצאין בו ידי חובת מרור. כן נראה לי ליישב פרש"י ז"ל א:

**ועוד** הקשה מר"ר הר"חג מוהרי"ב זצ"ל הנ"ל על עיקר דין הברייתא דאוגדו כאגודה של ירק, אבל קשייה ממש או עניבה לא, ואמאי הא יכול לקשור קשייה גמודה ע"מ להתירו למחר ולחזור ולקשוד בקשייה אחרת, לדעת המרדכי הטור שהובא בשו"ע כפי שי"ו סעיף א' בדברי הרב בהגה"ה, דכל קשר שאינו לשבעת הימים לא מקרי של קיימא. ואכן י"ל דקשייה דלולב שאני כיון דבאמת צריך להיחזק הקשר עומד כל ה' ימים, לא מהני מה שיתירו למחר כיון שצריך לחזור ולקשורו, ואינו רוצה להתיר רק שלא יהיה נחשב קשר של קיימא כדי שיהא יכול לקשור ביד"ט, והלכך ס"ס נחשב הקשייה קשר של קיימא. והא דכתב המרדכי דקשר שאינו עשוי לשבעה ימים לא מקרי קשר של קיימא, היינו אמ' אינו צריך הקשר ל' ימים, וראה מציצית דכ' המרדכי בעצמו שאם נפסק אחד מן הציצית שלו בשבת ומתבייש לישב בלא טלית, יכול ללובשו בלא ברכה, דכיון שאינו יכול להטיל ציצית בבגד בשבת אינו עובר אם לובש הטלית בלא ציצית. והובא בשו"ע סי' י"ג סעיף ג' וע"ש במג"א בס"ק ח'. ולכאורה תקשה הא יכול להטיל ציצית ולקשור על מנת להתיר למחר ולחזור לקשורו, דהא דעת המרדכי בעצמו דקשייה שאינו ל' ימים לא מקרי קשר של קיימא. אלא ע"כ צ"ל כנ"ל דכל שהקשר נצרך ל' ימים ואף שבדעתו להתירו בתוך ה' הימים ולחזור ולקשורו מ"מ נחשב קשר של קיימא.

**ואין** לרקוק על מה שכי בטור ובשו"ע סי' תרס"ד דנהגים להתיר אגודו של לולב ביום הושענא רבה ע"ש. וא"כ אמאי אסור לקשור ביו"ט ראשון הא אינו קשר ל' ימים. דהא אינו קושיא, דכבר מבואר באחרונים דהמנהג אינו רק להתיר יתר הקשרים שאוגדן את הלולב לגוי והידור בעלמא, אבל הקשר שנאגד בו ההדס וערבה עם הלולב, ע"כ צ"ל גם ביום הושענא רבא, דעיקר הטעם שמתירין בו האגודות הוא כדי שיכול לנעוץ בו ביותר וכמש"כ הכ"ח שם. וכ"כ בב"כורי יעקב שם בס"ק י' בשם מהר"ל שלא היה

ירק משום דחזי לאכילה ולא מוקצה הוא. הרי דמפרש דאוגדו כאגודה של ירק כך כתב הבי"י. ובהגהות מהר"ן שפירא הגיה כר"ן דצ"ל משום דחזי למצוה. ותמיהני שלא ראה דברי הבי"י הנ"ל דמדברין משמע דהג"י דחזי לאכילה הוא עיקר וצ"ע. וצ"ע לפי ג"י זו היכי משני דהברייתא ר' יהודה היא הא ר"י ס"ל דאין אוגדן הלולב אלא במינו (בסוכה ד' לו ע"ב). ואף דאמרין דהך ברייתא סבר לה כר"י כחודא ופליג עליה כחודא, וא"כ י"ל דפליג עליה דר"י נמי בהא, ובפרט דעיקר טעמו של ר"י דסבר דאין אוגדן את הלולב אלא במינו הוא משום דס"ל דלולב צריך אגד, ואי מייתי מינה אחוינא עובר בבל תוסיף, וכמו שמבואר שם בסוגיא. וא"כ הך ברייתא דפליג עליה דר"י וס"ל דא"צ אגד ממילא פליג נמי בהא, דהא שני הדינים תליא אהדדי. מ"מ קשה דהו"ל להמקשן להקשות גם מזה, דהא ס"ל לר"י דאין אוגדן את הלולב אלא במינו. ואף די"ל דזה נכלל בקושיית המקשן שהקשה אי ר"י אגד מעלייתא בעי, מ"מ היה לו להזכיר זה בפירוש.

**ואכן** כבוד מר"ר הגאון מרי"ה יעקב באריש זצ"ל השיב לי דבלא"ה לא קשיא, די"ל דירק דקאמר היינו סיב הגדל סביב הדקל ומין ירק הוא כדנצן בפסחים ל"ט ואלו ידקות שאדם יוצא בהן יד"ה בפסח בחזרת חרחבינא, ואמרין בגמ' דחרחבינא הוא אצותא דדיקלא, ופירש"י דהיינו סיב הגדל וכרוך סביב הדקל. אלמא דנחשב לירק, דהא חשיב ליה בהדי ידקות שאדם יוצא יד"ה בפסח. ובסוכה (דף ל"ו ע"ב) אמר רבא בהדיא דיכול לאגוד הלולב ואפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא דגם זה מינא דלולבא הוא כיון שהוא מין דקל וחירוף נכון הוא ודפח"ח:

**ודן** אמת שהתוס' בסוכה שם (ד"ה דסיב) הקשו על פרש"י דפירש דאצותא דדיקלא היינו סיב הגדל וכרוך ע"פ הוקל, דא"כ הו"י מין אילן וכדאמר הכא, והתם חשיב ליה בידקות, ובהדיא אמר התם בפסחים מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים עכ"ל. אבל באמת יש ליישב פרש"י דאף דהוא גדל על הדקל, מ"מ מקרי מין ירק ולא מין אילן משום דלא נטעי אדעתא דהכי, ואינו נחשב אלא מין זרעים. ותדע דהא קורא אמרין בברכות (דף ל"ו ע"א) דמברכין עליה בפה"א, ואף

א. לכאורה אין הנתיב צולה יפה, ולענין מרור חלוי במין, וכן דלא הו"י מין זרע לא הו"י מרור. אולם לענין ברכה אינה תלויה במין גירא, והו"י על הקליפה אין מברכין העץ אף דמין אילן הוא.

מתירו רק עד חציו, ופשיטא שלא יתיר אגוד שלמטה שהוא מצוה לאוגרו משום זה אלי ואנוהו עכ"ל. וא"כ מ"מ עיקר האגודה הוא קשר של קיימא הנלע"ד כתבתי בעו"ה:

## הלכות ניסוך המים בחג

סימן נ

### ניסוך המים במים חיים או אף במי גשמים

דע"כ סתם מתני' זו אתיא כר' ישמעאל לפי שיטתם ז"ל, א"כ באמת קי"ל כר' ישמעאל דבעי מים חיים גם לכיור דקי"ל דמחלוקת בברייתא וסתם במתני' הלכה כסתם דמתני' ב:

**וכל** זה לדעת התוס' הרשב"ם אבל מדברי הרמב"ם ז"ל שפסק בה' ביאת המקדש בפ"ה הלכה י"ב כרבנן דמי מקוה כשרים למי כיור, ואעפ"כ פסק בפ"י מה' תמידין ומוספין הלכה י' כסתם מתני' דסוכה דאם נשפך המים שמלאוהו לניסוך המים היה ממלא מן הכיור. מוכח בהדיא דס"ל דניסוך המים לא בעי מים חיים ודלא כדעת התוס' ורשב"ם ז"ל. וההכרח שהביא התוס' הרשב"ם ממתני' דמעילה יש לומר דהרמב"ם יפרש דבור שמלא מים שאובין מיירי מתני' ולהכי אינו ראוי אלא לבדק הבית, דלניסוך המים אף שלא בעי מים חיים מ"מ בעינן מי גשמים שלא היה בהם תפישת יד אדם אבל מים שכבר היה בהם תפישת יד אדם פסולים לניסוך.

**ובזה** יתיישב עוד דאמאי אינו ראוי כור מלא מים למזבח, הא ראוי לכל הפחות למי כיור דכשר בשאר מימות לדעת הרמב"ם<sup>ד</sup> [ואין לומר דהמתני' דמעילה אתיא כר' ישמעאל דא"כ אתיא סתם מתני' כר'

אור ליום ג' כ"א סיון תרט"ז לפ"ק

ראוי לבור לענין ניסוך המים של חג אי בעי מים חיים דווקא או דילמא דאפילו מי גשמים כשרים לניסוך:

**דע** דדעת התוס' בפ"ג דמעילה (י"ב ע"ב ד"ה כל הראוי) דבעי מים חיים דווקא, ומוכח באמת במתנייתין שם דקחשיב כל הראוי לבדק הבית ולא למזבח, ולא תמצא בכל הנך דקחשיב התם במתנייתין דבר הראוי לבדק הבית ולא למזבח וזולת מהקדיש כור מלא מים דתני תנא שם ברישא דמתני'. אלמא דבור מלא מים דהיינו מי גשמים אינם ראויין למזבח. כן נראה הוכחת התוס' וכן הביאו עוד ממתני' דסוכה דתנן שם שהיה ממלא מן השילוח, והשילוח היה מעיין כידוע. ועוד דסמכו חכמים על קרא ורשאתם מים בששון ממעיני הישועה, ובקרא מעיין כתיב כל זה כתבו התוס' שם. וכ"ה דעת רשב"ם בב"ב (דף ג"ט) ע"ש. ולפי דעתם צ"ל דהא דתנן שם בסוכה בסו"פ לולב וערבה דנשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור, אתיא כר' ישמעאל דס"ל בזבחים כ"ב ע"א דמי כיור מי מעין הם, אבל אנן דקי"ל כחכמים דשאר מימות הם, לא היה יכול למלא מן הכיור אם היה בכיור מי גשמים<sup>ה</sup>. [ואפשר עוד דס"ל להתוס' כיון

א. המנחת חינוך בסוף מצוה ש"כ כבר הרגיש כזה וכתב מחמת זה בדעת תוס' ורשב"ם דמים חיים אינו לעיכובא, והוי רק לכתחילה בדרך אסמכתא. וראה להלן בהערה ד.

ב. וכ"כ הרא"ש סוכה מ"ח ב' וטוטה ס"ז ב' דסתם מתני' ר' ישמעאל.

ג. ע"י שטמ"ק כ"ב שם בשם גליין שהקשה על תוס' ורשב"ם דקימ"ל כחכמים ולא כר' ישמעאל דתתניע מהרמב"ם.

ד. וכן הקשה בספר ורע אברהם ס"ו אות ו' (האחרון). אלא שהוא הקשה כן על רשב"ם. אולם לפי משי"כ רבינו לעיל בדעתו דמי כיון הוי מים חיים לא קשה מיירי, וע"ש שתייך שבמי כיור אין מעילה, והא אי אפשר לצמצם ליטול כשיעור, כמו בבגדי כהונה שאין מועלין בהם ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. וא"כ לא עדיפי הנך מים ממי כיור עצמם כשאין בהם מעילה.

מטהרין בזוחלין, למעלה מהן (והוא מעלה השישית) מים חיים שהן טבילה לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת ע"כ מהמשנה. והנה לכאורה יש לרדק לפי דעת התוס' דמשנה זו קשיא בממ"ג, דאם נימא דבעינן מים חיים לניסוך המים, אמאי לא חשיב גם ניסוך המים במעלה הששית, דלמעלה מהן מים חיים דכשרים לניסוך המים. ואם נימא כמו שכתבנו דמים המוכין נמי כשרין קשה אמאי לא חשיב ליה במעלה החמישית במים המוכין. אלא ודאי כדעת הרמב"ם ז"ל דלא בעינן מי מעיין כלל. ואין להקשות דאכתי לחשב במעלה ראשונה דהא לכל הפחות מי גשמים בעינן ולא שאובין כמ"ש"כ לעיל. דהא אינו קושיא, דהא באמת גם מן הכיור כשרין ואף דכבר נעשו שאובין ולא מצי למחשב ליה בהדי מעלות דחשיב במי מקוה שם. ועוד יש להוציא ממשנה זו דמי כיור ומי סוטה לא בעי מים חיים וכרבנן מדלא חשיב להו בהדיהו ופשוט הוא.

**עוד** נראה לפענ"ד דמי כיור ומי סוטה לר' ישמעאל דבעי מים חיים דגמר ממצורע וכן במי מצורע גופא, דכולהו לא בעי שיהא חיותן בכלי כמו דבעינן במי חטאת, דאף דמלאן בתחילה בכלי אחר דכבר נפסק חיותן, מ"מ יכול לערות אח"כ בכלי אחר ולהביאן לסוטה או למצורע וכן בכיור דיכול למלא הכיור מכלי אחר אף דכבר נעשו שאובין. ומנא אמינא לה מהא דמקשינן בפר' היה מביא (סוטה דף ט"ז ע"ב) לר"י דגמר סוטה ממצורע בג"ש א"כ לבעי בסוטה מים חיים כמו במצורע והיכי תנן במתני' בסוטה שם דהיה ממלא לסוטה מן הכיור [ולפינן ליה מקרא דלקח מים קדושים כדאיתא בספרי הובא ברש"י שם], ומתריצין דמידי הוא קושיא אלא לר"י ולר"י אה"נ דגם מי כיור מים חיים הוא. כן מבואר בגמ' שם. אלמא בהדיא דהיה ממלא מן הכיור אף דכבר נעשו שאובין, וממילא דה"ה למצורע ומי כיור, דלר"י מי כיור ומצורע ומי סוטה שווין. וטעמא דמילתא נ"ל דלגבי מי חטאת נפקא לן דבעינן חיותן בכלי מדכתיב ונתן עליו מים חיים אל כלי, אלמא דבעינן שבשעה שבאים אל הכלי יהיה עדיין מים חיים, דכן משתמע לישנא דקרא כדאיתא בפסחים (דף ל"ד ע"ב) ע"ש היטיב. אבל במצורע לא כתיב

ישמעאל ותקשה על הרמב"ם דאמאי לא פסק כר' ישמעאל וכסתם מתני'. ואין לומר דמי כיור מקרי צורך בדק הבית, הא ודאי ליתא דמדהוצרכו התוס' הרשב"ם שם לומר דאין מדיחין את הקרביים אלא באמת המים שבעזרה, אלמא דצורך עבודה מקרי צורך מזבח דה"ה לכיור. אלא ודאי דהרמב"ם מפרש כבוד מלא מים שאובין דפטול גם לכיור, דאף דכיור נעשו שאובים, מ"מ בעינן שיבואו לכלי קודם שנעשו שאובין [וכן משמע ברמב"ם בפ"ה מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ב דשאובין פסול דודוק]. ואין להקשות דא"כ היאך מכשירין למלאות המים מן הכיור אם נשפכה, הא כבר נעשו שאובין כשבאו לכיור. די"ל דאפשר דלא קפדינן אלא דלא נעשו שאובין קודם שיתקדשו, אבל לאחר שיתקדשו לית לן בה. ולפי' פ"י התוס' הרשב"ם דמפרשי במי גשמים צ"ל באמת דהמתני' אחיא כר"י דפטיל לכיור ובלא"ה צ"ל לשיטתם דהמתני' דסוכה אחיא כר"י, לכן אין זה מן התימה כ"כ שגם סתם מתני' דמעילה אחיא כר"י וזה ברור:

**היוצא** לנו מדברינו דלענין אי בעינן מים חיים לניסוך המים לחג הוא מחלוקת הרמב"ם התוס' וז"ל, דלדעת הרמב"ם כשר בשאר מימות ולדעת התוס' והרשב"ם ז"ל בעינן מים חיים דווקא כמו שכתבתי בעז"ה. אך ג"ל לומר דהא דנקטו בלשונם מים חיים ולא דווקא נקטו כן אלא עיקר כוונתם דבעינן מים נובעים, ותדע דהא בקרא דילפינן מיניה אסמכתא לניסוך המים לא הוזכר אלא מעיין כמו דכתיב ממעיני הישועה אבל מים חיים לא כתיב. ונ"מ לדינא לענין מים המוכין מלוחין ופושרין דמים המוכין כשר לניסוך המים כיון דמ"מ מי מעין הם, ואף דפטולים לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת. ומתוך שהתוס' עיקר כוונתם לומר דמי גשמים פסול לא נחתי לחלק בין מעיין למים חיים וכי' סתם מים חיים, אבל עיקר כוונתם כמו שכתבתי בלי ספק דמהיכא תיתי לומר דבעינן מים חיים הא בקרא לא הוזכר מים חיים כן נראה לי.

**אך** קשה לי לפי זה מהא דתנן במקוואות סופ"א משנה ח' במעלה החמישית, למעלה מהן מים מוכין שהן

ה. נראה שרש"י בסוכה שם ג"כ סובר דלא בעינן מים חיים, מרירוש מגא הני מילי, אשמחה ולא על המים. ועי' ריטב"א שם. ובפסקי רי"ד מביא מירושלמי סוכה פ"ד ה"ח ולקחו מן השילוח לעשות פרהסיא לשאיבת המים מפני שאין הצדוקים מדיים בניסוך המים. וע"ש דכשר אף מבור הנדול שהיה בעזרה ולא דוקא מהכיור.

בית לחם אשר בשער יבקעו השלשה במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם וגו' ולא אבה דוד לשתותם ונסך אותם לה' ע"כ. ובפרש"י ונסך אותם בר קפרא אומר חג הסוכות היה ונסך ע"ג המזבח ע"כ מפרש"י (מיוחס לו)<sup>1</sup>. והוא מדברי המדרש רבה (וחת פ' ב') וירושלמי פ"ב דסנהדרין ופשוט ודייק כן מדכתיב ונסך אותם לה', ולכן פירש דהיה אז חג הסוכות ונסך לשם ניסוך המים של חג, וידוע דכל בור הוא מים מכונסין ולא מים חיים כידוע בלשון חז"ל [ואף ד"ל דלשון חכמים לחוד ולשון נביאים לחוד, מ"מ לא מצינו בדבר זה דיש שינוי בלשון נביאים מלשון חכמים. ועוד דנמצא גם בלשון תורה ונביאים בכמה מקומות חילוק בין בור לבאר וכמו במשלי [סימן ר'] שנתה מים מבורך ונזלים מתוך בארך ודרשו חז"ל בע"ז (דף י"ט) בתחילה שנתה מים מבורך ואח"כ מתוך בארך וע"ש בפירוש רש"י. וכן בפ' תולדות וימצאו שם באר מים חיים] וא"כ שמעינן בהדיא דגם מים מכונסין ממי גשמים כשרים לניסוך המים וכדעת הרמב"ם:

**אמנם** האי קרא איתא נמי (בשמואל ב כ"ב) בקצת שינוי לשון אך שם איתא בזה קרי וכתוב, דהקרי הוא מבור בית לחם כמו שהוא בדברי הימים, אבל הכתיב הוא מי ישקני מים מבאר בית לחם, וכן בקרא השני וישאבו מים מבאר בית לחם. וידוע דכל באר הוא מים חיים, וא"כ לפי הכתיב אדרבה ש"מ דבעי מים חיים לניסוך המים וכדעת התוס'. ועכ"פ נראה דתליא בזה אם יש אם למקרא או יש אם למסורת, או אפשר דאהני מקרא ואהני מסורת, אהני מקרא דבדיעבד אינו מעכב מי מעיין, ואהני מסורת דלבתחילה בעינן מי באר. וזה ראיה לדעת הרמב"ם אבל לדעת התוס' קשה! ואולי דמשום זה אמרינן (בב"ק דף ט') דטמון באש קמבעיא ליה ומאי רסך אותם לה' דאמרינהו משמיה דגמרא. והיינו דדריש מהקרי דבור דא"א לפרש על ניסוך המים, ע"כ דבא לדרשא אחריהא דד"ק הגלע"ד כתבתי בעז"ה. ויום ג' כ"א פיזן תרמ"ז לפ"ק

אלא ושחט את הציפור האחת אל כלי שרת על מים חיים, ולא משתמע מהך קרא כלל דיבואו אל הכלי כשהן חיים, דהא לא כתיב מים חיים אל כלי כדכתיב במי חטאת רק שיהיו מים חיים מעיקרא. וכיון שבמצורע כן ה"ה במי כיור וסוטה, דהא סוטה גופא דלבעי מים חיים לא למד ר"י אלא ממצורע כ"ה ברור לפענ"ד:

**שוב** נשאתי את עיני וראיתי בש"ס דפסחים המוכר דגם במי חטאת גופא דבעי חיותן בכלי אינו אלא מעלה בעלמא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וא"כ בלא"ה לא קשה מידי, כיון דאינו אלא מעלה איכא למימר דבמי חטאת עשו חכמים מעלה משום דמטמאין היה הכהן השורף וכד', אבל בשאר מקומות לא עשו חכמים מעלה. ומ"מ התי' הראשון ג"כ הוא אמת ונכון, דמשום דהתם איכא אסמכתא מקרא עשו מעלה, והכא ליכא אסמכתא מקרא ומשו"ה לא עשו מעלה. ושני התירושים צריכי להודי דד"ק. וכן בניסוך המים לדעת התוס' ג"כ לא בעי שיהא חיותן בכלי דהא תנן נשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור, הרי דיכול למלאותן מן הכיור אף דכבר נפסק חיותן כשבאו לכיור וגם זה ברור לפענ"ד.

**היוצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלענין ניסוך המים של חג אי בעי מים חיים הוא מחלוקת הרמב"ם והתוס' והרשב"ם וז"ל, דלהרמב"ם לא בעינן ולהתוס' ולהרשב"ם בעינן. ועוד הוכחנו לדעת התוס' מ"מ מים המוכין כשר, ולא בעינן מים חיים דווקא, וכן לא בעינן שיהא חיותן בכלי. וכן בכיור ומי סוטה לר"י וכן במצורע לד"ה דבעו מים חיים מ"מ לא בעינן שיהא חיותן בכלי:

**שוב** אחר כן האיר ה' את עיני ומצאתי סמך גדול ממקרא מלא בכתבי הקדש לעיקר מחלוקת הרמב"ם והתוס' וז"ל, והוא בדברי הימים א' ו"א, ט"ז ו"ז י"ח דכתיב שם ויתאו דוד ואמר מי ישקני מים מבור

1. וכן דייק בלשוננו רבינו בחשק שלמה טוכה מ"ח ב'.

2. ומהו סידע להמניח דלעיל הערה א' שכתב כן אף בדעת התוס'.

## הלכות שמיני עצרת

סימן נא

### שמחה בליל שמיני עצרת ויומו

לעולא דמיירי בשלמים, מדלא אמר רק לילי, ומשמע דביזום לא, וע"כ מדכתיב מיעוטא והמיעוט הא אינו אלא על שלמים, וא"כ ע"כ וישא דברייתא מיירי נמי בשלמים, ואכן כאן בסוכה כתב רש"י לפי הסוגיא דהכא דמשמע מהמשנה דגם ביום שמיני חייב בשמחה. דהא אמר שאדם חייב בכבוד ובשמחה ביו"ט האחרון של חג כשאר כל ימות התג. ולכן פרש"י דביזום למד מק"ו, ואף דכתיב מיעוטא היינו משלמים אבל מ"מ חייב בשמחה דכסות נקיה ריין ישן. ואהני ק"ו ואהני מיעוטא, הק"ו על שמחה ריין והמיעוט הוא על בשר שלמים, דאף דיוצא ביין ישן לפי המסקנא בפסחים, היינו אם אי אפשר בשלמים כגון במוצאי שבת, אבל היכא דאפשר בשלמים בודאי מחייב בשלמים דווקא. אבל ע"ז כתוב מיעוטא דשמיני עצרת אינו מחייב לזבח שלמי שמחה ואף דיכול להביא שלמים, ומיהו ביין בודאי מחויב לשמח דהא איכא ק"ו. ואפשר דמהו ילפינן דביין נמי יוצא ידי שמחה מה"ת דאם לא כן מאי אהני ק"ו.

**ובזה יש לומר** דכונת המשנה דאמרה ההלל והשמחה שמונה כיצד, ולכאורה תיבת כיצד מיותר. אכן להג"ל נ"ל דהתנא בא לשאול דהיכי משכחת לה שמונה ימים שלימים ואף לילות דחייב בשמחה והא בשבת שבתוך החג א"א לקיים מצות שמחה במוצאי שבת דהא השלמים ששחט בערב שבת כבר נעשה נותר במוצאי שבת, וע"ז משיב דמלמד שאדם חייב בכבוד ובשמחה של יו"ט האחרון וכו'. וקשה לכאורה דהא כתיב מיעוטא שבעת ימים דווקא, וע"כ דמיעוטא אינו רק על שלמים והק"ו הוא על יין, וא"כ ש"מ דביין נמי יוצא ידי שמחה מה"ת. וא"כ א"ש הא דאמר ההלל והשמחה שמונה, דאף במוצאי שבת יכול לקיים מצות שמחה ביין. דהו"ל נכון בעז"ה.

**[ולענין מה שכתבתי לעיל ד"ה וכוה יש לומר** דבמוצאי שבת שבתוך החג לא היה אפשר

**שאלה:** ראוי לכוון בהא דגורסין בפסחים (דף ע"א) ובסוכה (דף מ"ח) כברייתא דליל שמיני עצרת חייב ג"כ בשמחה מה"ת וילפינן לה מאן שמח לרבות לילי יו"ט האחרון, אי דווקא בלילה חייב אבל ביום לא וכמו שכי' רש"י בפסחים שם, או דילמא דלרבותא נקט לילה וכל שכן ביום דחייב בשמחה. וגם אם נימא דחייב גם ביום, אי מחוייב בזמן הבית לזבח שלמי שמחה דווקא וכמו בשאר ימות החג או דיוצא גם בכסות נקיה ריין ישן וצודדי הספק יבואר בתוך גוף התשובה בעז"ה:

**תשובה:** בסוכה (דף מ"ח) תנן ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ושמחה ובכבוד יו"ט האחרון של חג כשאר כל ימות התג, ואמרינן עלה בגמ' מנה"מ דת"ר והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון ופרש"י וכיון דאתרבי ליל יו"ט האחרון שהוא טפל ק"ו היום שהוא עיקר שחייב בשמחה, ושאר הלילות לא צריכי ריבוי דימים אפילו לילות במשמע וכו'. ועל כרחק לילה אתרבי שהוא סמוך לשבעת ימים דקרא. ויום אתי בק"ו עכ"ל. ואכן בפסחים (דף ע"א) ד"ה לרבות לילי כתב רש"י ז"ל דדוקא לילי בא לרבות אבל ביום לא דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישיה לעיל וכו' וממילא אימעט שמיני. וזה סותר למש"כ כאן, וכבר העיר ע"ז במהרש"א (סוכה מ"ב ב) \*.

**ואמנם** באמת צריך להבין ולישב הוכחת רש"י שכי' דהא כתיב מיעוטא תרי זימני. ולכן נלע"ד דשני דבורי רש"י הם דבורי אלהים חיים ושניהם אמת להלכה. ולפי הסוגיא דהתם דמפרש לברייתא בשמחת שלמים, ומשורה אינו נוהג שמחה בליל יו"ט הראשון משום דאין לו כמה לשמח, משום דבעינן זכיזה בשעת שמחה ע"כ וליל שמיני דווקא ולא ביום, דהא בהדיא כתיב מיעוטא על שלמים, וע"כ ריבויא אינו רק על לילה. ואפשר דמהו הוציא המסוד הגמרא דמביא סיוע



סובר מדתנן הלל והשמחה שמונה מדכללו בהדי שאר יומי משמע דגם ביום ראשון הוא בשלמים. ולכן מקשה למ"ד דבעינן זביחה בשעת שמחה והרי ביו"ט ראשון שחל בשבת אי אפשר לשמוח בשלמים. ועל זה משני רב פפא הא כדאיחא והא כדאיחא, וביו"ט הראשון שחל בשבת דאי אפשר בשלמים משמחו ביין.

**ולענין הקושיא שהקשה השאג"א היכי אמרינן דכליל ראשון אין במה לשמוח דהרי יכול לשמוח ביין.** נראה דרש"י ז"ל יישב קושיא זו בטוב טעם ודעת. דעל הא דאמר בכרייתא שם היית אך שמח לרבות לילי יו"ט לשמחה, פרש"י ואין שמחה אלא באכילת שלמים, ויום טוב אחרון גופיה לא דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה וממילא אימעוט שמיני עכ"ל. ולכאורה צריך להבין מה הוצרך ז"ל לכתוב זה דאין שמחה אלא בשלמים וגם תמוה במש"כ דאינו מרבה רק ליל יו"ט האחרון אבל ביום לא, דמנ"ל לרש"י הא דילמא ר"ל אפילו לילה וכ"ש ביום וכמו שפרש"י באמת בסוכה (דף מ"ח), ומנ"ל להוציא מהברייתא דביום לא. וגם אין זה שייך לפידושא דברייתא כלל, ורש"י פרשן הוא ולא פסקן, ולמה ליה לכתוב זה כלל, דזה הוא דין בפני עצמו ואינו נוגע לפידושא דברייתא, דאפילו אם נימא דגם ביום חייב ג"כ, א"ש דברי הברייתא ד"ל דלילה נקט לרבותא.

**ואכן** הדבר פשוט דרש"י היה קשה קושיית השאג"א דמאי ראייה מיתיה לעולא מברייתא זו דבעינן זביחה בשעת שמחה, הטעם דליל ראשון פטור משום דאין לו במה לשמוח, כיון דבאמת קי"ל דיוצאין די שמחה ביין גם בזמן הבית, וא"כ יש לו לשמוח ביין. וע"כ צ"ל משום דהוי גזוה"כ דכליל ראשון פטור משום דאין שמחה לפניו, ועכ"פ אין מזה ראייה לעולא. ולכן השכיל רש"י לפרש דע"כ הך קרא לא מיירי רק בשמחת שלמים, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיבי למעט שמיני נואין ד"ל דהוי תרי מיעוטא ממש, דא"כ י"ל דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. אכן באמת קרא קמא איצטרך לגופא דשבעת ימים תעשה חג הסוכות דמצות סוכה אינו נהג, רק ד' ימים, ועליה קאי דושמחת בחגך, ומזה אינו מוכרח דבשמיני אינו נהג שמחה. אבל מוכתיב פעם שנית דשבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח, ע"כ דבא למעט יום שמיני, דאל"כ שבעת ימים

לצאת ידי מצוות שמחה בשלמים רק בכסות נקיה ויין ישן וכמו שכ' התוס' בר"פ לולב וערבה. ושמעתי דבר נחמד בזה מפי מר אחי הגאון זצ"ל שבוה יש ליתן טעם נכון מה שתקנו לקרות מגלת קהלת בשבת שבתוך החג, משום דבזמן הבית דעיקר מצוות שמחה היה אז בשלמים, אך במוצ"ש דא"א לצאת בשלמים מחמת שאין נאכלין אלא לשני ימים ולילה בנתיים, ובשבת גופא א"א להקריב שלמים וע"כ היו צריכין לצאת מצוות שמחה במוצ"ש רק בכסות נקיה ויין ישן. וחששו שמא ע"י שישתו הרבה יין יבואו לידי שמחות הוללות ושחוק והיתול ח"ו כמאמרם ז"ל (בטוה דף ז') הרבה יין עושה וכו' וכן אמרינן (בטהורין דף ע"א) י"ג וי"ן נאמרו ביין משום דגורם יללה לעולם. ולכן תקנו לקרות בשבת בבוקר מגילת קהלת דכתיב שם ולשמחה מה זו עושה וכדומה, וכן כמה פסוקים המורים על זה, כי כל עניני שחוק ושמחה שבעולם הזה הוא הכל הבל כדי שהאדם יתן אל לבו ויזהר מזה שלא ישתה יותר מדאי רק כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט וכדאמר' זכה משמחו ופרש"י זכה לשתות כפי מדה ע"כ. כן שמעתי מפי מר אחי הג"ל ורש"י משיב ד"נ<sup>2</sup>:

**ולפי** דברינו יתיישב היטיב קושיית השאג"א בסי' ס"ה דהקשה שם בסוגיא דפסחים הנוכח על מה שהביא הש"ס סיוע לעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה, מהא דאמר דהוציא ליל יו"ט הראשון משמחה לאו משום דאין לו במה לשמוח. ותמה השאג"א שם דהא להלן בסמוך מתוך רב פפא על קושיא אחרינא דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן א"כ יכול לשמוח ביין מה"ת. ומה שתירץ שם ד"ל דאכתי לא אסיק אדעתיה הא דר"פ, לענ"ד זה לא נהירא, דממ"נ אם ידע מג"ש דהו עיבל היכא משני ר"פ באמת דיוצא ביין ישן. דבפסחים (ק"ח) משמע דבזמן הבית לא היה יוצא רק בשלמים. ועוד מלישנא דר"פ דאמר דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן, משמע דזה דבר פשוט מצד הסברה ולא דר"פ בעצמו המציא דין זה. ולכן נ"ל דזה הו"י ידע הש"ס גם מעיקרא דיוצא בשמחה גם ביין כשאין לו שלמים, וזה למדו חז"ל מהא דכתיב שבעת ימים וגם לילות בכלל, ובמוצאי שבת אי אפשר לשמוח בשלמים, וע"כ דיוצא ביין. והא דלפינן ג"ש בהר עיבל דמצוות שמחה ביו"ט הוא בשלמים דווקא, היינו בדאפשר. אך דהמקשה היה

האכילה<sup>2</sup>, וא"כ מאי נ"מ בין ז' ימים לשמיני, דאם אק  
לו שלמים מיום ז' ע"כ מחוייב לזבוח גם ביום שמיני  
דהא מחוייב לאכול וא"כ לענין מאי מיעט יום שמיני:

**ועוד** דבריו תמוהים הפלא ופלא דלפי זה לא יתכן  
כלל פרש"י דפסחים הנ"ל דכ' דע"כ דהריב"ר

אינו אלא לליל שמיני, דהא יום אימעט מדכתוב תרי  
זמני שבעת ימים. ולפי דבריו דהמיעוט הוא לענין  
זביחה, א"כ לאיזה דבר בא לרבות ליל שמיני יותר מיום  
שמיני, דהא בלילה לאו זמן זביחה הוא. וע"כ דהריב"ר  
אינו אלא דאם יש לו שלמים ביום הז' מיום הששי,  
דמצד מצות שמחה דיום ז' היה יכול לצאת בשלמים  
דאתמול וא"צ לזבוח כלל, אבל כיון דריבה הכתוב ליל  
שמיני לשמחה ע"כ צריך לזבוח ביום הז' כדי שיהיה  
יכול לאכול בלילה. ובכה"ג גם משום יום שמיני חייב  
לזבוח, דהא לכל הפחות מחוייב באכילה. ואפילו אם  
יהיה לו לאכול בלילה כגון דיכול לצאת בלילה בחטאת  
ואשם, מ"מ מחוייב לזבוח שלמים בשביל יום המחר.  
וא"כ לא מצינו שום נ"מ בין ליל שמיני ליום שמיני  
לדעתו ז"ל.

**ולכן** מחורתא כמש"כ לעיל דביום שמיני אינו  
מחוייב רק כיון וא"צ לזבוח ביום ז' בשביל יום  
ח', ואף דבלא"ה צריך לזבוח בשביל הלילה, מ"מ נ"מ  
אם בלילה יזמין לו אחר על שלמיו, או דהביא תודה  
ביום הז' של חג ריכול לצאת יד"ח שמחה בה בלילה,  
דתודה נאכלת ליום ולילה, או דהוא כהן ויכול לצאת  
יד"ח בחטאת ואשם (ותודה דנאכלין ליום ולילה) או  
א"צ לזבוח כלל ביום הז' לצורך יום שמיני משום דביום  
יכול לצאת ידי שמחה גם כיון. והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

השני מיותר הוא לגמרי, דפשיטא דעל ז' ימים דרישא  
קאי וע"כ ולא בא אלא למיעוטא. וא"כ אודבה דכיון  
דארישא דקרא דשבעת ימים קאי, משמע דשמיני לא,  
והיכי אמרינן לרבות. ולכן מוכרח מזה דהריב"ר אינו  
אלא על ליל שמיני והמיעוט הוא על יום שמיני.

**ואמנם** קשה ע"ז דהא איכא ק"ו וע"כ כנ"ל דהק"ו  
הוא על מצות שמחה כיון והמיעוט הוא על  
שמחת שלמים. וא"כ מוכרח מזה דקרא דושמחת כהגן  
מירי בשמחת שלמים דווקא, ושפיר מוכיח מזה דבענין  
זביחה בשעת שמחה, דאלי"כ היה מסתבר טפי לרבות  
ליל ראשון ולא הוי סתידה לפשטיות דקרא דשבעת  
ימים, דמשמע דשמיני לא וע"כ דבליל ראשון א"א  
לרבות דבענין זביחה בשעת שמחה.

**ושוב** ראיתי להגאון מלבי"ם זצ"ל בספר התהומ"ם  
שהרגיש ג"כ בסתירת דברי רש"י ז"ל מסוכה  
לפסחים, וכתב ליישב דבפסחים מדבר לענין זביחת  
שלמים וזה אינו נוהג ביום שמיני, ובסוכה לענין שמחה  
לבד בבשר שיש לו מיום שביעי, ובוה יום שמיני כ"ש  
מליל שמיני וכו'. וכן דעל מה דתנן ההלל והשמחה  
שמונה פרש"י לאכול בשר שלמים, ור"ל רק לאכול ולא  
לזבוח, ומיושב קושיית התוס' בזה עכ"ל. והנה דבריו  
תמוהים מאוד בזה, דאטו ביום שביעי מחוייב דווקא  
לזבוח שלמי שמחה ואף דיש לו שלמים מיום אתמול,  
זה וודאי אינו דעיקר מצות שמחה אינו אלא באכילת  
שלמים ולא לזבוח, אלא דאם אק לו ע"כ מחוייב  
לזבוח. ותדע דהא הנהנים יוצאין ידי שמחה בחטאות  
ואשמות, ואף דהחטאת והאשם הביאו הישראל ואעפ"כ  
יצא הכהן ידי מצות שמחה. אלמא דאין החיוב רק

ג. דבר זה תלוי לכאורה בבי' חידושי התוס' חגיגה ז' ב' ד"ה עולות, ודעת ר"י ה"ר אלחנן שם דהא יוצאים ידי חובת שלמי שמחה  
בנדריים, היינו חייב שהקריבנו משום שמחה, אבל הביאום לשם נדריים לא נפיק אלא רק משום הקדשם. וכן נראה מהתוס' ר"ד חגיגה  
שם ע"ש. ומבואר דמצות שלמי שמחה איתה רק באכילה, אלא גם בהקדשה. ואולם השאג"א כסודר אבן שם חמה על התוס' בזה מנא להו  
הא. ועי' רש"י סוכה רפ"ד ד"ה החלל.

## הלכות חנוכה

סימן נב

### זמן הדלקת נר חנוכה בערב שבת

השקיעה וסיל כרכ יוסף, דבריו תמוהין, זהרי מדברי הבה"ג אלו מבאר להדיא דאפילו בחול יכול להדליק מקודם השקיעה רק דמצריך שתדלק לאחר השקיעה כשיעור ואם כבתה מקודם [השקיעה] צריך לחזור ולהדליקה, אבל אם לא כבתה יוצא בהדלקה ראשונה, דאל"כ ה"ל דאם הדליקה מקודם צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בזמנה. וא"כ נהי דבחול לכתחלה אין רשאי לעשות כן להדליקה מקודם על סמך שידלק אחר השקיעה כשיעור, אבל בע"ש יכול לעשות כן לכתחילה כיון דיוצא בהדלקה זו.<sup>2</sup>

**וצ"ל** לדעת הבה"ג דלא דמי לעששית שהיתה דולקת מע"ש דקי"ל דצריך לכבות במו"ש ולחזור ולהדליקה לפי מה דקי"ל דהדלקה עושה מצוה (שכח כ"ג ב) דשאני התם דלא הודלקה לשם מצות נר חנוכה והיום, רק למצות נ"ח דאתמול [ועוד אפשר לומר דהתם מיירי דלא הודלק לשם נר חנוכה כלל ומיירי בעששית דנדלק להאיד בעלמא, אבל אם נדלקה לשם נר חנוכה אפשר דא"צ לכבותה באמת אפי"א אם הדליקה

**גרסינן** בשבת (דף כ"א ע"ב) מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. וכתב הר"ן ע"ז ח"ל: לאו למימרא שלא יהא רשאי להדליק קודם זמן זה, דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין (דף ל"ד ע"ב) דמשתשקע החמה הוי בין השמשות. אלא עיקר מצותה קאמר, ואם רצה להקדים מקדים, אבל מדברי בעל הלכות [גדולות] ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה, ובערב שבת נמי מדליק אחר שקיעה וכרכ יוסף דאמר דמשתשקע החמה עד שהכסוף העלין והשוה לתחתן יום\* עכ"ל. הנה פשוט דמשי"כ דמדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה, היינו מדכ"י הבה"ג בה' חנוכה והיכא דאדליק לה קודם שקיעת החמה וכבתה קודם שקיעת החמה הדר מדליק לה משתשקע החמה משום דאדלקה בלא זמנה עכ"ל. ומדכ"י דצריך להדליקה שנית ואף דאם הדליקה בזמנה קי"ל דכבתה אין זקוק לה, וכן מדכ"י משום דאדלקה בלא זמנה, מכל זה מוכח להדיא דס"ל דמשתשקע החמה דדוקא ואינו יכול להקדים. אבל מה שמסיים הר"ן ולדעתו בע"ש נמי צריך להדליק אחר

א. וכן מעתיק הגמ' בחי' הרשב"א כאן. אולם לפנינו שם מבאר דכשהכסוף התחתן הוי בין השמשות. וכשהכסוף העלין והשוה לתחתן הוי לילה. וכן העיר האבני נוד אריח ח"ב סי' תצ"ח אות א' ה' ונשאר בוצע"ג ועי' הגהות מאלפסי ישן על הר"ן כאן אות ה'.

ב. וכן הקשה בשו"ת אבני נוד סי' תצ"ג ותצ"ח. ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ח' ד"ה אכן השיב לרבינו שכל דברי הר"ן הם מדברי הרשב"א בחי' לשבת שם. [בחשק שלמה שבת שם הזכיר גם את הרשב"א לענין שקיעת החמה מה"ן]. ושם מבאר שלא עלה על דעתו כלל להוכיח שבה"ג ס"ל כרכ יוסף מתוך משי"כ שמצותה היא דוקא משתשקע החמה. אלא ממה שבה"ג בסוף ה"ל חנוכה הביא מימרא דשמאל בשלהי פ"ב בשבת ל"ד כ' כוכב אחד יום וכו', ולמה כתב מימרא זו בה"ל חנוכה. אלא כותבו שבערב שבת נמי מדליק משתשקע החמה וכרכ יוסף. וכן העיר המגיה באבני נוד שם. ואף שרבינו לא הביא את הרשב"א נראה שצדק בקושינו, דמנא ליה להרשב"א לומר שמשום הדלקת ע"ש הביא הבה"ג הן מימרא דשמאל בה"ל חנוכה, דילמא משום הדלקה בחול, תפ"ס לענין כבתה זקוק לה, שאם הדליק קודם שתשקע החמה וכבתה זקוק לה. ובאמת דס"ל שבערב שבת יכול להדליק קודם שתשקע החמה. וכן הקשה בדמשק אליעזר אריח סי' תרע"ב סק"א על הרשב"א. אולם האמת יורה דרכו שלפני הרשב"א הור"ן לא היה בהלכות גדולות שלהם פסק זה שאם הדליק קודם שתשקע החמה וכבתה שחודר ומדליק, וראה בהלכות גדולות ה"ל תוס' מכת"י אוקספורד (נדפסו בהלכות גדולות ח"א מקיני ירושלים עמ' 168) שם לא נמצא פסק זה. [ומצינו כה"ג בתוס' עירובין י"ג ב' ד"ה שיהוה, שריח הביא רביה מתו"כ, ואלו ר"י כתב שלא מצא בתו"כ דבר זה. וביע"ז שם העיר שבתו"כ שלפנינו איתא כר"ת. אולם כבר כתבתי במקום אחר שכתו"כ כתיי דומי ליתא, וכר"ן. ועי' אבני נוד אריח סי' תצ"ח פק"ח שהרגיש בזה שלפני הרשב"א הור"ן היה בה"ג שונה מהנרפס, אולם המהדיר של ה"ג (מ"ה סק"ט) לא הרגיש בזה וציין בעמ' 65 הע' 25 שרבינו בה"ג מובאים כר"ן, זהרי דברי בה"ג שברפוסים שלפנינו הם ח"פן דברי הר"ן בשמו, וכפי שהעירו האחרונים הנ"ל. [מדברי בה"ג לפנינו שזמן ההדלקה היא בשקיעה ולא משום ביה"ש ואכ"מ]. ועי' שו"ת י"ג א' דברי ר' ישמעאל ל"י מא"ד.

ומיהו נ"ל דכיון דהאשה יוצא בניה ע"י הדלקת האיש נמצא דהוא שלוחו של אשתו, וכיון דהיא כבר קיבלה עליה שבת אסור לה לעשותו שליח למצות נ"ח, ולא גרע מאמידה לנכרי דאסור. ואפילו בבהש"מ אסור אמידה לנכרי וכמש"כ הרע"ב בסו"פ במה מדליקין. ומיהו י"ל דבהש"מ שאני דהוי ספק סקילה משא"כ בקבלת שבת דאינו מוטל עליו רק מצות עשה של תוספת שבת, ובאיסור עשה אפשר ולא גזור על השבות, דהא בבהש"מ גופא איכא פלוגתא בגמ' אי גזור על השבות או לא, וא"כ הבו דלא לוספי עלה ובפרט במקום מצוה וצ"ע בזה<sup>ה</sup>.

**ובעיקר דברי הבה"ג דס"ל דאף דמצותה משתשקע החמה מ"מ יכול להדליקה מקודם רק שתדלק אחר השקיעה ויוצא בהדלקה זו, נ"ל להביא ראיה לדבריו ממס' סופרים פ"כ [ה"ד] דאיתא התם דח"ל מצות הדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכר' ואם הדליקו ביום אין ניאותרן הימנו. והנה פ"י הפשוט דאף אם הדליקו ביום קודם זמנה מ"מ אסור להשתמש לאורה אף קודם זמן הדלקה דלא דמי לאחר זמנה. מ"מ תמוה דהאיך אמר ואם הדליקו ביום הא באמת אסור להדליק ביום ואם עבר והדליק אינו יוצא בהדלקה זו. ואם דר"ל בע"ש הו"ל לומר ובע"ש מדליק ביום מ"מ אין ניאותרן ממנו. ולכן מזה יצא לו לבה"ג ז"ל דבדעבד אם הדליקו קודם זמנו יצא, וא"צ לכבותה ולהדליקה שנית אף דהדלקה עושה מצוה, מ"מ אינו מעכב שתהא תחילת הדלקה בזמנה רק שתהיה דולקת בזמנה משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק<sup>ה</sup>:**

מאחמול רצ"ע בזה<sup>ג</sup> אבל בגר"ד דמדליקה לשם מצות נ"ח והיחם שפיר יוצא בהדלקה זו, ואף אם מדליקה קודם זמנה רק דיתן בו שמן שידליק כשיעור אחר שקיעה. ואין להקשות דא"כ היכי מדליקין בחנוכה [בשמינים] שאין נמשכין אחר הפתילה בשבת, כיון דלדעת בזה"ג אם כבתה זקוק לה צריך לחוש לגזירה שמא יטה, ועוד דלא יקיים המצוה דאולי תכבה ולא יהיה יכול להדליק מחמת איסור שבת. דהא ליתא, דממ"נ ליכא חששא, דאם תכבה קודם השקיעה הא מותר אז לחזור ולהדליקה דהא קודם השקיעה עדיין יום הוא, ואם תכבה אחר השקיעה שוב אינו מחוייב להדליק דכיון שדלקה רגע אחת אחר התחלת הזמן, דהא ק"ל דכבתה אין זקוק לה זה פשוט.

**ונ"ל** ראיה עוד דבה"ג סובר כן, מהא דכ"י הבה"ג דבע"ש צריך להדליק נ"ח מקודם ואח"כ של שבת, דא"כ כבר קבלה עליה איסור שבת. ואם נימא דס"ל כרב יוסף דמשתשקע החמה עד זמן שפני מזרח מאדימין הוא יום, בלא"ה צריך להדליק נר חנוכה מקודם, דנר חנוכה מתחיל מיד משתשקע החמה ונר שבת עדיין יש לו פנאי עד שהכסיף התחתון, וא"כ אפשר דראוי לאחר של שבת אחר נר חנוכה דהא תנינא ובלבד שלא יקדים. אלא ודאי דס"ל כרבה דתיכף משתשקע החמה בהש"מ ונמצא דצריך להדליק שניהם קודם שקיעה, ולכן הוצרך לפרש דאיהא מהן ידליק תחילה<sup>ה</sup>.

**ודע** דנ"ל דאם האשה מדלקת הנרות מודה הבה"ג דנ"ח הוא אח"כ, דהא הוא לא קיבל עליו שבת.

ג. ע"י רש"י ד"ה דולקת ד"ה ומדליק, תוס' ד"ה מכבה, ורמב"א (החדש) שם ד"ה פרי"ח, ופרמ"ג סי' תרע"ה סק"א שדנו בזה.  
 ד. הרשב"א בדף כ"ג ב' הביא דברי בזה"ג ודחאם מטעם אחר ע"ש. ואעפ"כ נראה שאין מדברי בזה"ג אלו קושיא עליו, משום שמבאר בגמ' שבת ל"ד ב' ששעור יום של אחר בין השמשות לרב יוסף הוא החלק השנים עשרה של מיל. ואף אם נתפוס את השיעור הגבוה של מיל 24 דקות, א"כ יש לנו תוספת ליום עוד שתי דקות, הרי בזור שלא כל האנשים יודעים לכוון בדיוק ב' דקות אלו, לכן גם לבה"ג היה מקום לומר שצריך להדליק נר של שבת לפני השקיעה כדי שלא יחלל שבת. ומשורה הוצרך לומר שא"א לעשות כן שלאחר שקבל שבת בהדלקת נר שבת, כבר אינו יכול להדליק נר חנוכה, ולכן משמיענו שגם בע"ש ידליק תחילה נר חנוכה בשקיעה אח"כ נר שבת. אולם עדיין יקשה לפי מה שכתבנו לעיל דאי נימא כהרשב"א שבערב שבת מדליק נר חנוכה בשקיעה ונר שבת, אח"כ מדליק נר שבת, הרי דבר זה לא יתכן במציאות, וכי כל העולם יודעין לכוון ב' דקות אלו רצ"ע. וצ"י אבני נור סי' תצ"ח סק"כ"ב.  
 ה. ראה מה שהשיבו דין בדבריו בפרי יצחק שם. וראה ה"ל חטכה למהר"ך סי' ב' (מורה שבת תשמ"ו) ותשובת הסמ"ע בענין מי שקיבל שבת אם יכול לומר לפי שלא קיבל עדיין לעשות לו פלאכה (מורה נטן תשמ"ג).  
 ו. לכאורה מהמסכת סופרים ראיה לטעמו, שהרי בהמשך כותב שאין מברכין עליו. ומצאתי לדכינו בזה"י חשק שלמה למסכת סופרים שביאר ברייתא זו דח"ל: הוא דפסיים דאין מברכין עליו, וי"ל דעל נר חנוכה אין מברכין ברכת האש במרצני שבת, משום דאין מוזהרין ממנו ואין מברכין על הגר עד שיאוחזו לאחזו, וכ"כ באר"י בשי"י שבי"ח וכתבו כתי' תקפ"א להדיא בשם הידושלמי. אכן ביהושלמי שלפנינו ליתא

**ונראה** דאף דעת הרב אלפס ז"ל כן מדכ' גבי דין והדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום הטעם משום דהרואה אומר לצרכו הוא דנקט לה. ולכאורה תמוה דהא זה הטעם הוצרך לומר בגמ' למ"ד והנחה עושה מצוה, אבל לדין דקיי"ל והדלקה עושה מצוה בלא"ה אינו יוצא משום והדלקה במקומו בעינן. וכי"כ באמת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה' חנוכה הלכה ט' הטעם משום והדלקה במקומו בעינן. ואכן הדבר ברור דרכינו הרי"ף ז"ל נמשך בזה אחר דברי בה"ג דסבר דאף דזמנה משקיעת החמה, מ"מ אם הדליקה ביום נמי יוצא דלא בעינן הדלקה בזמנו כדיעבד וא"צ לכבותה, והוציא מזה הרי"ף דה"ה לענין הדלקה במקומו דג"כ אינו מעכב, והכלל בדינו דא"צ לכבותה רק אי לא הדלק לשם חנוכה כמו בעששית, אבל בהודלק לשם חנוכה בין שהדליקו שלא בזמנו ובין שהדליקה שלא במקומו הכל יוצא כדיעבד, כיון שאח"כ היא דולקת במקומה הראוי ובזמנה הראוי. והלכך הוצרך לומר טעמא אחרינא משום דהרואה יאמר דהניחה שם לתשמישו כיון שהדליקה בבית. וזה אינו שייך לומר דאם הדליקה קודם זמנה נמי יאמרו דלצרכו הוא דאדליקה, דהא ליתא, כיון דמדליקה בחול במקומה הראוי לא שייך כלל דיאמרו וכו' דאם איתא דלצורכו הדליקה בביתו הוה מדליק, ומדהדליקה בחוץ הרי דלא הדליקה לצורכו ופשוט הוא. ואף דמתחילה היה סובר הגמ' הטעם משום והדלקה במקומו בעינן, היינו כל זמן דלא ידע הך סברא דהרואה יאמר, ע"כ הוצרך להך סברא דהדלקה במקומו בעינן, אבל לבתר דסברי הך סברא דהרואה וכו' אזדא לה סברא הראשונה לגמרי וכמו דלא בעינן הדלקה בזמנה ה"נ לא בעינן הדלקה במקומה.

**הרמב"ם** שכי' להטעם והדלקה במקומו בעינן לשיטתו אזיל דכ' בפ"ד הלכה ה' דאין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם

שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. הרי דלא ס"ל כהבה"ג מדכ' לא מאחרין ולא מקדימין משמע דשניהן שוין בדינא דכמו לענין אין מאחרין אם איחר אף כדיעבד אינו יוצא כמו דמסיים שם עבר הזמן הוה אינו מדליק, ה"נ בהקדים אינו יוצא בהדלקה זו אלא צריך לכבותה'.

**ונראה** שיצא לו להרמב"ם ז"ל זה ממעשה דרב יוסף בשבת (דף כ"ג ע"ב) דאמרין שם דביתו דרב יוסף הוה מאחזיה ומדליקה וכו' סבר לאקדומה אמר לה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ומפרש לה רבינו דקאי אנו חנוכה דאי אנו שבת לא הוי הוצרך רב יוסף להביא ראיה מקרא דלא ימיש, תיפוק ליה דאסודו להדליק אחר השקיעה, דהא ספק חשיכה אין מדליקין את הנרות, אלא ע"כ אנו חנוכה קאי. והא דלא הדליק בעצמו היינו משום דרב יוסף היה סומא ולכן הדליקה אשתו בשבילו. וזה סייעצא גדולה לדעת המהרש"ל בתשובה בסימן ע"ז שכי' שם דסומא אינו חייב בנר חנוכה משום דמאחר דמצות נ"ח הוא לפרסם הנס ובסומא עצמו אינו שייך פידוס ממילא גם לאחרים אינו מחוייב לפרסם, ומסיק אף אם נימא דחייב מ"מ אם יש לו אשה אשתו מדלקת בשבילו אבל לא הביא ראיה לדבריו. אבל לפי מש"כ יש להביא ראיה ממעשה דרב יוסף הנ"ל לפי פירוש הרמב"ם ז"ל הנ"ל ודו"ק. וכן שמעתי זה יתד מארבעים שנה ממר אחי הגאון מו"ה בצלאל הכהן זצ"ל שרצה לפרש כן בד' הגמ'. אבל לע"ד דכן פ"י הרמב"ם בלי ספק'.

**ולפי** זה ג' שיטות בדבר. שיטת הרי"ף והבה"ג דזמנה לכתחלה משתשקע החמה וכו' אבל מ"מ לענין דיעבד אינו מעכב רק שתהא דולקת באותו זמן אבל ההדלקה בעצמה אינו מעכב כדיעבד אם הדליקה ביום ואין צריך לכבותה. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל צריך לכבותה ובע"ש רמדליק קודם הוא משום דא"א בענין אחר. והיה תקנה חכמים כן דבע"ש ידליק מקודם ויוצא

ואפשר דבמס' סופרים הוצתק מד' הידושלמי, ע"כ. [יש להוסיף את הידוע שמי"ס נחתבה בא"י, ונשתמד בה מאפרים מן הידושלמי שאינם לפנינו]. ועי' מג"א סי' תרע"ב סק"א שהעתיק לברייתא זו כולה, ברכ"י שם, ובספר בן השמשות פ"ט.  
 ז. הב"י כס"י תרע"ב כתב דהרמב"ם כה"ג ועי' פרי יצחק שם שלדעת הרמב"ם כדיעבד אם הקדים יצא. אולם מהדוכי משה האריך ויש סי' תרע"ב נראה כהבנת רבינו הרמב"ם, אלא שהוא הבין כן גם כה"ג עפ"י דברי המתבארים ברין ע"ש. ודו"ק.  
 ח. וכי"כ המ"ם שם בדעת הרמב"ם ומפרש הסוגיא בנר חנוכה. ונפרי יצחק העיר שגם כה"ג מפרש כן, שהרי הביא זה כה"ל ונכונה. אולם רש"י מפרש הגמ' בנר שבת. והאהל משה מבאר משום דס"ל כהמג"א שסומא מדליק נר חנוכה.

**ודע** דמשי"כ הר"ן לדעת בה"ג דבע"ש ג"כ ידליק אחר השקיעה כרב יוסף תמוה לי דא"כ תקשה על רבה דהאיך יתרוץ הברייתא זו דהא ס"ל דתיכף אחר השקיעה הוא בין השמשות והאיך מדליק אחר בין השמשות והדבר צע"ג א". אכן לפי משי"כ בפ"י דברי בה"ג איש בעו"ה:

בה"ט. ונ"מ בין ב' השיטות אם היה אנוס וצריך לצאת לדוך אם יכול להדליק ביום, להרמב"ם אינו יכול להדליק ולהר"ף מותר דהוי כדעבד. ושיטה שלישית להר"ן הנ"ל דשקיעת החמה לאו דווקא דה"ה דיכול להדליק מקודם וא"כ א"צ כלל שידלק כשיעור אחר השקיעה'.

## סימן נג

## הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שישתתף עם כנה"ב אלא צריך להדליק בפתחו. ואולי דמיירי דהחודרים שאצל הבהכ"נ אין להם פתח אחר לחוץ רק נכנסין ויוצאין שם דרך פתח הבהכ"נ ודוחק'.

**גם** מה שכי' הכל בו שהוא להוציא מי שאינו בקי יש לדקדק, דע"כ ר"ל דאינו בקי לברך, וא"כ היאך יוצא בהולקה שמדליקין בבהכ"נ הא יכול להדליק בעצמו ולבקש מבקי שיברך בשבילו וכמו בכל הברכות דקיי"ל דסופר מברך ובור יוצא וצ"ע נחה אין לומר דתקנו זה להוציא בזה לעני שאין לו שמן להדליק, דהא ליתא, דהא אפי' עני המתפרנס מן הצדקה מחוייב למכור כסותו. וכן דחה בשו"ת הריב"ש בסי' קי"א והביא ראיה מהא דאין מקדשין בבה"כ בליל פסח ע"ש].

**ועוד** כתב הבי"י שם טעם שלישי בשם הריב"ש ז"ל בחשובה סי' קי"א שהוא מנהג וותיקין משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ וכו' ע"ש. ופשוט דכל הנך תלתא טעמי לא שייך בהולקה דבוקר ומצוה לבקש וליחן טעם לזה.

**ראוי** לברר מה דנהגו עכשיו דמדליקין בבהכ"נ ובבתי מדרשות נ"ח גם בבוקר בעת תפילת שחרית, דמאין יצא מנהג זה א". דבשלמא מה שמדליקין נ"ח בבהכ"נ ובבהמ"ד בלילה, כבר הובא מנהג זה בבעל העיטור בהלכות חנוכה ובכל בו [סימן מ"ד] ובהגהת הסמ"ק סי' רע"ט ובטור סי' תרע"א, וכבר כתב הכל בו הטעם שהוא להוציא מי שאינו בקי, גם כי הוא הידור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש עכ"ל. והבי"י שם בסי' תרע"א כתב טעם משמיה דנפשיה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתקנו קידוש בבהכ"נ משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא. וכתב ע"ז וכ"כ הכלבו, ותמהני, דהלא הכלבו לא הזכיר כלל טעם זה וגם עיקר הטעם שכי' הבי"י יש לדקדק דממ"נ אם האורחין דרין באכסניא בבית אחד שיש שם כנה"ב שמדליק נ"ח, הרי צריכין להשתתף בפריטי עם הכנה"ב כדאמרינן בשבת (דף כ"ג) והובא להלכה בטוש"ע בסימן תרע"ז, ובוודאי אין יוצאין בזה ששומע בבהכ"נ. ואם הן דרין בחודרים שהן סמוכים לבהכ"נ וכמו שמירי בקידוש [וכמו שכי' התוס' בפסחים (דף ק' ד"ה ראלו) ע"ש] א"כ נראה שמחוייבין להדליק בפני עצמם, דהא מבראר בטוש"ע דאם יש לו

ט. שהרי הרמב"ם בהלי' שבת פ"ו ה"ד פוסק כרבה שמשקיעת החמה הוי בין השמשות, וא"א להדליק בע"ש בזמנה. ועי' מעשה דוקח הלי' חנוכה שם, חמד משה סי' תר"ע שם ובאור הלכה סי' תרע"ב.

י. בשו"ת מערכת חנוכה סי' י"ד ד"ה ובעקר מברר עפ"י ג' השיטות שסדר רבינו בענין הדלקת נרות בע"ש, הא דמברכין שהחיינו בע"ש כשלייל ראשון בע"ש, אף שמדליק מבעוד יום ע"ש.

יא. דאה במד"י יצחק שם משי"כ לישב קושיא זו. [ועי' שו"ת בענין זה בסו"ט חיי אריה (לפקין) מהרד"ח].

א. מנהג זה מוזכר בשו"ת שב יעקב אריה סי' ט"ו ובפרמ"ג אריה סי' תר"ע. ועי' דרכי משה סי' תרע"ב.

ב. בשו"ת חמד סוף מערכת חנוכה סי' כ"ד מישב הנרות רבינו על הבי"י. וכן הערת רבינו להלן על הכלבו ע"ש.

**ועלה** בדעתי דאולי יצא המנהג כדי לצאת דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק נרות המנורה אם מצאן כבויזת וע"ז כ' קרא בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות. וכמו שכתב בפ"ג מהלכות תמידין ומטפין הלכה י' וי"ב ח"ל שם: דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מ"ע וכו' מהו דישון המנורה כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שכבר ומקנתו וכו' ומדליק נר שכבה והדלקת הנרות היא הטבתם ונר שמצאו שלא כבה מתקנו עכ"ל [וע"פ דבריו ז"ל א"ש מה שלא כתב קרא בלשון צור דבבוקר בבוקר ייטיב את הנרות אלא בהטיבו דמשמע דעיקר הטבה אינו מצוה חיובית, ורק דבא ליתן שמן הקטרה דהוא בעת הטבה, ולדעת הרמב"ם נחא דכיון דהך הטבה דקרא היינו הדלקה, וזה באמת אינו מצוה חיובית בכל יום, דהא אם מצאן דלוקות א"צ לכבותן ולחזור ולהדליקן וא"צ רק לתקן הפתילה, משא"כ מבערב צריך לכבותן ולחזור ולהדליקן ולכן כתיב יערוך אותו אהרן וגו']. ונ"ל להביא קצת ראיה לרברי הרמב"ם ז"ל מלשון הש"ס דשבת (דף כ"א ע"ב) דאמר שלא מצאו אלא פך אחד וכר' ולא היה בו להדליק אלא יום אחד וכ"ה הלשון במג"ת פרק ט'. ולכאורה הא מצות הדלקת המנורה הוא מערב עד בוקר ולא ביזם, וא"כ טפי הו"ל לומר ולא היה בו להדליק רק לילה אחת. אלא ודאי סדעת הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק כל הדי' נרות אם מצאן כבויזת וא"כ היה נמשך באמת ההדלקה כל המעל"ע. ועפ"ז עולה נכון המנהג להדליק בבהכ"נ גם בבוקר משום דבמנורה נמי היה ניכר הנס גם בבוקר בעת ההטבה ולא היה בו רק להדליק ולהטיב רק ליום אחד והדליקו בו שמונה ימים [והא דאין מדליקין בבית בבוקר היינו משום דביום ליכא פרסומי ניסא כלל דשרגא בטיהורא מאי אהני. אבל בבהכ"נ דהוא מקדש מעט שפיר נכון להדליק במנורה נ"ח כדי לעשות זכר לנס דהטבה. וכן המנהג בכמה בתי כנסיות להדליק נר תמיד שדולק תמיד בלי הפסק כדי לעשות זכר לנס של נר מערבי שלא כבה לעולם בזמן שמעון הצדיק. וכן מצאתי בס' נתיבות עולם להגאון מהר"ש גלאנטי זצ"ל על ספר קיצור הסמ"ג שחיבר הסמ"ג בעצמו במצוה קצ"ג שהביא מנהג הזה להדליק נר תמיד ע"ש. ואמנם לא הזכיר הטעם דהוא זכר לנר מערבי וע"ש עוד שהביא שם סמוכין לדעת הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה הדלקה מהש"ס דמנחות (דף פ"ח) ע"ש].

**וקצת יש ליישב** בזה גם קושיית הבי"י שהקשה בס"י תר"ע דהלא ביזם הראשון לא היה נס כלל והרי היה בו להדליק ליום אחד מיהת. [ונכעת יצא לאור הדפוס ספר האשכול להר"א אב ב"ד זצ"ל חותנו של הראב"ד ז"ל ומצאתי שגם הוא ז"ל העיד בקושיא זו וכתב דלפי ג"י השאלותות בפי' וישלח שלא הי' בו להדליק אפי' יום אחד א"ש דלפי' גירסא זו ביזם הראשון נמי הוי נס. וכן העיד בתי' זה הגאון מהר"ב ז"ל בספרו שאילת שלום על השאלותות שם. ומה שהעיר ע"ז הגאון האמיתי אב"ד דוואלאזין נ"י בספרו הנחמד העמק שאלה דהלא בשאלותות גופא כתוב מקודם דהוי ביה שיעורא יומא חד יבואר בסמוך ת"י לזה א"י"ה]. ואכן לפי דעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל לק"מ דגם שהיה בו להדליק ללילה אחת, מ"מ לא היה בו שיעורא להדליק גם בבוקר ונעשה נס והדליקו גם בבוקר ונמצא דהיה הנס גם ביזם ראשון.

**ולגם** לפ"ד שאר המפרשים ז"ל החולקים על הרמב"ם ז"ל וס"ל דבבוקר לא היה הטבה בלבד ולא הדלקה, מ"מ ב' נרות המזרחיות בוודאי היה צריכין להדליקן אם מצאן כבויזת, וכמו דתנן בהדיא בתמיד פ"ג משנה ט' דאם מצאן שכבו מדשנן ומדליקן מן הדולקים. והיינו לאחר שמת שמעון הצדיק שבטל הנס של נר מערבי וכמו שכתבתי לעיל בסימן א' באריכות בעז"ה. וא"כ במעשה דחנוכה שכבר מת שמעון הצדיק זמן רב מקודם, ונר מערבי פעמים דולק ופעמים כבה, והוי צריכין להוסיף שמן בב' נרות המזרחיות ולהדליקן כשנמצאו כבויזת, וא"כ שפיר היה נס גם ביזם הראשון. ואם נימא דבעת שאירע הנס של חנוכה חזר הנס של נר מערבי למקומו כמו שהיה בימי שמעון הצדיק, ולא היו צריכין אז להוסיף שמן בנר מערבי רק היה דולק בנס, א"כ בוודאי ראוי לקבוע יו"ט על הנס ההוא שחזר נס של נר מערבי למקומו ובין כך וכך שפיר קבעו להדליק כשיצור לילה אחת והדליקו ממנו גם ביזם לבי' נרות המזרחיות. ואין להקשות דאכתי' לא שייך להדליק בליל השייך לכ"ה בכסליו דהא הנס לא היה ניכר רק בבוקר בעת הדלקת ב' נרות המזרחיות. וזה אינו קושיא דהא בחודש כסלו הלילה יותר גדולה מהיום, וכיון ולא היה בו אלא להדליק יום אחד קצר של חודש כסלו נמצא דגם ללילה אחת לא היה מספיק, והיה ניכר הנס גם בלילה גופא<sup>1</sup>.

ג. לפי דברי רבינו בדעת הרמב"ם מיושבת קושיית השר"ח סי' תר"ע על הרמב"ם ה"ל חנוכה פ"ג ה"ב שישראל גברו על היזנים בכ"ה

אכן להנ"ל לקיים והוא בהקדם דין חרוש דנלע"ד בהדלקת הנרות של בוקר לדעת הרמב"ם ז"ל דט"ל ז"ל דהיינו הטבה דכתיב קרא [משום דאינו צריך להדליק רק אם מצאו שכבה או מרשנו ומסיר הפתילה והשמן ומדליקו אבל אם מצאו דולק מניחו כמות שהוא ובמק"א יבואר פי' רברי המשנה ע"פ דעתו של הרמב"ם] אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה. וטעמי ונימוקי הוא משום דעיקר הלימוד דמיניה ילפינן דהדלקת הנרות דוחה שבת וטומאה הוא מדכתיב לפני ה' תמיד [יער"ש בכתוב דארבעה פעמים תמיד כתיב בקרא חדא בפ' ואתה תצוה וג' בפ' אמור ובמקום אחר יבואר אי"ה רלמה צריך לכל הני תמידין דכתיב בקרא] והרי בהטבת הנרות דבוקר לא מצינו דכתיב בו תמיד, וא"כ מניין לנו דדוחה שבת וטומאה. ואין לומר דילפינן מהדלקה רלילה דהא ליחא רמלילה ליכא למילף דהתם חובה. וכהך סברא מצינו במכות (דף ה, ב) דמשו"ה חרישה לצורך עומר לא דחי שבת משום דמצא חרוש אינו חורש, משא"כ קצירה דאפילו אם מצא קצור מ"מ צריך לקצור בשביל העומר לכן דחי שבת וכמו דמבואר במכות (שם). וא"כ הדלקה דבוקר נמי דאינו מחוייב רק אם מצאן כבויות [ולכן לא כתוב בלשון חיוב רק בהטיבו והיינו אם יצטרך להטיב] לא דחי שבת וכמו שכתבתי לעיל בעז"ה. והלכך נ"ל דבשבת לא היה רק הטבה בלחוד והיינו שהיה מטיב ומדשן את הפתילות ומשליכן לחוץ ואף שבוה יש ג"כ איסור מוקצה מ"מ אין שבת במקדש אבל היה צריך להניחן כשהן כבויות, וכן לא היה דוחה טומאה.

ועפ"ז נסתלק לגמרי התמיה הנ"ל דשפיד היו צריכין להנס כדי לקיים מצוות הדלקה דבוקר, דאז לא דחי טומאה. ועפ"ז עולה לנו דקדוק לשון הש"ס והמג"ת דאמרו לא היו בו להדליק אלא יום א' אשר כבר העדנו לעיל דהיה צ"ל אלא לילה אחת וכבר כתבנו ליישב. אכן לפי מש"כ א"ש בלא"ה, והיינו משום דבאמת דלצורך הדלקת הלילה היה להן שמן הרבה

ועפ"ז נ"ל לומר דג"י השאלות בפ' מקץ שאילתא כ"ו דגרים ולא היה בו להדליק אפי' יום אחד אינו סתירה לגי' הש"ס, וכן בשאלות גופא דאיתא מקודם דהוי ביה שיעורא לימא חוד, כוונה אוחת לב' הגי'. דלגי' השאלות הכונה דלא היה בו להדליק אפי' יום א' שלם דהיינו כשיעור מעל"ע רק דלא היה בו כשיעור לילה בינוני של י"ב שעות או כשיעור יום בינוני. אמנם בגי' הש"ס הכונה דלא היה בו להדליק רק כשיעור יום בלי לילה ונמצא דהכל עולה לכונה אחת:

ועפ"ז יש ליישב התמיהה הגרולה המפורסמת שעמד עליה כל המפרשים ז"ל דהלא טומאה הותרה בציבור בכל טומאת מגע ולמה הוצרכו לנס הלא היו יכולים להדליק בשמן טמא [ומה שכי' הפרי חרוש ז"ל באו"ח בסי' תע"ר דלא הותר רק ט"מ ולא טומאה היצא עליו מגופו. הנה רברו תמוהים דזה אינו שייך רק בכהן או בבעלים שהם זבין ומצורעים לא הותר להם אפילו בציבור, אבל בשמן שנגע בו זכ או בשאר טומאה היצא עליו מגופו פשוט דאין נ"מ כלל, דהלא אידי ואידי בין שנגעו בט"מ ובין שנגעו בזכ אינו אלא טומאת מגע, ומה בכך שנגעו בטומאה היצא מגופו מ"מ בהם אינו אלא מגע טומאה וכבר השיג עליו הגאון בעה"מ העמ"ש שם אות י"ז] ובהדיא גרסי' בתו"כ גבי הדלקת המנורה גופא בפ' אמור מערב עד בוקר וכו' תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה ע"כ ופסקו הרמב"ם ז"ל להלכה בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י' ח"ל שם והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להם זמן שנאמר להעלות נר תמיד ע"כ. וא"כ היכא עביד רחמנא ניסא על מגן ובשלמא למ"ד דטומאה דחוייה היא בציבור וכל כמה דמצי לאהודרי אטהרה מהדרינן ניהא, אבל למ"ד דטומאה הותרה היא בציבור ואפילו אי איכא טהורים בהקרא בית אב עבדי נמי טמאין קשיא טובא. ותי' של המפרשים ז"ל ידוע ובכל תירוצם אינו יוצא מן הדחוק<sup>7</sup>:

לחדש כסליו. ולפי"ז תחלת הדלקת הנרות היה בליל כ"ו. שהרי הרמב"ם סובר ששעות הדלקת הנרות היה גם כיום, וא"כ התחילו להדליק בבניה בכסליו. ועי' עוד גדול יומא פ"ו מ"ד שחז"ן כן. ועי' שו"ת בנין של שמחה א"ת סי' י"ז.

ד. כן השיג רבינו על הפרי"ח בחשק שלמה שבת כ"א ב'.

ה. בבירורי הרא"ם על הסמ"ג ה"ל חטבה מחרץ שרק עצם ההדלקה הותרה בצבור ונעשית בכהנים טמאים, אבל טומאת השמן לא הותרה בצבור, והשמן הוא ממכשירי מצוה. אולם דבר זה נסתר מפסוקים ע"ט א' שטומאת כלי שרת הותרה בצבור כפי שתמה עליו התכם צ"ב בסי' פ"ו. ועי' בגליוני הש"ס שבת שם ומקראי קדוש חטבה סי' ר'.



הפנימי והמנורה ג"כ אינו חייב מיתה משום דהוי עבודת סילוק [וע"ש בכ"מ דכ' שכן מצא מונה בקצת ספרי רבינו ע"ש]. וא"כ שמעינן מד' רבינו הגדול ז"ל בבי' הלכות אלו תרחי, חדא דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ן ז"ל ודישון המנורה והטבה תרתי מלי נינהו ודישון היינו להסיר השמן והפתילה ישנה [וס"ל לרבינו ז"ל דזה מקרי גמר עבודה, ואף דצריך להטיב אח"כ הנרות והיינו ליתן שמן ופתילה חדשה, מ"מ כיון שהיא ענין אחר שלא מעין הדישון והדישון הוא עבודת סילוק והטבה הוא עבודת מתנה ולכן סבר דנחשב לגמר עבודה והטעם דפטור ממיתה משום דהוי עבודת סילוק] והטבה הוא ליתן שמן ופתילה חדשה ואף דהוי עבודת מתנה מ"מ פטור ממיתה משום דהוי עבודה שיש אחריה עבודה דהיינו ההדלקה. ואזיל לשיטתו דס"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק. ונ"ל ראייה קצת לדברי רבינו ז"ל מהסוגיא דיומא (כ"ד ע"ב) דמקשה שם זר שנתן פתילה לחייב איכא נתינת שמן נתן שמן לחייב איכא הדלקה וכו' ע"ש הרי דהיה הדלקה גם בבוקר מדקרי ליה עבודה שיש אחריה עבודה דבשביל הדלקה דלילה אין סברא דמקרי הטבה דבוקר עבודה שיש אחריה עבודה כיון דבבוקר כבר נגמר העבודה אלא ודאי כדעת הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק, ומיהו יש לדחות דמ"מ הוי צריך להדליק בבוקר לנו מערבי מיתה. ועכ"פ שמעינן מדברי רבינו ז"ל אלו דגם דישון המנורה פסולה בזר ובעי בגדי כהונה ודלא כמו שכ' המ"ל ז"ל בשם התוס' והדבר צ"ע.

**ואגב** ראיתי לתמוה מש"כ הכ"מ שם (ה"ו) בשם הריטב"א ז"ל להקשות על הרמב"ם ז"ל כמה שכ' בהדלקה מותר בזר אפילו לכתחילה דהא כתיב בפ' בהעלותך דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות [ואין להקשות דטפי הו"ל להביא מקרא דפ' תצוה דכתיב שם בהדיא יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר דהוא מוקדם בכתוב לקרא דפ' בהעלותך]. ועוד דעל זה לא יתכן תירוצו שם דלהכי לא אפקי קרא בלשון חיוב דבר אל אהרן ויעלה את הנרות וכו' דהרי אדרבה בפ' תצוה כתיב בהדיא בלשון חיוב יערוך אותו אהרן. ונ"ל דמשום דהתם יש לפרש ריערוך לא קאי אהדלקה רק אסידור המנורה והיינו להניח הנרות במנורה וכמו

להדליק משום דרחי טומאה והוי יכולין להדליק בשמן טמא, אבל לצורך הדלקת היום לא היה להם להדליק רק ליום אחד והלכך הוצרכו לנס ושפיר דקורק הגמ' וכתב אלא ליום אחד, יום דייקא דלנרות דלצורך הלילה לא היו צריכין כלל.

**ובזה** נתיישב ג"כ מה דלא הוצרכו לנס לשמן של חביחין ונסכי התמיד. ונהי דלנסכי התמיד לא קשיא כ"כ דמנחתם ונסכיהם אפילו מכאן לאחר עשרה ימים היו יכולין להמתין עד שיטהרו את עצמן ודציאו שמן טהור מחדש, אבל מחביתי כה"ג בחדאי תמוה טובא, דזמנו קבוע בכל יום ויום ולא היו יכולין להמתין. ודוחק לומר דלא טמאו רק השמנים של שמן זית וך מאותן הצריכין למנורה, אבל שאר שמנים דאינו וך וכתית נשאר טובא שלא טמאו, רמאי פסקא. אכן להג"ל לק"מ משום דבחביתי כה"ג ונסכי התמיד היו יכולין להקריב בשמן טמא באמת, דכיה כתיב נמי תמיד דכתיב שם סולת מנחה תמיד, וכן בנסכין נמי דוחה טומאה כמו בהקרבן עצמו כמו שמבואר בתמורה ברפ"ב, והלכך לא הוצרכו לנס רק לצורך הדלקת המנורה של יום בלבד.

**ואגב** דאיירי בדין הטבה והדלקת המנורה ראיתי לכתוב בכאן לענין מה שכתבתי לעיל בסימן א' [אח"י ד"ה וע"פ] ליישב דברי המ"ל ז"ל בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י"ב שכתב שם בשם התוס' דיומא (דף נ"ט) ודישון המנורה ודישון מזבח הפנימי לא בעי בגדי כהונה. ותמהתי שם דחדא דהא בתוס' שם לא הוזכר כלל דישון המנורה רק דישון מזבח הפנימי. אך זה י"ל דמסתברא ליה להמ"ל, דמסתברא דדינייהו שוה, דבכל מקום תני להו בהוד"י. אבל הדבר תימה דבמשנה דובחים (דף ק"ב ע"ב) מפורש אדרבה בהדיא דפסולה בזר ובמחוסר בגדים רק דאם היטיב זר את המנורה או כהן מחוסר בגדים אינו חייב מיתה. וכתבתי לתרץ ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל במלחמות פ"ב דיומא דהטבה לחוד ודישון המנורה לחוד ע"ש. וכעת ראיתי להרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ט מה' ביאת מקדש הלכה ה' דזר שהטיב את הנרות אף שעבודתו פסולה והיה לוקה מ"מ אינו חייב עלה מיתה משום דהוי עבודה שיש אחריה עבודה ואינה עבודה תמה. ובהלכה ח' כתב דאם דישן זר מזבח

ו. אמנם הריטב"א בדי' ליומא כ"ד ב' ד"ה הדלקה הסיף להקשות גם מהפסוק המוקדם בפרשת תצוה, אך לא מהפסוק שהביא רבינו שנמצא בפר' כ"ז פס' כ"א, אלא מפר' ל' פס' ח' בהעלותך אהרן וכו'.

המנורה היתה אז של עץ ולא אמרין ביה חרב הרי הוא כחלל ולא היתה רק ראשון. מ"מ קשה לי הא שני נמי טמא גמור לענין קודש, ועוד דהא משקין נעשין תחלה. ומיהו לזה י"ל דאינו רק מדרבנן, ואפשר ולא גזר זה במקדש, דהא טומאת ידים נמי לא גזר במקדש כדתנן בעזיות. וכן טומאת משקין לטמא אתרים למ"ד דהוי דרבנן נמי לא גזר במקדש וכדאייתא בסוגיא דפסחים. מיהו קושיא הראשונה בודאי קשה. וגם במה שתירץ עוד דהדליקו בפך עצמו ולא הדליקו במנורה כלל, ק"ל, דהא משנה ערוכה דמנחות כ"ז דשבעה קני מנורה מעכבין זה עם זה, ואם נימא דמנורה לא מעכב האיד שייך דו' קנים מעכבין. וכבר דחה דברי עצמו מדברי הרמב"ן בפ' בהעלותך, אבל תמיהני עלי דיותר הו"ל להביא מהמשנה דמנחות הנ"ל וצ"ע.

**אבל** המחזור בזה הוא כמו שתי המזרחי ז"ל כביאוריו על הסמ"ג ז"ל בה' חנוכה דעשו מנורה חדשה ומה שתמה ע"ז הפרי חדש ז"ל בסי' תר"ע דהא מ"מ נטמא בעת גמר מלאכה ע"י מעשה ידיהם דבעת גמר מלאכה כבר נעשה כלי והם היו כולם טמאי מתים. ג"ל דלא קשיא מידי, ד"ל דעשו מנורה של מתכת [וכן מבואר בר"ה כ"ד לדעת הת"ק שם] וק"ל דגולמי כלי מתכות טהורין ואין מקבלין טומאה, וגולמי מקרי כל שעתידי לשוף ולשבץ ולגרו. וא"כ י"ל דזה הניחו עד לאחר זמן, דודאי השיפה אינו מעכב במנורה, וא"כ לא היה מקבל טומאה עדיין ולק"מ קושיית הפר"ח ז"ל.

**מיהו** אכתי איכא לעיין דהא כהן המדליק היה טמא דהא כולם היו טמאי מתים וא"כ האיד הדליקו וכבר בארנו דהדלקה דבוקר לא דחי טומאה. ועוד מה תועלת היה בנס כיון דס"ס הוצרכו להדליק בטומאת הגוף. ונהי דהשמן י"ל דלא נטמא ע"י הדלקה דאפשר דהדליקו הנרות ע"י פשוטי כלי עץ וכדומה, וכמה שתי הרא"ם ז"ל והובא בב"ח ז"ל, אמנם מטומאת הגוף בודאי קשיא. ודאייתא להב"ח ז"ל שתידין דהדליקו ע"י טהורים באמת דהיה נמצא ביניהם כמה כהנים טהורים שלא נטמאו במתים. אך הוא ז"ל תירץ זה על קושיא דטומאת המנורה בעת גמר עשייתה וכנ"ל. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל א"צ לזה, וגם באמת תירץ זה דחוק

שפרש"י ביזמא שם, משום דבבב"ק היו מסלקין את הנרות של זהב מן המנורה לקנח אפרו יפה וחזרו ומניחין במנורה, וזהו באמת עבודה הוא ובעי כהונה. ומה שלא הביא הרמב"ם ז"ל זה דסידור המנורה הוי עבודה ופסולה בזה, היינו משום דהוא ז"ל אזיל לשיטתו דפסק בפ"ג מהלכות בית הבחירה הלכה ז' דהנרות היו קבועים בקנים ולא זזין משם לעולם, והיינו משום דפסק כחכמים במנחות (דף פ"ה ע"ב) דס"ל דגם הנרות באו מן הכר ע"ש. וא"כ ע"כ הא דאמרין דור שסידר את המנורה לחייב היינו אליבא דר' נחמיה במנחות שם דס"ל דהנרות לא היו קבועין במנורה ולא אליבא דהילכתא היאן ותי' דלהכי לא אפקי בלשון חיוב דבר אל אהרן וכר' ויעלה לומר דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזה.

**ולכאורה** תימה דהא משמע דבא לתרץ דברי הרמב"ם והרי רבינו סובר דמותר לכתחלה בור. ונראה דדברי הריטב"א טובבים והולכים להקשות על דברי הש"ס גופא דלמה לא נחשב הדלקה לעבודה שיהיה הזר חייב עליה מיתה, וס"ל להריטב"א באמת כדעת הראב"ד ז"ל בהשגות שם דגם הדלקה אסור בזה ורק דליכא מיתה, ולכן יש לתמוה על הכ"מ דלענין מאי הביא דעת הריטב"א כאן על דברי רבינו כיון דחולק עליו וצ"ע. ומיהו פשוטות לשון הגמ' דאמרה דהדלקה לאו עבודה היא משמע דמותר בזה אפילו לכתחלה וכדעת הרמב"ם וכמו דאמרין בשחיטה דלאו עבודה הוא וכשרה בור"ה. ונ"ל דכיון דלדעת רבינו כשר בזה ה"ה דכשר בכהן טמא דטומאה קיל טפי מזרות דהא הותרה אצל ציבור. ובהו יתיישב מה שהקשו האחרונים ז"ל דמה תועלת היה בנס הא מ"מ כהן המדליק היה טמא ואכן לפי הנ"ל לק"מ וכמו שאכתוב בסמוך אי"ה:

**והשתא** נחזור לעניינינו דמשו"ה הוצרכו לנס להדלקה של יום ולא דחי טומאה. ואין לתמוה דהשתא נמי דנעשה להם נס מ"מ היאך הדליקו במנורה הא המנורה היתה טמאה ע"י ט"מ וממילא נטמא השמן. ומה שתי' הגאון בעל העמק שאלה נ"י דמ"מ היה תיקון ולא נעשה השמן רק שני, ד"ל

ז. כ"ה להרא"ב בוד' הריטב"א שם, ולא היו לעיני רבינו.

ח. המשך חכמה ריש פורשת בהעלותך מבאר שהדלקת המנורה בפעם הראשונה צריכה כהן מדן חינוך. ועי' חזו"א מנחות סי' ל' אות ז'.

ט. וכ"כ המצ"ח מצוה צ"ח בסופו.

בדרך ההיכל, ואינו ראיה לניח דמצוותה בטפח הסמך לפתח. וזה חזינן מד' הגהת סמ"ק אלו דגם בביהכ"נ ממצוה להדליק בטפח הסמך לפתח וא"כ אין ראיה ממנוה. ורציתי לומר דאולי טס"ה רצ"ל ועוד דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בדרום כצ"ל. וכונתו להביא ראיה כיון שבמקדש היתה המנורה בדרום גם האידנא צריך להדליק בדרום בביהכ"נ וממילא הוא בימין. ושוב ראיתי בטור בס"י תרע"א שהביא בשם ספר המצות קטן דביהכ"נ מניחה לדרום זכר למנורה שהיתה בדרום עכ"ל. והנה בסמ"ק עצמו ליתא לדין זה כלל וע"כ דכונת רבינו הסוד על הגהת סמ"ק, דכן דרך הפוסקים לכתוב להגהות סמ"ק בשם סמ"ק. ועפ"י נראה ברור דגידסא אחרת היה להטור ז"ל בד' הגהת סמ"ק דלפניו היה הגידסא באמת דביהכ"נ מדליק בדרום דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בדרום ות"ל שכונתי מעצמי להגיה כמו שהיה הגידסא לפני הטור ז"ל והנלע"ד כתבתי בעז"ה א'.

כמש"כ בעצמו דא"כ למה לא עשו הטהורים תיכף ומיד שמן טהור. ומה שתידין דאותן הטהורים לא היו בקיאים בעשיית השמן זה דחוק טובא. אבל באמת לפי מש"כ לעיל בשם הרמב"ם ז"ל דהדלקה כשורה בור, וא"כ פשוט דה"ה דאינו נוהג בו פסול טומאת הגוף דכהן טמא לא גרע מזו, ואדרבה טומאת הגוף קיל מזוהת דהא הותרה אצל ציבור וא"כ בלא"ה לק"מ. ומיהו עדיין תקשה מהטבה דבוקר ויבואר במק"א אי"ה:

**ואגב** דאידין בדין הדלקת ניח בביהכ"נ ראיתי לכתוב כאן מה דקשה לי טובא במה שכי רבינו פרץ ז"ל בהגהת הסמ"ק במצוה רע"ט דביהכ"נ צריך להדליק ניח מימין הפתח דשם ליכא מזוהה, ועוד דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בימין עכ"ל. ותמיהני דהא אדרבה המנורה היתה משמאל הכניסה של פתח ההיכל, דהא פתח ההיכל היה במזרח ההיכל והיו נכנסין ממזרח למערב, וכיון שהמנורה היתה בדרום הרי היתה משמאל הכניסה. ועוד דהמנורה לא עמדה אצל הפתח רק בפנים

## הלכות שקלים

סימן נד

### משמיעין על השקלים

**יתבאר** כל זה בעז"ה בהקדם הא ותנן במגילה (שם) ר"ח אדר שחל בשבת קורין בפרשת שקלים חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת וכו'. ובגמ' שם (ע"ב) מייתי ע"ז המתני' דריש שקלים הנזכר, ומקשינן על השקלים מג"ל, ואמר ר' טבי א"ר יאשיה דאמר קרא דזאת עולת חודש בחודשו, אמרה תורה חדש הביא קרבן מתרומה חדשה וכו' ומקדמינן וקרינן באתר באדר כי היכי דליתי שקלים למקדש ע"כ. והנה לכאורה משמע להדיא דקריאה היינו השמעה והכל אחד, דאלו נאמר דשני דברים הם לא

תנן התם (בפ"ק דשקלים משנה א) באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. והנה אנו צריכים לבאר דמהו ענין השמעה זו, או דהוא הכרזת כ"ד דשולחין שלוחים בכל העיירות להודיעם [בזמן הבית] שיתנו מחצית השקל, או דהכוונה דיקראו פרשת שקלים. וגם כיון דליכא שום דבר דתקנו חז"ל דלא רמיזא באורייתא צריכים אנו לידע היכא מרזמו בתורה דצריך להשמיע על השקלים\*. וגם לפי מה דתנן במשנה דמגילה (כ"ט א) דקריאת פרשת שקלים הוא בשבת דווקא ולא בחול היכא מרזמו זה בתורה.

\*. ובחשק שלמה שבת כ"א ב' (בסופר) כתב: אמנם בעיקר הדבר שכתבנו והטבה בבוקר לא דחי טומאה, אין הדבר ברור כל כך ובחודשי הארכותי בה האכ"מ. ולא זכינו לאורם החבל על דאבדין.

א. יפה כיון רבינו שכיח בהגהת סמ"ק כת"י חזיקן 324 (מובא בא"ת כרך ט"ז עמ' ש' הערה 874).

א. בירושלמי ריש שקלים (מובא במאיד"י שם) מבואר נמו לזה כד"ה"י כי כ"ד ט' ויתנו קול ביהודה ובירושלים להביא לה' משאת משה.

כלאחר זמן, א"כ למה איך ממשכנך הא גדול גמור הוא לפי דברי ר' יוחנן וחייב בכל המצוות. ואם לזה בודאי היו יורדין לנכסיו, ומה גרע מחצית השקל משאר חוב. ועוד דא"כ העיקר חסר מן הספר הא מעיקרא נמי בהביא ב' שערות מיירי רק בסיפא אמר דאם הביא ב' שערות לאחר שיגדיל, וא"כ הו"ל לומר בהדיא ולמשכן איך ממשכנך עד שיביא ב' שערות לאחר שיגדיל, וזהו עיקר החילוק בין רישא לסיפא, דבשיפא מיירי קודם שהגדיל ובסיפא מיירי לאחר שהגדיל:

**וראיתי** להקרבן עדה בשירי קרבן שלו דרצה להגיה בד' הידושלמי דצ"ל להיפך בדברי הידושלמי הוא דתימא בשלא הביא ב' שערות אבל אם הביא ב' שערות לא בדא, ולמשכן איך ממשכנך עד שיביא ב' שערות, ומיירי כשהגדיל וכל זמן ולא הביא, תובעין אבל לא ממשכנך, אבל אם הביא ממשכנך. הוא דמסיים ולמשכן, צ"ל שהוא טעם למש"כ בתחילה דלעולם איך ממשכנך קודם הבאת ב' שערות. ועוד דמשום דיש לטעות בדבריו דמה שאמר דבלא הביא איך ממשכנך יש לטעות דצ"ל דבדוק אותו ולא מצאו בו ב' שערות, אבל בסתם כיון דיש חזקה דכא ממשכנך נמי. ולכן מסיים דלעולם איך ממשכנך עד שיהיה ידוע בבירור שהביא ב' שערות. ולפי גרסתו ז"ל עולה שפיר הסברא דאם לא ידעין בבירור דיש לו לתבוע תובעין דהא איכא חזקה דרבא וצריך ליתן מספק דשמא הביא, וכמו שחייב בכל המצוות מספק ממילא יכולין לתובעו נמי. אבל למשכן אותו א"א דהא איך מוציאין ממון מספק. ועוד דהא קטן יש לו חזקה קטנות.

**אבל** אחר העיון גם זה אינו, דחדא דצריך להגיה הספרים. ועוד דתקשה מ"ש שם בירושלמי ה"ד על מתני' דאע"פ שאמר וכו' ואם שקלו מקבלין מידם הא לתבוע איך תובעין הכא את אמר תובעין וכו' ותי' כן שלא הביא ב' שערות. וזה תמוה דהא לעיל אמר דגם בלא הביא ג"כ תובעין, ואם לא שנאמר דלעיל מיירי לאחר שהגדיל וכאן מיירי קודם שהגדיל, וא"כ העיקר חסר מן הספר, הו"ל לומר דכאן לאחר שהגדיל וכאן קודם שהגדיל. ובאמת שנראה מדברי הקרבן עדה שמגיה גם שם, אבל קשה טובא להגיה.

מסיים במאי דפתח, והמקשה שואל דמגיל דצריך להשמיע על השקלים ומסיים בדין קריאה, ועדיין תקשה דמגיל חייב להשמיע. ועוד דא"כ לאיזה ענין הוצרך כלל להזכיר כאן המשנה דבאחד באור משמיעין על השקלים ועל הכלאים, ואכן ראיתי להרמב"ם ז"ל בפ"י המשניות ורש"י ז"ל במגילה שם דפידשו דהך משמיעין הינו הכרות כ"ד ולשון משמיעין משמע באמת כפירושו ז"ל. ועוד דאם היינו קריאה דהחכר במשנה דמגילה למה שינה בלישנא ולא תני להו נמי הכא דבאחד באור קורין בפ' שקלים. ודוחק לומר דאידי דכלאים נקט ליה בלשון השמעה. ועוד דהיכי סתם דבאחד באור משמיעין, והא אם חל באמצע שבת מקדימין לשעבר. ודוחק לומר דסמך על משנה דמגילה והכא לא תני לה רק לאשמיעין עיקר חייב השמיעה, וסדר השמיעה סמך על מתניתין דמגילה בודאי. והלכך ביותר נראין הדברים דהך השמעה היינו הכרזה דומיא דהשמעה דכלאים וכמו שפ"י רש"י והרמב"ם ז"ל. וא"כ תקשה דתרווייהו למה, דהא בשמיעה לבדו או בקריאה לבדה ג"כ ידעו הכל. ועוד דתקשה לישנא דגמ' דמגילה הנ"ל וכמו שכתבנו לעיל דמתחיל בחייב השמיעה ומסיים במצות הקריאה של פרשת שקלים:

**וליישב** כל זה נקדים להמשנה דשקלים בפ"ק משנה ג' את מי ממשכנך את הלויים וישראלים וכו' ואיך ממשכנך את הנשים ואת העבדים ואת הקטנים. ואיתמר עלה בירושלמי איך ממשכנך את הקטנים הא לתבוע תובעין הא כן כשהביא ב' שערות [ובנוסח הידושלמי הדה דתימא כשהביא וכו' היא היא] אבל אם לא הביא ב' שערות לא בדא ולמשכנך איך ממשכנך עד שיביא ב' שערות ע"כ. וכ"ה הגידסא בכל הספרים בירושלמי ובבבלי. והנה לכאורה דברי הידושלמי תמוהים וטותר דרבי עצמו תוכיד, דמתחילה אמר דאך אם הביא ב' שערות מ"מ איך ממשכנך והדר אמר דגם ממשכנך. ופ"י הפ"מ במראה הפנים דמתחילה מיירי קודם י"ג וסבר דתוך זמן כלאחר זמן ומ"מ איך ממשכנך, ובסיפא מיירי דהביא ב' שערות לאחר י"ג. וכן פירש בגליון הידושלמי שם להגאונים בעלי מפרשי הים. ואכן תמיהה לי דכיון דכתב שם דר' יוחנן שחיבר הידושלמי לשיטתו אזיל דס"ל בנדה (דף מ"ו) דתוך זמן

ב. כ"ה בירושלמי ריש שקלים מאי משמיעין, מכרוזין. וכן מבאר במאירי ריש שקלים ד"ל: שכאחד באור משמיעין על השקלים, כלומר, מכרוזין עליהם בירושלים ובשאר מקומות שבארץ ישראל וכו' והזלמה המערב (שקלים פ"א היא) נראה שבוי בכל היו מסיין סקודם זמן זה לפי טרוח מהלכת.

**ועוד** קשה דממ"ג, אם נרמה חיוב מחצית השקל לחיוב צדקה ומתנות עניים דקי"ל דספיקו לקולא ואין מוציאין ממון מספק, וא"כ למה תובעין הא מן הדין אינו מחוייב ליתן כלל, דחזקה דרבא אינו עושה אותו רק ספק, דאין לומר דחזקה דרבא עושה אותו כוודאי [דא"כ] למה אינה חולצת ובהדיא אמרינן שם דחזקה דרבא אינו אלא לענין מיאון אבל לענין חליצה לא<sup>1</sup>. ואם נסבור דמחצית השקל שהוא בא בשביל קרבנות וקרבתות הן באין לכפר הו"כ כספק תרומה וספק הקדש וחייב להביא מספק, א"כ למה אין ממשכנין נמי דכיון דמחוייב ליתן מספק דשמא גדול הוא<sup>2</sup>. ובאמת שיש להסתפק בגדול שהגיע לכלל שנים במקום דאיכא חזקה דרבא ואכל חלב בשוגג אם חייב להביא חטאת מספק או דצריך להביא אשם תלוי או דפטור לגמרי, דאשם תלוי אינו אלא בספק שיכול להתברר אבל בספק זה לא יתברר לעולם. ועוד יש להסתפק אם צריך לעשות סוכה או לולב ואינו נוטל, אם היו כופין אותו [כזה"ב] כמו בגדול כוודאי, או דבספק לא היו כופין. וכל זה חובה עלינו לבאר ויתבאר במקום אחר אי"ה<sup>3</sup>.

**אבל** המחזור כזה דצ"ל בירושלמי כמו שהגיה הגר"א ז"ל בהגהותיו שם דצ"ל ולמשכן אין ממשכנין עד שיהא בן עשרים. דס"ל להירושלמי דחיוב מחצית השקל אינו אלא בבן כ', דס"ל דקרא תניינא דכתיב ביה כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה' מיירי בתרומת שקלים, והלכך פחות מבן כ' אין ממשכנין אבל לתבוע תובעין משיביא ב' שערות והוא בן י"ג שנים ויום אחד, ואם עדיין לא הביא ב' שערות אף לתבוע אין תובעין כי עדיין קטן

הוא. וכן דעת הרע"ב בפ"י הירושלמי דמפרש דהך קטן שהוזכר במשנה מיירי פחות מבן כ'. וכן כתב הק"ע בפ"י השני שכ"ש דכן צריך לגרוס בד' הירושלמי וכ"כ השער המלך בפ"א מה' שקלים דכן צריך לגרוס. אך צריך להבין ולמה תובעין בפחות מבן כ' כיון דלענין שקלים עדיין קטן הוא, והנה הק"ע מפרש דמ"מ חייב מדרבנן אבל למשכן לא תקנו חכמים, ואמנם צריך להבין דהא קי"ל דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ולמה לא תקנו למשכנו נמי, ולכן נראה דהירושלמי ר"ל בפחות מבן כ' בר"ח אדר אבל בניסן שאז עיקר החיוב של מחצית השקל יהיה בן כ', ולפיכך לתבוע תובעין דהא לאח"כ יהיה מחויב מן התורה אבל למשכן אין ממשכנין דהא אכתי לאו בר חיובא הוא.

**ולפי** זה זכינו לדין דמי שיהיה פחות מבן כ' גם כשיגיע ניסן או פטור מקריאת פרשת שקלים דכיון שאינו בהבאה אינו מחוייב בקריאה. אבל אם יגיע בר"ח ניסן יהיה בן כ' אז גם מעכשיו חייב בקריאה וממילא מוציא את הרבים ידי חובתן. אבל בשלא הביא שתי שערות אף לתבוע אין תובעין, ואף אם יגיע ר"ח ניסן יהיה בן כ' מ"מ הו"כ ספיקא דשמא גם אז לא יביא ב' שערות ואין מוציאין ממון מספק, דאף דאיכא חזקה דרבא מ"מ הא קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב וכ"ש דאין הולכין אחר החזקה. וכזה מיירי המשנה ה' דתנן שם ואם שקלו מקבלין מידם, ומיירי בלא הביא, הלכך לתבוע נמי לא בעינן<sup>4</sup>.

**ומיהו** כל זה לדעת הירושלמי והרע"ב דקרא תניינא בתרומת הקרבנות מיירי, אבל לפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן בחומש דקרא תניינא במפורש שם

ג. בטעם הדבר מציע ג' דרכים. הרמב"ן במלחמות חולק י"ב כתב משום שאפשר לברר בבדיקה. ובפרמ"ג ארי"ח סי' ג"ה בא"א סק"ז הוסיף משום דאיכא מיעוט המצוי שאין מביאים סימנים בזמן. והנכ"ח ארי"ח סי' א' הוסיף שלגבי חליצה איכא חזקה נגדית של יבמה לשוק. תראה ולכל הטעמים הנ"ל לא הו"כ ספק. ומתבאר בן מתוס' נדה מ"ו ב' ד"ה רבי יוחנן, ולא הו"כ התראת ספק ואחרים לוקים על הקדשו של מוטלא סמוך לאיש. ועי' מלי"מ ה"י סנהדרין פט"ז הי"ד ושאג"א בהוספות סי' א', חבל יעקב (מהדרי"ק) ח"א סי' כ"ט בארזכה.

ד. המנחת חינוך במצוה ק"ה כתב דאפי' אם נדון כאן כספק לחומרא משום דהו"ל ספק מצוות עשה, מ"מ הצבור לא יוכלו ליקח מהספק, ולהם הו"כ ספק לחומרא דלמא פטור, והו"ל קרבן צבור קרב משל יחיד, ולכן אין כופין וממשכנין.

ה. לדעת הגמ"י (לפיל הערה ג) דאי שחייב להביא קרבן, וכן לדעת הרמב"ן דהכא א"א לברר בבדיקה. וכן לדעת הפרמ"ג דרוב מביאים שערות בזמן. ולענין קרבן הולכים אחר הרוב. ועי' פרמ"ג בפתיחה כוללת לארי"ח ח"ב אות י"א, שרית רע"א סי' ד, ושרית תורת חסד ארי"ח סי' א'.

ו. בשו"ת נובי"ק אה"ע סי' ס"א הוכיח מתוס' כי"ב קנ"ד א' שמוציאין ממון בחזקה דרבא, לפי שחזקה אלימתא היא טפי מרוב. ובתורת חסד שם כתב אף אם אין מוציאין ממון בחזקה זו, מ"מ לפי סברת ההפלאה שלהי פ"ק דכתובות דכיון שהחזק לאיסור, הולכין אחריו אף לענין ממון.

אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. והא דקטן עולה למנין שבעה והגם שהציבור שומעין מאינו בר חיובא, שאני התם דאינו מוטל חיוב לשמוע מפיו ו' אנשים מחוייבים והא אפילו אשה מצטרפת לעשרה, רק שאסורה לקרות בשביל כבוד ציבור, דהא דתיקון עזרא שיהיו קורין ו' אינו אלא בשביל כבוד שבת שזה כבוד שקוראין הרבה קרואים. אבל לא בעינן בני חיובא אבל פרשת שקלים שהוא חיוב בשביל ונשלמה פרים שפתינו, בוודאי צריך שיהא הקורא בר חיובא לדעת היש חולקין שהובא ברמ"א בהג"ה בס"י רפ"ב ס"ד. וכ"כ הגרע"א ז"ל בגליחן שם דקטן לא יקרא בדי פרשיות:

**ומיהו** נ"ל דהאידינא שאחר מקרא יכול לעלות אפילו קטן לפרשת שקלים אך דהמקרא הוא גדול. וא"כ האידינא שהמנהג הוא דאין קטן עולה למנין שבעה כלל. הוא חמור יותר מפרשת שקלים, דהתם אפילו המקרא הוא גדול אסור דהקטן אינו מצטרף למנין שבעה. ואפי" לאחר ו' מקפידין שלא לקרות לקטן. אבל בפ' שקלים שהוא למפטיר וקטן עולה למפטיר ורק שהחסרון הוא מחמת שצריך שישמע מבר חיובא אבל אם המקרא הוא גדול מותר:

**ומיהו** אני מפפק בזה דהא לכאורה צריך להבין דלמה למפטיר הוא עולה ולמנין ו' לא. וע"כ דהטעם דקריאה דמפטיר אינו חיוב ואינו אלא בשביל כבוד תורה. וא"כ בארבע פרשיות דהוא חיובא מדרבנן בעי שיהא גדול כמו בדי הקרואים, והלכך אפילו המקרא גדול אסור.

**ודע** דנ"ל עוד דהקריאה בפ' זכור לא דמי כלל לפרשת שקלים ופרה וחודש, דבהנך לא נתקן רק אי איכא ציבור מחוייבין לקרות בתורה ולשמוע, אבל אינו מונח חיוב על כל אחד ואחד לקרוא אם אין לו ציבור להתפלל. אבל פ' זכור חובה על כל יחיד ויחיד ואם אין לו ס"ת מחוייב לקרות מתוך החומש'. והו דאמר עליו על רבינו הגדול הגר"א ז"ל דפ' זכור וכן המגילה היה קורא בעצמו. והטעם פשוט דכיון דמוטל חיוב על כל יחיד מצוה בו יותר מבשלוהו. ורצה לקיים המצוה בעצמו משא"כ שאר קריאה, עיקר החיוב אינו אלא לשמוע והרי שמע ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוהו:

מבן עשרים שנה ומעלה מיירי בתרומת ארנים, וא"כ ממילא בתרומת שקלים לא מצינו דבעי בן כ', דהא בקרא קמא לא הוזכר מבן עשרים שנה, וממילא דינו כמו בכל התורה כולה ולאחר י"ג והביא ב' שערות חייב בכל המצוות. וע"פ זה א"ש סתירות המשניות, דבמשנה ג' מיירי לאחר שהגדיל ולא הביא ב' שערות דתובעין אותו דהא מחויב להביא מספק, אבל למשכנו א"א משום דכל ספק דאורייתא אינו אלא מדרבנן, ואפשר דחכמים לא תקנו לכוף. ומשנה ה' מיירי בקטן גמור משו"ה לחבוע נמי אין תובעין.

**ולפי** זה נ"ל דאף דבר"ח אדר הוא קטן גמור מ"מ אם כשיגיע ניסן יעשה בר מצוה ויהיה חייב להביא מספק, ממילא צריך להשמיע אותו על השקלים דהא לתובעו תובעין. והשתא מתוצא קושיא הנ"ל דלמה בעי תרתי, אבל בזה ניחא, והשמיעה צריך בשביל קטנים שבר"ח ניסן יעשו גדולים דעכשיו פטור לשמוע קריאת התורה ולא ישמעו פרשת שקלים ולכן צריך הכרזה. ובהכרזה לחוד נמי לא סגי דשמא איכא אינשי ולא שמעי בהכרזה, ולכן צריך קריאה דבשבת הכל באין לכה"נ וכמו דאיתא בגיטין (דף ס') ושמעי כולהו:

**וזכינו** לדין חדש דהאידינא דליכא הכרזה ב"ד וגם ליכא שקלים ורק דהא דאנו קוראין האידינא הוא בשביל ונשלמה פרים שפתינו דבאמירה נחשב כהבאה. וא"כ כל קטן שיעשה בר מצוה בר"ח ניסן מחויב לשמוע פרשת שקלים דבזמן הבית היה מחויב כהבאה. ואף דבזמן הבית לא היו מחויב בקריאה היינו משום דאז לא היה הקריאה רק בשביל להשמיע וקטנים היו יוצאין בהכרזה. אבל האידינא דהקריאה הוא בשביל ונשלמה פרים שפתינו, פשוט דאפילו קטן חייב באופן שיעשה גדול בר"ח ניסן.

**ועוד** איכא נ"מ בין זמן הבית להאידינא לענין קטן שגם בר"ח ניסן יהיה קטן, דבזמן הבית נראה פשוט שגם הקטן היה יכול לעלות לתורה ולקרות פרשת שקלים דהא לא היה רק להשמיע ומה בכך ששומעין מאינו בר חיובא. אבל האידינא דהוא חיוב לקרות בשביל שהקריאה נחשב כהבאה והקריאה עצמה היא המצוה, צריך לשמוע מבר חיובא דכל מי שאינו מחוייב בדבר

ז. נמצא למיירי דאף להשיטות שפרשת פרה היא מהתורה כפרשת זכור, מי"מ חלוקה היא בגדלה מפנה דאיתא על כל יחיד ויחיד. ועי' מקראי קודש פורים סי' ו' שהסכים לחדושו של רבינו כאן.

משום דבחול לא שכיחי רבים בבהכ"ג אבל כאמח י"ל  
 דיש לזה דמו בתורה דצריך לקרות דווקא בשבת. והנה  
 בילקוט ריש פ' ויקהל כתב [והוא ממדרש אבכיד ובב"י  
 אר"ח סי' ר"צ הביא זה מהמדרש תנחומא ואולם  
 בתנחומא אשר לפנינו לא נמצא זה"ל ח"ל רבותינו בעלי  
 אגדה אומרים מתחילת התורה ועד סופה אין בו פרשה  
 שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד, אמר הקב"ה  
 עשה לך קהילות גדולות ודורש לפניהם ברכים הלכות  
 שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות  
 בכל שבת ושבת וליכנס בבתי מדרשות ללמוד להורות  
 לישראל דברי תורה איסור היתר כדי שיהיה שמי הגדול  
 מתקלס בין בני ומכאן אמרו משה תיקן להם לישראל  
 שיהא דרושין בענינו של יום הלכות פסח בפסח והלכות  
 עצרת בעצרת וכו' [ומה שמשמע בסוף מגילה דלמד זה  
 שיהא דרושין מקרא דידבר משה את מועדי ה' וגו', יש  
 לומר דודאי דהא דמשה תיקן להם לישראל נלמד  
 מקרא דידבר משה וגו' והכוונה דמשה רדש להם  
 לישראל הלכות מועד במועד, דהא קרא דויקהל אינו  
 אלא ראיה רק על שבת, אבל מנ"ל למשה לתקן זה, אמר  
 הכא בילקוט דלמד זה מתוך שהקב"ה צוה לו לדרוש  
 כל שבת בהלכות שבת, ממילא יש חיוב לדרוש גם  
 במועד. וכ"ש הוא דהא לא שכיח כ"כ ויכול לבוא לידי  
 שכחה בוודאי מחוייב להזכיר בצידור בכל מועד כדי  
 שידעו מה לעשות ופשוט הוא].

**הידצא** לנו מדברי המדרש והילקוט הנ"ל, דמהך קרא  
 דויקהל נלמד דהקב"ה צוה למשה לדרוש  
 בכל שבת הלכות שבת וכן לדורות. ולכאורה היכא סמך  
 לזה תיכף הציווי על מלאכת המשכן, הא לא שייך זה  
 לענין שהתחיל, רבא ללמוד דידרוש להם בשבת הלכות  
 שבת וכל סמוכין הוי כהקישא וק"ל דאין היקש  
 למחצה, ובמלאכת המשכן לא שייך שציווה לדרוש להם  
 בכל שבת, דהא אינו מצוה רק לשעה. וע"כ דהקישא  
 קאי לענין תרומת שקלים דהחכוד נמי בהך פרשה, דהא  
 אמרינן דשלוש תרומות נאמר בפי' כי תשא וכן בפי'  
 תרומה וכמו דאיתא בירושלמי דשקלים פ"א. וא"כ  
 כשחזר וצווה משה לישראל ג' בבת מלאכת המשכן  
 הזהיר להם גם על תרומת שקלים, וע"ז שייך היקש  
 וסמוכין רגם ציווי דתרומת שקלים יהיה ג"כ בשבת בכל  
 שנה ושנה קודם ר"ח ניסן. ומזה יש סמך גדול לדברי

**ולפי** זה ד' חילוקים יש בקריאת התורה. למנין שלשה  
 בעינן שיהא העולה בר חיובא וגם הקורא. מג'  
 ועד ז' מדינא רגמ' קטן עולה למנין ד' [וע' במג"א אם  
 גדול מקרא] ומצד המנהג אינו עולה לתורה כלל אפילו  
 אם גדול יהיה המקרא. ובמפטי"ר איכא ג' חילוקים.  
 במפטי"ר דעלמא פשוט רגם קטן עולה וקורא. ופשוט  
 דה"ה קטן אחר יכול להקרות לו. ובפי' שקלים אין הקטן  
 עולה אם קורא בעצמו, ואם המקרא הוא גדול יש  
 להסתפק דאפשר דמ"מ אסור רכינן שהקריאה הוא חיוב  
 אסור לקרות לקטן. ומיהו אם בר"ח ניסן יעשה בר מצוה  
 אפשר דמותר לקרותו רבכה"ג הוא מחוייב בקריאה כמו  
 גדול ממש ויש להסתפק בזה. ובפי' פרה וחדש נראה  
 דג"כ דמי לפי' שקלים דהא איכא חיובא. ומיהו בכולהו  
 אין מצוה כלל לקרות בעצמו יותר מלשמוע דעיקר  
 החיוב הוא לשמוע. אבל פי' זכור מצוה לקרות בעצמו  
 אם אפשר, רמצוה בו יותר מבשלוחו. ומיהו בעיקר  
 הדבר שכתבתי לעיל דמשו"ה קורין פרשת שקלים  
 האידנא דהוא במקום הבאה אינו מוכרח, דאפשר דאינו  
 אלא זכר למקדש רכינן דכזמן הבית היו מחוייבין  
 לקרות כדי להשמיע תקנו גם האידנא. ואם נאמר כן  
 ישתנו הרכה דינים ממה שכתבנו למעלה:

**ושוב** ראיתי דאפילו הקריאה בא בשביל הבאה, מ"מ  
 אם עכשיו הוא קטן אפילו דבר"ח ניסן יעשה  
 גדול, לא שייך לחיבו בפרי' שקלים, כיון דהאידנא הוא  
 פטור מהבאה וממילא פטור גם בקריאה. ואף כשיגיע  
 ר"ח ניסן ואז יהיה חייב ולא יוכל לקרות אז, י"ל דאין  
 קפידיא בזה דהא אנוס הוא ולא יוכל לקרות אז, ואם הוא  
 גברא שיכול לקרות מתוך החומש יוכל לקרות אז  
 הפרשה ביחידות, והלכך לא שייך להטיל עליו חיוב  
 לקרות בעודו קטן. ומיהו זה ג"ל רמי שנעשה בר מצוה  
 בר"ח ניסן מחוייב לקרות או פרשת שקלים ואף אם  
 שמע אז דאז הוא תרתי מדרבנן ועכשיו הוא חד מדרבנן  
 ולא אתי תרתי מדרבנן ומציא חד מדרבנן, ובפרט אם  
 באמת לא שמע אז בוודאי מחוייב לקרות בעת שנעשה  
 גדול כל הדי' פרשיות ומיהו אפשר דאינן פרשיות פטור  
 דכבר עבר זמנם אבל פי' שקלים דהא בא בשביל הבאה  
 חמן הבאה הוא עד ניסן וא"כ לא עבר זמנו כלל.

**ולמה** שתקנו לקרות דווקא בשבת ע"פ פשוטו י"ל  
 דבחול חשו בשביל ביטול מלאכה לעם, או

עליהם כאלו הקריבו לפני ואני מחל להם על כל עונותיהם. ואפשר דלזה כיון ר"א הקליר זצ"ל בפידט דמוסף של פרי שקלים בשלש ראשונות במה שיסד לומר ובצדק הנה ערך כי תשא גוננינו במגן אל רם ונשא. ולפי הנ"ל י"ל שכיון ג"כ לדמו של הפסוק הנ"ל דבזכות שאנו הוגין וקורין הפרשה בכי תשא, היא נחשב לפניו כאלו היינו נותנים שקלים ממש למקדש, ובזכות זה גוננו במגן וכו' כך שמעתי מפי מר אחי זצ"ל הדפח"ח.

**ולפי** פירושו זצ"ל דהך תיבת לזכרון קאי למעלה ולמטה, דהא לבני ישראל היינו דיזכרו בני ישראל נתינת השקלים ע"י שיקראו הפ', וקאי ג"כ אלמטה היינו דקריאה זו יהיה לזכרון לפני ה' ובשביל זה יכפר על נפשתינו. ולדעתי יש לפרש עוד כוונה אחרת בדי' הכתוב ע"פ מה דאמרין בברכות (פ' הרואה ה' ט"ז ע"ב) על פסוק ובהשחית ראה ד', אמרין שם מאי ראה, ר' יצחק נפחא אמר כסף כיפורים ראה שנאמר ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל. ופרש"י שם כסף כיפורים ראה שנתן במגן ראשון של ישראל למשכן הוא כיפר על מגן זה שהרי לזכרון נתנו כדכתיב הויו לבני ישראל לזכרון לכפר ועכשיו הוצרכו כפרתו עכ"ל. ולפי דעת הגמרא ודש"י הנ"ל הוצרך לכתוב פעם שנית והיו לבני ישראל לכפר וגו', לאשמעינן דנתינה ראשונה יהיה לזכרון לפני ה' לדורות בעת הצורך כמו בימי דוד. ואפשר דר"י נפחא גופה למד ממקרא הזה וק"ל.

**היוצא** לנו מדברי מר אחי הגאון זצ"ל דהתורה רמזה לנו דלאחר החודש יקראו פרשת שקלים, וזה יהיה נחשב לנו לכפרה. ועל פי זה נ"ל לומר לולא דמסתפינא, דבזמן הבית לא קראו הפרשה כלל באמת, כיון דהיו מביאין שקלים ממש למה היו צריכין לקריאה להשמיע לציבור והיה סג' בהכרזה לחד. והא דתנן ר"ח אדר שחל בשבת קורין פרשת שקלים זה נתקן לאחר החורבן דבטלו שקלים והכרזה בעו"ה, ואז תקנו חכמים שבאותו הדור ולכה"פ יהיה קורין הפ' והא נחשב לנו כמו הבאת שקלים ממש. וסמכו עצמם על הרמז הנ"ל דכתיב והיו לבני ישראל לזכרון וגו'.

**ובזה** נתיישב ג"כ מה שהקשיתי לעיל בפירש"י והומכ"ם דמהש"ס דמגילה משמע דהכל אחד. אכן לפי הנ"ל לא קשה מיד, דהגמ' ר"ל כמו בזמן

חז"ל דצריך לקרות בשבת שלפני אדר בפרשת שקלים היינו דילפינן מסמוכין:

**ובזה** נתיחא נמי כמה דצריך קריאה בשבת ההכרזה בחול. היינו דבקרא הזכר דמשה ציווה לישראל ליתן על המשכן, ומשמע דלזה א"צ קיבוץ, דהא כתב זה לפרשה בפני עצמה ולא כתבו בחד פרשה, אלמא דלזה א"צ קיבוץ. ולכן שמעינן מזה דבעי תרתי, קריאה בשבת והכרזה בחול וכמו שמצינו גבי משה. והשתא נתיחא דבעי תרתי, דקטן הא פטור לשמוע קריאת התורה, וא"כ כל הקטנים שיעשו בר מצוה מר"ח אדר עד ניסן דיהו חייבין במחצית השקל מן הדין, דהא בר"ח ניסן יעשו גדולים. ולדידהו אין תועלת בקריאה דהא פטורין מקריאת התורה, דהא עכשיו הם קטנים ובשבילם תקנו חז"ל להכריז. ובהכרזה לחודא בחול ג"כ א"א לצאת, דאז אין הכל מצוין בעיר דכל מלאכתם היה בשדה וכדאמרין בשבת (דף ל"ה) והיו תוקעין בכל ע"ש להבטיל העם ממלאכה שבשדות [ועיין עוד ביבמות (דף ק"ט) דחששו חז"ל שם זלמא איכא אינשי דלא הוי בהכרזה ע"ש. ועיין עוד במנחות (דף מ') דאמרין שם אדיסקי ליקום וליסמך בתמיה ועיין שם ברש"י]. והלכך תקנו רבנן קריאה והכרזה ודו"ק.

**ועוד** יש לומר בפשיטות ליישב קשיא הראשונה דלמה הוצרכו לתרתי לקריאה והכרזה, ע"פ מה ששמעתי ממר אחי הגאון זצ"ל שהעיר בדברי הכתוב בפ' כי תשא דכתיב שם תרי זמני לכפר על נפשתיכם, דמתחלה כתיב העשיר לא ייכה וגו' לתת תרומת ה' לכפר על נפשתיכם, ושוב כתב רחמנא והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם, ופי' מר אחי ז"ל דר"ל דבקרא הראשון מירי בעת שהיו המשכן והבהמ"ק קיים והיו מביאין שקלים ממש למקדש להקריב בהם קרבנות והקרבנות היו מכפרים על בני ישראל, לפיכך כתיב לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם. ושוב רמז לנו הכתוב דאף לאחר שיחרב המקדש בעוה"ר ולא יהיה לא קרבנות ולא שקלים שיכפרו עלינו, מ"מ והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה', והיינו שיקראו הפ' שקלים בר"ח אדר הקריאה היא נחשב לזכרון לפני ה' כאלו הביאו שקלים ממש. וגם זה יהיה נחשב לכפרה על נפשתינו. וכן אמרין בסוף תענית (מ', ב') דאמר הקב"ה לאברהם אבינו דכבר תקטני להם סדר קרבנות בזמן שקורין בהם לפני מעלה אני



בזמן הבית היו חייבין ביד להודיעו. וזכינו לדין חדש דאף לדעת הסוברים דאין קורין לקטן למפטיר בפרשת שקלים' היינו אם לא יגדל עד אחר ר"ח ניסן, אבל אם נעשה גדול ובר מצוה מר"ח אדר עד ר"ח ניסן יכול לעלות למפטיר וגם מחוייב לשמוע הפרשה: והנראה לפע"ד כתבתי בעו"ה.

הבית היו צריכין להכריז בר"ח אדר דשואלין דזורשין וכו', ה"נ תקנו עכשיו בזמן החורבן להקדים הקריאה ג"כ ל' יום קודם זכר למקדש דהיה הכרזה ל' יום קודם<sup>ט</sup>. ועפ"ז אינו מוכרח לומר דקטן שיעשה בר מצוה מר"ח אדר עד ניסן הוא פטור מקריאה, די"ל דכיון דיתחייב במצוה אח"כ מחוייב השתא בקריאה, דהא

## סימן נה

## תקון צרכי רבים בחדש אדר

ממערה אמר הואיל ואיתרחיש ניסא איחיל ואתקין מילתא דכתיב ויבא יעקב שלם ואמר' שלם בגופו כו' אמר איכא מילתא דבעי לתקוני, אמרי ליה איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי כו' כל היכא דהוה קשי טהרי וכל היכא דהוה רפי צייניה ע"ש. היצא לנו מאגדה זו דכל בר נש דמתרחיש ליה ניסא צריך לפקח ולתקן צרכי רבים וראיה ברורה מיעקב אבינו ע"ה דהואיל ונעשה לו נס שנתרפא מצלעתו לפיכך ריחן את פני העיד<sup>א</sup>. ולפי הקדמה זו מעתה מה טוב ומה נעים דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה דאמרו במתני' דעושין כל צרכי רבים בחדש אדר, והיינו משום דאין לך חודש שנעשו בו לישראל נס כללי ומפורסם כמו בחדש אדר, שנגאלו בו אבותינו בימי מרדכי ואסתר ממש ממות לחיים ולהיהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר בחדש זה (ולא) [ולזה] יפה אמרו חכמים דחוב על כ"ד להשיגח בצרכי רבים בחדש זה שנעשה בו נס לישראל וכמו דמצינו ביעקב אבינו דמתוך שנעשה לו נס תיקן צרכי רבים.

ונ"ל לתת גם קצת תבלין לזה דכל התיקונים שנאמרו במשנתנו הם דוגמות התיקונים שתיקן יעקב

יום ר' עש"ק כ' שבט הדי"ר לפ"ק

**תנן** [בפ"ק דשקלים דף ב'] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים ובט"ו בו קורין את המגילה בכרכין ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות המים ועושין כל צרכי רבים וכו' ויוצאין אף על הכלאים עכ"ל המשנה. ולכאורה יש לתת טעם למה הטילו חכמים חיוב לעיין על צרכי רבים בחדש אדר יותר מכל השנה. דבשלמא בהנך תרתי דרישא בשקלים ובכלאים, כבר מבואר טעמו במגילה פרק בני העיר (כ"ט ב). בשקלים משום דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, ומש"ה קדמינן וקרינן באדר דשואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, ולרשב"ג משום שולחנות כמו שנתבאר לעיל באריכות בתשובה הקודם לזה. ובכלאים משום דזמן זריעה הוא והוא ג"כ שם במגילה וע' תוס' שם ד"ה על הכלאים, אבל אינך צרכי רבים כגון תיקון דרכים ורחובות ומקוואות המים וכל הנך צרכי רבים רקחשיב בירושלמי דשקלים בפרק קמא הלכה ג'. צריך לבקש טעם לזה.

**ועלה** על דעתו דאולי יש ליתן קצת טעם לזה ע"פ הא דאמרין בשבת ל"ג ב', דר"ש ב"י כד נפיק

ט. אולם רש"י במשנה מגילה כ"ט א' לא כתב כן ח"ל: קורין בפרשת שקלים להודיע שיביאו שקליהן באוד כדי שיקריבו באחד בניסן מתרומה חדשה כדאמרין בגמ'.  
י. כל זה הוא אי נימא דקריאת פרשת שקלים היא במקום הבאת שקלים למקדש. וכ"כ בחזקת סוף מצוה ק"ה. אבל אי נימא דקריאת הפרשה היא במקום ההשמעה על השקלים שנהגה בזמן המקדש, דאי שאין צורך לבר חיובא, וקטן יכול לקרוא פרשת שקלים, וראה לעיל סוד"ה ולפי זה.

א. דין זה אכן הובא להלכה ע"י המג"א בס"י ר"ח סק"ב ח"ל: משמע בשבת דף ל"ג דנעשה לאדם נס יתקן איזה צרכי רבים בעיר. ובמ"ב ס"י ר"ט סק"ב בסופו. ועי' עיני יעקב על העין יעקב שבת שם ובפתח הדבד אריח שם.

ראו חכמים על ככה ומה הגיע עליהם לתקן שכל צרכי רבים יעשו בחולו של מועד, ועוד כיון דמלאכה שאפשר לעשותו קודם י"ט הוא, מה ראו חכמים להניחו לעשותו בחולו של מועד ולחלל י"ט. ועוד דהיה יותר נכון לתקן קודם י"ט כדי שיהא הדרכים מתוקנים לעולי רגלים כמו שאמרו בסנהדרין י"א דמעברין השנים בשביל הדרכים והגשמים, כמו דתנינא שם אין מעברין את השנה אלא א"כ היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשמים וכו'. ופירש"י מפני הדרכים שנתקלקלו בימות החורף מפני הגשמים ועדיין לא נתקנו ולא יוכלו עולי רגלים לבוא עכ"ל. אבל לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר הטעם דראוי לעיין בצרכי צבור בזמן שנעשו נס לישראל, א"ש גם הכא, דכיון דבניסין נגאלו אבותינו ממצרים מעבדות לחירות מאפלה לאורה, ועיקר זמן הגאולה היתה נמשך מט"ו בניסין עד שביעי של פסח שבו אמרו אבותינו שירה על הים, וא"כ ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך זמן ההוא וכנ"ל. וכי תגן נמי מתניתין בחוה"מ פסח תגן, ולא תימא דשינויא דחיקא הוא דמשנינא לך כיון דמתני' סתמא קתני, ומשמע דאף בחוה"מ סוכות הדין כן, דהא ליתא, דוודאי בדווקא קא משנינא לך דהא רומיא דיוצאין אף על הכלאים קתני, והתם וודאי בחוה"מ פסח תגן כמו שפרש"י בהדיא דף ו' בד"ה כאן בבכיר ע"ש. וא"כ מתניתין כוליה דכוותיה וק"ל. כל זה כתבתי רק ע"פ דרך הדרוש, אבל ע"פ דרך ההלכה יש לעיין בזה. ועוד חזון למועד אי"ה.

הגלע"ד כתבתי בעוזה יום ו' עש"ק כ"ו שבט תרי"ד.

אבינו ע"ה בעיד שכס. דבאחד באדר משמיעין על השקלים, היינו כנגד זה שאמר רב התם דמטבע תיקן להם. ומתקנין את הדרכים והרחובות, היינו כנגד מה שאמר שמואל התם דשווקים תיקן להם. ואת מקוואות המים, היינו כנגד מה שאמר ר' יוחנן התם דמרחצאות תיקן להם. וביראי דיש לאגדה זו ענין גדול ע"פ הסוד ואין לנו עסק בנסתרות. וגם מה שתיקן רשב"י את הקברות היינו נמי מן התקונים שנחשב כמשנתנו ומציינין את הקברות, ואיהו נמי עביד הכי כל דהוה קשי טהריה וכל דהוי רפי צייני כמו שהבאתי לעיל לשון הגמרא דלשם"ב.

ונ"ל נמי דהא דקאמר בתחילה בט"ו בו קורין את המגילה ואח"כ אמר ומתקנים את הדרכים, דר"ל דבו ביום שנעשה בו נס מתקנין את הדרכים ואת כו'. וכ"ה בהדיא ברמב"ם פ"ד (ה"א) מה' סוטה ובפ"ח מה' ערכין דבו ביום קאמר ומן הטעם שכתבתי"ג.

ועפ"ז יש ליישב גם הא דתגן בריש מסכת מועד קטן ומתקנין את המקולקלות במועד ומתקנין את קלקולי המים שברשות הרבים וחוסטין אותן ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות המים ועושין כל צרכי הרבים ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאים עכ"ל המשנה. ולפי המתבאר בסוגיא שם ו' ובפירש"י ותוס' שם ובירושלמי דשקלים, מוכח דתקנת חכמים הוא כן לתקן כל צרכי רבים בחולו של מועד, ולא דקמ"ל דמותו לתקן בחולו של מועד, ע"ש דמוכח בהדיא כן. וא"כ גם כאן יש לבוא בתפילת הבינינו מה

ב. במקו"א נתבאר דרשב"י עשה כן משום שרצה להודות לעם שאדם צריך להתעסק בצרכי רבים לצורך הרבים, ולא לטובת עצמו כמו שעשו הדומים, וכטענת רשב"י לעיל בגמ' שם שלעצמם תיקנו, לכן כשיצא מהמצוה התעסק בצרכי רבים כאלו, שאין בהם שום תועלת לעצמו שהרי לא היה כהן, ודו"ק.

ג. וכ"ה בהל' דנצח פ"ה ה"ז. וסייעתא לדברי רבינו יש למצוא בפי' רבינו משולם לירושלמי ריש שקלים שאפי' בכרכים הסוקפות חומה יוצאים שלוחי בית דין בט"ו באדר.

## הלכות מגילה

סימן נו

### אמירת מזמור לתודה בתענית אסתר

בדרך אחר, דקאי על עניים ע"ש בפירושו ז"ל. וכן לפי גידסת רב אלפס ז"ל דגרס הואין ומסתכנין בה ועיין הפ"י לפי גירסא זו ברב אלפס והרא"ש ז"ל דודאי דאין להוכיח בבידור מדברי הגמ' להתענית הוזה היה נוהג בזמן הבית, מ"מ ודאי דהר"ן דין אמת דהיה נוהג אף בזמן הבית, דמהיכי תיתי לחלק בתענית כוזה בין לפני החורבן בין לאחר החורבן, כיון דכל עצמו אינו נעשה אלא זכר לנס שהיה מתעננין ביום המלחמה. ומכ"ש לפי מה שכתבו הרמב"ן והר"ן ז"ל דזהו כוונת הגמ' ג"כ במה שאמרו בסופ"ק דדברי הצומות ועקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה, אי"כ משמע שתיכף כשקיבלו וקיימו היהודים עליהם ועל זרעם את ימי הפורים האלה לעשות בכל דור ודור קבלו עליהם ג"כ אז את יום התענית אסתר להתענות בכל דור ודור.<sup>1</sup> וא"כ בוודאי שלא היו מקריבין באותו היום חטאות ואשמות וכל קדשים הנאכלין כמו תודה ושלמים, רקא ממעט זמן אכילתן שמהקרבנה עד הלילה, וכמו שלא היו מקריבין תודה וכל קדשים הנאכלין בערב יום הכפורים נמי משום האי טעמא הוא דהא ממעט זמן אכילה שלא יהיה יכול לאכול אלא עד הלילה ומטעם זה אין אומרים מזמור לתודה בעי"כ וכן בע"פ.<sup>2</sup>

**וידעתי** גם ידעתי דיש לחלק בין מיעוט זמן סוף אכילה בין מיעוט זמן תחילת אכילה, דכל מקום שהחזיר בש"ס דאסור למעט זמן אכילת קדשים כדי שלא יבא קדשים לבית הפסול מיירי בסוף זמן אכילה ויש מחלקין כ"י אבל אינו מוכרח. ועוד דמ"מ

בעז"ה יום ב' ביום תענית אסתר י"ג לחודש אדר שנת תר"ד לפ"ק

**שאלה** ראוי לברר אי יש לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר או לא. וכן אי יש לומר יהי רצון כאלו הקרבתי שלמים ביום י"ב לאדר שהוא יום שלפני תענית אסתר או לא:

**תשובה** לכאורה נראה לי לדון בדבר החדש מה שלא ראיתי לשום אחד מהאחרונים שכתב כן. והוא דלכאורה אין ראוי לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר ע"פ דברי רבינו תם וצ"ל [מובא ברא"ש ריש מגילה] שפ"י להא דאמרין בריש מגילה (ב. א) ד"ג זמן קהילה לכל היא, שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאין בני הכפרים לעידות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. והסכימו לפירושו הרא"ש והר"ן ז"ל ושאר פוסקים ודלא כפירש"י ז"ל.<sup>3</sup> וע"כ דהא דאמרין ד"ג זמן קהילה היא לכל ולא צריך לרבי, מיירי בזמן הבית דלאחר החורבן הא אמר לקמן בסוגיא דאין קורין אותה אלא בזמנה לפירש"י ז"ל שם שפ"י להא דאמרין רבזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה דר"ל לאחר החורבן ע"י בפירש"י ז"ל (ב"ה איכא דאמר). ולפי זה נראה בבידור דאף בזמן בית שני היה נוהג התענית הוזה לפי פיר"ת ז"ל. ואף שיש לדחות ולומר דהסוגיא אולא כאן אליבא דר"ע דס"ל דאף בזמן הזה איתא להא תקנתא, ומכ"ש לפי פ"י הרא"ש ז"ל שפ"י להא דאמרין רבזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה כ"י

א. שפירש שבי"ג נקהלו הכל להנקה מאויביהם.

ב. בביאור הגר"א ארי"ה ס"י תרפ"ו סק"ג מבאר החילוק בין ד' צומות שכתל חיובם בבית שני, לתענית אסתר שלא, לפי שקבעה ליום תפלה דועקה. ואף שמצאנו במגילת תענית יום נקטר ב"ג אדר, כבר כתב הראב"ד (מנבא ברי"ן סופ"ב דתענית) דה"ד לענין הספור אבל לא לענין תענית ובמקא"ה בזה טובא. ודאה להלן ד"ה ואמנם.

ג. דין ערב פסח ראה בספרים י"ג ב', וערב יום הכפורים במג"א ס"י ג"א סק"י.

ד. כ"ה דעת הצ"ח בפסחים פ"ח א'. אולם בשו"ת חכם צבי ס"י ק"א פשיטא ליה כרבינו. וע"י שש המלך ה"י קרבן פסח פ"ג ה"ט.

ולאחריהם בטלו, וכן לפי התירוך השני שכ"ש מוכח להדיא דעכ"פ בזמן הבית לא היו מתענין ביום תענית אסתר, ועוד דיום נקנוד הוא כמו שמבאר בסופ"ב דתענית (י"ח ב), וא"כ התמיה שלי מעיקרא לא קשה מידי, אבל ע"כ ר"ת ז"ל לא ס"ל הכי כמו שמבאר להדיא ברמב"ן בספר המלחמות ובר"ן בסופ"ב דתענית וברא"ש שם ובפ"ק דמגילה דלדעת ר"ת ז"ל הוא תקנה קדומה מימי מרדכי ואסתר להתענות ביום י"ג אדר בכל דור ודור וזכר לימי הנס שהיו מתענין חזקין בימים ההם בזמן הזה. ולזה כיוונו רבותינו ז"ל כמה שאמר בסופ"ק דמגילה דדברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה. וע' שם בגמ' דר' יוחנן הוא דקאמר הכי דדברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה. ונראה דרבי יוחנן לשיטתו אזיל בזה דפסק בסופ"ב דתענית דהלכה כר"י דכל הכתוב במגילת תענית דאסור בהספד ותענית אסור לפניו מיהת, דלא כשמואל שפסק שם כרשב"ג דאין אסור להתענות כלל לפניו ולאחריו. ולפי זה היה קשה לו קושית הראשונים ז"ל דהאין אנו מתענים ביום תענית אסתר לפי דעתו שפסק כר' יוסי. ועל זה תירץ בסופ"ק דמגילה דדברי הצומות וזעקתם קיים דברי הפורים האלה, כלומר דתענית אסתר שאני דתקנה קדומה מימי מרדכי ואסתר הוא להתענות ביום ההוא דקיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלדים עליהם להתענות ביום תענית אסתר כדברי ר"ת ז"ל. ומה שיש להקשות על דברי ר"ת ז"ל מהסוגיא דסופ"ב דתענית כבר עמד על זה בספר קרבן נתנאל על הרא"ש בריש מגילה [אות ב'] עיין עליו. וע"ע מה שהקשה הגאון בעל פרי חדש סי' תרפ"ח על ר"ת ז"ל ויש לי אריכות דברים בדבריהם ז"ל ואין רצוני להאריך בהם כעת ועוד חזק למרעז אי"ה הנלע"ד כתבתי:

פשרט מהא חדא, דאין לומר יהי רצון כאלו הקרבתי שלמים ב"ב לחודש אדר שהוא יום שלפני תענית אסתר, דגבי שלמים ביום י"ב מיעוט סוף זמן אכילה הוא דאם יקריב שלמים ביום י"ב לא יהיה יכול לאכול רק עד עלות השחר של יום תענית אסתר ונמצא דקא ממעט באכילה כל היום ההוא שהוא סוף זמן אכילה של שלמים". ואין לומר דכיון דכל אחד כשהיה מקריב קרבנו היה עושה יו"ט יום ההוא כדמשמע בפ"ד דתענית ובסופ"ג דעירובין (מ"א א) א"כ לא היה צריך להתענות דהא יו"ט שלו הוא. הא ליתא, דזו מניין לנו דלא מצינו אלא גבי ת"ב שחל להיות בשבת ונדחה דהתענו ולא השלימו, ועוד דמ"מ התענו אלא דלא השלימו. ואין לומר נמי דבמקדש לא היה נוהג תענית זה דאין שבות במקדש דהתינת חטאת ואשם אבל תורה ושלמים דנאכלין בכל העיר מאי איכא למימר.

**ולפיכך יש לתמוה על מנהגינו שאנו נוהגין לומר מזמור לתורה ביום תענית אסתר ואין פרצה פה ומצפצף ע"ו.** אך כיון דלא מצאתי לשום אחד מהאחרונים שדברו בזה ומנהג כל ישראל לומר מזמור לתורה, חובה עלינו ליישב מנהג של ישראל, דאף דודאי דבבית שני לא היו מקריבין תורה וכל קדשים הנאכלין ביום תענית אסתר ושלמים אף ביום שלפניו לא היו מקריבין כמ"ש לעיל, מ"מ כיון דבבית ראשון היו מקריבין, אף דיום ההוא דמעשה דמרדכי ואסתר לא היה אלא אחר סוף גלות בכל כידוע לכל, א"כ שפיר י"ל מזמור לתורה, דלא דמי כלל לעיו"כ וע"פ דלא הקריבו כלל בשום פעם תורה בעיו"כ וע"פ, אבל הכא אינו כן כנ"ל ברור ליישב מנהגינו הנלע"ד כתבתי.

**ואמנם לפי דעת התוס' בסוף פרק ב' דתענית (יח, א ד"ה רב) שתי' על הא דאנו מתענין ביום תענית אסתר משום דאף דחונכה ופורים לא בטלו מ"מ לפניהם**

ה. בפי הרמב"ן עה"ת ויקרא ו' ט"ז מבאר שעיקר זמן אכילת שלמים הוא ביום הראשון. ועי' שו"ת חכ"צ שם ושו"ת שו"ת ומושיב מהחזקה ר' סי' יח.

ו. עי' זושק שלמה מגילה ב' א' ד"ה שם בגמ', שתי' שיתת ר"ת עפ"י השאלות בפרשת ויקהל דכשהל פורים בשבת יום הכניסה כ"כ לפי שמתענין ביום ה'. וכשהל פורים ביום ראשון, יום הכניסה הוא כ"א.

סימן נז

## תשובה מאחי המחבר בענין הנ"ל

אמר רבי יצחק דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים וגו', וכצ"ל בגמ' שם וכמ"ש בעז"ה בגליון הגמ' ובה בטלו דבריו. ובלא"ה גם לגי' דילן הלא (בתענית י"ח) מקשה על רבי יוחנן מהא דתנן מותרין בהספר ותענית דחק שם בזה טובא. ולפי דבריו לר"י הלא משכח"ל בפשיטות דקור ליה בתליסר לר' יוחנן עצמו. אלא דבאמת מיד בראותי מכתבו השני תמהתי עליו מיום נקנור. ושוב ראיתי כי בסוף מכתבו הזכיר מיום נקנור ובאמת שיש לתמוה הרבה ע"ד ר"ת ז"ל מיום נקנור. אמנם אם נאמר שלא כד' מעכ"ת נ"ל דבזמן הבית לא היו מתענין ב"ג אדר גם לר' ר"ת ז"ל, ולכן אז וודאי שיך היר"ט דיום נקנור בזמן הבית עכ"פ. אלא דבר' הראב"ד ז"ל שהביא הר"ן ז"ל בסופ"ב דתענית מבואר כמ"ש אחי נ"י שהקשה בעצמו מיום נקנור אהא שכ' ד"ג יש לו סמך מקרא דדברי הצומות [ובאמת מש"ס דמגילה הנ"ל צ"ע על מ"ש הר"ן שם דהך קרא פירשוהו על ד' צומות של החורבן כו' דא"כ מאי קאמר דברי הצומות כו' קיים דברי הפורים כו' וצ"ע] דא"כ איך מנו יום נקנור ליד"ט. ולמ"ש לק"מ דאז היה בזמן הבית וע"כ כמ"ש אחי נ"י נוכח מבואר להדיא ברא"ש במגילה סימן ה'}. ולפי מש"כ הר"ן שם דלענין הספר קאמר אבל בתענית וודאי אינו אסור אלא אדרבה מחוייב להתענות, הנה בזה א"ש דברי אחי נ"י ע"ש בר"ן. והזכרתי להפסיק באמצע הענין יען כי אין הפנאי מסכים אתי כעת ולא רציתי לעבור על ולא יעבור הדור"ש:

בצלא"ה הכהן פ"ק דפ"ק וזילנא:

בעז"ה יום הפורים שנת הדי"ר לפ"ק

בימי הפורים ברכות אלו נאמרים לדובר מישרים דורש קלים וחמודים ה"ה אהובי אחי חביבי בר פחתי ובריבי ליש ולביא הרב החרף ובקי מעלה מרגניתא טבא דילידא אימיה כוותיה תלד ואע"ג דאית ליה פידכא נכי שני הקונטרסים שלו לפ"ד סותרין זא"ז ולאחר שהעלה שהכהנים לא הלכו אז למלחמה, א"כ לפי ר"ת ז"ל דעיקר התענית ד"ג אדר היה כשנקהלו אז לעמוד על נפשם לנח מארביהם וגו' והיו צריכים רחמים ותענית, א"כ הכהנים שלא היו אז באותו המלחמה לא היו צריכין להתענות כלל, ואיך כתב בקונטרסו השני שלא היו יכולין להקריב גם חטאת ואשם ב"ג אדר, והלא אין נאכלין אלא לזכרי כהונה והן אסורין להטמא למתים ולא היו במלחמת עמלק ולא היו צריכים להתענות ב"ג אדר כלל, אלא דלפי זה יצא דין חדש לפי ר"ת ז"ל שאין הכהנים צריכים להתענות ב"ג אדר כלל וגם אין הכהנים שבכפרים מקדימין ליום הכניסה כשחל ב"ג ומ"מ הוה א"ש לפ"ד רמשכח"ל יום נקנור בכהנים ויש להאריך בזה הרבה לפ"ד ועכ"פ דבריו סותרין זא"ז. שכ"ת מוה' שלמה הכהן נ"י מ"ץ דפ"ק וזילנא:

באהבה רבה קבלתי את הקונטרס שלו הראשון גם השני ובמאי דמסיים אפתח. מ"ש דבסוף מכתבו השני כי ר' יוחנן בסופ"ק דמגילה אזיל לטעמיה דפסק בסופ"ב דתענית (י"ח) כו' יוסי ודלא כרשב"ג. במחכ"ת נעלם ממנו גירסת הילקוט שם, דגרסי' שם

סימן נח

## קריאת המגילה בלילה וביום

ראוי לכוון אם דינו כד"ת, מ"מ היאך הדין לענין חיוב משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביזנים, אי ג"כ הוי כד"ת או דכל הנך וודאי דאינן אלא מדרבנן. וגם אם יש חילוק בין קריאת המגילה דלילה לשל יום או לא:

שאלה ראוי לכוון בדין קריאת המגילה בפורים והוא חקנת מרדכי ואסתר ונאמר ברוח הקודש לקרות ולכתוב אי דינו כד"ת או דאינה נחשבת אלא כמצוה דרבנן ונ"מ טובא לענין ספק ולשאר דבריהם. וגם

מבר חיובא וכיון שקטן הגיע לחינוך חייב מדרבנן, אתי דרבנן ומפיק מדרבנן. אבל בנר חנוכה נהי דקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן מ"מ הא קי"ל דאין שליחות לקטן אפילו מדרבנן, וכמש"כ הנ"י ביבמות בר"פ ב"ש בשם הרמב"ן ז"ל דקטנה דקדושה אמה ואחיה אפילו לדעתה אינה מקודשת כלל, וא"צ מיאון לפי שלא מצינו שתקנו חכמים שליחות לקטן עכ"ל שם. וא"כ י"ל דגם הטור ס"ל כן<sup>א</sup>.

**והקשו** התוס' (מגילה שם ד"ה ורבי יהודה) דבאיזה קטן מיירי אי בלא הגיע לחינוך מ"ט דר"י דמכשיר, ואי הגיע לחינוך מ"ט דרבנן דפסלי וכו'. ות"י דלעולם מיירי בהגיע לחינוך ואפילו הכי פסלי רבנן משום דבמגילה ליכא חיובא אפילו לגדולים אלא מדרבנן וכו' ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד מרבנן וכו'. ואמנם בטו"א ז"ל הקשה על סברא זו מהש"ס דפסחים (דף י"ד) ע"ש<sup>ב</sup> דעתו ז"ל לומר דמשו"ה קטן אינו מוציא לת"ק משום דמגילה נאמרה ברוה"ק לקרות לכו"ע והוי כמו של תורה וכו', ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא<sup>ג</sup>. ונ"ל דנ"מ טובא בן הטעמים לענין קטן שהגדיל ונעשה בן י"ג שנים ויום אחד ואך דלא ידעינן אם הביא ב' שערות, דלדעת התוס' דמגילה מקריא מצוה דרבנן, שפיר יכול להוציא לגדול, והא למילתא דרבנן סמכינן אחזקה דרבא דכל שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים וכמו דמוציא בתפלה. אבל לדעת הטו"א דמקריא דאורייתא אפשר דאינו מוציא דהא לענין חליצה לא סמכינן אחזקה דרבא.

**ואין** להקשות לכאורה לפי דעת הטו"א ז"ל דהטעם דאינו מוציא לגדול משום דהוי ד"ק ד"ק כד"ת דמיא, א"כ התינוח במגילה של יום שחיבה מד"ק אבל במגילה דלילה דכי הטו"א בעצמו (דף ד' ע"א) דחיובא אינה אלא מדרבנן דמד"ק לא מצינו חיוב רק ביום דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים<sup>ג</sup>, וכן במשתה

**תשובה** תנן התם (במגילה דף י"ט ע"ב) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן. ופסקו כל הפוסקים ז"ל כת"ק דקטן אינו מוציא לגדול בקריאת המגילה ואפילו אם הגיע לחינוך. וכן נפסק להלכה בטור ובש"ע סי' תרפ"ט סעיף ב'. [ובדברי השו"ע יש לתמוה דכאן בהלכות מגילה לא הביא שום דעה החולקת על זה ואלו בסי' תרע"ה סעיף ג' כתב דיש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך מותר להדליק. והוא דעת בעל העיטור ז"ל בהלכות חנוכה וכתב שם ח"ל ומסתבר בשלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואולינן בתר מנהגא וכדכתבין במגילה עכ"ל. וכונתו בזה פשוט דאזיל לשיטתו דבהלכות מגילה פסק באמת הלכה כר"י דבקטן שהגיע לחינוך כשר לקרות דאתא דרבנן ומפיק דרבנן, ואשכחן דמנהגא כר"י כדאיתא בתוספתא מעשה בר"מ וכו' מכאן ואילך הנהיגו שיהא קטנים קורין אותן לרבים ע"כ. וכ"כ הר"ן בפ"ב דשבת בשם בעל העיטור ומסיק ג"כ בשם הירושלמי דמכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורין אותן לרבים. ולפינו הגי' בירושלמי בפ"ב ה"ג מכאן ואילך נהגו הרבים לקרותה בבהכ"ג. וע"ש בק"ע מה שדחק בפירושו ופי' בו שני פירושים, ובפ"מ כתב בזה פי' רחוק מאוד. ואכן במח"כ נראה דלא ראו בר"ן ז"ל ובבעה"ט דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל כמו שהוא הגי' בבעה"ט ובר"ן. ועכ"פ דברי השו"ע צ"ע דבהלכות מגילה לא הביא את הבעה"ט כלל ולא חשש להביא דעתו כלל אף כיש אומרים. והיאך הביא לדעתו בהלכות חנוכה דהא הבעה"ט בעצמו תלי שני הדינים אהדדי. ואולי משום דס"ל דמגילה שאני דהוי ד"ק והוי כד"ת וכמו שאביא לקמן בשם הטו"א ז"ל אי"ה. ומיהו על רבינו הטור ז"ל קשה איפכא דבהל' מגילה הביא דברי בעל העיטור דפסק כר"י ואלו בהל' חנוכה לא חש להביא דעתו כלל. ואולי י"ל סברא איפכא דגבי מגילה דא"צ שליחות דהא שומע כעונה, ורק שצריך שישמע

א. עיין מג"א סי' תרפ"ט סק"ד שהציר כן על השו"ע ובלבושי שוד שם. וראה ביאור הגר"א סי' תרע"ה סק"ד שלדעת השו"ע שם ה"ה דקטן שהגיע לחינוך מוציא אותים במגילה. ועי' שעה"צ להמ"ב סי' תרפ"ט סק"ב. ובאליה ובה שם כתב בדעת השו"ע דקטן שהגיע לחינוך חייב רק בשמיעה ולא בקריאה, ולכן אינו מוציא אחרים. ועי"ע בחמד משה שם.

ב. הוכיח מדברי ר"ע שם דחזי דרבנן הוי כחז דרבנן.

ג. הטו"א חולק שם על הר"ן דס"ל דבספק אולינן לקולא. משום דהוי דרבנן. ואולם י"ל דהר"ן אזיל לשיטתו בתענית שלהי פ"ב, דמגילה אסתור אינה בכלל דברי קבלה משום שלא נאמרה על פי נביא. אולם לדעת שא"ד מגילה אסתור היא מברבי קבלה.

ד. וכ"כ בשו"ת נתיב ארץ סי' מ"א בדין אין לומר, וכן מבואר בתוס' הרא"ש מגילה ד' א' שעיקר קריאת המגילה הוא ביום משום דבקרא כתיב והימים, ולא מטרי לילות. וראה עוד בספר האשכול (אורבך) ח"ב הל' חנוכה סי' ט'. וכן מוכח מדברי הר"ן ריש מגילה,

ומתדבירין דאתא לאתויי אכילת פסחים ודלא כר"א בן עזריה. ולכאורה מאי דחקו לאוקמי דלא כר"א בן עזריה לוקמי דבא לאתויי קריאת המגילה של לילה. אלא ודאי דלא נתקנה בזמן המשנה כלל.

**ובזה** נתיישב כמה שהעיר הר"ן בריש מגילה דהאיך עשו הכפרים במגילה של לילה, דחק ליישב בשני תידושים עיין עליו. ואכן לפי מש"כ לק"מ דבזמן המשנה לא תקנו כלל. ובימי ריב"ל דתיקן כן י"ל דס"ל כחכמים דבזה"ז אין קורין אותה אלא בזמנה, דהא מתני' אוקימנא כיחידאה וכדאמר ר"י שם דזו דברי ר"ע סתימתאה. והלכך לא חקר הגמ' כלל בזה דהיאך עשו הכפרים במגילה של לילה. ואל תשיבני מהש"ס במגילה (דף כ') דמקשה על ר"י בן לוי ממתני' דאין קורין את המגילה עד שתנץ החמה ומשני כי קאי אדיוס, אלמא דגם בזמן המשנה היה שני קריאות ורק דהך מתני' מיירי במגילה דיום. ועוד דלפי מש"כ אין התחלה לקושיית הש"ס.

**ראמננס** לאחר העיון היטיב בקושיית הגמ' שם נראה דיש להוכיח אדרבה הוכחה גדולה למה שכתבנו דבזמן המשנה לא היו קוראין בלילה. דהנה לכאורה תמוה דמאי מקשה לימא תהוי תיובתא דר"י בן לוי, דהא ע"כ מיירי מתני' בקריאה דיום דהא אמר דאין יוצאין עד שתנץ החמה, א"כ דקארי לה מאי קארי לה, ומה בכך דאיכא נמי קריאה דלילה, מ"מ מתני' לא מיירי מזה, דבקריאת המגילה של לילה לא היה לו לתנא מה לאשמעינן חידוש דין רק בקריאה של יום. ועוד תמוה טובא סוגיית הגמ' דמגילה (דף ד') דעל הא דאמר ריב"ל דחייב אדם לקרות במגילה בלילה ולשנותה ביום אמרין דסבור מינה למקריא בליליא ולמתני מתניתין דידה ביממא. וכבר תמה על זה הטור"א ז"ל דהאיך היה ס"ד לומר כן, דהא שני משניות מפורשות לפנינו דעיקר קריאת המגילה הוא ביום. ומה שתי' שם דהיה ס"ד דהמשניות מיירי אם לא קראו בלילה, כבר תמה על תידושו זה מר אחי הגאון וצ"ל בגליון הטור"א שלו, דאכתי היאך נפרנס להא דתנן דאין קורין עד שתנץ החמה. ולפ"ל הס"ד דעיקר המגילה הוא בלילה בלבד

ושמחה אינו חייב רק ביום. וא"כ היכי סתמה המשנה כ"כ דקטן אינו מוציא ולא חילקה בין מגילה של יום למגילה של לילה. ועוד דלפי האוקימתא בתרייתא דכולה מתני' ר"י ותרין גוונין קטן וכו' טפי הו"ל לאוקמי כולה מתני' בקטן שהגיע לחינוך, אך דרישא מיירי בקריאת המגילה של יום, ובסיפא דר"י מכשיר בקטן מיירי במגילה של לילה.

**אבל** כל זה אינו קושיא דחדא י"ל דקריאת המגילה של לילה ליכא חינוך כלל משום דבלילה הוא ישן ואינו מוטל על אביו לחנכו וכמו דתנן בברכות (דף כ') דנשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש, ופרש"י אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד אצלו כשמגיע זמן ק"ש עכ"ל. ולכאורה צריך להבין נהי דבקריאת שמע של שחרית י"ל שאינו מצוי משום דזמנה אינה רק עד שלש שעות על היום ואז עדיין הוא ישן, אבל בק"ש של ערבית מ"ט. וע"כ צ"ל דודכו של תינוק לילך ולישן בתחלת הלילה [ומה שהקשו התוספות עליו מסוף פרק לולב הגזול קטן הידוע לדבר אביו מלמדו תורה וקריאת שמע י"ל דכיון דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. הלכך מ"מ מחריבים לחנכו לכה"פ אחר גי' שעות דמ"מ לא גרע מד"ת], וא"כ בקריאת המגילה של לילה נמי דמי לק"ש של לילה. וא"כ לא מצי כלל לתרץ בג"ל [משום] דבמגילה של לילה לרברי הכל אינו יכול להוציא, דאפילו מצוה דרבנן ליכא גביה ומה לא מיירי מתניתין כלל:

**ועוד** נ"ל והוא העיקר לפענ"ד דבזמן המשנה עדיין לא היה התקנה לקרות המגילה גם בלילה, דהא במגילה לא הוזכר רק ימים, ורק דבימי ריב"ל (במגילה ד, א ו, א) התקינו שיהו קורין גם בלילה וטמכו אקרא דאלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי. ותדע דלא הוזכר בשום דוכתא במשנה קריאת המגילה של לילה, דלגבי קריאת המגילה של יום תנן דכל היום כשר לקריאת המגילה, ובעי ליה למתני נמי דכל הלילה כשר לקריאת המגילה של לילה. ועוד דתנן דכל הלילה כשר לקצירת העומר, ומקשינן דכל לאתויי מאי

שמסתפק בהא דבני הכפרים מקרימין, אי הוי דוקא ביום משום דעיקר קריאת המגילה היא ביום, או שמא אף בלילה. אולם הרמב"ם ס"ל דחייב מגילה בלילה היא עיקר ע"ש. ויש בזה נפיש למי שא"י לקיים אלא קריאת אותה.

ד. ראה בהר צבי אריה ס"י ק"כ שהאריך הרבה בתודושו זה של רבינו ובאיוותיו, ומה שהביא להיעף מהר"ן ומהגמ' לחולן כי אי כבר שפער על כך רבינו להלן.

נמי נימא, לפי שאין אומרין הלל על נס שכחור"ל וכו'. ר"נ אמר קריאתה זו הלילא. היצא לנו מדברי הגמרא הלזו רקריאת המגילה בפורים למדו הנביאים מק"ו דקריאת הלל דפסח. [ואף שרש"י ז"ל פירש דלמדו משדה שאמרו משה וישראל על הים, מ"מ כבר תמה ע"ז הטו"א ז"ל והוכיח בראיות דע"כ פשוט דא"א לפרש רק על הלל דפסח ושם איכא ציווי מפי הגבורה דהב"ג סובר דהלל דפסח דאורייתא, וכתב הרמב"ן ד"ל דהיא הלמ"מ. ובאמת שאני תמה על הגאון הנ"ל שבספרו שאגת אריה סי' ס"ה השיג על רברי הרמב"ן ז"ל בזה דחזה רבריו בשתי ידים והעלה דהלל דיו"ט אינו אלא מדרבנן ואפי' ביו"ט של פסח. ותמהני דלפי מש"כ כאן בטורי אבן דהך ק"ו הוא מהלל דלילי פסחים ע"כ מוכרח דהתם ר"ת או הלמ"מ לפחות, דאי אמרת דאינו אלא חקנת נביאים כמו שכתוב שם בשאגת אריה, א"כ מאי ק"ו הוא זה, מי עדיפא הלל מזה, דעל הלל גופא יש להקשות רמאי ררוש להוסיף על מש"כ בתורה, ואם דיש בכוחם להוסיף על מה שכתב בתורה במקום דחזו דיש צורך בזה לשבח הודאת המקום וקידוש שמים, א"כ מאי מקשה על מגילה דאותו הטעם יש לומר גם על מגילה. ועוד מאי שייך ק"ו מהלל דערבן ערבא צריך. ואפשר ומשום זה היה נדחק רש"י לפרש דקאי על שירת הים. והיינו מרחזינן שעלה על לבו של משה וכל ישראל אז לומר שירה על נס, אלמא דהרבר ראו לומר שירה והלל על הנס ואבהוון דכולהו הוא שירת הים דהוא שירה ראשונה שאמרו ישראל. ומה למדו הנביאים שצריך לומר שירה על כל צרה שלא תבוא על הציבור, וכשנאלין יאמרו אותו על גאולתן וכדאיתא בפסחים קי"ז ע"ב, ושפיר הוצרך רש"י לפרש על שירת הים. וכל זה לפי פרש"י אבל הטורי אבן ז"ל בעצמו דמפרש רקאי על הלל דליל פסח, ע"כ מוכרח דהרבר לומר בלי ספק דהלל דליל פסח אינו מתקנת נביאים רק דהוא הלמ"מ כדעת הרמב"ן או דבר תורה ממש. ולפי פירושו זה סייעתא גדולה מהך סוגיא לדעת הבה"ג והרמב"ן ז"ל וכמעט שהוא ראי' שאין עליז חשוכה. ולכן מאוד הדבר תמה על הגאון הנ"ל בספרו שגגיא דהיאך עלה בלבו לחלוק על הרמב"ן ז"ל הנ"ל הלא לפי פירושו ז"ל דברי הרמב"ן ז"ל מבארין ומכרחין בשי"ס ומגילה הנ"ל וצ"ע].

**והנה** כבר כתב הבה"ג במגן המצות והסכים אחריו הרמב"ן בספר המצות בשורש א' דקריאת הלל

ואפשר לומר דפרסומי ניסא עדיף.

למה אינו יכול לקרות מקודם הנץ, ואדרבה דאם הוא לילה עדיף טפי דהא עיקר מצותו בלילה. דברי הגאון טו"א ז"ל בזה תמה מאוד וצ"ע:

**ואכן** ליישב תמיהת הטו"א הנ"ל נראה לי פשוט דקושיא חדא מתורצת כחכירתה, ד"ל דהמקשן שהקשה בד' כי לימא תהוי תיובתא דריב"ל המה תלמידי ריב"ל בעצמו דסבור מיניה דלמקרי בליליא ולמתני מתניתין וידה ביממא, וכעת דסבור מיניה כך הקשו ליה באמת הך קושיא דהזכור לפנינו בגמ' לקמן (דף כ'), ורק דהגמ' קיצר בכאן וסמך אלקמן. והשיב להם ריב"ל דמעולם לא כונתני לזה דעיקר המגילה הוא בלילה, דודאי הקריאה הוא ביום רווקא, וע"ז תנן ראיין קורין ער שתנן החמה, ורק שאני בא להוסיף דצריך לקרות גם בלילה משום ריש סמך לזה בכתוב, דאף דמשתה ושמחה אינו נוהג רק ביום בלבד, מ"מ קריאת המגילה נוהג גם בלילה כדי לעשות זכר לצרתן דהיו זועקין יום ולילה וכמו שפרש"י שם, ונמצא דקושיית הטו"א על הס"ד היא קושיית הגמ' בעצמה (דף כ') והתלמידים בעצמם הקשו כן לריב"ל. ועפ"ז עולין ב' הסוגיות כמין חומר, וזה נ"ל כפתור ופרח ויתיישב כל הקושיית בזה בעז"ה:

**ואכן** בעיקר רברי הטו"א ז"ל דס"ל דקריאת המגילה נחשבת כר"ת ממש משום דנאמרה ברוה"ק, ונ"מ טובא לדינא בספק אם קרא מגילה או לא צריך לחזור ולקרות מספק וכמו בק"ש. ולכאורה מג"ל הא"י, דמהא דאמרינן (ב"ה דף י"ח) דדברי קבלה כד"ת רמיא אין ראייה. ודילמא התם לענין חיזוק קאמר כן, דכיון דהדבר מפורש בדברי הנביאים א"צ חיזוק, אבל בודאי דנחשב למצוה דרבנן, הוא נכלל בלאו דלא תסוד כמו שאר מצות רבנן. ואדרבה בשי"ס ומגילה (דף י"ט ע"ב) קרי למגילה מצוה מד"ס ואמר שם מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחרוש, ומאי ניהו מקרא מגילה.

**ואמנם** אחר העיון היטיב בזה יש להביא ראיה גדולה לדברי הטו"א ז"ל [ותליא בפלוגתא רתנאי וכמו שיבאר לקמן בעז"ה]. ונקדים מה דאיתא (במגילה דף י"ד ע"א) מ"ה נביאים שנתבאו לישראל לא פתחו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דדוש אמר ר' חייא בר אבין אמר ר"י בן קרחה מה מעבודת לחידות אמרינן שירה ממות לחיים לא כ"ש, אי הכי הלל די כ"ה בתוספתא פ"ק דשבת דמפסיקין למגילה כמו לק"ש.



מהלמ"מ. והלכך לענין ספיקא נמי צריך לילך לחומרא דהא ספק בהלמ"מ לחומרא אזלינן, דגבי עולה אמרינן בקדושין (דף ל"ט) דכך נאמרה הלכה דוודאי אסור ספיקו מותר, אבל בשאר הלמ"מ ספיקו אסור:

**ועוד יש להביא ראיה דמגילה מקרי ד"ק** מהא דתנן בר"פ הקורא עומד (כ"א, א) מקום שנהגו לברך יברך שלא לברך לא יברך ואמרינן עלה בגמ' שם (ע"ב) אמר אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך וכו'. לפניה מאי מברך רב ששת מקטרוחא איקלע לקמיה דרב אשי וברך מג"ח וכו'. ולכאורה תימא דלמה אינו מקשה הש"ס בכאן דהיכין צונו דמברכינן אקב"ו על מקרא מגילה, וכמו דמקשה הש"ס בשבת כ"ג ע"א על גר חנוכה דהיכין ציונו, והוצרך לתרץ דנפקא לן מלא תסור או משאל אביך ויגודך וכו', והו"ל להש"ס גם כאן להקשות ולתרוץ. ואין לומר דהש"ס סמך אדהתם דכיון דכבר תרצינן בשבת דנפקא לן מלא תסור הוא תידוך מספיק על כל מצות דרבנן דמברכינן וציונו. דהא ליתא, דהא בסוכה (דף מ"ו) איכא פלוגתא דאמוראי אי מברכינן וציונו אנטילת לולב דכל שבעה בגבולין דהוא תקנת ר"י בן זכאי, ואמרינן שם דרב דאמר כל שבעה מצות לולב לברכה וטעמי' דס"ל גם גבי גר חנוכה כן, ושאר אמוראים פליגי ע"ז התם, הרי דאיכא פלוגתא בזה, והיכי אמר אביי בפשיטות דמברכינן וציונו על מגילה, וגם הגמ' לא הוה ליה לסמוך אש"ס דשבת הנ"ל, כיון דאיכא פלוגתא דאמוראי וכמה אמוראי לא ס"ל הא דרב בנר חנוכה, הו"ל להגמ' לבאר זה דלאו ד"ה היא, אלא ודאי דמגילה שאני דדברי קבלה הוא, דהא איכא ק"ו מהלמ"מ ושפיר יש לומר וציונו לרבוי הכל דהא ק"ו ניתן להדרש לרבוי הכל וזה בחרו לכאורה. נבזה א"ש נמי מה דתנן בסוכה (דף ל"ח) גבי הלל מקום שנהגו לברך יברך ואמרינן עלה נמי התם אמר אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך. ולא מקשה ע"ז דהיכין ציונו והיינו משום דהמשנה מיירי שם בהלל דסוכות וכבר כ' הרמב"ן בס' המצות שם דהלל דסוכות כיון שהוא בא משום מצות נטילת לולב נמי הלמ"מ כמו הלל דליל פסח, וראיה לזה מהש"ס דפסחים (דף ק"י) אפשר ישראל שחטו פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו הלל ומשמע מזה דהוא חייב מן התורה לומר הלל ע"ש ברמב"ן]:

**ועוד יש להביא ראיה** מהא דגרסינן בשבועות (דף ל"ט) וכשמשיעין אותו ולמי שמחוייב שבועה

דליל פסח הוא הלמ"מ ובכלל מ"ע של תורה יחשב [והביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן בפסחים ק"י דר' יוסי אומר דהלל זה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן אפשר שמשוה וכל ישראל שחטו פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה. ואם איתא דעיקר הלל אינו אלא מדרבנן או תקנת הנביאים מאי קושיא, ולמא לא אמרו באמת מקודם עד ימי דוד, דאפשר דנביאים שהיו בימי דוד תקנו כן ובימייהם נתחדש תקנה זו ומקודם לא אמרו כלל, ושפיר י"ל דהלל זה לא היה עד עתה, אלא ודאי דהוא הלמ"מ דצריך לומר הלל בפסח או כעת נטילת לולב. עוד הביא כמה ראיות לזה ומה שאמר שם דנביאים תקנוה, כתב הרמב"ן דר"ל שיחורה לומר זה, אבל ההלל עצמו כבר היה מקודם והנביאים גופא למדו כן ג"כ מק"ו, ומיהו במקום רשיך ק"ו כגון במגילה ובשאר ניסים, והיו כמו בנס דפורים והיו בו הצלת נפשות דכל ישראל, אבל במקום דליכא הצלת נפשות לכל ישראל דומיא דציאת מצרים ליכא ק"ו. והלכך הלל דחנוכה אינו אלא מדרבנן וכמש"כ הרמב"ן בעצמו שם, וע"כ משום דליכא ק"ו. והא דאמרינן בכמה דוכתי הלל דרבנן היינו בחנוכה או בשאר ניסי דמי לחנוכה, וצריך לומר דהא דמקשה כאן דמאי דרוש ולכאורה הא לא גרע נס זה משאר ניסי כגון חנוכה, ואף דהתם ליכא ק"ו מ"מ חייבין לומר הלל מצד תקנת נביאים שחקנו לומר הלל על כל צרה שלא תבוא, וא"כ לא גרע מגילה מיניהו. וע"כ צ"ל דהש"ס ידע דהכא עשו המצוה חמור כמצוה של תורה ממש ולא כשאר ניסים, ושפיר מקשו דמאי דרוש, דאף ריש יכולת ביד חכמים ונביאים להוסיף מצוה חדשה מחמת סייג וחוקן אבל אין יפולת בידם לומר לעשותם כשל תורה דבכה"ג דמי לבל תוסיף והלכך מקשה דמאי דרוש]. ועכ"פ היוצא לנו מד' הבה"ג והרמב"ן ז"ל דהלל דליל פסח הוא הלמ"מ, וכיון דהם דרשו ק"ו לקריאת המגילה גם מגילה עצמה נחשב להלמ"מ, דהא ק"ו ניתן להדרש דהוא אחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן [וכעין זה אמרינן בסנהדרין בפ' הנחנקין (דף פ"ט) המתנבא מה שלא נאמר לו מיתתו בידי אדם כגון חנניא בן עזור דקאי ידמיה וכו' וא"ל רב פפא לאביי האי לחבירי נמי לא נאמר, א"ל כיון דאתייהב ק"ו למודש כמאן דאתמר ליה דמאי ע"ש]. וא"כ הרי יש לנו ראיה ברורה דקריאת המגילה אינו מצוה דרבנן כשאר מצות דרבנן, רק היא נחשבת כמצוה של תורה ממש, דהא היא נלמדת

נשבעו עליהם במעמד הר סיני, והיינו דלא נקט  
בברייתא דשביעית הנ"ל רק מקרא מגילה בלחוד משום  
דכשאר מצוות דרבנן לא נשבעו עליהם וא"ש בעז"ה  
בה:

**אמנם** עריך לא נתיישב דעת הרא"ש בתשובה הנ"ל  
במה דכתב שם דגם הנשבע שלא לקרות את  
המגילה ג"כ חלה השבועה, והובא להלכה בטור  
ובשו"ע שם. וזה ודאי תמוה לכאורה דהא קריאת  
המגילה בוודאי מושבע מהר סיני:

**וליישב** דעת הרא"ש והטור ז"ל נקדים מה שיש  
לתמוה עוד, דלפי מה שכתבנו דחיוב קריאת  
המגילה הוא הלמ"מ משום דנלמד מק"ו, א"כ מה זה  
דאמרינן במגילה (ו, א) דאסתר ברוח הקודש נאמרה  
לקרות וילפינן לה מכמה דרשות, ושמואל לייף לה  
מקיימו וקיבלו קיימו למעלה מה שקיבלו למטה. וכן  
בסוף מס' מכות אמרינן דא"ר יהושע בן לוי ג' דברים  
עשו כ"ד של מטה והסכימו כ"ד של מעלה על ידם,  
ואלו הם מקרא מגילה ושאלת שלום בשם והבאת  
מעשר. מקרא מגילה דכתיב קיימו וקיבלו היהודים,  
קיימו למעלה מה שקיבלו למטה וכו'. ולכאורה לפי  
מש"כ למעלה דק"ו גמור הוא, למה היו צריכים להסכם  
של מעלה, הלא ק"ו ניתן להדרש, וכי בכל המצות של  
תורה שלמדו חז"ל מן השמועה ע"י ג"ש או ק"ו או בנין  
אב היו צריכים להסכם של מעלה. והלא כמה גופי תורה  
כגון בתו מאנוסתו ופיגול לא למדו חכמים רק מג"ש,  
ואעפ"כ היו מחוייבים ע"ז שריפה בכ"ד בזמן הביח. וכן  
בפיגול חייבין כרת וחטאת אף שלא היה הסכם ע"ז מן  
השמים. וכן מצינו להתוס' (בשבת דף פ"ז) דהקשו שמה  
על הא דאמרינן דג' דברים עשה משה מדעתו והסכים  
הקב"ה עמו הוסיף יום אחד מדעתו ופירש מן האשה  
ושיבר את הלוחות, ואמרינן שם דפירש מן האשה מאי  
דרוש נשא ק"ו בעצמו וכו', ושיבר את הלוחות מאי  
דרוש אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה  
תורה כל ערל לא יאכל בו וכו'. והקשו התוס' מאי קאמר  
דהוסיף מדעתו דאורייתא הוא שהרי ק"ו ניתן להדרש,  
והוצרכו התוס' לתרץ דלא היה ק"ו גמור ע"ש. וא"כ כאן  
דהוא ק"ו גמור לא היו צריכים להסכם. ועוד דהיכי קרי  
הגמ' למצות קריאת המגילה תקנת מרדכי ואסתר, וכמו  
דאמרינן בריש מגילה מכדי כולוהו אנשי כנה"ג תקנהו  
והלא דאורייתא הוא, וכמו שהקשו התוס' בשבת דאין  
זה מדעתו כיון דאיכא ק"ו. ודחוק גדול לומר דר"ל

כב"ד אומרינן לו הוי יודע שלא על דעתך אנו משביעין  
אותך אלא על דעתינו ועל דעת כ"ד, שכן מצינו במשה  
רבינו כשהשביע את ישראל וכו' אין לי אלא אותן  
העומדין על הר סיני דורות הבאים מנין וכו', אין לי  
אלא מצות שקבלו עליהם מהר סיני מצות העתידיות  
להתחדש כגון מקרא מגילה מניין, ת"ל קיימו וקבלו  
קיימו מה שקבלו כבר [כלומר דמה שקיימו עכשיו כבר  
קבלו מהר סיני עליהם וכבר נשבעו על זה בעת מעמד  
הר סיני] ע"כ מרב"י הגמ' דשם. והוצא לנו מהש"ס  
הלזו דכבר קיבלו ישראל עליהם בשבועה למקרא  
מגילה בעת קבלת התורה. ואין לומר דעל כל מצות  
דרבנן קבלו עליהם בשבועה, דא"כ מ"ש מקרא מגילה  
דנקט יתור משאר מצות דרבנן, אם בא לומר דאף על  
המצות שחדשו הסופרים היה שבועה, לחשב נמי כל  
מצות דרבנן כגון נר חנוכה ושניית לעריות ועידובין  
ונט"י. ועוד דתקשה לכאורה על מה שכתב הרא"ש ז"ל  
בתשובה והובא בטור"ד סימן רל"ט דהנשבע שלא  
לעשות מצוה דרבנן כגון שלא להדליק נ"ח וכדומה  
השבועה חלה וצריך לקיימה או לשאול עליה, ולא דמי  
לנשבע לבטל את המצוה דאין השבועה חלה, דהתם  
כמצוה דאורייתא הוא דאינה חלה, אבל כמצוה דרבנן  
שפיר חלה השבועה והביא ראיה מהא דאמר בריש  
נזיר (דף ג' ע"ב) מיין ושכר יזיר מצוה בין הרשות אמרינן  
מצוה מאי נינהו אלימא קידושא ואבדלתא וכי מושבע  
עליה מהר סיני ע"ש. ולמא צריך קרא וכ"פ ז"ל הרא"ש  
שם [ולא כפרש"י ז"ל שם דמפרש דשפיר מושבע עליה  
מהר סיני ע"ש] הרי דמצוה דרבנן לא היה מושבע מהר  
סיני, ולא צריך קרא לאסור דבלא קרא ידעינן דחל  
נזירות על מצות קידוש והבדלה. והלכך בנשבע לבטל  
מצוה דרבנן נמי שבועה חלה, דמצוה דרבנן נמי לא היה  
מושבע מהר סיני, כ"כ שם הרא"ש ז"ל הובא בב"י שם.  
והדבר תמוה לכאורה דהא הכא בכרייתא דשבועות  
הנ"ל אמרינן להדיא איפכא דעל מקרא מגילה נשבעו  
עליה ישראל במעמד הר סיני, הרי חזינן דמצוה דרבנן  
נמי היה מושבע מהר סיני, ולא לבד דקשה על הרא"ש,  
אלא דקשה נמי דיהא ב' סוגיות סותרות זו את זו,  
דסוגיא דנזיר הנ"ל ס"ל דמצוה דרבנן לא מקרי מושבע  
מהר סיני, וסוגיא דשבועות סובר דמצוה דרבנן מושבע  
מהר סיני. אלא ודאי דמקרא מגילה שאני דכיון דיש  
ק"ו ללמד מהלל דלילי פסחים שפיר היא גופא הלמ"מ,  
דהא ק"ו ניתן להדרש, והלכך שפיר אמרינן דנשבעו  
עליה במעמד הר סיני. אבל שאר מצות דרבנן באמת לא

אבל חכמים אמרים אין קורין אותה אלא בזמנה. ולכאורה במאי פליגי ר"ע וחכמים דר"ע דריש זמן זמנא ומניהם וחכמים לא דריש. ועוד דמ"ש דמתני' ר"ע היא דילמא ר"מ היא, ועוד בכל דוכתא אמרינן דסתם משנה ר"מ ורש"י ז"ל פידש משום דכולהו סתמות הוא אליבא דר"ע, אבל עדיין קשה דמגיל דר"ע ס"ל הכי:

**ואמנם** לפי דברינו הג"ל יבואר יפה בעזרה. והנה בריש מגילה אמרינן דהא דהקילו חכמים על מקרא מגילה להקדים ליום הכניסה ע"כ מעיקר תקנות מרדכי ואסתר וסייעתם בעצמם הוא דתקנו כן להקדים ליום הכניסה לעת הצורך כגון לכפרים או היצא בשירא, דאי ל"ה הא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. וא"כ פשוט דזה אין לומר רק אם מרדכי ואסתר וסייעתם תקנו מעצמם כן לעיקר קריאת המגילה בפודים, או היה ביכולתם לתקן ג"כ שיכולים להקדים. אבל אם נאמר דק"ו גמור הוא וקריאת המגילה הוא הלכה למ"מ. כמו הלל דלילי פסחים, האין היה ביכולתם אפי' לאנשי כנה"ג בעצמם לתקן שיכולים להקדים. וכי תעלה על דעתך שיכול להקדים ההלל דליל פסח לומר קודם הפסח בעת הצורך, כגון דמפרש ויצא בשירא ואינו בקי בקריאת ההלל וצריך לבקי שיקרא אחריו וידע ששם לא יהיה בקי לקרות, וכיון דנתקן לומר בזמן הנס עצמו א"א להקדים בשום אופן. וא"כ הי"נ כיון דעיקר זמן הנס היה ביום המנחה דהיינו י"ד וט"ו, צריך לקרות בזמנו וא"א להקדימו, והודא הקושיא לדוכתא דהא אין ב"ד יכולין לבטל דברי ב"ד חבירו וכו'. ובפרט בגדיד דהוי הלמ"מ בוודאי אין ביכולתם לבטל דברי תורה ח"ו.

**וע"פ** הצעה זו א"ש סוגית הגמ' דאחר דמסיק הגמ' דתקנת הקדמת הכפרים הוא מתקנת אנשי כנה"ג בעצמם, משום דאליה אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו וכו', אמר ר"י על זה דזו דברי ר"ע סתמיתא דר"ע דריש זמן זמנא ומניהם. והיינו דר"ע לשיטתו דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה והוי מגילה מתקנת אנשי כנה"ג בעצמן, שפיד יכולים להקדים ליום הכניסה. אבל דכ"א דמגילה הלמ"מ דדנין ק"ו מהלכה והלכך אין קורין אותה אלא בזמנה וא"א להקדים ליום הכניסה [ולאיכא דאמרי שם צ"ל דגם חכמים ס"ל כר"ע]:

**ובזה** י"ל פרפרת אחת לחבר סאמרי ר' יהושע בן לוי להודי דאמר (במגילה דף ד') ג' מימרות זה אומר

דדרשו ק"ו והתקינו וכמו דמתרץ גבי ר"י בן זכאי (בסוטה דף פ"א ע"ב) דמאי התקין דרש והתקין, דא"כ הו"ל להגמ' להקשות ולתרוץ כן:

**וליישב** הכל כדודא מחתא נקדים בתחלה המשנה רנזיר (דף נ"ו) דתנן התם אמר ר' עקיבא דנתי לפני ר"א מה אם עצם כשעורה שאינו מטמא אדם באוהל הנזיר מגלח על מגעו ועל משאו. רביעית דם שהוא מטמא אדם באוהל אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לי מה זה עקיבא אין דנין כאן מק"ו. ומסקינן שם בגמ' דר"ל דעצם כשעורה הלכה ורביעית דם ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה ע"כ. והרי חזינן ממשנה זו דר"א ור"ע ס"ל [דהא משמע דר"ע קיבל לדברי ר"א שהרי לא השיבו ע"ז ומשמע דאדורי אורי ליה] דאין דנין ק"ו מהלכה, משום דלא ניתן הלמ"מ לדרוש ב"ג מידות וכדפידש רש"י (כשבת דף קל"ב ע"א) ע"ש. והשתא א"ש הכל בעזרה ולק"מ, דשפיד הוצרכו שיסכימו משמים על ידם משום דכל עיקר הק"ו שדרשו על קריאת המגילה הוא מהלל דלילי פסחים, הלא כל עיקר ההלל דלילי פסחים אינו אלא הלמ"מ כמו שכתב הרמב"ן בהדיא שם וז"ל: והנראה מדבריהם שהוא מה"ת [וקאי שם על ההלל] כמו שפירשתי ויהיה הלמ"מ עכ"ל. וא"כ הא קי"ל דאין דנין מהלכה לדעת ר"א ור"ע, ומשו"ה הוצרכו שיסכימו משמים על ידם דשפיד דרשו ק"ו דשפיד דנין מהלכה ודלא כר"א ור"ע [וכ"ה דעת ר' יהושע במס' טהרות פ"ח משנה ז' ובדידים בפ"ג מ"ב וכמש"כ הגר"א ז"ל באלהו רבה ע"ש]. ובה נחא נמי מה דלא מקשה בגמ' דאלה המצות כתיב שאין נביא רשאי לחדש דבר מעצמו, ואף דהסכימו משמים על ידם, מ"מ לא כשמים היא וקי"ל דאין משגיחין בבת קול. אבל לפי הג"ל נחא, משום דבאמת דרשו ק"ו ולא היו צריכין להסכמה רק לגלוי מלתא דשפיד דרשו ק"ו מהלכה. ואפשר דזה היה אחד מהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה והם דרשו כן מעצמם והסכימו משמים על ידם שנכתובו כהלכה ושפיד דנו ק"ו מהלכה:

**אמנם** כל זה אם נאמר דדנין מהלכה, אבל לר"א ור"ע דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה אין כאן ק"ו באמת. וע"כ לדעתם דמעצמם תקנו כן בלא ק"ו, וא"כ אינו אלא מצוה דרבנן בעלמא כשאר מצות דרבנן. ובה הרווחנו לבאר מה דתנן בריש מגילה מגילה נקראת בי"א ובי"ב וכו' ואמרי' עלה בגמ' אמר רבה בר בר חנה אר"י זו דברי ר"ע סתמיתא דר"ע דריש זמן זמנא ומניהם,

דאמר הטעם דשמא יעבידנו גבי מגילה ג"כ לשיטתו אויל דס"ל גבי טבילת כלים נמי גזרין דשמא יעבידנו ואף דהוי דבר הרשות כ"כ הטורא שם. וא"כ לכאורה דאם נימא כסברת רב יוסף לא שייך לאשמעינן דמותר לדרוש בשבת. וע"כ צ"ל דס"ל דדנין מהלכה והוי דאורייתא, והלכך א"ש גם מימרא קמייחא דנשים חייבות במקרא מגילה ולא קשה ממצה, דהתם צריך קרא משום דהוי ילפינן מסוכה דהא ס"ל דדנין מהלכה.

**ועפ"ז** נחא נמי עוד מימרא השלישית דאמר דחייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום ולכאורה הא כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים וכן משתה ושמחה אינו נוהג אלא ביום. אכן לפי מה שמוכח דס"ל לריב"ל דדנין מהלכה א"ש, דהא כליל פסח ויומו החיוב לקרוא את ההלל.

**אמנם** כל זה לרב יוסף דס"ל דדברבנן ליכא גזירה דשמא יעבידנו, אבל לרבה י"ל החיבור לאידך גיסא. דהנה המהרש"א ז"ל הקשה כיון דיליף ק"ו מהלל דליל פסח והתם הא אומרים שירה בלילה וביום, דהא החיוב לומר הלל בעת אכילת הפסח, א"כ למה הוצרך לומר דחייב אדם לקרוא המגילה מדכתיב אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי תיפוק לי' דהא ילפינן מהלל דליל פסח והתם אמרי' גם בלילה. וכן הקשה בס' ישועות יעקב. ועפ"ז י"ל דרבי יהושע בן לוי ע"י מאמר הקודם בא ליישב קושיא זו והנה על הא דאמר ר"י בן לוי דנשים חייבות במקרא מגילה שאף היו באותו הנס, יש להקשות דא"כ ל"ל קרא במצה. ואין לתרץ כמו שתי' התוס' דאליה היו למדין מסוכה הא אין למדין מהלכה. ומיהו י"ל דס"ל באמת דלמדין ג"כ מהלכה. אך תמוה דלמה תנן דמי שהוא עבד או אשה מקרין אותו עתה אחריו כמה שהיה אומר משום דהנשים פטורות מהלל, ומדחגי סתמא משמע דאף מהלל דפסח נמי פטידי'. ולכאורה תמוה דאמאי פטידי דלמה לא נחייב נשים בהלל נמי שאף הן היו באותו הנס וכמו דמחייב נשים במגילה וכד' כטות מטעם דאף הן היו באותו הנס ה"נ יש לחייב בהלל דפסח. וע"כ צ"ל כמו שתי' התוס' מגילה בתי' השני דסברא שאף הן היו באותו הנס לא מהני רק במצה דרבנן כמו מגילה ד' כטות, אבל במצה דאורייתא לא מהני סברא זו, והלכך צריך קרא במצה נמי משום דאורייתא הוא. וא"כ י"ל

זה. א' דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ב' פורים שחל בשבת שואלין חזרשין בעניינו של יום. ג' חייב אדם לקרוא המגילה בלילה ולשנותה ביום. ולכאורה מאי שייך הנך מימרות להודי'. אמנם לפי הנ"ל יבואר. דהנה מתחילה אמר ר' יהושע בן לוי דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ולכאורה תמוה ע"ז קושיית התוס' (כ"ה שאף) שהקשו דא"כ ל"ל קרא בפסחים (מ"ג) לחייב נשים במצה משום דאיתקש לאכילת חמץ תיפוק ליה דבלאו הכי חייבות משום שאף הן היו באותו הנס דיצאת מצרים. ותירצו התוס' משום דשאני התם דאי לאו קרא הו"א דפטידי משום דילפינן ט"ז ט"ו מחג הסוכות מה להלן נשים פטורות והלכך איצטרך קרא דהוקש לחמץ. אמנם יש לדרקק על תי' זה דהא בהדיא אמרין דהא דנשים פטורות מסוכה הוא הלמ"מ, דאי לאו הלמ"מ הו"א דחייבים משום תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו ומשו"ה איצטרך הלמ"מ, וכיון דהוי הלמ"מ היאך הוי ילפינן מסוכה בג"ש הא אין דנין ג"ש מהלכה, דכל הי"ג מידות אין למדין מהלכה, והדרא הקושיא לדוכתא דלמה לן קרא במצה תיפוק ליה דאף הן היו באותו הנס.

**ושוב** אריב"ל עוד מימרא אחרת דפורים שחל בשבת שואלין חזרשין בעניינו של יום, ומסקינן דפורים קמ"ל דמהו דתימא דגזוז משום דרבה קמ"ל. ולכאורה היכי שייך למגור במגילה דשמא יעבידנו, דהא כל עצמו אינו אלא מדרבנן ולא מצונו במצה דרבנן שהוא בהול כ"כ דניחוש שמא יעבידנו ד"א בזה"ר, וכמו שכי' הטורי אבן ז"ל במגילה (ו' ד') דהיינו טעמא דרב יוסף דהוצרך לומר הטעם משום שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה ולא סגי ליה בטעמא דרבה, ואף דרב יוסף גופא ע"כ דס"ל טעמא דרבה גבי לולב ושופר. וע"כ משום דרב יוסף ס"ל דבמצה דרבנן אינו בהול כ"כ, והוי כדבר הרשות ולא שייך גזירה דשמא יעבידנו. ורב יוסף לשיטתו אויל דס"ל דגבי טבילת כלים בשבת דאסור גזירה שמא ישא ולא משום דשמא יעבידנו, משום דלדבר הרשות ס"ל ולא שייך הגזירה דשמא יעבידנו דאינו בהול. והלכך מצוה דרבנן נמי ס"ל דהוי כדבר הרשות לענין גזירה זו, והלכך הוצרך לטעם דעניניהם של עניים נשואות וכו'. ורבה

וכר' כך אמר לנו אין הנביא אחד עתיד לחדש להם דבר ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זזו משם וכר' ער שהאיד הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה וכר' ע"ש. ונראה דכוונת הידושלמי דאף דהסמך שמצאו בתורה אינו אלא על כתיבה המגילה, מ"מ ממילא ש"מ דכל המצוות שנאמרו בתוכה, הכל כדברי תורה יחשב כיון שיש רמז בתורה דניתנה ליכתב, ממילא כל המצוות שנכתבו במגילה הוי כמצוות הכתוב בתורה ממש. ולהידושלמי הוה כיוון הרמב"ן בליקוטי בריש מגילה והובא בר"ן בריש המסכת שכ' ממש כלשון הירוש' הלז דלאחר זמן שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו סמך מה"ת עמד מרדכי וב"ד וכר'. והר"ן שם תמה עליו וכ' שלא ידע מה הוא זה שלא הוזכר זה בגמ' אלא שתכתב מגילת אסתר אבל לענין יו"ט לא עכ"ל. והיינו שחשב דהרמב"ן כיוון לדברי הש"ס דילן (דף ז') דאמרי' שם דשלחה אסתר לחכמים כתבתי לדורות וכר' עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה כתוב זאת וזכרון בספר וכר' וזוה משמע באמת דלא מיירי רק מדין כתיבת המגילה, אבל על קריאת המגילה אין ראיה כלל. ותדע דהא בש"ס דילן הוצרך ללמוד מצות קריאת המגילה מק"ו ומשמע דאף למ"ד דאסתר ברוה"ק נאמרה לכתב, מ"מ לענין קריאה אי לאו הק"ו לא היה רשאין לחדש דבר זה, משום דכתיב אלה המצוות, ואף דנאמרה לכתב היינו ספור המעשה דהמן ואחשוורוש כמו שאר כתבי הקודש אבל הדינים שכתוב בתוכה לא. ורק כיון דאיכא ק"ו תו אין זה דבר חדש דהא ק"ו ניתן להדרש. ואדרבה דהשתא דאיכא ק"ו אף למ"ד דאסתר לאו ברוה"ק נאמרה לכתב מ"מ לקרות ברה"ק נאמרה, וכן ס"ל לשמואל באמת (במגילה דף ז').<sup>1</sup>

**אבל** באמת הרמב"ן כיוון לדעת הידושלמי הנ"ל דס"ל דהכל דבר אחד, דכיון דנאמרה לכתוב ה"ה דנאמרה לקרות, ולפיכך לא הוזכר בירושלמי כלל להק"ו. וכן הביא הרמב"ן ז"ל בס' המצוות שלו בשורש א' ראה לדעת הבה"ג [שמנה מצוות קריאת המגילה בחשבון המצוות שנאמרו למשה מסיני והיא מחשבון תרי"ג מצוות שבתורה] מדברי הידושלמי שם, שאחר זה דאיתא שם רב ור"ח וכר' הווי יתבין ואמרין מגילה הזאת נאמרה למשה מסיני אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובס' מרגינתא טבא שם תמה על זה דהלא התם מיירי

בהלל נמי דהא כבר כתבנו בשם הבה"ג והרמב"ן דהלל דפסח הוי הלמ"מ והוי כדאורייתא, והלכך לא מני סברא דאף הן היו באותו הנס וא"ש. אבל תמוה דא"כ אמאי חייבין במגילה הא מגילה נלמד בק"ו מהלל דליל פסח וקל וחומר דאורייתא הוא, וע"כ צ"ל דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה, ולא קשיא ממצה דהשתא כיון דסברינן כתי' בתרא לא קשיא ממצה משום דמצה דאורייתא ולא צריך לחי' קמא כלל וכלל.

**והשתא** דאיתת להכי דאין דנין ק"ו מהלכה שפיר אמר ר"י בן לוי דחייב אדם לקרות מכח קרא דאלהי אקרא יזמם וכר', דמשום ק"ו א"א ללמוד משום דאין דנין ק"ו מהלכה. ובה א"ש נמי מימרא דפורים שחל בשבת שואלין ודורשין, ולכאורה כיון דילפינן ק"ו מהלל דפסח א"כ הוה צריך לקרות הלל בפורים אלא דקרייתא זו הלילה, אבל בשבת דא"א לקרות את המגילה למה לא יאמרו הלל במקום המגילה, וכבר העיד ע"ז בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סימן קצ"ב. וא"ת אה"נ דהא ליחא דלמה אמר ריב"ל שואלין ודורשין בפורים שחל בשבת, ואם נימא דקורין את ההלל למה שואלין ודורשין הא יוצאין בהלל. וע"כ צ"ל דס"ל דאין קורין את ההלל, וקשיא דבאמת למה אין קורין. אבל לפי שהוכחנו ממימרא קמא דס"ל דאין דנין מהלכה א"ש, דא"א ללמוד מהלל משום דאין דנין מהלכה וק"ו אינו אלא אסמכתא בעלמא. ולפי' עיקר המצוה לקרות במגילה דווקא וליכא הלל בפורים:

**ואמנם** לפי מה שכתבתי דאין דנין מהלכה, והק"ו לאו ק"ו גמור הוא רק דאינו אלא סמך בעלמא מחמת דהתורה צוותה לומר הלל על נס של יציאת מצרים, מצאו מקום גם הם לתקן מצות קריאת המגילה על נס של פורים, אבל עיקרו אינו אלא מדרבנן ותקנת עצמן. יש להקשות לכאורה דהא כתיב אלה המצוות ודרשינן עלה בש"ס דמגילה (דף ג') דאלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, והיאך הוסיפו הם על מה שכתב בתורה דהווי בכלל הלאו דכל תוסיפו על הדבר:

**שוב** עיינתי בירושלמי בפרק קמא דמגילה הלכה א' ומצאתי שם דפ"ה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה ואמרו הא כתיב אלה המצוות

1. וכ"כ הריטב"א שם ויזמא כ"ט א' ברע"ת שמואל דאסתר ניתנה ליכתב כדי לקרות בה.

על מש"כ בתורה, חוץ ממצוה אחת והיינו מקרא מגילה זה הוסיפו ע"פ הנבואה ורוח הקודש דהא קי"ל דאסתר ברוח הקודש נאמרה לקרות לר"ה [ואנן קי"ל דנאמרה אף לכתוב]. והיינו דמרדכי ואסתר ואנשי כנה"ג שהיו באותו הרור אמרו דכן נאמרה להם ברוה"ק שיקראו המגילה בפורים. וזה באמת לא היו מחוייבין להאמין אי לאו כיון דאיכא ק"ו משירת הים או מהלל דפסח, א"כ תו לא הו"י מצוה חדשה לגמרי רק היא נכללת במצות של תורה דהא ק"ו ניתן להודש:

**וּנְרָאָה** דהיינו טעמא דבעת ששלחו ספרים לכני הגולה שיעשו פורים לא הזכירו רק להיות עושים את שני הימים האלה דהיינו משתה ושמחה ומשלוח מנות, אבל קריאת המגילה לא הזכיר כלל, רק דאח"כ כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, אבל ציורי על הזכרה לא כתיב כלל, והיינו דקריאת המגילה נאמרה ברוה"ק וגם דרשו ק"ו וא"כ הוא ממש כמצוה דאורייתא, דהא ק"ו הוא דאורייתא ולא הוצרכו לבקש שיקבלו עליהם דממילא היו מחוייבין לקבל עליהם מצד הנבואה ורוה"ק. אבל מצוה עשייה דפורים דע"ז ליכא ק"ו, והלכך בוודאי לא נאמר להם ברוה"ק דזה דבר שא"א, רק דהם מעצמם חיקנו כן כמו ד' צומות וערבה והלכך הוצרכו לבקש שיקבלו עליהם תקנתם:

**וּנְרָאָה** דזהו דכתיב במגילה וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם. ולכאורה צריך להבין פירוש הכתוב אשר החלו לעשות. והנה הרמב"ן בליקוטיו (למגילה ב' א) פירש דאת אשר החלו לעשות קאי על עשיית הפרזים ביום י"ד, דזה עשו מעצמן כמו דכתיב בתחילה על כן היהודים הפרזים עושים וגו', ואת אשר כתב מרדכי קאי על יום ט"ו שזה הוסיף מרדכי שגם המוקפין צריכין לעשות זכר לנס [דהובא באריכות קצת בהגהות מר אחי הגאון זצ"ל על מגילה שנרפס בש"ס החדשים דפוס רא"ם]. ובספר יערות רבש פירש משום דבאמת לא היה רשאים לקבל עליהם מצוה חדשה משום בל תוסיף, אך כיון שבאמת בעת קבלת התורה כפה עליהם ההר כגיגית והיה קבלה באונס וא"כ הלאו דבל תוסיף ג"כ קבלו באונס והלכך בזמן הנס דפורים דהודו וקבלוה ברצון וכמו דאמרין (בשבת דף פ"ח) היו להם רשות ופתחון פה וטענה להתנות שיהו רשאים להוסיף עליהם מצות קריאת

לענין כתיבת המגילה שנאמרה למ"מ. אבל לפי מש"כ לעיל אין מקום לתמהותו הנ"ל, דמר' הירושלמי הנ"ל מוכח דהכל אחר'.

**ובאמת** שלענין קריאת המגילה דהוא הלמ"מ לא הוצרך להביא מדברי הירושלמי, כיון דנלמד מק"ו דהלל, וכבר הוכיח שם הרמב"ן דהלל דלילי פסחים והלל על נטילת לולב הוא מה"ת, ויהיה הלמ"מ או שהוא מכלל השמחה, ממילא גם קריאת המגילה נחשב כמו שהוא מסיני. אלא דהרמב"ן רוצה לתת טעם לדברי כה"ג שמונה לקריאת המגילה בחשבון תרי"ג מצות של תורה, וע"ז בא להביא ראיה מהא דאמרין בש"ס דילן דכתוב זאת זכרון בספר, בספר מש"כ במגילה וכן מדברי הירושלמי הנ"ל.

**וּנְל"ל** דנ"מ טובא דרינא בין דברי הירושלמי להש"ס דילן, דלהירושלמי כל ריני מצוות פורים משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים נחשב כמצוות התורה, וממילא נלמד דבעיירות המסופקות אם הם מוקפים חומה חייבים בשני הימים בכל מצות הפורים. אבל לפי ש"ס דילן אין לנו ראיה מק"ו רק על קריאת המגילה, אבל על מצות משתה ושמחה דליכא ק"ו בוודאי אינו אלא תקנת מרדכי ואסתר, ולא עדיפא משאר תקנות הנביאים כגון ד' צומות וערבה. ובגליון הש"ס שלי כתבתי על הא דמ"ח נביאים וכר' ולא פחתו ולא הותירו דזה לשוני שם: ואף שמצינו שתקנו לנו הנביאים ד' צומות וערבה בגבולין כחג הסוכות ולחד מ"ד הוא יסוד נביאים וכדאיתא בסוכה (דף מ"ד), מ"מ אלו התקנות לא תקנו כן ע"פ הנבואה מפי הקב"ה להתענות כארבע צומות אלו, או ליטול ערבה בגבולין, רק דהם התקינו מעצמם כן. וזה יש יכולת ביד הנביאים לתקן תקנות לישראל או לגזור על הציבור משום סייג וגרר, ולא גרעו הנביאים מהתנאים והאמוראים דעשו כמה תקנות והוסיפו כמה מצות כגון עידובין ונט"י ודמאי וחנוכה וכדומה, וזה רשות להם לתקן דכבר כתוב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך שאל אביך ויגדך וגו'. וכבר אמרו חז"ל (בבב"ב דף י"ט) דכל מילתא דרבנן סמכו אלאו ולא תסור. והא דאמרין שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, היינו אם אומר שנאמר לו עתה בנבואה לחדש מצוה זו על הציבור זה אינו רשאי דאלה המצות כתיב. וע"ז אמרין דלא פחתו ולא הותירו

ו. וכיכ הכר"י סי' תרפ"ח, וע"ש דמפרש כן אף בבבלי. וע"ז אבני נזר אריח ח"ב סי' תקט"ז.

כשאר ד"ק דק"ל דספיקו להקל"ט. ואולי דגם הפרי"ח כיון לזה ור"ל דכמו בברכות ק"ל דאינו מברך רק ב"ד, וע"כ הטעם משום דברכות הוי דרבנן ולכן די ביום אחד, ה"נ משתה ושמחה דג"כ אינו אלא מדרבנן נמי סגי ביום אחד. כן יש ליישב דברי הפרי"ח ז"ל. אך הלשון דחוק קצת דמ"מ הו"ל להזכיר הטעם משום דהוי ספיקא דרבנן.

**ולענין משלוח מנות ומתנות לאביזנים יש מקום לומר דבלא"ה סגי ביום אחד, דהא הוי ספיקא**

דממונא והא ק"ל דספק ממון עניים לקולא אולינן. וגם לענין משלוח מנות הוי ספק גזל ביד חבירו, דהא אם היה יודע דאינה מוקפת חומה לא היה רוצה ביום ט"ו לשלוח מנות לחבירו והלכך אין מוציאין ממון מטפק. ומש"כ הפרמ"ג שם דגבי מתנות לאביזנים ודאי יוצא ביום י"ד, ולא גרע מאם נותן קודם הפורים דמעיקר הדין היה יוצא רק משום דחיישינן שמא יאכל המעות קודם הפורים. תמהני דהא הך חששא איכא נמי הכא דשמא יאכל כל המעות ביום י"ד ולא יהיה לו לסעודת יום ט"ו. ואדרבה בכה"ג יש חששא יותר כיון די"ד נמי יום הפורים הוא שכ"ח יותר דיאכל המעות בו ביום. ואולי דכוונתו משום דהוי ס"ס דשמא פרוז הוא ואת"ל דשמא מוקף מ"מ שמא לא יאכל כל המעות ודו"ק:

**שוב** מצאתי בעז"ה בפסיקתא זוטרתא הנקרא לקח טוב על מגילת אסתר [לרבינו טוביה ז"ל שנרפס ע"י הרה"ג מו"ה שלמה באבער נ"ין שכ' על פסוק ושאר היהודים וגו' ז"ל: מקום שאין מכירין אם מוקפות חומה מימות אחשורוש אם לאו, נוהגין שני ימים משתה ושמחה כמוקפים חומה וכפרים עכ"ל. והנה מה שתלה הדבר במימות אחשורוש וכ"כ בתחילה דהערים שהן מוקפים חומה מימות אחשורוש קורין המגילה בט"ו, זה תמוה דנראה דשנה משנתו כר"י בן קרחא והוא דלא כהלכתא, דהא אנן ק"ל כסתם מתניתין דמגילה דבעינן שיהו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. ואולי דט"ס נפל בדבריו. אבל עכ"פ שמעינן מיניה דעיריות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון צריכין לשהוגגם מצות משתה ושמחה בבי הימים,

המגילה. וזהו פ"י הכתוב וקבל היהודים כל התורה כולה ברצון את אשר החלו לעשות באונס, והלכך היו יכולים לקבל ג"כ גם את אשר כתב מרדכי אליהם והיינו קריאת המגילה, ולא חשו ללאו דכל תוסף משם דהתנו שיהו רשאים להוסיף יעו"ש ביערות הדבש שהארץ בזה. ואכן לדרכינו י"ל הכוונה דקבל היהודים את אשר החלו לעשות קאי על קריאת המגילה, דזה כבר החלו לעשות מימות משה רבינו לומר הלל על הגס וקריאת המגילה ככלל, וקבלו ג"כ אשר כתב מרדכי והיינו מצות עשייה שמחה ומשתה ואינך.

**ובזה** ניחא נמי מה שבי' הפרי"ח בס"י תרצ"ה סק"ד דאף בעיריות שהן ספק מוקפות חומה דצריכין לקרות המגילה בבי הימים, מ"מ מצות משתה ושמחה אין צריכין לעשות רק יום אחד והיינו בי"ד [וכן משמע באמת בגמ' (דף ה') דחזקיה קרא בטבריה בי"ד ובט"ו ולא קאמר דעשה משתה ושמחה בשני הימים]. ותמה ע"ז הפמ"ג במשבצות זהב בס"י הנזכר ס"ק ה' דלמה יגרע מצות שמחה ומשלוח מנות מקריאת המגילה ונשאר בקושיא. ומש"כ הפרי"ח בעצמו שם הטעם דכיון דאף שקוראין בבי הימים, מ"מ אין מברכין על קריאתה אלא בי"ד משום שהוא קריאה לרוב העולם, ה"ה לענין סעודה שאינם עושים אלא ביום י"ד וסגי בהכי עכ"ל. אינו מובן כלל, דמה בכך דאין מברכין, מ"מ כיון דצריך לקרות מספק בבי הימים למה לא יצטרכו לעשות סעודה בבי הימים, והא דאין מברכין היינו משום דברכות הוא מדרבנן וספק ברכות להקל.

**ואכן** לפי מש"כ ניחא, ולענין קריאה דנאמרה ברוח"ק ונלמד ק"ו מהלל הוי ספיקא דאורייתא [ומה שהוצרך המל"מ ז"ל בפ"א מהלכות מגילה הי"א ליתן טעם אחר ע"פ דברי הר"ן בפסחים היינו לפי דעת הרמב"ם ז"ל" דס"ל דנחשב מו"ס. ועוד דלו יהא דהוי הלמ"מ מ"מ הא דעת הרמב"ם ז"ל דאף ספק בהלמ"מ אולינן לקולא לפעמים וכמו שמבאר בדבריו ז"ל בפ' ה' מהלכות שחיטה הלכה ג'. אבל לפי דעת כל הפוסקים ז"ל א"ש בפשיטות]. משא"כ משתה ושמחה ושאר דיני הפורים דאינה אלא תקנת מרדכי ואסתר דינו

ה. כספיה"צ שד"ש א' ס"ל להרמב"ם דמקרא מגילה אף שהקנתו נביאים אינו אלא מדרבנן.

ט. ר' בחי' הרשב"א דהרשב"א מגילה ה' ב' בשם הרמב"ן וספק דברי קבלה לקולא. ועי' כס"פ ה"ל מירוח פ"ב הי"ט בדת הרמב"ם שם דאולינן לחומרא. דהא ס"ו אריח ס"י תרפ"ו סק"ב ופרי"ח מגילה ה' ב' שרית תורת חסד אריח ס"י ל"ח, ובארכה בעמודי אש (איינשטיין) כלל ד' ס"י ה'.

ודלא כדעת הפרי"ח הנ"ל. ת"ל דהמדרש לק"ט סמך על דברי הידושלמי הנ"ל דכל מצות הפורים יש להם סמך בתורה וכנ"ל:

**ראמנם** שוב ראיתי דגם לפי הש"ס דילן י"ל דאין חילוק בין קריאת המגילה לשאר מצות הפורים לענין ספק, דאף דבגמ' לא למד בק"ו רק אקריאת המגילה, מ"מ במגילת תענית פ"ב למד בק"ו על כל דיני הפורים. וז"ל: אר"י בן קרחא מיום שמת משה לא עמד נביא וחדש מצוה לישראל חוץ ממצות פורים וכו', ד"א ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזירה אלא על הזכרים וכו' גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזירה על הזכרים ועל הנקיבות וכו' עכו"כ שאנו חייבים לעשות אותם יו"ט בכל שנה ושנה ע"כ. הרי דס"ל להמג"ת דמק"ו דגאולת מצרים ילפינן גם לענין משתה ושמחה.

**וקצת** י"ל דתליא בפלוגתא דר"א ור' יהושע בפסחים (ס"ח): דסוגיית הש"ס דמגילה הנ"ל אולא אליבא דר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות, ואם רצה יכול לעשות כולו לה', ולכן לא יליף הק"ו רק לענין מקרא מגילה דלענין משתה ושמחה י"ל דיו לבא מן הדין וכו', והמג"ת הנ"ל י"ל דאולא בשיטת ר"י דס"ל התם דשמחת יו"ט מצוה דחלקיהו חציו לה' וחציו לכם, ולכן יליף שפיר הק"ו גם לענין משתה ושמחה [וא"כ כיון דאין קי"ל כר"י הרי דברי הפסיקתא הנ"ל אליבא דהילכתא ודברי הפרי"ח צ"ע]. ואפשר דמזה הטעם כתב הרמ"א בהג"ה בס"י תרצ"ה סעיף ב' דטוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה וסמך לדבר ליהודים היתה אורה ושמחה ודרשינן אורה זו תורה עכ"ל. ולפי הנ"ל יש לומר בפשיטות דכיון דנלמד בק"ו מיו"ט א"כ צריך לקיים חציו לה' כמו ביו"ט:

**ראכן** עדיין פש גבן לבחורי עיקר מ"ע דמשתה ושמחה בפורים, אי מחוייב לעשות סעודה ולשמוח כמו ביו"ט של תורה, או דעיקר המכוון אינו אלא שאסור בהספד ותענית בלבד. ומה שהביאני לידי ספק זה הוא משום דמצאתי סוגיות שנראין כסותרין וא"ו לכאורה. דהנה מלשון התוספתא דמגילה פ"א דאיתא שם דמגבת פורים לפורים וכו' אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותם ע"כ. הרי דמשמע

להדיא דצריך לעשות סעודה ולאכול בשר. וכן משמע ג"כ מלישנא דגמ' (דף ה') דאמר אבל שמחה אינה נזהגת אלא בזמנה, ומשמע דהיינו לעשות סעודה כמו ביו"ט. וכן מהא דאמר רבא שם (דף ד') סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח. ומשמע דאף אם לא התענה ביום והיה נוהג בו איסור הספד ותענית, מ"מ לא יצא יד"ח שמחה עד שיעשה סעודה. וכן מבאר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' מגילה, דבהלכה י"ג כתב שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום בין לבני כרכים שעושים ט"ו לכד בין לבני עיירות שהן עושין י"ד בלבד. ובהל' י"ד כתב מצות יום י"ד לבני כפרים ועיירות ויום ט"ו לבני כרכים להיותן יום משתה ושמחה וכו'. ובהל' ט"ו מבאר כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר ויזדמ בשכרותו עכ"ל. הרי להדיא דמלבד איסור הספד ותענית שנוהג בשני הימים, מוטל חיוב כל א' ביזמו, דהיינו הפורים בי"ד ומקפים בט"ו לעשות סעודה ולאכול בשר ולשתות יין. ובאמת שכן נלמד מלשון הכתוב עצמו במגילת אסתר דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה. ופירש"י שם מתאספין יחד ואוכלין ושוחין יחד ע"כ. ופשוט דהוצרך לפרש כן דאף דבגמרא דרשו מזה דמשפחות כהונה ולויה מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, מ"מ כיון דבקרא החזר זכירה ועשייה, ומשפחה ומשפחה קאי גם על עשייה. ולענין עשייה ע"כ צריך לפרש שמתאספין יחד ואוכלין ושוחין כנ"ל. וא"כ ממילא מוכח דבעינן סעודה דוקא:

**ראמנם** מלשון הברייתא דמייתי (במגילה דף ה' ע"ב) תני רב יוסף שמחה ומשתה ויו"ט, שמחה מלמד שאסור בהספד, ומשתה מלמד שאסור בתענית ע"כ. ומשמע להדיא דכל עיקר חיוב שמחה ומשתה של פורים אינו אלא שאסור בהספד ותענית כשאר ימי מג"ת. וכן משמע עוד מלשון המשנה שם (דף ה') דתנן שם ואע"פ שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ותענית, ומשמע מזה דכל מצות שמחת פורים אינו אלא דאסור בהספד ותענית. אך מזה יש לדחות, די"ל דרבותא קתני דבני כפרים המקדימין לייא ולייב גם בהספד ותענית מותרין. אבל יש להזכיר מהא דמסקינן

י. וכ"כ בשלטי הגבורים במגילה שם בשם ריא"ו, ומובא במג"א סי' תרפ"ח סק"ה.



ד"ת עשו. והלכך בכוונה חלקו בזה בין מקום למקום, כדי לעשות היכרא שאינו מן התורה שהרי במצות של תורה לא מצינו שיהא חילוק בין מקום למקום.<sup>2</sup> וע"פ הקדמה זו יתיישב היטיב מה שהערנו לעיל מברייתא דרב יוסף. והיינו דהברייתא דרב יוסף הא קאי על קרא קמא דכתיב על כן היהודים הפרזים וגו' עושים שמחה ומשתה ויו"ט, דקבילו עליהו גם איסור מלאכה כמו ביו"ט. וא"כ אם היו מקבלים עליהם אז גם שמחה ומשתה ממש כמו ביו"ט, היו עוברין אבל תוסיף, לפיכך פירש רב יוסף דאו בוודאי לא קבלו עליהם רק איסור הספד ותענית, כדי לעשות היכרא ליו"ט של פורים ליו"ט של תורה. אבל אח"כ ראו מרדכי ואסתר וסייעתם דאדרבה טפי עדיף לקבל עליהם מצות שמחה ומשתה ממש כמו ביו"ט, ולגרוע מהם איסור מלאכה. ובוזה יהיה הכירא דהוא מדבריהם, משום דזה קשה ביותר לאסור על ישראל יום אחד במלאכה זולת מה שצוותה התורה. וכן מצינו בגמ' בכ"מ דחשו לביטול מלאכה לעם וכמו (בר"ה דף כ"ב) משום ביטול מלאכה ב' ימים, וכן (במגילה דף כ"א ע"ב) דכל שיש בו ביטול מלאכה לעם קורין ג'. ופרש"י שלא להתאחר בבהכ"נ כ"כ. וכן בהא דאסור להוסיף על שלשה, פירש"י במשנה שם (דף כ"א) דהוא משום ביטול מלאכה לעם. ולכן לא ראו לאסור במלאכה בפורים וכמו דאמרין שם בגמ' דמלאכה לא קבילו עליהו [ושפיר] היו יכולים לחקן לחייב במשתה ושמחה ממש כמו ביו"ט. ובמדרש לקח טוב הנ"ל כתב ויד"ט קבלו עליהם שנאמר לעשות אותם וכו' שיו"ט הוא אסור בעשיית מלאכה אבל כל מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אסור ע"כ. והנה אין שום הבנה ופירוש לדבריו אלו. והדבר פשוט שט"ס נפל בדבריו וצ"ל ויד"ט לא קבילו עליהו דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה אבל יו"ט לא כתיב אבל כל מקום שנהגו וכו' כצ"ל<sup>3</sup>:

**ולענין קושיא השניה** שהערנו לעיל מהש"ס מהא דאמרין דלענין הספד ותענית זה זה שוין ולא הזכיר משתה ושמחה. נ"ל די"ל הטעם משום

שם (כדף ר' ע"ב) דמתניתין חסורי מחסרא והכי קתני אין בין י"ד שבאדר הראשון לאדר השני וכו' הא לענין הספד ותענית זה זה שוין ע"כ. ואם נימא דמצות שמחת פורים לעשות סעודה דווקא תקשי ממ"נ, דאם ס"ל להש"ס די"ד שבאדר הראשון נהגו בו מצות שמחה ממש כמו י"ד שבאדר השני [וכ"ה דעת הסמ"ק באמת בעשיין קמ"ח. וכ"ה דעת רבינו פרץ שם בהגהותיו שם על הסמ"ק ובהגהות שעשה על ספר תשב"ץ קטן בהל' מגילה והביא שם שכה"ה ג"כ דעת רבינו יחיאל מפארי"ש זצ"ל<sup>4</sup>]. א"כ הול"ל רבותא יותר דושוין במשתה ושמחה שנהגו בזה ובוה. ואם סבידא להש"ס באמת די"ד שבאדר א' אין בו אלא אסור הספד ותענית, א"כ תקשה טובא דהו"ל למחשב ברישא באין בין גם חיוב משתה ושמחה דנהגו בשני ואינו נהגו בראשון. ואין לומר דתני ושייר ושייר נמי משלוח מנות. דהא ליתא דהא אין בין קתני וכל היכא דקתני אין בין לא אמרינן תני ושייר כדאיתא להדיא (בתענית י"ג ע"ב ובב"ק דף ס"ב ע"ב). אלא ודאי עכצ"ל דעיקר משתה ושמחה אינו אלא איסור הספד ותענית וכברייתא דרב יוסף. וכן משמע עוד שם בגמרא דמקשה דאי רשב"ג קשיא סדר פרשיות, ולא קאמר נמי דקשיא משתה ושמחה שנהגות בשני ואין נהגות בראשון. וא"כ תמוה דהרי מכל הראיות שהבאתי לעיל מוכח להיפך ונראין כסותרין זא"ז:

**ואכן לענ"ד נראה ליישב הכל כמין חומר בעז"ה.** והוא בהקדם מה ששמעתי מפי מר אחי הגאון וצ"ח שאמר ליישב קושיית הר"ן ז"ל בריש מגילה דלמה חלקו מרדכי ואסתר בין פורים למוקפין לענין מצות פורים, דהלא במצות של תורה לא מצינו חילוק בין מקום למקום, דהא כתיב תורה אחת ומצוה אחת יהיה לכם. וע"ש מה שתי' בשם הרמב"ן ז"ל. ואכן מר אחי ז"ל אמר ליישב בפשיטות דכיון דבאמת אסור להוסיף על מצות של תורה דכתיב אלה המצות, והלכך הגם דהיה להם על מה לסמוך דהא דרשו ק"ו, מ"מ כל מה דהיה אפשר להם לעשות שלא יהא נראה כמוסיפין על

י"א. וראה להלן דיה היצא דג' דעות בזה, ולהלן סי' נ"ט.

י"ב. ראה ח"י מראה כהן (בש"ס וילנא) ריש מגילה.

י"ג. וכן מוכח מנפסקי המגילה דא"א להוסיף יו"ט על אלו שקבעה התורה. דבפ"ט פס' כ"ט כתוב: על כן היהודים הפרזים וכו' עשים את יום ארכעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה יום טוב וכו'. ואלו באגרת מרדכי הגזכרת להלן שם פס' כ"ז כתוב: לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואלו יום טוב לא קאמר. ודו"ק.

הלכה י"ג ז"ל: שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם ובכל מקום בין לבני כרכין שהן עושין ט"ו בלבד ובין בני עיירות שהן עושין י"ד בלבד עכ"ל. ולכאורה תיבות לכל אדם שכ' רבינו מיוותר, דאי ר"ל בין בני עיירות ובין בני כרכין הא כבר כתב בהדיא אח"ז ובכ"מ בין לבני כרכין כו"ל, וא"כ תיבות לכל אדם לאתווי מאי. אלא וודאי דכיוון רבינו בתיבות אלו לאשמעינן דאפי' עניים דאין יכולים לקיים מצות שמחה כתיקונה, מ"מ בהספד ותענית אסורין כג"ל ברור כוננת הרמב"ם ז"ל. ובה יתישבו כל הקושיות בעז"ה:

**הירצא** לנו להלכה מכל מה שכתבנו ולענין קריאת המגילה של יום בוודאי יש סמך גדול לדברי הטו"א ז"ל דהוי כד"ת, או מטעם הק"ו, או מטעם הירושלמי דכיון דהמגילה נאמרה לכתוב מה"ת ממילא כל המצות הכתובין בה נחשב כד"ת. ולענין קריאת המגילה דלילה אם קטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן, נראה דתליא בפלוגתא דרש"י ותוס' בברכות (דף כ') לענין ק"ש. ולענין עיירות שהן ספק אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון אם חייבין במשחה ושמחה בב' הימים לדעת הפר"ח סגי ביום י"ד לחוד. ואכן לדעת הפמ"ג חייבין בב' הימים וכן מבואר להדיא במדרש לק"ט. ולפמ"ש יש ראיה גדולה לזה מדברי הירושלמי והמג"ת. [ומיהו לענין מתנות לאביונים מלבד הטעם שכ' הפמ"ג להקל דסגי ביום אחד עוד י"ל דהוי כספק ממון העניים דכ' הר"ן דאולינן לקולא וצ"ע בזה]. ולענין עיקר מצות שמחה ומשחה לכל אחד ביזמו הוא לעשות סעודה ממש, אבל עני שאין ביכולתו לקיים המצוה כתקונה, מ"מ אסור בתענית. ואיסור הספד ותענית נהג בב' הימים בין לפרזים ובין למוקפים. ולענין י"ד שבאוד הראשון איכא ג' דעות, דעת הסמ"ק ור"פ ור"י מפארי"ש שנהגו בו משחה ומשחה כמו פורים ממש. ודעת הרמב"ם וסייעתו שאינו אסור רק בהספד ותענית כ"ד וט"ו. ולדעת מהר"ם מרטנבורג ז"ל והובא ברא"ש ובמרדכי גם בהספד ותענית מותרין וכמו שהבאתי בהגהותי למגילה שם. ומדברי רבינו פרץ בהגהות הסמ"ק משמע שמפרש בדברי הסמ"ק דגם יום ט"ו באוד ראשון חייב במשחה ושמחה וחמה עלי. ואמנם לענין נראה דר"ל כל אחד ביזמו ודד"ק טו:

דמשתה ושמחה לאו מילתא פסיקתא בכל אדם, והא איכא עניים ולא מצו לקיים מצות פורים בכשר ויין, והא לא חמיד משבת וי"ט דאמרינן דעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואף דהכא איכא פרסומי ניסא וגבי ד' כוסות של ליל פסח תנן דאפי' עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות של יין, ואמרינן שם (בפסחים דף ק"ב) דלא נצרכה אלא לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, מ"מ הכא משום פרסומי ניסא מודי. וכן מבואר בשו"ע בס"י תרע"א לענין נר חנוכה דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק משום פרסומי ניסא. אבל באמת הדבר פשוט דפרסומי ניסא לא שייך רק בקריאת המגילה, והיא נקראת בבהכ"נ ברבים, אבל בסעודה דעושה בביתו בפני עצמו לא שייך פרסומי ניסא. וכן משמע להדיא (בשבת דף כ"ד ע"א) וע"ש בתוס' דמהו להזכיר.

**ואף** דכבר כתבנו בענינותן בהגהות למס' שבת שם שנדפס בש"ס החדשים דפוס רא"ם דכפורים שאני דכיון רכתיב משפחה ומשפחה ופרש"י שיהו אוכלין ושותין יחד, איכא נמי פרסומי ניסא גם בסעודה, ומשו"ה לא איבעיא לן התם מהו להזכיר על הניסים בבהמ"ז בפורים, משום דכפורים פשיטא ליה דצריך להזכיר דכל כך איכא פרסומי ניסא בבהמ"ז כמו בתפילה ע"ש. מ"מ לא חייבו לעני במשחה ושמחה דהא כבר קיים פרסומי ניסא בקריאת המגילה ששמע בבהכ"נ. ואף שתקנו מרדכי ואסתר מתנות לאביונים והוא בשביל שזכלו העניים לעשות סעודת פורים. מ"מ אינו יכול למחשב מצות משחה ושמחה למילתא פסיקתא, והא איכא עניים שבושין לקבל מתנות, או דזימנין דאינו מספיק לו המתנות לתקן סעודה כתיקונה. ולכן נקטו חכמים איסור הספד ותענית דהוא דבר הנודג בכל אדם, דאף עני שבישראל אסור לו להתענות בפורים, וע"ז מחוייב להשתדל שיהיה לו מה לאכול בפורים ואל יעבור עליו יום הפורים בתענית. וגם גבי שבת נמי אמרינן שם בפסחים דאף דאמר ר"ע דעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, מ"מ עושה דבר מועט בתוך ביתו ומאי ניהו כסא דהרטנא.

**ונראה** לכלל זה רמז לנו רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל במתק לשונו הטהור שכ' בפ"ב מה' מגילה

י"ד. וכ"כ באמת בהגהות בני' בימין על הרמב"ם שם. אולם ט"ו. וראה משי"ב רבינו בזה להלן ח"ב אריח ט"ו ג"ז.

**שוב** ראיתי להגאון בעל המזרחי ז"ל בביאורו על הסמ"ג בהלכות מגילה שנתן טעם לדברי רבינו בעל הסמ"ג ז"ל שחשב לקריאת המגילה למצות עשה מדברי סופרים. ואף דלמדו זה בק"ו, היינו משום דע"כ צ"ל דהך ק"ו אינו ק"ו גמור אלא אסמכתא בעלמא. דאל"כ היכי קאמר דבמקרא מגילה הותידו על מה שכתוב בתורה, הא ק"ו דאורייתא וניתן לדרוש. אלא ע"כ דאינו אלא אסמכתא ע"כ מר' הגאון בעל המגריה זצ"ל.

**ובאמת** שעדיפא הו"ל להקשות דאם איתא דק"ו גמור הוא למה היה צריכים שיסכימו ב"ד של מעלה על דם, וכי בכל ק"ו שדרשו חכמים והוציאו מזה כמה חידושי דינים, היו צריכים הסכם לזה מלמעלה. ובהגהות הגאון מהר"צ חיות זצ"ל במגילה י"ד הביא לדברי הרא"ם הנזכר, וכתב די"ל ולחכמים שבאותו הדור לא נראה להם הק"ו זה, וטענו שזה מקרי הוספה, עד שמצאו סמך לזה מקרא דכתיב זאת זכרון בספר. ואח"כ אחר שהסכימו החכמים שוב באה הסכמה מב"ד של מעלה אלו תוכן דבריו ז"ל. וכזה י"ש ג"כ מה שתמה הטו"א ז"ל דלמה הוצרכו לק"ו דתיפוק לי דהא מצאו מקרא בתורה כתוב זאת זכרון בספר ע"ש ודו"ק.

**ואמנם** כל ת"י זה אינו נוח לי כלל, דחודא דמהיכא תיתי נימא דלחכמים שבאותו הדור לא נראה להם הק"ו, כיון דלא מצאנו פידכא על הק"ו. וגם דמשמע מדברי דאח"כ הסכימו לק"ו הזה, וא"כ מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, והו"ל להגאון הנ"ל לבאר דמאיזה צד יש לדחות הק"ו. ועוד, דהא לא הזכיר כלל בגמ' דלא קבלו הק"ו ורק על הכתיבה אמרינן (במגילה דף ו') דלא רצו להסכים עד שמצאו מקרא בתורה, אבל על הקריאה לא הזכיר כלל. ואדרבה משמע שם דקבלו הק"ו רק דחששו שמא שונה וכו' עד שהשיבו להם כבר אני כתובה על ספר דברי הימים וכו'.

**ובירושלמי** הנ"ל שהכאתי לעיל דמשמע שם להדיא דלא רצו לקבל גם עיקר קריאת המגילה ומצות הפורים עד שמצאו מקרא בתורה. היינו שבירושלמי לא הזכיר כלל שדרשו בק"ו, ונראה באמת שהירושלמי מחולק עם הבבלי בזה, ולכן אמר דלא רצו לקבל. אבל לדעת הש"ס דילן דדרשו באמת הק"ו, שפיר י"ל דקבלו עליהו מיד. וא"כ דברי הגאון הנ"ל

תמהים בזה. וכר פן דין אני תמה, דבמאי י"שכ בזה לתמיהת המזרחי ז"ל דכיון דלפי דעתו ג"כ צ"ל דלחכמים לא נראה להם הק"ו, טפי עדיף לומר כתי' המזרחי דמדרכי ואסתב גופייהו לא חשבו זה לק"ו גמור, ולפיכך לא רצו לקבל, וגם שפיר מקרי הוספה על מש"כ בתורה. ואדרבה לפי דעת הגאון מהר"צ חיות ז"ל דחזרו והסכימו משמים דהוא ק"ו גמור, א"כ הדרא הקושיא לדוכתא דהיכי נקרא הוספה. ועוד אין לשונו מדוקדק כלל, שכתב דהרא"ם מתוספותיו התעורר כיון דק"ו דאורייתא וכו' ובאמת שלא כתב זה לקושיא ואדרבה דכ' זה לת"י על הסמ"ג ז"ל שחשב מגילה למצוה ודבנן ואף שנדרש בק"ו. והיינו משום דס"ל להסמ"ג דלא היה ק"ו גמור והביא ראיה לזה דאל"כ אין זה הוספה. וא"כ לפי דעת הגאון מהר"צ זצ"ל דאח"כ נסכם דהוא ק"ו גמור, תהדר הקושיא על רבינו בעל הסמ"ג והרמב"ם ז"ל דקרו ליה מצוה מדברי סופרים:

**ואכן** לפי מה שביארנו לעיל דחליא בפלוגתת תנאין אי דנין ק"ו מהלכה או לא יתיישב כל הקושיות בזה בעז"ה. די"ל בפשיטות דר' יהושע בן קרחה בש"ס דילן דאמר דדרשו ק"ו מציאת מצרים ס"ל דדנין ק"ו מהלכה, ומ"מ מקרי דהוסיפו על מש"כ בתורה, משום דהם המציאו דבר חדש הזה דדנין ק"ו מהלכה, ומשו"ה נקרא על שמם. וכמו דאמרינן (ס"ה דף ל') דהא דהתקין ר"י בן זכאי דיום הנף כולו אסור סבר ליה באמת כר"י דמה"ת הוא אסור דס"ל דעד ועד בכלל, ומאי התקין דדרש והתקין. והיינו משום דהוא המציא דרש הלזה דאמרינן דעד ועד בכלל משו"ה נקרא על שמו. וה"נ בגר"ד משום דמדרכי ואסתב הם המציאו דין זה דדנין ק"ו מהלכה לפיכך נקרא דהן המוסיפין.

**ובזה** ניחא נמי מה דהיה נצרך להסכמה של ב"ד של מעלה, דהיינו דהסכימו דשפיר יש ללמוד ק"ו מהלכה. ולפי זה שפיר נחשב קריאת המגילה כמצוה של תורה, ולא גריעא ממצות קריאת הלל בלילי פסחים דלדעת הבה"ג והרמב"ן ז"ל הוא הלמ"מ ונלפי מה דאיתא במג"ת גם משחה ושמחה נלמד מק"ו הנ"ל. ואכן בירושלמי הנ"ל דאמר דהוקנים והנביאים היו מצטערים על הדבר הזה משום דכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש, וגם לא הוזכר בירושלמי כלל דדרשו ק"ו. י"ל דאזיל כשיטת ר"א ור"ע בגזיר הנ"ל דאין דנין ק"ו מהלכה. והלכך לא רצו לקבל עד שמצאו סמך בכתוב, כתוב זאת זכרון בספר וכו'.

מצונו חיוב בתורה דצריך לקרות הפרשה. והא דאנו קורין בהפטורה לפי זכור במעשה דשאלו אינו אלא תקנות חכמים בעלמא.

**ולפלא** בעיני על הגאון מהר"צ חיות הנ"ל שכי דהטור"א הקשה דלמה הוצרכו לק"ו תרי מצאו סמך לזה מקרא דכתיב זאת זכרון בספר. ובאמת שזו אינה קושיא כלל, דאף דבירושלמי למד מזה לענין קריאת המגילה מ"מ הדבר פשוט דהש"ס דילן ס"ל כנ"ל [וגם באמת לא מצאתי זה בטור"א שהתעורר בזה ואולי מצא כן בס' אחר]. ואכן בעיקר קושיית המזורתי ז"ל על הסמ"ג דקרי ליה מדברי סופרים בלא"ה לק"מ. דכבר ידוע דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דכל דבר הנלמד מ"ג מדות קרי ליה דברי סופרים, דהרי קידושי כסף קרו ליה ג"כ ד"ס. והלכך שפיר קרי ליה הרמב"ם והסמ"ג ז"ל לקריאת המגילה מצוה מד"ס, משום דלשיטתייהו אזלי בזה. ועפ"ז י"ל דלעולם הם ז"ל סבירא להו דנחשב כדברי תורה וכדעת הטורי אבן ז"ל, אך דקרו ליה מדברי סופרים<sup>ט</sup> וכנ"ל. הנלע"ד כתבתי בצו"ה:

**ובזה** נסתלקה קושיית המזורתי על הרמב"ם הסמ"ג ז"ל דקרי ליה לקריאת המגילה מצוה מד"ס. והיינו משום דבאמת קי"ל להלכה דאין דנין ק"ו מהלכה [ולפי מש"כ הגר"א ז"ל בס' אליה רבא על שהזכיר בפ"ח דטהרות משנה ז' דחכמים דמס' ידים פ"ג מ"ב היינו ר"א דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה ע"ש. א"כ פשיטא דהלכה כר"א בזה דהא שנוא רבי בלשון חכמים אלמא דהלכתא כותיה] וע"כ דהך ק"ו אינו אלא אסמכתא בעלמא, והלכך אף דהסכימו שראוי לתקן זה, אבל מ"מ אינו נחשב אלא למצוה דרבנן, ולפיכך כתבו דהוא מצוה מד"ס [ואף דבירושלמי אמר דמצאו להם סמך בתורה דכתוב זאת זכרון בספר, מ"מ הם ז"ל סמכו עצמן על ש"ס דילן דלא הזכיר זה אלא לראיה על הכתיבה, אבל על הקריאה ועל שאר מצות הסופרים באמת אינו ראיה כלל. דנהי דיש ראיה מה"ת דצריך לכתוב בספר פעם רביעי מענין עמלק, מ"מ אינו ראיה על הקריאה ושאר המצוות, דהא לא עדיף מזכירת עמלק דהזכר בנביאים, ומ"מ לא

## סימן נ"ב

## משתה ושמחה בי"ד אדר ראשון

חושש שמא הלכה כהחולקים עליהן וסוברים שא"צ לנהוג בו משתה ושמחה, והוא מתנהג בחסידות ואינו נהנה לעולם מסעודת הרשות כמנהג שנהג רב כדאיתא (בחולין דף צ"ו). ולכן אין לו עצה איך לעשות בזה ולצאת ידי כולם. ולכן נתן הרמ"א ז"ל עצה טובה וקלה דהיינו שיקיים שויתי ה' לנגדי תמיד, וכל מה שיעשה יהיה הכל לשם שמים ואף באכילתו ושתייתו ושינתו יהיה הכל לעבודת השם ותורתו, כדי שיהיה חזק ובריא לעבודת ה' וכמו דכתיב בכל דרכיך דעהו וכי' וכמ"ש בשו"ע סי' רל"א בשם רבינו יונה ז"ל ומסיים ומי שנהג כן עובר את כדראו תמיד. ולזה כותב הרמ"א ז"ל דאם מקיים שויתי ה' לנגדי תמיד, והיינו שבכל מעשיו ואפילו מענייני הגוף יהיה הכל לשם שמים, אז יכול לצאת ידי ב' הדעות. והיינו שיאכל וישמח לשם שמים ונמצא שאינו סעודת הרשות רק סעודת מצוה, כי הכל

כתב הרמ"א ז"ל בסוף הלכות מגילה י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון [מה שגרשם שם טור בשם הר"ף הוא ט"ס וצ"ל בשם הר"ף והוא בהגהות ר' פרץ על הסמ"ק בעשין קמ"ח] ואין נזהגין כן מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירין וטוב לב משתה תמיד עכ"ל. ובהו גשלים השו"ע אר"ח. ונראה פשוט שכונח רבינו הרמ"א ז"ל לסיים מעין פתיחה סמוך לחתימה דבמאי דפתח בדיש הלי' ברכות השחר בזה סיים כאן. דהעתיק שם לדברי הרמב"ם ז"ל כמור"ג שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה וכי', ולכן מסיים גם כאן דטוב לב משתה תמיד. וכוננו בזה ליתן עצה לאדם דא שמים וצדיק וחסיד שרצה להחמיר על עצמו ולצאת ידי כל הדעות, ולכן רצה לעשות יום משתה ושמחה גם בי"ד שבאדר ראשון. ולצאת דעת הסמ"ק דר' פרץ הנ"ל. ואכן נגד זה

ט"ו. אולם הרמב"ם בספר המצוות שורש א' כתב כמה פעמים דמקרא מגילה הוי מצוה מדרבנן כמו נר ותנכה נטי' ועיניה.

הולך אחר הכוונה. זה דמסיים הרמ"א ז"ל וטוב לב משתה תמיד, כלומר דבאופן זה שיהיה לו טוב לב לעבודת ה' דרחמנא לבא בעי, יכול להיות שמח ולעשות משתה תמיד, והיינו בכה"ג שרוצה לצאת ידי שמים לכל הדעות:

**באופן** אחר י"ל על דרך הלצה דכוון רבינו הרמ"א ז"ל למה שאמרו חז"ל (בביב דף קמ"ו) דכל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. וי"ל הכוונה כזה דבעל גמרא אף אם רוצה לעשות משתה על סיום, צריך להמתין זמן רב, ונמצא דכל ימי עני רעים שאינו יכול לעשות משתה כי אם לעתים רחוקות. אבל וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה שיכול לעשות משתה בכל יום, דיכול לסיים מסכת בכל יום ויום דללמוד משניות בלא גמרא יכולים לסיים בכל יום ויום מסכת אחת. ונמצא דטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. ולזה נתן לו הרמ"א ז"ל עצה דאדם שהוא ירא שמים ואינו רוצה להנות מסעודת הרשות, ילמוד משניות ביום פורים קטן ויסיים מסכת אחת, ויהיה יכול לעשות סעודה בלי ספק, דבין כך ובין כך יהיה סעודת מצוה בשביל הסיים. וזהו וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה.

**וזהו** לר' זירא אמר רב שם אבל לרבא דאמר איפכא דכל ימי עני רעים זה בעל משנה וטוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא. נ"ל לפרש דהך כל "ימי" עני רעים

אימי הפורים קאי, דכתיב בהו לקיים את "ימי" הפורים האלה. והנה כבר מבואר בתה"ד דאין אנו יוצאין בסעודה שאנו עושין ביזם מחמת דאנו טרודין במשלוח מנות, ולפיכך אנו עושין עוד סעודה בלילה. והנה העני כיון שיודע דבלא"ה לא יוצא בסעודת היום אינו עושה סעודה כלל ביזם דסומך אסעודה שעושה בלילה. ונמצא דימי הפורים של העני רעים. ובוה מיושב קושיית ספר בן סידא דאמר ואני אומר אף לילות, דלפי מה שכ' דקאי אימי הפורים נמצא דבלילה לא הוי רעים באמת. וממה דאמר "כל" ימי היינו דאפילו בי"ד שבאדר ראשון אינו עושה סעודה, וזהו כבעל משנה שאינו לומד גמרא. ומפשטיות המשנה משמע כדעת מהר"ם מרוטנבורג" דסיפא ארישא קאי, דדוקא היכא דקראו המגילה ואח"כ נתעברה השנה אז חייב במשתה ושמחה. וגם אינו יודע הדין דאמר רבא דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, כיון שאינו לומד גמרא כלל ונמצא דכל ימי עני רעים. אבל וטוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא, דידע הדין דאינו יכול לעשות אותה בלילה, ורבא לשיטתו אזיל והוא בעל המימרא דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא. וגם כיון דלומד גמרא יודע בבירור, דלעולם תיב באדר הראשון ואף אם לא קראו המגילה דכן מוכח מהברייתא שם. ונמצא דהבעל גמרא הוא טוב לב משתה תמיד בבי' האדרים. וע"ז כיון ג"כ הרמ"א ז"ל במ"ש וטוב לב וכו' כלומר דמן הגמרא יש להוכיח דחייב במשתה ושמחה גם בי"ד באדר א':

סימן ס

## דרשה לבר מצוה

### בענין מי שנעשה בר מצוה בשבת אם יכול להתפלל בתוספת שבת

עכ"ל. וכן הוא בשו"ע בדברי הרמ"א בהג"ה בסימן הנ"ל סעיף י'. ופשוט הוא דכוונתו דאף דלענין שבת יחשב התוספת ללילה, דהא תוספת שבת דאורייתא, מ"מ כיון דלשאר דברים עדיין יום הוא, וממילא עדיין קטן הוא דהא אינו נעשה גדול רק בלילה ועדיין יום הוא, וא"כ ממילא לא שייך גביה תוספת שבת דהא עדיין אינו מצווה אפילו על השבת גופא כל זמן שהוא קטן [רק מצד חינוך מדרבנן הוא מחוייב אבל לא

היה ביזם שבת קודש פ' ראה ז"ך ממזב אב

וכללתי בדרשה זו איזה חידושים השייכים לסדרה הלזו

**הנה** הדרכי משה באו"ח סימן נ"ג סק"ג כתב זה לשונו: כתב מהרי"ל מי שנעשה י"ג שנים בשבת אינו יכול להיות ש"ץ בערבית בליל שבת לפי שאנו מוסיפים מחול על הקודש בע"ש והוספה לא שייכה בשנת הנער ומאחר שמתפללין מבעוד יום לא יתפלל

א. מוכח לעיל סי' נ"ח ד"ה היצא.

בחול[ג] ואינו חיובא, כיון דאף בלילה ליכא חיובא לחפלת ערבית. אבל מברכת ק"ש בודאי קשיא, והאיך יוצא באמירה שאומר מבעוד יום, דהא בברכות ק"ש בודאי איכא חיוב מדרבנן מיהת, והאיך יוצא באמירה שאומר בעוד שהוא קטן:

**ואין** לומר כיון דברכת ק"ש אינו חיוב רק מדרבנן וקטן ג"כ מחוייב מדרבנן מצד חינוך. דהא ליתא, דהא תנן (במגילה דף י"ט) הכל כשרף לקרות את המגילה חוץ מחש"ו ואמרינן בגמרא דאפילו בקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא לאחרים לרבנן דפליגי עליה דר"י. וכתבו התוס' שם דאף דמגילה ג"כ אינו אלא מדרבנן, אעפ"כ אינו יכול הקטן להוציא לגדולים יד"ת, משום דגבי קטן אינו אלא תרתי מדרבנן, דמגילה מדרבנן וחינוך דקטן ג"כ אינו אלא מדרבנן ואפילו במצוה דאורייתא, ולגדול הוי חד מדרבנן, ולא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חד מדרבנן<sup>ג</sup>. ואם כן הכי נמי היאך יכול לצאת ידי חובתו בברכות שאומר מקודם דהא מתחילה תרתי מדרבנן ובלילה כשנעשה גדול יהיה מוטל עליו חיוב של חד מדרבנן ולא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חד דרבנן<sup>ד</sup>:

**ביאור בקראי דאיסור נבילה**

**וליישב** זה נקדים בתחילה מה שיש להעיד בפרשת השבוע שקרינו היום והוא בקרא דלא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך ותחנה ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לר' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו. יש לעמוד על מקרא הזה בכמה דקדוקים ומתחלה יש להעיד דלכאורה כוליה קרא דלא תאכלו כל נבלה מיותר הוא לגמרי, דכבר כתיב בפ' אמור נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, וא"כ כבר יש לנו אזהרה ולא על אכילת נבלה ותרתוי קראי למה. ותו דמ"ש דהתם לא כתיב כל נבלה והכא כתיב כל והך כל לאתויי מאי. ותו דהכא כמשנה תורה מסיים הכתוב לגר אשר בשעריך ותחנה ואכלה או מכור לנכרי ולא מסיים כן בקרא דפ'

מה"ת] וכ"ש בתוספת דאינו מצוה, ולכן אינו יכול להוציא לאחרים בק"ש וברכותיה ובקדיש דאין קטן מוציא לגדול כתפלה או בשאר ברכות:

**ולכאורה** יש לעמוד ולהעיד על דברי הרמ"א ז"ל אלו במאי דאינו אוסר לקטן זה רק מלידד לפני התיבה ולהוציא אחרים ידי חובתם, דמשמע דהוא לעצמו יכול להתפלל בינו לבין עצמו בתוספת שבת ויוצא בה ידי חובתו וא"צ לחזור ולהתפלל עוד בלילה. ולכאורה הא אף לעצמו אינו יכול להוציא, דהא עכשיו הוא קטן ופטור מק"ש ותפילה מה"ת, ובלילה יעשה בר חיוב מה"ת ויתחייב בק"ש ותפילה מן הדין, והאיך יכול לצאת יד"ח כתפלה שהתפלל בזמן שהוא פטור.

**ובשלמא** בק"ש יש לומר דנקטינן כרש"י (ריש ברכות) דק"ש שעל המטה עיקר, והא שקורין בבהכ"ג הוא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת. וא"כ בלא"ה אין אנו יוצאין יד"ח בק"ש זו, ושפיר יהיה יוצא יד"ח בק"ש שעל המטה כשאר בני אדם. וכן מה שצריך לצאת ידי קידוש היום, ועיקר קידוש הוא בתפילה דקידוש על היין הוא מדרבנן, ג"כ לא קשיא, דהא אמרינן דקידוש היום הוא כתפלה היינו דיוצא ג"כ בתפילה לחוד. אבל וודאי דבקידוש על היין נמי יוצא ידי חובת קידוש של תורה, וא"כ יהיה יכול לצאת ידי קידוש בקידוש שעל היין שיקדש בלילה. אך זה יצא לנו דין חדש דמי שנעשה בר מצוה בשבת אסור לו לקדש על היין רק עד שיהיה וודאי לילה, דאלי"כ לא יהיה יוצא בקידוש וצריך לחזור ולקדש בלילה פעם שנית ופשוט הוא<sup>א</sup>.

**אבל** עדיין קשה דהאיך יוצד יד"ח תפילה וברכות ק"ש בהא שמתפלל ביום בתוספת שבת, ונהי דמתפלה לא קשיא כ"כ דהא קי"ל דתפילת ערבית רשות [ואף דבליל שבת בודאי חובה משום קידוש היום, מ"מ כיון שמקדש בלילה על היין כבר יהיה יוצא במצוות קידוש וא"כ לא נשאר התפילה עליו שום חיוב רק כמו

א. וכ"כ האמרי בינה דיני שבת סי' י"א, וראה להלן הערה ט'.

ב. בברכות ל"ג ב' מבאר שעריך לקדש הן כתפלה הן על הכוס, וא"כ מחוייב להתפלל בזמן שיצא יד"ח קדוש בתפלה.

ג. אף שהמג"א סי' קפ"ז סק"ג פוסק שחייב דרבנן מוציא חד דרבנן, דעת דרב הפוסקים כותו' במגילה דאינו מוציא.

ד. במגן גיבורים העלה באמת שגם את עצמו אינו מוציא, וצריך לקרות ק"ש בברכותיה שוב בלילה, ומ"מ נשאר בצ"ע לרינו. אולם רבים מהאחרונים הגיהו ברמ"א כרבינו דהוא עצמו יצא וא"צ להתפלל ולקרות שנית את ברכת ק"ש, וראה משיב דבר ח"א סי' י"ח דגדול מרובה סי' נ"ג.

החי, ובנבלה ליכא מי איכא מידי, ודעת המהרש"ל ביש"ש באמת דבהמה שנשחטה בסכין פגום וכדומה אסור למכור הבני מעים. ותיריך הגאון בעל חת"ס הנ"ל דהנה ראוי לעמוד על לשון חז"ל שאמרו אין מזמנין לא"י אבני מעים, ולא אמרו אין מושיטין מעים, והיינו משום דבשר של אבר מן החי דעומד לאכילת אדם שפיד אמרו. דאין מושיטין לבני נח דחיישין שמא יאכלנו, אבל בני מעיים אדרבה אמרו חז"ל אוכליהן לאו בר אינש, ואחז"ל טור בר אחא ושדי בני מעיה לשונרא, ואמרינן סוף קנים מעיו לנבל בני מעיו לכינורות. וכיון ראיכא למתלי בשום היתר תו ליכא לפני עוור כמבואר ס"פ הנוזיקין ומשי"ה נקטו חז"ל בלשון אין מזמנין.

**ובזה** ניחא מאי רגבי נתינה דגר כתיב בהדיא ואכלה, וגבי מכירה דא"י כתיב או מכור סתם. והיינו משום דגר תושב בוודאי קיבל עליו השבע מצות דבני נח ולא יאכל אבר מן החי, א"כ נוכל ליתן לו הנבלה כמות שהיא לאכילה, והוא בוודאי יחוש לעצמו ולא יאכל הבני מעים מחמת איסור אבר מן החי. מה שאין כן במכירה דנכרי דאינו נזהר באיסור אבר מן החי, לא התירה התורה רק למכור לו סתמא, דתלינן דוודאי לא יאכל בעצמו משום דאוכליהן לאו בר אינש. אבל למכור לו בהדיא לאכילה וודאי אסור משום לפני עוור. כל זה כתוב בשו"ת חת"ס הנ"ל.

**וע"פ** דבריו ז"ל עולה לנו כמין חומר בעז"ה כמאי דלא כתב זה בפי אמור, משום דכל זה לא שייך רק בפרשה ראה דמיירי בנבלה בשחיטה ושייך איסור אבר מן החי בבני מעים. אבל בפרשת אמור לא יתכן כל זה כלל, ולכן לא הוצרך הכתוב שם לסיים לגר אשר בשערך תתנה ואכלה. ובה מיושב כל הדי' הערות הנ"ל שהערנו לעיל חז"ק.

**אך** אכתי פש גבן לבאר דלאיזה דרשה נצרך הסמוכין דבשר וחלב לנבלה. והנה באמת בחולין (דף קט"ו ע"ב) מפיק ר"א מסמוכין אלו דבשר וחלב אסור בהנאה מדכתיב לא תאכלו כל נבלה וסמך ליה לא תבשל גדי, אמרה תורה כשתמכרה לא תבשלנה ותמכרנה, אבל עדיין קשה לתנא דבי רבי ישמעאל דמפיק לבשר וחלב דאסור באכילה ובהנאה מג' פעמים לא תבשל אמאי לא למד מהסמוכין כמו דלמד ר' אליעזר. ועוד דתקשה לדידיה דסמוכין אלו למאי אחי.

אמור הנ"ל. ובין לר' אבהו דאתא לגר אשר בשערך להיתר הנאה ובין לחזקיה דבא להורות דצריך להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי כל זה היה צריך לאשמעינן שם בפי אמור ולמה נטר עד הכא. ותו הך ואכלה הוא מיותר רמאי איכפת לן אם יאכל הגר הנבלה בעצמו או דיתן לאחר וכמו דכתיב גבי נכרי או מכור סתמא. ועוד צריך להבין הסמיכות מה דסמכה התורה איסור בשר וחלב לאיסור נבלה, הא סמוכין ניתנו להדרש ובפרט במשנה תורה, ראף ר"י דלא דרש סמוכין בכל התורה כולה, מ"מ במשנה תורה דרש. וא"כ צריך להבין לענין מאי אתא להורות סמוכין אלו.

**והנה** ליישב די' הערות הראשונות הנ"ל יש לנו לתרץ בחדא מחתא בעז"ה. דהנה ידוע מחלוקת ר' ישמעאל ור"ע (בחולין דף י"ח) דר"י סבר דבמדבר הותר להם בשר נחירה, והא דכתיב כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה כשיכנסו לארץ [וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שחיטה וסבר התם דר"ע לא פליג ע"ז ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ע"ש]. ולפי זה מה דנאמר באהלה מועד דנבלה וטרפה לא יאכל, והך בוודאי נאמר גם לדוד המדבר, ע"כ צ"ל דר"ל נבלה רמתה מאליה או דנהרגה שלא ע"י נחירת סימנין, וא"כ א"ש דלא כתיב שם כל נבלה דהא אם נתנבלה ע"י נחירת סימנין או דלא נשחטה כדין, ואף ולאחר שבאו לארץ גם היא נקראת נבלה ואסורה, מכל מקום במדבר היה מותר. לכן שפיד לא כתיב שם כל נבלה, דהא יש כמה נבלות שאסרה תורה כשנכנסו לארץ ואז היה מותר. וגם לא הוצרך למיכתב לגר אשר בשערך להיתר הנאה לפי מאי דקי"ל כחזקיה (בפסחים דף כ"א) דכל מקום דכתיב לא תאכל ולא תאכלו לא משמע אלא איסור אכילה בלבד. אבל במשנה תורה שנאמרה בערכות מואב לבאי הארץ שאז נצטוו על השחיטה, הוצרך הכתוב להזהיר להם שנית על איסור נבלה ולכתוב כל נבלה, לרבות אפילו בהמה שנשחטה שלא כדין, כגון דשהה או דיס או ששחט בסכין פגום ג"כ הוי נבלה ומזהרין עליה בלאו דנבלה.

**ובזה** ניחא ג"כ מה דהוצרך לסיים הכא לגר אשר בשערך תתנה ואכלה או מכור לנכרי, והוא ע"פ מה דאיתא בשו"ת חת"ס בידי"ד סי' י"ט שהקשה לו מופלג אחד דהיכי כתיב או מכור לנכרי גבי נבלה, דהא בכלל כל נבלה גם בנתנבל בשחיטה בכלל, וא"כ האיך מותר למכור הבני מעים לנכרי הא אסורה משום אבר מן

כמו ששחק מלאסור הבת מאחר שאסד בת הבת עכ"ל. והנה כבר תמוה עליו כל נושאי כליו והאיך שבק גמרא דידן ונקט הלימוד הנזכר במודש רבה. ועיין בלחם משנה מה שדחק ליישב:

אברהם אבינו קיים כל התורה

**וליישב כל הנ"ל** בטוב טעם ודעת נקדים המשנה דסוף קידושין, ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וכו', ומסיים שם מצינו שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורת ע"כ. והנה תמה המהרש"א ז"ל ביבמות בסו"פ נושאין על האנוסה דא"כ היאך נשא אברהם להגר המצרית שהרי היא היתה מצרית ראשונה ועתידה התורה לאוסרה. והוא באמת תמיהה עצומה לכאורה. ומה שתירץ המהרש"א ז"ל דלא קיים כל התורה רק אחר שמל ויצא מכלל בני נח, אבל קודם המילה עדיין לא יצא מכלל בני נח אפילו להחמיר ואז עדיין לא קיים, וכשנשאה בהיתר נשאה, והלכך אף לאתר שמל דאז קיבל עליו לקיים כל התורה כולה, מ"מ לא גידשה כיון שנישאת לו בהיתר לא היה מתוויב לגרשה. כן ת"י המהרש"א ז"ל שם. והנה אף שקצת יש להביא סמוכין לדבריו דכעין זה מצינו (ביבמות דף ס"א) דכהן הדיוס שאירס את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג דק"ל דיכנס כיון שאירסה בהיתר, וא"כ כנ"ד נמי דכוחתיה. אבל מ"מ ת"י תמוה מאוד דהא שרה אמרה לו גרש האמה הזאת ואת בנה וקיים לדבריה וגירשה וכמו דכתיב וישלחה, ובתרגום יודשמי איתא דפטרה בגט. וראיה לדבריו דהא כתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה. ואם איתא דלא גידשה א"כ קיחה מנין. ולשון קיחה בתורה היינו קדושין, וא"כ היאך נשאה פעם שנית אחר שמל דכתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה, ופרש"י דקטורה זו הגר. וזה היה זמן רב אחר המילה וא"כ קושיית המהרש"א ז"ל עדיין כראי מוצק:

**ואמנם** לדברינו יתיישב קושיית המהרש"א ז"ל בפשיטות. והנה ריש המאמר של המשנה דקדושין הנ"ל הוא ר' נהוראי ומשמע דמימא של המשנה דאמר דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה ג"כ מו"ר ר' נהוראי הוא. וא"כ י"ל דר' נהוראי אויל לשיטתיה כזה דהנה חנן בסוף מיד, דנזיר היה שמואל כדברי ר'

הגה באמת במכילתא פ' משפטים איהא דמפקין מסמוכין הנבלה שנהגו כשר בחלב בין בארץ בין בחור"ל בין בפני הבית בין שלא בה"ב, לפי שאומר שם הכתוב בתחילה ראשית בכורי אדמתך לא שמענו אלא בזמן שהביכורים נהגים שם נהגו כשר בחלב, לכך אצטרך הקישא דנבלה, וידוע דסתם מכילתא ר"י היא. ועוד דודיש שם איסור אכילה והנאה מג' פעמים לא תבשל, והך דרשא ר"י הוא דסבר כן בגמ' הנ"ל. וא"כ לפי זה נחא דנצרך לר"י הסמוכין להך דרשא שנהגו בחור"ל. והא דלא דריש מסמוכין אלו גם לאיסור אכילה והנאה, נראה משום דמשמע שם במכילתא דר"י דמפיק ליה לאיסור אכילה והנאה מג' פעמים לא תבשל ס"ל דגם בחיה ועוף נהגו ב"ה, ופליג על ר"ע משום דר"ע דמפיק מהך ג' קראי למעט חיה ועוף, היינו משום דמפיק שם לאיסור אכילה והנאה מקראי אחרינא, ואייתר ליה ג' קראי ולא תבשל למעט בהמה טמאה וחיה ועוף. אבל לר"י דמפיק מג' קראי אלו לאיסור אכילה והנאה תו לית ליה יתורא למעט בהמה טמאה וחיה ועוף. א"כ י"ל כיון דק"ל קולא וחומרא לתומרא מקשינן, נחא ליה טפי ללמוד לאיסור אכילה והנאה מג' קראי הנ"ל, כי היכי דתיקום הלכתא דחיה ועוף ג"כ נהגו איסור ב"ה מה"ת ודו"ק, נולא שייך בזה אין היקש למחצה, דהא דרש"ר"א דדרש מסמוכין אלו ולא תבשלו ותמכרנו, אינו מענין היקש כלל רק מתורת סמוכין ודו"ק]:

**ואמנם** אכתי איכא למידק על תנא דבי ר' ישמעאל הנ"ל דלא מפיק איסור הנאה לב"ה מק"ו דעולה כמו דמפיק איסי בן יהודה בחולין שם, תוהי דמאי דמפיק איסי בן יהודה גם לאיסור אכילה לבשר וחלב מג"ש דטריפה, י"ל דר"י לא קבלה הך ג"ש מרבו דהא אין אדם דין ג"ש מעצמו אלא א"כ קבלה מרבו. אבל כיון דכתיב שני פעמים לא תבשל וידעין איסור אכילה מקרא ולא תבשל גופא, וזו לא אצטרך לא תבשל השלישי לאיסור הנאה, דהא יכולין ללמוד מק"ו דעולה, וא"כ לא תבשל השלישי למה. ותו איכא למידק על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפרק ט' מהלכות מאכלות אקורות הלכה ב' דשבק כל הלימודים דמפקין בגמ' הנ"ל לאיסור אכילה והנאה לבשר וחלב, וכתב הלימוד הנזכר במודש ויקרא רבה, וי"ל הרמב"ם שם: לא שחק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבישול כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צ"ל אכילתו



רבי נהוראי דהיינו רבי מאיר [וכדאמרין] (בעיזבין דף י"ג) דלא רבי נהוראי שמו אלא ר' מאיר שמון] דס"ל בשבועות שם דדון מינה ומינה, וא"כ ה"ג גבי שמואל אמרינן דדון מינה ומינה דמה התם היה מותר להטמא למתים אף הכא נמי היה מותר להטמא למתים, ושפיר היה יכול להטמא עצמו לאגג משום דשמואל נמי נזיר היה דינו כנזיר שמשון. כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל וכבר הכאתי זה לעיל בשמו בס"י י"ג:

**ואכן** יש להקשות לכאורה דהא מסקינן (בנזיר דף ד') דהא דנזיר שמשון מותר להטמא למתים גמרא גמיר לה. והנה אף שהתוס' פרושו שם דגמרא גמיר לה קאי על הא דכתיב ויך את הפלשתיים ויקח את חליצותם, דמתחילה קטל להו ואח"כ לקח את חליצותם, וא"כ הוא דבר המפורש בכתוב. אבל הרמב"ם כתב דדבר זה מן הקבלה, ומשמע דעיקר הדין דנזירות שמשון מותר להטמא למתים הוא הלכה למ"מ. וא"כ הדבר תמוה דהאיך למד ר' נהוראי משמשון על שמואל הא קי"ל בסוף פ"ז דנזיר (דף נ"ז ע"א) דאין דנין ק"ו מהלכה, ודעת רש"י ז"ל (בשבת דף ק"ב) דלאו דוקא דק"ו אין דנין מהלכה, אלא אפי' גזירה שוה ושאר י"ג מידות שהתורה נדרשת אין למידין מהלכה, דלא ניתן תורה שבע"פ להדרש ב"ג מידות, וא"כ היאך למד ר' נהוראי ג"ש מורה מורה משמשון דשמואל היה מותר להטמא למתים, הא אין דנין ג"ש מהלכה. וע"כ צ"ל דר' נהוראי חולק על האי כללא וס"ל באמת דנין כל י"ג מידות מהלכה, וכמו דס"ל לר' יהושע בידיים פ"ג מ"ב שלמד שם דכל הפוסל את התרומה מטמא את הידים להיות שניות, מכתבי הקודש שהם מטמאין את הידים, וכמו שכתב הגר"א ז"ל שם באליהו רבא דטעמא דר' יהושע הוא דס"ל דדנין ד"ת מרבירי סופרים [ומיהו מש"כ שם דכ"מ במשנה דנזיר הנ"ל דאמר לר"י יפה אמרת אלא דכן אמרו הלכה, והיינו דאמר לו יפה אמרת דבעלמא דנין ק"ו מהלכה אלא שכן אמרו הלכה גבי רביעית דם גופא שאע"פ שמטמא באוהל אין הנזיר מגלח עליה צל"ע, דבגמ' לא משמע כן ומצוה ליישב]:

**והשתא** דאיתת להכי דר' נהוראי ע"כ ס"ל דדנין ק"ו מהלכה, מצתה יש לנו ישוב מרווח לקושיית המהרש"א ז"ל הנ"ל דהאיך נשא אברהם להגר דהרי עתידה תורה לאסור. אכל להג"ל לק"מ והוא בהקדם להא דתנן ביבמות בפרק הערל (דף ע"ה) דעמוני ומואבי אסודין ואיסורין איסור עולם והנקבות מותרין

נהוראי שנאמר ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער וגו', מה מורה האמורה בשמשון נזיר אף מורה האמורה בשמואל נזיר. והנה תמה הגאון בעל נו"ב ז"ל בספרו דורש לציון בדרוש ה' דא"כ היכי טמא עצמו לאגג דהא נזיר אסור להטמא למתים, ואף למ"ד דקברי נכרים אינן מטמאין באוהל, מ"מ כמגע ובמשא טו"ע מודין דמטמאין וכמו דמבואר (ביבמות דף ס"א), והכא כתיב וישסף שמואל את אגג בגלגל. וכתב רש"י דחתכו לר' חלקים ע"ש [והא אין לומר דשיסף אותו כפשוטי כלי עץ דכבר הביא שם הגאון מהור"ש ז"ל בהגהותיו דזה א"א לומר דבליקוט איתא דחתך אותו לזחים והאכילו לבנות יענה זה א"א כי אם בחרב. ומיהו לדעת בעל ספר ידאים שהובא במ"ל בפ"ה מה' טומאת מת דכהן ונזיר אינו מזהר על מגע עבודת כוכבים א"ש. ואכן דברי הספר ידאים תמוה מהש"ס דריש נזיר כהא דמביא שם הש"ס ראייה דנזיר שמשון מותר לטמא למתים ע"ש ודו"ק] וע"ש בספר דורש לציון מה שדחק ליישב.

**ואכן** שמעתי מפי מר אחי ז"ל דיש ליישב ע"פ דברי התו"ט שם במשנה שעמד על לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות נזירות שכתב דהאומר הריני נזיר כשמואל הרמתי הרי הוא נזיר עולם, ואם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות ומביא קרבן טומאה. ותמה התו"ט דכיון דנזירות שמואל ילפינן מג"ש מנזירות שמשון מנ"ל דהוי נזיר עולם, דילמא הוי נמי נזיר שמשון דאינו מגלח לעולם וגם אינו מביא קרבנות, ותי' התו"ט שם דהא זה פלוגתא דתנאי ברפ"ד דשבועות בכל דבר הנלמד בג"ש ממקום אחר אי אמרינן דון מינה ומינה, או דאמרינן דון מינה ואוקי באתרה. דר"מ הוא דסבר התם דדון מינה ומינה, ולפי דברי ר"מ שם באמת גם שמואל היה דינו כנזיר שמשון. אבל לרבנן דקי"ל כוותיהו דדון מינה ואוקי באתרא, הכא נמי אמרינן דדון מינה מה התם נזיר אף הכא נזיר, ואמנם אוקי באתרא, והיינו כמו דכתיב גבי שמואל גופא ונתתיו לה' כל ימי חייו והיינו דהיה נזיר עולם ולא נזיר שמשון כ"כ התו"ט. וע"פ דבריו ז"ל י"ל דהמשנה עצמה בא לתרץ קושיית הדורש לציון ז"ל, דהנה ראוי לעמוד על לשון המשנה דאמרה דנזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי, ומהו כדברי הו"ל למימר דברי רבי נהוראי. אבל להנ"ל י"ל דכוונת המשנה כן הוא, דנזיר היה שמואל, וא"ת אם היה נזיר היאך טמא עצמו לאגג, וע"ז אמר כדברי

פייב מה' איסור'כ הלי ייח דהוא הלמ"מ]. וכ"מ בירושלמי ביבמות פ"ח ה"ה וכמשי"כ הק"צ שם. ועפ"ז נודע לנו הטעם דאמאי לא דרשי רבנן הק"ו משום דאין דנין ק"ו מהלכה. וצריך לומר דהא דאמרין שם (דף ע"ז ע"ב) דרבנן אמרי דיש פידכא על הק"ו, לא אמרי זה רק לפי דבריו של ר"ש דלמד ק"ו מהלכה, מ"מ על הק"ו בעצמו יש פירכא. אבל לרבנן בעצמם ליכא למידרש ק"ו כלל משום דאין דנין מהלכה. וכן כתב הקרבן עדה בשירי קרבן להדיא דהיינו טעמא דרבנן דלא דרשי ק"ו משום דאין דנין ק"ו מהלכה [אלא שהקשה שם דא"כ מ"ט דר"ש דלמד ק"ו. ואמנם לפי מה שכתבתי י"ל דס"ל כר' יהושע ריידים הנ"ל דס"ל באמת דדנין ק"ו מהלכה]:

**והשתא** דאתית להכי דהך פלוגתא דר"ש ורבנן לענין נקבות של מצרי ואדומי אם מותרין או לא, תליא אי דנין ק"ו מהלכה או לא. מעתה יש לנו תירוק מרווח על קושיית מהרש"א ז"ל דאם קיים אברהם אבינו כל התורה כולה האין נשא מצרית ראשונה. אכן לפי שאמרנו לק"מ דהא כבר אמרנו בתחילה דמאן הוא המ"ד של המימרא זו ר' נהוראי דהא בריש המשנה מתחיל ר' נהוראי אומר ומסתמא הך סיומא נמי ר' נהוראי אמרה. וא"כ הדבר פשוט דר' נהוראי לשיטתו אזיל דס"ל בנין דדנין מהלכה, וכיון דדנין מהלכה שפיר ילפינן ק"ו מעמוני ומואבי דגבי מצרי ואדומי נמי הנקבות מותרות מיד, ושפיר היה יכול לישא להגר דהנקבות מצרית נמי מותרות לבוא בקהל כמו בעמון ומואב:

**באור שיטת הרמב"ם בענין בשר בחלב**

**וכעת** נחזור על הראשונות כמה שהתחלנו להעיר על הרמב"ם ז"ל דהשמיט לכל הדרשות של הגמ' והמכילתא ונקט הדרשא של המדרש רבה. וכן קשה על מה דהשמיט הדין דלא אסרה תורה אלא דרך כישול [ומה שתירץ שם בלחם משנה דסמך ג"כ על דרשה של ר"י, אך מכיון שכבר כתבו התוס' בריש איזהו נשך דדבר שנלמד מאם אינו ענין ליכא מלקות ולהכי הוצרך גם לדרשא של המדרש רבה. לא נהירא כלל, דא"כ לכה"פ הו"ל להזכיר גם דרשת ר"י כיון שעיקר הדבר נלמד מג' לא תבשל, וק' דלענין מלקות ילפינן בק"ו מבישול, א"כ הו"ל להזכיר וכפרט כיון דבאמת מק"ו מבישול ג"כ א"א למילף למלקות דהא אין עונשין מן

מיד. מצרי ואדומי אינו אסורין אלא עד ג' דורות אחד זכרים ואחר נקבות, ר"ש מתיר את הנקבות מיד, אר"ש ק"ו הדברים ומה במקום שאוסר את הזכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים איסור עולם אינו דין שנתיר את הנקבות מיד. אמרו לו אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה. ובגמ' שם מבאר התשובה משום דאיכא למימר דעריית זכיחו דאינו אסור אלא עד ג' דורות, ואעפ"כ עשו את הנקבות כזכרים [ופרש"י כגון בת בתו וכת בנו דאינו אסור רק עד ג' דורות, ואעפ"כ אסרה תורה בת הבת כבת הבן]. ודחי הגמ' מה לעריית שכן כרת, חלל מחייבי עשה זכיח, כגון חלל שנולד מבעולה לכה"ג שאין בו רק עשה גרידא כמו מצרי ואדומי ואעפ"כ עשו בו את הבת כבן, ור"ש לא ס"ל דיש חלל מחייבי עשה דראב"י הוא דסבר כן ביבמות ד' ס', ור"ש ס"ל כרבנן דפליגי עליה ולפיכך ליכא תשובה על הק"ו:

**ולכאורה** תימה דהתינוח לרב אשי ביבמות שם דמוקים לפלוגתא דראב"י ורבנן דפליגי אי יש חלל מחייבי עשה, דרבנן סברי דאין חלל מחייבי עשה, וראב"י ס"ל באמת דיש חלל מחייבי עשה. אבל לרב שם דכו"ע ס"ל דאין חלל מחייבי עשה, וטעמא דראב"י דסבר שם דאנוסת חבירו לא ישא ואם נשאה הוולד חלל, משום דס"ל כר"א דפני על הפנויה עשאה זונה וכבר נעשה אצלו חייבי לאוין ולפיכך ס"ל דהוולד חלל, אבל מחייבי עשה לא מצינו כלל דס"ל דהוולד חלל כן סבר רב התם. וא"כ לדידיה לא מצינו פירכא על ק"ו, ותקשה לרבנן דאמאי לא דרשי ק"ו דר"ש להתיר את הנקבות מיד:

**ראמנם** באמת נראה דטעמא אחרנא יש בזה כמאי דלא דרשי ק"ו. דהנה באמת שם (דף ע"ז) מסקינן דהא דעמוני ולא עמונית לאו מקרא שמעין ליה מרכתיב עמוני, דא"כ נימא נמי מצרי ולא מצרית, וגם ליכא למימר משום דאין זרחה של אשה לקרם, דהא אינו תי' דמ"מ היה להם לקדם נשים לקראת נשים. אך עיקר הטעם משמע דהוא הלמ"מ דעמוני ולא עמונית, דיתרא הישמעאלי אמר דכך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי ולא עמונית, ויתרא הישמעאלי אמר דכך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. ומשמע דשמואל קיבל איש מפי איש הלכה למשה מסיני דעמוני ולא עמונית דהא טקרא גופא ליכא הוכחא כלל [וכ"כ להדיא הרמב"ם

ר"ש דס"ל רבשו ותלב מותר בהנאה דלמה לא למד איסור הנאה מק"ו דערלה כמו דדריש איסי. ולכאורה מאי קושיא דהא אין דנין ק"ו מהלכה רמכל מקום שפיר הקשו התוס' דהא ר"ש בעצמו ס"ל ג"כ דדנין ק"ו מהלכה ושפיר היה יכול ללמד ק"ו זה ומיהו בלא"ה הקשו התוס' שפיר דהא מ"מ קשה דלמה לא למד ק"ו דבא"י מיהת אסור בהנאה ומד' ר"ש משמע דמתיר בהנאה אפילו בא"י פשוט הוא].

**ועל** פי זה נחא ג"כ במה דר"י לא דריש ק"ו זה ולא הוי צריך לג' לא תבשל, משום דר"י ג"כ לשיטתו אזיל ברה"ט (דף ט) דלמד מקרא דועניתם את נפשותיהם לתוספת שבת וי"ט. והקשו התוס' דלמה לא למד מהלכה של שביעית, דהא ר"י בעצמו ס"ל במו"ק דעשר נטיעות הלמ"מ דמותר בתוספת שביעית, ומדאיצטרך הלכה למישרא ילדה מכלל דזקנה אסורה, וא"כ יכול למילף לשבת וי"ט משביעית. ותיירצו דר"י סבידא להו דאין דנין מהלכה [ומד' התוס' דלשם נמי מוכח דס"ל כרש"י, דלאו דווקא ק"ו הוא דאין דנין, אלא אפילו כל י"ג מידות לא ילפינן. דהא התם ר"ע דיליף לתוס' שבת וי"ט מתוס' דשביעית לאו מק"ו יליף לה אלא רק מבנין אב דו"ק], וא"כ לא יכול למילף מערלה דהתינת בא"י אבל בחו"ל מגא דיעינן, דהא אין למידין ק"ו מהלכה. והלכך הוצרך למילף מג' לא תבשל. והיינו דהוצרך רחמנא קרא השלישי כדי ללמד דאפילו בחו"ל אסור בהנאה, דאי מק"ו לא הוי דיעינן רק בארץ ישראל:

**והשתא** גם דברי רבינו הגדול הדמב"ם ז"ל עולה כהוגן, דהוא נמי לשיטתו אזיל דפסק בפ"ו מה' נזירות הלכה ו' כר"א וד' עקיבא דאין הנזיר מגלח על רביעית דם, והיינו משום דאין דנין ק"ו מהלכה. והלכך לפי מה דס"ל להרמב"ם בעצמו כר"ע דחיה ועוף מד"ס, וגם ס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה, ליתא לדידה שום לימוד רק דרשת המדרש רבה, דילפינן מכל שכן דבישול, דכיון דאסרה תורה בישול כ"ש דאסרה תורה אכילה והנאה, וכמו גבי בת דלא אסרה התורה בפירוש ואעפ"כ דיעינן דאסור מכח כ"ש [ומה שקשה לכאורה דא"כ מנ"ל דאיכא מלקות על אכילה דהא אין עונשין מן הדין וגבי בת הא אמר רבא דאתיא הנה הנה יבואר במק"א א"י]:

**ובזה** יתיישב נמי במה שלא הזכיר רבינו דאינו אסור אלא דרך בישול, כיון דכאמרת כל ג' קראי מיירי בבישול גרידא, ואפילה נלמד מיניה במב"ש מנ"ל דאינו

הדין וכמו דמקשה הש"ס (בסנהדרין דף ע"ה) וכי עונשין מן הדין. ואף דאביי משני התם דזה צריך מק"ו דהוי גילוי מילתא בעלמא, מ"מ הא רבא פליג שם ואמר דילפינן בג"ש דהנה הנה, וא"כ הכא דליכא לימוד אחד מנ"ל דאיכא מלקות באכילה, וע"כ דסמך נמי אדרשה דר"י וא"כ הו"ל להזכיר דרשות ר"י], והם באמת תמיהות עצומות על הרמב"ם ז"ל.

**ואמנם** לפי דברינו הנ"ל דאיכא פלוגתא דתנאי אי דנין ק"ו מהלכה יהיה עולה לנו דברי הרמב"ם כמין חומר בעז"ה. והנה מה שלא הביא דרשת ר' ישמעאל, נ"ל פשוט דהמעין במכילתא נראה דכל הני דרשות שדרש ר' ישמעאל מהג' פעמים לא תבשל היינו לפי שיטתו דחיה ועוף ג"כ מה"ת, ולא היה צריך למכתב ג' פעמים גדי, דהיה סגי באחד ומגדי דכתיב לגופיה נמי הוי ממעטינן בהמה טמאה, הלכך כל הני תלתא קראי למה לי. וע"כ אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה או לשאר דרשות שדריש במכילתא שם. אבל לר"ע דק"ל כוותיה דחיה ועוף מדרבנן, וצריך ג' גדי למעט חיה ועוף, וא"כ לית לן שום יתורא דקרא דכיון דצריך ג' גדי ע"כ צריך למיכתב ג' לא תבשל. וא"כ י"ל דכלהו לא אתי לאזהורי רק אבישול לתור, ותרי קראי אחרנייתא דמייתרי לא אתי רק לדיוקא דחיה ועוף מותרין לבשל. וא"כ דהרמב"ם ז"ל פסק כר' עקיבא דחיה ועוף מד"ס אינו יכול להביא דרשת ר' ישמעאל דלר"ע לא מייתרי קראי כלל.

**וגם** מה דלא מביא דרשת איסי בן יהודה דיליף ק"ו מערלה, נראה פשוט ליישב. דהא לכאורה כבר הערנו לעיל דלמה לא למד ר"י מהך ק"ו דאיסי וא"כ קרא השלישי מיתור. ואף דאמרין מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, מ"מ הא אמרינן בקדושין וכל היכי דאיכא למידרש דרשינן. אבל הדבר פשוט דלק"מ, והנה באמת לכאורה ראוי לעמוד על הק"ו דאיסי בן יהודה דיליף ק"ו מערלה דאסור בהנאה. וקשה לכאורה דהא ערלה דכתיב בקרא לא מיירי רק בא"י דערלה בחו"ל הוא הלמ"מ, וא"כ התינת רבשו בחלב אסור בהנאה בא"י אבל בחו"ל מנן, דהא איכא למימר דיו לבא מן הדין להיחז כגדון. ואי דעל כשו בחלב בחו"ל יליף מערלה של חו"ל, קשה טובא דהא ערלה בחו"ל הלכה ואין דנין ק"ו מהלכה. וע"כ צ"ל דאיסי סבר באמת דדנין ק"ו מהלכה וכדעת ר' יהושע ור' נהוראי ור"ש שאמרנו לעיל. [ואין לתמה במה שהקשו התוס' שם על

הנאתו ממלא ידעין כיון דלא כתיב אכילה בגופיה, וכמו דאמרינן (בפסחים כ"ה). ושפיר כתבו הטור והשו"ע דאינו אסור אלא דרך בישול, ומיזשב קושיית האור חדש הנ"ל דעל שלא כדרך הנאתו ידעין מק"ו דאיסי. ועכ"פ מוכרח דהם ז"ל סבירא להו דדנין ק"ו מהלכה, דאל"כ האיק ידעין איסור הנאה בחו"ל:

### ביאור דברי הרמ"א בקטן שנעשה גדול בשבת

**והשתא** דאחית להכי נבוא ליישב ד' הרמ"א בהג"ה בקטן שנעשה בר מצוה בשבת שהערנו לעיל דמאי איריא דנקט שאסור לו לירד לפני החיבה בתוספת שבת, דהא אפילו לעצמו אינו יכול להתפלל ולצאת בו ידי חובתו, כיון דאז עדיין יום הוא והוא עדיין קטן. ואף דתפלה מדרבנן מ"מ לא אתי חרתי מדרבנן ומפיק חד מדרבנן. ואכן כעת יתייבש דברי הרמ"א היטיב ויש לומר דהרמ"א לשיטתו אזיל כוה דכ' ביריד בסי' פ"ו ג"כ דבשר בחלב אינו אסור מה"ח אלא דרך בישול, וכבוש ומליחה אינו אלא מדרבנן, ונ"מ דמותר בהנאה. וקשה קושיית האור חדש הנ"ל דמג"ל הא, הא צריך קרא לשלא כדרך הנאתו. וע"כ כמו שתרצנו דסמך אק"ו דאיסי, וקרא השלישי מיותר לגמרי ולא אחי רק לאשמעין שאינו אסור אלא דרך בישול [דמלקות לא צריך קרא דהא על הנאה ליכא מלקות, ואשלא כדרך הנאתו לא צריך קרא. ואף דילפינן מעולה ובעולה אינו אסור אלא כדרך הנאתו, מ"מ כיון דלא כתיב לשון אכילה בגופיה ממילא שמעין דאסור אפילו שלא כדרך הנאתו, וכמו דאמר אב"י בפסחים כ"ה ע"ב להדיא. וא"כ ע"כ כל עיקר קרא דלא תבשל השלישי לא אתא רק להורות שאינו אסור באכילה ובהנאה אלא דרך בישול]. וא"כ מוכרח מזה דק"ל דדנין ק"ו מהלכה.

### דמן קל וחומר מהלכה

**ועפ"י**! מיושב היטב דברי הרמ"א, כיון דס"ל דדנין ק"ו מהלכה אין מקום לעיקר הקושיא. והנה הא דפשיטא להו להתוס' במגילה י"ט ע"ב דתרת"י דרבנן לא מפיק חד דרבנן יש לדחות לכאורה, די"ל כמש"כ הר"ן ז"ל דמשריה אינו יכול הקטן להוציא לגדול בקריאת המגילה משום דמגילה דברי קבלה הוא דברי קבלה כד"ת דמ"א, ולא אתי דרבנן ומפיק לגדול דחייב מדברי קבלה אבל לעולם דתרת"י מדרבנן מפיק חד דרבנן. אך לכאורה י"ל דמ"מ יש להוכיח כן מזה

חייב על אכילה רק דרך בישול. וא"כ י"ל דרבנן סובר באמת דכבוש ומליחה נמי הוא מה"ח. דהא אם נבלע ע"י כבוש ומליחה נמי איכא ק"ו זה, דמה לבשל כאחד אסרה התורה כ"ש לאכול אותם כאחד, ומה לי אם נבלע בתוכו ע"י בישול או דנבלע ע"י מליחה, מ"מ הרי אוכל בשד וחלב ביהוד. [וגם לפי שבי' הלח"מ דהרמב"ם נמי סמך אדרשא דר"י דיליף מג' קראי ג"כ נחא במה דלא הביא דאינו אסור אלא דרך בישול, דהא באמת כבר תמה האור חדש (בפסחים דף מ"ז) דמג"ל דאינו אסור אלא דרך בישול, דילמא מבעיא ליה קרא להורות דאסור אפילו שלא כדרך אכילתו או שלא כדרך הנאתו, אבל ה"ה דאפילו ע"י כבוש ומליחה נמי אסור. ונ"ל דזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל דהשמיט זה. ומיהו טעמו של הטור והשו"ע יבואר לקמן בסמוך אי"ה]:

**ואכן** כל זה להרמב"ם אבל להטור והשו"ע דהביאו בפירוש לדברי ר"י דמפקינן מקראי דלא תבשל וגם כתבו דאינו אסור אלא דרך בישול. ונ"ל דטעמם דאף דק"ל כר"ע, והג' גדי אינו מיותר, מ"מ קרא דלא תבשל מ"מ מיותר הוא, דהיה יכול הכתוב למכתב הג' מיעוטים הכל בקרא אחר, וע"כ דלדרשה אחי. ולענין קושיית האור חדש נ"ל באמת לומר דהם נמי סמכי אדרשה דאיסי דמפקינן מג"ש ומק"ו, אך כיון דק"ל דאין עונשין מן הדין וצריך קרא דלא תבשל הב' למילף מיניה על אכילה [ואף דעל ג"ש עונשין, מ"מ גבי טרפה גופא ליכא מלקות לר"י הגלילי משום דהו"ל לא הניחך לעשה וכמו שכתב החוס' (ביומא דף ל"ז ע"ב) בד"ה לאו], ומ"מ בקרא דלא תבשל לחוד ג"כ לא סגי, דהא כתבו התוס' בר"פ איזהו נשך דדבר שנלמד מאם אינו ענין ליכא מלקות, והלכך צריך לשניהם וכמו שכ' הרמב"ם בריש הלכות מאכלות אסורות, דהא דאין עונשין מן הדין היינו בדבר שממקום אחר ליכא למילף אף לאיסור עשה, אבל אם יש לימוד מאיזה מקום אחר אפי' לאיסור עשה תו ילפינן מק"ו אף לעונש, דאל"כ ק"ו לס"ל, דהא לאיסורא איכא לימוד ממקום אחר ע"ש. וא"כ בנד"ד נמי כיון דנלמד איסורא מלא תבשל, תו ידעין מלקות על אכילה מג"ש דטרפה, ומדכתיב בלשון לא תבשל ידעין דאסור אפילו שלא כדרך אכילתו. אכן כל זה באכילה דאיכא מלקות, אבל על הנאה דליכא מלקות לא הרי צריך קרא דלא תבשל הג', דהא לענין איסור איכא למילף מעולה, וא"כ כולי קרא דלא תבשל הג' אתי להורות דאינו אסור רק דרך בישול, דעל שלא כדרך

דתרתי דרבנן אינו יכול להוציא חד מדרבנן, מהא דאינו יכול הקטן להוציא לנשים בקריאת המגילה:

**ואמנם** כל זה אי ס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה. אבל הרמ"א ז"ל לשיטתו אויל דס"ל כיו"ד סי' פ"ו דדנין ק"ו מהלכה וכמו שמוכח מהא שכתב דאינו אסור מה"ת אלא דרך כישול, א"כ שפיר י"ל דתרתיה מדרבנן מוציא חד דרבנן, והא דקטן אינו מוציא לנשים היינו משום דנשים ג"כ חייבות בקריאת המגילה מד"ק מסברא דאף הן היו באותו הנס, והסברא היא סברא גמורה מה"ת, והא דצריך קרא גבי מצה ולא יליף מאף הן היו באותו הנס, היינו משום דאי לאו קרא הוי יליפין מחג הסוכות, ואף דהוי הלכה, מ"מ הא הרמ"א לשיטתו אויל וס"ל דדנין מהלכה. ולכן להתפלל בעצמו כוודאי יכול אף מבעוד יום כחוספת שבת משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. אך דלאחרים אינו יכול להוציא, דהא דאחד יכול להוציא לחבירו בק"ש וחפילה היינו מצד ערבות, אבל קטן לאו בר ערבות, ואף דמחוייב מדרבנן מצד חינוך מ"מ חיוב דערבות לא הטילו עליו, והלכך לאחרים מ"מ אינו יכול להוציא.

**[ולענין] מה שכתבתי בעו"ה בדרשה לבר מצוה לתוך דברי הר"מ בשם מהרי"ל דלמה כתב דחוקא בקטן שנעשה בר מצוה בשבת דאינו יכול לירד לפני התיבה, ולא כתב רבוחא יותר דאפילו לעצמו אינו מוציא, משום דמעיקרא הוי תרתי דרבנן ואח"כ כלילה נעשה חד מדרבנן. ותירצתי דהא ז"ל ס"ל דתרתיה מדרבנן מוציא חד מדרבנן [והא דאינו מוציא במגילה משום דהוי מד"ק וד"ק כד"ת דמי וכמו שכתב הטו"א], והא דאינו יכול לירד לפני התיבה היינו משום דקטן לאו בר ערבות הוא ולפיכך אינו יכול להוציא לאחרים. והנה כעת ראיתי דזה אינו, דא"כ מאי דחקו התוס' שם במגילה דלמה אינו מוציא לאחרים דהא מצי למשני בפשיטות משום דקטן לאו בר ערבות הוא. אבל באמת אין אנו צריכין לערבות רק אם כבר יצא, אבל כל זמן שלא יצא אין אנו צריכין לערבות. ועוד דגבי להוציא אחרים לא בעינן ערבות כלל וכמש"כ הגרע"א ז"ל**

דאינו מוציא גם לנשים, מדתני סתמא דקטן אינו מוציא לאחרים ומשמע דאף לנשים אינו מוציא. והרי הוכיחו התוס' במגילה (ד, א) דנשים אינן חייבות רק מדרבנן גרידא ולא מדברי קבלה, דאף דאמרינן דנשים חייבות בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס אינו אלא סברא מדרבנן, והוכיחו זה מהא דצריך קרא דנשים חייבות באכילת מצה מהא דהוקש לאכילת חמץ ולא מפיק ליה דחייבות באכילת מצה מחמת הסברא דאף הן היו באותו הנס. אלא ודאי רמשום זה לא היו חייבין רק מדרבנן וצריך הקישה לחייבן כמצה מד"ת. וכיון שכן שפיר הוכיחו התוס' דלא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חד מדרבנן מהא דאינו מוציאין אפילו לנשים [ואף דאם נימא דמגילה ד"ק הוא קטן נמי חד מדרבנן הוא, מ"מ נ"ל דלא דמי לאשה, דאשה אף שבקריאת המגילה אינה חייבת רק מדרבנן, מ"מ יש מצוות שמחוייבת מה"ת כגון מצה ושמחה והקהל, וגם כל מצוות שאין הזמן גרמא. אבל קטן בכל מצות שכתורה אינו מחוייב רק מדרבנן מצד חינוך, וא"כ קטן לגבי אשה מקרי תרתי מדרבנן דאף בקריאת המגילה עצמה שניהם הוי חד דרבנן, מ"מ בשאר מצות גרע קטן מאשה ודו"ק]:<sup>1</sup>

**ואכ"ן** באמת יש לנו עוד תירוץ דלמה צריך קרא לחייב נשים כמצה משום דאל"ה הוי יליפין ט"ו ט"ו מתג הסוכות דמה להלן נשים פטורות אף כאן נשים פטורות והו"ו אין לנו הכרח דסברא דאף הן היו באותו הנס הוא סברא דרבנן. דשפיר י"ל דהוא סברא דאורייתא והא שצריך קרא לחייב נשים כמצה, היינו משום דאל"ה הוי יליפין ט"ו ט"ו מתג הסוכות ובטל הוכחת התוס' דתרתיה מדרבנן לא מפיק חד מדרבנן:

**אך** דיש לרחות זה דא"א לומר דצריך קרא משום דהוי יליפין מחג הסוכות, דהא אמרינן (בסוכה כ"ח) דהא דנשים פטורות מסוכה כליל ט"ו הוא הלכה למ"מ, וקיי"ל דאין דנין מהלכה, וא"כ בלא"ה א"א למילף מחג הסוכות. וע"כ צ"ל הא דצריך קרא לחייב נשים כמצה משום דסברא שאף היו באותו הנס הוא סברא דרבנן, וא"כ שפיר קמה וגם נצבה ראית התוס' על מקומה

ה. קצ"ב, דכשלמא לגבי איש שמחוייב בכל המצוות מהתורה, חשיב שפיר קטן תרי דרבנן לענין מגילה, אולם אשה שפטורה מכל מצות עשה שהז"ג, מה בכך דחייבת בשאר מצוות, מ"מ לגבי מצוה זו דאף אי הוי מהתורה, היתה פטורה, הוי היא כקטן. וע"י לבישי שרד סי' קפ"ו במג"א סק"ג דמשמע מדבריו דמה שאשה חייבת בשאר מצוות אינו עושה קטן לגבה כתר"י דרבנן. וע"י פרי"ג סי' נ"ג בא"א סק"ג ובמשב"ז סק"ה ובסי' קפ"ו.

ו. הקטע המוקף הועתק מחיקתים הווספות דף ט"ז ע"ב.

חידושי על שאר חלקי השו"ע או יבואר הכל יפה בעזרה]:

עוד בענין קיום אברהם אבינו כל התורה

ועל פי שאמרנו יתישב לנו ג"כ מה שתמה הגאון מהר"ב ז"ל שם בקדושין על מימרא דרב (כזמא דף כ"ח ע"ב) דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה וכו', דמאי אשמעינן רב בזה הא משנה ערוכה היא ונשאר בצ"ע. ואכן לדרכינו י"ל דטובא אשמעינן בזה ואזיל לשיטתו בזה. דהנה ראוי לחקור למאי נ"מ בזה אי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה או לאו. ואמנם כאמת נראה דג"מ טובא לדינא. דהנה המג"א כס"י רכ"ה ס"ק א' כתב בשם ספר אחד שמצוה לאדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה. וכ"כ המהרש"ל ביש"ש בסו"פ מרוכה. ואמנם צריך לבאר דהיכן מצינו מקור לזה בש"ס.

גדול המצווה ועושה

והנה המהרש"ל בעצמו הביא ראיה גדולה לזה מהא דאמרין בקדושין (לי"א) דרב יוסף מתחילה הוי עבד יומא טבא מאן דאמר ליה דהלכה כר"י, ואחר ששמע להא דר"ח דגדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה אמר אדרבה מאן דאמר ליה דאין הלכה כר"י עבידנא יומא טבא לרבנן. הרי דעשה סעודה לאחר שנתודע לו דהוא מצווה ועושה, דשכרו יותר גדול אם מקיים. וא"כ כשנעשה בר מצוה דנעשה מכאן ואילך מצווה ועושה, בוודאי ראוי לשמוח באותו היום ולעשות סעודה על מה שזכה להיות מהמצווים ועושים. ואמנם צריך להבין דמנ"ל לר' חנינא הא דגדול המצווה ועושה. וצ"ל דר"ח למד זה מאברהם אבינו דקיים כל התורה כולה [וכבר כתבנו לעיל דקיים אף קודם שמל וכדעת המורחזי ודלא כהמהרש"א], ותקשה למה לא מל מעצמו ג"כ מקודם כמו דקיים שאר המצוות. וע"כ משום דידע ברוה"ק שעתיד הקב"ה לצוות לו על המילה, ולכן המתין עד שציווה לו הקב"ה משום דגדול המצווה ועושה, ומזה הוכיח ר' חנינא שפיר דגדול

בכתבים ופסקים סימן ז' והבאתי לעיל בסימן י"ג דכיון דשומע כעונה הוי כמו דהתפלל בעצמו, רק דצריך שישמע מבר חיובא ע"ש. וא"כ הקושיא על המהר"ל כראי מוצק אם לא דנימא דס"ל באמת דלעצמו לעולם מוציא. ואף שאח"כ בלילה נעשה בר חיוב מדאורייתא מ"מ יוצא בק"ש שקרא בעודו קטן. דשוב אחר ההדפסה מצאתי בס' צמח מנחם לכבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה מנחם מענדל ג"י הגאב"ד דק"ק שטוצין יצ"ו שהעיד' ג"כ על דברי המהר"ל בזה ותי' דס"ל ז"ל דקטן שפיר יוצא מה שהתפלל בעודו קטן משום דאתי לכלל חיובא, והא דכ' התוס' במגילה דאיתו מוציא לאחרים משום דהוי תרתי דרבנן, התם שאני דהוי תרי מדרבנן ע"ש. והנה תירוצו אינו מוכן לי דכיון דמקשה מר' התוס' דמגילה, משמע דדעתו דאף לאחרים מוציא מטעם הזה, א"כ מה תי' בזה לר' המהר"ל דהא המהר"ל כתב דלאחרים אינו יכול להוציא. ועוד אני תמה דיצ"ב בארעא וגירורא בשמי שמיא אתמהה דלמצוה דאורייתא שפיר מוציא מחמת הסברא דאתי לכלל חיובא ולמצוה דרבנן לא מהני. ועוד אני תמה דהא המהר"ל מיידי נמי גבי תפילה דהוא מדרבנן וא"כ בכאן נמי הוי תרתי דרבנן והיאך מוציא לעצמו. ועוד דהיאך עולה על הדעת לומר דקטן מוציא לאחרים משום דאתי לכלל חיובא, דהא משנה ערוכה בר"ה דף כ"ח דקטן אינו מוציא לאחרים בתקיעת שופר. וכבר הרגיש בעצמו כן מהמשנה דר"ה הנ"ל, ומה שתי' שם אח"כ דהא דכתב דמהר"ל דאינו יכול לירד לפני התיבה הוא משום שכבוד ציבור, לא נהירא לי, דמה שייך בזה העדר הכבוד לציבור דהא תיכף בלילה יעשה גדול, וכי משום שחסר לו שעה אחת לגדלותו יהיה בזה העדר הכבוד לציבור אתמהה. [ומה שהקשה מהמשנה דר"ה על המרדכי (מגילה פ"ב סי' תשצ"ח) גבי סומא, הדבר פשוט כמו שתי' שם דס"ל להמרדכי דקטן שאני דאין מוטל עליו חיוב כלל רק על אביו וכמו שכתב הר"ן (קידושין לי"א). ותי' זה הוא ברור ונכון]. ולכן מחזורתא כמש"כ בעזרה דלעצמו שאני<sup>ט</sup>. וכבר יש לי בענין זה תשובה באריכות בעזרה ואי"ה כשיזכני ה' להוציא לאור יתר

ז. ראה בס"י י"ב שם שהאריך בזה.

ח. וכן תירצו הישועות יעקב סי' רע"ג סק"א ואמרי בינה שם ובצינים לתורה כלל ט.

ט. ראה ח"י אדם הל' שבת כלל ר' ס"ג שמישב בסברא זו קושיית המג"א על המרדכי. ולפי"ז היה שיוצא יד"ה קודם מבעוד יום. דהא לעיל הערה א', ומה שהעיר שם על החז"י אדם. וע"י שריח מהרש"ם ח"ג סי' קכ"א לענין ברכת התורה בכה"ג.

י. וכ"כ בשו"ת זכרון וזכרון יוסף יוד"ו שלחי סי' כ"ז, וע"ש דקטן שקיים מצוה בזמן שהוא חייב מדרבנן, יצא ידי חובה גם מהתורה. אולם

מהלכה, ועכ"פ מ"ד הפוסל ס"ל בודאי דנין היקשא מהלכה.

**והנה** אף דכאן לא נסתיים מאן הוא המכשיר ומאן הוא הפוסל, מ"מ ממשנה דפ"ק (דמגילה דף ט') תסתיים דר"מ הוא הפוסל, דהא תנן התם דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון וכו' ואמרינן בגמ' הא לתופרן בגדין ולטמא את הידים זה זה שוין. והיינו כדעת הפוסל גם בס"ת. ואי אמרת דר"י הוא הפוסל וע"כ מתני' ר"י הוא. וזה א"א לומר דהא ר"י סובר בברייתא דאף ספרים אינן נכתבות אלא אשורית וגם בס"ת לא התיירו רק יזנית משום מעשה דתלמי המלך ובמתני' אומר בהדיא להיפך דכל החתירה ורחריח ר"ל לשון רא"י מורה דמתני' הוא בר פלוגתא דר"י, ומן הסתם בר פלוגתא דר"י הוא ר"מ בכל דוכתא. וא"כ מוכח דר"מ הוא הפוסל. וכן העלה מר אחי הגאון זצ"ל בספרו ראשית בכורים (סי' ז? ?) דע"כ מתני' ר"מ היא ור"מ הוא הפוסל, רק שכתב ליישב גם הסוגיא דמכות דלא אמר תסתיים היינו אליבא דרב, דבתפילין גופא לא ס"ל דנאמרה הלכה לתופרן בגדין, אבל לדין דק"ל דאיכא הלכה בתפילין, ע"כ דר"מ ס"ל דנין מהלכה וזה ליכא למימר דדווקא היקש דערוף מג"ש דנין. דהא ליחא, דהא רש"י כתב הטעם בשבת (ק"ב) דלא נתנה תורה שבעל פה להודש בייג מידות וכיון דחזינן דר"מ לא ס"ל האי כללא לענין היקש ה"ה לג"ש וק"ו וזה דלא כדעת בעל מלא הרועים:

**ולפי** מה שכתבנו נעמוד על המכוון בסוגיא דמכות הנ"ל. דגרסינן התם ספר תורה שחפרו בפשתן פליגי בה ר"י ור"מ אי דנין היקשא מתפילין, ואח"כ אמר דאמר רב דחזינא ליה לתפילי דבי חביבי דתפירי בכיתנא. דלכאורה היא סתירה לכל דברי הפלוגתא דר' מאיר ור' יהודה הגזכר שם מתחילה, דפליגי בס"ת שתפרו בחוטי פשתן אי ילפינן מתפילין אי לא. ומשמע להדיא דבתפילין פשיטא דבעינן לתופרן בגדין דווקא, ורב אמר דתפילין גופא נמי כשר בפשתן וא"כ במאי פליגי ר"מ ור"י. ועיין בספר ראשית בכורים שם משי"כ לתרץ בזה. ואכן לפי הנ"ל י"ל דלרב היה קשה רכיון דמן המשנה דמגילה הנ"ל מוכח דר"מ הוא הפוסל וכמו שכתבנו לעיל, וע"כ דר"מ ס"ל דנין היקשא מהלכה, ור"י ס"ל דאין דנין, וא"כ ממה נפשך תקשה עליה דרב

המצווה ועושה דאם איתא דשאינו מצווה ועושה שכרו יותר גדול א"כ למה לא מל עצמו מתחילה, וא"כ נ"מ טובא לדינא בהא שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה דמזה אנו יודעין דגדול המצווה ועושה, וא"כ ממילא צריך לעשות סעודה כשנעשה הנער בר מצוה:

**ואמנם** ע"ז קשה קושיית המהרש"א ז"ל דאם קיים כל התורה כולה היאך נשא להגר. וע"כ צ"ל דס"ל כר"ש דיבמות דהנקבות של מצרי ואדומי ג"כ מותרות משום הק"ו. ואכן קשה דהא איכא פידכא על הק"ו מחלל של חייבי עשה. וע"כ צ"ל דהמשנה דקיים אברהם אבינו כל התורה אתיא כרבנן דפליגי עליה דראב"י דס"ל דאין חלל מחייבי עשה. וא"כ לדין דק"ל כראב"י דהא ידוע דהלכה כראב"י בכל דוכתא רמשנת ראב"י קב ונקי. א"א לומר דקיים אברהם אבינו כל התורה, דא"כ היאך נשא להגר, דהא לראב"י איכא פידכא על ק"ו וא"כ מוכרח לומר דהך משנה דלא כהלכתא, וא"כ אינו מוכרח דגדול המצווה וכו' וממילא אינו מוכרח דצריך לעשות סעודה כשנעשה הקטן בר מצוה.

**ואמנם** כל זה לרב אשי דס"ל דראב"י ס"ל דיש חלל מחייבי עשה ור"ש ורבנן פליגי בזה. אבל לרב לשיטתו דס"ל דאף ראב"י ס"ל דאין חלל מחייבי עשה וא"כ ליכא פידכא על הק"ו. וע"כ דטעם דרבנן הוא משום דאין דנין מהלכה, שפיר י"ל דהלכה כמשנה זו דקיים, דהא שנשא להגר הוא משום דק"ל כר"ש דדנין ק"ו מהלכה, וזהו דקמ"ל רב דקיים כל התורה כולה, כלומר דרב בא לאשמעינן דהמשנה הוא כהלכתא, ונ"מ לענין סעודת בר מצוה. ונמצא דהך דינא אי צריך לעשות סעודה או לא תליא אי דנין ק"ו מהלכה או לא.

**ולפי** מה שכי' לעיל בשם הגמ' (ועי' חזקוני י"ג) דר' נהוראי הוא ר"מ, יש הוכחה רבתי ממקום אחר דס"ל לכה"פ דדנין היקש מהלכה, והוא מהא דתניא במכות (י"א) ספר שתפרו בפשתן פליגי בה ר"י ור"מ, חד אומר כשר וחד אומר פסול, למ"ד פסול רכתיב למען תהיה תורת ה' בפך ואיתקש כל התורה לתפילין מה תפילין הלמ"מ לתופרן בגדין אף כל לתופרן בגדין ואידך וכו'. ומבואר שם דפליגי אי דנין היקשא מהלכה. ועי' בס' מלא הרועים כמה שנחפז למ"ד דכשר אי מטעם דע"ז ליכא היקשא, או מטעם דאין דנין היקש

התם מייד במצות פה"כ דהוי פרי, אבל במצוה שאין בה אלא מעשה גרידא, יתכן דס"ל דלא הוי מעשה מצוה של קטן מצוה ולא ינא. ועי' מג"ח מצוה שצ"ב.

וא"כ י"ל דר"מ ור"י פליגי בזה גופא, אי איכא הלכה בס"ת או לא. וא"כ אפילו אם נימא דר"י הוא המכשיר ור"מ הוא הפוסל, מ"מ י"ל דדנין מהלכה. והא שמכשיר באמת היינו משום דליכא שום הילכתא לא בתפילין ולא בס"ת ושפיר י"ל דקיים אברהם אבינו כל הוצרה ודד"ק. ועוד דמעשה אין תסתיים מהמשנה דאם נימא דר"מ הוא הפוסל בס"ת ומכשיר בתפילין, ע"כ צ"ל דהמשנה תנא אחריתי הוא דפוסל בשניהם, ואם נימא דר"מ הוא המכשיר ונמצא דהכשיר בשניהם בוודאי י"ל דהמשנה כר"מ, והא דאמר לתופרן בגידין זה זה שוין ר"ל להיפך דכמו דתפילין כשר בפשתן ה"נ בס"ת:

דס"ל ג"כ דדנין ק"ו מהלכה והיינו כר' מאיר, ותקשה דהא אמרין בעיחובין (דף מ"ז) דר"מ ור"י הלכה כר"י, וא"כ הו"ל לפסוק דאין דנין ויהיה מוכרח מזה דרב ל"ל להני כללי דעירובין הנ"ל. וע"ז בא מסדר הגמרא ואמר דמכאן אין ראייה דפליגי על הכלל, ובא לדחות דע"כ לא פליגי כדאמרת אי ילפינן מתפילין או לא, דהרי חזינא לתפילין דבי כר חביבי ותפירי בכתנא, הרי דבתפילין עצמו כשר בפשתן, וא"כ ע"כ דפליגי בפלוגתא אחריתי והיינו משום דבמס' ס"ת שהיה לראשונים ז"ל [ונרפס זה מקורב בספר כרמי שומרון] איתא באמת דבס"ת עצמה נאמרה הלכה למשה מסיני דצריך לתופרה בגידין

## סימן סא

## תקיעת שופר בחודש אלול

יום ראשונים שנאמר כראשונים ומ' יום שהתנפל ומ' יום האחרונים. הראשונים השלמו בי"ז בתמוה האמצעים השלמו כר"ח אלול והאחרונים ביום הכפורים לפיכך נהגו לתקוע בחודש אלול עכ"ל הפסיקתא זוטרתה שם]. וא"כ תימה גדולה למה לא הוצרכו להעביר שופר במחנה גם אז כ"ח בתמוה שלא יטעו אחר ע"ז, כיון שגם אז עלה להר ונעלם מעין כל, כמו מ' יום האחרונים. ואם העבירו באמת שופר גם כ"ח בתמוה א"כ תקשה טובא דלמה לא תקנו חכמים לתקוע גם עכשיו כ"ח בתמוה וזכר לאותו שופר שתקעו אז:

ארבעים יום האמצעים שהתפלל משה

והנהגה לכאורה יש להביא מזה ראייה ברורה לדעת הגר"א שכתב בהגהותיו לספר סדר עולם שם דאין כוונת הסי"ע שעלה להר ולא ירד כלל עד סוף מ', כמו מ' יום הראשונים. אלא שעלה להר להתפלל ולהתפלל לפני ה', אבל מ"מ אח"כ ירד תיכף במחנה. וכן עשה כל המ' יום עלה וירד עלה וירד. ולפי זה אין צורך להגיה בפרקי דר"א במ"ש דכל מ' יום אמצעים עשה במחנה דשניהם אמת, ולא כהתוס' שכ' שבמ' יום אמצעיים היה ג"כ בהר כל המ"ם יום והגיהו בפרקי דר"א כ"כ הגר"א ז"ל שם. [נאך מה שכ' ודלא כהתוס' מ' יום ראשונים שנאמר כראשונים ומ' יום שהתנפל ומ' יום האחרונים. הראשונים השלמו בי"ז בתמוה האמצעים השלמו כר"ח אלול והאחרונים ביום הכפורים לפיכך נהגו לתקוע בחודש אלול עכ"ל הפסיקתא זוטרתה שם]. וא"כ תימה גדולה למה לא הוצרכו להעביר שופר במחנה גם אז כ"ח בתמוה שלא יטעו אחר ע"ז, כיון שגם אז עלה להר ונעלם מעין כל, כמו מ' יום האחרונים. ואם העבירו באמת שופר גם כ"ח בתמוה א"כ תקשה טובא דלמה לא תקנו חכמים לתקוע גם עכשיו כ"ח בתמוה וזכר לאותו שופר שתקעו אז:

מפני שנגמר ענין הג"ל קודם ר"ה לכן ראייה להדפיס כאן חידוש א' על סדר אר"ח יש הלכות ר"ה

**כתב** הטור (סי' תקפ"א) תניא בפרקי דר"א (פמ"ז) כר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה, שאז עלה לקבל לוחות האחרונות, והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ז והקב"ה נתעלה אותו היום באותו שופר שנאמר עלה אלהים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהיה חוקעין כר"ח אלול בכל שנה ושנה ובכל החודש כדי להזהיר לישראל שיעשו תשובה. ע"כ לשון הטור.

**והדבר** מתמיה לפי משי"כ בסדר עולם פרק ו' שעלה כ"ח בתמוה וכיקש רחמים על ישראל דכתוב ואתנפל לפני ה' את הארבעים היום וכו' עכ"ל. ומשי"כ בפד"א פרק מ"ז נגד זה דשם איתא ועשה ארבעים יום במחנה, כבר כתב הרא"ש בסוף ר"ה דט"ם נפל בפד"א במשי"כ ועשה מ' יום במחנה, שהרי בהר היה שלשה פעמים מ' יום ובשבעה עשר בתמוה שבר את הלוחות [דן את ישראל וכו'] עלה וכו' [ואמנם טפי הו"ל להרא"ש ו"ל להביא ראייה מדרבי הסי"ע הנ"ל וכיה בפסיקתא זוטרתה לרבינו טוביה ז"ל הנקרא לקח עוב בפ' עקב על הפסוק דואתנפל לפני ה' כראשונה מלמד שמאה ועשרים יום היה משה בלא מאכל ומשתה, מ' יום ראשונים שנאמר כראשונים ומ' יום שהתנפל ומ' יום האחרונים. הראשונים השלמו בי"ז בתמוה האמצעים השלמו כר"ח אלול והאחרונים ביום הכפורים לפיכך נהגו לתקוע בחודש אלול עכ"ל הפסיקתא זוטרתה שם]. וא"כ תימה גדולה למה לא הוצרכו להעביר שופר במחנה גם אז כ"ח בתמוה שלא יטעו אחר ע"ז, כיון שגם אז עלה להר ונעלם מעין כל, כמו מ' יום האחרונים. ואם העבירו באמת שופר גם כ"ח בתמוה א"כ תקשה טובא דלמה לא תקנו חכמים לתקוע גם עכשיו כ"ח בתמוה וזכר לאותו שופר שתקעו אז:



להשלים הלילה שחסר בתחילתו, ונמצא שעלה ביום ל' של אב שהוא ר"ח אלול, ואם עלה ביום ל' של אב נמצא שחסר לילה אחת במ' יום האחרונים, ולא מיבעיא אם היה ר"ח אלול חסר דוודאי חסר מעל"ע שלם, דכ"ט דאלול ויוד"ד דתשרי אינו אלא ל"ט ימים. ואפילו אם נימא דאלול היה מלא, מ"מ עדיין חסר לילה הראשונה, וזה דוחק לדמר דיום ל' של אב היה ער"ח אלול דאב הוא מלא, דא"כ בוודאי אלול היה חסר ולא שכיח כלל דיהיה תרי ירחי מלאים רצופים זה אחר זה, וא"כ סו"ס יהיה חסר לילה אחת ולפיכך צ"ל דעלה בכ"ט באב. וא"ע יהיה חסר לילה אחת מהאמצעיים. ולכן צ"ל דבכל יום עלה ויוד, ונמצא דבלילה היה הכל במחנה ושפיר כתיב ארבעים הלילה אשר התנפלתו דבמחנה התנפל מ' לילות שלמים באמת. כ"ה כוונת הגר"א ז"ל שם:

**ואמנם** אני תמה על רבינו הגר"א ז"ל בתרתי. דחדא דהא עיקר הקושיא שלו דאם ירד בכ"ח באב וכמו דאיתא באמת בסדר עולם לא יהיה מ' יום שלמים עם הלילות. כבר העירו התוס' שם כן לענין מ' יום אחרונים, דכיון שעלה בה' וירד בשני הרי חסר לילה אחת שכל עליותי בהשכמה היה. ותי דמ"מ אין להקפיד בכך, והוכיחו כן גם מד' הסדר עולם דאיתא שם דבכ"ט באב נתרצה המקום וירד משה לפסול את הלוחות וביום ל' עלה בהשכמה נמצא דחסר לילה אחת במ' יום אחרונים. אם לא דנימא דעברוה לאלול אלא וודאי דאין קפידא כ"כ התוס' שם [וצ"ל דג"י אחרת היה להם בד' הס"ע רהרי בס"ע לפנינו אדרכה איתא דעלה בכ"ט באב וצ"ע] וא"כ גם במ' יום אמצעיים ג"כ י"ל כן.

**ומיהו** הא לא קשיא, דדווקא במ' יום אחרונים יש לתרץ כן דאף דשם נמי כתיב ואנכי עמדתי בהר כימים האשונים ארבעים יום וארבעים לילה. מ"מ כיון דכתיב כימים הראשונים משמע אבל לא כלילות הראשונים וכמו שכי' התוס' שם, משום דבאמת באחרונים היה חסר לילה אחת. והא דכתיב ארבעים לילה ר"ל מנין שסוכם את הארבעים כמו דכתיב ארבעים יבנו. אבל במ' יום אמצעיים הא כתיב בהדיא בפ' עקב [ט י"ב] ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה, וכן כתיב שם עוד בפסוק כ"ה ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר

הנה אנכי לא מצאתי זה בתוס' שהגיהו בפדר"א רק דכ"כ הרא"ש ז"ל בסוף ר"ה א'. וע"פ דבריו ז"ל נסתלקה קושייתנו הנ"ל, דאז לא היה צריכים לתקוע כלל שלא יטעו אחר ע"ז, כיון שירד כל יום במחנה לא שייך טעות כלל וזה פשוט.

**ואכן** אף לפ"ד התוס' (בב"ק פ"ב) והרא"ש ז"ל הנ"ל דתפסו ד' הס"ע כפשטיה, דהיה בהר ממש כל המ' יום, וכן נראה מד' רבינו טוביה זצ"ל בפסיקתא זוטרתי וכמשי"כ לעיל, נמי לא קשיא. דהנה צריך להבין מה שהוצרך בפדר"א לסיים והקב"ה נתעלה באותו שופר. ואמנם הכוונה פשוטה דמשום שתקעו אז כדי שלא יטעו אחר ע"ז לא שייך לתקוע האידנא. ולכן במ' יום אמצעיים אף אם נימא שתקעו ג"כ אז, מ"מ לא שייך לתקוע האידנא, בשביל זה ולא היתה רק צורך שעה בלבד, והקב"ה עדיין לא נתעלה אז באותו שופר, דבכל מ' יום האמצעיים היה בכעס ולא קיבל תשובתם עדיין, וכדאיתא במדרש ובס"ע שם ח"ל ומה הראשונים מרוצים אף שניים מרוצים [ור"ל מ' יום האחרונים] אמור מעתה אמצעיים בכעס עכ"ל, וכ"ה בש"ס בברכות (דס"ג ע"ב) עכשיו יאמרו הרב בכעס וכו' והובא ברש"י בחומש בפ' כי תשא בפסוק ודבר ה' אל משה, אבל לאחר שהתנפל משה במ' האמצעים ונתרצה לו הקב"ה, וגם ישראל בוודאי עשו תשובה שלמה אז, והחקיעות שופר היה קבלה על להבא שלא יעבדו עוד ע"ז, ולכן נתעלה הקב"ה באותו שופר. ולפי שחודש אלול היה אז עת רצון וזמן תשובה לישראל וזה היה ע"י השופר, ולכן תקנו חכמים גם לדורות, כן כנ"ל ברור כוונת הפדר"א שהביאו הטור ז"ל:

**ולענין** עיקר דברי הגר"א ז"ל בהגהות הס"ע שהבאתי לעיל דבמ' יום האמצעיים לא היה בהר כל משך מ' יום, רק דבכל יום עלה וירד ושהה במחנה, והביא שם ראיה לזה דאם לא נאמר כן א"כ לא ירד ביז"כ שלא שלמו עדיין מ' יום, מפני שצ"ל שעלה בר"ח אלול אלא שכמו שכתבתי עב"ל הגר"א ז"ל שם. וכוונתו פשוטה דאם נאמר דכל הארבעים יום היה בהר, ע"כ צריך לומר דירד בכ"ט באב דאל"ה לא הווי מ' יום שלמים עם הלילות, דהא ב"י"ח בתמוז עלה בבוקר דכל עליותי בהשכמה היה, ונמצא דחסר לילה הראשונה אם נאמר דירד בכ"ח באב. וע"כ צ"ל דירד בכ"ט באב כדי

א. וכן הגיה הרד"ל בבאורו לפדר"א שם את י"ג דצ"ל רא"ש במקום תוס'.

ב. מכאן עוד סוף הסימן מחקונים הוספות ס"י ל'.

כפ' עקב. וכן הרמב"ן ז"ל בחומש כפ' כי תשא כתב דע"כ הך קרא דמשה יקח את האוהל לא היה רק במ' יום אמצעים, ותמה על רש"י ז"ל בחומש שם רפי' זה היה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן, דחרא דא"כ איך לו שייכות למעשה העגל שהזכיר מקודם. ועוד רכן מוכח מהש"ס דברכות הנ"ל שהובא ברש"י ז"ל בעצמו בחומש שם וע"ש ברמב"ן. אלא שתמה ע"ז דא"כ היאך נפרנס להקרא רפי' עקב נט' י"ח] דכתיב ג' במ' יום אמצעים ואתנפל לפני ה' ככראשונה ארבעים יום וארבעים לילה ונשאר בתימה.

**ואמנם** לפי דברי הגר"א ז"ל הנ"ל עולה לנו ב' מקראות האלה כמן חומר בעו"ה ואין כאן סתירה כלל, דהא דכתיב ואתנפל לפני ה' ככראשונה היינו דעלה בכל יום להר להתפלל ואח"כ ירד תיכף למחנה כדי לשפוט את העם. ומ"מ גם כעת שהיה במחנה ג"כ התפלל ובקש רחמים לפני הקב"ה עבוד ישראל כל יתר היום אם היה פנוי מטרדת העם הבאים לשאול דבר ה'. וכן כל הארבעים הלילות שהיה במחנה הכל היה בנפילה ובקשת רחמים. ובזה יתקיים גם הכתוב [דברים ט' י"ח] ואתנפל לפני ה' ארבעים יום וארבעים לילה והיינו דבמחנה התנפל גם כלילה. ונראה לי דהיינו דהזכיר שם בפסוק (כ"ז ב') פעמים לשון נפילה דכתיב שם ואתנפל לפני ה' את הארבעים יום ואת הארבעים הלילה אשר התנפלותי וגו'. ולכאורה תיבות אלו אשר התנפלותי מיותר דהא כתב ברישא דקרא ואתנפל, ופשוט דקאי על הימים והלילות ולמה הוצרך לסיים שנית אשר התנפלותי. ואכן לפי מש"כ א"ש, משום דנפילה דיום היה בודו ונפילה דלילה היה במחנה בתוך ביתו, ולא דמי הך נפילה להך נפילה, ומש"ה כתיב בתחילה ואתנפל לפני ה' את ארבעים יום, וקאי רישא דקרא על נפילה של יום, ואח"כ אמר ואת ארבעים הלילה אשר התנפלותי להודות דגם כלילה היה נפילה. אך ולא דמי הך נפילה להך נפילה, ומש"ה הוצרך לכתוב פעם שנית אשר התנפלותי, והיינו נמי טעמא דהוצרך לכתוב "ואת" ארבעים הלילה ולא כתיב וארבעים לילה כמו דכתיב בפסוק י"ח, והיינו משום דתיבת את בא להפסיק בין הנשאים, וכמו דאמרין בש"ס ריש מגילה דאתי את ופסיק ע"ש. וא"כ ב' מקראות האלו עולה כמן חומר לפי דעת הגר"א ז"ל ונסתלקה בזה תמיהת הרמב"ן ז"ל:

**שוב** ראיתי לרבינו הגר"א ז"ל באודת אליהו פ' כי

התנפלותי, ושם לא כתיב כימים הראשונים. וא"כ משמע אדרבה דגם הלילות היו מ' שלמים כראשונים, ושפיר הוכיח הגר"א ז"ל דאם נימא דהיה בהר כל המ' יום, ע"כ צ"ל דירד בכ"ט באב דמ"ם יום אמצעיים בוודאי היה גם הלילות שלמים דה כתיב בהדיא בקרא.

**ואכן** עדיין דברי הגר"א ז"ל תמוהים אצלי מאוד דמאי הוצרך להוכחה, דתיפוק ליה דהא בהדיא איתא בסדר עולם דירד בכ"ח באב לפסול שני לוחות ועלה בכ"ט, וא"כ הרי חסר לילה אחת ממ' יום אמצעיים. וע"כ צ"ל דעלה וירד בכל יום, ואם דאצלו היה הגי' בסדר עולם כמו שהיה לפני התוס', א"כ אדרבה בטל ההוכחה שלו, דהרי לפי גי' התוס' בסדר עולם שפיר היה מ' לילות שלמים בהר. ועוד דישאר הקושיא של הגר"א ז"ל במ' יום אחרונים על הס"ע דהרי אם עלה בל' של אב הרי חסר לילה אחת, וכמש"כ התוס' ולהגר"א ז"ל הרי לא ניחא ליה לומר כן דהיה חסר לילה אחת וא"כ הו"ל לחמוה על הס"ע. וע"כ צ"ל דהיה לפניו כגי' רידן. ותרע דהרי לא הגיה כלל בזה, דאם איתא שהיה לפניו הגי' כמו שהוא בתוס', הו"ל להגיה דצ"ל דירד בכ"ח ועלה בכ"ט, וע"כ דלפניו היה ג"כ הגי' כן כמו שהוא לפנינו וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה, דבפשיטות הו"ל להוכיח כן מד' הס"ע. ואולי דספוקי מספקא ליה דדילמא גי' התוס' בס"ע עיקר, וע"כ הכריח דע"כ גי' רידן עיקר, דאל"כ הרי יחסר לילה אחת ובקרא כתיב אנכי צמדתי בהר כימים הראשונים. ואף שהתוס' דחקו ליישב זה מ"מ להגר"א ז"ל לא נהירא ליה תי' זה, והכריח מזה דע"כ גי' רידן עיקר. וכיון שגי' רידן הוא עיקר הרי חסר לילה אחת מהאמצעיים, וע"כ צ"ל דעלה וירד כ"ה כוונת הגר"א ז"ל בלי ספק.

**ואכן** באמת עדיין אני תמה דראיה אחרת יותר גדולה הו"ל להביא לשיטתו, והוא מקרא רפי' כי תשא דכתיב שם ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ דמחנה, דה היה ע"כ רק במ' יום אמצעיים, וכמו דמשמע להדיא בש"ס דברכות (דף ס"ג) דעל הא דמסיים שם הכתוב דדבר ה' אל משה וגו' ושב אל המחנה וגו' אמרין שם בגמ' אמר ר' אבהו אמר לו הקב"ה למשה עבשיו יאמרו הדב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר את האוהל למקומו מוטב וכו' ע"ש. וזה ידוע דהזמן שהיה הקב"ה בכעס עם ישראל לא היה רק במ' יום אמצעיים וכמו שמבואר בס"ע הנ"ל וברש"י בחומש

הוא עת רצון ע"כ דס"ל כרבנן דיום כ"ט באב היה חל או ביום ה' אך בזה מחולק עם התוס' דהם ז"ל ס"ל דיוה"כ חל אז בשני ומזה ילפינן דיום ב' הוא ג"כ עת רצון וממילא מוכרח לומר דאב היה אז חסר. אבל רבינו הגר"א ז"ל כתב דאין צריך לזה, דאדרבה אב היה מלא כדי שיהיה עד יוה"כ מ' יום שלמים עם לילות, ומ"מ ילפינן מזה דביום ב' הוא עת רצון, משום דבאמת נתרצה ביום ב' דהיינו בעיוה"כ, רק משום דעדיין לא נשלם ארבעים יום בתשרי עד יום הכפורים ולכן נקבע יום כפרה וסליחה ביום עשרה בתשרי ביום שירד מההר, אבל עיקר הריצוי היה בתשעה בתשרי. ומשמע מדבריו דגם נתינת הלוחות למשה היה ג"כ בתשעה בתשרי, אך כיון שלא ירד למחנה עד יום עשירי נמצא דעיקר הנתינה שניתן הלוחות לישראל היה ביום יו"ד.

**וע"פ** דבריו יש ליתן טעם נכון לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דתוס' שבת ויו"ט וכן אפילו ביוה"כ לענין מלאכה הוא דרבנן. ואכן לגבי עינוי התוס' דאודייתא דהא כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. ולכאורה תמוה דלמה החמירה התורה בעינוי יותר ממלאכה. ואכן לדעת הגר"א ז"ל ניחא משום דהתחלת הריצוי היה בערב יוה"כ באמת, ואז היה עיקר הנתינת הלוחות האחרונות, ומ"מ לא נקבע יום התשיעי ליום הכפורים יען כי לא היה כל המעל"ע ברצוי וסליחה, משא"כ יום העשירי היה כולו בריצוי, אם כיוון שהתחיל הריצוי והכפרה מערב יום העשירי, ולכן לדורות נמי הטילה התורה חיוב התענית והכפרה מערב יום העשירי. ולכן כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב ואמרינן מלמד שמתחיל להתענות מבערב כדי להוסיף מחול על הקודש. משום דגם בעת נתינת הלוחות ג"כ התחיל מתשיעי ולכן לא נקבע התוספות מה"ת רק לענין עינוי משום דעינוי תליא בכפרה וסליחה וזה התחיל מתשיעי.

**ונראה** עוד דזהו שהצריכו חכמים להתוודות עיוה"כ עם חשיכה. ופי' הרמב"ן דקודם תפילת ערבית צריך להתוודות בערב יום התשיעי סמוך לכהמ"ש. וכן משמע באמת מלשון הגמ' דמלבד הוודוי דמתפלל ערבית צריך להתוודות קודם חשיכה. ולכאורה מאי ענין וודוי זה להתוודות או, כיוון דעדיין לא התחיל יוה"כ. ואכן להנ"ל ניחא דכבר התחיל הריצוי ג"כ בתשיעי.

תשא שדעתו שם ולא עלה להר כלל במ' יום האמצעים וגם לא התפלל כלל והא דכתב בקרא ואתגפל קאי אמ' יום אחרונים, וכתב דט"ס נפל בס"ע דאין לזה מדברי הפרקי דר"א ע"ש. ותמהני דסותר למש"כ בהגהותיו לס"ע. ואולי דמ"ש כאן בס"ע לא בא רק לפרש דברי הס"ע שלא יהיה סתירה לד' הפרקי דר' אליעזר, אבל שם דעתו נוטה דיותר נראה לומר שט"ס נפל בס"ע משום דכתבא דבי אלי' חלק ב' פ"ד משמע כן דבמ' יום אמצעים לא עלה להר ולא התפלל, ולכן נשאו לבו לומר דט"ס נפל בס"ע. ומ"מ תמהני היאך יפרנס כל ג' הפסוקים דפ' עקב הכל על מ' יום אחרונים לכד הדבר צע"ג:

**ולענין** מה שהאריכו התוס' בב"ק (דף פ"ב) בדיקון זמן שעלה משה להר במ' יום אחרונים, וכתבו שם דלר"י דס"ל דסיון דההוא שתא היה באחד בשבת נמצא תמוז בג' ואב בד' [לפי החשבון דאחד מלא ואחד חסר] ויום ל' של אב היה בחמישי ואז עלה להר, ור"ח אלול היה ביום ו' וירד ביוה"כ דחל בשני, תמצא דשהה שם מ' יום חסר לילה הראשונה דהיינו יום הל' של אב בלא לילה וכ"ט יום של אלול וי' יום מתשרי. אבל לרבנן דבתרי בשבתא איקבע ירחא, נמצא יום ל' של אב ברא"ו ולא משכחת לה דעלה בחמישי אם לא דנימא דכשירד בי"ז בתמוז בפעם ראשון עלה בו ביום, ונמצא שנשלם מ' יום שלמים עם הלילות בכ"ח באב ובכ"ט עלה פעם הב' והיה בה' או דשפיד עלה בי"ח בתמוז בפעם שני וירד בכ"ט באב אך דעלה באותו יום אך ולפי זה צ"ל דאב היה חסר ויום ל' של אב היה ר"ח אלול באופן דיגיע דירד ביו"כ והיה ביום ב'. ולפי המדרש תנחומא דבי"ח בתמוז שרף את העגל וכי"ט עלה ונמצא יום עלייה של מ' יום אחרונים היה באחד באלול לא יבוא בה' לא לרבנן ולא לר' יוסי וגם לא תמצא ירידה בי"כ אם לא דנאמר דעברוהו לאלול [נדר"ל דאם עלה בי"ט בתמוז ותמוז חסר ע"כ דירד ביום ל' של אב דאלי"כ לא משכחת לה מ' יום שלמים עם הלילות. ומיהו קשה לי דהא י"ל דבאותו יום עלה דלמשל אם עלה בי"ט בבוקר י"ל דירד ביום ל' של אב ג"כ בבוקר וכו' ביום עלה ונמצא דהיה ביום ה' לר' יוסי וצ"ע] כן כתבו התוס' שם.

**ואכן** הגר"א ז"ל בפירושו לסדר עולם כתב דוודאי צ"ל שעלה בכ"ט באב כדי שיגיע ביוה"כ מ' יום שלמים עם הלילות [ולפי זה הא דאנו למדן דיום ה'

ויש לחמוה על הגר"א ז"ל באודת אליהו הנ"ל שהסכים לדעת הפוד"א משום דבתנא דבי אליהו איתא כן ולכן כתב דבס"ע נפל ט"ס ולכאורה י"ל להישך דאדרבה דבתנא דבי אליהו נפל ט"ס דהא במדרש תנחומא איתא ג"כ כמו בס"ע דהא לדעתו צ"ל דבמדרש תנחומא ג"כ נפל ט"ס וטפי י"ל דסמי חדא מקמי תרתי [דמד' הפוד"א אין סתירה להס"ע כמש"כ הוא בעצמו] מדנימא דסמי תרתי מקמי חדא דדברי הגר"א ז"ל צל"ע].

**ולענין מ' יום אחרונים איכא ג"כ ד' דעות. א'.** דעת הס"ע בפ"ו דירד בפעם שניה בכ"ח באב ועלה בכ"ט באב [ואם תאמר שהיה ביום ה' צ"ל דס" כרבנן דבתרי בשבתא איקלע ידחא וגם צ"ל דאב היה חסר דאלי"כ לא משכחת לה שירד בשני אך לפי דעת הגר"א ז"ל שפיר י"ל דהיה מלא ויה"כ היה חל בג' בשבת ומ"מ יום ב' היה עת רצון משום דבעי"כ היה ריצוי דבו נשלם יום המ' והא דלא ירד עד יה"כ משום שהיה צריך להשלים לילה אחת אבל עיקר הריצוי היה ביום ב']. ב'. דעת התוס' בשם הס"ע [וצ"ל שהיה להם ג' אחרת וצ"ע] דירד בכ"ט באב ועלה ביום ל' של אב ואתיא כר"י דבחד בשבא איקלע ידחא [ולפי גי' זו א"ש דהס"ע אויל לשיטתו אבל לפי הגי' שלנו בס"ע צ"ל דאתיא כרבנן וצ"ע]. ג'. ד' התוס' אליבא דרבנן בת"י השני דבכ"ט באב ירד ובאותו היום עלה ואב היה חסר. ולפי דעת הס"ע כמו שהוא לפנינו וכן לדעת התוס' אליבא דרבנן בין לת"י הראשון ובין לתירוץ השני, צריך להתחיל לתקוע מכ"ט באב. אבל לדעת התוס' בשם הס"ע צריך להתחיל לתקוע מיום ראשון דר"ח אלול דהוא יום ל' של אב. ד'. דעת הפוד"א והמדרש תנחומא דירד ביום ל' של אב והיה אב חסר ועלה בו ביום וס"ל כר"י. וצ"ל דהיה אלול מלא, דאלי"כ לא יהיה מ' יום עד יום הכיפורים, וגם לא יגיע יה"כ בשני.

**ומנהגינו** שמתחילין לתקוע מיום ב' דר"ח, צ"ל דסמכין על הפוד"א והתנחומא, וצ"ל דסבירא ליה כר"י דסין היה באחד בשבת וסין היה חסר, דאלי"כ לא משכחת לה דר"ח אלול יהיה בה'. ונמצא דמנהגינו עולה כהלכה, דק"ל גבי פליטת ש"ז דבצי ששה ענות והיינו כר"י דהתורה ניתנה בו בסיון, ושפיר עולה דר"ח אלול היה בה' אם היה סין חסר. אבל לרבנן לא משכחת לה כלל, דה סתירה על המג"א דס"י תצ"ד ודדק.

**ונראה** עוד דהיינו נמי טעמא דמצוה לאכול כעיה"כ, דכל האוכל ושוחה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי. ולכאורה הוא תרתי דסתרי דצריך להתחיל התענית בתשיעי וגם מצוה לאכול בו, והיכן מצינו יום שמקצתו אסור להתענות בו ומצוה לאכול, ומקצתו צריך להתענות בו, ולא מצינו כזה בכל התורה כולה דמתחילת היום חייב לאכול בו ולשמוח ולבסוף היום חייב להתענות ולהורדות ולעשות תשובה. ואכן לפי דעת הגר"א ז"ל יתיישב הכל דבערב יה"כ היו בו שני דברים הפכים דבו ביום ניתן לחזות האחרונות והוא יום שמחה, וגם היה בו ריצוי וכפרה על מעשה הפגל. ולכן נקבע בו גם לדורות דמתחילת היום צריך לשמוח ולאכול, כמו בעצרת דבעינן נמי לכם משום דהוא יום שנתנה בו תורה, והיינו דניתן בו לוחות הראשונות. והינן בעי"כ בעינן לכם משום דהוא יום שנתן בו לוחות האחרונות. ומ"מ בסוף היום צריך להתענות ולהתורדות בו משום דמתחיל הריצוי והכפרה מבערב קודם בהש"מ כמו בזמן שניתן לוחות האחרונות שכבר נתרצה הקב"ה בתשיעי. ונמצא דמכל הסוגיות הנ"ל הכל הוא סיעתא לדעת הגר"א ז"ל הנ"ל בסדר עולם.

**הירוצא** לנו מכל הג"ל ולענין מ' יום אמצעיים יש בו ד' דעות. א'. דעת הסדר עולם דירד כ"ז בתמוז ובי"ח בתמוז עלה להר וביקש רחמים והובא הסדר עולם בתוס' שם. ב'. דעת המדרש תנחומא בפ' כי תשא דירד כ"ז בתמוז ושהה במחנה י"ח וי"ט וחזר ועלה בכ' והיה בהר עשרה מן תמוז וכל חודש אב הרי ארבעים ועלה בר"ח אלול [כ"ה במדרש תנחומא שם. ואם נאמר דס"ל דתמוז היה חסר צ"ל דס"ל דלא היה מ' יום שלמים, או דס"ל דירד ג"כ בר"ח אלול ובאותו היום עלה, או דס"ל דתמוז ג"כ היה מלא, וכמו דאמרין בתענית (דף כ"ט) לענין חודש תמוז של שנה השניה בעת ששלחו מרגלים שהיה מלא, הי"ל דס"ל להמדרש תנחומא דגם תמוז של שנה הראשונה היה מלא, ובתוס' שם הצתיק בשם התנחומא דעלה ב"ט בתמוז וצ"ע דהרי בתנחומא לפנינו דעלה בעשרים ואולי דהיה להם ג' אחרת]. ג'. דעת התוס' אליבא דרבנן בת"י הראשון אם נאמר דעלה במ' יום אחרונים בחמישי, צ"כ צ"ל דבמ' יום אמצעיים עלה כ"ז בתמוז באותו יום שירד. ד'. דעת הפוד"א ותנא דבי אליהו דלא עלה להר מלל.

ונ"ל דאותן הנהגין להתענות בכל ער"ח אלול ואף אין מתענין בשאר ער"ח יש להם טמך גדול מד' המדרש בסדר האלי' זוטא פ"ד, דאיתא שם דכאותו היום שעלה משה להר במ' יום אחרונים גזרו יום צום

וחעניית [וכן ביום האחרון גזרו תענית דהיינו ביום יו"ד כחשדרי]. ולדעת הס"ע הנ"ל עלה בכ"ט ונמצא שהתענו אז, ולכן גם האידנא נהגין להתענות בכ"ט באב והוא ער"ח אלול וזה נ"ל נכון. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

סימן סב

### חידושים בענינים שונים

איש בור ולא שור בור

[א] ראיתי<sup>א</sup> לכתוב פה נידון מה שכתבתי בהגהותי למס' (בי"ק דף ל"ב ע"א) [הנדפס בש"ס החדשים דפוס ראם] בשם מו"ר הגאון מוהר"י [בארי"ט] וצ"ל שהעיר בסוגיית הגמ' שם דמאי מקשה על ר"ל שם ממתני', דהא כמתני' נשברה החבית ע"י אדם הנושא הקורה והו"ל אדם המזיק, משא"כ ר"ל דמיירי בפרה רבוצה ברה"ר ובהמה אחרת הוזקה ממילא ע"י פרה הרבוצה והוי כמו דהפרה כרה בור [דא"א לחייבו מטעם שור, דהא הפרה לא הוזקה בידים ורק דבהמה אחרת הוזקה על ידה והוי כמו דהזיק השודר לאחר נפילה דאמרינן שם (דף מ"ח) דהשודר נחשב לבור ומים כלים ע"ש] וקי"ל דכי יכרה איש בור ולא שור בור וע"ש מה שכתבתי לתרץ כדוחק.

**אמנם** כעת נ"ל דבלא"ה לק"מ, דהא לקמן דף מ"ח דאמר רבא דלאחר נפילה הוי השודר בור ואעפ"כ לא פטר רבא רק אם הזיק למים, משום דבור פטור על הכלים, ומשמע דאם היה ניזק אדם או בהמה ע"י השודר היה חייב אף לאחר נפילה, ואף דרבא בעצמו אמר דכי יכרה איש בור ולא שור בור. וע"כ צ"ל דע"כ לא פטר רבא רק אם חפר בור אחר ובהמה נפלה לאותו בור והוי גורם רגורם, אבל אם השודר עצמו נעשה בור בוודאי היה חייב [בימים הקדמונים אבל האידנא אנו מתוויבים לדון כפי חוקי הממשלה יר"ה] דהא אינו אלא חד גורם<sup>ב</sup>. ועוד דנהי דא"א לחייבו מטעם הכריה, מ"מ כיון דלא הפקיד השודר לא גרע מבור ברשותו ולא הפקיד בורו דחייב ואף דכרה בהיתר מ"מ כיון שהבור

שלו חייב וא"כ ה"ה בנד"ד. ואפשר עוד דאף לר' ששמעאל אליבא דרבה בב"ק דף ג' דפוסר בהפקיד רשותו ולא הפקיד בורו, מ"מ י"ל דמודה בזה דחייב, דשאני התם דהכריה היה בהיתר גמור, משא"כ הכא דהכריה היה באיסור רק דעל הכריה בעצמה לא היה חייב משום שהוא לא כרה הבור, אבל מ"מ כיון דההיזק היה ע"י ממונו חייב לד"ה ודו"ק:

**ובעיקר** ההנחה שהניח מורי הנ"ל דהכא אינו חייב רק מטעם בור אני תמה, דא"כ למה כמתני' חייב על החבית כיון דאינו אלא מתורת בור הא בור פטור על הכלים. וע"כ צ"ל כיון דאינו רשאי לעמוד ברה"ר ועמד, הוי כמו אדם המזיק עצמו, דמה לי אם היה ניזק ע"י גופו או דניזק ע"י הקורה שתופס בידו. וא"כ בפרה נמי כיון שמחוייב לשמור בהמתו שלא תרבוץ ברה"ר, והלכך אם רבצה ברה"ר וניזקה בהמה על ידיה חייב מטעם שור המזיק והוי תולדה דקרבן. והגם דאם הוזקה הבהמה לאחר נפילה אינו חייב רק מטעם בור, ע"כ צ"ל דיש חילוק בין הכא להתם והחילוק קל להבין ודו"ק:

סחורה בדבר האסור

[ב] עוד ראיתי לכתוב בכאן מה ששאלני תלמיד אחד בפרש"י (כתענית דף ד') דעל הא דאמרינן שם גבי יפתח והיה היוצא מרלתי ביתי החוצה וכו' אפילו דבר טמא פרש"י אפילו כלב או חזיר. והעיר הנ"ל דהא אסור לעשות סחורה בדבר איסור, והיאך אפשר דיהיה חזיר

סימן ס"ב

א. אחיות א"ג נעזקו כן מחידושים שביראש הספר. ואותיות ד"ח מתקנים והוספות סי' ל"א.

ב. כן מובא בתוספות הארוכות ב"ק שם (נדפס בשיטת הקדמונים) ח"ל: ולא שיך למימר הכא איש בור ולא שור בור, שזהו בור שלו שלא שמר בהמתו החזיקה, והוי כמו אבנו סכינו [שהגניחה בראש גגו ונפלה והזיקה בתר דניח חייב כמבואר לעיל ו' א'; ולא דינינן ליה כאלו אשו עשתה בורן] אבל היכא דאין הבחנה מזיקה גופה אלא מביאה תקלה וניזוקין בה, הוי איש בור ולא שור בור וכו' ע"ש.

עומד לאכילה. ואכן לכאורה קשה דהיאך יפרנסו התוס' להך קרא דחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה, ולא מבעיא אם ס"ל דאיסור סחורה הוא מה"ת כמו דמשמע פשטיות ד' התוס' בפסחים כ"ג ובסוכה דף ל"ט הובא בט"ז בסימן הנ"ל, דודאי תקשה דהא חזינן דבאיסור חלב התירה התורה בסחורה. אלא אפילו נימא דגם התוס' ס"ל דהוא דרבנן וכמש"כ הט"ז שם, ומה שהביאו התוס' ראיה מהכתוב דמותר בנודמנו, היינו משום דבדבר המפורש בתורה להדיא להיתר לא היה כח ביד חכמים לאוסרו. וכיון דגבי חלב כתיב קרא מפורש להיתר וודאי לא אסרו חכמים.

**אבל** באמת י"ל דלק"מ דהמעיין בש"ס דפסחים כ"ג מפורש שם דהך קרא דיעשה לכל מלאכה לא להיתר סחורה אחי, רק מבעיא לן קרא להיתר הנאה, כמו שדרש ר"י הגלילי, ולרבי עקיבא שם מבעיא לן קרא דלא מטמא משום נבלה יעו"ש. ובאמת יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל דמפיק מהך קרא דחלב מותר בסחורה, דהא בין לר' יוסי הגלילי ובין לר' עקיבא נדרש הך קרא לדרשא אחרינא, ולעולם י"ל דמיירי בנודמנו וכבר העיר כעין זה הרגול מרובה כן ביו"ד שם. ומה שתי' לר' הרמב"ם בספרו נו"ב מהד"ת סימן ס"ב בחלק יו"ד לענ"ד לא הועיל עדיין לפי חומר הקושיא בתי' שם ע"ש וצ"ע ג.

כאשר זמם בעודת דמהני דק לגבי תפיסה

[ד] וראיתי להביא כאן איזה חר"ת ששמעתי מפי הרב הגאון המפורסם צדיק יסוד עולם מו"ה יצחק סידווינט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק אביו של הגאון מו"ה אליהו אליעזר זצ"ל מ"ץ דפ"ק ווילנא. מה ששמעתי ממנו בהיותי מ"ץ בק"ק אנטעקאליא פרודהא דפ"ק ווילנא בשנת תר"כ לפ"ק וביקש ממני או שארשום הדברים בשמו לזכרון. ולכן באתי כעת לקיים בקשתו ולהדפיסם פה כדי שיהיה לו למזכרת עולם וזה הוא.

א'. שמעתי ממנו ישוב נכון על מה שהקשתי מכבר על הא דאיתא בשו"ע חו"מ סימן ע"ג סעיף ד' דבמלוה על המשכון או בשטר נאמן המלוה לומר שלא קבע לו זמן או שהיום סוף הזמן ע"ש. ותמתי על זה דא"כ היאך נפרנס להמשנה דמכות (דף ג') מעידין אנו באיש פלוני וכו' ע"מ ליתנו לו מכאן ל' יום והוא אומר

בביתו של יפתח. והשכתי לו ולא מבעיא לדעת הסוברים דאיסור סחורה בדבר איסור אינו אלא מדרבנן דודאי לק"מ, דעדיין לא גזרו אז על איסור סחורה, אלא אפילו לדעת הפוסקים דס"ל דאיסור סחורה הוא מה"ת [ועי' בט"ז ביו"ד בריש סימן קי"ז שהאריך בזה וע"ע בתוס' ראשון לציון על המשניות (בשביעית פ"ז) להגאון מהר"ב ז"ל ע"ש היטיב]. מ"מ כבר כתבו התוס' בסו"פ מרובה דהיכא דמגול למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל למשוח בהן שרי. וכזה ישבו מ"ש שם דבעת שצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה אז גזרו שלא לגדל חזירים. ואף לדעת הרשב"א שהובא בב"י שם דנראה מדבריו שבדבר שראוי לאכילה בכל גונוי אסור, ודווקא בחמור וגמל מתיר בירושלמי משום שאינו עומד לאכילה כלל, מ"מ י"ל דקנה חזירים כדי להאכיל לפועליו עובדי כוכבים, וכמו שכי' הש"ך שם בס"ק ג' דמותר לקנות דבר איסור כדי להאכיל לפועליו עובדי כוכבים. ותדע דע"כ צריך לומר כן לדעת הרשב"א, דאל"כ היאך יתרחק לקושיית התוס' בסו"פ מרובה הנ"ל והפוסקים דס"ל דאסור לקנותו להאכילו לפועליו עובדי כוכבים וכמו שפסק הרמ"א בהג"ה שם, יתרוצו כתי' התוס' שם. וכן פסק המחבר בחו"מ סימן ת"ט דאם מגול למשוח עורות מותר [ויש לתמוה על הש"ך ז"ל שם סק"א שנסתפק בדעת המחבר שם אם ס"ל כדעת ר"ת או לא, דמדכתב דאם הוא דבר המיוחד למאכל אסור משמע ולא ס"ל כר"ת אלא כהרשב"א ע"ש. ותמיהני רהלא בחו"מ בס"י ת"ט פסק להדיא כר"ת ד' הש"ך צלע"ג]:

איסור סחורה בחלב

[ג] ואגב אורחיה באתי לתמוה על המחבר ז"ל בשו"ע שם שהעתיק לשון הרמב"ם בפ"ח מה' מאכלות אסורות וחלב מותר בסחורה שהרי בהדיא התירה התורה דכתיב וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה. ולא הביא שום דעה החולקת בזה, והרי מדי התוס' דסו"פ מרובה שם משמע דפליגי אהרמב"ם, דכי שם דמותר לסחור בחלב היכי ולא קאי לאכילה ע"ש. ומשמע דלמכור לאכילה אסור. ואף דיש לדחוק דמיירי בחלב של בהמה טמאה דבזה לא התירה התורה וכמש"כ הש"ך שם בס"ק ד'. אבל מפשטיות דברי התוס' משמע דאין חילוק ובכל חלב אסור למכור אם

מ"מ כיון דצריך חרטה דמעיקרא וצריך הנודר לזוהר שלא יאמר והוא מתחרט מעיקרא, רק אם מחלט בדעתו באמת כן שראוי להתחרט על הנודר ותוהה על עצמו מה שגדר מעיקרא כן, והלכך גם בזה יכול הכהן לומר לו דאיני מאמינך דאתה מתחרט חרטה דמעיקרא ע"ש, והלכך בחלת חז"ל דאינה נאכלת לכהן, ואף דראוי להסיקו תחת תבשילו מ"מ אף זה הפסד לכהן כ"כ, ובחודאי אינו מקפיד הכהן כלל אם ישאלו הבעלים עליו. והלכך נראה דאף לאחר שבאת ליד כהן איהא כשאלה ודפח"ח:

כל הנודרת על דעת בעלת היא נודרת

[1] ועוד אמר לי בשם בנו הגאון מוהר"א זצ"ל מ"ץ דפ"ק ודילגא ששמע ממנו בעוד שהיה רך בשנים מאוד שאמר ליישב קושית הברית אברהם (אה"ע סי' כ"ט אות ו') שהקשה בזה דחנן בנדרים (דף צ' ע"ב) דחזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה ובנטולה מן היהודים יפר חלקו. והקשה בספר הנ"ל דמאי הועילו בתקנתן דהא מ"מ יכולה לומר דטמאה אני לך ונטולה מן היהודים דבכה"ג ליכא למימר דיפר חלקו, דהא כבר הקשו הראשונים דהיכי תקנו להתירה לבעלה באומרת טמאה אני לך הא עשתה עצמה חז"א. חז"י הד"ן דאפקיעתיה רבנן לקידושין מינה. וכיון דע"כ אנו צריכין להפקעת קדושין תו אינו יכול להפר, וא"כ ממה נפשך אסודה לו או מחמת האמידה דטמאה אני לך, או מחמת הנדר. כן הקשה בס' ברית אברהם הנ"ל.

[2] ע"ז הגאון הנ"ל ע"פ דברי התוס' דכתובות (דף ס"ג) ד"ה אבל שכי' שם דבטוענת מאיס עלי י"א שרפין אותו להוציא ולא חיישינן שמא עיניה נותנת באחד כמו באומרת טמאה אני לך, דשאני התם דנוטלת כתובה חיישינן שמא עיניה נותנה באחר, אבל בטוענת מאיס עלי דמפסדת הכתובה לא חיישינן. ואין להקשות דא"כ מה הועילו בתקנתם הא יכולה להפקיעה עצמה מבעליה ע"י טענת מאיס עלי, דכיון דבמאיס עלי אף לה כתובה לא תפקיע עצמה להפסיד כתובתה כן כתבו התוס' שם. ועפ"ז גם קושית הברית אברהם יסתלק בזה. והדבר פשוט דאם תטען כ"י הטענת דטמאה אני לך ונטולה אני מן היהודים כוודאי תפסיד הכתובה, דאף דבאשה שאוסרת הנאת תשמיש הבעל על עצמה

מכאן ועד עשר שנים אומרים כמה אדם רוצה ליתן וכו'. ואוקימנא בגמ' דמתני' מידי במלוה על המשכון או במוסר שטרותיו לבי"ד בגזונא דאין שביעית משמטתו, דאליה כוליה בעי שלומי ליה דלפי טענתו דהלוחה לעשר שנים הא פטור לגמרי דשביעית משמטת [בזמן הבית אבל האידנא דינא דמלכותא דינא] ע"ש. ולפי דעת הרמב"ם והש"ע הנ"ל תימה דמאי צריכיה' לו לשלם העדים וזוממים להלוה הא לא הפסידו לו כלום בעדותן דאף בלא עדותן נאמן המלוה בעצמו לומר שלא הלוחה רק עד ל' יום כיון שיש משכון בידו. ושוב מצאתי קושיא זו בתומים סי' ס"ז וע"ש מה שכי' ליישב [ובפשוטו י"ל דמיירי שהמלוה לא ידע זמן הלוואה רק תובע להלוה ע"פ עדים אלו דבכה"ג שפיר הפסידו העדים להלוה בעדותן וק"ל].

**ראמנ** כבוד הרב הגאון הנ"ל ת"י לקושיא זו בפשיטות ע"פ ד' הכ"מ בפכ"א מהל' עדות הלכה ה' שכי' שם דאף במקום דאינו מועיל עדות לחייב הנתבע אלא א"כ תפש, מ"מ אם החמו צריכים לשלם מכאשר זמם, משום דבקי' יכול לתפוס ע"ש. וא"כ בנז"ד נמי דאף דבלא עדותן היה נאמן המלוה לטעון שלא הלוה לו רק עד ל' יום מחמת שהוא מוחזק במשכון, מ"מ היה יכול הלוה לחזור ולהפרש ממנו ואז היה נאמן הלוה, משא"כ לאחר שהעידו העדים שוב לא היה מועיל תפישת הלוה ודפח"ח. [נאכן לענ"ד אין הדבר ברור דמהני תפישת הלוה לאחר שפסקו הבר"ד דהמלוה נאמן, דא"כ אין לדבר סוף דהיום יתפוס הלוה ולמחר יתפוס ממנו המלוה. וע"י ברא"ש בב"ב פ"ג דכ' כהן סבא לענין כל דאלים גבר והדבר צ"ע בזה]:

שאלה בחלת חז"ל לאחר שבאה ליד כהן

[3] עוד שמעתי מהגאון הנ"ל שעלה בדעתו לומר דין מחדש לענין חלת חז"ל דנראה דיכול לשאול על החלה אף לאחר שבאה ליד כהן. והוא ע"פ דברי הגר"ב מהר"ת בחלק יו"ד סי' קנ"ד דהטעם דתרומה שבאה ליד כהן דאינו בשאלה הוא משום דהכהן יכול לומר להבעלים דאיני מאמינך, ולא מבעיא אם ב"ד מתירין לו ע"י פתח, שהנודר אומר דאלמלא הייתי יודע דבר זה לא הייתי נודר, ואם באמת אינו כן אין ההתרה התרה, דוודאי יכול הכהן לומר לו דאיני מאמינך והוא כן ואולי אתה משקר. אלא אפילו אם מתירין לו ע"י חרטה,

וצ"ל דעמד להתעורר ולהבין הטעם ולמה בעצרת דהוא יום שניתן בו הלוחות הראשונות הוא יום משונה ושמחה, ואפילו ר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות בשאר המועדים, מ"מ בעצרת מודה דבעינן נמי לכם משום דהוא יום שניתנה בו תורה, אלמא דיום שניתנה בו תורה ראוי לאכול ולשתות ולשמח. ואלו ביה"כ דהוא נמי יום שניתנה בו תורה ולוחות האחרונות נתנו ביה"כ כדאיחא בתענית (דף כ"ז במשנה) דלא היה יו"ט לישראל כט"ו באב ויה"כ וכו', ואמרינן שם בגמ' (דף ל') בשלמא יה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתן בו לחות האחרונות ע"ש [וכן מברר במודש וברש"י בחומש]. והוא להיפך ממש מעצרת, דנקבע לתענית וצום וכפרה וסליחה, ולמה נשתנה יום שניתן בו לחות האחרונות מיום שניתן בו לחות הראשונות, שזה ניתן לאכילה ושתי' זה ניתן לעינוי וצום וליום כפרה וסליחה.

**ואמנם** הוא מותיב לה והוא מפרק לה בטוב טעם ודעת ע"פ המבואר בספרים, דהעולם הזה נברא בזכות לחות הראשונות והעולם הבא נברא בזכות לחות האחרונות. ואמר מר אחי ז"ל ד"ל דמשה"ה העוה"ז יש לו גבול ותכלית ועומד ליחרב וכדאיחא בר"ה (דף ל') ובסנהדרין (דף צ"ו) דשית שנין הוי עלמא חדר חרוב, דהעוה"ז עומדת בזכות קבלת לחות הראשונות, דהן נמי נשתברו ונפסדו, ומשה"ה העוה"ז נמי אין לו כח עולמי ונצחי. משא"כ העוה"כ דנברא בזכות לחות האחרונות דהן קיימין לעד ולעולמי עולמים, משויה"ה העוה"כ הוא ג"כ עולם נצחי בלתי גבול ותכלית. ואמר עוד ד"ל דלזה כיוונו חז"ל בב"ק (דף נ"ה) דאיחא שם דמ"ט לא נאמר כי טוב בלחות הראשונות משום דסופן להשתבר ופרכינן וכי עומד להשתבר מאי הוי אמר רב אשי ח"ו פסקה טובה מישראל, ואינו מובן דלענין מאי קאמר דפסקה טובה מישראל. אכן להג"ל י"ל דכיון דסופן להשתבר, לכן גם העוה"ז הוא עומד להיות כלה ונפסד, ולפיכך לא שייך לומר בהם כי טוב, כיון שאין הטוב מתקיים לעולם. וכן מספר ימי חייו של האדם וטובתו בעוה"ז הוא בגבול ותכלית ועומד ליפסק, כי לא לעולם תוסן וגו' (משלי כ"ז). אבל בלחות האחרונות דלא נשתברו נאמר בהם כי טוב, כי העוה"כ דנברא בזכות ג"כ קיים לעד ואין לו גבול ותכלית. וכן הצדיקים שיעמדו לעוה"כ אין תחרין

יש לה כתובה, למ"ד דאמרינן דהוא נתן אצבע בין שיניה, מ"מ הכא כיון דאינו יכול להפר מחמת הטענה דטמאה אני לך דהוצרכו חכמים להפקיע הקידושין, פשוט דהוי כהיא נתנה אצבע בין שיניה ואין לה כתובה, וא"כ לא שייך לחוש לזה כמו ולא חיישינן לטענת מאיס עלי. כן שמעתי מפי הגאון הג"ל דש"י. כל זה שמעתי מפי הרב הגאון הג"ל, וכבוד חתני הרב החריף מו"ה נחום נ"י רצה לתרץ קושיית הברית אברהם הג"ל ד"ל דאף דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, מ"מ כיון דהטעם דהבעל מיפר נדרי אשתו משום דכל הנודדת על דעת בעלה היא נודדת וא"כ מה בכך דחכמים הפקיעו הקידושין מ"מ היא לא ידעה מזה ובודאי נדה על דעתו והלכך יכול להפר ולא איכפת לן במה שהפקיעו הקידושין. וראיה לסברא זו מהש"ס דנדה (דף מ"ו) דאמרינן שם דאפילו למ"ד דמופלא סמוך לאיש דאורייתא יכול להפר נדרי אשתו קטנה ואף דנישואי קטנה אינו אלא מדרבנן משום דכל הנודדת על דעת בעלה היא נודדת ע"ש. וא"כ בנד"ד נמי דכותיה. ואח"כ מצאתי להגאון בעל חת"ס ז"ל והגאון מו"ה רש"ש וצ"ל בהגהותיהם שתי' כן. אבל לאחר העיין ליתא, דיש לדחות זה דאנן חיישינן דאין כוונתה בגד זה רק להפקיע עצמה מבעלה, ומשה"ה אוסרת כל העולם על עצמה, כדי שישברו שקשה לה להיות עם איש, וע"י כן נכוף את הבעל לגרש, וא"כ לא שייך בכאן הנודדת ע"ד בעלה דהא אודרכה אין רצונה שהבעל יפיד לה. אך מ"מ תנן דיפר את חלקו דכיון דמ"מ היא אשתו והתורה לא חילקה בהפרת הבעל בין אם נדה על דעתו או לא, אבל אם מפקיע הקידושין בודאי אינו יכול להפר וזה פשוט. ושוב ראיתי דזה טעות דברי הגאונים ז"ל הג"ל מאירין כשמש בצהרים, דהא אם היינו יודעין בבירור דענינה נתנה באחר ולא כוונה לשם נדר, לא היתה צריכה הפרה כלל, והא דתנן יפר חלקו היינו משום דחיישינן דשמא נדרה באמת וגם נטמאה באמת, ובהו אנו צריכים להפקעת קידושין, ובהו שפיר תירץ דלא איכפת לן בזה, דמ"מ היא נדה על דעת בעלה. ודבריהם שרדין וקיימין.

עצרת יום משתה ושמחה

[I] ועוד ראיתי להביא כאן איזה ענינים דרושים ששמעתי מפי מר אחי הגאון מו"ה בצלא"ל הכהן

ה. ועי' בתו"ט הרא"ש שם סברא זו שאף במקום שלמעשה אינה מקודשת מהתורה, מפר נדרה, משום הן טעמא ונדרה על דעתו. וראה רשב"א שם ורבי"ש ט"י קמ"ה ושלמי נדרי"ם שם.



וע"פ כל הקדמות אלו יתיישב היטב מה דביום נתינת לחות הראשונות ניתן לאכילה ושתייה, ויום נתינת לחות האחרונות ניתן לתענית וצום. והיינו דנתינת לחות הראשונות הוא כנגד העוה"ז השפל, דא"א בלא אכילה ושתייה, ולכן מצוה בו ביום לאכול ולשתות ולשמוח. אבל יום נתינת לחות האחרונות זהו כנגד עוה"ב, דאין בו לא אכילה ולא שתייה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. ולכן גם ביה"כ ניתן ליום תענית וצום זכר לעוה"ב, וגם צריכים כל ישראל להיות נקיים מכל חטא ביה"כ דוגמת העוה"ב, שאז יהיה כולם קרושים ונקיים מכל חטא ועון.

גם אמר לי דבתיבת אנכי מרומז זמן הימים של נתינת הלחות, דאל"ף ונו"ן של אנכי הוא מרמז להיות של נתינת לחות הראשונות דניתנו ביום נ"א לספירה כמו שכ' המג"א באו"ח בר"ס תצ"ד'. והכי והי' מרמז על יום נתינת לחות האחרונות דהי"ד והכ"ף הוא ר"ת "יום כפור" (ועיין בפסיקתא דאיתא שם ג"כ גימטריא על תיבת אנכי וכן בשבת ק"ד ע"ש אכן לפי עניינינו הנ"ל יש מקום גם לאופן זה). כל זה שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל וכל דבריו נ"ל כפתור ופרח בעוה"ז:

לעפרן כדאיתא בסנהדרין (דף צ"ב) שנאמר והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים. [ונראה דלזה כידונו חז"ל בפסחים (דף ג' ע"א) דאמרינן שם דמ"ד והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אטו האידנא לאו אחד הוא, א"ר אחא ב"ר חנינא לא כעולם הזה העוה"ב, העוה"ז על שמועות טובות כדרך הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר כדרך דין האמת לעוה"ב סלו הטוב והמטיב ע"כ. והכוונה כנ"ל משום דעוה"ב וטובותיו הוא בלא גבול ותכלית ולא שייך בו שמועות רעות כלל וסלו טוב הוא].

ואמר עוד מר אחי ז"ל ד"ל דלזה רימזו חז"ל במ"ש במנחות (דף כ"ט) דמ"ד כי ביה ה' צור עולמים דהעוה"ז נברא בה' והעוה"ב נברא ביו"ד. ו"ל דכידונו ג"כ בזה, דהעוה"ז נברא בזכות לחות הראשונות דמרומזים באות ה' דביום הששי, וכדאמרינן בריש ע"ג דמשו"ה כתיב הששי בה"א הידיעה דתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה מוטב. והעוה"ב נברא ביו"ד, היינו דנברא בזכות לחות האחרונות שניתנו בעשירה בתשרי.

### סימן 30

## חידושים מחתן המחר הגאון ר' נחום אב"ד טראק

טריפות דגולגלת הוא משום דסוף הקרום לינטל. כבר חילק בלבוש שם בין טריפות המתחדש בגופה אמרינן כל העומד וכו'. אבל בטריפות דמחט אין סברא לומר כל העומד לינקב וכו', כיון שהוא דבר הבא מן החוץ ואינו מצד טבע הבהמה בעצמה. ולכן פ"י הט"ז דטרפות דמחט שנמצא בלב אינו מצד סופו לנקוב אלא משום דחיישינן שמא כבר ניקב. ורק בריאה דאפשר למבדק ע"י נפיחה לא אמרינן שכבר ניקב יעו"ש.

ונראה לומר לפענ"ד דיש לתלות מחלוקת הש"ך והט"ז והרמ"א והרמ"י במחלוקת רבה ורבה בחולין פ' בהמה המקשה (ע"א:). דמטיק שם הגמ' כי קאמר רבה דבלע שתי טבעות אחת טמאה ואחת טהורה, ולא מטמא הטמאה לטהורה משום דטמאה

ראיתי להביא בכאן<sup>א</sup> איזה חידושים מחתני הרה"ג החריף ובקי וכו' מו"ה ר' נחום [וכעת נתקבל לרב אב"ד בק"ק טראק יצ"ו].

### נמצא מחט בלב טרפה

[א] בשו"ע יו"ד בסימן מ' סעיף ג' נמצא מחט בלב אע"פ שאינו ניכר בחוץ טריפה והוא מדברי בה"ג. והנה מדברי הבי"י והרמ"א נראה דלהכי טריפה אף שלא ניקב לחוץ משום דסופו לנקוב וכן פ"י הש"ך. אבל הלבוש והט"ז לא נהי'ד אלו האי פידושא כמו שכתב הט"ז שם בס"ק ד' וז"ל: ותו דלמה יהיה טריפה כמה שסופו לנקוב דעכ"פ עכשיו אין אין כאן נקב עכ"ל. ואף דסירכא לתוס' הוא משום דסופו לינקב וכן

ג. ע"י רב"ש סי' צ"ד.

א. מתקנתם הוספות סי' ל"א-ל"ג.

## טענין במקום שיש אפוטרופוס

**ב**] בכתובות (דף ק"ט ע"ב), ההוא דעשאה סימן לאחר וכו' א"ל שפיר קא אמרת דאמר ר' יוחנן אם טען תלם אחד עשיתי לך נאמן. וכי התוס' שם דאביי לא היה זכור לרבוי ר"י עד שהזכירו האפוטרופוס, דאלו היה זכור היה הוא עצמו טוען בשביל היתומים וכו'. אמנם הרא"ש בפסקיו כתב עוד ד"ל דאף שטוענין לזרש מ"מ היכא דאית ליה אפוטרופוס ראוי הוא שהדין ימתין עד שיטעון האפוטרופוס ואם לא היה האפוטרופוס יודע להשיב היה אביי טוען ליתומים כדברי ר' יוחנן. וכ"כ הר"ן שם בשם הרשב"א, והובא להלכה בשו"ע חו"מ סי' ק"ח סעיף ד' בהג"ה.

**ואכץ** הדבר מתמיה דהרא"ש ז"ל בתשובותיו בכלל פ"ו סי' א' הקשה ג"כ דלמה לא טען אביי בעצמו כן בשביל היתומים. והוציא מזה דכמילתא דלא שכיחא כולי האי אין טוענין ב"ד בשביל היתומים, רק אם טען האפוטרופוס בשבילו טענתיה טענה ע"ש. והובא ג"כ להלכה בחו"מ סימן ר"צ סעיף י"ב בהגהה. והרברים מתמיהים דהיאך הוציא הרא"ש ז"ל מזה ב' דינים מיוחדים, דמנ"ל להוציא מזה דכמילתא דלא שכיחא לא טענין ליתמי, דילמא הטעם דלא טען אביי משום דראוי להמתין על שיטעון האפוטרופוס וכמש"כ הרא"ש בפסקיו, וכן י"ל להיפך. ובשו"ת מהרי"ט חלק ב' סימן ד' הביא ג"כ לר' הרא"ש בפסקיו ולר' בתשובותיו הנ"ל ונראה שהרגיש בסתירות דברי הרא"ש ז"ל בזה אבל לא תירץ ע"ז כלום.

**ואכץ** חתני הרב החרף מו"ה נחום נ"י הנ"ל ת"י זה בטוב טעם ודעת, ד"ל דכאמת דבטענה הראשונה דשמא תלם אחד עשה לו, זה דבר השכיח דאינו מוכרח דמכר לו כל השדה, והא אפשר דהמתחזק לא היה צריך רק לתלם אחד, ומה שלא טען אביי כן היינו משום דצריך להמתין על האפוטרופוס, וזהו דלא קאמר רביי מתחלה כן דזיל הב ליה כוליה, כמו שאמר אח"כ זיל הב ליה תלם אחד. היינו משום דכיון דאביי ג"כ ידע דיש לו לטעון כן ואם לא היה טוען האפוטרופוס היה טוען אביי מעצמו ומהו הוציא רבינו שם בפסקים דאסור לטעון לדין עד שיטעון האפוטרופוס. אבל אח"כ שפסק אביי ואמר דזיל הב ליה תלם אחד, וזה תמוה דהיכי אמר ליה דזיל הב ליה, והא אביי ידע ג"כ להא דר"י דיכול לטעון רחזורתי ולקחותי ממנו. ונהי דאינו יכול לטעון עד שיטעון

בלועה אינה מטמאה, ופריך והא עובר וחיה דכשתי טבעות דמי וקא מטמי לה עובר לחיה, אמר רבה שאני עובר הואיל וסופו לצאת. פ"י וכל העומד לצאת כיצא דמי. אמר ליה רבא עובר סופו לצאת טבעת אין סופו לצאת בתמיה. ויש להקשות דאיך לא ידע רבה דגם טבעת סופו לצאת ומעיקרא דדינא פידכא דכמה חילק בין עובר לטבעת. אכן לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הלבוש דיש חילוק בין מה שהוא דבר המתחדש בגופו בזה אמרינן כל העומד וכו'. אבל בדבר הבא מן החוץ אין סברא לומר כל העומד וכו'. וזהו ג"כ גברת רבה דמחלק בין עובר לטבעת דעובר שהוא עומד לצאת מטבע הגוף בזה אמרינן כל העומד לצאת כיצא דמי אבל טבעת שהוא דבר הבא מן החוץ ואין שייך בו טבע הגוף לא אמרינן בזה כל העומד לצאת וכו' כסברת הלבוש ז"ל והט"ז ז"ל גבי מחטא דאשתכח בליבא. אבל רבא ס"ל כסברת הב"י והרמ"א דגם גבי מחטא אמרינן כל העומד נקוב כנקוב דמי ולכן הקשה לרבה דגם טבעת סופו לצאת וכל העומד לצאת כיצא דמי ולא הוי טומאה בלועה.

**ומה** שקשה לשיטת הסוברים גבי מחטא דאישתכח בליבא שהיא טריפה מטעם דכל העומד לניקוב וכו' ממחטא דאישתכח בריאה דמנפחין לה לריאה ואי לית בה נקב כשירה, והלא סופה לניקוב וכל העומד כו'. דמשלמא לדעת הט"ז והלבוש כבר תירץ הט"ז דכיון דעיקר הטעם דטריפה גבי מחטא דאישתכח בליבא הוא משום שמא כבר ניקב, לק"מ מריאה, דגבי ריאה כיון דמנפחין לה ולא מבצבצא אנו רואין שלא ניקבה אבל לשיטת הסוברים דגם גבי מחטא אנו אומרים כל העומד וכו' קשה מריאה. וכן הקשה הפמ"ג על הש"ך בשפתי דעת ס"ק ו'.

**ונלפע"ד** לתרץ דעת הש"ך והוא ע"פ דברי הרשב"א במשמרת הבית גבי ריאה שנקבה ודופן סותמתה בשם הרמב"ן דלא אמרינן גבי טריפות כיון שסופו לניקב כנקוב דמי וטריפה. רק היכא שהטריפות יבוא בוודאי. אבל היכא שיש ספק אם ינקב במקום המטריף, בזה לא אמרינן כל העומד וכו'. א"כ יש לחלק בפשיטות דבשלמא גבי לב ככל מקום שניקב הוא טריפה אבל במחטא שנמצאת בריאה יכול להיות שניקב את הריאה במקום הסמוך לדופן במיצר החזה וריאה שניקבה ודופן סותמתה כשירה לכן לא אמרינן שם כל העומד לניקב כנקוב דמי כיון שאין הטריפות פתח לבוא בוודאי:

מהאפותיקי שלו נוכח משמע להריא בחידושי הרשבי"א שם דהוי כאפותיקי מפורש וכ"מ בידושלמין. ואף דבאפותיקי גמורה בודאי לא שייך י"אוש, דהא בקרקע לא שייך י"אוש. וכן במוכר פירות דקל לתבירו של שנה זו לר"מ דס"ל דחל הקנין ואח"כ נשתדף הקרקע באופן שגראה שלא תוציא פירות עוד בשנה זו, ונתיאש הלוקח מהפירות, ואח"כ חזרה ונתקנה, בודאי חזר חוכה בהפירות ושום אדם לא יכול לזכות בהם לא המוכר ולא שאר אדם כיון דאין י"אוש בקרקע.

**ועוד** נראה דאין במטלטלין כמו במוכר פירות שובך לחבירו לא יועיל י"אוש, דנראה דכמו דלא מהני מכירה בדבר שלא בא לעולם ה"נ לא מהני י"אוש. ואף דאנן לר"מ איירינן מ"מ קודם שבא לעולם יכול לחזור בו, ה"נ יכול לחזור בו מי"אוש קודם שבא לעולם. ועוד דהך דינא יכולים לחקור אפילו לרבנן, כגון במקנה לו גוף השובך לפירותיו דהקנין חל והיאוש אינו חל, באופן דלא מהני י"אוש באפותיקי כה"ג מתרי טעמי, מ"מ שאני הכא דכיון דבאמת מצד הדין לא שייך בזה אפותיקי, דהא לא בא התרומה לידיה דכהן הלה מעולם, וביד המלוה לתתה לאחרים, ורק רחז"ל עשו תקנה דיכול להפריש על המלוה כמו אם בא לידו דלה וחזר החזיר למלוה, והלכך שפיר מהני י"אוש בזה דמן הלה וודאי לא יגבה לעולם והקרקע כבר נשתרפה:

**ושוב** ראיתי דאדרכה בדבר שלא בא לעולם נראה בודאי דמהני י"אוש אף באפותיקי גמורה ואף באפותיקי של קרקע. דהא עיקר הטעם דבקרקע לא מהני י"אוש הוא משום די"אוש לא מהני רק בדבר שאינו ברשותו אבל בדבר שהוא ברשותו לא שייך י"אוש, רק צריך להפקירו בתורת הפקר. והלכך בקרקע דלעולם עומדת ברשות הבעלים לא מהני י"אוש. וא"כ כל זה בקרקע שהיא כבר שלו ועומדת ברשותו, אבל בעושה אפותיקי בדבר שלא בא לעולם, כגון על דאקני בודאי מהני י"אוש קודם שקנה ואפילו בקרקע, דהא אכתי אינו ברשותו, דנראה דכל י"אוש הוי כמו סילוק דמי"אוש מן הדבר מכאן ולהבא, וסילוק הוא דחוקא בדבר שלא בא לעולם, דגחלה הבאה לאדם ממקום אחר מתנה עליה שלא י"רשנה. והלכך פשוט דמלוה מעות את הכהן ואת הלה ונתיאשו הבעלים הוי כמו דנתיאשו מן אפותיקי מפורש שאכתי לא בא לעולם והלכך מהני י"אוש אבל לעולם אימא לך דבכח דעלמא לא מהני י"אוש. ע"כ מדברי חתני הרב הג"ל נ"י ודפח"ח:

האפוטרופוס, מ"מ כיון דידע בעצמו דהדין כן, ואם לא היה טוען האפוטרופוס היה אב"י טוען בעצמו כן, והיכי פסק אב"י הדין דצריך ליתן לו תלם אחד, אלא ש"מ דטענה דחזרתי ולקחתי ממנו מילתא דלא שכיחא דמתחילה יקנה לקרקע ואח"כ יחזור וימכרנו להמוכר ובמילתא דלא שכיחא אין לדיין לטעון כלל ואפילו ליכא אפוטרופוס, ולפיכך פסק אב"י דדיל הכ ליה תלם אחד. וא"כ מוכח מד' אב"י שני הדינים.

**ובזה** ניחא עוד כמה שאמר שם דמאן דמוקי אפוטרופוס ניקום כהאי. ואם נימא כמו שכי בפסקים מאי צריך לאפוטרופוס, דמה בכך דהאפוטרופוס לא ידע לטעון, יטעון הדיין. אלא ש"מ דבמילתא דלא שכיחא אסור למטען כלל. והוה מה שהזכיר זה אסיפא וכן מורה לשון רבינו בתשובה דעיקר הראיה הוא מהא דאמר אב"י ז"ל הכ ליה תלם אחד, ומהא דאמר אב"י מאן דמוקים אפוטרופוס נוקים כי האי. והיינו משום דעיקר הראי' אינו אלא מזה. ואכן בפסקי' שם אדרכא מביא ראי' מריש דברי אב"י מהא דלא טען אב"י בעצמו דתלם אחד עשה לו וזה ראי' ברורה לדברינו הג"ל ודפ"ח חן:

י"אוש בחוב

**ג]** ועוד שמעתי מהג"ל ע"ד מהרי"ק בשורש ג' דהעלה דמהני י"אוש בחוב והגאון בעל חכם צבי ו"ל בהגהותיו לט"ז בס"י קס"ג חולק עליו. ולכאורה יש להביא ראי' לד' מהרי"ק מהש"ס דגיטין (דף ל"א ע"א) דתניא שם גבי המלוה מעות את הכהן ואת הלוי דאם נתיאשו הבעלים אין מפריש עליהן וכו'. אלמא דמהני י"אוש בחוב. ושוב מצאתי בקצה"ח בס"י קס"ג שהביא ראי' זו ע"ש ובפנ"י שם העיר באמת דהיכי מהני י"אוש בזה הא מברור כסימן צ"ח דלא מהני י"אוש בחוב ע"ש היטיב בקצה"ח.

**ואכן** לפענ"ד דלק"מ ואין ראי' משם כלל. דשאני התם דכיון דקיבל על עצמו לקבל החוב מהתרומות ומעשרות, שוב אין לו על הלה כלום, דכבר סילק הלה בפרעון מזה, וכיון דרואה דנשתדף הקרקע בשנה זו [כמו שפרש"י דנתיאשו הבעלים היינו שהלווהו כדי שיעור תרומת שנה זו וע"מ לקבלה בשנה זו וראה שנשתדפו שדותיו ונתיאש מאותה הלוואה ואמר וחי לחסרון כ"ס וכו' עכ"ל] הרי מתייאש

הפרשה מן המוקף בתרומה ובתרומת מעשר

[ד] המליץ בפ"ג מה' תרומות הלכה י"ז העיר על הרמב"ם ז"ל כמה שהשמים הדין דאמר' ביבמות (דף ע"ג ע"ב) דבע"ש ועי"ט מותר לתרום שלא מן המוקף לפירוש התוס' שם בשם ר"ח ונפק"ל התם מקרא ונשאר בצ"ע.

**ונלפע"ד** ליישב זאת בהקדם ליישב דברי רש"י ז"ל כמה שנראה כסותרין זא"ז. דבגיטין (ל' ע"ב) על הא דמקשה שם הגמרא וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, פרש"י שם ז"ל דאסור לחבר לומר תבואה שיש לי במקום פלוני תהא תרומה על זו, דשמא דבאותה שעה אינה בעין עכ"ל. משמע מזה הוא דבעינן מוקף היינו רק שיהא שתיהן לפניו, אבל לא בעינן שיהא בכלי אחד ובעירובין (ל' ע"ב) כשמקשה הגמ' וכי נחשדו חבירים וכו' פרש"י שם ז"ל שלא מן המוקף מדבר שאינו סמוך לו באותו כלי וליהוי מנייה וביה עכ"ל. הרי דמוקף בעינן דווקא בכלי אחד ואף ששתיהן לפניו.

**והנה** התוס' שם בגיטין השיגו על פרש"י כמה שפ"י דלא בעינן מוקף בכלי אחד, אך לא זכרו מזה דרש"י ז"ל בעצמו פ"י בעירובין כפי' התוס'. ונראה לתרץ שלא יהיו דברי רש"י כסותרין זא"ז, והוא דרש"י ז"ל מחלק בין מוקף דתרומה למוקף דתרומת מעשר. דבמוקף דתרומה כיון שהוא מן התורה צריך שיהיה מוקף בכלי אחד דווקא. אבל מוקף דתרומת מעשר דאינו אלא דרבנן כדאמר' במט' ביכורים (פ"ב מ"ה) תרומת מעשר שה' לביכורים שניטלת שלא מן המוקף, ואמר' נמי בידושלמי דכל התורה כולה למדה ומלמדה חוץ מתרומת מעשר וכו' דהרמותם ממנו דכתיב בתרומת מעשר מוקמינן אתרומה גדולה ודרשינן ממנו מן המוקף אבל תרומת מעשר לא בעי מוקף (והובא שם בתוס' גיטין הנ"ל). ועפ"י יתיישב לנו דברי רש"י בעירובין (ל' דהתם קאמרה הגמרא לענין מערבין לישראל בתרומה, דמקשה הש"ס והא לא חזי ליה ומשני אפשר דמיתשל עלה וכו' ומפריש עלה ממקום אחר, ופריך ע"ז וכי נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף, וא"כ כיון דלענין תרומה גדולה קמירי, שפיר

פרש"י דבעינן מוקף בכלי אחד. אבל הכא בגיטין דלענין תרומת מעשר משתעי, ובתרו"ם לא בעינן מוקף מה"ת רק דחכמים גזרו. וס"ל לרש"י ז"ל דהך גזירה הוא משום שמא אינו בעין ולכן פ"י דלא בעינן הכא רק שיהו שתיהן לפניו אבל בכלי אחד לא בעינן.

**אמנם** התוס' פליגי על רש"י ז"ל וס"ל דאף בתרומת מעשר בעינן מוקף בכלי אחד דווקא. והנה התוס' שם בד"ה וכי הקשו מהמפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן שמא עשאן המפקיד תרומת מעשר על מקום אחר (כ"מ ל"ח ע"א), ואמאי הלא לא נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף. ותידן ר"ת דחיישינן שמא עשאן תרומת מעשר בערב שבת ועי"ט דשרי שלא מן המוקף. והנה לתידן ר"ת קשה אמאי לא חיישינן רק שמא עשאן תרומת מעשר, הוה לן למיחש ג"כ שמא עשאן גם תרומה גדולה. וכן יקשה מהא דהמניח פירות להפריש עליהם מפריש עליהם בתזקת שהן קיימים, הלא לר' התוס' צריך להפריש מן המוקף בכלי אחד (התוס' פירשו על הך משנה (גיטין ל"א ע"א) דבערב שבת ועי"ט מיירי אך הוא נראה דחוק לרש"י). אכן לפי דברי רש"י אתי שפיר דבאמת בתרומת מעשר לא בעינן מוקף בכלי אחד, דק דגורנין שמא אינו בעין, א"כ התם בהמפקיד שהנפקד אסור להשתמש בהפקדון, לכן שפיר יוכל לסמוך על החזקה ולהפריש עליהם בתזקת שהן בעין. וכן במשנה דהמניח פירות י"ל דמיירי בתרו"ם, ותרומות דנקט היינו תרומת מעשר, אבל הכא (בגיטין דף ל') גבי בן לוי שהפירות לא הפקיד אצל הישראל רק שהוא ממכירי כהונה ולכן שפיר יש לחוש שמא אכל הישראל את הפירות וישלם לו פירות אחרים לכן מקשה שפיר וכי נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף:

**אכן** לכאורה יש להקשות על זה מגמרא בחולין (ו' ע"א) דאמרינן שם ר' מאיר אכל עלה של ידך בבית שאן והחיר רבי את בית שאן כולה, ומקשינן התם ודילמא עישר עליה ממקום אחר, ומשני לא נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף. א"כ משמע מהכא להדיא דאף שהניח פירות בביתו להפריש מהן תרומת מעשר אסור להפריש שלא מן המוקף ולא אמרינן

ב. ומצינו לכמה האשמוזס בחלקו כ. ואת ר"ש בבב"ם שם, ויטביא גיטין שם בשם מרדכי (ותראה דכוננו להרשב"א, דמצינו לו כן בשו"ת ח"א סי' רצ"ג), ועי' מאורי גיטין ל' ב' (עמ' קכ"ט) משי"כ בשם רש"י ובדעתו, וראו משי"כ הרב והמחבר בזה בספרו עני' בדושים ה"ל חלה סי' ג"ז.

דמעמידים אותם בחזקת שהן קיימים כדאמרינן הכא (בגיטין ל"א ע"א).

**ואמנם** באמת לק"מ דמזה הוציא הרמב"ם הך דינא דכתב שם (כפ"ג מהל' תרומות הל' י"ז) דתלמידי חכמים אין תורמין אלא מן המוקף אפי' תרומת מעשר, והכ"מ ציין שם שהוציא הרמב"ם הך דינא מגיטין (ל' ע"ב) דפריך הגמ' שם וכי נחשדו חבירים וכו' גבי תרומת מעשר. ובאמת דמגיטין אין שום ראיה לת"ח, דהא אפי' חבר שאינו ת"ח צריך לחוש שמא אינו בעין כמו שבארתי למעלה. ואי משום לישנא דחבר דנקט מזה יצא לו לרבינו כ"מ שהלא ת"ח. זה אינו דהא מבואר בתוס' חולין (קל"ב סוף ע"ב) דמחזיקים בתורת ה' נקרא אף מי שאינו ת"ח ורק שלא יהיה ע"ה יעו"ש. ועוד דהא גם בעירובין (ל' ע"ב) דמיירי גבי תרומה גדולה דהתם וודאי אף מי שאינו ת"ח זהיר שלא לתרום אלא מן המוקף, קפריך נמי הגמ' וכי נחשדו חבירים.

**ע"כ** מכל הליך טעמי נראה שהרמב"ם ז"ל הוציא הך דינא דת"ח אין תורמין אפילו תרומת מעשר אלא מן המוקף מגמרא דחולין (ו) גבי ר"מ דלא הוה רק תרומת מעשר של דמאי כפי' התוס' שם, ומזה ראיה ברורה שת"ח אפי' יש לו פירות במקום המשחמד אינו סומך על החזקה ואינו תרום אלא בשתיחה לפניו. וזהו שדייק רש"י ז"ל בלשונו שם בחולין שהוסיף שם בפירושו שמא נאכדו ונרקבו, ובגיטין לא נקט בלשונו רק שמא אינו בעין. משום דהכא בחולין מיירי אפילו הניחו במקום המשחמד, דבבבא א"צ לחוש שמא הרקיבו או נאכדו ודו"ק.

**ובזה** יש להסתפק ספיקו של הגאון בעל שער המלך בפ"ד מהל' תרומות שנסתפק לדעת הרמב"ם אם גם בתרומת מעשר של דמאי מחמרי ת"ח על עצמו שלא להפריש אלא מן המוקף. ולפי מה שביארנו דע"כ צריכים אנו לומר שהרמב"ם הוציא דין זה מהך דחולין (ו) לענין תרומת מעשר, וא"כ ע"כ דמאי היה ולא היה הספק רק על תרומת מעשר דלא נחשדו ע"ה על תרומה גדולה, אבל אי וודאי הוה א"כ מהיכי מוכח דת"ח מחמרי אפילו בתרומת מעשר שלא מן המוקף דילמא פריך הגמ' וכו' נחשדו וכו' משום תרומה גדולה אבל תרו"מ לא בעי מוקף. אע"כ דברמאי משתעי, ומ"מ פריך הגמרא וכי נחשדו חבירים, א"כ מוכח מזה דגם בדמאי ת"ח מחמרים על עצמן שלא להפריש אלא מן המוקף. ונפשט בזה ספקו של הגאון הנ"ל:

**היוצא** לנו מכל דברינו דלהרמב"ם ורש"י בתרומת מעשר לא בעי מוקף בכלי אחד [אלא שלהרמב"ם אף תרומה גדולה לא בעי מוקף בכלי אחד] ורק דבעינן שתיחה לפניו מחשש שמא אינה בעין. ולד"ת בתוס' אפי' תרומת מעשר בעי' מוקף בכלי אחד דווקא. ובהו נעמוד על טעמם של הרמב"ם ורש"י דלא ס"ל כסברת התוס', דבע"ש ועיו"ט שרי לתרום שלא מן המוקף ונבוא אל הביאור בגמ' (יבמות צ"ג) רבי חייא הוה ליה אריסא דהוה מייתי לי' כנתא דפירא כל מעלי שבתא ההוא יומא נגה ליה ולא אתא שקל ר' חייא עישר מפירי דביתי' אתא לקמיה דר' ינאי א"ל שפיר עבדת דכתיב למען תלמד לידאה וגו' כל הימים לאו כה"ג. והנה מזה הוכיחו התוס' דמותר להפריש בע"ש שלא מן המוקף. ורש"י מיאן בזה ופי' רק דמוכח מזה דאדם מקנה דבד שלא בא לעולם, דלשיטת רש"י דעיקר הטעם דתרומת מעשר בעי מן המוקף הוא משום שמא אינו בעין, וא"כ א"צ לחוש רק היכא שהפירות שצריך להפריש מהן הם לפניו והתרומת מעשר אינו לפניו או צריך ת"ח לחוש שמא נאכד. אבל אם הוא להיפך שהתרומ"ע הוא לפניו הפירות שצריך להפריש עליהם אינם לפניו, אז בוודאי אפי' ת"ח א"צ לחוש ומותר להפריש או תרו"מ"ע אפילו אין שתיחה לפניו כיון דהתרומ"ע הוא לפניו.

**והנה** הכא גבי מעשה דר' שהאריס היה מביא לו בכל ע"ש כתנא דפירא, ולפי מה שהוכיחו התוס' היו הפירות של האריס. וא"כ מסתמא הפריש מהן תרומה גדולה דהא לא נחשדו, וא"כ לא היה לו לר' חייא להפריש רק מעשר ותרומת מעשר (וכמו שמוכח הלשון שקל עישר דמשמע מעשר ולא קאמר שקל תרו"מ). וא"כ אף שת"ח כר' חייא בוודאי אינו מעשר אף תרו"מ"ע שלא מן המוקף שמא אינו בעין. מ"מ הכא שהמעשרות היו לפניו בעין רק הפירות לא היו לפניו בוודאי מותר להפריש שלא מן המוקף אפילו ת"ח. אבל התוס' לשיטתם דס"ל דתרומת מעשר נמי בעי מן המוקף בכלי אחד דווקא, ולא סגי במה שיהו שתיחה לפניו, וא"כ יקשה על ר' חייא היאך תרום שלא מן המוקף בכלי אחד אף שאין כאן חשש שמא אינה בעין. ומזה הכריחו התוס' דבע"ש ועיו"ט מותר להפריש שלא מן המוקף. אבל לרש"י לשיטתו אין מכאן שום הכרח, ואדרבה מסוגיא דעירובין דמערכין לישראל בתרומה סומכוס אומר בחולין דמפרש שם הגמרא דלכן לא פליג סומכוס אנדור ביין, משום דאפשר למתשל, אבל תרומה אי מתשיל עלה הדרא לטיבלא, ומקשה הגמרא וליפרוש

הפירות לבית ויתחייבו בתרומה ומעשר, וגם יהיו שתיהן לפניו שלא יהיה איסור דשלא מן המוקף, או יחול תרומה ומעשר על הפירות שהפריש מקודם בע"ש. והא וודאי הוה פשיטא ליה דבדיעבד הוה תרומה כמו דתנן במס' תרומות (פ"ב מ"ב ה"ג) ובאמת הפירות היו שלו (ואין אנו צריכים לדחוק לדעת הרמב"ם שהפירות היו של האריס) ומ"מ הוה דבר שלא בא לעולם, דהא עדיין לא נתחייבו בתו"מ, אלא דהיה חושש שמא עבד איסורא ועבר על מה דדרשינן כדגן מן הגורן, ואמר ליה ר' חייא שפיר עבדת דכתיב וכו', פ"י כיון שמצינו קנין בדבר שלב"ל, והלכך אף דבחול אסור לכתחילה, אבל בע"ש מותר להפריש בכה"ג אפילו לכתחילה. וא"כ שפיר השמיט הרמב"ם הך דינא כיון דעיקר היתרא מה שמותר להפריש בע"ש מן הגמור על שאינו גמור וגם שלא מן המוקף הוא מטעם דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם שיכול לומר כשיבואו הפירות לבית ויתחייבו במעשר וגם יהיו מוקף אז יחול התרומה והמעשר. א"כ בזה הרמב"ם לשיטתו דפסק דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם נפל פיתא בבירא ואסור להפריש אף בע"ש שלא מן המוקף ולכן שפיר השמיט הרמב"ם הך דינא, ונתיישב בזה קושייתו של רבינו המל"מ ז"ל. ע"כ מחידושי חתני הרה"ג הנ"ל דפח"ח:

ג. ראה בריסכ"א יומא י' א' ולא ראה פני הבית אין זה פטור ומפרישים עליו מחייב, וממנו על חייב, וכן פשיטא ליה להשאג"א סי' צ"ג. דלא ראה פני הבית הרי מן הגמור. אולם מרש"י נדה מ"ז ב' ב"ה כדברי, מוכח דלא ראה פני הבית חשוב כאינו גמור. וכן הוכיח ממנו בערוך לנו שם. ועי' תוס' אנשי שם תרומות פ"א מ"י.



מיירי בקץ של בעתה דאף דהן לא היו ראויין לגאולה מצד מעשיהם להביא את השמחה לפני זמנו, מ"מ כיון שיגיע הזמן אז השמחה ירדוף אותם וישגם ובעל כרחם יצאו מהגלות, ואף דיהיה הזמן רוחא ולא יהיה יגון ואנחה מ"מ השמחה ישיג אותם וזה דכתיב ישיגון בגו"ן. נויש להוסיף על דבריו דמשו"ה כתיב ישיגון בגו"ן לבסוף ולא במ"ם והיינו דידוע דכל גו"ן נוספת בתיבה בא להקטין הענין וכמו שכי' במצודות בתהלים (י"ז ח'). והיינו דבא לרמוז דמיירי בקץ של בעתה דאז לא יהיה השמחה שלמה וכדאמרין בסנהדרין (דף צ"ג) דלא זכו עני ורוכב על חמור. כן שמעתי מפי הרב המ"מ הנ"ל דפח"ח. וה' יזכנו לקץ של אחישנה ואז יקייים בנו מקרא הראשון ופודיי ה' ישובון וגו' ששון ושמחה ישיגו וגו'. אכיה"ר:

עלה ממקום אחד ומשני לא נחשדו חכידים לתרום שלא מן המוקף. א"כ משמע מזה דאף בע"ש אסור לתרום שלא מן המוקף (וע"ש בתוס'). וא"כ לפי מה שביארנו שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י א"כ שפיר השמיט הך דינא דמותר להפריש בע"ש שלא מן המוקף: **ועוד** נ"ל לומר לדעת הרמב"ם ז"ל ויתורץ בזה גם קושיית התוס' על רש"י במה שהקשו דאי לא הוה כאן רק האיסור משום דשלב"ל והוא ס"ל דאדם מקנה דשלב"ל, א"כ אף בחול נמי. והוא כיון דר' ינאי שאל זאת לר' חייא, ור"ל דר' ינאי לשיטתו אויל בב"מ (פ"ח) דאמר שם דאין הטבל מתחייב במעשר עד שידאה פני הבית, וא"כ אסור להפריש מפירות שהם בביתו שכבר נתחייבו בתרומה ומעשר, על פירות שהם בשדה שעדיין לא נתחייבו. וכדתנן בפ"ב דתרומות ולא מן הגמור על שאינו גמור והאיסור הוא מן התורה דדרשינן בספרי פ' קורח כדגן מן הגורן מן הגמור על הגמור ולא מן הגמור על שאינו גמור, וא"כ הכא שהפירות היו בשדה שלא נתחייבו עדיין בתרומה, א"כ היה אסור להפריש מן התורה, ורק שנסתפק לר' ינאי בזה, כיון דקי"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בעלמא היכא דדעת אחרת מקנה אותו, אם מועיל זה גם לענין תרומה ומעשרות, דאפשר דאם אמר שכשיבואו

**וכדי** לסיים הספר בדברי נחומים ראיתי לכתוב כאן מה שמעתי מפה קדוש של הרב הגאון מהר"ר שלמה זלמן זאב וצלה"ה שהיה מ"מ דפ"ק ויילנא שאמר לפרש הכתובים [בישעיה ל"ה י'] ופודיי ה' ישובון ובאו ציון ברנה וגו' ששון שמחה ישיגו [בוא"ו לבסוף] ותסו יגון ואנחה ושם (גיא י"א) נכפל הכתוב בוא"ו החיבור פעם שנית ופודיי ה' ישובון וגו' רק דשם כתיב בשינוי לשון ששון ושמחה ישיגון [בגו"ן לבסוף] נסו יגון ואנחה בלא וא"ו החיבור. ואמר ליישב ד"ל דשני המקראות הוא כנגד ב' הקיצים קץ של בעתה וקץ של אחישנה, דלעיל [ל"ה י'] מיירי בקץ של אחישנה דישאל בעצמם ע"י מעשיהם הטובים ישיגו את השמחה לפני זמנו, ותסו יגון ואנחה ע"י מעשיהם הטובים [וכדאיתא בסנהדרין דף צ"ז ע"ש]. אבל כאן

מפתח המקורות

תורה

בראשית

כא	עד בכור השפחה	ה	יא		
כא	עד בכור השבי אשר בבית הבוד	כט	יב		
כא	על מרורים יאכלוהו	ה	יב		
	שבעת ימים וכו' אך ביום הראשון	טו	יב		
	וכו' עד היום השביעי				
כא	וישא העם וכו' עד היום השביעי	לד	יב	עמ'	
כג	וישא העם וכו' וישאלום ממצרים	לד	יב	א	
	ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל	כא	יח	א	
כג	יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע			א	
כג	ויבחר משה אנשי חיל	כה	יח	ב	ויאמרו כן תעשה כאשר דברת
כד	לא תשא את שם אלקיך לשווא	ז	כ	ב	מהרי שלש סאים
כד	וכי יפתח איש בוד או כי יכרה איש בר	לג	כא	ג	קמח סלת
כד	אם טרף יטרף יביאו עד	יב	כב	ג	והוא עומד עליהם
כה	אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק וכו'	ב	כב	ג	ויאמרו אליו איה שרה אשתך
כה	וחג האסיף בצאת השנה	טז	כג	ג	ואברהם בן מאת שנה
כו	ונתת אל חשן המשפט	ל	כה	ג	ויאמר יצחק אל אברהם אביו
כו	ונשא אהרון את שמות בני'	כט	כח	ד	ויהיו שני חיי שרה
כו	ונשא אהרון את משפט בני'	ל	כח	ד	ויבא אברהם וכו': ולבכתה
שצז	ומשה יקה אתך האהל	ז	לג	ה	ארבע מאות שקל
שצז	ודבר ה' אל משה	יא	לג	ה	ואמר אל אדני אלי
כו	לא תבשל גדי בחלב אמו	כו	לד	ה	אם מה' וכו' לא נוכל דבר אליך
כו	ויאמר ה' אל משה כתב לך וכו'	כו	לד	ה	ויאמר יעקב מכרה כיום
כז	לא תבשל	יט	כג	שמו	וימצאו שם באר מים חיים
כז	ועש בצלאל את הארון	נו	לו	ו	ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול
נד	ואכלו אותם אשר כפר בהם	לג	כט	ו	ועין יצחק וכו' הנה משמני הארץ

ויקרא

כו	ולבש הכהן מדו בד	ג	ו		ויתלוש והנה סולם... והנה מלאכי וכו'
כח	ויגש את פר החטאת	יד	ח		וידר יעקב נדר לאמר
כח	ויקרב את האיל השני וכו' וישחט	כג	ח		וישלה יעקב מלאכים
כח	ויקריבו לפני ה' וכו' אשר לא צוה אותם	א	י		כי אם זכרתני וכו' ועשית נא עמדי חסד
כט	צפרים חיות	ד	יד		ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם
ל	ומיתר השמן וכו' על דם האשם	ז	יד		ויסוב מעליהם וכו' ויקה מאתם את שמעון ח
ל	על מקום דם האש	כח	יד		ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו ח
ל	כי תהיה זבה דם	טו	יט	ח	
לא	בלא עת נדתה	טו	כה	ח	
לב	והייתה לכם וכו' האזרח	כט	טז	יד	
לג	איש איש וכו' או אשר ישחט מחוץ	יג	יז	יד	
לג	וכבס בגדיו ורחץ בשו	טו	יז	כ	

שמות

יח	יצא משה וכו' וישתחו וישק לו	ז	יח		
כה	ונתת אל הארון	טז	כה		
טז	שבו איש תחתיו	כט	טז		
כד	ואל הזקנים אמר	יד	כד		
ה	ויבאו שוטרי בני ישראל אל פרעה	טו	ה		





**מפתחות**

**ג**

**פאה**

**תמיד**

לח שנה	משנה ט	פרק ג	רס	משנה א	פרק א
סד	משנה ט ברעב	פרק ג			
סז		פרק ג			
סד	משנה א	פרק ו			
פה	משנה א בראב"ד	פרק ו			

**תרומות**

קמט	משנה ב	פרק ב
קכה	משנה ב	פרק יא

**מדות**

**חלה**

ס	משנה ז	פרק א
---	--------	-------

**נגעים**

רכד	משנה ח	פרק א
רלו	משנה ד	פרק ג

סט	משנה ב	פרק יד
----	--------	--------

**עולה**

**טהרות**

רלד	משנה ג	פרק ק
-----	--------	-------

שעד	משנה ז	פרק א
-----	--------	-------

**בכורים**

**מקואות**

קנא	משנה יא	פרק א
תז	משנה א	פרק ב

שמה	משנה ח	פרק א
-----	--------	-------

**שבת**

**ידים**

רנב	משנה ב דע"ב	פרק ב
ער	משנה ד	פרק ט

קכז	דלר"י אינו קשה	פרק א
שעד	משנה ב	פרק ג

**פסחים**

**תוספתא**

רנב	משנה י	פרק ז
-----	--------	-------

**שקלים**

**ברכות**

שנה	באחד באדר	משנה א	פרק א
שנט	את מי ממשכנין	משנה ב	פרק א

צט	פרק ז	
----	-------	--

**שבת**

**נדדים**

עב	הלכה י	פרק יב	קנא	ריש פרק ה
----	--------	--------	-----	-----------

## תלמוד ירושלמי

## פסחים

		רכה	פרק ב
	<b>ברכות</b>		
פט	פרק ב הלכה ג		<b>יומא</b>
רסג	פרק ב הלכה ז		
צח	פרק ג	רסד"ח	פרק ד
פו	פרק ט		
קב	פרק ד הלכה ה		

## מסכת סופרים

		צג	פרק ג
	<b>פאה</b>	שנא	פרק כ הלכה ד
צב	פרק א הלכה א		
קסו	פרק ו		

## מדרשי הלכה

			מכילתא פר' בא
	<b>בכורים</b>	רמח	מכיל' פר' משפטים
קה	פרק א הלכה ה	שפז	תורת כהנים אמור
		שנה	תורת כהנים
	<b>חלה</b>	קפה	ספרימן ג
רלח	פרק ב הלכה א	רס	ספרי קרח
		תט	ספרי
	<b>שבת</b>	רנב	סימן ל
		רנב	פרשת בשלח
			ספרי זוטא

## מגילת תענית

רנ	פרק ב הלכה א		פרק ט
רה	פרק ט הלכה ד		פרק יב
מא	פרק יד	שנד	
		שעט	
	<b>ערובין</b>		

## מדרשי אגדה

קמו	פרק ד הלכה א		מדרש רבה רות פ"ב
קמז	פרק ה הלכה ד		מדרש תנ' פר ל"ח
		שמו	פרקי דר"א פרק טז
	<b>פסחים</b>	שצט	פרקי דר"א
קצט	פרק א הלכה א	שלב	אליהו זוטא
י	פרק א הלכה ג	שצה	פסיקתא זוטרת
יח	פרק ב הלכה א	ת	שצה
י	פרק ב הלכה ב	שעה	סדר עולם
יג	פרק ב הלכה ב	שעה	סדר עולם
רכה	פרק ב הלכה יב	שצט	ילקוט שמעוני
רנ	פרק ז הלכה י	שכב	פ' ויקהל
		שצה	תנר"א ח"ב פ"ד

**ביצה**

פרק ב הלכה ב  
פרק ב הלכה א  
פ' ב

קסט  
קע  
קעז

**סוטה**

פרק ט הלכה יד

קטו

**בבא קמא**

**תענית**

פרק א הלכה ו  
פרק א הלכה ו

רסג  
רסז

פרק ד הלכה ב

קנא

**תלמוד בבלי**

**ראש השנה**

פרק א הלכה ח

רפב

**ברכות**

**סוכה**

פרק א הלכה ב  
פרק א הלכה ב

רכה  
רצט

ה	א	לעולם ירוץ אדם
יט	ב	כל מלתא דרבנן סמכו אלאו דלא תסור
כ	א	דספק קרא ק"ש וספק לא קרא
כ	ב	נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש
כ	ב	פלוגתא דרש"י ותוס'
כ	ב	נשים חייבות בברכת המזון
כה		ספק צואה אסור
כז	א	דכתיב כחם היום הוא בשש שעות
כח	א	דתנן היה רוכב על החמור
ל	א	חייב אדם להתפלל נגד ירושלים
לו	א	קורא מברכין עליה בפה"א
מג	ב	דלענין להוציא אחרים ידי חובה
מה	ב	דסופר מברך
מז	ב	תוס' ד"ה מצוה דרבים
נ	ב	ת"ד יין עד שלא נתן לתוכו מים
נ	ב	ברש"י דכל מי פירות כשרים לנטילת ידים
נג	ב	היו יושבין בבית המדרש
נה	ב	שכל אחד ואחד הראהו וכו'
ס	א	ואף דלבסוף יהא מברך
סב	ב	ובהשחית ראה ה'
סג	ב	עכשיו יאמרו הרב בכעס וכו'

מ  
שעז  
קלב  
שע  
שפא  
קל  
קלא  
ב  
קב  
קב  
שמג  
קכט  
צח  
שלב  
קכג  
קכה  
צט  
ז  
נא  
שסג  
שצו"ז

**יומא**

פרק ג הלכה ז  
פרק ח הלכה א

רצה  
רסד

**חגיגה**

פרק א הלכה א

קה

**שקלים**

פרק ו הלכה א

ט

**שבת**

**גיטין**

ג	א	הטעינו חבירו אוכלין ומשקין
ד	א	הדביק פת בתנור
ד	א	תוס' ד"ה קודם
ה	ב	רש"י דקר הטעם דגדר וכו'
ה	ב	אמאי קרי ליה רה"י גמורה
ו	ב	תוס' בשם סדר עולם לחיפך

שלה  
שלג  
קסב  
קמב  
שיח  
יג

טז

קח

פ' ד

**נזיר**

ר"פ כ"ג

מפתחות

קע	אלמלא שמרו ישדאל שבת ראשונה	קיה ב	לד	ב	שישן בקירוב בשר	יג
קטב	דאומר לטוחרים בואו והצילו לכם	קכ	קסז	ב	ב"ה מתירין עם השמש	יג
קנז	תוס' ד"ה מעמס	קכב א	קמט	יח	דב"ש אית ליה שביתת כלים דאורייתא	יח
פב	דשוים דאם ציץ טליתו	קלא	קמה	יח	רב יוסף לא אית ליה שביתת כלים	יח
קטב	דמודה ר"א דאם ציץ טליתו בשבת	קלא	קמט	יט	לא ישכור אדם כליו לא"י בע"ש	יט
שעד	(רש"י) אין למדין מהלכה	קלב ב	רמ	כ	דבני חבורה וכו'	כ
שפח	(רש"י) אין למדין מהלכה	קלב א	שנד	כא	ב לא מצאו אלא פך אחד	כא
צא	דזה אלי ואנוהו	קלג	שנ	כא	ב מצוותה משתשקע החמה	כא
עז	דהיוצא בטלית שאינה מצויצת וכו'	קלט	כה	כב	זח נר המערבי	כב
עז	דהיוצא בבגד שאין בו ציצית וכו'	קלט ב	שעב	כג	א היכן ציוונו	כג
פא	דהיוצא בבגד שאין בו ציצית וכו'	קלט ב	שנ	כג	ב הדלקת עושה מצווה	כג
רעג	דעשה ביר"ט מסתפגין באלונטית וכו'	קמז ב	שנב	כג	ב דביתהו דר"י הוה לאחרה וכו'	כג
קנז	דכל שהוא פטור אבל אסור	קנז	שפא	כד	א	כד
קמט	דהייבין על זה חטאת לחד מ"ד	קנה	שטז	כה	ב פתילת הבגד שקפלה	כה
קנג	המחמר אחר בהמתו	קנה	שסב	לג	ב רשבי' כד נפיק ממערה וכו'	לג
לו	מנין שאין מזל לישראל	קנו א	שערט	לד	ב דמשתשקע החמה הוי ביה"ש	לד

עירובין

רטז	דסד"א הואיל וכו'	ד	קכד	ב	דבמידי דממאיס אסור ליטול	נד
שיט	כל אמות שאמרו חכמים וכו'	ד	כו	א	תוס' בשם ר"ת, דברית אבות לא תמה	נה
שפא	לחומרא בעינן טפחיים שזחקות	ד	ו	ב	בא גבריאל ונעץ קנה וכו'	נו
שיח	לימא קסברי ב"ה	ב יא	פא	סא	דנשים עם בפני עצמן	סא
שיז	לחי משום מהיצה	ב יב	פא	סא	דלא יצא אדם בתפילין בשבת	סא
שפח	רבי נהוראי היינו ר' מאיר	ב יג	עח	סב	דלעולא דס"ל דהילומיהן באיש	סב
שצד			פא	סב	דהא דאקרי דרך מלבוש	סב
שכ	לחיים שאמרו רחביו ג' טפחים	א יד	עט	סב	א מקשה הש"ס על עולא	סב
קמה	דבשיירה חייבין בעירובי תחומין	ב יז	לז	סג	א דבכל התורה כולה	סג
קעז	תוס' ד"ה לאו	ב יז	קלו	סד	ב ד"ה רבי	סד
קד	תוס' ד"ה אקלע	ב כה	קנה	פו	א מנין שקושורין לשון של זהורית	פו
תז תח	וכי נחשבו חברים וכו' (רש"י)	ב ל	קע	פז	ב תוס' ד"ה כאשר צוך	פז
קמה	בהא דהתירו חכמים לפי ע"ת מע"ח	ב לא	קסט	פז	ב תוס' ד"ה וכתב	פז
קסא	דמאי הא לא חזי ליה	ב לא	קסט	פז	דנצטוו במרה ע"מ לקיים מיד	פז
רעח	דיש ל"מ בין אם אמר ככר זו	ב לו	שעג	פח	ג' דברים עשה משה מדעתו	פז
שמב	וכן היה ר"י אוסר וכו'	ב לט	רנח	פח	א מכאן מודעא רבה לאורייתא	פח
רעט	אמר ר"י פעם אחת וכו'	א מא	שעז	פח	א הדר קבלוה	פח
קמה	דאמר ר"נ שבת בבקעה וכו'	א מב	קעח	פח	ב דבכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה וכו'	פח
קנ	ברש"י משמע להדיא	ב מב	מח	פט	פירש"י	פט
קעא	גשמים שירדו בשבת וכו'	ב מה	קלז	צד	א תוס' ד"ה אבל	צד
שצח	ר"מ ור"י תלכה כר"י	א מו	קלה	צד	ב אמר רבא דמודו רבנן באדם	צד
קמה	בהא דהתירו חכמים טפי ע"ת מע"ח	ב מו	קיא	צד	דהמלקט שערוה לבנות מתוך שחורות	צד
קמה	ילפינן מקום ממקום	א נא	קמח	צד	דטעמו של ב"ב מש"ח הוא	צד
שפט	וכנס יין יצא סוד	ב סה	שז	צה	תוס' בנין מותר ביר"ט מהתורה	צה
קט	דב"ה סבר דיש בטול ברשות	א עא	קמב	צט	א תוס' ד"ה שתי גזוטרדות	צט
שז	בחוקת הפסח הכתוב מדבר	ב צו	קלא	קא	א אם אין בפחות משלשה ארבעה	קא
קמז	דמקשה הש"ס על ר"י וכי לית ליה וכו'	ב צז	קמב	קא	א תרוס' ד"ה חרע	קא
קלו	לא נזדינן ראשו אטו כלי	א צט	שלג	קטז	א שכה פת בתנור בע"ש	קטז
שכב	אם עלה מבעוד יום	ב ק	ג	קיז	ב תוס' ד"ה הציל	קיז

מפתחות

קא	א	יודשלים כרמלית היה	קלט	לח	א	תוס' ד"ה אתיא	רז
קג	ב	ודעת רב יוסף דשבות דמקדש במקדש התירו וכו'	קלד	לט	ב	מהו שיצא אדם ידי חובתו וכו'	רמג
				מ		רש"י ד"ה ולעביד	רלז
				מא		במשנה לא ילעס וכו'	קצט
				מה	ב	דוקא פת שנפסלה וכו'	ר
				מו		תניא כיצד מפרישין וכו'	רז
				מו	ב	תוס' ד"ה הזאיל	ריא
				מו	ב	לענין חלה טמאה וכו'	קנד
				מו	ב	תוס' ד"ה הזאיל	קנד
			רנא	מז		מנין למוקצה דאורייתא וכו'	קעא
			כב	מז	א	רבא כ"ה דלא אמרינן הזאיל	קעה
			רנח	מז	א	תוס' ד"ה ואי	קעה
			רמז	נ	א	בעוה"ז מברכין על הטובה וכו'	נא
				נ	א	והיה ביום ההוא וכו'	תד
			רו	נד	ב	דת"ב בין השמשות שלא מותר	ערה
			רג	נט	ב	דכל כמה דכהנים לא אכלה	נד
			רט	נט	ב	אם נטמאו אמורין או נאבדו וכו'	נח
			רטו	נט	ב	ואכלו אותם אשר כפר בהם	רנח
			רמב	נט	ב	דכל דכה"ג הוי כמו שנטמאו וכו'	רפד
			רמ	ס		דלמאי דתנן לשמו	עד
			רמב	סד	א	דננעלו תנן	סא
			שסט	סה		תוס' לענין תכשיטין	קלט
			קכו	סה	ב	דמידתו כמדתו	כז
			שפא	סו	ב	דכל הכועס וכו'	קסט
			תא	סו	ב	דמקשה הגמרא דגבי קרבן פסח	קנג
			ר	סח	ב	דכתוב אחד אומר עצרת לה'	מא
				סח	ב	פלוגתא דר"א ור"י	שעט
				סח	ב	לר"י דדרשה גמורה היא	רנו
			שצא	סח	ב	מאימתי מביא עמו חגיגה	כא
			ריח	ע		משום דאין שמחה לפניו	רמה
			רכ	עא	ב	רש"י שבעת ימים ומעוטא	רס
			רכ	עא	ב	וממעטינן לה אתא מקרא	קז
			רטו	עב		תוס' ד"ה ונרפו	ריט
			ריז	עז		וע"כ לא נחלקו ר"א ור"י	נה
			רכ	עז		דמפסח ותמיד לא ילפינן	פב
			ר	עז	ב	שהטו ונדע שמשכו וכו'	רפד
			רד	פא	א	או שמרה לפניו	שכט
			קצב				שלא
			קצו	פא	א	אך שמח לדבות לילי י"ט האחרון	שמז
			קיא	פג		אי דוקא באברי התמיד לחדו וכו'	רפז
			ריד	פג	ב	תוס' ד"ה ליתן	רמט
			ריט	פה	ב	שהמגלגל עוקר הוא	קלז
			קיח	צז		הלל מצותו וכו'	רמה
			שמה	צט	ב	תוס' ד"ה עד שתחשך	רמ
			רטו	ק		תוס' ד"ה דאכלו	שנג
			רטז	קד		תוס' ד"ה חוץ	רמה
			קה	קז		הנוטל ידיו לא יקדש	קכב
			רטו	קח		ידי יין יצא	שלא
			רכה	קח		דב ששת וכו'	קט

פסחים

ג	א	יכול נשדף אור לשלישי וכו'
ה	א	דראשון מעיקרא משמע וכו'
ה	א	תוס' ד"ה ואומר
ה	ב	דלמ"ד דאמרינן מתוך
ה	ב	דבחמץ של גבוה וכוונד
ה	ב	אפילו בקבלת אחריות לחדו
ו	א	הקדש דבדיל לא בעי מחיצה
ו	א	אמר רב המוצא חמץ בביתו
יב	ב	לא בדק בתוך המועד
יב	ב	עדות מסורה לזריזים
יב	ב	דבין יומא ללילא וכו'
יב	ב	אי הכי בה נמי ניכול
יד	ב	ר"ע סובר דתרי דרבנן הוי כח דרבנן
יז	ב	מימרא דרב פפא
כא		כל מקום דכתיב לא תאכל וכו'
כג		יעשה לכל מלאכה
כד	ב	דאם הניח חלב של שור הנסקל
כד	ב	אמר רבי אבהו אמר ר"ל כל יסורין שבתורה קצט
כה	ב	מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא
כה	ב	שלא כדרך הנאתו
כו	ב	תוס' ד"ה בשלה
כו	ב	תוס' ד"ה חדש
כו		פירש"י ד"ה אמור
כו	ב	רבא אי אפשר וקא מכוין אסור
כז	ב	לא מצא עצים לשורפו
כח	ב	בתנור שהסיקו וכו'
כח	ב	תוס' ד"ה ריש
כט		פלוגתא דרב ושמואל
כט		דמין במיני לא בטיל
ל	א	אמר רבא חמץ בזמנו
ל		תוס' ד"ה אמר רבא
ל		אמר רבא עד הוינא ביה ר"נ
לא		תוס', ישדאל שהלוח לא"י
לג		דמדליקין בשמן של תרומה
לג	ב	תוס' ד"ה לאימת
לד	ד	מים חיים
לה		רש"י ד"ה והכתבים בחלות ובתרומה
לה		דאין יוצאין בטבל לר"ש
לו		דלזמן ודעתה
לח		דילפינן לחם לחם פחלה

			שפא	עשה שבתך חול וכו'	קיב
			פא	לאשמעינן וכו'	קטו א
			קטז	דצריך נט"י	קטו
			קטז	תוס' ד"ה צריך	קטו א
			שפא	נטל ידיו בטבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שניקיס	קטו
			עב	כשנגאלו יאמרו אותו כל גאולין	קיז ב
			שעב	ר"י אומר דהלל זה משה וישראל וכו'	קיז
			רמו	אמשד שחטו ישראל פסחיהן וכו'	קיז
			רכז	תנ"ס' דיש לבדך יהללך	קיט
			רלט	דתניא אדובשנין וכו'	קכ
			רלט	אכל בו מצה בזה"ז	קכב
			רלט	תוס' ד"ה אמר רבא	קכ ב

**יומא**

קפח	א	ד	א	מלבד חטאת יוה"כ
צ	א	ד	א	כי אורך ימים ושנות חיים וכו'
נו	ה	ה	ה	וסמך ונרצה לכפר
סג	יד	יד	יד	דכל שבעת הימים הוא זורק אתך הדם
סג	ב	יד	ב	מסדר יומא אסדר תמיד
סז	יד	יד	יד	כל הימים תוא זורק את הדם
סו	יד	יד	יד	מקשה מסדר יומא אסדר תמיד
ס	ב	טו	טו	דבית המוקד היה חציה
כו	ב	כא	ב	כתבו דאר"ת היה גם בבית שני
ס	כב	כב	כב	דש"מ דלשכת הגזית
רפא	כב	כב	כב	מי שזכה בתרומת הדשן
כח	ב	כג	ב	לא היה משתמש רק בב' בגדים אלו
סו	א	כד	א	הדלקה כשרה בזר
לח	א	כד	א	וכל הדשן
סג	א	כד	א	וכל הנך עבודות יש אהריהם עבודה
סג	ב	כד	ב	עבודה תמה
סז	ב	כד	ב	הטבה בעי כהונה
שנו	ב	כד	ב	זר שנתן פתילה
שצג	ב	כח	ב	אברהם אבינו קיים כל התורה
רפג	א	כט	א	תוס' ד"ה אלא
רצו	ב	לא	ב	דקרא דזכפר בעדו וכו'
סג	ב	לא	ב	תנן דנכנס להקטיר קטורת של שחר
סא	לג	לג	לג	בסדר המערכה
סד	לג	לג	לג	דמפיק שם מקרא דהטבה וכו'
סה	לג	לג	לג	דהטבת שתי נרות קודמת לקטורת
רלג	ב	לד	ב	תוס' ד"ה הני מילי
כ	ב	לה	ב	דאמרה לו אשת מוטיפר ליוסף
שצא	ב	לו	ב	תוס' ד"ה לאו
סב	ב	לט	ב	דמשום הכי היה קלפי של עץ
רצו	א	מ	א	אי ויודיו של שעיר המשתלח מעכב
סט	ב	מא	ב	עני שהביא קרבן עשיר יצא
שלט	ב	מג	ב	שחיטת פרה כשרה בזר
סא	מה	מה	מה	דס"ל דבכל יום היו שם שלש מערכות

**ראש השנה**

ג	א	ג	א	תוס' ד"ה וישמע
ג	א	ג	א	נצמח מזה ישועה גדולה
ג	ב	ג	ב	מתלב רב יוסף
ו		ו		דממאי דחדש ראשון הוא ניסן
ז		ז		ניסן ר"ה לחדשים
ח	א	ח	א	באחד בתשרי ר"ה לשנים
ח	ב	ח	ב	תוס' ד"ה שהחדש
ט	א	ט	א	תוספת שבת ויר"ט
ט	א	ט	א	תוס' ד"ה ור' ישמעאל
יב	ב	יב	ב	בר"ה יצא יוסף מבית האסורים
יב		יב		גבי קרא דמבול
יג	א	יג	א	דיש לא"י במה שזרע
סז		סז		דתקעו לפני בשופר
יח	ב	יח	ב	דברי קבלה כדברי תורה דמאי
יח	ב	יח	ב	תוס' ד"ה הואיל
יט		יט		דשבתות ויר"ט לפנייהם וכו'
כב		כב		שמש ידע מבואו
כו	ב	כו	ב	כמה כייף איניש וכו'
כז		כז		דמ"ה שופרות של תעניות
כז	ב	כז	ב	הפכו לשופר ותקע בו
כח		כח		קטן אינו מוציא בתקיעת שופר
כח		כח		ולכן תקנו להקרות כדי שלא יטעה
כט	א	כט	א	דחש"ו אין מוציאין אחרים
כט	א	כט	א	דטומטום אינו מוציא
ל	א	ל	א	יום הנף כולו אסור שמא שפב
ל	ב	ל	ב	שית שנין הוי
ל	ב	ל	ב	תוס' ד"ה ונתקלקלו
לב	ב	לב	ב	השני מתקיע
לג	א	לג	א	דעובר על לא תשא
לג	ב	לג	ב	תוס' ד"ה שעור
לד	א	לד	א	התקין רבי אבהו וכו'
לד	א	לד	א	נעבריה ביר"ד

**סוכה**

שה	א	ב	א	ורבא אמר מהכא
	א	ב	א	תוס' ד"ה כי
שיב	א	ד	א	תקין ונטלו
שישטז	א	ה	א	תוס' ד"ה מסגרתו
שיז	א	ז	א	סכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר
שיז	ב	ז	ב	תוס' ד"ה סכך
עד	א	ט	א	מדכתיב גזילים תעשה לך
עד	א	ט	א	דנרסי אלמא דבעי שמייה לשפת

שלז	לא שנו אלא שלא יצא בו	מב	רלז	א דבתוך לו סתמא לשמה קאי	ט
רט	וכן גבי שביעית	מב ב	רכה	א תוס' ד"ה סוכה	ט
שב	היתה עשויה ועומדת	מג	ש	א סוכה לשם חג	ט
שמ	אגבהיה והדר אגבהיה	מג ב	שב	א תוס' ד"ה ואם עשאה	ט
שלד	הפכו ונטלו לא יצא	מה ב	מח	ב ענני כבוד	יא
שלו	עצי שיטים עומדים	מה ב	שיג	ב תוס' ד"ה באניצי	יב
שעב	אי מברכינן וציונו אנטילת לולב	מו	שח	א חבילי קש וחבילי עצים	יב
שמז	אך שמח לרבות לילי י"ט האחרון	מח	שי	ב סככה בחיצין	יב
שמז	ההלל והשמחה שמונה	מח	שט	ב תוס' ד"ה אין מסככין	יב
קפו	אמר רב יוסף	ג ב	שי	ב בתוס' ד"ה בחיצים	יב
רנג	דכל העושה אסור לחג וכו'	מה ב	שי	ב תוס' ד"ה אם	יג
	רש"י דמיירי ב"ר"ט עצמורנח	מה ב	שיג	ב תוס' ד"ה אם	יג
רטז	מצוה הבב"ע נלמד מקרא וכו'	ל א	שיב	ב קשין ובהן שיבולין	יג
קפו	ד"ה שחל בשבת	נד	שי	א מסככין בנסרים	יד
רסב	דאז היה כל המשמרות שוחת	נה ב	שלו	ב נעשו כשפודין	יד
			שיג	ב מעשה בשעת הסככה	יד
			קיג	ב וכן הכהנים בברכתם	יד
			שיא	א בנכרים חשובין עסקינן	טו
			קמא	א תנן דהמשלשל דפנות וכו'	טז
			שיג	א סככה בבלאי כלים	טז
ק	א במשנה	ב	שיד	א תוס' ד"ה דלא חזיא	טז
קט	א תוס' ד"ה איזהו	ב	קמא	ב לא אמרי התם אלא בערובי הצרות	טז
קלד	ב ס"ה תוס' איזהו	ד	שא	א וצריך למקפק	יח
קט	ו דהשיב רבי תחת ב"ה לדברי ב"ש	ו	שיא	ב עשאן לסיכוך	יט
רט	ב מי שיש לו נכסים מרובין	ח ב	שו	ב מעמיד בדבר המקבל טומאה	כא
רט	ב תוס' ד"ה חחר	ח ב	שלג	ב שותים באילן ואחת בידי אדם	כב
ג	ביום עשות ה' אלקים	יד	שכא	א סוכה שאינה ראויה לשבעה	כג
רנז	ב תוס' ד"ה אלא	יז ב	שלב	א חתן פטור מסוכה	כה
	א כדי שלא לקיים וכו' רנו	יח א	שכה	א חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה	כה
רנח	א ודאריאל וגו'	כז א	שלא	ב חתן והשובינין פטורין וכו'	כה
			שכד	א תוס' ד"ה הולכי	כו
			שלב		
			שכה		
			שכו	א ת"ד חולה שאמרו	כו
			קידט	א אי בעי אכיל וכו'	כז
			שכב	א תנסי' ד"ה אם	כז
			שצב	א עושין סוכה בחוה"מ	כח
			לב	א הלכה למשה מסיני	כח
			שמב	ב דרביא דאזרה לתוספת ענני	כח
			שיד	ב תוס' ד"ה בעינן	כט
			שיז	א רש"י ד"ה אבל	לא
			שמב	א המסכך ב"ה כשר בדיעבד	לא
			רז	ב הותר אגוז ב"ר"ט	לג
			רז	א דטבל לא מקרי לכם בורש"י	לה
			שמג	א ולמה צריך ר"י לסבורא	לה
			שמג	ב ואפילו בעיקרא דדיקלא	לו
			שנב	א תוס' ד"ה דסיב	לו
			שלד	א מקום שנתנו לבוך יבוך	לח
			שלז	א הפכו ונטלו לא יצא	מא
				ב נטלו ר' יצא בו	מא

חגיגה

ק	א במשנה	ב	שיג	א סככה בבלאי כלים	טז
קט	א תוס' ד"ה איזהו	ב	שיד	א תוס' ד"ה דלא חזיא	טז
קלד	ב ס"ה תוס' איזהו	ד	קמא	ב לא אמרי התם אלא בערובי הצרות	טז
קט	ו דהשיב רבי תחת ב"ה לדברי ב"ש	ו	שא	א וצריך למקפק	יח
רט	ב מי שיש לו נכסים מרובין	ח ב	שיא	ב עשאן לסיכוך	יט
רט	ב תוס' ד"ה חחר	ח ב	שו	ב מעמיד בדבר המקבל טומאה	כא
ג	ביום עשות ה' אלקים	יד	שלג	ב שותים באילן ואחת בידי אדם	כב
רנז	ב תוס' ד"ה אלא	יז ב	שכא	א סוכה שאינה ראויה לשבעה	כג
	א כדי שלא לקיים וכו' רנו	יח א	שלב	א חתן פטור מסוכה	כה
רנח	א ודאריאל וגו'	כז א	שכה	א חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה	כה
			שלא	ב חתן והשובינין פטורין וכו'	כה
			שכד	א תוס' ד"ה הולכי	כו
			שלב		
			שכה		
			שכו	א ת"ד חולה שאמרו	כו
			קידט	א אי בעי אכיל וכו'	כז
			שכב	א תנסי' ד"ה אם	כז
			שצב	א עושין סוכה בחוה"מ	כח
			לב	א הלכה למשה מסיני	כח
			שמב	ב דרביא דאזרה לתוספת ענני	כח
			שיד	ב תוס' ד"ה בעינן	כט
			שיז	א רש"י ד"ה אבל	לא
			שמב	א המסכך ב"ה כשר בדיעבד	לא
			רז	ב הותר אגוז ב"ר"ט	לג
			רז	א דטבל לא מקרי לכם בורש"י	לה
			שמג	א ולמה צריך ר"י לסבורא	לה
			שמג	ב ואפילו בעיקרא דדיקלא	לו
			שנב	א תוס' ד"ה דסיב	לו
			שלד	א מקום שנתנו לבוך יבוך	לח
			שלז	א הפכו ונטלו לא יצא	מא
				ב נטלו ר' יצא בו	מא

תענית

טז	א שלשה שאלו שלא כהוגן	ד	שכו	א ת"ד חולה שאמרו	כו
	פרש"י בפסוק והיה היוצא מדלתו ביתו וכו' ת	ד	קידט	א אי בעי אכיל וכו'	כז
רנז	דביום שיש בו שתי קדושה	יא	שכב	א תנסי' ד"ה אם	כז
קיא	עד דאתא יחזקאל מאן אמרה	יז	שצב	א עושין סוכה בחוה"מ	כח
קט	דאף דלשתות יין אסוד לכהן וכו'	יז	לב	א הלכה למשה מסיני	כח
קיא	דמש"ה לא גזרו חכמים	יז ב	שמב	ב דרביא דאזרה לתוספת ענני	כח
שסז	א תוס' ד"ה רב	יח א	שיד	ב תוס' ד"ה בעינן	כט
רנח	כי אמר ר' יוחנן הל' כר"י	יח	שיז	א רש"י ד"ה אבל	לא
שסז	יום נקנוד הוא	יח ב	שמב	א המסכך ב"ה כשר בדיעבד	לא
צח	דתנן שם גבי אנשי מעמד	כז	רז	ב הותר אגוז ב"ר"ט	לג
תג	לא היה י"ט לישראל וכו'	כז	רז	א דטבל לא מקרי לכם בורש"י	לה
נה	וידוע דר"ב במקדש היה משונה	כז א	שמג	א ולמה צריך ר"י לסבורא	לה
שסג	אמר הקב"ה לאברהם אבינו	כז ב	שמג	ב ואפילו בעיקרא דדיקלא	לו
צח	בשחרית ובמוסף וכו'	כח ב	שנב	א תוס' ד"ה דסיב	לו
שצט	חדש תמוז של שנה השנייה	כט	שלד	א מקום שנתנו לבוך יבוך	לח
תג	בשלמא יחזק"ל וכו'	ל	שלז	א הפכו ונטלו לא יצא	מא
				ב נטלו ר' יצא בו	מא

מפתחות

מועד קטן

שעט	ז	סעודת פורים שאכלה בלילה וכו'
רט	ז	לכם לכל צרכיכם
ט	ו	א קיסרי וירושלים וכו'
שצד	ט	ב אין בין ספרים ומזוזות
קד	י	מקשה על רבי יצחק
שעא	יד	א מ"ח נביאים שנתנבאו לישראל וכו'
נה	א	א וביום שיש בו קרבן מוסף
שפה	ב	ב הכל כשרין לקרות את המגילה
שסט		

א	ב	א ומתקנין את המקולקלות
ב	ח	ב ר"י אוסר לסוד אשה במועד
ב	יד	ב אתי עשה דרבים וכו'
ב	יח	ב ארבעים יום קודם יצירת הולד
ב	רפ"ג	ב שלא יכנסו לדגל כשהם מנוחלים

ביצה

שסט	ב	ב תוס' ד"ה ורבי יהודה
שעא	ב	ב מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים
רנא	א	א דשרית נותר אינו נשרף וכו'
שע	א	א התקינו שיהיו קורין גם בלילה
שעב	א	א מקום שנהגו לברך יבורך
רמה	א	א תוס' ד"ה לאתויי
קפ	א	א דאין פוחתין מעשרה פסוקים
קעו	ב	ב ונ"כ הא בעי עשרה
קפא	ב	ב דמשה ביה"כ מותרין לצאת
קד	ב	ב תוס' ד"ה כוונתיה
רעב	ב	ב אין פודסין על שמע
רפא	א	א המפטיד בנביא הוא פודס על שמע
קד	א	א דביהכ"ס שחרב אין מספידין בו
שנח	א	א קריאת פרשת שקלים בשבת
שנח	א	א ר"ח אודר שחל בשבת
שסד	ב	ב בעי אקרובי מתרומה חדשה

קלב	ב	ב דאפי' ביצה שהיא ספק אם נולדה
קלג	ב	ב תוס' ד"ה אחרות
קסט	ב	ב דמוקצה מדאורייתא
קסט	ב	ב רש"י דפירש דאי משום הכנה בידי אחר
רב	ד	ד דאפילו ספק מדרבנן לא בטיל
קט	ה	ה משום דמהרה יבנה ביהמ"ק
רפד	א	א דמכ"מ מוספין קרבים אחר התמיד
קט	ב	ב ב"ש אוסר
קעד	א	א המבשל גיד הנשה ביר"ט
קט	ב	ב דמשלחין כלים ביר"ט
פח	א	א דממלאה אשה כל התנוד
רמא	יח	יח כהנים זריזין הם
רעא	יח	יח תינה בשבת ביהכ"פ מאי איכא למימר
פב	טז	טז דגרש שדי
רל	א	א לכם ולא לכלבים
רל	ב	ב במשנה
רט	א	א לכם לכל צרכיכם
קטה	לז	לז דאסור לקדש אשה בשבת
רכ	לט	לט דגהלת של ע"ז אסורה

יבמות

רנ	ד	ב כשדרש ר"י שם דנותר וכו'
פב	ה	ה דהא דליתא וכו'
	יג	ג דמקשה שם הנמרא על רב זביד
לז	ב	ב דבכל התורה כולה
רטז	א	א ומודה ר"ש דאיסור מוסיף
רנו	א	א דהוי חזקה ליבום
קב	ב	ב דהלכה כר"י נגד ר"ל
קנח	א	א וינפש בן אמתך דקאי על עבד ערל
שפט	ט	ט יש הלל מחייבי עשדה
קי	א	א מ"מ במגע ובמשא מיהו מטמא
שפז	א	א כהן הדיוס שאירס אתך האלמנה
רנ	ב	ב תוס' ד"ה כמאן
רמט	ב	ב מהנותך
רנ		
שפח	עו	עו עמוני ומואבי אסורין אסור עולם
שפט	ב	ב יש פירכא על הק"ו
טז	צא	צא ויש
תז	ב	ב בע"ש ויר"ט פותר לתרום שלא מן המוקף
תח	צג	צג ר' חייא הוז ליה אריכא וכו'
שסג	קוט	קוט דלמא איכא אינשי דלא הוי בהכרזה

שסו	א	א י"ג זמן קהלה לכל היא
רעד	א	א נשים אינן חייבות רק מדרבנן
שצה	ג	ג אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש
שעו	ד	ד נשים חייבות במקרא מגילה
שעד	א	א התקינו שיהיו קורין גם בלילה
שע	ב	ב חזקיה קרא בטבריה וכו'
שעה	ה	ה תנו רב יוסף שמהו ומשתה ויר"ט
שעט	ה	ה עיר שאין בה עשרה בטלנים
רעד	ה	ה ברש"י במה שכתב הטעם דהקהל
קלד	ה	ה חסורי מחסרה והכי קתני
שה		
שעז		
שעג	א	א ספ"ק דמגילה, דברי הצומות העקותם
	א	א אסתו ברוח הקודש נאמרה לקרות

מגילה



**כתובות**

תח	ד	ב	חזרו לומר וכו'
פב	טו		דאף במצוה שיש בה הנאת ויתגוף
לו	לב	א	צא מאיצטגנינות שלך
סח	לה		אפשר דשניהם מחוייבים

קצב	י		דכתב קרא על שם העניני
עו	כח	ב	דבכולם אם היה אלי וכו'
שלח	ל	א	עקירה צורך הנחה
קח	מא		דאם אינה ראויה לכא בישראל
קנה	סא		מרינוס אומר וכו'
תב	סג	א	תוס' ד"ה אבל
לח	פב	א	מדלא כתיב לאשר
שז	פו	א	אמרו לו עשה סוכה
שלג			
תה	קט	ב	ההוא דעשאה סימן לאחר

**נזיר**

שעג	ג	ב	בין הרשות אמרינן
שפח	ד	ב	נזיר שמשון מותר לטמא למת
קי	ה	א	דנזיר עולם מנלח אחת לשלושים יום
רנה	כט	א	תוס' ד"ה ה"ג
ל	כט	א	דסבר כר"י
	לח	א	ר"א דלא חשיב רביעית מקוה וכו'
שעב	נו	א	אמר ר"ע דנתי לפני ר"א
שפח	נז	א	אין דנין ק"ו מהלכה
קי	סו	א	דנזיר היה שמואל, במשנה

**סוטה**

טז	ב	א	ארבעים יום קודם יצירת הולד
שמח	ז	א	הרבה יין עושה וכו'
רפ	יג	ב	גבי יהודה
שמה	טו	ב	ליבעי בסוטה מים חיים
נט	כא		דהתורה מגנא ומצלא
לב	כא	א	דמצוה בעידנא
כט	לה	ב	כסופר הפורש את שמע
קח	לח		תוס' ד"ה כל
קיב	לח	ב	דכל כהן שמברך יתברך
קיד	לח		דמקשי דמה להלן כ"ג ור"ה ועבודת צבור
קיד	לח		תוס' ד"ה כל
קפ	מד	ב	דברכה שאינה צריכה אינו אסור וכו'
שכט	מח	א	גיטל שומן הפירוח

**בבא קמא**

כד	יא	א	יביא עדים שנטרפה באונס
רח	יב	ב	משולחן גבוה קא זכו בתוס'
קנד	יג	א	דשלמים שהזיקו גובה מבשרה
קנ	כז	ב	חסדא חסדא קנסא קא מגבית
קנו	לז	א	דשור שהיה מועד לשבתות
רנג	מ	ב	תוס' ד"ה הוה מעריקנא
כא	מא	א	דאם שחטו קודם
כא	מא		מגיד לך הכתוב וכו'
קנא	מו	ב	דאויסי בתי אבות מקרו
ת	מח	א	איש בור ולא שור בור
ת	נ	א	הפקיד רשותו ולא הקיד בורו
נא	נד	ג	דכל כללא
תג	נה	א	מ"ט ולא נאמר בהן טוב

ע	כג	א	דלא מהני ישראל עומד ע"ג
	ל	א	וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף וברש"י
תו	לא	א	המלוה מעות את הכהן
תו תז	מב		משמע דילפינן כתיבה מעבוד
צח	מד		דקונסין אותו לקנות מן הא"י
קנ	מה		דרשב"ג עיבוד לשמה
צו	מה	ב	דבעי לשמה
עב	מה	ב	דס"ת שכ' אינו יהודי יגנז
צו	נד	ב	דגבי מעשה וכו'
צד	נה		נהי דהפסיד כולי אנרא
צז	נה	א	מפני תקנת השבים
שיב	ס	א	בשבת הכל באין לבית הכנסת
שסא	ס	א	אמרינן דר"י אמר דתורה
נא			

**קדושין**

קסט	יא	אם אמרה הריני מאורסת לך
מז	כט	אשכן מיד, לדורות מנלן
מט	ל	בראתי יצה"ד בראתי תורה תבלין
שצג	לא	א מתחילה היו עביד יר"ט לרבנן
שכח	לד	ב אשה בעל משמחה
שעב	לט	א כך נאמדה הלכה
נג	לט	ב מחשבה מצטרפת למעשה
ה	מט	א דמצי אמרה דמסנא דרב מכרעאי
ר	נו	ב המקדש בעולה
קי	עח	ונר אלקים טרם יכבה וכו'
שפז	פא	ב אמר ר' נהוראי וכו'

**נדרים**

שז	ד	א	נזיר שנטמא לוקה משום בל תאחר
----	---	---	------------------------------

**מכות**

תא	א	ג	א מעידים אנו באיש פלוני
שא	א	ח	דלמא מחטיבת עצים לסוכה
שנה	ב	ח	מצא חורש אינו חורש
מט		י	ומש"ה כתיב חסד
שצד	א	יא	ס"ת שתפרו בפישתן
קנה	ב	כא	משנה ריש חורש תלם אחד
עט		כא	דיש חורש תלם אחד וכו'
שעג	א	כב	אמר ריב"ל ג' דברים עשו וכו'

צה	ב	נו	תוס' ד"ה משיטא
שמו	א	ס	טמון באש קמבעיא ליה
שיב	א	סו	והרי מריש דמעיקרא
ריא	ב	סט	ונגב מבית האיש וכו'
רעד	א	פב	עזרא תיקן שיהיו קורין בשבת במנחה
שצא"ו	א	פב	תוס' ד"ה כדי
צו	א	צג	ולכן לא מסיים כי חנון אני
שכה	א	צג	שבוד את כדי ע"מ לפטור
ריג	א	צו	אמר רבא גזל ובא אחר ושרפו
רנב	ב	צט	אמר רבא אם שרפו במועד
רט	א	קב	וכן נבי שביעית
כה	א	קו	דכיון שלקחו הבעלים

**סנהדרין**

שסה	ב	יא	מעברין השנים בשביל הדרכים
קצד	א	יב	חזקיה עיבר ניסן בניסן
יח	א	כא	דט"ל לר"י שם במשנה דמרבי הוא ליה
גב		כב	ועתה כתבו לכם
שכט	א	לח	נכנס י"ן יצא סוד
מג		מג	חזקן דלא השב כאן
צו		מו	מחלוקת אביי ורבא
עב	ב	מח	דא"צ עבוד לשמה
רנ	א	נא	דר"י דריש וא"ו
קסט	ו	נו	נצטוו על השבת במרה
מט		עא	ואלו הן
שמח	ב	עא	י"ג חו"ן נאמרו ביין
שצ	א	עו	וכי עונשין מה"ד
קיג		עז	דהמשיאן סמוך למרקן
שעב	א	פט	המתנבא מה שלא נאמר לו
תד	ב	צב	צדיקים שיעמדו לעוה"ב וכו'
תט	א	צג	לא זכו עני ודוכב על החמוד
תג	ב	צז	שית אלמי שנין הוי עלמא
רא	א	קיב	לענין בהמת עיר הנדחת

קטב	א	ט	אלא מעתה הגביה ארנקי
קנט	ב	יא	דמו"כ נתינה כתיבה בהו
קסד	א	יב	דמקשינן על שמואל הקטן ליה ליה
ה	א	טז	מה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום
קסו	ב	כב	יתמי דלאו בני מחילה נינהו
שכג	ב	לב	צעו בע"ח דאורייתא
תז	א	לח	והלא לא נחשדו חבירים
קנט	א	מג	דק"ס הוא בכליו של מקנה
שמ	ב	מז	ד"ת מעות קנות
לז	א	נד	שאמרו חומשא מלבר
עז	ב	סא	דמשום הכי כתיב ה' אלקיכם נבי ציצית
לו	ב	סא	דמש"ה כתב רחמנא יצ"מ
א	ב	פז	ובא הקב"ה לשאול באברהם
א	א	פז	אמרינן כתיב קמה וכתוב סולת
ג	א	פז	דעד אברהם לא היה זקנה
ה	א	פז	והובא ברש"י בחומש, שנטל ממנו שקלים
ג	פז	פז	אמרינן ויאכלו ס"ד אלא נראו כאוכלים
תט	א	פח	אין הטבל מתחייב במעשר וכו'

**בבא מציעא**

**שבועות**

רצו	ב	יג	ודיו של הפר וכו'
קנד		כו	דגבי קדשים גמר בלבו נמי מהני
שכ"ז	א	לא	דזן מינה ומינה
שפח			
שעג	א	לט	וכשמשיבין אותן אמרינן לו וכו'
שיד	ב	מה	פלוגתא דר"מ ורבנן

**עבודה זרה**

שלא	א	ג	כל אחד מבעט בסוכתו ויצא
רנט	א	ג	תוס' ד"ה נגעים

**בבא בתרא**

לז	ב	י	דצדקה תרומם גוי
ד	ב	טז	שהיתה לו בת
יד	ב	כה	דאמר ר"י הרוצה שיחכים ידרים
קב	ב	כה	ר"ע אומר לכל רוח הוא עשה
קס	א	מו	דשטו אחריות וכו'
קנב	א	נ	דקנין פירות לאו כקנין הנוף דמי
שי	א	סו	צנור שחקקו ולבסוף קבעו
שי	א	סו	דף של נחתומים
מ	קיס	קיס	דקרא ראשון ובנים לא היה לו
ד	קמז	קמז	בתוס' שהקשו דלמ"ד דב"ג מותר באהותו
שיז	קנה	קנה	למהלא השיאה ליצחק
			בן עזאי תלמיד חבר דר"ע הוי

**זבחים**

רכה	א	ג	א דכתיב ושמרתם את המצות
נו		ו	ונרצה לכפר
נג	ב	ז	דאמר ר' שמעון למה באה החטאת
ל	ב	יד	דשחיטה כשרה בזר
כח	ב	יח	דמרושלים דסלקן עלי' אבנים כשרים
קכה		כב	דאמר שם ריש לקיש כל המשלים וכו'
רמח		לב	רבא לא זכיתי וכו'
כח	א	לה	דמדו כמדתו
כח	א	לה	תוס' ד"ה והתניא
ל	ב	מד	דאדם מביא אשמו היום
רמד		מה	דדרש וקבל שכר
שכח	א	מח	היכא דאיכא היקישא נגד גז"ש
רמב		נו	תוס'
סא		נח	מוקמינן הך מתניתין דתמיד כרבי יוסי
מט		סב	דקדן ורובע מעכבים
רלה	א	עח	העושה עיסה מן החטים וכו'
רפג		פז	תוס'
נו	א	פט	דדוקא דם החטאת קודם לעולה
נו	ב	פט	ופר שני בן בקר וכו'
נג	א	צ	דחטאת קודם לעולה
נו	צ	צ	בהא דמשני שם רבא
נג	ב	צ	דבכל מוספי המועדים
קפח	א	צא	מוסף ר"ח קרב ברישא
שסו	ב	צב	אין לי אלא בגד
קז	ב	קז	מעלה בזמן הזה וכו'
נא		קט	ועד כאן לא נחלקו ר"א ור"י
סג	ב	קיב	המסדר את השלחן וכו'
שנו	ב	קיב	במשנה

**מנחות**

נה	ט	ט	ועד כאן לא נחלקו
ל	א	י	שאין הדם גורם אלא המקום גורם
	ב	טו	דאדם מביא אשמו היום
קצו	ב	כב	תוס' ד"ה מכאן
נה		כו	ועד כאן לא נחלקו
שנד	א	כו	שבעת קמי המנורה מעכבין זא"ז
רלד	ב	כג	תוס' ד"ה תיבלה
רלד	ב	כג	תוס' ד"ה קס"ד
תב	ב	כט	כי ביה ה' צור עולמים
פה	ב	לב	תפילין מאימתי מברך
פט	ב	לו	דר"י ס"ל כן
פט	ב	לו	דס"ל דהך קרא דשמרת
צב	לז	לו	דאף אם מתנתנה התפילין של יד לאתרים
לח	א	לו	דצריך ליתן עשרה סלעים

קטו	תוס'	יד	תוס'
קמח	ב	יד	בן בתירא מתיד בטוס
קנג		יד	המחמר אחר בהמתו
קמט		טז	תוס' בשם ר"י
שמו	ב	יט	בתחילה שתי מים מבוך
קנב	ב	יט	אין משכידין בתים בל"י
ר	ב	מג	תוס' ד"ה אמרו
רלו	א	סז	וחבלה בקצה וכו'
קסב	ב	ע	דהמוציא כ"ס בשבת וכו'

**חולין**

ו	ב	ב	בתוס' ד"ה אבל
תז תח	א	ז	אכל עלה של ידק
רז		ח	רש"י
פה		ט	ורב יהודה הוא מרי דתלמודא
עג		יד	תוס' ד"ה השוחט
עו		יד	תוס' ד"ה השוחט
שיד	א	טז	הכשר לא מהני במחובר
לג	א	יז	במאי קמיפלגי
שפו	א	יח	פלוגתא דר"י ור"ע
רנה	כ	כח	כי שבר שדרה ומפרקת הוי לה טריפה
עד	ל	ל	דשנים שוחטין זבה אחד
עב	מא	מא	דתנן שם היו שנים אוזנין בסכין
עג	מא	מא	הב"ע בישראל מומד לעבודת כוכבים
קנג	א	מח	דישראל מתברכין תחילה
קלט	א	נה	הוצרך רב ששת לאשמעינן
מ	ב	נט	אמרין אמר ליה
תד	ב	עא	בבלע שתי טבעות
לג	א	עב	דטומאה בלועה
יח	א	צא	שהעלו אבק ברגליהם
קצו	צז	צז	אמור רבנן בטעמא
קד	צז	צז	תוס' בשם רבינו תם
קצו	צח	צח	רש"י לשיטתו אזיל
קצו	צט	צט	דמזחה ר"י גבי ציד דבטיל
קצו	צט	צט	דאמר אביי לא נצרכה
קנה	א	ק	גבי חתיכת נבילה
קכא	ב	ק	דשבת הוא איסור כולל
רטז	קז	קז	דהנוטל ידיו לפירות
	א	קח	תוס', דאסור בהנאה הוי וכו'
	ב	קטו	דבי ר' שמעאל תנא לא תבשל גזי בחלב
			אמו ג' פעמים
	ב	קטו	לא תאכלו כל נבילה
	ב	קכ	דבש סחורים ויין תפוחים
	א	קכט	בית שזרעו בזרעים
	ב	קלט	דסתם צפור היינו סחורות
	ב	קלב	תוס' ד"ה ולא

מפתחות

ק"ב	א כרב יהודה	יג	צז	לט	כתיבה לענין מוזה
סט	דאף לר' שמעון דיולדת חטאת היא	כו	עז עח	מ	ב תוס'
ערה	ב ד"ה מדיספא	כז	כט	מ	ב תוס' ד"ה תכלת

ערכין

פח	ב תוס' ד"ה אביו	ב	פז	מב	ב כל מצוה שכשרה בא"י וכו'
פב	א דמביא שם מבריתא מיום הראשון	יח	עד	מב	ב צריך לברך לעשות תפילין
קנח	אין גר תושב נהג	כט	רכה	מב	ב ת"ד תכלת אין להם בדיקה
לז	ב ויעשו בני ישראל	לב	עה	מג	א סוכה דאין מברכים וכו'
			רפג	מג	ב דהזהיר במצות ציצית

מעילה

רכב	ט דמועלין בו ואף לאחד וכו'	ט	רלח	עו	א זהו קטורת שעלתה ליחיד
רכז	ט דכ"ז דלא משחט	ט	לט	נה	ב דחייב אם החמיץ בכונה
שדמ	ב תוס' ד"ה כל הראוי	יב	שנז	סז	א גלגול הא"י פוטט
			רפז	עו	ב במשנה

הוריות

רעח	ד משמע דבדברו שלא יתברר לעולם	ד	נד	פד	ב גם הנרות בא מן הככר
			רסב	צב	א אליבא דר"י
				צה	ב כהנים זריזים הם
				צו	ב גבי הבית כהן גדול
				ק	א מנין לדם שנפסל
				קי	א מאי דכתיב וזאת תורת החטאת
				קי	ב שיר המעלות הנה ברכו וכו'

נדה

מו	יג דרוכבי גמלים כולם רשעים	יג	קנ	ב	דקונסין אותו לקנות מן הא"י
פז	דאמר רבי דימי מנהרדעא	מו	קנג	ג	א אליבא דרבנן בכור וכו'
תג	א מופלא הסמוך לאיש דאורייתא	מו	קצו	ד	ד' יוחנן לא ס"ל דטומאה שבטלה וכו'
שמט	ב תוך זמן כלאחר הזמן	נד	מו	ז	ולכן לא רצו ליטול הגמלים
לא	א דשמונה ימים סמאים	עג	קיצב	מה	כרב יהודה
לא	א ובמופלג שני ימים				

תמורה

	ד דהמזכיר שם ה' לבטלה	ד	קפ		
	ב דהמקדיש בע"מ למזבח ג"כ לוקה	ו	לד		
	א דריש תך קרא דאשד תשיג	י	לט		
	ב דדברים שבכתב א"א יכול וכו'	יד	ק		
	א יאכלו משמע שלא יאכלו אלא אותו	כג	כא		
	ב דמדליקין בשמן של תרומה	לג	ריט		

כריתות

ח	א דהאשה שיש עליה חמש לידות	סט ע			
ט	א דאשה מביאה קרבן א'	ע			
יג	א תוס' ד"ה א"א	לא			

רמב"ם

מדע

ר קצט	כט"מ ומל"מ	פה	הלכ' יסודי התורה
רסו	ובכט"מ	פ"ה	הל' ע"ז
רכב			

אהבה

צב	ה"ב	פ"א	הל' תפילין
----	-----	-----	------------

שפט חלכה יח  
 רב רלד חלכה ט  
 תא חלכה ג  
 שפז חלכה יב  
 קצה חלכה ג  
 שפז  
 שעה

הלכות איסורי ביאה פרק יג  
 הל' מאכלות אסורות פרק טו  
 הל' מאכלות אסורות פרק ח  
 הל' מאכלות אסורות פרק ט  
 הל' מאכלות אסורות פרק טו  
 הל' שחיטה פרק א  
 פרק ה

צו ה"ג  
 פג ה"א  
 כז ה"ז ח  
 פ ה"ג  
 קטז ה"ב  
 קא ובכס"מ  
 קעט חט"ז  
 קפב ה"ז  
 קיג ה"ז  
 קפ חט"ז  
 קטז

פ"א  
 פ"ג  
 פ"ג  
 פ"א  
 פ"ח  
 פ"ב  
 פ"ב  
 פ"ז  
 פ"א  
 פ"ו  
 הל' ברכות  
 הל' ברכות

**הפלאה**

קי חלכה טז  
 טז חלכה ו  
 שכו חלכה יב  
 ששה

הל' נזירות פרק ג  
 פרק ז  
 הל' שבועות פרק ט  
 הל' ערכין פרק ח

עב ה"ד  
 שכג שדמ ח"ט  
 עט ה"ג  
 פ פא ה"כ  
 קז ה"ג

פ"א  
 פ"ב  
 פ"ט  
 פ"ט  
 פ"כ  
 פ"כ

**זרעים**

הלכה יז ובמ"ל תז תח  
 הלכה ח רכז

הל' תרומות פרק ג  
 הל' בכורים פרק י

קסב  
 קעג  
 רסט  
 רסה ה"ב  
 קצט ה"ה  
 שז ה"ג  
 ריח ובכס"מ  
 ריב ובלח"מ  
 ריד

הראב"ד  
 הל' שביתת עשור פ"ד  
 הל' שביתת עשור פ"ג  
 הל' חמץ ומצה פ"א  
 הל' חמץ ומצה פ"א  
 הל' חמץ ומצה פ"ג  
 הל' חמץ ומצה פ"ד  
 הל' חמץ ומצה ראב"ד פ"ד  
 הל' חמץ ומצה פ"ח

**עבודה וקרבנות**

פט חלכה יז  
 נה קג חט"ז ורא"ד  
 קיב חלכה ט  
 קח קט חלכה יז  
 שמה חלכה יב  
 קיד חלכה ה  
 שנו חלכה ו  
 קפו חלכה ו  
 הל' יג ובמל"מ רנו  
 חלכה ה שז  
 חלכה ו רצח  
 חלכה יב רצו  
 ובמל"מ רפו  
 הל' יז ובלח"מ רלח  
 חלכה טו שכח  
 חלכה טו קג  
 חלכה ג ובמל"מ פג  
 חלכה ז ובמל"מ רפז  
 ובכס"מ רפא  
 חלכה ד סא  
 חלכה י שנה  
 הל' יב ובמל"מ סד שנו  
 חלכה טז סד  
 חלכה ו בכס"מ נז  
 חלכה א ס  
 חלכה א סב

הל' בית הבחירה פרק ג  
 הל' בית הבחירה פרק ג  
 הל' ביאת מקדש פרק א  
 הל' ביאת מקדש פרק א  
 הל' ביאת מקדש פרק ה  
 הל' ביאת מקדש פרק ו  
 הל' ביאת מקדש פרק ט  
 הל' כלי המקדש פרק ג  
 הל' כלי המקדש פרק ו  
 הל' אסורי מזבח פרק ה  
 הל' מעשה הקרבנות פרק ג  
 הל' מעשה הקרבנות פרק ג  
 הל' מעה הקרבנות פרק ד  
 הל' מעשה הקרבנות פרק ט  
 הל' מעשה הקרבנות פרק יז  
 הל' מעשה הקרבנות פרק יט  
 הל' תמידין ומוספין פרק א  
 הל' תמידין ומוספין פרק א  
 הל' תמידין ומוספין פרק א  
 הל' תמידין ומוספין פרק ב  
 הל' תמידין ומוספין פרק ג  
 הל' תמידין ומוספין פרק ג  
 הל' תמידין ומוספין פרק ד  
 הל' תמידין ומוספין פרק ה  
 הל' תמידין ומוספין פרק ו  
 הל' תמידין ומוספין פרק י

קטז קיט  
 רמא  
 שיד  
 שיג  
 שלו  
 שנב  
 שנב  
 שעה  
 שעת שפא  
 רסה  
 רעט  
 ערה  
 ערה  
 ובמ"מ  
 ה"ב  
 ה"ז  
 ה"ה  
 ה"ט  
 ה"א ובמל"מ  
 ה"ג רטו  
 ה"ב  
 ה"ה ראב"ד  
 ח"ז  
 הגהות מ"א

הל' סוכה פ"ד  
 הל' סוכה פ"ה  
 הל' לולב פ"ז  
 הל' חנוכה פ"ב  
 הל' חנוכה פ"ד  
 הל' מגילה פ"א  
 הל' מגילה פ"ב  
 הל' תענית פ"ה  
 הל' תענית פ"ה  
 הל' תענית פ"ה  
 הגהות מ"א

**נשים**

הל' סוטה פרק ב  
 הלכה א  
 הלכה יא

**קדושה**

הלכות איסורי ביאה פרק יג

צט	בי	סי' מט	שדמ	הלכה י	הל' תמידן ומוספין פרק י
קעט	בי	סי' נט	שלט	הלכה ב	הל' פסולי המוקדשין פרק א
רסה		סי' צב	רכב		הל' פסולי המוקדשין פרק י
קשב	בי	סי' קמג	רס	הלכה ה	הל' חגיגה פרק ב
קכד		סי' קעא	רסא	הלכה ז	הל' חגיגה פרק ב
קנב	בי	סי' רמה	רז	הלכה ב	הל' עבודת יוה"כ פרק ב
קיג	בי	סי' רסד	רצד	הלכה ו	הל' עבודת יוה"כ פרק ב
קא		סי' רעא	רמא	הלכה יד	הל' קרבן פסח פרק ח
קעט		סי' רפב	רמא	הלכה יד	הל' שגוות פרק ח
רנט		סי' רצ	רעז	הלכה ב	הל' שגוות פרק ח
רסב			סט	הלכה ט	הל' מחוסרי כפרה פרק ה
קעב		סי' רצא	סט	הלכה יג	הל' שגוות פרק י
קסח		סי' רצה			
קנח	בי	סי' דש			
קנו	בי	סי' שה			
שכב	בי	סי' שט	שפח	במל"מ	הל' טומאת מת פרק ה
קטב		סי' שעא	קצח	ובמל"מ	הל' פרה אדומה פרק יא
קפו		סי' תיח	קצח קלב	הל' יג יז וב"מ	הל' אבות הטומאה פרק א
קכט		סי' תלד	רלו	הלכה יד	הל' מטמאי משכ"מ פרק א
רח וט	בי	סי' תמז	קכה	הלכה ד	הל' טומאת אוכלין פרק א
רכז	בי	סי' תמח	קצח		הל' טומאת אוכלין פרק טז
רכז רלג	בי	סי' תנג	קכח		הל' מקואות פרק יא
רכז שב	בי	סי' תנח			
רלו רלח	בי	סי' תס			
קו	בי	סי' תעב			
קטז		סי' תעג	רפח	הלכה ג	הל' חובל ומזיק פרק ד
קסח		סי' תעה			
רלט		סי' תעז			
רלב		סי' תקיב			
רעט		סי' תקמט	קסג	הלכה יא	הל' מכירה פרק ט
עדה		סי' תקנג	קנב	הלכה ח	הל' מכירה פרק כג
רסו		סי' תקנד	קסד	הלכה יא	הל' מכירה פרק כט
רעה	בי	סי' תקסב	קנב		הל' שכנים פרק יג
קח שצה		סי' תקפא	קים	הלכה טו	הל' עבדים פרק א
רפט		סי' תקצ			
קז	בי	סי' תרט			
שח	בי	סי' תרכט			
שלד		סי' תרל	תב	הלכה ה	הל' עדות פרק כא
רצט	בי	סי' תרלו			
שלה		סי' תרלו			
שב	בי	סי' תרלו			
שח	בי	סי' תרלו			
של	בי	סי' תרלט			
שלז	בי	סי' תרלט			
שמב	בי	רש סי' תרנא			
שלז	בי	סי' תרנא			
שלז		סי' תרנא			
שעה		סי' תרסב	רסז		בי
שענד	בי	סי' תרע	עה נא		בי וב"ח
שנה		סי' תרעא	עב		

**טהרות**

**נזיקין**

**קנין**

**שופטים**

**טור ונושאי כליו**

**אורח חיים**

מפתחות

קטז קיח		סי' קנח	ד	שנז		סי' תרעא	
קכד		סי' קס	יב	שנז		סי' תרעא	בי
קכד		סי' קסב	א	שנז		סי' תרעז	
קעט	ובט"ז סק"ז	סי' קפג	ז	שסט		סי' תרפט	
קכט	במ"א סק"ז	סי' רכב					
שצג	מ"א סק"א	סי' רכה					
שפג	רמ"א בשם רבינו יונה	סי' רלא					
קנב קנו	רמ"א ומ"א סק"ג	סי' רמו					
קנב		סי' רמה	ה	שצא			
קסז		סי' רטא	ב	קצו			
קעט	במ"א סק"א	סי' רפב		רו			
שסא		סי' רפג	ד	תא		סי' קיז	בי
קסח		סי' רצה	ה	רכ		סי' קמב	
קמח	במ"א סק"ח	סי' שב		קיא		סי' קפב	
קלט		סי' שג	יח	שיד		סי' רא	
קמח	רמ"א	סי' שה		שעג		סי' רלט	
שכד		סי' שה	יח	עב		סי' רעא	
קלה		סי' שח	מא	עד		סי' רעא	ביח
עח		סי' שח	מז	עד		סי' רעא	שך
קלו	במ"א סקע"א	סי' שח					
שמג		סי' שיז	א				
רכז		סי' של	ג				
קס	במ"א	סי' שלט					
קמב"ד	במ"א סק"א ד	סי' שמה		שכח		סי' תכא - (יח)	
קלו	במ"א	סי' שמח					
קלו	מ"א	סי' שמש					
שיב	(רמ"א)	סי' שנח	ב				
קמח	במ"א סק"ב	סי' תג					
קמה	במ"א	סי' תד					
רז	ובמ"א	סי' תמ	א				
ריג ריד	במ"א סק"א	סי' תמ					
ריח רכב	ובמ"א סק"ה ו	סי' תמה	ה				
רנא	במ"א סק"ג	סי' תמו					
רמג"ה	רמ"א	סי' תמז	א ד	שפג		סי' א	א
קצו רדה	במ"א סק"ה	סי' תמז		נג		סי' א	ה
ריט	מ"א	סי' תמח		עב		סי' יא	
רטז		סי' תמח	ה	קסג קסז	במ"א	סי' יג	
רנז	רמ"א	סי' תנט	ב	שמג		סי' יג	ג
קיט		סי' תעה		צב		סי' לב	ב ד
רנו שצט	ובמ"א	סי' תצד	ג	פז		סי' לז	ג
קעז	מ"א סק"ג	סי' תקכז		ק	במ"א	סי' מט	
שלא	מ"א סק"ד	סי' תקמו		שפד	רמ"א	סי' נג	י
עדה		סי' תקנג	ד	קא קעט		סי' נט	ד
	רטז	סי' תקנד ו		קה	רמ"א	סי' קכח	מג
רשה		סי' תקנד י		קיד	רמ"א	סי' קכז	מד
רעז		סי' תקנד כח		ריב קסג	ובמ"א סק"ה	סי' קכח	נד
רעה"ה	במ"א	סי' תקסג		רכז		סי' קמב	ו
שלה		סי' תקפה		קצב		סי' קמד	ח
שלה		סי' תקפו יב		מא		סי' קמד	א

טור יור"ד

טור חר"מ

שלחן ערוך ונושאי כליו

או"ח

שיד		סי' צה	תקפא		סי' תריג
תה		סי' קח	רעט רפ		
שמ	ש"ך סק"ג	סי' רב	רסז		
תה		סי' רצ	רצח	רמ"א וט"ז	סי' תרכא
שיד		סי' רצא	שב	רמ"א	סי' תרכה
צה	ש"ך סק"ג	סי' שסג	שט		סי' תרכט יז
צד	ש"ך סקנ"א	סי' שפו	שטז	ט"ז ס"ק יט	סי' תרכט
תא		סי' תט	ש	ט"ז סק"ג	סי' תרלו
			שכב	פמ"ג	סי' תרלז
			רצד		סי' תרלח
			שכז	בחגה	סי' תרלט ה
			שכט	הגמ"א סקכ"ב	סי' תרלט
			שכד		סי' תרמ ב
			שלו	מג"א ס"ק ז	סי' תרנא
			שכה		סי' תרנו
			שמג		סי' תרסד
			שפא		סי' תרעא
			שסט		סי' תרעה ג
			שעג		סי' תרעז
			רפב	ט"ז	סי' תרסח
			רמא	ובמג"א סק"א	סי' תרפז
			שסט		סי' תרפט ב
			רנט		סי' תרצא
			שעה	פמ"ג ס"ק ה	סי' תרצה
			שעט	רמ"א	סי' תרצה ב
			עב		סי' ב יא
			עג	ש"ך סק"ד	סי' ד
			תד		סי' מ ג
			תד	ט"ז סק"ד	סי' מ
			קלב		סי' עו
			קצה	ש"ך בנקה"כ	סי' צב
			ריט	ש"ך וט"ז	סי' פז
			שצב	רמ"א	סי' פז
			קצו	רמ"א סע' ד	סי' קב
			רד	ש"ך סק"ב וסקס"ד	סי' קב
			קלב רמג		סי' קי ח
			תא	ט"ז	ריש סי' קיז
			תא	ש"ך סק"א	סי' קיז
			תא	ש"ך סק"ג	סי' קיז
			רכ	ש"ל וט"ז רכג	סי' קמב
			רעו		סי' קעב ב
			עב		סי' רסו ח
			צד		סי' רנא
			רכז	רמ"א ט"ז וש"ך	סי' רפא
			שלב		סי' של ו
					סי' שצט ג

**ראשונים ואחרונים**

**א**

קפט	פ' בא	אברבנאל
קנו	סי' רמו	אבן העזר
שצז	פרשת כי תשא	אדרת אליהו
ד	דרוש ז'	אהבת ציון
רמח	פסחים פ"ג	אור חדש
תב	פסחים ה	אור חדש
שצא	פסחים מז	אור חדש
	הל' ראש השנה סי' רסטרפט	אור זרוע
	אריח סי' רצא ס"ק א	אליהו רבא
	ריש פרק ב	אליהו רבא
	טהרות פ"ח מ"ז	אליהו רבא
	אריח סי' קסז ס"ק כח	אליהו רבא
	סי' תרמ	אליהו רבא
	כלל ב דין ח	אסור והיתר
	אות יג	אשל אברהם
	אות לא	אשל אברהם

**ב**

שכא	סוכה כג א	באר אברהם
שנז	הל' חנוכה	באור המזרחי על הסמ"ג
רמא שפב	הל' מגילה	באור המזרחי על הסמ"ג
קע	אות מד	בארמ' על המכילתא
ט		באו"י מהר"ל
קל	הל' מגילה	באור הור"א"ם על הסמ"ג
שלד	הל' סוכה סי' תרמ	בכורי יעקב
שלו	הל' סוכה סי' תרנב	בכורי יעקב
שמג	הל' סוכה סי' תרסד	בכורי יעקב
כ		בעל הסוּרים עה"ת
פ	על הל' יר"ט להרמב"ם	בינה לעתים
שד	סי' פט אות ו	ברית אברהם או"ע
שכה	סי' צד	בשמים ראש

**חושן משפט**

סי' עג ד



מפתחות

י"ב

ריג	סי' תמ ס"ק ד	חק יעקב	קיד	סי' ש וסי' שפב	בשמים ראש
ריג	סי' תמ	חק יעקב	קלז	צד על"א	בעל המאור
רכא	סי' תמב ס"ק ו	חק יעקב	קסד	אות א	בה"ג
רד	סי' תמב ס"ק ד	חק יעקב	קלנ	מש"ך סי' קב	הארוך ג

ג

קז	סי' תס ס"ק י	חק יעקב			
קסו	אר"ח סי' כג	חתם סופר			גבול אשד באור על הרא"ש
קיז	אר"ח סי' פו	חתם סופר	ריא		גבול אשר פ' כל שעה
רה	אר"ח סי' קיד	חתם סופר	רכב	אות ו	גור אריה
קכ	אר"ח סי' קכז	חתם סופר	כט		גט פשוט
קמט	אר"ח סי' קנב	חתם סופר	קצ	סי' קכו ס"ק לה	
שעא	אר"ח סי' קצב	חתם סופר			
שה	יור"ד סי' יט	חתם סופר			

ד

קכג	ברכות פ"ז	חרדים לירושלמי			
	יור"ד סי' רעו	חתם סופר	רה	סי' קלג	דבר שמואל
פג	יור"ד סי' סט	חתם סופר	צה	סי' עו	דבר שמואל
קפג	אר"ח סי' קע	חתם סופר	שפח	דרוש ה	דורש לציון
דעג	כלל לא סי' יא	חיי אדם	א	דרוש ז	דורש לציון
קיד	שסז	חנוך מצוה	שכז		בהג"ה מבן המחבר

ט

קסז	ר"ה טו	טורי אבן	רעז	אר"ח סי' ל	דגול מרבבה
שכב		טורי אבן חגיגה	עא	אר"ח סי' מא	דגול מרבבה
קנו	סוף מס' חגיגה	טורי אבן	קל	אר"ח סי' רעא	דגול מרבבה
רמז	פ"ק דמגילה	טורי אבן מילואים	רמ	סי' תעז	דגול מרבבה
שסט	מגילה ד א	טורי אבן	תא	יור"ד סי' קיז	דגול מרבבה
שעה	מגילה ב א	טורי אבן	רסג	הל' יוה"כ	דמשק אליעזר
			קפז	התוס' פרשת פינחס	דעת זקנים מבועלי התוס' פרשת פינחס
			קד		דרישת ציון
			שפד	אר"ח סי' נג סק"ג	דרכי משה

י

רס	סי' קנו	יראים			
	סי' קסו בשם המכילתאכג	יראים	עב	פ"ק דחולין	הגהות אשר"י
קכח	סי' קפו א"ק כו	יראים	שצז		הגהות הגר"א לסדר עולםפ"ז
רס	סי' תכז	יראים	עב	אר"ח סי' לב	הגהות מהר"ח
צז	סי' רפא	יד שאול	שלד	אר"ח סי' תרל	הגהות מהר"ח
קטז		יעבץ	שנ	הל' חנוכה	הלכות גדולות
קמו	ריש פ"ב דיר"ט סי' ו	ים של שלמה	קה	לב	המקנה קדושין
צד	גיטין נד ב	ים של שלמה	קע	מח	העמק שאלה שאילתא
שצג	ב"ק סוף מרובה	ים של שלמה			
רסו	הל' יוה"כ נתיב ז ח"ב	רבינו ירוחם			
רסז	הל' ת"ב נתיב יח ח"ב	רבינו ירוחם			

ז

זא	זה ינחמנו
שמא	זהר השמטות
	לח"א דף יב

כ

קכט	סי' קי אות טו	כללי הספיקות			
רמג	סי' קי	כללי הספיקות			
שנג	סי' מד	כל בו	רה	סי' עה	חכם צבי
שכד	סי' עא	כל בו	תו	בהגהות לט"ו סי' קסג	חכם צבי
שצה	מס' ס"ז	כרמי שומרון	רו	ריש סי' תמז	חק יעקב

ח

ל

לבוש  
לקוטי מהר"ל  
לקוטי מהר"ל

סי רצא  
הל' יוחלפ  
הל' ר"ה

קסח  
קד  
רפב

נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נתיבות המשפט  
נתיבות עולם  
נחל איתן  
נמוקי יוסף

מה"ת סי' כג  
מה"ת סי' פג  
מה"ת יור"ד סי' נד  
מה"ת יור"ד סי' סב  
מה"ת יור"ד סי' קט קי  
מה"ת יור"ד סי' קנד  
סי' שסג  
מצוה קצג  
הל' ק"ש  
יבמות ר"ש פרק ב"ש

מ

מהר"ט  
מהר"ט אלגאזי  
מהר"ט אלגאזי  
מהר"ק  
מהר"ם אלשקר  
מהר"ם אלשקר  
מהר"ל  
מלוא הרוזנים  
מקור חיים  
מנחת יעקב  
מלב"ם  
מעשה רב  
מעשה רב  
מקור מים חיים  
מקור מים חיים  
מרדכי ברכות  
מנחת חינוך  
מלאכת הקודש  
מהרש"א  
מהרש"א  
מהרש"א  
מהרש"א  
מהרש"א  
מרדכי  
מרדכי  
מרדכי  
מצודות דוד

חב סי' ד  
הל' בכורות פ"ז אות מגרי ריב  
הל' בכורות פ"ה  
שורש ג  
סי' טז  
סי'  
(שר"ת) סי' עז  
ח"ב אות ל  
סי' תמג  
כלל פב  
יתרו יח כא  
סי' קעה  
סי' קצא  
סי' קב  
יור"ד סי' קב  
פ"ב  
מצוה ל  
קונ' ב  
פסחים קיז ב  
נדדים ח  
סוכה מג ב  
יבמות סופ"א  
ח"א פרק ז דב"מ  
ביצה פ"ב  
סוכה טו א ו"הם  
מגילה פ"ב סי' תשכח  
תהלים יז ח

תה  
הל' בכורות פ"ז אות מגרי ריב  
ריב  
תו  
כא  
צט  
שנב  
קצז  
רז  
רו  
כג  
רעג  
קיז  
קצה קצה  
קלב  
קה  
קפא  
צה  
קפה  
קפא  
שמז  
שפז  
קפז  
קנט  
קט  
שצג  
מט

ס

סדר הדורות  
סמ"ק  
סמ"ק  
סמ"ג  
סמ"ג  
סמ"ק  
סמ"ק  
סמ"ק

אלף הה' ד"א תתקל  
עשין לא  
עשין קמח  
עשין רכו  
עשין רט  
הגהות הר"פ לאוין רפ  
בהגהות הר"פ סי' רעט  
בהגהות עשין קמח

ע

עסור  
עסור  
עסור  
עקרים  
עין יעקב  
עצי אלמוגים  
עצי אלמוגים  
עצי אלמוגים  
עצי אלמוגים  
עצי אלמוגים  
עמדי אור  
עמק יהושע

הל' תפילין ש"א ח"א  
הל' חמץ ומצה  
הל' חנוכה  
מאמר ג פט"ז  
פר' ראשון למגילה  
הל' נט"י סי' קנח  
הל' ב' לעריות סי' ב סק"ג רנח  
סי' קט ס"ק כא  
סי' קט ס"ק כד  
סי' קנח  
סי' קט  
סי' כו אות ב  
סי' ב

ב"ק ה  
ריש פ"ג דמגילה  
ביצה יח  
פסחים כז א  
ח"א סי' מה  
סי' כג  
א"ח סי' תרע  
א"ח סי' תרצה סק"ד

פ

פני יהושע  
פני יהושע  
פני יהושע  
פני יהושע  
פנים מאירות  
פנים מאירות  
פרדס הגדול  
פרי חדש  
פרי חדש

מה"ק א"ח סי' כ  
מה"ק א"ח סי' טו  
מה"ק א"ח סי' ל  
מה"ק סי' עה  
מה"ק סי' צו  
מה"ק יור"ד סי' עה  
מה"ק אה"עו סי' נט  
מה"ת א"ח סי' סג  
מה"ת א"ח סי' עט

נ

נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה  
נדע ביהודה

כב  
רנב  
רעז  
רעה  
שו  
קלב  
קסז  
רו  
רכז

קיג	דף ט ע"ב	ראשית בכורים						
קטו	י ע"ב	ראשית בכורים						
כב	ריש פסחים	רן						
רלה	נדדים נט ב	רן		רמא	ברכות ט	צל"ח		
קסה	שבת פ' כל כתבי	רן		רמג	פ"א דברכות	צל"ח		
קסה	נדדים ל ר"ה ואשה	רן		רמז	ברכות כ	צל"ח		
קסה	ב"ב מו ב	רן		רמח	ברכות כא א	צל"ח		
קנט	קדושין פ"א	רן		רמא	ברכות לד א	צל"ח		
קנט	ביצה פ"ב	רן		קצט	ביצה ד	צל"ח		
קלב	נדדים נב א	רן		רפז	ביצה כ	צל"ח		
	רא"ש מגילה כד במשנהקא	רן		ריב	פסחים פ"א	צל"ח		
צח	ר"ה לד ב	רן		קצז	פסחים ד	צל"ח		
כב	פ' אמור	רמב"ן		קכה	פסחים אות פא	צל"ח		
שכט	ספר המצוות שורש א	רמב"ן		רמז	סוף פסחים	צל"ח		
רכז	הל' חלה פ"ב	רמב"ן						
צח	במלחמות פ"א דסוכה	רמב"ן						
קפה	סוף פ' כי תצא	רמב"ן						
רה	מלחמות פסחים פ ב	רמב"ן						
קפח	פ' בא	רמב"ן		שנא	סוכה פג א	קהלת יעקב		
קצז	פסחים פ' כל שעה	רמב"ן		הו	סי' קסג	קצות החושן		
קסז	ב"ב קנו	רשב"ם		קפו	סי' רעג	קצות החושן		
קנט	ב"ב קנו ב	רשב"ם		קסה	סי' ערה	קצות החושן		
קנז	פ' יתרו	רביד הזהב		קסה	סי' רנז	קצות החושן		
קיח	סי' שכח	רוקח		קסג	סי' ערה ט' ב	קצות החושן		
קצז	פ"ב דע"ז	ר"ף		קנט	סי' קצ ט' ו	קצות החושן		
קיג	מגילה פ"ד	ר"ף		שסז	חגיגה פ"א אות ב	קרוב נתנאל		
קא	יבמות סופ"ב	ר"ף		צה	תפילין פ"א	קרית ספר		
קז	ריש שבועות	ר"ף		קו קטו	סוטה לה	קרו אורה		
קפז	פ' בראשית	רש"י						
קפב	מגילה סי' כ	רא"ש						
רלז	הל' ספר תורה	רא"ש						
רפח	ב"ק פה סי' תה	רא"ש						
רפט	ר"ה פ"ד סי' יא	רא"ש		ריט	תרומות פ"א מ"ט	ר"ש		
רעג	ח"א סי' פא	רשב"א תשובות		ריא	פסחים פ"א	רא"ש		
רמה	סוף פ"ב דמגילה	רן		פט	הל' תפילין סי' יט	רא"ש		
רמה	סוף ערבי פסחים	רן		רכז	הל' חלה פ"ב	רא"ש		
רמה	ריש פ' הקורא	רן		רלז	הל' חלה	רא"ש		
רכח	ר"ה כח א	רן		קל	ברכות סי' יג	רא"ש		
קסא	שבת פרק כל כתבי	ריטב"א		קכ	ברכות פ"ז	רא"ש		
				קצה	ע"ז פ"ב סי' ל	רא"ש		
				רח	תשובה סי' תקעה	רשב"א		
				קצז	קדושין ט ב	רשב"א		
				קסה	תשובה סי' קסג	רשב"א		
				קסה	גטין ד	רשב"א		
				קכד	בשם הראב"ד נ ב	רשב"א		
				קכג	תוה"ב דיני נטילת ידים	רשב"א		
				קכא	תוה"ב תבית הששי	רשב"א		
				כז	ביצה טו	רשב"א		
				רכט	דף ז	ראשית בכורים		
				קסז	דף ג	ראשית בכורים		
שא	קפט	שאלתות						
רפז	סי' יז	שאנת אריה						
שז	סי' לב	שאנת אריה						
רכא	סי' סה	שאנת אריה						
שכט שלא	סי' סח	שאנת אריה						
שעא שעח								
קיט	סי' ק	שאנת אריה						

צ

ק

ך

ש



קונטרס שיעורים

# על מסכת קידושין

למרן הגאון

ר' נחום פרצוביץ זצ"ל

ר"מ דישיבת מיר בירושלים

נ"נ להגאון המחבר בעל ה"בנין שלמה"

מחן הגר"ש הכהן מו"צ דוילנא

(חלק משיעורים על מס' קידושין מתוך ספר שיצא לאור בקרוב)

ירושלים ת"ו תשנ"ב

## תוכן הענינים

סדן קדושן בעל כרחה	סימן א
סדן אתרוג שזה לאילן	סימן ב
סדן חליפין בקדושן וחליפין ממעם כסף	סימן ג
סדן גנאי הוא לה ובר' הרשב"א דכלי מהני לקדושי אשה בפתות משו"פ	סימן ד
סדן האב זכאי בבתו בקדושיה	סימן ה
סדעת הרשב"ם בזכות האב בבתו קמנה ונעדה	סימן ו
סדן נתן הוא ואמרה היא	סימן ז
סדן שמא נתרנה האב ונאי וקבלי קדושך	סימן ח
סדן זביה ממעם שליחות וברזני שליחות	סימן ט
בענין יעוד	סימן י

סימן א'

## בדין קידושין בע"כ

שיאמר רוצה אני אלא כ"ז שהוא עושה הדבר קיים הוא, ובביאור דבריו נראה דבאר טעמו דהרמב"ם דלא בעי שיאמר רוצה אני שהרי זה כמי שמוכר באונס שחמכר קיים והיינו דלא בעי דיאמר רוצה אני דגם באונס מהני קנינו והוה משי"כ בסו"ד אלא כל זמן שהוא עושה הדבר קיים הוא וכוונתו דלא בעי דיעשה ברצונו ואי אך עבד לקנין קיים קנינו אף בלא רצון. והוכיח כן מהא דבהלכ' מכירה לא הצריך הראב"ד דיאמר רוצה אני דחזינן מינה דגם להראב"ד קנין באונס וע"כ מהני ולא בעי רצון וא"כ אמאי הצריך הכא דיאמר רוצה אני. [והנה בביאור הגר"א אבה"ע סי' מ"ב ס"ק א' כתב דגם להרמב"ם בעי דיאמר רוצה אני, ורק אי מקבל המעות הוי כאומר רוצה אני ופירש כן בדעת המ"ם (ויעריש עוד בסק"ד דהביא דברי המ"ם דכל זמן דיעושה בידים אי"צ שיאמר) וצ"ע דהא מדברי המ"ם משמע דלא בעי רוצה אני משום דמקח באונס מהני. אמנם דעת הגר"א דלכ"ע צריך שיאמר רוצה אני והוכיח כן מגמ' ב"ק ס"ב א' יעריש וצ"ע] אולם עיקרא דמילתא צ"ע דהא מבואר בגמ' דמהני בע"כ משום דאגב אתסא גמר ומקני ומבואר דבע"כ לא קני ורק דאגב אתסא גמר ומקני וע"כ.

**והנה** בגמ' קידושין ב' ב' אי תנא קתה הוא אפי' בע"כ ובירשב"א שם יש מי שהקשה היכי ס"ד דנקנית בע"כ דהיכן מצינו מקנה בע"כ ואשתמיטת' תלוייהו חבין זבתי זבתי ותלויהו וקודיש קדושה קידושין דאגב אתסא דוחי גמרה ומקניא נפשה וכו', עכ"ל ומבואר דלדעת הרשב"א הא דקאמר בגמ' דהיא אפי' בע"כ אידי בתלייה ותקדשה וצ"ב דמאי פשיטתא דהא דקאמר בגמ' דמקנא בע"כ היינו בתלוי' וקדשה הא בפשוטו לא הוי תו בע"כ דהא גמרה ומקניא ומיהו שתמה עליהם דאשתמיט' להו דהגמ' דבתלוי' וקדשה אינה מקדשת וגם צ"ע דהיאך אתמעיט מהא דמתקדשת מרצונה משמע דבתלוי' אינה מקדשת, ובירשב"א שם ה"י קדשה תוס' דהא כר"כ תנן האיש מקדש ומשמע גם בע"כ וז"ל דבלישנא דקנין הוא

**רמב"ם** פ"ד מהלכ' אישות ה"א, אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בע"כ אינה מקדשת אבל האיש שאנסהו עד שקדש בע"כ הרי זו מקדשת. ובמ"ם כתב דמקור דברי הרמב"ם דהמקדש אשה בע"כ אינה מקדשת הוא מגמ' ב"ב מ"ח דאפליגו אמימר ומו בר רב אשי ולאמימר מקדשת ולמר בר ר' אשי אינה מקדשת דאיהו עשה שלא כהוגן ולפיכך עשו לו שלא כהוגן לפיכך אפקעינהו רבן לקידושין מינה ומה שפסק הר"ם דאיש שאנסהו לקדש מקדשת לא הביא המ"ם מקורו ובאר סברתו דהרמב"ם דהתם לא אפקעינהו לקידושין דמצי מגרש בע"כ. ולדעת המ"ם הא דאינה מקדשת באנסהו לקדש הוא משום אפקעינהו. ומלישנא דהרמב"ם נראה דדאורייתא הוא דמשום דאשה אינה מתקדשת אלא ברצונה מה"ט גם באנסהו אינה מקדשת וככל הלכות פ"ד ברי"ם דבאר דבעי רצון האשה מדאורייתא וצ"ע. והנה בסמ"ג עשין מ"ח אין האשה מתקדשת אלא לרצונה שנאמר והלכה היתה משמעות המקרא שמתקדשת מדעתה והמקדש אשה בע"כ אינה מקדשת אבל האיש שאנסהו שיקחנה בע"כ ה"ז מקדשת לאמימר ולמר בר רב אשי אינה מקדשת והגאונים תופסים דברי מו בר רב אשי עיקר. ומשמעות הדברים דס"ל הכי בדעת הר"ם דאשה אינה מתקדשת בע"כ מדאורייתא ובאיש הוא דאפליגי אמימר ומר בר רב אשי הרמב"ם פסק כאמימר דעת הסמ"ג דהלכה כמו בר רב אשי (ועי' הגמ') וצ"ע אמאי באשה אינה מקדשת הא אף דאינה מתקדשת אלא לרצונה מ"ם הא אגב אונסא גמרה ומקניא נפשה הוי קידושין ברצונה. והאמנם דלישנא דהרמב"ם דבתלוייהו חבין מקרי בע"כ וצ"ע הא גמרה ומקניא, וצ"ע.

**ובהשגות** הראב"ד אבל האיש כתב הראב"ד והוא שיאמר רוצה אני וכתב המ"ם ואני אמרו שהרי זה כמי שמוכר באונס שהמכר קיים כמבואר בפ"י מהלכ' מכירה וב"ש כן שהוא קונה שאע"פ שהוא באונס שקנינו קנין. ולא ראיתי שהצריך שם הראב"ד

הגרע"א] וצ"ע דהכי יסבור הרשב"א דודאי נתרצה. אכן לדברינו ולא בעי כלל דיתרצה וסגי בהא דגמר ומקני נתחיש מהשדה ותו לא יתבענה ובהא אמדינן דעתו דבאנסתו למכור אנב אונסו גמר בלבו ליתן השדה להנצל מהאונס וסגי בהכי דאי רק גמר ליתן השדה מהני קנינו דקנין בע"כ קנין הוא, וזהו גם ביאור דברי הרשב"א דכתב דסוגיין איירי בתליהו חבין והי קידושין בע"כ וקמ"ל מתני' דבקידושין בעי מועתה להתקדש ובע"כ אינה מקודשת [והא דהק' הרשב"א על יש מי שהקשה דאשמיטתיהו תליהו חבין ומשמע דס"ל להרשב"א דגם היש שהקשו אוקמו לגמ' בתליהו ויל"ע מג"ל הא י"ל דהאי מקשה מוקי לגמ' בפשוטו דאיירי באונס גמור וכדס"ל להמאירי ורבינו חננאל בר"ש ונראה דהכי דייקי לישנא דהמקשה דאי ס"ל דאיירי בזרק לה המעות בלא אונס א"כ הא ליכא כאן מעש"ק כלל ול"ש לקרותו מקנה בע"כ דאין כאן הקנאה כלל].

**וזהו** מש"כ ה"ה דדעת הרמב"ם דלא בעינן כלל רצון האישי בקידושין דאי בתליהו חבין לא בעינן רצונו כ"ש כאן כשהוא קונה ומשו"ה לא בעינן דיאמר רוצה אני ודעת הראב"ד דבעי דיתרצה ומשו"ה הצריך לומר רוצה אני ולא אמרינן דדברים שבלב הוא ולא נתרצה משום דהא בתחילה אמרה דאינה רוצה וכ"ז דלא אמרה רוצה אני הוי כאומרת איני רוצה ולא מקדשה.

**ב.** ולפי"ז נראה לבאר דברי הרשב"א דמלישנא דמקודשת ליכא למימר דתתקדש בע"כ דאין אדם מקדיש ממון חברו בע"כ וצ"ע דהא איירי בתלוה וגמרה ומקדשה ואמאי לא יהני בכה"ג במקדיש ממון חברו ולהמבואר נראה דמבקדיש ממון חברו הא אינו בעלים ולא קנאהו ורק דמקדיש של חברו וסברא הוא דכ"ז דאין חברו מתרצה היאך יוכל להקדיש ורק בקנין שהוא זוכה בו התם סגי דגמר ומקני נתחן לו השדה לזכות זכה וספי נראה דלדעת הרשב"א הא דמהני תליהו חבין הוא משום דהקנין הוא ע"י הקונה ובעי רק הסכמת המקנה לקנינו ובה סגי בגמר ומקני.

**וזהו** ברשב"א בי"ב מ"ח ב' כ' דתליהו וקדיש לא קנה ובתליהו וקני מבואר בדברי הרשב"א שם דהיכא דגילה דעתו דרוצה לקנות מהני יעריש ונראה בביאור דבריו דס"ל דהא דמהני בתלוהו חבין הוא

דאיכא למימר משום דאשכחן קנין בע"כ של מקנה דתליהו חבין זכינה זכינה אבל קידושין לישנא דהקדש הוא ופשיטא מילתא שאין אדם מקדיש ממון חברו בע"כ, ומבואר דבאר ס"ד דגמ' דיהני קידושין בע"כ בגונא דאנסתו דאנב אתסא חוהי גמרא ומקדשה אלא דצ"ע א"כ אמאי בהקדש לא שייך דיהני בע"כ הא גמרה ומקדשה וצ"ב.

**ונראה** בזה דהנה בפשוטו היכא דגמר ומקני הוי ברצונו [וכמו דמוכח לכאור' מהא דמהני בקרבן והתם כתוב לרצונו] אמנם נראה דאינו כן דהיכא דתליהו הוי בע"כ ומ"מ מהני ומשום דהא הקנה ומה לי אי הקנה בע"כ מ"מ עביד הקנאה ומהני וכי היכי דהעושה מעשה בידים לא אכפ"ל אין עשהו בע"כ דמ"מ הא מעשה הוא ה"ה בעושה מעשה הקנאה אף דאינו רוצה מ"מ הא הקנה ומהני וזהו מש"כ ה"ה דכל זמן שהוא עושה הדבר קיים הוא אמנם כ"ז הוא אי אנב אונסא גמר ומקני דאז עושה הקנאה ותו לא ונ"מ אי עשה ההקנאה ברצונו אמנם אי לא גמר ומקני לא הקנה כלל והנה בגמ' גיטין נ"ב ב' בטוגיא דסקריקון ג' גזירות גזרו גזירה קמייחא כל דלא קטיל יקטלוהו, מצינתא כל דקטיל ליתו ר' זחי בתריתא כל דקטיל לקטלוהו קמייחא ומצינתא כ"ח דקטלי אנב אונסי גמר ומקני בתריתא אמרי האידנא לישקול למחר תבענא ל"י לדינא ופרשיי דקמיתא ומצינתא אנב אונסי מקני דתליהו חבין זכוני זכוני. ובבבב"א לא גמר ומקני משום דאמרי האידנא לישקול למחר תבענא ל"י לדינא ומבואר בגמ' דהיכא דקאמר ולמחר תבענא ל"י בדינא מקרי לא גמר ומקני וא"כ גמר ומקני הוא דסבור ולא יתבענו שוב לדון ותשאר השדה בידו הלוקח וזהו ביאור דברי המ"מ דהיכא דגמר ומקני לאו רצון הוא ורק דמ"מ הקנה ולא יתבענה לשדה ותשאר בידו דהאנס ואי אך עביד הקנאה מהני דאף באונס קנין הוא ומשו"ה לא בעינן דיאמר רוצה אני דהא גם באונס קני ולא בעינן כלל דירצה.

**וזהו** ברשב"א לקמן נ' א' הק' דאמאי לא מוכיחינן מהא דר"ה דתליהו חבין זכוני זכוני דדברים שבלב אינם דבהם ות"י הרשב"א דהתם גמר ומקני ואינו ענין לדברים שבלב יעריש ולכאור' יפלא דהכי מצינו לומר דודאי רוצה הוא במקח וכן שמעתי ממרור הגרוב"ד זצ"ל שאמר משמ"י דהגרי"ח זצ"ל דודאי אף לר"ה אינו דודאי דרוצה ורק דצ"י סברת אנב אתסא גמר ומקני שוב אינם דברים שבלבו ובלב כל אדם [וכן כ']



הא דאיתא בגמ' דבקידושין לכריע לא מציא הבת לקדש עצמה משום דבקידושין דמוצתה אבי' ולא היא ובה פורשי' דקידושין בעי דעת מקנה משום דאי מקרא דהיתה מוצתה משמע נראה דלזה ודאי סגי גם בדעת הבת דאיהי המתקדשת [ואדרבא חידוש הוא דמהני דעת האב לזה ויבואר אי"ה להלן סי' ??] ומשו"ה הוצרך רש"י לומר דהא דאינה מתקדשת ע"י עצמה הוא משום דבעי דעת מקנה והאב הוא המקנה ובעי דעתו [ויל"ע בזה בסוגית הגמ' שם דפריך ממאמר אר"י ואולי ז"ג מאי דמשני בגמ' דשאני מאמר דזקוקה ועומדת ואכ"מ].

**והנה** בביאור הגר"א סי' מ"ב סק"ב באר בדעת הסמ"ג דהא דבאנסה אינה מקודשת הוא משום דקידושין הוי כתליהו ויהיב וכקר' התוס' ב"ב מ"ח א' יעו"ש וצ"ע דמלשותו דהסמ"ג נראה דמקרא יליף לה דבתליהו לאשה אינה מקודשת וכאמת נראה דדעת הרמב"ם דהא דבתליהו ויהיב לא קנה אינו משום דבאונסא בלחד לא גמר ומקני ורק אגב אונסא חודי הוא דגמר ומקני אלא דבתליהו ויהיב לא מהני מאי דגמר ומקני דהנה בגמ' ב"ב מ' ב' כל מודעא ולא כתיב בה אן ידעינן באונסא דפלוגי לאו מודעא היא. דמאי אילימא דגיטא ומתנתא גילוי מילתא בעלמא היא וברשב"ם פירש דהיכא דכתב מודעא ידעינן דנאנס דאל"כ אמאי נתן ומוסר מודעא יעו"ש אמנם ברמב"ם פ' מהלכ' מכירה ה"ג מבואר דמודעא דמתנה מהניא אף דלא ה"י אונס כלל ובאר הרמב"ם טעמא שאין הולכין במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן שאם אינו רוצה להקנות בכל ליבו לא קנה המקבל מתנה עכ"ל. וביאור דבריו נראה דבמתנה בעי רצון והיכא דמסר מודעא וגילה בדעתו שאינו רוצה לא קנה ובה שאני מכירה ממתנה דבמכירה לא בעי דירצה להקנות בכל ליבו וסגי אי גמר ומקני ולא מהני מודעא היכא דלא אנוס ובמתנה בעי דירצה להקנות בכל ליבו ולפי"ז הא י"ל דמאי דמבואר בגמ' דתליהו ויהיב לא קני היא משום דבמתנה לא סגי בהא דגמר ויהיב ובעי דיתן ברצתו ואגב אונסא נהי דגמר ויהיב מ"מ אינו ברצונו ולא קני ומיזשב קושית התוס' דאמאי מהני קידושין באונס הא לא יהיב דמי והוי כתלוהו ויהיב ולהמבואר בדעת הדמב"ם נראה דקידושין מהני בע"כ אף בלא דמי ולא בעינן כלל דמים דיגמור ויקנה ורק דבמתנה לא סגי בהא דגמר ומקני וקידושין הוו כמר ואי אך גמרה ומקדשה נפשה מקודשת.

משום דהכא דגמר ומקני מהני קנינו דהקונה אמנם בקידושין ל"ש לומר כן דהא ל"ש דיהני קידושין ע"י האשה וכי יקח כתיב ומשו"ה תליהו וקדש אינם קידושין.

**ג.** ולהמבואר נראה דזהו משי"כ הרמב"ם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בע"כ אינה מקודשת דהיינו דבקידושין בעי לרצונה ומה"ט אינה מקודשת בתליהו ודעת המ"מ דהוא מדרבנן וכדעת אמירא דאפקיענהו רבנן לקידושין דבע"כ אמנם דבריו הסמ"ג מ"ע מ"ח שהבאנו מתבאר דבאנסו לאשה אינה מתקדשת מה"ט (ומח' אמירא ומר בר"א הוא באנסו לאיש לקדש) ומשמע בסמ"ג דהא דאינה מקודשת הוא משום דבאשה ילפי מקרא דירצאה דמוצתה משמע ואין האשה מתקדשת בע"כ וביאור דבריו נראה דמקרא דהיתה מוצתה משמע ילפי' דהלכה היא בקידושין דבעי רצונה והיכא אף דגמרה ומקנה מ"מ אינו ברצוה ואינה מקודשת מה"ט.

**והנה** ברש"י יבמות י"ט ב' כתב דהא דבעי דעת האשה בקידושין הוא מקרא דירצאה והיתה מודעתה משמע ולקמן מ"ד א' כתב רש"י דהוא מדין דעת מקנה ובפשוטו נראה דמקרא דהיתה מודעתה ילפי' דבעי דעת מקנה דהאשה והיינו דילפי' מקרא דאשה מחשבא מקנה בקידושין ול"ה כדבר של הפקר ולאחר דילפי' מקרא דאיהי מקנה בעי דעתה ככל הקנינים דבעי דעת מקנה. ולפי"ז לדעת רש"י ליכא למימר כמשנ"ח דעת הסמ"ג דמקרא דמעתה משמע ילפי' דבעי רצון האשה דהא לרש"י לא ילפי' מהאי קרא כ"א דעת מקנה ואי בכל הקנינים מהני בתלוהו גם בקידושין כן. וצ"ע.

**אמנם** נראה בדעת רש"י דהנה דברי רש"י ביבמות נסבי על הא דאיתא התם דמאמר לרבנן בעי מודעתה משום דילפי' מקידושין דבעי דעתה ובה נראה דס"ל לרש"י דבמאמר לא שייך לומר דבעי דעת האשה משום דבעי דעת מקנה דהא ליבם אית לו בה זכות ליבמה בע"כ וא"כ ל"ש לומר דבעי דעת מקנה דהא יש ליבם זכות לקנותה ומ"ש לקנותה בכיאה מלקנותה במאמר וביחוד דגם מאמר שייך הוא לזיקה וקונה מצד יבום ורק ולא מהני מאמר בע"כ משום דקידושין הוא וכך היא ההלכה דקידושין דבעי מודעתה וגם מאמר דקידושין הוא בעי מודעתה. אמנם מה דכתב רש"י לקמן מ"ד דבעי דעת האשה משום דעת מקנה הוא על

לרצונו ואין נותנים לו מתנה בע"כ והיכא דבעי רצון לא מהני גמר וקני וכמשנ"ת ואמנם כ"ז הוא בקנין אבל בקידושין לא מצינו דאין מקדשים אשה לאדם בע"כ וסגי בהא דקדש דתהא מקודשת וא"כ היכא דתלוהו וגמר וקדש מקודשת. וכשנ"ת, אמנם דעת העיטור דהא דבתליהו וקני אינו קונה הוא משום דלא גמר ומקני כ"א אגב זוזי ומה"ט גם בתלוהו וקדש לא קנה ובהא ה"ק הרשב"א דאי בתליהו חבין גמר ומקני כ"ש בתליהו וקני [נוסעו לדעת העיטור נראה דהנה בגמ' כ"ב מייתי ראי' לר"ה דתליהו חבין זביני זביני מהא דכל מקח אונס הוא ויעו"ש בפרש"ב"ם דמייתי ראי' דלא בעי גמר ומקני והא נראה פשוט דלהך ס"ד ורק באנסהו למכור הוא דמהני בלא גמר ומקני ולא באנסהו לקנות וס"ל לעיטור דגם למסקנה לא קאי ר"ה אלא לאנסהו למכור ולא אהנסהו לקנות אמנם דעת הרשב"א דלמאי דמסיק דטעמו דר"ה משום דאגב אונסו גמר ומקני כ"ש דגמר וקני].

**ולעיל** נתבאר דעת הריטב"א דהא דתליהו חבין הוי זביני הוא משום דהקונה עושה הקנין ול"ב כ"א הסכמת המקנה ולפי"ז י"ל דהא דתליהו וקני לא קנה הוא משום דהכא בעי דעת ורצון הקונה לעשות קניני ובהא לא סגי בגמר ומקני אמנם לעיל נתבאר ודעת הריט"א גופי' דבקני' איכא אופנים דקנה באונס ויל"ע].

**והנה** ידוע מה שמקשים לשיטת העיטור דתליהו וקני לא קנה א"כ היכי משכח"ל תלוהו חבין הא בעי אגב אונסא חזי ולא בני הזוזי והנה אי נימא דהא דתליהו וקני לא קנה הוא משום דלא גמר ומקני נראה דלא קושיא היא דהא הכא דגמר ומקני גם גמר לקנות הכסף אמנם לדברינו דבעי רצון לקנות יל"ע דלכאור' הא אינו רוצה במעות ואולי גם בזה ניחא דאחר דגמר להקנות שוב רוצה הוא במעות ג"כ וצ"ע ומשמ"י דהגאון ר' נפתלי טראפ זצ"ל ידוע דחוש דלקנין כסף ל"ב דקנה המעות וע' לקמן סי' ג' אות ה' בביאור הדברים.

ד. והנה נחלקו הראשונים בתליהו וקדש דעת העיטור דאינה מקודשת משום דרך בתליהו חבין גמר ומקני אגב אונסא חזי והרשב"א ה'ק' דאי בתליהו חבין גמר ומקני כ"ש בתליהו וקני והנה ברמב"ם בהלכ' מכירה לא הביא תליהו וקני ובהל' קידושין פסק דבתליהו וקדש מקודשת. ומשמע מזה דבתליהו וקני ס"ל דלא קני [ואולי י"ל דלא הביאה משום דבגמ' לא נמצא כ"א תליהו חבין ולא נתבאר מקורו דהר"ם בתליהו וקדש ואולי מקורו הוא מתוספתא דבאונס שגרש כפין אותו להחזירה יעו' במאירי בקידושין ובאב"מ סי' מ"ב וצ"ע] וכן מבואר דעת המאירי דבכ"ב מ' ב' כתב המאירי דאנסהו לקנות לא קנה ושם ברף מ"ח נסתפק באנסהו לקדש ובקידושין ב' ב' הביא ראי' לדעת הרמב"ם דאנסהו וקדש מקודשת מתוספתא דבאונס כופין אותו עד שיאמר רוצה אני יעו"ש ומבואר דעת המאירי דאנסהו וקני לא קנה ואנסהו לקדש מקודשת וכן נראה גם דעת הרמב"ם וכמשנ"ת. אמנם צ"ע בטעמא יעו' באב"מ סי' מ"ב סק"א שבאר דהא דתליהו וקני לא קני משום דלקנות בעי רצון טפי וכ"ז הוא בקנין אבל בקידושין דלא קני דאין האשה קנינו של הבעל התם לא בעי רצון טפי ובתליהו וקדש מקודשת יעו"ש. אכן צ"ע דהא לכאור' אי אגב אונסא גמר ומקני כ"ש דגמר וקני וכקו' הרשב"א ומהכ"ת לומר דבעי רצון טפי וצ"ב.

**ונראה** דהנה ברמב"ם פ"ד מוכי' ומתנה המזכה לחברו כמתנה ע"י אחר וכו' אין הנותן יכול לחזור בו אבל המקבל אם רצה מקבל וכו' אבל אם לא ירצה אין נותנים מתנה לאדם בע"כ עכ"ל. והנה להרמב"ם הא אף בתלוהו וגמר מ"מ מקרי בע"כ דהא זהו שכתב דהמקדש אשה בע"כ אינה מקודשת ומיירי בתלוהו ומבואר דגם בתלוהו מקרי בע"כ וע"ז כ' הרמב"ם דאין נותנים לאדם מתנה בע"כ ומשמע דגם בתלוהו וקבל מתנה לא זכה ולמשנ"ת נראה דזהו גם הטעם להא דתלוהו וקני לא קנה משום דלקנות בעי

סימן ב'

**בדין אתרוג שוה לאילן**

לפוטרום היכא דספק הוא דהא ספק פרות שביעית הם ומיזשב דברי הכס"מ דהא דמבואר בגמ' ר"ה דמספק מפטר ממעשר הא איירי התם באתרוג בת שביעית דנלקטה בשמינית דחייבת בשביעית ובהפקר מספק דילמא אזלינן בתר חנטה ובעוזן על האילן הוה הפקר מספק ומפטרו מקרא דבא הלוי אמנם הרמב"ם איירי בפרות שישיה הנלקטים בשביעית דחייבים בשביעית ובהפקר מספק דילמא אזלינן בתר לקיטה אמנם הא כל שלא נלקטו לא מחייבו בשביעית ואינם הפקר וליכא לפוטרום כ"א מקרא דויתרם תאכל וכוה היכא דספק פרות שביעית הם לא מפטרו ע"כ שמועת הגרנ"ט.

**אמנם** לדבריו יחודש דבידק ליכא חיוב להפקידו דהא כ"ז שלא נלקטו לא פרות שביעית הוא וליכא חיוב להפקידו וצ"ע דוכי יוכל לגזור שדהו ולמנוע מלקחתם וצ"ע ומה שנראה כוה דודאי בכל ידק הגדול בשביעית הוי פרות שביעית דנהי דאי נלקט בשמינית אזלינן בתר לקיטתו ופטור ממעשר מ"מ כ"ז דלא נלקט בשמינית הרי הוא פרות שביעית וחייב בהפקר וכל דיני פרות שביעית עליהו אלא דצ"ע דא"כ מ"ש אתרוג הגדול רובו בשביעית ולא הוי הפקר אף דאזלינן בתר לקיטה כידק הוא בידק גופא הוי הפקר גם במחובר וצ"ע.

**והנראה** כוה דהנה דעת התוס' ר"ה י"ג ב' ר"ה אחר גמר פרי דהא דאזלינן בתר לקיטה היינו בתר גמר פירי אמנם דעת הרמב"ם מבואר ככ"ד דבתר לקיטה היינו שעת הלקיטה ואף דנגמר גידולו בשנה שעברה אי ליקטו בשנה זו מתעשר כלהבא ונראה דחלוק דינא דאזלינן בידק בתר לקיטה להתוס' מדינא דבתר דאזלינן בתר לקיטה להרמב"ם דלהתוס' יסוד החלוק בין ידק לתבואה דנהי דבכולהו אזלינן בתר גידולו מ"מ בתבואה ילפי' מקרא דגידולו הוא בשליש ובידק גידולו הוא בגמר גידול דאי נגמר גידולו בשנה זו מקרי פירי דהאי שנה אמנם להרמב"ם דאזלינן בתר לקיטה נראה דהא דשאני ידק הוא דנהי דגידולו הוא

**רמב"ם** פ"א ממעשר שני ה"ב וכן האתרוג בלבד משאר פרות האילן הרי הוא כידק והולכין אחר לקיטתו בין למעשר ובין לשביעית כיצד אם נלקט בשלישית אחר ט"ו בשבט מפרישין ממנו מעשר עני אע"פ שנגמרה בשני' וכן אם נלקט ברביעית קודם ט"ו בשבט מפרישין ממנו מעשר עני נלקט ברביעית אחר ט"ו בשבט מפרישין ממנו מע"ש. ואע"פ שהולכין אחר לקיטתו אתרוג בת שישיה שנכנסה לשביעית אפי' היחה כדית תעשית כבר חייבת במעשרות. וכ"כ בפ"ד משמ"ו הי"ב דאתרוג הגדל בשישיה תלקט בשביעית ה"ה כפרות שביעית ומתעשר כפרות שישיה להחמיד, עכ"ל. ובכס"מ הלכ' שמ"ו באר דהרמב"ם מספ"ל אי אזלינן בתר לקיטה או בתר חנטה ומשו"ה חייבת במעשר מספק שמא אזלינן בתר חנטה והויא כפרות שביעית דילמא אזלינן בתר לקיטה, והק' האחרונים דהא מבואר בגמ' ר"ה ט"ו א' דהיכא דמחייב מספק לאפקודי פטורה ממעשר ובארז שם התוס' בטעמא דאף דספק הוא מ"מ הא מחייב לאפקודינהו והוי הפקר ופטור ממעשר ככל הפקר וא"כ אי חייבת בשביעית מספק ומחויב לאפקודינהו אמאי מחויבין במעשר.

**והגאון** ר' נפתלי טראפ וצ"ל חידן דברי הכס"מ דהנה כהא דמפטרו פרות שביעית ממעשר מצינו ב' טעמים חדא דהוה הפקר וכל הפקר פטור ממעשר וילפי' מקרא דבא הלוי דהפקר פטור ממעשר, וברש"י ר"ה ט"ו הביא ממכילתא דילפי' מקרא דויתרם תאכל חית השדה דפרות שביעית מפטור ממעשר, ויסוד הגרנ"ט וידק ליכא לפוטרו מטעם הפקר דהא כ"ז דהוא מחובר לאו הפקר הוא דהא בידק אזלינן בתר לקיטה ודק בלקיטתו הוי פרות שביעית והופקרו, והא כשלקטן שוב אינם הפקר דהא וכה בהם וא"כ מקרא דבא הלוי ליכא לפוטרו והא דמפטרו ידק ממעשר בשביעית הוא מקרא דויתרם תאכל חית השדה וילפי' מינה דפרות שביעית פטורים ממעשר ואף דהוה פרות שביעית רק בלקיטה מ"מ מפטור ממעשר אכן מהך טעמא ליכא

סברא הוא ורק דכתבואה ילפי מקרא דאזלינן בתר גידול ושליש ובידק דליכא קרא אי"כ מסברא אזלינן בו בתר לקיטה ומשור"כ בידק בשביעית אזלינן בתר לקיטה אכן באתרוג דאילן הוא אזלינן בו בתר חנטה דהא בכל אילנות נאמר דינא דאזלינן בתר גידול וחנטה אמנם להתוס' הא גם בידק אזלינן בתר גידול ומשור"ה סברי דאי נתחדש כתבואה דגידולו הוא בשליש מהכ"ח לומר דידק שאני מינה ולזה בעינן קרא דהיכא דגדל על כל מים לא אזלינן בתר שלישי וגם בשביעית ילפי מהאי

בשלישי מ"מ לא אזלינן בתר גידולו כ"א בתר לקיטה ומעתה נראה דאף דבאתרוג אזלינן בתר לקיטה מ"מ דינו דאתרוג הוי כאלין דגידולו הוא בשעת חנטה ורק דלא אזלינן בתר גידולו כ"א בתר לקיטה ולפי"ז דהא דאזלינן בתר לקיטה כ"ז הוא אחר לקיטתו אכן כ"ז שלא נלקט אמר"י דגידולו הוא בחנטה וכדינא דאילן ומשור"ה באתרוג הנחנט בשישית ונלקט בשביעית ל"ה הפקר כ"א בלקיטה ושפיר י"ל כסברת הגאון ר' נפתלי זצ"ל דהיכא דהוי פרות שביעית בלקיטה ליכא למיפטרניהו מקרא דזבא הלוי וכמשנ"ת.

**והנה** דעת רש"י דקרא דמה גורן ויקב הגדלים על כל מים הוי אסמכתא בעלמא ולשיטתו הא דאזלינן בידק בשביעית בתר לקיטה לאו מהא קרא הוא אלא מסברא אמנם בתוד"ה כתבו דקרא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה קאי על שביעית באם אינו ענין ההקשו דלפי"ז אמאי באתרוג אזלינן בתר חנטה לשביעית הא ילפי מקרא דבגדלים על כל מים ל"א בתר לקיטה אמנם דעת רש"י נראה דבשביעית ליכא לדינא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה ורק דידק אזלינן בו בתר לקיטה ובאתרוג הוי ככל אילנות דאזלינן בתר חנטה ורק במעשר אסמכה אקרא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה וצ"כ.

**ונראה** כביאור דבריהם דהנה כהא דאזלינן בתר חנטה באילנות מבואר בתוס' ר"ה י"ד ב' ד"ה ולשביעית ובסוכה ל"ט ב' ד"ה ולשביעית דילפי לה מקרא ר"ה י' א' דערלה ורבעי ר"ה שלהם בט"ו שבטס ומינה ילפי דאזלינן בתר חנטה יעו"ש ודין זה הוי דין

**והנה** דעת רש"י דקרא דמה גורן ויקב הגדלים על כל מים הוי אסמכתא בעלמא ולשיטתו הא דאזלינן בידק בשביעית בתר לקיטה לאו מהא קרא הוא אלא מסברא אמנם בתוד"ה כתבו דקרא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה קאי על שביעית באם אינו ענין ההקשו דלפי"ז אמאי באתרוג אזלינן בתר חנטה לשביעית הא ילפי מקרא דבגדלים על כל מים ל"א בתר לקיטה אמנם דעת רש"י נראה דבשביעית ליכא לדינא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה ורק דידק אזלינן בו בתר לקיטה ובאתרוג הוי ככל אילנות דאזלינן בתר חנטה ורק במעשר אסמכה אקרא דבגדלים על כל מים אזלינן בתר לקיטה וצ"כ.

**ונראה** כביאור דברי רש"י דאזיל בשיטת הרמב"ם דהא דידק בתר לקיטה הוא דלא אזלינן בתר גידול כ"א בתר לקיטה דהא מקרא דגורן ויקב ליכא למילף דאזלינן בתר לקיטה וע"כ דדינא דבתר לקיטה

בשביעית ולענין מעשר נמי הר"ל כגדלים על מי שנה הבאה שעדיין לחלוחית השקאתן קיימת ע"ל ומבואר דחלקן לתרי טעמי דבשביעית טעמא דאסירי הוא משום דהשקאה זו מועלת להם בשביעית ובמעשר אסירי משום דגדלים על מי שנה הבאה וא"ש לדברי מן דבשביעית ליכא כלל דרשא דגדלים על מי שנה הבאה ומשור"ה הוצרך רש"י לטעם אחר וביאור דברי רש"י נראה דהיכא דלא מהני להו השקאה בשביעית אי"כ לאו גידולי שביעית הם ומה"ט מותרים והוא ע"ד שנתבאר בתוס' קידושין ב' ב' ד"ה ולענין שביעית ל"א בתר לקיטה כ"א דהגדל בהיתר היתר והגדל באיסור איסור ומשום דלגבי שביעית איסורו הוא דגדל בשנת השביעית אסור תהי דלדעת רש"י גם גבי שביעית אזלינן בתר לקיטה מ"מ כל שלא גדל בשביעית לא הוי גידולי שביעית ומשור"ה במנע מהם מים לפני ל' יום מותרים. אמנם אכתי יל"ע לדעת רבותינו שבאושא דאזלינן בתר לקיטה בין למעשר ובין לשביעית אי"כ מוכח דהא קרא לאו אסמכתא היא וצ"ע.

הג"ה והנה תנן שביעית פ"ב מ"ט בצלים הסריסים ופול המצרי שמנע מהן מים שלושים יום לפני ר"ה מתעשרים לשעבר ומותרים בשביעית ואם לאו אסורים בשביעית ומתעשרים לשנה הבאה ובגמ' ר"ה י"ד א' קאמר דהך מתני' בפלוגתא דר"ע וריה"ג אי דרשינן מגורן ויקב דהגדל על כל מים מתעשר לשנה הבאה או דרשינן מגורן ויקב דגדל במי שנה הבאה מתעשר להבא יעו"ש בפרש"י ותוס'. ולמה שנתבאר הא דרשא דגורן ויקב קאי רק על מעשר ושביעית מסברא אזלינן בתר לקיטה וא"כ מה לי אי מנע מהם מים שלושים יום קודם ר"ה או לא מנע הא כל עיקר החילוק דהיכא דלא מנע מהם מים גדלים על מי שנה הבאה לפרש"י או דהוי בכלל ירקות לפי התוס' יעו"ש ומאי שייטי' לשביעית ולדברי מרן נראה דאה"ז ולגבי שביעית לא אפליגו בה ריה"ג ור"ע ולכר"ע אי מנע מהם מים קודם ל' מותרים בשביעית ואי לא מנע אסורים והכי דייקא לישנא דרש"י התם כתב לפיכך השקן תוך שלושים יום לפני ר"ה נמצאת השקאה זו מועלת להם בשביעית לכן אסורים

דינא דזהו דיפי' מקרא דהיכא דגדל על כל מים ל"א בתר גידול דשליש וחנטה כ"א בתר לקיטה ובאתרוג דאזלינן בתר חנטה הוא משום דילפי' מקרא דערלה ורבעי רבאילנות אזלינן בתר חנטה אמנם מהאי דינא ליכא למילף ולא ניזיל בתר לקיטה ג"כ ואזלינן לחומרא בתר לקיטה וחנטה.

(ב) ולמשנ"ת בדעת התוס' יש לישוב דברי הרמב"ם באופן אחר דמש"כ בכס"מ דהר"מ מטפיל צ"ע ולא נזכר ברמב"ם דאזלינן בתר לקיטה מטפס אמנם למשנ"ת דס"ל דאזלינן גם בתר לקיטה וגם בתר חנטה א"כ מתפרשים דברי הר"מ בפשיטות דס"ל דאף דאזלינן בתר לקיטה דפסק כרבנן דאושא דבין לעני מעשר ובין לענין שביעית אזלינן בתר לקיטה מ"מ אזלינן ב"י נמי לענין חנטה ואף דצ"ע דא"כ הא אזלינן בהו בתר לקיטה לענין שביעית ואמאי לא מפטרו ממעשר כפרות שביעית אמנם נראה דדעת הרמב"ם דהא דמפטרו פרות שביעית ממעשר הוא משום דשביעית לאו שנת מעשר היא וכדמוכח כן מתוס' ר"ה א' ר"ה יד הכל דכתבו שם רלמ"ד דאזלינן למעשדכ בתר לקיטה ולשביעית בתר חנטה א"כ אתרוג בת שישית שנלקטה בשביעית פטורה מן המעשר ומן הביעור ולגבי שביעית דאזלינן בתר חנטה היא בת שישית ולגבי מעשר דאזלינן בתר לקיטה היא בת שביעית וצ"ע דהא לא מתויב לאפקורי ואמאי מפטרא ומוכח מדהתוס' דשביעית לאו שנ מעשר היא וכבר הוכיחו כן באחרונים ומשו"ה ס"ל להרמב"ם דבאתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית חייבת במעשר דהא אזלינן גם בתר חנטה לחומרא ורק דנימא דניזיל בתר לקיטה לפוטרה דבת שביעית היא הא זה הוי לקולא ולי"א בתר לקיטה לקולא והא דבכ"ד אזלינן בתר לקיטה כ"ז הוא היכא דהשנה הבאה היא שנת מעשר ואזלינן בתר לקיטה אמנם לפוטרה ממעשר עי"ז א"א דאזלינן בתר חנטה לחומרא [ומטעם הפקר ליכא למפטרה וכדבאר הגרנ"ט וצ"ל דהיכא דאזלינן בתר לקיטה לא מפטרו מטעם הפקר וכדכתבאר לעיל].

רבאילנות דאזלינן בהו בתר חנטה ועוד ילפי' דאזלינן בתר חנטה מהא דבגורן ויקב אזלינן בתר שלישי. ורבאילנות אזלינן בתר חנטה (ועי' רש"י ר"ה י"ד א' ד"ה אף כל) ודין זה אינו מסויים רבאילנות כ"א בכל דבר הגדל על רוב מים דאזלינן בתר שנה שגדל בו וס"ל להתוס' דהא דאמעיט מקרא דגוהן ויקב דרך הגדל על רוב מים הוא דאזלינן בתר שנה שעברה ולא בגדל על כל מים כ"ז הוא בידקות דדינא דאזלינן בתר שנה שעברה ילפי' לה משליש ואמעיט מקרא דתבואת גורן ויקב דרך גדל על רוב מים אזלינן בתר שנה שעברה ולא בגדל על כל מים אמנם הא דילפי' רבאילנות אזלינן בתר חנטה כזה לא שאני לן בין גדל על רוב מים לגדל על כל מים וביחתי דנראה דשאני דינא דחנטה דאילנות מדינא דשליש הוא דבהכי הוי גידולו אמנם דינא דחנטה אינו דין דבהכי הוא גידולו אלא דאזלינן באילן בתר חנטה וכזה ליכא סברא לחלק בין גדל על רוב מים לגדל על כל מים ומשו"ה ס"ל להתוס' בתירוצם השני דבאתרוג אזלינן ב"י בתר חנטה אף דגדל על כל מים.

וְנִרְאָה דגם תירוצם הראשון מתפרש עדי"ז דהא דאזלינן בתר חנטה באתרוג לחומרא הוא משום דילפי' מקרא דערלה ורבעי דאזלינן בתר חנטה ומ"מ אזלינן גם בתר לקיטה דמקרא דערלה ורבעי ליכא למילף ולא אזלינן בתר לקיטה דהא דילפי' מקרא הוא דפרות שנחנטו בשנה שעברה אסירי דמחשבי פרות עולה אמנם ליכא למילף מינה דליכא בפרות גם דין פרות דשנה הבאה וכשנלקטו אזלינן גם בתר לקיטה לשביעית דהא לענין עולה אי אף מקרי פרות עולה משום חנטה אסירי ומג"ל ולא ניזיל בתר לקיטה היכא דשייך בו לילך בתר לקיטה אמנם מקרא דשליש ילפי' מינה דבגדל שלישי התם דינא הוא דבהכי הוא דהוי גידולם ומקרי דגדלו בשנה זו ולא אזלינן בהו בתר לקיטה דהא זהו דיפי' מקרא דשליש דבהכי הוא גידולם ולא בתר לקיטה ובשאר אילנות הגדלים על רוב מים ילפי' מינה דגידולם הוא בתנאה ומשו"ה לא אזלינן בהו בתר לקיטה למעשר ולשביעית אמנם באתרוג ליכא להך

## סימן ג

## בדין חליפין בקידושין וחליפין מטעם כסף

מקודשת והרי יש כאן שו"פ ויש בו גע"ג ואמאי לא תתקדש ותי' התור"ד דאה"נ דמקודשת ובסוגין איירי היכא דהתנה ליתן לה מנה ובכה"ג הוא דאינה מקודשת יעו"ש. והנה הגאון ר' נפתלי טראפ זצ"ל באר דברי התור"ד דק"ל דהא איכא בחליפין תרי גוהי דאיכא חליפין דקנין סודר ואיכא חליפין דשוה בשוה וכמבואר ברש"י ב"מ מ"ז א' ובתוס' שם ובאר הגר"ט זצ"ל דחליפין שוה בשוה הוי מטעם כסף וזהו דקשיא ל"י להתור"ד דבאשה הוי חליפי שוה בשוה והוי ככסף ואמאי לא מקדשה ותי' הר"ד דאיירי בהתנה עמה ליתן לה מנה וא"כ אינם חליפין שוה בשוה כ"א קנין סודר ואינו ככסף.

**אמנם** יל"ע בעיקר דבריו דמאי פסקה דבקידושין דסודר הוי שוה בשוה דאף דלא התנה עמה ליתן לה מנה מ"מ הא לאו בכל גוהי דאינו משלם טפי מהסודר הוי חליפי שוה בשוה והוי כקנין סודר במתנה יער' בתוס' ב"מ מ, ב' ד"ה ולרב נתמן דכתבו דהיכא דהתפץ שוה כפליים מהסודר לא מקרי שוה בשוה וביאור דכריהם דאף דאינו מקבל ממון אחר מ"מ ל"ה חליפי שוה בשוה אלא כק"ס אמתנה וה"נ נראה בסודר דקידושין אשה דלא מקרי חליפי שוה בשוה כ"א קנין סודר אקידושין בלא דמים. ועוד נראה דכל עקר דחליפי שוה בשוה ל"ש כלל בקידושי אשה דהא חליפי שוה בשוה ילפי' לה מקרא דעל התמורה כמבואר ברש"י מ"ז א' שם ובתור' שם. ונראה דבקידושין ל"ש כלל תמורה דבקנינים שייך חלות מקח וחלות תמורה אכן בקידושין ל"ש בה כלל תמורה והכי דייקי דברי רש"י דכתב דחליפין דסוגין היינו קנין סודר ולכאור' הא איכא ב' אופני חליפין דהיכא דמתחייב דמים ילפי' מקרא דגאולה וזהו קנין סודר והיכא דלא מתחייב דמים ילפי' מקרא דתמורה וכמבואר ברש"י שם ואמאי כתב דהכא איירי בק"ס ומשמע כדברינו דאופן דחליפין דילפי' מקרא דתמורה ל"ש כלל בקידושין אשה וכע"ז מ"ט משמ"י דהגר"א קטלר זצ"ל דבקנין עבד עברי ל"ש דינא דחליפי שוה בשוה משום דל"ש בו תמורה וישב

(א) גמ' ג' א' למעוטי חליפין ואימא ה"נ חליפין אתניהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה. והנה בר"ן נדרים מ"ט א' (ד"ה ולענין) הוכיח דסודר אי תפיס לא מתפיס דאי תפיס מתפיס א"כ הא דאמרי' לקמן ר' ב' דאין אשה נקנית במתנה ע"מ להחזיר גיורה אטו חליפין הא בחליפין גופיהו מקניא ואין לך כסף גדול מזה (כ"ה גירסת הנמוק"י) וצ"ע דבסוגין כתב הר"ן דלא מקדשה בחליפין עד דהיב לה בתורת כסף ומבואר דאף דאיירי באופן דמהני בקנין כסף מ"מ אי נתן לה בתורת חליפין לא מקדשה וכדבאר הר"ן דטעמא משום דאין קנין חליפין בכלל קיחה הכתובה באשה וכדבריו בנדרים מבואר דאי איירי בגוונא דמתני בקנין כסף אשה נקנית בו וצ"ע. וכדעת הר"ן נדרים ס"ל לרמ"ה הובא בטור יו"ד ס"י רס"ז דמבואר התם דדעת הרמ"ה דאין עבד כנעני משתחרר בחליפין [ומשום דחליפין לא מטעם כסף וכמבואר בראשונים] ורק קנין ממון הוא דנפקע בחליפין וכתב הרמ"ה דה"מ היכא דלית בהו שו"פ אבל אי אית בהו שו"פ מהני אף לאפקועי איסורא וה"מ בחליפין הניתנים בתורת דמים. וגם בקידושין כן דאי נתן לה פרוטה שלא ע"מ להחזיר מקדשה יעו"ש. והוא כדעת הר"ן. אכן דעת רש"י מבואר דלא כהר"ן בנדרים דהא כתב דעד דהיב לה בתורת קנין קיחה או קידושין ומבואר דאף בפרוטה הניתנת באופן דמהני לקנין כסף אי נתן לה בתורת חליפין לא מהני וכן הוכיח בשה"ג מדברי רש"י יעו"ש. והכי נמי נראה דעת הרמב"ם וטוש"ע דלא הזכירו כלל קידושין בחליפין ומשום דכתבו דכסף מקדשה וממילא חליפין אינו בכלל אכן הא לדעת הר"ן ורמ"ה מקודשת היכא דיש בו שו"פ וכן מוכח גם מדברי התוס' ר' ב' ד"ה לבר דסבידא להו דחליפין אי תפיס מתפיס ומ"מ כתבו דאינה מקודשת אף בכלי שו"פ ולהר"ן הא אי תפיס מתפיס אין לך כסף גדול מזה. וצ"ע בביאור פלוגתתם.

**ובתור"ד** הק' דהיכא דהיב לה סודר שיש בו שו"פ והיא רשאית לעושקו אמאי אינה

**ולהמבואר** נראה לכאור דכ"ז הוא רק אי נימא דחליפין מטעם כסף אכן לשיטות הראשונים דחליפין לא מטעם כסף א"כ ל"ש לומר דבחליפין איכא גם כסף דהא חליפין לאו מטעם כסף ויבואר בזה לכאור פלוגתת הראשונים בזה דהר"ן ס"ל דאין לך כסף גדול מזה ובתוס' מוכח דאי נתן בתורת חליפין לא קני מדין כסף ולדברינו י"ל דלש"י אזלי דבדברי הר"ן מבואר דחליפין מטעם כסף וא"כ אף ולא קנו חליפין באשה מ"מ אין לך כסף גדול מזה דהא בחליפין איכא כסף אמנם התוס' הא מסקי דחליפין לא מטעם כסף וא"כ אין בכלל חליפין כסף ואי נתן בתורת חליפין לא מקדשא.

**אלא** דצ"ע בזה דהא דעת הרמ"ה לכאור דחליפין לא מטעם כסף מהא דלא מהני חליפין בשחרור עבד כנעני ומבואר בראשונים דהוא משום דחליפין לא מטעם כסף ובשחרור ע"כ כסף כתיב ב"י. ומ"מ דעת הרמ"ה דביש בו פרוטה מהני מטעם כסף וכדעת הר"ן. והנה בתשו' הרשב"א ח"ד סי' ר"ב כתב דחליפין לא מטעם כסף ומה"ט לא מהני קנין חליפין לאחר ל' דוק בכסף מהני לאחר ל' משום דבקנין כסף דהוא ע"י דהמעות מחיבין הקנין ל"ש כלתה קנינו אבל בחליפין דאינו מטעם כסף כלתה קנינו וכתב שם הרשב"א דאי יש בו שו"פ ומקנה הסודר בקנין גמור בכה"ג קני לאחר ל' דהוי קנין כסף ומבואר דתו אי חליפין לא מטעם כסף מ"מ אי יש בו שו"פ מהני מטעם כסף ודלא כדברינו.

**והנה** שם בתשו' הרשב"א מבואר דהא דמהני בתורת כסף הוא מהא דשמין את הנייר דדעתו נמי אנייד וה"נ דעתו נמי אכסף יעו"ש ואי נימא דכן הוא א"כ לא קשיא דהכא לאו משום דבחליפין איכא גם כסף הוא אלא מדינא דשמין את הנייר אמנם נראה דל"ש הכא כלל לדינא דשמין את הנייר דדעתו נמי אחליפין וכמשנ"ת דהא נתן הסודר בתורת חליפין והיאך יתנו גם בתורת כסף וגם להרשב"א ע"כ הוא משום דבחליפין איכא גם כסף וכדנתבאר והא דיליף הרשב"א מדינא דשמין את הנייר הוא דאף דבחליפין איכא כסף מ"מ הא י"ל דדעתו לקנות בחליפין ולא בכסף דאיכא בחליפין ולזה כתב הרשב"א דמוכח מטוניא דשמין את הנייר דאין דעתה אשטר ולא בכסף וה"נ דעתו לקנות גם בחליפין ואי לא מהני בתורת חליפין ה"נ מדין כסף שבו. ועכ"פ נמצינו למרים דגם אי חליפין לאו מטעם כסף מ"מ אי

בזה קרשית הטקנה לקמן ח' א' דהקשה אהא דפריך בגמ' לרב' נחמן דפירי. לא עבדי חליפין א"כ ליכא למימר דקרא דכסף הוא נקנה ואינה נקנה בתבואה וכלים אחי למעט דאין עבד עבדי נקנה בחליפין דהא לר"נ תבואה לא עבדא חליפין והקי כמקנה לש"י ר"ת דחליפין שוה בשוה קונה אף בפירי וא"כ איכא לאוקמי קרא דאחי למעט חליפי שוה בשוה בעבד עבדי ותי' הגר"א קטלד דבקנין עבד עבדי ליכא כלל לחליפי שוה בשוה משום דלפי' לזה מתמורה ובקנין עבד עבדי ל"ש בו תמורה כ"א ק"ס. וכן נראה דבקדושי אשה ודאי ול"ש בו חליפין דתמורה ורק בתורת קנין סודר הוא דסד"א דיהי' ודלא כביאור הגר"ש בדברי התור"ד.

**ובאבנ"מ** סי' כ"ט סק"ב נראה דבאר בקושית התור"ד דאף ולא מהני בתורת חליפין מ"מ יהי' בתורת כסף ותי' הרי"ד דהיכא דהתנה עמה ליתן לה מנה א"כ אין הסודר כסף יעו"ש בטעמו ולהלן יבואר. ולדבריו דעת התור"ד כהר"ן ורמ"ה אלא דצ"ע דאיכא אמאי כתב בתור"ד דע"י דהיא בו גע"ג הא לא מהני בתורת חליפין כ"א בתורת כסף ובכסף לא בעינן כלי וצ"ע.

**ב** ונראה בזה דהנה בעיקר שיטתם דהר"ן ורמ"ה והתור"ד דאף ולא מהני בתורת חליפין מ"מ מהני בתורת כסף היכא ויש בו שו"פ וניתן באופן המהני לקנין כסף ולכאור' גם הכא הוא מטעם זה דאף ולא מהני בתורת חליפין מ"מ יהי' בתורת כסף דדעתו נמי אכסף אכן בדברי הר"ן דכתב דאין לך כסף גדול מזה משמע דכלא דינא דשמין את הנייר הוא ורק דאף דבחליפין לא מהני מ"מ אין לך כסף גדול מזה וביותר נראה דל"ש הכא דינא דשמין את הנייר דהתם הא י"ל דאף דמקדש בשטר דעתו נמי אפרוטה שבנייד אמנם הכא הא נותן הסודר בתורת חליפין והיאך נימא דיהי' הך סודר גם לקנין כסף הא נתנו בתורת חליפין ולא בתורת כסף ול"ש לומר דדעתו אכסף ונראה דביאור דבריהם הוא דבחליפין איכא כסף והיכא ולא מהני קנין חליפין מהני הכסף דבחליפין איכא כסף וזהו שכתב הר"ן דאין לך כסף גדול מזה וביאור הרב"ם נראה דהא כתבו הראשונים לכאור שיטה דחליפין מטעם כסף וכל כסף חליפין הם דמחליף הדבר בו וקונה וא"כ בכל חליפין איכא גם כסף ואי לא קנה מטעם חליפין יקנה מטעם כסף שבו ולא בעינן לדינא דשמין את הנייר.

ד) והנה צריך עידן דאי נימא דבכל חליפין איכא כסף א"כ לפי"ז בכל גזונו ולא מהני משום חליפין יהני משום כסף וצ"ע דהא לא שמענו מעולם דהיכא דאינו כלי כגון בפירא או מטבע יהנו לקנות בקרקע או במטלטלי לר"י דמעוץ קנות ד"ת ולכאור להר"ן אמאי לא קני הא נהי דמטעם חליפין לא קני והני מטעם כסף וכדברי הרמ"ה שהבאנו דבשחרור עבד כנעני אי נתן לה שו"פ במתנה גמורה מהני מדין כסף ולא כתב דאוי אי"צ לכל דיני קנין חליפין. ופשטא דמילתא משמע דבעינן כל דיני חליפין והרי מבואר כן בדברי התור"ד דהקשה דבסודר שיש בו שו"פ תקנה ומדין כסף ומ"מ כתב דבעי בו גע"ג ומבואר להדיא דבעי כלי אכן עיקרא דמילתא צ"ע דהא מדין כסף הוא דקני ולמאי בעי כלי.

ו) **נראה** בזה דהנה להמבואר דהא דמהני משום כסף היכא ולא קני בחליפין אינו משום שמין את הנייר אלא דבחליפין איכא כסף ואינו מעשה כסף כ"א משום דבחליפין איכא כסף וכמשנ"ת ובוה נראה דהיכא דלאו חליפין הוא דהא פירי ומטבע לא נעשה חליפין ולחליפין בעי כלי וא"כ גרע בהכי ולי"ש דיועיל מדין כסף דהא לאו מעשה קנין הוא ומש"כ הר"ן הוא דבקידושי אשה דקנין חליפין לא מהני בה מ"מ הא איכא כסף בחליפין ומהני מדין כסף וכן בשחרור עבד כנעני להרמ"ה ולא מהני בו חליפין דכסף כתיב בו ובוה אמורי דאף דנתן בתורת חליפין מ"מ כסף יש כאן ומקני בכסף שבו אמנם היכא דלחליפין מגרע גרע בזה ל"ש לומר דיקנה בכסף דהא אין מעשה קנין דהא בהלכות חליפין גרע דאינו חליפין ובוה ל"ש לומר דיש בחליפין כסף.

ז) **לפי"ז** לומר בהא דאפליגו הראשונים בקידושין אי יש בכלי שו"פ דלדעת רש"י אינה מקודשת וכדדייק השה"ג והר"ן בגוררים והרמ"ה סברי דמקודשת דאזלי לשיטתם דהנה דעת רש"י דהא ולא מהני חליפין בקידושין הוא משום דאשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה ובטל לה תורת חליפין בקידושין והנה בתוס' הקשו דא"כ פשוטה ידה וקבלתו תתקדש ויער' לקמן סי' ד' דהבאנו דברי הגר"ש שקאפ וצ"ל דנהי דדעתה לתתקדש מ"מ אין דעתה להקנות עצמה תמורת הכלי ותבאר התם ד"ל טפי דהכא דגנאי הוא לה א"כ הסודר לאו חליפין הוא ולפי"ז בפחות משו"פ לא מקניא משום דאין כאן חליפין.

לא מהני מדין כסף מהני מדין חליפין וצ"ע דאי חליפין לאו מטעם כסף דמאי איכא כסף הכא ואמאי מהני.

א) ונראה בזה דהנה בהא דחליפין לא מטעם כסף לכאור א"כ לא נתן הכלי תמורת חליפי הדבר הנקנה אלא דנתנית הסודר קונה ויער' במאירי לקמן ר' ב' ד"ה אע"פ (וכן במאירי ב"מ ד' א' ד"ה סודר ומ"ה ב' ד"ה זה) דבאר קנין הסודר דכמו דהקונה מקנה הסודר בלב שלם ה"נ מקנה לו בעל החפץ את ממונו בלב שלם ולכאור הוא ביאור לשיטה דחליפין לאו מטעם כסף דאינו נתן תמורת הדבר הנקנה אלא דמעשה נתנית הסודר הוא הקנין ולפי"ז דאי דל"ש לומר דבחליפין איכא כסף דכסף מחליף הדבר בו וקונה אמנם קנין סודר הוא דנתנית הסודר קונה ולי"ש לכסף.

ב) **אכן** נראה דאף אי נימא דחליפין לאו מטעם כסף מ"מ אינו מוכרח דקנינו אינו כ"א ע"י נתנית הסודר וכדעת המאירי דהנה דעת הרמב"ם נראית דחליפין לאו מטעם כסף דהא פסק בפ"ה מהלכ' עבדים ה"ג דחליפין לא מהני בשחרור עבד כנעני ומבואר בראשונים דהוא משום דחליפין לא מטעם כסף ובפ"ה ממכירה ה"ה כתב הרמב"ם בביאור קנין חליפין ח"ל יועיקר הדרך הזאת שיתן הקונה למקנה כלי כל שהוא ויאמר לו קני כלי זה חלף החצר או היין או הבהמה או העבד שמכרת לי בכך וכך עכ"ל. ומבואר דאף אי חליפין לאו מטעם כסף מ"מ הכלי חליפי החפץ הוא וכיאור הדבר דחליפין מטעם כסף ואין הקנאת החפץ תמורת חליפי הסודר ואינו משום שעבד דהכלי משעבד ליתן לו החפץ וכנסף דהכסף משעבד ליתן תמורתו וכך דהיכא דנתן לו הקונה כלי בחליפי הדבר גמר ומקנה לי ומצד הקונה איכא הכא מעשה חליפין דנתן סודרו בחליפי החפץ הנקנה ובהכי גמר המקנה להקנות וקנה.

ג) **ונמצא** דאף אי חליפין לא מטעם כסף ואין קנינו כקנין כסף מ"מ הסודר ניתן בחליפי החפץ וא"כ שוב י"ל כדברינו דבחליפין איכא כסף דהא עביד מעשה כסף דנתן הסודר חליפי ותמורת החפץ ואי לא קנה משום חליפין קני מתורת כסף שבו דהא בחלפין איכא כסף וא"ש דאף להרשב"א ורמ"ה דחליפין לא מטעם כסף מ"מ איכא כסף בחליפין וקנה ושוב צ"ב לבאר פלוגתת הראשונים בזה דאמאי לשאר ראשונים בקידושי אשה היכא דנתן לה פרוטה אמאי אינה מקודשת.



**ה)** ובעיקר דברי הר"ן דבסודר מאי דליכא כסף משום דאי תפיס לא מתפיס צ"ע לכאור דמה לו אי תפיס לא מתפיס הא בכסף מהני גם מתנה ע"מ להחזיר מה"ת וא"כ אף אי תפיס לא מתפיס והוי כמתנה ע"מ להחזיר מ"מ תקנה מדין כסף וכן הקשה הגרי"י קגייבסקי וצ"ל.

**אמנם** נראה דהא כתב הר"ן שם מ"ח ב' וכ"ה בתשו' הרשב"א ח"ד סי' ר"ב על הא דאיתא בגמ' שם דסודר למי"ד אי תפיס לא מתפיס הוי קני ע"מ להקנות ובאורו שם דקני ע"מ להקנות גרע ממתנה ע"מ להחזיר דמתנה ע"מ להחזיר לכר"ע שמה מתנה ובקני ע"מ להקנות נחלקו בה שם דבמתנה ע"מ להחזיר יש לו בה קנין ורק דחייב להחזירה ובקני ע"מ להקנות אף לו בו קנין כ"א לגבי הא דעיי"ז יקנה יעו"ש וא"כ נראה דנהי דמבאר בגמ' דבמתנה ע"מ להחזיר מהני לקנין כסף מ"מ בקני ע"מ להקנות לכר"ע לא יהי לקנות בו בתורת כסף ורק בחליפין הוא דמהני והוה דהוכיח הר"ן דסודר איתפיס לא מתפיס דאי תפיס מתפיס א"כ בכל חליפין דשו"פ מהני מדין כסף וע"כ דאי תפיס לא מתפיס וקני ע"מ להקנות הוא ולא מהני מדין כסף וגזרינן מתנה ע"מ להחזיר אטו חליפין [ועו"ש בתשו' הרשב"א דבאר דאף דקנו ע"מ להקנות גרע ממתנה ע"מ להחזיר מ"מ דומים הם ושייך למגור מתנה ע"מ להחזיר אטו חליפין].

**וביאור** הדבר נראה דבכסף בעי דיקבל הכסף ומשו"ה בקני ע"מ להקנות הא לא קבל כלום ורק דקנין יש לו בו אמנם בחליפין בעינן דיקנה החפץ דהייכא דקנאוהו גמר ומקני ולעיל הבאנו דברי המאירי לקמן ר' ב' דקנין חליפין הוא דכי היכי דמקנה לו הסודר מקנה לו הדבר הנקנה דהוי קנין כנגד קנין יעו" ברמב"ם פ"ה ממכירה ה"ה דכתב כאן שהגביה המוכר את הכלי וקנאוהו קנה הלוקח ככ"ל ומבאר דלקנין סודר בעינן דיקנה את הסודר והוא כמשנ"ת דקנין סודר ע"י דקנאוהו אמנם בקנין כסף אין דין דיקנה הכסף ועיקר דינו הוא ע"י דקבל את הכסף דהא חזינן דמהני קנין כסף גם במתנה ול"ק קנין ורק דכ"ז שלא קנאוהו הא לא קבל כלום ומ"מ ל"ב דיקנאוהו לעיקר קנין כסף משא"כ בחליפין דבעי דיקנאוהו משום דהוה עיקר דין חליפין דהוי קנין כנגד קנין [וע"ה מדכיר הראשונים לקמן ד' א' דמשמע שם דגם בחליפין מהני הנאה יעו"ש וי"ל] והנה הגאון ר' נפתלי טראפ וצ"ל חרש דבכסף ל"ב דיקנה הכסף

וזהו ביאור דברי רש"י הלכך בטל תורת חליפין ומשום דהא בכלי לבד ליכא הכא חליפין דהא גנאי הוא לה ורק דיהיג כלי השו"פ זה ליכא בדין חליפין דבעי גם ממון וא"כ בטל תורת חליפין ונמצא דלרש"י הא דלא מהני חליפין באשה הוא משום דבקדושין ליכא חליפין ולפי"ז א"ש דל"ש לומר דאי לא יהי בתורת חליפין יהי בתורת כסף דבכל חליפין הא איכא כסף דהא הכא מגרע גרע דהא בקדושין ליכא חליפין והוי כפירי ומטבע דל"א בהו דאי לא קנו בתורת חליפין יהנו מטעם כסף דהא לאו מעשה קנין הוא ומדויק בזה לישנא דרש"י דעד שיתן לה בתורת קנין קיחה או קידושין וכבר עמד בזה הרש"ש ולכאור הר"ל למימר דעד דיהיב לה בתורת כסף ולהמבואר דיקא לישנ"י דהא הכא מאי דלא מקדשה אי"ז משום דליכא הכא כסף דלעולם בכל חליפין איכא גם כסף ורק דע"י דנתנו בתורת חליפין מגרע גרע דהא אין חליפין בקדושין דנתן הסודר בחליפין קידושין לא מעשה קנין הוא ובזה הוא דמגרע דלא יהא כאן כסף ג"כ, וזהו שכי רש"י דעד דנתן לה בתורת קנין קיחה או קידושין דהעיקר הוא דלא יתנו בתורת חליפין ומהני דהא כסף יש פה.

**אמנם** דעת הר"ן דהא דלא מהני חליפין בקדושין הוא משום דבקדושין כסף קני וחליפין לא קני דקיחה היינו כסף ולא חליפין ובכה"ג דמאי דלא קני משום דקנין חליפין לא מהני בו א"כ היכא דיש בו שו"פ דכסף יש כאן מהני מדין כסף וכ"נ דעת התור"יד דכתב דהא דלא מהני בחליפין דשו"פ משום דאין גז"ש למחצה וא"כ אין חליפין בכלל קיחה האמורה בתורה ומבאר א"כ דהא דלא מהני אינו משום דכלי אינו חליפין בקידושי אשה אלא דאשה מקניא רק בכסף וא"כ אף דנתן לה בתורת חליפין מ"מ ביש בו שו"פ הא בחליפין איכא גם כסף ומקדשה בכסף.

**ויתיישב** בזה סתירת דברי הר"ן דכריש דבריו כ' כרש"י דעד דיהיב לה בתורת כסף משום דהתם אדיל כשי רש"י דהא דלא מהני חליפין בקדושין משום דבטל לה תורת חליפין דסודר אינו חליפין באשה וא"כ ל"ש דיהיג מטעם כסף כ"א ביהיב לה בתורת כסף אמנם בגדלים אדיל כמסקנת דבריו דהא דל"מ חליפין באשה הוא משום דאין חליפין בכלל קיחה וא"כ אי סודר תפיס מתפיס הר"ל כסף דאין לך כסף גדול מזה.

תמורת המנה ומנה אין כאן נהוי כמנה אין כאן ולקמן  
 ח' ב' דהקנתה עצמה תמורת המנה ומנה אין כאן והיה  
 הכא הא מקניא נפשה רק תמורת המנה דהתנה עמה  
 וא"כ ליכא למימר דיהוי הסודר בתורת כסף והא כסף  
 הוא רק היכא דמקנה עצמה בעד הכסף והא מקניא  
 נפשה תמורת המנה ומשריה לא יהיה סודר בתורת כסף  
 אבל היכא דלא התנה עמה מהני הסודר בתורת כסף  
 דבחליפין איכא כסף וכמשנ"ת.

**ואמנם** נראה די"ל בדעת התוריד דסבידא ל"י  
 כהסמ"ע דכסף קנין הוא כסף שווי ומ"מ  
 מהני ק"ס במתנה ומשום דנהיה דשווי דבעינן אינו  
 שווי הדבר דמשלם עבור הדבר אלא דהוי שווי הקנין  
 והכי מוכח דהא כבר הקשה הט"ז דבידושי אשה ל"ש  
 בה שיווי ובאב"מ שם הוכיח מדברי הרא"ש ב"מ דגם  
 כסף דקידושי אשה הוי כסף שווי אכן צ"ע בסברא דמאי  
 שייך שווי באשה ומבואר כדברינו דשווי דבעינן היינו  
 שווי הקנין וזה שייך גם בקידושי אשה וא"כ גם במתנה  
 שייך לומר דיהוי קנין כסף אף לדעת הסמ"ע דודאי  
 שווי החפץ ל"ש במתנה דא"כ לאו מתנה היא אמנם  
 שווי המקח שייך גם במתנה. ומעיקרא דמילתא מוכח  
 הוא כן דהא דעת הראשונים דחליפין מטעם כסף וצ"ע  
 דהיאך שייך דחליפין הוא מטעם כסף הא אין הסודר  
 בכלל הדמים ומשתלם כל דמי לבד מהסודר ויער  
 בספר הישר לר"ת דכתב דהא דלא מהני כמתני' דלקמן  
 קנין חליפין משום דחליפין מטעם כסף הוא ומבואר  
 דהוי בכלל קנין כסף וצ"ע דהא משלם כל דמי לבד  
 מהסודר ולדברינו נראה דודאי שייך שווי אף דמשלם  
 כל דמי דמשלם שווי הקנין אכן בכסף אינו כן דהכסף  
 הוא בכלל התשלום דאי שלם כל דמי מ"ש עוד לשלם  
 על הקנין אכן בסודר אין הסודר בכלל התשלום ומ"מ  
 קני וטעם הדבר מבואר בגמ' ב"מ מ"ז א' דניחא ליה  
 לקונה דלהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ל"י  
 וביאור דהגמ' נראה דק"ל דהא משלם כל דמי ובמאי  
 הוי חליפי הדבר הא נותן כל דמי ומשני בגמ' דניחיל  
 ליתן לו סודר כחליפי הקנין כי היכי דלגמר ולקני ל"י  
 וכ"ז הוא בסודר אבל בכסף אי אין הכסף בכלל  
 התשלום ל"ש דיהא כסף ותשלום דהא כל דמי משלם  
 ולמאי בעי גם כסף ומשניה בעי דיהא הכסף בכלל  
 תשלום החפץ וזהו דתי' הרי"ד דהנא אידי בהתנה עמה  
 ליתן לה מנה וזהו התשלום לקידושי ואין הסודר בכלל  
 ול"ש לומר דיהוי בתורת כסף וכסף הוא רק היכא דהוא  
 בכלל התשלום דבלא"ה אין כסף שווי וא"ש.

וסגי אי נתן לו הכסף ונראה ביאורו דהיכא נתן לו א"כ  
 מקרי דיש לו את הכסף וסגי בהכי משום דיסודר קנין  
 כסף הוא ויקבל הכסף וגם זה מקרי קבל וגם אי נימא  
 דלא כדבריו ובעי' קנין הוא רק משום דכלא קנין לא  
 מקרי אכתי דקבל הכסף אכן נראה דבחליפין ודאי ובעי'  
 קנין ולא סגי בנתן לו משום דזהו יסוד קנין חליפין  
 דמקנה לו תמורת ההקנאה.

**ולפי"ז** א"ש דבחליפין מהני קני צ"מ להקנות משום  
 דנהי ולא קבל מידי מ"מ הא לחליפין ל"ב  
 כ"א דיקנהו אמנם בקנין כסף לא מהני קני צ"מ להקנות  
 דבעי' דיקבל הכסף ובקני צ"מ להקנות לית ל"י מידי.

(ו) והנה בתירוצו דהתוריד באר באב"מ שם  
 דהתוריד ס"ל כדעת הסמ"ע סי' ק"צ דכסף קנין  
 הוא דנותן בעד שווי המקח והא דמתני בפרוטה הוא רק  
 היכא דהפרוטה היא תחילת פרעון וא"כ היכא דהתנה  
 עמה ליתן לה מנה וקדשה בסודר ואין הסודר תחילת  
 פרעון המנה דהא בסודר אין הסודר בכלל התשלום  
 וא"כ לא הוי הסודר תחילת פרעון המנה ולא הוי כסף  
 יע"ש.

**אמנם** בהא דיסודר האב"מ דדעת התוריד כסמ"ע צ"ע  
 לכאר דהנה בתוריד לקמן י"ג א' כתב דמהני  
 קנין סודר במתנה ולכאוי' לדעת הסמ"ע ל"ש קנין סודר  
 במתנה דהא ל"ש לומר דהוי שווי ופרעון ומוכח לכאוי'  
 מדברי התוריד כדעת הט"ז אכן נראה דאף אי נימא  
 דל"ב כסף שווי מ"מ אינו מעשה קנין גרידא דנתנת  
 חכסף לשם קנין קונה וכדמשמע בט"ז אלא דיסודר  
 דכסף דהוי הקנאה בעד הכסף והכי משמע שם כדברי  
 התוריד דכתב דמהני קנין כסף במכר ומכי יהיב לי  
 פרוטה קנה כל השדה ושאר המעות וזקף עליו במלוה  
 כדאמר' בפ' השוכר את האומנים טבל אי יהיב ל"י  
 פחות משר"פ לא קנה ואע"ג דזקפן עליו במלוה עכ"ל  
 ומבואר בדבריו דלא כהט"ז דהא כתב דכסף קנין הוי  
 בכלל התשלום ושאר המעות הוא דזקף במלוה ולדעת  
 הט"ז הא אין הכסף בכלל התשלום ומבואר כדברינו  
 דאף אי אינו כסף שווי וכדמוכר לכאר מהא דמהני  
 במתנה מ"מ יסוד קנין כסף דהוי הקנאה בעד הכסף והוי  
 בכלל התשלום.

**ולדברינו** נראה לבאר ת"י התוריד דהיכא דהתנה  
 ליתן לה מנה לא מקניא בכסף וכתב  
 הרי"ד דמנה אין כאן ונראה ביאורו דהכא מקנה עצמה

סימן ד'

בדין גנאי הוא לה

ובדברי הרשב"א דכלי מהני לקידושי אשה בפחות משו"פ

**ונראה** בזה דלקנין חליפין בעי' דיהי' מעשה חליפין דהקונה יתן סודרו בחליפי הדבר הנקנה המקנה יחליף תמורת קנין הסודר ויסוד לזה דהנה בגמ' ב"מ מ"ז קאמר בטעמא דרב דסודר של קונה משום דניחיל לקונה ולהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה וצ"כ דמאי בעי כלל ליתן טעם לקונה דניחיל בזה הא המקנה הוא דעביד ההקנאה בסודר ונראה ביאור דהגמ' דהא בחליפין בעי דיהי' מעשה חליפין הקונה נותן סודרו בחליפי הדבר הנקנה ובוה קשה לגמ' ולכאור' הא משלם כל דמיו ובמאי הוי הסודר חליפין ואף דבלא סודר לא קני מי"ם במאי הוי חליפין ולזה יתיב בגמ' טעמא דניחיל ליה ליתן סודרו ולגמר ולקני ליה והוי שפיר חליפין. ובוה יבוארו דברי הרא"ש דהקשה בעבד היאך יצא בכלי פחות משו"פ הא גנאי הוא לו וצ"ע ולכאור' מה לי אי גנאי הוא לו הא סברת גנאי הוא ולא מקניא נפשה והכא העבד הוא הקונה ונראה דהנה הק' התוס' עדרש"י דגנאי הוא לה להתקדש בפחות משו"פ דא"כ בפשטה ידה אמא לא תתקדש וכדעת רש"י נראה דהיכא דגנאי הוא לה לאו חליפין הוא ובחי' הגרש"ש צ"ל ביאר דאף דפשטה ידה מי"ם אינה מחלפת עצמה תמורת פחות משו"פ וכן דרדצה היא להתקדש ולהלן יתבאר ד"ל שפי' בזה דהיכא דגנאי הוא לה א"כ לא חליפין הוא דסודר דגנאי הוא להקנות בו לאו חליפי הדבר הוא ומי"ם יסוד' דינא דגנאי הוא לה הוא ולא חליפין הוא וזהו שהקשה הרא"ש דהא בחליפין בעינן מעשה חליפין דהקונה והמקנה יחליפו והכא הא לקונה גנאי הוא לו ואי"ו חליפין.

**ברשב"א** שכתובה ל"ט ב' כ' דכלי אף דאין בו שו"פ חשוב הוא כשו"פ לכל מילי דבעינן פרוסה וכתב הרשב"א ואפשר דאפי' לענין קידושין כן וכמו שקונים בכלי אפי' שאין בו שו"פ ואפשר דחליפין מטעם כסף הוא עכ"ל וכבר תמה באבני"ם סי' ל"א סק"ו דהא סוגי' ערובה דאין אשה נקנית בחליפין משום דחליפין איתניהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה ומאי מספ"ל להרשב"א דאשה תקנה בכלי פחות משו"פ ויצו"ש באב"ם דהי' דהכא איירי בחליפין דהוי מתנה ע"מ להחזיר והוי כפחות משו"פ והא לית בהו הנאת ממון שו"פ יצו"ש אמנם בדברי הרשב"א בסוגיין מבואר דאין כמתנה גמורה אמרי' ולא מקניא נפשה בפחות משו"פ וצ"ע והאמנם דמסוגיין ליכא ראי' ולא כהרשב"א בעיקר דינו דכלי פחות משו"פ חשיב ממון לגירסא ולא מקניא נפשה משום דגנאי הוא לה דא"כ י"ל דחשיב ממון חזק ולא מקניא נפשה אלא דחקשי מאי מספ"ל להרשב"א דיהי' בקידושין כלי פחות משו"פ הא גנאי הוא לה, וצ"ע.

**ונראה** ברעת הרשב"א דס"ל דהא דאמרי' דבגנאי הוא לה לא מקניא כ"ו הוא בחליפין אבל בכסף אף דגנאי הוא לה מי"ם מקדשה ומשו"ה נסתפק הרשב"א ד"ל דכלי מקו' כסף ומקדשים בו את האשה וסברת גנאי הוא לה דקאמר בגמ' הוא רק בקנין חליפין דהנה ברא"ש פרק השולח סי' כ"ז כתב דעבד נקנה בחליפין פחות משו"פ ולא דגנאי הוא לו וכדאמרי' גבי קידושי אשה משום דניחיל לעבד ונקני נפשי' בפחות משו"פ. וצ"ע ולכאור' ומה לי אי גנאי הוא לעבד הא העבד הוא הקונה ולכאור' מה דבעינן כסוגיין ולא יתא גנאי לאשה הוא משום דאיהי מקנה ובגנאי לא מקניא נפשה אכן בעבד דאיהו קונה מה לי אי גנאי הוא לו וכיחור' ימלא דהא דעת הרא"ש דעבד כעניי' משתחרר בע"כ דקבלת' וכו' צ"ע ל' ול"כ דעתו מ"ל דא"כ מה בכך דגנאי הוא לו הא גם בע"כ מקני.

**דהנה** לדברינו נראה עוד דקנין חליפין ל"ש דיהי' בע"כ והא לקנין חליפין בעי' מעשה חליפין דהיכא דהוי בע"כ דהוי לא עבד חליפין וא"כ נראה דבחליפין לא יהי' בע"כ דעבד אף דבכסף משתחרר בע"כ משום דקבלת' רבו מי"ם לו ותמכאור' קידושין כ"ג מי"ם בחליפין לא יהי' קנין בע"כ דקבלת' רבו דהיכא

**ולהמבואר** נראה די"ל דכל דינא דגנאי הוא לה ליש כ"א בקנין חליפין ולא בכסף משום דבחליפין אף דפשטא ידה מ"מ גנאי הוא לה ואינה מתקדשת בחליפי הדבר אכן בכסף אף דגנאי הוא לה להתקדש בפחות משו"פ מ"מ ליש לומר דלא תתקדש משום דאי אף קבלה כסף הא נתחייבה בתמורתו ומאי שייך לומר דלא ניח"ל להתקדש תמורת המעות ורק בחליפין י"ל דלאו חליפין הוא ואינו קנין כ"א בחליפין ולא מקדשה ומיזשב היטב שי' הרשב"א דנסתפק דבכלי פחות משו"פ תתקדש ואף דגנאי הוא לה דרך בחליפין הוא דאמר' דהיכא דגנאי הוא לה לא הוי קידושין בחליפי הכלי ואינו חליפין משא"כ בכסף מקודשת אף דגנאי הוא לה.

**(ב)** והנה בתוס' לא נתבאר אי סברת גנאי הוא לה לרש"י קאי רק על חליפין או דגם הא דאינה מקודשת בכסף פחות משו"פ הוא משום גנאי ובמירדכי העתיק דברי התוס' דהקשו ארש"י דכפשטה ידה וקבלתו תתקדש בכסף פחות משו"פ יעו"ש ומבואר דטעם גנאי הוא לה קאי על קידושי כסף ויעו"ש ביש"ש דמשמע דקרי' התוס' הוא רק על חליפין. והנה לקמן י"ג א' כשם שאין האשה נקנית בפחות משו"פ כן אין הקרקע נקנית בפחות משו"פ ובתוס' שם ד"ה כשם הקשו דהא אשה ילפי' משדה ואמאי תלי שדה באשה ובתהורא"ש שם כתב דלגירסת הספרים דאשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה ניחא, ומבואר דטעם דגנאי הוא לה קאי על קידושי כסף וכן מבואר במאירי י"א א' יעו"ש. ומבואר א"כ דגם בקידושי כסף שייך טעמא דגנאי הוא לה ופליגי הראשונים בזה ארשב"א.

**ונראה** דלהגן ראשונים הא דלא מקדשה בכסף היכא דגנאי הוא לה הוא דכסף דגנאי הוא לה להתקדש בו לא כסף קידושין הוא דכסף אין אשה נוטלתו לקידושין אינו כסף קידושין וניחא טפי לדעת הסמ"ע דלכסף בעינן כסף שווי וי"ל בפשיטות דכפחות משו"פ דגנאי הוא לה כסף שווי וגם אי נימא דלא כהסמ"ע מ"מ י"ל דאינו כסף קידושין דאין אשה נוטלתו לקידושין. והנה בתוס' הק' אפרש"י דפשטה ידה וקבלתו תתקדש ובתהורא"ש ומאירי כתבו דבטלה דעתה אצל כל אדם יעו"ש וצ"ב דמה שייך לומר דבטלה דעתה הא דעתה להתקדש בו ואמאי אינה מקודשת ולהמבואר נראה דהא היכא דגנאי הוא לה לה

דהוא בע"כ דהעבד א"כ לאו חליפין הוא וחכי משמע בטור יד"ד סי' רס"ז דכתב דחליפין מהני בעבד כנעני כגון דנתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו ויל"ע דהא בכסף כתב הטור דמהני או ע"י עצמו כנתנו לו כסף ע"מ שאין לרבו רשות בו או ע"י אחרים ואמאי לא כתב גם בחליפין כן דמהני ע"י אחרים ויעו" בקצוה"ת סי' קצ"ה סק"ט דנקט בפשיטות דעבד כנעני נקנה בסודר ע"י אחרים אכן לישנא דהטור דמ"א משמע דקנין סודר לא מהני ע"י אחרים והוא כמשנ"ת דהיכא דהוי בע"כ דעבד לא הוי מעשה חליפין ולא קנה (ואף דאכתי הא משכחיל ע"י אחרים אי ניח"ל מרין זכין לאדם אכן לא הוי כגונא דמהני בכסף ומשו"ה לא כתב הטור כ"א בחליפין ע"י עצמו) וא"ש גם משה"ק עד הרא"ש דמאי שייך כלל גנאי הוא לו בעבד הא נקנה בע"פ ולהמבואר אינו כן דבחליפין לא מהני בע"כ דהא לאו חליפין הוא ובעי דחליף הסודר בעצמו דהיכא דגנאי הוא לו לא הוי חליפין.

**והנה** בספר אור חדש הקשה דלמאי דסי' דגמ' ראשה מקניא בע"כ א"כ הא ליש דינא דגנאי הוא לה ואמאי לא תקנה בחליפין ולהמבואר נראה דבחליפין לסי' דתקנה בע"כ דהא היכא דמקניא בע"כ היינו דמהני קנין מצד הקונה בלא המקנה ובחליפין ליש לומר כן דחליפין ליכא כ"א בין ב' בע"ד דמחלפי אהודי ובהכי הוא דהוי חליפין וקונה דהיכא דגנאי הוא לה דלא הוי קנין בחליפי הדבר לא קני. [אכן אכתי תקשי למאי דמשמע במירדכי ובמאירי דהא דאינה נקנית בכסף פחות משו"פ הוא משום גנאי וא"כ תקשי למאי דפ"ל דגמ' דמקניא בע"כ יהוי גם פחות משו"פ וכן תקשי לרבי דפ"ל יבמות י"ט דמאמר מהני בע"כ א"כ הני פחות משו"פ ועי' לקמן].

**והנה** דעת הרא"ש שם דחליפין מטעם כסף ומ"מ נראה דהא דחליפין מטעם כסף הוא דיסוד קנינו דחליפין הוי ככסף דקנין כסף הוא דהכסף מחייב להקנות הדבר וגם בחליפין כן וכן מבואר בתשו' הרשב"א ח"ד סי' ר"ב דאי חליפין מטעם כסף מהני ק"ס לאחר ל' משום דאכתי שעבוד הכלי קיים וככסף דמבואר בגמ' לקמן ג"ט א' דמהני לאחד ל' משום דהמעות מחייבין ליתן קנין ול"א בזה כלתה קנינו. ומ"מ אף דיסוד קנינם חד הוא מ"מ חליפין בעי מעשה חליפין ואי לא הוי חליפין דגנאי הוא לה לא קנה.

וכזה י"ל דאי במרי הוי שריפ ומחני מה דהוא כסף במרי להתקדש בו גם היכא דאינו שריפ ה"ה דמהני מה דהוא שריפ והוי כסף קידושין במרי דמתקדשת בו בכ"מ. (ורק דאיכא למפסק דאין לך אלא מקומו ושעתו יעו"ש ברא"ש שהק' זאת אכן מטעם גנאי ליכא לאקשווי. וכ"ז הוא לדברינו אכן לביאור הגר"ש שקאפ זצ"ל בדעת רש"י דהא דלא מהני פשטה ידה הוא משום דאכתי לא מחלפא ומקניא עצמה תמורת הכסף אי"כ היכי דאינו שוה במקומו וודאי דאינה מקנה עצמה תמורת פחות משריפ דהא לא שוה הכא.

**ולמשנ"ת** נראה דאף בקידושין בע"כ מ"מ לא מקדשא היכא דגנאי הוא לה דהא לאו כסף ובחליפין לא מקרי חליפי הדבר דכל היכא דאין אשה הנוטלתו חליפי ושוי הקידושין ל"ה כסף וחליפין ואפי' במקודשת בע"כ ומישוב כזה קר' האור חדש דלס"ד דגמ' דאשה מתקדשת בע"כ אי"כ תקנה בפחות משריפ (ומשנ"ת לעיל הוא רק על משה"ק שם דבחליפין תתקדש אמנם להמבואר במרדכי ובמאירי דטעם דפחות משריפ בכסף הוא גם משום דגנאי הוא לה תקשי) וכן איכא לאקשווי לרבי דמאמר מהני בע"כ אי"כ תתקדש בפחות משריפ ולדברינו אינו כן דאף אי מהני קידושיה בע"כ מ"מ היכא דגנאי הוא לה לא מקדשה.

**ונמצא** דדעת הרא"ש והמאירי והמרדכי דהיכא דגנאי הוא לה אינו כסף קידושין ול"ה חליפי הקידושין אכן בדעת הרשב"א י"ל דרק בחליפין הוא דאמרי' דהיכא דגנאי הוא לה לא הוי חליפין משום דלקנין חליפין בעי דיתקיימו כל הלכות חליפין והיכא דגנאי הוא לה לקנות עצמה בחליפי הדבר לאו חליפין הוא אמנם בכסף אי אך פשטה ידה וקבלתו מחייבא תמורתו קידושין ול"ש לומר דגנאי הוא לה להתקדש תמורת הכסף ומשריפה מספק להרשב"א דבכלי פחות משריפ אי נתנו בתורת כסף תתקדש בו וכמשנ"ת.

(ג) והנה לקמן ח' א' תנא בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים ומסיק בגמ' דאיירי בלית בהו שריפ ואינו כסף ומאי דאצטרין קרא דאינו נקנה בתבואה וכלים משום דסד"א דכתבואה וכלים דמקרבא הנאתיהו מקדשה אף בפחות משריפ ומבואר בגמ' דבכלי פחות משריפ לא מקדשה וצ"ע דברי הרשב"א.

כסף ורק דנימא דע"י דפשטה ידה וקבלתו משרי לי לכסף ולזה מהני סברת בטלה דעתה אצל כל אדם דאף דפשטה ידה לא הוי כסף דבטלה דעתה אצל כל אדם.

**ונראה** דרש"י ותוס' לטעמיהו אולי דהנה לקמן י"א מאי טעמיהו דב"ש אמר ר' זירא שכן אשה מקפדת על עצמה ואינה מתקדשת בפחות מדינו א"ל אביי אלא מעתה דרב ינאי דקפדן אנפשיהו ולא מקדשי בפחות מתקבא ודינרי ה"נ דאי פשטה ידה וקבלה חד וזויה מאחר ה"נ דל"ה קידושין, א"ל פשטא ידה לא קאמינא כי קאמינא דקדשה בלילה אי"נ ושוי' שליח. ובתוס' שם פרושו דקס"ד דגמ' דאף בפשטה ידה וקבלתו אינה מקודשת משום דלא חשיב כסף כ"א דבר הוגילה להקפיד בו וע"ז פריך גמ' מבנתי דר' ינאי דאי"ז סברא ומשני דפשטה ידה לא קאמינא כי קאמינא דקדשה בלילה ובארו התוס' שם דבבנתי דרב ינאי אף בשליח או בלילה מקדשן בחד וזוהא דהא ידעי דלא יתנו לשליח טפי משאר נשים יעו"ש אמנם דעת רש"י שם דבנתי דרב ינאי לא מקדשן בלילה או בשליח ונראה דס"ל לרש"י דלעולם לב"ש כל היכא דקפדא אנפשה ל"ה כסף ורק דהיכא דפשטה ידה וקבלתו אייה משריפא לה לכסף וא"כ בשוי' שליח אף דידועת דלא יתנו לשליח טפי מ"מ כ"ז דלא עשאתו לכסף אינה מקודשת אמנם דעת התוס' מבואר בדבריהם דלמסקנא לאו סברא היא דהיכא דמקפדת לה' כסף ורק דאין דעתה להתקדש ובשוי' שליח או בלילה דעתה להתקדש דידועת שלא יתנו לה טפי משאר בני"א.

**ומעתה** נראה דס"ל לרש"י דבפחות משריפ גם ב"ה מחד ול"ה כסף דהיכא דגנאי הוא לה להתקדש בו אינו כסף ולא נחלקו אב"ש כ"א היכא דמקפדת ע"ע ואינו גנאי ורק דתקשי דיהני פשטה ידה לאשווי כסף כי היכי דמהני לב"ש וכזה תי' הרא"ש והמאירי דבטלה דעתה אצל כ"א. אמנם התוס' לשיטתם סביר דלאו סברא היא דכסף תלוי בקפידת האשה ורק דלא מקניא נפשה וא"כ היכא דפשטה ידה דדעתה להתקדש מקודשת.

**והנה** ברא"ש לקמן סי' י"ז הוכיח דבשוה פרוטה במרי מקודשת רק מדרבנן דהא אשה לא מקניא נפשה בפחות משריפ במקומה ודלא כהורמב"ם דמקודשת מדאורייתא יעו"ש. ולמשנ"ת י"ל דהא סברת גנאי הוא לה ולא מקניא נפשה הוא דמה"ט ל"ה כסף

לדבות שריכ כספ ונראה כיאור דהגמ' דמקרא ילפי דבקנין ע"ע כפי כספ ומהי"ט לא מקניא בתבואה וכלים ולא כספ ופריך בגמ' הא ילפי מקרא דשוי"כ כספ ומאי ממעט קרא והנה בגמ' שם בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים ומאי ניהו חליפין. ובתשרי הרשב"א ח"ד סי' ר"ב הוכיח מזה דחליפין לא מטעם כסף מדמעט מקרא דכסף דחליפין לא מהני תשרי ולדברינו נראה דאף דחליפין מטעם כסף מ"מ הא קנינו הוא בתבואה וכלים ולא בשוי"כ שבו זהו דילפי מקרא דעבד עברי נקנה דוקא בכסף או בשוי"כ דהוי כסף וכתבואה וכלים אינו נקנה ובחליפין אף דהוי מטעם כסף מ"מ קנינא הוא בתורת תבואה וכלים ולא מהני לקנין עבד עברי ולפי"ז איש גם הא דמעט תבואה וכלים פחות משוי"פ ולשי' הרשב"א הא פחות משוי"פ חשוב ממן ומקדשא בו אשה ואמאי לא יקנה בו עבד עברי אמנם להמבואר נראה דנהי דכלי דאית בו חשיבות הוי כפרוטה מ"מ לאו כסף הוא ובקנין עבד עברי ילפי דבעינן כסף (והא דקאמר בגמ' דסד"א משום דמקרבא הנאייתהו הוי טעם רק לתבואה וכלים בלא"ה הוי ממן בלא מיעוטא דקא דכסף הוא נקנה ולא בתבואה וכלים) ולמשנ"ת נראה דהא דמעט תבואה וכלים אינו משום דלא מקרבא הנאתיהו אלא דלקנין לבד מקרי בעינן כסף ובתבואה וכלים אף דמקרבא הנאייתהו מ"מ אינו כסף ולא מקני בו.

ונראה בזה דהנה יליע בעיקר דינו דהרשב"א דמקדשה בכלי אף דאין בו שוי"פ משום דחשוב הוא למלאכתו וצ"ע נהי דאית לי חשיבות ממן ולגבי הא דאין ישיבת הדיינים בפחות משוי"פ גם כלי פחות משוי"פ חשיב כשוי"פ מ"מ הא בקידושין כסף בעינן דילפי' משדה עפרון דאשה מקדשה בכסף ואתרבי גם שוי"כ משום דמשלמים עברו כסף או דאפשר לקבל תמורתו כסף אכן בכלי נהי דחשיבותו חשיב כממן דגם פחות משוי"פ דחשיב למלאכתו ממן הוא מ"מ כסף אין כאן דהא חשיבותו הוא מחמת דהוא כלי ולא משום דהוא כסף. ונראה דאה"נ דלדעת התוס' בי' א' דבקידושין בעינן כסף ומקרא ילפי' דגם שוי"כ הוי ככסף אי"כ ודאי דכלי פחות משוי"פ לא הוי כסף אכן הרשב"א כי' דלשוי"כ ל"צ קרא דסברא הוא דשוי"כ חשוב ככסף ועיקר הביאור בזה הוא דהא דבעי כסף משום דכסף חשוב הוא לקנות וגם שוי"כ חשוב הוא דמ"ש כסף משוי"כ ובהו ס"ל להרשב"א דאי חזינן דכלי חשוב הוא כפרוטה אי"כ יהי גם לקידושין דבכלי אף דאינו שוי"פ מ"מ מהני לקידושין ככסף דחשיבותא דכלי הוי כחשיבות דפרוטה כסף.

ועפ"ז"נ דהנה שם בגמ' בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים האי תבואה וכלים ה"ד אילימא דלא מקניא בהו כלל ישיב גאולתו אמר רחמנא

סימן ה'

**בדין האב זכאי בבתו בקידושי**

דמוכר לבתו מקרי בע"כ ומהני כסף בע"כ ככה"ג ומבואר בראשונים ברעת רש"י דגם קידושין דאב מקרי בע"כ יעו"ש וא"כ הא לכאור תו ליכא לראית הריטב"א דאב הוי מקנה ואכן יעו"ש בריטב"א דכתב דמכירת אב וקידושי אב לא מקרי בע"כ דהא האב איהו הבע"ד והמקנה ולי"ב כלל דעתה דהבת לקנינו וא"כ הא י"ל דאה"ג דרש"י פליג בהא וסבר דאב לאו מקנה הוא מ"מ אינו נראה דודאי לכונ"ע אב מקנה הוא ודברי רש"י ה' א' יבוארו להלן אי"ה.

**ונראה** בבואור דעת רש"י דאף דאב איהו המקנה ובע"ד דהבת ברשותו היא לקידושי ומ"מ בעינן קבלת הכסף דהא איהו המתקדשת ובעינן קבלת הכסף וידה. ויסוד שיטתו דרש"י נראה דהנה לקמן ד' ב' ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הו"א היכא דיהבה איהו לדידי וקדשתו הוו קידושין ופרש"י דכיון דאשמועינן דכסף עביד אישות מה לי כסף דידי מה לי כסף דעיה וביאור דבריו דאף דקרא דויצאה חנם ע"כ אידי בכסף דידי נכמו שהק' בתוס' שם ד"ה היכא מ"מ מה לי כסף דידי מה לי כסף וידה וקרא חר מינהו נקיס (וכן באר שם בתורה"ש) וצ"ב דהא בכל הקנינים ודאי דבעי נתינת כסף מהקונה למקנה הזכא אמרי' דס"ד דגם כסף וידה יתני ומבואר דעת רש"י דכסף דקידושין אינו לקנין וככל קנין כסף בכה"ת ליסוד כסף בקידושין הוא דכסף עביד אישות מעשה הקידושין אינו רק הקנאה דיהני בו כסף קנין ככל קניני התורה ומהני משום כסף וביד אישות. ובה ס"ל לגמ' דמה לי כסף דידי מה לי כסף וידה כי היכי דכסף דידי עביד אישות. גם כסף וידה עביד אישות ונראה דאף לאחור דלפ"י מקרא דרק ביהיב איהו לדידה מקדשא אינו משום דכסף דקידושין הוי כקנינים דכה"ת דבעי כסף היתון מקונה למקנה ולעולם כסף קידושין יסודו דכסף עביד אישות ואינו ככסף קנין דכה"ת דהא נתינה דידי משום דבעי כי יקח ובתורתו וידה לא מקדשה ולא משום דאין סגן קנין כסף אלא דלפ"י מקרא דבעי והבעל יצאה האישות ולא האשה

**האב** זכאי בבתו בקידושי בכסף בשטר ובביאה מגיל דמקניא בכסף וכסף דאבחה הוא ארי" אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לארזן זה אבל יש כסף לארזן אחר, ואימא לדידה השתא אבי' מקבל קידושי דכתיב את בתי נחתי לאיש הזה ואיהו שקלא כספא. ופרש"י אפשר שעל חנם זכהו הכתוב בקבלת קידושי. ומבואר מדברי רש"י דמעיקר הדין הוי ניתון להתחלק דאב יקבל הקידושין והבת תשקול כספא ורק דמוכח מסברא דגם כסף הקידושין לאבי' דכי על חנם זכהו הכתוב בקידושי וצ"ע במאי דפריך בגמ' דלפ"י דאם זכאי גם בקידושי בתו נערה מקרא דויצאה חנם אין כסף ויצאה דכוחה קא ממעט דאב זכאי בכסף קידושי ופרשו החוסי' כתובות מ"ו ב' ד"ה יצאה דכיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאבי' הוי סברא הוא דאיהו נמי מקבל דהשתא אבי' שקיל כסף קידושי ואיהו תקדושה ומבואר בדבריהם דמאן דמקדש לה הוא דשקיל כספא וכסברת הגמ' וצ"ע דלרש"י הא ניתון להתחלק הוא מעיקר הדין דאם יקבל הקידושין והבת תשקול כספא וא"כ מאי הוי' מהא דאב שקיל כספא דאיהו מקדוש ליה וצ"ע.

**והנה** בעיקר דברי רש"י דמקרא דאבי' מקבל קידושי מ"מ הו"א דאיהו תשקול כספא נראה דכוחתו דבהכי הוא דמקדשא דאבי' מקבל קידושי ואיהו שקלא כספא ובעי קבלת הבת לקידושין וצ"ע דהא האב הוא המקנה דהבת ומהכתי' דניבעי קבלת הכסף וידה. והנה בריטב"א כתב לבאר דהגמ' דהשתא אבי' מקבל קידושי ואיהו שקלא כספא דאבי' לאו שלוח וידה הוא דהא מצי מקדשה בע"כ ומוכח מינה דאיהו מקנה ובע"ד וא"כ כספא דידי יעו"ש. ואי נימא דרש"י פליג בהא אריטב"א נס"ל דאב הוי שלוח דהבת א"ש דבעי קבלת הכסף דהבת לעצם הקידושין אמנם צ"ע לומר דרש"י פליג בהא. ונהגם ולכאור הא עיקר ראית הריטב"א תוא מהא דאב מצי מקדש בע"כ ומכח דאיהו מקנה ובע"ד ולא בעי דעתה ולכאור למש"כ רש"י לקמן ה' א' דאה"ג דאב

**ולחמבואר** נראה דכ"ז שייך למאי דס"ד דאב מקבל קידושין ואיהי שקלא כספא אמנם הא לא שייך דהבת תקבל קידושין ואב ישקול כספא דכל מאי דניתן להתחלק הוא רק בקבלת האב דאף שהוא הבע"ד ומקנה מ"מ איהי המתקדשת ובעי קבלה עבודה וכסף דידה הוא אמנם הא מהכ"ת לומר דהבת תקבל קידושין. ואב ישקול כספא דבהא ל"ש לחלק כדברינו יעו"ש דמוכח מהא דאב שקיל כספא דאיהו מקבל קידושין וכדברי התוס' דבהא גם לדש"י לא ניתן להתחלק.

**ומ"מ** צ"ע דהא לרש"י הא דאב שקיל לכסף קידושין אינו משום שהוא המקנה ורק דוכות הוא דזכתה לו תורה בכסף קידושין וא"כ מאי ראי' מהא דהוא שקיל כספא דקידושין דיד' דלכאור' כל עיקר הראי' דגמ' הוא דמהא דזכתה תורה בקבלת הכסף וחיזינן דמקנה הוא וא"כ ומקבל קידושין אמנם לרש"י הוא דהוא מקבל כספא אינו משום שהוא מקנה ומאי הרי' מהא דכספא דיד' דהוא המקנה דמאי ראי' מהא דאב שקיל כספא דאיהו מקבל הקידושין דהא י"ל דאב שקיל מדידה ולעולם הבת מקדשה נפשה וזוכה בכסף ואב מדידה שקיל.

**ונראה** בזה דמקרא דיצאה דכוותה ילפי' דהא דאב שקיל כספא הוא דע"י קבלת הכסף דאב הוא דמקדשה דהא ילפי' לה מאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר וציאה דכוותה קא ממעט וכי היכי דביצאה דאדון אי ה"י בה כסף היינו דע"י קבלת הכסף היתה משתחררת ה"ה ביצאה דכוותה דיש בה כסף היינו דיש לאדון כסף דע"י כסף זה נקנית וא"כ ליכא למימר דאב מדידה שקיל דהא קרא איירי בכסף דמקדשא בו ומהא דאב מקבל לכסף הקידושין מוכח דאיהו המקדש ומיושב קושית הגרע"א וא"כ נראה דגם לרש"י הוא כן כ"ז שייך רק בקידושין אב לבתו דאיהי המתקדשת ואם מקבל הקידושין עבודה ובעי קבלת כסף דידה אמנם אי בת מקבלת קידושין ל"ש דאב ישקול כספא בתורת קידושין ומהא דאב שקיל כספא מוכח דאיהי המקדש וכמשנ"ת.

**והנה** לקמן ה' א' כסף איתא בע"כ באמה עברי' ופרש"י שאב"י מוכרה שלא מדעתה ובתוס' שם ד"ה שכן כ' דר"ת פליג ארש"י וס"ל דמכירת אם לא מקרי בע"כ דכיון דאם במקום בת קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב. ורש"י לא ס"ל האי סברא

הכי משמע להדיא מדברי רש"י ה' ב' ד"ה נתן הוא יעו"ב.

**ועפיו"נ** דזהו מאי דס"ל לרש"י דאף דאב מקבל קידושין איהי שקלא כספא מעיקר הדין ומשום דאף דהאב הוא בע"ד והבת ברשותו לקדשה מ"מ הא הבת איהי המתקדשת וכסף עביד לאישות דידה ולא סגי לקידושין בהא דנעשה עם המקנה דהא בעינן מעש"ק דעביד אישות ואינו רק הקנאה וא"כ אף דאב מקנה הוא ומקדש בע"כ מ"מ איהי המתקדשת ונעשית א"א ובעינן קבלה דידה והא דאב זכאי בבתו בקידושין למקדשא בקידושין אב"י אינו רק משום שהוא בע"ד וברשותו היא דבהא לא סגי ורק דקבלת האב מהני לקדשה וזהו דינא דאב מקבל קידושין לבתו וזכר לזכר מגמ' גיטין כ"א א' דקרי להא דאב מקבל גיטא לבתו קטנה דאב הוי שליח ומבואר דנטל עבודה וזהו דקרי בגמ' שליחות וה"ה בקידושין מהני משום דהאב נוטל קידושין עבודה ומשו"ה ס"ד דגמ' דאיהי תשקול כספא דבעי דקבלת הכסף תהא הנאה לדידה ובהכי הוא דמקדשא ומסיק דהשתא אב"י מקבל קידושין ואיהי שקלא כספא דוכי על חנם זכהו הכתוב בקבלת קידושין דהתורה זכתה לאב גם את קבלת הכסף וזכה נעשה הקידושין.

**ואכתי** צ"ע דהא ודאי דבעי כסף דגמר ומקני וכמבואר להדיא לקמן מ"ו א' דכסף דקידושין הוא דע"י הכסף גמר ומקני וכן בגמ' ג' א' ולא גמדה ומקניא נפשה וביארו שם הראשונים דקאי גם על כסף (יער לעיל ס"י ד' אות ב') וא"כ צ"ע דמאי ס"ד דהבת שקלא כספא דהא א"כ ליכא כלל כסף דגמר ומקני וכמאי הרי כסף קנין, אמנם נראה דהא דגמר ומקני הוא משום דהכסף משעבד דאי נטלו מחוייב ליתן לו קנין חמורתו וכן מבואר לקמן ז' א' דילפי' כסף קנין מדין ערב דגמר ומשעבד נפשי' וא"כ נחזה דלזה לא בעי כלל דהאב יקבל הכסף דהמשעבד דכסף קנין אינו בהא דהוא מקבלו אלא במה דהוא לוקחו מהקונה דמחוייב ליתן חמורתו ומשו"ה שייך דאב מקבל לקידושין וגמר ומקנה אף דבת שלא כספא. והאמנם דמוכח בכ"ד דלקידושין לא סגי בהא דהאשה לקחתה מהמקדש ובעי קבלת האשה בקידושין [ויבואר במק"א אכן זהו משום דכסף דקידושין אינו כן כסף קנין כ"א דהרי כסף קידושין דעביד אישות ובעי קבלת הכסף ולזה בעי קבלת הבת ומשו"ה ס"ד דאב מקבל הקידושין ואיהי תשקול כספא.



היא יש לו זכות לקנותה ביבום וגם דמאמר הרי כיבום ומשויה ל"ש לומר דבעי דעת משום דעת מקנה ולזה כתב רש"י דבעי דעת האשה מקרא דהיתה מדעתה משמע. ולפי"נ לבאר קושיית הרשב"א דהק' דמהא דאב מקדש לבתו ע"כ דליכא הלכה בקידושין דבעינן דעת האשה ומשום דס"ל להרשב"א דנהי דאב הוא המקנה מ"מ איהי המתקדשת ואי איכא ההלכה בקידושין דבעינן האשה בקידושין לזה נבעי דעתה דהבת ולא סגי בדעתו דהאב ומהא דאב מקבל קידושין לבתו ע"כ דליכא הלכה בקידושין דבעי דעת הבת ולזה תי' הרשב"א דידו כידה לענין קבלת קידושי' ודעתו עדיפא מדעתה והיינו דבהך דינא דהאב מקדש את בתו ילפי' דגם דעת האב מהני לקידושין וגם זה בכלל ההלכה דהיתה מדעתה דה"ה דסגי בדעת האב. ויעו' בדברינו לעיל שנתבאר דהא דכתב רש"י לקמן מ"ד א' טעם דדעת מקנה בעינן משום דהתם פרש דברי ר"י דנערה אבי' מקדשה ולא היא משום דקידושין דמדעת בעי דעת אבי' ופרש"י משום דבעי דעת מקנה ונתבאר שם דהכא ל"ש לומר דלא יהני קידושי הבת משום דהלכה הוא בקידושין דבעי דעת האשה ולזה סגי בדעת הבת יעו"ש והדברים מבוארים היטב להמבואר כאן דעיקר הדין דעתה הוא דעת המתקדשת ורק דסגי גם דעת האב ומ"מ ל"ש לומר דלא יהנו קידושי הבת משום דבעי דעת האשה ולזה וודאי יהני דעת הבת ועו"ז כ' רש"י דבעי דעת מקנה והאב הוא המקנה ובע"ד דברשותו היא לקידושי'. [ויעו' בדברינו ד"ל בדעת רש"י דמסברא לא בעו דעת האשה בקידושין ומקרא דהיתה מדעתה משמע ילפי' דבעי דעת מקנה דהאשה בקידושין וגם לפירוש זה נראה דמבואר א"כ ברש"י דקידושין אינו דין הקנאה פ"ו מעשה אישות ושייך לומר דלא נבעי דעת האשה אמנם בריטב"א ביבמות שם מבואר דבעי דעת מקנה וכן ברשב"א ב' ב' פשיטא ל"י דבעי דעת מקנה בקידושין].

(ב) והנה הקשו התוס' הכא ובכתובות דנילף מהא דאב מצי למכור בתו קטנה דיכול לקדשה דהשתא זבני מזבין לה כסף קידושין מבעי יעו"ש ונראה דלשי' רש"י לא קשיא דהא מהא דאם מזבין לה לא מצינו כ"א למילף דאב הוי בעלים וידה אמנם למשנת' בדעת רש"י הא בזה לא סגי לקידושין דקידושין אינו נעשה עם המקנה כ"א עם האשה המתקדשת וא"כ בהא דאב הוא המקנה לא סגי ובעי קרא דאיכא קידושי אב דע"י קבלת

דמ"מ בע"כ היא אמנם בריטב"א שם הק' וז"ל ולא נהירא דכיון דקטנה היא ואינה ברשות עצמה ואבי' הוא המקנה הווא בעל דבר והמכר נעשה מדעתו הא לא חשוב בע"כ דאנן בע"כ של מקנה קאמרינן והכא הא איכא דעת מקנה ופדעתה לא אכפת לן עכ"ל. וצ"כ שי' רש"י ולהמבואר נראה דאף דאם מקנה וברשותו היא מ"מ לא סגי בהא דמ"מ איהי המתקדשת וקנינו דאישות לא נעשה עם המקנה כ"א עם המתקדשת וס"ל לרש"י דאף בקנין אמה עברי' כן דבעי קנין עם האמה עברי' וכסף דעביד אישות וקנין אמה העברי' ובעי קבלת הבת לזה ורק דאב מצי מקבל קידושין וקנין אמה לבתו ומהא דאב מקבל קידושין וקנין אמה עברי' חזינן דכסף מהני בע"כ דאילו הכסף לא הוי מהני בע"כ לא הי' מהני למעבד אישות בע"כ דהמתקדשת והאמה ובהא דמהני כסף בקידושי אב א"כ מצינו כסף בע"כ [והנה כל נידון דהגמ' התם הוא למילף דכסף יהני בקידושין ומתסברא דהא דבעי למילף הוא דבכסף איכא דין עביד אישות כביאה ושטר דלכאור' לגבי דין גמר ומקנה דקנין כסף דבעי בקידושין לכאור' פשיטא דיהני וככה"ת ורק דלא מצינו בכסף דעביד אישות ומהנך ליכא למילף דמהני בע"כ וע"ז נאמר דגם כסף מהני בע"כ באמה העברי' בע"כ.

והנה ביבמות י"ט ב' קאמר דטעמא דרבנן דמאמר מדעתה משום דגמרי מקידושין דעלמא דמה קידושין דעלמא מדעתה אף קידושין דיבמה מדעת וברשב"א שם הקשה ולא תקשי לך דאשכחן קידושין בעלמא בע"כ ע"י האב עד שתתבגר דשאני התם דיד אבי' כידה ודעתו עדיפא מדעתה כיון דאין לה יד לקבל קידושי' בלא דעת האב הלכך לא קרינן בה בע"כ וכו' עכ"ל. וצ"ע מהו דקשיא ל"י דהא במאמר לרבנן דבעי מדעתה מ"מ הא וודאי דמהני דעת האב וכמבואר להדיא לקמן מ"ד א' וא"כ הא שפיר ילפי מקידושין דבעי דעתה וגם דעת האב מקרי דעתה ומהו דקשיא ל"י.

ונראה בזה דהנה ברש"י שם כתב דקידושין דמדעתה ילפי' מקרא דהלכה היתה מדעתה משמע וברש"י לקמן מ"ד א' כתב דבעי דעת האב משום דבעי דעת מקנה וכבר עמדו בזה דלכאור' סתרי דברי ר' יעו' לעיל ס"י א' דנתבאר בדעת רש"י דבדעת האשה בקידושין איכא גם דין דעת מקנה וגם דילפי מקרא דייצאה היתה מדעתה משמע וס"ל לרש"י דבמאמר ל"ש לומר דבעי דעת האשה משום דבעי דעת מקנה

לביאה למנול ומוכה שחץ ולהמבואר דגם בלא קרא דיציאה דכוותה הנה ידעין דאב זכאי בביתו לקדשה בביאה א"כ ילפי מינה דהוא זכאי בכושט ופגם ונילף מינה דמצי לקדשה בכסף [וערוש' במקנה ד"כ דגם ביאה הוי איסורא דאית ב"י ממנוא דהא כתבו התוס' דגם בביאה אית לו זכות שיש לו שטר לקדש בביאה אמנם בדעת רש"י י"ל דמ"מ לה איסורא דאית ב"י ממנוא].

**אמנם** אכתי צ"ע דלכאור' למאי בעי קרא דאין כסף הא מצינו למילף בהקישא דהוריות להודי דמצי מקדשה בכסף דהוא מבואר בגמ' כתובות דהוא דילפי דאב מקדש לבתו דילפי בשטר ובביאה הוא מהיקש דהוריות להודי וא"כ אי נימא לדעת רש"י ילפי מהפרת נדרים דאב זכאי בביתו לקדשה בביאה שוב ניטל בהיקש דמקדשה בכסף וכן הק' במקנה [וכן הק' הגרע"א ע"ד התוס' שם].

**ונראה** בזה דהנה דלמשנית לעיל בשי"י רש"י הא נמצא דבהא דילפי דאב זכאי בביתו בקידוש' לא סגי בהא דזכתה התורה לאב את בתו לקידוש' דבהא לא סגי דמ"מ קידושין נעשים עם המתקדשת ורק דילפי עוד מקרא מתקדשת ע"י אבי' ומהני קבלת האב לקדשה וחידוש הוא בהלכות קידושין דאיכא קידושין ע"י האב [וערו' בשמ"ק כתובות מ"ו ב' ד"ה השתא צ"כ שם דמקרא דאת בתי נתתי הו"א דאב מקדש בנתינה בעלמא ורק באשה עצמה בעי כסף יעו"ש והדברים מפליאים ולהמבואר יש בו בנותן טעם דהא מאי דאב מקדש ע"כ חידוש הוא בקידושין דאיכא קידושין ע"י האב וס"ד דחדשה תורה דבקידושין ע"י האב סגי בנתינה]. ולפי"ז דהא דמבואר בגמ' דבעי קרא דאב מקדש את בתו בשטר וביאה הוא משום דבקרא לא מצינו כ"א קידושי אב ע"י כסף ומג"ל דאיכא הילכתא דקידושי אב גם בשטר וביאה וילפי מהקישא דהוריות להודי דגם בשטר וביאה נאמר הילכתא בקידושי אב.

**ואם** כן הוא נראה ד"ל דמהקישא דהוריות להודי לא מצינו למילף כ"א דאיכא הילכתא דקידושי אב בשטר וביאה דהוקשו כל החיות להודי ואי נאמר בכסף הילכתא דקידושי אב ה"ה דבשטר וביאה אמנם אי הוי ילפי קידושי ביאה מהפרת נדרים דאיסורא הוא וכסף דממנוא הוא לא מצינו למילף הוא משום ולא זכתה תורה לאב בביתו כ"א איסורא ולא ממנוא וזה לא שייך

האב דעת האב מקדשא וזה ליכא למילף מהא דאבי מצי מזבין לה. אמנם דעת התוס' נראה דבקידושין ליכא כ"א מקנה ולשיטתם אזלי דלא סברי להא דכסף עבד אישות ומשו"ה לשיטתם לא ס"ד כלל דאשה תתן קידושין לבעל וכמבואר בדבריהם ד' ב' ד"ה היכא וא"כ דקידושין אינו כ"א הקנאה א"כ אי ילפי דהבית הוי ברשותו דהאב למוכרה מצינו למילף מינה גם דאב מקדש לבתו.

**וערו"ש** בדהתוס' בתי' דמבואר דקשיא להו גם מגילף מהא דאב מיעד לבתו דמצי מקדש לה יעו"ש להמבואר בדעת רש"י נראה דהנה דעת רש"י י"ט א' דביעוד בעינן דעת הבת וא"כ מיעוד ליכא למילף דיהני קידושין שלא מודעתה דהא לשי"י רש"י בהא דאב מקנה לא סגי דמ"מ איהי המתקדשת ומעיקר דינא בעינן לדעתה [ורק דמהני קידושין בע"כ] וא"כ ליכא למילף מהא דמצי מיעדה דיכול לקדשה גם שלא מודעתה וגם לדעת התוס' ה' א' ד"ה שכן רביעוד לא בעינן דעתה דהבית מ"מ הא לא בעינן גם דעת האב והווי קידושין דלא בעי דעת אמנם בקידושין רבעי דעת ליכא למילף דאב מצי מקדשה שלא מדעתה דהא איהי המתקדשת ובעי דעתה לקידושין אף דהאב הוא המקנה ולזה בעי קרא דאת בתי נתתי דאב הוי מקדש בע"כ דהבית.

**ג** והנה בגמ' וכת' נילף מבושת ופגם שאני בושת וגם דאבי' נמי שייך בגוריהו ופרשי' דאבה שייך בגוריהו שיש בידו לבישה ולפיגמה בשביל ממון זה שיתנו לו ובתוס' הק' דהא בושת ופגם לא ידעי כ"א מהא דאב מצי מקדש לה ותירצ' דילפי מהא דאב מצי לקדשה כשהיא קטנה אמנם בדעת רש"י ליכא למימר הכי דהא כתב דאנס זה מחסר ממון ומבואר דגם בעודה נערה מצי למקדשה וצ"ע דהא אכתי לא ידעי הא דאב זכאי בביתו נערה בקידושין. ונראה בדעת רש"י [וכ"כ במקנה] דס"ל לרש"י דגם בלא קרא דאין כסף הוי ידעין דאב מצי לקדשה בביאה דהנה הקשו התוס' בכתובות מ"ו ב' ונילף דאב מצי לקדשה מהפרת נדרים דהוי איסורא מאיסורא והדר נילף דכספא דאבי' הוא דהשתא אבי' מקבל קידושי' איהי שקלא כספא יעו"ש וא"כ לאו י"ל בדעת רש"י דאה"נ דקידושי ביאה מצינו למילף מהפרת נדרים דהוי איסורא דלית בה ממנוא וא"ש דכרי רש"י דהא כתב רש"י כתובות מ' ב' דהא דאב מקבל בושת ופגם ילפי' לה מהא דאב זכאי למוסדה

מהפרת נדרים דאחר דידעי' דכספא דאבי' א"כ לא בעי למילף כ"א דאם מקדשה וזה איכא למילף מהפרת נדרים וכדמוכח ברש"י דמהפרת נדרים מצינו למילף ומקדשה בביאה [ועיקר הסברא מבואר בח"י הגרע"א וכל דברינו הם דמוכח כן בדעת רש"י ושלא תקשה דאמאי לא ילפי מהיקש דהחיות להדין] ובה א"ש הא דבעי למילף דאב מקדשה ממצעשי' וכן י"ל בהא דבעי למילף משבח נעורים האם זכאי בקידושי בתו דאזיל גם עד"ז דילפי' רכל שבח נעוריה לאבי' ואדם הקידושין ילפי' מהפרת נדרים.

למילף בהקישא דהחיות להדין דרק הלכות קידושין ילפי' בהאי הקישא ולא זכות האב בבתו ושפיר י"ל כדברינו דלביאה לא אצריך קרא דילפי' לה מהפרת נדרים וקרא דאין כסף אצטרך לקידושי כסף דאיסורא דאית ב' ממונא הוא וליכא למילף מהפרת נדרים דאית לאב זכות באיסורא דאית ב' ממונא.

**ולהמבואר** בדעת רש"י י"ל דלעולם מקרא דאין כסף דיציאה רכוותה ממצעט לא ילפי' כ"א דאב מקבל הכסף ושוב איכא למילף דמצי לקדשה

סימן ר'

### בדעת הרמב"ם בזכות האב בבתו קטנה ונערה

ובנערה אית לה יד אלא דאף דברשות אבי' היא מ"מ יחא לאב זכות לקדשה דרק בנערה דאין לה יד יחא זכאי בקידושי' וביאור הדברים נראה עמשנ"ת לעיל סי' ה' בדעת רש"י דלקידושין לא סגי בהא דהאב הוא בעלים על בתו וקידושין אינו רק הקנאה ועשיית הקידושין אינו ענין לבעלים כ"א למתקדשת וא"כ לא סגי בהא דהאב הוא בעלים על בתו דמשרה יחנו קידושא ורק דנתחדש בזה דאב יש לו יד קדושין לבתו ובקידושי האב מקדשא יעו"ש כדברינו ועפ"ז"נ לכאר דברי הגמ' דאימא ה"מ קטנה דלית לה יד דהא דחדשה תורה דיש לאב יד לקדש בתו ה"מ בקטנה דלית לה יד התם נתנה תורה יד לאב אמנם בנערה דאית לה יד לא נתנה תורה יד לאב לקדשה וביותר דהא גם כשהיא ברשות האב יש לה יד קידושין דמה דהיא ברשות אבי' אינו מבסל לידה דיד קידושין אינו שייך להא דאשה ברשות עצמה היא כ"א למתקדשת וגם ברשות האב ידה קידושי' דידה הוא. וס"ל להרמב"ם דאף אחר דילפי' דאב זכאי בקידושי בתו אינו משום דיד הקידושין דידה הוא דהא יש לה יד ורק מקדשה משום דרשותה בידו וזיינו דהוא בעלים על יד קידושי' וכח קידושיה דאבי' הוא וכמו דזכתה לו כל שבח נעורים כך זכתה לו יד קידושיה אמנם בקטנה ל"ש דיהני משום דידה ברשות אבי' דהא לית לה יד ומאי דאב מקדש לבתו קטנה הוא משום דנתנה לו תורה יד לקדשה וזהו שחלקם הרמב"ם לתרי דבקטנה האב הוא מקדש לבתו ובנערה רשותה בידו.

**רמב"ם** פ"ג מהלכ' אישות ה"א האב מקדש את בתו שלא לדעתה כ"ז שהיא קטנה וכן כשהיא נערה רשותה בידו שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה וקידושי' לאבי' וכן הוא זכאי במציאתה ובמצעשי' ובכתובתה וכו'. ויל"ע בדברי הרמב"ם דמבואר מלשונו דחלק זכות האב בבתו קטנה מזכותו בבתו נערה דבקטנה כתב דהאב מקדש שלא לדעתה ובנערה כתב דרשותה בידו וצ"ב מג"ל לחלק בזה, ומהו דין רשותה בידו שכתב גבי נערה, ולמאי נ"מ בזה, וצ"ע בדבריו דנראה להדיא מלשונו דחלק זכות האב בקבלת הקידושין מזכות האב בכסף הקידושין לתרתי וזכות האב בכסף הקידושין חד דינא הוא עם הא דזכאי במציאתה ובמצעשי' וצ"ע דהא בסוגיין מבואר דהא דאב זכאי בכסף קידושי' הוא מסברא דהשתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא דמאן דזכי בקידושין זכי גם בכסף הקידושין ואמאי חלקם הרמב"ם.

**ומקור** דברי הרמב"ם דחלק בין קטנה לנערה נראה דהוא מסוגיין דפר"ך בגמ' ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושי' אבל נערה דאית לה יד תקדש איהי נפשה ותשקול כספא וס"ל להרמב"ם דאף אחר דילפי' דגם בנערה אבי' מקבל קידושי' מ"מ שאני זכות האב בקטנה דלית לה יד מזכותו בנערה דאית לה יד ומשום דנראה דהא דפר"ך בגמ' ואימא ה"מ קטנה אבל נערה לית לאב זכות בה אינו משום דנערה אינה ברשותו דהאב דא"כ אי"צ לטעם דקטנה לית לה יד

מנערה הוא בקטנה מצי לקבל גט ואמאי לא תקבל גיטה כשהיא ברשות אבי' ומ"ש מנערה דשני ידים זוכות יעו"ש בדברי הרמב"ן. ונראה דלמשנ"ת בדעת הרמב"ם דחלוק זכות האב בבתו קטנה מזכותו בנערה דבנערה הוא משום דרשותה בידו ובקטנה נתנה לו התורה יד לקידושין וא"כ נראה דס"ל להר"ף דגם בגרושין כן הוא דהא גרושין ילפי' מקידושין בהיקש דויצאה היתה וא"כ גם בגרושין דקטנה נתנה התורה יד הגרושין לאבי' ובגרושי נערה ידה ברשות אבי' וא"כ נראה דהא בגמ' גיטין ס"ד ב' מבואר דטעמא דרבנן דאיהי ואבי' מקבלא את גיטה משום דידה יתירה זכי לה רחמנא ופרש"י התם יד אבי' יד יתירה היא וא"כ ס"ל להר"ף דכ"ז הוא בנערה דהתם יד אבי' יצא יתירה היא אבל בקטנה דנתנה תורה יד הקידושין והגרושין לאבי' התם אין שני זכרים כאחד ואבי' מקבל גירושין ולא היא.

**והנה** הרמב"ן במלחמות שם הביא רא"י לדעת הר"ף דבקטנה אבי' ולא היא מהא דתנן בקידושין מ"ד א' קטנה מן הארוסין אין עושים בה מאמר אלא מדעת אבי' הנהנעה בין מדעת עצמה ובין מדעת אבי' ובגמ' שם מוקי להך ברייתא לחד תירוצא דאזלא אליבא דרבי דמאמר מהני בע"כ וצ"ע דלרבי הא קטנה יתומה מתקדשת במאמר ואמאי ברשות אבי' אינה מקודשת ומוכח כדעת הר"ף דבקטנה לכו"ע אבי' ולא היא וכן הק' בתורי"ד קידושין מ"ד יעו"ש. ולמשנ"ת נראה די"ל דעד כאן לא פליגי שאר ראשונים על הר"ף וסברי דגם בקטנה יש לה יד לקבל גירושין כ"ז הוא בגרושין ומשום דסברי דהא דאב זכאי בגרושי בתו קטנה אינו כהא דאב זכאי בקידושי קטנה דבקידושין נתנה תורה יד קידושין לאבי' אמנם גרושי קטנה הוי כקידושי נערה דקטנה בגרושין כנערה בקידושין דאית לה יד והם מהני גרושין האב משום דידה ברשותו אמנם בקידושין לכו"ע בקטנה יד אבי' אינה יד יתירה כ"א דהתם יד הקידושין דאבי' הוא וא"כ נראה דבמאמר דקידושין הוא אף דמהני בע"כ מ"מ קידושין הוא ובקידושין נתנה תורה יד קידושי קטנה לאבי' ואין שני ידים זוכות כאחד ובקידושי כו"ע מודו לסברת הר"ף.

**והנה** בתוס' לקמן י' א' ד"ה ומקבל את גיטה נסתפקו אי אב מקבל גט לבת קטנה משנשאת ויעו"ש כבה"ש דצי"ן דכ"ה דעת רש"י וצ"כ מהכ"ת דיקבל גיטה אחר שנשאת ויצאה מרשותו ומדבריהם מבואר דבנערה לא מספקא להו ופשיטא דמשנשאת אין לאבי' רשות בה וצ"ע ולהמבואר נראה דהא דבקטנה אבי'

**ויעו'** בדברינו שם דנתבאר דהו ביאור דעת רש"י דפירש בדהגמ' דהשתא אבי' מקבל קידושי ואיהי תשקול כספא ופרש"י דוכי על חנם זכה הכתוב בקבלת קידושי ומבואר בדבריו דנותן להתחלק זכות הקידושין מקבלת הכסף וביותר נראה דמעיקר דינא בהכי הוה קידושין ע"י דבת מקבלת הכסף ונתבאר שם דכסף קידושין הוי כסף דעביד אישות ואינו רק כסף קנין והבת דאיהי המתקדשת ורק דאביה מקבל לה הקידושין א"כ כספא דידה יעו"ש באריכות והא כדברי רש"י מבואר כן גם ברמב"ם דניתן להתחלק זכות הקידושין מזכות הכסף ומשום דמעיקר הדין כספא דידה הוא דהיא המתקדשת וכסף דעביד אישות דידה הוא וא"כ שפיר י"ל כדברינו בדעת הרמב"ן דשאני זכות קטנה מנערה דהא בקטנה איכא דין מסויים יד הקידושין הוא דאבי' ואבי' מקדשה לכד מהא דהוא בעלים ובנערה מאי דאבי' מקדשה הוא משום דידה דאבי' הוא דהוא באים על ידה וזהו שכתב הרמב"ם דרשותה בידו וכמשנ"ת.

**והאמנם** דבגמ' מבואר דילפי' הא דאב זכאי בכסף קידושי מהא דאב מקדשה וברמב"ם נראה דחד דינא הוא עם זכותו במציאתה ובמעשי ודעתו מבוארת בפיה"מ כתובות מ"ו ב' דמקרא דשבח נעורים יפי' דכל שבח נעורים לאבי' אמנם הא דברי הרמב"ם דמקרא דבנעורי' בית אבי' ילפי' דכל שבח נעורים לאבי' הוא דלא כסוגיין דמבואר דההוא קרא בהפרת נדרים הוא דכתיב וליכא למילף מינה לממונא וא"כ לסוגיין דליכא למילף זכות כסף מקרא דשבח נעורים בעי לסברת השתא אבי' מקבל קידושי דילפי' מזה דאב זכאי בכספא דלא על חנם זכה הכתוב וע"כ דזכהו גם בכספא אמנם להרמב"ם דמקרא דשבח נעורים איכא למילף דכל שבח נעורים דאבי' א"כ תו לא בעינן לסברא דכספא דידי חכי בו כי היכי דזכי בכל שבח נעורים.

**[ומקורו** דהרמב"ם דפסק דלא כסוגיין ומקרא דמנעוריה בית אבי' ילפי' דכל שבח נעורים דאביה יעו' בספרו דהראש ישיבה וצ"ל דברי אליעזר שבאר דס"ל להרמב"ם ומנ שבאר בזה].

**ב**) והנה לקמן מ"ג ב' נערה המאורסה היא ואבי' מקבלים את גיטה אמר רבי יהודה אין שתי ידים זוכות כאחד ודעת רש"י בחד לישנא וכן הוא דעת הר"ף דבקטנה מודו רבנן דאבי' ולא היא ומחלוקתם היא בנערה דלרבנן בנערה איהי ואבי' מקבלים את גיטה ולר"י אבי' ולא היא. וכבר נתקשו בזה דמ"ש קטנה

דהא למסקנת הגמ' קרא דאת בתי נתתי קאי אקטנה ונערה ילפי' מקרא אחרני יעו"ש.

**ונראה** בזה דהנה למשנ"ת דלא סגי בהא דאב הוא בעלים על בתו דעייזי יכול לקדשה דקידושין אינו ענין לבעלים כ"א למתקדשת והא דאב מקדשה הוא משום דנתנה לו תורה יד לקדשה וא"כ נמצא דבהא דאב מקבל קידושין לבתו איכא גה"כ דקידושי אב מהני לבת ומקדשת היא בקבלת אביה [וערו] לעיל בדברינו דהובאו דברי השמ"ק כתובות דסד"א דאב מצי לקדשה בנתנה ולא בעי כסף והטעמנו דבריו דיסוד טעמו הוא משום דקידושי אב פרשה מחודשת היא בקידושין דאיכא קידושין גם ע"י האב וכזה י"ל דס"ד דבהך קידושין איכא הלכתא דנתנה יעו"ש] ונראה דזהו דילפי' מקרא דאת בתי נתתי דאיכא פרשת קידושין ע"י האב וזהו בין בנערה בין בקטנה ומקרא דשבח נעורים ילפי' דאב זכאי ואית לו יד בקידושי נערה אף דאית לה יד דידה ברשותו וכמשנ"ת.

**והנה** בתוס' כתובות מ"ו ב' ד"ה כתבו דלמסקנת הסוגיא ל"ב קרא דאת בתי נתתי דהא ילפי' מהאי קרא דאב זכאי לקדשה יעו"ש אמנם הרמב"ם הביא קרא דאת בתי נתתי ואולי רי"ל דלשי' הרמב"ם דיליף זכות האב בבתו נערה מקרא דשבח נעורים א"כ לית ליה דרשא דריצאה דכוותה וצ"ע.

**אמנם** נראה בזה דאפי' אי אית ליה דרשא דריצאה דכוותה מ"מ בעי קרא דאת בתי נתתי דהא מאי דאיכא למילף מקרא דריצאה דכוותה הוא דאב הוי בעלים ואית ליה יד וזכות קידושין אמנם מ"מ ליכא לאוכוחי מהאי קרא דמקדשת מדעת אבי' דכבר נתבאר לעיל סי' ה' דהלכה היא דבקידושין דבעי דעת האשה לבד מדינא דדעת מקנה וילפי' לה מקרא דהלכה והיתה מדעתה משמע [וע' לעיל סי' א'] דנתבאר דכ"ה דעת הרמב"ם לשי' הסמ"ג יעו"ש] ונתבאר שם דכזה בעי דעת הבת דאיהו המתקדשת ובעי דעתה וא"כ מקרא דריצאה דכוותה ליכא למילף דיהנו קידושין מדעת האב דנהי דהוא מקנה ויש לו יד קידושין למדנו מ"מ דדעתו תהני לא למדנו ולזה בעי קרא דאת בתי נתתי דאב מקדשה מדעתו וילפי' מינה דדעת האב מהני לקידושין כדעת הבת. והתוס' דה"ק כן משום דלהתוס' קידושין דהוי וין הקנאה ובעי דעת דהמקנה ואי ילפי' דאב הוי מקנה ובע"ד א"כ ל"ב כ"א דעתו. אמנם להמבואר בדעת הרמב"ם דקידושין אינו ענין למקנה כ"א למקדשת ובעי דעת המתקדשת ולזה בעי קרא דאת בתי נתתי וכמשנ"ת.

מקבל קידושי' הוא משום דיד הקידושין דאבי' הוא ואינו משום דידה ברשותו היא דהא קטנה אין לה יד לקבל קידושין וה"ה בגט דיד הגרושין הוא דאבי' ולא משום דהא ברשותו וא"כ גם אחר שנשאת דאינה ברשותו מ"מ יד לו יד לקבל הגרושין קביל בה קידושין אמנם בנערה דהוא משום דרשותה בידו דידה ברשות אבי' הוא ובנערה דיצאה מרשותו ל"ש דיקבל גיטה. והנה דעת הגרע"א לקמן מ"ד ב' דלשי' רש"י והר"ף דבקטנה אבי' ולא היא א"כ אי נימא דבנשואה אבי' מקבל גיטה ג"כ אבי' מקבלו ולא היא והדברים מבוארים היטב לדרכנו דהא דאין הקטנה מקבל גיטה אינו משום דהיא ברשות אבי' דא"כ גם נערה כן ורק משום דבקטנה יד הקידושין והגרושין דאבי' הוא א"כ אבי' ולא היא דאין שני ידים זוכות כאחד וא"כ ה"ה גם בנשואה כן דאי יש לאבי' יד גרושין אבי' ולא היא וכמשנ"ת.

**והנה** דעת התור"י לקמן מ"ו א' ד"ה דלרי' דס"ל לקמן מ"ג ב' דבקידושין אבי' ולא היא מ"מ לא בעי שליחות האב ואי נתרצה האב ולא מחה מקדשת וצ"ב דהא לר"י בכלל הא דאב זכאי בקידושי' הוא דאיהו לא מציא לקדש עצמה ומאי יהני מאי דלא מחה האב הא אין לה יד לקדש עצמה כלל ולדרכינו נראה דהא בנערה אית לה יד ורק דידה ברשות אבי' וא"כ מאי דלא מצי לקדש עצמה הוא משום דאבי' מעכב על ידה מלהתקדש דידה ברשותו היא אמנם בנתרצה ואינו מחה ומעכב שוב יש לה יד לקדש עצמה, וערו בתור"י ג' ב' דפרש קו' הגמ' דבנערה תקדש איהו נפשה ותשקול כספא דוודאי גם בנערה אית לאב זכות לקדשה ורק דגם היא תקדש נפשה ועוד דאפי' היכא דקדשה אבי' איהו תשקול כספא כיון דיכולה לקדש עצמה ונראה ביאור דבריו דסברת הגמ' דהשתא אבי' מקבל קידושי' ואיהו שקלא כספא כ"ז הוא בקטנה יד הקידושין הוא ואי וין הקידושין דאבי' דידה איהו שקיל כספא אמנם בנערה דאית לה יד א"כ היא המתקדשת ויד הקידושין שלה הוא ורק דאבי' מקבל קידושיה משום דברשותו היא וידה ברשותו ומ"מ כספא דידה הוא.

**ג)** והנה להמבואר בדעת הרמב"ם דהא דאב זכאי בקידושיה נערה הוא משום דידה ברשותו בכלל שבח נעורים הוא צ"ע דהא בדברי הרמב"ם נראה דגם נערה ילפי' מקרא דאת בתי נתתי וערו' גם בלח"מ שהק'

## סימן ז'

## בדין נתן הוא ואמרה היא וביסוד דין אמירה בקידושין

גרע אמרה היא מהיכא דקדשו בשתיקה ובביאור הגר"א שם כתב דדעת הרמ"א דהא דבעי אמירה הוא משום דבלא אמירה מנא ידעה אמנם באומרים שניהם דנתכוונו לקידושין מקודשת אלא דהקשה דא"כ מאי גרע באמרה היא יעו"ש שדחה דברי הרמ"א ופרש דברי מהר"ם בע"א.

**ובעיקר** הדבר דדעת הרמ"א דאמירה בעינן רק דהיא תודע נראה דמוכח כן גם בדברי הרמב"ם דהנה בגמ' נדרים ו' ב' מספ"ל אי יש יד לקידושין וברמב"ם פ"ד ה"ב כתב המקדש את האשה נתן הקידושין מדעתה ביד חברתה ואמר לחבירתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי וכן גם את וכיוצ"ב הרי שתיהן מקודשות אבל אם נתן בידה ואמר ואת ה"ו שקבלה הקידושין מקודשת בספק שמא לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכאילו אמר לה ואת מה תאמר בדבר זה ולפיכך קבלה הקידושין היא שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה ומפני זה היא ספק מקודשת עכ"ל ובמ"מ כ' דמקורו דהרמב"ם הוא מספיקא דגמ' דיש יד לקידושין. אמנם צ"ע דמהו שהוסיף הרמב"ם לבאר ולפיכך קבלה הקידושין היא וכי הדבר תלוי בדעתה וקבלה הא ספיקא הוא אי יש יד והוי כאמר הוא או דאין יד וליכא אמירה ומה לי בכחנתה לקבל ולא זכית שיעודר מאן בזה. ויעו"ש בסוד אהב"ע סי' ל"ז שהעתיק לשון הרמב"ם אכן השמיט מש"כ הרמב"ם ולפיכך קבלה היא וטעמו דלא לא נ"מ בזה למאי קבלה וצ"ב דברי הרמב"ם (ויעו"ש בבריכ"ש קידושין סי' א' שהביא מהגר"ח זצ"ל דהרמב"ם לא הביא ספק הגמ' דיש יד כ"א ספק בכונה ונ"ל דזהו עיקר מאי דקשיא ל"י להגר"ח אכן דעת המ"מ דדברי הרמב"ם הם ספיקא דגמ' משום צ"ב משה"ק).

**ונראה** דמבואר דדעת הרמב"ם דהא דבעי אמירה בקידושין הוא דבלא"ה מנא ידעה ומשר"ה כדמספקא לן אי יש יד לקידושין הוא משום דאולי לא ידעה וקבלה בלא רצון קידושין הנה במסכת מצ"ש

ה' ב' ואבע"א נתן הוא ואמר הוא מקודשת נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוא וכן פסק הרמב"ם פ"ג ה"ב מאישות ובטור סי' כ"ז פסק דנתן הוא ואמרה אם ה"י מדבר עמה עע"ק הוו וודאי קידושין ואם לאו הוי ספק קידושין ובסוף הסימן שם כתב והרמב"ם ז"ל כתב נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא מקודשת מספק וה"ק בב"י דלמאי הוצרך להביא כן מהרמב"ם הא פסק כן לעיל בסמוך וכ' דלכאוי דעת הטור דלהרמב"ם גם במדבר עמה מע"ק הוי ספק קידושין היכא דאמרה היא אמנם תמה ע"ז הבי"י דמנ"ל להטור דכן הוא דעת הרמב"ם דאי משום דלא כתב דאי מדבר עמה עע"ק מקודשת הא לא נזכר מזה בגמ' וגם ד"ל דסמך עצמו עמש"כ באותו הפרק דבמדבר עמה עע"ק ל"ב אמירה יעו"ש וזה י"ל דס"ל להטור דסדר דברי הרמב"ם מורה דלא מהני במדבר עמה עע"ק דהא בה"ב פסק דבאמרה היא לא מהני ואח"כ בהו כתב דאמר הריני בעלך הריני ארוסיך הריני אישך וכל כיוצ"ב לא מהני ובה"ח כתב דמהני במדבר עמה מע"ק וקידש בשתיקה וזה מבואר בראשונים דמדבר עמה לא מהני ללשני גריעי וא"כ לא קאי הרמב"ם על כל מה שכתב לעיל מונה והתם לא מהני במדבר עמה כ"א בקדש בשתיקה וא"כ משמע דגם באמירה היא לא מהני במדבר עמה וזהו שהביא הטור דעת הרמב"ם דאמרה היא לא מהני בכל גווני אמנם עיקר הדבר צ"ב דאמאי לא יהני מדבר עמה היכא דאמרה היא דהא כל מאי דלא מהני באמרה היא הוא משום דליכא אמירה וא"כ במדבר עמה דמהני כאמירה אמאי לא תתקדש וכדעת הרמב"ם כ"ה דעת התור"י ויתלמיד הרשב"א על קידושין וצ"ב.

**ב** והנה ברמ"א סי' כ"ז סי"ג כי דאפי' נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום והיא והוא אומרים שכוננו לשם קידושין יהו קידושין ומקורו הוא מתשר מיימתי במדכי פ' האיש מקדש ותמה בח"מ שם דא"כ מאי מספ"ל לגמ' דנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת וכי

2) ונראה בזה דהנה בעיקר ספיקא דגמי דנתן הוא ואמרה היא כ' הרשב"א דהא דלא מהני הוא משום דכי יקח משמע דכל הליקוחין דהיינו נתניה ואמירה תלויין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקח א"ע ובא"ד הקשה דאמרי באמרה היא אינה מקודשת דלכאור הדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמי שפרש רמ"מ בעי העדת עדים דהמקדש בלא עדים א"ח לקידושין אי"כ כיון שלא פרש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין אע"פ שהוא מוכח דלשם קידושין נתן כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם עדות אלא שהם דנים כוונת הלב ואין כאן עדות וכו' עכ"ל ובאר הגרע"א דהא דמספקא בגמי אי מקדשא באמרה היא ולכאור הא אין כאן עדות ובאר הגרע"א דאי הוי מהני אמרה היא הוא משום דמקבלתו לקידושין ורק דבעי רצונו בכך ולא בעי עדים על רצונו כ"א עדים על המעשה והוי קידושין ע"י דמקבלתו ולזה מספ"ל בגמ' דדילמא לא מהני משום דהוי תקח א"ע ובעי אמירה דידי' וא"כ לא מהני מאי דאמרה היא דעיי"ז הוי כאילו פרש משום דליכא עדים. את"ד הגרע"א. וביאור ספיקא דגמי נראה לדעת הרשב"א דהא בקידושין בעי נתינת כסף ואמירה ויסוד דין האמירה הוא דע"י האמירה הוי נתינת הכסף מעשה קידושין ומעשה קיחה וכדבאר הגר"ב דצ"ל בספרו באריכות ומספ"ל לגמ' דדילמא לא בעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל וסגי באמרה היא ומאי דמהני אמרה היא הוא משום דבכסף הא איכא נתינה וקבלה ובאמרה ההיא הא איכא הוכחה דמקבלת הכסף לקידושין ועיי"ז הוי מעשה קידושין וקיחה או דבעינת נתן הוא ואמר הוא דבעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל ולזה בעי דיאמר הוא ויהא מוכח דנתינתו הוי נתינה לקידושין ובאמרה היא לא סגי דבעי דיאמר הוא וכל הקיחה תהיה קיחה דידיה' וגם די"ל דבעי אמר הוא משום דבעי דמעשה הנתינה דידי' והא מעשה קיחה וקידושין ולזה לא מהניא אמירתה דבאמירתה ליכא כ"א הוכחה דמקבלתו לקידושין והוי קבלה מעשה הקידושין והקיחה ומקרא דכי יקח ילפי' דהיי' נתינת הכסף לקידושין ע"י דנתן לקידושין.

**והנה** ברין נודים ל א' ד"ה כתב דהיכא דאיהי מכנסת עצמה לרשותו בעלה הוי כי תקח ואין האשה מכנסת עצמה כ"א משוי נפשה כדבר הפקר והבעל זוכה בה והביא לזה רא"י מהא דנתן הוא ואמרה היא לא הוי כי יקח ומבואר מדברי הר"ן דהא דמספ"ל לגמ' דלא תתקדש באמרה היא אינו משום דבעי אמירה דהבעל

פ"ד מ"ו הפודה מע"ש ולא קרא שם רבי יוסי אומר דין רבי יהודה אומר צריך לפריש הי' מדבר עם האשה על עסקי גו"ק נתן לה גו"ק ולא פרש רבי יוסי אומר דין רבי יהודה אומר צריך לפרש ומבואר בגמ' ר' א' דהא דלרבי יוסי דין איירי כמדבר עמה ועסוקין באותו ענין וכתב הר"ש וכה"ג י"ל כפדיון מע"ש דאיירי כעסוק באותו ענין אמנם בתיו"ט שם דייק דעת הרמב"ם הוא דכמע"ש לא בעי מרבר ועסוק באותו ענין וכ' התיו"ט דדעת הרמב"ם דהא דבעי מדבר עמה ועסוקין באותו ענין כ"ז הוא בקידושין משום דבעי דעת האשה [ובגט אינו אלא מדרכנן] תמצא דלהתיו"ט בזה פליגי רבי יוסי ורבי יהודה דלרבי יהודה בעי אמירה כפדיון מע"ש ובקידושין ולרבי יוסי לא בעינת ורק דבעי דיאמר לה דבלא"ה מנא ידעה ומבואר א"כ דזהו דעת הרמב"ם דל"ב אמירה כ"א דבלא"ה מנא ידעה וכ"נ דעת התור"י הזקן וא' רבי דאף דבגידושין לא בעי דעתה רידה מ"מ בעי דיגלה דעתה דנותן לה בתורת כריתות וע' מאירי נדרים ר' ב' ובר"א מן ההר שם דמשמע נמי הכי וא"כ צ"ב דא"כ מאי גרע באמרה היא הא ידעה למאי מכון.

**והנה** בגמ' לקמן נ' ב' חוששים לסבלונות ופרש"י מי ששדך באשה ונתרצה וקדם ושלח סבלונות בעדים חוששים שמא קידושין הם ובתוס' שם ד"ה חוששין כ' משמע מתוך פירושו דחיישינן שמא מחמת קידושין הם ולכך נקט בלשונו שדך דאלי"כ לא הוי קידושין דמנא ידעה כדאמר בפ"ק גם נתן לה קידושין ולא פידש וקשה להר"מ וכי שדך מאי הוי והא בעי' שידבר מענין לענין ובאותו ענין. ולכאור משמע מתוס' דהא דבעי אמירה הוא משום דבלא"ה מנא ידעה דהא כל מאי דקשיא להו בסבלונות הא מנא ידעה והוא לכאור כדעת הרמב"ם אכן נראה כדעת התוס' דלעולם סבלונות הוי כאילו פרש דאומדנא סגי דהוי כאמירה וכהא דמהני באעבב"ז בלא אמירה משום דאומדנא דמקדש הוי כמפרש וכן באר הגר"ז דצ"ל בספרו אמנם מ"מ קשה להו להתוס' דאף דהוי כמפרש מ"מ מנא ידעה ונראה דהכי מוכח מדהתוס' דהא כתבו בקושיתם דבעינת עסוקין מענין לענין באותו ענין ולכאור הא לעיל מסקינן דבעי עסוקים באותו ענין ואמאי כתבו דבעי עסוקים באותו ענין הוא משום דבלא"ה לא הוי כמפרש אמנם הכא דסבלונות הוי כמפרש וכך דבעי דתוע סגי כעסוקים בענין לענין באותו ענין אמנם דעת הרמב"ם כבר נבאר דכל דין אמירה הוא דבלא"ה מנא ידעה וצ"ב דא"כ מאי גרע אמרה היא הא ידעה.

דכסף לשטר דבקידושי כסף בכסף הוא דמקדשה ואמירתה אינה אלא לגלות על הנתינה שלשם קידושין היא אבל בשטר שהשטר הוא קונה צריך שידבר עם מי שהוא מקבל הקידושין יעו"ש. ומבואר מדברי הר"ן דאמירה אינה בכלל הקיחה וא"כ א"א לפרש כהרשב"א דאמירה דידה לא תהני משום דבעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל דהא אמירה אינה בכלל הקיחה אכן דעת הר"ן דבהא לא ס"ד כלל דאמירה דידה תהני וכל מאי דמספ"ל באמרה היא הוא משום דהוי כמדבר עמה ולמאי דמספ"ל דלא יהני הוא משום דאמירה דידה גרעה וכמשנ"ת.

ד) והנה דעת הבה"ג דגם בנתנה היא ואמר הוא ספיקא הוי ומהנראה דגרס הכי בגמ' ודעת הר"ף דבנתנה היא אינה מקודשת וכתב הרא"ש הוא דפשיטא להו לרבותינו ז"ל לפרש דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת משום דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף ובעינין כי יקח. ומבואר דהוצרך ליתן טעם מ"ש נתן הוא אומרה היא מנתנה היא ואמר הוא ובר"ן הביא דברי הבה"ג וכתב ולא נראו דבריו ומהנראה דלא בעי כלל ליתן טעם אמאי בנתנה היא אינה מקודשת. וצ"ב.

**וּנְרָאָה** בביאור דברי הבה"ג דס"ל דמעיקר דין כסף הקידושין שייך דתתקדש גם ביהבה איהי לדידי וכבר נתבאר לעיל סי' דיסודו הוא משום דכסף קידושין כסף עביד אישות הוא וגם ביהבה איהי כסף עביד לאישות הוא דבעי דוקא נתן הוא הוא משום דבעי קיחה דבעל ומשו"ה ס"ל לבה"ג דאיכא לספוקי גם בנתנה היא ואמרה הוא דספיקא דגמ' הוא אי בעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל או דסגי במקצת הליקוחין ע"י הבעל ויהני גם בנתנה היא ואמר הוא. ויש ליתן טעם בדברי הבה"ג דבאמר הוא מקרי כי יקח דבאמר הוא הוי מעש"ק ע"י דהוא מקבלו דזהו מאי דמספ"ל באמרה היא דתהני אמירה דידה משום דהיא מקבלתו לקידושין דהא באמירה דידה ליכא כ"א אמירה דקבלתה היא לקידושין ועי"ז הוי קידושין וכמש"נ לעיל מהגרע"א בדעת הרשב"א וא"כ ה"ה בנתנה היא ואמר הוא ובאמירה דידה הוי מעשה ע"י דמקבלו ומקרי כי יקח אי סגי במקצת הליקוחין. אכן כ"ז הוא אי נימא דספיקא דגמ' הוא ויהני אמירה דילה ומשום דלא בעי כל הליקוחין ע"י הבעל ושייך לומר דה"ה בנתנה היא ואמר הוא ספיקא הוי אמנם לדעת הר"ן דהא דס"ד דיהני אמירה דידה הוא משום דהוי כמדבר עמה א"כ לא מצינו כלל בגמ' דס"ד דיהני מקצת ליקוחין דבעל

מקרא דכי יקח ובאמרה היא ליכא אמירה דבעל וגם דנתינה דידה לא היא מעש"ק וכדעת הרשב"א ורק דמספ"ל לגמ' דהיכא דאמרה היא הוי כי תלקח דמכנסת עצמה לרשות הבעל דמעשה קידושין באמירה דידה הוי מעשה דמכנסת עצמה דהא ע"י אמירה הוי מעשה קידושין וא"כ הוי מעשה מצד האשה דהיא מכנסת עצמה דהא באמירה דידה ליכא כ"א הוכחה וגילוי דהיא מקבלתו לקידושין ומכנסת עצמה לרשותו ויעו"ש בר"ן לקמן ו' א' דמבואר שם בדבריו דהיכא דאמרה היא הוא גותן עפ"י דיבורה והוי כמדבר עמה מע"ק והוי כאמרה הוא ורק דמספ"ל דילמא גרע משום דלא קרינן ב"י כי יקח משום דאמרה היא והוא שותק וזהו שכתב הר"ן בגדרים דמהכא מוכח דמכנסת עצמה לרשותו הוי כי תלקח וכדמוכח בהא דנתן הוא ואמרה היא דהא שתיקתו מוכחת שהוא מסכים לדבריה והוי כאמירה ורק דאמרה היא גרע דהוי כמכנסת עצמה לרשותו. ונמצא דנחלקו הרשב"א והר"ן בביאור ספיקא דג"ג דלהרשב"א הא דמספ"ל דיהני קידושין באמרה היא הוא משום דס"ד דאמירה דידה תהני וכדברי הגרע"א דס"ד דע"י הקבלה הוי מעש"ק ואי לא מהני הוא משום דבעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל ובעי אמירה דידה וגם י"ל דלימ' מאי דהוי קדושין ע"י קבלתה דבעי דה"ה הקדושין בנתינתו, ויסוד הספק הוא אי בעי דכל הליקוחין יהיו ע"י הבעל או דסגי במקצת הליקוחין ולהר"ן לא ס"ד דאמירה דידה תהני ורק דבאמרה היא הוי כאומר הוא דמספ"ל דלא יהני הוא משום דבאמרה היא גרע, וזהו דמספ"ל אי באמרה היא הוי כי תלקח משום דמכנסת עצמה לרשותו או דבאמירתה לא גרע.

**וּנְרָאָה** דהר"ן לשיטתו לא מצי ליפרש כהרשב"א דהנה יסוד הספק להרשב"א הוא אי בעי אמירה דהבעל משום דבעי דכל הליקוחין הנתינה ואמירה תלויין בו ומבואר ברשב"א דאמירה הוי בכלל הקיחה ובקרא דכי יקח דבעי ליקוחין דהבעל ולפי דבעי אמירה דידה ויעו"ש ברשב"א נודים כ"ט ב' דמבואר בדבריו שם דבקידושין לאחר ל' שייך לדון דכלתה אמירתו ומבואר להדיא דהאמירה הוי בכלל מעשה הקידושין אמנם דעת הר"ן נראה דאינו כן דהנה בר"ן לקמן ט' א' הביא דברי הרמב"ן דהוכיח מהא דמבואר בגמ' דבמקדש בת נערה או קטנה בכסף אומר לה הרי את מקודשת ה"ה דבמקדשה בשטר יכול לכתוב כלפי הבת והר"ן פליג עלי' וכתב דאין ראי' מאמירה



**ובזה** נראה לישב דעת רמ"א דבנתנו בשתיקה ונתכוונו לקידושין מקודשת והקשה בח"מ וכיאר הגר"א דא"כ אמאי באמרה היא אינה מקודשת אכן לדעת הר"ן דבאמרה היא גרע דהוי מעשה דכי תלקח ומשו"ה בשתיקה מקודשת ובאמרה היא דהוי מעשה קידושין דמכנסת עצמה מגרע גרע וא"כ גם הא דהוכחנו מדעת הרמב"ם דיסוד דין האמירה הוא כי היכי דתדע ומ"מ באמרה היא גרע דהיכא דנתן בשתיקה ואמרה היא הוי מעשה דכי תלקח ול"ה מעש"ק והנה לעיל הבאנו דברי התו"ט דבאר דעת הרמב"ם דלדעת רבי יוסי אי"צ לפרש וסגי במדבר עמה ובפדיון במע"ש אי"צ עסוק בענין המע"ש הוא משום דלר"י סגי בפדיון מע"ש בשתיקה ובקידושין בעי מדבר עמה דבלא"ה מנא ידעה ונראה דיסוד מחלוקתם דרבי יוסי ורבי יהודה הוא דלרבי יהודה בעי אמירה בקידושין דע"י אמירתו הוי מעשה קידושין וקידה וגם בפדיון מע"ש נראה דכן הוא דבעי מעשה פדיון [וע' בתוס' לקמן נ"ט ב' דגם בתרומה איכא דין מעשה ורק דמחשבה הוי כמעשה] ומשו"ה בעי אמירה ולדעת רבי יוסי הוי מעשה ע"י מחשבה והא דבעי מדבר עמה הוא מטעם אחר דבלא"ה מנא ידעה אמנם הוי מעשה ע"י מחשבה ומשו"ה בפדיון סגי בלא אמירה ואם כן הוא דבעי מעשה ורק דהוי מעשה קידושין ע"י מחשבה א"כ שפיר י"ל דהיכא דאמרה היא לא הוי מעשה קידה אלא מעשה דכי תלקח וגרע.

(ו) והנה בתוס' ד"ה הא נתן הוא ואמרה היא מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ל"י דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן והוכיחו מזה העצמות יוסף ודרישה דבנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת אף באדם חשוב ול"ה ספיקא כנתן הוא ואמרה היא וכן מבראר להדיא בתוהרא"ש אמנם במ"מ פ"ה מאישות הכ"כ כתב דבאדם חשוב איירי באמר הוא משום דבלא"ה ספיקא הוי ומבראר דס"ל לה"ה דגם בנתנה היא ואמרה היא הוי ספיקא ודלא כהתוס' והאמנם דפשטות דברי הרמב"ם הוי כהתוס' דכתב דינא דאדם חשוב דוקא באמר הוא ומשמע דבלא אמו ליכא כלל קידושין וכהתוס' אכן דעת המ"מ דלא כן וצ"ב.

**והנה** הגרע"א הק' דלכאור' מוכח בטור דלא כהתוס' דהא כתב הטור חו"מ סי' ק"צ דבמכר באדם

וגם דלהר"ן אמירה אינה בכלל הקידה ול"ש לומר דספיקא דגמ' דדילמא סגי במקצת ליקוחין ורק דהוי כאמר הוא ומשו"ה בנתנה היא ואמר הוא פשיטא ל"י להר"ן דאינה מקודשת.

**ודעת** הרא"ש דהוצרך ליתן טעם אמאי בנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת נראה ככה"ג ביסודו דהוי מעשה כסף בנתנה היא ורק דבעי נתן הוא משום כי יקח וכבר נתבאר כן לעיל סי' דזהו דעת הרא"ש והנה בתוהרא"ש בסוגיין הקשה דאמאי לא תתקדש באמרה היא ומ"ש ממדבר עמה ע"ק ות"י הרא"ש דהתם נתן עפ"י דיבורו והכא נתן עפ"י דיבורה ונראה דדעת הרא"ש דבעי אמירה בקידושין והוא כדעת בעה"מ גיטין ע"ח ד"כ שם דילפי' מקרא דכי יקח ולא שיקח א"ע דבעי דיוציא בפיו דברי הקידושין והיינו דמדילפי' מקרא דבאמר הריני בעלך לא מהני משום דכתיב כי יקח ולא שיקח א"ע א"כ הא שמעינן מקרא דככי יקח כתיב דיאמר הקידושין בפיו ובה דילפי' דבאמר הריני בעלך לא מהני והוי דקאמר הרא"ש דבמדבר עמה נתן עפ"י דיבור אבל בנתן עפ"י דיבורה הא לא אמר כלום ובעי אמירה בקידושין ולדעת הרא"ש נראה דהא דמספ"ל אי יהני אמרה היא אינו משום דבאמירה היא ונתן עפ"י דיבורה מהני וכהר"ן ורק דמספ"ל לגמ' דילמא מהני אמירתה ומשום דלא בעינן כל הליקוחין יד' ומשו"ה הוצרך ליתן טעם מ"ש ותן הוא ואמרה היא דמספ"ל דמקודשת משום דלא בעי כל ליקוחין יד' מנתנה היא ואמר הוא ויהיב טעמא דעיקר הקידה היינו נתינת הכסף ובה וודאי בעי דיתן הבעל.

(ז) ולפי"ז לבאר דעת הרמב"ם דבמדבר עמה ואמרה היא אינה מקודשת וצ"ב דהא מדבר מחשב כאמירה ולא בעיתו לשום אמירה ומה לי אי אמרה היא אמנם למשו"ת בדעת הר"ן דבאמרה היא גופא היא איכא אמירה דמחשב כמדבר עמה ורק דאמרה היא גרע ומשום דהוי מקחת א"ע דהיכא דאמרה היא הכי מתפרש מעשה הקידושין דהיא מקחת א"ע דהא יסוד דינא דמדבר עמה אינו דחשיב כדיבר וכמבראר בר"ן דגם באמרה היא שייך ויהני מדין מדבר עמה ומבראר דמהני משום דהנתנה מוכחת דהיא לקידושין מהני ובה ס"ל להרמב"ם דבאמרה היא הא גרע דהוי מעשה דכי לקח ואינה מקודשת.

מ"מ בעינן להודיעה דנותן לה כסף לקידושין ומקורם נראה שהוא מיעוד דכתבו התוס' ה' א' ד"ה דיעוד מהני בעי' ומ"מ צריך להודיעה ומבואר בגמ' י"ט א' דאינו דין מטרים כיעוד דהא בעי להוכיח מהא דבעי דעתה דמעוה הראשונות לאו לקידושין נתנו ומהכא למדו התוס' רכן הדין בכל קידושין דבעי דתדע ונראה ביאורו דבעינן קבלת המעוה לקידושין ואף דמהני בעי' מ"מ בעינן קבלתה וסגי גם בקבלה בעי' ומשו"ה צריך להודיע דתקבלי לקידושין וצ"ע למ"ד מעוה ראשונות לך קידושין נתני ואני המקבלת כלל ומ"מ צריך להודיעה וצ"ע. והנה בסוגיא ר' א' פרך בגמ' מנא ידעה ופרש"י שתתוצה בקידושין ולכאור' הא י"ל דכבר נתרצית ואולי דמ"מ בעינן רצוי' בשעת מעשה ולא סגי ברצוי' קודם קידושין אמנם להתוס' א"ש דבעי דתדע דמקבלתו לקידושין דבעי קבלה לקידושין. אכן לשי' רש"י לא מצינו דאיכא דין להודיעה דהא לדעת רש"י יעוד הוא מדעתה דהו' דילפי' מקרא דצריך ליעדה דבעי דעתה וליכא קרא דבא דעתה דנהוי מעש"ק. ומשו"ה פרש"י דק' הגמ' דמנא ידעה דתתוצה ומ"מ נראה דאף לדעת רש"י כבר באר מנ"ח דהא דבעי דעתה הוא משום דרק מדעתה הוי מעש"ק ואינו רק דין דעת מקנה דהו' דילפי' מקרא דוצאה היתה מדעתה משמע וא"כ הא בעי דעתה וקבלתה לקידושין ובהכי הוי מעש"ק.

**והנה** בשו"ע אבה"ע סי' כ"ז ס"ק הובא דעת הר"ן דהיכא דאומרת דהכינה דבריו מקודשת מדבר עמה כי היכי דתדע והקשו הגרעק"א ובאבנ"מ שם סק"ו דלכאור' הוי מקדש בלא עדים דליכא עדים על דעתה ובארזו דלדעת הר"ן דאין האשה מקנה א"ע ועיקר הקידושין מהבעל אי"ז דידעו העדים כ"א דהבעל עשה הקידושין דבעי עדים רק על עיקר הדבש"ב"ע דהוא מעשה הבעל דהא ראו קידושין ולהמבואר יש לדון בזה דהא בלא קבלתה ל"ה מעש"ק ולא ראו כגון מעשה קידושין.

**ולפי"ן** דהו' מש"כ התוס' דבאדם חשוב כנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת דכנתנה היא באדם חשוב לאף דקבלתו הוי הנאה לה הנאה הוי ככסף מ"מ ליכא נתינה דהא מקבל מינה מתנה וכמה נתן לה ורק באמר הוא ופרש דקבלתו הוא כדי לקרשה וקבלתו הוי נתינה בכה"ג מהני וכן מבואר ברשב"א בסוגיא דבאמר הוא באדם חשוב הוי נתינה דמקבל המתנה כדליתן לה ההנאה לקידושין ובל"ז ל"ה נתנה ובעי

חשוב סגי באמר המוכח ומבואר דגם בהנאת אדם חשוב אי אמר המוכר מקבל הקונה על דעת קנין וא"כ ה"ה בקידושין ורק דלא מהני משום דאמרה היא ואינו כי יקח וא"כ ספיקא הוא וצ"ע.

**ונראה** בזה דהנה יסר הגר"ד דבעי' בקידושין מעשה קידושין וקיימה דהו' יסוד דין אמירה. ונראה דבקידושין בעי' מעשה נתינה לקידושין ומעשה קבלה לשם קידושין ויסוד לזה נראה דהנה לקמן ד' א' הילך מנה דהתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני ופרש"י והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו וברמב"ם פ"ה מאישות הכ"כ אמר לה הילך דיתר זה כמתנה דהתקדשי לפלוני וקדשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי ה"ו מקודשת דהקשה הרשב"א אי' מי דתקן לכך שהרי אין זה כדן עבד כנעני ממש אלא בשנתן ראובן ואמר ראובן שתהא מקודשת לשמעון. וצ"ב דלכאור' דברי הרמב"ם הוא דבכה"ג אי"צ לשליחות דהא מקדשה הוא עצמו ומהו שהק' הרשב"א ועי"ש במ"מ.

**ונראה** דהנה בקידושין בעינן נתינה לקידושין ולא סגי בהא דקבלה הכסף ומחייב הוא קידושין ורק דבעי' נתינה לקידושין ובעי' דנתינת הכסף תהא מעשה קידושין ובהכי הוי מעשה קידושין וקיימה וא"כ בהילך מנה דהתקדשי לפלוני הא אין נתינתו לקידושין דאיהו יהיב לה מתנה ואין נתינתו נתינת קידושין הכי הוא לישנא דהרמב"ם דאמר הא לך מנה כמתנה דנתינתו אינה נתינה לקידושין כ"א כמתנה וביותר דאינו יכול ע"י נתינתו להיות כסף קידושין ומשו"ה דעת הרשב"א דבעי' דוקא דיהי' שליח דהתם הוי נתינה לקידושין ומ"מ בעי' למילף מדין עבד כנעני דהא אין כאן כסף דמקדש ולא חסר ממנו וילפי' מדין עבד כנעני דמהני בכסף דאחר דהו' שהקשה הרשב"א דבגוזא דהרמב"ם דאינו שליח אינו דומה לעבד כנעני וליכא למילף הא מעבד כנעני דהתם לא בעי נתינה דהעבד ומהני מדין זכין או מדין קבלת רבו גרמה לו ומ"מ יסוד הדבר דסגי בנתינת אחר אמנם בקידושין דבעי' נתינת קידושין א"א למלף דתועיל נתינתו דפלוני ורק בשליח הוא דמהני דזה לא ילפי' מעבד כנעני דנתינת שליח תהני לקידושין ובעי' רק למילף דלא בעי' כספא דמקדש ובה שפיר דמי לעבד כנעני.

**וגם** נראה דבעי' קבלת האשה לקידושין דהנה לקמן מר' א' בתוד"ה מבואר דאף במאמר רמהני בעי' כ

מקודשת וכתב ה"ה דע"כ איירי באמר הוא דבאמרה היא ספיקא הוי וכ"ה ברשב"א ז' א' אכן פשיטא דדברי הרמב"ם נראה לי דמשמע דבאמרה היא אינה מקודשת כלל ונראה דבנתן לפלוני אין כאן נתינה לקידושין דהא נתן מתנה לפלוני ורק באמר הוא דבזה תתקדש הוא והוא נתינה ומשו"ה כתב הרמב"ם דבעי דוקא דיאמר הבעל אכן הרשב"א אזיל לשיטתו דלמאי דמספ"ל בגמ' דיהני באמרה היא הוא משום דמהני קבלה דידה וא"כ גם בערב יהני קבלה דידה דע"ז הוי מעש"ק ומשו"ה באמרה היא ספיקא הוי.

**והנה** בטור חו"מ סי' ק"צ דבערב הקונה אומר יקנה לי קרקע שלך בכסף שאתן לפלוני וצ"ע דהא בקידושין כתב הרשב"א דהא דבעי אמר הוא הוא מקרא דכי יקח ובלא"ה מהני באמרה היא ואמאי ס"ל להטור דגם במקח בעי דאמר הלוקח ונראה דס"ל להטור דגם במקח בעי דהנתינה תהא מעשה קנין ובעינן נתינת כסף לקנין [וטפי מזה ס"ל להמאירי הובאו דבריו לעיל דאיכא דין מעשה קיחה בקנינים] וא"כ בנתן לפלוני אין כאן נתינה דהא נתן מתנה ורק ע"י האמידה הוא דהוי נתינה אמנם כ"ז הוא בנתן לאתר אבל בנתן לא בעינן אמירה ולא בעי מעשה קיחה דנבעי לזה אמירה כ"א נתינה ובנתן למוכר איכא נתינה אבל בנתן לאחר ליכא נתינה ועכ"פ זכינו דדעת הטור דבעינן בערב דיאמר היא גם בלא קרא דכי יקח דבעי אמירה והבעל [ואף דבארם חשוב אי"צ אמירתו דהקונה ולעיל נתבאר דבלא אמירה ליכא נתינה אמנם פשוט דבמקח סגי בקבלה ומשו"ה בארם חשוב איכא קבלה אמנם בערב דכל דין הכסף הוא ע"י נתינתו וכ"ז ולא אמר ליכא נתינה ושוכ צ"ע א"כ דעת הרשב"א דאיכא ספק דתהני קבלתה בערב].

**והנה** ברין ז' א' כתב כדברי הרשב"א דבערב ואמרה היא אינה מקודשת משום דאמרה היא ספיקא הוא ולכא"ה למשנ"ת דבערב כ"ז דליכא אמירה ליכא נתינה וא"כ אמאי הוי ספיקא אכן נראה דתליא בהא דכל דכרינו הם אי נימא דיסוד דין ערב הוא דמקדשה בהנאה וא"כ נתינתו הוי נתינת מתנה ורק דאית לה הנאה אמנם אי דין ערב הוא דהוי כאילו נתן לאשה א"כ הא נתינתו הוי נתינת קידושין וא"כ נראה דלהרמב"ם דמקדשת מדין הנאה ומאי דנתן לפלוני הוי מתנה א"כ הא ליכא נתינה כ"ז ולא אמר הוא אמנם הר"ן ס"ל דערב הוי כאילו נתן לה והוי ככל נתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי.

נתינה לקידושין ונראה דזהו מש"כ הרמב"ם ורשב"א דבעי דיאמר בהנאה שקבלתי ולא סגי באמר במה שקבלתי ולמשנ"ת דהכא בעי אמירה דע"ז הוי קבלתו נתינה א"כ לא סגי באמר דמקודשת במה שקבלתי דנהי דאיכא אמירה דמקדשה מ"מ לא באמר דאיכא נתינה בקבלתו ולזה בעי דיאמר בהנאה שקבלתי דמקבלי כדי ליתן לה הנאה והוי נתינה. ומדשכ קר הגרע"א דמש"כ ממכר דמהני באמר המוכר ומוכח דנתרצה הקונה בזה ואמאי הכא לא יהני בנתנה היא ואמרה היא אכן נראה דהא במכר לא בעי נתינה ואי רק קבל המוכר סגי אמנם בקידושין דבעי נתינה א"כ כ"ז דלא אמר הוא ליכא נתינה ואינה מקודשת דבעי נתינת הבעל לקידושין.

**אמנם** דעת המ"מ דגם בנתנה היא ואמרה היא באדם חשוב ספיקא הוי וצ"ב דלכא"ה הא כ"ז דלא אמר הוא ליכא נתינה ובמאי פליגי אתוס' ונראה דהמ"מ אזיל בדעת הרשב"א [וכדרכו בכ"מ כרבו הרשב"א] דהא דמספ"ל בגמ' דיהני אמרה היא הוא משום דהוי קידושין ע"י קבלה דידה וא"כ גם בנתנה היא ואמרה היא באדם חשוב תתקדש דנהי דליכא נתינה דידה וכמשנ"ת מ"מ הא זהו ספיקא דגמ' דע"י קבלה דידה הוי קידושין וא"כ גם בנתנה ואמרה היא מ"מ קבלתה איכא והוי מעש"ק ע"י קבלתה.

**ודעת** התוס' נראה דפרשו סוגיין כהר"ן דספיקא דגמ' הוא משום דבאמרה היא הוי כמדובר עמה דהנה בתוס' ד' ב' ד"ה היכא כתבו דמקרא דכי יקח ילפי' דבעי נתן הוא ואמר הוא וצ"ע דהא בגמ' ספיקא הוא והיאך כתבו התוס' דילפי' לה מקרא וגם צ"ב דהיכא שמעינן מקרא דכי יקח דבעי אמירה דבעל [וכן הק' בשיטה ל"ג למ. וע' במקנה] ונראה ביאור דהתוס' דמקרא דכי יקח ילפי' דבעי אמירה והיינו דס"ד דיהני באמרה היא משום דמקודשת ע"י קבלתה ולזה ילפי' מקרא דכי יקח דבעי קיחה דידה ואינה מקודשת ע"י קבלתה ומ"מ מספ"ל לגמ' דילמא אמרה היא יהני דגם באמרה הוי אמירתו וכמדובר עמה עע"ק מהני וא"כ לשי' התוס' לא מצינו דתהני קבלתה ובעי מעשה דילי' וא"כ בנתנה היא ואמרה היא באדם חשוב דליכא נתינה אינה מקודשת.

(1) והנה שם ברמב"ם הכ"א האשה שאמרה תן דינר לפלתי מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה מתנה זו שנתי על פיך ה"ז

## סימן ח'

## בדין שמא נתרצה האב וצאי וקבלי קדושין

ובזה מובן דצריכים שני הטעמים דמסירת כחו וגם דשליחות לעצמה.

**ולפי"ז** נר' דיש לחדש דהא דבעינן שליחות בצאי וקבלי, רק בצאי וקבלי מדעתך למי שתרצה אבל בא"ל צאי וקבלי מאיש פלוני דאיכא דעת האב להתקדש לפלוני אי"כ גריעותא דמעשה קטן כיון דאיכא בזה דעת האב וצריך רק למסירת כחו ולא לשליחות ומשו"ה ג"כ ביעוד ל"ב שליחות דהוי לפלוני.

**ונ"ל** יסוד לזה מר' הב"י שהובא בא"מ דבקידוש ביאה צ"ל דמוסר אותה לפלוני, והא"מ העיר דמהני גם בלא איש מיוחד, עיי"ש בסק"י, אמנם לפי"ז יוכן דבביאה סובר הב"י דל"ש שליחות כבכסף ושטר אבל באומר שתתקדש לפלוני א"צ שליחות כיון דאיכא דעת האב שתתקדש לפלוני אבל בלא יחדה לפלוני ליכא דעת האב ושליחות שייך בכסף ושטר ולא בביאה.

**ולפי"ז** דבכ"מ בנתרצה האב אף שנתרצה אח"כ גלי למפרע דדעתו שתתקדש לפלוני אף דחל מדין צאי וקבלי היינו דהוי כמסירת כחו לבתו אבל ל"ב שליחות, ומה"ט א"ש קו' הא"מ דאיך מהני ריצוי דאח"כ כיון דצריך שליחות דרק בנתרצה הבן ל"מ כיון דבעי שליחות המקדש אבל בנתרצה האב לפלוני המקדשה הו"ל כצאי וקבלי מפלוני ול"ב בזה שליחות ולהכי מהני למפרע.

**ולפי"ז** א"ש ג"כ מה שהקשינו איך מועיל נתרצה האב מדין צאי וקבלי כיון דליכא עדים רכיון דחשוב כנתרצה האב לפלוני א"צ בזה שליחות רק מסירת כח וא"צ עדים כבמכירת אמה דא"צ עדים דל"ב בזה שליחות רק מסירת כח. וא"צ עדים כבמכירת אמה דא"צ עדים דל"ב בזה שליחות רק מסירת כח.

**ולפי"ז** יחיישב מה שהוכיח הא"מ (עי' בסק"יב) דריצוי האב מועיל בביאה גם אח"כ הוי דשייך צאי וקבלי גם לא למיוחד, דלפ"מ אה"נ

**שו"ע** אה"ע סי' ל"ז ס"ז או שא"ל צאי וקבלי קדושין, וברמ"א וצ"ל כן בפני עדים שהרי ש"ק צריך עדים. ולכאו' קשה דא"כ היכי אמרינן בגמ' שמא נתרצה האב ופי' ברא"ש כאילו א"ל צאי וקבלי, הרי לא היו עדים גם בעת ריצוי האב וכ"ש למפרע בשעת קבלת הקידושין עוד לא היו עדים על ריצויו והרי להרא"ש חלים קדושין למפרע.

**ובאב"מ** הק' על הרא"ש דכיון דצאי וקבלי צריך שליחות לשיטתו איך מהני ריצויו אח"כ ומ"ש מריצוי הבן דל"מ אח"כ כיון דצריך שליחות ונשאר בצ"ע. והנה בעיקר שיטת הרא"ש דצאי וקבלי הוי מטעם שליחות כיון דלעצמה ולטובתה, הב"ש בסי' ל"ז סק"ז הביא בשם מהר"י דהרי"ן שני שיטות ברא"ש אי מטעם שמוסר כחו לבתו או מטעם שליחות, ובבית מאיר הק' למ"ל שני הטעמים ביחד, ועיי"ש שגדחק בזה. גם על הטעם דשליחות הק' הא"מ דהרי ביעוד ג"כ מטעם צאי וקבלי והרי התם אפי' חזר משליחותו מהני יעוד, עיי"ש.

**ונראה** דהרי הרא"ש הסביר דבלאו שליחות ל"מ קבלת הקטנה כיון דאין מעשה קטנה כלום ולהכי בעי שליחות ע"ש בסי' ט"ו, ונראה דה"פ דיסוד הדין דצאי וקבלי הנלמד מיעוד הוא ריוכל למסור כחו לבתו לקבל קדושין, אלא דאעפ"כ ל"מ מעשה קטנה, ולהכי בעי שליחות שיחשב מעשה גדול כיון דהוי בשליחות האב, ולפי"ז נר' דביעוד א"צ שליחות דהתם ליכא גריעותא דמעשה קטן כיון דמהני בעי"כ רקטנה, או דסגי בדעת הקטנה כמב' בתוס' הרא"ש וכל מה דבעינן הוא רק שימסור לה כחו ול"צ שליחות ולכן ל"מ לן חזרת האב וגם אפי' מת האב מהני יעוד.

**וזה** דמהני שליחות לעצמה בקטנה הא לא ילפינן מיעוד אלא מסברא ועי' בב"מ אלא דבלאו מסירת כחו לקטנה ל"מ שליחות דאי"ז לעצמה רק לאביה, ולכן צריכים שימסור לה כחו שיחשב לעצמה

**אבל** להרא"ש אף דאח"כ נתרצה וחזינן דזכות הוא לו מ"מ ליכא אנ"ס למפרע ובנתרצה האב ג"כ לא מדין שליחות וזכות רק מדין צאי וקבלי וכמש"ל דבכה"ג דגלי דעת"י דאב דניחא ליה בפלוגי חשוב למפרע כצאי וקבלי וא"צ לשליחות ולכן שי-הרא"ש דנתרצה הבן לאח"כ אינו מועיל דאי"כ שליחות אף דאיגלי לן דזכות הוא לבן מ"מ ליכא אנן סהדי בשעת קדושין, ול"ח שליחות מטעם זכיה.

**ולשי'** הר"ן מהני ריצוי הבן אח"כ לאשווי' לזכות למפרע ולכן בנתרצה הבן ג"כ מועיל הקדושין למפרע. והנה שי' רש"י בגיטין דף ט' דזכיה מדין אנ"ס דניח"ל דליעביד שליחותו, ולכאור' קשה לשי' רש"י בנתרצה הבן מ"מ מהני למפרע הקדושין דלו יהא דגלי דעת"י דזכות הוא לו מ"מ ליכא אנ"ס למפרע.

**אמנם** נראה לחלק בין השיטות דלהרא"ש זכות הו"ל מינוי שה"י יכול להועיל גם בחוב ולשי' רש"י אמנם גוה"כ בזכיה דהוי שליח אלא דצריך לזה שהא ניחא ל"י בשליחותי' ואז הוא דחשוב שליח דל"י, ונ"מ דלהרא"ש צריך אנ"ס שיחשב לשליח אבל לשי' רש"י דאי"ז מינוי רק דבעי ניתא לי דליהוי שליח מהני הגלוי דעת שלאח"כ למפרע דה"י ניחא ל"י בשליחותי' ושפיר חשיב שליח מגוה"כ דזכ"י.

**ולפי"ז** מבואר משה"ק הרא"ש והתוס' על דברי רש"י, דשליחות מהני בתופס לכ"ח במקום שחב לאחרים, והקשו דזכ"י מטעם שליחות, ועי' בקצוה"ח שביאר דדעת רש"י דזכ"י לא ה"י ממש שליחות ורק דהוי גוה"כ דזכ"י ה"י שליח, ולמש"כ הרא"ש לשיטתו דפליג וכו' דזכ"י ה"י כמינוי שליח ממש, וכדבריו בפ' האומר, ועי"ש בתוס' גטין דע"ב. דמוכיחים ג"כ מדין זכ"י דבחוב נמי א"צ שמיעת קולו, ה"י דמפרשי כהרא"ש דזכ"י חשוב כמינוי ולכן הקשו הרא"ש והתו' ע"ד רש"י דמ"ש זכ"י משליחות.

דלכתחילה כצאי וקבלי בעינן למיחד שלא נצטרך לדין שליחות אבל נתרצה אח"כ גלי למפרע דרצונו בפלוגי ומהני למפרע, ול"ד לצאי וקבלי מרעתך דנרא המד' הב"י דל"מ כביאה.

**ובדברי** הרא"ש דנתרצה הבן אח"כ אינו מועיל דבעי שליחות דה"י קשה דכיון דנתרצה גלי לן דזכות הוא לו ולמה לא מהני הקדושין מדין זכות להרא"ש דסובר דאפשר לקדש לפלוגי מדין זכיה.

**ונ"ל** דמצינו פלוגתא דהרא"ש והר"ן בדיני זכ"י, דהר"ן בפ' השולח כתב דמוכין קרקע ללוה בפרובול אף דאח"כ מוחה מ"מ עצם זכית הקרקע הו"ל זכות וזכין לאדם שלא בפניו ובשעת כתיבת הפרובול ה"י ללוה קרקע, והרא"ש מפרש דזו רק תקנה לזכות הקרקע ללוה ולא מעיקר הדין.

**ונ"ל** דמזה מוכח דשי' הר"ן דזכין שלב"פ הוא לא מדין אנן סהדי דניחא ל"י דה"י בזכית קרקע ללוה פשיטא דליכא אנ"ס וע"כ דדין תורה דזכין של"פ אם רק חשוב זכות, ועי' בקצוה"ח ס"י ק"ה שכ"כ דהו"ל גוה"כ דה"י חשוב שליח בזכ"י.

**אבל** מצינו ברא"ש פ' התקבל ס"י ט' דיליף מדין זכ"י בקבלת גט לשליחות קבלה בגט דאם אך אנו יודעים שרוצה שפלוגי יה"י שליח חשוב שליח אף בלי מינוי מפורש, אף דש"ק ה"י חוב, חזינן מזה דזכ"י כיון דאנ"ס דעביד ל"י שליח חשוב כמינוי שליחות ומינוי כזה ה"י מועיל גם בחוב אלא דבחוב ליכא אנ"ס, וגם דזכ"י לא גוה"כ הוא אלא דחשוב מינוי.

**ולפי"ז** נ"י דלהר"ן אם גלי דעת"י אח"כ שרוצה באשה משרי לה זכות למפרע אף דאנן לא ידעינן מ"מ ה"י זכות.

## סימן ט'

## בדין זכיה מטעם שליחות ובדיני שליחות

**והנה** איתא ברמב"ן יבמות כדף מ"ו אהא דאיתא התם אבל עכו"ם גופי' קנה, ופירש ברמב"ן וקנה עצמו בשטר ע"י אחרים דק"ל זכות הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו ואע"ג דלית' בתורת שליחות כלל הך זכיה לאו מטעם שליחות והכי משמע בקדושין דף כ"ג, ע"כ, ומפשטות דבריו שכתב הך זכיה לאו מטעם שליחות מתבאר דבכ"ז זכיה מטעם שליחות ורק לענין קבלת ג"ש הוי זכיה לאו מטעם שליחות, והנה דעת הרמב"ן בכ"ד דזכ"י לאו מטעם שליחות וראיתו מהך דקדושין דף כ"ג דלר"ש בן אלעזר דל"מ שליחות לעבד לקבלת ג"ש ובכ"ז מהני קבלת שטר ע"י אחרים מדין זכיה, אמנם בהך דיבמות דאיירי לענין קבלת ג"ש דעכו"ם מדין זכיה לא מתיישב גם אם נימא דזכיה לאו מטעם שליחות דהא בב"מ דף ע"א מפורש דאין זכיה לעכו"ם ואילו תיהני קבלת ג"ש דעכו"ם מדיני זכיה, ועל כרחך דבכ"מ מאי דלא מהני זכ"י לעכו"ם משום דזכ"י מטעם שליחות ורק בהך זכיה דקבלת ג"ש לאו מט"ש, ולכך מהני גם בעכו"ם וכפשטות דברי הרמב"ן דהך זכיה לאו מטעם שליחות וצריך ביאור, וגם דהא בסוגיא דקדושין ילפינן דין זכיה מקרא ומהיכן נילף לתרי דיני זכיה.

**והנראה** דהנה בעצם דין שליחות הא דבעינן לדין שלוחו של אדם כמותו הוא מצד שני ענינים, האחד דלולי פרשת שליחות אין למעשה השליח דין מעשה כלל ואין לזה תורת מעשה המועיל לעשות חלות, ורק מדין שליחות דהוי כמותו והוי מעשה דשליחות שאית לזה דין מעשה גמור. ועוד טעם דצריך לדין שליחות דהגם דהוי מעשה גמור בכ"ז לא יזעיל מעשה השליח עבור המשלח ורק ע"י דהוי כמותו וזכה המשלח במעשה השליח, ודבר זה למדנו מכי מריח הגאון זצ"ל.

**ונראה** עוד בשיטת הרמב"ן דיטוד דין זכיה הוי לאו מטעם שליחות, דמצד עצם מאי דהוי זכיה אית למעשה הזכיה תורת מעשה גמור והוי מעשה דיכול

א. בקידושין דף מ"ב א"ר מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר ונשיא אחד, ותסברא זכות היא הא חובה נמי איכא ואלא כדרכה בר רב הונא מנין ליתומים שבאו לחוק שמעמדיים להם אפוטרופוס ת"ל נשיא אחד, והקשו הראשונים (ר"ן, רמב"ן ב"מ ע"א) דאיך שייך לומר דדין חלוקת הארץ מהני מדין זכיה דהא החלוקה אהניא גם לקטנים, והא אין זכין לקטן וכמו דלא מהניא ל"י שליחות דהא זכיה מטעם שליחות, וביותר דבגמ' ב"מ ע"א איתא להדיא דאין זכין לקטן מדאורייתא, ותיצו הראשונים דלההו"א דחלוקת הארץ אזלא מדין זכיה בע"כ צ"ל דנילף מהכא דזכין לקטן מדאורייתא וכן דזכיה לאו מטעם שליחות, ורק למסקנא שוב הוי זכיה מטעם שליחות ובמילא דאין זכין לקטן וחלוקת הארץ מהניא מדין אפוטרופוס.

**אלא** דברש"י מבואר דגם למסקנא מהניא חלוקת הארץ מדין זכיה שכן פירש אלא כדרכא כלומר לאו זכות שלכ"פ גרידא איכא למשמע מינה לגדולים וכו', וא"כ קשה דנילף מהתם גם דמהני זכ"י לקטן, אלא דרש"י עצמו דקדק לומר דנשמע מינה לגדולים והיינו דילפי' מהתם רק דין זכ"י לגדול. אלא דזה גופא תמוה דהא חלוקת הארץ אהני גם לקטנים ואיך שייך לחלק וללמוד מהתם רק זכיה לגדול, וביותר צ"ע דברש"י מבואר דכל מאי דילפינן דין זכיה שלא בפניו מחלוקת הארץ הוי מהך דמהניא החלוקה לקטנים וכמש"כ דקטנים כשלא בפניו דמו יעו"ש, והיינו דמגדולים ליכא למילף דשמא אהני להם החלוקה מדין שליחות, ומכיון דכל הילפותא הוי מקטנים איך שייך למילף מהתם רק דין זכיה לגדול [ועי' ברמב"ן ב"מ ע"א שעמד באלו דברי רש"י במסקנא וכנראה מתוך דבריו דלרש"י מהני גם זכיה לקטן מדאורייתא וכבחלוקת הארץ אלא דבגריסא שלפנינו מבואר דילפי' מהתם רק דין זכיה לגדול, ועוד דברש"י קדושין מ"ב מבואר דשיטת רש"י דזכיה מטעם שליחות וא"כ כדאי דלא מועיל זכיה לקטן וכברש"י שלפנינו וצ"ע].

וצ"ע דאם החלוקה חיילא ע"י הדבור וע"י אור"ת אי"כ מאי בעינן לדין זכיה כלל, וגם דאם חיילא החלוקה ע"י הזכיה למה לא תיהי המחאה לבטל הזכיה.

**ונראה** דהגם דחלות החלוקה חיילא ע"י הדבור ואור"ת, אך כ"ז רק כשלחלוקת הנשיאים יש שם מעשה חלוקה דיכולים לחלוק דחלק זה פלוני זה לפלוני, ואז חיילא ע"י הדבור והאור"ת, אלא דבזה יש לדין דאיך הנשיא יכול כלל לעשות מעשה חלוקה בחלק שאינו שלו, וזהו דילפינן מפרשת זכיה דמדן זכיה יכול לעשות מעשה בחלק שאינו שלו ואית לזה דין מעשה גמור, האמנם דחלות החלוקה הוא עפ"י האור"ת ולא ע"י זכיה ולכך הגדילו אינם יכולים למחות, ומשום דנראה דכל מאי דמהני מחאה בזכיה אינו לומר דאין זה מעשה זכיה כלל, אלא דענינה דהגם דהזוכה אית ליה כח לעשות מעשה זכיה אמנם הזוכה במחאתו אומר דאינו רוצה לזכות והיינו דהמחאה באה לומר דהמעשה לא יועיל עבור הקונה, ומכיון דהכא די לן רק אם ע"י הזכיה אית לזה דין מעשה חלוקה ובמילא חיילא עפ"י הדבור אי"כ לא תיהי המחאה כלל.

**ונראה** לבאר יותר, דכיון דבכל זכיה חיילא הזכיה והקנין מדעת בעלים הרי ע"י המחאה אין זה חשוב כמעשה מדעת בעלים וזה כל דין מחאה, ומכיון דהכא חיילא החלוקה ע"י אורים ותומים שפיר לא מהניא המחאה והגם דהחלוקה אולא גם מדין זכיה.

**ומעתה** ניישב דעת רש"י דיליף דין זכ"י מחלוקת הארץ והגם דהחלוקה אהניא גם לקטנים ואין זכין לקטן כמב"ר בגמ' ב"מ ע"א [וכמש"כ הרשב"א בדעת רש"י דס"ל דזכ"י מטעם שליחות וא"כ לא מהני זכיה לקטן]. אמנם נראה דכל הזכ"י בחלוקת הארץ לא הוי כלל זכ"י מטעם שליחות ומשום דהחלוקה חיילא עפ"י הדבור ועפ"י האור"ת וא"ד שייעשה כלל עבור הבעלים דהא אין זה חייל ע"י הבעלים ומדעתו, ורק דבעינן לדין זכיה כדי שיהי לחלוקת הנשיא שם מעשה חלוקה ובזה לא בעינן כלל לדין שליחות, ולכך מהני חלוקת הארץ גם לקטנים דהכא לא בעינן לזכ"י מט"ש וכל מאי דל"מ זכ"י לקטן הוי משום דלית ל"י שליחות.

**והנה** ברמב"ן ב"מ ע"א כתב להקשות דמכיון דאין זכ"י לקטן אי"כ אך גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד שזכין לאדם שלא בפניו ואיכא למימר דשמא

להועיל לקנות עבור הזוכה, אלא דהגם דהוי מעשה גמור מצד דין זכיה בכ"ז איך יועיל מעשה דהמזכה עבור הזוכה [ונדב"אורנו בשליחות] ולהכי בעינן להך דמטעם שליחות דמצד הפרשה דשליחות אפשר לזכות ע"י מעשה המזכה.

**וביתר** ביאור נרא דהנה שמעתי מכ' מו"ר הגרבי"ד וצ"ל דבשליחות חשוב כמעשה מדעת בעלים, וכן פירש בדין זכיה. ולהכי נראה דבעינן בזכיה להך דמטעם שליחות דע"י זה חשוב דמעשה מדעת הבעלים וחייל ע"י הבעלים ודעתו, והיינו דכדי דחול ע"י הבעלים ודעתו בעינן לפרשת שליחות. נמצינו למדין דבכל שליחות בעינן להך דשלוחו של אדם כמותו מתרי טעמי גם כדי דיהא להמעשה דין מעשה וגם דע"י דהוי כמותו זוכה המשלח ע"י מעשה השליח, ובזכיה לא בעינן להך דמטעם שליחות אלא כדי דיהא קונה הזוכה כמעשה המזכה ויהא חשוב כמעשה מדעת הבעלים, אך לענין דיהיה להמעשה דין מעשה גמור לזה סגי לן בעצם הך דהוי זכיה ומועיל לאו מט"ש.

**ומעתה** נראה דבזכ"י שטר שחרור לא בעינן להך דמטעם שליחות משום דקבלת ש"ש לא חלה כלל מדעת העבד דהא מהני בע"כ, אלא ע"י פרשת זכיה גופא אית לזה דין מעשה גמור דקבלת שטר שחרור מהני ונשתחרר העבד, וזהו שנתבאר בדברי הרמב"ן דהך זכיה לאו מטעם שליחות והיינו דבזכ"י ש"ש לא בעינן להך דמטעם שליחות וסגי בעצם דין זכיה בלחוד, ולפ"ז מירשב דהגם דבכ"מ אין זכיה לגוי וכמב"ר בב"מ דף ע"א כ"ז הוא בכל היכא דבעינן לדין שליחות אך בזכ"י ש"ש מהני זכ"י לגוי ולא בעינן למטעם שליחות, ומשום דבשטר שחרור אין זה מועיל כלל עבור העבד דהא אין השחרור חל ע"י העבד ואין זה כשאר זכיות המועילים עבור הזוכה, אלא דהוא משחרר ע"י עצם מעשה הקבלה של השטר שחרור, ורק דבעינן לדין זכ"י כדי דחול עלי שם קבלת שטר שחרור, באופן דלפ"ז כל הזכיות שבתורה הוו מצד הך דזכיה לאו מטעם שליחות אלא דבבב"א בעינן גם להך דמטעם שליחות [וע"י באבג"מ ס"י ל"ה שפירש בהך דשטר בעכו"ם דאידי בשטר קנין וצ"ע].

**והנה** בהך דחלוקת הארץ איתא בתוס' קדושין שם ובתוס' גיטין ל"ד דהגדילו הקטנים אינם יכולים למחות משום דהחלוקה היתה עפ"י הדבור ועפ"י אור"ת,

הרצה וכמש"כ דרק בתרומה שאני דמהני בה גלוי דעתה הרי דפליג אהך דהרא"ש דסגי לן בזה דקים לן שהוא רוצה בדבר, אלא דדברי הרא"ש צ"כ דאם מדין עשיית שליחות צריך שישמע קולו א"כ איך שייך לומר דבשליחות לקבלה הולכה סגי לן בהך דקים לן שהוא רוצה בדבר והא בודאי דגם בהנהו שליחות צריך עשיי ומיני שליחות, האמנם דגם דבר זה תמוה לדעת הרמב"ן ולדודי' דבכל שליחות ל"מ כל הרוצה וצריך שישמעו קולו ואם בתרומה מהני הרי דאי"ו כשאר שליחות וכמש"כ הרמב"ן דהוי כגותן רשות וצ"ע דבכ"מ ע"א ילפינן כל דיני שליחות שבתורה משליחות בתרומה יעו"ש ברש"י והוי דבתרומה הוי דין שליחות כשאר שליחות.

**והנראה** דמצד עצם דין שליחות א"צ כלל דישמעו קולו וגם אם כל הרוצה הרי מיני שליחות גמור ואית ל"י דין שלוחו ש"א כמותו, אלא דנראה דיש לדון בכל שליחות אם כל מאי דמהני מעשה השליח הוא אם רק מצד דנחשבו מעשיו למעשה המשלח, וע"י דהוי כמותו יש כאן מעשה המשלח, או דנימא דאף אם אין להם תורת מעשה המשלח אם רק נעשו מדין שליחות חיילו ומהנו מעשיו. ואם נימא דצריך דיהא להמעשה שם מעשה המשלח ס"ל להראשונים דצריך צווי המשלח דרק אם נעשה המשלח בצווי המשלח שייך דיושב למעשה המשלח, ובוה בעינן דישמעו קולו דיהא נחשב דעושה מחמת צווי ובוה נחשבו מעשיו השליח דהוי כמותו למעשה המשלח. נמצינו למדין דאין הנדון בזה בדיני עשיי ומיני שליחות לענין דיהא השליח כמותו, אלא דנחתו הראשונים לדון באיזה שליחות בעינן ריהא מעשה המשלח ממש.

**ודעת** הרא"ש דרק בשליחות לכתובת הגט דזכתב אבעל קאי, בזה לא יהני מעשה השליח עצמו, אלא דע"י דהוי כמותו חשובים מעשיו כמעשה המשלח והווי מעשה בעל, ועל כן כ"ו מהני כאם היה צווי הבעל ושיעשה השליח מחמת צווי, ומה שאין כן הדין בשליחות לקבלה דמהני גם אם הווי מעשה השליח עצמו וא"כ אין צריך צווי המשלח ומהני כל הרוצה, והווי שכתב הרא"ש שם כל היכא דקים לן שהוא רוצה בדבר מהני, והרי ז"פ דצריך למעשה מיני שליחות, אלא כודתו דא"צ לצווי המשלח וסגי לן בזה דקים לן שהוא רוצה בהמעשה. באופן דהנדון בהרא"ש בדין שליח להולכה אם הוי כמו שליח לקבלה וסגי בכל הרוצה או

שאני זכות גירות אבל עסקי ממון אין זוכין לו. ונראה הביאור בזה, דלמש"ג בדעת הרמב"ן הרי כל מאי דבעינן לדין שליחות הוא לענין דיועיל מעשה המזכה עבור הזוכה, אכן בזכיה דגירות א"ד כלל לדיני שליחות דמה דמועיל מעשה ב"ד לגירות הקטן הוא משום דנעשה בגופו ולא מריני זכי' ושליחות, באופן דכל מאי דבעינן לדין זכיה בגירות הוא רק לענין דמעשה הב"ד בהגר תחשב למעשה גירות ולזה סגי בדיני זכי' בלחוד וא"צ למטעם שליחות. ואשר על כן שפיך אפשר לזכות הגירות לקטן דלא בעינן הכא לדיני שליחות ור"ל עוד דגם אם זכי' לאו מט"ש אי' בראשונים דאפשר דאין זכי' לקטן, וגם בזה צ"ל דרק בהך דין דהמעשה מועיל עבור הזוכה אין זכיה לקטן, ומשום דבהך דינא דהמעשה מועיל עבור הזוכה הוי כדומה לשליחות ובוה לא מהני לקטן, אך מצד עצם מעשה הזכי' הוי מעשה גמור גם לקטן, ובמילא בגירות מהני גם לקטן וכמש"כ דבגירות מאי דמהני המעשה לזוכה אינו כלל מדיני זכיה].

**ב.** כתב הרא"ש ס"פ התקבל ונראה דדווקא לענין צווי הבעל [בכתיבת הגט] הוא דבעינן שידבר בפיו ושישמעו קולו אבל לענין שליחו' האשה כל היכא דקים לן שהיא רוצה בדבר לא בעינן שמיצת קולה דגבי תן גט זה לאשתי אם היה זכות לאשה לא היה יכול לחזור בו וכי' הלכך יכולה האשה למנות שליח קבלה למקום אחר, ונראה לי דאיש ואשה שרין בדבר זה דגם האיש יכול למנות שליח לגרש במקום אחר. ע"כ. המתבאר מדברי הרא"ש דהך דצריך בצווי הבעל לכתובת הגט דישמעו קולו הוא מדיני שליחות [ולא כמש"פ הראשונים דהוי מדיני לשמה], ובוה כתב הרא"ש לחלק בין דין שליחות לכתובה לשליחות לקבלה, ופידש דבש"ק סגי לן בהך דקים לן שהיא רוצה בדבר, והוסיף לחדש יותר דגם בשליח להולכה א"צ דישמעו קולו וכמו בשליחות לקבלה.

**והנה** מדברי הרמב"ן גיטין דף ס"ו נראה דפליג דהקשה דאם חזינן דע"י כל השומע קולו חשוב כמעשה שליחותו א"כ איך במודר הנאה מחבירו יכול לתרום לו אם אמר כל הרוצה לתרום דהא שליחותא קעביד, ותידין דשאני כל הרוצה דלאו שליחותא הוא אלא כגותן רשות וגבי תרומה אפילו גלוי דעתו מהני כדאמרי' בפ' אלו מצאיות כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ע"כ. המתבאר מדברי הרמב"ן דבכל שליחות שבתורה ל"מ אם אמר כל



שלוחכם, דכין שכן דאיכא דין מיוחד דהתרומה תיעשה ע"י הבעלים א"כ אימא דגם מעשה השליח לא יהי קמל"ן גם אתם דמצד דהוי כמותו חשוב השליח כבעלים וכמילא דהוי כמו נעשה ע"י הבעלים.

**נמצונו** למדין דלענין דיהא למעשי השליח דין מעשה הפרשה אין צריך כלל לדיני שליחות, ומבואר בזה דהגם דס"ל להרמב"ן דכל דין שליחות אהנו מעשי מצד דהוי כמעשה המשלח, בשליחות לתרומה אינו כן דכיון דשייך דיהני מעשה התורם שאינו שלו ה"ה דיהני מעשה השליח, ורק דע"י דהוי כמותו איקיימא דין אתם וחשוב כנעשה ע"י הבעלים, ולכך הגם דהוי שליחות כשאר שליחות וכמב' בגמ' ב"מ ע"א אך כיון דשאני משאר חלותים דא"צ דיהי למעשי דין מעשה משלח א"צ צווי וסגי בנותן רשות.

**והנה** ברמב"ן סמך דבריו אהך דכלך אצל יפות להוכיח דסגי בגלוי דעת, וכבר הקשו דהא בגמ' ב"מ כ"ב אוקמינן דאיירי התם בשווי' שליח [וע' ברעק"א ב"מ דפירש דראי' הרמב"ן אולא משי' הגמ' בהוד"א] ונראה לכאר ראיתו דהנה בביריתא איתא כיצד אמרו התורם שלא מדעתו, תרומתו תרומה הוי שירד לתוך שדה חבירו ותורם שלא ברשות הוי שבא בעה"ב ומצאו וא"ל כלך אצל יפות מהן תרומתו תרומה, ויש להקשות דאם אוקמינן דאיירי בששווי' שליח א"כ איך חשב"י לזה כתורם שלמ"ד, ומאי טעמא בעינן לזה לחידושא דהתורם שלמ"ד תרומתו תרומה, ומוכרח מזה לכאר דהגם דהוי שליח והוי כמותו אך מכוון דבסתמא הו"ל להפרשי כמדה בינונית וכמב' בתוס' שם, א"כ ברור דאין נכלל בצווי דפריש השליח גם מהיפות דאדרבא מדינא הו"ל להפריש רק כמדה בינונית, ואם כן הגם דבזה שגילה דעתו דניח"ל בהפרשת היפות הוי שלוחכם לדעתכם אך בכ"ז ליכא לצווי הבעלים להפרשת היפות דסוף סוף אין זה נכלל בצווי, ומעתה נראה דהגם דאיירי בששווי' שליח וחשוב אתם לדעתכם בכ"ז איתא בגמ' ע"ז דהוי כתרומה שלמ"ד ועפ"י מה שנתבאר ביסוד דברינו דכיון דליכא צווי להפרשתו אין זה חשוב מעשה המשלח, ולענין זה חשוב כשלא מדעתו והיינו דאין זה מעשי ממש. ובהו יבוארו דברי הרמב"ן דהוכיח מדינא דכלך אצל יפות דבתרומה סגי בגלוי דעתא כעלמא דהגם דהתם איירי בששווי' שליח, אך כיון דנתבאר בכלל דברינו דהנדון בהרמב"ן הוא

דהוי כמו שליחות לכתובת הגט ובעינן לצווי המשלח, עיקר הספק בזה אם בדין שליחות הולכה בעינן דיהא למעשה המשלח ממש, והיינו דאפשר דרק בש"ק סגי לן דחשוב כמותו דהאשה וחשוב כידה וא"צ כלל דחשבו מעשי למעשה האשה דדי לן אם חשוב כידה, אך בשליחות להולכה אפשר דבעינן דחשוב מעשה הגתנינה מעשה בעל [דהא כתיב ונתן] וכמו בכתובה וא"כ בעינן גם בזה צווי הבעל, וע"ז הוסיף הרא"ש דגם בשליחות להולכה א"צ לצווי המשלח וסגי בכל הרוצה.

**ודעת** הרמב"ן דכלל שליחות בעינן דיהא למעשי שם מעשה המשלח וכמילא דצריך דיהי' צווי המשלח ושייעשו מעשי מחמת צווי, ולפי"ז הביאור במש"כ הרמב"ן דבתרומה סגי בנותן רשות דהגם דבתרומה בעינן לעשי' ומיני שליחות וככלל שליחות מ"מ א"צ דיהא צווי המשלח וסגי בנותן רשות, וא"ש מאד דילפי' בגמ' ב"מ שאר דיני שליחות מתרומה דבדואי דגם שליחות בתרומה הוי הוא ככל דיני שליחות אלא דכהא שאני מכולהו דבתרומה א"צ דיהא מעשה המשלח, אלא דזה גופא טעמא בעי דאם בכל השליחות אהנו מעשי המשלח רק אם נחשבו למעשה המשלח א"כ למה בתרומה א"צ לזה ומהנו מעשה השליח.

**ונראה** הביאור בזה, דהנה במהר"י קורקוס [הובא בכ"מ פ"ד דתרומות] מצאנו לכאר בהך דצריכנן למעוטי את התורם שאינו שלו ולא מצינו כ"י האי בכל התורה וכגון בהקדש דודאי דלא יהי מקדיש דבר שאינו שלו, ומתבאר מתוך דבריו דבזה דהוי כ"י העומד לתורם חלוק חלות תרומה משאר חלותים, והפירוש בזה דכיון דבכ"י איכא דין לתורם א"צ למעשה הקדשה על התרומה וסגי כמעשה הפרשה בלחוד [ומשום דבכ"י יש תרומה ושריים] ובזה שאני מהקדש דהתם צריך מעשה הקדשה ובדואי דל"מ מקדיש שאינו שלו.

**ולפי"ז** אפשר דגם אחר דמעטי' מאתם ולא התורם שאינו שלו, אין צריך לעצם המעשה דין מעשה בעלים כבשאר עשיות אלא דיש דין דאתם דמרכה דין מיוחד בתרומה דתיעשה ע"י הבעלים, והגם דמעשה ההפרשה דהתורם שאינו שלו הוי מעשה הפרשה אך יש דין דחלות התרומה תיעשה ע"י הבעלים, וזהו גם ביאור דברי הגמ' אימא אתם ולא

מעשה המשלח, ומשום דלעצם המעשה לא בעינן לתורת שליחות.

והנה במאירי קדושין מצאנו מחלוקת ראשונים אם בשליחות לקבלה איכא לכללא דמילי לא מימסרן לשליח, ונראה הביאור בזה והנה איתא ברש"י גיטין ס"ו דברים שאמר לשליח זה אינו יכול למסור לשליח אחר, ונ"ל בזה דחסרון דמילי הוה דא"א למסור לשליח השני את צווי המשלח ודברים שאמר לשליח זה אינו יכול למסור לשליח אחר [וע"י ברש"י כ"ט שכתב גם כן אין כח בדברים להיות חוזרים ונמסרים] ונמצא דעצם הלכתא דשליח עושה שליח שייכא גם לשליחות דמילי והוה כמותו, אלא דצווי המשלח דהיי לשליח הראשון אינו יכול למסור ולכך לא אהנו מעשה השליח, ומעתה כיון דמצינו דפליגי הרא"ש והרמב"ן אם צריך צווי המשלח בשליחות לקבלה או דמהני גם כל הרצה, איכא יש מקום לדרך דהגם דבשליחות דכתבו וחזו ס"ל לכ"ע דמילי לא מימסרן לשליח מ"מ בש"ק פליגי הראשונים אם איכא לכללא דמילי, והיינו דאם א"צ צווי המשלח בשליחות לקבלה איכא יהני דינא דשליח עושה שליח גם במילי, ופשוט.

לענין אם צריך דהיי למעשיו דין מעשה משלח ושזב נראה דבהך דכלך אצל יפות אין זה נחשב למעשה המשלח והגם דשורי שליח וכמו שביארנו דהתם ליכא צווי המשלח, ושפיר הוכיח הרמב"ן מהך דכלך אצל יפות דסגי בגלוי דעת.

ולפי כלל דברינו בשיטת הרמב"ן בדיני זכיה דס"ל דיסוד דין זכיה הוה לאו מטעם שליחות, הוה דלדידיה אין לדרך כמה שהוכיח הרא"ש דלא כעי צווי המשלח בגט מהך דשייך דמהני זכיה בגט, דלשיטת הרמב"ן זכ"י לאו מטעם שליחות, האמנם דעדיין לא א"ש דהא סו"ס לענין דיועילו מעשיו בעינן למטעם שליחות כדי דחול המעשה ע"י הבעלים ודעתו, אלא דזה לא קשיא כלל עפ"י דרכנו דכל מאי דצריך לצווי המשלח אינו מדיני מינרי שליחות לענין דיהא כמותו, ורק הביאור דע"י הצווי נחשבו מעשיו למעשה המשלח, וא"כ כיון דבזכיה אית למעשה הזוכה תורת מעשה גם בלא פרשת שליחות איכא א"צ דיהא מעשה המשלח ופשוט דא"צ צווי, המורם מכ"ז דהגם דסבירא להרמב"ן דבשליחות מהנו מעשיו ע"י דהווי מעשה המשלח, מצינו בתרומה ובזכיה דמהני גם אם לא הוה

סימן י

## בענין יעוד

במאי מוקים לה, והא אמרי איפכא, דלרנב"י דבעינן לכר"ע דעתה אפשר לאוקמי אף כרבנן, וכתב החמד"ש, דצ"ל ולהרמב"ם לא גרסינן הך קושיא בגמ' וצ"ע.

**עוד יש להקשות**, דאי נימא דכל היכא דבעינן דעתה לא חשיב מכירה לאישות, איכ מה מקשה הגמ' דבקדשה אביה מי מצי מזבין לה, והא משכח"ל באומר לבתו צאי וקבלי קידושין דמבואר בתוס' וברא"ש דבעינן דעתה ויכול אחיכ למוכרה. [ואולי אפ"ל בשיטת הרמב"ם ולא בעינן דעתה, דברמב"ם משמע דגדר צאי וקבלי קידושין הוי בגדר שליחות כמבואר באב"מ, מהא דסמך הר"מ הך דינא דלינא דשליחות, אכן בפשטות אינו כן]. וצ"ע.

**ראשון** נראה בישוב פסקי הרמב"ם עפ"י זרכם של מרכבת המשנה והחמדת שלמה, ולפי גירסא דילן, ובהקדמ באור סוגיית הגמ'. דהנה בעצם פלוגתא דאמוראי אי לר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו או לאו, בפשוטו הא דמוכחין דלר"י בר"י מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו הוא מהא דס"ל לר"י בר"י דבעינן שהו תביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה, וע"כ דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו ובעינן מעות אחרות ומקדשה במחילת השעבוד.

**אכן** יל"ע דהנה בגמ' י"ט: איתא, דלר"י בר"י אזי קידושי יעוד הוו כקידושין לאחר ל', ואינו כמקדשה מעכשיו ולאחר ל', ומשו"ה אם בא אחר וקידשה חלו קידושי שני, ובתוס' הרא"ש מבואר, דאף לפי ר"ג בר יצחק דאמר לר"י בר"י לקידושין ניתנו נמי מוכח דהוי כמקדש לאחר ל', והוי כאומר בשעת מכירה כשתרצה ליעדה תהא מקודשת בשעבוד שעליה, דהא גזה"כ הוא שצריך שיהא שהות ביזם כדי לעשות עמו שוה פרוטה, ע"ש.

**ומבואר** בדבריו דהא דבעינן שהות ביזם כדי לעשות עמו שו"פ אין זה גזה"כ בעלמא [וכדמשמע ברמב"ן]. דאיכ ליכא ראייה מזה דהו כקידושין לאחר

**הרמב"ם** כפ"ד מהל' עבדים הי"ג פסק: "המקדש את בתו כשהיא קטנה ונתארמלה או נתגרשה אינו יכול למוכרה, שאין אדם יכול למכור את בתו לשפחות אחר אישות, אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות, כיצד, מכרה לשפחות תחילה ויער אותה האדון או גרשה וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה, הרי האב מוכרה פעם שניה ואפי' לכהן" עכ"ל.

**והקשה** הלח"מ, הא בגמ' בקידושין י"ח ע"ב מבואר, דלר"ע דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, אף לאחר יעוד אינו יכול למוכרה למ"ד דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ורק למ"ד דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו יכול למוכרה אף אחרי קידושי יעוד. והא הרמב"ם שם בה"ז פסק דמעות הראשון לקידושין ניתנו ולא בעינן שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה, וא"כ איך מזכה שטרך לבי תרי, ופסק נאן דחשיב מכירה לשפחות ולא מכירה לאישות, וכתב הלח"מ, דאולי היתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמ' דאוקי בקידושי יעוד, ולא גרס דדוקא אליבא דר"י בר"י דסבר דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וס"ל דכיון דנעשה הקידושין צ"י יעוד לא נחשב כמוכרה לאישות ע"ש.

**אמנם** ה"מרכבת המשנה" וה"חמדת שלמה" כתבו לישב שיטת הר"מ אף לגירסא דילן, דקאמר בגמ' דבקידושי יעוד מקרי שפחות אחר אישות למ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו כ"ז הוא למ"ד בגמ' דאי מעות ראשונות לקידושין ניתנו ל"ב דעתה דהבת ומשו"ה מקרי דהוא מקדשה ואין אדם מוכר לשפחות אחר אישות, אבל לפי מה דמסיק רב נחמן בר יצחק דלכר"ע בעינן דעתה ואף למ"ד דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, איכ י"ל חשיב קידושין דידה ולא הוי מכירה לאישות, וא"ש פסק הרמב"ם דס"ל כרנב"י דבעינן דעתה.

**אכן** קשה, דאיכ אין מקשה הגמ': "ולרנב"י דס"ל דלר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו

מדין מקדשה לאחר ל' ומ"ש מקדושין דעלמא דמהני במקדשה בשעת נתינת מעות לאחר ל' וגם צ"ב במאי אפליג רבנ"י וס"ל דגם ביעוד שייך קידושין לאחר ל'.

**ואשר** יראה בביאור הדברים והא דס"ל להך מ"ד דל"ש כלל דיחול יעוד מדין קידושין לאחר ל' הוא משום דהא בקידושי יעוד בעי דיעודה ורק כשמיעדה חלו הקידושין והא דבעי מעשה יעוד אינו משום דכך התנה בשעת נתינת המעות ויחולו הקידושין לכשייעדה אלא דגה"כ הוא דבעי יעוד לחלות הקידושין ומשום הכי ס"ל להך מ"ד דאי ביעוד לא חייל מעכשיו ל"ש דיהני מדין מקדשה לאחר ל' דהא לחלות הקידושין בעי מעשה יעוד ובל"ז לא מקדשה ומעשה היעוד מהני רק משעה שיעודה וא"כ ל"ש דבשעת נתינת המעות יהי מעשה קידושין דבעלמא במקדש לאחר ל' הא מצד נתינת המעות שפיד מצי לקדשה עכשיו ורק דמקדשה לאחר ל' ומהני קידושין לאחר ל' אמנם הכא הא נתינת המעות לא מציא לקדשה עכשיו דהא בעי עוד מעשה היעוד והיאך שייך לומר דלקידושין ניתנו הא לא מצי לקדשה עתה, ובשלמא לרבנן דס"ל דרינא ריעוד הוא דחילו קידושין למפרע ובתוס' הרא"ש מבואר דהוא א"א למפרע [ויעו' בחי' רבינו חיים הלוי הלכות יבום וחליצה דכתב דלא חיילו למפרע] וע"כ דזהו דינא דמעשה היעוד דמהני למשך קידושין למפרע ומשו"ה מהני נתינת המעות לקידושין דהא אף דבעי מעשה יעוד מ"מ הא מעשה היעוד מהני למפרע אמנם לר"י בר"י דלא מצינו דיהני מעשה היעוד לאשורי מעשה קידושין למפרע ומהני א"כ רק מכאן ולהבא וא"כ שוב ל"ש כלל דנתינת המעות הראשונה תהא לקידושין דהא בנתינת המעות לא מצי מקדשה בלא יעוד ויעוד יהני רק משעה שיעודה והיאך יתן עתה המעות לקידושין.

**ודעת** רבנ"י דהא דבעי מעשה יעוד אינו משום דמעשה היעוד מהני לעצם הקידושין והו"ו רק בגדר תנאי בעלמא דבעי מעשה יעוד לקדשה ומשו"ה ס"ל לרבנ"י דאף אי לא חייל למפרע מ"מ שייך דמעות הראשונות לקידושין ניתנו והו"ו כמקדשה לאחר ל' דנהי דבעי עוד מעשה יעוד מ"מ הא הקידושין הם ע"י מעות הראשונות ונתינת מעות הראשונות מצי ליתנה עכשיו לשם קידושין ויחולו הקידושין כשייעודה אמנם למאן דפליג ארבנ"י ס"ל דגה"כ דבעי מעשה יעוד הוא משום דמעשה היעוד פועל בקידושין וא"כ כ"ו דלא נעשה

ל', אלא ע"כ טעמא משום דאל"ה הו"ו כנתאכלו המעות דהא דמקדשת בכ"מ אף כנתאכלו המעות דהא דמקדשת בכ"מ אף כנתאכלו המעות הוא משום דשעבוד המעות קיים אבל הכא דעבדה תמורת המעות ליכא לשעבוד המעות ומשו"ה בעי דישאר שו"פ והו"ו שכתב הרא"ש דאי בעי דישאר שו"פ ע"כ הו"ו קידושין לאחר ל' ולא כקידושין מעכשיו ולאחר ל' דבקידושין דמעכשיו ולאחר ל' ל"ב דיהיו המעות או שעבדום קיימים בסוף ל'. [ועי' בקובץ שיעורים להגרא"י וצ"ל שס"ל לדבר פשוט, דלמ"ד הו"ו כקידושין לאחר ל', א"כ אם לא נשאר שו"פ, הו"ל כנתאכלו המעות ע"י המקדש ולא ע"י המתקדשת].

**ולפי"ז** צריך ביאור, הא דס"ל לגמ' דלר"י בר"י מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, דמהא דבעינן שהות כיום כדי לעשות עמו שו"פ ליכא ראייה אלא להא דהו"ו כקידושין לאחר ל' ומגלן דלאו לקידושין ניתנו.

**ואשר** נראה, דהנה בגמ' שם מ"תי ברייתא דמשל דר"י בר"י למקדש לאחר ל', ופריך בגמ' פשיטא, ומשני מהו דתימא דהו"ו כמעכשיו קמ"ל ע"ש. וצ"ע למאן דס"ל דלר"י בר"י מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, א"כ מאי ס"ד דתנא שיהא כמעכשיו. וע"כ צ"ל דמאי דקאמר' דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, הוא רק משום דביעוד לא הו"ו קידושין מעכשיו וחלו לאחר ל' וכזה ס"ל להך מ"ד דחלו הקידושין משום דמקדשה בשעבוד ולא במעות הראשונות אמנם אי קידושי יעוד הו"ו כמקדש מעכשיו לכו"ע שייך לומר דלר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו. ומבואר א"כ דמדברי ר"י בר"י ליכא ראי' דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו ורק משום דאינם קידושין מעכשיו הוא דס"ל להך מ"ד דלאו לקידושין ניתנו וצ"ב מג"ל דאי לא חיילו מעכשיו לר"י בר"י שוב לא חיילו מדין מקדשה לאחר ל'.

**ומבואר** בזה דס"ל להך מ"ד דבקידושי יעוד לאחר ל' ל"ש כלל לומר דמעות הראשונות לקידושין ניתנו וכזה הוא דאפליגו אמוראי בדעת ר"י בר"י דמאן דס"ל דלר"י בר"י מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו ס"ל דביעוד ל"ש דיחולו הקידושין כמקדש לאחר ל' ורבנ"י ס"ל דשייך גם ביעוד דינא דקידושין לאחר ל' וצ"ב דאמאי לא שייך ביעוד דיהני

א"כ אף אם בעינן דעתה, י"ל דחשיב כמכירה לאישות. דהא סברא פשוטה היא דאם יעשה האב קידושין ע"מ שתתמצה הבת, יחשב כמכירה לאישות ואעפ"י שתלוי בדעתה, ומשו"ה לא קשיא דנוקי באומר לבתו צאי וקבלי קידושין, דהתם הא דבעינן דעתה הוי כתנאי בעלמא, ובאמת הוי קידושי דאב וחשיב כמכירה לאישות.

**ולפ"ז** נראה, דהא דאמרי' דלרבנן דר"י בר"י חשיב יעוד כמכירה לאישות, הוי רק לס"ד דלרבנן לא בעינן דעתה וכדברי החמוד"ש. נ"ש להוסיף בזה דזו גופא ההו"א דלא בעינן דעתה, משום דמעשה היעוד הוי כתנאי בעלמא. וע"ז פליג ר"י בר"י וס"ל דבעינן דעתה משום דמעשה היעוד נצרך לעצם חלות הקידושין ואשר על כן לא חשיבא המכירה כמכירה לאישות.

**ולמאי** דמסקינן, לפי רנב"י, דלכו"ע מעות הראשונות לקידושין ניתנו, א"כ אע"ג דס"ל דבעינן דעתה, מ"מ חשיבא כמכירה לאישות, דהא ע"כ ס"ל דמעשה היעוד הוי כתנאי בעלמא, וכמשנ"ת דע"כ לרנב"י מעשה היעוד הוי כתנאי בעלמא דאי הוי בכלל מעשה הקידושין ל"ש תו לומר דיהני ועוד מדין קידושין לאחר ל' וכמשנ"ת, וא"ש קושית הגמ' דלרנב"י במאי מוקים לה, אכן להלכתא, אף דקיי"ל לרנב"י מ"מ זה דוקא בהא דבעינן דעתה לכו"ע, אולם במה דס"ל דלר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו לא קיי"ל כוותיה, וראיה מהא דקיי"ל דאומר אדם לבתו צאי וקבלי קידושין, ולרנב"י מנלן הא. ונתבאר דטעמא דהך מילתא דאמרי' דע"כ לר"י בר"י מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו משום דס"ל דמעשה היעוד נצרך לעצם חלות הקידושין. ובהא לא פליגי רבנן, אלא דס"ל דמהני למפרע והווי כקידושין דמעכשיו. ואשר לפ"ז, כיון דקיי"ל דאף לרבנן בעינן דעתה ליעוד, א"כ א"ש הא דפסק הרמב"ם דמוכרה לשפחות אחר יעוד, דהוי כשפחות אחר שפחות ולא כשפחות אחר אישות.

יעוד ל"ש כלל דיתן מעות לקידושין לר"י בר"י ורק לרבנן דמעשה היעוד מהני למפרע הוא דמהני נתינת המעות הראשונה לקידושין דאף דבעי יעוד מ"מ הא דינא דמעשה היעוד דיהני למפרע אינו לר"י בר"י ולא מצינו דמהני למפרע א"כ ל"ש דיעשה קידושין מעתה ולאחר ל' דהא המעשה דנתינת המעות לא מצי לקדשה בלא יעוד ודו"ק.

**והנה** בתוס' לעיל ה' ע"א ד"ה שכן וכו' כתבו, דהא דאיתא התם דמה לכסף שכן ישנו בע"כ קאי על יעוד דהוי בע"כ דאב, ובע"כ דבת, והקשה הגרע"א ז"ל, הא למ"ד דמעות הראשונות לקידושין ניתנו לא חשיב בע"כ דאב, דהא מקבל את הכסף מדעתו, ומה דעבדינן אח"כ יעוד, הוי רק כמו קיום התנאי דמהני בע"כ ככל תנאים. [וביאור קושין, דע"כ תוס' אזלי כמ"ד לקידושין ניתנו, משום דבגמ' שם מסיק: כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ. וביארו בתוס', דיעוד לא חשיב כסף באישות, דהא לא בא הכסף לשום אישות, ולמ"ד לאו לקידושין ניתנו א"כ כשעושה את היעוד במחילת השיעבוד, א"כ נותן זאת לכתחילה לשום אישות וע"כ דאזיל כמ"ד דלקידושין ניתנו, ושפיר הקשה הגרע"א ז"ל דלא מיקרי בע"כ דאב].

**ולפי** מה שנתבאר יש לישב, דהא דבעינן מעשה יעוד אין זה כתנאי בעלמא, אלא דזה נצרך לעצם חלות הקידושין, וא"כ חשיב בע"כ דאב, ומ"מ הכסף הוי מעות הראשונות וניתן למכירה ולא לשום אישות.

**ועפ"ז** זה נראה לישב דברי הרמב"ם, דהנה הא דנקטו המרכבת המשנה והחמדת שלמה לסברא, דהיכא דבעינן דעתה לקידושין לא חשיב קבלת הכסף מתחילה כמכירה לאישות, נראה, דזה דוקא אם מעשה היעוד פועל בעצם חלות הקידושין, דבזה שפיר אמרינן דכיון דלמעשה היעוד בעינן דעתה, א"כ בעינן דעתה לעצם חלות הקידושין, ולא חשיבא מכירת האב כמכירה לאישות, אבל אם נימא דהוי כתנאי בעלמא,

# קונטרס אבן שלמה

הערות ובאורים בענינים שונים  
מהם הנדונים בשו"ת בנין שלמה

מאת

שלמה בן א"מ הגאון מוהר"ר יצחק זצ"ל ניימן

נ"נ למרן הגר"ש הכהן זצ"ל מוילנא

בעל "הבנין" — שלמה", עצי ברושים, וחשק שלמה על הש"ס.

ירושלים תובב"א

תשנ"ב

זכרון עולם  
לעלוי נשמת

אבינו עמ"ר מורנו ורבנו צנוע בצדקותו תמים ועניו  
כל ימיו לא מש מאהלה של תורה,  
הרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה.

הגאון המובהק  
רבי יצחק ניימן זצ"ל  
יליד בריסק

מבאי ביתו וממקורביו של מרן הגרי"ז סלוביציץ זצוק"ל  
רב ואב"ד קרית-חיים חיפה, ולאחרונה רב דקהילת "חניכי הישיבות"  
בשכונת רמות ד' בירושלים.

חתן הגאון הצדיק ר' יהודה לייב — דון יחיא זצ"ל

אב"ד צ'רניגוב שהיה חתנו של המחבר הגר"ש הכהן זצ"ל מוילנא  
ונתבקש לישיבה של מעלה עש"ק י' מנחם אב תשמ"ט.

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י משפחתו

# קונטרס אבן שלמה

## תוכן הענינים

סי' א	כתיבה ועבוד לשמה בתפילין .....	סי' טז	בענין טבילת הגר ומילתו .....
סי' ב	שרטוט בכתבי הקודש .....	סי' יז	הטפת דם ברית בגר מהול .....
סי' ג	חיוב הודאה .....	סי' יח	כלאים בבגדי כהונה .....
סי' ד	מעשה שבת .....	סי' יט	בענין כלאי בגדים .....
סי' ה	ברכת המצוות נוסחה ודין עובר לעשייתה .....	סי' כ	פדיון הבן .....
סי' ו	נשים בהלל דחנוכה .....	סי' כא	שעור וזמן גערה באבל .....
סי' ז	קריאת המגילה בשכונות החדשות שבירושלים .....	סי' כב	יעוד אמה העבריה .....
סי' ח	דחוי במצוות ובקדשים .....	סי' כג	תופס לבעל חוב .....
סי' ט	מצוה הבאה בעבירה .....	סי' כד	גור או איגוד .....
סי' י	עוסק במצוה פטור מן המצוה .....	סי' כה	הסתכנות בהצלת נפשות .....
סי' יא	בענין מראית עין .....	סי' כו	הקדש מפקיע מידי שעבוד .....
סי' יב	בדין קדוש השם .....	סי' כז	קדושת המקדש ומוראו .....
סי' יג	בעניני מילה וטבילה בגירות .....	סי' כח	מצוות צריכות כונה .....
סי' יד	שלשה בטבילת גירות .....	סי' כט	בדין מקיף וניקף .....
סי' טו	בענין קרבן הגר .....	סי' ל	זה נהנה וזה לא חסר .....



## סימן א

# דין כתיבה ועיבוד לשמה

ב. בגמ' (גיטין מה, ב) נחלקו רשב"ג ורבנן אם עור הבתים צריכין עיבוד לשמה, דרשב"ג סובר דצריכין עיבוד לשמן, ורבנן סברו דא"צ עיבוד לשמן. ואמרינן בגמ' דלרשב"ג שצריכין עיבוד לשמה כ"ש שצריכין כתיבה לשמה, ומשום הכי מקשה הגמ' מ"ט כתיבת עכו"ם כשרה לרשב"ג הרי עכו"ם אינו כותב לשמה. ומתרצת הגמ' דרשב"ג מכשיר רק בגר שחזר לסודו ופרש"י שכותב לשמה.

א. חזינן מדברי הגמ' דבכל מקום שצריך עיבוד לשמן, כל שכן שצריך כתיבה לשמן. וקשה על הרמב"ם דאף אמנם שבעור הבתים סובר שא"צ עיבוד לשמן כרבנן, מ"מ בעור ס"ת ובעור הפרשיות של תפילין סובר שצריך עיבוד לשמן, ומכל מקום לא הזכיר דבעינן גם כתיבה לשמן, ורק באזכרות כתב שצריכין כונה לשם השם ולא בשאר הכתיבה, משמע דבשאר הכתיבה אין צריך כתיבה לשמן. וקשה דבגמ' אמרינן דזהו ק"ו מעיבוד לשמן, דכתיבה צריכה לשמן.

ב. חזינן מדברי הגמ' דבכל מקום שצריך עיבוד לשמן, כל שכן שצריך כתיבה לשמן. וקשה על הרמב"ם דאף אמנם שבעור הבתים סובר שא"צ עיבוד לשמן כרבנן, מ"מ בעור ס"ת ובעור הפרשיות של תפילין סובר שצריך עיבוד לשמן, ומכל מקום לא הזכיר דבעינן גם כתיבה לשמן, ורק באזכרות כתב שצריכין כונה לשם השם ולא בשאר הכתיבה, משמע דבשאר הכתיבה אין צריך כתיבה לשמן. וקשה דבגמ' אמרינן דזהו ק"ו מעיבוד לשמן, דכתיבה צריכה לשמן.

ג. הגר"ח בספרו מתוך, דאמנם הרמב"ם סובר דצריכין כתיבה לשמן, אלא כל מקום שכותב הוי סתמא לשמן וכן כתבו התוס' שם דבכתיבה סתמא לשמן, ולכן לא הביא זה הרמב"ם להלכה דלמעשה ליכא ג"מ כיון דסתמא ג"כ הוי לשמן.

ד. הגר"ח בספרו מתוך, דאמנם הרמב"ם סובר דצריכין כתיבה לשמן, אלא כל מקום שכותב הוי סתמא לשמן וכן כתבו התוס' שם דבכתיבה סתמא לשמן, ולכן לא הביא זה הרמב"ם להלכה דלמעשה ליכא ג"מ כיון דסתמא ג"כ הוי לשמן.

ה. והנה בענין מחלוקת רשב"ג ורבנן אם בעור הבתים צריך עיבוד לשמן, אמרינן בגמ' (סנהדרין מה, ב) דפלוגתיהו תליא בדין הזמנה מילתא. ופירש רש"י דאם הזמנה מילתא, היינו דעל ידי הזמנה נתיחד הדבר ונתקדש למה שהזמן או צריכין עיבוד לשמה. ואם הזמנה לאו מילתא דעל ידי הזמנה, עדיין לא מתיחד ומתקדש הדבר למה שהזמן, אין צריכין עיבוד לשמן, דאין זה חשוב לנו כלל, כיון דאפילו אם יעבד לשמן לא מתקדש העור כלל ויוכל לעשות מזה דבר חול, אין העבוד לשמן חשוב כלל, ואין צריכין אותו. כך פירש רש"י שם.

ו. ולפ"ז כיון דבדין הזמנה מילתא, קימ"ל דהזמנה לאו מילתא הוא, צריך להיות הדין דבעור הבתים א"צ עיבוד לשמן כרבנן. ומקשים התוס' וקשה ע"ד הגר"ח דאף דסתמא לשמן, אלא כל מקום שכותב הוי סתמא לשמן וכן כתבו התוס' שם דבכתיבה סתמא לשמן, ולכן לא הביא זה הרמב"ם להלכה דלמעשה ליכא ג"מ כיון דסתמא ג"כ הוי לשמן.

ז. ומה שהקשו התוס' (גיטין שם) לפ"ז מאי קושית הגמרא מ"ט כתיבת עכו"ם כשרה לרשב"ג, ומאי קשה הא הוי כסתמא דג"כ הוי לשמן. תירץ הגר"ח דעכו"ם יותר גרוע מסתמא, דכיון שאינו בתורת כתיבת ס"ת, ל"ש שכתבתו תחשב שהיא כתיבה לשמה אף משום דין סתמא לשמן קאי שאינו בתורת כתיבת לשמן כלל וזהו קושית הגמרא, וכיון שהרמב"ם ס"ל להלכה כמאן דאמר מי שאינו

ח. ומה שהקשו התוס' (גיטין שם) לפ"ז מאי קושית הגמרא מ"ט כתיבת עכו"ם כשרה לרשב"ג, ומאי קשה הא הוי כסתמא דג"כ הוי לשמן. תירץ הגר"ח דעכו"ם יותר גרוע מסתמא, דכיון שאינו בתורת כתיבת ס"ת, ל"ש שכתבתו תחשב שהיא כתיבה לשמה אף משום דין סתמא לשמן קאי שאינו בתורת כתיבת לשמן כלל וזהו קושית הגמרא, וכיון שהרמב"ם ס"ל להלכה כמאן דאמר מי שאינו

איירי בעכו"ם ורשב"ג איירי בגר שחזר לסורו. נראה לומר דהרי ברייתא אחת סוברת דכתבו עכו"ם יגנו, ואמרינן בגמ' טעמא משום שכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, וע"ז חולקת הברייתא האחרונה דא"צ ישנו בקשירה לענין כתיבת ס"ת. זהו שמביא רשב"ג ממעשה בצידן דא"צ ישנו בקשירה, דגם גר שחזר לסורו הוי אינו בקשירה כמו מומר. ונמצא דאמנם פליגי רשב"ג ות"ק אם עכו"ם כשר לכתיבה דאינו כותב לשמן, דת"ק סובר דלא צריכים כתיבה לשמן, ולכן כ"ש גם עכו"ם. ורשב"ג מסכים עם ת"ק רק בדין הזה, אם צריך ישנו בקשירה, דבזה רשב"ג ות"ק שנין שא"צ ישנו בקשירה. נמצא מכל הדברים הנ"ל דפלוגתת ת"ק ורשב"ג בעיבוד לשמן הוי ג"כ בכתיבה לשמן. ולפ"ז קשה על הרמב"ם שפירש דברי ת"ק החולק על רשב"ג משום דעור הבתים א"צ עיבוד כלל ולכן א"צ עיבוד לשמן, דהרי מציתו ת"ק שסובר דא"צ גם כתיבה לשמן, והתם הרי כתיבה ודאי צריך, ומ"ט סובר דא"צ כתיבה לשמן ג"כ, ודברי הרמב"ם צ"ע.

ח. ונראה לומר בזה דיש שני דינים של לשמה דבס"ת וארבע פרשיות שבתפלין שצריכין לשמה בעיבוד, היינו דס"ת ותפילין צריכין שעשייתן תהיה לשמן, וכל מה שצריך לעשות הס"ת, וגם עיבוד העור בכלל זה, דהרי לס"ת צריכין עיבוד העור, צריך שיעשה לשמן. אבל עור הבתים כיון דא"צ עיבוד כלל ובלא עיבוד ג"כ כשרים הבתים, הרי אין העיבוד מעשית הבתים, ולכן א"צ בזה לשמן כמו שביאר הרמב"ם. ודין זה ל"ש לדין הזמנה מילתא, דאף אם עשה עיבוד לשמה עדיין לא חל קדושה על העוד ואפשר לשנותו לדבר חול. ומ"מ דינן של ס"ת ופרשיות של תפילין שעשייתן תעשה לשמן.

י. דין נוסף של לשמן דפליגי בזה רשב"ג ודבנן. והיינו דלחלות קדושת הבתים של תפילין צריך הזמנה, שע"י זה יחול קדושה על הבתים לשיטת רשב"ג. ודין זה שייך רק עם הזמנה מילתא, דע"י ההזמנה חלה כבר קדושת הבתים, שייך לומר דצריך לחלות קדושת הבתים שיעשו הזמנה. אבל

בגיטין ובסנהדרין ובמנחות (מב), דבפרק הנוזקין (נד) מבואר בגמ' דלהלכה צריכים בעור ס"ת עיבוד לשמן.

וכתבו התוס' בסנהדרין ובמנחות בשם י"מ לחלק בין עור הבתים לבין עור ס"ת, והיינו דבסנהדרין (מח, א) משמע דדין הזמנה לאור מילתא רק בתשמישי קדושה אבל בגוף הקדושה גם להלכה הזמנה מילתא, ולכן עור ס"ת הוי גוף הקדושה ובוה הזמנה מילתא ולכן צריכים עיבוד לשמן. ואלו עור הבתים הוי רק תשמישי קדושה, ובוה הדין דהזמנה לאו מילתא ולכן אין צריך עיבוד לשמן והקשו ע"ז דבעור הבתים כתוב שיי", והיינו דגם זה הוי גוף הקדושה ואי אפשר לחלק בין זה לזה ומשום זה פירש ר"ת להיפך ע"ש.

וכתב הגר"א (או"ח סי' מב) דשיטת הרמב"ם היא כשיטת רש"י שמחלק בין עור הבתים ובין עור הפרשיות וספר תורה.

ז. ויש להוסיף על דבריו דאת קושית התוס' יתיר הרמב"ם באופן אחר כמ"ש הרמב"ם בעצמו הטעם דא"צ בעור הבתים עיבוד לשמה משום דכשרים אף בלי עיבוד כלל, לכן גם בעיבוד שלא לשמה כשרים והיינו דהן אמנם דשניהם הוי גוף הקדושה, רק בכתיב דא"צ עיבוד כלל לשמה, גם אם עשה עבוד שלא לשמה אלא שקשה על הר"מ דא"כ מ"ט דרשב"ג דס"ל דצריך עיבוד לשמן. וביותר קשה דהרי בגמ' (גיטין שם) אמרינן דלרשב"ג דצריך עיבוד לשמן צריך גם כתיבה לשמן, ומה שאמר רשב"ג מעשה בצידן, איירי בגר שחזר לסורו, וקשה דהרי ת"ק אמר לוקחין מן העכו"ם ולא הזכיר דאיירי נמי בגר שחזר לסורו ואמנם הרמב"ן שם בחידושו מבאר דאיירי נמי בגר אך זה קשה טובא לומר, ובפשוטו צ"ל דאמנם ת"ק איירי בעכו"ם ממש, וכן ברייתא דמוכא בגמ', כתבו עכו"ם קורין בו, איירי נמי בעכו"ם ממש, אלא דת"ק סובר דלא צריכין כתיבה לשמן ורק מעשה בצידן שהביא רשב"ג איירי בגר שחזר לסורו. והא דהקשה השאגת אריה דהרי בגמ' מייתי ראי' ממעשה דרשב"ג לת"ק, והרי לא דמי כלל, דת"ק

שצריכים הזמנה לא סגי בסתמא וזוהי קושית הגמ' אם בעינן עיבוד לשמן, דהיינו דצריך הזמנה, כשם שצריכין הזמנה על הכתב שיהא ספר תורה, ולא סגי בסתמא לשמן לזה.

**יב.** ולפ"ו אפשר לתרץ הקושיא שהקשה מרן הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק בספרו על דברי הגמ' דאף א"נ דכתיבה לא צריך לשמה, הא כתיבת האזכרות פשיטא שצריך לשמה, כדלעיל (כ, א) בפלוגתא דר' יהודה ורבנן, בנתכוין לכתוב יהודה, ואיך כשר כתיבה עכו"ם, ולפ"ו עפ"י המבואר (מנחות מב) גם בכתיבת השם שייך דין סתמא לשמן, ולכן כשר בכתיבת עכו"ם דהוי כסתמא. ומ"מ מקשה הגמ' שפיר על רשב"ג כמו שאמרנו, דאם צריכין לשמה בעיבוד של עור הבתים, היינו רק מדין הזמנה, ואם צריכים הזמנה לא מהני לזה דין סתמא לשמן כלל.

**יג.** אבל כל מה שאמרנו אם באמת צריך כתיבה לשמה, ואף בלי כונת לשמה כשר משום דסתמא לשמה. אבל הרי הקשינו ע"ז דאיך יהא אם יכרין שלא לשמה או לשם מזוזה מ"ט כשרים לתפילין כיון דלא הוזכר ברמב"ם לפסול.

**יד.** אמנם י"ל באופן אחר דכל האמור בגמרא ק"ו מעיבוד לכתיבה, זה רק לרשב"ג דסובר דצריך הזמנה לחלות דין ס"ת, לזה אמרינן דאם צריך הזמנה על העור כ"ש על הכתיבה שיחול בזה דין ספר תורה. אבל אם א"צ הזמנה כלל לרבנן, וכן ק"ל להלכה, אלא דיש דין מסוים בס"ת דתעשה לשמה, יש לומר דהך הלכה נאמרה רק בעיבוד העור, אבל קדושת הכתב לא צריך לשמה בכתיבתה, וממילא גם בלי לשמה הוי ס"ת, ואף אם כתב שלא לשמה בפירוש, או כתב לשם מזוזה אפשר לעשות מזה תפילין, דהרי עצם הפרשה הוי אותה הפרשה וזהו גופו של תפילין וא"צ בזה דין לשמה מייוחד לשם תפילין, ואי משם הזמנה הרי להלכה קימ"ל דהזמנה לאו מילתא.

**טו.** ולפ"ו מיושב הרמב"ם ביותר דלא הביא כלל הדין דכתיבה בעינן לשמה ובאמת א"צ בזה לשמה כלל ורק בכתיבת השם יש דין דצריך לשמה.

אם הזמנה לאו מילתא, ל"ש דניבעי הזמנה, כיון דגם ע"י הזמנה עוד לא חל בזה דין קדושה על הבתים.

**טז.** ולפי זה נראה דאח"כ, דלרשב"ג דבעינן הזמנה לקדושת הבתים צריך עיבוד לשמן, כדי שיהיה בזה הזמנה לקדושת הבתים, ויתכן אף דעיבוד מעכב כדי שיהיה בזה הזמנה. אבל לת"ק דהזמנה לאו מילתא, אין צריך עיבוד כלל, וגם אם עיבוד, א"צ לשמן, כיון דא"צ הזמנה כלל לחלות הקדושה דע"י הזמנה הרי לא חלה קדושה כלל. ויסוד הדברים דהוי תרי ענינים של לשמה, נמצא בחידושי הגר"ח מבריסק אבל באופן אחר ע"ש.

**יז.** ונראה לומר לפי הסבר זה דיש חלוק בין אלה שני הדינים לענין דין סתמא לשמה. דלענין הדין האמור בס"ת שצריך שתעשה לשמה, שפיר יש דין דאם סתמא לשמן חשוב גם לסתמא כנעשית לשמה, אבל לענין הדין שאמרינן דלחלות קדושה צריך הזמנה לשיטת רשב"ג, לזה לא מועיל סתמא לשמן כלל, דעל כל פנים אין כאן הזמנה רק בעשאו בפירוש ולא בסתמא ועל ידי סתמא לא יחול שום קדושה דאין זו הזמנה כלל.

**יח.** ולפ"ו נראה לתרץ מה שהקשינו לעיל דלשיטת הרמב"ם מ"ט סברת ת"ק שא"צ גם כתיבה לשמן, הרי בכתיבה ל"ש הסברא של הרמב"ם שעיבוד א"צ כלל דהרי כתיבה ודאי צריך. אמנם לפי דברינו אפשר לומר דבאמת כתיבת עכו"ם חשובה כסתמא והוי סתמא לשמן וכדברי התוס' (כג, א) דבכ"מ מעשה עכו"ם הוי כסתמא, וכל מקום שסתמא לשמן כגון במילה כשרה גם מילת עכו"ם. ומשום זה מצד הדין שעשית ס"ת צריך שתעשה לשמה שבכלל זה גם כתיבה, לזה אמרינן סתמא לשמן וכשר גם בכתיבת עכו"ם וזוהי סברת ת"ק.

**אכ"ל** רשב"ג שסובר דמלבד מה שצריך עשיתה של ס"ת לשמה, יש דין מייוחד שצריך הזמנה לחלות שם ס"ת, כמו שצריך הזמנה לקדושת הגולין, כל שכן שצריכים הזמנה לקדושת הכתב, ולזה לא סגי בסתמא לשמן כמו שאמרנו, דכל היכא

לומר סבא בזה דרשב"ג הרי חולק. והגרי"ח מקשה  
דהרי איירינן לענין קדושת הפרשה, ומה טעמא  
דמזוזה חובת הדר אבל הפרשה הרי יש לה קדושת  
פרשה גם כמזוזה.

**יח.** ונראה דהרמב"ם הבין מאי דקאמר הירושלמי  
דתפילין יש עליהן עצמן שם תפילין, אבל  
מזוזה איך כאן חפצא של קדושת מזוזה, ורק אם  
תלה בפתחו הרי זה מזוזה, אבל עצם החפצא אין  
בה דין קדושת מזוזה, ואם מנחת על השלחן אין זו  
מזוזה כלל. ותפילין כל מקום שהן, שם תפילין  
עליהן, ולכן הסביר דכמזוזה א"צ עשייתה לשמה  
דאין לנו עשיית מזוזה כלל, ולענין קדושת פרשה  
גם בס"ת א"צ לשמה, רק מדין ס"ת תפילין צריך  
לשמה, ודין זה ליכא כמזוזה כמו שאמרנו בתחלה,  
דלכתיבה לא צריך לשמה כלל, וממילא יש לה  
קדושת פרשה, ובנוגע לעוד אין לנו דין עשיית  
מזוזה כלל.

**יט.** אולם רשב"ג לטעמיה דמצריך עיבוד לשמה  
כמזוזה, וכמו"כ יצריך כתיבה לשמה מק"ו  
והיינו לשיטתו דסוכר דבעינן הזמנה, ודין זה שייך  
גם כמזוזה שיחול עליה שם מזוזה כשיתלה אותה  
צריך לזה הזמנה בעיבוד וכתיבה לשמה, אבל  
להלכה לא ס"ל כרשב"ג אלא כרבנן דהזמנה לאו  
מילתא, ולכן סוכר הרמב"ם דמזוזה א"צ עיבוד  
לשמה.

**וראיה** דשיטת הרמב"ם היא דהזמנה מילתא גם  
בס"ת, שהרי לא מצינו ברמב"ם דין זה  
שע"י הזמנה לשם ס"ת יאסר העוד לעשות מזה דבר  
חול. ורק בגליונין של ס"ת כתב הרמב"ם שאסור  
לעשות מזוזה, דאין מורידין מקדושה חמורה  
לקדושה קלה. נראה להדיא דע"י העיבוד לשם ס"ת  
לא נאסר לעשות מזה מזוזה מדוייק וכ"ה בשרטוט.

**מז.** ואין להקשות דלשיטת הרמב"ם דעיבוד  
לשמה בס"ת הוי לדברי הכל, קשה עדיין מ"ט  
דת"ק דמכשיר לוקח מן העכו"ם והרי העיבוד לא  
היה לשמן וכן ראיתי בספר אחד. דצריך לומר  
דאיירי דהעיבוד היה לשמן ע"י ישראל, רק הכותב  
היה עכו"ם, וכן נראה מדברי הגמ' שמקשה לרשב"ג  
מכתיבה דאין כאן לשמן, ולמה לא מקשה מעבוד  
וע"כ צ"ל לדברי הכל איירי כאן בעיבוד לשם ס"ת  
ע"י ישראל, ולכן מקשה רק מכתובה, ולכן לא  
מקשה על ת"ק.

**ין.** ולפ"ז אפשר ליישב ג"כ דברי הרמב"ם שפסק  
דמזוזה א"צ עיבוד לשמן, והכסף משנה הביא  
משו"ת הרמב"ם שלא מצינו דמזוזה צריכה עיבוד  
לשמן, והסביר זאת משום דתפילין קדושתן בעצמן,  
ומזוזה היא חובת הדר, ולכן א"צ בזה לשמן. ותמוה  
דהרי בירושלמי (פ"ג דיומא) יש מחלוקת רשב"ג  
ורבנן כמזוזה, והרמב"ם פוסק כרבנן. אבל מה שייך

## סימן ב

# בדין שרטוט בכתבי הקודש

ספר, כדודרשינן התם. דרשה אחת מדנקראת ספר.  
ופירש ר"ח דדברי שלום ואמת היינו כמזוזה שהיא  
אמיתה של תורה שיש בה קבלת עול מלכות שמים  
ע"כ. והרמב"ם (פ"ב מהלי מגילה ה"ט) כתב דז"ל: אין  
כתבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על

**א.** בגמ' (מגילה טו. א): דברי שלום ואמת, א"ר  
תנחום וא"ל אר"א מלמד שצדיכה שרטוט  
כאמיתה של תורה. וברש"י כס"ת עצמו, שרטוט  
הלכה למשה מסיני ע"כ. ובתוס' (מנחות לב, ב וסוטה  
ז, ב) הקשו לפירש"י, דא"כ הו"ל לדרוש מדנקראת

כשכותבים גט יכמין או כתובת יכמין משרטט מקום הפטוקים שאסור לכתוב ג' תיבות בלא שרטוט. ומשמע דס"ל כר' יצחק דשתים כותבין ותו לא. וכן הקשה בלח"מ (הל' יבוי"ח שם) וכתב בשם בעל ההגה (בהל' תפילין) דט"ס"ה. (נראה כוונתו להגהות מהר"ם פאדואה שנדפסו ברמב"ם (ויניציה שי" שיא), ובחלקן נשמטו בדפוסים שלפנינו כמו הגהה זו. וכתב שמש"כ בהל' תפילין הוא ט"ס, וכן מובא בפ"י הר"ד עראמה בהל' יבוי"ח).

ך. ואשר נראה כ"ז בהקדם דברי הגמ' (מנחות שם), א"ר מניומי וכו' אמר רב כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה, ור' מניומי בר חלקיה אמר שרטוט של מזוזה הלכה למשה מסיני. ולהלן בסוגית הגמ' אמר ר"י אמר שמואל כתבה איגרת פסולה, מ"ט אחיא כתיבה כתיבה מספר. וברש"י שם אגרת בלא שרטוט ולא דקדק בחסרות ויתירות, כאגרת בעלמא דכתיב וכתבתם על מזוזות וכתב לה ספר כריתות, א"נ כתוב זאת בספר, מה ספר בעי דקדוק אף מזוזה. ונראה לבאר בדעת רש"י, דס"ל דהך גז"ש דכתיבה כתיבה הוי ילפותא דשרטוט מזוזה הוי ככתב עצמו וכלשון הגמ' כתיבה כתיבה, וזהו הילפותא דשמואל דשרטוט ככתיבה עצמה, ולכן בעי שרטוט ככתב. ולפי"ז לא תקשי כלל קושית תוס' שם, ד"ל דהלמ"מ היא רק דבעינן שרטוט או דיהא משורטט, אבל דין כתב ליכא עלה, וזהו דיליף שמואל מכתיבה כתיבה דבעינן שרטוט וככתב הוא. ונפ"מ בזה דאי נימא דהוי ככתב עצמו הרי בעינן לשרטוט המתקיים לעולם ככתב עצמו וראה להלן.

ך. והנה תוס' רא"ש והר"ן הקשו דכיון דקיי"ל דאין כותבין בלא שרטוט למאי צריך הלמ"מ במזוזה דצריכה שרטוט, וכן הלימוד בטוטה ומגילה. והגרע"א בתשרי שם תירץ ע"פ מש"כ להסתפק המרדכי בהלכות קטנות בשם רבינו שמחה אם צריך שרטוט המתקיים לעולם או דסגי בשרטוט רק לכתיבה ח"ל רבינו שמחה המוכח באור זרוע (הלכות תפילין ס"ו תקמ"ג), ובשרטוט עצמו נסתפק מורי הר"ר שמחה כמה צריך לשרטוט אם אנו

הקלף כספר וכו' וצריכה שרטוט כתורה עצמה עכ"ל. וס"ל כשיטת רש"י דס"ת גם בעי שרטוט. וכ"כ הר"מ להדיא (פ"א מהל' תפילין הי"ב) הלמ"מ שאין כותבין ס"ת ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין א"צ שרטוט לפי שהם מחופים ע"כ. וצ"ב שינוי הלשון ברמב"ם, דגבי דין וכו' כתב כספר תורה, וגבי שרטוט כתב כתורה עצמה, ויבואר להלן.

ב. ובגמ' (סוטה שם) כתבה אגרת פסולה, וברש"י והלכה למשה מסיני שהספרים צריכים שרטוט. (וכלשונו כ' להדיא בתוס' שאנן שם ובמאירי). ובתוס' (ד"ה כתבה) הקשו על פירש"י דמה מביא מהא דנקראת ספר תיפול"ל דבלא"ה אסור לכתוב שום פסוק בלא שרטוט, דאמרינן בפ"ק דגיטין (ו. ב) אר"י שתים כותבין שלש אין כותבין, ועי"ש שתייצו דאי לא משום דנקראת ספר הוי"א אצ"ג דאסור לכתוב בלא שרטוט, המגילה עצמה אינה נפסלת קמ"ל דפסולה. ומיהו לא ידענא אם שרטוט אותה בין שיטה לשיטה לאחר כתיבה, אצ"ג דבשעת כתיבה כתב באיסורא אי המגילה כשרה בהכי או לא. עכ"ל תוס'.

והרע"א בתשובה (ס"י נא) הקשה על תוס' מהגמ' דמנחות שם שהביאו הם עצמם שם, ס"ת ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידים מקדושה חמורה לקדושה קלה ופריך בגמ' הא מורדין עושים, והא בעי שרטוט דא"ר מניומי ב"ר חלקיה כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה, ור' חלקי' דידי' אמר שרטוט של מזוזה הלמ"מ, וא"נ דמהני שרטוט אחר הכתיבה מאי קושיא והרי יכול לשרטט עכשיו, ומוכח מסוגית הגמ' דל"ש לשרטוט אח"כ והניח בקושיא.

ג. והנה הרמב"ם בפס"ז מהלכות ס"ת הט"ז כתב כל כתבי הקודש אין כותבין אותם אלא בשרטוט אפילו כתבם על הגייר, ומותר לכתוב שלש תיבות בלא שרטוט, יתר ע"כ אסור עכ"ל. ומשמע דפסק כמתניתא (גיטין ו. ב) ודלא כר' יצחק דס"ל שתים כותבים ג' אין כותבים. והקשה הכס"מ שם מהא דפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' יבוי"ח ה"ה) ח"ל:

משא"כ במזחה, ושפיר הקשתה הגמ' במנחות והא בעי שרטוט. ול"ש למימר דישרטט אח"כ וא"ש.

ז. ונראה להוסיף דכל דין הכתב הנאמר בשרטוט מזחה, הוא משום דנקראים ספר וכ"כ בס' המכריע לתוס' ר"ד. ולפי"ז מבוארת המחלוקת תנאי במנחות שם, אי מזחה בעי שרטוט או לא. דלהני דס"ל דבעינן שרטוט מפני שמזחה אינה מחופה כתפילין ולקריאה עבידא. ולהני דס"ל דלא בעינן שרטוט, היינו משום דלאו לקריאה עבידא דמיא לתפילין עי"ש בדבריו. ולפי"ז מש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' תפילין) דלא בעי שרטוט משום דמחופין הן, פירושו דמדינא דשרטוט בכתב, לא בעי שרטוט, אבל מדינא דכל כתבי הקודש דאי יצטרך לשרטוט.

ח. ונראה דלזה כיון מרן הכס"מ דהקשה על הרמב"ם דכיון דאסור לכתוב אפילו פסוק א' בלא שרטוט, האך יכתוב תפילין. ותי' דאה"נ, ומש"כ הר"ם היינו דמשום דין תפילין ל"ב שרטוט. אבל אם יכתוב בשורה ג' תיבות ישרטט, והן הן דבריו כמש"נ.

ט. ונראה דחלוק דין דכתבי הקודש דבהם נאמר רק דאסור לכתוב בלא שרטוט ותו לא. משא"כ בדינא דכתב פירוש דצריכים לשרטט כיון דזה הוא כגופא דכתב, ונפמ"נ אם יפסול, דאם בעינן מדינא שרטוט ולחייב הוא, א"כ פסול בלא שרטוט. אכן אי נימא דהוא רק אסור דכל כתבי הקודש, א"כ איסור גרידא הוא ולא יפסול (וכעין זה תי' בתוס' סוטה שם).

י. והנה הבאנו דברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפילין הי"ב) שכתב הלמ"מ שאין כותבים ס"ת ולא מזחה אלא בשרטוט ע"כ. וכתב (בפ"ה שם ה"א) ס"ת שבלה ותפילין שכלו אין עושים מהם מזחה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה עכ"ל. ועי' ספר מנחת יהודה בפירושו לס' המכריע, וכן בישועת יעקב (או"ח סי' לב) דהקשו מהגמ' (מנחות שם) שרטוט, תנאי היא. וא"כ הני תנאי דס"ל הטעם דאין מורידין סובר דגם במזחה לא בעינן שרטוט, דאל"ה תיקשי אמאי בעינן לטעם דאין מורידין,

מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם שישרוט בברזל, או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה וכו' מיהו שרטוט לשון גומא וחרץ עכ"ל.

ויעויין בנמוק"י (מגילה כא, א): הביא דברי הר"ף בסוף פרק מצות חליצה גבי גט דכי משרטט לזו, צריך לסרגולי במסרגלא ולא בדיוטא, הלכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דליעבד רושם כגון עופרת וכיוצא בו, דהו"ל כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל. כלומר שחורץ. ואם שרטט במידי דלא חריץ וכתב טפי מג' תיבות מתורה נביאים וכתובים להתלמד איסורא דרבנן עבד, משום דלאו שרטוט מקרי ובטל נזיו, אבל יש לו קדושה כשאר ספרים שלא נעשו כתיקנן עכ"ל. הרי דלנמוק"י ליכא ספר כלל בשרטוט, ובודאי בעינן שיהיה לעולם מתקיים.

ולפי"ז י"ל דהא דג' אין כותבין היינו משום שהכתב יהא מיושר ולזה סגי בשרטוט בבדיל, משא"כ במזחה דמדינא בעי שרטוט בעצמותו, בעי שרטוט המתקיים ולא תלוי בשעת הכתיבה דוקא.

י. ולפמש"נ נראה דזהו גופא ספיקו של רבינו שמחה המובא אי מזחה בעי שרטוט בבדיל שאינו מתקיים ולאחר הכתיבה יתפשט, והיינו דכל דינא דשרטוט הוא הלכה במעשה כתיבה והכשר לכתובה ישרה הוא, או דשרטוט הוא ככתב עצמו ובעינן שיהא ניכר לעולם ככתב עצמו וכגוף הכתב. וזה י"ל בדעת רש"י דהגז"ש דכתיבה כתיבה פירושו דהוי ככתב עצמו. (ויתכן דגם תוס' ס"ל דשרטוט ככתב, אלא דבהלמ"מ כלול הכל ולא בעי לגז"ש דשמואל). ולפי"ז י"ל דמה דמספקא להו תוס' בסוטה, היינו דחוקא התם דאפשר לשרטט אח"כ דהתם מדין כל כתבי הקודש ולא מדין כתב. אלא הלכה מיוחדת דישרטט, או הלכה בספר, ולפי"ז הסתפקו שאולי מהני שרטוט אחר הכתיבה, משא"כ במזחה דמדינא דכתב הוא וככתב עצמו הוא וא"כ לא שייך שישרטט אח"כ, ולפי"ז לק"מ קושיית הגרע"א דספיקא דתוס' רק במגילת סוטה,

שרטוט ומזוזה בעי. והיינו שכן הלכה למשה מסיני שנאמרה בזה.

**וכן** משמע מלשון תוס' (סוטה יז, ב) שם שכי בד"ה כתבה וכו', דהכי הלכתא גמירי לה דאין לו לשרטוט תפילין ומשמע כדברינו. אכן תוס' (מנחות שם) פליגי דהקשו ודילמא במשרטטין וא"נ דכן הלכה שלא ישרטט אין מקום לקושייתם.

**יד.** ואשר לפי זה מבוארת היטב שיטת רבינו שמחה דכי דאם שרטוט תפילין פוסלן, וכן זה מש"כ העיטור בשרטוט דתפילין מילתא יתירתא ופסולה. והוא כמש"נ דכיון דאיכא הללמ"מ דלא ישרטט, הרי שאם שרטטן פוסלן (ואולי גם לפ"ד לעיל דשרטוט הו"ל ככתב ממש וא"כ חשיב ככתב יתר וכהעיטור).

**טו.** ולפ"ז דהא דתפילין ל"ב שרטוט הוא מהלמ"מ, תו לא תיקשי קושית הראשונים דכפ"ק דגיטין א"ר ג' כותבין וכו', א"כ היאך שרינן למכתב תפילין בלא שרטוט תיפול"ל משום דג' כותבין ותו לא, ור"ת תי' דהיינו בין שיטה לשיטה אבל למעלה משרטוט.

**ונראה** דלכן תי' ר"ת כן דהוא פליגי להדיא אפי' ר"ש, דכי דנאמרה הלמ"מ בתפילין, דכי ר"ת בספר הישר דלא כר' יעקב, והוכיח מאותה גמ' גופא דהא בעי שרטוט, וא"ת מפני שאסור לשרטטן הא ליחא דהא לא תניא הלמ"מ גבי תפילין כלל, ולכן אם שרטטן לא פסלן (כדאמר' גבי דופן שלישי אפי' טפח וכ"ש אם יש ד') וכ"ש הכא דאין הלכה לגבי תפילין לא לשרטט ולא להניח, דאם שרטט לא פסל עכלה"ק. וא"כ פליגי בזה גופא, אם נאמרה הלמ"מ בתפילין דלא ישרטט או לא, או רק דל"ב שרטוט. ולכן הוצרך ר"ת לתרץ דהיינו בין שיטה לשיטה אבל אה"נ דמשרטט למעלה. אכן לשי' הראשונים דפליגי וס"ל דבתפילין נאמרה הלמ"מ שלא ישרטט א"כ תו לק"מ האיך כותב תפילין, דשאני משאר כתבי הקודש (וכ"ת בריטב"א גיטין שכ"כ ועוד דהא קי"ל תפילין א"צ שרטוט ולא משום הלמ"מ אלא מדעת' דנפשי' עכ"ל, וכר"ת בזה. וכ"מ ברשב"א (גיטין ו, א) דהקשה

תיפוק ליה דמזוזה בעי שרטוט מהלמ"מ. אבל הר"מ דס"ל דמזוזה חייבת בשרטוט, א"כ ל"ל לטעם. דאין מורידין תיפוק ליה דתפילין לא בעי שרטוט ומזוזה בעי. וצ"ע ועי"ש.

**יא.** עוד כ' הרמב"ם (פ"כ מהל' מגילה) דמגילה בעי שרטוט כתורה עצמה. וצ"ב אמאי השמיט הרמב"ם הטעם דנלמד מדברי שלום ואמת כלשון הגמרא (מגילה טז, א) וכמש"כ שאר הפוסקים בזה.

**יב.** ואשר נראה בזה בהקדם מש"כ האו"ז שם בשם רבינו שמחה וז"ל: מעתה מסקנא דתפילין ל"ב שרטוט בין שיטה לשיטה אבל למעלה משרטט ואם החמיר ושרטט בין שיטה לשיטה נקרא הדיוט אבל לא פסל את התפילין. אבל מו"ר הר"ר שמחה כ' דאם שרטט בין שיטה לשיטה פסול, והיינו דלא משני שם במשרטטים דהכי גמיר דפסול אם שרטט בין שיטה לשיטה. דל"ש להחמיר ע"ע נקרא הדיוט עכ"ל. ודבריו צ"ב אמאי פסל התפילין אם שרטטן. ומכל הראשונים לא משמע כן, דהרי הקשו ודילמא במשורטטים. ומשמע דלא פוסלן. וכן הקשה עליו הב"י בטור או"ח וז"ל: אמאי יפסל דהא לא אמרו אלא אין צריכים שרטוט ואע"פ שנקרא הדיוט לא יפסל מפני כך. ומיהו מצאתי למהר"י אבן"ב שכתב בשם העיטור דלחד פירושא שרטוט בתפילין מילתא יתרתא היא ופסולה עכ"ל וצ"ע.

**יג.** ונראה בזה בע"ה. דהנה דיש להסתפק בדין שרטוט דתפילין, אם זהו הלכה מיוחדת שלא ישרטטן, או רק דבתפילין לא נאמרה ההלכה החיובית. בשבלי הלקט סוף הלכות תפילין הביא שי' ר' יעקב וז"ל: דכי היכי דאמרין דמזוזה הלכה למשה מסיני דצריכה שרטוט ה"נ אמרין דתפילין הלכה למשה מסיני דלא צריכין שרטוט ואם שרטטן פסולין, והוכיח כן מהגמ' (מנחות שם) דהא בעי שרטוט, וא"ת דתפילין אם שרטטן כשרים, הו"ל לתרוצי בשרטטן, אלא ש"מ דאסור לשרטט תפילין עכ"ל. ומשמע דתפילין דל"ב אין פירוש דוק לא בעינן להשרטוט בדיני תפילין, אלא דכן הלכה דלא ישרטט, דהו מש"כ בגמ' והלכתא דתפילין ל"ב

כדי שיהיה כתב מידושר, וא"כ גם הוא כתב טעמא דהל"מ ועדין צריך ביאור.

יך. והנה יש להקשות טובא אשיטת רבינו שמחה ור"י דס"ל דבתפילין נאמרה הלל"מ שלא ישרטט ופוטלן אם שרטטן, דהנה בירושלמי סוף מגילה מוכיח דשמואל ס"ל דקדושת מזוזה חמורה טפי מקדושת תפילין, מהא דאיתא בברייתא תפלה שבלת עושין אותה מזוזה, מזוזה שבלת אין עושין אותה תפילין לפי שמעלין בקודש ולא מורדין. והוה היפך מהבבלי בזה ולכאורה צ"ע לשיטתם, דא"כ אמאי בעינן לטעמא דאין מורדין תיפול"ל דהמזוזה משורטטת, וא"כ לא שייך לעשות ממנה תפילין דבתפילין אסור לשרטט ופסולין אם עבר ושרטט וצ"ע. (ול"ש לתרץ דהירושלמי ס"ל כהני תנאי דגם במזוזה ל"ב שרטוט, דאל"כ תקשי קושית הבבלי והא בעי שרטוט והאיך עושה מזוזה מתפילין. דהרי שמואל גופא ס"ל בגמ' מנחות דמזוזה בעי שרטוט מדינא דכתיבה כתיבה, והברייתא כאן הוכיחה לשמואל דקדושת מזוזה חמורה טפי וא"כ האיך שייך להוכיח לשמואל מברייתא דלא כוותיה בדין שרטוט, רק אי נימא דכל ההוכחה היא רק לענין קדושת מזוזה ולא איירי כלל לדין שרטוט לק"מ, אבל זה דוחק דהרי הברייתא זו להיפך מהבבלי דס"ל דקדושת תפילין חמורה).

יך. ונראה ליישב דהנה יש להסתפק בדינא דהלל"מ שלא ישרטט בתפילין אם נאמרה ההלכה למ"מ במעשה הכתיבה שלא יכתוב בשרטוט, או דרק נאמדה הלל"מ בתפילין שלא יהי משורטטין, ונפ"מ בזה נראה בשרטוט שלא מתקיים לעולם וכן בשרטוט לאחר הכתיבה ח"ב.

ונראה לפ"ז לומר דההלל"מ נאמרה דוקא במעשה הכתיבה גרידא, וא"כ ל"ש דוקא במקום שניתן לקרות בו. דזה רק אם לישר הכתב. ובפשטות י"ל דהר"מ ממעט דמדן כל כתבי הקודש ל"ש בתפילין שרטוט כיון דהם מחופים, משא"כ במזוזה אף במחופה מ"מ הלל"מ שישרטט. וכ"ה בריטב"א בגיטין שם. ואפשר דטעמא דמזוזה בעי שרטוט ותפילין לא בעי משום דהתפילין אין קוראים בהם, אבל מזוזה שקורים בה א' לז' שנים צריכה שרטוט

וא"ת אמאי בעינן הלל"מ במזוזה. תיפול"ל דספרים צריכין שרטוט, ות"י דכי אצטרך הלל"מ במזוזה לאשמועינן, אתפילין דא"צ, וכ"ת לייתי הלכתא בהדיא בתפילין דל"ב שרטוט ות"י דהו"א דכ"ש מזוזה שאינה חמורה כתפילין, אבל השתא דאשמועינן דמזוזה בעי שרטוט ע"כ למדנו דתפילין א"צ, ומוכח ג"כ דלא נאמרה הלל"מ בזה).

מן. אכן לשיטת הר"מ ל"ש לומר כן, דכ' טעמא בתפילין מפני שהן מחופין. ובדוחק נ"ל דכן ס"ל גם להר"מ כשי"ר יעקב, ומש"כ דמפני שהן מחופין היינו שנותן טעם והסבר להלל"מ. וכ"נ בר"ן גיטין שם שכ' דלעולם כל כתבי הקודש בעי שרטוט בכל השיטות, והלכתא במזוזה איצטרך משום דכי בעינן שרטוט היינו בדבר שאפשר לקרות בו כדי שלא יתערבב. הלכך מדינא מזוזה ותפילין ל"ב שרטוט דלאו לקריאה נתנו, וע"ז אתא הלכתא במזוזה דבעי שרטוט ותפילין כדינ"י קיימא. ומשמע מכ"ז דהר"ן נותן טעם בהלל"מ דהוכיח שם עצמו מירושלמי דהלל"מ דבעינן שרטוט בכל השיטות, דאמר'י התם הלל"מ שיהיו כתובין בעורות בדיו מסורגל וכו' ועיש"ה. וא"כ צ"ב מה כתב משום דקוראין בהם, והרי הלל"מ כן. ולפ"ז נ"ל כן בדעת הרמב"ם ותו ל"ק קושית הראשונים גבי תפילין. אלא דכ"ז נאמר רק לכאורה, דבאמת מהר"מ משמע דס"ל דאם ישרטט בתפילין לא יפסלן, דאל"כ הול"ל כן דפוסל בהכי. ושייך להוכיח כן מקושית הר"ן דהרי גם מזוזה מחופה. וצ"ע דהרי בה נאמרה הלל"מ ומה קושיתו ומשמע דזה הטעם דהלל"מ, וא"כ אמאי בעי במזוזה. אכן לפ"ד דהר"ם ס"ל דבמזוזה נאמרה הלל"מ שיהיה משורטט ולא דין במעשה הכתיבה גרידא, וא"כ ל"ש דוקא במקום שניתן לקרות בו. דזה רק אם לישר הכתב. ובפשטות י"ל דהר"מ ממעט דמדן כל כתבי הקודש ל"ש בתפילין שרטוט כיון דהם מחופים, משא"כ במזוזה אף במחופה מ"מ הלל"מ שישרטט. וכ"ה בריטב"א בגיטין שם. ואפשר דטעמא דמזוזה בעי שרטוט ותפילין לא בעי משום דהתפילין אין קוראים בהם, אבל מזוזה שקורים בה א' לז' שנים צריכה שרטוט



שרטוט, והאיך יעשה מתפילין מזוהה, משום דשייך לתרץ דמיירי בששרטטן (וכמש"כ תוס' כאן) ולכן כשר למזוהה. וא"כ לפ"ז תו לק"מ לשיטת רבינו שמחה ור"י מירושלמי דהם אזלי כהבבלי.

**כג.** ונראה יותר דהם לשיטתייהו אזלי, דהנה התוס' הביאו הפלוגתא כן בבלי וירושלמי גבי איגרת שלומים במנחות (לב, ב ד"ה הא), ומהא דאמר דנהגין לכתוב באגרות שלומים ד' וה' תיבות מהפסוק בלא שרטוט משום דלא אסרו אלא בכותב הפסוק לדרשא וכו' עיי"ש. ומיהו בירושלמי משמע דאסור בכל ענין שאפי' באגרת שלומים היו מהפכים הפסוק (פ"ג מגילה ה"ב) מהו מיכתב תלת מילין מפסוק, מר עוקבא שלח לריש גלותא אל תשמח וכו' עיי"ש, וחולק על הש"ס שלנו כ"כ תוס' (כא, א) וא"כ לפ"ז נראה דכיון דהירושלמי ס"ל דאגרת שלומים ג"כ אסור לכתוב בלא שרטוט, הרי ל"ש ההלכה למ"מ בתפילין דלא ישרטט דלא גרע מאיגרת שלומים. והבבלי ס"ל דאגרת שלומים מותר בלא שרטוט. הרי צריך לפ"ז להלמ"מ דתפילין לא בעי שרטוט.

**כד.** והרמב"ם (כפ"ז מהלכות ס"ת) פסק בזה כירושלמי דאגרת שלומים ג"כ אסור, דכל כתבי הקדש ואפי' כתבם על הגיר אסור ובעי שרטוט. ואשר לפ"ז יבוארו דבריו דהר"מ לשיטתו אזיל בזה, וא"כ תו ל"ק קושית הש"ס והא בעי שרטוט, דכיון דתפילין אסור לשרטט ומזוהה בעי שרטוט. אבל הרמב"ם דפליג ופסיק (פ"ז מהל' ס"ת) דאסור לכתוב ג' תיבות אפי' לא לדרשה וכירושלמי ולא כבבלי שתוס' הביאו במנחות, ומשם מקור דינו תו לא קשיא. די"ל דאיירי בששרטטן. וא"כ שפיר בעי לטעם דלפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, אין עושין אותה מזוהה דמטעם שרטוט לק"מ. דכיון דיסודו מירושלמי דס"ל דלא נאמרה הלמ"מ בתפילין א"ש. וכ"מ מהר"ם עצמו דפליג אש"י הראשונים הללו דהלמ"מ בתפילין הוא. וכ"כ הכס"מ בדעתו דאם יכתוב תפילין ג' תיבות בשורה יצטרך לשרטט. וכן מדלא חילק הרמב"ם כן בדינא דכתבי הקדש דתפילין ל"ב שרטוט וא"ש.

הכתיבה ולפ"ז בתפילין יהי' כשר א"נ כמש"נ דהוא דין רק כמעשה הכתיבה וצ"ב בזה.

**ימ.** והוכיחו האחרונים השאג"א והנוכ"י (מהדו"ת) דקדושת ס"ת ותפילין שוות, דאל"כ אמאי לא תני בגמ' ס"ת שבלה אין עושין ממנו תפילין. וכן ליתני תפילין שבלו אין עושין מזוהה וכ"ש ס"ת שבלה. אכן לפ"ד נראה די"ל דכיון דלא שייך למימר דס"ת שבלה יעשו ממנו תפילין, דא"כ יקשי הרי ס"ת משורטט, ותפילין הלמ"מ שלא ישרטטן, וא"כ אה"נ דמורידין, אבל מ"מ לא יעשה תפילין דאסורין בשרטוט. וא"כ צ"ל דכל ראיתם רק לשיטת הראשונים דשרטוט בתפילין לא פוסל.

**כ.** והנה לכאורה צ"ב אמאי לא הובא בבבלי ההלכה דמזוהה שבלתא אם עושין ממנה תפילין או לא. ומוכח דלשיטת ראשונים אלו דהא דתפילין לא בעו שרטוט הוא מהלמ"מ, א"כ ודאי ל"ש שיעשה ממזוהה תפילין, דמזוהה משורטטת ותפילין אסורין בשרטוט וכמש"נ.

**כא.** ואשר יראה לומר רבזה גופא פליגי הבבלי והירושלמי, דהבבלי ס"ל דהא דתפילין ל"ב שרטוט הוא מהלמ"מ וכמו שהוכיחו הם עצמם מהגמ' במנחות שם (וכ"ז הוא רק לדעתם) דאל"כ ל"ת קושית הגמ' והא בעי שרטוט וכל קושית הגמ' והא בעי שרטוט היינו דכיון דבתפילין הרי אסור לשרטטן דנאמרה בהם הלמ"מ שלא ישרטט וא"כ אמאי בעינן לטעמא דאין מורידין תיפול"ל דמזוהה בעי שרטוט ותפילין אסורין בשרטוט. ול"ש לתרץ דמשורטטין מאחר דהלמ"מ שלא ישרטטן פוסלן בהכי וכמש"נ. וכל קושית הגמ' היא מתפילין בלבד דאסור לשרטטן דהרי ס"ת בעי שרטוט, וכ"כ בספר המכריע לרי"ד וכ"ה ברש"י ורא"ש ורי"ף.

**כב.** ומוכח כן דכל קושית הגמ' מתפילין, ובאמת ס"ת ג"כ בעי שרטוט א"כ י"ל דנותן טעם לס"ת דמשורטט ולכן צריך לדינא דאין מורידים. אכן נראה דהירושלמי ס"ל דתפילין רק לא בעי שרטוט ולא דנאמרה בהם הלכה למ"מ שלא ישרטט. ולפ"ז לא תקשי קושית הבבלי והא בעי

כתבו בשרטוט פסול ול"ש לתקן. משא"כ אי נימא דההלכה היא דתהא משורטטת בלבד, יוכל גם לשרטט אח"כ, דדין שרטוט זה אינו שייך כלל למעשה הכתיבה, אלא הלמ"מ שהמזוזה תהיה משורטטת כשאר הלכותי. והחקירה להיפך ממש"כ לעיל בדעת רבינו שמחה דפוסל שרטוט בתפילין. ומדויק לשון הגמ' כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה, ולא כתוב דצריך לשרטט מזוזה בשעת כתיבה, דדין שרטוט הנאמר במעשה הכתיבה נלמד מכתיבה כתיבה. ולכן כתב רש"י הדין דחסרות ויתירות בהדי דין שרטוט, דגם דין זה הוא הלכה מיוחדת במעשה כתיבה שיכתוב מדויק וכ"ה בשרטוט.

**כה.** ומדויקים דברינו דהנה היראים (סי' ת) כ' א"ש כתבה אגרת פסולה אתיא כתיבה כתיבה מס"ת, פי' אגרת בלא שרטוט ובלא דקדוק ור"י אמר כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה עכ"ל. ובגמ' מצינו רק מספר, ורש"י כ' ע"ז דנלמד מגט והרא"ש כ' דס"ת עצמו נלמד כתיבה מגט.

**ולכאורה** דברי היראים צ"ב, דהוא עצמו כתב דס"ת הוא הלמ"מ שיהי' משורטט ובמגילה מדברי שלום ואמת וכו', כאמיתה של תורה. פירוש עיקרה של תורה. וא"כ צ"ב מהו חידושא דשמואל דאתי מזוזה עצמה מס"ת דבעי שרטוט. ומוכח כדברינו דכל ההלכה דכתיבה כתיבה היא הלכה מחודשת במעשה הכתיבה, דצריך לכתוב בשרטוט כס"ת. ולפ"ז תו ל"ק קושית תוס' לרש"י. וא"כ מצינו דתרתאי איכא במזוזה ההלמ"מ שתהי' משורטטת ואידך הכתיבה דאיכא דין שיכתוב המזוזה בשרטוט.

**כז.** ולפ"ז נראה דכ"ה בס"ת לדעת הר"מ דס"ל דגם בס"ת נאמרה הלמ"מ וכמש"ג. ולפ"ז יובנו דברי הר"מ בהלכות מגילה אין כותבין את המגילה, אלא בדיו על הגויל או על הקלף כס"ת, דדין דיו וכו' הוא דין במעשה כתיבת ס"ת שיכתוב בדיו כס"ת דנאמר בו דין זה. אבל גבי שרטוט כ' דצריכה כתיבה עצמה והיינו דמלבד דין מעשה הכתיבה שצריך במזוזה וס"ת שיכתוב בשרטוט נלמד מאמיתה של תורה שצריך שתהא משורטטת

**לפ"ן** א"ש אמאי השמיט הר"מ בהלכות מגילה טעמא דדברי שלום ואמת, דכיון דס"ל להר"מ כירושלמי דאגרת שלומים ג"כ בעי שרטוט, וא"כ ממנ"פ חייבת בשרטוט, ולא בעינן לטעם דדברי שלום ואמת.

**כה.** ובמיוחס להרשב"א (מנחות לב, ב) מוכיח דס"ת בעי שרטוט וקושית הגמ' רק מתפילין גרידא. דאל"כ כי מיייתי תנאי דתפילין ומזוזה לא בעי שרטוט הול"ל תפילין וס"ת ומוכח דס"ת בעי ולפ"ז תקשי לראשונים דס"ל דס"ת ל"ב שרטוט. ונראה דלפ"ד מש"כ דתפילין ל"ב שרטוט היינו מהלמ"מ וא"כ ל"ש לכלול גם ס"ת, דבס"ת לא נאמרה ההלמ"מ, וקושית הגמ' היא באמת רק מתפילין וכמש"כ דתפילין אסור ומזוזה בעי. משא"כ בס"ת שייך לתרץ בששרטטן וא"ש. ודו"ק.

**כו.** והנה בספר ברכת הזבח (מנחות לב, ב) הקשה אדברי הרא"ש שכ' (מגילה יח) דהא דאמרין ג' אין כותבין היינו כשיטה ראשונה מכאן ואילך השיטה ראשונה הוי כמו שרטוט (וכ"ה ביראים שכ' דהלמ"מ בתפילין דבעי שרטוט בד' שורות זהו דינא דר"י). והק' מגמ' (יבמות קו, ב) דמר זוטרא שרטט וכתב לה, שהרי קודם שהגיע לאקרינהו כתב כמה שיטות ולמה הוצרך לשרטט, והרי השורה העליונה הויא שרטוט והניח בצ"ע.

**כז.** ונראה ליישב ובהקדם דברי הגמ' שם, אמר רב מניומי משמיה דרב כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה. ור"מ ב"ח אמר שרטוט של מזוזה הלכה למשה מסיני, ובסוגית הגמ' אמר ר"י אמר שמואל כתבה אגרת פסולה וכו' וברש"י שם ותוס' הק' וכמש"ג לעיל.

**ונראה** בדעת רש"י באופן אחר, דס"ל דדין כתיבה כתיבה הוי ילפותא למעשה הכתיבה של מזוזה שצריך לכתוב בשרטוט, וזה נלמד מכתיבה דבעינן שרטוט בהכתיבה עצמה, משא"כ ההלמ"מ שנאמרה בשרטוט דמזוזה היינו שהמזוזה תהי' משורטטת בלבד. והנ"מ פשוטה דאם ההלכה נאמרה במעשה הכתיבה הרי שאם לא

במנחות איירי במזחה דנאמר בה תרתי, הלמ"מ דתהא משורטטת, וכן דינא דשמואל דכתיבה כתיבה. וא"כ ודאי ל"ש לשרטט אחר הכתיבה דכיון דמעשה הכתיבה נעשה בפסול ל"ש לתקן, ושפיר פריך הגמ' והא בעי שרטוט. (אכן בפשטות י"ל קושית הגרע"א דספיקא דתוס' הוא במקום שנכתב לשם מגילת סוטה ורק חסר שרטוט, אבל קודם הי' ראוי לשרטוט, וא"כ יתכן דיהני אח"כ ג"כ. משא"כ במנחות איירי שנכתב לשם תפילין, ושרטוט לשם תפילין ל"ש, דליכא דין שרטוט כלל בתפילין משום דנקרא הדיוט או משום פסול, וא"כ גם אח"כ ל"מ כשיעשהו מזוזה. ועיין רש"ש שם שכתב כן.

דף. וכן א"ש לפ"ד קושית תוס' דל"ל ללמוד מגילה מס"ת מאמיתה של תורה תיפוק ליה מדנקראת ספר. ד"ל דאי משום ספר הרי הלימוד למגילה הי' רק דבעינן שהמגילה תהי' משורטטת, משא"כ מדינא דאמיתה של תורה וכס"ת ממש, הרי תרתי איכא, גם ההלכה דמעשה כתיבת מגילה תעשה בשרטוט ולא רק שתהא משורטטת גרידא. וא"ש רש"י. אכן תוס' דהקשו כן לא סבירא להו לחילוק דילן וליכא נפ"מ בין דין שרטוט דמעשה הכתיבה והלמ"מ, ושפיר כ' דינא דכתיבה כתיבה לא איירי כלל בשרטוט אלא אמסורת ואדקדוק עיי"ש. או ד"ל דכ"ז נלמד מהלכה למ"מ וכרלעיל כמש"ג גבי שרטוט ככתב.

דף. ולפ"ז נראה ליישב דליכא סתירה ברמב"ם בענין ג' מלים אי בעי שרטוט. דבהלכות ס"ת כ' דמותו לכתוב ג' תיבות בלא שרטוט ובהלכות יבום כ' דאסור. ועיי"ש בלח"מ שכ' דר"י ומתניתא ל"פ. ונראה לומר דמש"כ הרמב"ם (הל' יבום) דגט יבום שם ספר איכא עליו, וא"כ נאמרה בו ההלכה כספרים שיהא משורטט, ואם חל שם ספר עליו הרי גם ג' אסור לכתוב בלא שרטוט, דמהלכות ספר בעינן שיהא משורטט וליכא נפ"מ דמש"כ דצריך לשרטט מקום הפסוקים שאסור לכתוב ג' תיבות בלא שרטוט. משא"כ בהל' ס"ת איירי מדינא דכל כתבי הקודש ומהלכות מעשה הכתיבה דנאמרה הלכה שאסור לכתוב בלא שרטוט. וכוה ס"ל דג'

כתורה עצמה שנאמר בו הלמ"מ שתהא משורטטת, וא"ש שינוי הלשון ברמב"ם כזה.

5. ולפ"ז יובנו דברי רש"י בסוטה דכ' דהלמ"מ דהספרים צריכים שרטוט. והוא לשיטתו והיינו דבמגילת סוטה נאמרה הלכה בספר והיינו ההלכה שיהא הספר משורטט ולא הדין דשרטוט משום מעשה הכתיבה ולפ"ז תו לא תקשי מהא דאסור לכתוב שום פסוק בלא שרטוט דזה הלכה במעשה הכתיבה גרידא ותו לא.

6. ודברינו מדויקים ברש"י היטב, דבמנחות שם כתב רש"י הדין דכתבה איגרת בלא שרטוט, ובלא חסירות ויתירות, ובסוטה כתב לדין כתבה איגרת בלא שרטוט גרידא ולא הביא הדין דחסירות ויתירות. וזה כמש"ג, דבמנחות איירי בדין הכתיבה שנלמד מכתובה כתיבה, הרי ההלכה במעשה הכתיבה דשפיר הביא תרתי וכמש"ג לעיל. משא"כ במגילת סוטה דאיירי בדין ספר, והיינו ההלכה הספרים יהי' משורטטין בלבד, ולא איירי בדינא דמעשה הכתיבה, ולכן לא כתב לדינא דחסירות ויתירות, דז"ש דוקא בדינא דמעשה הכתיבה ודקדוקה. דמדיני דקדוק הכתיבה בעינן שישרטט, וכן שידקדק בחסירות ויתירות, וזה מש"כ רש"י ומאירי שם שהספרים וכו', וזהו הילפותא מהלמ"מ בספרים שיהיו משורטטין.

7. ונראה דמוכח כן. דלכאורה צ"ב אמאי הסתפקו תוס' אי מהני שרטוט לאחר הכתיבה דוקא במגילת סוטה ולא בכל דיני שרטוט בכללן. ולפ"ד י"ל דספיקא דתוס' שייך דוקא במגילת סוטה, דשם נאמרה ההלכה בספר, וא"כ שייך להסתפק דכיון דדין ספר הוא שיהא משורטט ולא דין בכתבתו, א"כ יתכן דיועיל שרטוט גם אח"כ. אבל אי משום שרטוט דמעשה הכתיבה, ודאי דלא יוכל לשרטט אח"כ דכתיבתו היתה בפסול. אמנם מ"מ הסתפקו תוס' דאף ע"ג דמשום ספר שפיר אפשר אח"כ, מ"מ כיון דכתב באיסורא יתכן דל"מ וא"ש.

8. ולפ"ז תו לא תקשי קושית הגרע"א מהגמ' (מנחות שם), ד"ל דכל ספיקא דהתוס' היינו דוקא במגילה סוטה וכמש"כ. אבל דברי הגמ'

מותר בפחות מג' ליכא שם פסוק עליו. או דליכא שם כתבי הקדש, דכתב שם הר"מ אפי' כתבן על הנייר, והיינו שהפסוק עושהו לכתבי הקדש, וא"כ בפחות מג' מותר דדין במעשה הכתיבה הוא, ובפחות מג' לא נאמר חיוב לכתוב בשרטוט, ובאמת ל"פ רי"ח ומתניתא וכמשי"כ הלח"מ שם. (ויתישבו לפ"ד גם קושיות הראשונים דכיון דקיי"ל דאין כותבין בלא שרטוט אמאי בעינן להלמ"מ במזחה וכן הלימוד בסוטה ומגילה. ואכמ"ל).

ל"ה. וכן י"ל דזה גופא ספיקו של רבינו שמחה המובא לעיל, דאם דין שרטוט נאמר במסוים למעשה הכתיבה בלבד דאסור לכתוב בלא שרטוט ומשום שלא יתחלפו השורות. וא"כ לפ"ז סגי בשרטוט לזמן. או דנאמרה ההלכה דיהא משורטט, וא"כ בעינן לשרטוט המתקיים לעולם, דשרטוט אינה רק הלכה להכשר הכתיבה שתהא ישרה, אלא הלכה מיוחדת שיהי' שרטוט במזחה כשאר הלכותיו וא"ש.

ל"ו. והסתפק עוד שם הגרע"א אם שרטוט בבדיל קודם הכתיבה ולאחר הכתיבה בעוד שהי' קיים משרטט בקנה. דבזה י"ל דתמיד הי' כתוב כדינא ויהני, או לא. ואפי' אם הי' השרטוט בבדיל, י"ל דל"ה דחוי דבידו לשרטט וצ"ע לדינא. וא"נ כמשי"כ לעיל דהוי ככתב איכא נפ"מ. אכן א"נ דדין שרטוט הנאמר במזחה לדעת רש"י ור"מ הוא בתרתי, הרי שפיר יוכל לעשות אח"כ שרטוט המתקיים, ולדין מעשה הכתיבה שפיר שייך לשרטוט אפי' בלא מתקיים, ולדינא שהיא משורטט סגי גם בשרטוט שלאח"כ.

ל"ז. ולפ"ז נראה דקושית הגמ' במנחות היא בעי שרטוט והפשט דתפילין מע"ג דשייך שיהיו משורטטים מ"מ אין להם החיוב. וא"כ אין שרטוטן מתקיים וע"ז קאי קושית הגמ' דמזחה בעי שרטוט המתקיים.

ל"ח. וכתב שם עוד להוכיח מלשון הר"מ ושוי"ע דאם לא שרטט פסולה, משמע דליכא תקנה לשרטט אח"כ. וצ"ב דמשי"כ היינו לפסול, ודוקא

אם לא שרטט צדיין, אבל אה"נ דיתכן לשרטט גם אח"כ. אכן לפ"ד יצא דבאמת לא יוכל משום דתרתו איכא, אבל אם הי' שרטוט שאינו מתקיים, יתכן ויוכל לשרטט אח"כ שרטוט המתקיים וכמשי"כ קודם ח"ב.

מ. ולפי זה תו לק"מ קושית הבה"ז מנחות שם קי"ל לפי שכתבנו בדעת רש"י דדין שרטוט בגט הוא מדאורייתא מדין ספר דאתיא כתיבה כתיבה מגט, וברא"ש (רש גיטין) כ' ג"כ דגט בעי שרטוט וכרש"י. וא"כ לפ"ז הרי דין ספר דבעי שרטוט אינו מהלכתא דמעשה הכתיבה, אלא דההלכה דהספרים יהיו משורטטין. וא"כ ליכא נפ"מ אם כבר שרטט שורה העליונה דזה מהני במקום דדין שרטוט נאמר במסוים למעשה הכתיבה שיכתוב ישר ובשרטוט. הרי שאם כתב השורה העליונה משורטטת תו לא בעינן. משא"כ לדין ספר בעינן שיהא משורטט כולו אפי' כתב השורה העליונה בשרטוט, ושפיר שרטט מר זוטרא (ביבמות קו) בגט חליצה, וכ"מ שם ברש"י (מז) משרטט גט חליצה וכתב לכולה פרשתא. ומוכח דבעינן שכל הגט יהי' משורטט. וכ"ה ברא"ש וברי"ף וראב"ן שם, דמפני המקראות שבו צריך לשרטטן, והיינו דבעינן לשרטט לכולו, ומשום ספק הוא וכמשי"נ. וכ"ה במאירי ליבמות שם.

מא. והנה הוסיף עוד להקשות הברכת הזבח שם דהרא"ש כתב ס"פ מצות חליצה לא ידעתי למה רב זוטרא שרטט דקיי"ל ג' כותבין עכ"ל. ובמגילה פסק הרא"ש כבה"ג דשתים כותבין וג' אין כותבין וכ"כ הטור (י"ד סי' רפד) בשם הרא"ש עיי"ש. וכ' ע"ז הברה"ז דטעות סופר הוא ברא"ש וצ"ע בזה.

ונראה לחלק דבמקום דאיכא שם כתבי הקדש וכבר חל עליו, א"כ ב' כותבים ותו לא, חה הדין במגילה. משא"כ בגט חליצה שהפסוק ל"ש לגט כלל, אלא רק דבעינן לשם הגט להפסוק, וא"כ בפחות מג' לא חשיב כפסוק או שורה בכדי שיצטרף שרטוט ודו"ק.

מב. והנה הטור (י"ד סי' רעא) כ': וכתב ר"ת דספר תורה אין חובה לשרטט אלא טוב לשרטט

ישרה. וא"כ בזה ל"ב ול"ש לשמה דרק הכשר ותיקון הכתב. משא"כ במזוחה לדעת הב"ח כמש"כ הטור דאז בעינן לשמה דתרת"י איכא בזה היינו גם ההלכה דיה"י משודרטט וככתב. וא"כ בזה שייך לשמה. ובעל בני יונה ס"ל דגם בס"ת איכא תרת"י, ולכן פוסל אם כתב בלא שרטוט לשמה. וא"כ דשרטוט הוא הלכה כחלק מהכתב וככתב עצמו, הרי יבארזו דבריו היטב, דאם מצד ההלכה דמעשה הכתיבה ורק כדי ליישר ל"ש בזה לשמה וכמש"נ, וזה דוקא אי נימא שדין שרטוט פירושו שיהא משודרטט, א"כ הוא ככתב ובעי לשמה ככתב עצמו. אבל א"נ דשרטוט רק ליישר הכתב, אינה הלכה חיובית בשרטוט ולא ככתב הוא וכמש"נ.

**מד.** וזה שכתב הטור דתיקון הקלף ושרטוט ל"ב לשמה, והיינו דשרטוט לא חשיב ככתב רק כתיקון הקלף וא"ש. משא"כ במזוחה דתרת"י איכא, תלמד מגז"ש דכתיבה וכתב עצמו שפיר בעי לשמה לדעת הב"ח. ונראה לפ"ד דכונת הב"ח לא היתה מדין לשמה כלל, אלא דקושי' הגמ' כמש"נ לעיל בדעת הר"מ דכיון בתפילין לא בעינן שיהיו משודרטטין, וא"כ ל"צ לשרטוט המתקיים ומזוחה בעי מתקיים.

**ומדויקים** דברינו שכתב הטור (הל' מזוחה ס"י רפח) ח"ל: ועוד חמורה מס"ת שלד"ה צריכה שרטוט ואם לא שרטוט פסולה, ע"כ ומשמע דס"ל להטור דס"ת אינו חייב בשרטוט כמזוחה, אלא רק הלכה במעשה הכתיבה. ולפ"ו נראה דלכן ל"ב לשמה בשרטוט ס"ת, משא"כ בשרטוט דמזוחה, דמלבד הכשר מעשה הכתיבה, נאמרה הלכה שתהי' משודרטטת, ושפיר שייך לומר שישרטט לשמה. וזה מש"כ הב"ח בדעת הטור וא"ש.

**מה.** ובעיקר הדין מש"כ דכתב הוא יש לחקור בזה בדין ספר, אם הוי דין בעצם הספר כמו תפירות, או דנחשב גם דין במעשה הכתיבה. ונראה דזה גופא הוי ספיקם של התוס' (סוטה שם). וא"נ דהוא דין בספר והיינו על מה שנכתב, הרי שיש עליו רק קדושה משום הכתב שעליו ולא יותר. משא"כ א"נ דהשרטוט הוי דין במעשה הכתיבה,

כדי ליפות הכתב. והרמב"ם פסלה בלא שרטוט וכ"כ הרא"ש. אלא שחלוקים בזה, ולהר"מ ס"ת הלמ"מ ולהרא"ש נלמדו מכתובה כתיבה, עיין רא"ש הלכות קטנות בה"ל ס"ת. ולפ"ד מבוארת הפלוגתא, דר"ת ס"ל דדין שרטוט הוא רק הלכה במעשה הכתיבה שתהי' מיושרת וכדי ליפות הכתב וא"כ ל"ש לפסול. משא"כ לשיטת הר"מ ורא"ש דתרת"י איכא.

**ובטור** (או"ח סל"ב) כ' גבי תפילין ח"ל: וא"צ לשרטט בכל שיטה ושיטה ואם ירצה לשרטט הרשות בידו, ומי שאינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט טוב שישרטט ליישר הכתב עכ"ל. משמע מדברי הטור דבכל שיטה ושיטה לא בעינן שרטוט אבל בשיטה אחת בעי. והיינו דאמרינן בגיטין ב' כותבין וכו'. ופר"ת דודאי בעי שרטוט בשיטה העליונה או מדי צודדין (וכמבואר בספר הישר לר"ת), דאל"כ תקשי היאך יכתוב תפילין. והקשה הב"ח שם ממנחות שם הא מורידין עושין, והא בעי שרטוט, והקשו תוס' ודילמא כדאמ' בירושלמי כל הפטור מדבר וכו'. וא"כ הטור שפוסק דאם רוצה לשרטט הרשות בידו אף מי שיודע לכתוב יפה, קשי' מאי פריך בגמ' והא בעי שרטוט, ודלמא בששרטטין וכקושי' התוס'.

**ונראה** דדבינו סוכר דאפילו במשרטטי, כיון דלא צריך שרטוט, ל"מ האי שרטוט למזוחה דבעי שרטוט. ומצינו כה"ג לגבי עבוד למ"ד מזוחה ל"צ עיבוד לשמה, דאפי' עבדו לשם מזוחה, ל"מ לכתוב בו תפילין דצריכים עיבוד לשמה ע"כ.

**מג.** ומוכח מדברי הב"ח דשרטוט דמזוחה בעינן שישרטט לשמה ולכן ל"מ שרטוט תפילין עבוד מזוחה. וחמה"ם דבריו דהטור עצמו כתב (הל' ס"ת ס"י רעא) דתיקון הקלף ושרטוטו אינו צריך לשמה. ועיין בפתחי תשובה שם דהביא מס' בני יונה שדעתו להחמיר בשרטוט שצריך לשמה אפילו בדיעבד וצ"ב פלוגתיהו. ובהכרח לחלק לדעת הטור בין ס"ת למזוחה. דהבאנו קודם דהטור ס"ל ושרטוט בס"ת הוא מדין מעשה הכתיבה שתהי'

אפילו שישרטט לא שייך שיחול בהם קדושת האות, וא"כ כיון דמזוזה הרי בעי לשרטוט בהכתב ובעינן לכל ההלכות בזה, ולכן ל"מ השרטוט של תפילין למזוזה. וא"ש ג"כ קושית התוס' שם דאמאי בעינן לגז"ש דכתיבה כתיבה די"ל דאי מהלמ"מ לא הוי ידעינן אי הוי דין במעשה הכתב או דין בספר, ולכן בעינן לגז"ש. ולפ"ז תו לק"מ קושית הגרע"א המובאת לעיל.

ולפמשי"נ דככתב הוא, א"כ יש עליו קדושת האותיות עצמן דכחלק מהאות הוא. ואפילו א"נ דרק נכתבים בשרטוט הרי חל עליו קדושת הכתב. ולפ"ז יש ליישב קוש' תוס' (מנחות סס) ודלמא במשורטטין עיי"ש, דלפ"ד דחל בשרטוט גם קדושת הכתב וא"כ זה שייך דוקא במקום שנאמר דין שרטוט דאז חל הקדושה גם בשרטוט כהכתב עצמו. אבל בתפילין ול"כ שרטוט. א"כ

## סימן ג

# חיוב הודאה

כשעלו, והולכי דרכים כשיגיעו לשוב. וצריכים להודות בפני עשרה וכו'. וכיצד מודה וכיצד מברך עומד ביניהם ומברך וכו' ע"כ. ודברי הרמב"ם צ"ע דהרי קודם לכן (הל' אי"ז) כבר הביא כל ברכות הודאה, ומה בא לחדש כאן דארבעה צריכים להודות וכו'. ונראה להוכיח מדבריו אלו דאיכא תרי חיובים מיוחדים בהודאה. ראשון דומין הנך ד' לשאר ברכות הודאה, דהנך ארבעה חייבים להודות, דמלבד עצם הברכה נאמר כאן חיוב הודאה, וזהו שכ' הר"מ כיצד מודה וכיצד מברך. דהיינו דיש שני חיובים.

ולפ"ז נראה לומר שדין עשרה הוא מחיובי ההודאה, ולא מחיוב הברכה. אלא דאם מברך בפני י' א"כ יצא י"ח שניהם חיוב ההודאה וחיוב הברכה. וזה מש"כ הר"מ דעומד ביניהם ומברך והיינו בפני עשרה ועיי"כ יוצא י"ח. ולפי"ז מיושב מה שהעיר הכס"מ שם מנא ליה להרמב"ם שצריך לעמוד ביניהם. ולפ"ד א"ש, כיון שצריך לאומרה בעשרה, לכן צריך לעמוד כדמוכח מירושלמי רפ"ב דמגילה דמשום כבוד הציבור בעינן עשרה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות

בגמ' (ברכות נד. ב): אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות וכו', מאי מברך, אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. אביי אמר וצריך לאודוויי קמי עשרה וכו'. ובגמ' לקמן ר"י חלש ואתפח וכו' א"ל בריך רחמנא דיהבך יהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו פטרתון יתי מלאודוויי, והא אמר אביי בעינן אודוויי באפי עשרה, דהוו ביה עשרה, והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן. ובתוס' הקשו והא אמרינן ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, ותירצו רס"ל כרב דלא בעינן מלכות. ולכאורה צ"ב דאמאי קאמר להו פטרתון מלאודוויי והול"ל דפטרתוהו מלברך. ועוד צ"ב דאנן נהגינן דכל מי שנעשה לו נס מברך הגומל ולא דוקא בד' אלו, ובגמ' משמע דדוקא בד' אלו. וכן צ"ב דלא מצינו שום ברכה בגמ' כאן דבעינן בה עשרה, ומ"ש ברכת הודאה זו משאר ברכות. וכן צ"ע דר"י עצמו ס"ל דהברכה היא הגומל, והם ברכו בנוסח אחר והאיך יצא ד"ח.

ונראה לבאר בהקדים דברי הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ח): ד' צריכים להודות, תולה שנתרפא וחבוש שיצא מבית האסורים ויחדי הים

עדיין לא נפטר, ולכן חייב להודות בפניי י, אבל מהלכות ברכות כבר יצא י"ח, ולכן לא יברך בשם ומלכות, וכן מ"ש מה שנהגו לברך אחר קריאת התורה ומובא להלכה דדין זה יש בו גם הלכות הודאה וגם מהלכות ברכה דבפני עשרה הוא, וא"ש.

**וכן** בשו"ע כ' דכן נוהגים לאו דוקא בהני ד' אלא כל מי שנעשה לו נס כולם צריכים לברך הגומל, וצ"ע אמאי לא כ' ההלכה כאן דבפני עשרה. אולם לפ"ד א"ש, משום שכאן ל"ש חיוב הודאה ול"צ כלל עשרה דרק בהנך ד' שייך חיוב הודאה.

**והנה** בשו"ת חת"ס הנ"ל הקשה עפ"י מה שהעלה החכם צבי (סי' קו) דזרזים מקדימים עדיף טפי ממצוה מן המובחר, וא"כ אמאי בעינן שימתין עד קריאת התורה משום עשרה. ולפ"ד א"ש, דהא דבעינן עשרה הוא לא רק מדין מצוה מן המובחר, אלא הלכה מיוחדת דחיוב הודאה, וזה לא נדחה מחמת הדין דזרזים מקדימים.

**ובאמת** לא היה צריך ר"י לחזור אח"כ על הברכה, די"ל דעיקר הדין דד' אלו הוא כמש"כ בגמ' ד' צריכין להודות, והיינו דהעיקר הוא ההודאה אלא שנתקנה ההודאה בנוסח הברכה של הגומל. אבל אה"נ דבדיעבד אם אמר בפניי ה' והודה בנוסח אחד יצא י"ח. וכדברינו נראה להדיא במאירי (ברכות שם) ח"ל: ארבעה צריכים להודות במעמד עשרה וכו' ולברך בא"י וכו' הא כל שלא בעשרה אינו מברך. ובהמשך דבריו שם כתב: אחד מאלו דצריכים להודות ושכא אחד מחבריו אצלו במעמד י' ובידך את ה' על מה שגמלו הן בנוסח הנתקן לכך הן בנוסח אחר וכו', נפטר הוא בכך ואין צריך עוד להודות. ומשמע דכיון דעיקר ההלכה הוא דין ההודאה, א"כ ליכא נפ"מ באיזה נוסח מודה, ולכן יצא י"ח.

מגילה ה"ז) דקורא בצבור לא יקרא לכתחילה מיושב (והגר"א סי' תרצ ציין לירושלמי). ומבואר ברמב"ם דבמקום שיש הלכה של ציבור, בעינן עמידה משום כבוד הציבור. וא"כ ה"נ בהחיוב ההודאה דבעינן עשרה, שפיר כתב הרמב"ם דעומד ביניהם ומברך. שוב הראוני שכ"כ בשו"ת חת"ס (אור"ח סי' נא) עפ"י הרמב"ם וב"ש.

**ועוד** י"ל עפ"י הר"א ש בסוגיין דחיוב הודאה בהנך ארבעה הוא במקום קרבן תודה, ולכן בעינן לעמידה. אבל אה"נ דמשום עצם הברכה ל"ש כלל דין עמידה וסגי גם בישיבה. ויעויין במחצית השקל דכ' בשם הב"ח שמהפסוק ובמושב זקנים יהללוהו משמע דזקנים יושבים אבל המהללים אינם בישיבה אלא בעמידה. וע"י אליהו רבה (סי' ר"ט סק"ג).

**ונראה** דכן מוכח מדב' הגמ' גופא, דלעיל הערנו אמאי יצא י"ח והרי ברכו ברכה אחרת. ונראה שיצא ידי חובת חיוב ההודאה, ובזה ליכא נפק"מ האיך מודה. ומוכח כן מלשון הגמ', דאמר להו פטרתון מלאודוויי ולא אמר פטרתון מלברך. משמע דחיוב הברכה באמת לא נפטר, וזה מה דהוסיף אב"י וצריך להודות בפני עשרה ולא אמר וצריך לברך בפני עשרה. ולפ"ז א"ש דמה שמברכין הגומל על כל נס, היינו רק חיוב הברכה, משא"כ חיוב ההודאה איכא רק בהני ד'.

**ולפ"ז** א"ש קושית תוס' אמאי יצא י"ח והרי אמרו בלא מלכות, די"ל דהא דברכו היינו מחיוב הודאה, ובזה ל"ש כלל דין ברכה בשם ומלכות וא"ש.

**בשו"ע** (אור"ח סי' ר"ט) כתב שאם בירך שלא בפני עשרה טוב לחזור ולברך בלא שם ומלכות בפני עשרה. ויש לבאר דמחיוב הודאה

## סימן ד

## בדין מעשה שבת

בשוגג אם מותר באכילה או לא ודילמא דוקא שכת קדירה ובשלה שנתקן המאכל בשבת באיסור. אבל בחזרה כבר הי' ראוי לאכילה ואינו נהנה כ"כ לא. ואע"ג דאם נכרי עשה לצורך ישראל מותר כה"ג שאין הישראל נהנה ממנו כ"כ, מ"מ כשישראל עשה בעצמו באיסור, אפשר דקנסוה רבנן ע"כ. עיי"ש.

ך. ונראה בהסבר דבריו דספיקו תליא בפלוגתא דקמאי. דהנה בגמ' (שבת יח, א) לא תמלא אשה עססיות וכו' ולא ימלא אדם חבית של מים, ואם עשה כן למוצ"ש אסורים בכדי שיעשו. וכ"כ רש"י הטעם בכדי שלא יהנה ממלאכת שבת. וכ"כ ברש"י בכ"ד דמבשל בשבת אסור משום דלא נמטי' הנאה מאיסורא (עיין חולין טו, א ד"ה במזיד וכו').

**אבן** ברמב"ם משמע דבכדי שיעשו הוא מדין קנס, דכתב (פ"ו מה"ש הכ"ג) ישראל שעשה מלאכה בשבת וכו' ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצ"ש מיד. וכתב (פ"ג ה"ט) כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושיהה אותו אסור לאוכלו עד מוצ"ש וימתין בכדי שיעשו. וההסבר כמש"כ בה"ב בטור (סי' שיח), דלא בעינן בכ"ש אלא בדבר שאינו נעשה ע"י ישראל, שמתוך שקל בעיניו יבוא לעשות פעם אחרת, אבל דבר שעושה ישראל בידים ודאי ליכא למיחש. וכ"כ הרא"ש והר"ן, לאפוקי מרש"י ורמב"ן דס"ל דה"נ בעינן להמתין בכדי שיעשו. וא"כ ה"ה הכא נפ"מ בין איסורא דאורייתא לדרבנן, דלכן ס"ל לר"מ דל"כ שימתין בכ"ש משום דלא יבוא להקל. משא"כ באסור דרבנן יש חשש שיקל, ור"ש דס"ל דבכ"ש הוא משום דלא יהנה ממלאכת שבת. וא"כ גם במלאכה דאורייתא בעינן להמתין.

ך. ולפי"ז י"ל דספיקו של הגהות אשר"י תליא בפלוגתא זו, דא"נ דאסור במחזיר משום דלא יהנה ממלאכת שבת. א"כ בחזרה זו דבשוגג יהיה מותר, דהרי אינו נהנה ממלאכת שבת, שהרי היה

א. ר' מאיר ור' יהודה פליגי בכ"ד בהמבשל בשבת, דר"מ סובר בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ור"י אומר בשוגג יאכל למוצ"ש הוא ואחרים במזיד רק לאחרים אבל לא הוא וכו'.

**ובגמ'** (גיטין נג, ב) רמי דר"מ אדר"מ ודר"י אדר"י, המטמא והמדמע והמנסך בין בשוגג בין במזיד חייב דברי ר"מ, ר"י אומר בשוגג פטור במזיד חייב. ומסקנת הגמ' דר"מ גזור בדרבנן שוגג אטו מזיד ובדאורייתא לא חייש. ור"י גזר בדאורייתא דחמיר טפי אבל בדרבנן לא גזר שוגג אטו מזיד, ועיין בתוס' שכי' כללא דמילתא מזיד דר"מ שוגג דר"י מזיד דר"י שוגג דר"י יוחנן הסנדלר.

ב. והנה בתוספתא (שבת פ"ג ה"ג) הובאו ג' השיטות במבשל בשבת עיי"ש. והוסיפו שם דכלל אמר ר' ישמעאל, דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת בין בשוגג בין במזיד אסור לו ולאחרים, ודבר שאין חייבין וכו' (והיינו מעשה שבת דרבנן) בשוגג יאכל למוצ"ש לאחרים ולא לו במזיד לא לו ולא לאחרים. והיינו דבשוגג דשבת עצמו דאסור משום דס"ל דמעשה שבת שייך גם בשוגג, וא"כ מחמיר יותר מדברי ר' יוחנן הסנדלר. ולפי"ז נראה להוסיף על דברי תוס', דמזיד דר"י הסנדלר היינו שוגג דרבנן דתוספתא דר' ישמעאל.

ג. והנה לכאורה צ"כ אמאי אסור לר"י לאחרים בשוגג בו ביזם, מאחר ודין גזירה דשוגג אטו מזיד הוא, א"כ הקנס שייך רק לו לעצמו ומ"ש לאחרים, דבשלמא במזיד אסור משום מלאכת שבת שנעשתה, אכל בשוגג אמאי.

**אבן** רש"י כ' דגם בשוגג שייך לאסור משום מעשה שבת, וצ"כ. ובהגהות אשרי (פ"ג דשבת) מסתפק דלמ"ד דאסור בחזרה דהוכיח הרא"ש דאפי' ברותח אסור. וצ"ע אם החזיר באיסור



תבשיל שהתחיל להתבשל ולא בישל כ"צ אסור עד מוצ"ש. וכ' המג"א מדכתב סתם אסור ש"מ דאסור לכל, כמש"כ הטור וכ"פ בד"מ, ומש"כ הגמ"ר דלאחריו שרי משום דס"ל כר"מ, אבל אגן דקיי"ל כר"י כמש"כ בסי' שי"ח, א"כ הי"ז אסור לכל. ולב"ב פשיטא דאסור דהו"ל כמי שנתבשל בשבילו ועי' יו"ד (סי' צט ס"ה). וכ' המחשה"ק דהרי בגמ' ל"ח מסיק דאפי' בשוגג אסור דגזרו גם על השוגג משום שרבו המערימים ושוהין במזיד ואומרים שוכחים היינו, והרי לגבי לאסור לאחרים ליכא נפ"מ בין מזיד לר"מ ושוגג לר"י דאסור לאחריו לכ"ע ול"פ רק במו"ש וכיון שבשעה גזרו שוגג אטו מזיד שלא יערים א"כ גם לר"מ ראוי לאסור שהה בשוגג לאחרים בשבת כמו לר"י ואיך תלה המג"א מחלוקת הטור והמרדכי. בין אי קיי"ל כר"מ או כר"י, אלא כוונתו כמש"כ המרדכי עצמו דהא דאסרינן שכח ה"מ לדידי' אבל לאחרים שרי אפי' בו ביום, דגם לדידי' הי' מותר בשוגג דקיי"ל כר"מ, רק דגזרו וקנסו משרבו עושין במזיד וא"כ לאחריו תו ליכא למיחש דאין אדם חוטא ולא לו עכ"ל הגמ' וטעם זה נוחא לר"מ דבשוגג שרי ולא קנסו שוגג אטו מזיד ורק בשהה אסור גם בשוגג מחשש הערמה. משא"כ לר"י דגזרו שוגג אטו מזיד וא"כ גם במבשל בשוגג אסור משום קנס ואף שלא נחשדו ישראל על שבתות מ"מ גזירה קנסו וכיון דלר"י אסור בשוגג גם לאחריו ע"כ דגם זה בכלל הקנס דאפי' לאחרים אסור וא"כ גם בשהה בשוגג נהי דאפי' היינו מתירים לאחרים מ"מ ליכא חשש הערמה, מ"מ אסור גם לאחרים משום קנס דשוגג אטו מזיד דגם זה בכלל הקנס, וזה הפשט במג"א.

ז. והנה בגמ' (שבת מג, א) גבי מבטל כלי מהיכנו, אחיב"י אביי חבית של טבל שנשברה מביא כלי אחר תחתיו. א"ל טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עברו ותקנו מתוקן, וכ' רש"י דאם בא אחר ועבר ע"ד חכמים שאסרו לתרום בשבת ותיקנו מתוקן, ומותר לטלטלו ולאכלו, הלכך לאו מבטל כלי מהיכנו הוא. ועיי"ש בתוס' דקשה לרשב"א דתנן במס' תרומות פ"ב ומייתי ליה בהנזקין המעשר בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ולישנא

רותח מקודם. ורק במבשל ע"י שהיה, דעי"כ נתקן המאכל, אז אסור. או דנימא דאסור משום קנס שקנסוהו, וא"כ ז"ש גם במחזיר, שלא יעשה שוב חזרה. ונראה דספיקו של הג"א קאי אדברי הרא"ש שאירי בהחזיר בעודו רותח וכמש"כ שם, דאל"כ ליתא ראייה מר' הושע"י עיי"ש. אבל אם כבר התקרר המאכל יהיה דאי אסור כמבואר בשו"ע (סי' שיח) דבנתקרו יש בישול וכ"ש במצטמק ויפ"ל, משום דע"י שהחזיר וחזר לרתיחתו שוב חשיב כמעשה שבת, ויהי' אסור אף משום מעשה שבת, וחשיב יותר מנהנה קצת. (והיינו כיבש, דבלח יש בישול וכיבש חידוש הוא). וא"כ כל ספיקו רק במקום שלא נעשה שום תיקון בגוף המאכל ולא נשתנה.

ן. ובשו"ע (סי' רג ס"א) ברמ"א ואם החזירם עכ"רם בשבת דינו כשכח ושיחה, ואם החזירם ישראל דינו כעבר ושיחה (הגמ"ר). וספיקו של הג"א פשוט למרדכי לאיסורא. וכ' המגן אברהם סי"ד אפי' בשוגג דינו כעבר ואסור אם מצטמק ויפה לו. דבהגמ"ר משמע אפי' בשכח ושהה לאסור בנצטמק ויפה לו. ולכן פסק רמ"א כמותו בהחזיר בשבת. ומיהו נ"ל דלאחרים שרי מאחר דבהג"א מסתפק אם יש לאסור אפי' לו, מאחר שהיה מבושל קודם והיה שוגג ע"כ. ועיי"ש בביאור הגר"א, ואם החזירם ר"ל אפי' בשוגג אסור אם מצטמק ויפ"ל. (ובחזרה מצטמק ויפה לו דינו כלא בישל כ"צ כשהה דאף לחנניה דכמאכל בן דרוסאי מותר. חזרה אסור לעולם כמש"כ למטה ע"כ).

ונראה, בזה דאפי' לשיטת המרדכי דפשוט לו דאסור בכה"ג, א"כ הסברא דמשום קנס הוא דאסור, דא"נ דנחשב בכ"ז כמעשה שבת אפי' אם עשה בשוגג וההנאה קצת שיש לו שמצטמק ויפ"ל זה אסור. א"כ מ"ש הוא מאחרים. אלא דאי דמדון קנסא הוא שקנסוהו אפי' בשוגג ומשום דרכו משהין במזיד גזרו, ולכן שייך הקנס רק לו אבל לאחרים מותר.

ועיי"ש במחצית השקל מש"כ על דברי המג"א (סקי"א), דהמחבר כ' אם שכח ושהה אם הוא תבשיל שבישול כ"צ מותר אפי' מצויפ"ל, ואם

**ו**לפ"ז יש לומר דהרי האיסור לאחרים הוא רק שלא יהנו ממעשה שבת ומדבר שנעשה בו אסור שבת, דהרי לקנוס אחרים ל"ש וכמש"נ, וא"כ י"ל דזה שייך דוקא במקום שנעשה שנוי בגוף הדבר, וא"כ גם אחרים נהנים כשאוכלים מאיסור שבת. משא"כ במעשר בשבת יהיה מותר לאחרים מפני שלא נעשה שום שנוי, וא"כ אינם נהנים ממעשה שבת, ולקנוס שייך רק את זה שעבר אאיסור, כמש"כ רש"י דאסור במעשר מדין קנס, ולא לאחרים.

**י**. וכן נראה דס"ל להרמב"ם, דמש"כ דאם עבר וחקנו מתוקן, כוונתו דכזה יהיה לאחרים מותר, אף דלעצמו אסור. והיינו דכיון דשייך בזה היתר לאחרים אם עבר וחקנו, תו לא מיקרי מבטל כלי מהיכנו. ובשפת אמת שבת שם מבאר דכוונת הגמ' חקנו מתוקן, לפי דברי תוס' כגון דלית ליה פירי אחריני, דודאי משמע בגמ' דאפי' באית ליה פירי אחריני, אך הא דנקט הגמ' שאם עבר וחקנו דמשמע אפי' במזיד, משום דאתי להשמיענו דאפילו במזיד לפעמים מותר בלית ליה פירי אחריני.

**יא**. ויסוד לכך נראה מדברי המאירי בח"י (ביצה ז, א) המעשר בשבת במזיד לא יאכל, ואע"ג דאמרינן טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר וחקנו מתוקן ואפי' במזיד, (ועי' תוס' שבת מג, א ד"ה טבל) לאו למימרא דמצי אכיל מיניה אלא מתוקן הוא שיצא מידי טבל ומותר בטלטול. מה שאין כן בעוד שהיה טבל אסור לטלטלו. ומיהו לקמן בפר' המביא משמע דאפי' באכילה מותר אם עבר וחקנו, ומש"ה מפרשים דדוקא אחרים אבל הוא לא יאכל, ואע"ג דמבשל בשבת אסור גם לאחרים, התם איכא אסור תורה, אבל מעשר ליכא אלא אסורא דרבנן ומשום דמחזי כמתקן עכ"ל. ומוכח עכ"פ מדברי המאירי דבאיסור דרבנן שייך לחלק ולומר דלאחרים יהיה מותר, ומש"כ בגמ' דהרי מתוקן הכוונה לאחריני, ואף דלעצמו אסור, ולפ"ז נראה גם בר"מ לומר כן, ומלבד עצם החלוק שכ' המאירי בין אסור דאורייתא לרבנן, נראה לחלק בין אסור שנעשה שנוי בגוף הדבר דאז

דקאמר הכא אם עבר וחקנו משמע במזיד, מדלא קאמר שאם שגג וחקנו, ונראה דנקט עבר כגון דלית ליה פירי אחריני דאמר בביצה דף י"ז דאפילו במזיד יאכל. ועי"ש בהגרע"א שכ' עיי' תוס' (לח, א ד"ה עבר) ובפסחים (מב, א ברש"י ד"ה היכא דאיתמר) וברא"ש שם, ורש"י שם כ' דלשון אם עבר בשוגג וקרוב למזיד עיי"ש.

**ק**. והנה הרמב"ם (פכ"ה מהל' שבת הכ"ה) כתב חבית של טבל שנשברה מביא כלי ומניח תחתיה, והואיל ואם עבר וחקנו מתוקן ה"ה כמתוקן ע"כ. ולכאורה יש להקשות קושית תוס', דהרי משנה מפורשת היא דהמעשר בשבת במזיד לא יאכל, והרמב"ם הביאה להלכה בפכ"ג מהל' שבת ה"ח, אסור להטביל כלים בשבת מפני שהוא כמתקן כלי וכו', ובהט"ו המגביה תרו"מ בשבת או ביו"ט בשוגג יאכל ממה שהתקין, במזיד לא יאכל עד מוצ"ש. ולשון אם עבר משמע מזיד. וא"כ כתירוקן תוס' הו"ל לרמב"ם לבאר דאיירי בדלית ליה פירי אחריני וצ"ע.

**ועיין** בר"ש אמתני' דתרומות פ"ב דכתב דבמזיד לא ישחמש, והא דאמרי' (שבת מג, א) טבל מוכן הוא אצל שבת ואם עבר וחקנו מתוקן, וכקוש' תוס' איכא לאוקמי במזיד ובדלית ליה פירא אחריני. א"נ שעבר בשוגג. ואע"ג דקניס ר"מ שוגג אטו מזיד בדרבנן, גבי מטביל ומעשר לא קניס כדאיתא (גיטין נד, א) לתקוני טבלי' ולטהורי קמכוין ואנן נקנסי'. ולפ"ז יתכן לומר כן גם ברמב"ם דלשון עבר היינו בשוגג, ודחוק.

**מ**. ונראה לבאר בזה, דיש לחלק בין מעשה שבת דבישול לבין מעשה שבת דמעשר (ומלבד עצם החילוק דבישול דאורייתא ומעשר דרבנן). דמבשל בשבת ניתקן המאכל ונעשה שנוי בגוף ובמהות הדבר. משא"כ במעשר בשבת, הפירות היו ראויים כבר קודם לאכילה, ורק דהתורה נתנה עליהם אסור טבל. וא"כ אף דהאדם המעשר עבר אסור והוציאם מידי טבל, מ"מ לא אשתני דבר בגוף הפירות ורק קיבלו שם חוליק.

ר"פ איקלע וכו' עי"ש, ואע"ג דאיסור כתישה דלא כותשין ביו"ט אינו אלא מדדבנן. ואפ"ה לא אכל ר"פ. ומכאן ראייה, דאפי' באסור רבנן אסור לאחריני. וצ"ע לשיטת המאירי ורש"י שחלקו בזה.

**וישן** לתרץ דכיון דר"פ איקלע לבי מר שמואל וטרחו גם בשבילו, הו"ל כמי שנעשה בשבילו ואסור, דהא דשרינן לאחריני היינו משום דלא נעשה בשבילו (וע' מאירי שבת לשיטת הירוש' בזה). ומבואר בשו"ע (י"ד סי' צ"ט) דלמי שנעשה בשבילו אסור. אכן לפמ"ש"כ יש לתרץ דשאני התם דנעשה שנוי בגוף האוכלין וא"כ אחרים נהנים מגוף דבר האסור ובזה כו"ע ס"ל דאסור גם לאחריני.

**יד**, ומדויקים דברים אלו היטב בלשון הרמב"ם שכ' (פכ"ג מהל' שבת) דמעשר בשוגג מותר ובמזיד אסור עד מוצ"ש. ולגבי אחרים לא הזכיר כלל אם מותר או לא. ומשמע דכל השאלה היא עליו עצמו אבל לאחרים ודאי מותר. וכן מלשון המטביל כלים בשוגג ישתמש בהם במזיד לא ישתמש בהם עד מוצ"ש. וא"כ מדויק דאיירי בו עצמו אם מותר להשתמש או לא, אבל לאחרים ודאי שרי מאחר ולא נעשה שום שנוי במהות הדבר. וא"כ ל"ש לקנוס אחרים דהר"מ בפ"ג מהלכ' שבת כ' גבי מבשל בשבת החילוק בין לו ולאחרים אבל לעיל בפ"ג ה"ט גבי אסור שהיה מדרבנן כתב אם עבר ושיהיה אסור לאכלו עד מוצ"ש, וכוונתו דהתבשיל אסור, וא"כ ה"ה דלאחריני אסור.

**ולפי** דברינו מובן החילוק, דבשהי' בתבשיל בשבת אף דהרי אסור דרבנן, מ"מ נעשה שנוי בגוף התבשיל שנתבשל בשבת, ולכן אסור גם לאחריני. דלכאורה מ"ש משוגג כדרבנן גבי מעשה דמותר בו ביום. וזה צ"ע גם לפי מש"כ המאירי לחלק בין אסור דאורייתא לדרבנן. אלא וזה פשוט דהכא מיירי לאחר הגזירה שלא יאמרו שוגגין היינו, ולכן אסור, משא"כ במעשר ובמטביל כלים דל"ש גזירה זו.

**ויסוד** לדברינו נראה מוכח גם מחדושי הריטב"א (שבת דף מ"ג) גבי טבל מוכן הוא אצל שבת וכו' וכו' ח"ל: וק"ל מ"ש ממוקצה מחמת

יהי' אסור גם לאחרים, משום דנהנין מדבר שנעשה בו גוף האסור והשתנה משהו בעצמותו. ובין אסור דלא השתנה כלום בגופו, ובזה לאחריני מותר אפי' במזיד, דל"ש לקנסן דהרי אינם נהנים מאסור דלא השתנה במהות הדבר כלום, דקנס שייך רק למעשר דכיון שעשה במזיד ועבר ע"ד חכמים קנסוהו. וכ"מ ברש"י (גיטין עג, א) דטעמא דמעשר הוא משום קנס. ואע"ג דגבי מבשל כ' רש"י בחולין ובכתובות ועוד דבמזיד לר"מ לא יאכלו בו ביום אפי' לאחרים, שאני מבשל דאסור תורה הוא, ומוכח גם בגמ' ביצה דפריך ממעשר ומשני דאית ליה פירא אחרינא, וכו' ופריך ממבשל ומשני אסור דשבת שאני ופרש"י אסור סקילה, ועוד דמבשל אסור לר"מ משום שלא יהנה ממלאכת שבת, אבל במעשר ל"ש מלאכת שבת רק גזירה. ולכן מוכן הוא בין השמשות דאם עבר ותקנו מותר לאחרים.

**יב**, ונראה דזה ברור דהתוס' פליגי אשיטת המאירי וס"ל דגם לאחרים אסור במעשר בשבת במזיד, שהרי תוס' תירצו דאיירי דאית ליה פירי אחריני וא"נ דס"ל כהמאירי הו"ל לתרץ כן דמש"כ דאם עבר ותקנו מתוקן איירי לאחרים ומשמע דפליגי.

**והשפת** אמת הוכיח מלשון רש"י דס"ל כשיטה זו דלאחרים מותר, שכתב דמלשון רש"י משמע שמיישב קושיית תוס', שכ' ואם בא אדם אחד ועבר ע"ד חכמים וכו' ותיקנו מתוקן, פי' אדם אחר בא ועישרו ובמזיד אסור רק לדידי', אע"ג דמבשל בשבת אסור גם לאחריני, במעשר אסור רק לדידיה. וכן נראה מלשון רש"י בביצה ל"ד. ד"ה טבל מוכן, שאם בא אדם אחד ותקנו מתוקן ומותר לאכול, ולא כתב דמותר לאכלו והכוונה דלאחרים באמת מותר, ולמה לא פירש רש"י על המזמין עצמו שעבר ותקנו. אלא בהכרח דלא קנסו לאחרים, וכן אצלו אם אחר יעשר בשבילו ג"כ מותר, דלא מיבעיא למ"ד דל"צ דעת בעלים פשיטא דמותר. ואפי' א"נ דבעי' מ"מ אם עבר ונתן רשות לאחר לעשר פשיטא דמותר בשבילו דאשדל"ע.

**יג**, והנה לכאורה צ"ע לפמ"ש"כ מגמ' (ביצה יד, א)

יך. ובהסבר דברי הגמ' ולא שני לך בין שכוח דאית ביה מעשה לשכות דלית ביה מעשה, כ' הריטב"א בשם ר"י דכל שאנו עושין ע"י עכו"ם בדבר שמתחדש שום תיקון בגופו של דבר נקרא דבר שיש בו מעשה, בין של תורה בין של דבריהם, כמו חמום מים או בשול ואפיה וכיוצ"ב, ובה החמירו לומר לעכו"ם עשה, אבל בדבר שאין מתחדש שום תקון אלא הבאה ממקום למקום בזה התידוד אמירה לעכו"ם ואפי' במלאכה של תורה וכו' עכ"ל. והיינו דלצורך מצוה שרי למימר לעכו"ם דבר שלא נשתנה בגוף הדבר דזו מלאכה יותר קלה, וזה דא"ל זיל אייתי מגו ביתא, ול"ג בגמ' דא"ל זיל אחים, דבאחים נעשה שני בגוף הדבר ואסור באמירה לעכו"ם.

יך. על כל פנים חזינן להדיא מדברי הריטב"א סברא זו, דמעשה שבת חשיב יותר בדבר שנעשה שני בגופו, ואפי' במלאכה דאורייתא שרי למימר לעכו"ם אם לא נשתנה, דיותר קיל הוא.

ולפ"ן י"ל ה"ה לדין לגבי היתר לאחרים שפיר מותר, ולא חשבי כלל מעשה שבת במעשר, ורק משום דין קנס דל"ש לאחרים. וכ"כ להדיא הריטב"א בשם ר"י עירובין מא. אר"פ פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו אפי' במזיד לא הפסידו את מקומן וכו' וביד"ט עסקינן שיכול אדם להולכים בתוך התחום, דאלו בשבת אסור להעבירן ד"א ברה"ר.

ימ. ובהא מתרצא מאי שמקשו הכא, היכי אמרינן דאפי' החזיר במזיד יהיו מותרין לטלטל לאכלן במקומן כדקתני לקמן, והא קי"ל שהמבשל בשבת במזיד לא יאכל, ואפי' לר"מ דמיקל וה"ה לכל מעשה שבת, אבל י"ל דהכא ביד"ט עסקינן דליכא אלא איסוד תחומים דרבנן, ומשום איסוד זה לא קנסינן ל"י שלא יאכלו. ולפמשי"כ לדעת ר' יונה אפי' בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסוד העברה דרה"ר או הוצאה שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה דהיינו שנעשה תיקון בגופו של דבר שזה נקרא מעשה דהיינו דנקטינן בכל דוכתא מעשה שבת עכ"ל. (ובהמשך דבריו כ')

איסור דעלמא וכי תימא דהו"ל מוקצה מחמת איסורא דרבנן שאסור להגביה תרו"מ ול"ה מוקצה גמור, והא גבי מטה שנתן עלי' מעות ביה"ש חשבינן ליה מוקצה מחמת איסור דאמרינן מגו דאתקצאי. וכן גבי נר הדולק שאסור לטלטלו כדי שלא יכבהו, אסורא ררבנן הוא דהא כבוי שלו מלאכה שאצ"ל, ואפ"ה חשבינן מוקצה מחמת איסור ראפי' לר"ש בעששית וקערה כדאיתא לקמן. וי"ל דשאני טבל שאינו אסור מחמת שבת וגם אינו טעון שום מלאכה לתקון גופן, כי הוא בעצמו ראוי לאכילה ואין אסורו אלא מפני שום טבל דחול, ואף בחול ה"י אסור, אלא שהשבת גורם שלא לתקנו לפי שאסור לעשר בשבת, ואריה הוא דרביע עלה. וכיון שנתעשר ה"ה מוכשר כלי שום מעשה בגופו, ולפיכך אין אומרים בו מגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא כמו במוקצה מחמת איסור בעלמא שהשבת הביא האסור. וגם שא"א לסלק האיסור אלא במלאכה או בדבר האסור מדרבנן כגון שחיטה או כיוצ"ב עכ"ל. (ועי' מלחמות ביצה סופ"ד).

מן. וכן יש להוכיח דשאני מלאכה שנעשה שני בגופו דנקרא מעשה שבת טפי מרבר שלא השתנה במהותו כלל ולא חשיב כמעשה שבת, גם מדברי הריטב"א בשם ר"י בגמ' ערובין ס"ח, ההוא ינוקא דאשתפיק וכו' לייתי מגו ביתא, כלומר במבוי שלא נשתתפו בו, דאפי' ע"י ישראל ליכא אלא אסורא דרבנן, דאלו היכא דאיכא מלאכה גמורה גבי ישראל לא שרינן ע"י כותי. (ובה"ג פליג וס"ל דהיכא דאיתבר איזמל או איפגום מקמי מילה, שרי למימר לכותי לתקוני או לאתויי, משום שהוא מפרש שכוח דאית ביה מעשה כגון הזאה שישראל עצמו עושה מעשה, ולפיכך אע"פ שאינה אלא שכוח העמידו דבריהם במקום כרת. אבל אמירה לעכו"ם במלאכה גמורה כיון דלית בה מעשה גבי ישראל שרי, ול"ג החם דהא אמר ליה זיל אחים, דלפי שיטתו אפי' למימר ל"י להחם מותר). וכי עוד הריטב"א בפ' ר"א דמילה דכ"ה דעת העיסור שהתיר לומר לעכו"ם להדליק נר לסעודת שבת דהיינו דלצורך מצוה שאני ומותר).

לאערומי ע"כ דב' הגר"א. ומש"כ רמ"א או עשה א' משאר מלאכות, היינו מלאכה דאורייתא, אבל בדרכנן כר"מ זה אף לשו"ע.

**כב.** וברמב"ם (פ"ג ה"ט) כ' כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושהה אותו אסור עד מוצ"ש ובכ"ש, ואם שכחו אם תבשיל שלא בישל כ"צ אסור עד מוצ"ש ואם תבשיל שבישל כ"צ הוא ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו מיד בשבת, ע"כ. וחילק הר"מ בין מזיד לשוגג. ולכאורה צ"ב דהרי ס"ל להר"מ דבאיסור דרכנן מותר מעשר ומטביל בשוגג אפילו בשבת עצמו וכאן כ' עד מוצ"ש. וי"ל דבמקום שיכול לבוא לידי אסור תורה החמירו יותר, וכאן יש חשש חתרי בשבת. אך מ"מ לגבי דיעבד אם מותר לאכול או לא ל"ש לחלק כן וצ"ע.

**כג.** וכן צ"ב דבעבר ושיהיה כ' הר"מ דבעינן בכדי שיעשו ובשכח תבשיל שלא בישל כ"צ אסור עד מוצ"ש ולא כ' בכדי שיעשו. מ"מ משמע מזה אף בשכח ולא נתבשל כ"צ אסור למוצ"ש בכדי שיעשו וההסבר בדברי הר"מ נראה שהוא ס"ל דבכדי שיעשו הוא מדין קנס שקנסוהו. וא"כ י"ל דזה שייך דוקא בעבר ושהה, אבל בשכח מותר למוצ"ש מיד. ומה דגזרו דאף בשוגג אסור משום משהין במזיד. י"ל דזה לגבי עצם האסור קנסו שלא יאמר שוגג הייתי אבל לגבי דינא דבכדי שיעשו ל"ש לקנוס וכמו הסברא לאחרים.

**כד.** והנה תירוצו של הגר"א דחילק בין שאר אסורי דרבנן למשהה בשוגג דשייך הערמה ולכן בעינן להמתין עד מוצאי שבת וזהו צ"ב. דהרמב"ם גבי פירות שיצאו חוץ לתחום כ' בפ"ו הכ"ד בשוגג יאכל בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו במזיד לא יאכל עד מוצ"ש. ולכאור' אי נימא כדעת הגר"א דכל הסברא דבדרבנן ס"ל לרמב"ם דמותר. הו"ל לרמב"ם לומר דלא גזרו שוגג אסור מויד בדרבנן, דלהביא פירות חוץ לתחום הוי אסור דרבנן.

**אבן** לפמש"כ א"ש, דבשוגג דלא נשתנה בגופן ולא נעשה מעשה, ל"ש לאסור דלא הוי

שם הריטב"א והא דקתני לא יאכלו ולא קתני לא יאכל משמע שלא יאכלו לשום אדם אפי' למי שלא באו בשבילו דע"י ישראל הוא, ובעינן למיקנס טפי. וכונתו דע"י ישראל קנסו ונתנו דינים על החפץ שע"כ נעשה אסור, והפירות לא יאכלו, ולכן אסור לכולם.

**כ.** וצ"ע מתוספתא פי"ד דשבת הי"א, מילא מים להשקות בהמתו משקה אחריו ישראל, ובשביל ישראל אסור, ליקט עשבים להאכיל לבהמתו מאכיל אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור וכו' וכולם שעשאן ישראל בין אנוסין בין שוגגין ה"ז אסור עכ"ל תוספתא. ומוכח דגם במילא מים ישראל מרה"י לרה"ר (דהיינו מבור שבר"ה והבור רה"י) נמי אסור, ואע"ג דלא נשתנה בגוף הדבר ורק אסור הוצאה, מ"מ אסור אפי' בשוגג. ומשמע דבאסור דאורייתא אין משנה חילוק זה, וצ"ע לשי' הריטב"א בשם ר"י.

**אבן** עיין רמב"ן בעירובין מ"א. שם דפליג, דפירות שהיו בביתו ויצאו לרה"ר להחזירן לביתו למה יאסרו וכי באסורי שבת באו לידו והלא בביתו היו עמו ואינו נהנה במעשה שבת כלל, אבל ודאי לאכלן ברה"ר כיון שבאסור שבת באו לידו אסור חוץ היא ששינוי מלא מים לבהמתו ישקה אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור עכ"ל. וא"כ זוהי ראיתו דבשביל ישראל אסור, ואע"ג דבמוציא מים מרה"י לרה"ר אינו עושה במהות הדבר כלום ומ"מ אסור וא"כ ה"ה באסור תחומים וכהתוספתא.

**כא.** והנה בשו"ע (סי' ש"ח) גבי מבשל בשבת כתב הגר"א דטעמו של הרמב"ם דבדרבנן מותר אפי' בשבת בשוגג דלא פליג ר"י אר"מ רק במלאכה דאורייתא, וכמש"כ הר"מ בפ"ו דשבת, דמבשל בשוגג יאכל למוצ"ש, ובמזיד הוא לא יאכל עולמית ושאר ישראל מותר למוצ"ש מיד. וכ"ז במלאכה דאורייתא, אבל בדרבנן מודה לר"מ וכדכתב הר"מ בפ"ג גבי אסורים דרבנן. וטעמו של ר"י כמש"כ בגמ' גיטין נ"ג: דר"י לא גזר בדרבנן שוגג אסור מזיד. ולפ"ז מותר בשוגג אף בשבת עצמו. ואף שבשבת קי"ל בשוכח לאסורא התם משום דאתי

**כז.** ובשרי'ע לגבי הדין של חזרה אסור בשבת אפי' בשוגג, ודינו כעבר ושהה ואסור אם מצטמק ויפ"ל, והטעם דמחמירין בחזרה טפי משהיה משום דקעביד מעשה. וע"ז כ' המג"א דלאחרים שרי מאחר שהיה מבושל קודם כ"צ והי' שוגג. וכן לגבי שכח ושיהיה תבשיל שהתחיל להתבשל ולא הגיע למאכל ב"ד אסור. וכתב המ"ב דהיינו אפי' לאחרים ער מוצ"ש. וכן שיטת הראשונים שהביא השרי'ע בתחילת דבריו דבשכח ושהה מותר אפי' מצויפ"ל, ובתבשיל שהתחיל להתבשל ולא בישל כ"צ אסור והיינו לכל אדם. וההסבר דבנתבשל כ"צ מותר ואפי' יפ"ל משום דהרי כבר הי' מבושל והי' ראוי לאכילה וע"כ בדיעבד מותר (כ"כ המ"ב שם). וחזינן דיש הבדל בין שגג ושכח לשיטת הראשונים דבעינן נתבשל כ"צ ול"מ כמאכל ב"ד. דשיטתם בשכח אפי' מצויפ"ל מותר. ולשי' רש"י ותוס' בשכח ושהה תבשיל שלא נתבשל א"כ נהנה מעצם האיסור שנתבשל בשבת ולכן יהי' אסור אפי' לאחרים. והפשט בזה דכל שלא נתבשל א"כ נהנה מעצם האיסור שנתבשל בשבת ולכן אסור גם לאחרים. ואע"ג דבמניח בחזרה יהי' מותר לאחרים, דשם היות וכבר היה מבושל א"כ אחרים לא נהנים מאסור שבת, ורק דקנסו אותו עצמו, וא"כ ל"ש לאחרים ומותר להם.

**כח.** ובגמ' (עירובין מא, א) פירות שיצאו חוץ למקומם וחזרו אפי' במזיד לא הפסידו מקומם, מ"ט אנוסים ניהו. פירות שיצאו חוץ לתחום בשוגג יאכלו במזיד לא יאכלו. וברש"י ל"ג וחזרו. ובתוס' שם, משמע לשום אדם לא יאכל ואע"ג דהוא בשביל ישראל זה מותר לאחר כיון שנעשה איסור ע"י ישראל החמירו ע"כ. ויש לבאר דהתוס' לשיטתייהו (שבת מג, א) דברבנן אסור גם לאחרני, וכ"ה ברא"ש דבמזיד אסור לכל אדם וכן הביא המ"מ בפ"ה מהל' יו"ט הי' דעת הרשב"א דאסור לכל. אך הרשב"א הוא דעה שלישית בזה, דאם יצאו ע"י ישראל בין בשוגג בין במזיד לא יאכלו לפי שנעשה בהם אסור ע"י ישראל ומחמיר בזה. ובפ"ו דשבת כ' המ"מ דברי הרשב"א שכ' להיפך מכולם. והעמיד דבריהם דוקא ביו"ט אבל

כאוכל מעשה שבת, ולא ניכר בעצם הפירות אם עישרן. או בכלים אם הטבילן. ורק במזיד אסור משום קנס שעבר ועשה בזדון. משא"כ בתבשיל ששהה אסור אפי' בשוגג משום דנהנה ממעשה שבת, דהרי התבשיל נתבשל ונשתנה במהותו, ונקרא מעשה שבת, ולכן אסור. אבל אם שכח תבשיל שנתבשל כל צרכו ורק מצטמק ויפה לו, מותר לאכלו בשבת מייד בשוגג (ואע"ג דלכתחילה אסור משום חשש חתוי בשבת שמא יבעיר בבשול כבר ל"ש) דלא נקרא שנתבשל בשבת כיון שהיה מבושל כבר קודם לכן. וכ"ז בדרכנן, אבל באסור תורה שלפי ד"י קנסו שוגג אטו מזיד, ואף בשוגג אסור בו ביום אפי' שלא נעשה תקון בגוף הדבר ע"י מעשה האסור שעשה, ולכן אסור.

**כה.** ועיין בבאור הלכה ס' שי"ח שם דהביא דהפרמ"ג כ' דגם במלאכה דרבנן בשוגג צריך להמתין עד מוצ"ש. והיינו דפסקו כר"י דבשוגג יאכל למוצ"ש ולא מחלק בין דאורייתא לדרכנן. וראייתו מהגמ' ל"ח, מבשל הוא דקעביד מעשה אבל האי לא קא עביד מעשה, ולא קאמר משום דהוא דרבנן. וכתב ע"ז הבה"ל דפלא הוא, דהגמ' רצה לומר דאפי' מזיד מותר בו ביום מטעם זה, במזיד ל"מ לא' מהפוסקים שיקל בו ביום אפי' באסורא דרבנן. ולכן הוצרך הגמ' לטעם זה. וגם על דברי הגר"א הקשה המ"ב דהרי לדברי הרמב"ם שפסק כר"י דבאורייתא במזיד אסור לעולם, א"כ גם בדרכנן במזיד צריך להיות כן. דהא ר"י ס"ל דלא גזרו שוגג אטו מזיד. אבל במזיד גופא לא מצינו בגמ' שיחלקו ר"י בין דאורייתא לדרכנן ע"ע. וכן הקשה בשער הציון ס' של"ט ס"ק כ"ד ע"ש.

**כו.** אכן מסברא הי' נ"ל לפמ"ש"כ לחלק בין מקום שנעשה שנוי ונשתנה, א"כ י"ל דמה שאמרו בגמ' (גיטין נג, ב) שוגג אטו מזיד, אבל מזיד עצמו קנסו דהרי מעשה שבת ל"ש בזה דלא נשתנה. וא"כ יותר קל משאד דאורייתא דנשתנה. ולכן יש לחלק בין מזיד זה דאסור רק עד מו"ש ותו לא. ועי' בחי' הר צבי להרב פרנק וצ"ל על הטור שיישב דעת הגר"א היטב עפמ"ש"כ בתוספתא.

במה טומנין, דהיכא דאיכא גחלים לוחשות סביב הקדירה אין לישראל ליטול ולסלק הקדירה מפני שמחתה ומבעיר העליונות ומכבה התחתונות. וצריך ליהור שלא לומר לא"י לסלקן, דשבות דאית ביה מעשה הוא, אבל אין לאסור התבשיל בסילוק הא"י דאפי' בישראל היא מלאכה שאצל"ג, ואין כאן אלא איסורא דרבנן אליבא דר"ש דמשאצל"ג מותר.

**ולפמ"ש"ב** זהו ההסבר בדבריו, דס"ל דלאחרים ל"ש לקנוס משום דבדבר דרבנן ושללא נשתנה בגוף הדבר משהו, מותר לאחרני ול"ש למגור. וא"כ ה"נ כיון דהוא אסור דרבנן ולא נשתנה כלום באוכלין, ורק בגחלים וא"כ הישראל נחשב לאחר אפי' א"נ דעשה העכורם ולכן מותר באכילה לישראל וא"ש.

**א** וכן נראה לומר בדברי הב"י (סי' רנ"ד) ואם נתנה סמוך לחשיכה ולא קרמו פניה במזיד אסור בכ"ש, ובשוגג מותר לרדות מזון ג' סעודות. וכי ע"ז הב"י ואע"ג דבעססיות ותורמסין משמע דאפי' בשוגג אסורין עד מוצ"ש, הכא משום כבוד שבת לא קנסו לגבי ג' סעודות. ולכאורה צ"ע דנראה דדומה דין זה לגמ' דלי"ל פירא אחרינא, וכאן יותר חמור. ובלית ליה פירא אחרינא מותר אפי' במזיד. וכאן כ' דרק בשוגג. אכן לפ"ד יש לתרץ גם כאן דדינא דלי"ל פירא אחרינא דמותר אפי' במזיד כדיעבד, היינו במקום שלא נשתנה בגופו מאומה, משא"כ כאן הרי אופה ומשתנה בגוף הדבר, וא"כ במזיד החמירו יותר.

כשבת כיון שהעבירם ישראל ד"א ברה"ר או שהחזירו מרה"ר לדה"י לא יאכלו עי"ש. ובתוס' שם הקשו ול"ד למבשל בשבת דבמזיד לא יאכל, דהתם הוי אסור תורה, משא"כ בתחומים ביו"ט אסור דרבנן, ולכן לא הפסידו מקומם ומותרין אפי' במזיד, וכתיודן הריטב"א דהכא ביו"ט עסקינן.

**ב** ובמג"א (סי' ת"ה ס"ק י"ד): מ"ט אנוסין הם וגם הם במקומם ול"ד למבשל בשבת במזיד אסור דהתם אסורא דאורייתא, וצ"ע דהא המטביל כלים והמעשר, דאסורא דרבנן נינהו וקנסין כדאיתא פ"ב תרומות, וצ"ל דדוקא בדאית ליה פירא אחרינא וכדאיתא בפ"ב דביצה, כ"כ הרא"ש. והכא מיירי בדלית ליה פירי אחריני ע"כ. וזה צ"ב לחלק כן בהלכה (ועי"ש דהקשו כן האחרונים, דא"כ הו"ל לרי"ף והרא"ש לפרש דבדאית ליה פירי אחריני אסור, ותיצרו דבמעשר שני דחל שנוי בגופו, משא"כ במביא חוץ לתחום או באסור העברה ד"א עי"ש בנתיב חיים בשו"ע וזהו להיפך ממש"כ).

**ג** והטור סי' ת"ה פסק ג"כ דאסור לכל. ומשמע דס"ל ג"כ דאפי' באסורא דרבנן כתחומים אסור לאחרני וכן במעשר. והב"י שם הביא דהמרדכי פליג וס"ל דלא אסור אלא למי שהוציאם, אבל לישראל אחר שרי ולא חיישינן דילמא מפיק להו כי ההיא דהביא בשביל ישראל זה מותר לאחר.

**ד** דהמרדכי לשיטתו. דלפרש"י יש לחלק בין היכא דנשתנה בגוף החפץ או לא בדרכנן עכ"פ. דבסו"ס רנ"ט הביא הב"י דברי המרדכי פרק

## סימן ה

## ברכת המצוות נוסחה ודין עובר לעשייתה

חלקו. והפשט דבתרי גברי ל"ש למיטעי ולכן אפשר לחלק משא"כ בחד גברא.

**והנה בגמ' (ז. ב)** איחא והלכתא על ביעור, ופרשיי על בעור נמי להבא משמע. וגבי מילה נמי, ל"ש אבי הבן מאיניש דעלמא, דהא להבא משמע ועל מילה נמי כלמול דמי עכ"ל. והקשה הר"ן לפ"ז על הרמב"ם שחילק דאבי הבן מברך למול. והתוס' ד"ה והלכתא מסתפקין אי על ביעור נמי או דוקא על ביעור. והרמב"ם פסק דוקא על ביעור, והטעם דעל לשעבר משמע, וכמו בלולב שמברך על נטילת משום שכבר יצא י"ח, וה"ה בחמץ דמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק עכ"ל. ומוכח דעל לשעבר משמע דוקא ולהיפך מרשיי ולכן אבי הבן כשמל צריך לברך למול. (וכן יקשה לרמב"ם דמחלק בין אבי הבן לאחר אמאי לא יברך אבי הבן לפדות ובגמ' שלהי פסחים על פדיון וכ"ה ברמב"ם בהל' בכורים פי"א ה"ה). ולשונו של הרמב"ם בפיי"א מהל' ברכות דחילק בין אם מברך לעצמו דמברך בלמד, ובין אם מברך לאחר שמברך על, מל בנו מברך למול את הבן, מל בן חבירו מברך על המילה. ובלולב וחמץ מברך "על" כיון שכבר יצא י"ח, בלולב מדאגב, ובחמץ שגמר בלבו לבטל נעשית כבר מצות הביעור קודם שיבדוק, ועיי"ש בראב"ד שהשיגו ממקרא מגילה דמברך "על" ואע"ג דעדיון לא יצא י"ח, וא"נ דמדרכבן עדיין קשה מנר חנוכה דמברך בלמד, ואולי מפני שאין לו קצבה עיי"ש, א"נ של תורה היא. וצ"ע מעל אכילת מצה ומרור שכן פסק הרמב"ם ג"כ בהל' חו"מ. ועוד תימה אמאי לא הק' הגמ' מזה למ"ד לבעור, וכי דמסתבר דלאכול אמרינן בהני ורמינן בגמ', דמברך ב"פ האדמה ולאכול מרור יע"ש בר"ן. אכן ברמב"ם להדיא פסק דאמרינן על אכילת מצה ומרור. ובמגדל עז שם

**בגמ' (פסחים ז. א):** אמר רב יהודה הבדוק צריך שיברך. והקשה הצ"ח רמאי קמ"ל ר"י, ואטו עד עתה לא ידענא ברכת המצוות. (והר"ן הקשה כבר כן, ותי' דקמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה, אפ"ה משעה שמתחיל בה רהיינו כשעת בדיקה מברך עליה, וע"ש בצ"ח שכיון לזה). וכתב דאין לומר משום בדיקת חמץ מדרכבן. וקמ"ל דגם על מצוה דרכבן מברך. דזה ג"כ מבואר בשבת (נג. א) גבי נר חנוכה. ורב יהודה עצמו אמרה שם דביום א' מברך הרואה וכו' והמדליק וכו'. ועיי"ש מש"כ בזה. ועוד תירץ דהרמב"ם פסק בפיי"א מהל' ברכות הטי"ו שלכך מברך על בעור ואינו מברך לבעור משום שתיכף שגמר בלבו לבדוק ולבעור כבר בטלו בלבו, וכבר נעשית המצוה קודם שיבדוק. ולכן הו"א דכיון דלא משכח"ל כאן הברכה עובר לעשייתו, לא תקנו בזה ברכה, קמ"ל ר"י דאפ"ה מברך, והוי כמו מצוה שיש לה המשך זמן שאף שלא כיוך קודם מברך אח"כ.

**עוד** כתב הצ"ח עפ"י דברי הרמב"ם שלכך מברך על ביעור משום שכבר נעשית המצוה, דז"ש דוקא בבדוק ליל י"ד או ביום י"ד קודם שעה ששית, אבל אם לא בדק וביעור עד שעה ר', דשוב אינו יכול לבטל וצריך דוקא בדיקה וביעור, יברך לבעור ולהבא משמע, וכן מי שנתחמץ לו חמץ בפסח שג"כ אינו יכול לבטל יברך לבעור, וכמו אבי הבן שמברך למול לדעת הרמב"ם. ולפ"ז י"ל דלא פליגי ר' פפי ור"פ דמר אמר חדא קודם הפסח ומר אמר חדא בפסח. אכן ברמב"ם פ"ג מהל' חו"מ ה"ו מבואר שאף הבדוק בתוך הרגל מברך על ביעור. ומוכח דאפילו בזמן דלא שייך ביטול מברך על ביעור. וי"ל דלא רצו לחלק בנוסח הברכה בחד גברא, ובמילה חילקו בין אבי הבן שמל, למל אחר משום דבתרי גברא שפיר חלקו ובחד גברא לא



**וברמב"ם** (פ"א מהל' ברכות ה"ז) כתב נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביה יצא י"ח, אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה. ומכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשה. וכ"ה בביעור חמץ מברך "על" משום דכיון שבטלו בלבו כבר יצא י"ח עי"ש.

**ולפי** טעמו של הרמב"ם דלכן מברך ב"על" כיון שבטל בלב כבר יצא א"ש קושיית הבי"י סי' תל"ד דהקשה אמאי מברך על ביעור ולא על ביטול חמץ. והוא תירץ דביטול בלב הוא, ואין מברכין על דברים שבלב. ועו"ל שבכלל ביעור יש לשון ביטול ואין בכלל ביטול בעור, וא"ת סו"ס מברך כשמתחיל מיד, וי"ל שאין הבדיקה תכלית המצוה שמי שברך ולא ביעור או ביטול לא עשה כלום עי"ש. אכן לפי דברינו לק"מ, דלכן ל"ש לברך קודם משום דבעינן עובר לעשייתו ולאחר שביטל בלב תו ל"ש עובר לעשייתו לביטול, ולכן בעי לברוכי עובר לעשייתו על ביעור. ועיין ב"ח שהביא דברי הרא"ש פסחים שם שיכול לברך בתוך משך הזמן עד הביעור, דהבדיקה היא תחילה והביעור הוא הסוף, ושייך לברך באמצע וחשיב כעובר לעשייתו וכבעל המאור עי"ש.

**והראב"ד** שם הקשה דלדבריו אם שכח בעטיפת הטלית או בהנחת תפילין לברך, כשיזכור מברך על, ואינו כן שהרי מצותו כל היום, אבל נטילת לולב כיון שהגביה נפטר ממנו כל היום, וכן בביעור חמץ וכמש"כ. ובכסף משנה שם כתב דלראב"ד תלוי אם המצות נמשכת ואז שייך לברך בלמ"ד, משא"כ בלולב שכיון שהגביה יצא י"ח, תו לא יכול לברך בלמ"ד ומברך בעל. אבל הרמב"ם לא חילק בזה ושיטת הראב"ד כשיטת ר"ת המוכח בס' המכריע לתוס' ר"ד, דתלוי אם המצוה יש לה המשך או לא, ובהמשך דברינו נבאר זאת, וההסבר בזה דמצוה שיש לה המשך הרי הברכה היא על המצוה משא"כ אם כבר יצא י"ח הברכה היא על העשייה ולכן מברך דוקא בעל ולא בלמ"ד. וי"ל דבכל מצוה שחייבין עליה אז הברכה היא על

כתב דאם מוציא אחרים יד"ח אע"ג שגם הוא יוצא, מברך על, ונ"ח מברך בביתו ולעצמו ולכן מברך לעשות. ומפסח ומרור לק"מ דלהוציא אחרים מברך "על" אע"ג שגם הוא יוצא (ועיין מגן האלה).

**וסברת** הצ"ח י"ל כמש"כ הרשב"א בשבת סו"פ ר"א דמילה (קלו, ב) דגבי גר שיש שני מברכין דל"ש למטעי אין נפק"מ בנוסח הברכה, וכן באבי הבן שמברך להכניסו אף שכבר הוי אחר הברית, דכיון דכבר בידכו לפני כן ברכה אחרת, ל"ש למטעי ול"ש נוסח הברכה ועיישה"ט. ועי' רשב"א שם שהביא גירסת הלכות הרי"ף המל את הגרים מברך למול את הגרים, והקשה למה תקנו למול ולא על המילה כשאר נימולים, ותירץ בשם הרמב"ן דמילת גר חובה גמורה על המל ולכן צריך לברך למול. ולא סגי דלאו איהו מהיל דא"א ע"י שליח דכל דמהיל מצוה דנפשיה קעביד (והיינו דגם לשליח עצמו יש חיוב ול"ש בזה כלל שליחות) והקשה הרשב"א דא"כ מאן דלא מהליה אבדה שבי"ד חייבים למולו, א"כ התם לברך למול, דכל מאן דמהיל מצוה דנפשיה קעביד (זה י"ל דלא חילקו במקום זה שיברך אחרת מכ"מ) ועיי"ש שתי עוד בשם הרמב"ן שהמל אומר על המילה והמברך אומר למול דתרת"י תקינו תחילה וסוף כשאר מילות. והק' עליו דאיך יברך בסוף למול והרי להבא משמע וכדאמרי' במבעור, ות"י שהרי לבעור ולמול ולהכניסו לאו דוקא להבא אלא טפי להבא מלשעבר. ומ"מ לשעבר ג"כ משמע משא"כ בעל ביעור דמשמע מעיקרא, והיינו דמברך אבי הבן להכניסו אחר מילה, והכ"נ כיון דלאחר המילה הוא מברך אין לטעות בו שיהא מברך להבא שכבר בירך לפניו ברכה אחרת על המילה שכבר נעשית ע"כ. ולפי"ז דזאים אנו דבמקום שאי אפשר לטעות אי נימא דלהכניסו משמע ג"כ לשעבר שייך לברך כן, ולפי"ז יש גם לבאר שיטת הרמב"ם בזה דלקמן, ודברי הצ"ח צע"ג, דהרמב"ם עצמו כ' גבי לולב דמברך על נטילת לולב דמדאגבי' יצא י"ח אבל לפני שנטלו מברך ליטול לולב, ולפי דברי הצ"ח הרי בחד גברא ל"ש לחלק משום דמצי למטעי וצ"ע.

חיוב המצוה, אבל אם כבר יצא י"ח הברכה היא על המצוה והודאה להשי"ת שנתן המצוה, וכמו במצוה קיומית שכ' הרמב"ם בשחיטה וכסוי ונט"י שמברך בעל.

**וּלְפָנָיו** מובן מש"כ הראב"ד על הרמב"ם די"ל דגם לר"מ בתפילין וציצית יכרך להניח ולהתעטף משום דעדיין המצוה קיימת ושייך לברך על החיוב, משא"כ אם כבר יצא י"ח, ועוד כשעדיין חייב א"כ הברכה היא על החיוב, אבל אם כבר נפקע החיוב נשאר רק ברכת השבח דלכך בעינן עובר לעשייתן וכמש"כ. ועיין בר"ן גבי ברכת השבח דנפ"מ בין אם הברכה היא על המצוה ולכן בעינן קודם לעשייתן, משא"כ ברכת השבח אפילו אח"כ וכ"ה בעל ולמ"ד.

**ובתום'** כ' דאם מברך אחר לא בעינן עובר לעשייתן, ודוקא כשמברך העושה עצמו בעינן עובר לעשייתה. ולפ"ז נראה דהר"ן כתב דכללא דשמואל היינו בברכת המצוות דוקא אבל ברכת השבח לא בעינן עובר לעשייתה וכש"נ, אלא לאחר מכן. ולפ"ז י"ל דכשאחר מברך אז הרי החיוב אינו עליו, והמצוה בשביל השני, וא"כ לא בעינן עובר לעשייתה, ודוקא כשעושה המצוה הוא המברך. א"כ מברך על הצווי והחיוב מצוה ולכן צריך לברך קודם שיצא י"ח, משא"כ כשמברך אחר הוא רק ברכת השבח על שנתנה המצוה ולכן ל"ב עובר לעשייתה, דהוא לא מקיים חובתו בזה. וכן כשמברך לעצמו מברך על החיוב והיינו לעשות, משא"כ לאחר מברך על המעשה.

**וְעַל** פי כ"ז נראה לבאר הפלוגתא בין האור זרוע לרמב"ם אם יכול לברך לאחר שיצא י"ח, דהנה הרמ"א (בהל' שחיטה סי' י"ט סעי' א'), כתב דאם שחט דבר דאיתליד בו רעותא וצריך בדיקה, ישחטנו בלא ברכה, וכשימצא כשר יברך על השחיטה ובלבד שיהא סמוך לשחיטה. והש"ך סק"ג כתב שהד"מ מביא בשם הגהות אשר"י פ"ק דחולין דאפילו בכשירה אם שכח ולא בירך קודם שחיטה יברך אח"כ, ובפ"ק דברכות דף י"ב כ' וכל היכא שלא בירך קמיה המצוה מברך אח"כ ויצא י"ח.

אכן בסעודה דאסור לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה, כיון דעבר ואכל והגיע לברכה אחרונה הואיל ואדחי אדחי. והוא מאו"ז הלכות שחיטה. ולשיטתו דכ' בהגהות אשר"י פ"ק דחולין דבכל המצוות אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אח"כ. ועיי"ש בחי' הגרע"א דלדידן דקיי"ל כהרמב"ם דאינו מברך לאחר המצוה, י"ל דגם בזה אינו מברך אח"כ וצ"ע לדינא (יור' סי"ט ס"א עיי"ש) ועיי"ש בש"ך. ובפלוגתא זו של האו"ז והרמב"ם כתב הפר"ח להוכיח כהגהות אשר"י מהא דאמרין בפ"א דפסחים דבלולב מעידנא דהגבי' נפק ביה, הרי שמברך אח"כ. וכתב ע"ז התב"ש דא"כ תקשי באמת אמאי לא תקנו עכ"פ עובר לעשייתן ככל המצוות כטבילת גר דלא אדחי כלל ולכן שייך שפיר לברך אח"כ (אכן לקמן נבאר דלק"מ משום דאפשר לברך אח"כ דיש לה משך זמן דהרי מנענע בהלל).

**וברמב"ם** (פי"א מהל' ברכות ה"ו) כתב אם שחט בלא ברכה אפילו הפריש תרו"מ או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אח"כ, וכן כל כיוצא ב"ע"ל. ובהל' ז' כתב ואין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד שאינו יכול לומר קדשנו לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה, וכן ברמב"ם ספ"ג מהל' אישות. והק' ברכת אברהם (מובא בש"ך יור"ד שם) דהרי לר"מ אינו מברך אחר עשייתן, א"כ איך שרינן לגר ושאר חייבי טבילות לברך לכתחילה אחר העשייה, ואי משום דלא אפשר לברך קודם, ל"ה לזה לברך כלל. ובש"ך כ' דדבריו לא נראים, דקיי"ל דכל הברכות הן מדרבנן חוץ מבהמ"ז, א"כ הם אמרו לברך קודם המצוה ולא אח"כ כלל, והם אמרו בגר ודכוותיה דא"כ גברא לא חזי שיברך אח"כ. וכ"מ (פסחים ו, ב) כל המצוות מברך עובר לעשייתן חוץ מהטבילה, דאכתי גברא לא חזי. תנ"ה טבל ועלה בעלייתו אומר יאקב"ו על הטבילה. ואם איתא מה ראייה מהתם דילמא דוקא טבל ועלה בדיעבד, אבל לא בירך מעיקרא מברך אח"כ א"ו דאם איתא דל"א אכתי גברא ל"ח ושרי לכתחילה, א"כ אפי' דדיעבד אינו מברך הואיל ואידחי אדחי. וכן ראייה מפ' ג' שאכלו (דף נא), אמר רבינא אפי' גמר לאכול יחזור

אבל אם כבר עשה המצוה ל"ש שיברך וזוהי גם שיטת הגהות אשר"י.

**אבן** צ"ע שיטת הרמב"ם דס"ל דמשו"ה מברך על ביעור משום שכבר יצא י"ח בכיטול, והרי ס"ל להרמב"ם דלא מברך כלל לאחר המצוה כשלא בירך קודם וצ"ע. ואולם מלולב ל"ק, דגם אח"כ מ"מ עושה מצוה בנענוע, א"כ שייך לברך אח"כ, וכמש"כ בעל המאור דאע"פ שכל המצוות עובר לעשייתן כיון דאית ליה לקרוא את ההלל ולנענע שהיא שיירי מצוה כעובר לעשייתה דמי ולעולם נוטלו כדרכו ומברך על גטילת לולב, כיון שכבר יצא י"ח. ונראה לפ"ז דזהו טעמו של הרמב"ם דכל מצוה שיש לה משך זמן שיכול לברך אח"כ הוא משום דעדיין חשיב עובר לעשייתה.

**ויש** לתרץ עפמש"כ הב"ח בשם הרא"ש שיכול לברך על הביעור דהבדיקה תחילת המצוה והביעור סוף המצוה, ושייך לברך באמצע. וא"כ י"ל כן לרמב"ם דמ"מ ל"ה כגמר המצוה לגמרי שלא יוכל לברך כלל רק בלמד ל"ש דכבר יצא י"ח.

**ויש** להסתפק בדינא דברכות דתקנו חז"ל דיש לברך על המצוה וחיובא עובר לעשייתן דזה דין בעצם מעשה המצוה שיעשה המצוה בברכה. וזה חיובא דעובר לעשייתן, דהיינו לעשות את המצוה בברכה, או דדין הברכה הוא שבח והודיה להקב"ה על המצוות ול"ש למעשה המצוה כלל רק דתקנו דזמנא יהיה קודם הברכה. ונראה דבהא פליגי הגהות אשר"י והרמב"ם, דהג"א ס"ל דעובר לעשייתן היינו משום שבח והודיה ורק זמנא קודם, ולכן אע"פ שכבר עשה המצוה שפיר יכול לברך אח"כ. דזה רק לכתחילה אבל בדיעבד יכול גם אח"כ לברך דלא הוי חיוב בעצם מעשה המצוה. אבל הרמב"ם ס"ל דדינא דברכות דנתקנו בעצם מעשה המצוה שיברך עליה ולכן אם כבר עשה המצוה ועבר חיובא תו לא יכול לברך אח"כ, דאע"ג שבדיעבד יצא י"ח בלא ברכה מ"מ הרי כבר המצוה עשויה ולא שייך לברך אח"כ דהברכה ל"ה דין בפ"ע שידה להקב"ה. משא"כ בברכת הנהנין לשי' הגהות אשר"י, שם הברכה היא על ההנאה, דאסור לאדם

ויברך דתניא טבל ועלה בעליתו אומר על הטבילה ולא היא התם מעיקרא לא חזי הכא מעיקרא, חזי והואיל ואדחי אדחי ע"כ. הרי דדוקא טבילה משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא לא יברך אח"כ וכהרמב"ם בזה. ועיי"ש בהגרע"א שכ' תמיהני דלא דומה לטבילת גר, דשם קבעו חז"ל לברך אח"כ משום דא"א קודם לכן, אבל ברכת שחיטה קבעו לברך קודם עובר לעשייה ורק באתייליד רעותא אינו יכול לברך מספק. וא"כ אדחי ואין חילוק אם אדחי מחמת פשיעה או אונס. ולדין דקיי"ל כהרמב"ם י"ל גם בזה דאינו מברך וצ"ע לדינא. (ובהסבר דעת הרמב"ם נראה עפמש"כ בתמים דעים (ס"י קפו) דהביא דברי הרמב"ן דכל מצוות שהם חובה לעשות בגופו או ע"י שליח והוא מברך עובר לעשייתן מברך בלמד כגון ציצית ותפילין של יד שהם קודמין לשל ראש ותרומה וחלה דבעי' שלוחו ממש, בכולן מברכין להפריש בלמד, אבל בברכות שאין עובר לעשייתן כגון נט"י דאכתי לא חזי דמטנפי' ידיה ולולב דמדאגבי' נפקי מדאורייתא ורק מברך על שיירי מצוה משום נענוע, וכן תפילין של ראש דאינו ממש עובר לעשייתן דכיון שהתחיל בהו והניח של יד לא נחשב של ראש עובר לעשייתן לגמרי, ולכן מברך בעל. וכן מצוות שאפשר ע"י אחר ואינן מוטלות עליו כלל, כגון שחיטה בחולין ומילה בכן חבירו דאלו מברך לד"ה בעל, ע"כ. ומשמע דכל החילוק בין "למד" ובין "על" הוא בזה אם המצוה נחשבת עובר לעשייתן או לא. והסבר הדברים נראה דאם עובר לעשייתן המצוה עדיין קיימת וחייב עליה, וא"כ מברך בלמד והיינו לעשות את המצוה והברכה היא על החיוב המוטל עליו. ולפ"ז מש"כ וכן מצוות שאפשר ע"י אחר ולא מוטלות עליו כגון שחיטה. היינו שגם במצוות אלו כיון דלא חייב בהם ל"ש לברך לעשות המצוה, רק אם בכ"א עשה מברך על המצוה שקיים. וזוהי לכאורה שיטת הרמב"ם דחילק בפיי"א מהל' ברכות בין ברכה שעדיין לא יצא י"ח או שכבר יצא י"ח, דאז מברך ב"על" אם שייך עדיין במצוה זו. אבל אם כבר יצא י"ח לגמרי כ' הרמב"ם דלא יברך, והפשוט, דכל החיוב הברכה היא על המצוה וצווי'

לברך עד אחר הניגוב מברך אח"כ ונגד הר"מ. וכאן פסק הרמ"א כהר"מ.

**ויש** לחלק דבנט"י ל"ש קודם לברך דעדיין אינן נקיות וא"כ מותר אח"כ דעיקר התקנה היתה לברך אח"כ. משא"כ אם כבר נדחה וכסברת הגרע"א ביו"ד שם, ועו"ל דעדיין לא הוי גמר המצוה עד ברכת המוציא עיי"ש, ובגמ' פסחים שם והלכתא על ביעור חמץ. והיינו לאו למימרא שלא נברך לבער דהרי לכו"ע להבא משמע אלא שגם על ביעור להבא משמע ולאפוקי מר"פ דס"ל דוקא לבער בעינן. וא"כ כמו שירצה יברך, אבל שליח א"י לברך על המצוה לעשות, אלא על העשיה וכן גבי מילה ל"ש כשמברך למול או על המילה דהכל להבא משמע, אבל ר"ת פליג דעל ביעור עדיף טפי הואיל ועשיית מצותו זו היא גמר מלאכתו דכיון שבדק עכשיו תו א"צ לבדוק, וכגון מילה ושחיטה וכסוי דם ופה"ב וטבילת כלים ונט"י ומקרא מגילה ואכילת מרור והפרשת תרו"מ בכל אלו מברך על המעשה, דכיון שעשאן פ"א שוב אין חייב לחזור ולהאריך במצוותן, אבל שאר מצוות שאין להם הפסק בכל שעה חייב בהן, וכגון תורה ותפילין וציצית סוכה ומילה ולהכניסו בביתו (ומכאן משמע דחייב להכניסו הוא כל הזמן והיינו שהאב חייב שבנו יהיה מהול ולא המעשה מילה בלבד וכיו"ב), ונר חנוכה אע"פ שיש לה הפסק יש לה זמן שצריך שיהיה שמן בשיעור להיות דולקת משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ואם לא נתן לא יצא. והקשה עליו תוס' רי"ד דחילוקו של ר"ת בין מצוה שיש לה הפסק ואין לה הפסק, דצ"ע מנ"ח שיברך על הדלקה ואע"ג דמשכה מצותה דאם רוצה לכבותה אינו רשאי, וא"כ מצות ביעור משכה יותר שאסור להכניס חמץ כל שבעה בביתו, ואם הכניס עכבר חמץ צריך לחזור ולבדוק, משא"כ בג"ח שאם כבתה אין זקוק לה, ואפ"ה חשיב לה במצות שיש לה הפסק, כ"ש נ"ח. ועוד להכניסו בביתו הרי יש לה הפסק משיאיר יום ח' ועד שימול ואמאי מברך להכניסו שיברך על מצות הברית, וכן קשה מברכת לגמור את ההלל ומ"ש הלל ממגילה, ואי נימא דהלל אין לו הפסק שנהג בכל ח' ימים ולכן

ליהנות מדבר בלא ברכה, ולכן אם כבר נהנה ואכל ל"ש לברך אח"כ והואיל ואדחי אדחי, ואתי שפיר לפ"ז מה שהקשה הברכת אברהם דלפמ"ש הר"מ איך מברך גר אח"כ, והרי בחיוב עובר לעשייתן אם לא יברך קודם מה יועיל לאח"כ. ונראה דהרמב"ם כ' משום דבגר נדחה מעיקרא. וא"כ המצוה עושה ע"ד זה שיברך אח"כ, וא"כ לא הוי חסרון בעשיית המצוה, ולכן שפיר יכול לברך עלי' אח"כ, משא"כ במקום דשכח לברך אינו יכול לברך אח"כ דהיה ראוי מעיקרא לברך ועשה המעשה בלא ברכה תו ל"ש שיברך.

**והפ"ז** היה נראה לבאר גם קושיית הגרע"א דהדמיון דשחט במקום שיש ריעותא דפסק הרמ"א שצריך לברך אח"כ כמו בגר, היינו דגם בשחט דהוי דיחוי מעיקרא, מ"מ חשב לברך אח"כ (ול"ד לשכח) וא"כ ל"ה כמעשה בלא ברכה ושייך לברך אח"כ, דמה שקבעו לברך קודם עשיה היינו חיוב בעצם מעשה המצוה שיעשנה בברכה, וא"כ כיון דרצה לברך ורק דלא יכול משום ספק ריעותא יכול לברך אח"כ. ובוזה גם הרמב"ם יסבור כן, דכל סברתו דלא מברך אח"כ משום דשכח ועבר זמן חיובא ול"ה חיוב בפ"ע וכמש"כ. כיון שעשה המצוה ע"מ לברך עליה אח"כ ל"ה חסרון במעשה המצוה אפי' גמר לאכלו יחזור ויברך (ברכות נא, א) דתני טבל ועלה אומר על הטבילה, ולא היא התם מעיקרא גברא ל"ח הכא חזי ואדחי וכו' עיי"ש. ולכאורה צ"ע לשיטת הגהות אשר"י דמחלק בין ברכות הנהנין דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה אם עבר ואכל והגיע לברכה אחרונה הואיל ואדחי אדחי. וא"כ לפ"ז מה ראיית הגמ' מטבל ועלה וכו' דהתם לא ברכות הנהנין הוא ובהא אה"נ דיברך אח"כ ועיישה"ט. ובמגן אברהם (סי' תלב סק"ב) על ביעור חמץ (ואם התחיל לבדוק בלא ברכה יברך כ"ז שלא סיים בדיקתו. רמ"א שם) וכ' דאם סיים יברך למחר בשריפתו, ובמהרי"ק די"א שיברך לעולם בשעת שריפה ומכ"ש כה"ג. ועיין בב"ח שצ"ע שכי' להרמב"ם א"צ לברך והרי הר"מ כ' כל מצוה שיש לה משך זמן חייב לברך. ובחק יעקב שם הק' לרמ"א מנט"י שפסק (סי' קנח ס"יא) אם שכח

ברשותו, ח"ש דוקא בחמץ שהיה לו קודם הפסח, אבל אם נתחמץ בפסח או שנכנס עכבר אינו עובר בב"י דל"ש עשאו הכתוב דלא היה שלו מעולם, אלא רק דאיכא חיוב לבדוק, בכדי שלא יבוא לאכלו, וא"כ אינו המשך של המצוה שהיתה מקודם, וזהו החילוק בין נר חנוכה לביעור חמץ.

**והקושיא** על ר"ת מברכת להכניסו דיש לו הפסק, י"ל דהרא"ש כ' דברכה זו לא תקנה לגמרי למצוה זו תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה, אלא תקנה להודות להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בזמן שתבוא לידינו.

**וכן** הקושיא מהלל, מבואר גם ברא"ש דל"ד למגילה דאין מפסיקין, ובהלל מפסיקין, ועוד דקריאת ההלל תקנו על כל צרה שלא תבוא וא"כ אינה חובה ול"ש לומר על, והקושיא מברכת התורה דאין לה הפסק, י"ל דהרי בק"ש שחרית וערבית מקיים לא ימוש, א"כ בברכת התורה חשיב ג"כ למצות שיש להם הפסק וא"ש.

מברכין לגמור, א"כ גם מגילה נמשך בלילה וביום, ועוד מנט"י שזמנה כל הימים שאסור לאכול בלא נטילה, וא"כ כל פעם הוי גמר מצוה ומברך על המעשה וא"כ כהני נמי נברך על המעשה. ועוד קשה, והרי תורה אין לה הפסק משחרית ומברך עליה על ר"ת, ליברך ללמוד תורה, אלא ודאי אין לחלק כלל ומה שרוצה יכול לברך, אך השליח שאין המצוה מוטלת עליו לא יברך לעשות אלא על המעשה (ועיין או"ז הלכות ברכת המוציא סי' קלט דהוסיף להקשות לשיטת ר"ת), והקושיא שהקשה מנר חנוכה דיש לה זמן וא"כ מצות ביעור נמשכת יותר שאסור כל שבעה יש ליישב, דזה ברור דאף דאין זקוק לה, מ"מ אם מדליק לאחר שכבתה מקיים מצוה, והיינו דהמצוה נמשכת מזמן שקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, משא"כ בביעור חמץ דעיקר המצוה נתקנה משום שלא יעבוד בב"י, וא"כ כיון שבדק לא עובר, ואע"פ דאם יכנס עכבר יצטרך לבדוק שוב מ"מ כבר קיים המצוה, דעיקר הבדיקה הוא משום ב"י וב"י ועשאו הכתוב כאילו היא

## סימן ו

# נשים בהלל דחנוכה

הילכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר. ובתוס' שם ד"ה מי מוכיחין ממשנה זו שאשה פטורה מהלל בסוכות ובעצרת כיון שמצות עשה שהזמן גרמא היא. אבל בהלל דליל פסח חייבות כדמשמע (פסחים קח, א), שחייבות בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה משום דהלל בפסח על הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, משא"כ הלל דסוכות ועצרת דלא אמור על הנס. ולכן פטורות.

**וְלַפְי"ן** נראה לכאורה שנשים חייבות נמי בהלל דחנוכה, משום שאף הן היו באותו הנס,

**שאלה:** נשים חייבות בנר חנוכה ובמקרא מגילה כיון שהיו באותו הנס (שבת כג, א, מגילה ד, א). ומטעם זה לכאורה יש לחייבן גם בהלל דחנוכה, ולא מצינו שנשים מקפידות לומר הלל דחנוכה כשם שמקפידות על מצות נר חנוכה ומקרא מגילה. וראוי לברר דינן בזה, ליתן טעם לדבר.

**תשובה: (א)** במשנה (סוכה לח, א): מי שהיה עבד אג אשה וכו' מקרין אותו עונה אחריו מה שהן אומרים וכו'. ופרש"י שם: הואיל ואין מחויב בדבר אין מוציא את המחויב ידי חובתו

דמטעם זה חייבות בנר חנוכה כמבואר (שבת נג, א).  
 וכן הוכיחו מהתוס' במנחת פתים (להגר"מ אריק)  
 (אור"ח סי' תרפ"ג) ובתורת רפאל (סי' עה). אבל מדברי  
 הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הי"ד) נראה דס"ל שנשים  
 אינן חייבות בהלל בחנוכה, שהרי הביא שם את  
 הדין המבואר במשנה הנ"ל, ומדכתב זאת בהל'  
 חנוכה הרי שגם בחנוכה אשה שקוראה הלל אינה  
 מוציאה איש, וצריך השומע לקרוא אחריה ואין  
 יוצא בקריאתה.

**ב.** ובשר"ח (מערכת חנוכה סי' ט אור"ח ב) מביא שזקני  
 הגר"ש הכהן מוילנא זצ"ל (בעל בנין שלמה  
 וחשק שלמה), הקשה כיון שהרמב"ם פוסק שאשה  
 חייבת בנר חנוכה ומוציאה איש, מטעם הנ"ל כיון  
 שנשים היו באותו הנס, ה"ה יש לחייבם בהלל  
 ולהוציא אחרים יד"ח. ומדוע פסק שגם בהלל  
 דחנוכה אינן יכולות להוציא לאיש במצות הלל.  
 וכתב שם ג' אופנים לישוב תמיהה זו. אלא שלדעת  
 הרמב"ם אינן עולות יפה, ולכסוף כתב שמטעם  
 שהיו באותו הנס אינן חייבות לקרוא את כל ההלל  
 שתקנו חז"ל, דסגי להו כפרק אחד שיש בו הלל  
 והודאה על הנס, ולכן אינן יכולות להוציא לאיש.  
 והביא רוגמא לזה מתפלה ע"י מג"א סי' קו. גם  
 בתורת רפאל שם העיר כן על הרמב"ם שמשמע  
 מדבריו שנשים פטורות מהלל דחנוכה, ונשאר  
 בצ"ע.

**ג.** ולכאורה נראה לומר שגם הרמב"ם סובר שנשים  
 חייבות בהלל בחנוכה, ואעפ"כ אינן מוציאות  
 איש. ומצינו שיטה כזו בראשונים במאירי שבת שם  
 גבי נר חנוכה וז"ל: "אעפ"י שאמרו בחרש שוטה  
 וקטן שהדליקו שאינו כלום אשה ודאי מדלקת  
 אעפ"י שמצות עשה שהזמן גרמא היא נשים חייבות  
 בה שאף הן היו באותו הנס ומעתה מדלקת אף  
 להוציא את האחרים כדין כל המחויב בדבר, וקצת  
 מפרשים כתבו דוקא לעצמה ואין זה כלום". אבל  
 א"א לומר כן בדעת הרמב"ם שהרי כתב בהל'  
 חנוכה פ"ג ה"ד דמשוה נר חנוכה לקריאת המגילה,  
 דכל שחייב בנר חייב בזה. ובפ"א שם בהל' מגילה  
 ה"ב מוכח שאשה מוציאה לאיש בקריאתה, ורק

חש"ו שפטורים אינן מוציאים אחרים. (ועי' ראב"י  
 ח"ב סי' תקסט לדעת בה"ג שנשים אינן מוציאות  
 אנשים במקרא מגילה מוכח בתוס' מגילה ד, אם  
 גם בחנוכה כן). וכן נפסק בשו"ע (סי' תרעה סק"ג),  
 ע"י במג"א וט"ז שם. ועי' תוס' הרא"ש (סוכה לח, א),  
 מש"כ בדעת בה"ג, ולפי דבריו ה"ה בחנוכה אין  
 אשה מוציאה איש.

**ד.** קודם שנבאר דברי הרמב"ם יש לדרון מהו  
 החיוב של נשים מחמת שהיו באותו הנס. האם  
 חיובן כאנשים, דלא נאמר בזה כלל פטור דזמן  
 גרמא, או שלמרות שהן פטורות מדין זמן גרמא, יש  
 להם חיוב חרש של "היו באותו הנס", ואין זה  
 החיוב הראשון, והנפ"מ אם יכולות להוציא אחרים.  
 ובחי' הגר"י (ערכין ג, א) כתב נפ"מ לגבי עבדים.

**ה.** ומפי' ר"ח נראה שחיובן כאנשים שכתב (פסחים  
 קח, ב), נשים חייבות בארבע כוסות כאנשים,  
 שאף הן היו באותו הנס. הרי דס"ל שחיובן כאנשים  
 וליכא במצוה זו פטור דזמן גרמא.

**ו.** והנה בתוס' (מגילה ד, א ד"ה שאף) נחלקו ב'  
 תירוצים אם גדר אף הן היו באותו הנס הוא  
 חיוב מהתורה או רק מדרבנן. ויש לבאר דבזה  
 נחלקו, שמי שסובר שהוא חיוב מהתורה, סובר שיש  
 סכרא מחודשת לחיוב נשים, וזהו חיוב חרש.  
 והתירוץ שסובר שזהו מדרבנן ס"ל שאין זו סכרא  
 חרשה, אלא סכרא דרבנן לחייב נשים במצוות עשה  
 שהזמן גרמא שהתורה פטרתן. וכן תקנו גם במצות  
 דרבנן שהזמן גרמא, (התוס' פסחים קח, ב ס"ל  
 שבמצוה דאורייתא לא חייבו חכמים נשים מטעם  
 היו באותו הנס עיי"ש). אכן גם אי נימא דהוי  
 דאורייתא יש לבאר דחיובן כאנשים, שאין זה טעם  
 לחייב אלא שזה סימן והוכחה שהתורה חייבה גם  
 נשים. ועי' שפ"א (פסחים קח, ב).

**ז.** במצוה דרבנן מצינו לאחרונים שאין חיוב  
 נשים שוה לאנשים. בטו"א (מגילה ד, א) מבאר  
 שחיוב אנשים במגילה הוא עפ"י דוח הקודש, ואילו  
 חיוב נשים מטעם שהיו באותו הנס אינו אלא  
 מדרבנן. ולכן ס"ל לבה"ג שאין נשים מוציאות  
 אנשים במקרא מגילה.

**ז. וברש"י** (פסחים ק"ז, א) מבואר דהא דנביאים תקנו לומר הלל על גאולתן היינו חנוכה. וקשה דכתב רש"י (שבת כ"א, א ד"ה ועשאו): שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. ושם מיירי מנס פך השמן ולא מגאולתן שנצחו היונים.

**י. ונראה** לבאר שבפסחים מיירי מהחיוב לומר הלל בעת צרה, והיינו בשנה הראשונה שנגאלו מיד צריהם. ולפי הק"ו שבמגילה (יד, א) מציאת מצרים חיוב זה הוא דאורייתא. ואילו בשבת שם לא מיירי מאותה שנה שנגאלו אלא לשנה אחרת במה שקבעו לדורות, ואלו הם ג' חיובים שונים. (ועי' רש"י תענית כח, ב ד"ה מנהג, והחיד"א בשה"ג בערך רש"י דן אם פירוש זה של רש"י הוא, או שיוחס לו בטעות).

**ועפ"י** הנ"ל י"ל דחלוקים בגדר דהלל בשעה שנגאלו מהצרות, אם הוא בתורת שירה, לכן נקבע לדורות בהלל דליל פסח (דהלל בתורת קריאה אין אומרים בלילה), שהוא בתורת שירה. אבל ההלל שנקבע לדורות גדרו בתורת קריאה. וגם הלל דחנוכה לדורות הוא מתורת קריאה כמו שכתב רש"י "לקרות הלל".

**יא. וכן** מוכח מהרמב"ם שהלל של חנוכה אינו כהלל של ליל פסח אלא כהלל של המועדים. שהרי בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו) הביאו יחד עמהם וז"ל: ולא הלל של חנוכה בלבד היא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהם את ההלל ושמונה עשר ימים בשנה, מצוה לגמור בהן את ההלל ואלו הן שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וראשון של פסח ויום עצרת. הרי שהרמב"ם כולל הלל דחנוכה יחד עם הלל דרגלים.

**וביאור** הדבר דקביעת הלל בחנוכה אינה תקנה מיוחדת לפרסם הנס, דזה נעשה ע"י הדלקת הנרות, אלא שזהו חיוב היצא מתוך קביעת חז"ל שקבעו שימים אלו הם ימי שמחה והלל כפי שכתב הרמב"ם שם (הל' ג), ומשום כך נקבע בהם לומר הלל.

**ז. ולפי"ז** יש ליישב שיטת היש מפרשים שהביא המאירי, דהא הריטב"א (מגילה יד, א) כתב דמהך ק"ו דילפינן מקרא מגילה ילפינן נמי חנוכה. וצ"ב דביציאת מצרים אף נשים אמרו שידה כדכתב ותשר מרים. וק"ל דבשעת ארוע הנס ליתא פטור דזמן גרמא שהרי בכל זמן יכול להיות נס. אבל לומר שידה לדורות הוי זמן גרמא ונשים פטורות לכן צריכין לטעם שהיו באותו הנס. וא"כ בחנוכה דהא דחייבין אנשים הוא מק"ו כמו מקרא מגילה, ונשים חייבות מטעם היו באותו הנס. וכיון שאין זה אותו החיוב לכן אינן מוציאות אנשים. (ועי' מהרש"א מגילה שם שגם לענין חנוכה מצאו רמו בתורה).

**ח. אבל** אין בכל זה ליישב דעת הרמב"ם שסובר שנשים אינן מוציאות אנשים בהלל דחנוכה, ואילו במקרא מגילה סובר שמוציאות אנשים.

**ונראה** לבאר כדלהלן. בגדר הלל מצינו ב' גדרים בתורת קריאה ובתורת שירה. הלל דמועדים הוא בתורת קריאה, והלל דליל פסח הוא בתורת שירה. עי' בר"ן (פסחים ק"ז, א) בשם רב האי גאון. ונראה דה"ה הלל שבא על הנס הוא בתורת שירה ולא בתורת קריאה כהלל דרגלים. וכן ראיתי בטו"א מגילה שם שמפרש הק"ו מעבדות לחרות אמרו שירה, היינו הלל דליל פסח (ולא שירת היס כפרש"י דשירה זו לא הוקבעה לדורות). אבל הלל שאומרים ביום כפסח אינו מטעם שירה על הנס אלא מפני שהוא מועד. ועי' ח"י הריטב"א (סוכה לט, א).

**מעתה** יש לרין בהלל דחנוכה, האם זהו הלל בתורת שירה על הנס, או הלל דמועד. ונפ"מ לנשים.

**והנה** הרמב"ן בהשגות בספר המצוות שורש א' סובר שהלל חיובו מהתורה, ומבאר הא דאמרו (ברכות יד, א) דהלל דרבנן היינו בהלל דחנוכה, ומבואר שם דהוא משום פרסומי ניסא. ולפי"ז גם נשים חייבות בהלל שאף הן היו באותו הנס כמו שחייבות בנר חנוכה.

ומדליקות נר חנוכה, אבל אינן קוראות הלל בחנוכה, מטעם דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ועיי' כלי חמדה (קונט' המלואים פרשת מקץ אות ב) שמבאר באר"א אמאי נשים פטורות מהלל בחנוכה. ועיי' שו"ת בית שערים (או"ח סי' שנא) ושו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' פג) [א"יה: ודלא כמו שכתב ח"א בדורנו לחדש חיוב הנשים בהלל בחנוכה. ואין להחמיר בדבר שלא נהגו בו הדורות שלפנינו, ושומה עלינו לחפש טעם הדבר וכפי שנתבאר לעיל].

יח. ואין להוכיח ממה שאמרו בערכין (י. כ.), דלגבי חיוב הלל, דמועד ואיקדיש (במלאכה) בעינן כדנפקא לן מקרא "דהשיר יהי לכם כליל התקדש חג", לילה המקודש לחג טעון שירה, שאינו מקודש בחג אינו טעון שירה, ומשו"ה שבת דלא איקרי מועד ור"ח דלא איקדיש בעשיית מלאכה לא אמרינן בהו שירה. ופריך חנוכה דלאו מועד ולא איקדיש הוא אין לקרות בו, ותירצו "מ"מ ניסא שאני". ופי' הרא"מ בבאוריו על הסמ"ג הל' חנוכה דעל צרה אומרים הלל בלא חג ובלא קדושה. הרי שהלל דחנוכה מחמת הנס, ולא מחמת כל פרק ופרק כמו שאר ימים טובים. דיש לומר דאף שאין חיוב אמירת הלל בחנוכה כדי לפרסם הנס, עכ"פ קבעו ימי שמחה מחמת הנס שנגאלו מן הצרה, והיכא שההלל בא מחמת נס, אף שלא נתנו לפרסם את הנס לא בענין לחג ולקדושה. וזוהי כונת הגמ' דחנוכה ההלל משום הנס. (ועיי' טו"א מגילה יד, א ד"ה יציאת מצרים, שהקשה על יסוד זה מערכין שם. ויש להוסיף דבגמ' מבואר דקרא לא מיירי בהלל דנס).

יט. שו"ר במרחשת (ח"א סי' כב) בסופו שמבאר בדעת בה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים במקרא מגילה, משום שאמרו במגילה (יד. א) דקריאתה זו הלולא, וכיון שנשים פטורות מהלל אינן יכולות להוציא אנשים שחייבים בהלל, הרי דפשיטא ליה שנשים פטורות מהלל בפורים, וה"ה בחנוכה דמ"ש. ומוכח מדבריו שאין בסברת אף הן היו באותו הנס לחייב הלל. וע"כ צ"ל בדעתו כדאמון שהתוס' בסוכה כתבו סבדא זו רק בהלל דליל פסח.

יב. ומוכח כן שהרי ההלל שבליל פסח לא הזכיר הרמב"ם בהל' חנוכה יחד עם שאר המועדים, אלא בהל' חו"מ (פ"ז ה"י) במצות סיפור יציאת מצרים שהיא מדין שירה על הנס ולא מדין החג. ועיי' ח"י הגר"ז הל' חנוכה בארוכה.

יג. ולפי"ז מובן היטב החילוק בין מקרא מגילה להלל בחנוכה, דבמגילה דהחיוב הוא משום פרסומי ניסא אף נשים חייבות משום שהיו באותו הנס. אבל בחנוכה שאין חיוב ההלל משום הנס, אלא משום שנקבע לימי שמחה מחמת הנס, נשים פטורות דהוי זמן גרמא, ולכן כתב הרמב"ם שאינן מוציאות אנשים.

יד. ולפי"ז יש לומר שהתוס' בסוכה לא הזכיר חנוכה רק ליל פסח, משום דס"ל ג"כ שגדר הלל בחנוכה אינו משום גדר שירה על הנס, אלא מתורת קריאה דימי שמחה, ובזה ליכא לטעמא דאף הם היו באותו הנס לחייב נשים, וא"ש קושית זקני הגר"ש מוילנא זצ"ל.

טז. ואם כנים הדברים נוכל לבאר בזה דברי השו"ע, בהל' פסח (סי' תפז סע' ד) כתב: בליל ראשון של פסח גומרינן ההלל בצבור בנעימה. ואלו בהל' חנוכה (סי' תרפג סע' א) לא הזכיר בנעימה (ועיי' מסכת סופרים פ"כ ה"ט ובצ"פ שם). ולפי הנ"ל י"ל דבליל פסח שהיא בתורת שירה נאמרה הלכה לומר בנעימה שזהו מגדרי השירה. משא"כ בחנוכה ובשאר יד"ט שהיא בתורת קריאה שמחמת הנס תיקנוה ולא כהודאה על הנס, ולכן לא הזכיר השו"ע שצריך לאומרו בנעימה.

מז. ועתה נותר לנו לבאר משום מה תקנו חכמים לומר הלל בחנוכה כמו בשאר ימים טובים, מאחר שביארנו שאין חיובו בתורת הודאה על הנס, אלא מחמת הנס תקנו ימי שמחה והלל. ומבואר הדבר בתוס' (תענית כח, ב ד"ה ויום טוב), דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל החי' ימים היה הנס מתגדל וזוהי כל תר וחד יום טוב. הרי לנו להודיא שהלל בחנוכה גזרו כיד"ט ולא כליל פסח, ועיי'.

ין. ובזה א"ש מנהג העולם שנשים שומעות מגילה



## סימן ז

## קריאת המגילה בשכונות החדשות שע"י ירושלים תובב"א ובשכונת "רמות"

**שנינו** במסכת מגילה (ב. ב.) אמר ר' יהושע בן לוי כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך עד כמה. כמחמתן (שם העיר) לטבריה מיל. והיינו שעור תחום שבת אלפיים אמה כמבואר ברמב"ם (ה' מגילה פ"א ה"י): וכרך וכל הסמוך לו וכל העולה עמו, אם אין ביניהם יתר על אלפים אמה הרי זה ככרך וקורין בחמשה עשר.

**א** נתבאר בגמרא ובפוסקים במפורש מהיכן מונין שיעור זה של אלפיים אמה, להיחשב כסמוך לכרך, אם מחומת הכרך, או מעבורו של הכרך שבעים אמה שלמים שהרי תחומו של הכרך הרי הוא בכלל הכרך. וכן האם נותנין עבור לעבור, ומן הבית האחרון יש למדוד שיעור מיל, כמו לענין תחום שבת.

**בעיה** זו נתעוררה כבר לפני כמה שנה עם התרחבותה של ירושלים אל מעבר לחומות, כשנבנו שכונות חדשות סביבות ירושלים העתיקה, וביניהן כאלה שהיו רחוקות מתחום שבת מחומת העיר העתיקה.

**הדים** לכך אנו מוצאים בחוברת תורה מציון שיצאה לאור בירושלים בשנת תרמ"ז, הגאון ר' משה נחמיה כהניו זצ"ל ראש ישיבת עץ חיים באותם הימים דן בארוכה בענין זה בס"י טז, ולאחר שהוכיח מכמה מקומות שהמדידה היא מן התחומה עצמה הוא מסיק להלכה "כי כל השכונות מאה שערים, נחלת שבעה, משכנות, אבן ישראל הם בכלל נראה וגם סמוך לפי הראות, אך שכונת בית

**כדבר** השאלה בנוגע לשכונת "רמות", רבו השואלין אימתי יש לקרוא את המגילה, אם בט"ו כדין ירושלם מדין סמוך ונראה, או ב"ד.

**מאחר** והדברים יגעים ורבו המחלוקות והשיטות בענין זה, הננו להדגיש שאין אנו באים לפסוק הלכה למעשה, אלא אך ורק לברר ולחקור טעם ההלכה, ולהביא בקצרה דעת גדולי הדור הקודם שדנו בנושאים הללו, להגדיל תורה. ולמעשה אין לנו אלא לשאול דעת מרנן רבותינו הפוסקים שליט"א, ולנהוג כפסקם. השאלות שיש לדון בזה הם:

**א.** מהיכן מתחילין למנות שיעור מיל, מחומת הכרך, או מאחרי עיבורה של העיר, דהיינו מקצה הבית האחרון של העיר ולהלן נותנים מיל מדין סמוך.

**ב.** עיר שמקצתה סמוכה לכרך, אם כולה נקראת סמוך ונראה.

**ג.** האם העירוב בצורת הפתח לשכונות המרוחקות מועיל גם לענין מקרא מגילה להכניסן בכלל הכרך.

**ד.** לא תתגודדו בקריאת המגילה בי"ד ובט"ו.

**במאמר** זה נידון לפי שעה רק בשאלה הראשונה. שיעור מיל מהיכן. יש לציין שזו אחת מהשאלות שנתחדשה עם תחילת הישוב היהודי מחדש לפני כמה שנה, ואינה מצויה בשו"ת לרבותינו גדולי הפוסקים.

מחשבין שיעור מיל מבתיים אלו ולא מן החומה, וראוי להדגיש שכל זה אמור אף אם נסבור שאין דין סמוך לסמוך. ולכן אף שכונות שאינן נראות, אלא שהן בנויות בהמשך אחד וברציפות עד החומה. כשם שלענין שבת כל שמחובר אל העיר הרי הוא בכלל העיר, ומתחילין למנות אלפים אמה מקצה הבית האחרון שמחובר לעיר, ה"ה לענין מגילה.

**לאחר** מכן נזקק לשאלה זו הגאון ר' צבי מיכל שפירא זצ"ל, ובספרו צ"ח (ח"א סי' נב) דוחה הוא את דברי הגר"ט רוזנטל הנ"ל, ולדעתו אין נותנין עיבור לענין מגילה, ומונין מיל רק מהעיבור הראשון של הכרך, שאין לך בו אלא חדושו. ונסתייע לזה מהירושלמי ריש מגילה ומתוס' שם (ג, ב) וריטב"א (ב, ב). ובסוף דבריו כתב עפ"י המאירי שם דמה שקובע הוא דין סמוך, הוא מה שהיה סמוך ונראה בזמן יהושע, ולכן אין נותנין עיבור לעיבור. דמה לנו אם עתה ע"י העבורים נעשו סמוך להכרך, דמ"מ מי יודע מה היה בזמן יהושע. אולם מרן החזו"א או"ח סי' קנב חולק על כך ופשוט לו שאין צריך שיהיה סמוך ונראה בזמן יהושע בן נון, אלא מה שהוא עכשיו סמוך.

**ויתכן** שהמצב היום אינו דומה כלל לזמנו של הגרמ"ג כהניו זצ"ל, שהרי כתשובתו הנ"ל הוא מוסיף בתוך הדברים שגם לענין שבת יש לדון הרבה אם רשאי לילך מהעיר העתיקה לשכונת בית יעקב ללא עירוב, משא"כ כיום שיש רציפות אחת של שכונות מהעיר העתיקה לשכונות החדשות, והן בתוך התחום אף שרחוקות יותר ממיל מתחומו י"ל שקורין בהם בט"ו כיון שהן נחשבות כעיר אחת. אך המעיין היטב בדברי הגרמ"ג זצ"ל יוכח שכתב זאת רק לרווחא דמילתא, ובאמת הוא סבור שאף אם לצנין תחום שבת מותר ללכת לשכונת בית יעקב, כי אולי היא מחוברת לשכונת אבן ישראל באיזה בנין, אבל לענין מקרא מגילה הוא פשוט שצריכין לקרוא בי"ד בבדכה.

יעקב אינה נראה ואינה סמוכה, וברור כי היא חרץ לתחום. וכל האומר שהיא בתוך התחום אינו אלא טועה או מכזב. ולענין מקרא מגילה הוא פשוט שצריכים לקרות בי"ד בלא ספק, ובודאי טוב שיקראו גם בט"ו כמו בחברון".

**באותה** עת נתוכח עמו הגאון ר' טוביה רוזנטל זצ"ל ושם בסי' כג חיוה דעתו שיש להשוות מקרא מגילה לתחום שבת, ונותנין עיבור לעיבור, ושיעור מיל לחומה נאמר כשיש הפסק של שבעים אמה ושיריים מהחומה, וכשאינן הפסק משערין מיל מהבית האחרון שהיא מכלל העיר. ולכן העלה לדינא שבתים הסמוכים זה לזה בתוך ע"א אמה ושיריים, אפי' רחוקים הרבה מהחומה, כיון שאינם מופסקים מהעיר העתיקה, נחשבים כעיר אחת. ובתים המופסקים כשיעור זה אם הם בתוך מיל לחומה קורין בט"ו, ואם רחוקים מיל מהחומה קורין בי"ד, ודין סמוך נאמר לכרך, ולא לעיר הסמוכה לכרך, דלא מרבינן סמוך לסמוך.

**לאחר** מכן בשנת תר"ס הורה כן הגאון ר' שניאור זלמן מלובלין זצ"ל בעל התורת חסד כפי שמעיד על כך הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל בהסכמתו לספר כרכים המוקפים חומה (ירושלים תשכ"ב) "והדין פשוט אצלי כי גם כהיום כל תושבי עיה"ק ירושלים עליהם לקרות רק בט"ו, וכל השכונות הבנויות בתוך תחום שבת של העיה"ק גם בדין סמוכין לכרך שקורין בט"ו, וזוכר אני שהורה גאון הגאונים אבר"ק לובלין בעל תורת חסד זצ"ל לפני ששים שנה כשהתחילו לבנות במגרשים של שכונת המערב אף שהיה אז קצת רחוק מהישוב אעפ"כ הוראה ניתנה לקרות בט"ו".

**נראה** שהוא סבור שהבתיים שמחוץ לחומה שאין ביניהם הפסק של שבעים אמה ושיריים קורין בט"ו לאו מדין סמוך, אלא משום שהם מכלל הכרך, דמה שמתעבר עם העיר הרי היא כעיר עצמה, והרי זה כאילו שהעיר נתפשטה. ולכן

## דעת מרן המהרי"ל דסקין והגר"ש סלנט זצ"ל

העיר, דהיינו שאין הפסק של שבעים ואמה מהם לחומת העיר, דינם לכתחילה ככרך, ולא מדין סמוך, ונימוקו עמו שאם גם כאן שיעור מיל קובע, א"כ חלק מהעיר יקראו בי"ד וחלק בט"ו, ולא יתכן דלכתחילה יתקנו דבר שדומה ללא תתגודדו. אולם ראה בטבור הארץ להגר"מ קלירס זצ"ל סי' ג' דס"ל להיפך שכולם יקראו בי"ד. אבל השכונות המרוחקות יותר ממיל מהחומה ויש מהם הפסק של שבעים ואמה לעיר, אין דינם ככרך, שהרי אינן חשובות כהעיר, וגם אינן סמוכות לה.

**ורן** גם מרן החזו"א זצ"ל בספרו (חלק או"ח סי' קנ"א וקנ"ג), וידוע שבבית מדרשו נהגו לקרוא גם בט"ו בלי ברכה, וכיון שבני ברק מחוברת ע"י בתים ליפו שהיא עיר ספק מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ואף שסמוכה לספק מוקפת חומה דינה כפרח ולא כמוקף. זהו רק כשדנים בה מדין סמוך, ולא כשדנים בה שהיא בכלל העיר הספק מוקפת חומה, כיון שהיא מחוברת אליה ע"י רציפות של בתים ללא הפסק מגרש פנוי שבעים אמה ושיריים. ובספר המועדים בהלכה להגרש"י ז"ל זצ"ל תמה מכבר על הגר"מ טוקצינסקי שנהג לפרסם בלוחותיו מידי שנה שבשכונות החדשות הרחוקות מיל מהחומה יש לקרוא בי"ד, אף שלמעשה ידע שנהגו אחרת עפ"י הג"ל.

**בשו"ת** מהרי"ל דסקין בקונטרס אחרון אות כג כתוב בזה הלשון: "מספקא לי אם מקצתו נראה ומקצתו אינו נראה. אימתי קורין המגילה וכו' ולענין סמוך לא משכחת לה כלל דכל שאין שיעור מיל פנוי בינתיים חשיבא סמוך". מבואר מדבריו שהיה פשוט לו שמונין מיל לא מהחומה אלא מהבית האחרון, שאם לא כן יש מקום להסתפק במקצתו סמוך לחומה ומקצתו אין סמוך לחומה. וכבר עמד על כך הגר"מ חרל"פ זצ"ל בקונטרס אחרון שבסוף ספר ציץ הקודש. ואלו הגר"ש סלנט זצ"ל חידה דעתו ששיעור מיל מודין מן החומה, ואין להתחשב עם עבורי העיר, כן הביא נכדו הגר"מ טוקצינסקי ששמע ממנו ראה לזה מירושלמי (מגילה פ"א ה"א) בספרו עיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ז), אך ציין שלא פסק בזה להלכה.

**והנה** עם התרחבותה של ירושלים בזמנינו ושכונות חדשות רבות נבנו לכל עבריה, נוהגים בכל ירושלים החדשה לקרות בט"ו. ולא מתחשבים אם רחוקה מהעיר העתיקה, כגון גבעת שאול בית וגן ועוד, ומצינו לרבה של ירושלים הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הר צבי (או"ח סי' קנב) שנתן טעם לדבר. ולמעשה הוא עשה פשרה בין הרבנים גדולי ירושלים הנ"ל, כי יש הבדל בין אם אנו דנים על שיעור מיל סמוך לעיר, ובין אם אנו דנים על תחום העיר, דכל השכונות שהם בתחום

## קריאת המגילה בשכונת רמות

של השכונות הצפוניות א"כ לדעתם צריכים לקרות בה בט"ו כבירושלים החדשה. ולכן יש שהורו לקרוא ברמות בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה. וכן יש לרדן בזה בנוגע לשכונת הר נוף. וכן נהג הגר"ד יונגרייז זצ"ל בהיותו בפורים בביה"ח הדסה עין כרם. ואלו שקוראין רק בט"ו יש להם כאמור על מי לסמוך (כמבואר לעיל) בשם הגאון מלובלין והגר"י מינצברג. ולענין "רמות" יש להוסיף עוד, שאף אם נאמר שעיקר זמנה בי"ד, יתכן שכרבות הימים

**עפ"י** מה שנחבאר לעיל יוצא שבשכונת רמות צריכים לקרוא את המגילה בי"ד ולא בט"ו, שהרי היא רחוקה מהחומה יותר ממיל, וא"כ אינה בדין סמוך ונראה. וכן אינה בכלל העיר, שהרי היא רחוקה מהשכונות הצפוניות של ירושלים שמחוברות לעיר העתיקה יותר משבעים אמה ושיריים. אולם לדעת הרבנים ששיעור מיל מודדים מהבית האחרון של העיר המחוברת לחומה, ולא מודדין לחומה, כיון ש"רמות" נמצאת בתחום שבת

ישתנה הדין ויצטרכו לקרות בה בט"ו, כשרמות תגדל ותתחבר אי"ה לשכונות הצפוניות של ירושלים ולא יהיה ביניהם מגרש פנוי שבעים אמה כדין תחום לענין שבת. ונסמכים אנו כזה על דברי מרן החזו"א זצ"ל שכתב שאף אם בתחילה נבנתה העיר רחוקה מן הכרך ואח"כ נתוספו בה בתים ונסמכה העיר אל הכרך יש לעיר זו דין סמוך אע"ג דעד השתא היתה פרויט. וא"כ יש לומר גם כשהעיר הרחוקה נתחברה לבתים שמחוץ לחומה ואין ביניהם עכשיו מגרש פנוי שבעים אמה ושיריים, הרי כל הבתים נחשבים לעיר אחת וקורין המגילה בט"ו.

ומסתבר דכאן עדיף מנידון החזו"א, כיון שהכל נחשב עתה לעיר אחת, ואין זה משנה מאיזה צד התחילה העיר ליבנות ולהתקרב לבתים שבסמוך לחומה. (מן הראוי לציין למאמריהם של שנים מגדולי התלמידי חכמים בירושלים עיה"ק שדנו הרבה בענין זה, הלא הם הגרש"א יודלביץ זצ"ל בנרעם חלק י"ז, והגר"ח גרוסברג בקונטרס אגרת הפורים ובנרעם חלק ז וטו). ויש לדון עוד ביתר ג' השאלות שהזכרנו בתחילת המאמר, אלא שאין כאן המקום להאריך יותר.

### סימן ח

## בדין דיחוי בקדשים ובמצוות

**גמ'** (יומא סד, א) אם של שם מת וכו' אמר רב שני שבזוג ראשון יקרב שני שבזוג שני ירעה, ר"י אמר שני שבזוג ראשון ירעה שני שבזוג שני יקרב. במאי קא מיפלגי, רב סבר בע"ח אינם נדחים ור"י סבר בע"ח נדחים. ובמסקנת הגמ' דרב יליף מבע"מ עובר, אע"ג דלא חזי השתא כי הדר מחזי שפיר ה"נ ל"ש. והרמב"ם פט"ו מהל' מעה"ק ה"ב פסק כרב דאין בע"ח נדחין, וכ"כ בפ"ו מהל' פסוהמ"ק (ה"א) גבי זבחים שנתערב בהם אחת מחטאות שאין בע"ח נדחין, ועי' בפירוש המשניות (יומא פו, א) ובגמ' (זבחים יב, א) לימא קסבר ר"י בע"ח נדחין א"ל אין דאריי בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקח חציה הקדישה קדושה ואינה קריבה וכו' ש"מ תלת ש"מ בע"ח נדחין וש"מ דיחוי מעיקרא הוי דיחוי וש"מ יש דיחוי בדמים. והקשו התוס' שם מאי קמ"ל ר"י מתני' היא בפרק מי שהיה טמא (פסחים צו, ב) המפריש נקיבה לפסחו ואמרי' ש"מ תלת, ות"י שם. ומיהו קשה מאכל חלב והמיד דתו דהוי דחיה בידים ע"כ וצ"ע.

**ובגמ'** (סוכה לג, ב) נקטם ראשו וכו', בעי ר"י נקטם בעיור"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו, יש דיחוי אצל מצוות או לא. ובעינין למיפשט מר"פ גבי כיסוי הדם. ובמסקנת הגמ' דר"פ גופא מיבעי' ליה ונשאר בתיקו. וכן גבי הדס שענביו מרובים מעליו, אם מיפטן ביו"ט מסתפקת הגמ' דאשחור אימת. אכן הרמב"ם בפ"ח מהל' לולב כ' ח"ל, הדס שנקטם ראשו כשר וכו' עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה ה"ז כשר. ויעו"ש בכס"מ שהקשה דבגמ' אמרינן דה"מ שאשחור מאתמול, אבל אי אשחור ביו"ט דנראה ונרחה לא תפשוט אם חזר ונראה. ויש לתמוה על רבינו שלא חילק בכך. וכן הקשו הגר"א והט"ז בשו"ע (סי' תרמ"ז) על הרמב"ם דפסק (בפ"ד מהלכות שחיטה ה"ז) כשהו דרוח אינו חייב לכסות, חזר ונתגלה אחר שכסהו דרוח חייב לכסות עכ"ל. ומדלא הזכיר שצריך לכסות בלא ברכה, משמע דחייב לכסות מדין דאי, וא"כ מוכח דס"ל דאין דיחוי אצל מצוות, ובגמ' סלקא ע"ז בתיקו וצ"ע.

כהבעלים שאינו יכול להקריבו בזמן שהוא שוטה, ומ"מ שיין דין דיחוי. ולפ"ז א"ש קושית התוס' מאי קמ"ל ר"י מתני' היא, דר"י בא לחדש דין דיחוי חדש, דאע"ג דחפץ המצוה דהיינו הקרבן לא נדחה, מ"מ שיין דיחוי משום הגברא, ושפיר נדחה עי"ז הקרבן, משא"כ במתני' דפסחים התם שאני דהבהמה נדחית מהקרבנה.

**והנה** מצינו בר"מ פ"ג מה' שגנות ה"ח, מי ששגג והפריש חטאתו ואח"כ נעשה מומר וחזר בחשובה, או נשתטה וחזר ונשתפה, אע"פ שנדחה הקרבן בינתיים ה"ז חזר ונראה שאין בע"ח נדחין וכמ"ש"כ. וכשם שאם נולד מום עובר ונתרפא יחזור לכשרותו כך אם נדחו הבעלים וחזרו ונראו וקרב. ולכן מה דאין בע"ח נדחין נלמד ממום עובר דבגמ' יזמא שם, וי"ל לפ"ז דלכן ל"ש פסול בקרבן. ומדרייך בר"מ דדיחוי זה הוא דיחוי דבעלים ול"ש בו דיחוי כלל" והר"מ כ"ל דין מומר ודין נשתטה ביחד דשניהם דיחוי בעלים הוא, וא"כ מוכח דבהא לא פסק כר"י דיש דיחוי בבעלים.

**וה"ש** קושית הלח"מ שם שהק' דהר"מ סותר את עצמו, דכאן כ' דאע"פ שנראה ונדחה אינו דיחוי בבע"ח, ובסוף פ"י מהלכות אלו כ' גבי עשיר שהפריש קן למוכרה וליקח בדמיה כשבה או שעירה, ולמה לא נדחית מפני שהדיחוי מעיקרא אינו דיחוי. ומשמע דאם נראה ונדחה הוי דיחוי ולהיפך מכאן. ולפ"ז א"ש דכאן דנראה ונדחה הוא בבעלים, וכתב כאן לחדש דל"ש כלל דין דיחוי בעלים, והקרבן עצמו כשר, וא"כ בחזר ונראה היינו בבעלים ובכ"ש ל"ש דיחוי וא"ש. אבל באמת אה"נ אם הדיחוי היה בבע"ח עצמם היה אפשר להוכיח מדבריו בסוף פ"י משגגות דדוקא דיחוי מעיקרא אבל נראה ונדחה בבע"ח היה דיחוי, אלא שכאן חידש ההלכה המיוחדת דל"ש כלל דין דיחוי בבעלים.

**ולפ"ז** נראה לבאר הר"מ בפט"ז מהל' מעה"ק ה"ב דפסק דאין דיחוי, ואע"ג דהר"מ עצמו פסק בהלכות ק"פ מתני' דהמפריש נקיבה לפסחו והתם בגמ' ש"מ תלת וכדרי"י דיש דיחוי

**וכן** הקשו האחרונים אמאי השמיט הרמב"ם הגמ' (ובז"ב יב, ב) אהא דאכל חלב והפריש קרבן הוורו בי"ד שחלב מותר וחזרו בהן, דמ"מ חידוש ר"י דהוי דיחוי, וזה חידוש דאע"ג דכלפי שמיא גליא דאפשר להקריבו ומ"מ נדחה. ואע"ג דהר"מ ס"ל דאין בע"ח נדחין מ"מ נפ"מ אם לאחר קבלת הדם הוורו בי"ד שחלב מותר וחזרו בהן וצ"ע.

**והנה** הרא"ש בסוף מועד קטן הביא שיטת רבו המהר"ם מרוטנבורג גבי קטן שמת אביו ואח"כ הגדיל קודם שעברו ל' יום חייב להתאבל ז' ול'. ומונה משהגדיל וכו' ואע"פ שיש לחלק בין שמע ברגל לנדון זה, דהתם גברא בר חיובא אלא דיומא קגרים, אבל הכא גברא לאו בר חיובא, א"כ נימא דיחוי, אלא דהא ליכא, דאין דיחוי אצל מצוות כמו כיסוי הדם וכו', וגם עליו תקשי קושית הגר"א והכס"מ דבגמ' נשארנו בתיקו. והרא"ש עצמו דחה ראיתו דמ"ש אין דיחוי אצל מצוות היינו כשהחפץ נדחה, דאין דיחוי אלא בקדשים, אבל האדם מחוייב, וא"כ אח"כ לכשידאה יעשנה, כי האדם לא נדחה. ועוד דבמצוות גופייהו פעמים יש דיחוי כדאי' בגמ' סוכה ל"ג: דאי אשחור ביד"ט פסול משום דיחוי. ואע"ג דגבי כסוי אמרי' דאין דיחוי, שאני התם דכידו לגלות ולבטל הדיחוי, וא"כ בקטן שאין כידו הוי דיחוי עכ"ל. וצ"ב פלוגתתם.

**ואשר** נראה בזה ובהקדם דברי הגמ' (ובז"ב יג, ב) אמר עולא אמר ר' יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והמיר דת וחזר בו הואיל ונדחה ידחה, איתמר נמי אר"י אכל חלב והפריש קרבן ונשתטה וחזר ונשתפה הואיל ונדחה ידחה. ולכאורה דברי הגמ' צ"ב, דמאי שיאטי' הא דהמיר דת לדין דיחוי דהרי הכא אין חסרון בעצם הקרבן שנדחה ע"י איזשהו פסול אלא רק חסרון בבעלים של הקרבן שהמיר דתו, וא"כ אמאי נדחה הקרבן, ומוכח דר"י בא לחדש דאע"ג דבעצם הקרבן אין פסול ורק חסרון בבעלים מ"מ דין מיוחד הוא ומ"מ נדחה ולכן הוכיח מהא דנשתטה וחזר ונשתפה דין דיחוי ואע"ג דר"י ס"ל בכ"ד דין דיחוי משום דהתם נמי אין חסרון כלל בקדושת הקרבן אלא רק חסרון

**והפשט** דגם שם אין החסרון בעצם הבהמה ולא פסולה היא עצמה אלא רק דישנה הלכה שצריכה בן זוג, ולכן ס"ל דשני שבזוג ראשון יקרב ושני שבזוג שני ירעה, ור"י דפליג וס"ל דבע"ח, הוא ס"ל לשיטתו דליכא נפ"מ בין אם החסרון מצד עצם הקרבן או לא. ולכן ס"ל דשני שבזוג שני יקרב. (ומשמע מדברי מהר"ם דדימה דין דיחוי דגברא לדין דיחוי בבעלים בכ"מ, והיינו דלכן ל"ש דיחוי בכ"מ משום דהוא הלכה על הגברא וא"ש הר"ם לפ"ז).

**וזרין** הסבר מחלוקתן בגמ' אי בע"ח נדחים או לא. וכן הפירוש בר"מ פ"ו מהל' פסוה"מ ה"א כל הזבחים שנתערבו בהן אחת מחטאות המתות וכו' ואם הקריב הורצה שאין בע"ח נדחין ע"כ, דה"ג אין החסרון בעצם הבהמה דהא כשירה אלא רק חסרון שנתערבו ובהך ל"ש לדין דיחוי כלל וא"ש.

**וכן** יובנו בזה דברי הר"ם (פ"ג מהל' פסוה"מ"ק הכ"ב), מזבח שנפגם נפסלו כל הקדשים שהיו שם שחוטטים וכו' אבל קדשים חיים שהיו שם בעזרה לא נפסלו אלא שיבנה המזבח יקרבו שאין בע"ח נדחין, דבחיין אין כלל חסרון בבהמה ולא נפסלה להקרבה, וע"כ כשיבנה יקרבו. משא"כ בשחוטטים חל שם פסול על עצם העבודה ונפסלה הבהמה א"כ אע"פ שתיקן המזבח לא יקרבו וגם בזה פליגי רב ור"י, ולשיטתייהו אזלי שם בגמ'. והר"ם כרב וא"ש.

**ולפ"ד** א"ש קושית תוס' (פסחים צח, א ד"ה ש"מ) וא"ת מאי קמ"ל ר"י בפ"ק דקדושין גבי בהמה של שני שותפין דכל הנהו שמעי' ממתני' שם. דלפ"ד חרושו של ר"י בבהמת השותפין דאע"ג דבעצם הקרבן אין שום חסרון ורק חסרון בבעלים, מ"מ שייך דיחוי וזה לא שמעינן מהתם, דהחסרון הוא בעצם הקרבן שאינו ראוי לפסת, (אכן תוס' פליגי בהא וס"ל דליכא נפ"מ בין דיחוי בגברא לבין החפצא ולכן הקשו ועי"ש מה שתי').

**ולפ"ז** א"ש נמי מש"כ הר"ם בפ"ח מהל' לולב גבי הדס שנקטם ראשו, וכן דברי הר"ם

וא"כ היאך פסק הר"ם דירעה עד שיסתאב, והרי הוא ל"פ ליה כר"י, והו"ל למימר דהוא עצמו קרב שלמים דהוא ס"ל כרב דאין בע"ח נדחין, וכמש"כ בההיא דהפריש פסחו ועי"ש בלח"מ דהק' כן. ותירץ דנפ"מ בין שנרחה עולמים דאז שייך דיחוי לדין דיחוי לזמן וצ"ב ע"ש.

**ולפ"ד** נראה דלק"מ, דהר"ם במעה"ק כ' בהמת השותפין שהקדיש אחד מהן וחציה שלו וחזר ולקח חציה האחר והקדישו ה"ז קדשה וקריבה אע"פ שמתחילתה דיחוי היתה כשהקדיש חציה מן הדיחוי מעיקרו דיחוי וכו' והרי נראית כולה להקרבה לפיכך תיקרב ותעשה תמורה עכ"ל. ולכאורה מה הוסיף הר"ם והרי נראית כולה להקרבה. ומוכח מזה לענ"ד כמש"כ, דס"ל להר"ם דעצם הבהמה ראוייה להקרבה וכל הזמן היה רק חסרון שלא הי' לה בעלים, וא"כ עכשיו שקנה חציו השני תו ליכא החסרון, ונראית כולה כבר להקרבה, ושפיר יכול להקריבה ול"ש למימר דהואיל ונרחה ידחה. משא"כ בהפריש נקיבה לפסחו דהחם עצם הבהמה אינה ראוייה, וא"כ הדיחוי הוא לא בגברא אלא שחסר בחפצא, שפיר ס"ל להר"ם דנרחה.

**ולפ"ז** א"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"פ ה"ט: המפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר עד שלא נשתחרר ונשתחרר וכו' ה"ג מקריבו לשם פסח שאין בע"ח נדחין כמש"כ בפסה"מ עכ"ל. דגם כאן אין החסרון כלל בבהמה (כמו בנקבה לפסחו) ורק חסרון בגברא. ובהא ל"ס ליה לר"ם לדין דיחוי, משא"כ במקום שנפסל עצם הקרבן החפצא של המצוה שם שייך דיחוי, ולכן פסק כרב דאין בע"ח נדחין, דרש"י כ' דבקה"ג שייך דיחוי דהקרבה נדחית, משא"כ בבע"ח ל"ש בכל משהו שיצתה דעדיין אינו נקרב, אלא הפידוש, דבעלים נדחין ע"י הדיחוי, ומאחר דהר"ם ל"ס ליה ענין דיחוי המיוחד בבעלים, לכן פסק גם שאין בע"ח נדחין, וזהו הפלוגתא בין ר"ש ור"י, ור"י דס"ל דבע"ח נדחין ס"ל דבדין דיחוי ליכא נפ"מ וכמש"כ בזבחים, וא"כ שפיר יכול לחול גם בבע"ח אף דלא נדחית קדושת הקרבה ולשיטתו.

מת בשבת, אם חייב לעשות הבדלה היום או לאחר הקבורה, לר"י ז"ל לא יעשה הבדלה ביום מחר דכיון שנפטר בשעת חיוב הבדלה פטור לאחד מיכן ג"כ, והרא"ש פסק כוותיה. ורבו מהר"ם פסק שחייב להבדיל לפי שחובת הבדלה נמשך עד יום ג'. ובפשטות דמחלוקתם אם הדין דעד יום ג' הוא עיקר החיוב או שהוא רק דין תשלומים. וא"כ למהר"ם הוא מעיקר החיוב עד יום ג' ולכן חייב. אבל לר"י ורא"ש הוא דין תשלומים, וא"כ כל שנפטר בשעת החיוב תו לא חייב. אכן לפ"ד נראה דלשיטתיהו אזלי, דמהר"ם ס"ל דדין דיחוי ל"ש אצל גברא, ולכן אף דבשעת חיוב הבדלה נפטר, אח"כ מתחייב, וכמו שפסק הוא עצמו גבי אבל קטן, אבל הרא"ש ס"ל דדין דיחוי שייך גם בגברא וליכא נפ"מ וא"כ כל שנדחה בשעת חיובו פטור.

**והנה** הרמב"ם (פ"ו מהלי בכורים ה"ט) כתב אבל שני ישראלים שעשו כך וחזר כ"א אחר שחלקו והוסיף על חלקו עד שהשלימו לשיעור ה"ז פטורה שכבר היתה לה שעת חובה והן היו פטורים באותה שעה מפני שעשאוה לחלק ע"כ. והראב"ד השיגו דקיי"ל אין דיחוי אצל מצוות. ואחד זה ואחד זה כיון שהשלים חייב עכ"ל. וצ"ב.

**ונראה** בזה דחלוק דין מצוות בכל מקום מדין חלה כאן. דיש להסתפק בחיוב חלה אם הוא חיוב על העיסה דעיסה רעיסה שיש לה שיעור חייבת בחלה, או שהוא הלכה על הגברא שיפריש מעיסה חלה. והר"ם כתב שם ז"ל: עד שהשלימו לשיעור ה"ז פטורה, ומשמע דהעיסה פטורה. וכ"כ בה"ח שם ה"ז חייבת שהיתה לה שעת חיוב, ומשמע מכ"ז דס"ל להר"ם דדין חיוב חלה הוא הלכה בעיסה. ולפ"ז י"ל קרשית הראב"ד, דהר"ם ס"ל דאין דיחוי א"מ היינו כשהחיוב חיוב גברא, משא"כ הכא דהחיוב הוא בהחפצא שפיר שייך דיחוי דחפץ זה נדחה ע"י שיהי חייב קודם, והיינו דיש לדיחוי על מה לחול ושפיר נדחה ע"י העיסה. אבל הראב"ד ס"ל דדין חלה היא הלכה על הגברא וכמשי"כ שם בלשונו חייב דהיינו שהבעלים חייב בהפרשת חלה, ולכן הק' דקיי"ל דאין דיחוי אצל מצוות, ועיין

בפי"ד מהלי שחיטה, דמשמע דלית ליה לדין דיחוי אצל מצוות, דכיון דהר"ם ל"ס לדין דיחוי בגברא, וא"כ כל מצוות הוא חיוב על הגברא, ואין כאן הלכה מיוחדת דוקא על חפץ זה, וא"כ ל"ש כלל לדין דיחוי בזה. ואף דבגמ' נשאר בתיקו הר"ם פסק דלא נדחה מאחר ואין דיחוי אצל גברא, (וכן בירושלמי יומא שם מוחלפת השיטה דר"י ס"ל דבע"ח אינן נדחין, ורב ס"ל שנדחין, ולפי"ז ל"ת קרשית הכס"מ היאך פסק הר"ם כרב לגבי ר"י דה"נ פסק כר"י).

**וזהו** הפשט ברש"י סוכה יש דיחוי אצל מצוות, כלומר נדחה תורת דיחוי אצל מצוות כשם שנוהגת אצל קרבנות דאם נראה ונדחה ידחה, דתו לא הדר חזי ה"נ הואיל ונדחה כשנקטם תו לא הדר מיחזי בעליית תמרה, והשתא לא דייק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה ע"כ. וא"כ נאמר דהשאלה בגמ' אם הוא דומה לדין דיחוי הנאמר בקרבנות והיינו כשם שיש כאן דיחוי יש כאן או לא מאחר והדיחוי דקרבנות הוא בחפצא של המצוה, משא"כ דיחוי דמצוות שהוא על הגברא, ולכן מאחר דהר"ם ל"ס לדין דיחוי בגברא שפיר פסק דאין דיחוי א"מ וא"ש.

**ולפ"ז** נראה להסביר הפלוגתא בין מהר"ם והרא"ש במו"ק גבי קטן שהגדיל ושמע שמועה אי חייב וכו'. דהמהר"ם דס"ל דחייב להתאבל כשהגדיל, ס"ל כשיטת הר"ם דדין דיחוי ל"ש כלל בגברא. וא"כ כשהגדיל דחל תו החיוב חייב, אבל הרא"ש פליג וס"ל דליכא נפ"מ בין גוף הנדחה לדין חפצא הנדחית, ולכן הואיל ואידחי אידחי. והיינו דס"ל דשייך גם דיחוי בגברא, וא"כ דין דיחוי אצל מצוות הפשט דחיוב המצוה נראה על הגברא ורק דחפץ המצוה נדחה כעת, וע"כ אם אח"כ יורד הדיחוי מהחפץ תו חל החיוב על הגברא, משא"כ אם האדם עצמו נדחה ג"כ ע"י ידחה חיוב המצוה ותו ל"ש שיחול, ולכך בקטן דבשעת חיוב המצוה נפטר ממנה ל"ש שנתחייב אח"כ.

**ובשלחן** ערוך יור"ד סי' שמא הובא הפלוגתא בין ר"י ומהר"ם אם מת לו

ועבר והשלימו וכו' תפשוט מהא דאמר ר"י אכל חלב והפריש קרבן וכו' הואיל ונדרחה ידחה. ובמאירי שם כ' אכל חצי זית כשהוא הדיוט ונתמנה נשיא והעבירוהו ואח"כ אכל עוד חצי זית מצטרף ואין הנשיאות מפסקת שאף זה נדרחה בינתים וכו'. וכ"ש נשתטה ואח"כ נשתפה. וצ"ב מאי וכ"ש. ונראה עפ"מ ש"כ הגמ' דבמומר דתיה בידים היא וכ"ש בשנשתטה אע"ג דלאו בידים דהוי דיחוי.

**ומכאן** נראה מש"כ דאין הנשיאות מפסקת שעל זה שנדרחה בינתיים מכל עניני קרבן ומומר וחזר ונראה. אכן הר"מ בסוף הלכות שגגות הסתפק בזה אם מצטרף או דהנשיאות הפסיקה בינתיים, עיי"ש.

**ונראה** דספיקו של הרמב"ם שייך דוקא אם הבהמה נדחית מהקרבה (ול"ש לפשוט מהא דאמר ר"י גבי מומר שחזר דהר"מ ל"ס כוונתיה בזה) וא"כ ל"ש כלל לדין דיחוי מאחר ועדיין לא חל חיובו ורק הסתפק אם הנשיאות הפסיקה או לא, אבל המאירי ס"ל דדין זה דליכא נפ"מ מה הדיחוי אם החפצא או הגברא, וכמש"כ שנדרחה בינתיים מכל עניני קרבן, ושפיר מדמה ליה לדין דיחוי אצל בע"ח, וכמו שאין בע"ח נדחין ה"ה כאן, אבל לר"מ דל"ס כר"י בזה לא נפשטה בעיית הגמ' ונשארו בספק.

**המאירי** בפ"ק דקדושין כ' טעמא שאין בע"ח נדחין הואיל וע"י מום אפשר לו לצאת לחולין אין דיחוי, ומשמע דהוא קולא דכיון דלא קדוש כ"כ כקרבן וע"כ יש בו דין דיחוי, והוא טעם מחודש. ולפ"ז לק"מ קושית הצ"ח דאלו תיותן מגן עליהם וכו' ועיי"ש דלפ"ז הוא להיפך, דבבע"ח דמאחר ויוצאים לחולין ע"י מום לא יכול לחול עליהם דין דיחוי. וההסבר הוא דבקדשים איכא תרתג' א' דין הקדושה שבבהמה ועוד דין הקרבה. ונראה דפליגי רב ור"י בזה, דלרב דאין בע"ח נדחין היינו דין בקדושת ההקרבה וא"כ בע"ח כיון דעדיין לא ראויים להקרבה ל"ש בהם דיחוי, אבל מ"ד נדחין ס"ל דהוא דין בקדושת הקרבן וקדושה זו נדחית אפי' בבע"ח. ולפ"ז המאירי בהוריות שכתב

לקמן דלפמש"כ הכס"מ מיושבים כמה דברים בירושלמי גבי יעוד. ועיי"ש ברדב"ז שהק' דמ"ש כאן דין דיחוי כלל, דהרי לא נראה ונדחה הוא שהרי עשאוה כדי לחלק. וא"כ דיחוי מעיקרא הוא. ואולי י"ל דאם יש שיעור חלה הרי שהיא חייבת בהפרשה, אלא דשותפין שעשו לחלק הם אינם חייבים להפריש חלה אבל דאי דחשיב נראה ונדחה דהעיסה היתה כשיעור היתה חייבת בחלה.

**והמקור** לדברי הר"מ ע"י עמק יהושע ס"י כב דבגמ' זבחים שם משמע דוקא אם הפריש קרבן ונדרחה הקרבן מחמת הגברא, אבל אם אכל חלב ונשתטה ואח"כ הפריש אם היה דיחוי דאי שלא נדרחה הגברא מהביא קרבן, וכ"ה בר"מ, וכן בירושלמי (פ"ג דהוריות) הפריש חטאתו ונתחרש וכו' וכי נשחטה או הורו ב"ד שחלב מותר ר"י אמר נדחית חטאתו. ומוכח דדוקא בהפריש כבר, ומשמע דאם לא הפריש ודאי שאח"כ יתחייב להקריב, ולכאורה הרי כבר נדרחה קודם. ומוכח דל"ש דיחוי קודם. וכן מהגמ' דהורו ב"ד, וקשה דתיפול"ל דמה שהורו ב"ד הוי דיחוי דהא גברא נדרחה מקרבן, א"ו דל"ש דיחוי בגברא. (ועיין היטב בספר זכרון יהונתן ס"י ח' באריכות). וראה ג"כ מלשון דברי ר"י בגמ' גבי אכל חלב הואיל ואידיחי אדחי, היינו שהאדם נדרחה. ומכאן כבר ל"ש להוכיח ש"מ תלת כמו שהוכיחה הגמ' בשאר המקומות. ומשמע דהוא חדוש של ר"י דיש עוד הלכה בדיחוי ששייך שידחה.

**אכן** יעדין תוס' (כ"מ נג, ב ד"ה לא כסה"ד) וא"ת דמשמע וכו' והא אמרינן מזבח שנפגם אין חוזרין ונראין. וי"ל דדוקא זבחים שעושים מהן עבודות אבל מעשר או זבח אחר עבודה חוזרין ונראין. ומוכח דהחילוק בין קדשים דשייך בהן דיחוי לדין מצוות דל"ש הוא אפי' בחפצא דבמצוות ל"ש כלל דיחוי אע"ג דנדרחה החפץ. ונראה דתוס' לשיטתיהו דהם ל"ס להו הנפק"מ בין דיחוי בגברא או בחפצא ורק החילוק הוא בין קדשים למצוות וא"ש.

**והגמ'** בהוריות (יא, א) בעא מיניה וכו' נשיאות מהו שתפסיק כגון שאכל חצי זית ונתמנה



(זכחים יב, א) ופליגי רש"י ותוס'. וכזה פליגי דלמ"ד דנפסל גם לדמיו ס"ל דדין דיחוי הוא פסול וא"כ כיון שנפסל הקרבן א"כ גם לדמיו, משא"כ למ"ד דכשר לדמיו ס"ל דהוא רק מעכב וא"כ העיכוב רק לגבי קדוה"ג ונפסל מהקרב, אבל לדמיו קרב. ואולי י"ל דבקדשים הוא פסול דאסור, ובמצוות הוא דין מעכב. ולשי' הר"ח בתוס' י"ב, י"ל דהוא ס"ל דבכל דיחוי איכא שתי ההלכות גם יחד, א' פסול בהקרבן וב' פסול בגברא, דלכאורה צ"כ אמאי יקרב שלמים, דמ"ש מהבהמה עצמה דלא קרב שלמים ולפ"ז א"ש.

**כתב** רש"י (זכחים י"ב) ולא אלימא קרו"ד ויפסל משום דיחוי. וחזינן דהוא רק בקדושה וכשהיא קדושה חמורה שיך שפיר פסול דיחוי. ואין הפירוש דהיא הלכה מיוחדת בדיחוי שנדחה החפץ או המצוה. וברש"י פסחים ולא תימא אין דיחוי בקדשים אלא שהקדיש גופו ונדחה מהקריב וכו'. והפשט דבקה"ג שיך על מה לחול הדיחוי דהיינו הקרבנות, משא"כ בקרו"ד, ויתכן דזהו החילוק בין דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה.

**ולפ"ך** דפליגי אי חל החיוב הראשון הוי חיוב חדש. ואולי בזה פליגי רב ור"י. דרב ס"ל דאין בע"ח נדחין והיינו שחל החיוב הא' וא"כ כשיורד הדיחוי נשאר החיוב על הגברא וחייב להביא אח"כ הקרבן, משא"כ בשחוטים שחסר בעבודה ל"ש שיחול חיוב על הגברא לזרוק הדם דזהו לא מחיובי הגברא אלא דין בקרבנות והואיל ואדחי אדחי, אבל ר"י ס"ל דתמיד חל חיוב חדש וירד החיוב הראשון ולכן ליכא נפ"מ אם בע"ח או שחוטים.

**ובקרבן** אורה (זכחים נט, ב) גבי מזבח שנפגם וכו' חוקר, מהו ההלכה במזבח שנפגם כל הקדשים פסולים, אם הוא הלכה בשחיטה עצמה, דבמקום שאין מזבח לא הוי שחיטה, או דהוא חסרון בזריקה יעו"ש. ונפ"מ אם שחט סימן אחד לפני שתיקן המזבח ואח"כ תיקנו. ומלשון הר"מ פ"ג מהל' פסוה"מ הכ"ד שכ' דהוי דיחוי מעיקרו, והלח"מ הק' אמאי לא כ' משום דאין בע"ח נדחין וח"י דאמר טעם שיעזיל אפי' למנחות. וצ"ע

ונדחה מכל עניני קרבן, ואף דלמ"ד זה ס"ל דהוא דוקא דין בהקרבה, וי"ל דהנה הבאנו דהמאירי ס"ל טעם אחר בבע"ח נדחין דהוא קולא וכמ"ש"כ, ולכן ס"ל דאף אם נדחה רק מקדושת ועניני קרבן ג"כ אינן נדחין.

**המאירי** בקדושין שם כ' גבי שותפין, שאין דיחוי מעיקרא דיחוי בבע"ח, והוא חידוש דדוקא בבע"ח ל"ש דיחוי מעיקרא, וצ"כ אמאי. והוא פסק שם כהר"מ דאין בע"ח נדחין, אלא שהוסיף בין מעיקרא בין נראה ונדחה. אבל לר"מ משמע דדוקא במעיקרא ועי"ש היטב.

**התוס'** בפסחים (צח, א) הקשו דש"מ שיש דיחוי, והא גבי הדס וכו' ות"י דיש לחלק בין קדשים למצות עי"ש. ועוד דשאני התם דאפשר למעוטי בתקנתא ולא דחוי גמור הוא. והפשט דאם היה בידו חסר במעכב. והר"ן בסוכה פליגי וס"ל דלא הוי דיחוי אפי' כשליכא בידו, ודיחוי מעיקרו הוי כאילו לא באו לעולם עד עכשיו עי"ש בהמשך דבריו, דמ"מ ל"ה דיחוי וכו' ובידו דאיסור שאני וא"כ לאו בידו הוא. ויש להסתפק בדיחוי, אם הדיחוי רק מעכב דחיוב המצוה על הגברא. ולגבי חפץ זה חל חיובו הראשון. או דדין דיחוי היינו שהמצוה נדחית לגמרי וכשיורד הפסול חל חיוב חדש (ולכאורה אלו דברי הר"מ גבי כסוי דכסהו הרוח). והרא"ש פ"ג דמו"ק על מהר"מ ועוד דבמצוה גופייהו וכו', וא"כ בקטן שאין בידו לגלות הוי דיחוי. ומשמע מכ"ז מדפליגי על הרא"ש ס"ל דגם בגוף המצוה ל"ה דיחוי. ונראה דמהר"ם ס"ל דאיכא חיוב חדש, וא"כ אף בגברא הגרחה, מ"מ אח"כ חל חיוב חדש, דהרא"ש ס"ל דהוא החיוב הראשון. ולפ"ז א"ש קושיה השניה גבי בידו, וא"כ אי ס"ל כהר"ן א"ש, דאפי' בליכא בידו שפיר אין דיחוי. ועי"ש בקרבן נתנאל דהק' על הרא"ש ויש ליישב קושיות אלו עפ"ז.

**ויש** להסתפק בדיחוי אם הוא פסול דכיון דנדחה חשיב כפסול, או דהוא רק מעכב בקיום המצוה. ויעו"ש כמ"ל פ"ג משגנות הביא פלוגתת קמאי אי פסול גם לדמים. ועיין שיטת ר"ח בתוס'

דבשעת החיוב היה פטור ל"ש ע"ז דין תשלומין וא"ש).

**ו'נ"ד** בס"ד דבגמ' (זכחים יב) איתא הפריש חטאת ונעשה מומר וחזר, וכן נשתטה וחזר ונשתפה הואיל ואידחי אידחי. ולכאורה צ"ב מהו דין דיחוי שייך כאן, והרי הקרבן עצמו שפיר ראי להקרבה, אלא דחסר בעלים וא"כ מהו סייעתא לדינא דר"י דבע"ח נדחים. והר"מ פ"ג משגגות הביא דין זה ול"ס ליה דנרחה, מאחר והרחוי בבעלים ול"ש דיחוי בבעלים יעוי"ש. וכ' דאע"פ שנרחה הקרבן בנתים וכו' ה"ז חזר ונראה שאין בע"ח נרחין רק אם נרחו הבעלים וחזרו ונראו יקרב. וא"כ בזה ל"פ הר"מ ור"י ורק בדין רחוי בחפצא. ולפ"ז צ"ל בכל מצוות דהן חיוב גברא וחיובו דיעשה המצוה, וא"כ תו ל"ש דיחוי בזה, ולכן פסק הר"מ דאין דיחוי אצל מצוות. וא"ש הפלוגתא בין מהר"ם והרא"ש, דמהר"ם כהר"מ, והרא"ש ס"ל דשייך גם דין דיחוי בגברא, והפשט בדין דיחוי אצל מצוות רחויב המצוה נשאר עליו ורק דחפץ המצוה נרחה כעת, וע"כ אם אח"כ ירד הדיחוי מהחפץ, תו חל החיוב על הגברא, משא"כ אם האדם עצמו נרחה, א"כ ירחה ג"כ חיוב המצוה, ותו ל"ש שיחול חיוב חרש, ולכן בקטן דבשעת חיוב המצוה נפטר ממנה, ל"ש שיתחייב אח"כ. וכן הפשט בדין הבדלה דלהרא"ש ל"ח יותר להבדיל (מלכוד החיוב הראשון, מאחר ובשעת חיוב הבדלה היה פטור וחל פטור עליו).

**אכ"נ** הר"מ פ"ז מהל' בכורים כתב, אבל שני ישראלים שעשו כך, וחזר כ"א אחר שחלקו והוסיף על חלקו עד שהשלימו לשעור, ה"ז פטורה שכבר היתה לה שעת חובה והם היו פטורים באותה שעה שעשאוה לחלק. והראב"ד הק' דקיי"ל אין דיחוי אצל מצוות. ויותר קשה דהר"מ עצמו פסק כן.

**בפשוט** י"ל רחויב חלה חיוב החפצא הוא, ולא דהאדם חייב להפריש חלה, וא"כ לפ"ז א"ש דלד"מ בחפצא שפיר שייך דין דיחוי, ול"ד לשאר מצוות דס"ל דא"ד א"מ.

דבמנחות ליתא להאי דינא כלל, וכן הקשה הקרן אורה. ולפ"ד א"ש, דהר"מ כ' דהחסרון יהי בשחיטה וא"כ דוקא כאן ולא משום בע"ח נרחין.

**בגמ'** בסוכה שם נקטם ראשו ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דיחוי אצל מצוות או לא, ובעי למיפשט מכסוי הדם דאם כסהו הרוח וחזר ונתגלה אם חייב לכסותו שוב או דיחוי אצל מצוות. ומשני הגמ' דר"פ גופא מיבעי ליה וסלקא בתיקו. וכן גבי הדם שענביו מרובות מעליו אמרינן בגמ' שאם מיעטן ביו"ט כשר, דאשחור אימת. והר"מ פסק הדם שנקטם ראשו כשר וכו' עבר וליקטן או שליקט אחד אחר לאכילה ה"ז כשר. והק' המג"א דבגמ' אמרינן דדוקא דאשחור מאתמול, אבל אי אשחור ביו"ט דנראה ונרחה לא תפשוט אי חזר, והר"מ לא חילק וכ' דכשר בכל גווני. וכן הגר"א והט"ז בשו"ע סי' תרמ"ו הקשו על דברי הרמב"ם שפסק בפ"ד מהלכות שחיטה ה"ז כסהו הרוח וחזר ונתגלה חייב לכסות, ומדלא הזכיר הר"מ שחייב לכסות בלא ברכה ככל ספק ברכות משמע דמדין ודאי הוא, וצ"ע דבגמ' ספק הוא ונשאר בתיקו. וברא"ש סוף מו"ק הביא מהר"מ מרוטנברג גבי קטן ששמע שמועה אי חייב לשבת שבעה אחר שהגדיל. המהר"ם ס"ל דחייב להתאבל אחר שהגדיל. אבל הרא"ש ס"ל דליכא נפ"מ בין גוף הנרחה לדין חפצא הנרחית, והואיל ואידחי כשהיה קטן אדחי ולא צריך להתאבל. וצ"ב מחלוקתם. וכן פליגי הרא"ש ומהר"ם אם מת לו מת בשבת אי חייב להבדיל לאחר הקבורה או לא. דהמהר"ם כ' לשיטתו דלא נרחה וחייב להבדיל אח"כ. אכן הרא"ש פליג וס"ל דכיון שבשעת חיוב הבדלה במוצ"ש היה פטור משום דהיה אונן תו לא חל חיוב מחדש. (ובפשטות פליגי דמהו דין חיוב הבדלה עד יום ג', אם הוא דין תשלומין, או דאיכא חיוב עד יום ד' ממש, וא"כ המהר"ם ס"ל דדין הבדלה עד יום ד' הוא חיוב ולא דין תשלומים, וא"כ אע"ג דהיה פטור קודם משום דהיה אונן, מ"מ אח"כ ג"כ חייב להבדיל. אבל הרא"ש ס"ל דדין הבדלה עד יום ד' הוא דין תשלומין, דאם לא הבדיל במוצ"ש ק חייב להשלים ולהבדיל, וא"כ כיון

## סימן ט

## מצוה הבאה בעבירה

הנדרחת אינו מקיים בהם המצוה מחמת העבירה. ונראה שהתוס' (לעיל ט, א) שהקשו דסוכה גזולה תיפסל מחמת דבאה בעבירה, סוברים שכדי להכליל בטעם זה סגי במה שהדבר שמקיים בו המצוה בא לידו בעבירה. אבל מדברי המאירי (כט, ב) נראה שבזה בלבד אין לפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, אלא צריך שיקיים את המצוה כדבר שנעשית בו העבירה, וז"ל המאירי: אלא שנראה לי שהסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו. וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבב"ע אף בראשון. אבל כלולב בגופו הוא יוצא, וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה. וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב (סוכה פ"ג ה"א) מה בין לולב לשופר, לולב בגופו הוא יוצא, שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל, עכ"ל. וה"ה בסוכה שהוא אינו משתמש בדפנות בשעת קיום המצוה, אבל כלולב הוא משתמש בו ועושה עבירת גזילה בשעה שמקיים המצוה.

ד. ובה נבין שיטת הגאונים (הביאם הרמב"ן במלחמת ה' ב"ק קיד, א) שלמ"ד יאוש לבד קונה, אין לפסול הקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה. ור' יוחנן דפוסל בסוגיין מטעם מצוה הבאה בעבירה אף לאחר יאוש משום דס"ל דיאוש אינו קונה, ולכאורה צ"ב אמאי כשקנאו ביאוש לא הוי מצוה הבאה בעבירה, סו"ס מבלי העבירה שבידו שגולו לא היה יכול להקדישו. אבל לפי מה שנתבאר לעיל, כיון שקנה ביאוש, הרי שוב לא מוטל עליו להשיב לבעלים חפץ זה, וא"כ בשעת קיום המצוה אין מעשה עבירה בידו, ולכן אין לפסולו מטעם מצוה הבאה בעבירה. ועי' בפ"י ר"ח שר' יוחנן ושמואל נחלקו רק לאחר יאוש. ולפי' הנ"ל י"ל דקודם יאוש לכו"ע פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה ועי' להלן אות ת.

א. כסוכה (ל, א) נחלקו אמוראים אם אדם יוצא ידי חובתו בדבר שבא לידו בעבירה. ר' יוחנן ור' אמי סוברים שלולב הגזול פסול אף ביו"ט שני, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ואלו שמואל סובר מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, ולית ליה טעמא דמצוה הבאה בעבירה.

התוס' (ד"ה משום) סוברים דמצוה הבאה בעבירה מדאורייתא לא יצא ידי חובתו. ולכן הקשו מלקמן (לא, ב) דלולב של אשירה פסול משום דמיכתת שיעוריה, תיפוק ליה משום דהוי מצוה הבב"ע. ובסוף הדברים הקשו ממצה של טבל דאמאי אצטריך קרא דאין יוצא בה, הא מטעם מצוה הבב"ע אינו יוצא בה. ועי' מהרש"א שתמה אמאי לא הקשו מלעיל (כו, ב) דסוכה גזולה פסולה לרבנן מדכתיב חג הסוכות תעשה לך, כפי שהקשו התוס' לעיל ט. ד"ה ההוא. והכא ליכא למימר כתרוצם שם דהוי מדרבנן, דא"כ לא הקשו מידי.

ב. וא"א לומר דס"ל כשיטת התוספות שהביא הריטב"א (להלן לא, א) שמצוה הבאה בעבירה נאמר רק בדבר שבא לרצות כגון קרבן שופר ולולב (עי' ביאור הדבר בתוס' הרשב"א פסחים לה:), אבל סוכה שאין בה ריצוי ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. שהרי התוס' הכא הקשו ממצה של טבל, ובמצה ליכא רצוי כסוכה. וצ"ל דהתוס' הכא ס"ל כשיטת התוס' בב"ק (סו, א ד"ה אמר) דמאי דממעטינן סוכה גזולה מדכתיב לך, ה"ט משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה. ועי' ריטב"א (לעיל ט, א) שתי' כן קושית התוס' שם, ומבאר אמאי בסוכה צריך קרא להכי. וכן תי' בשו"ת חמד"ש (ארי"ח סי' כח) קושית המהרש"א, מבלי שהביא התוס' והריטב"א הנ"ל עיי"ש.

ג. הנהגה התוס' מתרצים דלא דמי לגזל שמחמת עבירת הגזל באה המצוה לידו אבל אשירה ועי'

ה. ולענין הלכה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם בהל' לולב (פ"ח ה"ט) פוסק שגזול וגנוב כשרים ביו"ט שני. והראב"ד פוסק שפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה. ובמ"מ שם מביא שכדברי הגאונים מבואר כדברי רבינו, עיי"ש. והקשו האחרונים דבהל' מצה (פ"ו ה"ז) פוסל הרמב"ם מצה של טבל מטעם מצוה הבאה בעבירה וכמבואר בירושלמי מובא במ"מ שם. ולפי הנ"ל י"ל דבמצה של טבל כיון שבשעה שמקיים המצוה עושה עבירה ע"י הדבר שמקיים בו המצוה אף לשמואל אינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה. ועי' רמב"ם (הל' אסו"מ פ"ה ה"ז וה"ט) לענין קרבן. ואין לדחות דהרמב"ם פוסק בהל' גניבה פ"ה דיאוש לבר אינו קונה, דבהל' אסו"מ שם מבואר דס"ל דלאחר יאוש אין לפסול הקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה. ועי' כס"מ שם, ולהלן אות י.

ך. במשנה (להלן לב, ב) גבי הדס שענביו מרובות, אין ממעטין ביו"ט ואם מיעט כשר. ועי' מרדכי שם (רמז חשמו) דלא פסלינן משום מצוה הבאה בעבירה. ויש לבאר דטעם הדבר משום שאין איסור בשעת עשיית המצוה, ומה שעשה איסור לפני קיום המצוה, אין בזה משום פסול דמצוה הבאה בעבירה. ועי' שעה"מ הל' לולב פ"ח ה"ה. וכן יש לבאר דברי רש"י לעיל כב: גבי העושה סוכתו בראש האילן דכשירה ואין עולין לה ביו"ט. וכי רש"י שאם עבר ועלה יצא ידי חובתו. ורש"י ס"ל בפסחים לה, ד"ה דמאי, שגם בעבירה דרבנן פסלינן משום מצוה הבב"ע. ועפ"י הנ"ל א"ש טובא דכיון שבשעה שיושב בסוכה לא עושה עבירה, אין בזה דין מצוה הבב"ע. ועפ"י מש"כ להלן בשם הירושלמי דהיכא שבגוף החפץ לא נעשתה עבירה, רק הגברא עבר עבירה, לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, ה"ה הכא לא שייך לפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה.

ן. על קושית תוס' הנ"ל דליפסל לולב של אשירה מטעם מצוה הבאה בעבירה, הרבו האחרונים להקשות. הנובי"ק מקשה דטעמא דמיכתת שיעוריה אמרינן התם לרבא, ואיהו מתרץ הכא שיטת שמואל דלית ליה מצוה הבב"ע. (ועי' פהמ"ש להרמב"ם

שכתב טעם זה בלולב של אשירה דהוי מצוה הבב"ע). וע"א בגהש"ס מקשה דאצטריך הך טעמא לשמואל ביו"ט שני לשיטת התוס' להלן דפליג רק במצוה דרבנן.

ויו"ט לישב דבריהם בהקדם הירושלמי שבת (פ"ג ה"ג) שכתב לחלק בין קורע על מתו בשבת ומצוה גזולה. דמצוה גזולה גופה עבירה, אבל קורע על מתו בשבת הוא עבר עבירה. ומבואר דמצוה הבאה בעבירה שייך אם על החפץ שמקיים בו המצוה חל שם של עבירה, כגון בגזל דהוי חפץ גזול, אבל אם העבירה היא רק על הגברא כמו אם הוציא מצוה בשבת מרה"י לרה"ר יצא ידי חובתו כמבואר בירושלמי שם.

ך. והנה לעיל הובא פי' ר"ח דשמואל סובר שלאחר יאוש ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. ויש לבאר דאף דיאוש לבר אינו קונה, מ"מ כיון שע"י יאוש נכנס קצת לרשותו שיכול למכרו ולהקדישו כמבואר בתוס' (ב"ק סז, ב ד"ה רבא) וכשמחזירו לבעלים בתור יאוש מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה. א"כ אין על החפץ שם גזל, ולכן לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אף שהגזולן חייב להשיב דמים, אבל החפץ עצמו אין בו שם איסור מחמת העבירה לאחר יאוש, ולכן סובר שמואל דאין לפסול לאחר יאוש מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולפ"ז מיושבות קושיות הנובי"ק והרע"א על תוס' דבאשירה ועיד הנדחת דגוף הדבר הוא דבר איסור דנעשית עבירה בגוף החפץ מודה שמואל דאמרינן בזה מהב"ע, ומה"ט הרמב"ם אף דפסק כשמואל כתב בפיהמ"ש דאתרוג של עיר הנדחת פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, ומיושבת קושית הכס"מ (הל' לולב פ"ח ה"א) על המ"מ שם שהביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש כנ"ל.

ם. ולפי"ז א"ש פסקי הרמב"ם הנ"ל אות ה. דבמצוה גזולה דחל שם גזל על המצוה, וכן במצוה של טבל ובנסכים של איסור, שייך לפוסלם מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שבחפץ של המצוה יש שם עבירה. אבל בלולב לאחר יאוש ל"ש מצוה הבאה בעבירה וכפי שנתבאר לעיל בדעת

דכיו"ט שני נמי פסול גזול משום מצהב"ע. וא"כ השגתו דאפילו אי"נ דיש גזל בקול מ"מ כשר דאיתרביאי מיום תרועה וכו'. אך בלא הרבוי לא מהני טעם הר"מ דעכ"פ המצוה באה ע"י עבירה. והר"מ לשיטתו דלית פסול מהב"ע כשאין המצוה בחפץ שם עבירה ממש, ולכן בעינן לטעם דאין גזל בקול וטעם זה מספיק בלא הפסוק. וע"י ריטב"א (ר"ה כח, ב ד"ה ולענין).

**יג.** השאגת אריה (סי' צו) מקשה על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז) שאין יוצאין יד"ח מצה בדברים האסורים, ומשמע אף אסורים שאינם אלא בלאו גרידא (עיי"ש ובהל' ברכות פ"א ה"ט), והרי עשה דוחה לא תעשה, ואין כזה משום מצוה הבאה בעבירה, ואדרבה מצוה וחובה עליו, שהרי העשה דמצה דוחה האיסור. ויש ליישב עפ"י הנ"ל דמצוה הבאה בעבירה אין החסרון בפעולת המצוה אלא החסרון הוא בדבר שבו מקיים המצוה, דכיון שיש עליו שם איסור, אינו ראוי למצוה. וא"כ אף דעדל"ת אין העשה דוחה את שם האיסור שבדבר, ושפיר הוי מצוה הבאה בעבירה.

**יגרא**ה דהרמב"ם לשיטתו שכתב בפהמ"ש שלולב של אשירה ושל עיר הנדחת פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה (וכנראה גרס כן בגמ' שם לא, ב, ע"י בתוס' ל, א, ד"ה משום שהביאו גירסא זו ודחה לפי שיטתם). ומזה למדנו שדבר שיש עליו שם איסור פסול למצוה, ואין החסרון בפעולת המצוה אלא בחפצא של המצוה. וכ"כ בפהמ"ש נדרים פ"ב מ"ב דמצה של טבל אסורו משום מצוה הבאה בעבירה.

**יגפ"ו** יוצא שעדל"ת נאמר רק באיסורים שבהם הפעולה אסורה, ולא שיש בהם שם איסור בעצמותם. ומה שיש להקשות על זה מהירושלמי דיבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש, עיין בדרך טעם דין עשה דוחה לא תעשה ואו"ש הל' חו"מ מש"כ בזה. ואולי זהו הפירוש בדברי ר' יונה בירושלמי שבת שם "אין עבירה מצוה" שאין יוצאין מצוה בדבר שהוא עבירה. וע"י מאירי שם שאם עושה עבירה בשעה שעושה מצוה, זהו מצוה

ר"ח. (ועדיין צ"ב דסתמית לשון הרמב"ם כהל' לולב משמע דאף לפני יאוש כשר לולב הגזול ביד"ט שני). ולכן מחלק בהל' אסו"מ בין קודם יאוש לאחר יאוש, דלאחר יאוש כיון שיצא קצת מרשותו ויכול להשיבו דמים, תו לא הוי עבירה בגוף החפץ וליכא למיפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה, היכא דליכא בדבר שמקיים המצוה שם עבירה.

**יא.** ובה יש לישב קושית הנוכח"י בשם חתנו במהדו"ק אחר חלק חו"מ על שיטת הריב"א בתוס' (חולין קמא, א) דאף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אם עבר וכיסה ביו"ט לא לקי משום לאו דיו"ט, דמ"מ הלאו דיו"ט נדחה. ומקשה הא הוי מצוה הבאה בעבירה, וא"כ לא קיים העשה כלל ואמאי אינו לוקה.

**אך** לפי דברינו לעיל א"ש טובא דברי הריב"א, דכיון שבחפץ שבו מקיים המצוה אין שם של עבירה, אין כזה משום מצוה הבאה בעבירה. דהיכא דהעבירה היא רק בפעולה שעושה כמו קורע בשבת או מעביר מצה מרשות לרשות, אין כזה דין מצוה הבב"ע, וה"ה במכסה ביו"ט. וע"י שו"ת תורת חסד ח"א סי' נו. וכזה מיושבת קושית המנ"ח (מצוה קא) אמאי אם לא מלח הקרבן כשר, כיון דאיכא איסור להקריב בלי מלח הוי מצוה הבאה בעבירה. משום דבפעולה בלבד ליכא פסול דבא בעבירה ובעינן שעל גוף הדבר יש בו עבירה.

**יב.** כתב הרמב"ם (כהל' שופר פ"א ה"ג): שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול וכו' ואין בקול דין גזל. ובהשגות הראב"ד: ואפ"י יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם ע"כ. משמע דאי לאו טעמא דאין גזל בקול, לא יצא יד"ח משום מצהב"ע. ולפ"ד הירושלמי המובא לעיל יש לבאר דאע"ג דהשופר גזול, מ"מ קיום המצוה הוא בקול, ואף דעבר עבירת גזל, מ"מ קיום המצוה תלוי בחפץ המצוה ולא במעשה, ולכך ל"ש בו מצהב"ע. ולפ"ז י"ל דהשגת הראב"ד שם מדוע צריך הר"מ לטעם דאין גזל בקול והא יום תרועה יהיה לכם, דהראב"ד, לשיטתו דפליג בפ"ח דלולב

הבכ"ע. ובח"י רבינו דוד בונפיד (תלמיד הרמב"ן) פסחים לה, ב הקשה כבד קושית השאג"א, ותירוצו שם מתבאר היטב עפ"י הדברים הנ"ל.

יך, והנה הרמב"ם (פ"א מהלי תמידין ומוספין ה"ג) כתב דאסור להקריב קודם תמיד של שחר. וילפינן זה בגמ' מהעולה עולה ראשונה שהיא תהיה ראשונה לכל הקרבנות, ואפ"ה אם הקריב קודם תמיד של שחר, משמע מהרמב"ם דכשר ועי' במשנה למלך. ולכאורה צ"ע דנהי דרק אסור להקריב קודם תמיד של שחר ולא פסול, מ"מ אם עבר מדוע כשר הוא הוי מצהב"ע. ולהג"ל א"ש והבן.

**ונראה** עוד דבתמיד של שחר האיסור הוא מה שמבטל את המצוה של תמיד דבעינן שיהיה קרב ראשונה. ולפ"ז י"ל דדין מצהב"ע שייך דוקא בחפצא של המצוה כגון טבל במצה וכו', אבל כאן אין העבירה בגוף המצוה. אלא רק דהוא עבר עבירה שהמצוה השניה לא תתקיים כהלכתא ובהא ל"ש מצהב"ע וכמש"נ.

**מן.** וכן י"ל מה שקשה על הרמב"ם בפ"ה מאיסור"מ ה"י דכ"י כל המנחות אין מביאים אותם מן החדש קודם שתי הלחם לכתחילה, שהרי נאמר בהם בכורים לה' ואם הביא כשר עכ"ל. וצ"ע מאחר דלשיטת הר"מ דאם הביא קודם לעומר פסול משום מצוה הבאה בעבירה (ולא משום משקה ישראל) והעבירה היא דאסור להקריב קודם לעומר מנחה חדשה, א"כ גם בשתי הלחם היה צריך להיות פסול משום כך, דהרי גם קודם לשתי הלחם אסור להקריב. ונראה דאיסור חדש במקדש קודם שתי הלחם הוא דין בשתי הלחם דהם צריכים להיות מנחה חדשה, וזה חלק ממצות שתי הלחם, ולא דהוי דין בחדש, דאסור להקריב מהחדש קודם שתי הלחם, וכמש"כ לגבי דין תמיד של שחר דבעינן שתהיה מוקרבת ראשונה, וא"כ א"ש ג"ז דדין מצהב"ע שייך בגוף המצוה כגון טבל במצה וכו'. אבל כאן שמקריב החדש קודם הרי מבטל בזה חלק ממצות מנחה חדשה בשתי הלחם, והעבירה אינה בהמצוה גופא, ול"ש מצהב"ע.

## סימן י

# עוסק במצוה פטור מן המצוה

אינו פטור אלא בשעה שהוא עוסק בה. ופירשו דה"נ מיירי בהאי גוונא דאי מטרדי בקיום מצות סוכה הווי מבטלי ממצוות. וכ"כ הרא"ש שם סי' ר' בדעת רש"י שאם יחזר אחר סוכה לצורך הלילה יבטל ממצותו ביום. והראב"י"ה ח"ב סוכה סי' תרל"ה (מובא במרדכי סי' תש"מ ובהג"א להלן כו, א) כתב דכשנחים וישנים להנאתן בלילה יכולים מחר לעסוק במצוה טפי, ולכן הם בכלל עוסקי מצוה ופטורים מהסוכה. ויתכן לכאור כן אף בדעת רש"י אמאי פטורים בשעת חנייתן בלילה. ועי' להלן אות יב.

**א.** מתניתין (סוכה כה, א): שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה. ובגמ' שם: מה"מ דת"ר בשכתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן. וכתב רש"י דפטורין מן הסוכה אפי' בשעת חנייתן. ובתוס' הוסיפו ראיה לזה מלהלן (כו, א) דקאמר הולכי מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. ומשמע אעפ"י שאין הולכין אלא ביום, דאי הולכין ביום ובלילה אפי' לדבר הרשות פטור כדקתני כברייחא שם. ותמהו על כך דאם יוכלו לקיים שניהם אמאי פטורים. וכי אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו פטור שאר מצוות, דודאי

רק שהראשונה קודמת, ונפ"מ אם קיים השניה, דמהריטב"א משמע דאי"ז קיום של מצוה שנתחייב בה.

**ובשאלות** ותשובות הרמ"ע מפאנו סימן ק"ב בשאלה השמינית כתב להדיא שעוסק במצוה הוי בכלל מצווה ועושה במצוה השניה אלא שדבר אחר גורם לו ליפטר לפי שעה. ואפשר שמש"כ הריטב"א רשות היינו לגבי המצוה שעוסק בה, אבל מ"מ ס"ל דהוי פטור מחמת דבר אחר ולא מדין קדימה גרידא. ועי' להלן אות ז.

ה. והנה הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ד) כתב: שלוחי מצוה פטורים מהסוכה בין ביום ובין בלילה. וכתב המ"מ דיש מי שכ' והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטלו קצת מאותה מצוה, ואין נראה כן מדברי רבינו שסתם וכתב שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, אלמא בכל גונא פטורים כל זמן שעוסקים במצוה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואילו בפ"ד מהל' ק"ש ה"כ כתב: אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצ"ב, משמע מזה שסובר שאם אפשר לקיים שניהם לא נפטר עוסק במצוה מלקיים מצוה אחרת. וזה סותר למש"כ המ"מ בדעתו בהל' סוכה שאף דיכול לקיים שניהם פטור.

**ואולי** י"ל דהרמב"ם ס"ל כשיטת המאירי והר"ן דאפילו באפשר לקיים שניהם פטור זה דקא אם יש לו טרחא מיוחדת בכדי לקיים המצוה השניה, אבל אם אין לו טרחא מיוחדת או חייב לקיים שניהם. וא"כ גבי סוכה יש לו טרחא ללכת לחפש סוכה ובזה באמת פטור, אבל נושא את הבעולה אין לו טרחא מיוחדת בכדי לקיים המצוה השניה לקרות ק"ש ובכה"ג חייב, ולא סתרי שמי פסקי הרמב"ם.

ו. אכן לפי מה שנתבאר לעיל יש לחלק בין פטור העוסק במצוה, דס"ל להרמב"ם דאפילו באפשר לקיים שניהם אין שום חיוב, דדין הוא שפטור מהמצוה השניה, משא"כ בדין חתן דכל הפטור הוא משום טרדא, וא"כ כשנושא בעולה דליכא טרדא

ב. אבל האור זרוע (הל' סוכה ס"י רצט) חולק וסובר שדין עוסק במצוה פטור מהמצוה נאמר אפילו כשאפשר לקיים שניהם, דבאינו יכול לקיים שניהם לא צריך פסוק לפטור, דמסברא הוא פטור, דמפני מה יעזוב המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת. אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים שניהם פטור וגזירת מלך היא. ובשיטת התוס' והרא"ש צ"ל כהריטב"א סוכה שם דהפטוק משמיענו דאפי' רוצה להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, דכיון שפטור מהאחרת הרי היא עכשיו אצלו כדבר של רשות. וכן כתב (לעיל י' בד"ה אמרו ליה) דפטור רק כשאי אפשר לקיים שניהם.

ג. ויתכן לכאר דנחלקו בגדר הפטור של עוסק במצוה. אם הוא פטור החלטי, והרי הוא כמי שאינו מצווה במצוה השניה שנודמנה לו, או דבאמת חייב גם במצוה השניה, אלא שהמצוה הראשונה יש לה דין קדימה והיא קודמת להשניה. ונפ"מ כשיכול לקיים שניהם, שאם עוסק במצוה הוא פטור גמור. מגזירת מלך (כל"ש האר"ז) מסתבר דאף שאפשר לקיים המצוה השניה בשעה שעוסק במצוה הראשונה פטור הוא מהמצוה השניה דעוסק במצוה הוי פטור גמור. אבל אם הוא דין קדימה, א"כ המצוה השניה נדחית רק כשבקיומה יצטרך לעזוב הראשונה, אבל ביכול לקיים שניהם לא שייך לפוטרו מדין קדימה דיעשה הראשונה והשניה ביחד.

ד. ומצינו גדר קדימה בעוסק במצוה בגמ' (להלן כה, ב) דילפינן דפטור מקרא ולא יכלו לעשות הפסח, כיון שהיו עסוקים במת מצוה וחל שביעי שלהם בערב פסח. וברש"י שם ד"ה שחל: שמעין מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי נטמאו במיתה שבעת ימים לפני הפסח, ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה הקלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא. הרי שאין לדחות המצוה הראשונה מפני השניה, וה"ט מפני שהראשונה קודמת לה. אבל בדעת הריטב"א ד"ה שלוחי מצוה א"א לומר כן, שהרי ס"ל כגוס' דבאפשר לקיים שניהם מתווב, וקרא איצטריך למימר שהשניה לגבי הראשונה הוי רשות ולא מצוה. הרי דס"ל שפטור מן השניה ולא

חייב בק"ש. וחלוק פטור חתן מעוסק במצוה דאין המצוה פוטרתו, אלא הטרדא, שהרי הוא פטור רק עד מוצ"ש, וברש"י דאז כבר לבו גס בה. וכ"מ ברמב"ם דממוצ"ש חייב דכיון דלבו גס בה אע"פ שלא בעל חייב. וא"נ דהמצוה היא הפוטרת א"כ מ"ש, והרי עדיין לא קיים המצוה, אלא דהטרדא היא הפוטרת. וא"כ י"ל לפ"ז דאינו פטור מהמצוה השניה, אלא רק דעתה אינו חייב ונרחית, וכשמסולקת הטרדא שפיר חייב. וראה להלן אות יא.

ז. יש בזה נפ"מ לדינא אם קיים מצוה בזמן שפטור הימנה משום שעוסק במצוה אחרת אם יכול להוציא אחרים ידי חובתן. והנה ברמב"ם ה' ק"ש שם ה"ז כל מי שפטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיד על עצמו ולקרות קורא וכו'. והתם קאי על פטור חתן והדומים לו משום טרדא, דאין זה פטור מהחיוב אלא שהמצוה השניה נרחית, ולכן יש מקום להחמיד על עצמו ולקיים חיובו. אבל כשפטור מטעם עוסק במצוה אם מוציא אחרים יד"ח, תלוי הדבר בחקירה הנ"ל אי הוי פטור או דין קדימה. ומ"מ יתכן דאף דהוי פטור מוציא אחרים, כי דין זה נאמר רק בפטורי גברא שפטורים לעולם, משא"כ עוסק במצוה חשוב גברא בר חיובא. וכמבואר בשו"ת הרמ"ע הנ"ל. ועי' קול סופר סוכה פ"ב מ"ד ושו"ת מחנה חיים תליתאי או"ח סי' ד'. ובפרמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב סי' כט פשיטא ליה שעוסק במצוה מוציא אחרים ידי חובתן כשעושה המצוה שניה. ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כב אות טז) מבאר שאם עבר ועשה מצוה שניה ועזב הראשונה, יצא במצוה זו דאין זה פטור עצמי, רק משום שעוסק במצוה אחרת. והדבר מפורש בשו"ת מהר"ת או"ז (סי' קנב) שאחר שהביא דברי אביו כתב: ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו אנשים שפסק ר"ת שהנשים יכולות לברך על מ"ע שהו"ג. והוסיף עוד שיכולים להוציא אחרים בחקיעת שופר דכל ישראל ערבים זה לזה. הרי דס"ל דעוסק במצוה עדיף מנשים, שהרי חשיב מצוה ועושה, אלא שיש לו רשות ליפטר מהמצוה השניה. ועיי"ש בסי' קסב. ובשער הציון (להמ"ב סי'

תעה סקל"ט) נסתפק אם יכול לברך על המצוה השניה. ולמעשה הדבר מפורש במהר"ח או"ז שיכול לברך. ועי' קרן אורה (זכחים יט. א) שהוכיח מהסוגיא שם שאם קיים שניהם מצוה קעביד. וכיון לו העונג יד"ט (סי' מא). ועי' שו"ת כתב סופר (או"ח סי' צט) פסקי תשובה (סי' רסד) ומקראי קדש סוכות בסופו.

ח. ולפי המבואר לעיל יש ליישב קושית המהר"ן חיות (סוכה שם) על התוס' בד"ה שלוחי, דרק היכא שכשעה שמתעסק באבידה ובא העני אז נקרא עוסק במצוה ופטור מלתת לו. והקשה קושיא חמורה (כלשונו) דבכה"ג היכא שעומד העני עליו ואינו נותן לו הרי הוא עובר על ל"ת שקופץ ידו מליתן לו, ובתרי' כתובות מט: מבואר שבצדקה איכא שני ל"ת לא תקפרן ולא תאמץ, ומפני זה כופין על הצדקה אע"פ דעל מ"ע שמתן שכרן בצידין אין כופין (חולין קי). והרי עוסק במצוה פטור מה"מ, אינו רק ממ"ע, אבל ממל"ת לא מיפטר, וכי ס"ד דעוסק במצוה יהיה מותר לאכול נבלות וכד', וגם כאן איך מיפטר מל"ת דלא תקפרן ולא תאמץ ע"י שעוסק במצוה השבת אבידה, ונשאר בצע"ג. אכן לפ"ד י"ל בפשיטות, דבמקום דליכא חיוב לתת לעני ל"ש הלאוים דלא תקפרן ולא תאמץ, דזה תלוי בחיוב העשה של צדקה, וא"כ א"נ דדין עוסק פירושו דהמצוה השניה נחשבת כרשות ופירושו דפטור מהמצוה השניה א"כ ליכא לחיוב כלל כאן, ול"ש ביה הנך לארי.

מ. והנה הרשב"א (ברכות יא, א ד"ה בלכתך להלן טז, א) גבי הא דחתן פטור וכו' וכלל למדונו היכא דטרדי טרדא דמצוה פטור כגון כונס את הבתולה וכיוצא בו, אבל העוסק במצוה ולא טרדי, כגון כונס אלמנה, או דטרדי ולא במצוה כגון מי שטבעה ספינתו בים וכגון אבל חייב. ונראה מדבריו ג"כ שאין הפרש בין הולך לדבר מצוה ובין עוסק במצוה ולא טרדי, כגון כונס את האלמנה, אלא שהוא מפרש כונס את הבתולה ואת האלמנה כפשוטו, כלומר, אפילו בעודו מתעסק בנשואין דאיכא מצוה, ואפי' כן בכונס את האלמנה, כיון דמצוה דלית בה



וכן הא דתניא רחב"ע אומר כותבי תפילין ומזוחות וכו' פטורין מק"ש וכו' כריה"ג דאמר עוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דוקא בשעת כתיבה מכירה וקניה וכו', ור"ח ור"ה שהיו ישנים ארקתא דנהרא אע"פ שהיו יכולים ללכת לסוכה, משום דהואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם הוה כמוליך בהמת חבירו להשקותה שפטור מלתת פרוטה לעני, כך הם פטורים עד שישמעו הדרשה, וכן בשעה שמתעטף בציצית או לובש תפילין פטור מכל המצוות, ואח"כ חייב כי אין קרוי עוסק. וא"כ י"ל שהרמב"ם סובר בזה כהא"ו שדוקא בשעה שעוסק במצוה פטור וכוה מיירי בהל' סוכה ובהל' ק"ש פ"ב. אבל בפ"ד גבי חתן לא מיירי בשעה שכונס, ולכן פטור רק מטעם טרדא דמצוה.

**יב.** ולפ"ו אפשר להסביר גם מש"כ הראב"י (הובא לעיל אות א) דשלוחי מצוה פטורים מסוכה אף בשעת חנייתן משום שאם ינחו להנאתן יזכרו טפי לעסוק למחר. וצ"ב דמהיכי תיתי לומר שאם רצה לנח בכדי שיזכר לעשות טפי מצוה אח"כ, שיחשב עתה כעוסק במצוה. ואדרבא יעסוק השתא במצוה שבאה לפניו ופטור למחר אי צריך. אלא דלפמ"ש"כ הא"ו פטורים שלוחי מצוה מסוכה אף בשעת חנייתן, משום דגם אז מיקרי עוסק במצוה, כיון שכבר התחילו בעסק המצוה בהליכתם שער שישלימו המצוה חשובים הם כעוסק במצוה דפטורי מגזירת מלך, ובלא טעמא דטרחא כלל וא"כ כיון שכבר התחילו במצוה ועדיין לא השלימה, אף שעתה כשנחים לא נוגע לעסק המצוה ואפשר לקיים שניהם, ולכן כ' הראב"י דאע"ג שאין להם טרחא ועשיה בשעת חנייתן, מ"מ זה הוי חלק מהמצוה שכבר התחילו בה שתהא נעשית טפי ולכן לא חייל חיוב מצוה השניה בשעת חניה שיתחייב בסוכה.

**יג.** לעיל הובאו דברי הרמב"ם פ"ו מהל' סוכה ה"ד ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה בין בידם ובין בלילה וכו'. וכתב המ"מ דס"ל דבכל גוונא פטורים כל זמן שעוסקים במצוה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ע"כ. וכן כתב המג"א (אריה סי' ל"ו סק"ט) דשיטת הרמב"ם הוא דעוסק במצוה פטור

טרדא הוא חייב בק"ש, עכ"ל. וכ"ה דעת הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"ב), מי שהיה לבו טרוד ונחפו לדבר מצוה, פטור מכל המצוות ומקריאת שמע, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מק"ש עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פגורה וכו', אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצ"ב עב"ל, הרי להדיא דלגבי פטור מה"מ, מצוה בלבד אינה פוטרת אלא בעי שתהיה מצוה עם טרדא. וכ"כ הר"ח (באו"ו הל' ק"ש סי' פ"ג) בדין חתן שפטור מק"ש לילה הראשון עד מו"ש, ופ"ח אוקימנא בכונס בתולה ומשום טירדא ודייק ליה מדכ' "בלכתך בדרך", כלומר אפי' בלכתך אתה חייב לדבר במ בר"ת הם ק"ש, ש"מ שהעוסק במצוה וטרוד פטור מק"ש, ודוקא בתולה דאיכא טרדא ומצוה הוא דפטור אבל הכונס את האלמנה אע"ג דמצוה היא כיון דליכא טרדא חייב דבעינן מצוה וטרדא, והכונס בתולה פטור מק"ש אם לא עשה מעשה עד מוצ"ש עכ"ל.

**י.** ולכאורה שיטה זו נסתרת מתוספתא מפורשת (ברכות פ"א ה"ה) החתנים וכל העוסקים במצוות פטורים מק"ש ומן התפילה ומן התפילין, שנא' בשבתך בביתך פרט לחתנים, ובלכתך בדרך פרט לעסוקין במצוות, ע"כ. הרי דעוסקים במצוה בלבד פטורים מק"ש כמו מתפילין זה לא כשיטת בה"ג הרמב"ם דאין כל עוסק פטור מק"ש, דרק הדומה לחתן שיש לו גם טרדא פטור וצ"ע.

**יז"ט** שרה"ג ודעימיה יפרשו התוספתא לשיטתם שפטור רק אם טרוד במצוה. וכ"כ החס"ד לתוספתא שם. אבל בדעת הרמב"ם א"א לפרש כן שמדבריו בהל' סוכה הג"ל ובהל' ק"ש פ"ב ה"ו מוכח שעצם העסק במצוה פוטרו ממצוה אחרת אף דלא טרוד. ובפרט לדעת המ"מ הל' סוכה שם ששיטת הרמב"ם שאף ביכול לקיים שניהם פטור.

**יא.** ויש ליישב פסקי הרמב"ם עפ"י מש"כ באו"ו שם שהפטור של עוסק במצוה נאמר דוקא שעוסק במצוה בידיו כגון משיב אבידה או מאכיל דמיפטור בהאי שעתא למיהב פרוטה לעני, אבל בשעה שאינו מאכילה ואינו משקה חייב ליתן פרוטה לעני אע"פ שהאבידה היא בביתו משתמרת,

מצוה, ופטורא מחמת דטרוד במצוה אינו פטור ממש, דאינו מופקע משאר מצוה, אלא שיש לו רשות שלא לקיימן כשהוא טרוד טירדא דמצוה.

**וְלַפִּי"ן** א"ש דעת הרמב"ם, דס"ל באמת כשיטת הרשב"א דעוסק במצוה פטור גם היכא

דליכא טירדא, ומשו"ה סתם הר"מ וכתב העוסק במצוה פטור ממצוה, דמשמע דבכל גוונא פטורים וכן ס"ל להר"מ דאסור להפסיק מפני מצוה אחרת, דליכא עליו חיוב כלל על שאר מצות, והא דכתב הרמב"ם דחתן אם ירצה להחמיר ע"ע לקרות קורא הוא משום דהר"מ כתב דפטור דחתן מיירי אחר שכבר כנס וכדכתב חתן שנשא, וממילא פטורו הוא רק מחמת דטרוד במצוה ולא משום דעוסק במצוה, ופטורו מטעם טירדא ולא מפקיע מעצם קיום שאר מצות, ומשו"ה חתן אם רוצה להחמיר קורא ק"ש.

**וְלַפִּי"ן** א"ש הא דכתב הרמב"ם דיני עוסק במצוה בפרק ב', ודיני חתן בפרק ד', ולכאורה אמאי לא כתב כל הדינים במקום אחד. ולפי הנ"ל א"ש דלאו חד דינא הוא.

**טו.** ואכתי דברי הר"מ כתב דבנושא את האלמנה אע"פ שעוסק במצוה חייב צ"ב, דהרי הרשב"א כתב להדיא דהיכא דאזיל לכנוס את האלמנה מקרי עוסק במצוה, ופטורו דעוסק במצוה הוא גם היכא דליכא טירדא. וצ"ל דהר"מ סובר דכל דאזיל לדבר מצוה לא מיקרי עוסק במצוה, ולא כמש"כ הרשב"א דכל דאזיל לדבר מצוה היינו עוסק במצוה. והלכך כתב דאזיל לכנוס את האלמנה חייב משום דלא מיקרי עוסק במצוה

ממצוה גם היכא דאפשר לקיים שתיהם וכן משמע ברמב"ם פ"ב מהל' קריאת שמע הל"ג דכתב היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק וכו' עיי"ש, ומשמע דבכל גוונא פטור וגם בליכא טירדא. אמנם הרמב"ם פט"ו מהל' אישות הל"ב כתב, האיש מצוה על פריה ורביה אבל לא האשה, ואימתי האיש נתחייב במצוה זו, מכן שבע עשרה וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה וכו' הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכ"ש בתלמוד תורה ע"כ. ומדברי הרמב"ם אלו נראה דסובר דפטור דעוסק במצוה הוי רק היכא דעסיק במצוה וטרוד בה.

**ועוד** יש להעיר דבהל' ק"ש (פ"ד ה"ז) כתב כל מי שהוא פטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא והוא שיהא דעתו פנויה עליו ע"כ, הרי מבו' דס"ל להר"מ דאלו דפטורים מחמת דעוסקים במצוה יכולים לקיים מצוה אחרת. ובפרק ב' משמע מדברי הרמב"ם דסובר דאסור להפסיק מפני מצוה אחרת.

**יד.** ונראה בזה לפי המבואר לעיל דבדינא דעוסק במצוה איכא תרי דינים, חדא דילפינן מקרא ד"בשבתך בביתך" עיקר דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והאי לאו מטעם טירדא הוא. ועוד ילפינן מקרא ד"ובלכתך בדרך" שאפי' אינו עוסק בגוף המצוה אלא דטרוד טירדא דמצוה נמי פטור, וחלוקים הם בעיקר דינם, דפטורא דעוסק במצוה הוי בגדר פטור ממש, דליכא עליו חיוב על שאר

## סימן יא

## בענין מראית עין

ג. ואולם מלשון הרמ"א לעיל משמע דמותר להניח אח"כ, וכמש"כ גבי שקדים. גם נראה דאם בישל את הדם שרי לאכלו לדעת רמ"א דאף אם הוא דם בהמה ליכא איסור דאורייתא. דדם שבשלו מדרבנן הוא ודמי לבשר עוף. ועיי' גליון מהרש"א שם. ונראה דבהלכות שחיטה (סי"ג) כתב אם מצא בה לאחר שחיטה בן ט' חי אם הפריס ע"ג קרקע טעון שחיטה. ובמפרשים שם משום מ"ע, כדאיתא בגמ' דילמא אחי לאחלופי בשאר בהמות כשרואים שאוכל אותו בלי שחיטה. וכי' הגרע"א דלענין הברכה הביא התב"ש מ"ש הרשב"א דמברכין. (ואולם כתשו' בשמים ראש מבואר דל"צ לברך). ולכאורה צ"ב דין זה, ממצות הדלקת נ"ח בשני פתחים, דיש חשש שמא הרוואה יחשדהו שלא מדליק וחייב להדליק בשני הפתחים, אכן בשו"ע הדין שמדליק בלא ברכה בשני וצ"ע מ"ש. וי"ל דהנה דמ"ע הוא רק סברא מדוע אסרו חכמים, אבל לאחר שאסרו, כבר חל שם איסור על הדבר. ולפ"ז יש להסביר גם מדוע כל מה שאסרו חכמים משום מ"ע אפי' בח"ח אסור, דכיון דחל שם אסור על הדבר, הרי דבר זה נחשב לאיסור ואסור אפי' בח"ח. משא"כ בדבר האסור משום שמא יחשדהו אינו איסור רק טעם לאיסור כאשר יש חשד. וא"כ בני"ח דכל החשש הוא שמא יחשדהו ואין צריך להדליק אבל אינו חייב בכל החיובים ולכן ל"צ לברך. ובתוס' (יבמות כ"א) הביא ירוש' דאשת חמיו אסורה משום מ"ע. והקשו מדוד שנשא את רצפה בת איה. ותי' הר"ן דאח"כ אסרום. ולכאורה צ"ב אם יש מ"ע מ"ש אם אח"כ אסרו, ומשמע דכל האיסור היה משום חשד ולכן ל"ח, משא"כ כאשר אוסרים, אז חל שם אסור. משא"כ בשחיטה בן פקועה שנאסר משום מ"ע, א"כ צריך לשחוט מעיקר הדין ולכן בעינן לברך.

ד. ולפז"נ משי"כ הגרע"א דלא מהני להניח אח"כ

א. כתב הרמ"א (יור"ד סי' פז ס"ג): ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן, אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית עין כמו שנתבאר לעיל סי' ס"ו לענין דם דגים. וע"ש בש"ך סק"ו דלא דמי לדם דגים שמותר לגמרי ואפ"ה אם כנסו בכלי אסור משום מ"ע, אא"כ יש בו קשקשים דניכר שהוא דם דגים, דהתם דם גופיה אסור מדאורייתא, הלכך הרוואה יאמר דאכיל דם בהמה שאסור מדאורייתא, אבל בשר עוף בחלב ממש הוא מדרבנן וליכא למיחש למ"ע, ולכן בשר בהמה בחלב שהוא אסור מדאורייתא יש להניח אצלו שקדים כדי שלא יחשוב הרוואה שהוא חלב ממש. ולפי"ז צ"ל דמיירי בכישול. אבל מהרש"ל (חולין פרק כל הבשר סי' נב) כ' דאסור אפי' בבשר עוף אם לא שיניח שקדים ובפרט לגבי בשר עוף שלא יאמרו דמותר בשר עוף בחלב כר"י הגלילי. וכי' הש"ך דכן נראה לו דהא אפי' במידי דרבנן חיישינן למ"ע כדאיתא בכ"ד בש"ס והוסיף שכן מוכח בתוס' פ' אע"פ (ס, א ד"ה ממעכן) דאפילו במידי דרבנן חיישינן למ"ע. ורק הוסיפו תוס' דהגזירה בכ"מ שאסור חכמים משום מ"ע אפי' בח"ח אסור זה הוא רק במקום שהרוואה יחשוד שעובר איסור דאורייתא, אבל בממעכן ברגלו דלא חשוד, כל האיסור הוא רק מדרבנן, ול"ח לח"ת.

ב. והנה הגרע"א רס"י ס"ו גבי דין דם דגים שכנסו בכלי אסור משום מ"ע, ורק אם יש בו קשקשים מותר העיר דמלשון הש"ס משמע דדוקא אם מעורב בדם קשקשים מותר, אבל להניח אצל הדם קשקשים אח"כ לא שרי, או אפי' להניח אח"כ קשקשים בתוך הדם ג"כ אסור ורק אם נשאר בו קשקשים מעצמו, וע"ש בתוס' דבדם מהלכי שתיים ל"ש ליתן קשקשים, ולכאורה אמאי ל"ש, הא אפשר ליתן קשקשים לתוך דם אדם והרוואה יסבור שהוא דם דגים. ומשמע דל"מ.

קשקשים דכיון דכבר נאסר משום מ"ע, א"כ תו חל ע"ז שם איסור, אבל אם יש קשקשים מקודם א"כ לא נאסר. ומש"כ הרמ"א דמהני שמניח שקדים י"ל דכיון דדין זה לא מוזכר בגמ' משום מ"ע וכל האיסור רק משום חשד שמא יחשדהו, ולכן שפיר מהני שיניח שקדים. והרואה יבין שזה חלב שקדים. ולפ"ז איכא תרתי מ"ע, יש שאסור חכמים משום מ"ע, ויש משום חשד שהרואה יסבור שאוכל אסור.

ה, ולפ"ז יש ליישב קושית הש"ך על הרמ"א דמשמע דאפי' בדרבנן ג"כ שייך איסור מ"ע, וי"ל דשם האסור מדרבנן משום מ"ע, א"כ שייך שפיר אפי' בכל איסור, משא"כ בדין חלב שקדים כל ענין המ"ע הוא משום חשד, וע"ז י"ל דבאיסור דרבנן לא גזרו. ולפ"ז יוצא דבח"ח לא נאסר דכל מה שנאסר משום חשד בח"ח ל"ש חשד.

ו, והרמב"ם פ"ו מהל' מאכא"ס כ' דדם דגים מותר לאכלו אפי' כנסו בכלי. והק' הבי"י (סי' סו) דפסק לא כרב, ובגמ' ליכא מאן דפליג, ומשמע דהלכתא כוותיה.

**בכריתות** (כא. א) איתא דם דגים שכנסו אסור, מייתיבי דם דגים וחגבים מותר לכתחילה וכו' כי תניא מתני' דאית ביה קשקשים. ורב בדליכא קשקשים. ולכאורה אמאי השמיט הר"מ דין זה דמותר דוקא דאית ביה קשקשים (וכן הק' הראב"ד שם). והמ"מ שם תי' דמש"כ בגמ' היינו דאית ביה קשקשים ומ"ש זה דג כשר ומותר דלית ביה קשקשים זה דג טמא ולכן אסור משום דחשיב כחלב בהמה טמאה. ומ"מ קשה הלשון דהול"ל בטהורים ובטמאים.

ז, ונראה ליישב הר"מ, דרב דאמר להאי מילתא בדם דגים שכנסו אסור הוא ס"ל דאיסור מ"ע אסור אפי' בח"ח. (ועיין ערוך השולחן סי' סו ותוס' שבת (ס"ה) וע"ז י"ד). לא פסקו כרב בזה. והרמב"ם בפכ"ב משבת פסק כרב, וא"כ ביותר צ"ע להר"מ דלכאורה סותר עצמו, דבפ"ה מהל' יו"ט פסק דלא כרב. וכי דאולי דלא קי"ל כן רק בדברים חמורים כשבת ועכו"ם (כמש"כ ש"ך בשם ריא"ז בפ"ק

דע"ז) ולכן בדם שאין שוחים בפרהסיא וגם נפשו של אדם קצה בה ולכן לא חש לזה וצ"ע. וי"ל דלכן השמיט הר"מ דין קשקשין היות והוא פוסק כרב, דכ"מ שאסור חכמים אסור אפי' בח"ח, וכאן בגמ' כי דמותו, וא"כ משמע דמותר לגמרי דל"מ קשקשים מאחר, וזה לא עדיף מח"ח שבכ"ז אסור, ולכן ס"ל להר"מ דאי' אם יניח ל"מ, ובכ"ז כי דמותו, משמע דמותר לגמרי.

ח, ובגליון מהרש"א (יור"ד סי' סע') גבי דם אדם מוצצו, משום דליכא דחוי ליה, כ"כ רש"י פ' אע"פ שם. וקשה דהא כל מקום שאסרו חכמים משום מ"ע אפי' בח"ח אסור, ובשעה"מ הל' יו"ט פ"ה כתב דדוקא אם עומד בשוק ויש מ"ע, אז אסור בח"ח, אבל כאן אפילו בשוק ליכא מ"ע דליכא דחוי ליה. ועפ"י תוס' דבאיסור דרבנן ל"ש ח"ח, י"ל אולי דלפ"ז דם אדם כל איסורו מדרבנן, ולכן ל"ש למגור בח"ח וצ"ב.

**ולתרוץ** קושית הש"ך על הרמ"א דאפי' במידי דרבנן גזרינן משום מ"ע, י"ל דדוקא לענין לאסור בח"ח הוא דמחלקינן בין איסור דאורייתא לדרבנן, אבל בפרהסיא גם דרבנן חיישינן למ"ע. ולפ"ז ל"ק מהגמ' ולא בוזג אע"פ דמחזי כמאן דאזיל לחינגא דהתם הוא בפרהסיא, ולכן גזרו משום מ"ע, משא"כ בבשול בשר עוף בשקדים.

ט, (כריתות כא, א) אמר רב דם דגים שכינסו אסור, מייתיבי דם דגים דם חגבים מותר ואפי' לכתחילה. והיא בשלא כינסו כי קאמר רב בשכינסו וכו' עי"ש. אלא כי תניא מהיה מתניתא דאית ביה קשקשים כי קאמר רב אסור בדלית ביה קשקשים. וכי רש"י דאסור בשכנסו בכלי דמחליף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם. ולשון רש"י (ע"ז יב, א) כ"מ שאסרו חכמים דבר המותר ואסרוהו מפני מר"ע, שהרואהו חושדו בדבר עבירה. והרמב"ם (פ"ג מהל' מאכ"א) פסק אפי' בלא קשקשים. והשיגו הראב"ד והמ"מ בתוקף. ונראה דס"ל להר"מ אם הוא מכניס הדם ואחר שותהו, בזה יש לחוש למ"ע ובעינן קשקשים, אבל אם הוא המכניס הדם ובעצמו

משום מ"ע, ובתוס' כ' דהלכה כרב כדפר' בשבת (ט"ה ד"ה אמר).

**יב.** תניא נחום איש גליא אומר צנור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו בצנעה בשבת ואינו חושש. מ"ט מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא ל"ג רבנן, א"ר יוסף הלכה כמותו. ומפרש רש"י כלאחר יד ע"י שינוי ברגלו. ובתוס' שם דהא דאמר כ"מ שאסרו חכמים משום מ"ע אפי' בח"ח אסור, היינו דוקא באיסור מלאכה דאורייתא כמו שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם (שבת סה, א) שאם יראו יסבדו שכבסן בשבת, אבל הכא לא יראו אלא מלאכה כלאחר יד דהויא דרבנן ולא גזרו רבנן לאסור בח"ח.

**והרמב"ם** (הל' שבת פכ"ב ה"כ) כתב מי שנשרד כליו במים מהלך בהם ואין חוששין שמא יסחוט ואסור לו לשטחן ואפי' בתוך ביתו גזירה שמא הרואה יאמר ה"ז כבס כסותו בשבת ושטחה לישבה. וכל מקום שאסרו חכמים וכו' אפי' בח"ח אסור. ומקורו במשנה (שבת קמו, ב) מי שנשרד כליו בדרך מהלך בהם ואינו חושש, הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. ובגמ' א"י יהודה אמר רב כ"מ שאסרו חכמים וכו' אפי' בח"ח אסור. והק' ממתני' שוטחן בחמה. ותירצו תנאי היא דתניא שוטחן בחמה וכו' ר"א ור"ש אוסרים. והעלו בהלכות שהלכה כרב, וכד' רמב"ם. ובפ"ה מהלכות יו"ט פסק הרמב"ם דלא כרב, אין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך ברה"ר, שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו. אבל ברה"י מוליכו אעפ"י שכ"מ שאסרו חכמים וכו', כאן התירו משום שמחת יו"ט. וצ"ע. ובערוך השולחן כ' דאולי דעתו דלא קי"ל כן רק בדברים חמורים כשבת ועכו"ם כמש"כ א' מהפוסקים (ש"ך בשם ריא"ז בפ"ב דעכו"ם) ולכן בדם שאין שותים בפרהסיא וגם נפשו של אדם קצה כשאר מיני דם לא חש לה ועדיין צ"ע.

**העוולה**, מכל הנ"ל גזירת מראית עין כגון לשלוח בגדים רטובים ע"מ ליכשם, שלא יחשדו הוראים שכבסום בשבת. וכ"מ שאסרו חכמים וכו'.

שותהו בזה ליכא מ"ע וא"צ קשקשים, וזה שדייק הר"מ ושתהו היינו הוא המכניס, לכך לא אסרו. ובכרתי ס"י פ"ז מחלק בין דם דגים שהוא דם לגמרי רק שהתורה התירוהו, וכן בחלב אשה, משא"כ חלב שקדים שזה רק מראה חלב.

**וצ"ע** מה בין יין אדום לשקדים דאמאי יצטרך בחלב שקדים להניח אצלו שקדים. וי"ל דביין לא אסרו מין כזה כלל, אבל בחלב שהוא כשלעצמו מותר רק עירובו עם בשר אסור, א"כ הרואה יהיה סבור שאוכל או מבשל בב"ח, משא"כ ביין לא נאסר אף פעם ורק דם אסור. ולפ"ז י"ל קו' רע"א על הרמ"א שיש נפ"מ אם מותר להניח קשקשים אח"כ כמו בשקדים שיניח אצל החלב דזוהי הנפ"מ. ועיין בכרתי ופלתי הל' שחיטה ס"י י"ג ס"ב גבי ברכה, והוא חילק בין מראית לחשדא, דשם בין כך מבורך, וכאן אם חיובו מדרבנן לא מצינו שאפשר לפטרו מברכה.

**י.** (כריתות כא, א) אמר רב דם דגים וכו' וע' פירש"י (שם) וברמב"ם (פ"ו ממל' מאכ"א) דם דגים מותר לאכלו ואפי' כנסו בכלי ושתה מותר. והק' הב"י בטור (ס"י ס"ו) שקשה שפסק לא כרב. ובגמ' ליכא מאן דפליג. ומשמע דהלכתא כוותיה וכן הק' הראב"ד. וה"ה כ' די"ל דר"מ ס"ל דאית ביה קשקשים ה"פ מתניתא בדג טהור דאית בהו קשקשים, ודרב בדגים טמאים, ואע"פ שאין בו חיוב דם אסור הוא, וה"ה כחלב בהמה טמאה ואין לוקין עליו. ודבריו צ"כ, דא"כ הול"ל מתניתא בטהורים ודרב בטמאים וצ"ע. ועיין היטב בערוך השולחן בזה שתירץ דדעת הר"מ דכ"מ שאסרו וכו' היינו דוקא בדברים חמורים כשבת ועכו"ם, ולכן בדם שאין שותים בפרהסיא, וגם נפשו של אדם קצה כשאר מיני דם, לכן לא חש לה ועדיין צ"ע.

**יא.** (שבת סד, א) א"ר יהודה א"ר כ"מ שאסרו חכמים מפני מ"ע אפי' בח"ח אסור. וכ"ה ביצה (ט, א) ומשמע דהיינו במקום שהיתה גזירה של חכמים. ובתוס' בע"ז (יב, א ד"ה כ"מ) פ"י ר"ג גאון דאין הלכה כרב דתנן שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם, אלמא לא אסרו בחדר אע"ג דכשוק אסור

שהבריות מרגנים אחריו בשבילם ואע"פ שאינם עבירות ה"ז חילל ה' (יסוה"ח פ"ד ה' י"א).

**ובעיקר** דברי הרמ"א שבאיסור דרבנן לא חיישינן למראית עין, ראה מה שהעיר בזה ס"ז מרן הגר"ש הכהן מוילנא בחשק שלמה (יומא עח, ב) מתוספתא מפורשת ביומא פ"ד דמבואר התם שאף באיסור דרבנן חיישינן למראית עין. ומסיים שבחידושויו שם האריך בזה. וחבל על דאברין.

והטעמים לזה. א. שלא יבואו הרואים ללמוד ממעשיו ולהתיר ע"כ דברים אסורים מתוך טעות. ב. שלא ייחשד אדם באיסור כפי ששנינו במשנה, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כפי שצריך לצאת ידי המקום שנא' והייתם נקיים מה' ומישראל. ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם (משלי ג). ג. שלא יתחלל ש"ש במעשהו, שצאח כמעשה אסור, בפרט אם העושה אדם חשוב כמבואר ברמב"ם ויש דברים שהם בכלל חלול ה', והוא שעשה אותם אדם גדול ומפורסם בחסידות, דברים

## סימן יב

# בדין קדוש השם

וא"י אם עבר ולא נהרג יש משפט מות (ולא כדב' הר"מ בזה שכ' דפטור). וזה צריך עיון דהרי אונס הוא ורחמנא פטרי ול"ש לתרץ דק"ע דהוא לא סבר כן וכן ביאת עכו"ם אסור וצ"ע.

ג. וכן צ"ב דסברת הק"ע היא דאינה עושה מעשה וא"כ אמאי חייבת למסור עצמה למיתה. וברמב"ן והראב"ד תי' דמיירי בהעלה לבה טינא לאדם דאז תהרג ואל תעבור. אכן לשון תהרג לא משמע כן דהול"ל תמות וא"ת וכקו' תוס', ובמאירי שם תי' דשפיר שייך לשון הרגני ע"ש.

ד. אכן תי' זה ל"ש לתרץ לשיטת הר"ח דכ' שאמר לה השמעי לי וכו' ואיירי באונס ע"י עכו"ם. ונראה עפמש"כ המאירי שם דבאומר לכו מעצמך להבעל לפלוני צריכה למס"נ ו"ל כן בדעת ר"ח דמש"כ השמעי לי היינו שתלך להבעל מעצמה. ובעהמ"א שם כ' ודינא דיהרג וא"י בג"ע היינו דוקא במתכוין להעבידו אבל להנאת עצמו שרי. והק' הרמב"ן מכ"ד וצ"ב מחלוקתם. וכן צ"ע ראית תוס' לד"מ דג"ע נלמד מרוצח ורוצח גופי' הוא משום מאי חזית דל"ש בשוא"ת וצ"ע.

א. פסחים (כה, א) אמר רבי יוחנן מכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד. עי"ש, ובתוס' גריס יהרג ור"י אומר דשפיר גרס תהרג וע"י מעשה דילפינן מרוצח דחייב למסור נפשו בדעביד מעשה עי"ש. ובגמ' (סנהדרין עז, א) אר"י משום ר"ש בן יהוצדק כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג וברש"י משום וחי בהם ולא שימות בהם חוץ מעכו"ם וכו'. ובסוגית הגמ' הוא אסתר פרהסיא הואי, אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הגנת עצמן שאני ע"כ.

ב. והנה הרמב"ם (פ"ה מהלכות יסודי התורה) כ' ח"ל: כל בית ישראל מצווים וכו' בד"א בשאר מצוות חוץ מעכו"ם וג"ע ושפ"ד. אבל ג' עבירות אלו אם אמר לו עבור אחת מהן או תהרג, יהרג ועל יעבור. והמנחת חנוך בסי' רצ"ו הוכיח דמדטתם הרמב"ם ולא חילק בין עושה מעשה לנבעלת דקרקע עולם משמע דליכא נפמ"נ וגם בשב ור"ת ס"ל דיהרג ואל יעבור, וכ"כ הר"ח בפסחים בסוגיאן, שבשוא"ת חייבת למסור נפשה למיתה ושפיר גריס תהרג עי"ש. אכן בהמשך דבריו כ' ואם תפסה ונתחזק עליה אין לה חטא מות, ומשמע דגבי הלכה דיהרג

ק"ה ע"ד האמת שיהרגוהו וא"י עבירות אלו — הרי להדיא שצריך למסור נפשו שיהרגוהו ולא רק דעצם מעשה האיסור אסור לעשות וממילא יהרגוהו אלא דין חיובי.

מ. וכתב בזה כהר"מ דבמקום יהרג נאמרה הלכה לקדש שמו הנלמד מונקדשתי. (אמנם צ"ע דשי' המאירי דחייב ליהרג היינו דוקא בעושה מעשה בידים ואי מחמת ק"ה אפי' בשוא"ת איכא וצ"ע). וכ"נ להדיא בדב' היראים ס' ת"ג בסה"ד ובתועפות ראם שם דבנרפס איתא מסור עצמך על המצוה ועל קדוש השם עכ"ל. הרי בפירוש דמלבד עצם מעשה האיסור שאסור לעבור נתחדשה הלכה מיוחדת מהלכות ק"ה הנאמר במצוות אלו ותיתי נינהו ודו"ק. ומבואר מדבריהם דדיון יהרג ואל יעבור הוא הלכה מיוחדת דצריך להרג ולמסור נפשו על קדוש ה' ומלבד עצם מעשה האיסור לעשות המעשה בג"ע יש עוד חיוב במיוחד לההרג.

י. ולפ"ז נראה להסביר הפלוגתא בין הר"מ לתוס' ורא"ש. דהם ס"ל דדין יהרג וא"י הוא רק דאסור לעשות את מעשה העבירה ולכן נהרג עליהם. וא"כ במקום שעושה מעשה העבירה בידים חייב למסור נפשו ולא לעשות, משא"כ בשוא"ת ובקרקע עולם דאין עושה מעשה בידים אין חייב למסור נפשו. ולכן ס"ל דיהרג גרסינן ולא תהרג דמאחר והיא ק"ע ואינה עושה מעשה לא חייבת ליהרג. וכן גבי רציחה ס"ל לתוס' ורא"ש דמעשה הרציחה הוא המחייב ותו לא.

יא. אבל הרמב"ם דס"ל דמלבד מעשה האיסור נאמרה הלכה מיוחדת למסור נפשו מדין ק"ה וא"כ אע"ג דלא עושה מעשה מ"מ קדוש ה' איכא אף בשוא"ת ולכן ל"ס ליה לתירוץ דקרקע עולם. ולא תקשי ראית תוס' לר"מ דרוצח מסברא הוא. דלשי' הר"מ יסוד הדין דיהרג וא"י הוא מהלכ' ק"ה דצריך למסור נפשו וא"כ אף דל"ע מעשה דליכא הסברא דמאי חזית וכו' ויש סברא הפוכה מ"מ ק"ה איכא ולכן חייב להרג ולא לעבור.

יב. ויש לדייק כן גם מסה"מ לר"מ שכ' ח"ל חזאת היא מצות קדוש ה' המצוים בה כנ"י בכללם.

ה. ונראה לבאר בכ"ז בהקדם דברי תשובת הרשב"א והריב"ש (ס"ו וקע"א) ח"ל: ישראל שנשתמד לעכו"ם מחמת יראה אע"פ שחטא ישראל הוא ואע"פ שהיה לו לההרג ולא לעבור מרכי ונקדשתי בתוך בני ישראל. מ"מ כיון שעושה כן מפחד שמא יהרגוהו. כיון שאין עליו חיוב בי"ד וכו' דכת' וחי בהם ולא שימות ישראל הוא עכ"ל וצ"ב דהרי בג"ע לא נאמר וחי וחייב למס"נ, ובהכרח מדבריו דגם בג' עבירות אלו נאמר דינא דוחי בהם ומ"מ איכא הלכה מיוחדת דיהרג וא"י, ואף דהוחי בהם הוא היתר אבל זה רק על עצם מעשה האיסור. מ"מ יש חיוב מיוחד לההרג עליהם משום ונקדשתי בתוך בני' וצריך לקדש את ה'. ורק הכא כיון שעבר באונס ישראל הוא ושחיטתו כשירה, וכדב' כ' הר"מ פ"ה מהלכ' יסודה"ת ה"ד דאם עבר ועשה במקום שנא' יהרג וא"י ה"ז מחלל את ה' וכו' ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין בי"ד מלקין אותו. וכ"כ בפ"כ סנהדרין ה"ב דבמקום יהרג וא"י אם עבר אין עונשין אותו עיי"ש.

ו. ובעיקר דינא דיהרג ואל יעבור יש להסתפק דמה דנאמר יהרג וא"י בג' עבירות. היינו דההלכה דאסור לעשות את מעשה העבירה מחמת חומרתה ולכן נהרג או דנאמרה הלכה מיוחדת לההרג ולא לעבור דצריך למסור נפשו על ג' עבירות אלו וכיון דחייב למסור נפשו הרי שממילא לא עושה את מעשה האיסור.

ז. ונראה דהנה הרמב"ם כ' כל בית ישראל מצווין על קדוש ה' שנא' ונקדשתי בתוך בני ישראל ובה"ד שם כ' דאם נהרג ולא עבר ה"ז קדש את ה' וכ"כ הרמב"ם בספר המצות מ"ע ט' דההלכה דיהרג וא"י הוא מהלכ' קדוש ה'.

ח. הרי דמלבד עצם מעשה האיסור נתחדשה כאן ההלכה לקדש שמו וזהו מסור עצמך וקדש שמי וכלשון הסמ"ג וכ"ה להדיא בדב' המאירי סנהדרין שם ח"ל אבל בפדהסי' אף שלא בשעת השמר או בשעת השמר אפילו בצנעה יהרג וא"י מפני קדוש ה'. וכן שם בתחילת דבריו, ויש מהם שיהרג וא"י נאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל וזה

בזה בין קו"ע לשוא"ת, ובהא פליגי התוס' והר"מ, דהתוס' ילפי מזה דבג' עבירות כיון דעיקר חיוב מסי"ג רק משום עצם העבירה כו"ע מודו דבק"ע ליכא חיוב מסי"ג משום העבירה כדס"ל לאב"י בפרהסי', והרמב"ם סובר דפלוגתא דאב"י ורבא היא בין בפרהסי' בין בג' עבירות דלשיטת רבא דין מסי"ג דג' עבירות ג"כ הוי חיוב מיוחד ליהרג ולא לעבור משום ק"ה, ולדידה בג' עבירות גם בשוא"ת יהרג. ולכן כיון דהר"מ ס"ל דדינא דיהרג וא"י הוא מדין ק"ה לא הביא החלוק דאב"י דק"ע שאני. וס"ל דגם בשוא"ת חייב למסור נפשו וכמש"כ.

**מז.** ופליגי הני קמאי בפשט דב' הגמ' בסנהדרין שם, כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מג"ע וע"ז ושפ"ד. דלרשב"א כל עבירות שבתורה יעבור וא"י משום וחי בהם ולא שימות בהם וגם על הנך ג' עבירות נאמר וחי בהם, אלא דבאלו ג' עבירות איכא חיוב מיוחד למסור נפשו אע"ג דנא' וחי בהם משום ק"ה הוא. אבל שאר הראשונים ס"ל דכל עבירות שבת' נאמר וחי בהם חוץ מהנך ג"ע דבהם לא נאמר כלל וחי בהם ולא שימות בהם ולכן חייב למסור נפשו עליהם.

**מז.** ומדויקים הדברים ברמב"ם (פ"ה ה"א) שם שכ' גבי מצוות דיעבור ואל יהרג דאם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו. ובהלכה ד' שם הביא שוב הדין דכל מי שנאמר יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו וצ"ב אמאי חזר שוב על הלכה זו. ולפמש"כ נראה דבה"ד כ' לחדש הדין דכל מי שנאמר בו יהרג וא"י ונהרג ולא עבר ה"ז קדש את ה' ומשמע דכל מי שלא נאמר בו יהרג ל"ש בו קדוש ה' וממילא הרי זה מתחייב בנפשו, (ולפמש"כ מתשו' הרשב"א מובן יותר דהוחי בהם נאמר בכל המצוות אלא דאיכא הלכה מיוחדת וא"כ במקום של"צ להרג הרי נשאר הדין דוחי בהם) אבל בתחילה כ' עיקר הדין דאם מסר נפשו מתחייב בנפשו דכיון דל"ש בו ק"ה אסוד להחמיר ע"ע, דכיון דל"ש בו ק"ה אסוד להחמיר ע"ע, דכיון דאיכא הלכה דוחי בהם א"כ צריך לחיות ולעבור על האיסור וכמו להיפך במקום שנא' יהרג וא"י ההלכה

ר"ל התרת עצמנו למות ביד האנס בעבור אהבתו ית' ע"כ. ומוכח דהוא חיוב ליהרג ולהתיר עצמנו למיתה ומשום ק"ה ולא רק מצד עצם המעשה עבירה דאסור לעשות. ובשאלתות פ' וארא ש' מ"ב הק' הנצי"ב דהביא הדרשה דג"ע יהרג וא"י במתרפא. ואמאי לא הביאו באנשים וצ"ע. ולפ"ד נוחא דבאנשים מירי מדין ק"ה ול"ש כלל לדינא דיהרג מחמת עצם המעשה בלבד. משא"כ במתרפא דשם משום המעשה.

**יג.** ולפ"ז א"ש גם דאמאי לא מזכיר הר"מ כלל דינא דק"ה גבי מתרפא. דלפמש"כ האור שמח הרי במתרפא ליכא אונס רק דהוא הרוצה לחיות ע"י רפואה של עבודה זרה וא"כ ל"ש ק"ה ואכמל"ה. אכן גבי רציחה י"ל בדעת הר"מ דאיכא תרתי דאסור לעשות את המעשה רציחה וכן דעל ידו נהרג נפש מישראל.

**ולפ"ז** יובנו גם דברי המאירי שכ' דבשפ"ד להנאת עצמו אסור מסברא שהרי העבירה עשויה ויש שם נפש אבודה ולכאורה מ"ש מג"ע וע"ז דשרי להנאת עצמו ד"ל דבאלו האיסור הוא המעשה עבירה גרידא ותו לא. אבל ברציחה מלבד עצם המעשה רציחה שאסור הרי ע"י נאכרת נפש מישראל ולזה ל"מ הסברא דלהנאת עצמו שרי. וע"ז הוסיף שם המאירי שהרי העבירה עשויה ומשמע דההיתר לא מתיר לרצוח ואין איסור, אלא דמותר רק לעבור על האיסור וא"כ במקום שמלבד האיסור יש גם נפש אבודה אסור וא"ש.

**יד.** ונראה דבהא גופא פליגי אב"י ורבא שם בסוגי', והא אסתר פרהסי' הואי אמר אב"י אסתר קרקע עולם היתה. וברש"י היא לא עושה מעשה, ורבא אמר להנאת עצמן שאני. ונראה דמחלוקת אב"י ורבא הוי בפרושא דחיוב מסי"ג משום ק"ה הנאמר בפרהסי' דאב"י סובר דעיקר הלמוד בזה דמשום ק"ה לא נאמר דין וחייבהם וממילא דחייב למסור נפשו מצד העבירה וכ"ז בעושה מעשה. אבל בשוא"ת ל"ש דין חיוב מסי"ג משום עצם העבירה. ורבא ס"ל דאיכא חיוב מיוחד ליהרג ולא לעבור משום ק"ה, ומשו"ה אין חילוק



לחבול בעצמו ע"כ. ומשמע מדבריו דהני דפליגי על הר"מ וס"ל דהרשות למסור נפשו היינו דוקא בישראל. אמנם שי' המהר"ש יפה בזה דגם ב"נ מותר לההרג לשי' אלו דמותר, ועיין בס' פרשת דרכים בזה, ונ"ל דגם הר"מ יסבור כן דלפמש"נ הרי כל ההלכה דק"ה היינו במקום דאיכא הלכה דימסור נפשו אבל במקום של"צ למסור נפשו נאמר הוחי בהם שאסור, ולפ"ז בב"נ שעליו לא נאמר החיוב של וחי בהם שפיר יוכל למסור נפשו ולא יתחייב.

**ומדויק** היטב לשונו הטהור של הר"מ דכ"י כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג (ומשום וחי בהם) ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו עכ"ל, אבל ב"נ לא נאמר בו לעבור ולא להרג דעליו אין הדין דחי בהם ולא שימות, אלא מכיון שאינו מצווה על ק"ה לכן ל"צ למסור נפשו אבל להחמיר ע"ע שפיר יכול וכמש"כ. וכן מדויק ממש"כ הר"מ גבי ב"נ דמותר לו לעבור ולא כמש"כ בהלכ' יסודית דצריך לעבור ומשמע כמש"כ דשאני ב"נ מישראל.

**כא.** בחי' הגר"ח הביא לחקור בהא דרוצח חייב למסור נפשו, אם הפירוש דכיון דשקולים הם שניהם ממילא הדין דצריך להיות בשב ווא"ת, ועל מעשה בידים יהרג וא"י ומשום הסברא דמאי חזית, או דנימא דכיון דשקולין הם ממילא אין נדחית מפני פקו"נ היינו שבזה לא נאמר וחי בהם ואין חילוק בין שוא"ת למעשה בידים דלעולם אין בה משום דחי, וממילא הוי יהרג אפילו בשוא"ת, והוכיח מהגמ' בב"מ שנים שהיו מהלכים בדרך וכו' עד שבא ר' עקיבא ודרש חייך קודמין. ולכאורה למה צריך ר' עקיבא לקרא דוחי אחיך הרי ל"ה מעשה בידים כלל ורק דין הצלה. וש"מ דדוקא בהצלה ריש הקרא דישאר הוא בחיים, משא"כ ברציחה דבכל ענין יהרג וא"י אפי' בשוא"ת. ולפ"ז שפיר פסק הר"מ יהרג אף בק"ע, וה"ה בעריות הנלמד מרוצח. (ולפ"ד מש"כ לעיל מבואר היטב דכיון דכל החיוב לשי' הר"מ הוא מדינא דק"ה וא"כ הכא ל"ש ק"ה ונשאר הדין דוחי בהם שצריך לחיות בזה דרש ר"ע דהצלה שאני). דהמנ"ח (רצ"ו) הקשה לר"מ דאפי'

שצריך להרג ולכן אסור להחמיר. אמנם תוס' בע"ז וכ"ה בטור (סי' קנז) כ' להדיא דבמקום שנא' יעבור ואל יהרג יכול להחמיר על עצמו ופליגי על הר"מ בזה. ונראה דהם ס"ל דהוחי בהם הוא רק פטור בעבירה אבל אין חיוב מיוחד לחיות ולכן שפיר יכול להחמיר ע"ע.

**ין.** ולפ"ז יובנו היטב דברי הרמב"ם (פ"י מהלכות מלכים ה"ב) ח"ל: בין נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצוותיו מותר לו לעבור ואפילו נאנס לעבור ע"ז עובר לפי שאינו מצוה על קדוש ה' ע"כ. ומוכח ג"כ להדיא דההלכה דיהרג וא"י הוא מהלכ' ק"ה ורק כיון דבין נח אינו מצוה יכול לעבור ולא להרג. וכן משמע מדבריו דאם הוי מצווה על קדוש ה' הוי חייב לההרג בכולם וכלשונו על אחת ממצוותיו, ולכאורה מהו החילוק מישאל דחייב למסור נפשו רק בג' עבירות ולא בכולם.

**יח.** ולפמש"כ א"ש דבישראל ישנו החיוב דוחי בהם ולכן בשאר עבירות אסור למסור נפשו, משא"כ בב"נ דלא נאמר בו וחי בהם א"כ לו הוי חייב במצוות ק"ה הוי חייב למסור נפשו אף בשאר עבירות קמ"ל דכיון דאינו מצווה על ק"ה יעבור ואל יהרג.

**יט.** והנה ידועה בזה שיטת המהר"ש יפה דבין נח מותר לעבור גם ברציחה, וצ"ב דהרי הסברא מאי חזית שייכא גם בב"נ. דלפ"ד דהדין מצד קדוש השם מלבד עצם האיסור יש גם הדין דוחי בהם בכל המצוות, אבל ב"נ דאין בו וחי בהם, ולא מצוה על קדוש השם יכול לעבור ולא להרג אף בזה אמנם המל"מ שם כ' להדיא כדעת הר"מ דברציחה אסור לעבור דמסברא נפקא, ונראה דיסבור כמש"כ לעיל דברציחה מלבד עצם המעשה יש גם נפש נאבדת ולכן אסור. ומהר"ש יפה יסבור בדין זה כתוס' לעיל.

**כ.** והביא המ"ל מהמהרי"ט ס"פ תולדות שכ' ח"ל ואע"פ שכ' הנמ"י שאם הוי אדם גדול ורשאי למסור נפשו וכו' זהו דוקא בישראל שמצווים על ק"ה אבל ב"נ שאינו מצוה אסור

חייב למסור עליהם. וכ"ה בראב"ד דמשום חומר עשייתן החמירה תורה עיי"ש. ובהגהות הגר"א על הרא"ש בכתובות (ג. כ) כתב בדעת הרמב"ן דדוקא בג' עבירות דחמירי בעצמן אסור אפי' להנאתו וכמש"נ.

**בג.** אכן צ"ע עדיין שיטת הר"מ דס"ל דמשום ק"ה וא"כ האיך פסק דאפי' להנאת עצמו אסור כרמב"ן, וי"ל דלשי' הר"מ תרתי איכא, ואף דל"ש דינא דק"ה מ"מ יש עדיין המחייב משום עצם מעשה האסור בעבירה חמורה זו, ולכך אפי' כשמתכוין להנאת עצמו אסור. ומדויק גם בתשו' המאירי שם דהביא דב' הרמב"ן וכ' דלא מפני ק"ה בלבד. ולא כמו שכתב הרמב"ן בלשונו. ומשמע דשייך מלבד דין ק"ה גם עצם האיסור והוה המחייב במקום דליכא ק"ה.

**כד.** ולפ"ד א"ש מה דהק' ממתרפאין דשם ליכא אונס כלל ול"ש הלכה דימסור נפשו מחמת קדוש ה', והא דר"כ בקדושין דמסור נפשו למיתה בג"ע ואף דלא הי' כדי להעבי', י"ל דהחמיר ע"ע ומדת חסידות היא, וכ"כ רבינו המאירי בסנהדרין שם דמדת חסידות היתה והרא"י שהרי אף היא לא רצתה להרגו או שמא יצא לה מזה עליו חלול ה' ותגרר בו כונת העבירה עכ"ל. וא"כ אף שאינו חייב, מותר למסור נפשו משום ונקדשתי. (ויעוין בתשובת המאירי (סי' יט) דתירץ כל הקושיות על בעה"מ).

**כה.** אלא דזה צ"כ, דאם במתרפא דל"ש בו ק"ה איכא הלכה דיהרג וא"י כ"ש במקום דשייך ק"ה, וי"ל דחלוק אונס ממתרפא דכאונס לא חשיב כלל כמעשה עבירה ולכן אם לא שייך בו ק"ה תו ל"צ למסור נפשו, משא"כ במתרפא דלאו אונס כלל ועושה מעשה העבי' בידיים וא"כ אע"פ דל"ש ק"ה מ"מ מחמת גופא דעבירה חייב למסור נפשו ולא לעבדו בהנך ג"ע, וצ"ל לבעה"מ דס"ל דהוחי בהם לא נאמר בהנך ג"ע כהרשב"א דאל"כ תקשי דגבי מתרפא דל"ש ק"ה א"נ דיש וחי בהם הרי ל"צ למסור נפשו ובהכרח כמש"נ. וכן יש לבאר החילוק בר"מ דגבי יהרג וא"י אם עבר ולא נהרג כ' דאין עונשין אותו כלל. וגבי מתרפא אם עבר והתרפא

בשוא"ת יהרג איך פסק כר"ע אע"ג דעיי"כ גורם שימות, אלא ע"כ כיון שאינו עושה מעשה חייו קודמין. אכן לפמש"כ הגר"ח לחלק בין הצלה לרציחה א"ש, ולפ"ד דמחייב מדינא דק"ה י"ל בדעת הר"מ דלכן ל"צ למסור נפשו דשוא"ת הוא ובשוא"ת כל המחייב מצד קדוש השם והתם ל"ש ולכן יחיה ולא ימות וא"ש.

**אכן** לתוס' צריך עיון, וכ"ש הוא דאם ברציחה שלא עושה מעשה אינו חייב במסי"נ כ"ש במקום הצלה גרידא ואמאי בעי' לוחי אחיך עמך, ונראה לומר בדעת תוס', דלא מחלקים בין הצלה ורציחה, ויסוד לכך נראה מדברי המאירי בסנהדרין שם דהביא האוקימתא בשוא"ת בשני אופנים, א' כתוס' דהנך עצמן שזרקוך על תינוק, וכ' אם היה ישראל מושלך בבור וא"ל עכו"ם אל תעלהו ואם תעלהו אהרגך אינו חייב להעלותו. ולכאורה צ"ב דהרי זהו רק הצלה ומ"ש לדין רציחה בידיים או בשוא"ת. ומשמע דליכא לחלק בין הצלה ורציחה.

**ולפ"ן** יובנו גם דברי תוס' דלולי הפסוק של וחי אחיך הו"א דינא דיהרג ברוצח הוא משום דלא נאמר וחי בהם וא"כ בין בעושה מעשה ובין בשוא"ת, ויסבור כהר"מ. אבל לאחר שבא ר"ע ודרש חייך קודמין א"כ זהו דוקא בשוא"ת אז יש סברא הפוכה דחייך קודמין אבל בעושה מעשה דיש סברא דמאי חזית חייב למסור נפשו וכסברא הא' שכ' הגר"ח.

**כב.** ולפי כל האמור י"ל מה דהקשה הרמב"ן על בעה"מ"א. דס"ל כשיטת הרמב"ם בזה דדין יהרג הוא מהלכות קדוש השם דיש הלכה מיוחדת לההרג. ולפ"ז במקום שמתכוין להנאת עצמו ל"ש ק"ה, ולכן אף בפרהסי' יעבור וא"י דל"צ למסור. וזהו דכ' הרמב"ן תדע שהרי ג' עבירות הללו לא מפני ק"ה נאמרו. חזינן מהכא דהרמב"ן לא ס"ל דדין יהרג וא"י הוא מהלכות ק"ה אלא מחמת עצם העבירה. ובדעתו נראה דס"ל כמש"כ הר"ן ונמ"י שם, דהקולא דלהנאת עצמו שרי היינו בשאר עבירות אבל בהנך ג"ע לא, דלא משום חלול ה' גרידא, אלא דחמורות הן משאר, וזהו הטעם דאפי' להנ"ע מ"מ

וכשב וא"ת מ"מ שיטת הר"מ דגם בזה חייב למסור נפשו וכמו שכ'.

**כז.** ומקור דינו של הר"מ הוא מירושלמי סוף פ"ח דתרומות סיעת בני אדם וכו', אמר ר"ל והוא שיהי' חייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן אמר אפי' שאינו חייב מיתה. והרמב"ם פסק כריש לקיש ועיי"ש במראה הפנים שהק' דהרי ההלכה בכ"מ כר' יוחנן לגבי ר"ל, ושכש הספרים להיפך, ולפמש"כ נראה לבאר דהרי ברשב"א שהבאנו לעיל כ' לחדש דגם בג' עבירות נאמר דין וחי בהם ומ"מ חייב במס"נ משום ק"ה, ובע"כ דהא בשאר עבירות ליכא חיוב ק"ה היינו דאיכא דין מיוחד של וחי בהם לענין חיובא דק"ה, דמשום הצלת חייו לדחות חיובא דק"ה אבל בעיקר העבירה אין החילוק בין ג"ע לשאר עבירות. ונראה דאף הר"מ סובר בזה דלא כהרשב"א דבג"ע לא נאמר דין וחי בהם גם לענין עצם העבירה דהרי בארנו דבמתרפא לא החזר בר"מ דין ק"ה ובע"כ דחיוב מס"נ בזה הרי משום עצם מעשה העבירה. ומוכרח דבג' עבירות ליכא דין וחי בהם (ולרשב"א גם במתרפא שייך דין ק"ה) מ"מ מודה בזה להרשב"א דבענין דין מיוחד של וחי בהם לדחות חיובא דק"ה ולא בסגיה דעצם העבירה נדחית מדין וחי בהם. ולפז"נ דיש חילוק בסכרת מאי חזית וכו' דמשו"ה רציחה אין נידחת מפני פקו"נ בין דחית עצם עבירת רציחה ובין דחית דין ק"ה. דהא דעבירת רציחה אין נידחת בפני פקו"נ היינו משום הצלת חייב חבירו השקולים כחייו, (ומכ"ש דיש נפש אבודה מלבד מעשה האיסור) ולענין זה שפיר קאמר הרמ"ך דכיון דאין ביחוד משום הצלת חיי חבירו ל"ש הך טעמא שלא לדחות רציחה בפני פקו"נ, אבל לענין דחיית ק"ה הו"ל רק סברא דעבירת רציחה איכא חיוב ק"ה כיון דמאי חזית ולכן חייב למסור נפשו, ואי"ז הצלת חיי חבירו ומשו"ה אף דבכה"ג ליכא הצלה מ"מ הרי ברציחה נאמר חיובא דק"ה ומשו"ה חייב במס"נ.

**כח.** ונראה דהר"מ מפרש דכזה פליגי ר"ל ור"י בירושלמי ביחודוהו דר"ל סובר דחיוב מס"נ

בהנך ג"ע כ' דעונשים אותו עונש הראוי. וצ"ב החלוק. וי"ל דה"נ גבי אונס אף דעבר מ"מ סו"ס אונס הוא ול"ח מעשה ולכן ל"ש לענשו, משא"כ במתרפא דאינו אונס ורק רוצה להנצל מיתה ע"י שיעבור אחת מעב' אלו אע"פ שמציל נפשו עי"ז מ"מ רצון הוא ושפיר חייב (ועיי' באחרונים שתי' דגבי מתרפא אין דאי שינצל מיתה ולכן חייב וצ"ב) ומשמע ג"כ ממתרפא דרצון הוא על המעשה אבל חלול ה' ל"ש, דהר"מ לא הזכיר כלל במתרפא חלול ה' ובהלכה דאונסין כ' דאע"ג דפטור מ"מ חלול ה' עבר, ונראה דבמתרפא ל"ש כלל הלכה דחלול ה' וליכא ההלכה המיוחדת דיהרג מדין ק"ה דל"ה באנסו נכרי, אלא רק עצם מעשה העבירה שאסור לעשותה ולכן אם עבר ועשה שפיר יש לענשו בעונש הראוי.

**כז.** והנה הרמב"ם פ"ה שם ה"ה כ' נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאה וכו' או תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לא נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל עכ"ל והכסף משנה בשם הרמ"ך הק' דהרי הכא ליכא הסברא דמאי חזית דהרי יהרגו כולם וגם הוא עצמו וא"כ מוטב שיהרג בעצמו ואל יהרגו כולם. ומסיים הכס"מ ואפ"ל דקבלה היתה בידיהם שבשפ"ד יהרג וא"י אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אה"נ אפי' במקום דל"ש ג"כ דינא דיהרג ואל יעבור.

**ובל"ח"מ** שם הקשה דלר"ל שייך לומר טעם זה, אבל הר"מ שפסק כר"ל והביא הטעם דאין מאבדין נפש מפני נפש ל"ש לתרץ דקבלה היתה בידם ועיי"ש שתי' בדוחק דיש דרך להמלט, ומש"כ בגמ' מאי חזית הוא במקום דל"ש להמלט עיי"ש, ולפמש"כ ניחא דלר"מ דין יהרג וא"י הוא הלכה מיוחדת ליהרג וא"כ אף דליכא הסברא דמאי חזית מ"מ חייב למס"נ ולהרג דהסברא דמאי חזית רק עושה שיחשב כרציחה אבל מדין ק"ה אף דליכא מעשה רציחה חייב למסור נפשו ועל כל אחד ואחד מנטל חיוב זה, ואף דלא הוי כמעשה רציחה בידים

כיון דאין כאן הצלה והו"ל כפלוגתא דאביי ורבא לעיל ובהא פוסק הרמב"ם כרבא דהו"ל משום ק"ה ולכן פסק שם כריש לקיש ול"צ לשבש הספרים וא"ש ע"כ.

הוי משום ק"ה כנ"ל ומשו"ה אף ביחדו חייב במס"ג, ור"י ס"ל דכל דין מס"ג בזה רק משום עצם העבירה והיינו משום הצלת חיי חבירו וכמש"כ, ולכן ס"ל כסברת הרמ"ך דבכה"ג ליכא הך טעמא

## סימן יג

### בעניני גירות

### מילה וטבילה בגירות

מדבריו כמש"ג ולהיות בן ברית הוא התחלת ההנהגה וקיום מצוות מילה וטבילה וכמו דבישראל נכנסו לברית במצוות אלו דוקא כן גם הגר וכמו דלא מצינו בישראל דבעי כונה בטבילה לשם בניסתם לברית כן העכ"ם. אכן יעו"ש ביבמות במאירי ורש"י דכ' דנהגה מנהג יהודית משמע לכאורה מדב' דע"י דנהגה מנהג יהודית לא חסר כונה וגירות דטבילת נדה הריא כונה לקבל דת יהודית, אכן מפשיטות לשון הגמ' משמע דטבילת גר הוי מצוה בעלמא, דע"יז הם נכנסים ליהדות ומצוות ל"ב כונה ולכן טבילת עולה לגירות אבל א"נ דבעי טבילה בגירות, א"כ אמאי מתני טבילת נדה והרי לא התכוונה לשם גירות, אלא ע"כ מוכח דטבילת גר הוי טבילת מצוה בעלמא.

**והנה** במנחת חנוך (סי' ק"פ) הק' איך מהני טבילת קרי לגירות והרי לקרי מהני מים שאובים ולגירות לא מהני. ולכאורה צ"ב איך מהני טבילת קרי לגירות והרי לא היתה כונה לשם גירות, ומשמע דל"ב דין טבילה לגירות, אלא הלכה היא במתגייר שבגופו נעשה מעשה טבילה וכל דנעשתה הטבילה מהני לגירות. ולפ"ז א"ש אמאי מהני טבילת בעל קרי לשם גירות, דשם טבילה איכא בו. ובגר בעינן רק דשם טבילה יהי עליז.

**והנה** ידועה שיטת התוס' (דף מז, א שם). דהמילה קודמת לטבילה וכדאמר אינו גר עד שימול ויטבול. ותימא דאמר בהערל מעוברת שנתגיידה

**כתובות** (יא, א) אר"ה גר גטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד וכו' וזכין לאדם שלא בפניו. אמר ר"י הגדילו יכולים למחות, ויש להסתפק בדין גירות אי בעי כוונה בטבילתו או לא. ונראה דתלוי בחקירה מהו דין המילה וטבילה בגר, א"נ דטבילתו באה לטהרו מטומאת עכו"ם שבו, וכטבילת טומאה, והמילה הוא הכשר לטבילתו זו, שלא יחשב כטובל ושרץ בידו. או דהיא הלכה מיוחדת שע"י שנהגה במצוות ודיני ישראל, ובקיום מצוות אלו של מילה וטבילה נעשה ישראל, וא"כ א"נ דהוי טבילה לטהרו מטומאת עכו"ם בעי לכונת הטבילה כמו בטבילה קדשים. אכן א"נ דע"כ נכנסים לכלל ישראל ל"ב כוונת טבילה וגירות ורק לדינא של מצוות בעי כוונה.

**וביבמות** (מה, א) בטבילת נדה עולה לגירות, דאמר רב אסי מי לא טבלה לנדוטה. והרמב"ם בפ"ג מהלכות אסו"כ ה"א כתב ח"ל: בג' דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרוב וכו' ובה"ד כ' וכן לדורות כשירצה העכו"ם לכנס לברית וכו' ע"י"ש. ככס כגר מה אתם במילה וטבילה הרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

**ולכאורה** צ"ב דהרי מילת ישראל במצרים היתה רק לאכילת קרבן פסח ולא מילה דגירות. והרמב"ם כ' "וכן" דפירושו דבאותה מילה שהיתה במצרים הוא דנעשה לדורות. אלא מוכח

א"נ דהוי כטבילת טומאה וערלה מעכבת בטבילה זו א"כ מה איכפת לן בל"ח מ"מ ערל אינו מוכשר לטבילת גירות, וערלה של עובר העומד להולד ג"כ מעכבת, והוא הוא שהוכיח הרמב"ן דהסדר לא מעכב דגם הרמב"ן יסבור כדברי תוס' כיון דל"ח הוי גר בטבילת אמו וכדמוכח דחייבין משום אשת אח מהאם. אלא מ"מ מוכח מהכא דאין הסדר מעכב ושאין הטבילה בגדר טבילת טומאה דאל"ה ל"ש לחלק בין חזיא ללא חזיא, ואין נעשה גר בטבילה לבד דהוא ערל, ושפיר מוכיח הרמב"ן דהוי רק הלכה מיוחדת של התחלת חנוכם במצוות, אבל גם הרמב"ן מודה דהוי גר מעליא בטבילה לחוד.

**ובדברי תוס' צ"ב** דהם ס"ל דהסדר מעכב, ולפמ"ש"כ הטבילה הוי מגדר טבילת טומאה והמילה הכשר. וא"כ מ"ש לחלק בין חזיא ללא חזיא, והוי סו"ס ערל הוא. וי"ל דמ"מ אפשר לחלק דשאני דין ערלה בעובר במעי אמו מדין ערלה בנוולד. דיסוד דין ערלה דמעכב לטבילה היינו כשכבר חל עליו דין מילה וא"כ ערלתו מעכבת לטבילתו. ולכן בעכו"ם כל דלא מל הוי כטובל ושרץ בידו אבל במעוברת שנתגיירה עדיין לא חל דין מילה על העובר. וממילא אין ערלתו ערלה, ושאני מערלה שלא בזמנה דמשנולד ערלה הוא אלא שהוא שלא בזמן. אבל לפני שנולד דל"ח לאו ערלה היא כלל.

כנה אי"צ טבילה ואור"י דשאני התם דאכתי ל"ח למילה עי"ש. ובביאור דב' תוס' נראה כמ"ש"כ הרא"ה דכיון דלא חזיא הו"ל כאשה דסגי בטבילה בלבד. (ועיין בהגר"א יו"ד רס"ח דכ' כהרא"ה והוסיף דאחר שנולד הוא כישראל גמור אף בלא מילה). והנה הרמב"ן הוכיח שם מכח קושית תוס' דהסדר אינו מעכב ויוכל לטבול ולמול אח"כ. ולכאורה צ"ב מה הראי' דילמא שאני הכא דל"ח וכמ"ש"כ תוס' והרא"ה אבל במקום דחזי אה"נ דהסדר מעכב. ויעיין ב"קין אורה" (יבמות שם) דמהרמב"ן משמע דגם במעוברת שנתגיירה כנה אינו גר עד שימול. וקשה מהא דאין נושאין על האנוסה דהודתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חייבין משום אשת אח מן האם וא"נ דאינו גר עד שימול הו"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי וצ"ע.

**ולפ"ד** נראה לומר דבזה פליגי תוס' והרמב"ן, אי טבילה של גר הא מגדר טבילת טומאה, והמילה כדי להכשירו לטבילה בכדי שלא יחשב כטובל ושרץ בידו. אכן א"נ דזו הלכה מיוחדת דילפינן מאבות ואמהות דע"י חנוכם במצוות והנהגתם בהם הם נכנסים לברית ישראל. א"כ אמאי נימא דהסדר יעכב. וכ"מ מדברי תוס' דהיכא דל"ח הוי גר בטבילה בלבד כאשה, א"כ זה רק א"נ שהמילה והטבילה הם כשאר מצוות ובקיומן נעשה לגר ממילא וא"כ היכא דל"ח הוי גר בטבילה לחוד דין מילתו אח"כ כדין מילה בשאר ישראל. אבל

## סימן יד

# בדין טבילת גירות צריכה שלשה

**ונראה** לומר דהנה בגמ' בעבודה זרה (כו, א) מנין למילה בכרי שהיא פסולה שנאמר ואתה את בריתי תשמור וילפינן לה התם מקראי, חזינן מזה דעכו"ם הוה פסול וגרירות במצות מילה. ולפי"ז א"ש קושית הרשב"א דהחסרון דנתגייר בינו

**הרי"ף** ביבמות מ"ח כ' דלא בעינן שלשה כדיעבד, והקשו הרשב"א והרמב"ן מהגמרא (לקמן מו, א) בההוא דאמר נתגייר ביני לבין עצמי אינו גר ואמאי אינו גר לשיטת הרי"ף דל"ב שלשה.

ויעניין בשו"ע (יורד סי' רסח) גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה וטבילה, ולשונו צ"ב דהרי המילה והטבילה היא היא המכניסותו לקהל ישראל ומ"ש שנכנס לקהל ישראל, דמ"ש כניסה חוץ ממילה וטבילה, ובה"ג שם כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלן בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדין ביום מיהו דוקא לכתחילה אבל כדיעבד אם לא מל או טבל אלא מפני ב' ובלילה אפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקרו ואשה שטבלה לנדותה היו גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצוות. ומבואר בזה דעיקר מעשה הגירות הוא קבלת המצוות דמשפט שבגירות נאמר על קבלת המצוות, ומילה וטבילה הם גמר מעשה הגירות, וזה מש"כ המחבר בשו"ע גר שנכנס לכלל ישראל חייב מילה וטבילה, והכניסה לקהל ישראל היא קבלת מצוות דזהו עיקר מעשה המצוות כמש"נ.

**ולפז"נ** לתרץ הקו' להני קמאי דס"ל דההלכה דבעינן שלשה הוא רק לכתחילה, אבל כדיעבד מהני הגירות גם בלא ג'. דלפמ"ש עיקר מעשה הגירות הוא קבלת המצוות, ומילה וטבילה הלכות במעשה הגירות הם. ולפז"ל ל"ק מהא דנתגיירתי ביני לבין עצמי, דא"ל לדברך עכו"ם אתה. דכשאומר נתגיירתי פירושו שקיבל מצוות בינו לבין עצמו דזהו הגירות קבלת עול מצוות. ולכן שפיר קא"ל לדברך עכו"ם אתה דעיקר מעשה הגירות שהיא קבלת עול מצוות בעינן שתהי' בפני שלשה, וכן א"ש הקושי' מהא דקדושין דהרי את מקודשת לי לאחר שתתגיירי אינה מקודשת דאינו בידו, ופירושו משום דבעינן בפני שלשה לקבלת המצוות וזה אינו בידו. ולפי"ז אלו שהקשו י"ל דלס"ל כן ובאמת עיקר מעשה הגירות אינו קבלת עול מצוות אלא מילה וטבילה. ובתוס' (סנהדרין סח, ב) כתבו דהא דאמרין דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אינן יכולים למחול דמועיל להם מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופן ואין חסרים אלא קבלת מצוות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה. ולכאורה מוכח דעיקר מעשה הגירות הוא מילה וטבילה, וכן צ"ב דבקדושין כ'

לבין עצמו אינו חסרון במעשה הגירות, אלא חסרון בעצם מעשה המילה דליתא מאן דמשוי ל' לדין מילה, דעכו"ם שמל אין מילתו מצוות מילה, ולכן אינו גר, אבל מטעמא דגירות ליכא חסרון כלל, אלא דלפ"ז באשה דל"צ מילה גם בינה לבין עצמה תיהוי גירות וזה לא משמע בגמ', דהחסרון הוא במעשה המילה דעכו"ם כ"א כמה שנתגייר בינו לבין עצמו וכדאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי וצ"ע.

**ונראה** עוד דדעת הר"ף דהביא ביבמות דינו דר' יהודא דבעינן בית דין, ונראה דדינא דר' יהודא ודינא דר' יוחנן תרתי הם דר' יוחנן איירי במעשה הגירות שהוא מעשה משפט וזהו רק לכתחילה להר"ף, אבל ר' יהודא איירי בעיקר קבלת גרים דרך בי"ד הם המקבלים לגרים. ונראה להוכיח כן דהק"ן אורה הקשה לרש"י דפירש מימרא דר' יוחנן משפט כתיב ב' משפט אחד הי' לכם ולגר, והק' אמאי לא הביא הברייתא דר' יהודה דילפינן מושפטתם בין איש ובין אחיו ובין גרו. וצ"ע. ומוכח כמש"כ דתרתני ניהו דינא דר' יוחנן דנאמר על מעשה הגירות דבעינן ג', ודינא דר' יהודא דאיירי על עיקר קבלת גרים. דקבלתן דוקא ע"י בי"ד, והר"ף דס"ל דל"ב ג' היינו על מעשה הגירות, אבל דין קבלת גרים הלכה מיוחדת היא דקבלתם דוקא ע"י בי"ד ומשו"ה נתגייר בינו לבין עצמו לאו כלום הוא, דליתא בי"ד דיקבלו.

**וביבמות** (מה, א) עבדי' דר' חייא ב"א מטבלה לההיא כותיה וכו' אמר רב אסי מי לא טבלה לנדותה. והק' הראשונים דלאו לשמה היא, ועוד דקי"ל דטבילת גירות צריכה ג'. ות' דל"א דבעינן ג' אלא לכתחילה אבל כדיעבד לא פסלינן ל' (הר"ף ומרדכי שם ותוס' יבמות מ"ה) והק' מהגמ' דאמר נתגיירתי לבין עצמי וא"צ דדיעבד מהני טבילת גירות אף בלא ג' א"כ לדבריו ישראל הוא. וכן צ"ע מקדושין ס"ב דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שתתגיירי אינה מקודשת דלאו בידו הוא וא"צ דדיעבד מהני אף בלא ג' הרי בידו הוא וצ"ע.

הביא כאן דאם טבל בפני שנים עלתה לו טבילה כמש"כ בהל' גירות ס' רס"ח סק"ג. ונראה דשאני עבד דבו עיקר הגירות הוא באמת המילה והטבילה, דכיון דכבר קיבל עליו עול מצוות תו ל"ש שיקבל, וקודם ל"א משום דבקבלה היתה לשם עבדות. ועיקר מעשה הגירות הוא המילה וטבילה. ולפז"נ דבגירות דגר קטן ה"ה כן, דבמקום דל"ש קבלת עול מצוות דהרי בקטן ל"ש קבלת מצוות, וא"כ ככה"ג עיקר מעשה הגירות הוא המילה והטבילה, ולכן שפיר מטבילין אותו ע"ד בי"ד, וא"ש דב' התוס' בסנהדרין, וכמש"כ דבקטן ל"ש קבלת עול מצוות הרי אז המילה והטבילה הם רק עיקר מעשה הגירות, ולכן ל"כ בקבלה לדין שלשה. ודין המחאה בקטן כמש"כ הגר"ב"ד דהוא תנאי במעשה הגירות, דלמעשה הגירות בעינן עוד קבלת עולם מצוות וא"כ כשמיחו נתבטל התנאי.

תוס' דבקבלת מצוות בעינן שלשה והכא בגדלו ולא מיחו דהיינו קבלה, משמע דל"כ קבלה בפני שלשה. וכן מהגמ' (כתובות יא, א) גר קטן מטבילין אותו ע"ד בי"ד לכאורה משמע דל"כ קבלה בפני שלשה. וכן מהגמ' (כתובות יא, א) גר מטבילין אותו ע"ד בי"ד לכאורה משמע דהטבילה עיקר והמשך דב' הגמ' מר' יוסף הגדילו יכולים למחות. ובברכת שמואל להגר"ב"ד בקדושין (ס"י ט"ו) כ' דקבלת מצוות הוא תנאי בעיקר מעשה הגירות, ובהגדילו ולא מחו נתקיים התנאי ואם מחה לא נתקיים התנאי ובטלה הגירות. ולפ"ד צ"ב דהרי עיקר מעשה הגירות הוא קבלת עול מצוות ומ"ש מחאה בזה.

**והנה** המחבר ביו"ד רס"ז סק"ז כ' כשישתחרר העבד צריך טבילה אח"כ בפני שלשה ואי"צ לקבל מצוות ולהודיע עיקרי הדת, שכבר הודיעהו שטבל לשם עבדות ע"כ. ולכאורה צ"ב אמאי לא

## סימן טו

# בענין קרבן הגר

גם בהמה לשלמים. וכן צ"ע דהרי שלמים באין נדבה, וא"כ כיון דסגי בעולה לחוד מ"ש לומר דאפשר גם עולה ושלמים דהרי כיון שכבר הביא עולתו. והוכשר לאכול בקדשים ודאי אם ירצה להביא שלמים מביא דבאין בנדבה.

**ואשר** נראה דיש לחקור דהאי דינא שצריך להביא קרבן הגר אם זהו חלק ממעשה הגירות, דכמו מילה וטבילה דהם מעשה הגירות ובזה נכנס לכלל ישראל, אלא דהמילה והטבילה באין להתירו בבת ישראל ולחייבו במצוות כישאל, והקרבן שמביא בא להכשירו בקדשים, דעד שלא הביא הקרבן לא נגמר הגירות דזה ג"כ חלק ממעשה הגירות או דבאמת גירותו כבר נגמר במילה וטבילה דהרי כישאל לכל מילי, רק דאיכא חיוב הבאת

**הרמב"ם** (פ"ג מהלכות אסורי ביאה ה"ה) כ' וז"ל: ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה עי"ש. וכ"פ בפ"א מהלכ' מחוסרי כפרה ה"ב שקרבנו של גר בא בשני אופנים אם מביא בהמה מביא אחת לעולה ואם מביא תורים מביא שנים ושניהם לעולה.

**רצ"ע** דבפ"א מהל' מעה"ק כתב דז"ל וקרבן הגר והוא עולה מן הבהמה או שני בני יונה או שתי תורים ושניהם לעולה. או שתי בהמות אחת עולה ואחת שלמים וכו'. וא"כ מבואר דבעינן שיביא שתי בהמות אחת לעולה ואחת לשלמים. ואף שגם שם כ' בתחלה שיכול להביא אחת לעולה שכן כתב וקרבן הגר הוא עולה מן הבהמה מ"מ צ"ב אמאי לא הביא הכא ובמחוסרי כפרה האופן השני שמביא

יעשה. כמו העשיה שלכם כן עשיתו של הגר יהי בעולה ושלמים שחייב גם שלמים. ואילו הברייתא השני' מיירי בענין מעשה הגירות מה שפועל במעשה הגירות וגומר הגירות וע"ז יש מיעוט ככם כגר יהי לכם הקשתיו ולא לקרבנותיכם, שלא הוקש שיהא מעכב בגירות ככל קרבנותיו, דרק מילה פועל וגומר מעשה הגירות.

**ולפי"ן** א"ש אמאי לא הזכיר הרמב"ם שצריך להביא שלמים דהכא מדבר הרמב"ם במעשה הגירות שבוה נכנס תחת כנפי השכינה וזה דוקא העולה מעכבת להיות ככשרי ישראל שזה גומר הגירות אבל השלמים לא הוי אלא חיוב בעלמא ואינו בכלל מעשה הגירות, וגם לא מעכב באכילת קדשים דזה ל"ה אלא חיוב גרידא. וע"כ בהלכ' מחוסרי כפרה שנתן טעם למה לא הוי קרבנו בכלל מחוסרי כפרה, דהא אסור לאכול קדשים עד שיביא קרבנו לא הזכיר השלמים, דבאמת השלמים אינו מעכב באכילת קדשים ופשיטא דלא הוי מחוסרי כפרה דהוא רק חיוב בעלמא. רק בעולה שמעכבת באכילת קדשים ביאר למה ל"ה כמחוסרי כפרה, אבל במעשה הקרבנות דמיירי בעיקר קרבנו כתב דצריך להביא גם שלמים.

**ונראה** להוכיח כן מתוספתא בכריתות (פ"א ה"ב) דאיתא שם המפלת לאחר מלאת וכו' וגר שנתגייר מהול וכו' מביאין קרבן ונאכל ע"כ. ומפרש המנחת בכורים שזה קרבן של גירות וקמ"ל כמה דתני מהול שאף למ"ד דאי"צ הטפת דם ברית מ"מ צריך קרבן להשלים הגירות עיי"ש. הרי שמביא גם שלמים דהרי עולה כולה כליל לה. והרי כ' בתוספתא דנאכל וא"כ זה בשלמים ומכאן הוכיח הרמב"ם שמביא גם קרבן שלמים. ועי' בס' אבן האזל שכתב ליישב דעת הרמב"ם, דיש להסתפק בגן שמל וטבל ועוד לא הורצה בקרבן עולה אם יכול להתנדב שלמים. כיון דכ"ז שלא הורצה בקרבן עדיין לא נכנס לגמרי לקדושת ישראל. דכיון דקודם הרצאה הוא מחוסר מעשה אפשר שאינו יכול להקדיש שלמים אפי' להקריב לאחר שהורצה וא"כ שפיר הוצרך הרמב"ם להשמיענו דדין עיקר קרבנו

קרבן, וכשאר חייבי קרבן מחוסרי כפרה שלא אוכל בקדשים עד שיביא קרבנו.

**והנה** בגמ' (כריתות ת, ב) דת"ר כאשר תעשו כן יעשה מה אתם עולה ושלמים אף הוא עולה ושלמים שנא' ככם כגר וכו' תניא אידך יעשה אשה ריח וגו' אימא אתם עולה ושלמים אף הם עולה ושלמים ת"ל ככם כגר יהי', לכם הקדשתיו ולא לקרבנותיכם ע"כ ולכאורה פליגי ברייתות אהדדי אם גר בעי להביא קרבן שלמים ג"כ. אכן לפמ"ש"כ ל"פ, דבגמ' שם ות"ק מ"ט לא תני גר כי קתני משום דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קמייתי קרבן למכשרי נפשי למיעל בקהל. והרמב"ם בריש מחוסרי כפרה כ' גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עכבו להיות גר וכו' עיי"ש הרי מבואר מדבריו שקרבן הגר אינו בא מדין מחוסרי כפרה, אלא שהוא חלק מעצם מעשה הגירות, ובא להשלים הגירות ומה שאסור לאכול בקדשים מפני שעדיין לא גמר גירותו ולא נעשה בכשירי ישראל שקרבנו מעכבו מלהיות גר גמור וע"כ אסור לאכול בקדשים ולפ"ז יש לבאר דברי התו"י שם בכריתות דהא דמבעיא גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו, והק' מ"ש מזבה ויולדת דאינם צריכים להפריש ות"י ח"ל משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים, אבל גר מביא להכשרו בקהל. הרי דקרבנו של גר נכלל בתוך מעשה הגירות וחלק בלתי נפרד ממנו ולא בא להכשירו בקדשים לכן צריך להפריש דזהו ג"כ ממעשה הגירות שיפריש וכל שיכול לעשות עכשיו עושה, אבל במחוסרי כפרה שקרבנם בא להתירן בקדשים. וכיון דכוה"ז אין על מה להתיר ל"ב גם להפריש. ונראה דגר שמתגייר צריך באמת להביא שתי בהמות א' לעולה וא' לשלמים, אכן חלוקים הם, דקרבן העולה זהו נכלל במעשה הגירות וע"י מילה וטבילה ועולה נכנס לכלל ישראל ומכשירו לקדשים, אכן קרבן השלמים לא הוי אלא חיוב בעלמא, ולפ"ז מבוארת הגמ' שם מה אתם עולה ושלמים אף הוא שנא' ככם כגר וכו' שכאן איירי ברייתא בענין החיוב ובכלל זה יש גם קרבן שלמים, ומדויק הלשון כאשר תעשו כן



הרי צריך להביא כפרתו ובלא קרבן הוא אסור באכילת קדשים, ול"ש לפרש דהך טבילה הוא מפני שמחוסר כיפורים שאסור לאכול בקדשים צריך טבילה כשהביא כפרתו. כמש"פ הרמב"ם בפ"ב מהלכ' אבות הטומאות, הא כתבו התוס' בחומר בקודש דמחוסר כפורים דגר אינו צריך טבילה עיי"ש וע"כ שהך טבילה הוא טבילה של גירות, וא"כ איך אוכל בקדשים כ"ז שלא הביא עדין קרבנו דודאי קודם שטבל אינו יכול להביא קרבנו דעכו"ם הוא לכל דבר. (ועי' ברכות מ"ז: ועיי"ש באו"ש שהאריך כזה) ויעוין בצל"ח שם שכ' דהך טבילה הוא רק מדרבנן שגזרו שמא יטמא לשנה הבאה עיי"ש בסוגיא אלא שטומאת שבעה לא רצו לגזור בו משום שלא לדחותן מפסחו, אבל טומאת ערב שפיר גזרו בו שהרי שוחטין חורקין על טבול יום, ולב"ה בגר גזרו גם על טומאת שבעה דאם בטבילת גירות מיירי ל"ל להזכיר הטבילה כלל הרי כיון שאמרו שנתגייר פשיטא שטבל שאם לא טבל לא הי' גר עיי"ש.

**שן"מ** במאירי שכתב וז"ל גר שנתגייר ערה"פ כלומר שמל וטבל לשם גירות טוב ואוכל וכו' פי' טובל פעם אחרת מדברי סופרים לאכילת קדשים עכ"ל. הרי מפורש דגר מחוסר כפרה צריך טבילה מדברי סופרים אחר שהביא קרבנו כמו שכ' האו"ש מקודם ודלא כתוס' בחגיגה ולפ"ד מיושב קושיתו.

של הגר או עולה או שלמים, אלא שנתרבה דגם עולה לחוד סגי, א"כ אם ידצה להקריב עולה ושלמים שפיר יכול להקדישן, ובזה שפיר מיושב מש"כ זה רק בהלכ' מעשה הקרבנות משום דהתם מיירי בעיקר דין קרבנו של הגר וכאן מיירי בדין הכשרו עיי"ש. הרי שתפס בפשטות דגר שמל וטבל ועדיין לא הורצה בקרבן כיון דל"ה כבשרי ישראל איננו יכל להביא קרבן אפילו להקריב אחר שיורצה. אבל בתוספתא כריתות (פ"א ה"ה) כל חייבין קנין שבתורה וכו' הביא לצרעתו יחזור ויביא לכפרתו לנזירתו יחזור ויביא לכפרתו ע"כ. פי' גר שמל וטבל ועוד לא הביא קרבנו ה"ה כישראל גמור ואם נעשה מצורע ונטהר והביא קרבנו לצרעתו יחזור ויביא לכפרתו, צריך להביא קרבן גירותו, ומשמענין דלא מיפטר בקרבן שהביא לצרעתו ויהא מותר לאכילת קדשים אלא דצריך שיביא קרבן לגירותו, וכן אם קיבל עליו נזירות והביא קרבן לנזירותו יחזור ויביא לכפרתו, ולא אשתרי לאכילת קדשים בקרבן נזירות אלא יחזור ויביא.

**קרי** מפורש בתוס' שגר שמל וטבל ה"ה כישראל גמור לכל מצוחת שבתורה ורק לענין אכילת קדשים צריך קרבן, אבל לענין הקרבה יכול שפיר ככל ישראל כיון שכבר מל וטבל. והנה הקשה האו"ש בהלכ' מחו"כ איך אמרי ב"ש בפסחים צ"ב. גוי שנתגייר בערב פסח טובל ואוכל את פסחו לערב

## סימן פז

# בענין טבילת הגר ומילתו

וכבסו שמלותם וכו' ודלמא נקיות בעלמא אלא מהכא ויקח משה את הדם ויזרוק על העם וגמירי דאין הזאה בלא טבילה. ויעוין בב"ח (י"ד ס"י רס"ח) ורש"ש בכריתות (ט). שהקי' למה מביא הרמב"ם שהי' טבילה במדבר מוכבסו שמלותם דדחי הגמ' דלמא

**הרמב"ם** (פ"ג מהל' אסורי ביאה ה"ג) כ' וז"ל וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחו וכבסו שמלותם. ובגמ' (יבמות מו, ב) ור"י באבות נמי טבילה הוה מגיל אילימא מדכת' לך אל העם וקדשתם היום ומחו

בתוס', והטבילה שאחר הזאה צריכה להיות דוקא ביום שהוא עיקר הטהרה, והטהרה צריכה להיות ביום. וצ"ב מ"ש הטבילה הראשונה מהשני. ולפ"ד יבואר דהטבילה הראשונה שקודם ההזאה אינה מדין טהרה אלא מדין הזאה שהוא נכלל במעשה ההזאה (ולשון תוס' הרא"ש ואותה טבילה דלפני הזאה אינה אלא לנקיות בעלמא לפיכך כשירה אפי' בלילה וע"ע תו"י יומא ח'). וההזאה שצריכה להיות ביום בארו שאין הוא דין במעשה הזאה שאינה אלא ביום אלא שהוא דין בטהרה וכמו בטבילה שאחר הזאה שצריכה להיות דוקא ביום דאי"ז דין במעשה הטבילה אלא בחלות טהרה ה"נ גבי הזאה דאינו אלא ביום משום חלות הטהרה דאינו אלא ביום, ולפ"ז הוא רק בהזאה עצמה שהיא מעשה הטהרה צריכה להיות ביום, אבל הטבילה שקודם הזאה, אפי' אם נאמר שהוא נכלל במעשה הזאה והוי חלק מהזאה, מ"מ הטבילה אינו מטהר ורק הוא תנאי בהזאה, וכל דל"ח הזאה ממש אינה צריכה להיות ביום, ורא"י מהא דתנן במגילה כ' לא טובלין ולא מזין אלא ביום ובגמ' שם ולא טובלין דכתי' והזה הטהור על הטמא וגו' ביום השביעי ואיתקש טבילה להזאה, ופירש"י דהיינו טבילת גופו, ובתוס' פירשו דטבילה היינו טבילת אזוב, ולכאורה צ"ע אמאי בעינן לילפותא מיוחדת להקיש טבילה להזאה שיהא ביום כיון דמעשה הזאה מתחלת מטבילת האזוב. דטבילת האזוב הוי בכלל הזאה, א"כ מהא גופא ידעינן שהיא ביום דאין מזין אלא ביום. וצ"ל דהא דההזאה צריכה להיות ביום אין זה דין בפני עצמו אלא משום הטהרה של הזאה והיא צריכה להיות ביום דוקא, וכ"ז בהזאה ממש שהיא עושה הטהרה. אבל מה שנכלל במעשה הזאה שאינה עושה הטהרה אינה צריכה להיות ביום וצריך לזה לילפותא מיוחדת להקיש טבילה להזאה שיהא ביום, וע"כ גם בטבילה הראשונה אינה צריכה להיות ביום שאינה באה משום טהרה, אלא שהוא נכלל במעשה ההזאה ואינה צריכה להיות ביום, אבל בטבילה השני' שהוא עצם הטהרה צריכה להיות ביום שאין טהרה אלא ביום. ולפי כ"ז ניחא מה שלא למד הרמב"ם שהי' טבילה במדבר מיוחדת משה וכו' וגמירי שאין

נקיות בעלמא ולא הביא הדרשה השני' מיוחדת משה את הדם כמסקנת הגמ' דגמירי דאין הזאה בלא טבילה.

**ואשר** נראה בזה דיש להסתפק בהלכה דאין הזאה בלא טבילה, אם זה הלכה מיוחדת בהזאה שאין ההזאה מטהרת עד שיהא גם טבילה בהדא, והטבילה היא בכלל מעשה ההזאה, או דאינה הלכה בהזאה, אלא דין בטהרה דגמירי דאם צריך הזאה לטהר צריך גם טבילה, אבל הטבילה עצמה לא שייכת להזאה דגם בלא טבילה הוי הזאה כשירה, אלא דין בטהרה הוא דעד שלא טבל אינו נטהר, ופירוש של וגמירי, דאם בעינן לטהרה של הזאה בעינן נמי טהרה של טבילה, אבל אם לא טבל ג"כ הוי הזאה אלא שאינו נטהר בזה, שחסר לו טבילה ודין הוא שצריך שיהא הטבילה לפני ההזאה.

**ובתוס'** (יומא ד.) הקשו והא הוי בסיני הזאת דם דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, וי"ל אותה זריקה לא היתה בשביל טהרה, שהרי לא על משה לבד נזרק אלא על כל העם אלא דם הברית הוה דכתי' הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם עכ"ל. ודבריהם תמוהים אם לא הוי הזאה של טהרה אלא דם ברית איך אפשר ללמוד משום שהי' טבילה דגמירי דאין הזאה וכו' דהא דגמירי דאין הזאה בלא טבילה הוה דוקא בהזאה של טהרה דהרי גמירי לה אם צריכה הזאה לטהרה צריכה גם לטבילה, אבל אם ההזאה ל"ה של טהרה כלל רק דם הברית מה שייך זה לטבילה, ומוכח מזה דהא דאין הזאה בלא טבילה שהטבילה הוא דין בהזאה ובלא טבילה לא הוי הזאה. והטבילה היא חלק מההזאה. וע"כ שפיר ילפינן מזה דהי' טבילה דגמירי וכו' ואף דל"ה הזאה של טהרה אלא של ברית, מ"מ בלא טבילה אי"ז נקרא כלל הזאה דשם הזאה הוי כל מעשה הזאה ובלי טבילה חסר במעשה ההזאה דהטבילה הוא בכלל הזאה.

**ולפ"ז** יבואר הא דתנן בסוף פרה אבל הוא עצמו טובל בלילה ומוזה ביום, ומפרש ר"ת דאיירי בטבילה שקודם הזאה דגמירי שאין טבילה בלא הזאה ואותה הטבילה כשרה גם בלילה ועי'

והשתא כמאן סבר ר"ע גר שמל ולא טבל מפסח מדכתיב תושב ושכיר והשתא כמאן סבר ר"ע אי כר"י ל"ל קרא פשיטא דלא אכיל בפסח דנכרי גמור הוא עיי"ש, לא הקשו דלא יאכל מדין ערל אלא מדין נכרי והוא כשיטתם דגם עכו"ם בכלל בן נכר לא יאכל בו ודלא כהרשב"א ז"ל ועי' במהרש"א דע"א. אבל קשה דלמא אינו אסור לאכול מדין ערל ומ"ש מעבר מהול. ומוכח מזה כיון שמל לשם גירות לשם מצוה לא הוי ערל ולא הוי בכלל וכל ערל לא יאכל בו, ורק מרבוי דקרא דתושב ושכיר שמעיי' דלא יאכל בפסח, ואחר הריבוי דקרא של תושב ושכיר אין הפירוש דהקרא מגלה לנו שגר שמל ולא טבל הוא בכלל כל ערל לא יאכל בו דהוי ערל, אלא שהוא איסור מיוחד באכילת פסח ואין האיסור משום כל ערל וכו' דאינו ערל כיון שמל לשם מצוה אלא שהוא איסור מיוחד מגזיה"כ דתושב ושכיר.

**ולפ"ן** למאן דיליף דעכו"ם פסול למול מקרא דהמול ימול אם מל לשם גירות ועדיין לא טבל כשר למול דהוא בכלל המול ימול, אבל למ"ד מאת בריתי תשמור פסול למול דעדיין נכרי הוא כיון דלא גמר גירותו שלא טבל ואינו בכלל "בריתי" ופסול.

**והנה** אמרינן שם בע"ז אלא איכא ביניהו אשה למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא דאשה לאו בת מילה למ"ד המול ימול איכא דאשה כמאן דמהלי' דמיא, ובהלכות מילה פסק הרמב"ם דאשה כשירה למול וא"כ למ"ד עכו"ם פסול למול מהמול ימול, ולפ"ז ניהא שדוקא שבט לוי היו כשרים למול שמולים היו ומילתם היתה מילה כשירה שמלו לשם מצוה שנצטוו מאברהם או שמלו לשם גירות, עי' כריתות (ד"ט) בתוס' והם בכלל המול ימול, אבל אחרים ערלים היו פסולים למול כיון דעדיין עכו"ם הם ואינם בכלל המול ימול, ועי' במנ"ח (מצוה ב) שכתב דגר אסור למול בעצמו דעדיין עכו"ם הוא וע"כ הוצרכו ששבט לוי ימול אותם. והנה דעת הרשב"א ז"ל ששבט לוי היו צריכים להטיף דם ברית, כשנכנסו לברית, וכ"כ הרמב"ם ז"ל מילה

הזאה בלא טבילה, כיון שעצם הטבילה הוא משום הזאה שהוא נכלל במעשה הזאה ובלא זה ל"ה הזאה, וא"כ לדורות שנתמעט מקרא בפ' מחוסרי כפרה שאין צריכים הזאה, א"כ גם טבילה אין צריכים שכל עיקרה של הטבילה הוא לקבל הזאה. וכיון שאין הזאה גם טבילה ליכא. והוצרך הרמב"ם ללמוד זה מוכבסו שמלותם.

**הרמב"ם** (בהלכות אסורי ביאה פי"ג ה"ב) כ' מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו מל אותם משה רבנו שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי וע"ז נאמר ובריתך ינצורו. מבואר בדבריו שדוקא שבט לוי שהיו מולים היו כשרים למול אותם, אבל שאר שבטים שהיו ערלים היו פסולים למול אותם.

**ונראה** בטעמו דהנה אמרינן במס' עכו"ז (כ"ז) איתמר מגין למילה בנכרי שהיא פסולה

דר"י ב"פ משמ"י דרב אמר ואתה את בריתי תשמור ורבי יוחנן אמר המול ימול והתנן קונם שאני נהנה מן הערלים מותר וכו', מבואר מזה דערבי מהול פסול למול לכל הטעמים דליכא באת בריתי תשמור וגם בהמול ימול ליכא כיון שלא מל לשם מצוה הוי כערל וכדתנן קונם שאני נהנה וכו' דלאו בכלל מולים הם. ונראה דזה דוקא בערבי מהול שלא מל לשם מצוה, אבל בגר שנתגייר שמל ולא טבל שמל לשם יהדות, אף שעדיין לא טבל ונכרי הוא מ"מ כשר למול דבכלל המול ימול הוא כיון שמל לשם מצוה, וראי' לזה מהא דאמרינן בהערל (דע"א א') ור"ע האי תושב ושכיר מאי עביד לוי אר' שמעיי' לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול והני מולין גינהו, והתנן קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל וכו' אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וכו', ולכאורה קשה מה תירץ בזה כיון דר"ע סובר דאינו גר עד שימול ויטבול וכ"ז שלא טבל ה"ה נכרי לכל דבריו, א"כ הוא בכלל ערלים וכדתנן קונם שאני נהנה וכו' ומ"ש מערבי מהול שאינו אוכל בפסח מטעם כל ערל לא יאכל בו. ועי' (דף מ"ז) שם שהק' התוס' (בד"ה כי פליגי) ח"ל תימא דלקמן בריש הערל ממעט ר"ע גר שמל ולא טבל מפסח מדכתיב תושב ושכיר

היתה במצרים וכו' חוץ משבטו של לוי וכו' ולפי דבריו שבט לוי הטיפו מהן דם ברית שאלולי כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה ע"כ. ותמוה דמי הטיפף להם דם ברית שכולם היו ערלים וערל שמל מילתו פסולה, ונראה דודאי מדין מצות מילה לא הוצרכו להטיפף דם ברית כיון שמלו לשם מצוה ורק מדין גירות הוצרכו להטיפף כדין גר שנתגייר שצריך מילה ואם הוי מהול צריך להטיפף ממנו דם ברית, וכ"נ שאלולי כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה ואם הוא מדין גירות היו אסורים בעצמם להטיפף כיון דמולים הם ובכלל המול ימול הם וראי' לזה נראה דא"נ דהוא מדין מצת מילה מ"ש הטפה אחרי דכבר היו נמולים ונתקיים בהם מצות מילה והוי כחותך באצבע בשלמא בהך שנמולו שלא כתקונו כגון שלא בזמנו אף דאין מילה מ"מ כיון דלא נתקיים המצוה כתקונה והי' להם ערלה מקודם שייך הטד"ב לקיים מצות מילה דכך הוא הדין שלא ניתק ממנו שם ערל עד שהיא כסדר התורה וזהו ביאור שיטת הבה"ג דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך להטיפף וקטן שנולד מהול אין צריך הטד"ב, דבגר שנתגייר כשהוא מהול דהיינו שמל שלא לשם מצוה דכיון דהי' לו ערלה ונחתכה ערלתו שלא כתקונה צריך להטיפף אבל בקטן הנולד מהול שלא הי' לו ערלה מעולם ולא היה לו שם ערל אין צריך להטיפף ממנו דם ברית.

**אב"ל** בלויים שנתקיימה המצוה כתקונה ואינם עוד ערלים למה הצריכו להטיפף ושמא שכיון שאברהם לא נצטוה על הפריעה וכל שלא פרע הוי כאילו לא מל וע"כ הוו כערלים. אבל א"נ שהצריכו להטיפף לא מדין מצות מילה אלא מדין גירות ניחא דאע"ג שהיו מולים שייך הטד"ב דבזה נכנסים תחת כנפי השכינה. וכן מצינו לענין עבדים שנשתחררו, שהק' הרמב"ן ח"ל והם שואלים למה אי"צ נמי מילה כלומר הטפת דם ברית, ומתרצים לפי דעתם כיון דטבילה זו מדרבנן בעלמא היא לא הטריחו עליו לצער ולסכן עצמו במילה ע"כ הרי שדעתם אילו הי' הגירות מדאורייתא הי' צריך הטד"ב דאע"ג שכבר נתקיים מצות מילה כתקונה, שמל בשעת הגירות לעבדות מ"מ צריך להטיפף משום

גירות שבזה נכנס תחת כנפי השכינה, אבל דעת הרמב"ן שעבד משוחרר אי"צ להטיפף שכך כתב ולדעתו כל הנימול למצותו אינו מטיפף דם אלא הי"ה כאשר ובטבילה נכנס לדת ישראל, כמש"פ לעיל ע"ש שכתב שם ולי נראה דמדין מילה אינן חייבין להטיפף דהא מלו ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול דהתם כיון דלא מפקדי כמאן דלא מהילי דמי וכו' הלכך בני לוי נדונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם ע"כ. וסברתו נראה דהא שבמילה נכנסים לדת ישראל אין הפירוש שדין הוא על המעשה המילה, אלא שצריך לקיים מצות מילה ועיקר מה שמילה הוי מעיקר הגירות הוא מצות מילה וע"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול דהיינו שנחתכה ערלתו שלא לשם מצוה צריך להטיפף דם ברית דבזה הוא מקיים מצות מילה וזה הוי מעיקר מעשה הגירות אבל בלויים או בעבדים משוחררים שכבר נתקיים מצות מילה כתקונה מה שייך שיטיפף ד"ב כשמתגייר הא בהטפתו אין בזה שום קיום מצוה וע"כ כתב דהוי כאשר שבטבילה לכד נכנסת בדת ישראל, אבל סברת הרשב"א דמעשה המילה הוא דהוי מעיקר הגירות ולא הקיום מצוה דא"כ מ"ש משאר מצוות שבתורה דלא הוי מעיקר הגירות, וע"כ גם בלויים ובעבדים שכבר נתקיים המצוה כתיקונה צריך להטיפף דבכ"מ הוי הטד"ב מעשה מילה וזה הוי מעיקר הגירות. ובמש"כ שמה שסובר ר"ע בהערל דגר שמל ולא טבל וקטן שנולד מהול אינו אוכל כפסח לא הוי גלוי שהם בכלל כל ערל לא יאכל בו אלא שהוא איסור מיוחד בפסח שאינם אוכלים, יתישב בזה מה שפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' תרומות הי' דנולד מהול אוכל בתרומה, ותמה המנחת חינוך הא הר"מ פסק בהלכ' מילה דנולד מהול צריך הטפת ברית וא"כ הוי ערל והאיך אוכל בתרומה עיי"ש. ולדברינו א"ש דבאמת כיון שנולד מהול אינו ערל ואף שצריך להטד"ב משום ערלה כבושה מ"מ כיון שלא ניכר ערלתו אינו ערל והא דצריך הטד"ב הוא מצוה מיוחדת בפ"ע. ועי' לשון רש"י בשבת (דף קל"ד) והטפת דם ברית מצוה כדכתי' גם את כדם בריתך עיי"ש. מבאר שהטד"ב הוא מצוה בפ"ע וע"כ מותר לאכול

ראית מסתברא ערלות היו ל' דריבוייא שכן מחוסר מעשה ומעשה בגופו וענוש כרת וישנו לפני הדבור וכו' עיי"ש.

**והנה** בגולד מהול שצריך הטפת דם ברית ודאי שאין בו כרת דעכ"פ אינו ערל וגם לפני הדבור לא נצטוו ע"ז וא"כ לא היו נפישן חווי כאנינות שיש תלת מילי וכמו באנינות אונן מותר בתרומה ודרשינן זרות אמרתי לך ולא אנינות הכי נמי לענין ערלות היו כן זרות אמרתי ולא ערלות רק מריבוי דתושב ושכיר אסור ערל בתרומה ומסתברא לאוקמי בדנפישן אבל בגולד מהול דלא היו נפישן חווי כאונן דדרשינן זרות אמרתי וכו' וע"כ פסק הרמב"ם דנולד מהול אוכל בתרומה ולא ילפינן בגו"ש דתושב ושכיר דגלי קרא זרות אמרתי וכו'.

בתרומה דאין עליו שם ערל אבל בפסח אסור מגזו"כ תושב ושכיר ובאמת מבראר זה ברדב"ז שם שכתב ואע"ג דצריך להטיף ד"ב מ"מ לאו ערל הוא עכ"ל (ועי' עוד במשכנות יעקב יו"ד ס' ס"א).

**אבל** קשה מה שהק' הלח"מ בהל' ק"פ דהא דאין ערל אוכל בתרומה פוסק הרמב"ם כר"א דיליף מגזו"ש דתושב ושכיר וא"כ גם בגולד מהול שצריך הטד"ב כן שיהא אסור בתרומה כפסח מגזו"ש דתושב ושכיר ולמה חילק הרמב"ם, בפסח פסק שאסור ובתרומה פסק שמוותר לאכול.

**ונראה** דהנה הק' שם הגמ' אי מה פסח אונן אסור בו אף תרומה אונן אסור בו אמר ר"י בר"ח אמר קרא וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות אימא ולא ערלות הכתיב תושב ושכיר ומה

## סימן יז

# הטפת דם ברית בגר מהול

שנתגייר כשהוא מהול בעי הטד"ב וקטן שנולד מהול ל"צ, דמסוגיית הגמ' מוכח דיותר סברא למימר דבעי הטד"ב לנולד מהול מלנתגייר כשהוא מהול, דבגו"מ כו"ע ל"פ ובגר פליגי. וכן מדרב פסק כת"ק, ורב אדא ב"א קאמר תיתי ל' דעברי אדרב. וכיון דקיי"ל כרב דנולד מהול ל"צ הטד"ב כ"ש גר שנתגייר ע"כ. וכן קשה לר"ף שלא הצריך הטפה לנו"מ אלא משם ספק ערלה כבדשה וא"כ מ"ש מגר. וצריך ביאור מה דכ' התוס' כ"ש דלכאורה מה שיאט"י דין הטד"ב בגולד מהול שזה מדיני מילה, להטפה בגר שהוא מדיני גידות. ואף א"צ דקטן דנו"מ ל"צ הטד"ב, יתכן ובגר נבעי להטיף וצ"ע. וכ' התוס' ורא"ש דבקטן כדן פסק כשמועתו, ובגר סמכו אההיא דיבמות מ"ו: הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי מטבילין אותו ומה בכך דברי ר' יהודה ור' יוסי אומר אין מטבילין אותו, דאינו גר עד שיטיפו ממנו ד"ב ולכן אין מטבילין. ועיי"ש בתוס'

**שאלה:** בא לפנינו בחור המעונין להתגייר מאחר תודע לו כעת שאמו אינה יהודיה, ואביו מל אותו בשעתו בכדי להסתיר עובדא זו מעיני הבריות, האם יש צורך בהטפת דם ברית מלבד הטבילה, והאם בכלל תועיל במקרה זה הטפת דם ברית.

**תשובה:** איתא בשבת (קלה, ב) ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת. שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית, ובי"ה אומרים אינו צריך. אר"ש ב"א לא נחלקו ב"ש ובי"ה על נולד שהוא מהול שצריך להטד"ב, על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול שבש"א צריך ובה"א אי"צ להטד"ב. ובסוגיית הגמ' רב אמר הלכה כת"ק (אליבא דבי"ה דאמר א"צ הטד"ב) ושמואל אמר הלכה כרשב"א. ועיי"ש בתוס' ורא"ש דהקשו לשיטת הבה"ג דפסק, דגר

ממעשה המילה זה מעשה הגירות, זה גם נוסח הברכה להכניסו בבריתו ולהטיף ממנו ד"ב, משא"כ בישראל נו"מ הטד"ב היא משום ספק ערלה כבושה, ול"ש בו הכנסה תחת כנפי השכינה שהוא חשוב כישראל רק שחייב מילה.

**ו**לפ"ז נראה לבאר שיטת הבה"ג דס"ל דגר שנתגייר כשהוא מהול בעי הטד"ב משום דעי"ז נכנסים תחת כנפי השכינה, משא"כ נו"מ ל"ב. ובגר מהול תרתי איכא מלבד מעשה הגירות שחייבים למולו, איכא גם ענין הכנסתו תחת כנפי השכינה, משא"כ בקטן שנו"מ יש רק ענין א' של מעשה המילה או שלא תהי' לו ערלה, וכל שאין לו ערלה ל"ב להטד"ב. ומדויק בתוס' יבמות שם שכי' אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה. והיינו שעולתו מחייבת במילה, ואע"ג שעתה אין לו ערלה דהרי מל כבר מ"מ איכא ההלכה של להכניסו בברית ותחת כנפי השכינה במילה וכשמל כשהי' עכו"ם מילתו אינה מילה ולכן בעינן להטד"ב. ולפ"ז א"ש מה שהק' רבינו שמשון דקטן שנימול תוך ח' יהיה צריך הטד"ב, דלפ"ד אם כבר נימול ל"ש בנו"מ הטד"ב ואף שהיתה לו ערלה. מ"מ עתה אין לו ולכן ל"ש להטיף. וכן בגר שנולד מהול דהק' שלא יהא צריך הטפה ולא פלוג, נראה דו"ש רק א"ז דהמחייב הוא רק ערלה לבדה, אכן לפמ"ש"כ דמלבד החיוב משום ערלה שהיתה לו צריך להכניסו תחת כנפי השכינה, א"כ אפילו דנולד כשהוא מהול ואין לו ערלה יש המחייב השני דו"ש גם בגר שנול"מ וא"ש.

**ג** וכדברינו נראה מלשון המאירי ביבמות מ"ו. וז"ל אבל אחד מעכו"ם שבא להתגייר כשהוא מהול בין שנימול ע"י חבריו שמילתו פסולה והן שנולד כך צריך להטיף ד"ב לשם כניסת הדת. ומשמע מהמאירי דדין הטד"ב ל"ש דוקא בערלה שהיתה לו שהרי אפילו גר שנולד מהל בעי הטד"ב אלא ענין הטד"ב הוא לשם כניסת הדת ולכן ליכא נפק"מ בין גולד שהוא מהול או שמל בגירותו ומילתו פסולה וכמש"נ מהרמב"ן (ובהמשך דברי המאירי יבמות שם כ' ומעתה מי שבא ואמר מלתי

דכ' בדעת הבה"ג דקטן שנו"מ ל"ב הטד"ב שלא היתה לו ערלה מעולם, אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה צריך להטד"ב. וכ"כ הרא"ש בשבת שם. והק' ה"ר שמשון ז"ל א"כ קטן שנימול תוך ח' יהי' צריך הטפה כיון שהיתה לו ערלה ונימול שלא בזמנו, ואינו כן מדאמר בשלהי פרקין דהיכא דקדם ומל של שבת בערב שבת. שלא ניתנה שבת לדחות. ועוד דגר שנולד כשהוא מהול לא יהא צריך הטפה ולא פלוג. ופי' הוא הטעם משום דמסתבר דבין קטן ובין גר צריכים הטד"ב וכ"מ מדאיצטריך עולתו למעוטי קטן, ודוקא בקטן דגלי גלי, ובגר דל"ג לא גלי (וכ"ה ברשב"א בתוס' ובתו"י יבמות שם). (וצ"ב דהרי עולתו איירי לגבי דחיית שבת אבל אה"נ דבחול בעינן הטד"ב גם בנו"מ).

**ובתוס'** ד"ה ולא ספק וכו' נראה לר"י דאסמכתא בעלמא ולא איצטריך קרא להכי מדהיכי תיסיק אדעת'י לחלל השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב או לא. וכי בסוה"ד א"נ קרא אתא לנולד כשהוא מהול. ולאנדרוגינוס ל"צ קרא עי"ש. ולכאורה צ"ע דא"נ דנולד מהול חייב הטד"ב מספק ערלה כבושה א"כ אמאי איצטריך קרא דערלתו דאי דוחה שבת היכ"ת אדעתך דידחא אי לא ידענא אם הוא בר חיוב מילה או לא וכקו' תוס'.

**ב**. ואשר נראה דהנה הרמב"ן כ' דהמל את הגר שנתגייר כשהוא מהול ועבד, מברך להטיף ד"ב מהגרים או עבדים. שאינו ספק אלא ודאי שאנו חייבים להטד"ב להכניסו בבריתו של א"א ובה נכנסים תחת כנפי השכינה, אבל נו"מ משום ספק ערלה כבושה אין מברכים שאי"ז מילה (ומוכח דהטד"ב היא מצוה בפ"ע דכ' הרמב"ן בפירוש דאי"ז מילה. וה"ה שאין מברכין עלי' להטיף שאף אותו הטפה אינה אלא משום ספק, ועוד שלא תקנו ברכה זו בישראל, וה"ה להכניסו בבריתו של א"א אין מברכין דשמא אין כאן ערלה כלל ולא נצטוינו להטד"ב ממנו ונמצא שאי"ז ד"ב, (ולקמן נבאר). ומוכח דשאני הטד"ב בגר שנתגייר מהול, מקטן שנו"מ דהטד"ב בגר שנתגייר מהול הוא תלק

וכ"כ הרמב"ם מילה היתה במצרים וכו' חרץ משבטו של לוי וכו'. ולפי דבריו שבט לוי הטיפו מהם ד"ב שאלולי כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה ע"כ. ולכאורה צ"ב מי הטיפף להם ד"ב הרי כולם היו ערלים, וערל שמל מילתו פסולה. ונראה דודאי מדין מצות מילה לא הוצרכו להטיפף, כיון שמלו לשם מצוה רק מדין גירות הוצרכו להטיפף כדון גר שנתגייר שאם הי' מהול בעי הטד"ב, וכ"כ שאלולי כן במה נכנסו וכו'. ואם הוא מדין גירות יכלו בעצמם להטד"ב כיון דמולים הם ובכלל המול הם דא"נ דהוא מדין מילה מ"ש הטפה אחרי דכבר היו נמולים ונתקיימה בה מצות מילה והוי כחותך באצבע, בשלמא בהך שנימולו שלא כדון כגון של"ב אף דאין מילה מ"מ כיון שלא נתקיים במילה כתקונה והיה להם המחייב שלעדלה שיך הטד"ב לקיום מצוה מילה וכמש"כ לקמן. אבל א"נ שהצריכו להטיפף לא מדין מילה אלא מדין גירות ניחא דאע"ג שהיו מולים שיך הטד"ב דבזה נכנסים תחת כנפי השכינה. וכן מציינו לענין עבדים שנשתחררו שהק' הרמב"ן ח"ל והם שואלים למה אי"צ נמי מילה כלומר הטד"ב. ומתרצים לפי דעתם כיון דטבילה זו מדרבנן בעלמא היא לא הטריחו עליו לצער ולסכן עצמו במילה ע"כ. משמע דאלו הוי הגירות מדאורייתא היה צריך הטד"ב, ואע"ג שכבר נתקיים מצות מילה כתיקונה שמל בשעת הגירות לעבודת מ"מ צריך להטיפף משום גירות שבזה נכנסו תחת כנפי השכינה אבל דעת הרמב"ן שעבד משוחרר ל"צ להטיפף שכ"כ ולדעתו כל הנימול למצותו אינו מטיפף דם אלא ה"ה כאשר ובטבילה נכנס לדת ישראל כמש"כ לעיל ע"כ, שכתב שם ולי נראה דמדין מילה אינן חייבים להטיפף דהא מלו ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול דהתם כיון דלא מפקדי כמאן דלא מהילי דמי וכי הלכך בני לוי נדונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם ע"כ. וסבדתו נראה דהא שבמילה נכנסים לדת ישראל אין הפירוש שדין הוא על מעשה המילה, אלא שצריך לקיים מצות מילה ועיקר מה שמילה הוי מעיקר הגירות הוא מצות מילה וע"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול דהיינו

ולא טבלתי אין מטבילין אותו א"כ בירר שנימול כראוי שמא נו"מ או ע"י גוי ואין טבילתו מועלת עד שיטיפף ד"ב. ומשמע לכאורה מדב' דדין הטד"ב הוא תנאי בטבילתו דל"מ טבילה עד שיטיפף ד"ב והטבילה היא היא עיקר מעשה הגירות, ולא דהוי הלכה בהטד"ב בפ"ע, וכשיתברר שנימול כראוי מטבילין אותו וטבילה זו הואיל ואין הגירות נגמר אלא בה, אינה נעשית בשבת ויו"ט שהרי מתקן, וכן מהרמב"ן דס"ל דהטד"ב היא הכנסה תחת כנפי השכינה, א"כ י"ל דהוא אינו דין בפ"ע אלא תנאי בטבילה דרק אדם שהטיפף ד"ב שייכת בו טבילה, משא"כ בקטן שנו"מ הטד"ב הוא מעצם דיני המילה ודין בפ"ע, וכן י"ל בש"י הבה"ג דהטד"ב בגר הוא תנאי בטבילתו דאל"כ ל"ה גר ולא משום עצם מעשה המילה וכ"ז דחוק. ועיי"ש בתוס' ד"ה דר"י ובתוס' ישנים דלא לכו"ע נולד מהול חייב בהטפת דם ברית ופליג אר"ש ברא"ש שבת.

ך. וראי' לדברינו דבקטן עיקר החיוב מילה הוא כשיש בשר עדלה, משא"כ בעכו"ם. משמע מהרשב"א דבמל תוך ח' אי"צ הטד"ב ובתשובה כ' דאע"ג דלא עבד מצוה מ"מ העביר חלק הערלה מבשר קודש, וכ"כ דאפלו נכרי שמל תוך ח' דהוי כמחתך בשר בעלמא מ"מ אי"צ הטד"ב, דעכ"פ אין כאן ערלה, ואי"צ תיקון יותר, משא"כ בעכו"ם דמלבד מעשה הגירות שהוא מילה ושלא תהי' לו ערלה, חייב בהטפה משום הכנסתו תחת כנפי השכינה, וזה ל"ש בישראל. ולפמשי"נ לקמן אה"נ דגם הרשב"א מודה דעיקר החיוב דהטד"ב הנלמד מימול דאע"ג דלא היתה לו ערלה חייב משום זה רק כאן ל"ב, דאין לו דין נו"מ ממש ודו"ק (ועיי' לשון הבה"ג בהל' מילה שכ' ח"ל: ערלתו ודאי דוחה שבת ולא הנולד מהול וכו' דכולהו לא מהלינן ל' בשבתא נולד כשהוא מהול אין צריך להטיפף ממנו ד"ב דרב אדא ב"א אתיליד ל' וכו' ולכאורה צ"ע דאי ס"ל דנו"מ ל"ב להטד"ב א"כ אמאי בעינן לערלתו ולא מהלינן ליה בשבתא והרי בין כך ל"ב בנו"מ הטד"ב וצ"ע). והנה דעת הרשב"א ז"ל ששבט לוי היו צריכין להטד"ב כשנכנסו לברית.

גרזים או לשם ע"ז אכון ול"מ ל"י מילה אחריהא ע"כ. ולפ"ז הא דלר"ח ל"מ הטד"ב דוקא בגר שמל ואח"כ נתגייר, אבל בגר שנו"מ צריך שיעיל הטד"ב, דכל הסברא דל"מ משום דמל לשם הר גרזים או לשם עכ"מ וא"כ עתה הוא אינו יכול למול, והסברא דל"מ הטד"ב דכיון דה"י המחייב של הערלה ועתה ליכא למחייב דהרי מל א"כ א"א למולו ע"י הטד"ב דהטד"ב אינה מילה ממש, ולעשותו לישראל בעינן למילה ממש ובזה נכנס לכלל ישראל. (ועי' בחי' הגרנ"ט כתובות י"א. וי"ל דקדושת ישראל אין לו אף שנחשב לישראל דאם אין לו ערלה ל"ש הטד"ב דאינה מצוה בפ"ע ושייכת רק אם יש ערלה כבושה או ספק). ולפ"ז א"ש גם הקו' על שי' הר"ח מהגמ' (יכמות עב, א) המשוך ונו"מ וגר שנתגייר אינם נמולים אלא ביום, ופליגי שם אי מילה שלי"ב דוקא ביום או אפילו כלילה. אבל עכ"פ מוכח דהטד"ב בעינן ורק השאלה אי מהני כלילה וצ"ע לשי' הר"ח דנפמ"נ בין גר שנוולד מהול דאז דוקא מהני הטד"ב א"ש, ול"ק לשי' הר"ח.

ן. וראיה דתרת"י הו"ו ונ"מ בין גר שנו"מ, לנתגייר כשהוא מהול ומל בגיותו דגרסינן בירושלמי יכמות פ"ח ה"א המשוך ונולד מהול וגוי שמל ואח"כ נתגייר צריך אח"כ להסיף דם ברית ולא נחלקו אלא בגר שנתגייר שהוא מהול, שב"ש אומרים צריך ובה"א אי"צ. ומשמע דתרי גוויי נינהו. וא"כ כל הפלוגתא דב"ש וכו"ה היא רק בגר שנו"מ. וסברת כ"ה דלא בעינן הטפה משום דליכא המחייב של ערלה אבל בגר שמל ואח"כ נתגייר לכו"ע בעינן הטד"ב. ובמאירי שבת כ' דהרא"י של הבה"ג מהגמ' (יכמות עב, ב) אין לי אלא שאינו נימול אלא ביום המשוך ונו"מ וכו' מנין ת"ל וביום, ומשמע דבעי הטד"ב ומ"מ אפשר לדחותה שמא בגר שלא נימול בידי אדם הוא אומר כן, ובספק עולה כבושה, והיינו דמש"כ בגמ' וגר שנתגייר מהול דחייב בהטד"ב הוא משום דנולד מהול, ומשום ספק עולה כבושה משא"כ במל ואח"כ נתגייר ל"ב הטד"ב דודאי אין לו ערלה כבושה. וכן הרא"י מר"י בדף מ"ו. דס"ל דאין מטבילין אותו מפני שמא ערבי מהול וכו' וכפרשי' שם, וג"ז יש

שכנחתכה ערלתו שלא לשם מצוה צריך להטד"ב, דבזה הוא מקיים מצות מילה כתיקונה וזה הו"ו מעיקר מעשה הגירות, אבל בלוי"ם או בעבדים שכבר נתקיים מצוות כתיקונה מ"ש שיטיף כשמתגייר הא בהטפתו, אין בזה שום קיום מצוה וע"כ כתב דהו"ו כאשה שבטבילה לבד נכנסה לדת ישראל, אבל סברת הרשב"א דמעשה המילה הוא מעיקר הגירות ולא הקיום מצוה דא"כ מ"ש משאר מצוות שבתורה דל"ה כעיקר הגירות, וע"כ גם בלוי"ם ובעבדים שכבר נתקיים המצוה צריך להטד"ב דבכ"מ הו"ו הטד"ב מעשה מילה וזה הו"ו מעיקר הגירות.

ך. והנה שיטת הר"ח להיפך מבה"ג, וס"ל דבקטן שנוולד מהול בעינן להטד"ב, ובגר שנתגייר כשהוא מהול כ' הר"ח אין לו תקנה אבל בניו נימולים ונכנסים בקהל דהא אג"י בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל לא הוא. (ובבעל העיטור כ' שאם נו"מ אי"צ הטד"ב אלא בטבילה לחוד סגי כאשה ואם לא נו"מ ורק מל כערכי וגבעוני צריך הטד"ב). וכשיטת ר"ח כ' תו"י ביכמות שם דגר ל"ב הטד"ב ונו"מ בעי, אלא דלתו"י ל"ב הטד"ב ולא כהר"ח דכלל לא מהני וכ' דטעמא דר"י דאין מטבילין משום דמל שלא לשמה, משא"כ בגר. וצ"ב שיטת הר"ח אמאי ל"מ הטד"ב בגר שנתגייר כשהוא מהול ורק לגבי בניו, והא דמהני לגבי זרעו ומ"ש לחלק דלגבי עצמו עכ"מ ולגבי בניו גר וצ"ע. ועיין רמב"ן שהק' לשי' הר"ח דאי ס"ל כר"ש ב"א א"כ אף הוא עצמו כשר תכנס בקהל דהא אין צריך הטד"ב קאמר ואי לס"ל כותי' בהטד"ב סגי. ועוד הקשה מר' יוסי ביכמות מ"ו. דקאמר אין מטבילין אותו כלומר עד שיטיף וא"נ דאין לו תקנה א"כ לעולם מטבילין אותו להכשיר זרעו אבל לא להכשיר עצמו. (ולשון הרשב"א ואין גראה דצריך הטד"ב להכשיר זרעו דמשמע דהטד"ב כמילה עכ"ל הרשב"א). ועיין בבעל העיטור דהק' ממנ"פ אי ס"ל דנול"מ בעי הטד"ב א"כ ה"ה בגר, אי לא טבילה לדידי' סגי ל"י ולא אשכחן תנא דסבר צריך הטד"ב אלא כרשב"א אליבא דב"ש. ותירץ דלר"ח הא דאמרי' ביכמות אין מטבילין היינו דאפי' במילה. ל"ל תקנתא דכיון דאימהל בגיותא לשם הר



תרחי איכא מעשה המילה והסרת הערלה. ונראה דדחיית שבת הוא כשיש גם ערלה ומלבדה מעשה המילה אז שייך לדחות שבת, וכמ"ש ימול בשר ערלתו והיינו כשיש ערלה, משא"כ בנולד מהול אף דחייב דבהטד"ב משום המול ימול מ"מ סו"ס ליכא לערלה ורק דחייב במעשה מילה משום ימול ולכן לא דחי שבת (ויחכן לפ"ז לומר דמש"כ הבה"ג דקטן שנו"מ דל"ב הטד"ב דוקא בשבת ומשום הא ול"פ אראשונים בזה, אכן בגר מהול ל"ש לחלק בין שבת לחול, דאע"פ שאין לו ערלה, וכן ל"ש הרבוי של ימול, מ"מ יש חיוב של הטד"ב והוא מעשה מילה להכניסו תחת כנפי השכינה). ובאמת בבה"ג שם כ' דנול"מ א"י"צ הטד"ב דרב אדא ב"א וכו' תיתי לי וכו' למימרא דהלכתא דאינו צריך להטד"ב וא"נ כמש"כ האו"ז א"כ דברי רב דל"ב הטד"ב הם רק בשבת דל"ד שבת אבל בחול מודה דבעי הטד"ב ולפ"ז א"ש כל הקושיות.

מ. ואשר נראה מוכח ומבואר מכח קושית האו"ז דתרחי דיני הטד"ב איכא א' הטד"ב במקום שיש ספק ערלה כבושה וזה מדיני מילה וכמילה עצמה. וב' דהטד"ב מצוה בפ"ע ואף דליכא ספק ערלה כבושה, ורב תרחי דיני קאמר דמדן ספק ערלה כבושה פסק כת"ק בבבלי דלא חייש לספק ערלה כבושה ולכן ל"ב להטד"ב וכלשון הגמ' ערלתו דאי וכו' וכל הספק הוא בערלה כבושה וזה לא ס"ל לרב. אבל בירושלמי מחדש רב הדין דמשום המול ימול נתחדשה הלכה דנו"מ חייב בהטד"ב והוא הלכה בפ"ע, וכמש"כ המפרשים שם דאפילו המול שכבר מהול וליכא חשש של ערלה מ"מ ימול שוב. ועיין לשון רש"י בשבת (קלד, א) והטד"ב מצוה כרכי את בדם בריחך וכו' ומשמע ג"כ דמצוה בפ"ע הוא הטד"ב. וא"כ לפ"ז תו לא סתרי אהודי דב' רב מבבלי לירוי, דמדן ספק ערלה כבושה כמש"כ בבבלי זה לא ס"ל לרב, אבל נתחדשה הלכה מימול דבעי הטד"ב ול"ש כלל לספק ערלה כבושה.

י. והנה הרמב"ם (בפ"א מהל' מילה ה"ז) כ' ח"ל: גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטד"ב ביום שנתגייר. וכן

לדחות די"ל לדעת ר' יוסי שמא נו"מ ונמצא דצריך הטד"ב מספק ערלה כבושה. אבל כל שנימולו בחדאי א"י"צ הטד"ב כלל עכ"ל. ופירוש הדברים דאם הטד"ב מדין ערלה כבושה א"כ יותר סברא לומר דבעי הטד"ב דזה כמילה עצמה ולא כמ"ש לעיל דהערלה היא המחייבת, וכאן הסברא הפוכה דנולד מהול יותר סברא לומר דבעי, משא"כ במל ואח"כ נתגייר ל"ב הטד"ב דודאי אין לו ערלה ולא איכפת לן דהיתה לו ערלה מקודם, משא"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול דודאי אין לו ערלה א"כ לא בעי הטפה דכל שאין לו עכשיו ערלה ליכא החיוב המיוחד של הטפה דכבר מלוהו קודם ואין לפ"ז ההלכה המיוחדת של להכניסו תחת כנפי השכינה ע"י הטד"ב וכמש"נ לעיל מהרמב"ן ולשון המאירי.

ז. ולשון הרמב"ם בפ"א מהל' מילה ה"ז גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטד"ב ביום שנתגייר (ועיי"ש בהגמ"י), ומלשון הרמב"ם משמע דחיוב הטד"ב הוא דוקא במל כשהי' עכו"ם, אבל בגר שנולד מהול לא חייב, דבזה פליגי ב"ש וב"ה בירושלמי והרמב"ם פסק כב"ה, והסבר הדברים נראה כמש"כ הרא"ש וראשונים דבמל כשהי' עכו"ם א"כ היתה לו ערלה, והיא מחייבתו במילה והסרת הערלה, ואע"פ שהסירה מ"מ מל כשהי' עכו"ם ולכן חייב בהטד"ב, אבל בנולד מהול לא הו"ל למחייב, וה"ה כאשה וסריס. וא"כ יסבור הרמב"ם כשיטת בעל העיטור דיש לחלק בין גר שנולד מהול דל"ב להטד"ב ובין מל כשהיה גוי דבעי.

ח. ואשר נראה כביאור שיטת הר"ח ונקדים בזה קושית האור זורע בהל' מילה סי' צ"ט. דרב דפסק בגמ' דילן כת"ק דנולד מהול ל"ב הטד"ב כב"ה לכאורה סותר למש"כ בירושלמי שבת פ"י"ט ה"ב רב אמר המול ימול מכאן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו ד"ב. וסותרין דברי רב אהודי מבבלי לירושלמי. ותירץ האו"ז ונראה דרב דאמר הלכה כת"ק היינו שלא לדחות השבת, אבל בחול מודה רב אליבא דב"ה דצריך להטיף כדמוכח בירושלמי עיי"ש עכ"ל. והפירוש נראה דבמילה

הקפר אומר לא נחלקו ב"ש ובי"ה על זה שהוא צריך להטיף מבני ד"ב. על מה נחלקו על שנולד מהול כשחל שמיני שלו להיות בשבת שבש"א מחללין ובה"א אין מחללין ר"י בי"ב בשם ר' הושע"י הלכה כדבר התלמיד ר"ל כר"א (עיין ספר האשכול דהביא גם גירסא זו בירושלמי), זוהי שיטת הרמב"ם כב"ה דבחול מטיף ד"ב ובשבת לא, דכפ"א מהל' מילה (היא) קטן שנו"מ וכו' אין דוחין את השבת, ולפ"ז א"ש הא דפסק הר"מ דנו"מ אוכל בתרומה, דאע"ג שחייב בהטד"ב מ"מ לא נקרא ערל, וחיובו הוא חיוב מיוחד של הטפה הנלמד מימול, ולא שייאט"י לדין ספק ערלה כבושה כלל. ועיין רדב"ז שם ואע"ג דחייב בהטד"ב מ"מ לאו ערל הוא, והן הן דברינו כמש"כ דאף שחייב הטד"ב אינו משום ספק ערלה כבושה כלל, וא"כ שפיר יכול לאכול בתרומה דרק קודם הסרת הערלה חשיב ערל וכאן איכא רק חיוב מצות הטפה, וחיוב נפרד בפ"ע הנלמד מהמול ימול, וזה לא מעכב מאכילת תרומה.

**לפ"ז** נראה דבהא גופא פליגי ב"ש ובי"ה בירוש' שם אי הטד"ב הוא כמילה עצמה וזה ס"ל לב"ש ולכן שייך אפילו למידחי שבת דהטד"ב היא כמילה במקום שלא שייך ערלה, ונו"מ, ומשום ספק ערלה כבושה, אכן לב"ה הטד"ב היא מצוה בפ"ע ול"ש שתדחה שבת דרק מילה גופא דוחה שבת, ולכן פסק הר"מ דרק בחול מטד"ב ולא בשבת דלגבי שבת נאמר ימול בשר ערלתו. וכמש"כ לעיל. והטד"ב לנו"מ אינה למול בשר ערלתו דאף דלאו ערל הוא בעינן להטיף, מדפסק הר"מ דחיוב הטד"ב היא מצוה מיוחדת בפ"ע ואף דליכא עליו שם ערל, (ולשון הגאונים צריך למיבדק יפה יפה, ומשמע דהוא מספק ערלה ולכן בעינן למיבדק והר"מ לא מזכיר זה כלל). ולפ"ז א"ש מש"כ הר"מ וכן קטן שנו"מ, דבתרומהו ל"ש כלל לספק ערלה כבושה, דכמו בגר שנתגייר כשהוא מהול והיינו בגר שמל בגיותו ואח"כ נתגייר דחייב בהטד"ב ואף דל"ש בו כלל ספק ערלה כבושה ורק דבעי הטפה להכנס לקדושת ישראל. וכן קטן שנו"מ צריך להטד"ב ולא משום ספק.

בקטן שנולד מהול צריך להטיף ממנו ד"ב כיום השמיני ע"כ. ודב' הר"מ שכלל דין הטד"ב בגר שנתגייר, עם קטן שנו"מ צ"ב. ומהו לשון וכן קטן שנולד מהול צריך הטד"ב, דמ"ש דין הטד"ב בגר שנתגייר לקטן שנו"מ דהרי בתרומהו חיוב הטד"ב שונה, רבגר מהל' גירות ובקטן מחיובי מילה, וצ"ע. ועיין במאירי יבמות ע"ב. דהקשה לשי' הר"מ דפסק בפ"ז מהל' תרומות הי"א הנולד מהול אוכל בתרומה, והרי לר"מ דנו"מ חייב בהטד"ב וא"כ הרי עדיין ספק ערל הוא והאיך ס"ל דאוכל. ועי"ש שכי' ונולד מהול אינו אוכל בתרומה שהרי צריך הטד"ב וזו הברייתא דקאמר אוכל דלא כהלכתא היא וכדעת האומר אי"צ הטד"ב. וגדולי המחברים שפסקו בו דאוכל תמהני עליהם עכ"ל. (ומקור הדין מתוספתא יבמות פ"י ה"ד, ובמפרשים בתוספתא זו ס"ל דנו"מ ל"ב הטד"ב, אכן לר"מ צ"ע). ולפ"ז א"נ דהגמ' יבמות שם אזלא כמ"ד דנו"מ אי"צ הטד"ב ליתא לראית הרא"ש לשי' הבה"ג מגמ' זו דגר בעי הטד"ב דא"נ דנו"מ ל"ב כ"ש גר שנתגייר מהול דל"ב.

**ובמנ"ח** (מצוה רפ"ב) הק' כן לשי' הר"מ והניח בצ"ע, ולא ראה דברי המאירי, וכן יעוין בגליון על הר"מ להגרע"א דהביא היש"ש יבמות פ"ח סי' ה' שכתב דמכאן מוכח דהלכה כרב דנו"מ אי"צ להטד"ב, דלא כפסק הר"יף ולזה דברי רבינו תמהים דפסק פ"א מהל' מילה דצריך להטיף ד"ב, ועי' כס"מ דהוי ספק ערלה כבושה ואמאי אוכל בתרומה וצ"ע.

**יא.** ואשר נראה בזה דמקור דינו של הר"מ דקטן שנולד מהול בעי להטד"ב הוא מירושלמי המובא ופסק כרב, דהמול ימול מכאן נולד מהול דבעי הטד"ב, וא"כ ל"ש כלל לספק ערלה כבושה וכמש"נ, אלא מצוה מיוחדת בפ"ע של ימול דאף שכבר מהול ואין לו ערלה ואין לו יש עליו חיוב מיוחד של הטד"ב הנלמד מימול, ועיין בהגר"א ס' רס"ה ס"ג דההלכה שקטן נו"מ חייב בהטפה הוא מירושלמי פייט שבת המול ימול להביא את שנו"מ וכו'. וגירסת הגר"א בירוש' שם ר"א בנו של ר"א

**אבן** שיטת הבה"ג דליכא האי דינא דהמול ימול כמ"ש בדעת הר"מ וכל החשש רק משום ערלה כבושה וא"כ הוא פסק כרב בבלי דל"ח לזה ולכן בנו"מ ל"ב הטד"ב, משא"כ בגר הטעם כמש"כ מהרמב"ן דבעי הכנסה תחת כנפי השכינה א"כ כל שמל משנתגייר צריך הטד"ב להכניסו. ובקטן שנו"מ צריך רק שלא תהי' לו ערלה וזהו ההסבר בתוס' כמש"כ. ולפי כל האמור נראה לבאר כן בדעת הר"ח דס"ל דל"מ הטפה בגר שנתגייר כשהוא מהול, דכיון דדין הטד"ב הוא מצוה מיוחדת בפ"ע ול"ש למילה וזה שייך דוקא בנו"מ שנלמד מהמול ימול, משא"כ בגר שנתגייר לא מתרבאי מקרא והוא צריך מעשה מילה ממש ולא סגי בהטפה לחודא. ולפי"ז ליכא נפק"מ בין גר שנולד מהול, או שמל ואח"כ נתגייר, דל"ש ערלה כבושה, אלא נלמד מהמול ימול דחייב בפ"ע הוא (והפשט דכמו בגר ל"ש שם ערל כן בנו"מ).

**ועיין** אור זרוע שם מתוך הלשון משמע דנקט טפי הטד"ב בגר שנתגייר מהול, מנולד מהול, משמע דמה זה בהטד"ב בעלמא אף זה בהטד"ב, ואע"פ שלא נתקיים בו מצות פריעה, למילה אתרבאי ולא לפריעה, עכ"ל. וראיה מוכרחת כמש"כ, דלכאורה צ"ב האיך מהני הטד"ב גרידא בנו"מ ולא יצטרך גם פריעה ומוכח כמש"כ דהטד"ב מצוה בפ"ע ולזה איתרבאי ולא לפריעה. וזה מש"כ הרמב"ם וכן קטן שנו"מ, דכמו בגר דל"ש ספק ערלה כבושה, אלא בהטד"ב גרידא נכנס תחת כנפי השכינה, וכן בקטן שנו"מ דבעי הטפה הוא משום לימוד מיוחד, ולמילה אתרבאי ולא לפריעה דמצות מילה מיוחדת היא. (ולפי"ז י"ל דלכן ל"ד שבת דרק מילה עם פריעה) אכן כיון דסו"ס נלמד מימול זהו נקרא חיוב מילה ולכן ס"ל להר"מ דהטד"ב ביום ח'. (ועיין בקרית ספר דכ' המחייב בנו"מ הוא משום ספק ערלה כבושה, וא"כ צ"ע דכ' כלשון הר"מ דגר שנתגייר בעי הטד"ב וכן קטן שנו"מ וצ"ע מה שיאטי' גר לקטן וכמש"כ).

**יב.** וכן מוכח להדיא מהר"מ דדינא דהטפה דנו"מ הוא לא משום ספק, דפסק בפ"ג דמילה הי"ז גר

**וברי"ף** שבת כ' שאין מברכין על מילת נולד מהול מפני שהוא ספק ערלה כבושה ואין מברכין על הספק. והק' מספק קרא ק"ש ספק לא קרא חזר וקורא דק"ש דאורייתא, אלמא ספק מברכין. ועיין כס"מ על הר"מ שפסק דל"ב ברכה. ונראה דדעת הר"מ דדין הטפה לא הוי מדין ספק וכמש"כ, דהרי ס"ל לר"מ דנולד מהול אוכל בתרומה וא"כ י"ל דלכן לא מברך ע"ז, דכל חיובו מדין מיוחד של הטפה. (אכן צ"ע מאנדרווינוס דספק הוא) דכשחייב של הטד"ב הוא מספק עו"כ זהו מדיני מילה וכמילה עצמה א"כ הו"ל ספיקא דאורייתא, משא"כ לשיטת הר"מ הרי חיובא בגר שמל ואח"כ נתגייר ואז ודאי ל"ש ערלה כבושה, ובנו"מ ג"כ לא מספק אלא מימול וא"כ ל"ש לדיני ספיקות שבחיוב דאורייתא בעי לברוכי מספק (ויש נפק"מ בין הר"מ למאירי, דלר"מ במל ואח"כ נתגייר חייב הטד"ב ולמאירי החיוב רק בזמן שיש ספק ע"כ אבל כל שנימול ודאי ל"ב הטפה כלל).

**יג.** וברמב"ם פ"ב דמילה כתב דמילת נכרי פסולה, ואם מל אי"צ לחזור ולמול פעם שני', ועיין ב"י דלמול ל"ב אבל הטד"ב בעי וכמו שהביא הטור מספר המצוות, והסמ"ג פליג וס"ל דחייבין דלחזור ולהטיף, וכ"ה במאירי (ע"ז דף כ"ז) דגוי שמל לישראל, ל"ב הטד"ב שהרי יצא מכלל ספק ערלה כבושה. והב"י כתב דהר"מ כסמ"ג ובשאג"א (סי' נ"ד) דחה דב"י הב"י ומהמאירי משמע כדב' השאג"א (וי"ל דכוונת הב"י דמלשון הר"מ משמע שכ' וא"צ למול שנית והיינו דכיון שכבר מל ל"ש ערלה משא"כ חיוב הטד"ב אינו שייך לערלה דאף אם ליכא ערלה שייך הטד"ב וזמש"כ הב"י דהר"מ כסמ"ג דבעי ורק מדיני מילה ל"ב אבל מדיני הטפה בעינן שפיר). והקשה הגר"ח דכיון דמילת נכרי פסולה דבר תורה וכמבואר בע"ז (כו, א) א"כ הו"ל כנולד מהול דצריך הטד"ב ולפ"ד נראה דאף אם מקבל דין של נו"מ מ"מ ל"ש להטיף ד"ב ולא נלמד מהרבאי ימול והא דפסול עכו"ם היינו בברית דמילת נכרי פסולה אבל המצוה המיוחדת בפ"ע של הטד"ב לא נתמעט נכרי וא"כ שפיר הטיף ולכן ל"ש לחייבו שוב. ודו"ק.

לו תקנה, ה"ה דנכרת כל הגיד, דכיון שהי יכול ליכנס בברית מקודם ולא נכנס מעכב עליו ולא דמי לאשה דא"א במילה, והפשט כמש"כ דכיון שהיה לו המחייב של ערלה א"כ תו לא יכול להתגייר בלא מילה. (ולפי כעצ"ט שהבאנו לעיל דכתב דל"מ כיון שמל בגיורתו יוצא דבנו"מ ל"ב הטד"כ לשי" הר"ח וכן לסברת הב"ח).

**מן.** ובגמ' יבמות ע"א. משמע דלמ"ד נולד מהול צריך הטד"כ הרי זה מעכב מלאכול פסח שכן ס"ל לר"ע, רק ר"א לטעמיה דנו"מ ל"ב הטפה, וא"כ הרמב"ם דפסק דבעי הטד"כ וכן ס"ל דגר שמל ולא טבל אינו גר בפ"ג מהלי אסו"ב, וא"כ הו"ל לעכב מלאכול הפסח. וצ"ב מ"ש מתרומה דס"ל להר"מ דנו"מ אינו מעכב וכמש"כ. ר"ל דשאני פסח דאפילו מילת עבדיו מעכבתו מלאכול מהמול ימול וכו', ולכן אפי' שחייב רק בהטד"כ גרידא ג"כ מעכב דגם נקרא המול ימול, אכן גבי תרומה תלוי בערלה ובהטד"כ לאו ערל הוא וכמש"כ. ולפי"ז ניחא גם הא דבעי ר"ע קרא דנו"מ אינו אוכל בפסח, אע"ג שסובר שצריך הטד"כ. והטעם י"ל דהט"כ אי"ז ענין לערלה, אלא מצוה מיוחדת בפ"ע הנלמדת מהמול ימול וכמש"כ מירושלמי. ועיין בלח"מ בהל' ק"פ שם שהק' מהא דאין ערל אוכל בתרומה פסק הר"מ כר"א דיליף מגז"ש דתושב שכיר, וא"כ גם בנו"מ דבעי הטד"כ כן שיהא אסור בתרומה ופסח מגז"ש דתושב ושכיר ולמה חילק הר"מ. ונראה דהנה הק' הגמ' שם, אי מה פסח אונן אסור בו אף תרומה אונן אסור בו. אמר ר"י בר"ח א"ק וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות אימא ולא ערלות. הא כ' תושב ושכיר ומה ראית מסתברא ערלות הו"ל לרבו"י שכן מחוסר מעשה ומעשה בגופו וענוש כרת וישנו לפני הדיבור וכו' עיי"ש. והנה בנו"מ שצריך להטד"כ ודאי שאין בו כרה, וכמש"נ לתוך קו' השאג"א, דהא עכ"פ אינו ערל וגם לפני הדיבור לא נצטוו ע"ז וא"כ ל"ה נפישן והוי כאנינות שיש חלת מילי וכמו כאנינות אונן מותר בתרומה ודרשינן זרות אמרתי לך ולא אנינות ה"נ לענין ערלות הוי כן זרות אמרתי לך ולא ערלות רק מרבו"י דתושב ושכיר אסור ערל בתרומה.

שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד מהול כשמטיפין ממנו ד"ב אינם צריכים ברכה, וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שאינו זכר ודאי (וכ"ה בתשו' הרשב"א סי' שכ"ט דל"ב ברכה בהטד"כ). והקשה הריטב"א ולא ידעתי למה אמר גר שמל קודם שנתגייר שא"צ ברכה ואפשר דרפוי' הוא וכו' והי"פ גר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך אן לא ולכן פסק שמטיפין ולא מברכין. ולפי"ד נראה דלכן ס"ל להר"מ דל"ב ברכה דאי משום ספק עו"כ א"כ באמת צריך לברך. משא"כ לפמש"כ דין הטד"כ היא מצוה בפ"ע ומדין ודאי היא ונלמד מהימול ימול, וא"כ ברכה על המילה שייכא רק אם הוא מדין מילה והסרת הערלה משא"כ למ"ש דהלכה מיוחדת בפ"ע. והרמב"ם כ"ל גם כן גר שנתגייר כשהוא מהול וקטן שנו"מ אינם צריכים ברכה וכן אנדרוגינוס ל"ב ברכה מפני שאינו זכר ודאי. ולכאורה א"ג דגם בנו"מ הוא משם ספק הו"ל לר"מ למימר גם בנו"מ משום ספק ואמאי כ' רק דאנדרוגינוס דאינו זכר ודאי. ומשמע כמש"כ דבנו"מ לא משום ספק ערלה כבושה אלא מדין ודאי צריך הטד"כ ומשום ימול. דע"י הטד"כ נכנס בברית, ול"ב ע"ז ברכה כמש"כ, וכן מדכ"ל יחד גר וקטן, דבגר ל"ש ספק דהרי מל קודם שנתגייר. (אכן בגר שנו"מ יתכן ומטעם ספק ערלה יצטרך הטפה). ויש עוד להזכיר מכח השגת הראב"ד שם דאנדרוגינוס חייב בברכה דספיקא דאורייתא הוא ומברכין, חוץ מהדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין ע"כ עיי"ש. וא"ג דגם נו"מ דל"ב ברכה הוא משום ספק, אמאי לא השיג גם ע"ז, ומשמע דנו"מ ודאי הוא ולא ספק, ודו"ק.

**ועתה** אין לו ערלה א"א לגייר, דהטפה לא מועילה עבדו, שכיון שהיתה לו ערלה אע"ג שהסירה מ"מ לא בהיתר. ותו לא יוכל למול, וא"כ נשאר עכו"ם. (והא דנכנס לקרושת ישראל לגבי בניו עין פניי ריש אלו נערות בהסבר זה). והטד"כ שייך כשיש מחייב של ערלה כבושה או מדין המול ימול וכו' ל"ש. ועיין בב"ח הלי' גרים רס"ח שכ' דעל מה שכ' הרא"ש שאם נכרת כל הגיד אין מילתו מעכבתו, וכתב דלמ"ד דנימול בגיורתו אין

תוך ח' וביום דיצא משמע רא"צ לחזור ולהטריב ומ"ש מלילה דלא עדיף תוך ח' מבלילה.

יז. ונראה דלפ"ד א"ש דלפמ"ש"כ בדעת הרמב"ם הרי תוך ח' עדיין לאו ערל הוא וכמ"ש"כ הר"מ בפ"א תרומות ה"ז דסכין בשמן של תרומה קטן תוך ח' דכל תוך ח' אינו חשוב ערל, וכפשוטא דירושלמי שבת פ"ד ה"ה. ודלא כהאבע"י בגמ' (יבמות עא. א) אי ערלות בתוך ח' הוי ערלות או לא, וא"כ כיון שמל תוך ח' ועדיין לא הוי ערל. הרי שמעתי שהגיע לח' חשוב כאלו נולד מהול, ואע"ג דס"ל להר"מ ושו"ע דנ"מ חייב בהטריב שאני הכא דיש לו רק דין של נולד מהול, וכל מה שנלמד מקרא דהמול ימול וכמ"ש מירושלמי דמכאן לנו"מ בהכר"ב, היינו בנו"מ ממש משא"כ בקטן שיש לו רק דין נ"מ ל"ב להטריב, ולכן בתוך ח' ל"ב, אבל במל בלילה איירי בהגיע זמנו כבר וחשיב כבר ערל וא"כ כיון דלילה לאו זמן מילה היא דאפי' מל של"ב בעינן ג"כ ביום עיי' יבמות ע"ב. דבלילה אינו עושה אפי' מצוה של"ב דאפילו ביום נמי אינו עושה אלא מצוה שלא בזמנה, וא"כ ממעטין לילה ע"כ שנתמעט אף ממצוה של"ב ואינו עושה מצוה כלל וחשיב כאלו לא מל וחייב בהטריב ודומה לגר מהול. וכן לגבי דחיית שבת דהק' הט"ז שידחה י"ל כמ"ש"כ דכיון דהטריב היא מצוה מחודשת בפ"ע ול"ש למילה ל"ש שתדחה שבת דלדחות שבת בעינן שיהי' ימול בשר ערלתו. ולא נלמד נמי מביום השמיני ימול, חה לא ערלה ולכך ל"ד שבת.

יח. ולפמ"ש"כ דהטריב אינו דוחה שבת, משום דנלמד מימול, אבל לא חשיב ערלה, וא"כ יצא דאינו חייב כרת אם לא יטיף, דבכרת כתיב וערל זכר אשר לא ימול ונכרתה וגו'. יש ליישב כמין חומר קוש' השאג"א (סי' נד), לשי' הרמב"ם שפסק בספ"א מהל' שבת כר"י דכל המקלקלן פטורים כיצד הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה וכו' ה"ז פטור ע"כ. אלמא מקלקל בחובל פטור, וא"כ הא דשרא רחמנא מילה בשבת משום דחקוני גברא הוא שמקיים מצות מילה, וכפ"ב מהל' שגגות כ' וכן מי שהי' לו ב' תינוקות א' למול בשבת

ומסתברא לאוקמי בנפיש, אבל בנו"מ דל"ה נפישן הוי כאונן וכו' וע"כ פסק הרמב"ם דנו"מ אוכל בתרומה ולא ילפינן בגז"ש, דתושב ושכיר דגלי קרא ורות אמרתי וכו' ע"כ.

יט. האמור א"ש מה שהקשינו בדב' תוס' שכ' כ"ש גר שנתגייר, ד"ל דאם נ"מ דשייכא בו הסברא דחייב בהטפה ומשום ימול, ובכ"ז ס"ל דל"ב הטריב א"כ כ"ש גר שנתגייר דל"ש, וגם שם היא הלכה מיוחדת להכניסו תחת כנפי השכינה. וכן א"ש מש"כ תוס' בד"ה ולא ספק דאמאי איצטרך קרא א"נ משום ספק ערלה כבושה נשואת קו' התוס'. ד"ל דכיון דהטריב הלכה מיוחדת בפ"ע וא"כ לאו משום ספק הוא, וכב"ש בירושלמי דס"ל דבכ"ז דחי שבת, וע"ז אתי קרא ערלתו ודאי דחי שבת ולא נולד מהול דוחה שבת וא"ש.

מז. ובטור י"ד (סי' רסב) זמן המילה ביום ח' ללידתו וביום ולא בלילה עכ"ל. וכ' הב"י והיכא דעבר ומל בלילה מפשטא דמתני' משמע דאינו כשר, וא"כ יצטרך לחזור ולהטריב וכ"כ הגהמ"י. ויש לתמוה על הפוסקים שלא הזכירוהו, ואפשר שהם סוברים שאי"צ להטיף וכ"נ מדברי הרא"ש שכ' דקטן שנימול תוך ח' א"צ לחזור ולהטיף, וכ"נ ממ"ש הרשב"א. ולפ"ז צ"ל דמה ששינוי במתני' (מגילה כ, א) וכולם שעשו משעלה עמוד השחר כשר משמע שאם עשו בלילה פסול לא קאי אמילה אלא אאינך עכ"ל. ולכאורה מה הראי' דהרא"ש ס"ל כן דאם מל בלילה ג"כ א"צ לחזור ולהטיף ודילמא דוקא אם מל ביום ל"ב להטריב אבל מל בלילה יצטרך, ועיי"ש בד"מ שכ"כ ואפשר דעדיף תוך ח' ביום מאלו נימול בזמנו בלילה, עכ"ל. וכ"פ הרמ"ה להלכה לחלק בין מל בלילה לביום, בריש ס' רס"ב עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו ד"ב, מלו תוך ח' וביום יצא. ועיי"ש בט"ז דתמוה בתרתי, חדא דמשמע דחייב הוא, וא"כ אפי' בשבת יחזור ויטיף חה אינו דלא מצינו מי שסובר שיחזור ויטיף אלא הגהמ"י, ושאר פוסקים לא ס"ל הכי כמ"ש"כ הב"י וא"כ אינה אלא חומרא בעלמא ובשבת לא יעשה כן, ותו דמ"ש מל

להטד"ב א"כ נהי דהמצוה לא קיים מ"מ הו"ל מתקן דאי"צ למולו עוד פעם, וכ"כ השאג"א (סי' נב), נהי דהמצוה לא יצא וצריך להטד"ב מדאורייתא מ"מ הוי מתקן כיון שא"צ למולו ולכרות ערלתו כנ"ל.

**ועיי"ש** בש"ך שפסק דאם מל תוך זמנו צריך להטד"ב ובזה לא ניתנה שבת לדחות לכל אם מל בלילה לא יצא אפי' דיעבד י"ל וצריך הטד"ב אפילו בשבת. והסבר הדברים נראה דאם מל ביום דחשיב זמן מילה אע"ג דצריך הטד"ב כשהגיע זמנו והוי בכלל המול ימול מ"מ ל"ש שידחה שבת דסו"ס מל כבר. וכ"פ הרשב"א שלא יצא י"ח וס"ל בזה דהטד"ב לא דוחה שבת. ולפ"ד נראה דכיון דהטד"ב מצוה בפ"ע וכמש"כ בדעת הר"מ, לכן ל"ש שתדחה שבת דלאו דין מילה הוא דאף דבכלל ימול הוא מ"מ בשר ערלתו לא מיקרי. משא"כ במל בלילה חשיב כאילו לא מל כלל דלילה לא זמן מילה הוא וכמש"כ. וא"כ הטד"ב היא היא המעשה המילה ולכן שפיר דוחה שבת ע"כ.

**סיכום** מכל האמור נראה דצריך ומהני במקרה דנן הטפת דם ברית לשם יהדות וטבילה להכניסו תחת כנפי השכינה וה' יאיר עינינו.

וא' למול בע"ש וכ' אבל לא היה אחד מהם ראוי למולו בשבת חייב חטאת ע"כ. ומשמע דאפילו מל של א' בשבת דהו"ל בתוך זמנו נמי חייב הואיל ואין לו אלא אחד מהם והוא אינו ראוי למולו בשבת, דבשבת עדיין בתוך זמנו ואפ"ה חייב, והשתא א"נ דבמל בתוך זמנו לא עשה מצוה, אמאי חייב הא הו"ל מקלקל, ותקוני גברא נמי ליכא כיון דל"ע מצוה במל תוך זמנו. עוד הק' על הר"מ שם גבי אומן שבא למול לפנות היום בשבת והתרו בו חייב חטאת עיי"ש. ואמאי חייב כיון שלא השלים ול"ע מצוה, אין כאן משום תקוני גברא והו"ל מקלקל בחבורה דפטור לדידיה דפסק הר"מ כר"י. אכן לפ"ד א"ש דהרי אע"ג דחייב להטד"ב מ"מ חיוב כרת ל"ש כבר, דז"ש רק בערל זכר משא"כ עתה אינו ערל ורק חיוב הטפה בפ"ע וא"כ שפיר חשיב לתקוני גברא ול"ש למקלקל בחבורה דפטור. (ובמנ"ח הק' דנימא כ"מ דאמר רחמנא ל"ת אעל"מ וכאן ל"ש לתירוץ המהרי"ט בשוחט בשבת דאם לי"מ לא יתוקן האיסור לי"א לי"מ, דכאן חשיב למקלקל בחבורה פטור, רק במילה אמרינן דהוי תקון גברא, וא"כ לא הו"ל מקלקל בחבורה, וכ' דאי"ז קושי' דלהסוכרים דנימול שלא כדין א"צ

## סימן יח

# בגדי כהונה וכלאים

רצה בבגדי לבן קורא שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה כמש"כ. וכ"כ בפיהמ"ש (יומא סח, ב) דשרי אף שלא בעידן עבודה. והוא מהגמרא שם דבעי בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן או לא ובעי למיפשט מהא דתמיד כ"ח, לא היו ישנים בבגדי קדש אלא פושטים ומקפלין ומניחים תחת ראשיהם. והקשו נהי דניתנו ליהנות, ותיפול משום איסורא דכלאים, הניחא למ"ד אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט, אלא למ"ד אבנטו של

**כתב** הרמב"ם (פ"ח מהלכות כלי המקדש הי"א): "בגדי כהונה מותר ליהנות בהם לפיכך לובשן ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז", ושם (היי"ב): "אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה". והשיג עליו הראב"ד ח"ל: "א"א לא מחוור מן הגמ' הכי אלא כל היום מותר במקדש". וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודת יוה"כ הי"ט): "קריאה זו אינה עבודה לפיכך אם רצה לקרות בבגדי חול משלו קורא ואם

וא"כ לא נהנה מכלאים. ומותר להציע תחת הראש. ודחק ליישב שכונת הגמ' ביומא שם לומר דבגדי כהונה אינם קשים.

**ועוד יש** לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב בהי"ב שם אסור לכהן הדיוט ללובשן אלא בשעת עבודה. ולכאורה אמאי דוקא בכהן הדיוט איירי ולא בכה"ג. וכן צ"ב דאי ס"ל דבג"כ ניתנו ליהנו בהם א"כ אמאי כתב דלובשן ביום עבודתו דוקא.

**ונראה** לכאר שיטת הרמב"ם בהקדם דברי התוספתא סוף כלאים, בגדי כהונה ובגדי כהן גדול אין בהם משום כלאים בגדי כהן גדול שיצא למדינה חייב. במקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור. וצ"ב אמאי נקטה התוספתא רק בגדי כ"ג, והרי גם בבגדי כהן הדיוט יש כלאים, ואם יצא חייב [אכן יש לכאר דבקשין ל"ש כלל כלאים רלאו שם מלבוש איקרי א"כ כה"ד שפיר מותר במדינה] וכן במקדש עצמו משמע בתוספתא דדוקא כה"ג פטור שלא שעת עבודה וצ"ב.

**והנה** הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ל"ג) כתב וז"ל: "שציוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש". וברמב"ן שם כתב דבה"ג לא מנה מצות עשה זו, אלא מנאה בלאו, דמחוסר בגדים ששימש, ודעתו דאין בלבישת בגדים אלו שלא בעידן עבודה שום מצוה ואינם אלא הכשר העבודה והוא חלק ממצות העבודה. אכן מלשון הרמב"ם משמע דמצוה מיוחדת היא עצם לבישת הבגדים ושיהיו מיוחדים לכבוד ולתפארת.

**ונראה** להסביר מחלוקתם, דיש להסתפק אם בג"כ הם דין בעבודה וכשאר כלי המקדש, דלצורך העבודה בעינן שהכהן ילבש הבגדים, או דהיא הלכה מיוחדת על הכהנים להתקדש שילבשו בגדים ויהיו ראויים לעבודה ואז יעבדו. ונראה דהר"מ סובר דהו"ל מצוה בפני עצמה כשאר הלכות. ואלו בה"ג סובר דמהלכות עבודה הוא.

**אכן** בהמשך דבריו בספה"מ מבאר דבכהן גדול שאני, וז"ל: "וכבר בא בספרי שלבישת

כהן גדול לאו אבנטו של כה"ד מאי איכא למימר. והרמב"ם שפסק כמ"ד דאבנטו של כהן הדיוט של צמד הוא, א"כ הוי כלאים. ועי"ש בכסף משנה דמש"כ הרמב"ם כה"ד, ה"ה כה"ג בשאר ימות השנה, שאבנטו כלאים כשל הדיוט. ולא נקט הר"מ כה"ד אלא לאפוקי כה"ג ביום הכפורים וצ"ב.

**ובתוס'** רי"ד יומא כתב כהרמב"ם דהא דשרי היינו דוקא בעידן עבודה. ומש"כ דבמקדש מותר אפילו שלא בעידן עבודה, היינו דוקא בכהן הדיוט שאין בהם כלאים. וי"ל דהיינו להאי תנא דאבנטו של כה"ד של בוץ ולא של צמר ככהן גדול.

**וברמב"ם** סוף הלכות כלאים: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בעידן עבודה אפילו במקדש לוקין. מפני האבנט שעליו שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית". והשיגו הראב"ד: "א"א טעה בזה שהרי אמרו ביומא פרק בא לו כהן גדול במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר". ועוד הקשה וז"ל: "אטו חשן ואפוד מי לית בהו כלאים". ועי' בכס"מ שם מש"כ ליישב השגתו דהתם לא לענין היתר כלאים איירי אלא לענין היתר בגדי כהונה. וכדמסיים מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם. אבל היתר אבנט הוא דוקא בשעת עבודה בלבד. וכן מוכח בערכין (ג, ב) דאישתרי בעידן עבודה דוקא יעו"ש. וראה גם ברמב"ם (פ"ח מהלכות בית הבחירה ה"ו): "לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה אלא מקפלין ומניחין כנגד ראשיהם ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ". והכס"מ מבאר דהרמב"ם פסק כאוקימתא דר"פ ביומא ס"ט. ודחי ראית הגמ' מהא דמקפלין ומניחין תחת ראשיהם, דניתנו ליהנות, דאימא כנגד ראשיהם, וזה צ"ע דהרי מסקנת הגמ' דניתנו ליהנות. וכ"פ הרמב"ם בהל' כלי המקדש הנ"ל וא"כ לפ"ז מותר אף להניח תחת הראש. ועי"ש מש"כ דדרך לבישה שאני. וצ"ב כונת דבריו דמ"ש דרך לבישה או לא.

**בשער** המלך סוף הלכות כלאים הביא ג"כ דברי הר"מ והקשה דהרי בגדי כהונה קשין הם,

יהיה מותר, כיון דקשין הם, אי לאו ההלכה דבכה"ג אסור ליהנות סתם. אכן כ"ז הוא דוקא בכהן הדיוט, משא"כ בכה"ג דמצותו שילבש תמיד במקדש, ואע"ג דלא עושה מלאכה דגזירת מלך הוא.

**וְלַפִּי"ן** יש לישב קושית הראב"ד מהתוספתא דמשמע דמותר בין בשעת עבודה בין של"כ עבודה דזה דוקא בכה"ג דמצותו ללבוש הבגדים תמיד במקדש, ולכן מותר אפי' של"כ עבודה כפי שמבואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות הג"ל.

**בירושלמי** (פ"ט כלאים ה"א) מוקי הא דכהן היוצא לדבר עם חבירו והפליג דוקא

בבגדי לבן אבל בבגדי זהב אסור משום כלאים. ובמראה הפנים שם מבאר דהא דתני בתוספתא דבמדינה אסור, היינו בבגדי זהב, ומאי דתני ובמקדש בין בשעת עבודה וכו', היינו בבגדי לבן. ומבואר דיש בג"כ במקדש דשרי גם שלא בשעת עבודה, וה"ה למדינה. ולפי"ז נראה דלכן נקטה התוספתא בגדי כה"ג שיצא בהן למדינה חייב ובמקדש בין לשרת וכו' פטור. דבבגדי כ"ג שפיר יש לחלק בין זהב ללבן, משא"כ בכה"ד.

**וְלַפִּי"ן** יש ליישב קושיתו השניה של הראב"ד דאטו חשן ואפרוד מי לית להו כלאים, דכל ראייתו מהתוספתא דכ"ג מותר. אכן לפמ"ש"נ י"ל דמה דשרי הינו בבגדי לבן וכמ"ש"נ. אבל בבגדי זהב אסור משום כלאים. וא"כ תו ליכא ראי' מהתוספתא. ולכן איירי התוספתא בכה"ג וכפי שנתבאר. וכן לא קשה מהתוספתא דבין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה שרי, דמיירי בכה"ג דבזה מודה הרמב"ם כיון שיש בזה קיום מצות בגדי כהונה.

**ומדויק** לשון התוספתא דכהן גדול מותר בין בשעת עבודה בין של"כ עבודה. אבל כהן הדיוט רק בשעת עבודה. ולפי"ז א"ש מש"כ דר"מ דאסור לכהן ללבוש אלא בשעת עבודתו דכל ההלכה דאסור נאמרה רק בכהן הדיוט דוקא דכל מצוותו היא לצורך העבודה. משא"כ כהן גדול מותר אף של"כ עבודתו. ובדעת הראב"ד י"ל דס"ל כהבה"ג דליכא מ"ע מיוחדת ללבוש בגדים, ורק אם לא לבש הוי מחוסר בגדים. ולפי"ז הוכיח שפיר מהתוספתא, דשרי אף שלא בשעת עבודה.

בגדים אלו היא מצות עשה והוא אמרם מנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמו מקיים גזירת מלך שנא' ויעש כאשר צוה ה' את משה, כלומר לבישת הבגדים וכו' אלא לקיים הציווי שצוה השי"ת למשה לכד והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש ע"כ. הרי להדיא דשאני כהן הדיוט מכהן גדול. ואע"פ שגם בכה"ד מצוה היא, הרי במצותו כתב הרמב"ם ואז יעבוד, דלצורך העבודה היא מצות לבישתו משא"כ בכהן גדול דבו נאמרה הלכה מיוחדת שילבש בגדים אלו תמיד במקדש ואע"פ שלא עושה עבודה. (וראה במדרש תנחומא פר' חוקת ויפשט משה את אהרן את בגדיו וילבש אותם, והלא אם יצא כהן גדול כבג"כ הקדושים חוץ מהר הבית סופג את הארבעים שהיו צמר ופשתים עי"ש. ומוכח דהיינו דוקא בכה"ג דמותר כל היום במקדש. ואסור לצאת רק חוץ להר הבית).

**וְלַפִּי"ן** נראה דמש"כ הרמב"ם דבג"כ ניתנו ליהנות בהם היינו באמת דוקא ביום עבודתו, דכיון דמצוה היא לבישתם, וילבשם בין כך לצורך עבודתו, א"כ מותר ללבשם של"כ עבודה ג"כ, דניתנו ליהנות בהם. אבל כ"ז הוא רק לצורך העבודה, משא"כ סתם הנאה מבגדים אלו אסור. ולכן כתב הרמב"ם דאסור להציעם תחת ראשיהם. וזה מש"כ הכס"מ דדרך לבישה שאני, דכיון דלבישתם מצוה ולצורך העבודה שאח"כ, הרי מותר ליהנות בהם, משא"כ בדרך הצעה דלא הוי לצורך עבודה אסור.

**ונראה** להוכיח כן מסוגית הגמ' דשאני דרך לבישה, דביזמא שם מוכיחה הגמ' דכנגד ראשיהם דאל"ה תיפול משום איסורא דכלאים. ולכאודה אפשר היה ליישב, שהרי מדובר במקדש. ואם נאמר כשיטת הראב"ד דשרי אפילו של"כ עבודה א"כ מותר אלא דזה ברור דכל מה דשרי אפי' לראב"ד היינו דווקא דרך לבישה ומשום ההיתר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אבל בהצעה לא שרי. וכ"כ להדיא הרא"ש בהלכות קטנות בשם ר"ת דס"ל כשיטת הראב"ד. ובתוס' (חולין ק'): דהא דשרי היינו דוקא דרך לבישה ע"ש.

**וְלַפִּי"ן** אתי שפיר קושית השעה"מ דהר"מ לא איירי מדין כלאים כלל, ואה"נ דמצד הדין



ליהנות בהן, לא נקראו קדשי ה', ולכן אין מועלים בהם.

**והנה** הטו"א ריש חגיגה הקשה לשיטת הרמב"ם דהיתר כלאי"ם בבג"כ הוא משום עשה דוחה ל"ת דהרי לא הוי בעידנא והיאך דחי ועיי"ש מה שתירץ.

**אבן** לפי הנ"ל דמצות לבישת הבגדים לשי" הרמב"ם היא מצוה מיוחדת על הכהנים מלבד מצות העבודה, וכמש"כ בספר המצוות, שילבשו הכהנים וכו', ואז יעבדו. א"כ הוי בעידנא דעצם לבישת הבגדים הוי מ"ע, ודוחה ל"ת דכלאים.

**ובזה** יש ליישב גם קושיתו בשאג"א (פי' כט), דהוכיח שהותרו הבגדים שלא בעידן עבודה, מהא דחטאת העוף הבאה על הספק דאינה נאכלת, משום דספק נבילה היא, דמליקת חולין הוי נבילה. וקשה איך הכהן מקריב חטאת העוף על הספק, והרי צריך ללבוש הבגדים בשעת עבודתה וכן האבנט שהוא כלאים, דמחוסר בגדים ששימש חלל עבודה וחייב מיתה. ודילמא אינו מחויב קרבן, דאין חטאת באה נדבה, והוי חולין גמורים. נמצא ששובש כלאים של"ב עבודה, ועובר אלאו דכלאים. ומוכח דשרי ללבוש האבנט ושאר בג"כ אף שלא בשעת עבודה. ולפ"ד י"ל דמצות לבישת הבגדים הוי מצוה מיוחדת על הכהנים, וזה הדין דצריך ללבשן בתורת ודאי דזו ההלכה להקריב חטאת העוף הבאה על הספק. וא"כ הו"ל לבישת הבגדים מצוה מיוחדת לצורך עבודה זו.

**ובן** מיושב מה שהקשה על הרמב"ם מנתערב מתן אחד במתן שנים בשני כוסות דהו"ל ספק ומותר ללבוש בגדים.

**עוד** הקשה השאג"א אמאי כה"ג יכול לעבוד והרי אפשר בכהן הדיוט, למ"ד דשל כה"ד לאו כלאים הוי. ולפ"ז לא רשאי כה"ג לעבוד שום עבודה כל ימות השנה אלא ביזם הכפורים בלבד דאינה כשרה אלא בו, אבל בשאר ימות השנה אפשר בכה"ד בלא דחיית הלי"ת דכלאים א"כ ל"צ

**ויותר** נראה לומר בודעת הרמב"ם שכתב כהנים שלבשו בגדי כהונה של"ב עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט, דיש לחלק בין היו לבושים קודם לצורך העבודה, דאז י"ל דס"ל גם להר"מ דאי"צ לפשטן, ומשום ההיתר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת. משא"כ ללבשן מחדש של"ב עבודה אסור, וכמש"כ הר"מ כהנים שלבשו, והיינו שעשו מעשה לבישה סתם, ושלא בעידן עבודה או לוקין. ולכן הוסיף הר"מ דאפילו במקדש. דא"נ דאיירי שהיו לבושים כבר קודם לצורך העבודה, ולא פשטו, הו"ל דאם יצאו חוץ למקדש לוקין, ואפילו במקדש של"ב עבודה. ומוכח כמש"כ דמירי בלבשו בחוץ, ואפילו במקדש של"ב עבודה לוקין. דהו"א דוקא חוץ למקדש אסור ללבשן סתם, קמ"ל דאפילו במקדש אם לבשו סתם של"ב עבודה לוקין. ולפי"ז א"ש קושית הראב"ד דמה שאמרו ביזמא ובתוספתא דבמקדש מותר אפי' של"ב עבודה, היינו דוקא אם כבר היו לבושין קודם בעבודתם, אינם צריכים לפשוט ומשום ההיתר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

**ובן** נראה להוכיח מדברי התוס' (יומא טז, א) לגבי ההלכה דהנאה מבג"כ, מבואר בתוס' שכל ההיתר הוא דוקא אם היו לבושים קודם, אבל לכתחילה אסור, משום שאפשר להזהר. ומשמע דאיכא נפ"מ בין לכתחילה ודיעבד ודו"ק (הגם דהרמב"ם סובר לגבי דין הנאה מבג"כ, דביום עבודתו מותר אפילו לכתחילה של"ב עבודה, צריך לחלק בין דין הנאה לאסור שעטנז. דכיון דמצוה היא לבישת הבגדים מותר לכתחילה, א"נ דבג"כ ניתנו ליהנות, משא"כ באסור כלאים ליכא מצוה אלא בעבודה גדידא).

**הרמב"ם** (פ"ה מהלכות מעילה הי"ד) פסק דכתנות כהונה שלא בלו הואיל וניתנו ליהנות בהן לפיכך אין מועלין בהם. ולפי"ד הואיל וסתם הנאה בעלמא אסור בבג"כ א"כ אם נהנה שלא בדרך לבישה הו"ל למעול. אכן יעדיין בתוס' ישנים ביזמא שם דלענין מעילה בעינן שיהיו קדשי ה' מיוחדים לגבוה ולא להדיוט כלל. ולפ"ז א"ש דכיון דשייך

דאפי' בלילה מותר. וכ"מ ממה שאמרו שם גבי סדין בציצית גזירה משום כסות לילה, ולא אמרו גזירה שמא יתכסה בה בלילה. וכן טלית שאולה חייבת בציצית מל' יום ואילך משום דנראית כשלו, ואשתרי בי' כלאים. וכן מירושלמי פ"ק דקדושין דהרי כסות לילה פטור ומשמע דכסות יום פטור אף בלילה. והקשה הרא"ש שם מהא דאיתא דבג"כ שרי כלאים גביהו בעידן עבודה, של"ב עבודה מי אשתרי. וי"ל דגבי גדילים תעשה לך קאי זה אלא תלבש שעטנז, וע"ז קאמר רחמנא בכהאי גונא תלבש. ומשמע דכל לבישה התירה התורה בין ביום ובין בלילה. כמו אם לא היו כלאים. אבל התם לבישה בלא עבודה לא הותרה מעולם (ועוד כלאים בציצית הותר בטלית המיוחד ללבישה שעיקרו עשוי להנאה הלכך כל זמן לבישתו הותר ובין ביום ובין בלילה, משא"כ גבי כהנים לא הותר אלא המיוחדים לעבודה הלכך דוקא בעידן עבודה שרי).

**והסבר** הדברים נראה דהא דתכלת אין בה משום כלאים, נאמר ההיתר בעצם הכלאים דבגד עם תכלת אין בו משום כלאים וכלשון הרא"ש "כמו אם לא היו בו כלאים". ולכך מותר גם לנשים, ובשאלה וכן בהצעה דחשיב כאלו אין בזה כלאים. ואכן גבי בגדי כהונה שיטת ר"ת כהראב"ד אבל מטעם אחר. ואשתרי אף של"ב עבודה. והא דק' בגמ' דדוקא בעידן עבודה היינו בגדים המיוחדים לעבודה, היינו בגדים שלא מיוחדים לעבודה. וכ"מ מהתוספתא דבמקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור אלמא אין בה משום כלאים אפי' של"ב עבודה. והא דקאמר ביומא שהיו מקפלין ומניחים תחת ראשיהם דלאו תחת ראשיהם ממש משום כלאים היינו דוקא בהצעה שלא כדרך לבישה וטעמא דמילתא דשאני לבישה שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, דשיגמור עבודתו יפשטו מיד הלכך כשהתירה התורה לבישה הותרה אפי' של"ב עבודה.

**וכן** הביאו התוס' (חולין קי. ב) שיטת ר"ת דהא דאשתרי כלאים בטלית מותר בכל הענינים בין להתעטף בין להציע תחתיו בין לו בין לחבירו בין

לקיים העשה בעבודה של כה"ג ע"י דחייה, וכדרי"ל דאם אפשר לקיים שניהם מוטב. וכ"ז לדברי הר"מ דהא דהותר ללבשן בשעת עבודה הוא משום דחייה ולמ"ד דאבטו של כה"ד של בוך.

**אכן** לפי דברינו י"ל דזה דוקא אי נימא דהיא הלכה מיוחדת בעבודה, ומשום צורכה, אבל א"נ כמש"נ דהיא מצוה מיוחדת על הכהן שילבש בזמן שעושה עבודה, א"כ ל"ש למימר דאפשר באחר, דהמצוה היא עליו כשעושה עבודה, ולא הלכה בעבודה שייכת אף באחר. ומש"כ בגמ' שבת קל"ג. דאי איכא אחר ליעבד אף דמצוה על האב. היינו דבשליחות מקיים מצותו ע"י אחר ג"כ. משא"כ הכא שאם אחר עושה, הוא לא קיים כלום, דלא הרי שלוחו, דעושה מצותו.

**והנה** שיטת הראב"ד צ"ע, דהרמב"ם (פ"ג הל"ט מהלכות ציצית) כתב דנשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית יכולים להתעטף בלא ברכה, והראב"ד שם השיגו וז"ל: "דוקא ציצית שאין בה כלאים" ע"כ. וא"נ דס"ל להראב"ד דין הותרה בכלאים בציצית צ"ב מ"ש נשים דאסורות בכלאים. ובפשטות יש לחלק בבג"כ ל"ש כלל המצוה בלי כלאים, ואז ס"ל לראב"ד דשרי, משא"כ בציצית דשייך אף בלא איסור כלאים, לא הוי בגדר הותרה. ויותר י"ל דכל ההיתר נאמר באנשים ולא בנשים משא"כ בבג"כ. וע"י שאג"א שם. וכן צ"ב דאי ס"ל לראב"ד דין הותרה א"כ אמאי אסורים בג"כ חוץ למקדש כדאיתא בתוספתא הנ"ל. ועוד קשה דהנה הרא"ש בהלכות קטנות הביא שר"ת סובר כהראב"ד, מטעם דלא ניתנה תורה למלאכי השרת (קדושין נד). והעיר אמאי לענין כלאים אסורים בהצעה. ולגבי היתר הנאה מבג"כ מותר בהצעה. וכתב דכלאים בציצית מותרים אף בלילה בכסות יום ומה דאסור היינו בבגד המיוחד ללילה. והוכיח כן ממנחות (פ, א) תכלת אין בה משום כלאים ואפילו בטלית פטורה, ומסיק דטלית פטורה היינו כהטיל למוטלת. ודקדק מדקאמר ואפילו ולא קאמר אפילו בלא וי"ו, משמע דבלא טלית פטורה צריך לאשמרענין דתכלת אין בה משום כלאים, ומשמע

לאשתו וביום ובלילה, דלגמרי שרא ב' כלאים עכ"ל. וכן בבג"כ אשתרי בכל ענין אפי" של"ב עבודה. ואע"פ משמע דכל ההיתר דבג"כ של"ב עבודה הוא משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. וזהו הדין דהותרה לגבי הכהן לבישת הבגדים משום לא ניתנה תורה וכו' שיכול לעבור על איסור כלאים ולא דכאלו אין בכלל כלאים וא"כ כל ההיתר הוא משום מצות העבודה ולכן יכול לעבור על איסור כלאים מדין הותרה גם של"ב עבודה. ולפי"ז א"ש דחוץ למקדש באמת אסור דשם ל"ש ההיתר דמצות העבודה וכן נמי אסור לש"י הראב"ד בהצעה בבג"כ ול"ש להקשות לראב"ד דהיאך ילפינן מכלאים בציצית לדין ערלי"ת והרי הותר מכללו בבג"כ, דז"ש א"נ דהכלאים הותרו אבל הכא אי"ז היתר באסור הכלאים רק הותרו הבגדים ע"י מצות העבודה ול"ש כלל לדין דהותר מכללו וא"ש.

אכן דברי רש"י צ"ע דלכאורה סותר עצמו ממש"כ (ביצה טו, א) גבי הא דמשלחים כלים ביו"ט ואע"פ שיש בהם כלאים, ובגמ' למאי חזו, ומסקנת הגמ' בקשין. וכ' שם רש"י: בגדים קשין שאינם מחממים מותר לישב עליהם. וכן גבי גמדא דשרי, כתב רש"י: לשיבה שאינו מחמם. אכן ביומא כתב רש"י דמותר אף בלבישה והעלאה בבגדים קשין, וצ"ע. ויעויין בב"י (זיר"ד ס"ו שא) שהקשה כן. אלא די"ל דמש"כ רש"י דמותר בקשין הוא דוקא בהעלאה וכמו שנבאר לקמן, אבל תוס' הקשו לרש"י וכתבו דגם בלבישה מותר בקשין וכנראה מלשונו דאין בהם משום כלאים.

**ובע"ז** המאור בביצה שם כ' ליישב קו' תוס' לרש"י דהסוגיא ביומא איירי בבגדי כהן הדיוט ושם הכלאים באבנט. והאבנט הי' קשה דלא נעשה ללבישה אלא לחגור, אבל הסוגי' בערכין איירי בבגדי כה"ג ושם הי' כלאים והם היו רכים ולכן שפיר שייך כלאים גביהו. וצ"ב מ"ש לחלק בין העלאה ללבישה. ובהשגות הראב"ד שם השיג דהרי קשין הם כיון דחוטין כפול וכמו בבגדי כה"ד דבאבנט הי' מרובה חוטין כן בבגדי כה"ג היו כפולים החוטים וקשין. ויש לבאר עפ"י השטמ"ק ביצה שם: דהא דבמדינה אסור ה"ט דאע"ג דבגדים קשין שהן שוע טווי ונוח מותרים בלבישה לפי שלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה. אבל כשאין לו ממנו הנאה לאו מלבוש הוא, אלא משאוי בעלמא, וכמש"נ ביבמות, מ"מ הנאה קצת איכא כשמתקשט בבג"כ. ולפיכך אסרו חוץ למקדש עכ"ל. וכ"ה שיטת הרמב"ן שבת בסוף פרק שמונה שרצים ובר"ן שם. ונראה שהראב"ד אוזיל לשיטתו דבסוף הלכות כלאים הקשה הראב"ד דאטו חשן ואפור וכו'. וא"כ ס"ל דגם כהן גדול מותר. ולפי"ז י"ל דכיון דס"ל דגם בגדי כה"ג קשין הם, ובקשין ל"ש כלאים כלל, דלאו מלבוש הוא וכהשט"מ, לכן שפיר הקשה על הרמב"ם אמאי כתב ההלכה רק בכה"ד. אכן לר"מ י"ל דס"ל דקשין רק בכהן הדיוט משא"כ בכה"ג.

**ולפי"ז** א"ש הסתירה בדברי הראב"ד מהא דציצית בכלאים נשים אסורות. דהתם ל"ש דין הותרה לגבי הנשים ולא הותר כלל הבגד עצמו. (וכ"ז רק לשיטתו משא"כ לשיטת ר"ת דין הותרה שם דחשיב כאלו אין כלאים כלל בבגדים אלו וכמש"נ).

**ונראה** עוד ליישב הסתירה בדבריו באופן אחר. ונקדים בזה הגמ' ביומא שם דבג"כ בעי למיפשט דנהנים מהם מהא דהיו ישנים ומניחים תחת ראשיהם, ואמר רב אשי אפילו תחת ראשיהם שאני בג"כ דקשין הן. ועיי"ש ברש"י ח"ל קשין ואינן מחממין לפיכך אין בהם משום כלאים והעלאה דומיא דלבישה דאית ב' הנאת חמום הוא דאסור. ועיי"ש בתוס' דהק' מהא דערכין (ג, ב) ובמנחות (מ, ב) דבכהנים אשתרי בעידן עבודה וא"נ דבג"כ קשין מ"ש אשתרי. ותירצו דלבישה והעלאה דאסור מדאורייתא אסור אף בקשין, משא"כ הצעה דאסור רק מדרבנן לא גזרו רבנן בקשין וכ"כ הרבה ראשונים (והוסיפו במס' ביצה דלבד שרי אפילו ללבישה יעוי"ש אבל באסור דרבנן מותר בקשין).

## סימן יט

## בענין כלאי בגדים

כהנים לויים וישראלים פשיטא כהנים איצטריכא ליה, סד"א הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו וכו', דאלמא משמע דאף בבגדי כהונה אע"פ שהן קשין שייך בהו כלאים. ות"י דהסוגיא בערכין אתיא כהסוגיא ביומא קודם שתי' דמיירי בקשין. ולפי מש"כ בדעת רש"י יש לישב הסוגיות. דביומא שרי בקשין היינו דוקא בהעלאה, דכל דין איסור העלאה הוא דוקא בדאיכא הנאת חמום דבלא הנאה לא הוי שם העלאת בגדים עליה, וזה נלמד מקרא, דכל דליכא הנאה אין שם העלאה עליו. וחלוק איסור העלאה מאיסור לבישת כלאים, דבלבישה אין הנאה עושה לבישה, דשם לבישה איכא גם בלא הנאת חמום, וכל דעשה מעשה לבישה, או דלבוש בגד כלאים חייב משום לא תלבש דהרי הוא לבוש בכלאים. וכן מוכח בנדה (סא, ב) דכלאים שרי למת משום דבמתים חפשי, ואי נימא דבעינן הנאת לבישה, הרי אין המת נהנה. וע"כ דבלבישה לא בעינן שיהנה בפועל (ועי' להלן אות ג'), משא"כ בהעלאה שההנאה היא חלק מהגדרת העלאה, שאם לא נהנה אין זו העלאה.

וְגַדְךָ זֶה מְבוּאָר בְּחַיִּי הַרִיטְב"א (מכות כא, ב ד"ה אמר ר' ביבי) בשם תוס' דכלבישה אע"ג דעכשיו לא עושה מעשה ורק דלבוש בכלאים אסור, דכיון שיכול לפשוט ואינו פושט חשבינן ליה כאלו הוא לובשו עכשיו, ואם התרו בו חייב מלקות על כל רגע ורגע. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים הל' ל): היה לבוש בכלאים והתרו בו, ואמרו לו פשוט פשוט והוא לבוש ושהה כדי לפשוט וללבוש אחר שהתרו בו חייב על כל שהיה ושהיה ואע"פ שלא פשט. ומקורו במכות שם, מובא להלן. ובכט"מ הקשה אמאי לקי דמאחר שאינו עושה מעשה בכל פעם למה יתחייב על כל התראה. ונתרץ ע"פ הריטב"א הנ"ל דמאחר שהיה בידו להסיר האיסור מעליו בכל פעם שמתרים בו חשיב כלובש ע"ש.

א. רמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט): ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה. ובהשגות הראב"ד כתב ח"ל: דוקא בציצית שאין בה כלאים. ובכס"מ שם: פשוט הוא ולא הוצרך רבינו לכותבו.

וּלְכַאוּרָה דכרי הראב"ד בהשגות סתרי ממה שכתב בפירושו לתו"כ (פר' ויקרא פר' פ"י ב), שנשים מותרות ללבוש כלאים בציצית, דנשים דומיא דאנשים, אלא שמה שאצל אנשים חובה אצל נשים רשות. (וכ"ה שיטת רש"י חולקן פה, א ור"ן סוכה רפ"ב וקדושין לא, א עיי"ש).

וּנְרָאָה שלא רק שאין הראב"ד סותר עצמו, אלא שדברי הראב"ד כאן הם לשיטתו בפ"י לתו"כ, ומבוארת בזה השגתו על הרמב"ם. דהראב"ד ס"ל שהן אמת למ"ד נשים סומכות רשות, נשים מותרות בכלאים בציצית, אבל הוא סובר בתו"כ שם דהלכה כמ"ד אין נשים סומכות רשות, ולכן במקום איסור, אינן רשאות לקיים המצוה. וזהו מש"כ בהשגות שנשים מותרות דוקא בציצית שאין בה כלאים, לפי שהוא פוסק שאין נשים סומכות רשות במקום איסור. (מדברי הראב"ד מבואר שנחלקו בגדר עדל"ת אם צריך חיוב עשה, או סגי בקיום העשה, ועי' קוב"ש שלהי קדושין).

ב. שיטת רש"י (ימא סט, א) שבגדים קשים שאינם מחממים מותרים בהעלאה ואין בהם משום כלאים. ונראה לומר דהיינו דוקא בהעלאה גרידא, אבל בלבישה אסור אפילו בקשין דלית ליה הנאת חמום. ומיושבת בזה קושית השטמ"ק (ביצה שם ד"ה אלא בקשין) שכתב ח"ל: י"מ דכל שהם קשין אפילו הוי כלאים דאורייתא שרי אפילו בהעלאה. (ולא רק בהצעה שהיא מדרבנן). וא"ת והא דאמרינן בפ"ק דערכין (ג, ב) ובמנחות (מ, ב) הכל חייבים בציצית

שהבגד עליו, ולכן כל דליכא הנאת חמום ליכא כלל לאסור העלאה וכפי שנתבאר לעיל. וכן מוכח מבה"ג דחלוק איסור העלאה מאיסור לבישה, דמנאן בנפרד בסי' קכ"ד בגד כלאים "לא יעלה", ובסי' רל"ד "לא תלבש שעטנז", ומשמע דשני חיובים נפרדים איכא.

ה. וכ"נ להדיא מדברי הרמב"ם לחלק בין לבישה והעלאה, דהנה במתני' פ"ט כלאים אסור ללבוש כלאים אפי' ע"ג עשרה בגדים ואפי' להבריה המכס. וכתבו הראשונים דמתני' קאי כר' יהודה דס"ל דדבר שאין מתכווין אסור. ומתני' דלקמן מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, אתי אליבא דר"ש דבר שאינו מתכווין מותר. והרמב"ם בהל' כלאים שם פסק לתרתי מתני', ואע"ג דס"ל כר"ש בדבר שא"מ מותר, וא"כ אמאי פסק דאסור ללבוש ע"ג י' בגדים ולהבריה המכס.

**אבן** בדברי הר"מ שם נראה שמה שפסק דמוכרי כסות ותופרי כסות מוכרין כדרכן היינו דוקא בהעלאה, ועי' כס"מ שם דשאני לבישה מהעלאה. (ולא כמו שפי' הטור דמותר אף בלבישה, א"נ דדבר שא"מ מותר, וכ"ה ברמב"ן וברש"י שבת (כט, א) ותוס' ב"ק (ק"ג, א) דמוכרי כסות שרי אפי' בלבישה ממש ולא רק בהעלאה). ולכן מבריה המכס דאיירי כשלושב, וא"כ אפי' לר"ש אסור, דסו"ס הוי לבישה הראויה להנאה, ומה שאינו מתכווין ליהנות לא מפקיע ממנה שם לבישה, משא"כ בהעלאה שבלי הנאה לאו שם העלאה עליה.

ן. ובביאור מחלוקת הרמב"ם והטור ושאר הנ"ל נראה דיש להסתפק בדין הנאת לבישה, אם בעינן הנאה ללבוש עצמו שבזמן שלבוש יהנה מהבגד, או דהוא דין בלבישה דאם בלבישה זו שיך הנאה אע"ג דעכשיו ליכא הנאה להלבוש מ"מ אסור. ולפ"ז נראה לבאר הפלוגתא בין הר"מ והטור במכס, דהטור פסק דמותר להבריה המכס, דס"ל דבלי הנאה לא חשיב לבישה, אבל הרמב"ם סובר דמ"מ ע"י הלבישה יוכל ליהנות וליכא חסרון של שם לבישה. ויש להוכיח כהרמב"ם מהגמ' (נדה סא,

ג. תראה לבאר דיש להסתפק בדין איסור לבישה בכלאים, אם האיסור הוא מעשה לבישה של כלאים, דאם לבש חייב, או דהאיסור הוא גם מה שמונח עליו כלאים ולא המעשה לבישה גרידא. ונ"ל דתרתיה איתגיהו ביה, דמלבד איסור מעשה הלבישה, נאמר גם דעובר איסור מה דלבוש בכלאים, וכל איסור זה נאמר דוקא בפרק זמן זה שהיה יכול לפשוט וללבוש שוב. וא"כ אע"ג דליכא מעשה לבישה מ"מ לוקה על כל התראה והתראה. ובתוס' (שבועות יז, א ד"ה או) הקשו אהא דמיבעיא ליה התם בנוזר בקבר אי בעי שהייה למלקות כשיצוד השתחואה או לא, מהא דתנן (מכות כא, ב) היה לובש כלאים ואמרו לו אל תלבש וכו' ואמר רב ביבי בגמרא לא פושט ולובש ממש אלא אפי' מכניס ומוציא ידו, רב אשי אמר אפי' לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש מכלל דרב ביבי לא מחייב בשהייה, ואלו בשבועות שם מבואר דלכו"ע מחייב אשהייה. וכתבו בת' האחרון א"נ דאיירי לענין איסור מלקות ולא לענין חיוב, ורב אשי דפליג התם וחשב שהייה כמעשה כיון דתחילת הלבישה היה על ידי מעשה. וכן נראה בתוס' מכות שם ד"ה ואפי', ול"ד לטומאת נזיר דמבעי' בגמ' דדילמא מחייב אפילו בלא שהייה דהתם בידו לפרוש מהטומאה ולכן חייב, אבל הכא דאין לו שהות לפשוט וללבוש אין כאן עבירה אחרת דעדיין הלבישה הראשונה קיימת, ע"כ. ומוכח מדברי תוס' דעכ"פ אם שהה הו"ל כמעשה לבישה חדש לחייבו במלקות דכבר אין הלבישה הראשונה קיימת. (עי' להלן אות ט).

ך. ולפ"ז נראה לבאר שם הפלוגתא בין הר"מ והראב"ד (הל' כלי' פ"ח הי"ב) גבי אבנט שלא בשעת עבודה, דלר"מ אסור שלא בשעת עבודה ולהראב"ד מותר. דהרמב"ם ס"ל דתרתיה איכא בכלאים, ואסור גם מה דלבוש בכלאים, א"כ מיד שגמר עבודתו הו"ל לפשוט וחייב אם לא פשט. אכן להראב"ד י"ל דס"ל דכל מה דאסור הוא מעשה הלבישה, וא"כ כיון דהתורה התירה לכהן ללבוש בשעת העבודה ל"צ אח"כ לפשטן וא"ש. אבל בהעלאה נראה דכל איסורה הוא הנאת החמום הבאה ע"י העלאה של בגד כלאים, ולא משום

הנאה ללובש, אלא חולק סתם בלי ע"ג י, אם אסור או מותר, דהרי בברייתא לא מוזכר עשרה, וע"ז קאמר דתרווייהו ס"ל דבעינן הנאה ללובש אלא דפליגי באינו מתכוין בכל התורה אם מותר או אסור. אבל הרמב"ם לפמ"ש"נ שפוסק דמתני' ככלאים לא שייכא כלל לדין דבר שא"מ, כיון דס"ל ולא בעינן הנאה בפועל ללובש, ול"ש בזה היתרא דאינו מתכוין, ולפ"ז תו ל"ק מהגמ' וא"ש.

ח. ובוה יש ליישב דברי הר"ן חולק פרק גה"נ שכתב גבי הנאה דשרי בפס"ר, ולכן ככלאים אם אינו מתכוין אע"פ שהוא פסיק רישא שרי, עיי"ש גבי בת תיהא. וקשה דא"כ כלאים בציצית דעשה דל"ת וכן גבי בג"כ למה דחי הו"ל לבאר שלא יתכוין בחמה וכו' ומה צריך כלל לדחיה, עיין במנ"ח מצ' תקפ"ד שהקשה כן.

**ולפמ"ש"כ** י"ל דס"ל להר"ן ג"כ דתרחי נאמר בכל איסור כלאים, מעשה הלבישה,

וכן מה שהוא לבוש כלאים, משא"כ בהעלאה דרק המעשה אסור כשיש הנאת חמום. ולפ"ז תו ל"ק"מ קושית המנ"ח, דבאמת בעינן לדחיה ל"ת בציצית ובג"כ, משום דאינו מתכוין מהני רק שלא יחשב כמעשה העלאה, משום דליכא הנאה, אבל לאסור לבישה דמונח עליו כלאים, לא מהני הא דאינו מתכוין ליהנות, דאיסור זה נאמר במקום שהיה מעשה לבישה. ולכן בעינן לעדל"ת, דלא מהני מה שלא נתכוין ליהנות בלבישה. ומדויק כן בדברי הר"ן שכתב דבריו רק בדין דמוכרי כסות ותו לא, משום דדוקא באיסור העלאה י"ל כן. ולפ"ז גם מדברי הר"ן מוכח דחלוק דין לבישה מהעלאה, וא"כ כל האיסור הוא העלאה בכונה ליהנות, משא"כ בלי כונה ליכא לשם העלאה כלל, ואינו כבכל מקום שיש מעשה, והכונה דבר נפרד מהמעשה, אלא בהעלאה בעינן לכונה של הנאת חמום, משא"כ בלבישה הכונה אינה נוגעת למעשה.

מ. התוס' (ניד"ז, א) הקשו דנזיר ששהה בכה"ק הוי לאו שאין בו מעשה, ות"י כסברת הריטב"א מכות דחשיב כמעשה כיון שלא יוצא, ולא כתוס' (שבתות ז, א) דחייב משום המעשה מתחילתו כשנכנס לביה"ק. ובמל"מ פ"ג מביאת מקדש העלה

ב) דמת מותר בכלאים דנעשה חפשי ממצות. ולכאור' צ"ב, והרי בלא טעם זה הרי ליכא למת הנאה, וא"כ הו"ל לבישה בלא הנאה. ומשמע דדין ההנאה הוא הלכה בהלבישה, וכיון דיכול להיות הנאה בלבישה זו, לא איכפת לן מה דמת לאו בר הנאה הוא ושפיר מקריא לבישה. ולפ"ז נראה דכיון דבלבישה לא בעינן הנאה ללובש, ורק כל שיכול ליהנות מלבישה כזו אסור א"כ אף שאינו מתכוין ליהנות מ"מ מתכוין ללבוש ככל מעשה לבישה דשייך בה הנאה וא"כ הו"ל מתכוין, משא"כ בהעלאה דבעינן בה הנאה, ובלא הנאה להלובש ל"ח כלל העלאה דומיא דלבישה, ולכן אם אינו מתכוין ליהנות אין זה נחשב הנאה ולכן מותר. ולפ"ז במוכרי כסות מותר לשיטת הר"מ רק בהעלאה, ויתכן דהן הן דברי הכס"מ בר"מ שם. (ועי' בעה"מ שלהי פ"ק דביצה מה שחילק באבנט בין העלאה ללבישה).

**ויסוד** לדברי הר"מ ומקור דינו הוא באמת ממתני' כלאים פ"ט שם דאסור אפי" ע"ג י, אף דליכא הנאה להלובש עצמו מהכלאים, אבל מ"מ אם לא היו העשרה בגדים הו"ל הנאה מקרי שפיר לבישה ואסור. ולפ"ז א"ש פסק הר"מ דאסור להבריח המכס דכיון דל"ב הנאה ממש ללובשן, שפיר חשיב מתכוין ממש ללבישה כשמבריח המכס. ואף דפסק בכ"מ כר"ש דמותר דבר שא"מ, כאן אסור להבריח המכס כמ"ש.

ז. ולת"רן הקושיא מהסוגיא (ב"ק קיג, א) נראה דהר"מ מפרש בגמ' בד"א וכו' דמדברי ר"ע משמע דס"ל דלאסור כלאים בעינן שתהא הנאה ללובש ולכן באינו מתכוין מותר במבריח המכס, ובוה פליגי אמתני' דכלאים דמהתם מוכח דל"ב הנאה ללובש מהא דאסור אפי" ע"ג י' וכמ"ש"נ, ולכן ל"ש היתירא דא"מ וע"ז אמרי' במתני' דלא כר"ע, ולא קאמר דלא כר"ש בכה"ת, רק דשם לא כר"ע, דכל הפלוגתא היא באיסור כלאים גרידא אי בעינן הנאה להלובש עצמו, ובוה פליגי ר"ע ור"ש, ומה דכ' דפלוגתייהו באינו מתכוין, היינו הפלוגתא דת"ק ור"ע דברייתא, דהת"ק חולק רק על המשנה דלהבריח המכס ותו לא ולא פליגי בע"ג י, ומשמע דבוה מודה לר"ע דע"ג עשרה מותר כיון דליכא

י אחרי כותבי כל זה הראני ידידי הגר"ש דריטש שליט"א שיעורו של הגר"א קוטלר זצ"ל בענין כלאים (עומד לצאת בקדוב מכת"י ע"י מכון ירושלים) בו הוא מבאר כשיטת הרמב"ם והר"ן הנ"ל, לחלק בין לבישה והעלאה ח"ל: ונראה דהחילוק הוא דבלבישה גוף הלבישה אסורה וקעבר מצד המעשה שהוא לבוש בעצמה, רק זהו גדר בלבישה דאית בה חימום או הגנה מחמה, אבל לא שהנאה אסורה. אבל בהעלאה הנה האיסור הוא ההנאה דחימום וכו' אבל לא מצד מעשה ההעלאה. והן הן הדברים שכתבנו לעיל וב"ש. (א"ה: ע"י אבן האזל ה' שבת פ"א ה"ה אות ו).

דכל שתחלתו ע"י מעשה אף שהיה בהיתר, מתייחס הוא לאיסור שנעשה אח"כ. ובביאור דברי הריטב"א י"ל שכונתו לבאר דמנ"ל דאיכא חיוב כלל בשהייה בכלאים, דהתורה אמרה לא תלבש וכין שכבר לבש עבר וחייב על הלבישה, והרי אח"כ ליכא מעשה לבישה. ולכן מבאר דהא דאמר רחמנא לא תלבש לא קאי רק על מעשה הלבישה בתחילה, אלא גם על אחר שהתלבש, דלא יעמוד לבוש, ולכן חשוב כל שעה כאלו מתלבש מחדש. וכ"כ הרמב"ן מכות כא, א דגבי כלאים כתיב לא תלבש וכל שעתא ושעתא דלבוש, לובש הוא, מבואר שהדין דלא יעמוד לבוש נכלל בלא תלבש.

## סימן ב

### פדיון הבן

והה"ן שם הביא המנ"ח מדברי החינוך במצות פדיון הבן (שצב) שכתב ח"ל: ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו, ואפילו לאחר שהגדיל הבן, מוטלת המצוה על האב, וכמש"כ וכל בכור אדם בבניך תפדה, הרי שהוטל המצוה על האב, וכ"נ בקדושין (כט, א) עכ"ל החינוך. וא"כ אתה רואה שהרב המחבר נסתפק בזה וכתב לפי הדומה וכו', אך דעתו נוטה שחייב לפדות מחמת המקרא. א"כ כאן במילה דאדרבה הכ' מיירי בקטנותו אפשר אינו חייב בגדלותו וצ"ע. ולא מצאתי למחברים שירגישו בזה, עכ"ל המנ"ח. ולכאורה צ"ב האיך מוכח מהקרא דכל בכור בניך תפדה, דאפי' בנו גדול, עדיין לא נפקע החיוב מהאב.

ב. ונראה שבדבר זה נחלקו הראשונים. בתשובות הרשב"א (ח"ב סי' שכא) כתב דאפילו הגדיל הבן ורצה לפדות עצמו, אביו מעכב עליו אם שהוא רוצה לפדותו, דחיוב האב קודם. ולכאורה יתכן לומר דחלוק מילה מפדיון, דבמילה עיקר החיוב נאמר בעצם על הבן שימול עצמו, כדכתיב וערל זכר אשר לא ימול בשור ערלתו. הרי שיש חיוב על הבן. ומילה ביום השמיני דל"ש על הנימול בעצמו,

א. המנחת חינוך (מצוה ב) מסתפק בחיוב מצות מילה שעל האב דהיכא דלא מלו האב מחוייבים הבי"ד, ואם הגדיל הבן ועתה שהמצוה מוטלת עליו, דחייב למול עצמו, אם המצוה עדיין מוטלת גם על האב ולא נפקע ממנו, או דילמא דהמצוה על האב הוא רק בקטנותו, אבל כשהגדיל החיוב רק על הבן ולא על האב. ונ' דמלשון החינוך על מי מוטלת מילת בניו הקטנים, נראה קצת דחיוב האב הוא דוקא בבניו הקטנים. ונפמ"נ בזה שהאב בעצמו מוהל, אם מחוייב למול בעצמו בגדלותו ג"כ, לשיטת הש"ך חו"מ סי' שפב דאסור לכבד לאחר, ובגדלותו אם רוצה הבן למול א"ע והאב ג"כ רוצה למולו אם לא נפקעה המצוה מהאב, א"כ האב קודם, ואם לאו כדאי בנו קודם שאם יכול למול עצמו, אסור למול אפי' ע"י אביו. (וצ"ב מנין למנ"ח דאפי' אי נימא שלא נפקע החיוב מאביו, מהיכי תיתי יהיה הוא קודם לבנו, והרי לתרווייהו יש חיוב וא"כ שיהיו שדים). וגם נפ"מ אם קדם אחד מהם ועשה המצוה לענין ליתן לחבירו האב לבן או הבן לאב י' זהובים לדעת הסמ"ע שם סק"ז דמי שעליו עיקר המצוה מחוייב התופס לתת לו י' זהובים.

ולא באב. ולכן כשגדל נפקע החיוב מהאב דאז כבר הבן חייב בכל המצות, משא"כ בפה"כ די"ל דהוי חוב רק של האב, וכשגדל נתוסף החיוב גם על הבן. (א"ה: י"א שבמילה חיוב האב רק כיום השמיני ותו לא, ראה קרי"ס להמבי"ט הל' מילה. ועי' שו"ת שערי צדק מהגאונים ריש ש"ה ושו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ח ובס' קובץ הל' מילה).

ד. אולם לקושטא רמילתא הרשב"א לית ליה חילוק זה ומוכח מדבריו שם דגם במילה האב חייב אף לאחר שהגדיל בנו, שהרי הביא הירושלמי קדושין פ"א ה"ז דקאי על כל מצוות הבן על האב והיינו אף מילה שהאב חייב למול בנו אף לאחר שהגדיל אלא שאם אינו רוצה אין כופין אותו על כך ואף בפה"כ כן. ועי' דבר אברהם (ח"כ סי' א אות ו) שלהרשב"א מילה כפה"כ לענין חובת האב.

ה. אולם הרמב"ם בפה"מ"ש סוף פר"א דמילה כתב להדיא שלא כהרשב"א: וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות נפטר כל אדם ממילתו, ונתחייב הוא למול א"ע מיד עכ"ל. הרי דפליג על הרשב"א, ושם פליג רק במילה משום דבמילה שעיקר החיוב נאמר על הבן, רק שאת חיובו של הבן עושה האב, א"כ כשמגיע זמן חיובו של הבן במצוות, הרי נפקע מהאב החיוב. משא"כ בפדיון דעיקר המצוה נאמרה על האב, א"כ אע"פ שהגדיל הבן מ"מ לא נפקעה מצוה זו לעולם מן האב ולכן כ' החינוך בפה"כ דמעל שהגדיל מ"מ המצוה עדיין מוטלת על האב. (א"ה: בשו"ת הריב"ש המובא להלן כתב בדעת הרמב"ם שהפודה עצמו מברך ב"למ"ד ולא ב"על" משום שאז נפקע המצוה מן האב).

ו. ובפדיון הבן כתב החינוך שכן נראה בקדושין, שהחיוב על האב אף לאחר שהגדיל הבן, וכתב המנ"ח (ריש מצוה שכב) דראיתו מהגמ' (קדושין כט, א) הוא לפדות ובנו לפדות, לרבנן הוא קודם דמצוה גופו עדיף עי"ש. ור"י סובר בנו קודמו שזה מצותו על אביו זה מצות בנו עליו, וא"כ מבואר דאף דהוא גדול מ"מ מצותו על אביו. ובזה ל"פ רבנן אלא רק לענין קדימה דמצות גופו עדיף עי"ש.

ז. ונראה בהסבר המחלוקת של רבנן ור"י. דלרבנן מצות פדיה נאמרה גם על הבן, וא"כ יש לו חיוב

הטילה התורה על האב. משא"כ בפדיון נאמרה מצוה מיוחדת על האב שהוא יפדה בנו, רק אם לא פדאו אביו ילפינן מפרדה תפרה, שהוא עצמו חייב בפדייתו.

ח. ולפי חילוק זה ליכא לראית המניח מהתוס' (קדושין כט, א בד"ה אותו) שהקשו למה לי קרא אותו ולא אותה דנשים פטורות ממילה, תיפוק ליה דהוי מ"ע שהז"ג שאינו נימול אלא לשמונה. וי"ל כיון דמיום השמיני הלאה אין לו הפסק לאו זמן גרמא הוא עכ"ל. והעיר המנ"ח דא"נ דבגרותו אין האב מחוייב למולו, א"כ אכתי הו"ל זמן גרמא, רנהי רמצות המילה הוא תמיד, מ"מ החיוב שהוטל על האב היא מצוה אחרת, והזמן גורם, שיש למצוה משך זמן שנים עד הגדלות ומה לי לולב שיש לו זמן ז' ימים, או זמן ארוך י"ג שנים, כיון שיש לו זמן הו"ל זמן גרמא ולמה לי קרא. אולם צ"ב, דסו"ס כאן לא הזמן הוא הגורם, אלא רק דלמצוה זו יש זמן משך י"ג שנים, ולא שייאטיה לפטור בזמ"ג וצ"ע. אלא ע"כ משמע דאין לה הפסק דעל האב מוטל לעולם למול את בנו ואף בגדלותו. אכן לפ"ד י"ל דליכא ראייה, דכיון דחיוב מילה נאמר על הבן ורק דאביו חייב במצותו. וא"כ כשגדל עוברת מצוה זו לבן ולא הוי מצוה נפרדת, וא"כ אף דא"נ נפקע חיוב האב, מ"מ אין הטעם משום דהוי מצוה נפרדת ותלויה בזמן מסוים (חכ"א הראני שכ"כ החמדרי"י דף יב ע"ב וב"ש).

ט. וכן נראה להוכיח עוד מהרמב"ם דבמילה חיוב הבן נאמר על האב ואין זה חיוב מיוחד של האב, שכתב בריש הלכות מילה, דהוי מ"ע שחייבים עליה כרת שנא' וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה, ומצוה על האב למול את בנו, עבר ולא מל ביטל מ"ע, אבל אינו חייב כרת, שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו. ולכאורה צ"ב מהיכי תיתי לומר שיש כרת באב, דהוצרך הרמב"ם לומר דאין האב חייב בכרת, והרי הפסוק נאמר רק בערל אשר לא ימול בשר ערלתו. ומוכח מזה שגוף מצות הבן הוא שהטילה התורה על האב, וא"כ הו"א כיון שלא קיים המצוה של הבן ששייכא בה כרת, יהיה חיוב כרת גם באב קמ"ל דאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו



לריב"ש כל חיוב האב בפדיון הוא משום חיוב הבן, וכשהגדיל נפקע חיוב האב ממנו וחייל רק אבן.

מ. ולא תקשי להריב"ש ראיית המנ"ח מהגמ' בקדושין שם דמוכח דאפי' בהגדיל הבן לא נפקע חיוב האב, דס"ל לר"י שזה מצותו על אביו וכו', הרי שאף שהגדיל לא פקע החיוב מהאב. משום דבזה גופא פליגי רבנן ור"י. ולר"י דוקא בנו קודמו משום דמצות פדיון עצמו, זה רק השלמה לחיוב מצות הפדיה הנאמרה על האב, וחיוב עצמו הוא השלמה לחיוב אביו, משא"כ חיוב לפדות בנו חל עליו ולכן קודם. וא"כ יוצא דזה רק אליבא דר"י, ורבנן פליגי בסב"א זו, ואדרבה ליכא ראייה לשיטת החינוך, דהלכה כרבנן. וכן הוכיח הריב"ש שם דבריו מרבנן דס"ל דהוא קודם לבנו.

י. ולפמ"ש"כ בדעת החינוך נראה דזהו מש"כ בתשובת הרשב"א דאביו יכול לעכב ולפדות קודם, דכיון דמצות פדיון לשיטת החינוך הוא מצוה מיוחדת על האב, ולא באה מכח הבן, ואם גדל הבן ג"כ לא נפקע חיוב האב לעולם, ולכן יכול לעכב האב בידו מלפדות, דרק אם האב לא פודה, חייב הבן לפדות את עצמו.

יא. והנה מסתפק שם המנ"ח אם האב לא פדה, דאז חל החיוב על הבן לכשיגדיל, היאך הדין אם פדה עצמו בקטנותו, אם יצא וא"צ שוב לפדות בגדלותו, כמו כל חוב דקטנים פטורים, ומ"מ אם פרעו כדראי פטורים, דנפקע מהם הן שעבוד הגוף והן שעבוד נכסים כיון שפרעו. וה"ה בפה"ב. או דילמא שאני פה"ב דכאן השעבוד מחמת המצוה כיון דלאו בני מצוה נינהו, א"כ אינו חייב כלל במצוה ואפי' עשה המצוה בקטנותו לאו כלום הוא ע"כ וע"ש. ולענ"ד יתכן דתלוי בדברינו הנ"ל במהות חיוב פדיון על מי נאמר, דאם נאמר במטריים על האב ובעיקרה היא מצות האב, א"כ י"ל דמהני אפי' כשפרדה עצמו בקטנותו, משום דלאו מצוה רידיה עביד, אך אם נאמר שאם לא פדאו האב חייל עליו המצוה א"כ י"ל שצריך שיהיה בר מצווה. וי"ל. (א"ה): לעצם הענין מבואר הדבר בשו"ת זכרון יוסף יר"ד שלהי סי' כו שיצא).

לפדות עצמו וחיוב לפדות בנו, ולכן ס"ל דמצוה דגופו עדיף ופודה עצמו קודם. משא"כ לר"י עיקר חיוב פדיון נאמר על האב, ואף דאם האב לא פדה חייב לפדות עצמו, היינו שזה רק השלמה לחיוב האב ולא חיוב נפרד לבן, ולכאורה לר"י צ"ב מהי סברתו, שזה מצותו על אביו, הרי סו"ס אם לא פדה האב הרי חל החיוב עליו וא"כ שוב מדוע יוקדם החיוב של הבן. ומוכח דהחיוב נאמר בעיקר על האב מקרא וכל בכור בניך תפדה, ורק אם לא פדאו אביו יש חיוב עליו מרובי הכתוב של פדה תפדה, שיפדה הבן עצמו, אבל זה רק השלמה לחיוב של האב. ולכן אם יש לו חיוב לפדות את בנו שזה החיוב מוטל עליו דוקא, וחיוב עצמו זה מחיוב אביו, וחיוב עצמו לפדותו זהו רק השלמה לחיוב אביו, לכן חיוב בנו שמוטל עליו קודם, ובזה פליגי רבנן ור"י בעיקר דין חיוב מצות פדיון אם נאמר החיוב על האב דוקא או גם על הבן.

יב. ולפ"ז נראה דלא יקשה מגמ' זו לשיטת הריב"ש דפליג על החינוך בענין פה"ב וס"ל להיפך מהקצה על הקצה, שהרי בתשובותיו (סי' קלא) הביא קושיא על הרמב"ם מדוע במילה מברך האב למול את הבן ובפדיון על פדיון. וכתב הריב"ש הטעם, לפי שבפה"ב אפשר לעשות המצוה הזו ע"י הבן כשיגדיל, וכשיגדיל אז א"א לעשותה אלא ע"י עצמו, וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו, קי"ל בקדושין (כט, א) דהוא קודם לבנו, דאלמא עיקר המצוה בעצמו. אלא שבקטנותו א"א לעשותה, ולכן אביו חייב. יוצא דהחילוק ממילא הוא משום דהוי מחיובי האב, ולכן מברך למול, משא"כ חיוב פדיון החיוב הוא על הבן ורק כיון שבקטנותו אביו פדהו, ועל מצוה של אחר מברך על. ואולם דברי הריב"ש צע"ג שהרי הרמב"ם בפיהמ"ש כתב להדיא שכשיגדיל הבן נפקע החיוב מהאב ורק הוא עצמו חייב במילתו, ולפמ"ש"כ הריב"ש בחיוב מילה הרי שהחיוב חל תמיד על האב, הרי הרמב"ם ס"ל שנפקע חיובו לאחר שהבן הגדיל וצ"ע. ומ"מ חיוני דפליג להדיא על שיטת החינוך בענין פה"ב, ולחינוך מצות פדיה נאמרה על האב בדוקא, ולכן אפי' כשהגדיל לא נפקע חיובו ממנו, משא"כ

ע"י שליח או ע"י ב"ד לית לן בה". וכתב הט"ז שם בסק"א דבריב"ש עצמו ליתא מזה כלום, ורק השואל ס"ל כן. וכן העלה הגר"א בביאורו שם סק"ח דמהני שליחות ומהני לפדותו אפילו בלא דעתו של האב, דאינו אלא חוב בעלמא, שהרי הכהן גובה ממשועבדים כמש"כ בכורות מת, ב' ובקדושין כט, א' אלא רק דלכתחילה יותר מצוה באב וכמו במילה ושאר דברים שחייב האב. והוסיף שגם בריב"ש ליתא מזה כלום. וכן הקשה השעה"מ פ"ו מהל' אישות דכפה"ב מהני מתנה ע"מ להחזיר ובנו פדוי, כמבואר בקדושין (ו. ב) וא"נ דא"י לפדות ע"י שליח, א"כ אפילו לא החזיר המעות לא מהני כיון דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי. ובחי' הגרע"א שם סק"ז תירץ קושיא זו, דמש"כ רמ"א היינו שהשליח יעשה מעשה הפדיון שיאמר לכהן בזה המעות יהיה הבן פדוי. אבל פשיטא דיכול להקנות לכהן המעות ע"י השליח והוא בעצמו אומר במעות אלו שאני מקנה ע"י שליח יהיה בני פדוי. וא"כ במתנה ע"מ להחזיר אין התנאי על הפדיון דאם לא יחזיר לא יהא פדוי אלא דהתנה על הקנאת המעות ובוזה תנאי קיים, דבהקנאה אפשר ע"י שליח והאב יאמר לכהן דהמעות הללו שקניתי לך בעל מנת להחזיר יהיה הבן פדוי.

**מנ.** ונראה לענ"ד לבאר את דעת השואל בריב"ש דלהלן דס"ל כדעת החינוך דבקרא מבואר שהיא מצות האב, שעליו הטילה התורה לפדות הבן. וא"כ גם שהגדיל חיובא דאב לא פקע. ולפ"ז איכא בפדיון תרתי. חדא, מצוה שהטילה התורה על האב, וזה עיקר המצוה. ומצות פדיה של עצמו הנלמד מפדה תפדה את בכור האדם, דכל שהוא בכור אדם חייב בפדיה, ואם לא פדהו אביו, חייב הוא לפדות א"ע. ולפ"ז י"ל דזהו טעמו של השואל בריב"ש, דל"מ שליחות במצוה זו, דדין שלוחו של אדם כמותו מהני בכל החיובים שיש על האדם. כמו מצות הבן הנלמדת מפדה תפדה, אבל מצות פדיון של האב, שלפמשי"ג היא מצוה מיוחדת על האב, ומשום דהוא אב נתחייב במצוה זו. ולכן ס"ל דלא שייך לעשות שליח, דלאו אב הוא, דבעינן מעשה פדיה של אב וזה ליכא בשליחות.

**יב.** והנה רש"י ותוס' (ר"פ הערל) פליגי במתו אחיו מחמת מילה, אם מעכב הפסח. וצ"ע לשי' תוס' מ"ש מחבוש בבית הסוהר דלא מעכב, והרי סו"ס ערל בנו וא"כ אמאי אינו מעכבו ועיי"ש. אולם לפ"ד י"ל קצת דמצות מילה חיובא נאמר רק על הבן, ורק דהאב חייב לעשות מצוות בנו, וא"כ היכא שהוא אנוס ולא יכול, לא מעכב מאכילת פסח.

**יג.** הש"ך (סי' ש"ה סק"א) כתב בשם מעדני מלך (התוס' יו"ט) שאין הבי"ד יכולים לפדותו כשמת האב כשהוא קטן, דכל עוד שהוא קטן אינו בר חיובא. והעיר הש"ך דאין דבריו מוכרחים (להלן שם סק"כ כתב שהבי"ד יפדוהו כעודו קטן דעדיף מלהמתין עד שיגדיל ויפדה את עצמו) והפשט בדברי המעדני מלך הוא דס"ל דחיוב בי"ד אינו חיוב מיוחד שהם יפדו הבכור כמו שיש חיוב על האב דרק באב נתנה תורה חיוב שיפדה בנו. ושאני ממילה דאיכא בה חיוב על הבי"ד דילפינן מקרא דכתיב ימול לכם כל זכר, וכאן חיוב בי"ד הוא מכח חיוב הנפדה עצמו, וא"כ כ"ז שלא גדול לא חלה עליו מצות פדיה. אכן הש"ך ס"ל דאם לא פדה האב, חל חיובו על הבי"ד, ואע"פ שהבן קטן. ולפ"ד יתכן דבהא פליגי, דהש"ך ס"ל דעיקר מצות פדיון נאמרה על האב, וא"כ אף שהבן קטן, מ"מ לא בעינן לחיוב בי"ד דוקא שיהיה גדול, דחיובא דאביו הוא, ולכן יהני אפי"ו בקטנותו. משא"כ שיטת המע"מ דהחיוב הוא גם על הבן, וא"כ כיון שחיוב הבי"ד הוא מכח הנפדה, צריך שיהיה דוקא בר חיובא, וכיון שאינו מחויב, ליכא למרמי שום חיוב על בי"ד.

**יד.** ולפ"ד נראה ליישב פסק הרמ"א (יור"ד סי' שה סי' ו) דאין האב יכול לפדות ע"י שליח, וגם אין בי"ד פודין אותו בלא האב, ותמהו עליו רבים דהא קימ"ל בכל התורה דשלוחו של אדם כמותו. וכן מבואר בר"ן (פסחים ז, א) דיכול לפדות בנו ע"י שליח (ש"ך שם סק"א הביא כן ממעדני מלך וצידה לדרך לבצל באר שבע). מקורו של הרמ"א הוא בשו"ת הריב"ש שם בסי' קל"א בדברי השואל שם "אבל

ל"ש שיעשה שליח, אבל כאן שאני דיכול הפודה עצמו לעשות שליח, רק חיובא דאב זה ל"ש לשליחות, וא"כ כל ששייך שליחות במצוה זו שפיר שייך לתנאי אף באב דליכא שליחות במצוה דידיה.

מז. וכן א"ש קושית השעה"מ, דהרמ"א קאי על מצות האב גרידא דבעינן מעשה אב למצות פדיון וכזה לא מהני שליחות, אבל אה"נ דמצות פדיון עצמה שייכא שפיר בשליחות, וכל דינא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, היינו שעצם המעשה

## סימן כא

## שיעור זמן גערה באבל

ואמו הוא מתאבל אפי' מתו קודם הרגל ל' יום אינו מגלח עד שישלח פרע, או עד שיגערו בו חבריו, ואין הרגלים מפסיקים דבר זה ע"כ. הרי שהרמב"ם חולק על תוס' וסובר שהעיקר כגירסת הספרים או עד וכו'. ויעוין בכס"מ ולח"מ שם שמדבריהם מתבאר מחלוקת זו כדלהלן. התוס' סוברים שפרע היינו ל' יום כמו בנזיר, והרי א"א לומר שבאביו ואמו סגי בל' יום, לכן הוסיפו דבעינן נמי גערה. ואולם הרמב"ם סובר דפרע היינו ימים הרבה מאד, שאז מותר אפי' לא יגערו בו חבריו, ואם גערו בו חבריו קודם שגידל שער כל כך שרי, אבל אם גערו בו תוך ל' יום לאו כלום הוא.

ג. מתבאר לפי"ז שהתוס' סוברים דגערה היינו תוספת על גידול פרע, שהרי פרע הוא ל' יום, וזה לא סגי לאביו ואמו.

ד. לידן האם בעינן לגערה, או דסגי בשיעור הראוי לגערה. ומצאנו בזה דברים מפורשים בשו"ת הרי"ד (מובא בברכי יוסף (יור"ד סי' שצ) בשם רבינו ישעיה הראשון בתשובה כתי"י סי' קנ"ו, ונדפסה לפנינו בסי' עז) וז"ל: והמדקדקים דוקא אם גערו בו מותר, הא אם לא גערו בו חביריו אסור עד י"ב חודש, אלו הם דברי הבאי, דאטו הגערה היא המתרה אותו, השעור הוא שמתירו, שאם שהה שיעור הראוי לגעור בו חביריו, אע"פ שלא גערו בו יכול לספור ואינו צריך י"ב חודש עכ"ל.

יש לידן אם מהני גערה ערב הרגל תוך ל', לאלה שנוהגין לגלח זקנם.

א. איתא במועד קטן (ככ, ב): על כל המתים כולם מסתפר לאחר ל' יום, על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חבריו. על כל המתים כולם נכנס לבית המשתה לאחר ל' יום, על אביו ועל אמו לאחר י"ב חודש. ובמסכת שמחות פ"ט: על כל המתים כולן אסור בתספורת עד שישלמו שלשים יום, על אביו ואמו ישלח פרע עד שיגערו בו חבריו. והגר"א שם גורס: עד שישלח פרע ויגערו בו חבריו.

והנה התוס' (מו"ק שם ד"ה עז), הביאו ירושלמי שהספרים חלוקים בו, יש ספרים שכתבו בהם: עד שישלח פרע ויגערו בו חבריו. ויש ספרים שכתבו בהם או יגערו בו חביריו. וכתבו שהוא טעות סופרים והעיקר ויגערו בו חבריו. וע"ש שהירושלמי מבאר שכיון שתספורת תלויה בגערה, ושמחה תלויה ב"ב חודש, אין הרגל מפסיקה, שאין הרגל מבטל אלא דבר שתלוי בו' או בל'. וכן ס"ל להרי"ף מובא בב"י (יור"ד סי' שצ) דס"ל כתוס'.

ב. אולם הרמב"ם חולק על תוס' וס"ל דעיקר כגירסת הספרים בירושלמי או עד שיגערו בו חבריו, וז"ל (בהל' אבל פ"ו ה"ג): ועל אביו ואמו חייב לגדל שער עד שישלח פרע, או עד שיגערו בו חבריו. וכ"כ להלן (פ"ו ה"ה) לגבי רגל: ואם על אביו

בעיקר הדין כהרי"ד, דאין הגערה מתרת, אלא דלפי הנוסחא הראשונה שיעור הראוי לגערה הוא שיעור של גידול פרע באביו ובאמו, ולא סגי ביום השלשים כמו בשאר קרובים. ולפי הנוסחא השניה יש כאן ב' שיעורים, האחד שיעכב מלהסתפר אחר ל' יום, אפי' יום או יומים כבר קיים גידול פרע. או שמי שמחמיר על עצמו יגדל שיעור הראוי לגערה. שנראה מגונה מחכיריו. וכן מבואר באו"ז ח"ב הל' אבילות ס"י תמו וח"א ס"י תשנר. ואלו הרי"ד חולק עליו וס"ל דהכל דבר אחד, ולא או זה או זה. ועכ"פ אף לדעת האו"ז שהם ב' דברים, אין צריך לשניהם, ואין צריך לגערה בפועל אלא לשיעור הראוי לגערה.

ן. אולם בדעת הרמב"ם א"א לומר שאין הכרח למה שכתבנו לעיל, דסובר באמת דגערה אינה מתרת אלא שאלו הם ב' שיעורים באבילות לענין תספורת, גידול פרע ימים רבים, או גערה וכפי דעת האו"ז. שהרי הרמב"ם סובר שגערה מועילה תוך הזמן של גידול פרע, וזהו להיפך מהאו"ז, ששיעור גערה הוא לאחר הזמן של גידול פרע. וא"כ דהרמב"ם סובר דבעינן גערה בפועל, והיא מתרת אפי' בתוך הזמן של גידול פרע, ושהוא י"ב חודש לדעתו. ואילו הרי"ד בתשובה שם חולק להדיא על כך וס"ל שאין שיעור י"ב חודש לענין תספורת, שהרי דבר זה לא נזכר בגמ' כמו לענין בית השמחה עד י"ב חודש. [א"ה: וכן פ"י הרי"ד עצמו, בתשובה שם, נוסחא זו ח"ל: ואע"ג דתני במסכת שמחות ועל אביו ועל אמו אסור עד שישלח פרע ויגערו בו חבריו, אין לסמוך על אותה הגירסא וכו', ע"ש נמוקו וטעמו. הרי שכנוסחא זו מצא הרי"ד סתירה למה שפירש שאין הגערה שיעור בפני עצמו].

ן. בענין זה מצינו בטור שני פסקים שלכאורה סותרים זה את זה. בסי' שצט כתב: הוא דרגל מבטל גזירת ל', דוקא בשאר מתים, אבל באביו ואמו אינו תלוי בשלשים, אלא אסור לספור עד שיגערו בו חבריו. ומיהו כתוב בספר המצוות דוקא שפוגע בו הרגל בתוך ל', אבל אם עברו שלשים ואח"כ פגע בו הרגל או אפילו אם חל יום ל' ברגל הרגל מבטלו. ואלו לעיל בסי' שצ כתב בסתמא

והנה אף שברעת התוס' אפשר לבאר כן. דלא פליגי על רבינו ישעיה וס"ל דסגי בשיעור הראוי לגערה, וקמ"ל דגערה לא מהני תוך ל' יום, אבל בדעת הרמב"ם ודאי שא"א לפרש כן, שהרי פסק כהירושלמי שגערה אינה שיעור בפרע, אלא שגידול פרע לחוד וגערה לחוד, והיינו דגערה מתרת לספור בתוך זמן של שיעור פרע, ובלבד שיעברו ל' יום.

ך. ונראה שגם הסמ"ק חולק בזה על הרי"ד וס"ל דגערה מתרת ולא הוי שיעור בגידול פרע. ח"ל הסמ"ק מובא בב"י (יור"ד ס"י שצ) מהגהות מיימוניות (הל' אבל פ"י ה"ה ברמב"ם קושטא רס"ט), וברמב"ם שלפנינו ליחא, וכן לא היה לפני בעל חי' הגהות (יור"ד שם), אבל אם עברו עליו ל' יום קודם הרגל, הרגל מפסיק ואין צריך להמתין עד שיגערו בו חבריו, וטעמא משום דאמרין בירושלמי שיעור גערה ל' יום לכן הרגל מפסיקו. ונראה דאי חל יום ל' אחר הרגל מותר לספור דמקצת היום ככולו וכו' וה"ה באביו ואמו ביום ל' כבר עברו ל' ראשונים וכו' לכן נ"ל דיום ל' לגבי ל' שניים של גערה דאביו ואמו הוי כיום ל' לגבי שאר מתים. ונפ"מ שאם חל ערב הרגל יום ל' שמותר לגלח בו כשאר ימים בשנה אם דגערו בו ביום שלשים. דנהי דאם לא גערו בו בשאר ימות השנה צריך להמתין ולהשלים ל' שניים, מ"מ אם גערו בו ביום ל' מהני אפי' בלא רגל עכ"ל.

ך. דס"ל להדיא דגערה ממש היא המתרת, וכשלא גערו צריך ל' שניים, אלא דפליג על תוס' וס"ל דאף באבילות של י"ב חודש הרגל מפסיק. ומבוארת נפ"מ מהחקירה הנ"ל, אם מהני גערה לבטל איסור תספורת.

ך. לכשתמצי לומר, אלו הן שתי הנוסחאות שבמסכת שמחות הנ"ל. לפי גירסא דידן ישלח פרע עד שיגערו בו חבריו. הרי מפורש כאן כהרי"ד שהגערה הוא סימן לשיעור פרע. ואילו לגירסת הגר"א עד שישלח פרע ויגערו בו חבריו, יש לפרש משום דס"ל דמלבד גידול פרע בעינן לגערה. ואולם י"ל דאין הכרח לכך ואפשר לפרש ב' הגירסאות

י. ולפ"ז יש להבין ענין גיהוץ דכירושלמי שם מבואר דאיסורו י"ב חודש וכאבל רבתי פ"ט מבואר עד שיגיע הרגל ויגער בו חבריו. והרא"ש (פ' אלו מגלחין ס"ג) מבאר דגמרינן גיהוץ מתספורת. וברגל יש גערה שמורגש שאינו לבוש בגדים מגוהצין, ולפני הרגל לא ניכר כ"כ, משא"כ בתספורת שניכר מיד כאשר הכביד שערו עליו. והרמב"ם מתיר אחרי ל' יום גם על או"א (פ"ו מהל' אבל ה"ב) ונחלקו עליו הראשונים ואסרו עד שיגערו וברגל וכמבואר שם בשו"ע יור"ד ס"י שפ"ט. ותמה שהירושלמי לא הזכיר ענין גערה בגיהוץ.

יא. אולם לפמש"כ י"ל דתספורת אין המקור מצד איסור שמחה רק מהפסוק ובכתה וכו' ירח ימים הנזכר ביפת תואר וכן פסק הר"מ (רפ"ו מאבל), או מראשיכם אל תפרעו וסתם פרע ל' יום. שם מעיקר הדין של כבוד או"א תקנו שימתין בגידול שערו רק כדי שילוח פרע ויגער. אבל באיסור סחורה וגיהוץ מעיקר דין ועצם האיסור הוא משום שמחה שאסור עד יב"ח אלא דבשעת גערה התירו משום כבוד הבריות הפקיעו את האבילות ממנו. ולכן בגיהוץ סובר הירושלמי שכיון שיתכן שלא יגערו בו כלל, שלא מבחינים ומרגישים כ"כ בכל מקום, ולכן סתם ואמר עיקר ההלכה שאסור כל יב"ח ובסחורה מזכיר ענין גערה, משום דשכיח שלא ישלים יב"ח ונהג בכל מקום.

יב. ולפ"ז יש לישב קושית התשובה מאהבה (ח"א ס"י קכד) על הנוכ"י מהדר"ק סוס"י י"ד (מובא בפת"ש ס"י שצ"ג) שהתיר אם גערו בו חבריו ערב הרגל אף בתוך ל', ובשו"ת "תשובה מאהבה" ח"א סי' קכד תמה עליו משו"ע (ס"י שפט סע' ה), גבי גיהוץ דעל אביו ועל אמו אסור עד שיגיע הרגל אחר ל' יום, יגער בו חבריו, וגיהוץ ותספורת שוים. וכן כתב בחי' רע"א שם דפשיטא דלא מהני והביא כן מגדולי הפוסקים, ועי' בפתח הגליץ (בשו"ע עם רע"א השלם). ונראה דהנוכ"י מיירי בתספורת הזקן במקום שרגילים לגלחו. וחלוקים דיני תספורת וגיהוץ, דבגיהוץ האיסור מצד שמחה ושרשו יב"ח והגערה מפקיעה דיני אבל. ובתספורת

דאפי' פגע בו הרגל לאחר ל' יום אסור עד שיגערו בו חבריו. וכן הקשה הב"ח (ס"י שצט), והעלה שהטור הביא דעת הסמ"ק להורות שהמקילים יש להם על מי לסמוך, דמה שנהגו לקולא במקומם להתיר, הוא עפ"י ספר המצוות.

יג. ונראה לכאר שיש מקומות שהכל מסתפרים לכבוד הרגל, וכאלו מקומות מגיע האבל על או"א לשיעור גערה ברגל, לכן אם הוא אחר ל' יום מותר לו להסתפר, דהרי הגיע לשיעור גערה, דל"ש אם הגערה באה מחמת גידול שיער יותר מדאי, או מסיבה חיצונית אחרת כמו רגל וכו', ולכן מתיר הטור רק במקומות אלו, ומשום שזה שיעור גערה.

יד. כירושלמי (סוף מועד קטן הלכה ה) יש דין גערה גבי איסור סחורה מטעם שמחה, ועל כל המתים אסור בסחורה עד ל' יום, על או"א עד שיגערו בו חבריו, ויאמרו לו לך מעמנו. וכ"פ הר"מ (הל' אבל פ"ו ה"ח) ובשו"ע (יור"ד סו"ס ש"פ) על כל המתים אסור עד ל' יום לילך בסחורה למרחוק, דאיכא פרסום גדול ודומה לשמחה שהולך בש"ייה נדולה ושמחים הרבה בדרך, באביו ואמו עד שיגערו בו חבריו ויאמרו לך מעמנו, שאיסור שחוק ושמחה הוא כל יב"ח על או"א, כמבואר בר"מ סוף פ"ה מהל' אבל עי"ש וילפיתן לה מק"ו משאלת שלום ע"ש. ומשמע דבאביו ואמו כל עניני שחוק נכללים בתוך גדרי אבילות ולא שהם דינים מיוחדים.

והפ"ז בגערה שמתירה, ברור שאין הפשט דשיעור האבילות מוגבל מעיקרא רק עד הזמן של הגערה ולא יותר, ואח"כ לא חלים עליו דיני אבילות, שהרי עכ"פ עד סוף יב"ח יש להמשיך בכל גדרי האבילות. וכמו שגדר איסור שמחה למדים מהפסוק האנק דום, ה"ז נמשך איסור סחורה וכד'. אלא דהפשט הוא דמעשה הגערה מפקיע ומתיר הדבר, דבכה"ג לא אסרו חכמים ומפקיעים ממנו את גדרי האבילות. ואולי י"ל דזה מדיני כבוד או"א שצריך לנהוג אבילות עד שיגערו בו חבריו, שיראו כולם שנתן כבוד לאו"א.

עוד בחזון למועד (להגרח"ז גרוסברג סי' יב ובהערה לט).  
**(א"ה)** במ"ב סי' תקמח סקל"ד כתב: ולא גערו בו אף בתוך לי' מותר (א"ר). והנה בא"ר שם כתב ביום הלי'. וכן העתיקו רע"א בחי' ליור"ד סי' שצ סע' ד. וטס"ה במ"ב, וצ"ל ביום במקום בתוך).

מעיקרא לא נאמרה הלכה יותר אלא לי' יום, ולהוסיף עד שיגערו, ולכן בערב הרגל שמבטל לי' יום, לענין תספורת הזקן סובר הנוב"י כאן דגערה כבר היתה אלא שצריך לי' יום, הרי רגל מבטל לי' יום. ועיי' שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' קכד שהקל למעשה כהנוב"י לאלה שרגילים לגלח זקנם. וראה

## סימן כב

# בדין יעוד אמה העבריה

הראשונות לקדושין נתנו, או לאו לקדושין נתנו. דלרבנן לקדושין נתנו, ולר"י ב"ר יהודא מייעד אותה בפרוטה שיש לו עליה בסוף, ולא במעות הראשונות והמנ"ח במצוה מ"ג הק' לרבנן, דכיון דלהלכה שטר אמה העבריה אב כותבו ובקידושין בעינן שיכתוב הבעל והיאך מהני (וכן לשי' תוס' רי"ד מדמהני מתנה באמה"ע) וכיון שאינו נותן לה כלום כשעת הקנין א"כ א"י ליעדה במעות הראשונות ואינה ראוי' ליעוד א"כ אמאי אינה נמכרת לקרובים אף שאינה ראוי' ליעוד ע"כ, וע"ש מש"כ לתרץ.

ד, ובפשטות נ"ל דכל חסרון דאינה ראוייה ליעוד דל"מ, היינו דוקא כשהחסרון מצד האשה דהיא אינה ראוייה, ואז ל"ש למוכרה. אבל הכא כשאינו נותן כסף, אין זה חסרון כלל ביעוד, דהיא עצמה ראוי' ויכול ליעדה, אלא דאיכא חסרון צדדי דלא נתן כסף, ובזה אפילו למ"ד אינו מוכרה לקרובים מהני מכירה.

**ולפ"ז** א"ש מה דק' לר' מאיר בגמ' דאם התנה ע"מ שלא ליעוד לר"מ מהני, וצ"ב מ"ש מהא דאינה מוכרה לקרובים, דכיון דא"א ליעוד ל"מ המכירה. די"ל דה"נ היא ראוי' ליעוד אלא דעשה תנאי לא ליעדה ובזה שפיר חשיב כראוי' והמכירה קיימת לר"מ. (ודוגמא לזה נראה לבאר הרמב"ם

**א.** הרמב"ם (פ"ד עבדים ה"ז) כתב דיעוד עושה האב, כיצד מיעדה לבנו, אם היה הבן גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקדשת לבני עכ"ל. וכ"ה בסמ"ג דהאב הוא המייעד עבור בנו. ורש"י בפ"י החומש כתב ח"ל: אלא אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיך, הרי דס"ל דיעוד עושה הוא עצמו ולא אביו. וכ' הלח"מ שם דלא פליגי, דהר"מ איירי כשעשאו הבן שליח ליעוד עבורו, ורש"י איירי כשלא עשאו שליח, אלא הבן עצמו בא לקדשה עי"ש. ודבריו דחוקים דהרמב"ם לא הזכיר כלל שליחות אלא רק דבעינן רצון הבן ליעוד.

**ב.** עוד פליגי הרמב"ם ורש"י אי בעינן שיאמר בכסף זה. דהרמב"ם כתב רק דאומר לה בפני שנים הרי את וכו', ולא הזכיר כלל בכסף זה. אך ורש"י בפ"י החומש כ' בכסף שקיבל אביך בדמיך וכ"כ רש"י (קדושין יח, ב ד"ה יעוד וכו') כתב לאמתו העבריה הרי את מיועדת לי בכסף מקנתך, וכן בדף י"ב (ד"ה דומיא וכו') אם יאמר לה הרי את מיועדת לי במה יש לי עליך וכו' עי"ש. וא"כ משמע דלא סגי בהרי את מיועדת לי גרידא אלא בעינן נמי שיאמר בכסף זה.

**ג.** ונראה כזה, בהקדם דברי הגמ' קדושין י"ט, דפליגי התם רבנן ור"י ב"ר יהודא אי מעות

ן. ובהסבר מחלוקתם דרבנן ור"י בר"י נראה, דיש לחקור בעיקר דין יעוד, אם הוא אישות ככל התורה וכל דיני אישות, או דקדושי יעוד שאני והם מהמשך דיני העבדות, ומזכויות האדון בעבדותה ומכח מכירת העבדות הוא דיש לו זכות לייעדה אח"כ. וא"כ י"ל לרבנן דס"ל דמעוה הראשונות לקדושין נתנו, דין יעוד הוא מדיני העבדות, ובשעת מכירת העבדות, יש גם מכירה לאישות של יעוד, וא"כ שפיר מעוה הללו ניתנו לקדושין ולא בעינן מעוה אחרים בשעת יעוד. אבל ר"י בר"י ס"ל דקדושי יעוד הם כשאר קדושין דעלמא, וא"כ בעינן לתת מעוה בשעת קדושין, ול"מ הא דנתן לשם עבדות.

ןלפ"ן א"ש הרמב"ם דהוא פסק כרבנן דמעוה הראשונות לקדושין נתנו, ולכן ס"ל דאף לבתר יעוד, מ"מ חשיב כשפחות אחר שפחות, ויכול למוכרה אח"כ שוב דקדושי יעוד שאני משאר קדושין, דיעוד באמה הוי מזכויות האדון על שפחותו.

ןכנ נראה מהירושלמי כאן (פ"א ה"ב) דמייעדה בדברים, ולבתר כן כ' דלרבנן בראשונה ניתן כסף ליעודים. וצ"ב. משמע דהכסף הייז במכירה ומעשה היעוד הוא בדבור בעלמא. וכן בדעת ר"י בר"י כ' שם מיסבר סבר ר"י בר"י אילין יעודין דהכא קדושי תורה הן. משמע דהוא ס"ל דיעוד כשאר קדושין דעלמא נינהו.

ן. ונראה שמוכח כן מדברי הרמב"ם עצמו בהלכה י"ד שם המוכר את בתו ויצאה בשנים או ביובל או בגרעון כסף ועדיין היא קטנה, יש לו לחזור ולמוכרה פעם שניה כמו שביארנו עכ"ל. וצ"ב אמאי חזר שוב הר"מ וכ' ההלכה דשפחות אחר שפחות והוי כתב כל זה בהלכה הקודמת. וע"כ דבהלכה י"ג חידש הדין דאפי' לאחר יעוד, מ"מ עדיין חשיבא כשפחה ויכול למוכרה אח"כ שוב. ובה"י"ד הביא דין שפחות אחר שפחות בסתמא דיכול למוכרה לאחר שיצאה לחירות. ולפי"ז א"ש הר"מ, דס"ל דדין יעוד הוא באב. דהר"מ לשיטתו דכיון דס"ל דקדושי יעוד שאני מקדושי דעלמא

(כפ"י אישות ה"ב) דבעינן חופה הראוי לביאה, אבל חופת גדה לא גמרו הנשואין. והבית יעקב ריש כתובות הקשה מהא דאיתא בריש יומא גבי כהן גדול דמכניס לו אשה בעיו"כ דשמא תמות אשתו, והנשואין עושה ביה"כ. ולשי' הר"מ דבעי' חופה הראוי לביאה, צ"ע היכי מהני דיה"כ אסור בביאה. ועוד הקשה מהא דאיתא במועד קטן דאבל אסור בביאה עד לאחר ל' יום, אבל נשואין עושה. וצ"ע דחופה שאינה ראוי לביאה היא. וכן צ"ב דהא כלה בלא ברכה אסורה לבעלה, והאיך עושה בה חופה לשי' הר"מ. וכן מהגמ' (קדושין ה, א) אר"ה חופה קונה מק"ו עיי"ש, וצריך עיון דהא החופה תעשה רק אירוסין ועדיין אסור, והאיך מהני לשיטת הר"מ לפי מה שנתבאר א"ש, דהא דל"מ באינה ראוי, היינו כשהחסרון מצד האשה דהיא אינה ראוי לביאה, משא"כ בכל הני היא עצמה ראיה היא אלא רק הלכה צדדית דאסור לבעול ובהא שפיר מהני החופה ואכמל"ה בזה).

ן. והנה איתא בגמ' מוכר אדם את בתו לאישות ושונה, לשפחות ושונה, לאישות אחר שפחות, אבל לא לשפחות אחר אישות ע"כ. וברש"י שם לשפחות אחר שפחות מכרה ויצאה בשש או ביובל או במיתת האדון ועודה קטנה חזר ומוכרה עיי"ש. והרמב"ם (הל' עבדים פ"ד ה"ג) כתב וז"ל: אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות כיצד מכרה לשפחות תחילה ויעד אותה האדון, ומת או גירשה וחזרה לרשות אביה כשהיא קטנה הרי האב מוכרה פעם שני' עכ"ל. ומוכח מדבריו דשפחות אחר שפחות חשיבאפי' לבתריעוד. (אמנם ברש"י לאנזכר כלליעוד) ובכס"מ שם הקשה דהא בגמ' אמרינן כפלוגתא דת"ק ור"ש, בבגרו בה כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה דברי ר"ע, ר"א אומר כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למוכרה ות"ק כר"ע. ומשמע דלבתר יעוד שוב אין יכול האב למוכרה לשפחות. וא"כ האיך פסק הר"מ דלאחר יעוד מוכרה. ות"י דלר"מ פירש טליתו היינו אם קידשה לאחר, אבל אם יעדה האדון אה"נ שרשאי למוכרה, דס"ל מוכרה לשפחות אחר שפחות ע"כ. וצ"ב אמאי חשיב כשפחות אחר שפחות.

דעלמא, והן הן דב' הכס"מ דאף לבתר יעוד מ"מ חשיב כשפחות אחר שפחות.

**וכדבריי** הכסף משנה הנ"ל כ' להדיא במאידי (קדושין יח, א) וז"ל: ומ"מ אם מת האדון או גירשה אחר היעוד קודם שנשאה ועדיין היא קטנה, רשאי האב לחזור ולמוכרה, ומה שאמרו כאן שפירש טליתו עליה אינו רשאי למוכרה, לא בעוד האדון הוא, אלא באב ובקדושין דעלמא. ור"ל כיון שמסרה למי שיפרוס טליתו עליה אינו רשאי למוכרה. אבל ביעוד הואיל ולא מסרה האב לכך בהדיא רשאי למוכרה עכ"ל. והוא ממש כדברינו דכיון דיעוד אינו אישות רגילה הרי אע"פ שיעודה מ"מ חשיבא עדיין כשפחה. ושפיר יכול למוכרה אח"כ לשפחות למ"ד לשפחות ושונה. וכ"נ מלשון הגמ' (יט, ב) ונוהג בה מנהג אישות ולא מנהג שפחות, וצ"ב דמ"ש משאר א"א ומהו הדין דנוהג בה אישות. ונראה דאף דחשיבא א"א מ"מ אישות בשפחה הוא והו"א דישאר בה גם דין העבדות קמ"ל דנוהג בה מנהג אישות דע"י היעוד יורד ממנה דין העבדות (ועיין במאידי שם דכ' ונוהג בה מנהג אישות ואינו כופה אותה למנהג שפחות ומשמע לכאן דנשאר עליה שם אמה אפי' לאחר יעוד).

**י** והנה בגמ' (יח) אמר מר יש בעברי שאין בעברי. ורמינהו יתירה עליו אמה"ע וכו' אר"ש כגון שייעודה. יעדה פשיטא גיטא בעיא מהו דתימא לא ליבטלה הלכתא מינה קמ"ל, ע"כ. ובחידושי הריטב"א הקשה היכי ס"ד למימר דלבתר יעוד תצא ביציאות שפחות, ותירץ דקדושי יעוד מגוזה"כ נפקא, ושייך בע"כ (וכדעת תוס' בדף ה'). וא"כ שאני מקדושי דעלמא וסד"א הואיל וחידוש הוא תיפוק ביוכל ושש קמ"ל. וכן הק' המהר"ט לרבנן דלקדושין נתנו היכי ס"ד דתצא ביציאות אמה"ע. אולם לפמ"ש"נ נראה, דהו"א דכיון דקדושי יעוד שאני מקדושין דעלמא ומדיני השפחות הוא. א"כ תצא אפי' לבתר יעוד ביציאות אמה"ע ולא ליבטלן הלכתא מינה קמ"ל. (וכן ראייה להדיא מדברי הגמ' יש בעברי שאין בעברי ולמסקנת הגמ' דאידי' לבתר יעוד צ"ע אמאי קרי לה עבריה, והא הו"א

הוא מזכריות האדון על שפחתו ומהמשך דיני העבדות, וא"כ כמו שיש לו זכות ליעודה לעצמו, יש לו זכות ליעוד עבור בנו.

**אבל** רש"י ס"ל דיעוד הוא כשאר קדושין, א"כ אין הוא מזכריות האדון ליעוד עבור בנו אלא חידוש התורה דאפשר ליעוד גם לבן, אבל אה"נ דהבן עצמו הוא המקדש. (אמנים מלשון הגמ' משמע כדב' הר"מ, מהו שמיעוד האב עבור בנו וכו' משמע דהוא מזכריות האב ליעוד לבנו ולא הבן עצמו וצ"ע) ובהא ניחא נמי הר"מ דלא בעי שיאמר בכסף זה דכיון דדין יעוד הוא מזכריות האדון אין צריך לכסף זה. דאי"ז כסף ראשון כקדושין בעלמא ולכך סגי בלישנא דהרי את בלבד (כלשון הירושלמי) אבל רש"י לשיטתו דס"ל דקדושי יעוד כשאר קדושין א"כ כמו בכל קדושין בעי שהדיבור יעשה את הכסף לכסף קדושין. ה"נ ביעוד בעינן לעשות הכסף לקדושין ולכך בעי שיאמר בכסף זה אך לר"מ בעי רק מעשה יעוד ול"ב לכסף קידושין דבמכירת השפחה מונח גם זכות היעוד.

**ח**, ולפי"ז לק"מ ק' המנ"ח, דכיון דקדושי יעוד שאני מקדושי עלמא, א"כ לא בעינן שיכתוב הבעל את השטר ול"ש בזה כלל "כי יקח" דהוא מהמשך דיני העבדות ולכך אף דאב כותבו מהני מ"מ ליעוד. וכן למ"ד לקדושין נתנו אף דלא נתן כסף בתחילה רק שטר מ"מ חשיבא ראוי ליעוד דהכא ליכא דינא דכסף קדושין אלא רק בעי שתהני המכירה לשפחות וממילא יש לו הזכות אח"כ ליעודה ושפיר חשיבא כראוי ליעוד וכמ"ש.

**מ**, ולפי"ז יש ליישב גם קושית האחרונים, דלמ"ד לקדושין נתנו אמאי ל"ב לעידי חלות בשעת המכירה, וראה בפנ"י (דף ו) גבי הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני. שהקשה דאמאי לא נלמד מקדושי יעוד הבן דמהני אף דהבן עצמו לא נתן שום כסף וצ"ע. ולפי"ד א"ש דל"ש כלל לעידי חלות בשעת המכירה, דשאני קדושי יעוד דמדיני העבדות הן. וכן ל"ש כלל ומילף מהא דאין הבן נתן כסף, דהתם מזכריות האדון ליעוד עבור בנו, אף דהבן לא נתן כסף, ול"ש כלל לקדושין



שמסתפק בזה לרבנן אי בעינן שיהיה גדול בשעת מכירה) אבל זה ודאי דבעינן לעדים בשעת מעשה היעוד ול"ש כלל לתנאי וא"ש.

יג. אמנם בדברי המאירי דס"ל בכל הני כהרמב"ם מצינו להדיא דכ' דחל היעוד למפרע וכ"ה בתוס' הרא"ש כאן דאסור למפרע יעו"י"ש. ונראה דחלוקים הם בזה, האם מכר האב לאדון רק זכות הקדושין באמה, או דמכר גם הקדושין כבר. דלר"מ, יחד עם זכות העבדות נמכר הזכות לייעוד והם מזכויות העבדות, וכמש"נ אבל למאירי כבר מכר הקדושין ג"כ, ורק חסר מעשה היעוד, וא"כ לבתר זה חל היעוד למפרע משעת המכירה.

יד. ולפ"ד יזבנו דברי הר"מ (פ"ח מהל' גירושין ה"ט), דס"ל שאין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמורה. וצ"ע דא"כ איך מהני עדים בשעת יעוד והרי האמה קטנה ואין מעידים על הקטן, וכן מהו בעית הגמ' מהו שמייעד אדם לבנו קטן והרי העדות היא עליו. ולפ"ד דהר"מ ס"ל דדין יעוד הוא מהמשך דיני העבדות א"ש, דמזכויות האדון לייעוד לבנו, ול"ש כלל לעדות ואין מעידים על הקטן, דזה גוזה"כ דהאב הוא המייעד ומזכויותיו הוא.

יז. וא"צ דלר"מ אין חלות היעוד למפרע, י"ל קושיות האחרונים, דלהלכתא דאין ברירה מן התורה, א"כ למ"ד לקדושין נתנו, הרי עדיין לא ידוע למי מייעד אם לו או לבנו או לאחר מבניו, והאיך חל למפרע, והכא הרי תלוי בדעת אחרים דצריך לייעוד דוקא מדעתה לשי' הר"מ ומאירי. (אמנם לשי' תוס' (לעיל ה, א) לק"מ, דמהני אפי' בע"כ ול"ש כלל דין ברירה).

יח. א"ש דהר"מ ס"ל דלא חל למפרע. ודין יעוד הוא מהמשך דיני העבדות ומזכות האדון לייעודה. הרי דל"ש כלל לדיני ברירה אם לזה או לזה, וסגי רק שיהא בה דין יעוד וזה איכא. ומה שמייעד אח"כ לבנו הוא רק מזכויותיו ול"ש כלל לברירה. וכן י"ל בר"מ בהל' ט"ז שם דכ' דאם קידשה אחר בשעת שפחותה אם רצה האדון לייעוד מייעד ואם לא ייעד חלין קדושי הראשון כשתצא

א"א גמורה ומוכח דאפי' לבתר מכן שם עברי' נשאר עליה וקדושין בעברי' הן ושפיר קריא לה עברי' אפי' אח"כ.

יא. ובלח"מ (שם הי"ג) הקשה על הר"מ דבגמ' בעינן למיפשט דאידוסין עושה מברייאת דמוכרה אלמנה לכה"ג. ובגמ' לא משכחת אלא אליבא דר"י בר"י. והר"מ עצמו פסק כרבנן דמעוה הראשונות לקדושין נתנו. ותו קשיא, דאיך כתב דמוכרה אחר יעוד דבגמ' לא איירי אלא אליבא דר"י בר"י. ועי"ש דכתב דלר"מ גירסא אחרת וצ"ע.

ומסברא נ"ל דהר"מ ס"ל כמש"נ, וגירסת הגמ' נראה ע"פ מש"כ המאירי בסוגיין. (דהוא פסק כהר"מ דמוכרה לשפחות אחר שפחות וכן אלמנה לכה"ג. וכן גבי מוכרה אחר יעוד) דכ' ח"ל: פירושא שנתאלמנה מקדושי יעוד, ואע"פ שמעוה הראשונות לק"נ, ובדמים שקיבל אביה הוא מקדשה ולא בדמי העבודה שיש לו עליה כמו שהתבאר, מ"מ כשקיבל את הדמים לא קיבלם להדיא לשם קידושין ואין זה קררי אצלו מכירת אישות עכ"ל. וא"כ דבריו מבארין שפיר גם את דב' הר"מ דהיינו אפי' א"נ כמ"ד דלקדושין נתנו וכמש"כ הר"מ מ"מ כיון דלא קיבלם להדיא לשם קדושין לא חשיבא מכירת אישות וכמש"כ ושפיר יכול למוכרה אח"כ שוב.

יב. והנה לעיל הבאנו הקושיא אמאי ל"ב לעידי חלות בשעת המכירה למ"ד לקדושין נתנו (וכן הקשו גם להיפך דיעוד חשיב כתנאי, ואמאי בעינן לעדים דשעת יעוד דלר"מ לא בעי עדים בשעת ביטול תנאי בפ"ז אישות הכ"ג עי"ש). תראה דלשיטת הר"מ אף דמעוה הראשונות לקדושין נתנו, מ"מ אין חלות היעוד חל למפרע, אלא רק בשעת היעוד. ומ"מ נתינת כסף בעינן מאחר והוא מדיני העבדות, ובמכירת השפחות יש גם הזכות לייעוד וכמש"נ, והוה גם כסף קדושין. דהר"מ לא הזכיר כלל דחלין הקדושין למפרע, וכן מדלא מצריך הר"מ שיהי' הכן גדול בשעת המכירה, וא"נ דחל למפרע הול"ל דבעינן שיהי' גדול בשעת מכירה, דאל"כ לא יהני היעוד (ועי' במנ"ח מצ' מ"ג

יח. והנה בירושלמי (קדושין פ"א ה"ב) איתא, היה נשוי את אחותה ומתה, מ"ד בסוף ניתן כסף ליעודין צריכה כסף אחר, ומ"ד משעה ראשונה ניתן כסף ליעודין אינה צריכה כסף אחר. אפי' כמ"ד משעה ראשונה צריכה כסף אחר. למה כו"ע מרדי שאין קדושין תופסין בעריות עכ"ל עיי"ש. ובמפרשים שם הקשו דלמ"ד לקדושין נתנו א"כ פשיטא דל"ה בתחילה כסף קדושין וצריך כסף אחר. והאיך הו"א למימר דל"ב כסף אחר. ושכשו הלשון להיפך יעוי"ש.

ולפמשי"נ נראה, דהס"ד הי' דחשיב אח"כ כסף קדושין, הכסף שנקנתה בו לעבדות (ואף דלא היתה ראוי' ליעוד קודם. הנה עיי"ש במה"פ שהוכיח דהירושלמי ס"ל דנמכרת לקרובים, דאל"ה איך יכול לקנותה קודם. וצ"ב דיתכן שיש לו בן מאשה אחרת ואיכא בו צד יעוד) ואף דאחות אשתו היא, מ"מ אין עיקר הכסף לשם קדושין וכמש"כ במאירי הנ"ל. וא"כ הו"א דל"ב עתה כסף קמ"ל דכיון דאין קדושין תופסין בעריות. א"כ אף דחשיב כסף עבדות מ"מ הרי במכירת השפחות מונח גם הזכות ליעוד ויש בזה גם אישות ולכך בעינן אפי' למ"ד לק"נ כסף אחר וכמש"נ בירושל' שם.

יט. וכ"ה בירושלמי שם קודם, מ"ד בסוף ניתן כסף ליעודין מעשה ידיה של בעלה, מ"ד משעה ראשונה מעשה ידיה של אביה, אפי' כמ"ד משעה ראשונה מעשה ידיה של בעלה, נעשה כאומר לה הרי את מיועדת לי ע"מ שמעשה ידיה שלי, ע"כ. ולכאור' צ"ב איך נעשה כאומר לה, והרי יעוד הוא רק זכות אח"כ ואיגלאי מילתא דלקדושין ניתנו. ולפי"ז דהירושלמי ס"ל דבמכירת העבדות מונח גם הזכות ליעוד למ"ד זה וכזכירות העבדות הן א"כ שפיר מעשה ידיה של בעלה אף דייעדה אח"כ דזהו מונח במעשה המכירה. (ולכאורה גם מכאן ראי' דלא חלין קדושי היעוד למפרע וכמש"נ בדעת הרמב"ם).

כ. וכן נראה כדברינו בשיטה לא נודע למי (י"ט) גבי אומר לה בפני שנים הרי את מיועדת לי, ואע"ג

מרשות אדון. וצ"ב אמאי לא חלין קדושין למפרע. וי"ל דכיון דבמכירת האמה מונח גם הזכות ליעוד זה מזכות האדון בשפחתו א"כ חלותו תלוי ועומד ול"ש שיעשה אחר קדושין, ורק מהני המעשה לאח"כ ול"ש שיחול למפרע, דס"ד דלא יהני כל המעשה של המקדש קמ"ל דמהני.

מז. ובעיקר הפלוגתא בין תוס' (דף ה, א) דס"ל דמהני יעוד בע"כ, (והא דאמר לקמן אשר לא יעדה וכו' היינו רק שצריך להודיעה דלשם קדושין) וכ"ה בריטב"א ורשב"א דמהני קדושי יעוד בע"כ. לבין הרמב"ם ומאירי דס"ל דאין מיעד אלא מדעתה, נראה לכאר בתרת' דיש להסתפק אם דין יעוד הוא זכות לאמה ולטובתה דתצא משפחות לאישות, או דלאו משום זכותה הוא רק גזה"כ דכיון דאיכא הלכה דעבדים וכו' ולא עבדים לעבדים, נתנה התורה זכות לאדון ליעדה, שלא תהי' אח"כ עבד. וא"כ י"ל דהרמב"ם ומאירי ס"ל דזכות האמה הוא, וא"כ ל"ש לעשות היעוד בע"כ דידה ונגד רצונה וזכותה. אבל תוס' והרשב"א והריטב"א ס"ל דהוא גזה"כ שתצא מעבדות. וא"כ שפיר אפשר ליעדה גם בע"כ.

עוד י"ל דהר"מ לשיטתו דכיון דדין יעוד הוא מהמשך דיני העבדות, הרי שעד לאחר יעוד עדיין לא נפקע לגמרי זכויות האב במכירה ולכך בעינן לדעתה, ומכח קושית הריטב"א הנ"ל דמהוה אמינא של הגמ' לאחר יעוד מוכח דהוא ס"ל כשי' הר"מ בדין יעוד, א"כ י"ל דלהכי פליג בזה וס"ל דמהני אפי' בע"כ וכדעת תוס', דכיון דע"י מכירת השפחות נפקע לגמרי זכויות האב, ודין יעוד הוא זכות לאדון אח"כ, וא"כ שפיר יכל ליעדה כרצונה ואפי' בע"כ דידה.

ין. אמנם כדבריהם מבואר להרי"א בדברי המכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) וז"ל: יעדה, מדעתה מלמד שאינו מקדשה אלא מדעתה, וכו', וכיצד מייעדה אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי ואינו צריך ליתן לה קדושין (ומשמע מזה דלא פסק כר"י בר"י). וצ"ע לשיטת הראשונים דמהני יעוד אפילו בע"כ.

**כב.** ויסוד לדברינו מצינו להדיא בדברי המכילתא דרשב"י דכ' דילפי' מאמה לע"ע שאינו יכול למוכרו לאחר. ומה אמה"ע שיכול ליעדה אינו יכול למוכרה ק"ו עבד. והר"מ פ"ב עבדים ה"י פסק כתנא דמכילתא עיי"ש דאינו יכול למוכרה וכן עבד עברי. ובכס"מ שם הוצרך לפרש באמה לפי שמצינו שנתנה לו תורה רשות לייעד לבנו, סד"א כיון שיכול ליעדה לאחר שאינו אדון מה לי בנו מה לי אחר קמ"ל. וא"כ מוכח דעיקר הסברא הו"א דיכול למכרה לאחר ג"כ. וצ"ב אמאי, דמ"ש לגבי מכר הא דיש לו זכות בה לייעדה דא"נ דקדושין כיעוד הוי קדושין כשאר, א"כ דוקא זכות קדושין בה ולא זכות למכרה ומה כלל ההו"א. ומוכח מהכא דדין קדושי יעוד הם לא רק זכות לקדושין אלא דהוא זכות מדיני העבדות בגוף האמה, וכשם דיש לו זכות לשאר עבדות יש לו זכות לייעדה, וא"כ שפיר הו"א דכיון דיכול ליעדה לבנו ולתת לו זכויותיו מה לי בנו מה לי אחר קמ"ל.

**וכ"נ** בדברי המכילתא המובא לעיל דבעי' דעתה ביעוד וכו' וק"ו לשאר נשים המתקדשות דבעינן דעת, דמה אמה"ע שהיא כבושה תחת ידו אמרה תורה יעדה מדעתה שאר נשים לא כ"ש ע"כ. ומשמע ג"כ דהכא מכיון שהיא תחת ידו חידוש הוא דבעינן לדעתה ושייך למילף מזה ק"ו דכיון דכל זכות יעוד הוא מזכויותיו כשפחתו סד"א דל"ב כלל לדעתו קמ"ל, ע"כ.

דגבי קדושין ל"מ בהאי לישנא, י"ל וכו' א"נ שאני הכא דאית לה קנין הגוף בגוה, ומשו"ה מקדשה בלשון יעוד עכ"ל. וצ"ב מ"ש קנין הגוף לגבי דין והלכות קדושין דמהני אפי' בלשון גרוע למה מהני דמחמת זה. ולפד"נ י"ל דהן הן דבריו, דשאני קדושי יעוד מקדושי דעלמא, דכיון דיש לו זכות בגופה, וא"כ יעוד הוא מדיני העבדות ומזכויות האדון בגופה כשאר מלאכות ומעש"י, ולכך שפיר יכול לקדשה אפילו בלשון זה, משא"כ בשאר קדושין בעינן לשון מקודשת.

**כא.** ובגמ' (יט, ב) המוכר את בתו ופסק ע"מ שלא לייעד נתקיים התנאי דברי ר"מ, וחכ"א אם רצה לייעד מייעד מפני שהתנה ע"מ שכ' בתורה ותנאו בטל. ובמהרי"ט שם הקשה אמאי פליגי דוקא ביעוד ולא בשאר קדושין (וכן צ"ב דר"מ מצריך תנאי כפול והכא ליכא). ונראה דהכא פליגי ורק ביעוד, והוא דרבנן לשיטתייהו דס"ל דמעות הראשונות לקדושין ניתנו. וא"כ כיון דבמכירת השפחות מונח גם זכות היעוד ומדיני השפחות הוא, ולכן שפיר לא יכול להתנות. משא"כ לר"מ דפליגי, ס"ל דיעוד הוא רק זכות שבא אח"כ, ונלמד מל"אמה" שפעמים מוכרח רק לשפחות, ולכך תנאו קיים. ודב' הגמ' צ"ב אמאי נקט דוקא המוכר את בתו וכו' ולא הקונה ע"מ. ונראה דהכא אפי' לרבנן ל"ה כמתנה ע"מ דכ' בתורה, דכיון דהתורה נתנה לו הזכות שלא לייעד אם אינו רוצה, א"כ שפיר יכול להתנות בתחילה ג"כ, וא"ש.

## סימן כג

# בענין התופם לבע"ח

המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, וא"ת משנתנו דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, ע"כ. וברש"י ד"ה לא קנה כתב, דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו, מאחר ולא עשה אותו הנושה שליח

**גמ'** (ב"מ י, א): ר"נ ור"ח דאמרי תרווייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מ"ט הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, וכל התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. אמר ר' יוחנן

דאם התופס ג"כ בע"ח מהני תפיסתו עבור השני מטעם מיגו דזכי לנפשיה. אבל מלשונו לכאורה מוכח דיש נפ"מ מדכתב קודם אחד משאר אדם משמע דאם התופס גם היה בע"ח מהני תפיסתו וצ"ע.

**והנה** לשון הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"ב הי"ט), מי שליקט את הפאה ואמר ה"ז לפלוני עני, אם עני הוא שליקט, מתוך שזוכה בו לעצמו זכה בו לאותו פלוני, ואם עשיר הוא לא זכה לו אלא יתגנה לעני הראשון, ע"כ. ואלו הכא בתופס לבע"ח לא חילק, ומשמע דס"ל דל"מ מיגו דזכי בבע"ח. ובפ"ג מהל' גזו"א ה"ג פ' הרמב"ם כר"י דמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. ולפמש"כ התוס' הוא משום מיגו דזכי וכו' וא"כ יקשה אמאי ל"מ האי מיגו לגבי תופס לבע"ח במקום שחייב לאחרים. וכ"ה (פ"ה מהל' י"ט הי"ב) בבור של עולי בבל, ופסק כר"ש (ביצה לט, ב) דס"ל למסקנת הגמ' המגביה מציאה קנה, ומשוד"ה הוי כרגלי הממלא דל"ק חבירו, אלא משום דשייך אצלו מיגו דזכי לנפשיה. ובמג"א והגר"א בשו"ע (או"ח סי' שצו סעיף טז) וכן בהגר"א (ח"ר סי' רסט ס"א), דהלכה זו כדברי ר"ת בתוס' שם, וגבי המגביה מציאה לחבירו דק"ל כר"י, וכר"ש (ביצה לט, א) אליבא דר"ת בתוס', ומוכח מר"ג דס"ל להרמב"ם דין מיגו, וצ"ע אמאי ל"ש דין זה גם גבי תופס לבע"ח וצ"ב.

**ועיין** במהרש"א (כתובות פד, ב) מש"כ ליישב דעת רש"י, דהא דאמרינן דמהני שליח לתפוס היינו דוקא במציאה, משום דשייך ביה מיגו דזכי לנפשיה, משא"כ בכל חוב דל"ש מיגו. וצ"ע דרש"י כ' דבריו להדיא על בע"ח עצמו ולא על מציאה, וכן הקשה בקצוה"ח (סי' קה) ובנחלת דוד כאן עיי"ש.

**והנה** הש"ך (סי' קה) מיישב דעת רש"י, דמש"כ דמהני שליח בחב לאחרים, היינו דוקא אם שכרו להיות שליח, ולא סתם שליחות, ומש"ה מהני אפי' בחב לאחרני דחשיב כפועל, דידו כיד בעה"ב. ובאמת בלא קושית הראשונים תקשי לרש"י, אמאי כתב כן בב"מ ולא בפ"ק דגיטין, דהתם עיקר מילתא דתופס לבע"ח. וכונת רש"י דבאמת צ"ע הגמ',

לתפוס, עכ"ל. (ועי' רש"י להלן יא, ב ד"ה אלא אמר רב אשי). ובתוס' וברא"ש כאן הקשו לרש"י מהגמ' (כתובות פד, ב) גבי עובדא דיימר בר חשו, דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ולא קנה, והתם עשאו שליח לתפוס (וכן רש"י עצמו שם כתב להדיא שליח וכו'). וכן הקשו התוס' (גיטין יא, ב) דהא זכיה מטעם שליחות וחשיב שעשאו שליח, והם אזלי לשיטתיהו דס"ל זכיה מטעם שליחות. וכן הקשה הרא"ש מגופא דמתני' דאפי' עשאו שליח ל"מ דחב לאחרני, דר"ג בעי למידק דמעני לעני מחלוקת ממתני', והתם עשאו שליח דאמר תנה לי ומ"מ לא זכי, וצ"ע לרש"י.

**ועוד** הקשו הריטב"א והרשב"א דמהי קושית הגמ' מפועל לרש"י, והרי חשיב כשליח ושפיר מהני תפיסתו וצ"ע. ובתוס' ד"ה אמר ר' יוחנן הקשו, ואע"ג דאית ליה לר"י תופס לבע"ח לא קני, היינו דוקא היכא דל"ש מיגו דזכי לנפשיה אבל במציאה דאיכא מיגו קנה.

**והרמב"ן** תירץ על קושיא זו, דס"ל דהמגביה וכו', קנה חבירו דלא הוי חב לאחרני, כיון שלא זכה בה אדם והבעלים התייאשו. אבל בבע"ח נכסיו משועבדים, וא"כ חשיב חב לאחרני בתפיסתו זו. ומשמע לכאורה מדבריו דלית ליה לדינא דמיגו דזכי לנפשיה. וקשה מהגמ' דפאה, דמעשיר לעני לא אמרינן דחשיב כתופס לבע"ח במקום שחייב לאחרים, ואף דחשיב כמציאה, ואפי' א"נ דשאני פאה דחשיב ממון עניים, וא"כ חשיב שפיר תופס לבע"ח ושאני מסתם מציאה, א"כ יקשה מעני לעני, דבעינן לדין מיגו דזכי לנפשי', ולשי' הרמב"ן ל"ש דין זה. וי"ל בפשיטות דגם להרמב"ן שייך מיגו, אלא דלא בעינן לדין זה מאחר ובמציאה לא הוי כלל חב לאחרני וכמש"נ בדבריו יעוי"ש.

**ועוד** י"ל דדוקא בפאה שייך מיגו, דחשיב כממון עניים, וא"כ העני יש לו זכות בזה כבוד לפני תפיסתו, ושפיר שייך בזה מיגו דזכי לנפשיה, משא"כ בסתם מציאה. אכן מהרמב"ם (פ"כ מהל' מלו"ל) משמע דליכא נפ"מ בין מקום דשייך מיגו דזכי לנפשי' ובמקום דא"ש, מדלא חילק הרמב"ם,

וכדריי בלבד, דבאמת מהני תפיסה עיי שליח במקום אחר, מאחר ונתן לו את כוחו ושעבודו. אבל שם ליכא שיעבוד, ורק אם היה הבע"ח תופס לא מפקינן. אבל שלוחו שבא לתפוס, לא נתחדשה לגביו ההלכה דתפיסה, ושפיר חשיב כתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנה. והוה שאמרו את תופס ול"מ תפיסתו וא"ש רש"י. ולפ"ז י"ל קושית הריטב"א מפועל, דדוקא פועל דידו כיד בעה"ב מהני תפיסתו ושלוחותו, אע"ג דלא יכול לעשות שליח על דבר שאינו שלו. אבל לרש"י היינו דוקא בבע"ח דיכול לעשות שליח ולתת לו את כחו, והגמ' בהו"א חשבה לדמות מציאה לבע"ח, ותי' דשאני התם דידו כיד בעה"ב וא"ש.

**ולפ"ז** א"ש מש"כ תוס' בכתובות פ"ד: דמכאן משמע דאפי' עשאו שליח לא מהני בחב לאחרים, ודבריהם צ"ב דמוכח כן ולמה נקטו בלשון משמע. והרי בעל התוס' דייקו בלישניהו. אולם לפ"ד י"ל משום דאינה הוכחה לכל מקום, דל"מ שלוחות בבע"ח, דרק שם משמע דלא יכול לעשותו שליח וכמש"נ דאין לו שעבוד על מטלטלי דיתמי, אבל אה"נ דכב"מ יתכן ותהני שלוחות בבע"ח אפי' בחב לאחריני, דהוי שלוחו של בעה"ב וא"ש מש"כ דרק כאן משמע כן ולא מוכח לכל מקום. והפנ"י בסוף כתובות כתב בטעמא דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנה משום דמעשה התפיסה עבירה הוא ואין שליח לדבר עבירה (וכ"כ הכסף קדשים בחו"מ ע"ש). ועיין בקצוה"ח (סי' קה) דתמה ע"ד דכיון דלמשלח ליכא עבירה, תו ל"ש אשלדב"ע. והוכיח כן מדברי תוס' גבי פלוגתא דר"א ורבנן דמי שליקט את הפאה וכו' ור"א אמר יתגנה לעני הנמצא ראשון דכתי' לא תלקט וכו' ודרשינן לא תלקוט לעני. והק' התוס' דלמ"ד בפ"ק דתמורה כ"מ דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני א"כ ליקני העני, אלא מוכח דאם אין העבירה על המשלח רק על השליח תו ל"ש כלל אשלדב"ע והוי שלוחות.

**ובפשטות** נראה בהסבר פלוגתתם עפמש"כ תוס' (ב"מ י. א) דתרי לישני

דמאי משני שאני פועל, והרי פשיטא דאינו משועבד לבעה"ב. א"ו דשאני פועל דשכרו ללקט מציאות ולכך הוי כידו, כ"ז דברי הש"ך עצמו עיי"ש. ולפ"ז תו לא תקשי מיימר בר חשו, דהתם מיירי דרק אמר לשלוחו ולא שכרו, ולכן לא מהני אפי' שליח וא"ש. ועי' תומים שם שדחה דברי הש"ך משום דמלישנא דרש"י מוכח דמיירי בשעשאו שליח סתם, דלא כתב ששכרו. ותי' התומים קושית הריטב"א, דמש"כ רש"י דעשאו שליח מהני, היינו לבתר דשני הגמ' שאני פועל דידו כיד בעה"ב, ומזה למד רש"י דה"ה כשעשאו שליח עיי"ש.

**ונראה** בישב דעת רש"י, דהנמוק"י הקשה בשם הר"ן גבי ראה אותם רצין וכו' וגם לא בתורת שלוחות, שא"א לזכות לחבירו מטעם שלוחות, אא"כ נעשה שלוחו של בעל הממון, ובמציאה ליכא בעל הממון שיהא זה שלוחו. וצ"ב הטעם בזה.

**ונראה** בזה בהקדם דברי הירושלמי (גיטין פרק האומר ה"א ומעשר שני פ"ד ה"ד), ר' זעירא בעא קומי ר"מ אף לענין מתנה כן אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו, א"ל חמן התורה זיכתה אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, אית לך למימר במתני' אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו עכ"ל. ומוכח מדברי ירושלמי אלו, דדוקא בגט מהני בדבר שאינו שלה מגזה"כ דגיטה שלה, משא"כ בכל מקום אינו יכול לעשות שליח לקבל דבר שאינו שלו. ולפ"ז י"ל דמש"כ רש"י היינו דוקא בבע"ח דיכול לעשות שליח לגבות חובו, ונתן לשליח את כחו ושעבודו, משא"כ במציאה כיון דאין לו זכות במציאה, ל"ש לעשות שליח על דבר שאינו שלו. ובזו א"ש הקושיא ממתני' ומפועל. ואלו לגבי יימר בר חשו בכתובות שם, י"ל דכיון דאיירי ביתומים, ומטלטלין דיתמי לבע"ח לא משתעבדי, אלא רק דיש הלכה דאם תפס לא מפקינן, וא"כ תו ל"ש לעשות שליח מאחר ולא משועבד לו המטלטלין, ושפיר קאמרי ר"פ וכו' את תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ולא מהני אפי' בשליחות. ומדויק מלשון את תופס ולא קאמרי

תפיסה בהו, דממון כזה לית ביה חידושא דתפיסה דאפשר לתפוס לאחר. ומקור הספק הוא בלישנא רגמ', במקום שחב לאחרים, אם קאי אתופס, שהוא חב בתפיסתו זו לאחרים, או שהלווה חב לאחרים ובממון זה ל"מ תפיסה. ובראשונים מבואר דהחסרון בעצם מעשה התפיסה, דלא מצי לתפוס לזה ולחוב לאחר בתפיסתו. אכן יעורי ברמב"ם (פ"כ מהלכות מלוה ולוה ה"ב) ז"ל: קידם אחד משאר בעלי חובות ותפס מן המטלטלין של זה כדי לזכות לאחר מבע"ח, לא זכה שכל התופס לבע"ח במקום שיש עליו חוב לאחרים לא קנה, אבל אין עליו חוב לאחרים קנה לו עכ"ל. ומוכח מלשון הר"מ רפירש הפשט בחב לאחרים קאי על הלוה ואין החסרון במעשה התפיסה אלא דין מסויים בהלכות ממונות, דאם יש עליו חוב לאחרים א"א לתפוס ממון כזה, ולא נתחדשה לגביו ההלכה בתפיסה. והפשט בר"מ אבל אין עליו חוב לאחרים קנה לו, והיינו שמפרש דבריו, כי אחרת חוזר על ההלכה שוב, אלא ע"כ משום דיש עליו חוב לאחרים לא קנה.

**וי"ט** לומר דבהא גופא פליגי ר"נ ור"ח מחד, ור' יוחנן מאידך. דלפיהם החסרון הוא במעשה התפיסה שחב בתפיסתו זו את הלווים האחרים, דא"כ הרי מציאה לא הוי ממון המשועבד לבע"ח, וע"כ דמשום תפיסה הוא ול"ש תופס ממגביה מציאה לחבירו, ולכך ס"ל דמגביה ל"ק משום דהוי תופס במקום שחב לאחרים. אבל ר' יוחנן ס"ל דהמגביה קנה, ורק בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, וחלוק דין מגביה מציאה לחבירו מדין תופס לבע"ח. והיינו דמשום הלכות ממונות שמשועבד לאחרים הוא דלא קנה, וזה שייך דוקא בתופס לבע"ח, משא"כ במציאה. וכמו שמדויק בדברי הרמב"ם שפסק כר"י. ולפ"ו לא תקשי קושית התוס' להר"מ. ובמציאה דליכא חסרון כלל בממון המשועבד, אין חסרון בתפיסה ובה לא ס"ל לר"י דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"מ, ושפיר יכול לזכות.

**לפ"ו** א"ש אמאי לא הביא הר"מ ההלכה דמיגו דזכי בתופס שהוא עצמו ג"כ בע"ח. משום

דאשד"ע יש להסתפק אם המעשה קיים ורק איסור עובר השליח, או דבטלה לגמרי השליחות, ול"מ כלל המעשה, עי"ש דנפ"מ אם חלין הקידושין. וע"כ י"ל דהפנ"י ס"ל דבכל שלדב"ע השליחות בטלה לגמרי, ולכן ל"מ המעשה תפיסה עבור המשלח, אבל הקצות ס"ל כלישנא בתרא שם רמהני השליחות ורק האיסור עובר השליח, וא"כ אע"ג דעובר איסור, מ"מ מעשה התפיסה מהני עבורו. אלא דזה א"א לומר שהרי הקצות הקשה יותר דכלל ל"ש הכא אין שליח לדבר עבירה, מאחר ואין המשלח חייב ואין עליו איסור כזה כלל. ולפ"ו יש לבאר הפלוגתא בין הר"מ פ"ו ממעילה ופ"ג מגניבה עפמש"כ הלח"מ בזה שם לדין הטור בסי' ש"נ דבנתערב עמו אסור אחר לא בטלה עי"ש. אכן לפ"ד לקמן בהסבר הפלוגתא בין תוס' לר"מ בדין תופס לבע"ח י"ל גם כאן ולקמן גבאר עוד.

**והמרדכי** פ"ב דחולין הסתפק אי פועל של בעה"ב יכול לתפוס חוב עבור בעה"ב. והקשה התומים הרי גמ' ערוכה היא דשאני פועל וכו'. והוכיח שם דבאמת פועל מהני דוקא במציאה דשייך לו יד, אבל בחוב ואין לו יד, לא מהני תפיסה אף ע"י פועל. ולפ"ו הסביר דהמהרש"א צדק בדבריו עי"ש. ולפ"ד מהירושלמי המובא, נראה דהכי הסתפק המרדכי אי מהני או לא וא"ש.

**ובשטמ"ק** הקשה לרש"י מזכיה מטעם שליחות ואפי' לא עשאו הר"ז כאלו עשאו וכו' שם בשם גליון דפרש"י שהרי לא עשאו, ונוכל לחלק בין מציאה לחוב, דבחוב כשעושהו שליח הוי מורשה שמקנה לו החוב. ומוכח דבמציאה ל"ש לומר דמקנה, שהרי עדיין אין לו זכות ובעלות בזה, וא"כ הוא כדברי הירושלמי דילן וא"ש מש"כ רש"י.

**והנה** בעיקר דין התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנה, יש להסתפק, אם החסרון משום דיני התפיסה, דכל תפיסה שחב בה לאחרים ל"מ, דלזכות לאחר בע"י תפיסה דלא חב. או דבמעשה התפיסה לא חסר דבר, רק דאיכא חסרון מיוחד בממונות שיש עליהם שעבוד, דל"מ

במעשה התפיסה, וא"כ שייך לחלק דאם עשאו שליח שפיר יוכל לתפוס עבודו דשלוחו של אדם כמותו. משא"כ לר' יוחנן לעיל ל"ש לחלק כן, וליכא נפמ"נ. ובגמ' בגיטין איירי אליבא דר"י, ולכן רש"י דבריו רק כאן ולא בגיטין.

**ולפ"ן** יש ליישב גם קושיה הראשונים על רש"י מהגמ' דכתובות גבי י"מר בר חשו, דשם ג"כ אזלי אליבא דר"י, וכמש"כ דהאמר ר"י התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה יעו"ש. ולכן לשי" ר"י דלא חסר בגוף מעשה התפיסה, ל"ש לחלק בן עשאו שליח ללא עשאו.

**ומוכרחים** דברינו משיטת רש"י עצמו דבגמ' (ב"ק ע, א) גבי לא כתבי אדרכתא אמטלטלי דכפרי, עיי"ש ברש"י דכ' להדיא דל"מ שליח כשהמלוה עושה, וא"כ צ"ע מדברי רש"י כאן. ומוכח מזה כמו שנתבאר דמש"כ רש"י זהו רק אליבא דר"נ ור"ח במציאה דל"מ שליח, אבל אליבא דאמת אפי' בשליח ל"מ וכדמוכח גבי י"מר בר חשו. ומוכרחים דברינו היטב מדברי הגמ' ב"מ כאן, דאמרי ר"נ ור"ח מגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מ"ט הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים וכל התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. וצ"ב אמאי לא אמרו בשם האומר דהוא ר' יוחנן, דאמר מימרא זו דלא קנה. ומשמע דדינא דר"י ל"ש כלל לר"נ ור"ח, ולדידהו דין חדש בכל תופס לבע"ח דהחסרון הוא במעשה התפיסה וזה ראייה גם למציאה. וכן יש להוכיח מדברי הרא"ש, דבגיטין כ' הרא"ש דלאו כל כמיניה לשווי' שליח גבי התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. (והפנ"י כתובות פ"ד: הק' דמ"ש משל שליח דשלוחו של אדם כמותו ויכול לקדש ולגרש עבודו, ואמאי ל"מ שליח בתופס לבע"ח, ולפ"ד א"ש כמש"נ).

**ובד"מ** כאן כ' דאין יד השליח כדי המשלח, ולא דחסר במינוי השליחות וצ"ב אמאי שינה בלשונו. ולפ"ד י"ל דבגיטין דאיירי אליבא דר"י דלפני החסרון הוא בממון המשועבד, וא"כ לא מצי כל למנות שליח, ואהכי כ' דלאו כל כמיניה לשווי' דאפי' הבע"ח עצמו לא מהני תפיסתו. אבל בב"מ

דמגו דזכי שייך אם החסרון היה במעשה תפיסתו, דא"כ כשיש מיגו משוי' דין תפיסה, אבל לדעת הר"מ בדר"י דהתופס לבע"ח הוא חסרון בממון שמשועבד דא"א לתפסו, ולא חסרון במעשה התפיסה, ול"ש שיהני מיגו דזכי לנפשיה.

**אמנם** כפאה שהביא הר"מ החילוק בין אם עשיר שתפס או עני, י"ל דלא דמי למציאה והפקר, דאלו שייכים לכל, משא"כ פאה דחשיב ממון עניים, ורחמנא אפקרא רק לעניים, וע"כ הוי תפיסתו חב לאחרים. ולכן צ"ל דדוקא במגו מעני לעני שייך תפיסה, אבל מעשיר לעני לא, ושפיר כתב הר"מ החילוק מעשיר לעני. ונראה יותר דבמציאה לא בעינן כלל לדין מגו, וכמש"כ הרמב"ן (הובא בשטמ"ק). ומדוייק דהר"מ לא הביא במציאה הדין במיגו וכן גבי בור של עולי כבל. דגבי מציאה לא הוי כלל חב לאחרני ולא בעינן כלל למיגו ושפיר יכול לזכות.

**ובהגהות** מיימנות הלי' יו"ט שם כ' דהלכה כר"ש לגבי ר"נ, וכפר"ח ור"נ הדר ביה כדמוכח בפ"ק דב"מ דלא קנה. ומשמע דר"ש ס"ל דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה ולכך הוי כרגלי הממלא ולא כפי' ר"ת בתוס'. שכ' הגר"א כן בדעת המתיר וע"כ צ"ל דחלוק ממון מאיסור, ואע"ג דלענין ממון המגביה קנה לחבירו כמש"כ הר"מ, לענין איסורא הלכה כר"ש דלא קנה וכמש"כ הראב"ד בשטמ"ק. וצ"ב אמאי ל"פ כפשוטו כר"ת וצ"ע. ולפ"ד נראה דהפקר לא בעינן כלל למיגו דזכי, וע"כ דר"ש ס"ל דלא קנו ולכך הוי כרגלי הממלא וחלוק ממון מאיסור וכמש"נ.

**והנה** רש"י (ב"מ י, א) כתב ח"ל: דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר ולא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס. והבאנו קושית הש"ך לעיל, דאמאי כ' רש"י דבריו כאן בסוגיין דהמגביה מציאה, ולא בגיטין י"א, דשם עיקר סוגיית התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. ולפ"ד נראה דמזה גופא מוכח דמש"כ רש"י הוא רק אליבא דרב נחמן ור"ח, ולשיטתם שייך לחלק בין עשאו שליח ללא עשאו, דכיון דדינא דהתופס לבע"ח הוא חסרון

דמדידיה תופס, ובין הפקר דחשיב כתפיסה בעלמא. ול"מ שליח רק בתופס דבר שיש לו זכות בזה. ולכן כ' גם דלא הוי מגביה מציאה, דאין כוונתו דלגבי שליח, אלא כל דלא מפקר להו ל"ה מגביה מציאה ומהני תפיסה בעשאו שליח דהביאור, דהרא"ש כ' דל"מ שליחות בחב ולכן א"א לתפוס. וצ"ל דדין כמותו שייך במקום שלא חב אבל דין תפיסה חידוש הוא ובדידיה דוקא דל"ש שליחות (עיינן תוס' הרא"ש גיטין ט'. וצ"ע).

**אבן** דעת רש"י לחלק, דתפיסה מהפקר לית בה דין שליחות, אבל תופס מדידיה מהני שליחות, וחלוק הפקר מדין בע"ח, דבהפקר יש לכל אדם זכות לתפוס ואין לו בה ממונות, אבל בע"ח יש לו דין בממונות ולכן יכול לתפוס, ומש"ה חילק רש"י דדוקא בתפיסה שיסודה מזכות לתפוס בלבד נאמר דמהני, אך ורק בדידיה, אבל תפיסה שמשום הממון שיש לו בו זכות מהני שפיר תפיסה ע"י שליח.

**ולפ"ז** א"ש הקושיא מגליון תוס' שהק' ממתני' דאף בעשאו שליח לא מהני דהתם איירי במציאה והפקר, ומודה רש"י, ורק בבע"ח כתב רש"י דמהני ע"י שליח, ועיי"ש בכתובות ברש"י ור"ח שכ' דאיירי במטלטלין. ולפמ"ש כ' י"ל דחלוק שעבוד מטלטלי משעבוד קרקע, ודין התפיסה במטלטלין הוא רק זכות תפיסה ולא דין שעבוד בממון זכותו. וא"כ א"ש הא דל"מ אפי' בשליח, ובזה גם רש"י מודה וא"ש קושית הראשונים על רש"י מיימר בר חשו.

**התוס'** (ט, ב) גבי הפלוגתא דפאה כ' ויחלקו בתופס לבע"ח. ויש לכאור דתוס' לשיטתיהו דליכא נפ"מ בין מציאה וחוב, משא"כ לשאר הראשונים ל"פ בזה כתוס', ועי' שטמ"ק על פיהם יש לחלק וכמ"ש בדברינו.

**בשו"ת** נודע ביהודה הק' האיך מקדש אדם ע"י שליח הא הו"ל תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ועיי"ש שכ' דבאשה שאני. ועדיין לא מתורץ דהא אוסרה אכ"ע כמבואר בתוס' (גיטין ד,

דאיירי אליבא דר"ג ור"ח ולדידהו שפיר מהני כשעשאו שליח (וכמ"ש רש"י), ולכן כ' דאין יד השליח כיד המשלח ומוכח שפיר כדברינו דשאני דינא דר"י גבי התופס לבע"ח, מדינא דר"ג ור"ח דאמרו דהמגביה מציאה לתבירו לא קנה מטעם הדין התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

**ועיינן** שטמ"ק כתובות פ"ד: שם שכ' דהא דאמרינן בגמ' במקום שחב לאחרים, אין פירושו שמפסיד לאחרים מלשון אין חבין וכמו שפ"י רש"י, אלא מלשון חיוב וחוב. ועיי"ש שכ' כן בדעת הרמב"ן ור"מ. והיינו כמ"ש דהחסרון אינו בתפיסה אלא משום ממון המשועבד ולכן לא קנה. ובשטמ"ק ב"מ כאן הוסיף להקשות על רש"י, חדא מהא דר"ג דייק לדינו ממתני' דאני זכיתי בה תחילה, ואע"ג דעד עתה הגביה עבור חבירו מ"מ לא קנה. ומוכח דל"מ אפי' ע"י שליח. ועוד קשה מפועל דמציאתו לבעה"ב, ואם לרש"י הרי לק"מ מפועל דהוי שלוחו ומשמע מדמקשי' דליכא נפ"מ בין שליח לסתם. ורש"י בביצה לט, א ד"ה רב ששת וכו' פירש הדברים בעשאו שליח וז"ל: והלך בשליחותו נעשה שלוחו ואין זה מגביה מציאה עכ"ל. וצ"ב דרש"י פירש בשליח, וא"כ מ"ש הפקר ומ"ש שותפין. והרי בכה"ג לרש"י לא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ורק בכא לתפוס מאליו. וכן מאי נפ"מ משליחות בבע"ח, למציאה. וכן צ"ב מש"כ דלא הוי מגביה מציאה, דהרי סו"ס חשיב מגביה מציאה דהוי תופס במקום שחב לאחרים, וזהו יסוד הדין דמגביה מציאה לחבירו, ואי משום שליח הא לא מהני אפי' בשליח, וכדמשמע מהא דר"ש דאע"ג דעשאו שליח מ"מ מקרי התופס לבע"ח וצ"ע. ומוכח דמ"ש רש"י היינו דוקא בתופס לבע"ח, אבל במגביה מציאה מהפקר ל"מ אפי' שליח, וכל שחב לאחרים לא קנה, והפשט הוא דבתופס לבע"ח, משועבדים נכסי הלוה ותופס נכסיו ולא הוי כסתם מעשה תפיסה בעלמא, משא"כ הפקר ומציאה תופס באמת הוא. ולכן מהני שליח מתופס לבע"ח (וזה הפשט ברמב"ן).

**ולפ"ז** א"ש מה דחילק רש"י בין בור של שותפים



היא ושפיד מהני ע"י שליח. ולפמש"נ בדעת ד"מ ורש"י א"ש דאשה אינה משועבדת, ודין זה שייך דוקא בממון המשועבד. אכן קושייתו אליבא דר"נ ור"ח דפליגי ולא חלקו בזה.

א) דלכן לא מהני הודאת בע"ד, משום דחב לאחריני דאוסרה. ולפמש"כ א"ש, דמה דל"מ תופס לבע"ח משום דתפיסה הוי חידוש בדידיה בלחוד, ולא נתחדשה תפיסה ע"י אחר, א"כ בקדושין לא תפיסה

## סימן כד

### גוד או איגוד

מחלוקת ראשונים בשומת השווי, של הדבר בחלוקת גוד או איגוד.

**ב.** אולם בפיהמ"ש ב"ב כאן כתב הרמב"ם ח"ל: אבל כופין אותו ע"ד אחר שיאמר לו קנה חלקי ממני או מכור לי חלקך בכמה שהוא שווה, וזה ענין גוד או איגוד. הרי מבואר להדיא בדבריו שדין גא"ג שייך דוקא בשווי של הדבר ולא ביותר משווי. וכידוע אין להקשות סתירה מספר הי"ד לפירוש המשנה.

**ג.** והנה בהך דינא דגוד או איגוד יש לחקור, האם זהו דין בחלוקת שותפות או דהוא דין תביעה שכל אחד יכול לתבוע חבירו לחלוק מדין כופין על מידת סדום לפי שאינו יכול לסבול השותפות, ונראה שבדבר זה נחלקו הראשונים. הרמב"ם שם בה"ג כ': אחד השוכר מחבירו מקצת חצר, או שדה שאין בה דין חלוקה, או שנים ששכרו מקום אחד בשותפות, כל אחד מהם יכול לכופף את חבירו ולומר לו או שכור ממני חלקי או השכיר לי חלקך עכ"ל. ומבואר דלא רק בנשתתפו בשכירות מאחר, אלא אף השוכר מחבירו מקצת ביתו או חצירו יכול לומר לו גוד או איגוד. וצ"ב מהיכן פשיטא ליה להרמב"ם דין זה, דלכאורה נראה פשוט דדינא דגא"ג הוא דין בחלוקת שותפות, דשייך לומר מכור או קנה, א"כ ז"ש דוקא במקום שע"י שחולקים, אחד מהם מסתלק מחלקו לגמרי, משא"כ השכיר לו או שכור ממני, נשארים הם עדיין שותפים כ"א עם חבירו,

**בגמ'** ב"ב (יג, א) ולא את הטרקלין וכו'. אין בהן כדי לזה וכדי לזה מהו. רב יהודה אמר אית דינא דגוד או איגוד, רב נחמן אמר לית דינא דגא"ג, ע"כ.

**ו**יש לדון אם דוקא בשווי אית דינא דגוד או איגוד, או אפילו ביותר מכדי שווי. דבר זה נפתח בראשונים.

**א.** בתוס' (רי"ה אית) כתבו דנראה לר"י דאפי' בדמים יקרים הרבה יותר משווי יכול לומר גוא"ג. ואין נראה לריצב"א דא"כ כל עשיר יסלק עני שותפו בדבר שאין בו דין חלוקה עכ"ל. וכדברי ר"י כ' הרשב"א הוסיף דכן נראה מלשון רש"י ד"ה אית דינא שכתב, זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה או קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוץ שאי אפשי בשותפותך. ומלשון קוץ משמע דאפי' ביותר משווי. וכ"ה להדיא ברמב"ם פ"א מהל' שכנים ה"ב: אחד מהשותפים שאמר לחבירו במקום שאין בו דין חלוקה או בדר שא"א שיחלקו כגון שפחה או כלי, מכור לי חלקת בכך וכך, או קנה ממני כשער הזה, הדין עמו וכופין את הנתבע למכור לחבירו או לקנות ממנו עכ"ל דמלשון בכך וכך משמע דס"ל דיכול לקוץ כל סכום שהוא אף יותר משווי, וכ"כ בדעתו המ"מ שם, וכ"כ הרא"ש בפרקין דמלשון רש"י משמע כן, ושכ"כ הרמב"ם. ודאייהם מלשון הגמ' עמ' ב מעלין אותו בדמים, דמשמע דשייך לשון עילוי בגא"ג. הרי לפנינו

זהו חלוקתם ע"י דינא דגוא"ג, הרי ודאי מסתבר דחלוי גם בחובע וגם בנתבע, ואם אין לו במה לקנות ל"ש לחלק בדינא דגוא"ג.

**ואשר** מוכרח מדברי הרי"ף דס"ל דגוא"ג אינו דין חלוקה כשאר חלוקת שותפות, אלא דבמקום שאין בו דין חלוקה, נתנו חכמים זכות טענה לכ"א מהם לומר לחבירו גוא"ג, דמאחר ולא יכולים להיות בשותפות, והזכות להפרד אחד מהשני ע"י שנותן הברירה לחבירו או לקנות או למכור. וכמש"כ רש"י בדברי רב יהודה דהטענה היא "דאי אפשי בשותפותך".

**ה**. הטור (ח"מ סי' קעא) הביא מחלוקת ראשונים אם יש דינא דגוא"ג כשאין אפי' כדי חלוקה לאחד מהם. הטור המג"ע דלית ביה דינא דגוא"ג, דמצי הנתבע למימר ליה מה שאתה רוצה שאקח בדמים דבר שאין בו כדי תשמישו איני רוצה וטענה נכונה היא. אכן לראשונים דפליגי ס"ל דשייך גם בזה גוא"ג.

**ולפ"ך** נראה דהטור ס"ל דדינא דגוא"ג הוא מדיני חלוקת שותפות, ובה ל"ש במקום שאין לאחד מהם כדי תשמישו, משא"כ לראשונים דפליגי י"ל דס"ל דהוא זכות הטענה שיכול לטעון שרוצה להפרד מחבירו ע"י גוא"ג שנותן הברירה לקנות או למכור, וא"כ שפיר שייך דינא אפי' במקום שאין עבור אחד מהם וברור.

**ן**. ולפ"ז נראה דבהא פליגי ר"י וריצב"א, דלשי' ר"י דס"ל דיכול לומר גוא"ג אפי' בדמים יקרים יותר משווי', ס"ל כדברי הרי"ף דדין גוא"ג הוא זכות טענה שנתנו או לקנות או למכור, ואם כן ז"ש אפי' בדמים יקרים דזכותם היא שווה, ואם לא ניחא לשני לקנות בסכום זה הרי חבירו יקנה. משא"כ אי נימא דהוא דין חלוקה כשאר חלוקות שותפות, הרי ברור דז"ש דוקא בשווי הדבר הנחלק ולא ביותר משוויו.

**ן**. ולפ"ז היש מפרשים שכרי"ף דפליגי פליגי בהא דס"ל דאם אחד עני בטל השותפות, משום דדינא דחלוקת השותפות הוא, ומדויק הוא דהרי"ף

ומוכח מזה דדינא דגוא"ג אינו רק דין חלוקה, אלא הוא מדינא דכופין על מידת סדום דשייך לכפות את חבירו דאינו יכול להשתמש יותר אתו, דאל"כ מאי שייך כלל "גוד" ע"י שכירות.

**והראב"ד** שם השיג על הרמב"ם וז"ל: שע"מ כן שכרו וקרוב אני לומר אף במקח כן, ולא אמרו גוד או איגוד אלא בירושה ומתנה עכ"ל. והר"י מיגש בסוגיין נסתפק בזה, אי גוא"ג שייך דוקא בירושה או במתנה, אבל אם קנו שנים מקח אין יכול א' מהם לטעון גוא"ג דיכול לומר שע"מ שיהיו שותפין בו לקחיהו. וכן הביא בשמו הרא"ש בסי' נא. או שאפילו בדבר העשוי לשכר כיפינן ליה ע"י גוד או איגוד. וכן הביאו הרמב"ם בתשובה סי' שצג, וכ"כ המג"ע הל' שכנים שם שהרמב"ם פסק כרבו הר"י מיגאש. עוד כתב הרא"ש בשם הר"י מיגאש שבשדה ליתא להך דינא, וכתב הרא"ש דאין נראין דבריו. וצ"ב מחלוקתם. (א"ה: באנציק' תלמודית ערך "גוד או איגוד" הביאו את הר"י מיגאש (מהרא"ש) דס"ל כהראב"ד, ולא הביאו מחי' לב"ב (יג, א) שמתספק בזה, וכמש"כ בשמו הרמב"ם בתשובה סי' שצג והמג"ע הל' שכנים שם דס"ל כהרמב"ם).

**ך**. קודם שנבאר זאת נקדים דברי הרי"ף בסוגיין וז"ל: איכא מאן דמוכח מהכא דלא אמר גוא"ג אלא בזמן דיד שניהם משגת לקנות אבל בזמן שהאחד עשיר ויכול לקנות ואחד עני ואין ידו משגת לא אמר גוד או איגוד, ואנן לא ס"ל הכי, אלא כי אמר תובע לנתבע גוא"ג אמרינן דינא קא"ל ולא איכפת לו בנתבע בין אית ליה ובין לית ליה ומתני' דשני אחים ה"ט שהעני הוא התובע והוא אינו יכול לומר לעשיר גוד את או אגוד דהא לית ליה למיגד, ולכן איבטל דינא דגוא"ג וכו' כללא דמילתא דהכל תלוי בתובע ולא איכפת לו כלל בנתבע אי אית ליה למיגד או לית ליה דאי לית ליה ניחא לתובע לגוד עכ"ל.

**ולכאורה** צ"ב מדוע לא נתחשב בדעת הנתבע כלל ורק בתובע. דא"נ דדין גוא"ג הוא דין חלוקת שותפות דבמקום שאין דין חלוקה

אגוד ומשתמש אני בדבר זה, אבל בכה"ג שאמר אחד גוד חלקי כמו שאמכור, או אני אמכור הכל ואתן לך חצי דמים, ל"ש גוא"ג, ולא נדחה את האחד מלהסתפח בנחלתו. והוכיח כן מהגמ' דשני אחים, דמסקינן בגמ' דהא דל"ש גוא"ג משום דגוד איכא איגוד ליכא, לפי שהעני אין לו דמים, ואמאי יאמר העני לעשיר קח לך חלקי בשומא שיתנו עבור כל הקרקע או אמכור כולו ואתן לך חצי. אלא ודאי כל כה"ג ל"ש גוא"ג. וכ"כ הב"י דלא אמרינן גוא"ג אלא שיד שניהם משגת לקנות. וכ' דהרי"ף פליג וס"ל דהכל תלוי בתובע וכמוש"נ.

ו. ולפמ"ש"כ הרא"ש מוכנת ראית הראשונים דס"ל דגוא"ג היינו דוקא דיד שניהם משגת, והוכיחו מהגמ' דעשיר ועני דמשמע דל"ש גוא"ג בכה"ג. ולכאורה צ"ב דמה ההוכחה, והרי כאן איירי שהעני הוא התובע, ולכן ל"ש גוא"ג, משא"כ אם העשיר יתבע, יתכן ויהיה הדין דגוא"ג, וכמו שהוכיח הרי"ף מגמ' זו להיפך. אכן לפמ"ש"כ הרא"ש א"ש, דהמחלוקת בזה היא אם שייך למכור לאחר או לא. ולפ"ז ראיתם היא דא"נ דשייך למכור, א"כ אמאי ל"מ גוא"ג גם בעשיר ועני, א"ו דבכה"ג ל"ש, ורק אם רוצה לקנות בכספו ולהשתמש בעצמו.

יא. אכן הרמב"ם כ' בה"ב, ואין העני כופה את העשיר לקנות ממנו א"כ אמר לו קנה ממני או מכור לי והריני לווה וקונה או מוכר לאחרים. וקונין הדין עמו. הרי משמע שיכול לומר גוא"ג שאחר יקנה. וכ"כ המחבר בשו"ע חו"מ סי' קע"א סי' ו, כדעת הרמב"ם אולם מה שהוסיף דשייך גוא"ג בדבר שיש לו אינו ראוי לאחד, צ"ב אמאי. ולפ"ד נראה מוסברת פלוגתא זו, דהרא"ש ס"ל דדינא דגוא"ג הוא דין חלוקה כשאר חלוקות, ובדבר שאין בו דין חלוקה תקנו חכמים שזוהי החלוקה ע"י שיאמר תקנה חלקי ותשתמש או אקנה חלקך, ויהיה ראוי לי לתשמיש. וכ' שם דמשום זה נהנה זה לא חסר הוא, שהרי אינו ראוי לתשמיש שניהם, וראוי לאחד מהם. וא"כ לפ"ז דס"ל דהוא דין חלוקה, ז"ש דוקא אם אומר גוא"ג ומשתמש, אבל חלוקה ע"י שימכור לאחרים ל"ש ע"י טענה זו

דס"ל דהוא זכות טענה, כ' להדיא בזה כדברי הרי"ף דאפשר להעלות בדמים יותר, ודין דתובע הוא. ואפשר להסביר יותר דדין חלוקת שותפות נאמר במסוים לחפץ הנחלק ודינא הוא בדבר הנחלק, וא"כ רק כמה ששה הדבר שייך למימר בו גוא"ג, משא"כ להרי"ף אינו דין בדבר הנחלק, אלא דין טענה שיכול לטעון כ"א מהן, ולפ"ז שייך לתובע ולא לנתבע כלל.

ח. ולפ"ז הרמב"ם דס"ל בזה כשיטת הרי"ף דיכול להעלותו בדמים ממש"כ מכור לי חלקך בכך וכך, א"כ שפיר שייכת סברא זו גם בשכירות דעיקר התקנה כדי שיוכלו להשתמש כ"א לבדו, ע"י טענת גוא"ג, וא"כ מסברא דז"ש גם בשכירות. מוכח מכאן דדינא דגוא"ג אינו דין בחלוקת שותפות אלא דשייך לכפות על חבירו דאינו רוצה להשתמש יחד אתו והוא מדינא דכופין עמד"ס דאל"כ מ"ש כלל לשכירות וכדאמרן לעיל.

אבן הראב"ד ס"ל דדינא דגוא"ג הוא דין חלוקה כשאר חלוקת שותפות ולכן השיג על הרמב"ם. ולפ"ז יובנו דבריו דמשה"כ ס"ל דשייך גוא"ג דוקא בירושה ומתנה, דחלוקה היא, משא"כ אם לקחו שנים מאחד הרי ע"מ שיהיו בה שותפים לקחו, ול"ש למיטען לחבירו גוא"ג. אבל לשי' הרמב"ם ושאר ראשונים דס"ל דגוא"ג אינו מדיני חלוקה, הרי דשייך אפי' בלקחו יחד דיכול לטעון גוא"ג, ול"ש טענה זה דע"מ כן קנו שיהיו בה שותפין דז"ש דוקא אם חולקים בדינא דחלוקה.

באור זרוע (ב"ב סי' כח) הביא שיטת הריב"ם דהכל תלוי בתובע ובסי' כט כתב עוד בשם ריב"ם דיכול להעלותו בדמים יקרים בכל מה שירצה, ואינו יכול להשיב לו אתן לך בחלקך כמו שישומו בני אדם שהוא שווה. ומשמע דלשיטה זו דהכל תלוי בתובע, הרי יכול מלבד טענתו לגוא"ג להעלות בדמים יקרים. וכ"ז מיסוד דהכל תלוי בתובע והוא כמש"נ דהא בהא תליא.

מ. ובחשוכות הרא"ש (כלל צ"ח סי' ג) כתב דלד"י דס"ל גוא"ג, היינו דוקא במקום שאומר גוד או

הרי"ף והרמב"ם כרשב"ג דאין שומעין לו. ובמרדכי הביא ש"י הרי"ח דס"ל כת"ק דבמתנה שומעין לו אבל במכר לא דכל כה"ג ל"ש גוא"ג כיון דלא זבין מצי דחזי אלא דבר מועט דלא חזי ליריה. והא דאמר ת"ק דשומעין לו היינו במתנה. אבל בעל העיטור פסק דההלכה כת"ק ל"ש מכר ל"ש מתנה. והפשט כרשב"ג אי בדמי לית ליה, היינו משום דליתא לדינא דגוא"ג. וא"כ למסקנא דאסיק אמימר דאית דינא דגוא"ג, א"כ לת"ק שומעין לו משום דינא דגוא"ג ע"כ. וכ"פ הרא"ש כת"ק דשומעין לו, דיחיד ורבים הלכה כרבים ע"כ.

**מ**ן. ונראה לפ"ד דת"ק ורשב"ג פליגי בעיקר דינא דגוא"ג. דת"ק סבר דגוא"ג הוא דין חלוקה כחלוקת שותפות, ובדבר שאין בו דין חלוקה פליגי תרומיהו ע"י דינא דגוא"ג. וא"כ כשאומר טול אתה שיעור שפיר שומעין לו, דהרי חלוקה טובה היא, ויכול לכפות את חבירו לחלוק שאין לו היזק מחלוקה זו. ול"ש שונא מתנות, דזהו דינא דגוא"ג כחלוקת שותפין. וכמו ששייך לכפות בדינא דגוא"ג כך כופין בחלוקה זו. (ומדרייק הוא דהרי"מ הביא דינא דרשב"ג לאחר שחוזר שוב על הדין של גוא"ג, וצ"ב אמאי חוזר. ולפ"ז א"ש דדינא דרשב"ג תלוי ג"כ בדינא דגוא"ג). אבל רשב"ג ס"ל דדין גוא"ג היא תקנת חכמים בדבר שאין בו דין חלוקה ששייך לטעון גוא"ג. וא"כ ז"ש דוקא בחלוקת גוא"ג, דבהא תקנו חכמים, אבל לא בצורה אחרת של טול אתה שיעור ואני פחות. ולכן שייכת הסברא דשונא מתנות.

**מ**ן. ולפי"ז מאחר והרמב"ם והרי"ף ס"ל דדינא דגוא"ג הוא תק"ח שיש לו זכות לטעון כן, שפיר פסק כת"ק דאין שומעין לו. משא"כ הרא"ש דפסק כת"ק הוא ס"ל דדין גוא"ג הוא מהלכות דיני החלוקה כשותפין. ולפי"ז שפיר שומעין לו כת"ק, דכמו שכופין חלוקה בדינא דגוא"ג, שפיר שייך לכפותו גם ע"ז דלא מפסיד מידי וא"ש.

**י**ן. להלן בגמ' מתיבבי מי שחציו וכו' ותי' שאני הכא דאיגוד איכא גוד ליכא. והקשה בשטמ"ק דאמאי לא משני שאפילו איגוד ליכא, דרבו אינו

שזה נהנה וזה לא חסר, והוא דין בחלוקת השותפות דיכולים לחלק ע"י גוא"ג, אבל ע"י שימכור לאחרים אינה טענה. משא"כ לשי' הרמב"ם דפליגי בכ"ז וס"ל דדינא דגוא"ג אינו מדיני חלוקה כשאר חלוקות, אלא דנתנו חכמים הזכות לטעון (ומהלכות טענות היא דמצי למיטען גוא"ג, אי משום דאי אפשר בשותפותך, או משום דכופין עמדי"ס) דהיינו שטוען שאינו רוצה בשותפותו, וא"כ זכות הטענה הזו היא אפי" באופן שרוצה לחלוק עמו ע"י שימכור לאחרים וא"ש.

**י**ב. ונראין הדברים מבוארים להדיא בפיהמ"ש להרמב"ם ז"ל, שכ' ח"ל: ואם לא יתכן החלוקה באותו קרקע בין שיני חלקיו או שתתבטל צורתו כשהוא נחלק לקטנותו, אין אחי מהם יכול לכופו את חבירו לחלוק אבל כופין אותו ע"ד אחר, שיאמר לו קנה חלקי ממני או מכור לי חלקך בכמה שהוא שווה דזה ענין גוא"ג עכ"ל. הרי כ' להדיא דאינו יכול לכופו לחלוק רק דכופין ע"ד אחר, משמע דדינא דגוא"ג אינו דין חלוקה, אלא דנתנו זכות לטעון ולכפות או שיקנה או שימכור זכות שווה היא לשניהם דוק.

**י**ג. ולפ"ז כמאי דפליגי הר"מ והרא"ש אי יכול לטעון משום מידת סדום או לו, נראה דאולי לשיטתייהו, בדין תרתי ארעתא אחד ניגרא, דהרמב"ם פסק בזה דכופין עמדי"ס, והרא"ש פסק דמעלין כנכסי דבר מריון גם היכא דליכא שום קפיידא. לפי הנ"ל י"ל דהרא"ש לטעמיה דגוא"ג אינו מדין כפיה על מדת סדום, וא"כ לית ליה לדינא דכופין כלל, וע"כ דהוא דין בירושה ושותפות דיש לכ"א זכות בדבר לתשמישו, וכיון שאינו ראוי לשניהם לתשמיש חולקין בדין גוא"ג. אבל היכא דקנו שניהם מתחילה ע"ד להשתמש יחד ליכא דין גוא"ג. אבל הרמב"ם שפיר ס"ל דשייך גוא"ג אפי" בכה"ג, ולכן כ' דשייך לכפות עמס"ד וא"ש.

**י**ד. והנה באמר טול שיעור ואני פחות שומעין לו, רשב"ג אומר אין שומעין לו. ומסקנת הגמ' דטעמא דרשב"ג משום דאמר אי בדמי לית לי דמי למיתן לך ואי במתנה לא ניחא לי. ובדין זה פסקו

יכול לשחררו משום העשה דלעולם בחם תעבודו. ותי' דאי דינא דיכול לומר איגוד, א"כ אינו משועבד לרבו כלל דליכא עשה, דיתן חצי דמיו ויפטר בעל כרחו. ובדין אין לרבו עליו אלא דמיו אם הוא רוצה ליתגם עכ"ל. ומבאר מדברי השטמ"ק דגוא"ג לא בעינן כלל לדעתו של השני ומהני אפי' בע"כ. וצ"ב אמאי.

**יח.** אכן יעוין בדברי הרמ"ה (להלן מת, ב) בסוגיא דתליוהו חבין שכתב, ש"מ דגט חביני וכו' כגון היכא דקיי"ל דכופין למכור וה"ה בדינא דגוא"ג. ומשמע דמדמה דין גוא"ג לדינא דתליוהו חבין וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ומשמע דתקנו בגוא"ג שיכפוהו עד שיאמר רוצה אני ובעינן לדעתו. ולפ"ד יש לבאר הפלוגתא דאם היא חלוקת שותפים ל"צ לדעת בעלים כלל להקנותו כמו בשאר דברים של חלוקת שותפין. וזהו דעת הראשונים בשטמ"ק. אבל הרמ"ה ס"ל כשי' הרמב"ם והרי"ף דדינא דגוא"ג הוא תק"ח לעשות חלוקה בדבר שאין בו ע"י גוא"ג. וא"כ צריך לזה דעת בעלים להקנותו ולכן בעינן שיכפוהו עד שיאמר רוצה אני.

**לפי"ן** מדויק היטב דברי היד רמ"ה בסוגיין שכ' ג"כ כשי' הראשונים דמצי למימר גוא"ג אפי' בדמים יקרים. וכ"כ לקמן שם גבי חלוקת ימים דזה נהנה וזה לא חסר וכופין עמד"ס. ומשמע מזה כדברינו וכמש"כ לעיל בשי' הרמב"ם וא"ש.

**יט.** והנה רמב"ם שם בה"ב כ' אמר כ"א מהם איני קונה וכו' דהיינו שאינם רוצים בגוא"ג אם היה המקום עשוי לשכר משכירים אותו וחולקים שכרו ואם אינו יכול שוכנים בה זה שנה וכו'. והראב"ד הקשה עליו דאמאי יכריח אם תבעו לפנות שנה בשנה.

**כ.** ואשר נראה בזה, והנה כתב הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' קמא). דלמ"ד גוא"ג אין דין חלוקה לזמנים, משום דטעמא דדינא דגוא"ג, ודין חלוקת זמנים שניהם תקנתא גינהו. דמעיקר הדין שייך ליטול כ"א חלקו אלא תקנו גוא"ג. או דינא דחלוקת

זמנים כדי שלא יפסידו. ופליגי בעיקר תקנתא, דמר אית ליה דחלוקת זמנים עדיפא ליה לנתבע, ומר אמר גוא"ג עדיפא, משום דידו על עליונה. ותדע לך דא"נ דאפי' למ"ד גוא"ג שייך חלוקת זמנים, א"כ מאי פריך מעבד ומרחץ דעני ועשיר, הא איהו או הא או הא ס"ל, אלא ודאי ש"מ דגוא"ג בלחוד הוא דאית ליה אלא טעי וס"ל דאפי' בגוד לחודיה ואיגוד לחודיה לא עבדינן להו תקנתא אחריית: ואהדר ליה דלא, עכ"ל תשו' הרשב"א. ועי' ח' רשב"א.

**כא.** ובגמ' א"ל רבא לר"נ לדידך דאמרת לית דינא דגוא"ג בכור ופשוט שהניח להם אביהם עבד ובהמה טמאה כיצד יעשו. א"ל שאני אומר עובד לזה יום א' ולזה שני ימים ע"כ. והק' הראשונים מאי לישנא שאני אומר. וכן צ"ב מה ההו"א דרבא וכי לית ליה כלל לדין חלוקת זמנים. וצ"ל דזה ודאי דבמקום דל"ש גוא"ג, גם רב יהודה מודה דשייך חלוקת ימים, אלא דר"י ור"נ פליגי מאי עדיף, דר"י ס"ל דדינא דגוא"ג עדיף, ולכן במקום שיש גוא"ג ל"ש שיחלוקו לימים, ור"נ סובר דחלוקת ימים הוי חלוקה גמורה ועדיף יותר מגוא"ג. (ולשי' הר"מ י"ל דבהא גופא פליגי, דלר"י גוא"ג הוא תק"ח לעשות סוף לשותפות, לכן חשיב תקנה יותר טובה מחלוקת ימים. ור"נ ס"ל דגוא"ג רק דין חלוקה, לכן ס"ל דחלוקת ימים הוי חלוקה יותר טובה מחלוקת גוא"ג).

**כב.** ובתוס' (ר"ה בכור) העירו אמאי לא נקט פשוט ופשוט. והרמב"ן תי' דלהכי נקט בכור ופשוט, לפי שאין להם לחלוק בדמים דהוי ראוי כבמחזק ומיהו אי אית דינא דגוא"ג הבכור נוטל פי שנים בשכרה ע"ש ברמב"ן. וצ"ב א"כ מה משני עובד לזה שני ימים, והוי סו"ס חשיב כראוי. אלא הפשט דאיהו ס"ל דחלוקת ימים עדיפא וחשיב כחלוקה בעצם הדבר ובהו כבר ל"ש ראוי.

**ולפי"ן** א"ש לישנא דשאני אומר. דהיינו שגם ר"י ס"ל דבמקום שליכא גוא"ג, בחלוקת ימים הוי חלוקה אלא שהוא סובר דגוא"ג עדיף (משא"כ הכא אם ע"י טענת גוא"ג יפסידו שפיר חולקים

לימים אלא לשכר שמשכירים לאחר וחולקים בשכר. וע"ז הק' דהרי בדמי השכירות אין לו חלק בכורה, משום דהו"ל ראוי ואין הבכור נוטל בראוי וכו'. ואי ל"ל לגוא"ג א"כ יפסיד חלק בכורתו, וע"כ אמר ר"ג שאני אומר, דבאמת בכ"מ חלוקת שכר עדיף משא"כ הכא דיפסיד הבכור, וא"ש לפי"ז לישנא דשאני אומר, עי"ש.

לימים). ולפי"ז א"ש הרמב"ם דבמקום דאינם רוצים לחלוק בדין גוא"ג שיטת הסברא דיחלקו בימים.

ועי' תשובת הריב"ש (סי' ז) שכ' דחלוקת ימים עדיפא, והוכיח כן מדב' הגמ' שהק' רבא אר"ג ואמאי לא אסיק אדעתיה שעובד לזה יום א' ולזה ב', אלא משמע דלרבא לעולם אין חולקים

## סימן כה

# בדין הסתכנות בהצלה

המחבר ומור"ם, ובה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהם, מ"ה השמיטוהו ג"כ.

**ומקור** הירושלמי הוא (פ"ח תרומות), רב אימי איתצד בספסופה (מקום סכנה) אמר ר'

יונתן יכרך המת בסדינו, אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא. וא"כ מבואר בירושלמי שרשב"ל הכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את רבי אימי מסכנת ודאי.

**ב.** והמנ"ח (מצוה רלו) לא תעמוד ע"ד רעך הביא דברי הסמ"ע עי"ש והקשה כיון דהוא רק לאו ואינו עושה מעשה כלל בהעברת הלאו למה יחייב להכניס עצמו בספק סכנה והלא וחי בהם כתיב ופ"ג דוחה הכל ואפילו ספק פקו"ג ואם משום פקו"ג דאיך זה דוקא בעושה מעשה משום מאי חזית, אבל בשוא"ת אם רוצים להפילו על חברו א"צ למסור נפשו דאדרבא יש הסברא הפוכה דילמא דמא דידי' סומק טפי א"כ ה"ה בס' סכנה ג"כ א"צ למס"ג היכא דל"ע מעשה ועי' סי' קנ"ז ביו"ד שם וצ"ע, אך באמת ד"ז מביא בשם ירושלמי וצריכים לקבל באימה, ומ"מ למעשה צ"ע דין זה ונ"ל דע"כ השמיטוהו הראשונים ולא ס"ל כן עכ"ל. (אכן

**שאלה** א'. שאלה שנשאלה לאחרונה ע"י רבים בדבר התקפת המחבלים או בענין החזקת בני ערובה, האם מותר לחייל להסתכן להצלת האנשים הנמצאים בסכנת מות, או שנאמר "חייך קודמין".

**שאלה** ב'. אם נפל רימון או חומר נפץ אחר המסכן חיי האנשים הנמצאים בסביבתו ונשאלת השאלה אם מותר להסתכן ולמסור נפשו להצלת הזולת ע"י שזרוק עצמו על הרימון וימסור נפשו וע"י כך יציל את הרבים.

**א.** והנה בשו"ע (חור"מ סי' תכו) נפסק להלכה הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל וכו' וכיוצ"ב עובר על לא תעמוד על דם רעך עכ"ל. ועי"ש בסמ"ע שכ' שישכור אחרים, דאלו להצילו בגופו מהשבותו לו נפקא, דאבידת גופו של חברו צריך להשיב לו, ומלא תעמוד על דם רעך מרבין אפילו להוציא ממון ע"י שישכור אחרים להצילו. ועובר על לא תעמוד על דם רעך. ובהגהות מיימוני כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספ' סכנה עבור זה. והביאו הב"י וכו' ז"ל: שהטעם הוא מפני שהלה ודאי הוא ספק עכ"ל. והשמיטו

פגם משפחה וכו' וקשה אטו משום פגם משפחה ימות זה והרי המשפחה עצמם מחויבים להצילו בגופם ובממונם, א"ו דהיכי דאיכא פגם פטורים. דילפינן מ"זהתעלמת" פעמים שאתה מתעלם ואין בזה משום "והשבותו" או משום ל"ת ע"ד רעך. ע"כ.

ק. ובאמת דבריו קשים להולמם והרי פקו"נ דוחה כל המצוות שבתורה ונלמד מהקרא "וחי בהם" ולא שימות בהם (ע"ן יומא פה, ב) דהיינו שבמקום דיש סכנת מיתה נידחו כל דיני התורה, וכיון דיש חיוב להצלת חבירו מדין דלא תעמוד ע"ד רעך א"כ כמו דבפקו"נ של עצמו נידחו כל דיני התורה, א"כ ה"ה להצלת חיי חבירו הוא ג"כ דין של פקו"נ ול"ש הכלל של זקן ואינו לפי כבודו וכד' דאי"ז רק מצוה של השבת אבידה גרידא, אלא דין פקו"נ הדוחה כל המצוות וצ"ב דבריו.

ן. והנה הקשו האחרונים על ההנחה שהראשונים לא הביאו הלכה זו שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חבירו מסכנה ודאית. ומתוך זה שהשמיטו כתבו דס"ל דאינו מחויב להכנס בספק סכנה. דהרמב"ם עצמו פסק בפרק ב' מהלכות שבת הכ"ב, עכו"ם שצרו על עירות ישראל וכו' ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאים עליהם בכלי זין ומחללין עליהם את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולים לבוא ולצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד העכו"ם בשבת עכ"ל.

והוא מהגמ' (עירובין מה, א) נכרים שצרו על עירות ישראל, אין יוצאים בכ"ז ואין מחללין את השבת בד"א וכו' אבל על עסקי נפשות יוצאים ומחללין. ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות וכו' דרש ר' דוסתאי מ"ד ויגידו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שוטים את הגרנות (שמואל א, כג) ושאל דוד את ה' ע"י"ש. וע"י"ש ברא"ש בהג"א שהביא מאו"ז דבזמן הזה אם באו על עסקי ממון יוצאים עליהם ומחללין את השבת ודדין בין האומות ושולטים

מש"כ המנ"ח דבשוא"ת אין חייב למסור נפשו זהו לשיטת תוס' בסנהדרין ובכ"ד דס"ל דבשוא"ת לא חייב. אבל שיטת הרמב"ם דאפילו בשוא"ת יש חיוב למס"נ בג' עבירות).

ג. וב"פתחי תשובה" שם הביא בשם "אגודת אוזב" שכתב טעם נכון מה דהשמיטוהו הפוסקים משום דס"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי בהא ובשם הרדב"ז שכ"כ בפשיטות דספיקא דידי' עדיף מודאי דחבריה והוא כ' ע"ז אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו ס"פ אלו מציאות (לג, ב) גבי שלך קודם לכל אדם שכל המדקדק בעצמו כך סוף בא לידי כך. וכ"ה בשו"ע (סי' רסד ס"א) ע"ש והוא מגמ' (סנהדרין עג, ב) מנין לרואה חבירו שהוא טובע וכו' שחייב להצילו שנאמר לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפק אבדת גופו מנין ת"ל "והשבותו לו" אי מהתם הו"א ה"מ בנפשי אבל מיטרח ומיגר אנורי אימא לא קמ"ל עכ"ל הגמ' (וע"ש ברא"ש דהניצול יהי חייב לפרוע למציל הוצאותיו) וע"ן בספרי (יברים כב, ב) והשבותו לו אף את עצמו דחובת הצלת חבירו היא בכלל המצוה של והשבותו לו שנאמר בהשבת אבידה שאף השבת גופו בכלל אבידה היא ובספרא (קדושים פ"ד) כ' דדין הצלה נלמד מהפסוק של לא תעמוד על דם רעך, (ומשמע דתרתיה איכא וצ"ב אמאי).

ך. וע"ש ב"חכמת שלמה" בשו"ע דחידש לפ"ז חידוש גדול, דאם ההצלה דרך בזיון להמציל אם א"י לשכור אחרים להצילו או אינו מחויב להצילו בגופו אם הוא זקן ואינו לפי כבודו. דכיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו וכו' כמש"כ בש"ס ובסמ"ע ג"כ א"כ כמו באבידה והתעלמת פעמים שאתה מתעלם א"כ הכא נמי מהשבת גופו פטור כה"ג, וא"ל דמכח הפסוק דלא תעמוד על דם רעך יתחייב דא"כ מנ"ל לגמ' דחייב להצילו בשכר דילמא לא נצרך הפסוק דל"ת ע"ד אף אינו לפי כבודו, א"ו אף מלאו דל"ת ע"ד רעך פטור באינו לפ"כ. והזכיה כן מגמ' בסנהדרין דע"ה. דפריך אלא למ"ד פגוי' היתה מאי כולי האי ומשני ר"פ משום

אפילו בשוא"ת. הוכיח מהגמ' שם עד שבא ר"ע ולימד חי"ך קודמין, ולכאורה למה צריך ר' עקיבא לקרא דוחי אחיך הרי ל"ה מעשה בידים כלל רק דין הצלה. וש"מ דדוקא בהצלה דיש הקרא ישאר הוא בחיים משא"כ ברציחה בכל ענין יהרג וא"י ואפילו בשוא"ת. ולפ"ז שפיר פסק הרמב"ם תהרג ואל תעבור אף דקרקע עולם, וה"ה בעריות הנלמד מרוצח. דהמנחת חנוך (סי' רצו) הקשה לשיטת הרמב"ם דס"ל דאפילו בשוא"ת יהרג איך פסק כר"ע אע"ג דע"כ גורם שימות אלא ע"כ כיון שאינו עושה מעשה חייו קודמין. אכן לפמש"כ הגר"ח לחלק בין הצלה לרציחה א"ש, (עוד י"ל בשיטת הרמב"ם דהמחייב בג' עבירות הוא מדין קדוש ה' ואפי' בשוא"ת, אבל התם ל"ש דין זה ולכן יחיה ולא ימות ויש ראיות לכך אך אכמל"ה).

י. אכן לשיטת התוספות דס"ל דיהרג גרסינן שם בגמ' ובשוא"ת שאינו עושה מעשה אין חיוב של מסי"ג, צ"ע, וכ"ש הוא דאם ברציחה שלא עושה מעשה אינו חייב במסי"ג כ"ש במקום הצלה גרידא. ואמאי בעי ר"ע להפסוק וחי אחיך עמך.

יא. וראשון נראה לומר בדברי תוס' דלא מחלקים בין הצלה ורציחה. ויסוד לכך מצאנו מדב' המאירי (סנהדרין עג, א) שם הוא חידוש גדול. דהמאירי הביא האוקימתא בשוא"ת ברציחה בשני אופנים. א' כשיטת תוס' דהנח עצמן שזורקין על תינוק. ואופן ב' אם היה ישראל מושלך בבור וא"ל עבדים אל תעלהו ואם תעלהו אהרגך אינו חייב להעלותו ולכאורה צ"ע דהרי במקרה זה הרי רק הצלה ומ"ש לדין רציחה בידים או אפי' בשוא"ת.

יב. ומשמע מדבריו דליכא לחלק בין הצלה ורציחה, ולפ"ז יובנו דברי תוס' דלולי הפסוק של "וחי אחיך" הו"א דדינא דיהרג ברוצח הוא לשום דלא נאמר וחי בהם, וא"כ בין בעושה מעשה ובין בשוא"ת ויסבור כשיטת הרמב"ם בזה, אבל לאחר שבא ר"ע ודרש חי"ך קודמין אי"כ זה דוקא בשוא"ת או יש סברא הפוכה דחי"ך קודמין אבל בעושה מעשה דיש סברא דמאי חזית כו"ו חייב למסור נפשו וכסברא הא' שכ' הגר"ח.

ההודגין. ולא גרע מעיר הסמוכה לספר. ובשו"ע (סי' שכט) הביא הרמ"א מאו"ז דאפילו לא באו העכורים עדיין אלא רוצים לבוא, מחללין השבת עי"ש, והמ"ב הביא לשונו (וע"ע בטוש"ע או"ח סי' שכט ס"ו ובר"ף שבת פא, א) של האו"ז דמותו ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו ראין מדקדיקין בפק"ג.

יג. ובהלכה כ"ד כ' וכן ספינה המטורפת וכו' ואפילו יחיד הנודף מפני עכורים וכו' מצוה להצילו ואפילו בעשית כמה מלאכות בשבת עכ"ל. וכ"ה בטור ושו"ע (סי' שכט) דהביאו דין זה והוא מגמ' (עירובין מה, ב) עיישה"ט, והרי כאשר יוצאים למלחמה עם עכורים שבאו על עסקי נפשות אותם העוזרים והמצילים מכניסים עצמם בספק סכנה, וכ"כ המנ"ח (סי' תכה) דבדרך העולם נהרגים במלחמה משני הצדדים (ומה שהקשה שם ניישב בע"ה להלן). הרי להדיא שאפילו במקום שיש ספק סכנה חייב לצאת ולהציל, וא"כ זה כדברי הג"מ בשם ירושלמי.

יד. והנה בגמ' (בי"מ סב, ב) שנים שהיו מהלכים בדרך וכיד א' קיתחן של מים, דרש בן פטורה מוטב שישתו שניהם ואל יראה האחר במיתת חברו עד שבא ר"ע ולימד "וחי אחיך עמך" חי"ך קודמין לחיי חברך ונפסקה הלכה כמותו. ומכאן שאין אדם חייב למסור נפשו בכדי להציל חיי חברו, דחי"ך קודמין (אולם כאשר חברו נמצא בסכנה ודאית דודאי ימות והמציל רק מספק סכנה כזה נחלקו הפוסקים וטעמו של הב"י מפני שהוא ספק וחבירו ודאי).

טו. ובחידושי הגר"ח הלי' יסודית חוקר בהא דרוצח חייב למסור נפשו (דהוי מג' עבירות שיהרג וא"י) אם הפירוש דכיון דשקולים הם שניהם ממילא הדין דצריך להיות בשב ואל תעשה. ועל מעשה בידים יהרג וא"י, ומשום הסברא ד"מאי חזית" או דנימא דכיון דשקולים הם ממילא אין נדחית מפני פקוח נפש והיינו שבזה לא נאמר וחי בהם ואין חילוק בין שב וא"ת למעשה בידים דלעולם אין בה משום דחיה, וממילא הרי יהרג



נפשות בשביל ודאי פק"נ של חברו כמש"כ בשם הגמ"י. ור' יוסי פליג ע"ז ופסק רבינו כר"י דאין להכנס בספק פק"נ בשביל ודאי פק"נ של חברו. וכ' דהפסק הוא ע"פ הירושלמי רפ"ח תרומות דר' יונתן אמר יכרך המת בסדינו ואין לנו להכנס במקום סכנה, ואע"ג דמסיים דא"ר שמעון או אנא קטיל וכו' והיינו שכ' הגמ"י בירושלמי אי' דיש להכנס בספק סכנת נפשות בשביל ודאי פ"נ של חברו, אבל לא פסק השאלות כך.

**יד.** ובהעמ"ש (פ' שלח ט" קט) מבאר דר"ל עבד הכי במידת חסידות, אבל הכא במילתא דבני העיר ל"ש להתחסד ולסכן טפלי דלאו בני מחילה ניהו. ולפ"ז יוצא חידוש דבאמת לא פליגי הירושלמי והבבלי בזה הוסיף שם דעיקר פלוגתא דת"ק ור"י היא הפלוגתא דבן פטורא ור"ע מגמ' (כ"ט סכ, א) דלכאורה דעת בן פטורא תמוה וכי בגלל שא"א לקיים "וחי אחיך" מחויב הוא להמית את עצמו ח"ו. ומה התועלת שיתן גם לחבירו. אלא דאם ישתו שניהם עכ"פ יחיו יום או יומים גם שניהם שמא יגיעו לישוב ואולי עד כה יודמן להם מים. משא"כ אם לא יתן לחבירו הרי ימות בודאי בצמא. ובא ר"ע ודרש "וחי אחיך עמך" חייך קודמין. והפ"י אפילו ספק חיותו קודמין, כדאיתא ביזמא מ"ה: "וחי בהם" ולא שימות בהם, ודריש מכאן שאפ"י ספק ס"נ דוחה כל המצוות "וחי בהם" משמע שלא יבא בשום ענין לידי סכנה כמש"כ התוס' בד"ה ולפקח ה"ז דכתוב וחי אחיך ודרשינן חייך קודמין פ"י ודאי חייך קודמין. וידוע דהלכה כר"ע והיינו כר' יוסי ומש"ה לא הביאו הפוסקים ברייתא זו כלל דמדרשה דר"ע למדנו שאין להכנס לחשש ס"נ בשביל ודאי פ"נ של חברו.

**מז.** וכבר הובא ברי"ף וברא"ש פ' אין אם לא מצד חסידות כהא דירושלמי בעובדא דר' שמעון בן לקיש וכ"כ בהעמ"ש בשאלתא קכ"ט הוסיף שם דדעת תוס' ורא"ש אינו מוכרח במידת חסידות היא והרדפה להחמיר ע"ע רשאי. ולטעמיהו אולי בע"ז דף כ"ז: ד"ה יכול דלענין קידוש השם אע"ג דשלא בפרהמיה ובשאר עבירות

**יב.** וכלשון הזה דמשווה דין הצלה לרציחה מצאנו גם בדברי ה"איסור-היתר" בדין פק"נ בשבת (ט"ט לח) ח"ל: וכן הודאה חבירו טובע בים וכו' ויכול להצילו ואינו מציל נחשב כאלו הרגו ביד וע"ז נאמר ל"ת ע"ד רעך. ומיהו אם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה אע"פ שרואה במיתת חברו כדרשינן וחי אחיך עמך ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית עכ"ל. ועי"ש בור זהב דכ' דמלשון האו"ה משמע דס"ל דבס"ס אינו מחויב להכניס עצמו כדי להציל חברו ממיתה ודאית. ולא כשיטת הגמ"י בשם ירושלמי הובאנו הפ"ת בשם אגודת אוזב דתלמוד דילן פליג על הירושלמי בזה, הוא בנדה (סא, א) בבני גלילא דנפק עלי' קלא דקטל נפשא לפי השאלות שהובא בתוס' ורא"ש שם שאמר להם שמא הרגתם ואם אציל אתכם אתחייב ראשי למלך. משמע אדם לא הרגו לא תהי' גם עליו אשמה מהמלך, ואם הרגו יאשימו, וא"כ מדוע לא הטמינם אם הרגו דיש להם סכנה ודאית ומדוע לא נכנס הוא בספק כדי להצילם ועי"ש שהק' על ראיה זו, וכ' להוכיח מדברי הגמ' (ט"ט פ, ב) דפליגי ר' יוסי ורבנן, דר"י אמר כביסתן קודמת לחיי אחרים דכיון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא כמש"כ הר"ן הרי שאף דסכנתו לא כ"כ ברורה וסכנתם של אחרים ברורה מ"מ אין להם ליכנס בספק סכנה עבור חבריהם, וגם חכמים ל"פ רק משום דס"ל דכיבוס אין בהם חיי נפש.

**יג.** ובאמת יש להוכיח בפשטות מהגמ' בסנהדרין שהבאנו דחייב להטריח גופו ולתת ממונו להצלת חיי חברו וזה נלמד מהפטוקים והשבותו לו ול"ת ע"ד רעך. ולכאורה מדוע לא נלמד מזה ג"כ דמחויב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת הזולת. ומוכח דכיון דכל החיוב נלמד מלא תעמוד ע"ד רעך אין חיוב לסכן נפשו משום לאו. ובספק סכנה יהי' אפילו אסור להחמיר ע"ע (כרב' רדב"ז).

**ועיין** בשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא קמו) דהביא הפלוגתא הזו וכ' ע"ז ב"העמק שאלה" דס"ל לת"ק דחייב להכנס בספק סכנת

דס"ל דין יעבור וא"י דאסור להחמיר ע"ע כאן הי"י הדין שונה. דהרמב"ם בפ"ה יסוה"ת ה"א כ' גבי ההלכות שנאמר בהן יעבור וא"י דאם נהרג ולא עבר הי"י מתחייב בנפשו, ובהלכה ד' שם הביא שוב הדין דכל מי שנאמר יעבור וא"י נהרג ולא עבר הי"י מתחייב בנפשו. וצ"ב אמאי חזר שוב על הלכה זו.

**ונראה** דבהלכה ד' כ' לחדש הדין דכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הי"י קידש את ה', ומשמע דכל מי שלא נאמר בו יהרג וא"י ל"ש בו קדוש ה' וממילא הי"י מתחייב בנפשו. אבל מתחילה כ' עיקר הדין דאם מסר נפשו, מתחייב בנפשו דכיון דל"ש בו ק"ה אסור להחמיר ע"ע, דכיון דאיכא ההלכה ד"וחי בהם" א"כ צריך לחיות ולעבור על האיסור וכמו להיפך במקום שנאמר יהרג וא"י שצריך לההרג ובלשון הרמב"ם כל מי שנאמר בו יעבור וא"י אז אסור להחמיר ע"ע. אבל כאן בדין הצלה לא נאמר לעבור ולא להרג ולכן יתכן דאפילו לשיטת הרמב"ם אם ידעה להחמיר על עצמו יהי מותר. (ואכן יש להוכיח כן גם בדין בן נח שלא נאמר בו יעבור וא"י ואין עליו הדין וחי בהם יוכל להחמיר ע"ע ומדויקים דברים אלו בלשון הרמב"ם דלגבי בן נח כ' הר"מ דמותו לו לעבור ולא כמש"כ בהלכ' יסוה"ת דצריך לעבור ומשמע כמש"כ דשאני).

**יג.** והנה יש להסתפק האם בכל המצוות מעיקר הדין יש חיוב של מסירות נפש אלא רק שצווי התורה וחי בהם ולא שימות בהם מוריד חיוב מסי"נ זה, או שחיוב מסירות נפש נאמר רק בג' עבירות, ורק דלא ילפינן מנייהו משום הפסוק וחי בהם. ונראה דפליגי בזה קמאי, ומצינו, חידוש גדול בזה בספר חידושי תלמידי רבינו יונה במס' ע"ז דף כ"ח: שכ' דילמא דמא דחברי' סומק טפי וא"ת כיון שהדבר ספק יהרוג אותו ואל יהרג הוא, י"ל שב ואל תעשה שאני שהארם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידים. ורש"י ז"ל פירש שהטעם הוא שאין לו להרוג, ואע"פ שיש בדבר ספק, לפי שעיקר האמונה היה שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור. אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה "וחי בהם" וכי

יעבור ואל יהרג אפילו מתכוון להעביר מכ"מ הרוצה להחמיר רשאי והיינו עובדא דר"ש בירושלמי דתרומות ולא דפליג על ר' יונתן ברינא אלא החמיר ע"ע ולכן אי ידע ר"ט שעלילת שקר הוא היה מכניס עצמו בספק ס"נ מצד מידת חסידות אלא דחש ללישנא בישא ועיי"ש עוד, (וכן בן פטורה ור"ע נחלקו רק מעיקר הדין אך ממידת חסידות מודה ר"ע לכן פטורה דמותו לסכן חיו משום ספק הצלת חיי חבריו ודלא כהסמ"ע שכ' דפליגי הירושלמי והבבלי בזה).

**מז.** ועיין בתרומת הדשן (סי' קצט) דמסתפק במקום שנאמר יעבור וא"י אם ירצה למסור נפשו כדי שלא יעבור. הרמב"ם (פ"ה מהלכ' יסוה"ת) כתב דה"ו מתחייב בנפשו. ובהג"א בכתובות בשם מהרי"ח ג"כ מסתפק בזה, ובשם ר' יצחק בא"ז כ' דשרי ואינו מתחייב בנפשו ובסמ"ק כ' דמידת חסידות היא ליהרג ולא לעבור כה"ג. ובתוס' שלהי פ' בן סורר משמע דאסור כגן הני דקטיל אספסתא וכו' עיי"ש. וכ' התה"ד ע"ז דהואיל ותליא בפלוגתא דרבנותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות כדפסק תלמודא בפ' מפנין בפלוגתא דאמוראי דספק נפשות להקל. וכ"פ הרא"ש במס' יומא בפלוגתא דקמאי. אמנם י"ל הכא דלענין קדוש השם שלא הקפידה תורה על איבוד נפשות מישראל ואמרה מסור עצמך על ק"ה לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום ק"ה.

**יז.** יש להסתפק בדין מלחמת מצוה אי שייך בזה קדוש השם לצאת נגד העכו"ם ולפי"ז נראה לומר בדעת הרמב"ם דלכן השמיט ההלכה דירושלמי דכיון דכל הדין לפמש"כ הנצי"ב הוא מטעם מידת חסידות ולא מעיקר הדין. והרי שיטת הרמב"ם בזה דאפילו במקום שעכו"ם כופהו לעבור על אחת מהמצוות שנאמר עליהם יעבור ואל יהרג, אסור לו להחמיר ע"ע. א"כ בודאי כאן שאין חיוב להכנס לספק ס"נ דאסור להחמיר ע"ע.

**יח.** ונראה דלפמש"כ הנצי"ב דירושלמי ובבלי ל"פ, ומש"כ בירושלמי דר"ל אזיל וכו' הוא רק משום מידת חסידות. י"ל דאפילו לדעת הרמב"ם

דלא כהגמ"י בשם ירושלמי דתרומות דחייב להכניס עצמו בספק סכנה, ומירושלמי גופא אינו מוכח למעיין היטב.

**וכ"כ** האו"ש ב"משך חכמה" עה"פ בפ' וארא לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך, ומוכח דאם היו חיים המבקשים את נפש לא היה צריך לילך להוציא בניי ממצרים אע"פ שכל ישראל צריכים לו אינו צריך להכניס עצמו בסכנה, ומזה יצא לרבנו המשנה שהגולה לעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים אליו כיואב בן צרויה אינו יוצא.

**ומזה** יתפרש המכילתא פ' יתרו חו"ש לאותו צדיק וכו' אבל דרש משה קו"ח ימול ויצא והרי סכנת נפשו, פי' דמה להצלת הרבים אמר לו הקב"ה כי מתו כל האנשים ואינו מחויב להכניס עצמו בסכנה כ"ש שמילה שהוא על התינוק לבד שאינו דוחה סכנת נפשות.

**כב.** ועיין בשו"ת היכל יצחק חלק או"ח להגר"א הרצוג וצ"ל דהקשה על דב' האו"ש דהרי כל ראתו מלשון הרמב"ם דאם יצא התיר עצמו למיתתו. והוא מפרש שתוספת הדברים ואם יצא וכו' שאינם במשנה היא נותנת טעם לדבר שכיון שגואל הדם מותר להרגו מחוץ לעיר מקלטו אין לו לסכן חייו. והקשה דהרי כשכל ישראל צריכים לתשועתו ה"ז כבר מלחמת מצוה ואיך יתכן שאין ביד המלך ובי"ד הגדול לכופו לצאת.

**וכן** מלשון הרמב"ם משמע שזוהי גזירת מלך ששמה תהא דירתו, וא"כ אין ללמוד מכאן שאסור להכניס עצמו בסכנה כדי להציל חברו עי"ש.

**וכן** ראתו מהפסוק לך שוב מצרימה במשך חכמה, צ"ע. דדרשו רז"ל לא שמתו אלא נצטרעו. ואפי' לפי הפשט הפשוט אין מכאן ראיה שאם עוה"מ בחיים היית מפחד שמא ילשינו עליך לפרעה ויהודג אותך וממילא לא תוכל אפילו להתחיל להציל את ישראל. ועי"ש שמסיק שבנוגע להצלת כלל ישראל הכל מודים שחייב להעמיד

ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור וא"י כדי שיחי' חוץ מג' עבירות ועכשיו כיון שאומרים לו הרוג חברך אין כאן וחי בהם שהרי המת לפנינו. א"כ נחזור לעיקר האמונה שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח עכ"ל.

**כ.** ובתוס' (סנהדרין עז, ב ד"ה בן נח וכו') משמע דאין חיוב מסייג בכל המצוות רק בג' עבירות והפסוק וחי בהם איצטרך כי היכי דלא נילף שאר מצוות מהם עי"ש. ונראה לפ"ז לחדש דבהא גם פליגי שתי השיטות הללו אם צריך להכנס בספק סכנה במקום הצלה או לא, דלפמ"כ המאירי בסנהדרין שם דדין הצלה שייך לדין רציחה בשב ואל תעשה מדהביא האוקימתא דהיה מושלך בבור וכו'. וכן מדברי האסור והיתר שדימה דין הצלה לרוצח בידים ואם כן י"ל דהוא הדין בדין הצלה דלירושלמי הנ"ל דמוכח מדבריו דיש להכניס עצמו בספק סכנה י"ל דהכונה דמעיקר הדין יש לאדם למסור נפשו על כל מצוה אלא רק מדין חייך קודמין ל"צ אבל כל שיש ספק והשני ודאי ויש מת ודאי לפנינו א"כ נחזור לעיקר האמונה כלשון הנ"ל ולכן יש חיוב להסתכן ולמסור נפשו.

**משא"כ** לדברי האוסרים הם יסברו דאין חיוב מסירות נפש אלא רק בג' עבירות והפסוק וחי בהם בא לומר דלא נילף מיניהו, וא"כ זה דוקא בכפיה ע"י עכו"ם (או בדין מלחמת מצוה וכמש"כ) אבל לא בדין הצלה גרידא כנ"ל דאם אין דין של מסייג או אפילו בספק סכנה ל"צ דספק סכנה כסכנה ממש לגבי פקו"ג).

**כא.** והנה ב"אור שמח" הלכ' רוצח ושמירת נפש פ"ז, כ' הרמב"ם הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם וכו' אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו אינו יוצא משם לעולם וכו' ואם יצא התיר עצמו למיתתו. וכ' האו"ש דהוסיף רבינו למה אינו יוצא הרי פקו"ג דוחה כל מצוות התורה ומכש"כ פקו"ג דכל ישראל ואסתר תוכיח, אלא דהחשש מפני גואל הדם, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבוד הצלת חברו מסכנה ודאית, ומוכח מזה

עצמו בסכנה, וכשזה נוגע לענין של מלחמת כלל ישראל הי"ז בסוג אחר כלל.

**והנה** כדברי האו"ש כ' בור זהב על האו"ה שם, אך הראיה מאסתר שנכנסה אל המלך בספק סכנה כדי להציל את ישראל מוודאי סכנה, דהצלת רבים שאני ועיין רש"י בתענית דף י"ח: ד"ה בלודקיא. ואדרבה משמע שם איפכא מדלא רצתה אסתר מתחילה להכניס עצמה בספק סכנה כמש"כ רש"י באסתר עה"פ אל תדמי בנפשך עד שאמר לה מרדכי שבלא"ה היא בסכנה עי"ש.

**ועיין** ב"כלי חמדה" פרשת פנחס דס"ל דלהצלת רבים חייב להכניס עצמו לספק סכנה והוכיח כן מפנחס שהרג את זמרי אף שבמעשהו נכנס בסכנה (ומכאן ראייה לא כפי מש"כ האו"ש שזר זהב וצ"ע). ואולי י"ל דמידת חסידות היתה.

**בג.** ואשר נראה בזה ובהקדם מה שיש לדייק בדברי החנוך, דבפרשת ואתחנן מצוה תכ"ה כ' להרוג ז' עממין מארץ כנען וכו' ונוהגת מצוה זו בזו"ג בכל מקום ובכל זמן שיש כח בידנו להרגם, ועובר ע"ז ובא לידו א' מהן ויכול להרגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו בטל מ"ע זו.

**ומשמע** דכשיש בדבר חשש סכ"ג אין חיוב למס"ג על מצוה זו של השמדת ז' עממין אע"פ שהחנוך עצמו הכליל בראשית דבריו מצוה זו בתוך שלשת מלחמות המצוה, וכדברי הרמב"ם בזה ג"כ כמש"כ שם מדיני המצוה וכו' שאין מלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה שהיא מלחמת ז' עממין הנזכרים ומלחמת עמלק. ומלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואעפ"כ תלוי קיום מצוה זו מבלי שיסתכן בדבר וכ"כ החנוך בפרשת שופטים ס"י תקכ"ח בל"ת לא תח"י כל נשמה, שהוזהרו בל"ת שלא נחיה א' מז' עממין בכל מקום שנמצאם ונוכל להרגם בלא סכנה לנפשותינו. וכל מי שימצא א' מהן חייב לאבדן בכל מקום שהם, ומשמע ג"כ להדיא דחיוב מצוה זו נהגת רק כאשר נוכל להרגם בלא סכנה לנפשותינו.

**(ועי"ש** במנ"ח (מצוה תכה) דהקשה רצ"ע נהי דכל המצוות נדחים מפני הסכנה מ"מ מצוה זו דהתורה ציותה ללחום עמהם וידוע דהתורה לא תסמוך על נס כמבואר ברמב"ן ודרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף שהוא סכנה, א"כ דחוייה סכנה במקום הוזה ומצוה להרגם אף שיסתכן וצ"ע).

**כד.** ובחנוך (מצוה תרה) תמחה את זכר עמלק שהרי גם מלחמה זו נכללת בין מלחמות מצוה דומה למצוות החרמת ז' עממין. כאן לא כ' החנוך דחייב רק במקום שאינו מסתכן. וז"ל תמחה זכר עמלק שנצטוינו למחות זרעו וזאת המצוה המוטלת על הצבור כולו. וכענין שאמרו ז"ל שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולבנות בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק, עכ"ל.

**ולכאורה** יש לשאול, דבמלחמת מצוה שבדאי כ"א היוצא למלחמה עלול למנוע שפיכות דם ולהציל נפשות, ובראי שהצווי של ל"ת ע"ד רעך מחייב כ"א להצטרף ולהלחם. ולכאורה צ"ב הרי הלאו דל"ת ע"ד רעך הוא בין יתר שס"ה ל"ת ועל כולם פרט לג"ע נצטוינו "וחי בהם" דהיינו שבמקום פקו"ג אין חובת קיום האזהרות ולא רק פקו"ג ודאי אלא גם חשש של פקו"ג דוחה הכל. וא"כ הרי אין דבר העומד בפני פקו"ג.

**מ"מ** גם הרמב"ם כ' (סוף פ"ז מהלכות מלכים) וידע שעל יחוד ה' הוא ערשה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא ירא ולא יפחד וכו'. ואע"פ שאין מצוה זו נכללת בין תרי"ג המצוות שבתורה מ"מ חלה וקיימת על כל איש מישראל.

**כה.** ונראה מוכח מדיוק לשונו של החינוך דיש הבדל יסודי במלחמת מצוה המוטלת על הצבור כולו להלחם ובהוה אין מקום לחלק בין אם מסכן נפשו ג"כ או לא, משא"כ ביחיד אשר גם חייב במצוות אלו מ"מ כאשר הדבר גובל עם סכנה לעצמו אין חייב דיחיד אינו מחויב לסכן עצמו להציל חכירו ואפילו ציבור שלם דזה ל"ש למלחמה

ותו לא. ולפי"ז אם לא ילך לא יעבור על הלאו דל"ת ע"ד רען, כמש"כ הרמב"ם עצמו בפ"א מהלכות רצח ושמירת נפש הי"ד עיי"ש דדוקא במקום שיש חיוב הצלה גרידא אם לא מציל עובר על ל"ת ע"ד רען, משא"כ בדין מלחמת מצוה.

**כח.** ולפמ"ש"נ נראה גם ליישב מה דהקשו דמהיכן למד הרמב"ם בהלכה כ"ג שם דאפילו ש"צרו סתם" יוצאים עליהם ומחללין את השבת ובכסף משנה שם, דכתב רבינו משום דספק נפשות להקל והלח"מ כ' דמדיוקא דגמ' כ"כ עיי"ש. אכן לפ"ד נראה דא"נ דהר"מ איירי כאן בדין מלחמת מצוה, וא"כ גם כאשר באו עכו"ם וצרו סתם על עירות ישראל אם ירצו להרוג הם יכולים וא"כ לפי"ז מלחמת מצוה היא ולכן אפילו בצרו סתם צריך לצאת ולהלחם ואפילו בשבת וזהו חידושו של הרמב"ם בזה, ע"כ.

**כט.** ולפי"ז תתורץ קושיתו של המנ"ח במצות מלחמת ז' עממין שכ' ובא לידו א' מהם וכו' מבלי שיסתכן והק' הרי מלחמה זו מלחמת מצוה היא ואם צוותה התורה להלחם משמע אפילו אי איכא סכנה ונשאר בצ"ע אולם לפ"ד ניחא דכוונת החינוך בזה הוא שיש חובה על הצבור מדין מלחמת מצוה. אבל על היחיד לא ומדויק בלשוננו ובא לידו א' מהן היינו שאם בא לאדם יחיד א' מהם אין חובה לסכן עצמו במצוה זו.

**5.** ונראה לפמ"ש"כ לבאר גם דברי האסור והיתר (סי' לח) שהבאנו שהוא מקור ההלכה שכ' הבאר היטב והמשנה ברורה בשו"ע אר"ח שכ"ט, על הדין הרואה ספינה וכו' וכן נהר וכן יחיד הנרדף מפני אנס מצוה על כל אדם להציל. וכ' שם ד"ל ומ"מ אם סכנה למציל אינו מחויב מאחד שהוא מחוץ לסכנה וחי"ך קודמין לחיי חבירו, וצ"ב אמאי לא הביאו דין זה בסעיף הקודם העוסק בגויים שצרו על עיירות ישראל שאם יש סכנה למצילים אינם יוצאים.

**ו**לפ"ד ניחא הדין במלחמת מצוה מוטל על הצבור וזו מה שחייבה התורה לצאת

אלא דבר צדדי כמו גואל הדם או סכנה אחרת. ונראה דזוהי כוונת האור שמח והור זהב בדין הצלה של יחיד אפי' להצלת רבים. דהדין ללכת למלחמה ולהסתכן הוא דין על הצבור, משא"כ יחיד אפילו במלחמת ז' עממין יש לו רק מצות מחיית ז' עממין, אבל לא ללכת למלחמה נגדם, ולכן במקום סכנה שאני.

**כו.** ולפי"ז יתורץ מה דהקשו האחרונים על הדעה דהרמב"ם לא ס"ל דצריך להכנס בספק פקו"נ מהא דהשמיט הלכה זו והק' דהרי הרמב"ם עצמו פסק (פ"ב מהלכות שבת הכ"ג) דעכו"ם וכו' מצוה על כל ישראל לצאת ולפמ"ש"כ המנ"ח הרי בכל מלחמה נהרגין. וא"כ בכ"ז כ' שצריכים לצאת ומוכח דאפילו במקום סכנה כ"כ. ולפמ"ש"כ י"ל דמש"כ הרמב"ם היינו דוקא במקום שעכו"ם צרו וכפי שכ' הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה) דיש לזה דין מלחמת מצוה כדי עזרת ישראל מיד צר. ובזה יש חיוב על כל ישראל כלשוננו הטהור. והיינו על הצבור כולו כלשוננו של החינוך ומדויקים דברים אלו בהלכה שאח"כ שכ' הרמב"ם וכן ספינה המטרפת בים או עיר שהקיפה כרכום וכו' מצוה לצאת בשבת להצילם בכל דבר שיכול להצילם ואפילו יחיד הנרדף מפני הגויים. דבהלכה כ"ג מדבר הרמב"ם בדין הצלה של מלחמת מצוה דאז החיוב על כל ישראל ובה אפילו כאשר יש חשש סכנה חייבים כולם למס"נ ולצאת ולהלחם נגד העכו"ם, משא"כ בהלכה כ"ד כ' הדין דהצלה משום ל"ת ע"ד רען שזה החיוב על כל יחיד להציל הזולת מסכנה. אבל לא שחייב ללכת למלחמה.

**כז.** ולפמ"ש"כ נראה דיש להסתפק במלחמת מצוה אם א' לא יצא למלחמה האם יעבור על הלאו דל"ת ע"ד רען, ד"ל דבמקום שיש חובה לצאת למלחמה תרתי דינים איכא. א' דין המלחמה לצאת ולהלחם ולהציל הזולת. ב' הדין הרגיל של הצלה ומדין ל"ת ע"ד רען, או י"ל דיש רק הדין לצאת למלחמה ותו לא. ונראה לדייק בלשון הרמב"ם שכ' ומצוה על כל ישראל שיכולים לצאת וכו' דא"כ ס"ל להרמב"ם דמדוין מלחמת מצוה צריך לצאת ולעזור

וכן יחיד שהיה נודף מפני נכרים הרי אלו מחללין השבת ומצילין את עצמן והקשה מהא דכ' בתוספתא הלכה ה' גויים שצרו על עירות ישראל וכי' אם באו על עסקי נפשות מחללין עליהם את השבת ויוצאים עליהם למלחמה. ולכאורה מדוע חזרת הברייתא ושונה שוב את ההלכה על עיר שהקיפה נכרים וכן הלשון דמצילין את עצמן דבתוספתא לא מזכיר כן. והוא ז"ל יישב זאת דיש נפמ"נ בין אם המדובר בחו"ל, או שצרו על עירות ישראל בא"י ומדין כיבוש ארץ ישראל.

**אבן** לפ"ד י"ל גם החילוק דהתוספתא בהלכה ה' עוסקת בדין מלחמת מצוה ובוזה חיוב על כולם להלחם מדין מלחמת מצוה. אך בתוספתא הלכה ז' עוסקת בדין הצלה גרידא ובוזה כאשר תהי' סכנה למצילין לא חייבין ולכן כ' ומצילין את עצמם. וא"ש ע"כ.

ולהלחם ואין דין פקודי דוחה כי זה דין המלחמה שצוותה לנו התורה אף שעיי"כ נכנסים לסכנה. משא"כ בדין של הצלה גרידא, כאשר יש סכנה למציל אינו מחויב להכניס עצמו בספק סכנה.

**א** ונראה לדייק מלשונו של האסור והיתר דלכאורה צ"ב אמאי לא הביא הדין דעכו"ם שצרו על עירות ישראל, בהלכ' פקודי הדוחה שבת כמו דהביא שאר ההלכות של הצלה. ומוכח ג"כ דהגדר של יוצאים נגדם הוא גדר אחר השייך לדיני מלחמת מצוה, דעכו"ם שצרו על עירות ישראל מלחמת מצוה היא.

**ב** והנה א' מגדולי ירושלים הקשה בתוספתא (פ"ג עירובין הלכה ז'). מובאת אותה הברייתא המובאת במס' עירובין שם וז"ל התוספתא שם, עיר שהקיפה נכרים או נהר וכן ספינה המטורפת בים

## סימן כו

# הקדש מפקיע מידי שעבוד

ולא חל ההקדש, דאיש כי יקדיש ביתו וכו'. בקדוה"ג כתבו הריב"ש והקצות דכמו דחיל על דבר שלבל"ע, חל נמי באינו ברשותו.

**ב** ור"ת (גיטין מ, ב) הקשה ממנ"פ, דאי חשיב ברשותו של לוח אפי' קדושת דמים נמי תפקיע, ואי לא אפי' קדוה"ג נמי לא. ושיטתו דגם קדו"ד מפקיע, אלא דבהקדש מטלטלין מפקיע, אבל הקדש קרקע כיון דכגבוי דמי חשיבא כאינו שלו ואינו מפקיע. ומתני' דערכין שם לר"ת איירי בקרקע ולכן לא מפקיע השעבוד.

**ג** והנה הרא"ה הק' לשיטת ר"ת דגם קדושת דמים מפקיע א"כ כי מקשי בגמ' משדה זו שמשכנתו לך וכו'. אי"נ ל"י שנים ומהדרין דביד לפדותה. נימא דהתם בידו להקדישה עכשיו והא קדושת דמים מפקיע

**א** כתובות (נט, ב): אלא אמר רב אשי שאני קונמות דקדושת הגוף. נינהו וכדרכא דהקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד. וכי רש"י דדוקא קדושת הגוף. אבל קדושת דמים דבדק הבית לא מפקיע שעבוד. וראיתו מהגמ' (ערכין כג, ב) דתנן המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובע"ח אינם יכולים לגבות מן ההקדש. אלא הפודה פודה ע"מ ליתן לאשה כתובתה ולבע"ח את חובו. ובגמ' ל"ל למימר הפודה פודה. וכי רש"י דתשקול האשה ובע"ח בלא פריון דהא לא חיל הקדש עלייהו. ות"י הגמ' משום דר' אבהו. שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פריון.

**ד** (פסחים ל, ב) כי טעמא דכיון דמושכנים הם למלוה. הרי כמו שאינו ברשות הלוה,

ו. והנה בעיקר דין הקדש וקונם מפקיעים יש להסתפק מה המפקיע. אם המפקיע הוא מעשה ההקדש דכיון דהוציא דבור דמעשה הקדש או נדר מפיו. ודינו לחול אלא דהשעבוד מעקב מלחול הרי יש בכוחו להפקיע השעבוד. או דנימא דלמעשה הקדש גופו אין כוח להפקיע. אלא דחידושא דרבא הוא דאע"פ דאיכא שיעבוד אין הוא מעקב את ההקדש מלחול וכיון דחל ההקדש הרי חלות ההקדש מפקיע את השעבוד. וברש"י דילן משמע דקודם נפקע השעבוד ואח"כ חייל. וכי דכיון דקדוה"ג נינהו מפקיע מידי שעבוד שהיא משועבדת לבעלה וחייל. וע"כ דהמעשה הקדש וקונם הוא המפקיע. וכן נראה להדיא מרש"י במהדורא קמא דכ' שאני קונמות וכו' דאלימא קדושתיהו כקדושת הגוף דמפקיע שעבוד כדרבא. קונמות נמי מפקיע שעבודא דבעל מיני' ואהכי חייל משמע דכיון דמפקיע להכי חייל.

ז. ולפ"ז מבוארת שיטת רש"י והראב"ד דקדוה"ג מפקיע מידי שעבוד, וקדו"ד לא. דקדוה"ג דהויא קדושה חמורה ויסודה הוא חלות קדושה גמורה בגוף הרי איכא למעשה הקדש דידה כוח להפקיע שעבוד כד' שתחול. אבל קדו"ד דלא הוי חלות קדושה גמורה בגוף אלא רק לדמים בלבד ויסודה הוא בעלות קנין ההקדש בחפץ לדמיו ולהכי מעשה ההקדש דידה כיון דאינו פועל קדושה גמורה אלא רק בעלות הקדש לדמים אין בכחו להפקיע שעבוד. דבגוף מעשה ההקדש חלוקים הקדש דמים מהקדש הגוף. והרמב"ם דס"ל דגם קדו"ד מפקיע היינו דאף למעשה הקדש דקדושת דמים אין בכחו להפקיע וכמש"נ. מ"מ ס"ל דבכלל חידושא דרבא איכא נמי דההקדש מצי למיחל וחלותו מפקיעה לשעבוד. וזהו דמהני קדו"ד להפקיע משם דההקדש לדמיו חל ומפקיע וליכא בחלותו נפמ"ג בן קדושה חמורה וקלה. ואשר לפ"ז מוסבר החילוק בין קדוה"ג דההפקעה עולמית לבין קדו"ד דרק הדין דאינו יכול לגבות מן ההקדש אבל כשיצא חזר שוב ונזכה. דבקדוה"ג דהמפקיע הוא מעשה ההקדש דהיינו דבזו"ו וא"כ אף דלכתר דנפל מום ונפדה מ"מ לא חזר השעבוד דכל דנפקע

ולהמובאר בר"ת לק"מ דה"נ איירי בקרקע ולהכי ל"מ לתרוצי הכי דכיון דקרקע כגברי דמי ל"מ מקדיש ולא מפקיע. אמנם עדיין צ"ע לרמב"ם דלא מחלק בין קרקע למטלטלין ובשניהם מפקיע.

ח. והרמב"ם (פ"ו ערכין הי"ד) אמתני' דערכין (כ. א) המקדיש כל נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובע"ח אין האשה יכולה לגבות מן ההקדש ולא בע"ח את חובו שההקדש מפקיע השעבוד שקדם עכ"ל. המבואר בדבריו דגם קדו"ד מפקיע מידי שעבוד. וכ"כ הר"מ בפ"ח מלוה ולוה ה"ז. המקדיש נכסיו אין בעל חוב יכול לגבות מן ההקדש שההקדש מפקיע השעבוד. ומכ"מ איכא נפמ"ג בין קדוה"ג לקדו"ד. דבקדושת הגוף ההפקעה היא עולמית ואפילו כשיצא מרשות הקדש ע"י מום ויפדה לא חזר השעבוד. אבל בקדו"ד כ' הר"מ כשימכור ההקדש הקרקע שלו. ותצא השדה לחולין יש לבע"ח ולאשה לגבות מן הפודה שהרי שעבודה עומד על קרקע זו עכ"ל. וצ"כ מה החילוק אי בשניהם מפקיע מדוע כאן ההפקעה עולמית וכאן עד שיפדה. והראב"ד הק' ח"ל א"א איני סובר שהקדש זה מפקיע מידי שעבוד שהרי הפדיון כל דהוא משום דר' אבהו ע"כ. וס"ל לראב"ד כשיט' רש"י דרק קדוה"ג מפקיע.

ט. ובכ"מ ומ"מ עמדו בזה ומסקנה דמילתא בדבריהם דקדושיית הגמ' היא רק מדוע לא יגבה הבע"ח עצמו מן ההקדש וע"ז משני שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. והיינו דאף הבע"ח נמי יוסיף דינו מ"מ נראה כמי שיוצא בלא פדיון. ועדיין צ"ע לר"מ דאף קדו"ד מפקיע א"כ למה יוכלו לפדותו לכתחילה בדינר הא הלא שוה יותר.

ובימי חורפי בשנת תשי"ח זכיתי להכנס יחד עם אאמ"ר הכ"מ למרן הגר"ז זצוק"ל ואמר לי לבאר דכיון דהשעבוד נשאר על הקרקע אי"כ מדיני ממונות שייך לבע"ח. ורק דין הקדש עדיין לא פקע ממנו וכל מה שנאמר דין "הונאה" בהקדש היינו כשלהקדש יש בדברו גם ממונות. ולהכי מצי למיפדי אפי' לכתחילה בדינר. ורק משום כדי שלא יאמר וכו'.

מיוחדת דמעשׂי האשה כנגד המזונות ולפיכך אם אמרה וכו' שומעין לה.

**יא.** ואשר לפ״ז א״ש פיה״מ שם דאין כונתו על עיקר חיובא דזהו ודאי מדאורייתא אלא שתקנו דזה כנגד זה מעשׂי תחת מזונות ומזונות נגד מעשׂי וכן א״ש קושית הר״ן דכיון דהוא תקנת חכמים מיוחדת ולכך יכולה לומר איני ניזונת וכו' וא״כ כ״ז שלא אמרה עדיין יש לבעל שעבוד על ידיה למעשׂי ורק תקנו דאם אמרה פקעת לחיובא ושעבודא אבל כל עוד שלא אמרה נשאר עיקר השעבוד למעשׂי. ולא דמי למ״ד מזונות מדרבנן והם העיקר ותקנו רק דמעשׂי תחת מזונות דאז לא נשחעבדו הידים לבעל עד שתקבל מזונותיה ממנו. ולכן שפיר פסק הר״מ דאי אמר קדשו ידך לעושיהן קדשו. ועל קושיתו של הר״ן דמדוע צריך להפר הוא המלאכה לא באה לעולם תירץ הכסף משנה שם (וכ״כ בטור יו״ד סי' רלד) דכיון דקונמות קדוה״ג מפקיע מידי שעבוד אף דהוי קצת שאינו ברשותו משוׁה חל על דבר שלבלי״ע נמי ולפ״ז במסקנת הגמ' תו ל״צ לתרוצי דיקדשו ידי עושיהן ועדיין צ״ע דא״כ מה קושית הגמ' ולקדשו מהשתא והא עתה ליכא מידי דליחול עלי' איסורא עד שיבואו. ונראה ע״פ משׁכׁ בשט״מ דהשתא היינו שעת ביאתן לעולם ולגבי שעת גירושין ק״ל שעת ביאתן לעולם השתא.

**יב.** והגרע״א הק' דלשיטת הר״מ דקדו״ד נמי מפקיע מידי שעבוד הרי אף דמפקיע מ״מ לא חל על דשלבלי״ע. וא״כ אימא אף קדוה״ג כן. ולפמׁשׁנ לעיל דלר״מ חלוק הפקעת קדוה״ג מקדו״ד א״ש דבקדוה״ג יש כוח במעשה ההקדש גופו להפקיע משעבוד אמרינן נמי דיש כח למעשה הקדש למהוי אפי' אדבר שלבלי״ע דאלים המעשה וכשיבוא החפץ לעולם יחול בו. אבל קדו״ד אין כוח למעשה הקדש להפקיע שעבוד וא״כ גם ל״מ לדבר שלבלי״ע. ורק דחלות ההקדש יש בכוחו להפקיע שעבוד והיינו כשחל כבר וכשהחפץ בגולד דיש על מה לחול הקדשו ול״ש למילף מיני' שיהי אדבר שלא בא לעולם דעינו כשהחפץ לא בעולם

בשעתו משום דבור ההקדש פקע ל״י לגמרי. אבל בקדו״ד דחלות ההקדש מפקיע השעבוד הרי כל הפקעתו משום מה שנמצא בהקדש ודין הקדש שבו מפקיעתו וא״כ כל זמן דאיכא לחלות ההקדש נפקע השעבוד אבל כשיוצא מרשות הקדש פקע לחלות ההקדש וא״כ מצי למיגבי מהפודה.

**יג.** ונראה להדיא כן מפיה״מ דערכין דכ' שם הר״מ ח״ל אע״פ שהדבר שהקדיש שוה צ' והחוב ק' צריך הפודה להוסיף כל שהוא וכו'. וסבת זה שלא יאמרו הקדש יוצא וכו'. ואין אומרים הואיל וקדם החוב אין זה יכול להקדיש ולא יחול הקדש על הקרקע וכו' ולכא״ר מה צריך להוסיף דלא יחול הקדש על הקרקע, ומשמע דהר״מ איירי בתרתי א' מעשה ההקדש מה שהוא מקדיש. וב' מה שחל הקדש על הקרקע.

**יד.** והנה הרמב״ם (פ״ב נדרים ה״י) כ' האשה שאמרה יקדשו ידי לעושיהן או שנדרה שלא יהנה במעשׂי וכו' שאע״פ שאמרו וכו' אבל צריך הוא להפר שמא יגרשנה ותהי' אסורה לחזור לו עכ״ל. והר״ן תמה בשמעתין שם דהא המלאכה לא באה לעולם. וא״כ ל״ל הפרה הא אין אדם מקדיש דבר שלבלי״ע. וכן תמה הר״ן אהא דכ' הר״מ דאי אמר יקדשו ידיך לעושיהן קדשו. והק' דלמאי דקיי״ל דיכולה אשה לומר איני ניזונת ואיני עושה. אינו יכול לכופה למעשׂי וממילא אינו יכול להקדיש ידי' לעושיהן. ע״כ. וכן צ״ע לר״מ בפיה״מ דכ' מעיקרנו שתקנו מזונות תחת מעשׂי והא נגד מסקנת הגמ' דמזונות עיקר ומעשׂי תחת מזונות וכן צ״ע דהא הר״מ פסק בריש פ״ב אישות דמזונות מדאורייתא. ומ״ש שתקנו מזונות והא הוי חיובא מהתורה. וע״ק דלר״מ דמזונות דאורייתא פשיטא הוא דמזונות עיקר ומה כלל בעית הגמ'.

**יז.** ונראה דהנה בר״מ (פ״ב אישות ה״ד) כ' ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשׂי האשה כנגד מזונותיה וכו' לפיכך אם אמרה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה וכו' ומפני זה יחשבו המזונות מתנאי כתובה. המבואר דאף דעיקר חיובא דמזונות נלמד משארה כסותה וכו' שארה אלו מזונותיה, מ״מ איכא תק״ח



לדמים וכמש"נ והראב"ד לשיטתו. אך לגבי פקע בכדי תלוי בחלות הקדש וכל שכבר חל ל"ש למימר דתפקע בכדי. וכן הק' בקצות לר"מ דס"ל דקדו"ד מפקיע נמי משעבוד ואע"ג דס"ל דקדו"ד פקעה בכדי וכמש"נ. וג"ז אי"ש דלר"מ דבקדו"ד חלות ההקדש מפקיע וא"כ יש בכחו להפקיע ואף דחייל עד ל' יום בלבד מ"מ כל שחל מפקיע השעבוד. אך לגבי פקע בכדי כ' הקצות כיון דכל הקדשו הוי רק ל' יום ולכך לבתר ל' יום פקע הקדשו.

**מז.** ובעל התרומות הוכיח מגמ' (ערכין נג. א.) דדוקא קדוה"ג מפקיע דתנן המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ר' אלעזר א' כשיגרשנה ידיר הנאה אלמא אין הקדש מפקיע השעבוד דחיישינן לקנוני' על ההקדש. ולר"מ דס"ל דגם קדו"ד מפקיע צ"ע. והמע"ן בר"מ יראה דלק"מ דכ' בפ"ז אישות וכ"כ בפ"ז ערכין (ה"י) המקדיש כל נכסיו ואח"כ גירש את אשתו וגבתה כתובתה מן הפודה מן ההקדש ולא מההקדש עצמו דודאי גם קדו"ד מפקיע השעבוד שקדם אלא כמשנה לעיל דהשעבוד עדיין ישנו וכל שיצא מרשות הקדש שפיר גובה האשה מן הפודה.

**והק'** בעה"ת דא"כ דמילתא דרבא בקדוה"ג איתמר מאי רבותא איתא לאשמועינן טפי ממה דאמר חדא זימנא עשה שוורו אפותיקי ומכרד אין בע"ח גובה הימנו. ומה לי מכרד מה לי הקדישו ובדאי שלא יהא כח הדיוט חמור משל הקדש ותירץ דבהדיוט אי אקני אגב קרקע דיש לו קול גבי מיני' משא"כ בהקדש אפי' אגב ל"מ אי אמרינן דקונם מפקיע. ונראה דלפמש"נ דקדוה"ג מפקיע משעבוד הוא מכוח מעשה ההקדש י"ל דאי משום האי דעשה שוורו אפותיקי ומכרד רק ידעינן דכל דחלה המכירה שוב לא גובה הימנו ומשום חלות המכירה היא. וה"ה בהקדש כשחל ההקדש לא יגבה ממנו אבל לא ידעינן דיש כח למעשה ההקדש עצמו להפקיע השעבוד לפני חלות ההקדש וא"ש הא דאמר רבא גבי הקדש ע"כ.

ועדיין לא חל. והוסיף עוד להק' הגרע"א דלר"מ קשיא לישנא דגמ' שאני קונמות דקדוה"ג. הא באמת אף קדו"ד מפקיע מידי שעבוד. אמנם לפי הגירסא שהביא הרשב"א לק"מ דגרס בגמ' רב אשי אמר שאני קונמות וכדרכא וכ"ז כדי שיאמרו שהקדש דמים נמי מפקיע מידי שעבוד שלא כדברי רש"י ז"ל עכ"ל. וא"כ הר"מ ור"ת גרסי הכא בגמרא.

**ומיהו** לפי המבואר א"ש ג"ז דלפי מש"כ הכ"מ בישוב הר"מ דכמו שיש לקונם כח להפקיע חל נמי אדבר שלבל"ע. וא"כ זה דוקא בקדוה"ג אבל קדו"ד באמת לא חייל אדבר שלבל"ע ולכך הביאה הגמ' חרוש זה בקדושת הגוף.

**יג.** והנה בגמ' (נדרים כח. ב) הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו אין להם פדיון ובגמ' לעולם. אמר בר פדא פדאן חזרות וקודשות עד שיקצצו נקצצו פודן פ"א דריו. ועולא אמר כיון שנקצצו שוב אינו פודן. ודעת הר"מ כעולא דקדו"ד פקעה בכדי דכ' (פ"ד מהל' מעילה ה"א) האומר נטיעות האלו קרבן וכו'. וכיון שנקצצו אינם צריכים פדיון אלא נהנין בהן מיד וכ"כ (פס"ו מהלכ' מעשה הקרבנות ה"ז) דאומר דמי פרה זו לעולה כל ל' יום ולאחר ל' יום לשלמים וכו' דבריו קיימים ואם הקריב דמיה בתוך ל' יום מביא בהן כמו שנדר ואם הקריבו לאחר ל' מביא כמו שנדר עכ"ל. והראב"ד השיג א"א ואם מכרה תוך ל' יום כבר חלה וכו' ולאחר ל' יום במאי פקעה מינייהו קדושת עולה שכבר חלה וכו' וספק איסורא לחומרא וס"ל לראב"ד כבר פדא דקדו"ד לא פקעה בכדי.

**יד.** והקצוה"ח (סי' קיז) הקשה לראב"ד למה קילא ליה קדו"ד שלא יפקיענה מידי שעבוד ואמאי, הא כיון דס"ל דקדו"ד לא פקעה בכדי, א"כ כיון דהקדיש לשעתו תו לא פקעה בכדי. אולם לפי האמור לעיל א"ש דבקדו"ד המפקיע הוא מעשה ההקדש, וא"כ לגבי להפקיע שעבוד לא אלים מעשה ההקדש להפקיע כיון דקדושה שבה רק

## סימן כז

## בדין קדושת מקדש ומוראו

לעולם, הרי קדושת מקדש וירושלים לא בטלה מקרא דהשמותי את מקדשיכם ואמאי בעינן לתרי קראי.

ג. ובטו"א (מגילה כח, ב) הקשה דמר"י דמתני' משמע דס"ל דקידשה לע"ל. ותמה דבברכות (סא, א)

א) תניא הנפנה ביהודה לא יפנה מורח ומערב. ר' יהודה אומר בזמן שבהמ"ק קיים אסור אין ביהמ"ק קיים מותר וא"נ דקידשה לע"ל ליכא נפמ"נ בין קיים לחרב. והכריח דקרא דהשמותי אסמכתא בעלמא הוא. ור"י באמת ס"ל דלא קידשה לע"ל ופליג אגמ' דיבמות וס"ל לר"י דכשחרב בטלה קדושתו מהתורה וחייב במוראו רק מדרבנן דבקדושתו קאי, וק"ו מביהכ"נ שחרב דאמר' כמתני' דאכתי בקדושתו קאי, וכ"ז רק לענין דין הקדושה לגבי בית המקדש וביהכ"נ עצמן. אבל הנפנה ביהודה דאפי' דבזמן הבית הוא רק מדרבנן, ס"ל דלא גזרו אחר החרבן דקדושה ראשונה לקלע"ל. והוכיח כן מהגמ' דיבמות גופא דההזרה על מורא מקדש היא לעולם, וזה ודאי כמ"ד דקידשה לע"ל, דאי ל"ק ודאי אין מצוין על מורא מקדש בזה"ז. וא"נ דדרשא דר"י במגילה דרשא גמורה היא ברייתא דיבמות דיליף בהקדשה לשבת מני א"ו הא דר"י אסמכתא בעלמא ול"ל דרשא דפ"ב דיבמות, וס"ל כמ"ד לא קלע"ל. והאי דיבמות דרשא גמורה וכמ"ד קידשה. ע"כ.

**אבן** מבואר בגמ' (ברכות סא, א) שם ג' שיטת ר' יוחנן דס"ל כר"י. לא יקל אדם ראשו וכ' אמר וכו' הכי אמר ר' יוחנן לא אמרו אלא מן הצופין ולפנים וברואה ובזמן שאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. וברש"י שם דהיינו בזמן שבהמ"ק קיים. ובגמ' זבחים קז' אמר ר' יוחנן המעלה בזמן הזה חייב דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל וא"כ צ"ע דאי ס"ל דקידשה לע"ל אין לחלק בין ביהמ"ק קיים והשכינה שורה לאין השכינה

א. יבמות (ו, ב): יכול יתירא אדם ממקדש ת"ל את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו וכו', מה שמירה בשבת לא משבת אתה מתירא, אלא ממי שהזהיר וכו', אף מורא וכו' אלא ממי שהזהיר. ואיזו מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית במקלו וכו', בזמן שאין ביהמ"ק קיים מנין, ת"ל את שבתותי תשמורו, מה שמירה בשבת לעולם, אף מורא האמור במקדש לעולם ע"כ.

**ובערוך** לנר בסוגיין הקשה מהא דמגילה כ"ח: דאיחא במתני' לענין בית הכנסת דאף בחורבנו נהגין בו קדושה, משום שנא' והשימותי את מקדשיכם, קדושתן אף כשהן שוממין והוא מספרא ויקרא כ"ו, ודרשינן מקדשי מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות וא"כ משמע דעיקר הדרשא היא לענין מקדש, דאע"ג שחרב בקדושתו הוא עומד. וא"כ אמאי בעינן לקרא דמקדשי תיראו והרי ילפינן לה מהא דהשמותי. ובשלמא למ"ד לא קידשה לעתיד לבוא אף למקדש י"ל דלכן בעי קרא למימר דנהג מורא אף שאין בו קדושה.

ב. אכן למ"ד קידשה לע"ל צ"ע אמאי בעינן קרא. וביותר קשה לרמב"ם שפסק בפ"ו מהלכ' בית הבחירה הט"ו דקדושת ביהמ"ק וירושלים קידשה לע"ל. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממים בקדושתן הן עומדים וכו' עיי"ש. וכ"פ בסוף הלכ' מעה"ק דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, ובפ"ז שם בדין מורא הביא הר"מ הלימוד דמה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם. והוא מהספרא קדושים פ"ז דאף שאין ביהמ"ק קיים חייב במורא מקדש. וזה צ"ע דהרי ס"ל להרמב"ם דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולע"ל. וא"כ אמאי בעינן ללימוד מיוחד דחייב אדם במורא מקדש

מדכ' ואת שבתותי וכו', ודב' צ"ע דאי ס"ל דקידשה לע"ל אמאי בעינן לילפותא משמירת שבת דלעולם ול"ש לתרץ כמש"כ בדעת הר"מ. דהר"מ כ' הדין דקידשה לע"ל גבי קדושה גרידא. והקרית ספר כ' דלכן חייב במורא משום דקידשה לע"ל וא"נ כן אמאי בעינן תו לילפותא וצ"ע. אכן אפשר לומר דכל מורא תלוי בהקדושה ואם הו"א דל"ק לע"ל לא ה"י מורא וזה מש"כ ועיין מאירי למכות דף י"ט. בד"ן קדושה ראשונה קלע"ל.

ן. ומדויקים דברים אלו היטב ברמב"ם עצמו (ריש פ"ז מהלכ' ביהמ"ח) שכתב מ"ע לירא מן המקדש וכו' עד הסוף וסיים בה"ד כל זה ליראה מן המקדש ובה"ה וה"ו הביא עוד הלכות לא יקל ראשו וכו' ואסור לכל אדם לישוב בעזרה וכו' וצ"ב מהם ההלכות הללו ובהלכה ז' כ' הר"מ אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בבנינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנא' וכו' שאע"פ שחרב בקדושתו עומד עכ"ל, ולכאור' תמה דהרי הר"מ כ' דנוהג כמו שה"י נוהג בבנינו והביא רק ההלכות הללו ולא כל ההלכות שכו' קודם, וכן צ"ב דהרי סיכס בה"ד דכ"ז ליראה מהמקדש ומשמע ואלו הלכות חדשות הן ועוד דהביא רק ג' ההלכות והשמיט הלכתא דיהלך בנחת וכן הא דיראה עצמו שהוא עומד לפני ה' שכ' בה"ו וצ"ע.

**אבן** לפמש"כ זהו מש"כ הר"מ לחדש דתרת"י איכא חדא דין מורא מקדש משום ביהמ"ק עצמו והם ההלכות שכ' עד ה"ה. וכ"ז ליראה מן המקדש, ויסודן בד"ן מורא מקדש ממקדש עצמו. ועוד איכא הלכ' מורא מקדש ויסודן יראה מקדושת המקדש וזה מש"כ בה"ה ובה"ו. וזה מה שכ' הר"מ ראע"פ שהמקדש חרב מ"מ בקדושתו עומד וחייב במוראו, משום הקדושה גרידא וחזיב בפ"ע הוא (הגם דדין מורא ממקדש עצמו הוא משום קדושתו אך זה שייך בביהמ"ק עצמו) ולפ"ז א"ש דהשמיט הרמב"ם הדין דיהלך בנחת ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה', ודיני"ם אלו שייכים רק בבית המקדש עצמו אע"פ דיסודם משום קדושת ביהמ"ק. משא"כ

שורה. וכן צ"ב עיקר מש"כ הסו"א ליישב דקרא דזהשמותי אסמכתא בעלמא. דכתו"כ מבואר להדיא האי דרשה דבקדושתן הן עומדים אף שחרבו והדרא קושייתו לדוכתא.

ן. נראה מוכח מזה דדין קידשה לע"ל, ל"ש כלל לדין מורא מקדש. ואף דא"נ דס"ל להרמב"ם דקדושה ראשונה קלע"ל, היינו רק דקדושת המקדש וירושלים לא בטלה. אבל מ"מ לא הו"א דיה"י חייב אדם במורא מקדש. וכל קדושתו שנשארה הוא לגבי ההלכות שכ' הר"מ (פ"ו סס) וז"ל ובמה נתקדשה. בקדושה ראשונה שקידשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתו וקידשן לעתיד לבוא, ולפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלים קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חרבה ואינה מוקפת מחיצות ואוכלין קדשים קלין ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות שהקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. עכ"ל. הרי מבואר דעיקר הדין דנשארת הקדושה היא לגבי ההלכות הללו דאע"פ שחרב מ"מ מקריבין וכו' וכ"ז לגבי דין הקדושה אבל דין מורא מקדש הו"א דהיא הלכה בביהמ"ק עצמו דלאחר שחרב ל"ש מורא ממקדש. ובאמת מבואר כן בסה"מ לרמב"ם מ"ע כ"א. דדין מורא מקדש הוא הלכה בבית המקדש עצמו. וע"ז כ' הר"מ דאע"פ שהמקדש חרב חייב אדם במוראו כמו שה"י נוהג בבנינו וכו' שנא' את שבתותי תשמורו וכו' מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאעפ"כ שחרב בקדושתו הוא עומד. וא"כ כל הילפותא משבת היא דאף מקדושת מקדש איכא דין מורא דכדין מורא מקדש תרתי איכא. בזמן שביהמ"ק קיים הוא דין מורא משום בית המקדש עצמו. ועוד איכא דין מורא לאחר החרבן בזה"ז והוא הלכ' מורא מקדושת מקדש דל"ש מורא מן המקדש עצמו לאחר חרבנו, וזה מש"כ הר"מ שאע"פ שחרב בקדושתו עומד והיינו דדין מורא הנא' עתה הוא מקדושתו של המקדש והקדושה במקום המקדש הוא.

ן. ובקרית ספר כ' ג"כ כהר"מ דכל דין מורא הוא משום דקידשה לע"ל ובזמן שאין ביהמ"ק קיים

מקדשיכם אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים וכשם שנוהג בהם כבוד כישובם כך נוהגים בהם בחורבן וכו' ע"כ. ומבואר מכ"ז דהלכ' בית הכנסת הם הלכ' כיבוד משום הקדושה שיש בהם. ולפ"ז נראה דכ"ה במקדש מלבד דין מורא הנאמר איכא דין מיוחד של כבוד הבית וצריך לכבוד המקדש.

**יד.** ובה יש להסתפק אם דין כבוד הנאמר במקדש הוא הלכה דוקא במקדש עצמו. או דאיכא דין כבוד מפני קדושת המקדש. ויסודה אפי' בזמן שחרב המקדש.

**ונראה** בהא גופא פליגי ר"ע ור"ע בברכות שם, דר"ע דס"ל לא יפנה מזרח ומערב בין בזמן שביהמ"ק קיים ובין לא קיים, ס"ל דתיתי איכא בדין כבוד, דאיכא דין כבוד משום מקדש עצמו, ודין כבוד מפני הקדושה, ור' יהודה ס"ל דרק בזמן שביהמ"ק קיים שייך דין כבוד ומפני ביהמ"ק עצמו ול"ש אחר חרבנו משום הקדושה, ואשר לפ"ז א"ש מש"כ הר"מ והוא ס"ל כר"ע דאסור לעולם וא"כ תיתי איכא, ומש"כ בה"ח שם הוא דין כבוד דשייך דוקא בזמן שבגוי ומשום ביהמ"ק עצמו ובה"ט ר' הוא דין כבוד מפני הקדושה והם נוהגים גם כזה"ז וחייב בכבוד אף כזה"ז משום הקדושה שבו.

**מז.** וברמב"ם (פ"א מהלכ' ביאת המקדש הי"ז) אסור לכל אדם בין כהן בין ישראל להכנס למקדש כולו מתחילת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתי או שכור וכו' אעפ"י שאינו באזהרה שאי"ז כבוד ומורא לבית הגדול והקדוש שיכנס בו מנוול עכ"ל. ומשמע ג"כ דאיכא דין כבוד הבית ומשום הצווי של ומקדשי תיראו וחקנו שמחמת כבוד הבית לא יכנס כשהוא מנוול וכו' וא"ש.

**מז.** לפ"ז תו לק"מ קר הערוך לנו דהפסוק דהשמותי הנא' במגילה לגבי בהכ"נ והביאו הר"מ בפ"א תפילה נאמ' בדין כבוד שמשום הקדושה ול"ש כלל לדין מורא מקדש. ול"ד כלל דין כבוד הנא' משום הקדושה וכיון דידעי' דקדושתן אף כשהן שוממין הרי בעינן לכבדן. וכ"ה בקדושת

לאחר החרבן דיטוד דין מורא הוא מקדושת המקום שנשארה וכמש"כ א"כ ל"ש דינים אלו ולכך השמיטם הר"מ.

**מ.** ומש"כ הר"מ בלשונו דחייב המורא הוא כמו שנוהג בבנינו פירושו אעיקר דין מורא דשייך גם בחרבנו אבל זה ברור דשאני דין מורא מביהמ"ק עצמו מדין מורא מקדושת ביה"מ בעיקרי הדינים דל"ש אחר חורבנו. וכן מדוייק הוא ב"חננך" שהביא ההלכה דלא יקל ראשו כנגד שער המזרח לאחר החרבן שחייב ג"כ במוראו ויטודו הוא מדין מורא מקדושת המקדש וכמש"נ בדעת הר"מ.

**י.** ולפמש"כ א"ש קושית הטו"א במגילה דר"י ס"ל דדין נפנה שייך רק בזמן שהמקדש קיים וא"נ דס"ל דקדושה ראשונה קלע"ל מ"ש (ומזה הכריח דקרא דהשמותי אסמכתא בעלמא) ולפ"ד י"ל דאע"פ דס"ל קידשה לע"ל מ"מ י"ל דדין דלא יפנה הוא מהלכ' מקדש עצמו ול"ש לקדושה וע"כ חילק ר"י דין ביהמ"ק קיים ללא קיים.

**יא.** וכן א"ש הא דר' יוחנן דאוסר רק בזמן שהשכינה שורה ובזבחים ס"ל דהמעלה בזה"ז חייב דקדושה ראשונה קלע"ל. ונראה דדינו דר' יוחנן הוא דוקא בזמן שהשכינה שורה ומדין מורא מקדש הוא ותלוי בהשראת השכינה, ואע"ג דס"ל דקלע"ל היינו דין קדושה גרידא לגבי ההלכות הנא' וכמש"כ. אבל דין מוראו של הנפנה ליכא עלה דלא תלוי כלל בקדושה אלא בהשראת השכינה וזה רק בזמן שביהמ"ק הי' קיים וא"ש.

**ונראה** עוד בזה, דהנה הרמב"ם (שם בהלכות ח, ט, י) כתב ד"ל: אסור לאדם לעולם שיפנה או שישן בין מזרח למערב וכו'. וא"ג דהלכ' אלו מדין מורא הן א"כ צ"ב אמאי לא כללן הר"מ בהדין הנ"ל וצ"ע.

**יג.** ונראה בזה, דהנה בחננך כ' דאיכא דין כבוד הבית ומוראו, וכ"ה ביראים מ' ת"ט שנהג מורא וכיבוד וכ"ה בסמ"ג. וברמב"ם (פ"א מהל' תפלה הי"א) כ' ד"ל: בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדים שנא' השימותי את

**כא.** ולפ"ז י"ל דמעלות הנמנות שם הם דינים בקדושת העזרה, משא"כ הלכ' מורא ל"ש כלל לקדושה אלא דין מורא מהמקדש גרידא הוא. או די"ל דהר"ם מיירי דהלכ' אלו בדין כבוד ביהמ"ק וא"כ ל"ש כלל לקדושה, דהמל"מ נקט דדין איסור ישיבה הוא משום הקדושה הנאמרת שם (ועי' בהגר"א בפ"י למשניות שם שביאר דלכך לא מנה במתני' ביכורים דלאו משום קדושת אר"י היא דבמתני' לא כתב כ"א דברים התלויים בקדושה. וכה"ג שכ' בענינו). וערוך בתוס' רי"ד שכ' (יזמא ו, א) ד"ל: ונ"ל לומר דמאי דאמרינן דאין ישיבה בעזרה דוקא באויר עזרה שנראה כנגד פתח ההיכל ואין זה דרך כבוד לישיב אדם לפני הבורא. אבל הלשכות שהיו בנויות בעזרה כיון שהן מוקפות מחיצה מותר לישן ולישכב בהם ואי"ז דרך זלוזל כיון שאין עומדין באויר עזרה וכו' עישה"ט, הרי מבואר להדיא דמה דאסור ישיבה בעזרה היינו דוקא באויר עזרה שנראה כנגד פתח ההיכל אלא למלכי בי"ד וילפינן לה מדכ' ההיכל ומשום שאין דרך כבוד לישיב אדם לפני הבורא. וא"כ לפ"ז תו לק"מ קושיתו דלאו משום הקדושה דבעזרה אסורה הישיבה אלא דאי"ז דרך כבוד ודוקא כנגד פתח היכל הוא וא"ש. וכ"נ דזה מש"כ רש"י דאי"ז דרך כבוד שמים בכך (סוטה שם) הרי משמע דאין תלוי כלל בהקדושה של עזרה אלא דין מיוחד דאסור לישיב משום כבוד ה'.

**כב.** ונראה מוכח כן גם מהגמ' (יזמא טז, א) דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בי"ד וילפינן לה ממש"כ וישב דוד לפני ה'. וצ"ב דהרי פסוק זה לא מיירי כלל בעזרה אלא במזבח שעשה דוד לפני הארון ומוכח להדיא דהאסור ישיבה הוא מפני דהוי לפני ה' וכיון דהי' שם ארון הוי כלפני ה' ואסור לישיב חוץ ממלכי בי"ד. ואשר לפ"ז תו ל"ק קושית המל"מ דאמאי לא תני גבי מעלת דעזרת ישראל לענין דאין ישיבה בעזרה דדין זה משום קדושת המקום דהוי טפי מעזרת נשים אלא משם דאין כבוד שמים בכך. ומדאסור לישיב אפי' במקום דליכא קדושת עזרה. ולפ"ז י"ל דלכך נקט המל"מ קושיתו דוקא א"נ דהאסור מדאודיתא. דאי אסור זה מדרבנן

ביהמ"ק דכיון דבקדושתן הן עומדים איכא הלכ' כיבוד וכמש"כ. אבל ל"ש כלל לדין מורא מקדש דכיון דקדושתן יהי' דין מורא וע"כ בעינן לרבו דתו"כ דמה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם וא"ש דתרתיה נינהו ולא שיאטי' כבוד ומורא ובעי' שפיר להני תרתיה קראי.

**ק.** ולפ"ז דא"ש ק' הטו"א דה"נ בדין כבוד ואיכא תרתיה דין כבוד משום המקדש ודין כבוד משום הקדושה. וא"כ איך שנפרש הברייתא אם משום הקדושה או משום כבוד כדמוכח בר"מ שהביא ההלכה דיפנה בהלכ' כיבוד לפמש"כ, א"כ לפ"ז י"ל דדין דלא יפנה הוא מהלכות מקדש עצמו ול"ש לקדושה וכש"נ דכן דעת ר"י וע"כ חילק ר"י בין בזמן שבהמ"ק קיים ללא קיים.

**יח.** והנה הרמב"ם פ"ז ה"ו שם כ' ואסור לכל אדם לישיב בכל העזרה ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בי"ד בלבד וכו' ע"כ. והוא מהגמ' יזמא כ"ה וס"ט. ועי' רש"י ברש"י שכ' לעמוד ולשבת העומדין שם לפני ה'. וברש"י סוטה אין ישיבה בעזרה דאין כבוד שמים בכך. ומדכלל הר"ם דין ישיבה בעזרה בהלכ' אלו משמע דהוא מדין מורא מקדש ואין דרך כבוד לשבת בעזרה. ועי"ש במשנה למלך דהסתפק אם אסור זה מדאודיתא או מדרבנן וכ' בדעת רש"י שם דנותן טעם אמאי אסור מה"ת.

**יט.** אכן תוס' (יזמא טז, א) מספקא להו האם אסור זה הוא מה"ת או מדרבנן ע"ש. והקי' לפ"ז דא"נ דאסור זה מדאודיתא אמאי לא תני לה בפ"ק דכלים גבי מעלות דעזרת ישראל וצ"ע. ובאמת קושי' זו צ"ע גם א"נ דאסור זה מדרבנן דהרי שם גבי המעלות מנה גם אסורים דרבנן דין טבול יום, דלא נכנס לעזרת נשים.

**כ.** אכן א"נ כמש"נ דהוא מדיני מורא. וכן כ' הר"ם בסה"מ (מצוה רא) הוא שצוונו לידא מן המקדש הזה וכו' וכבוד התבאר במקומות מהתלמוד שאין מותר לשבת בעזרה אלא למלכי בי"ד בלבד והו' כללן באמרו ית' ומקדשי תיראו. וכ"ה בחזיטן דאיסור ישיבה בעזרה אינו תלוי בקדושה אלא מדין מורא מקדש.

א"כ ודאי דהטעם משום דאין כבוד שמים בכך ודו"ק.

**כג.** לעיל הבאנו שיטת היראים דס"ל דאיכא דין מורא וכיבוד גם בביהכ"נ (וכ"ה בסמ"ג) וז"ל בס' ת"ט: מורא מקדש ויראת מאלוקיך צוה בהכנס אדם למקדש או לביהכ"נ או לביהמ"ד שיהג בהם מורא וכיבוד דכת' את שבתותי וכו' לא ממקדש אלא ממי שהזהיר פי' מן הב"ה. ומצינו ביהכ"נ וביהמ"ד שנקראו מקדש דתני' בתו"כ והשמותי את מקדשיכם. מקדש מקדשי מקדשיכם לרבות בתו' כנסיות ובתי מדרשות וכו', ע"כ. וצ"ע אמאי לא הביא היראים הדין דמורא לעולם. ונ"ל דס"ל כשי' רס"ג דשייך רק בזמן שבהמ"ק קיים וכהראב"ד דקדושה ראשונה לא קלע"ל. ודין מורא מביה"כ נראה דהוא כמש"כ מדין כבוד.

**ובשיטה** זו יש להסתפק אם בית הכנסת הוא דין קדושה ממש כביהמ"ק וכן דין מורא או דהוא הלכה מיוחדת בביהכ"נ ודין כבוד הוא שלא יבזה ביהכ"נ. ויתכן לומר דהיראים ס"ל דדין מורא הוא הלכה בהקדושה של ביהמ"ק וכיון דאיכא רבוי מיוחד דבתי כנסיות הו' מקדש מעט א"כ יש להם ג"כ קדושה ולפי"ז שייך גם בביהכ"נ דין מורא וצ"ע עדיין.

**כד.** אכן היראים שם כ' דנפמ"נ איכא בין ביהמ"ק לקדושת ביהכ"נ ובודאי דקדושת ביהמ"ק חמירא טפי, דאל"כ צ"ע מהא דאיתא בתוספתא דמגילה אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להם פדיון וגבי ביהכ"נ מותר להחליפן, וצ"ב מ"ש אבל א"נ דקדושתן שונה א"ש ועיין בר"ן מגילה שם גבי קדושת ביהכ"נ אי מדאורייתא וכו' עיי"ש ע"כ.

## סימן כח

### בדין מצוות צריכות כוונה

בתראה, והגמ' אומרת (ר"ה כח, א) אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כונה, והלכה כרבא דהוא בתראה, והא דאמר ר' זירא איכוין ותקע לי, הוא רק כונה לתקיעה, אבל לצאת ידי חובתו לא בעי כונה.

**וטעמם** של הרי"ף ושל הרמב"ם משום דא"א לומר דר"ז סובר מצוות אין צריכות כונה, דהא מסקנת הגמ' דר"ז סובר כר' יוסי, והגמ' אומרת (פסחים קיד, א) דר"י סובר מצוות צריכות כוונה, ע"כ גם ר"ז סובר מצוות צריכות כונה, וגם לרבא יש לומר דס"ל מצוות צריכות כוונה, והא דאמר התוקע לשיר יצא לא אמר רק זאת אומרת מדשלחו לאבוב דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, הוא הדין התוקע לשיר יצא דמצוות אין צריכות כוונה, אבל רבא בעצמו יכול לסבור מצוות צריכות כונה.

**א.** כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות שופר ה"ד): נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו. עד שיכוין שומע ומשמיע, עכ"ל. וכתב המגיד משנה דמקור דברי הרמב"ם הוא מהגמרא (ראש השנה כח, ב): אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוין ותקע לי וכו', ופירש"י להוציאני ידי חובתי. ופריך הגמ' והתנן היה עובר אחורי ביהכ"ס ושמע קול שופר, אם כיוון לבו יצא, וכי כיוון לבו מאי הוה, האיך לא מכוין אדעתא דדידה, ומשני ר"ז סובר כר' יוסי, דאמר ר"י בד"א בשליח צבור דדעתיה אכו"ע, אבל ביחיד עד שיכוין שומע ומשמיע. וכן פסקו הרי"ף ובה"ג. ויש מן הגאונים שפסקו דמצוות אין צריכות כוונה, ומביא הר"ן בר"ה טעם של הגאונים שפוסקים כרבא דהוא

עול מלכות שמים תחילה, ואח"כ יקבל עליו עול מצוות, לכן הקדים רב ק"ש שהוא קבלת עול מלכות שמים, קודם לתפילין שהיא עול מצוות, והברייתא סוברת כר' שמעון בן יוחאי דלית ליה טעמא להקדים עול מלכות שמים לעול מצוות, ואמר הטעם למה קדמה שמע ליהיה אם שמוע, משום דפרשת שמע יש בה ללמוד וללמד ולעשות ופרשת והיה אם שמוע אין בה ללמוד רק ללמד ולעשות, ופריך בגמ' אימר דאמר ריב"ק להקדים קריאה לקריאה אבל להקדים קריאה לעשייה לא אמר משום דמעשה עדיף, וקשיא לרב דמקדים קריאה לעשייה, ומשני שלוחא הוא דעווית, פירש"י שהשליח איחר להביא התפילין לרב והגיע זמן ק"ש, והיה חושש רב שמא יעבור זמן ק"ש, לפיכך הקדים לקרות ק"ש, אבל אם היו התפילין בידו היה מקדים להניח תפילין מקודם מעשה דמעשה עדיף, ע"כ.

**והקשו** האחרונים דמסוגיא זו משמע דמעשה עדיף, ואלו מסוגיא דסוף פ"ק דב"ק (יז, א) משמע דקריאה עדיפא ממעשה, דאיתא התם רבה בר בר חנה שאל שאלה מר' יוחנן, משי ידיה מנח תפילין והדר השיב לו השאלה, ופריך הגמ' והאמר מר גדול לימוד תורה שמביא לידי מעשה, ופירשו שם התוס' את קושית הגמ' על ר"י למה הקדים להניח תפילין, הא לימוד גדול והיה לו להקדים להשיב שהוא לימוד ואח"כ להניח תפילין, וקשה למה בכרכות סוברת הגמ' דצריך להניח תפילין קודם, ומקשה על רב למה קרי ק"ש קודם ואלו בב"ק סוברת הגמ' דצריך להקדים לימוד קודם, ופריך על ר"י למה הקדים תפילין קודם.

**ד.** ויש לתרץ עפ"י הגמ' בנדרים (פא, א) כתיב מי החכם ויבן את זאת על מה אבדה הארץ וגו', על עזבם את תורתו, אמר רב יהודה אמר רב, שלא ברכו בתורה תחילה, ומביא הר"ן שם בשם רבינו יונה משום דממה שלא ברכו בתורה תחילה נשמע שלא למדו לשם מצות האל יתברך רק משום חכמה בעלמא לכן אבדה הארץ ע"כ.

**וְרִאיוֹתַי** מקשים על רבינו יונה מהגמ' (פסחים נ, ב) רבא דמי, כתיב כי גדול עד שמים חסדך

**ב.** ומקשה המגיד משנה, דלכאורה הרמב"ם סותר עצמו, דבהל' שופר שם פסק דמצוות צריכות כוונה, ואלו בפ"ו מהל' חמץ ומצה פסק: כפאו ואכל מצה יצא, ש"מ דמצוות אין צריכות כוונה, וכתב המ"מ דיש לחלק בדבר, דבמצוה שיש בה מעשה כמו מצה דקעביד מעשה באכילה אין צריך כוונה, דאפילו לא כיון עכ"פ עביד מעשה, אבל בשופר דעיקר המצוה היא השמיעה לא הוי מעשה, לכן צריך כוונה, אך סיים דאין אנו מוצאים לחלק בדין הכוונה בין מצוה למצוה.

**ג.** ובלחם משנה שם הקשה על תירוצו, דהא הרמב"ם פוסק (ריש פ"ב מהל' ק"ש) הקורא ק"ש שלא בכונה אפילו קורא להגיה יצא, ובלבד שיכוין בפסוק ראשון, וקשה הא ק"ש הוי מצוה שאין בה מעשה רק אמירה, ומכל מקום פסק הרמב"ם דאין צריך כוונה, והא דאמר ובלבד שיכוין בפסוק ראשון מפרש הב"י, דהכוונה של פסוק ראשון אינו כוונה לצאת י"ח במצוה אלא כוונת הענין בפירוש המילות, ותירץ הלח"מ דהרמב"ם סובר כהרמב"ן שכתב בס' המלחמות דהא דאמרינן כוונה בפסוק ראשון הוי כוונה גם לצאת י"ח, ולפ"ו מתורץ הרמב"ם שלעולם ס"ל דמצוה שאין בה מעשה צריכה כוונה, והא דלא בעי כוונה בק"ש משום דעיקר מצות ק"ש הוא פסוק ראשון, ובפסוק ראשון כתב דצריך כוונה.

**ואולם** בעיקר תירץ המ"מ יש להקשות, דהגמ' אומרת (רי"ה כז, ב) שלחו לאבדה דשמואל כפאו פרסיים ואכל מצה יצא, פירש"י אעפ"י שלא כיון לצאת ידי חובה בלילה הראשון של פסח, אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, הרי דרבא מדמי שופר למצה ולא מחלק בין מצוה שיש בה מעשה למצוה שאין בה מעשה, וקשה על המ"מ וגם לשיטת הב"י תקשי על הרמב"ם מן ק"ש.

**ד.** ונראה לתרץ את דברי הרמב"ם עפ"י הגמ' (ברכות יד, ב) רב משי ידיה וקרי ק"ש ומנח תפילין וצלי, ופריך הגמ' והתניא מניח תפילין ואח"כ קורא ק"ש ולמה הקדים רב ק"ש לתפילין, ומשני רב כר' יהושע בן קרחה סבירא ליה דאמר למה קדמה שמע ליהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו

כאילו אמר בפירוש שאינו רוצה לצאת על השכר לכן לא יצא.

ז. אמנם רבינו יונה בעצמו תירץ דרב האי גאון לא אמר מצוות אין צריכות כונה אלא במצוה מעשית כמו נטילת לולב או אכילת מצה, שאע"פ שלא כיוון לצאת מ"מ עשה מעשה, ולכן יצא. אבל במצוה שבדבור כיון דבדבור אינו אלא כונת הלב, וכאן דלא כיוון לצאת לא עשה כלל שום מצוה, ובמצוה כזו לכו"ע צריך כונה, ואם לא כיון לא יצא.

ח. לפי זה מתורצת הקושיא על רבינו יונה בנדרים, דהתם בפסחים מדייקת הגמ' בלשונה "כאן בעושים לשמה וכאן בעושים שלא לשמה" היינו מצוה מעשית, דכיון דאפי' לא כיוון לצאת יצא לכן מגיע לו שכר של עד שמים דכולל עושר וכבוד, אבל בנדרים דאיירי במצות לימוד התורה דהוה מצוה דבדבור ולכו"ע צריך כונה, וכיון שלא כיוונו לצאת לא יצאו ידי חובתם כלל וכאילו לא למדו כלל את התורה, ולכן אבדה הארץ, כי ארץ ישראל אין לה קיום לישראל רק ע"י ת"ת כמו שאמרנו רז"ל בברכות כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו. ומתורץ היטב דברי רבינו יונה בנדרים.

ט. ולתרוץ סתירת הגמ' ברכות מהגמ' דסוף פ"ק דב"ק, י"ל דהגמ' בברכות מקשה על רב שהיה מקדים קריאה לעשיה, ולשיטתו שפיר מקשה דהא רב הוא דאמר בנדרים (פ. א) אמר רב יהודה אמר רב על מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה, והביא הר"ן בשם רבינו יונה הכונה שלא למדו לשמה, וקשה מהגמ' בפסחים, ותירצנו משום דלימוד תורה הוה רק דיבור, ובפסחים מיירי במעשה וקסבר רב דלענין זה דיבור לאו כמעשה, ולכן לא יצאו י"ח לימודם ולכן אבדה הארץ. ולפ"ז על כרחך סבר רב דמעשה גדול וכיון שכן צריך להקדים מעשה לקריאה, ומקשי הגמ' בברכות למה אי"כ הקדים קריאה לעשיה, אבל בב"ק מקשה הגמ' על ר' יוחנן שהיה מקדים תפילין ללימוד והיה מקדים עשיה לקריאה. ולשיטתו מקשי שפיר, דהא ר' יוחנן אומר (בי"ט ז, ב) חסמה בקול חייב ועקימת פיז הוה

וכתיב כי גדול מעל שמים חסדך, לא קשיא כאן בעושים לשמה וכאן בעושים שלא לשמה, בעושים לשמה מעל שמים חסדך ובעושים שלא לשמה עד שמים חסדך, ואומר אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, למימינים בה העושים לשמה אורך ימים וכ"ש עושר וכבוד, ולמשמאלים בה העושים שלא לשמה רק עושה וכבוד, וקשה למה אומר רבינו יונה דמשום שלמדו שלא לשמה אבדה הארץ הא אפילו שלא לשמה, עד שמים חסדך וגם עושר וכבוד.

י. ותירצו רבינו יונה אזיל לשיטתו דהגמ' אומרת (ברכות יב, א) פשיטא היכא דנקט כסא דחמרא בדיה וסבר דשכרא הוא, פתח וברך, פירש"י פתח וברך ברוך אתה ה' אדעתא דשיכרא וסיים כדחמרא יצא, משום דאפילו אם היה מסיים כדשכרא יצא, דתנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, אלא הא קא מיבעיא לן היכא דנקט כסא דשכרא בידו וסבר דחמרא הוא, פתח וברך אדעתא דחמרא וסיים כדשכרא מאי, בתר עיקר הברכה אזלינן ולא יצא משום דכונתו דלא היתה טובה, שכיוון על היין, או בתר חתימה אזלינן ויצא.

והרמב"ם פירש פתח וברך אדעתא דחמרא שאמר בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן ונזכר מיד, וסיים כדשכרא, פי' שה"נ בדברו יצא, ע"כ, והקשה הרבינו יונה ברכות שם על פי' רש"י, התיינת לדעת הר"ף דמצוות צריכות כוונה ניחא, משום דמיבעיא ליה כיון דהכוונה היה על היין ולא יצא או בתר חתימה אזלינן ויצא. אבל לשיטת הגאונים דמצוות אין צריכות כוונה למה לא יצא כמה שלא כיון על השכרא, הא אין צריכין כונה, בשלמא לפי הרמב"ם שמפרש פתח וברך אדעתא דלומר בורא פרי הגפן וחזר ואמר שהכל נהיה בדבור, וספק אי אזלינן בתר עיקר הברכה, לא יצא, לפי שלא אמר היטב הברכה שהפסיק באמצע בורא פרי הגפן, אבל לפירש"י קשה, ומביא רבינו יונה תירוצו א' בשם רבינו שמואל דאפילו רב האי גאון לא אמר מצוות אין צריכות כוונה אלא היכא דלא כיון לדבר אחר, אבל הכא כיון שכיוון לדבר אחר על יין, הוה



את השופר ונפח בו פסול, ולפי"ז לגבי תוקע היו מצוה שיש בה מעשה ואין צריך כוונה. אבל ר"ז דאמר איכוזין ותקע לי, והשומע לא עבד מעשה, לפיכך צריך כוונה ושפיר אמר איכוזין ותקע לי לצאת יד"ח (והמ"מ אזיל לשיטת הר"ן שאינו מחלק בין תוקע לשומע. ועיין בפני יהושע שכ' כן לדעת רבינו יונה).

י. ולפי"ז מדויקים דברי הרמב"ם שלא כתב התוקע לשיד יצא רק במצות השומע כתב שצריך שיכוין שומע ומשמיע, שהשמיע צריך לכוון להוציא את השומע, משום שהשומע לא עבד מעשה וצריך כוונה.

יא. ומה שפסק הרמב"ם בק"ש דלא בעי כוונה משום דהרמב"ם לשיטתו שפסק בהלכות תלמוד תורה גדול לימוד שמביא לידי מעשה, וכן פסק כר' יוחנן חסמה בקול והנהיגה בקול חייב, משום דדיבור המביא לידי מעשה הוא כמעשה, ולכן גם מצות ק"ש שמביא לידי מעשה הוא מעשה ולא בעי כוונה, וא"ש כל פסקי הרמב"ם בד"ן זה.

מעשה. והקשו שם התוס' משבועות, ותירצו דשאני חסימה והנהגה דבריבורא קעביד מעשה והוי מעשה ולכן מקשי הגמ' שפיר למה הקדים ר"י עשיה לקריאה שהיה מניח תפילין קודם ואח"כ השיב לשואל, וא"כ נמצא דלר"י לשיטתו הקשו בגמ' לפי שיטתו, ורב לשיטתו הקשו בגמ' לפי שיטתו.

מ. ולפ"ד י"ל שלשיטת רבינו יונה יש לחלק בין מצוה מעשית למצוה שבדבור, וכן במצוה שבדבור גופא יש לחלק בין דבור המביא לידי מעשה לדבור שאינו מביא לידי מעשה, וכן יש חילוק בין תוקע לשומע, דתוקע הוא מעשה ושומע לא הוא מעשה. וא"כ אפשר לומר שהרמב"ם סובר כשיטת הרבינו יונה, ולכן פסק גבי מצה כפאו ואכל מצה יצא משם דהוי מעשה, ובמצוה מעשית לא בעי כוונה, אבל בשופר דהמצוה היא השמיעה ולא בעי מעשה, לפיכך פסק דבעי כונה, והא דאמר רבא התוקע לשיר יצא, משום דתוקע עבד מעשה.

נמצא דתוקע דיש בו מעשה לא בעי כוונה משום דיש בו מעשה שחייב לאחוז את השופר בתוך פיו, כדאיתא בשו"ע (סי' תקפו סעיף יט), הרחיק

## סימן כט

### מקיף וניקף וכותל חצר

א. והנה הרמב"ם (פ"ג מהלי שבת ה"ג) פירש סוגיא זו בחורבה בין חורבות חבירו, מי שהיה לו חורבה בין חורבות חבירו וגדר וכו' לפיכך אם גדר לו רוח רביעית וכו' מגלגלין עליו הכל ונותן חצי ההוצאה בארבע רוחות עד ד"א ע"כ.

ב. אמאי פירש הרמב"ם סוגיא זו בחורבה ולא פירשה כשאר הראשונים דאירי בבקעה ומשום היזק בהמות שלא יכנסו וי' ספחים הוא. ובסוגיית הגמ' פליגי בה אמוראי. ור"ה ס"ל דמגלגלי כל מה שגדר, וחייב ברוב ס"ל לפי דמי קנים בזול. וכתב רש"י ור"ח לקמן בסוגיא דדונהי דהלכה כרב הונא מדאמר רבא דאי לאו דאינא לך כר"ה אליבא דר"י ע"ש.

איתא במתני' (כ"ב ד. ב) המקיף את חבירו מג' רוחותיו וגדר את הראשונה וכו' אר"י אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. ובארו הראשונים הכא דסוגיא זו מיירי בבקעה, ומשום דהיזק בהמות שלא יכנסו וי' ספחים הוא. ובסוגיית הגמ' פליגי בה אמוראי. ור"ה ס"ל דמגלגלי כל מה שגדר, וחייב ברוב ס"ל לפי דמי קנים בזול. וכתב רש"י ור"ח לקמן בסוגיא דדונהי דהלכה כרב הונא מדאמר רבא דאי לאו דאינא לך כר"ה אליבא דר"י ע"ש.

לכופו ליתן לו כלום, שאומר לו אין רצוני בגדר שממעט קרקעי, ואנא כורכמא דרישקא הייתי זורע שם. ולכאורה הוא להיפך ממש"כ הר"מ דדוקא בחלק שניהם חייב. וכתב עלה הב"י דבבבקה מודה הרמב"ם דלא שני בין מקום הכותל של שניהם או בחלקו דחייב, דעד כאן לא כתב הרמב"ם אלא בחורבה שדרכה ליבנות ועתיד לסמוך על הכתלים, אך בבבקה שאינה עומדת לסמוך על הכתלים שבה אפשר דמודה. וצ"ב מאי נפ"מ אם יכול להשתמש בכתלים או לא, דהא מ"מ מהנהגה.

ה. ונראה דהן הן דברי הב"י וכמש"כ דהר"מ ס"ל כשי" הרא"ה, וא"כ היינו דוקא בחורבה דמשתמש בכתלים, אך בבבקה דלא משתמשים אפי' שבנה ברשותו לבד חייב לשלם חצי הוצאות. וכל מה שהביא האוקימתא בחורבה, היינו כמש"כ דדוקא בהא שייך לתבוע זכות השתמשות אך בבבקה מודי לשיטת הרמב"ן. וכן נראים דברי קצוה"ח ס"י קנ"ח ס"י שהקשה, דהטור הביא לשון הרמב"ם בחורבה בין החורבות ודוקא כשגדר בין שניהם, ולאחר מכן הביא שיטת ר"י המובאת בתוס' ב"ק דף כ': דגדר מקיף וניקף מג' רוחות היינו מבחוץ, דאז דאי אינו יכול להשתמש בכתלים, ומדסתם הטור משמע דס"ל כשי" ר"י עיי"ש וצ"ע. והביא הקצוה"ח דברי הב"י שכתב דהרמב"ם לא פליג על הרמב"ן בבבקה ובהא מודי הר"מ. ולפ"ז יתיישב, דהטור כ' כהר"י היינו דוקא בבבקה, והר"מ איירי בחורבה. אלא דמלשון הטור משמע דליכא לחלק דהביא דברי הר"מ אפי' בבבקה.

לפ"מ ש"נ נראים דהן הן גם דברי קצוה"ח, דאיכא נפק"מ בין חורבה דשייך בה זכות השתמשות, דבהא דוקא ס"ל לרמב"ם דבעינן בין שניהם וכמש"כ הרמב"ם דאינו יכול להשתמש בכתלים, וזה כל הפטור. אך בבבקה מודה הוא לשיטת הראשונים דאפי' בנה בחוץ נמי חייב לשלם משום דנהנה. וכן הק' הקצוה"ח אעיקר סברת המ"מ שכתב דלרמב"ם בעינן שיקנה חצירו ובע"כ חייב בפריעת חצי ההוצאה, וא"כ ל"ש לחלק בין חורבה לבבקה, דגם בבבקה בעינן חצירו. ולקמן נפרש זאת.

לכתחילה לבנות. והרמב"ם לא הזכיר דבר זה. ואי ליכא היזק ראייה א"כ אמאי בעינן לשלומי עד ד"א. ובלח"מ שם הקשה דאמאי דכתב הרמב"ם להלן דנותן חצי הוצאה עד ד"א, והא ליכא בחורבה היזק ראייה ודי בעשרה טפחים ע"ש.

ב. ונראה דהנה בהלכה ד' כתב הרמב"ם אבל אם יהיה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדיינים, שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים עיי"ש. והראב"ד השיגו א"א: זה המשפט מעוקל שאם הרויח לו המקום וגדר אותו שיפחות לו ההוצאה, ומה שאמר שאינו יכול להשתמש בכותלים כן ישתמש, אלא המקום יהיה לו ויהיה לו שטר ע"ז ע"כ. ובמ"מ שם תירץ דדעת המחבר שאין מחייבים אותו בחצי ההוצאה אלא מפני שזכה בחצי הכותל לפי שנבנה במקומו, וא"כ הכא כל שבנה בחלקו לא הוי קנין חצר ולא חייב חצי ההוצאה.

ג. ונראה לתרץ הר"מ, דיעויין בנמוקי" בריש פרקין דהביא שיטת הרא"ה שכתב דאם אחד מהשותפין רוצה לבנות בחלקו, חבירו מעכב בערו ואף דנותן לו רשות להשתמש בכתלים, דמצי למימר אי במכר לא בעינא, ואי במתנה לא בעינא דשונא מתנות יחיה. ומינה דאם בנה בחלקו אינו צריך לשלם חצי הוצאתו, ואע"ג דבבבקה מוכח דאם גדר רוח רביעית חייב לשלם הכל התם היינו טעמא דבבקה לא משתמשים בכותלים. ולפ"ז י"ל דהר"מ ס"ל כשיטת הרא"ה דכל שבנה בחלקו כיון שאינו יכול להשתמש בכתלים, וכמש"כ הר"מ שפטור משום שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים, דהא כותל חורבה ניתן להשתמש בו ולכן פטור וכמש"כ הרא"ה. ולפ"ז א"ש אמאי הביא הרמב"ם דין זה בחורבה, דאה"נ דבבבקה כיון דל"ש שם השתמשות בכתלים ס"ל נמי כשיטת הראשונים דחייב.

ד. וכב"י הביא שי" הרמב"ן כאן שכתב דאם גדר במקום שלא נהגו לגדור בבבקה, מגלגלין עליו את הכל, ובלבד שיהא הגדר כולו בשל בונה, אבל אם הי' חציו בשל זה וחציו בשל זה, אינו יכול

לומר דחייב. ובפשטות דממ"נ צריך לחייב זה, דאי משום דין יורד כמש"כ הראשונים א"כ זה שייך דוקא כשמשכיח קצת, אבל לפני שגדר רוח ב' עדיין לא הושבח כלום, (ואפ"ל שאחרי דגלי דעתיה חייב באמת משום דינה דיורד, שעשה שבח כזה דאפשר היה לגדור ברוח ד', ואי משום דין נהנה ג"כ ל"ש רק כשהכל גדור, ולכן כ' הר"מ דבג"ד חייב).

ח. וא"כ לפ"ז א"ש דכמו דא"צ לשלם עד רוח רביעית כיון דעדיין איכא היז"ר, אינו יכול נמי לכפותו לבנות עד אז, דרק אח"כ יכול לגוד בה, ואם בנה הרי שוב בעי' לשלומי משום היז"ר דבכל מקום. וא"ש דלפ"ז כבר שייך לגבות זכות השתמשות, וכמש"כ הרא"ה בחצר השותפין, וה"נ כיון דאח"כ הוה היז"ר, הרי יש בו דין חצר השותפין בהיז"ר ושייך לתבוע השתמשות, וכל דלא יכול להשתמש פטור.

מ. והנה בתוס' (לעיל ב' ב' בד"ה גינה שאני) הקשו: וא"ת ולמ"ד פלוגתא כיון דאשמעינן שאפי' בחצר שמייה היזק כ"ש בגינה, ואמאי איצטרך למתני' למימר תו וכן בגינה. וי"ל דאיצטרך וכן בגינה משום גויל וגזית עכ"ל. ודברי תוס' צ"ב מהו זה שתירצו דבגויל וגזית נמי נימא כ"ש מחצר, ובפשוטו י"ל דהו"א דדוקא בחצר בעי' גויל וגזית משום דאיכא בה היזק ראייה כל ימות השנה, וכמש"כ הראשונים כאן, משא"כ בגינה. (ועו"ל גם ע"פ דברי הרא"ה הנ"ל). ולפ"ז י"ל דדינא דזכות השתמשות הרי שייך רק בחצר שמשתמש בה, והו"א דדוקא התם בעינן גויל וגזית שיחזיק זמן רב, משא"כ בגינה דשם ליחא השתמשות, הו"א דסגי בפחות מגויל וגזית וכ"ש דחצר א"א ללמוד, דאין דינא שיהי' כזה, ולכן קמ"ל דגם בגינה בעינן גויל וגזית.

י. ואולם עיקר דברי הנמוקי' בשם הרא"ה צ"ע, דמה בכך דאינו יכול להשתמש בכתלים, דהא מ"מ על מה שחייב לגדור הוא משום היזק ראייה, וא"כ אפי' שבנה בחלקו, מ"מ היז"ר כבר סילק עי"כ, ויתחייב משום זה. ונראה כדעת הרא"ה דמלבד סילוק היזק ראייה בעינן קנין מיוחד

י. ובגמ' (לקמן ה, א) גבי רזניא אקפי רבינא וכו', ועיין ברא"ש שכ' ולא בעינן גילוי דעת מפורש וכמש"כ בגמ' (ולרא"ש משום לפנים משורת הדין עבד) ועיין בפלפולא חריפתא דכ' שכן דעת הרמב"ם כהרא"ש משום שכתב דבריו בחורבה עי"ש. ולפמ"ש ליכא ראייה כלל מהא דהביא האוקימתא בחורבה בין חורבות, דהביא זה לחדש חדוש זה, דיכול לתבוע זכות השתמשות בכותל, חה שייך דוקא בכותל חורבה שעומדת להשתמש בכתלים, אבל בכותל בקצה אה"נ בעינן גילוי דעת מפורש וכהרי"ף.

י. ונראה להוכיח דהרמב"ם ס"ל כהרא"ה הנ"ל. דלכאורה צ"ב מאיזה זכות יכול תבוע זכות השתמשות בכתלים, דהר"מ כ' דזהו כל הפטור משום דאינו יכול להשתמש בכתלים, דכל דין הרא"ה שכ' היינו דוקא בשותפין ומשום היזק ראייה דשייך בהן. דהרי הקשה לעיל על הרמב"ם אמאי צריך לשלם עד ד' אמות דאי מחמת היזק ראייה שיוכל לכפותו. וכן קושית הלח"מ דבחורבה ל"ש היזק ראייה וסגי בעשרה טפחים בלבד. ומוכח מדברי הר"מ דאף דלחייבו אינו יכול, מ"מ כל שבנה כבר, כיון שחורבה הוה מקום שעשוי ליבנות, וא"כ מיד כשגדר ד"א בין שניהם הרי עי"ז מסלק עכשיו היזק ראייה אם יגורו בו ולכן צריך לחכות עד שיגדור רוח רביעית. דלכאורה צ"ב דא"נ דמחמת היזק ראייה הוא, א"כ אמאי בעינן לחכות עד שבנה רוח רביעית. ובהכרח דעד עתה ליכא היזק ראייה, דעדיין אינו יכול לגוד שם. אך לכתר דבנה רוח רביעית, כיון שיכול לגוד שם, וזה דין דירה דיש בה היזק ראייה ולכן שפיר יכול לחייבו. ועיין נתיבות המשפט (סי' קנח סעי' יא) דכ' דזה קאי רק על חורבות בתים וחצירות דשייך בהו היזק ראייה אך בשדות א"צ ליתן עד י' טפחים ותו לא. וא"כ י"ל בר"מ ע"פ מש"כ בנתיבות. (ועיין היטב בהגר"א שכ' דחידש הר"מ בחורבה, דאיכא בירושלמי דעשויים ליבנות וא"כ הו"ל כינורד לשדה העשויה ליטע עי"ש ולפ"ז נראה דא"ש מה דצ"ב לשיטת הרמב"ם) דס"ל דבגוד מקיף דחייב, ומדוע כתב דאם גדר ניקף חייב משום דגלי דעתיה, והרי גם בלי זה הו"ל

למעלה מד"א חייב הוא משום דחצירו קונה, וכן מש"כ המ"מ לשי" הר"מ שהוא משום קניני חצר. דצ"ע דאיך קנה חצי הכותל דהא כל מה שחצירו קונה הוא רק בחצי כותל מה שמונח ברשותו, ובחצי זה נמי אין לו אלא רבע, כיון דהו"ל כותל שותפות בכולהו. וכן מש"כ המ"מ בכותל חצר למעלה מד"א דפריעת חצי ההוצאה אפי"כ בע"כ של חבירו זוכה לו בחצי הכותל, ומיד שגילה דעתו שניחא לו מחייבנו. וקשה דאיך במקיף קונה חצירו, דהרי החצי השני אינו מונח בחלקו. וא"כ על חצי מקומו אין לו אלא רביע. (ובפשטות היה אפשר לומר דהראשונים הללו ס"ל דבשותפין אין לכל אחד מהשותפין חלק בכל, אלא רק חצי, וא"כ כאן מבורר הדבר דמה שבנוי בחלקו הוא שלו וכן אצל השני) ותירץ הקצוה"ח דכותל השותפין הוא כמכר את חלקו ומשו"ה זוכה לו בחצי הכותל שעל מקומו (ועיין ירושלמי ס"פ בתרא דב"מ ומש"כ קצוה"ח בביאור מחלוקתם). וי"ל דדין תשלום דהכא הוא דין בקנין החצר, ואע"ג דבמציאות אין לו אלא רביע י"ל דאה"ג אך דין זה הוא מהלכות שותפין דאם זכי בחצי הכותל יש לשותף גם חצי בזה. אך ודאי דקנינו חל על חצי הכותל ודין התשלום הוא דין בקניני החצר.

יג. ועוד נראה דלפמשי"נ א"ש, דיש קנין מיוחד לתשלומים מלבד קנין החצר לכותל, דה"נ אין דין תשלומים תלוי כלל בכותל, וכמה שיש לו בעלות בכותל זה, אלא דדין קנין זה כיון שבנוי בחלקו ויכול להשתמש בכתלים הרי שהתחייב לשלם חלקו בהוצאת הכותל, ואף שבמציאות אין לו אלא רבע, חייב חצי, דדין התשלום חל על כל ההוצאה (ולא גרע בלי דעת סתם ללא שום קניני חצר שחייב לשאר הראשונים. והראשונים כאן ביארו הסוגיא דחייב משום היורד לשדה חבירו. דעי' מש"כ הרמב"ן).

יד. והנה מכל זה משמע דהראב"ד דפליג על הרמב"ם בסוגיין, ס"ל דליכא נפק"מ היכן שבונה, ומ"מ חייב חצי. והנה בשטמ"ק (כ"מ קא) פליגי הרא"ה והרשב"א בשם הראב"ד, אי יכול

לתשלומים וכל דקנין זה עדיין אינו, אף דסילק את ההיזק ראייה, מ"מ עדיין לא בעי לשלומי. (ועיין ריטב"א להלן ה'). במשנה ויש לדייק מדבריו וכן בדברי הנמו"י שם ע"ש). ונראה דזהו מש"כ המ"מ בביאור דברי הר"מ, דעי' שקונה הכותל מתחייב, וכל שלא קני' אם לא נמצא ברשותו לא חייב לשלם, דעד אז ליכא עדיין קנין חצירו עבור דין התשלומים. ויש להוכיח כן מלשון הרמב"ם שכתב בסוף ה"ד דאם היו הכתלים של שניהם. לכאורה הוא מקודם כתב דהעיקר הוא אם יכול להשתמש או לא ואלו השתא כתב דבעינן שיהי' של שניהם, משמע דמלבד זכות ההשתמשות בעי' דיהיה של שניהם ע"י קנין לתשלומים.

והפ"ן א"ש מה דהקשה קצוה"ח שם על דברי המ"מ, דלסברת המ"מ מה שייך לחלק בין חורבה לבקעה דאי העיקר הוא קנין חצר, והא גם בבקעה בעינן חצירו. ולפמשי"נ י"ל, דכל דין חבירו קונה היינו משום דבעינן לקנין המיוחד לתשלומים, ולבתר מיכן בעינן זכות השתמשות, וא"כ זכות ההשתמשות שייך לתבוע רק במקום ששייך בו השתמשות והוא דוקא בחורבה, משא"כ בבקעה דהתם ל"ש השתמשות א"כ אפילו לא קנה חצירו בעינן לשלומי, דהתם ל"ש לתבוע זכות השתמשות ולא בעי' לקנין זה, דכל הקנין הוא בשביל זכות ההשתמשות שתבוא לאחריו.

יא. ובוזה יתיישבו דברי הטור שם דמש"כ כהרמב"ם היינו לגבי סברא זו דיכול לתבוע זכות השתמשות בכתלים, ואי לא משתמש פטור. אבל אה"נ ס"ל כשיטת ר"י דגדר מבחורץ, דכהא גם הר"מ מודה וכמש"כ הבי"ש שם. וביותר דכל דינו של הרמב"ם הוא דיש היזק ראייה לבתר שבנה וזה המחייב לשלם. וא"כ בבקעה שגדר מבחורץ דשם ל"ש היזק לא בעינן לשלומי, דלהרמב"ם הוכחנו דאפי' בחורבה לא יכול לכפותו עד שגדר רוח רביעית, והוא משום דעדיין ליכא היזק ראייה.

יב. והקצוה"ח (סי' קמ ס"י) הקשה לשיטת הראשונים (הנמו"י והרשב"א כאן, ורבינו יונה בשטמ"ק) דכתב לקמן במתני' דאי גלי דעתיה

ובמ"מ שם כ' משום דהו"ל כשדה שאינה עשויה לייטע, והוא כמש"כ הרא"ה שם בשטמ"ק דבחורבה שאינה עשויה ליבנות יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, ולפמשי"ג י"ל דהר"מ ג"כ אזיל לשיטתו הכא, ס"ל כשי' הרא"ה. וא"כ י"ל גמי דהרא"ה לשיטתו במש"כ שם בשטמ"ק דאינו יכול לומר בשדה אטול עצי ואבני, וכן הבעלים אינה יכולים לומר טול עציך ואבניך (ובשדה העשויה לייטע הוא) דכיון דנבנס לרשותו הרי מיד מתחייב בתשלומין, וכבר היה הקנין לתשלומין. והוא כמש"כ כאן דבחצר השותפין מלבד דמסלק הזק ראייה הרי צריך להיות הקנין המיוחד לתשלום. וא"כ הר"מ דפסק התם כהרא"ה הוא מהאי טעמא דבעינן קנין חצר ולתשלומים, וכמ"ש הפשט בדברי הר"מ כאן בדעת הר"מ, ולשיטתו אזיל וכמשי"ג. (ועיי"ש בנמוקי" דכ' בפירוש שהוא מצד קניני חצר, ולכן לא יכול לחזור עיי"ש. והרשב"א הוכיח זה מגמ' דילן וכמש"כ ולהכי אינו יכול לומר לאחר מכן אטול עצי וכו') אלא דצ"ע דברי הר"מ דהכא משמע דחורבה היא כשדה העשויה לייטע, והתם בפ"י מגזו"א מוכח להיפך.

**מז.** ובנתיבות המשפט שם הק' דמתני' סתרי אההדדי, דהכא משמע מקיף וניקף דאע"ג דבתחילה גלי דעתיה כשהתחיל לבנות עדיין איכא חיוב עד שיהנה ממש, ואלו במתני' לקמן דף ה' כ' שאפי' לא נתן התקרה מ"מ כל שגילה דעתו חייב לשלם הכל, (ולפמשי"ג לשי' הר"מ ובעל המאור שהוא משום היז"ר לק"מ קושיתו, דבמקיף וניקף זהו משום היז"ר הרי כל הנאתו הוא רק אח"כ כשיכול לגור, ובהיז"ר לא סגי בגלוי דעת בלבד, דבעינן שיסלק ממש ההיזק, משא"כ לקמן, הרי היז"ר כבר סולק אלא רק דין גלוי דעת ובהא סגי.) וכן אמאי אמתני' לקמן לא פליגי ר"ה וחייא בר רב, דנתן כל מה שעלה הכותל (ועיי' פיהמ"ש לר"מ דכ' דסגי בגי'ד). וכן אינו תלוי לקמן באיזה כותל סמך שם, בקנים או לא. וכ' לחלק דמתני' דמקיף איירי לענין הנאת שמירה ובבקעה והגדר הוא שומר, ע"כ אינו משלם ברביעית דנהנה, אבל כותל חצר בעי' שיוכל לסמוך וכמש"כ רשי', והר"ז כדין

לומר האי דירד לשדה תבירו שלא ברשות, אטול עצי ואבני, וכתב השטמ"ק בשם הרא"ה שם הנ"מ בחורבה שאינה עשויה ליבנות, אבל בחורבה שעשויה ליבנות, אין שומעין לו, דמיד זכה בעל הקרקע בבנין, שמתחילה ע"מ כן בנה, אבל בחורבה שאינה עשויה ליבנות יכול לומר אטול עצי ואבני והרשב"א בשם הראב"ד כתב דאפי' בחורבה העשויה לבנות יכול לומר אטול עצי ואבני וכ"ז רק כשלא קדם בעל הקרקע ואמר דמיהם אני נותן, אבל אמר קודם מיד קנתה לו חצירו, והוכיח זה מסוגיין דף ה', ממתניתין בחזקת שלא נתן וכו', אלמא מכיון שסמך לו כותל אחר וגילה דעתו דניחא ליה זכתה לו חצירו ושוב לא יכול לחזור בו (והוא כשי' ר"י בשטמ"ק הכא), דאל"ה יאמר אח"כ עצי ואבני אני נוטל. והגרנ"ט הקשה על שיטת הראב"ד דהכא כתב המ"מ כדעת הר"מ שהוא משום קניני חצר, ולהראב"ד כמה נחתייכו לשלם עבור הכותל אי בנה רק בחלקו. וחירץ דהראב"ד לשיטתו אזיל דצ"ע לשי' הראב"ד ב"מ שם דס"ל דיכול לומר אטול עצי ואבני עד שיאמר בעל הקרקע דמיהם אני נותן, ואע"ג דבעל הקרקע אינו יכול לומר טול עציך ואבניך, וקשה אמאי, דהא לראב"ד שעדיין לא זכה בעל הקרקע בחצירו, ומדוע לא יכול לומר טול עציך. ותי' ע"פ הנמו"י שכ' דכיון דהשדה עומדת לייטע הוה כמו שנתחייב על פיו ומדעתו עיי"ש.

**וא"כ** ל"צ שיזכה כלל בנטיעות, ולכן אינו יכול לומר טול עציך ואבניך.

**טו.** וא"כ לפ"ז שפיר כתב הראב"ד הכא דאע"ג דהכותל שבנה ברשותו הוא, מ"מ חייב הניקף לשלם, דהחיוב הוא משום דהוה כמו מדעתו. אך אמנם שיטת הר"מ דהחיוב אינו משום כך אלא רק משום דזוכה בחצי הכותל, וכ' דנחלקו בר"מ אי יכול לומר טול עציך ואבניך. ולפי"ז לא יכול לומר משום דכבר זכתה לו חצירו בכותלו של חבירו או בעציו.

**והרמב"ם** (פ"י מהלכות גזו"א ה"א) כתב היורד לחורבתו של חבירו שמין לו וידו על התחתונה ואם אמר עצי ואבני אני נוטל שומעין לו.

משום דלהכריח לא חשוב הנאה ולא קיבל הנאה, ע"כ במשביח נכסיו חבירו בהנאה זו דקיבל חייב.

י"ח. ולפ"ז י"ל זהו מש"כ התוס' דבכותל חייב משום נהנה, זאת אומרת מדין יורד דחיובו

משום משביח הנכסים ואדעתי' דמשבחי' ירד שהשביח נכסיו בכותל כדי ליהנות, ובזה אף לפני שנהנה חייב. ולפ"ז א"ש תוס' (ב"ק כ, ב) דכ' דניקף איירי כשגדר מבחוץ בין רה"ר, וא"כ ליכא שבח רק מה שמשביחו לענין השמירה, וכ"ז שלא גדר את הכל, אכתי ליכא שבחא כלל. ואפי' לרש"י דמיירי בגדר בין שניהם, כל שלא גדר הב' ליכא כאן שבח שמירה, משא"כ בכותל חצר דאשבחי' הכותל לסמוך עליו את התקרה. א"כ זהו גופא השבח והכותל לתקרה כד' גדרות לענין שמירה, ושייך חיובא דהשבחה מיר וע"כ חייב. משא"כ לענין מקיף דכל השבח לענין שמירה הוא וליכא שבחא כ"א בגומר ההיקף כולו, וכל זמן דיש פירצה ליכא משביח נכסיו חבירו.

י"ט. ובזה א"ש גם אידך שני החלוקים, דלענין מקיף השבח וההנאה נגמרים רק בד' גדרות. א"כ בגדר קנים הרי ליכא שבח שמירה כ"א בקנים. ולר"ח ב"ר הרי נאמר לדידי סגי ליה, וא"כ שוב ליכא שבח ונהנה דשמירה, כ"א בשווה דדמי קנים. משא"כ בכותל חצר דגוף הכותל הוא השבח הרי שבחא דכותל הוא ולא דדמי קני. וא"כ אפי' לר"ח ב"ר משביח בכותל הוא. וע"כ לכונ"ע חייב בדמי הכותל. (ולפ"ז י"ל דגם בנהנה דבאמת ל"צ נהנה ממש, וכי צריך דוקא בימי הקמה, דאז נהנה מהשמירה, אלא מה דאפשרות דההנאה קיימת כבר, וא"כ בכותל דההנאה היא מה שגוף הכותל משמש לתקרה או לעמידה הרי הנאתו מוכנה, ואף טרם שנהנה חייב משום נהנה. אבל לענין מקיף ההנאה משום השמירה, וא"כ כ"ז שלא נגמרה השמירה אבתי ליכא הנאה גדר כלל).

מקח דמשלם דמי הכותל איך שהוא ומשלם מיד עיי"ש, וכד' הנתיבות כ' הקצוה"ח (סי' קנח ס"ו) ותירץ בזה קושית תוס' (ה, א) עיי"ש.

י"ן. ואולם הרי תוס' כתבו דבכותל חצר משום דגלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה הוא ודימו זה לעמד ניקף, ומ"מ חלוקים הם כמש"כ הטור. דבעמד ניקף חייב רק כשגדר הר' ויהנה, וכאן סגי בגל"ד אף לפני נתינת תקרה וצ"ע. וכן בשאר הדברים שחלוקים הם וכמש"נ. ועיקר דברי תוס' צ"ע דאכתי לא נהנה כשעדיין לא נתן עליו את התקרה, וא"כ איך נחייבו משום הנאה. ובע"כ צ"ל דתוס' ס"ל דמדין יורד לתוך שדה חבירו דלאו דוקא נהנה משם, אלא אי' במשביח נכסיו כדי להנות או הנאת דמים, דהחילוק בין דין נהנה לדין יורד, דאף דין יורד משום נהנה הוא, דהרי הרמב"ן ורמ"ה כ' כאן דמדין יורד הוא, ובב"ק כ' דהוא מדין זה נהנה זה לא חסר, וכמש"כ כאן לתוס' וכן בתחילת הסוגיא, דיעוין תוס' (ב"ק נח, א) שכתבו אהא דמבריה ארי מנכסי חבירו פטור, ומשום נהנה, והקשו מ"ש ממקיף דחייב, ות"י דהתם משביח נכסיו חבירו. וא"כ מבואר החילוק, דבנהנה חיובו משום ההנאה מנכסי חבירו וחיובו מדין גזילה ואם אינו משלם גזלן הוא דההנאה היא המחייבת. ולענין חיוב הנאה יש דין מבריה ארי דכל הנאה דמבריה ארי פטור. אך במקיף וניקף הוא מדין יורד דחיובו משום השבחה הוא. דהשביח נכסיו חבירו ולא משום הנאה, וא"כ אפי' ההנאה מדין מבריה ארי, מ"מ חייב משום השבח שהשביח, והוא מעין חיוב מקח ממוני גבך שמקבל בנכסיו שבח ליהנות. ואף דגם ביורד יש הפטור דזה נהנה זה לא חסר, שאני התם דכיון דגם חיובא דיוורד ומשביח משום הנאה בהשבחה הוא, ע"כ לענין לא חסר דאז ליכא חיוב דנהנה כלל שייך פטור גם בדין יורד. אבל לענין מבריה ארי דהפטור

סימן 7

זה נהנה וזה לא חסר

במאירי. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' גזילה ואבידה הל' ט), שאם החצר עשויה לשכר אע"פ שאין דרך זה לשכור, צריך להעלות לו שכר שהרי חסרו ממון. וכן הוא לשון הר"ף דהא חסרי ממוני, ולשיטתם תלוי הדבר בהפסדו של המשכיר.

ג. וצריך להבין טעמם של הר"ף והרמב"ם, הרי סו"ס זהו רק גרמא, ומ"ש מכל גרמא שההלכה היא שגרמא פטור. וכן ס"ל להרשב"א, והוכיח כדברי התוס' דבחצר דקיימא לאגרא וגברא ולא עביד למיגר דפטור מלהלן (צג, ב) ומב"מ (קז, א) ע"ש.

ד. ונקדים לזה את הגמרא בע"ב. הגמ' הוכיחה ממקיף וניקף דזה נהנה וזה לא חסר חייב. ובה מצינו מחלוקת בין רש"י ותוס' ע"ש. ואח"כ מהמשנה (ב"מ קז, א) הבית והעליה של שנים וכו' דפטור, וכן מדברי ר"י שאומר אף זה הדר בחצר חבירו של"מ וכו' דחייב, דדוחה הגמ' שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא, וא"כ הוא חסר. ואלו בהמשך המשנה שם קתני אלא בעל הבית בונה את הבית ואת העליה ומקרה את העליונה ויושב בבית עד שיתן לו יציאותיו. וא"כ בזה הרי כבר לא נהנה, שהרי יש לו את עלייתו לדור בה ולכן פטור. ומוכיח מזה הרשב"א שבזה לא נהנה וזה חסר פטור, שהרי הגמרא אמרה דבמקום שיש שחרוריתא הוי חסרון לבעלים, וא"כ אף שבעל העליה לא נהנה, מ"מ הרי יש לבעה"ב הפסד של שחרוריתא ובכ"ז פטור. א"כ הוי ראייה מזה לשיטת התוס', ומעתה יקשה לשיטת הר"ף והרמב"ם ממשנה זו.

ה. ונראה לתרץ בהקדם דברי הרא"ש (בפרקן סי' ו) שהביא את שיטת הר"ף שחייב אע"פ שהשני הפסיד ממון רק ע"י גרמא וכמש"כ תוס', ומבואר דשונה דין זה מכל גרמא, דבכל גרמא כגון נועל ביתו של חבירו או המוכיר שדה של חבירו ולא בא

בגמ' (כ"ק כ, א"ב) יש לדון כאשר אדם נהנה ומשתמש בחפצו או בכסיו של השני, מהו המחייבו בתשלומין, אם זה שהוא נהנה, והתשלום הוא עבור הנאתו בלבד, וצריך גם שהנאתו תהיה שוה אצלו כסף, או שהמחייב בתשלומין הוא חסרונו של השני. שכיון שע"י השתמשותו שלו בביתו או בחצירו, נחסר ממונו, זהו המחייבו בתשלומין או שזה בלבד לא מספיק ובנוסף לחיסור הממון צריך גם שיהנה מן הממון שהפסיד לו, וזה נקרא אוכל חסרונו של חבירו. להלן נבא פירוש של מושג זה.

א. והנה, כסוגיא רידן מיירי במי שדר בחצר חבירו שלא מדעתו, אם צריך להעלות לו שכר או אין צריך. ומצינו בזה בגמ' ג' אופנים. א'. חצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר, דבזה פשיטא דפטור, היות וכאן ל"ש שום חיובים, לא מצד השוכר ולא מצד המשכיר. ב'. חצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר פשיטא שחייב. שהרי יש כאן שני המחייבים, האחד מצד שנהנה, ואידך שהשני נחסר לו ממון על ידו. ג'. בחצר דלא קיימא וגברא דעביד למיגר, דזה נהנה וזה לא חסר, האם מצי אמר ליה מאי חסדתך, או דילמא מצי א"ל הא איתנהית.

ב. ומצינו בזה עוד נידון בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, והיינו זה חסר וזה לא נהנה. בענין זה מוצאים אנו מחלוקת ראשונים. התוס' ד"ה זה ס"ל דאפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הומ"ל דפטור כיון שלא נהנה, אע"פ שגם הפסד לחבירו, משום דאין זה אלא גרמא בעלמא. ומבואר מדברי התוס' שכל שאין לשוכר הנאת ממון, אע"פ שהפסיד לשני לא מחייבין ליה, דחיוב תשלומים תלוי גם בהנאתו. אכן הר"ף פוסק להיפך מתוס' שבכה"ג חייב, וכ"ה

לידו שום הנאה ממה שהשני חסר, אבל כאן יש לחייבו אעפ"י שלא נהנה משום אוכל חסרונו של חברו, שע"י פעולתו חברו הפסיד והוא אכל מה שחברו נפסד, משא"כ במשנה בב"מ דאף שיש לו הפסד של שחרוריתא, מ"מ אינו אוכל את חסרונו של חברו. אבל הרשב"א שהוכיח מזה כדברי התוס' לית ליה הך סברא של הרא"ש שחייב מטעם אוכל חסרונו של חברו, אלא משום שהשני חסר, ולכן הוכיח מהמשנה כדברי תוס', שהשני חסר משום שחרוריתא ובכ"ז קתני התם שפטור.

ן. והנה בענין חירוף הגמ' שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא וא"כ נחשב כחסר, מצינו מחלוקת בראשונים על מה חייב לשלם לו ממון האם רק את דמי השחרוריתא או שע"ז מחייבין אותו כבר בכל הנאתו תוס' (כא, א ד"ה יהיב) והרשב"א, סוברים שמגלגלין הכל. ואילו הרמ"ה (הביאו הנמו"י) פליג וס"ל דמחייבין ליה רק דמי השחרוריתא, וצ"ב מהו דין גלגול זה שע"כ מגלגלין עליו הכל וכן צ"ב מהו הסבר פלוגתתם.

ז. ומצינו בשטמ"ק על אתר שהקשה קושיא עצומה לשיטת תוס' דהיכי דגלי דעתיה דניחא ליה חייב, מהגמ' (לקמן כא, א) והשוכר בית מראובן מעלה שכר לשמעון, שמעון מאי עבידתיה, ה"ק נמצא הבית של שמעון מעלה לו שכר, תרתי, הא דקיימא לאגרא הא דלא קיימא לאגרא. ולכאורה הרי הכא גילה דעתו דניחא ליה בהוצאה, ולכן מעלה לו שכר לפי שיטת תוס', ומהי קושיית הגמ'. ותיזן דהגלוי דעת היה רק לגבי ראובן.

**והפרישה** (סי' רסט) הקשה ג"כ על תוס' ורשב"א דבגברא דעביד למיגר וחצר דלא קיימא לאגרא דפטור משום זה נהנה זה לא חסר, חזרי ג"כ ההוא גברא דעביד למיגר, ג"כ ניחא ליה בהוצאה. ות"י ג"כ כהשטמ"ק. וצ"ב אמאי לא מקרי גלי דעתא.

ך. והנה יש להסתפק מה סיבת הפטור בזה נהנה זה לא חסר, אם משום דהנאה זו לא באה מהבעלים, או אע"ג דהנאה באה מהבעלים, מ"מ

כל שלא נחסרו כלום לא יכולים לתבוע. והרי הבאנו לעיל ששיטת התוס' דבזה לא נהנה זה חסר פטור, וכן זה נהנה זה לא חסר, וא"כ מהו המחייב לשיטת תוס' בזה חסר זה נהנה, וע"כ צ"ל דהתוס' ס"ל דהפטור משום דהנאה לא באה מהבעלים. וא"כ כשיש חסרון מרעט הרי ההנאה באה מהבעלים, ולכן י"ל דס"ל דמחויב בכל, דשפיר באה הנאתו מהבעלים, ולכן מגלגלין הכל. והדמ"ה ס"ל דהא דפטרינן בזה נהנה זה לא חסר אף שנחשב שנהנה מהבעלים מ"מ פטור משום שהנאה בלבד אינו יכול לתבוע, ורק החסרון הוא בר תביעה, ולכן כשיש חסרון, יכול לתבוע רק כפי החסרון.

מ. ולפ"ז יובנו דברי תוס' (ד"ה טעמא) שס"ל דהיכא דגלי דעתיה אפילו בזה נהנה זה לא חסר חייב, דכשעמד ניקף וגדר שדהו הרי מתוך מעשהו מוכח שרצונו שראובן יעשה גדר, ובה מקרי שפיר דהנאה זו באה מהבעלים ולכן חייב בכל, משא"כ בשוכר בית מראובן וכו' (לקמן כא, א), א"כ לגבי שמעון לא מקרי הנאה זו באה מהבעלים, דלגביו לא היה גלוי דעת רק בחנם, וא"ש קושיית השטמ"ק. וכן בגברא דעביד למיגר מ"מ גלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה, דהוא רוצה לדור בחנם. ובה א"ש גם קושיית הפרישה.

י. והנה הטור (ח"מ סי' שסג) הביא דעת רבינו יונה דס"ל בדין דזה נהנה זה לא חסר שפטור, שאם מיחה ואמר לו צא מחצרי, ודאי חייב ליתן לו כל שכרו. והרבינו יונה הוסיף ואפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, דגם זה צ"ב מאיזה טעם יתחייב הדר בחצר חברו, מאחר ולא חסרו שום ממון.

יא. ולפ"ז י"ל דזהו הפשט בדברי רבינו יונה דאפילו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר אם מיחה חייב, והיינו שכיון שמשחמש בחצר חברו ובעה"כ גילה דעתו דלא ניחא ליה לכן שפיר חייב, דהשתמשות זו חשיבא ממון. וזכות התביעה יש לו, וי"ל דה"ה גם במקום שחסרו מעט דמגלגלין עליו את הכל דהוי כאילו א"ל ומיחה בידו שיצא, ובה חייב אפילו בזה נהנה זה לא חסר



ודבריו צ"ב דבפשטות יש ליישב הקושיא לשי' הרי"ף, לפי מש"כ הרא"ש בדעת הרי"ף דהחזיב משום דאוכל חסרונו של חברו, וחזיב מיוחד הוא ואף דלא נהנה, א"כ דין זה דוקא כשאוכל חסרונו של חברו, משא"כ בשחרוריתא אין החזיב עבור אכילתו, דלא אוכל השחרוריתא, אלא דע"י שדר בביתו עושה שחרוריתא, וא"כ שם ל"ש לחייב משום אוכל חסרונו של חברו.

**טו.** ונראה לבאר מחלוקתם של הרי"ף והתוס'. דהנה דברי הגמ' צ"ב אי בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר זה לא נהנה וזה לא חסר. ולכאורה הרי ס"ס יושב בחצר ונהנה. אולם הפשט דלא נהנה הנאת ממון, ולכן פטור, ובזה פליגי הרי"ף והתוס', דלהרי"ף דס"ל דבזה חסר וזה לא נהנה חייב, ס"ל דהנאה חשיבא ג"כ ממון הבעלים, אלא דאם לא חסר אינו יכול לתובעו עבור הנאה זו משום מדת סדום, אבל כל שחסר שפיר תובעו עבור הנאה זו, דהשתמשות בחצר חברו הוי כלקחת ממון, גם אם אינו מרויח ע"י, אבל לתוס' לא חשיבא הנאה זו ממון כלל, וא"כ אינו יכול לתובעו ואפי' שחסר.

**טז.** והנה בגמ' (כ"ט סד, ב) א"ר יוסף ב"ר מניומי אר"נ אע"פ שאמרו הדר בחצר חברו שלא מרעתו הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר, מאי קמ"ל תנינא מלוה את חברו וכו', איכא דאמרי אע"פ שאמרו וכו' הלוויני דדור בחצרי צריך להעלות לו שכר. ובהרי"ף שם פסק דבהלוויני דדור בחצירי הוי ריבית קצוצה. וכ"פ הרמב"ם פ"ו מהל' מלוה ולוה ה"ב דבהלוהו דור בחצירו צריך להעלות לו שכר ואם לא העלה ה"ז אבק ריבית עיי"ש. ריעוי"ש בלח"מ דהק' אדברי הר"מ דמפרש דגברא דלא עביד למיגר קאי אמשכיר ולא אשוכר, ואלו בהל' גזילה פ"ג פ"י דקאי אשוכר, ותי' דהסברא הכריחו לפרש כן ע"ש. (ובהג"מ שם אות ג' שכ"פ הרי"ף, אבל הלוויני דדור בחצירי הוי ריבית קצוצה ודצאה בדיינים). אכן יעויין בטור יור"ד סי' קס"ו דהביא דעת הרמב"ן דפליג אתרווייהו וס"ל דבהלוהו ואם כבר דר כיון דחצר דלא קיימא לאגרא אפי' הוא

וחייב עבור השתמשותו בחצר חברו, וחכירו תובעו לשלם עבור זה והזכות בידו.

**יז.** וא"ש התירוף של השטמ"ק על תוס' דג"ד מהני לשלם הכל, היינו שמגלה דעתו לבעל החצר, ולכן חייב מדין מגלגלין, משא"כ בשוכר בית מראובן ונמצא של שמעון לא הוי ג"ד לגבי שמעון, ול"ש דין הגלגול דל"ח תביעת שמעון לגביו כעת כח תביעה.

**יח.** ולכאורה יש להוכיח כשיטת הרי"ף מהגמ' דמקיף וניקף, דמהו הרמיזון, דבכ"מ האחד חסר עי"ו שחבירו נהנה מחצירו, משא"כ שם שרוצים לחייבו על חסרונו של חברו דהיקפא יתירה אין חסרונו של זה תלוי כלל בהנאתו דחסר משום שיש היקף יתירה, ולאחר שחסר ובונה נהנה הניקף. ולכן נראה דזוהי הראיה, דמ"מ דימתה הגמ' דין זה לזה נהנה וזה לא חסר, ושם משמע שחייב, ומוכח דמה שחייב אינו משום ההנאה מחסרונו, אלא משום דהמקיף חסר. וראיה לדברי הרי"ף דבזה חסר וזה לא נהנה דחייב, הפשט כמש"נ, דע"י שחסר נמצא שיש לו כח תביעה שישלם עבור ההשתמשות.

**יט.** על שיטת התוס' דבשחרוריתא דאשייתא אינו משלם רק החסרון אלא את כל ההנאה הקשה הרשב"א (להלן זו, א) מתוקף ספינתו של חברו ועשה בה מלאכה, דאי לא עבידא לאגרא אינו נוטל אלא פחתא, וכיון דאיכא פחת כל שהוא אמאי אינו משלם הכל. ותירץ הרשב"א שיש לחלק בין קרקע למטלטלין דדוקא בקרקע שייך מגלגלין, אבל מטלטלין לא. וע"י בשעה"מ (הל' גזילה פ"ג ה"ט) שמבאר החילוק דבמטלטלין שייך שידר בתורת גזל, וא"כ משלם רק כשעת הגזילה, משא"כ קרקע דאינה נגזלת, לכן משלם את כל ההנאה. הרשב"א בסוגיין הוכיח כהתוס' מהגמ' בהבית והעליה, ר' יהושע אומר אף זה מעלה לו שכר, ואוקימנא התם משום דזה נהנה וזה חסר משום שחרוריתא, ובסיפא קתני דהעליון כונה העליה והבית ודר למטה, דמעטה אינו נהנה. ולפ"ד הרי"ף דבחסר ול"ג חייב, מאי הוי, מ"מ בעה"ב חסר דהא איכא שחרוריתא.

למיגר, מוכח דאף דלא נהנה, מ"מ אם משתמש בחצר חבירו והשני תובעו הרי שחייב והיינו דכל הפטור דזה נהנה וזה לא חסר שחסר כח התביעה ומשום דין מדת סדום פטור, וא"כ כל שתובע הרי שליכא כבר מידת סדום ולכן חייב. וכן לדברי האור זרע (כ"ק שם) שכל עיקר הפטור הוא בטענת מאי חסרתין, וא"כ שייך לכפות על מדת סדום, אבל כשחסר ליכא לטענה זו ושפיר חייב, ולפמשינ היינו שיש לו כח תביעה ולכן חייב. (ולפ"ז א"ש קושיית הש"ך מתוס' קא, א) שכתבו דחייב רק על מעשה בהמתו או גופו, וא"כ היאך חייב במקיף והרי שם ליכא לא גופו ולא בהמתו, דלדברי האור"ז עיקר החיבו הוא לא משום דנהנה אלא משום החסר ובוזה ליכא לדברי התוס'). זהו הפשט ברבינו יונה המוכח בר"י דאפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא לא עביר למיגר אם מיחה חייב, והיינו דכיון דמשתמש בחצר חבירו, ומידת סדום הרי ל"ש שמיחה לו שיצא, ע"כ שפיר חייב בהנאה אי חשיבא ממון חכות התביעה הוא תבע.

יג, ולפ"ד יתכן לתרץ קושיית הקצוה"ח (סי' שסג) על שיטת הנמוקי' דהשוכר בית מראובן אפי' בדמים מועטים ונמצא של שמעון חייב ליתן כמו ששוכרים, וקשה מהא דירושין פרה מאביהם ואכלוה, ונמצא דהיה שייך לאחר חייבים רק דמי בשר בזול משום דמצו אמרי אילו ידענו לא אכלנו, וא"כ מאי לא מצי אמר כן גם כאן. אולם לפי מה שנתבאר י"ל דהרי כל דין מגלגלין אינו שייך לדין ממוני גבך אלא שאגלאי מילתא שאלו ידע שיהיה היזק מועט או חסרון מועט היה מוחה בידו, והו"ל כאומר צא, וא"כ זה אפי' בול"נ חל"ח דחייב בתובעו והוא חיוב מיוחד, דאם אינו רוצה שידור בחצירו חייב עבור השתמשותו ולכן חייב לשלם כל השכירות, משא"כ בפרה שם חיסר את הפרה ולגבי זה שייך למימר אילו הוי ידעו לא הוו אכילנא וצ"ב עדין.

כ. והנה הגמ' מדמה דין מעילה לזה נהנה וזה לא חסר, מהא דבנאה לתוך ביתו ודר תחתיה בשו"פ מעל, דזה נהנה וזה אינו חסר חייב, והא שאני מעילה שאינה שייכת כלל לדין ממוני גבך.

גברא דעביד למיגר אם הלוהו ודר בו אין כאן שום צד ריבית ואפי' לצאת ידי שמים אינו צריך, ומ"מ אם אמר לו הלוויני ודור בחצרי הוי אבך ריבית (ובחצר דקיימא לאגרא הלוויני חשיב ריבית קצוצה והלוהו ודר אבך ריבית לדעת הרמב"ן יעו"ש). וצ"ב מחלוקתם. ועיי' במלחמות פרק איהו נשך שם בהשגתו על הרי"ף שכי' ח"ל: אמר הכותב וכו' דהא אלו בגזלה דר בגזלה לית ליה אגרא מיניה ולא כלום, ואפי' תפס מדידה וכ"ש באבך ריבית וכו' ולא שמענו תורת ריבית במדת סדום זה נהנה וזה לא חסר עכ"ל.

יז. ולפמשי"כ לעיל בדעת הרי"ף לעיל בדין זה חסר זה לא נהנה דס"ל דחייב, משום דהנאה והשתמשות בחצר חבירו חשיבא ממון, וכשחסר שפיר יכול לתובעו וליכא מידת סדום, י"ל דהרי"ף והרמב"ם לשיטתייהו אזלי, ולכן ס"ל דאפילו כהלוהו ודר בחצירו חשיבא כאבך ריבית, דהנאה עצמה חשיבה כבר כממון גם בלי חסרון הבעלים (אלא דלגבי חיוב תשלומים תלוי אם יש לו כח התביעה), וע"כ אם קצץ בשעת הלוואה ואמר הלוויני ודור בחצרי שפיר חשיב לדידהו ריבית קצוצה. (ועיי"ש בלח"מ דדייק מלשון הר"מ דלא עביד למיגר הוא על בעל החצר והקשה מפ"ג דגזילה ה"ט וכתב דגבי ריבית ל"ש כלל לחייב בזה נהנה וזה לא חסר דכן מוכח מהגמ' כ"ק וא"כ משמע דלי"ח כלל ממון ומוכח דהוא בגברא דעביד למיגר ואע"ג דלא יכול לחייבו בכגון זה צ"ל דזהו דוקא בדיני ממונות דאין לו לבעל החצר כח תביעה כל שלא חסר, אבל לפמשי"כ בדעת הר"מ הנאה זו חשיבא ממון ואית ביה דין ריבית ול"ש לדין תביעה שפיר חשיב כאבך ריבית). אבל הרמב"ן ס"ל דכל שלא נחסר הבעלים אף דמשתמש בשלהם, אין הנאה זו חשיבא ממון, ולכן כ' דלא חשיב כלל כריבית, יעו"ש. והרשב"א כ' בדין ריבית כהרמב"ן. ונראה דגם הוא אזיל לשיטתו דבדין זה חסר וזה לא נהנה כ' כתוס' דפטור, והפשט דאין הנאה זו חשיבא ממון, דדוק היטב בזה דלשיטתייהו אזלי.

יח. מדברי הטור הנ"ל בשם הר"י דבאמר לו צא חייב עכ"פ, ומשמע דאפילו בגברא דלא עביד

תשלומי מעילה אינו תלוי כלל באיסוד מעילה, אלא מתחייב על מה דנהנה מהקדש וממון הקדש גבו ולכן שפיר מדמינן בגמ' לדין ז"נ חל"ח, דהתביעה לתשלומים הוי על מה שנהנה, ומשתמש וחשיב ממון הקדש גבו. וע"כ תירץ הגמ' דהקדש של"מ כהדיוט מדעת. והפשט מבואר בשטמ"ק, כהדיוט המתנה לשלם דמי השכירות, שכן אמרה תורה שלא יהנה אדם בלא מעילה, וא"כ נחשב זה כאלו התורה מתנה, כיון דהוי מצות התורה לשלם מתחייב על שנהנה מהקדש דאסרה תורה שלא ישתמש אדם בהקדש ושפיר חייב כל שנטל מהקדש שו"פ, משא"כ גבי ז"נ חל"ח שם שייך לכפותו על מרת סדום שלא ישלם לו.

וכל חיובא הוא משום גזילת הנאת הקדש, ולדין זה לכו"ע חייב אפי' למ"ד זה נהנה וזה לא חסר פטור, ולדין שאלת הגמ' ל"ש כלל לדיני גזילה, ודל"ש רק בגחל חפצא חבירו, ועויין בפני יהושע, דבתב כהסבר הפלוגתא בז"נ חל"ח אי חייב או פטור, דהוא מדין אי כופין על מרת סדום או לא, ועיי"ש שהסביר בזה התוס'. וגם זה צ"ע דא"כ מהי הוכחת הגמ' ממעילה, דשם ל"ש דיני מידת סדום והאיך הו"א לדמות לדין ז"נ חל"ח דמשום כופין על מידת סדום רצ"ע.

**כא.** ונראה ע"פ מה שנתבאר בדעת הטור דיש דין תביעה מיוחד לשלם עבור מה דנהנה ממנו ומשתמש בחצידו. וא"כ י"ל דאה"נ, דכל חיובי

# מפתחות אבן-שלמה

צב  
פו  
קלו  
מד

ה"ז קדושין פ"א  
קדושין פ"ק  
בבא מציעא סוף פ"י  
הוריות פ"ג

## משניות

פט	פ"ט	כלאים
צ	פ"ט	כלאים
כב	פ"ב	תרומות

## מדרשי הלכה

## תוספתא

### מכילתא

נג	ה"ה	ברכות
כ	ה"ג	שבת
כה	ה"א	שבת
קכד	ה"ז	ערובין
עח	ה"ב	יבמות
סח	ה"ב	כריתות
סט	ה"ה	כריתות

פרשת יתרו  
פרשת משפטים

ק"ט  
קב

### ספרא

פרשת ויקרא פכ"ז  
פרשת קדושים פ"ב  
פרשת קדושים פ"ז

קכז  
קטז  
קכו

## ירושלמי

### ספרי

פד	ה"א	כלאים
קיד		תרומות
סג		תרומות
קה	ה"ד	מעשר שני
מח	ה"ג	שבת
פא	ה"ה	שבת
עז, עח	ה"ב	שבת
ח		יומא
מז	ה"א	סוכה
לט	ה"א	מנילה
יג	ה"ב	מנילה
צז	ה"ה	מ"ק
עז	ה"א	יבמות
קה	ה"א	גיטין
צט	ה"ב	קדושין
קב	ה"ב	קדושין

פרשת דברים כב,ב

קטז

### ברכות

יב ע"א  
יד ע"א  
יד ע"ב  
מז ע"ב  
נא ע"א  
נא ע"א

קלב  
לה  
קלא  
סט  
ל  
לב

## קמו

נב ע"ב  
סא ע"א

## שבת

יח ע"א  
כא ע"א רש"י ד"ה ועשאום  
כג ע"א  
כג ע"א  
כט ע"א רש"י  
מג ע"א  
מג ע"א  
סד ע"א  
קלג  
קלד  
קלד ע"א  
קלה ע"ב  
קלז ע"ב  
קמו ע"ב

## ערובין

מא ע"א  
מה ע"א

## פסחים

ו ע"ב  
ז ע"א  
ז ע"ב  
כה ע"א  
ל ע"ב רש"י  
לה ע"א רש"י ד"ה במאי  
מב ע"א רש"י ד"ה היכא  
נ ע"ב  
צז ע"ב  
צח ע"א תוס' ד"ה ש"מ  
צח ע"ב  
קח ע"א  
קח ע"ב תוס'  
קיד ע"א  
קז ע"א רש"י

## ראש השנה

כח ע"א

## מפתחות

יח כח ע"ב  
קכו כח ע"ב

## יומא

כ ח תר"י  
לה כה  
כח מה ע"ב  
לג סד ע"א  
פט סט ע"א  
כא סט ע"א רש"י  
כב סט ע"א  
נז פה ע"ב

## סוכה

עב  
עז  
עג  
כט  
נז  
ט ע"א תוס'  
כב ע"ב רש"י  
כה ע"א  
כה ע"ב  
כו ע"א  
כז ע"ב  
ל ע"א ותוס' ד"ה משום  
לא ע"ב  
לב ע"ב  
לג ע"ב  
לח ע"א

## ביצה

ל  
כח  
כח  
נח  
קכב  
מח  
כב  
קלא  
מ  
מב  
מה  
לג  
לד  
קל  
לה  
ט ע"א  
יד ע"א  
סו ע"א  
לד רש"י ד"ה טבל מוכן  
לט ע"א  
לט ע"א רש"י ד"ה רב ששת  
לט ע"ב

## תענית

יח ע"ב רש"י ד"ה בלודקיא  
כח ע"ב רש"י ד"ה מנהג  
כח ע"ב תוס' ד"ה ויום טוב

קל  
קלא

ע  
קכט  
קז  
מ  
פה  
פח  
קכט  
קטו

מז  
מה  
נ  
נא  
נ  
מז  
מז  
מז  
מח  
מ  
מא  
לג

כז  
כג  
סז  
כג  
קד  
קח  
קד

קכ  
לח  
לו

# קמז

# מפתחות

## מגילה

קד  
קה

פב ע"ב  
פד ע"ב תוס'

ב ע"ב  
ג ע"ב תוס'  
ד ע"א  
ד ע"א  
ד ע"א תוס' ד"ה שאף  
יב ע"א  
יד ע"א  
סז ע"א  
סז ע"א  
כ ע  
כ ע"א  
כח ע"ב

## נדרים

לו  
לה  
לג  
לד  
לב  
לה  
לו  
ה  
יא  
ע  
פא  
קכו

## סוטה

יז ע"ב  
יז ע"ב  
יז ע"ב תוס' ד"ה כתבה

## מועד קטן

קכה  
קקז  
קלב  
קלא

ה  
ט  
יא

כב ע"ב  
כב ע"ב תוס' ד"ה עד

## גיטין

צה  
צה

ד ע"א תוס'  
ו ע"ב  
יא ע"ב תוס'  
כ ע"א  
מ ע"ב  
מה ע"ב  
נג ע"ב  
נג ע"ב  
נג ע"ב  
נד  
נד ע"א  
עג ע"א רש"י

קכו  
נה  
סד  
סז  
סט  
עג  
עב  
עו  
סז  
סב  
פ  
פא  
עו  
עו  
פא  
יד  
סז

## יבמות

ו ע"ב  
כא תוס'  
מה ע"א  
מה ע"א  
מה ע"ב  
מו ע"ב  
מו ע"ב תוס' ד"ה ולא ספק  
מו ע"ב תר"י  
מז רש"י  
מז  
עא  
עא ע"א  
עב ע"א  
עב ע"ב  
עב  
קו ע"ב  
קו ע"ב

קח  
ט  
קד  
ז  
קכב  
ה  
כ  
כה  
כו  
ו  
כב  
כג

תוס' ד"ה ולא ספק  
תר"י  
רש"י

## קידושין

ה ע"א  
ה ע"ב תוס'  
ו ע"ב  
יב ד"ה דומיא  
יח ע"ב רש"י ד"ה יעוד  
יח ע"ב  
יט ע"א  
יט ע"ב  
כט ע"א תוס' ד"ה אותו  
כט ע"א  
נד ע"א  
נט ע"א

סב  
סז  
נג  
קכב

## כתובות

יא ע"א  
יא ע"א  
מט ע"ב תוס'  
נט ע"ב

צט  
קא  
צב  
צח  
צח  
ק  
צח  
ק  
צב  
צג  
פו  
צא

# קמח

# מפתחות

## בבא קמא

יז	ע"א
כ	ע"א
כ	ע"ב
כ	ע"ב תוס'
כא	ע"א
נח	ע"א
סז	ע"א תוס' ד"ה אמר
סז	ע"ב תוס' ד"ה רבא
ע	ע"א
צג	ע"ב
קא	ע"א
קיג	ע"א תוס'
קיג	ע"א

## בבא מציעא

י	ע"א
י	ע"א תוס'
י	ע"א תוס'
יא	ע"ב רש"י ד"ה אלא אמר
לג	ע"ב
נג	ע"ב תוס' ד"ה לא בכה"ד
סב	ע"א
סב	ע"ב
סד	ע"ב
צ	ע"ב
קיז	ע"א

## בבא בתרא

ב	ע"ב תוס' ד"ה גינה שאני
ד	ע"ב
ה	ע"א
ה	ע"א תוס'
יג	ע"א
יג	ע"א תוס' ד"ה אית

## סנהדרין

מח	ע"א
מח	ע"ב
סח	ע"ב תוס'
עג	ע"ב
עד	ע"א
עד	ע"ב תוס' ד"ה בן נח

## מכות

יז	ע"א תוס'
כא	ע"ב תוס' ד"ה ואמילו

## שבועות

יז	ע"א תוס' ד"ה או
יז	ע"א תוס'

## עבודה זרה

יב	ע"א רש"י
יב	ע"א תוס'
כז	ע"א
כז	ע"א
כז	ע"א
כז	ע"ב

## הוריות

יא	ע"א
----	-----

## חולין

טו	ע"א רש"י ד"ה במזיד
קי	קי
קי	קי
קי	ע"ב תוס'
קמא	ע"א תוס'

## זבחים

יב	ע"א
יב	ע"א
יב	ע"ב
יב	יב
יג	ע"ב
סז	ע"א תוס'
קז	קז

## מנחות

לב	ע"ב
----	-----

קלא
קלט
קלד
קלה
קמ
קלה
מז
מה
קז
קלט
קמב
סט
צ

קג
קג
קה
קג
קסז
מד
קיז
קסז
קמא
קלב
קלט

קלה
קלג
קלה
קלה
קט
קט

ו
ה
סז
קסז
נה
קיט

צ  
פט

פט  
צ

נו  
נז  
סה  
עא  
עט  
קיז

מד

כ  
נב  
סד  
פו  
מט

מ  
מה  
מא  
מו  
מא  
קכט  
קכו

ח

**רמב"ם**

נה	פ"ד	ה"א	הל'	יסודי התורה	יג
קיה	פ"ה	ה"א	הל'	יסודי התורה	פז
נח	פ"ה	ה"ד	הל'	יסודי התורה	פז
סג	פ"ה	ה"ה	הל'	יסודי התורה	ו
קלא	פ"ב		הל'	ק"ש	ז
נג	פ"ב	ה"ב	הל'	ק"ש	
נד	פ"ב	ה"ג	הל'	ק"ש	סח
נב	פ"ב	ה"ו	הל'	ק"ש	עא
נא	פ"ד	ה"ב	הל'	ק"ש	כז
נב	פ"ד	ה"ו	הל'	ק"ש	כז
נד	פ"ד	ה"ו	הל'	ק"ש	
קכה	פ"א	ה"א	הל'	תפילה	
ט	פ"א	ה"ב	הל'	תפילין	
י	פ"ה	ה"א	הל'	תפילין	
יג	פ"ו		הל'	ס"ת	
ט	פ"ז	ה"ט"ו	הל'	ס"ת	צד
פז	פ"ג	ה"ט	הל'	ציצית	
פח	פ"ג	ה"ט	הל'	ציצית	
מט	פ"א	ה"ט	הל'	ברכות	
יה	פ"י	ה"ח	הל'	ברכות	פג
ל	פ"א	ה"ו	הל'	ברכות	פז
ל	פ"א	ה"ו	הל'	ברכות	לו
כח	פ"א	ה"ט"ו	הל'	ברכות	קכב
כט	פ"א	ה"ט"ו	הל'	ברכות	קכה
עז	פ"א	ה"ו	הל'	מילה	קכב
עח	פ"א	ה"א	הל'	מילה	
עט	פ"ג	ה"ו	הל'	מילה	
קטז	פ"ב	ה"כ"ב	הל'	שבת	
קכא	פ"ב	ה"כ"ג	הל'	שבת	
כ	פ"ג	ה"ט	הל'	שבת	ק"ז
כה	פ"ג	ה"ט	הל'	שבת	פח
כ	פ"ו	ה"כ"ג	הל'	שבת	פס
כה	פ"ו	ה"כ"ד	הל'	שבת	
נו	פ"ב		הל'	שבת	
נז	פ"ב	ה"כ	הל'	שבת	
נג	פ"ג		הל'	שבת	
כח	פ"ג	ה"ח	הל'	שבת	
כב	פ"ה	ה"כ"ה	הל'	שבת	
י"מ(מ)כו	פ"ה	י"מ(מ)כו	הל'	יר"ט	
כו	פ"ה		הל'	יר"ט	לו
קד	פ"ה	ה"ב	הל'	יר"ט	
כח	פ"ג	ה"ו	הל'	חמץ ומצה	
מת	פ"ו	ה"ו	הל'	חמץ ומצה	
מט	פ"ו	ה"ו	הל'	חמץ ומצה	
קלא	פ"ו		הל'	חמץ ומצה	
לו	פ"ו	ה"י	הל'	חמץ ומצה	
מט	פ"א	ה"ו	הל'	שופר	

לב	לב	תוס' ד"ה הא
מ	ל"א	
מ	ל"ב	
מב		
מב		

**כריתות**

ח	ל"ב
ט	
כא	ל"א
כא	ל"א

**בכורות**

מח	ל"ב
----	-----

**ערכין**

ג	ל"ב
ג	ל"ב
י	ל"ב
כ	ל"א
כג	ל"א
כג	ל"ב

**נדה**

סא	ל"א
סא	ל"ב
סא	ל"ב

**מסכתות קטנות**

מסכת סופרים	פ"כ	ה"ט
מסכת שמחות	פ"ט	צב
אבל רבתי	פ"ט	צז

**מדרשי אגדה**

מדרש תנחומא חוקת פד



הל' שופר	פ"ב	ה"ד	קל
הל' סוכה	פ"ז	ה"ד	נא
הל' לולב	פ"ח		מ
הל' לולב	פ"ח		מב
הל' לולב	פ"ח	ה"א	מח
הל' לולב	פ"ח	ה"ט	מח
הל' מגילה	פ"א	ה"ב	לד
הל' מגילה	פ"א	ה"י	לז
הל' מגילה	פ"ב		יא
הל' מגילה	פ"ב	ה"ז	יה
הל' מגילה	פ"ב	ה"ט	ח
הל' חנוכה	פ"ג	ה"ג	לה
הל' חנוכה	פ"ג	ה"ב	לה
הל' חנוכה	פ"ג	ה"ז	לה
הל' חנוכה	פ"ג	ה"י	לד
הל' אישות	ספ"ג		ל
הל' אישות	פ"ז	הכ"ג	קא
הל' אישות	פ"י	ה"ב	צט
הל' אישות	רפ"ב		קכד
הל' אישות	פ"ב	ה"ד	קכד
הל' אישות	פס"ו	ה"ל"ב	נד
הל' גרושין	פ"ח	ה"ט	קא
הל' יבום	פ"ד	ה"ה	ט
הל' איסורי ביאה	פ"ג	ה"א	סד
הל' איסורי ביאה	פ"ג	ה"ב	עא
הל' איסורי ביאה	פ"ג	ה"ג	סט
הל' איסורי ביאה	פ"ג	ה"ה	סז
הל' איסורי ביאה	פ"ג		פ
הל' מאכלות אסורות	פ"ג		נו
הל' מאכלות אסורות	פ"ז		נו
הל' שחיטה	פ"ד	ה"ז	מ
הל' שחיטה	פ"ד	ה"ז	מב
הל' שחיטה	פ"ד	ה"ז	מו
הל' נדרים	פ"ב	ה"י	קכד
הל' ערכין	פ"ז	ה"י	קכג
הל' ערכין	פ"ז	ה"י	קכה
הל' כלאים	פ"י	ה"ל	פח
הל' כלאים	בסופם		פג
הל' מתנות עניים	פ"ב	ה"ט	קד
הל' תרומות	פ"ז	ה"א	עח
הל' תרומות	פ"ט	ה"י	עב
הל' תרומות	פ"א	ה"ז	פא
הל' ביכורים	פ"ז	ה"ט	מג
הל' ביכורים	פ"א	ה"ה	כח
הל' בית הבחירה	פ"ז	ה"ט"ז	קכו
הל' בית הבחירה	רפ"ז		קכז
הל' בית הבחירה	פ"ח	ה"ז	ג
הל' כלי המקדש	פ"ח	ה"א	פב
הל' כלי המקדש	פ"ח	ה"ד	קל
הל' ביאת מקדש	פ"א	ה"י	קכח
הל' ביאת מקדש	פ"ג	(מל"מ) צ	
הל' איסורי מזבח	פ"ה	ה"ז	מח
הל' איסורי מזבח	פ"ה	ה"ט	מח
הל' איסורי מזבח	פ"ה	ה"י	נ
הל' מעשה הקרבנות	פ"א		סז
הל' מעשה הקרבנות	פס"ו	ה"ב	מ
הל' מעשה הקרבנות	פס"ו	ה"ב	מא
הל' מעשה הקרבנות	פס"ו	ה"ז	קכה
הל' תמידין ומוספין	פ"א		נ
הל' פסולי המוקדשין	פ"ג	הכ"ב	מב
הל' פסולי המוקדשין	פ"ג	הכ"ד	מה
הל' פסולי המוקדשין	פ"ו	ה"א	מ
הל' פסולי המוקדשין	פ"ז	ה"א	מב
הל' עבודת יוה"כ	פ"ג	ה"ט	פב
הל' מעילה	פ"ד	ה"א	קכד
הל' קרבן פסח	פ"ב	ה"ט	מב
הל' שגגות	פ"ג	ה"ח	מא
הל' שגגות	ספ"י		מא
הל' מחוסרי כפרה	פ"א	ה"ב	סז
הל' אבות הטומאה	פ"ב		סט
הל' גזילה	פ"ה		מח
הל' גזילה ואבידה	פ"ג		קמא
הל' גזילה ואבידה	פ"ג	ה"ט	קלט
הל' גזילה ואבידה	פ"ג	ה"ט	קמב
הל' גזילה ואבידה	פ"י	ה"א	קלז
הל' גזילה ואבידה	פ"ג	ה"ג	קד
הל' רוצח ושמירת נפש	פ"א	ה"ד	קכא
הל' שכנים	פ"א	ה"ב	קט
הל' שכנים	פ"א	ה"ג	קט
הל' שכנים	פ"ג	ה"ג	קלג
הל' עבדים	פ"ב	ה"י	קג
הל' עבדים	פ"ד	ה"ז	צח
הל' עבדים	פ"ד	ה"ג	צט
הל' מלוה ולוה	פ"ב		קד
הל' מלוה ולוה	פ"ז	ה"ב	קמא
הל' מלוה ולוה	פ"ח	ה"ז	קכג
הל' מלוה ולוה	פ"כ	ה"ב	קו
הל' אבל	ספ"ה		צז
הל' אבל	פ"ז	ה"ב	צז
הל' אבל	פ"ז	ה"ג	צה
הל' אבל	פ"ז	ה"ז	צה
הל' אבל	פ"ז	ה"ח	צז
הל' מלכים	פ"ז		קכא
הל' מלכים	ספ"ז		קכ
הל' מלכים	פ"י	ה"ב	סא

ח'ר"מ

פירוש המשניות להרמב"ם

קי	סימן קעא	פרק ר' אליעזר	שבת
קמ	סימן שסג	דמילה	יזמא
		בסופו צב	יזמא
		ע"ב פב	נדרים
		ע"א מ	בבא בתרא
		מ"ב מט	
		ע"א קט	
		דף יג	

ש"ע

א"ח

ספר המצוות להרמב"ם

ה	סימן לא	נט	מצות עשה ט
נג	סימן לו סקט	קכז	מצות עשה כא
מג"א	סימן מב	פג	מצות עשה לג
ביאור הגר"א	סימן מו	קכט	מצות עשה רא
מג"א	סימן קו		
לב	סימן קנח ס"א		
יט	סימן ריט		
כא	סימן רנג ס"א		
כא	סימן שיח		
כה	סימן שיח		
בהג"א	סימן שכט ס"ו		
קטז	סימן תה ס"ק י"ד		
כז	סימן תלב ס"ק ב		
לב	סימן תפז ס"ד		
לו	סימן תקפו ס"ט		
קלג	סימן תרעה ס"ג		
לד	סימן תרפג ס"א		
לו	סימן תרצ		
יט	בי' הגר"א		

טור ובית יוסף

א"ח

יז		סימן לב
כז	ב"י	סימן רנד
כז	ב"י	סימן רנט
כ		סימן שיח
קטז		סימן שכט
כז		סימן תה
כט	ב"י	סימן תלד

י"ד

י"ד

נה	רמ"א	סימן יג	נו	ב"י	סימן סו
ל	רמ"א	סימן יט	סא		סימן קנו
ל	ש"ך	סימן יט	קמא		סימן קסו
נה	רמ"א	סימן פז	קכד		סימן רלד
נה	ש"ך	סימן פז	פא		סימן רסב
כא		סימן צט	סז		סימן רעא
כג		סימן צט	יז		סימן רעא
קד	ש"ך	סימן קה	סז		סימן רפד
סז		סימן רסז	יז		סימן רפח
סה	בי' הגר"א	סימן רסח	פז		סימן שא
סז		סימן רסח	צו		סימן שצ
צד	רמ"א	סימן שה	צה	ב"י	סימן שצ
צד	בי' הגר"א	סימן שה	צו	ב"י	סימן שצ
צד	ש"ך	סימן שה	צו		סימן שצט
צד	ס"ז	סימן שה	צז	ב"ח	סימן שצט

**קנב**

**מפתחות**

לו	ס'י שנא	אל"ח	בית שערים	צז	בסופו	סימן שפ
פז	דף טו ע"א	ביצה	בעל המאור	צז	ס"ה	סימן שפט
צ		סופ"ק ביצה	בעל המאור	מג"א וגר"א קד	סט"ז	סימן שצז
מט		דין עשה דל"ת	ברוך שעם	הגר"א וט"ז מ		סימן תרמו
צה	ס'י שצ	יר"ד	ברכי יוסף			
ל	סק"ג	ס'י יט	ברכת אברהם			
יד	ע"ב	דף לב	ברכת הזבח			
סז	ס'י טו	קידושין	ברכת שמואל			

**ח"מ**

קיא	קעא	ס"ז	סימן קעא
קטז	רסד	ס"א	סימן רסד
קצ	רסט	ס"א	סימן רסט
צא	שפב	ש"ך	סימן שפב
צא	שפב	סמ"ע סק"ז צא	סימן שפב
קיד	תכו		סימן תכו

**ג**

נו	ס'י י' סע' י'	ס"ז	גליון מהרש"א יר"ד
----	---------------	-----	-------------------

**ד**

צב	אות ו	ס'י א	דבר אברהם	ח"ב
נב	אות טז	ס'י כב	דברי מלכיאל	ח"א

**ספרי ראשונים ואחרונים**

**ה**

ל	דף יב	ברכות	הגהות אשרי
כ	פ"ג	שבת	הגהות אשרי
ל	פ"ק	חולין	הגהות אשרי
סב	דף ג ע"ב	הרא"ש כתו'	הגהות הגר"א
צה	פ"ט	על שמחות	הגהות הגר"א
צו	ה"ה	ה' אב	הנה"מ
קז		ה' יר"ט	הנה"מ
קיס		אר"ח	היכל יצחק
קיז	ס'י קכט	פ"ר שלח	העמק שאלה
קיז		שאלתא קכט	העמק שאלה
לט	ס'י קכג	אר"ח	הר צבי
לו	ס'י פג	ח"א	התעוררותה

**ז**

מד	ס'י ח	זכר' יהונתן	זכר' יוסף
צג	סר"ס כו	יר"ד	

**ח**

ג	דף לה ע"ב	ח'י יר"ד בזנפיד פסחים	חזון איש
לט	ס'י קנא	אר"ח	חזון איש
לח	ס'י קנב	אר"ח	חזון איש
לט	ס'י קנג	אר"ח	חזון איש
צח	ס'י יב		חזון למועד

**א**

צא	פ"א ה"ה אות ו'	הל' שבת	אבן האזל
מ			אגרת הפורים
צו	תשנ"ד	ח"א	אור זרוע
צו	ס'י תמו	ח"ב ה"אבל	אור זרוע
נא	רצט	הלכות סוכה	אור זרוע
		הלכות ברמ"	אור זרוע
		לג	ס'י קלט
ל		הלכות שחי'	אור זרוע
קיא	כח"כט	ב"ב	אור זרוע
ט	תקמג	הלכות תפילין	אור זרוע
עז	ס'י צט	ה' מילה	אור זרוע
		ה' חומ"	אור שמח
		מט	
סט		ה' מחוס"כ	אור שמח
קיס		ה' רצח פ"ז	אור שמח
קיז	סר"ס לח		איסור והיתר
יט	ס'י ריט סק"ג		אליהו רבה

**ב**

פט	ס'י קכד	ב"ה"ג
פט	ס'י רלד	ב"ה"ג
עה	ה' מילה	ב"ה"ג
פ	ה' גר"ס	ב"ה"ג
צט	ס'י רסח	בית יעקב
	ריש כותבות	

עח	דף עב	יבמות	מאידי	קטז	הידושי הגר"ח יטוה"ת		
מד	פ"ק	קידושין	מאידי	לו	הידושי הגר"ח הלכות חנוכה		
ק	דף יח	קידושין	מאידי	לד	דף ג	ע"א	הידושי הגר"ח ערכין
קטז	דף עג	סנהדרין	מאידי	קיה	כח	ע"ב	חי' תל' ר' יונה ע"ז
נט	דף עד	סנהדרין	מאידי	צא	ספר החינוך מצוה שפב		
קכו	דף יט	מכות	מאידי	קכ	ספר החינוך מצוה תכה		
עט	דף כז	ע"ז	מאידי	קכ	ספר החינוך מצוה תקכח		
מד	דף יא	הוריות	מאידי	קכ	ספר החינוך מצוה תרד		
סב	סי' יט	תשל' המאידי	מאר"ל דיסקין קונ' אחרון	יט	סי' קו	חכם צבי	
לט	אות כג	מהרי"ל דיסקין קונ' אחרון	מהרי"מ"ט	צה	סי' קכד	חלקת יעקב	
סא		ס"פ תולדות	מהר"ץ חיות	מז	סי' כח	המדת שלמה	
גב	דף כה	סוכה	מהרש"א	נח	דף עח	ע"ב	חשק שלמה
לה	דף יד	מגילה	מהרש"ל	יט	סי' נא	התם סופר	
נה	פ' כל הבשר	סי' גב	מהנה היים				
גב	תליתאי אר"ח	סי' ד	מנחת חינוך				
עא	מצוה ב		מנחת חינוך				
צא	מצוה ב		מנחת חינוך				
קא	מצוה מג		מנחת חינוך	לט	סימן ג	טבור הארץ	
מט	מצוה קא		מנחת חינוך	לד	דף ב	ע"א	טורי אבן
סב	מצוה קפ		מנחת חינוך	לו	דף יד	ע"א	טורי אבן
קיד	מצוה רלז		מנחת חינוך	קכו	דף כח	ע"ב	טורי אבן
עח	מצוה רפב		מנחת חינוך	פה	ריש חגיגה		
נח	מצוה רצו		מנחת חינוך				
סא	מצוה רצו		מנחת חינוך				
קטז	מצוה רצו		מנחת חינוך				
צב	מצוה שכב		מנחת חינוך				
קטז	מצוה תכה		מנחת חינוך	קיג	דף מח	ע"ב	יד רמה
קכ	מצוה תכה		מנחת חינוך	מט	ירושלמי שבת פ"ג ה"ג		
צ	מצוה תקפד		מנחת חינוך	יד	סימן ת	יראים	
לד	סי' תרפג	אר"ח	מנחת פיתים	נט	סימן תג	יראים	
גב	בסופו	סוכות	מקראי קודש	קכח	סימן תט	יראים	
מח	רמז תשמז	סוכה	מרדכי	י	סימן לב	אר"ח	ישועות יעקב
סז	דף מה	יבמות	מרדכי				
קז	דף פב	חולין	מרדכי				
לז	סי' כב	ח"א	מרהשת				
קיס	פר' ואדא		משך חכמה				
עג	סי' סא	יר"ד	משכנות יעקב	לו	קו' המילואים פר' מקץ אות ב		
כז	שיח	(ביאור הלכה) סי' שיח	משנה ברורה	קכ	פרשת פנחס		
קכא	סי' שכט		משנה ברורה	נז	סי' פז	כרתי ופלתי	
גב	סי' תעה	סקל"ט	משנה ברורה	נז	סי' יג	כרתי ופלתי	
צח	סי' תקמח	סקל"ד	משנה ברורה	גב	סי' צט	אר"ח	כתב סופר

ט

עא	מצוה ב		מנחת חינוך				
צא	מצוה ב		מנחת חינוך				
קא	מצוה מג		מנחת חינוך	לט	סימן ג	טבור הארץ	
מט	מצוה קא		מנחת חינוך	לד	דף ב	ע"א	טורי אבן
סב	מצוה קפ		מנחת חינוך	לו	דף יד	ע"א	טורי אבן
קיד	מצוה רלז		מנחת חינוך	קכו	דף כח	ע"ב	טורי אבן
עח	מצוה רפב		מנחת חינוך	פה	ריש חגיגה		
נח	מצוה רצו		מנחת חינוך				
סא	מצוה רצו		מנחת חינוך				
קטז	מצוה רצו		מנחת חינוך				
צב	מצוה שכב		מנחת חינוך				
קטז	מצוה תכה		מנחת חינוך	קיג	דף מח	ע"ב	יד רמה
קכ	מצוה תכה		מנחת חינוך	מט	ירושלמי שבת פ"ג ה"ג		
צ	מצוה תקפד		מנחת חינוך	יד	סימן ת	יראים	
לד	סי' תרפג	אר"ח	מנחת פיתים	נט	סימן תג	יראים	
גב	בסופו	סוכות	מקראי קודש	קכח	סימן תט	יראים	
מח	רמז תשמז	סוכה	מרדכי	י	סימן לב	אר"ח	ישועות יעקב

כ

קיס	פר' ואדא		משך חכמה				
עג	סי' סא	יר"ד	משכנות יעקב	לו	קו' המילואים פר' מקץ אות ב		
כז	שיח	(ביאור הלכה) סי' שיח	משנה ברורה	קכ	פרשת פנחס		
קכא	סי' שכט		משנה ברורה	נז	סי' פז	כרתי ופלתי	
גב	סי' תעה	סקל"ט	משנה ברורה	נז	סי' יג	כרתי ופלתי	
צח	סי' תקמח	סקל"ד	משנה ברורה	גב	סי' צט	אר"ח	כתב סופר

ג

ג

צז	סוסי' יד	מהדר"ק	נודע ביהודה	יט	דף נד	ע"ב	ברכות
	מט	מה"ק א' ח	נודה ביהודה	לד	דף כג	ע"א	שבת
				מז	דף כט	ע"ב	סוכה
י	דף כא	ע"א	נמוקי יוסף	כב	דף יז	ע"א	ביצה
קלה	סי' קנז	סי"א	נתיב מ"ש	עד	דף מז		יבמות

קנד

מפתוח

		הש' לרמב"ם		ראב"ד			
פח	ה"ט	לי צצית	פ"ג	ה"ט			
פח		ת"רכ ויקרא	פ"י ב		קל	סי' תט	סמ"ג
לד		ח"ב תקסט		ראב"ה	צו	ה"ל אבילות	סמ"ק
ג		ח"ב סוכה	סי' תרלה	ראב"ה			
לו		ב"י סמ"ג חנו'		ראב"ן			
כב	ע"א	פסחים	דף מב	רא"ש			
ג		סוכה	סי' ו	רא"ש			
יד		מגילה	דף יח	רא"ש	נב	סי' מא	עונג יר"ט
צז	נג	מועד קטן	פ"ג סי' נג	רא"ש	לט	ח"ג כז	עיד הק' והמק'
מה		מועד קטן	פ"ג	רא"ש	מד	סי' כב	עמק יהושע
מא		סוף מועד קטן		רא"ש	ט	סי' נא	רעק"א
טז		ריש גיטין		רא"ש	צה	סי' שצ סע' ב	רעק"א
קכ	ע"א	קידושין	דף י	רא"ש	נו	סי' סו	ערוך השלחן
קלט		בב"ק	פ"א סי' ו	רא"ש	קכו	דף ו	נרוך לנו
קי		בב"ב	פ"א סי' נא	רא"ש			
קיא		תשו' כלל צח סי' ג		רא"ש			
יז		הל"ק הל' ס"ת		רא"ש			
נח	ע"א	פסחים	דף כה	ר"ח			
לד	ע"ב	פסחים	דף קח	ר"ח	פ	אלו נערות	פני יהושע
נט			סי' ו	ריב"ש	קז	דף פד	פני יהושע
קיד			סי' ז	ריב"ש	קה	סוף כתובות	פני יהושע
צג	ע"א		סי' קלא	ריב"ש	ק	קידושין	פני יהושע
צד	ע"א		סי' קלא	ריב"ש	נב	סי' רסד	פסקי תשובה
נט	ע"א		סי' קעא	ריב"ש	קמ	סי' רסט	פרישה
כג		שבת	דף מג	ריטב"א			
כד		ערובין	דף מא	ריטב"א			
כד		ערובין	דף סח	ריטב"א			
מט	ע"ב	ר"ה	דף כח	ריטב"א	לח	סי' נב	ציץ הקדש
מז	ע"א	סוכה	דף ט	ריטב"א			
נא	ע"ב	סוכה	דף י	ריטב"א			
מז	ע"א	סוכה	דף לא	ריטב"א			
לה	ע"א	סוכה	דף לט	ריטב"א			
לח	ע"ב	מגילה	דף ב	ריטב"א	צב	ה"ל מילה	קובץ
לה	ע"א	מגילה	דף יד	ריטב"א	נב	פ"ב מ"ד	קול סופר
יא	ע"א	גיטין	דף ו	ריטב"א	קד	סי' קה	קצות החשן
קלו		ב"ב	דף ה	ריטב"א	קה	סי' קה	קצות החשן
פח	ע"ב	מכות	דף כא	ריטב"א	קכה	סי' קיז	קצות החשן
סה		יבמות	דף מח	ר"ף	קלו	סי' קנז ס"י	קצות החשן
קי	ע"א	ב"ב	דף יג	ר"ף	קלח	סי' קנח ס"ז	קצות החשן
פט	ע"א	שבת	דף כט	רמב"ן	קלד	סי' קנח ס"י	קצות החשן
פז		שבת	סופ"ק	רמב"ן	קמב	סי' שסג	קצות החשן
כה		ערובין	דף מא	רמב"ן	צב	המב"ט מילה	קריית ספר
כד		ביצה	סופ"ד	רמב"ן	סה	יבמות	קין אורה
עד	ע"ב	יבמות	דף מו	רמב"ן	נב	זבחים	קין אורה
סה		יבמות	דף מח	רמב"ן	מה	זבחים	קין אורה
מז	ע"א	ב"ק	דף קיד	רמב"ן			
צא	ע"א	מכות	דף כא	רמב"ן			
לה		בט' המצות	שורש א	רמב"ן			
כא		שא' שמינית	סימן קב	רמ"ע מפאנו	פז	השגות לביצה דף טו	ראב"ד

לד	אר"ח ב	ס' ט	מע' חנוכה	שדי חמד	כח	דף ז	פסחים	ר"ן
פז	ע"ב	דף טו	שיטה מקובצת ביצה	שיטה מקובצת ביצה	לה	דף ז	פסחים	ר"ן
קח	ע"ב	דף פד	שיטה מקובצת כתובות	שיטה מקובצת כתובות	צד	דף קיז	פסחים	ר"ן
קח	ע"א	דף י	שיטה מקובצת ב"מ	שיטה מקובצת ב"מ	פז	סופ"ק	שבת	ר"ן
קלו		דף קא	שיטה מקובצת ב"מ	שיטה מקובצת ב"מ	יב	דף ו	גיטין	ר"ן
נו		פ"ה	הל' יר"ט	שער המלך	צ		חולין פ' גיד	ר"ן
מח	ה"ה	פ"ה	הל' לולב	שער המלך	גב	דף יא	ברכות	רשב"א
צד		פ"ו	הל' אישות	שער המלך	כט	דף קלו	שבת	רשב"א
פג			הל' כלאים	שער המלך	סה	דף מח	יבמות	רשב"א
קמא	ה"ט	פ"ג	הל' גזילה	שער המלך	יא	דף ו	גיטין	רשב"א
צב	ס' שה			שערי צדק	קמא	דף צז	ב"ק	רשב"א
לד	ע"ב	דף קח	פסחים	שפת אמת	יד	דף לב	מנחות	רשב"א
					קיג		בתשובות ה"בסי' קמא	רשב"א
					צא		בתשובות ה"בסי' שכא	רשב"א
					פו		בתשובות ס' שכט	רשב"א
					צח		פ"ר משפטים פרק כא פסוק ט	רש"י
					עח		יבמות פ"ח ס"ה	רש"ש
								ש
לד	ע"א	דף לח	סוכה	תוס' הרא"ש	פה	ס' כט	שאגת אריה	
קח		דף ס'	גיטין	תוס' הרא"ש	ה	ס' מז	שאגת אריה	
מז	ע"ב	דף לה	פסחים	תוס' הרשב"א	פב	ס' גב	שאגת אריה	
קכט	ע"א	דף ו	יומא	תוס' ר"ד	עט	ס' נד	שאגת אריה	
לז		ס' טז	(חוברת)	תורה מציון	מט	ס' צו	שאגת אריה	
לח		ס' כג	(חוברת)	תורה מציון	ס		שאלתות	
מט		ס' נו	ח"א	תורת חסד	קיז		פרשת וארא שא"י מב	
לד		ס' עה		תורת רפאל			שאי' קמז	
לא		ס' קפו		תמים דעים				
קיח		ס' קצט		תרומת הדשן				
צב		ס' ח		שר"ת תשב"ץ ח"ג				
צז		ס' קכד		תשובה מאתבה ח"א				

ת

ש