

ב"ה  
שנה כא  
גליון ד (קכד)  
ניסן - אייר תשס"ז

# קובץ בית אחר וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: [amachon@neto.bezeqint.net](mailto:amachon@neto.bezeqint.net)

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל  
שע"י מוסדות קארלין סטאלין  
"בית אהרן וישראל"  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
 ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
 ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים  
 ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים  
 ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
 ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
 ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
 כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
 כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
 כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
 כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
 כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
 כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
 כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית  
 כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית  
 כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית  
 כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
 כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
 כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית  
 כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב  
 כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים



## התוכן

עמוד		גנוזות
ה	מרכותינו בעלי התוספות נ"ע מכתבי יד	פירושי בעלי התוספות על התורה (ט) פרשיות פינחס, מטות, מסעי, דברים, ואתחנן, עקב
יב	רבי יהודה הכהן זלה"ה מרבני ירושלים ת"ו (- תס -)	הערות על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה
יט	רבי בנימין זאב הכהן זצ"ל אבד"ק בארץ בעל "בוך לבונה" (תקצ"ה - תרע"ג)	בסוגיא דהבודק צריך שיבטל ובמסכתות מנחות ויבמות
כג	רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים זצ"ל האדר"ת, אב"ד ירושלים ת"ו (תר"ג - תרס"ה)	קונטרס העלם דבר
<b>חידושי תורה</b>		
לא	הרב אליהו גרינצייג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	בענין אין עושין מצוות חבילות בליל הסדר
לח	הרב יחיאל טויסיג קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין מצוה בו יותר מבשלוחו ובענין מצות בדיקת חמץ
מה	הרב שניאור זלמן דישון ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "זכרון צבי"	בגדרי הואיל ומתוך ביום טוב
נב	הרב אליהו נחום זלצמן כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו	בעניני הגדה של פסח
סט	ישראל מרדכי הלוי רוזנבוים קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין אם מצות יכום הוא גם על היבמה ובסוגיא דעשה דוחה לא תעשה
<b>בירורי הלכה</b>		
צה	הרה"ג ר' משה ירחמיאל גרינפעלד אבד"ק סעמיהאי וחבר ביד"צ דטארטיקוב נ"י.	אם מותר לפרק ולהחזיר מסגרת של מים בשבת
קה	הרב דוד לאו רב העיר מודיעין	בענין תיקון עירובין (ב)
קטו	הרב אליעזר צבי רייכמן ר"כ ונשיח בחוקיך, ב"ב	בשיעור כדי אכילת פרס באכילת מצה אם משעת לעיסה או משעת בליעה
קכ	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים	בענין שמיעת ברכת כהנים למי שכבר שמע

קכח	הרב אליעזר פולק ר"כ תפארת אריה, ירושת"ו	האם צריך להוסיף "על הגפן" בברכה מעין שלש בקידוש של שבת בבוקר
קלט	הרב מתתיהו שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "משפט הצוואה"	בענין מצוה לקיים דברי המת נגד רצון היורשים

## לשון חכמים

קמז	הרב יעקב גולדשטיין עיה"ק ירושלים תוכב"א	בענין זיהוי דג התכלת
-----	--	----------------------

## הערות

**קנג**

הערות שונות - הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בדברי האור החיים הק' בענין קנין מערת המכפלה - הרב נפתלי פרוש, כולל בירין, ירושת"ו / בענין אין הולכין בממון אחר הרוב - הרב יעקב שמש, ירושת"ו / בענין לכם בציצית ובאתרוג - הרב פינחס מרקסון, מח"ס "בן חיל" ב"ב / השלמה למאמר בענין כתיבת מגילת אסתר - הרב נפתלי הירצקא רייזמאן, ב"ב / בענין עמוד האש - הרב משה מנחם קצבורג, מודיעין עילית / הערות שונות - הרב משה חיים מרגליות, לונדון - ב"ב / בענין פסח שבשלו בחמי טבריה - הרב יחזקאל אריאל, ב"ב / בענין שכח על הניסים בסעודת פורים - הרב חנניה פרץ, ביתר עילית / בענין גיהוץ בגדים ונסיעה במונית בחול המועד - הרב לוי שיש, ירושת"ו / תרומת מעשר טובל את הכרי כולו או רק את המעשר ראשון - הרב בצלאל דבליצקי, ב"ב / על התמיהה בפרשת ויחי - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין עקידת יצחק - הרב אהרן בהר"ן, ב"ב / בדין דקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל הרוואה במשכן שילה - הרב יוסף אריה לורינץ, ב"ב / הערות שונות - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / בענין אברהם אבינו ככהן גדול - הרב חיים מאיר שטינברג, ב"ב / בענין שנות האמוראים - צבי שכטר, ב"ב / בענין שירת הים בליל שביעי של פסח - הרב יצחק יהושע גוטליב, מודיעין עילית / בחידוש הביאור הלכה בגר תושב שיכול לקבל יותר משבע מצוות - הרב דוד בראי ברזיל, ירושת"ו.

# גנוזות

רבותינו בעלי התוספות

## פירוש תוספות על התורה

### פרשת פנחס

כה"ב הנני נותן לו את בריתי שלום. הוא"ו קטנה<sup>1</sup>, לפי שברית שלימה נתן לו שאינה פוסקת לעולם<sup>2</sup>, ולמה נראית הוא"ו כיו"ד לפי שעד י' דורות לא היה לבני פנחס [כהונה גדולה ו]אבד כהונתו על יד בת יפתח ונתנה לבני איתמר, עד שבא שלמה והחזיר הכהונה לצדוק הכהן שהיה דור עשירי לפנחס.<sup>3</sup> כ"א

<sup>1</sup> אמנם כן איתא במנחת שי בשם המסורה גדולה וי"ו זו קטנה, אולם בקדושין סו, ב איתא בעל מום דעבודתו פסולה מנלן אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום כשהוא שלם ולא כשהוא חסר והא שלום כתיב אמר רב נחמן וי"ו דשלום קטיעה היא.<sup>2</sup> בעה"ט. <sup>3</sup> פענח רזא ורבינו אפרים עמ' קלו.

את בריתי שלום. שיבא פנחס ואלהיו ויפרש כל תיקו שבתלמוד ואז יעשה שלום. כ"א

וי"ל בריתי שלום ו' קטנה<sup>1</sup> ללמדך שאין הברית לכהן אלא כשהוא שלם בלא מום. כ"א

<sup>1</sup> אמנם כן איתא במנחת שי בשם המסורה גדולה וי"ו זו קטנה, אולם בקדושין סו, ב איתא בעל מום דעבודתו פסולה מנלן אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום כשהוא שלם ולא כשהוא חסר והא שלום כתיב אמר רב נחמן וי"ו דשלום קטיעה היא.

כה"ט ראש אומות. הגוים נקראי' [ם] אומות שאין להם אב לגוי ולא נתייחסו אלא אחר האם לכך נקראו אומות ולא אבות.<sup>1</sup> כ"א

<sup>1</sup> צ"ע דבקדושין סז, ב איתא באומות הלך אחר הזכר.

כ"ג [והוא לא היה]. פירש"י ר' שמעון אומ' [ר] מן המעפילים היה, ויעפילו בגימ' צלפחד<sup>1</sup>, ר' עקיבא אומ' [ר] מקושש עצי' [ם] היה שנא' [מר] [לעיל מו לב] וימצאו איש מקושש עצי' [ם] ביום השבת, סרס המקר' [א] ותקח ב' מביום ותשים אותה בראש עצי' [ם] ונקרא מקושש בעצים עולה בגימ' צלפחד. כ"א

<sup>1</sup> רוקח עמ' נד ורבינו אפרים עמ' צד ובעה"ט לעיל יד מד.

כ"ח איש אשר רוח בו. פי' לשון זריזות כמ' [ו] ורוח לבשה את (או יהוד) [עמשי] (דה"א יב יח). כ"א

כ"ח ט וכיום השבת שני כבשים. כל מילי שבת כפול<sup>1</sup>, שירו כפול שנא' [מר] [תהלים צב א] מזמור שיר ליום השבת, תענוג כפול שנא' [מר] [ישעיה נח יג] וקראת לשבת עונג, ולקדוש ה' מכובד, עונשו כפול שנא' [מר] [שמות לא יד] מחלליה מות יומת, קרבנותיו כפול, וכן לחם משנה [שמות מז כב].<sup>2</sup> כ"א

<sup>1</sup> רוקח עמ' קכב. דעת זקנים ופי' הרא"ש.

ו (תקיד) ————— קובץ "בית אהרן וישראל"

כט א יום תרועה. (ולהלן) [ולעיל] (ויקרא כג כד) נאמר זכרון תרועה, כאן בשבת כאן בחול.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>ר"ה כט,ב.

כט לה ביום השמיני עצרת תהיה לכם. מהו לכם, אמ' [ר] הקב"ה לישראל השמחה נאה לכם,  
 ר"ח נאה לכם, המועדים נאים לכם.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>במדב"ר פכ"א כג רק פסקא דהמועדים נאים לכם.

כל עניני וביום בר מן דין ביום השמיני לפי שהוא רגל בפני עצמו, סימן פז"ר קש"ב, פים  
 זמן רגל קרבן שיר ברכה,<sup>1</sup> ביום השמיני כך כל עניינים לפרי' [ם] לאלו' [ם] בר מן דין של  
 שמיני לפר לאיל, משל לאדם שבא לו אוהבו התחיל מאכילו כו' כך פרש"י, וכך אמר הק'  
 לישראל עכשיו הייתם מקריבי' [ם] על האומות שהם צריכי' [ם] הרבה לפרי' [ם] לאלו' [ם]  
 ועכשו אין אנו צריכי' [ם] כל כך הרבה יש לנו דיי בפר אחד ואיל אחד,<sup>2</sup> על כן ביום השמיני  
 עצרת לשו' [ן] עצרנות וכתו' [ב] בתריה והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה' פר אחד איל  
 אחד. כ"א  
<sup>1</sup>ימא ג,א. <sup>2</sup>סוכה נה,ב.

### פרשת ממות

ל ב ר'א'ש'י ה'ממות. ר"ת ר'ב א'ו ש'לשה י'תירו ה'נדר, י"א המומחה זה משה וההדיוטות אנו  
 למדין מבני ישראל, ויש דורשין משה [ר"ת] מומחה שלשה הדיוטות. כ"א

זה הדבר. [פירש"י] מיעוט הוא, חכם בלשו' [ן] התרה, ובעל בלשון הפרה. כ"א

ג לא יחל דברו. מכאן למדנו שהחכם מתיר את הנדר, כלומר הוא בעצמו לא יחל אבל  
 החכם יכול לחלל על ידי התרה.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' קלד.

ועוד י"ל סמך לרש"י שפי' מה ראה לאומרה כאן כו' נ"ל לרש"י, וי"ל מקדוש החדש  
 מדסמך ליה כלומר אין קדוש החדש פחות מג' ויחיד מומחה ממש כמו שאמר הק' למשה  
 כזה ראה וקדש. כ"א

ד ואשה כי תדור נדר. י"ב פעמי' [ם] בפר' [לשון נדר ואיסור] רמו לאשה [בת] י"ב שנים  
 [גדריה נבדקין],<sup>1</sup> ג"פ יסלח לה ג"פ הפרה לומ' [ר] מופר לך מותר לך. כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' קלד ורבינו אפרים עמ' קמה ע"פ נדה מה,ב.

בתחילה כתי' [ב] כי תדור וגו' בבית אביה, ובאמצע ואם היו תהיה לאיש, ובאחרונה  
 ואם בית אישה נדרה, וי"ל הראשון נערה בבית אביה, ואחרונה נשואה וזהו בית אישה,  
 ואמצעית היו תהיה ארוסה, ועתה מיושב הכל עד כאן. כ"א

לא יד ויקצוף משה על פקודי החיל. ק' [שה] למה לא על פנחס, לפי שנתן לו הק' בריתו  
 שלום. כ"א

לב כב והייתם נקיים מה' ומישראל. מלמד שצריך אדם לנקות עצמו מן הבריות כמו שאדם  
 צריך לנקות עצמו מה' ית', ואל יאמ' [ר] מה בכך אם אעשה שום שינוי כי הק' יודע נקיון לבני  
 לכך נאמר והייתם נקיים מה' ומישראל. כ"א

**פרשת מסעי**

ג א אלה. ד' פרשיו' [ת] מתחילי' [ן] באלה, נח, פקודי, מסעי, דברים, <sup>1</sup> ד' פ' [עמים] אלה בנימי' קמ"ד, ימי בראשית קמ"ד שעות עם לילות, מהלך העולם קמ"ד אלף יום כיצד מצרים מהלך מ' יום והוא אחד מן ס' בכוש וכוש אחד מן ס' העולם הרי קמ"ד אלף יום, והיינו (אלף) [אלה] ד' פעמים. כ"א

<sup>1</sup> בפענח רזא ריש פרשת דברים נתן טעם לכך נגד ד' סדרים שיש עליהם תלמוד ובהם מסכתות כמנין אלה.

בימי משה לא היה ע...ן לבני ישראל אלא בת ממרד בת מי זהב נתן להם. כ"א

ג לט ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה. ובמשה כתיב בן ק"כ פי' בן ק' כבן כ' לא נס ליחה ולא כהתה עינו, לכך קדם ק'.<sup>1</sup> כ"א

<sup>1</sup> רוקח עמ' קמח.

לז ד מפני שפרש"י הפנימי' [ם] למגרש והחיצוני' [ם] לשדו' [ת], הוצרכו לדקדק באלו, ולפי שאמ' [ר] פ"א אלף אמה ופ"א אלפי' [ם] באמה, ומדותם מחוץ לעיר וגו' אלפים באמה וגו'. כ"א

לח גג לדם אשר שופך בה. והלא לא שופך כלל, אלא בא להזהיר ולא תקחו כופר לנפש רוצח. כ"א

**פרשת דברים**

א א אלה הדברים. מה פסל זה, י"ל פסל את הראשונות העיירות אשר כבשן עמרות ודיבון. כ"א פרש"י אין מוכיחין את האדם אלא סמוך למיתה, ק' [שה] והא כתי' [ב] (ויקרא יט ז) הוכח תוכיח אפילו ק' פעמים (ב"מ לא), י"ל על דבר עבירה מותר, אבל בדברי' [ם] אחרי' [ם] אין אומרי' [ם] זכור מה שעשית כבר, וכך וכך עשית במקו' [ם] פלוני, ועוד י"ל בשעת שעושה החטא צריך להוכיחו כדי שיחזור בו, אבל שלא בשעת החטא לא כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר. כ"א

א ב אחד עשר יום מחורב. ואח"כ כתי' [ב] (א ג) עשתי עשר, כשצריך לכולם יאמר אחד עשר, וכשאינו צריך כ"א לאחרון יאמ' [ר] עשתי עשר.<sup>1</sup> כ"א

<sup>1</sup> רוקח עמ' קס.

א ז בהר. פרש"י זה הר המלך, וביהושע (יא טז) נקרא הר ישראל, וזהו הר אפרים שנקרא בתלמוד (ירושלמי שביעית פ"ט ה"ב) הר המלך. כ"א

א יג חכמים. פרש"י כסופים, פי' הערוך ביישנין ל' [שון] בושח כלומ' [ר] שמ' [ת] ביישין ליקח שוחד. [ו] יש מפרש' [ם] כסופים נחמדים. כ"א

א טו ראשים עליכם. פרש"י נכנס אחרון ויוצא ראשון, הכי (פירש) [פירושן] נכנס אחרון לביתו מבית הכנסת או מבית המדרש, ויוצא ראשון מביתו לבית המדרש, וזהו דרך ענוה שצויה משה רבינו שיכנס גדול הדור אחרון או ראשון כדי שלא יטריח הציבור לקום לפניו. כ"א

א טז ובין אחיו ובין גרו. פרש"י בין חלוקת אחים, [אפילו בין תנור לכירים], ל' [שון] ואת האח לפניו מבוערת (ירמיה לו כב). כ"א

א יז לא תגורו מפני איש. אל תאמ' [ר] לאחד קצר דבריך ותאמ' [ר] לחבירו אמור כל צרכיך, כי המשפט לא' להים הוא ואין לך לשנות. כ"א

ח (תקטז) — קובץ "בית אהרן וישראל"

א לא ובמדבר אשר ראית. ואח"כ אשר הלכתם לשון רבים ול' [שון] יחיד, לומ' [ר] לך שלא היו הנסי' [ם] שווין לכולם נעשו נסים, ואח"כ לכל [אחד] לפני עצמו לפי צדקו.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' סג ובעה"ט.

א לך אם יראה איש. ס"ת משה, כלומ' [ר] גם משה לא יבא, משה עמכם שמה.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>ברוקח עמ' סג יראה איש באנשים ס"ת משה, ובבעה"ט איש באנשים האלה ס"ת משה.

ב כג היושבים בחצרים מתוך שהיו גבורי' [ם] לא היו יושבי' [ם] בערי חומה,<sup>1</sup> כפתורים היוצאים מכפתור. תרגו' [ם] קפוטקאי דנפקו מקפוטקאי, והם נסים,<sup>2</sup> וגמדים במגדלותיך (יהוקאל כו יא) תרגו' [מו] קפוטקאי. כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' קסה ודעת זקנים ופי' הרא"ש ופענח רזא.<sup>2</sup> רוקח עמ' קסה והוסיף ומזורים ע"פ ב"ר פל"ז ה'.

ב כד אוכל בכסף תשכירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי. מכאן אמרו חכמי' [ם] (ע"ז לו:) אסור למיכל מבישול גוים, מה מים לא נשתנו על ידי אור מברייתן אף כל שלא נשתנה מברייתן ע"י האור. כ"א

אוכל בכסף תשכירני. קי' [שה] והלא היה להם המן והבאר, ופרש"י למדנו דרך ארץ, אבל לפי הפשט י"ל דהמן לא ירד להם במקום יישוב כמו שמוכיח רש"י להלן גבי עריסותיכם פרש"י שאתם רגילין ללוש במדבר, ותדע מדכתי' [ב] (שמות טו לה) ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>פענח רזא.

ב לא החילותי תת לפניך. מג"ש למדנו שעמדה החמה גם למשה כמו ליהושע, כתי' [ב] הכא ראה החילותי תת, וכתי' [ב] התם (יהושע י"ב) ביום תת ה' את האמורי, מה להלן עמדה אף כאן עמדה.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>תענית כ,א בשם רבי שמואל בר נחמני, ורבי אלעזר אתיא אהל אהל כתיב הכא אהל תת פחדך וכתיב התם אהל גדלך.

ג יא הלא היא כתיב, אף לאשתו היה לה כן מטה גדולה כמו מטתו מברזל, י"מ כשהיה הולך למלחמה,<sup>1</sup> וי"מ שהיה מוטל בעריסה כשהיה קמן.<sup>2</sup> כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' קסז.<sup>2</sup> רוקח שם ועיין רשב"ם.

ג כב כי ה' אלהיכם הוא הנלחם. בעצמו ולא [על ידו] מלאכיו, כי כשפי' [ם] מכחישים פמליי של מעלה, אבל [הוא הנלחם] אין עוד מלברו.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup>רוקח עמ' קסה, והוגה משם.

### פרשת ואתחנן

ג כג ואתחנן. אחד מעשרה לשונות, תפלה, זעקה, שועה, נאקה, רינה, פגיעה, עתירה, עמידה, חילה, תחינה,<sup>1</sup> ומפני מה נתאווה משה ליכנס לארץ, י"ל לקיים כמה מצות שאינם נוהגות בחוצה לארץ, א"ל הק' מעלה אני עליך כאילו עשית שנא' [מר] (ישעיה נג יב) לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל, כאברהם יצחק ויעקב שהם עצומים בתורה ובמצות.<sup>2</sup> כ"א  
<sup>1</sup>ספרי כג.<sup>2</sup> סוטה יד,א.

ג כה אעברה נא ואראה. כלומ' [ר] ראייה בעלמא שאני לוי ואין לי חלק ונחלה, אמ' [ר] לו הק' הרבה אראך שא נא עיניך.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> פענה רזא.

ד ו רק עם חכם ונבון. מה בא למעמ, אלא שאין יודעי' [ם] מעם [איסור] לבישת שעמנו וכיוצא בו.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> רוקח עמ' קעב ובעה"ט.

ד ח ומשפטים צדיקים. כלומ' [ר] אפי' שלא נודע מעמם צדקם ולומדם ועסוק בהם. כ"א  
 ד כה כי ת'ו'ל'י'ד'. בנימ' זה [ב]ירבעם בן נבט, ואז (הק' מנקה) [אל קנא] ומקנא בע"ז,<sup>1</sup> כי תוליד ל' [שון] יחיד ונושנתם לשון רבי' [ם], אמ' [ר] עתיד דור אחד לעמוד אשר לא ידעו את ה' ויחטיאו המסית כולם<sup>2</sup> זהו כי תוליד בנים. כ"א  
<sup>1</sup> רוקח עמ' קעה והוגה כאן ממנו. <sup>2</sup> ר"ל שיחיד יחטיא את את הרבים.

ד כו השמד תשמדון. נגד בית ראשון ובית שני, וחטאו בכפלים לכן ישתרגו עלו על צוארי הכשיל כחי (איכה א יד), ככל כשדי' [ם], מדי פרס, יוון ומוקדון, אדום ושעיר, גם הנחמות בכפלים נחמו נחמו, אנכי אנכי, שוש אישי. כ"א

ד כז ובקשתם משם וגו' [לשון רבים] ומצאת. [לשון יחיד] רמו לו אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> רוקח עמ' קעה והוגה כאן ממנו, והוא ע"פ ברכות ח, א.

ד גג השמע עם. אמר [ריב"ל וכו'] עד שלא הוקם המשכן היו אומות העולם שומעין [קול] הדבור ונתרזין מתוך פניקטיהון ומתים הה"ד השמע עם קול אלקים חיים, א"ר (שמעון) [סימון] דו פרצופי' [ן] (פי' דו פרצופין) היו הדברות יוצאו' [ת] (פי' ל) חיים לישראל ומות לאומות הה"ד כאשר שמעת אתה ויחי, אבל האומות שומעי' [ם] ומתים.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> ויק"ר פ"א יא, ותוקן לפמ"ש שם.

ד מג ואת גלן בבשן. חסר ו' נגד ו' [שאינן גולין במס' מכות ו יח.] ומונה שם, האב [המכה את בנו], והרב [לתלמידו], ושליח ב"ד, ומושך במעגילה, דולה בחבית, ועולה בסולם. כ"א  
<sup>1</sup> בנסחי דווקנא ולפנינו הוא מלא וי"ו, אולם גם ברוקח עמ' קעט ובכעה"ט כתבו ודרשו כן.

ה א ולמדתם אותם ושמרתם. גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה. כ"א  
 ה ו. קשיא למה נאמרו הדברות בדבור אחד, וי"ל אם היה אומ' [ר] כל דבור ודבור בפני עצמו הייתי אומ' [ר] שדבר זה סותר זה ולא היינו עושי' [ן] אלא אחת מהם, וכן מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשי' [ם]. כ"א

אנכי. ה' אלפין בפסוק נגד ה' אלפי' [ם] שערי חכמה שנגלו למשה,<sup>1</sup> ונגד ה' חומשי תורה.<sup>2</sup> לא תמצא בכל י' הדברות וכן באבותינו הקדושי' [ם] ובאמותנו הקדושות הברת או והוא שורוק כי הם אותיות של שקר ותורתינו כלה אמת וה' אלקי' [ם] אמת.<sup>3</sup> כ"א  
<sup>1</sup> רבינו אפרים בפי' יתרו עמ' רנ, ע"פ אלפא ביתא דרבי עקיבא. <sup>2</sup> רבינו אפרים שם. <sup>3</sup> רוקח בפי' יתרו עמ' קח.

י (תקיה) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ה ח שלשול קמץ, פי' דגוי' [ם] קמני' [ם]<sup>2</sup>, כל פרצוף אסור לעבוד. כ"א

<sup>1</sup> בגמ' ר"ה כד, ב דרש מתחת לרבות שלשול קטן. <sup>2</sup> ברש"י שם כתב שלשול, תולעת, כנראה דדרש תיבת מתחת של ואשר בארץ מתחת, אולם כאן כתב דגים קטנים, וכן ברבינו אפרים בפי' יתרו עמ' רמא נראה שדרשו תיבת מתחת של ואשר במים מתחת לארץ, כי כן כתב אשר במים מתחת אמר רבי אפילו שלשול קטן.

ה יח ומה שכתוב כאן בדברות אחרוני' [ת] שדהו, ובדברות ראשונות לא נאמר, לפי שעדיין לא היו להם שדות וכרמי' [ם]<sup>1</sup>, ועוד כאן כתיב לא תתאוה ובראשונות כתיב לא תחמוד משמע בלא דמים אבל תתאוה משמע בדמים. כ"א

<sup>1</sup> בבעה"ט כתב ביתר ביאור וז"ל, הוסיף כאן שכבר הגיעו קרוב לארץ והיה להם שדות.

דברות ראשונות עד שקר, ובאחרונות עד שוא, כי שקר תחלה אומי' [ר] אמת ואח"כ שקר. שי"ן קו"ף רי"ש ס"ת נפש לומר נפש שקר לא יכון<sup>1</sup>, ואמצע יו"י הוא השם הנכבד. כ"א  
<sup>1</sup> רוקח בפי' יתרו עמ' קיו ע"פ תהלים דובר שקרים לא יכון וגו'.

ו ט שמע ישראל. מתחיל בשי"ן ומסיים בד', וזהו ש"ד, לומר כל הקורא ק"ש אין שדים מזיקין לו. כ"א

<sup>1</sup> רבינו אפרים עמ' קסג וקע ורוקח עמ' קפו ובעה"ט ע"פ ברכות ה.א.

[כל] האומר ראשון בכונה [י"ג הברות]<sup>1</sup> זוכה ליי"ג נהרי אפרסמון תוכו רצוף א'ה'ב'ה', ויי"ג גן בפרשת בראשית. כ"א

<sup>1</sup> יי"ג הברות אם לא נחשב לשוא נע ולחטפים שדינם כשוא נע, ואז שמע (1) ישראל (3) ה' (2) אלקינו (3) ה' (2) אחד (2). <sup>2</sup> רוקח עמ' קפו ותוקן בכאן משם.

ו י [ברשי"י] כדיוטגמא, י' והדת תרגמ' דיוטגמא. [ברשי"י] (ספונות) [סופנה] פי' טמונות, וי"א חשובות. כ"א

### פרשת עקב

ז יב והיה עקב תשמעו. פרשי"י אם המצות הקלות כך דעת רש"י שמיעט הם מצות חמורות אע"פ [כן] קלים הם שהרי הוא מקיימם בהלכות לבית הכנסת ולבית המדרש וכן כלם, וכן פרשי"י אם המצות שהם חמורות שמצות קלים הם ואל תקרי אם והכל בניחותי המצות הקלות כגון המהלך בשבת על עשבים. כ"א

ח ג ויענך וירעבך ויאכילך את המן. מכאן סמכה אסתר להתענות ג' ימים וביום ג' נמסר בידה המן. כ"א

<sup>1</sup> פענח רזא, וברוקח עמ' קצג כתב ויאכילך את המן אשר בגי' ויאכילך את המן בן המדתא.

ח ג-ד [יחיה האדם], שמלתך לא בלתה. מכאן למדנו שהצדיקי' [ם] עומדי' [ם] בתכריכין שלהם כ"ש בגופם. כ"א

<sup>1</sup> רוקח עמ' קצג ופענח רזא ובעה"ט ע"פ כתובות קיא.ב.

ח ח [י' תיבות בפסוק לכן] כשבעל [ה] בית מברך המוציא אוהו בי' אצבעותיו הפת נגר י' מצות שנאמר [ו] בפת, חרישה, זריעה, לקמ, שכחה, פאה, חסימה, תרומה, מעשר ראשון, ושני, חלה, הרי י' <sup>1</sup>, לכן י' תיבות בברכת המוציא. כ"א

<sup>1</sup> בעה"ט והוגה מתוכו ורוקח עמ' קצד. <sup>2</sup> רוקח עמ' קצד.

שנה כא גליון ד (קכד) ————— (תקיט) יא

Π τ למען ענותך ולמען נסותך להיטיבך באחריתך. מכאן למדנו שהעינוי והיסורים  
מטיבין[ם] האדם באחריתו. כ"א

ט יט כי יגורתי מפני האף והחמה. יש במדרש שמושה הרג חימה שנא[מר] (ישעיה כו ד) חמה  
אין לי.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> נדרים לב, א.

יא יב מרשית. חסר אל"ף לרמוז בו תשרי, שרשית אותיות תשרי.<sup>1</sup> כ"א  
<sup>1</sup> רוקח עמ' רג ובעה"ט.

★ ★ ★

רבי יהודה הכהן זלה"ה\*

## הערות על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה

פ"א ה"א במ"מ כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו' ומה שכתב רבינו ואחד ממחה ושותה כרייתא בחולין בפרק העור והרוטב ומימרא שם ונכרתה הנפש האוכלת לרבות השותה ונוכר פרק כל שעה. נ"ב מהך סוגיא דפרק העור והרוטב דף ק"ך מוכח דממחה ושותה דחייב שיעורו בכזית דקאמר הוה אמינא דיו לבא מן הדין להיות כגדון מה התם עד דאיכא כזית וכו', והיינו שכתב רבינו א' האוכל וא' הממחה ושותה לומר ששנים הם לענין חיוב כרת ושיעור שניהם שוה.

שם בכ"מ החמץ בפסח וכו' כתב הרב מה"ר אליה מזרחי ז"ל בתוספותיו על סמ"ג החמץ בפסח אסור בהנאה ה"נ בקודם הפסח משש שעות ולמעלה ואף לר' שמעון שורפין גזירה שמא יאכלנו כדכתבו התוספות אלא נקט בפסח בלשון הרמב"ם כדלעיל וכו' ועוד דאפי' אי הוה אמר ר"ש דאסור בהנאה קודם זמן איסורו היינו משום גזירה ולא מדאורייתא והכא לענין שאם נהנה עובר בלאו הוא דעסקינן והכי ה"ל לרא"ם לומר לסמ"ג דמשום דפסק כר"ש כתב בפסח דקודם פסח מותר בהנאה לר"ש וכו'. נ"ב פירוש מותר בהנאה מדאורייתא אבל מדרבנן אסיר הסמ"ג אע"ג דפסק כר"ש שכן כתב שם ושורפין בתחלת שש שמשעה ו' אסורה בהנאה מד"ם וכיון דפסק כר"ש אף בלפני זמנו כמו שמפורש שם וחלק על הר"מ ע"כ דמה שכתב שמשעה ששית אסורה בהנאה מד"ם אכלהו שש שעות קאמר דהוה מד"ם ולא אשעה ששית לחודה הוי.

ה"ב בכ"מ ד"ה והמניח חמץ ברשותו וכו'. נ"ב שמעתי דכסף משנה לא בא אלא ללמוד שזהו שאור זהו חמץ ק' [שה] דהא ילפינן לה בריש י"ט מדכתב לא יראה לך שאור ומסיים כי כל אוכל חמץ ולענין ביעור הא אמרי' [נן] התם דילפי בית הלל ביעור מאכילה והני תרי לאוי דלא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ ע"כ דת[רי] לאוי ניגהו, ומיהו בלאו הכי ק' [שה] שם בגמ' דמצריך להו להני תרי לאוי משום דיש בשאור מה שאין כן בחמץ דמשמע דמשום הכי איצטריכו, וק' [שה] דהא אמרי' [נן] התם דבית הלל סברי דילפינן ביעור מאכילה ול"ל הני תרי קראי דלא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ, ומיהו בגמ' מצינו למי' [מר] דאיצטריכו הני תרי קראי ללמד דאם אכל משתייהם דעובר משום שתי לאוי, אבל על דברי הסמ"ק ועיין שם בגמ' ביצה דף ז' ע"ב ומ"ש שם התוס'.

שם בכ"מ ד"ה והמניח חמץ ברשותו וכו'. וא"ת ה"ל למימר דעובר בג' לאויין דהא עובר בלאו דלא יראה לך חמץ, וי"ל דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לא חשיבי אלא לאו אחד משום דלא בא אלא ללמד דהיינו חמץ היינו שאור וכדאמרינן בריש יום טוב\* פתח הכתוב בחמץ וסיים בשאור לומר לך היינו חמץ היינו שאור כלומר אין בין חמץ לשאור. נ"ב ר' זירא יליף לה מקרא דשאור לא ימצא בבתיכם ומסיים כי כל אוכל חמץ ותרי לאוי דלא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ אמאי לא חשיב אלא לאו אחד.

\* כתבנו אודותיו שנה יח גליון קג.

שם בהשגת הראב"ד וכו' ומה ששנו בתוספתא הפת שעטיפשה חייב לבער מפני שהוא ראוי לשחקה וכו' בפת של שאור קאמר דאי בחמץ לא היה צריך לזה המעם עכ"ל. נ"ב לשון הראב"ד ומה ששנו בתוספתא הפת שעטיפשה וכו', נ"ל שכונת הראב"ד לומר דהשתא לא ניהא דתוספתא דמצינא לאוקומה בשאור ומשום הכי אע"ג דנפסלה מ[אכילת] כלב חייב לבער[רה] משום דראוי ל[שחקה] אבל לדברי הר"מ דשאור וחמץ שוים במאי תדחייה להך ברייתא אי בשנפסלה [מאכילת] הכלב הא ס"ל להראב"ד דא[ינו חייב] לבער דש[ניהם] שוים וא[י לא] נפסל ל"ל ט[עמא] דראוי לשחקה תיפוק ליה מ[זה] ד[ראוי] בלא שחיקה, ומה שכתב המגיד דהך ברייתא דהפת שעטיפשה מיירי בשלא נפסלה מאכילת הכלב ומיירי בפת גמור ואע"ג דכונת המגיד לסייע לדברי הרמב"ם, ולדעת הרמב"ם טפי עדיף לאוקומה בשאור לומר דאף בפת שאור אינו חייב לבער אל[א] בשלא [נפסלה] מאכילת [הכלב] ובהא הוא דפליג הראב"ד עליה דהרמב"ם [מ"מ הוצרך לאוקומה בפת גמור מההכרח שכתב הוא ז"ל כדי להכריח דמיירי בלא נפסל מכח קושית הברייתות ולאפוקי מפירו[ו]ש[ו] הראב"ד דמפרש בנפסל מאכילת הכלב ובשא[ור] דשאני שאור מחמץ ודוק.

שם בכ"מ ד"ה כתב מגיד משנה ובהשגות א"א וכו' וס"ל להראב"ד דחמץ אינו ראוי לשחקו ולחמץ בו וכ"ב רא"ם ביאור דבריו נ"ב נ"ל שחסר בלשון וכצ"ל ומה שכתב המגיד ביאור דבריו וכו'. ע"כ נ"ב. דברייתא בפת שאור וכו' דאי בחמץ ונפסל ודאי לא\* היה צריך לזה המעם. נ"ב לא היה לו להראב"ד לומר לא היה צריך וכו'.

שם ה"ג אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה. נ"ב צ"ע דאפי' עשה מעשה משמע בפסחי' דף צ"ה דאינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה דכתיב תשבתו ואע"ג דהעשה קדים ללאו משמע מדברי הר"מ דפ"א מה[לכות נערה] (ה"י) דלא לקי.

שם ה"ד חמץ שעבר\* עליו הפסח אסור בהנייה לעולם. נ"ב עיין בס' הזכרונות דף כ"ה.

שם ה"ה חמץ שנתערב בדבר אחר תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו הרי זה אסור בכל שהוא, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אף על פי שהוא אסור בהנייה אם נתערב בין במינו בין שלא במינו הרי זה מותר לאכלו אחר הפסח. נ"ב צ"ע בסוגיא דפסחי' דף כ"ט ע"ב בפלוגתא דרב ושמואל ור"י דאיפליגו בחמץ במינו בזמנו אי הוי במשהו וליכא מאן דאמר התם דהוי במשהו משום דהוי דבר שיש לו מתירין, ור"י אמר התם דהוי כנותן טעם כשאור איסורין ורב דאמר במשהו אמרי[נן] התם דטעמו משום דס"ל במינו בשאר איסורין נמי דהוי במה שהוא, עיין בלחם משנה.

שם ה"ה בכ"מ ד"ה חמץ שנתערב וכו' משמע דס"ל לרבינו דכזמנו קאמר רבא היינו תוך הפסח דוקא ומשום דחמיר שאיסורו בכרת ועובר על לא יראה וכו' הוי במינו במשהו אבל משש שעות ולמעלה כיון דלית ביה כרת לא מיתסר במשהו אלא בששים כשאור איסורים ובן דעת הרא"ש וסמ"ג, אבל הר"ן פי' דמשש שעות ולמעלה הוו זמנו וציתסר במשהו, וזה לפי שסובר דרבא בא לפרש ענין איסור החמץ בכל הזמנים וא"כ אם לא תכניסוהו בכלל זמנו ע"כ נכנס בכלל שלא בזמנו וזה אי אפשר\* אבל הרמב"ם והרא"ש וסמ"ג ס"ל שלא בא לפרש אלא איסור החמץ בתוך הפסח והיתירו לאחר הפסח וכו'. נ"ב משום דס"ל

דשלא בזמנו מותר היינו אף בנותן טעם ובלאחר הפסח אתיא לה שפיר דמותר מן התורה ולא מיתסר אלא משום קנסא מה שאין כן בו' שעות דאף לר"ש אסור מן התורה.

שס בכ"מ ד"ה כתב הרב המגיד כאן לשון רש"י ואפי' שהייה בעיניה ועבר לא קנים וכו' כלומר כשנתערב קודם הפסח בפחות מכזית כדי אכילת פרס. נ"ב נ"ל שחסר לשון וכצ"ל לא מיבעיא כשנתערב וכו'<sup>1</sup>, ועיין מה שכתב הרב המגיד בסוף פ"ד מה' חמץ.

שס כתב הרב המגיד וכו'. נ"ב נראה שהוקשה לרב[ינו ד] סבר בדברי רש"י [שכתב] ואפילו שהייה [בע]יניה דמשמע לא מיבעיא היכא דנתערבו קודם הפסח דמותר בהנאה אחר הפסח, [והרי] המגיד כתב [בסוף פ"ד] דתערובת [חמץ שעבר] על[יו] הפסח דאסור בהנאה אחר הפסח לכן פירש דאפילו שכתב רש"י היינו כלומר [לא מיב]עיא כשנתערבו קודם הפסח בפחות מכזית בכדי אכילת פרס דאז ודאי שרי אחר הפסח... חסר כאן יותר משורה רחבה למטה [אלא אפילו היה בעיניה בלי תערובת גם שרי אחר הפסח, אבל ביותר מכזית בכדי אכילת פרס אסור].

שס ה"ו בכ"מ ד"ה אין חייבין כרת אלא וכו' ותדע דהא לאין בו כזית בכדי א"פ אצטריך\* רבי אליעזר למילף שלא יהא בו כרת וכו'. נ"ב לא אשכחן דמייתי שום קרא למילף שלא יהא כרת [היכא ד]ליכא [כז]ית אלא דמקרא דכל מחמצת לא תאכלו מרבה לר"א תערובת חמץ למלקו ולענין כרת [מהא] ילפי' דלית ביה כרת משום דליכא [ריבוי דמחמצת] מרבי[גן] מיניה [נתחמץ מחמת דבר אחר].

נ"ב צ"ע דלקמן דף רל"ח ע"א לשון המגיד ונראה לומר כתב דבשאר איסורי כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס כרת נמי חייב, וכדף זה בפסקא זו בסופה כתב וע"ק למה כתב רבי דפטור מכרת ביש בו מ"ש משאר איסורין.

שס בכ"מ ד"ה ועי"ל דאצטריך כל מחמצת משום דכיון דכתב רחמנא כי כל אוכל חמץ למעט כל תערובת חמץ מכרת סד"א דלגמרי ממעט ליה להכי אהדרי קרא דכל מחמצת ולפי זה חמץ קיל מחלב ודם וכל שאר איסורין דבשאר איסורין חייב כרת כמו בעקר והחמץ פטור מכרת ולפי זה כשכתב הרמב"ם ברפמ"ו דלקי אף כרת נמי במשמע. נ"ב משמע דמעיקרא הוה משמע ליה דמלקות הוא דאיכא ולא כרת, ועפ"ו מתורץ מה שהקשיתי לעיל בדף זה ע"א.

שס ה"ו בכ"מ ד"ה ונראה לומר דלדברי רבינו שפסק כחכמים והוא מפרש דביש בו לחכמים נמי חייב מלקות ובאין בו פטור ורבי אליעזר סבר דבאין בו חייב מלקות ואע"ג דבשאר איסורים פטור הכא חייב משום קרא דכל מחמצת וחכמים סברי דא"א לומר דקרא דכל מחמצת אתא לחייב באין בו דכיון דלית ביה שיעורא א"א לחייבו אלא כי אתא קרא לא אתא אלא ליש בו לומר דאע"ג דבשאר איסורים כרת נמי חייב בפסח פטור מכרת ומעמא מדכתב גבי אוכל חמץ ונכרתה וגבי מחמצת שהוא תערובת חמץ לא כתב\* ונכרתה וא"א לומר דמחמצת מיירי באין בו דא"א לחייבו כלל כמו שכתבתי הילכך על כרחך לומר דאתא לפוטרו מכרת אע"פ שיש בו וכו'. נ"ב ק' [שה] שהרי גבי מחמצת נמ[י]

1 הגהה זו אינה מוגהת במהדורת פרנקל, והיא מוכרתת, ועיין בהערה שאח"ז שמסבירה רבינו, ונראה שכתבה לאחר זמן.

כתיב ונכרתה דכתיב בפ' בא סוף סי' ד' שבעת ימים שאור לא ימצא בכתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ואולי ס"ל דההוא לח[מיץ] גמור ואיצטריך ללמדנו דאפי' נתחמץ מחמת דבר אחר חייב, וקרא דכל מחמצת לא תאכלו הוא דאיירי בתערובת, ועיין שם דף מ"ג, אך ק'[שה] דמנא לן [למימר] דקרא דכל מחמצת לא תאכלו איירי בתערובת וקרא דכל אוכל מחמצת ונכרתה איירי בחמץ גמור שנתחמץ ע"י דבר אחר דילמא תרוייהו לתערובת וחד ללאו וחד לכרת או נימא תרוייהו לחמץ מחמת ד"א וחד ללאו וחד לכרת ותערובת הוי כשאר איסורי[ם], וכי האי גוונא פריך התם אליבא דר"א ונראה דלרבנן תרוייהו בנתחמץ מחמת אחר כדמשמע בגמ' שם וס"ל לרבנן דמדלא כתיב כרת אלא בחמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר מכלל ד[בתערובת חמץ ליכא כרת].

שם ה"י והאוכל בשעה ששית מכין אותו מכת מרדות והאוכל מתחלת שעה שביעית לוקה. נ"ב צ"ע דלמה לא כתב ג"כ דהאוכל בשעה חמשי[ת] מכין אותו כיון דבשעה ה' נמי אסור מדרבנן, עיין בלחם משנה.

פ"ב ה"א בכ"מ ד"ה מצות עשה מן התורה וכו' ו"ל שאילולי שלמדו מפי השמועה הוי ס"ד למימר דביום הא' היינו לילי ט"ו כדאמרינן בגמ' וקרא דלא תשחט על חמץ וכו' הוה מוקמינן ליה בשאר קרבנות וכו'. נ"ב ועפ"ז אין צריך למה שכתב י"ל דאין ה"נ אלא משום דבעינן דבמקום שצויה וכו', ולפי מה שכתב צריכי לקרא דביום הא' ללמד על פסוק לא תשחט [על] חמץ דלא נוקמיה בשאר קרבנות.

שם בא"ד ומ"ש הכ"מ ובגמ' ברייתא וכו' עד הרי וכו' וכמו שכתבתי. נ"ב ק'[שה] שזה הפך ממה שב[תב] דמקרא דביום הראשון שמעי[נן] שהוא י"ד מפי השמועה הא...

פ"ב ה"ב ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב וכו'. נ"ב לא קדוש מדבר נ"א שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטל בלבו ויחשוב וכו'.

פ"ב ה"ד בכ"מ ד"ה אבל אכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, תימה דכגמרא אמרינן אמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת ומוכח התם דלכתחלה קאמר ומדברי רבינו נראה דדוקא דיעבד, וכתב הר"מ דמשמע לרבינו דלכתחלה צריך לבדקה בלילה מפני שבני אדם מצויים בכתיהם אע"ג דליכא טענה דאור הנר יפה לבדיקה, ותו שהרי הכל בכלל אין בודקין לאור החמה דאיתא בירושלמי. נ"ב ק'[שה] דא"כ מאי פריך בגמ' עלה דקאמר אין בודקין לאור החמה ה"ד אילמא אכסדרה והא אמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת, ולפירוש זה שפיר מיתוקמא הא דאמר אין בודקין לאור החמה באכסדרה והיינו לומר דלכתחילה אין לו להניח מלבדקה בלילה לאור הנר על סמך לבדקה ביום לאור החמה אבל אם עבר הלילה יכול לבדקה לכתחילה לאור החמה והיינו דקאמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת עיין בלחם משנה.

פ"ג ה"ח בכ"מ ד"ה ואם מצאו ביו"ט כופה עליו בלי וכו'. והקשו בהנהות יבערנו במקומו והא אית ליה לרבי יהודה מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ותרצו דהכא איירי שבטלו ולדעת הרב המניד שכתב דאפילו לא ביטל עסקינן י"ל שכשהתירו הבערה שלא לצורך ה"מ בשיש צורך היום קצת וכ"ת הא איכא צורך היום כיון דאיכא מצוה ליתא דהא שריפת\* קדשים מצות עשה ואינה דוחה יום טוב וכו'. נ"ב לא דמי

לשריפ' [ת] [קדשים ד] מצי לשורפו [אחר יו"ט], מה שאין כן הכא בחמץ דכל שעה דמשהי ליה [עבר] עליה [על כל] יראה [וכל] ימצא, ועוד דהכא [ג] בי חמץ איכא [איסורא] בקיומו, והתם [גבי] קדשי' [אינו] אלא [מצוה] דשריפה, [וגם על] תירוץ דתוס' [קשה ד] מכל מקום [יבע] רנו במקומו ולא יטלטלנו [ולכא איסור מוקצה].

שם ה"א כמ"מ ד"ה כיצד ביעור חמץ שורפו או פוררו בו' פ' כל שעה ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שרפה וחכמים אומרים מפרד וזורה לרוח או מטיל לים והלכה כחכמים\* וכן פסקו הגאונים שלא בדברי התוספות וכו'. נ"ב וק' [שה] דהא איכא סתם בפרק בתרא דתמורה דף ל"ג כר"י והוי מחלוקת ואחר כך סתם והלכה כסתם, ואע"ג דקי"ל דבתרי מסכתא אין סדר, מ"מ הרי כתב הכסף משנה בפ"ט מה' רוצח דבתרי סדרי יש סדר וצל"ע, יהודה נסים הכהן. לאחר זמן הוסיף רבינו וכתב ואיפשר דטעמיה דרבי' [נו] הכא דפסק כחכמים משום דשקלו וטרו אמוראי אליבייהו דאמרי' איבעיא להו וכו', אי נמי משום דגבי סוכה דפליגי רבנן ור"י אי בעינן ד' מינים קי"ל כרבנן דאמרי כל דין שאתה דן שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין ומהאי טעמא גופיה ס"ל לרבנן הכא דלא בעינן שריפה לביעור חמץ משום הכי פסק רבנן ועיין בתוס' ודוק.

שם ה"א כמ"מ ד"ה כיצד ביעור חמץ וכו' נראה שרבינו מפרש הא בחיטי הא בנהמא וכו' אבל נהמא בעי פירור שאין המים מחתכין אותו. נ"ב מלשו' [ן] המגיד שכתב ויש מי שפסק דאפי' נהמא בעי פירור משמע דמפרש איפכא ממה שפי' כמ"מ.

שם בא"ד הרי שלא הצריך פירור אלא לחמץ קשה דהיינו חיטי\* דרב יוסף אבל שאר חמץ לא בעי פירור וכו'. נ"ב לפי מ"ש בתחילת הלשון צ"ל דהיינו נהמא דרב יוסף.

פ"ה ה"ב חמשת\* מיני דגן אלו אם לשן כמי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אין באין לידי חמוץ וכו'. נ"ב לא קדוש מדבר מצאתי כתוב בשם החכם [השלם] הר' אברהם בר הרמב"ם ז"ל [דנהי] דכרת ליכא מיהו איסורא מיהא [איכא], תדע דהא נ"ל דייק בלישני אין חייבין על חימוצו כרת [משמע דאיסורא] איכא, והרמב"ם ז"ל מחק [בכתב ידו הא] דקאמ' מותר וכתב אין [חייבין עליו] כרת<sup>2</sup>, ועיין בתשובות [הרשב"א ח"א] ס' ד'.

שם ה"ב כמ"מ ד"ה חמשת מיני דגן וביום הא' אסור ללוש ולקמף אלא במים בלבד לא משום חמץ וכו'. נ"ב ולע"ד נראה שמה שכתב אלא במים בלבד לא בא אלא למעוטי שמן ודבש וחלב עם מים ולא אתא למעוטי שאר מי פירות.

פ"ה ה"ט כמ"מ ד"ה דגן שנמבע בנהר או שנפל עליו מים וכו' וכתוב במור אורח חיים חמין שבאו בספינה וכו' אלא ימכרם לישראל מעט מעט בענין שיוכל לאכלם קודם הפסח, וכתב בעל העיטור אפילו לא הודיעו כיון שיכול לאוכלם קודם הפסח, והרמב"ם כתב שצריך להודיעו, ומסתברא בדברי בעל העיטור מדלא שרי אלא דבר מועט שאם מודיעו אפילו מובא נמי עכ"ל. נ"ב קושית הטור על הרמב"ם היא לפי גירסתינו דגרסי' ניובניהו קבא קבא לישראל ולכך הקשה דלפי סברת הרמב"ם משמע דס"ל דליש' [ראל] לא שרי למכור אלא

2 במעשה רוקח הביא גם מדברי הר"א בן הרמב"ם שהרמב"ם עצמו גרר את התיבות "הרי זה מותר" וכתב במקומו "אין חייבין עליו כרת".

בהודעה, ובהודעה שרי אפי' טובא וכלא הודעה אפי' קבא קבא אסור ואי"כ הא] דאמר' בגמ' ניוכנינהו קבא קבא ליש[ראל] במאי מוקמת לה.

פ"ה ה"ג במ"מ ד"ה אכל מצה בלא כונה וכו' בראש השנה פרק ראווהו בית דין שלחו ליה לאבוה כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן אילימא כפאו שר והתניא עתים חלים עתים שומה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שומה הרי הוא כשומה לכל דבריו, אמר רב אשי לא צריכה שכפאוהו פרסיום וכו' ע"כ, ופסק רבינו כן, וראיתי מי שכתב שהמעם שכיון שהוא יודע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מצה יצא אף על פי שלא נתכון לצאת ונאנס באכילתה, אבל אם היה סבור שהוא חול ואכלה או שהיה סבור שאין זה מצה ואכלה לא יצא וזהו שלא הזכירו בגמרא\* אלו הצדדין ודברי מעם הן. נ"ב פי' שאם נאמר דאפי' בסבור שהוא חול או שאין זה מצה יצא ל"ל דנקט גמ' כפאו ואכל מצה יצא לישמועין מפי בלא כפאו אלא בסבור שהוא חול או שאינו מצה יצא דאע"פ שלא נתכון למצוה כלל יצא, אלא ודאי דבהני גווני לא יצא ומשום הכי לא אשכחו גוונא דיצא באכילת מצה [ב] לא כונה אלא ככפאוהו כדסיים דוקא משום [ש] היה יודע שהלילה [פ]סח וזה שהיה אוכל [הוא] מצה הא לאו הכי לא [י]צא, זה נ"ל פי' דברי המגיד. הצעיר יהודה הכהן

שס ה"ה בהשגות הראב"ד מצה שלשה במי פירות כתב הראב"ד ז"ל אף על גב דתניא בתוספתא יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באלפס ההיא שתבלה משנאפת עכ"ל. נ"ב פירוש משיג על דברי רבינו שכתב דמצה שנילושה במי פירות דיצא ידי חובתו דמנא ליה דאי משום דתניא יוצאין במצה מתובלת יש לדחות דהתם מיירי כשתבלה אחר אפייה אבל אם תבלה קודם אפיה איכא למימר דלא יצא ידי חובתו, וה"ה כתב שיש לדחות הכרייתא אפי' אם נאמר דמיירי קודם אפיה דאיכא למי[מר] דההיא ברייתא אתיא כר"י ומעמו של רבינו שכתב דיוצאין[ן] בשאר מי פירות לא מכח הך ברייתא כתב כן אלא משו[ם] שלא אמרו פרט למצה שנילושה בשאר משקין סתם כמו שכתב המגיד זה נ"ל פי' השגת הראב"ד, ומ"מ מה שפירשתי בדברי המגיד ממה שתפס במה שכתב רבינו אבל אין לשיין אותה ביין נראה שלא הבין בדברי הראב"ד כמו שפירשתי אני, ולדעתי שהראב"ד נתכוון למה שכתבתי והוא האמת.

פ"ה ה"ח וכן יוצאין במצה של מעשר שני\*. נ"ב עיין בה' ביכורים פ"ו.

פ"ה ה"א מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנא' זכור את יום השבת. נ"ב צ"ע מה למדנו מקרא דזכור את יום השבת מפי מקרא דזכור את היום אשר יצאתם ממצרים. נ"ב לאחד קדוש מדבר תשובה נ"ל שכא לרמזו מאי דאיתא בגמ' מס' ביצה דף ט"ו ע"ב זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו מאחר שבא להשכיחו וכא לאשמועין דהך קרא דזכור את היום הזה הוא כמו קרא דזכור את יום השבת ע"כ זנ"ל.

פ"ה ה"ח בב"מ ד"ה ואימתי צריכין להסב וכו' תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה ה"ה לשוליא דנגרי לא. נ"ב נראה שט"ם הוא וצ"ל אבל לא שוליא דנגרי שכן אמרו בגמ' דף ק"ח ע"א.<sup>3</sup>

★ ★ ★

3 הערה זאת ותיקון זה מופיע גם בילקוט יד החזקה (כ) גליון עו בשם כמה גדולים.

סמ"ט  
 (א) שוקטל סיסטום בל 1 ג  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...

חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...  
 חקיקת הסט"ל...  
 סמ"ט...

צילום כת"י רבי בנימין זאב הכהן זצ"ל

## רבי בנימין זאב הכהן זצ"ל

אב"ד בארן

נולד ביום י"ז בתמוז תקצ"ה לאביו הגאון רבי שמואל ב"ר שמחה כהן זצ"ל בעירה רוידיניץ אשר בצפון בוקמיה, למד תורה אצל גדולי גאוני דורו, ה"כתב סופר" והג"ר דוד דייטש אב"ד יארמאט בעל "גורן דוד" והג"ר שמואל זומר מפאפא, וה"מחנה חיים" זכר כולם לברכה, ולבסוף למד אצל הגאון ר' יהודה אסאד זצ"ל בסערדאהעל, וכל רבותיו היו מחבבים אותו כבן, ונסמך על ידיהם להוראה.

היה חתן הג"ר משה בישיץ מסטרדאהעל, ואחרי נישואיו כיהן כמו"ץ בעירה דיוסעג שליך גאלנטא, והיה טובל בנהר גם בחורף בזמן שהקרח כיסה את המים.

עמד בהשקפה ברורה כחומה בצורה נגד המחדשים שקמו בזמנו והלך בזה בדרך רבותיו הנ"ל.

בשנת תרל"ח נתקבל לרב בבית מדרש בעיר בארן ומשם הפיץ אור תורתו ויראתו על כל העיר ומילט אותם מידי המסיתים, ונהרו אליו מכל המדינה, באשר היתה עיר מרחץ.

נלכ"ע במוצאי שבת פקודי אור ל' באדר א' דר"ח ניסן שנת תרע"ג ומנו"כ בסערדאהעל. הותיר אחריו שבעה צאצאים כולם יראים ושלמים, וחתנו הג"ר שלמה פרידמן זצ"ל מילא מקומו בבארן.

חיבר כמה חיבורים. בשנת ת"ש נדפסו חידושים על מסכתות הש"ס בשם "תורת זאב" "דברי זאב" פירוש על התורה, "תורה מכהן" והוא קונטרס שכתב בצעירותו בדיוסעג ובו דברי הלכה ופירוש על משניות קדשים ועוד, הערות על חכמת אדם, ספרו הגדול "בנימין זאב יטרף" עומד לצאת לאור ע"י מכון ירושלים בעריכת נכדו הרב הראל כהן הי"ו (ממנו שאבנו את תולדותיו).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 27 נמצא חיבור בכתב-ידו שכתב בסביבות שנת תרל"ד בהיותו בדיוסעג, ובו הגהות על טוש"ע או"ח, חידושים עמ"ס מנחות ועוד חידושי סוגיות ודברי אגדה. מחיבור זה אנו מדפיסים להלן.

## בסוגיא דהבודק צריך שיבטל פסחים דף ו' ע"ב

הקשה הטו"ז באו"ח כסי' תל"ד סק"ד בד"ה דאיתיה ברשותי וז"ל בטור כתוב ולא יפרט לומר כל חמירא דאיתא בהדין ביתא כדי לכלול אף חמץ שיש לו במקומות אחרים עכ"ל, וק"ל מהי תיתי לומר כן דבר מיותר וכו' עכ"ל הטו"ז, ולענ"ד נר' [אה] פשוט דה"א לומר כן משום דאיתא בירושלמי בפ' כל שעה (ה"ב) דרב אמר שצריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל עכ"ל, לכך כתב הטור דטוב לומר ברשותי כדי לכלול וכו' כנלענ"ד.

## מה שחנני ד' במס' מנחות

דף ב' ע"א רש"י בד"ה כל המנחות שנקמצו שלא לשמן וז"ל כגון שהתנדב מנחת מרחשת והביאה וקמצה כהן ואמר הריני קומץ לשם מחבת עכ"ל, ולענ"ד צע"ג בדברי רש"י דהא דקדקו בגמ' מתני' כמאן ואמרינן בשלמא לרב אשי שפיר מצינן לאוקמי מתני' כר"ש ולדידיה ניחא לשון רש"י דלר"ש אין חילוק בין נדר לנדבה כדאיתא לקמן דף ג' ע"א כיון דאמר ר"ש אף ידי נדרו יצא אלמא קביעותא דמנא ולא כלום הוא ולא שנא אמר זו ולא שנא אמר עלי, אלא לרבה ורבא דאמרי בגמ' מחוורתא מתני' דלא כר"ש אלא כרבנן ותנן זו להביא במחבת

והביא במרחשת במרחשת והביא במחבת פסולה לרבנן, א"כ היכי פירש רש"י ז"ל כגון שהתנדב מנחת מרחשת וכו' ואמר וכו' לשם מחבת כשרות הא תנן דפסולות והו"ל למינקט לשונו דשפיר לכ"ע כגון שנדר מנחת מרחשת וכו', וליכא למימר דלא דק שמצינו כמה פעמים דקרי לנדבה נדר, אבל לא מצינו דקרי לנדר נדבה, ועוד כיון דיש נפקא מיניה בלישנא הו"ל לדקדק וצ"ע.ג.

רש"י בד"ה חוץ ממנחת חוטא וז"ל כגון ההיא דמטמא מקדש וקדשיו דכתיב בויקרא ואם לא תשיג ידו לשתי תורים וכו' עכ"ל, וקשה לי למה נקט רש"י דוקא מטמא מקדש הלא יש שלשה עבירות שהם בקרבן עולה ויורד שם בויקרא באותה פרשה, הלא יש שבועת עדות ומטמא מקדש ושבועת שוא, ולמה נקט רש"י דוקא מטמא מקדש, או דהיה ליה להביא כל השלשה או הראשון מהם ולמה נקט דוקא המיצוע וצ"ע.

### יבמות דף ל"ט בסוגיא דמצוה בגדול לייבם

תוס' בד"ה גבי אחין לא רצו לא לייבם ולא לחלוץ אמאי חוזרין וכו' וז"ל אפי' לא רצו לייבם אלא לחלוץ ה"מ למיפרך עכ"ל, ולענ"ד דבריהם אינם מובנים לי ממ"נ היכי איירי אי לא רצו לייבם אלא לחלוץ בין הוא בין האחין א"כ פשיטא דחוזרין אצל גדול דעד כאן לא פליגי רבי יוחנן וריב"ל אלא בביאת קמן וחליצת גדול איזה עדיפא, אבל חליצת גדול וחליצת קמן כ"ע מודו בזה דחליצת גדול עדיפא, ואי הוא לא רצה לא לייבם ולא לחלוץ והם רצו לחלוץ מנ"ל דחוזרין אצל גדול למכפייה, דע"כ לא הקשו בגמרא אלא אם לא רצו כולם ועכ"פ צריכים למכפייה אמאי חוזרין למכפייה לגדול לכפייה לדידהו, אבל אם הם רצו לחלוץ בלא כפיה מנ"ל דכייפינן לגדול, אלא ודאי יש לומר בפשיטות דברי התוס' כאן אינם במקומם ודבריהם שייך אלשון השני בע"כ דמוקים פלוגתיה דר"י וריב"ל בחליצת קמן וחליצת גדול איזה עדיפא, ומותיב שם ממתני' בזה הלשון, ולשם שייך דברי התוס' וק"ל.

ע"ב תוס' בד"ה אמר רב אין כופין וז"ל פי' בקונטרס וכו' וממוכה שחין ובורסי שהביא בקונטרס נראה דאין ראייה שהן מאותן שכופין להוציא מן הבעל אבל בשאר אמתלא אין נראה לומר דכופין דאל"כ למה היו טורחין לקמן בפ' מצות חליצה להטעותו יכפוהו לחלוץ וכו' עכ"ל, ולענ"ד נראה דאינו קשה על פי' רש"י מגמ' לקמן דהיינו הך דברי רש"י ז"ל בעצמם שכתב וז"ל אי מצינו לאטעויה ולומר לו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים וזו מטעינן ליה ואי לא כפינן ליה וחלוץ וכו' עכ"ל, הרי שסברת רש"י ז"ל שמכיון שהיא אומרת שאינה רוצה לייבם ונותנת אמתלא לדבריה מצד עיקר הדין יכולין וצריכין לכופו רק אם יכולים להטעותו באיזה אופן בלי כפיית מקל או שוטים יותר טוב וצריכים להדר להטעותו בכל מיני טעות, וזה משמע נמי שם בגמרא שהיו טורחין להטעותו בכמה טרחות כדי שלא נצטרך לכפותו במקל או ברצועה, אבל אין ה"נ אי לא היו יכולין להטעותו היו כופין אותו וכדברי רש"י כי כן מסתבר נמי כי מה לי להטעותו או לכפותו הלא הטעות נמי מין כפייה הוא, וגם מה שהקשו בתוס' אדברי רש"י שהביא ראייה מאגרת מרד וז"ל ומאגרת מרד אין ראייה דא"כ בלא אמתלא נמי והתם הוי טעמא משום דמצות חליצה קודמת כדמסיק וכו' עכ"ל, ולענ"ד דדברי רש"י נכונים וברורים דלזה אם היא נותנת אמתלא שכופין אותו לחלוץ אין צריך לו עוד ראייה דדי לו ראייתו מגמ' דלעיל דף ד' ומכתובות אלא ראייתו שלא יקשה עליו קושיית התוס' לקמן מדקאמר בדידך תלה רחמנא משמע אפי' בזמן הזה דמצות חליצה קודמת עכ"ל,

ע"ז הביא ראייתו דהא דקאמר רב בדידך תלה רחמנא זה הוא דוקא אם שניהם רוצין, אבל אם היא אינה רוצה בודאי לא קאמר בדידך תלה רחמנא, והביא ראייה מאגרת מרד דאי אמרינן אף אם היא אינה רוצה מ"מ לא תלה רק בדידי' א"כ אמאי אין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם אלא ודאי מוכח דהא דקאמר בדידך תלה רחמנא דוקא אם שניהם רוצים, ואם היא אינה רוצה מוכח כרש"י ודו"ק.

וגם מה שהקשו בתוס' מר' יוחנן בכתובות וז"ל ועוד דקאמר התם ר"י תבע לייבם אין נזקקין לו השתא לחלוץ כופין ואין נזקקין לייבם מבעיא וכו' עכ"ל, נ"ל דאינו קושיא מרב לר"י שהוא מתנא לתנא או מאמורא לאמורא, ואפשר לר"י נמי אין נזקקין לכתוב אגרת מרד ואפי' כופין אותו לחלוץ, ודו"ק.

ובדברי ר"ת איתא הא דאמר רב אין כופין קאי אבראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה וקאמר דאין כופין לייבם וכי הוו אתו לקמיה דרב אותן שהיו מתכוונים לשם מצוה ורב יהודה נמי וכו' אבל אחריו אין מניחין לייבם אלא אדרבה כופין לחלוץ עכ"ל, ובתוס' כתובות דף ס"ד ע"א בד"ה ודיני חליצה איתא דכופין אותו בדברים לחלוץ, ועיין בהגהת הגאון מו"ה אלי' ווילנא זצ"ל שציין גם כמו כן, ונ"ל רק אם באו וצווחו שרוצה לייבם לשם מצוה רק שהיו אומרים שאיננו מאמינים לו אז כופין אותו בדברים לחלוץ, א"כ אם היא אינה רוצה והוא רוצה לכופה לייבם א"כ יש קצת הוכחה שאינו מכויין לשם מצוה בודאי כיפינן ליה לעשות מצוה אם אינו רוצה לחלוץ וכיפינן ליה אפי' במקל וברצועה כמו בכל מצות עשה אם אינו רוצה לקיים שכופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו כנלע"ד נכון.

ועיין במהרש"א כאן שכתב דרש"י ור"ת בתרתי פליגי דלרש"י כופין בכל גווני ולר"ת אין כופין אלא במילי וכו', ולדידי ניהא דאף לר"ת במקום אחר כופין בכל גווני רק כאן לא, ועיין לעיל כמו שבררתי.

נמוקי יוסף במתני' וז"ל לא רצה מפרש כגמרא לא רצה לייבם אלא לחלוץ הולכין על כל האחין למי שהוא קרוב לו בשנים ואם לא רצה גם הוא לייבם הולכים לשלישי שהוא גדול אחריו וכן לעולם דנוח לנו ביבום של קטן מחליצת הגדול וכו' עכ"ל, ולענ"ד צ"ע מה שאמר שמפרש כגמרא לא רצה לייבם אלא לחלוץ, ובגמרא ליתא, ואדרבה בודאי ללישנא קמא כגמרא דאוקמא פלוגתא דר"י וריב"ל בביאת קטן וחליצת גדול ורצו להוכיח ממתני' דביאת קטן עדיפא, ומשני דליכא למידק ומאי לא רצו, לא רצו לא לייבם ולא לחלוץ מהאי לישנא בודאי ליכא להוכיח כנ"י, אלא אפי' ללישנא בתרא דמוקי פלוגתי' דר"י וריב"ל בחליצת קטן וחליצת גדול, ובביאת קטן כ"ע לא פליגי דעדיפא ורצו להוכיח ממתני' דחליצת גדול עדיפא, ומשני לא רצו דמתני' לא רצו לא לייבם ולא לחלוץ, והא דאמרינן ביאת קטן עדיפא הוא מצד הסברא דעיקר מצוה ביבום וצ"ע.

★ ★ ★



## רבי אליהו דוד רבינוביץ - תאומים

אבר"ק ירושלים ת"ו

קונטרס 'העלם דבר' הנדפס לראשונה בזאת מתוך כת"י רבינו האדר"ת, תוכנו הערות וצינונים לדברי רבותינו בעלי התוספות בפירושיהם לתורה, למקומות בהם הביאו הם אמרים בשם רבותינו ז"ל, ולא נמצא זכרם בספרי חז"ל - אשר הגיעו לידנו - בשום מקום.

גאונותו הנודעת למשגב של רבינו האדר"ת משתקפת יפה מתוך קונטרס זה, שכן אך מי שענינו כיונים על אפיקי התלמודים וכל ספרי חז"ל סדורים בזכרוננו ומונחים בכיסו, יכול היה לחרוץ משפט על מאמרים שונים כי אין להם מקור בדברי רז"ל בבבלי בירושלמי ובמדרשים השונים. ואכן מפעים הוא הדבר שבכל מקום בו כתב רבינו כי לא נמצאו הדברים במקור אשר צוין להם, ואף אם כתב זאת בדרך אפשר וכיו"ב, לא נמצאם גם כיום<sup>1</sup>, על אף כל המצאות ושכלולי אופני החיפוש למינהם.

רוב ההערות שבקונטרס זה מתיחסות לקובץ הנקרא 'רבותינו בעלי התוספות על התורה', אשר הופיע לראשונה בוארשא שנת תרל"ו. חיבור זה נדפס יחד עם תוספות הריב"א עה"ת וכן חידושי רבינו עובדיה מברטנורא (אשר המו"ל הראשון (בליוורנו תקמ"ג) כינם בשם עמר נקא). ולפיכך חלק מן ההערות כאן נסובות גם על דברי הריב"א והרע"ב. אחדים מן ההערות מתיחסות לספר פענח רזא ובסופו ג' הערות על ספר אור החיים עה"ת.

זכתה אכסניא חשובה זו שנדפסים בה לעת האחרונה תורה חדשה מאת רבותינו בעלי התוספות על התורה, ולפיכך נכון וראוי הוא שיקנה קונטרס זה מקומו כאן. כתה"י ניתן לפרסום כאדיכות מכון אהבת שלום בירושת"ו. אשר שוקד על גאולת כתבי האדר"ת כולם והתקנתם לדפוס, וכבר הוציאו תח"י ד' כרכים מתורתו הנפלאה, בסדרת 'אוצר כתבי האדר"ת', ועוד ידם נטויה. כרך ד' חילם.

בצאלל דבליצקי

## קונטרס העלם דבר

בעזה"י

א).<sup>2</sup> בתוספות על התורה סוף פרשת שלח כתבו בפסוק "על ציציית הכנף, פתיל שצריך לפותלו, ואמרו רבותינו ז"ל נמי ציציית שלישי גדיל ושני שלישי ענף, והטעם כדאמרינן במדרש "שמונה חוטין של ציציית כנגד שמונה דברים שבלב", אי נמי שמונה שמות יש לו ללב והלב הוא תלוי בשלישי גופו של אדם, ולכך היו חוטין מתחילין משלישי הראשון ונמשכים עד שני שלישים כמו שיש מן הלב עד סוף גופו של אדם שני שלישים, מהר"ם".

1 למעט מקום אחד (ראה לקמן אות ד') בו כתב רבינו כי לא ידע מקורו, ובאמת הוא נמצא בתנחומא ישן שהוציא ש' בוכר. בוויילנא בשנת תרמ"ה. אלא שחיבור זה שלפנינו נכתב (ע"פ סימנים שונים) בשנת תר"מ לערך טרם הדפסת מדרש זה.

2 הערה זו נדפסה ע"י רבינו בעילום שמו בקובץ 'כנסת הגדולה' ח"ד [ווארשא תרנ"א] במאמרו 'לשכת חשאים' אות ט', ע"ש. [לשכת חשאים', חזר ונדפס בתוך ספר תפלת דוד, הוצאת מכון אהבת שלום ירושלים תשס"ד עמ' קלג].

כד (תקלב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ולוי העני ברעת נעלם איה מקום כבוד המאמר שבמדרש שזכרו התוס', וגם מה המה השמנה דברים שבלב, ויעוי' במדרש קהלת<sup>3</sup> בפסוק [דברתי אני עם לבי] שחושב דברים רבים הנאמרים בלב, ועוד נמצאים רבים יותר כמו שהעיר הגריעב"ץ.<sup>4</sup>

ב. בחי' הריב"א פרשת בראשית, ס"פ אשר ברא אלהים לעשות, "ולפי שנגמר בנין הבית ברביעי אמרו רז"ל אין מסיימין בד', שהרי הקב"ה סיים בנינו בד' ושוב לא בנה בנין אחר, וכך נהגו שהמסיים בד' לא מסתייע להתחיל", ע"כ מיסוד בכור שור.

לא ידעתי מקומו, ועי' ביו"ד סימן קע"ט ס"ב, מבואר שאין מתחילין בב' וד', ורבינו הגר"א ז"ל ציין לזוהר פנחס (רל"א א'), ושם סוד"ה מחול מבואר בקיצור דלית סימן טוב בב' וד', אולם בפ' עקב (רע"ג א') אמרו שם והתנינן דאין מתחילין בשני ואין מסיימין בד' דהיינו בב"ד כו' וצ"ע. ויעוי' ברע"מ פ' תצא (רפ"ב ב') א' שם אין מתחילין בב"ד, ונדפס שם נ"א אין מתחילין בב' ואין מסיימין בד'.<sup>5</sup>

ומצאתי בס' הרוקח הגדול ה' יוה"כ סי' רט"ז, שכ' "לכך אין מתחילין ואין מסיימין ביום ב"ד שאין כתיב בהם" (וברוקח כתוב משימין והוא ט"ם וצ"ל מסיימין).

ג. בתוס' עה"ת ר"פ נח, כתוב אצל נח נח, כל שנכפל שמו בידוע שהוא צדיק כמו אברהם אברהם, ומקשינן בירושלמי והכתיב תרח תרח ומשני הדא אמרה שעשה תשובה. ואני לא ידעתי אנה אמרו כן בירושלמי. ואולי הכוונה על המ"ר,<sup>6</sup> כדרך הראשונים לקרוא את המדרשים בשם ירושלמי.<sup>7</sup>

ד. שם, בפסוק ויאמר עבד עבדים גו', כתב "וגם פרע לבני שם בשעה שנכנסו בני אהרן להקריב נשרפה נשמתם ולא גופן ולא לבושיהם לפי שהיו מבני בניו של שם. וגם כשנשרף סנחריב מלך אשור נשרף ולא בגדיו לפי שהיה מזרעו". בעניותי לא ידעתי מקור הדברים האלו.<sup>8</sup>

ה. בפ"י הרע"ב (הנדפס ביחד עם תוס' עה"ת), ר"פ תולדות, הקשה במה שאמרו שם צר קלסתר פניו של יצחק, הלא אדרבה "אמרינן רוב ממזרים דומים לאביהם". - לא ידעתי מקומו. ועי' במ"ר פ"מ.

3 פרשה א' א' ט"ז.

4 בלשכת חשאים שם כתב רבינו בנו"א ע"ד הריב"א: ולמיעוט ידיעתי בתוה"ק בעונותי, לא ידעתי מקור הדברים ולא פשוטן של דבריהם, אם בחומרות הלב חשבו חז"ל בסוף פ"א דאהלות ששה במפתח הלב [החזה], ואם בפעולות שבלב חשב בקהלת רבה פ"א הרבה מאד, והג"ר יעב"ץ ז"ל במגדל עוז הוסיף כהנה [וגם הוא השמיט ואינו תחת ידי כעת]. גם השמנה שמות שבלב לא ידעתי כוונתם. ובפיוט קדושת מוסף יום א' דר"ה המיוחס להקלירי כתוב שם הליכות עולם ששה כמו ששה בלבביהם, וע"ש במפרשי המחזור, עכ"ל. ובחיבורו דקדוקי סופרים על מעשה תורה (כת"י, אות קנ"א) כתב רבינו: עשרה דברים נאמרו בלב וכו' במגדל עוז להגאון רבי יעב"ץ הוסיף הרבה על דברי המדרש קהלת שחשב גם שם יותר מעשר וגם הוא השמיט ואכ"מ, ע"כ.

5 עיין ברכ"י יור"ד שם בשו"ב.

6 ושם הוא בפ' לח.

7 עיין מה שהאריך בענין זה מהרצ"ח באמרי בינה סי' ב.

8 מדרש זה כשינויי לשון קלים נמצא בתנחומא ישן נח פ' כא. וענין סנחריב שנשאר בכגדיו ובגופו מבואר גם שם צו ס"ג שמות רבה סי' יח. וברש"י ישעיהו י' ט"ז בשם מדרש אגדה. וראה גם צרור המור ריש פרשת צו בשם מדרש השכם.

ו). בתוס' פרשת תולדות פ' ויגדלו הנערים, הקשו במש"ש<sup>9</sup> דלא מרד עשו בחיי אברהם, והרי היה ט"ו שנים בעת שנפטר א"א ולפי החשבון מרד שתי שנים בחייו. וכתבו, בירושלמי פריך לה הכי, ומשני שנתים מרד במטמוניות אבל לאחר מותו מרד בפרהסיא. - לא ידעתי אנה אמרו כן<sup>10</sup>, ועמש"ל פ' נח בס"ד.

ז). כפי' הריב"א פרשת ויצא, פסוק והנה היא לאה, כ' ע"ד רש"י שמסר לה סימנים, אמרו כפר' יש נוחלין שהסימן הי' נדה חלה הדלקת הנר. - ל"נ לפנינו, ועי' בזה"ק שא"ל סימנים אחרים.<sup>11</sup>

ח). בתוס' פרשת וישלח, פסוק על כן לא יאכלו בני ישראל, לכך אסר להם הקב"ה גיד הנשה כדי שיהיו זהירים במצות לוייה, ולכך הוזהר יעקב ללוות את יוסף בנו כששלחו אל אחיו. לא ידעתי אנה נמצא רמז לזה שהוזהר כן<sup>12</sup>, ואולי מל' וישלחו אמרו כן. שו"מ כפ' ויגש, שכתבו שם<sup>13</sup> בפסוק וידברו, שמלשון וישלחו משמע שהיה מלוהו וע"ש.

ט). כפי' הרע"ב פרשת מקץ, פסוק ויגלה, "ומשמע מכאן שגלח גם את זקנו בתער וקשה האיך עשה איסור" כו'. תמוה, מנין משמע זה כלל כדי להקשות.

י). בהריב"א ס"פ בשלח, פסוק ומטך אשר הכית בו את היאור, "וכי משה הכהו כו', ובפסחים מוכיח מכאן ששלוחו של אדם כמותו, שאהרן היה שלוחו של משה". - ל"נ כלל בפסחים לא בבבלי ולא בירושלמי, וגם במק"א לא ידעתי אנה המאמר הזה.<sup>14</sup>

יא). שם, פרשת יתרו, פסוק וידבר אלקים, "יש במדרש כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמאי כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כו'", יעו"ש. כמה ראשונים ז"ל<sup>15</sup> כתבו אותו המאמר בשם מדרשים, ובעניי ל"מ, ועמש"כ בקונט' עמרות אדר בר"פ בראשית בס"ד.<sup>16</sup>

9 ברש"י כה כז, ומקורו בב"ר ס"ג.

10 בחזקוני שם מביא דברי הירושלמי הנ"ל בשם נמצא באגדה'.

11 ל"מ בזה"ר. וידועים דברי הרב חסד לאברהם (עין הקורא נהר סא) שהביא מסכ"י שסימנים שמסר יעקב לרחל אלו הם, שקודם תשמיש תיגע בכוח רגלו הימנית ובוהן ידו הימנית ותנוך אוזן הימנית והיא סגולה לסלק ולהבריח ממנו כח הסט"א שמעורר האדם לידי תאוה שלא לש"ש, עכ"ד. וז"ל הגחיד"א בפני דוד פרשת ויחי אות ג: ובתוס' יבמות דף ע"ו כתבו כן שלא מיעכה באצבע דומיא דתמר כמ"ש בסנהדרין ע"ש וכו' ולפי הפשט אפשר דזהו הסימנים שמסר יעקב לרחל והיא מסרתם ללאה כמש"ל. ובס' דעת זקנים כתוב דהסימנים היו נדה חלה הדלקה אבל אינו מתישב דאין שייכים לליל הנשואין ברם יתכן דלמדה למעך אז כדי שיהא טיפה ראשונה הבן הבכור וכו'. ברם מז"ה בס' חסד לאברהם לימדנו מה הם הסימנים שמסר יעקב לרחל ע"ש והדברים עתיקים בקדושת הזיווג לך נא ראה, עכ"ל. ועיין מש"כ גם במורה באצבע סי' ב' אות נד. ובחמדת ימים למהר"ש שבזי ז"ל פרשת ויצא כתב: ומה סימנין מסר לה, אמר זה סימן יהא ביני לבינין שלקחתי בכורה מעשיו בעדשים, והברכה בשני גדיים. ויש פי' מסר לה מצות נדה אמר זה סימן (כשאניכם) [כשאניכם] תאמרי טהורה אני. ויש אומרין מסר לה קמיעין שתלויין לו בצוארו סוד זכות אבותיו. ד"א אמר לה מילה וטבילה סימן לישראל. ואני אומר מסר לה זה וזה וגלית לאחותה הכל וכו'. (ובדיואן לבני התמן אשר ברובו הוא משירת מהר"ש שבזי ז"ל, בשיר המתחיל אני אבטח, יאמר המשורר: '...ומה סימן אשר מסרה רחל וכו' ולא תשיב ברכה או בכורה ולא תשיב בנדה או בחלה...' שו"ר ששיר זה יסדו רבי שלמה ב"ר יעקב רצאבי). וע"ע שולחן הטהור סי' ר"מ אות ח דבר חדש.

12 עיין גם שפתי חכמים בראשית מה כז.

13 בבעלי התוס'.

14 ובסנהדרין (צט, ב) לא אמרו אלא דמכאן שהמעשה כעושה עי"ש.

15 בעל הטורים ריש בראשית, וכ"ה באבודרהם בפירוש הקדיש.

16 עי"ש שהעיר דליתא לפנינו. ועיין מה שכתב על מאמר זה בתפילת דוד עמ' יד.

(יב). בהריב"א כ"פ שמיני, ס"פ הן היום הקריבו, כ' דאכילה באנינות חמירא שהיא בגוף הקרבן, אבל אנינות (לפה"נ צ"ל אבל הקרבה באנינות) קילא מפי שעיקר הקרבה היינו ה' עבודות שחיטה קבלה הולכה הובאה זריקה ושלישה האחרונות אינם בגוף הקרבן מ"מ קילא דשחיטה כשירה בור כו' כו', ע"ש. מלכד שהדברים אינם מובנים, דהדם שהוא עיקר הקרבן יהא קיל מאכילת הבשר שאינו מעכב כלל את הכפרה<sup>17</sup>, - אבל היותר נפלא אני על לשון הובאה שלא הבנתי מה הוא.

(יג). כפי' הרע"ב<sup>18</sup>, פסוק אך מעיין ובור, "ובגמ' דרשו אך מעיין ובור שמעיין ממהר בזוחלין ומקוה באשבורן, ודרשו אך מעיין כלומר המעיין ממהר כמו שהוא ובור מקוה מים כלומר שמטהר בהיותו נקוה ועומד דהיינו באשבורן". - לא ידעתי מקומו כעת בגמ' אנה דרשו כן.

(יד). שם כ"פ בהעלותך, פ' ויהי בנסוע, כתב שדרשו בגמ' פסוק ויסעו מהר ד' אל תקרי מהר ד' אלא מאחר ד' כו'. לא נמצא בשום מקום לשון זה בגמ', ועי' שבת קמ"ז א', ותענית כ"ט א'.

(טו). בהריב"א<sup>19</sup>, פסוק הצאן והבקר, הביא ל' רש"י<sup>20</sup> שכ' "חסך" הכתוב, וכ' "כפ"ק דיבמות גבי ענין אחר וז"ל אלא שחסך הכתוב "חסך מעונותיהם ולא דקדק אחריהם" לפי שחס על ממונם כו". - הנה מש"כ פ"ק דיבמות, אולי צ"ל דזבחים ו' ב' יעו"ש, ואולם ל"נ זה כפרש"י שם, ועיקר המאמר חסך מעונותיהם ולא דקדק אחריהם, לא ידעתי כעת מקומו בדברי חז"ל.

(טז). שם, כ"פ בלך פסוק בנו בעור, פרש"י מנה בן פרס, ר"ל שהמנה אחד מששים מפרס שהוא מטבע, ר"ל שאבותיהם היו במעלה אחת מששים חלקים שהיו (אבותיהם) [בניהם] וד"ל. - הנה דברי רש"י הם ממ"ר<sup>21</sup>, וכלשון הזה נמצא בגמ' תענית כ"א ב', והפירוש הוא פשוט, פרס הוא חצי מנה ע"ש. וד' הריב"א נפלאים מאוד, ולפה"נ איזה תלמיד טועה כתבם, ונתחלף לו בהך דחולין קל"ז סע"ב, עש"ה.

(יז). כפי' הריב"א, פרשת תצא פסוק ולקחת לך, "ואני שמעתי דבירושלמי אמר דלא הותרה יפת תאר רק לאחר ז' שכבשו וז' שחלקו"<sup>22</sup>. - כמדומני שלא נמצא זה בירושלמי, ולפה"נ גם בכאן כיון למדרש<sup>23</sup>, והיינו למדרש שמואל רבתא<sup>24</sup> דאי' שם כן ע"ש פ' כה.

(יח). פסוק וגלחה את ראשה, "כמין מצורע, ואף הזאת ג' וז' מעונה כדן לוקחה בשבי כדמפרש במכות". לא ידעתי מקומו, ולא כוונתו, ועי' ספרי פרשת מטות.

(יט). כפי' הרע"ב, פרשת וישלח, פסוק תחת האלון "והוציאו מטתה כלילה כו' אף הכתוב לא פרסמה כן בירושלמי". - לא ידעתי מקומו.<sup>25</sup>

17 עיין גם כפי' הראב"ד לתו"כ שם דהקרבה באנינות קילא מאכילה שהרי כה"ג מקריב ואינו אוכל ע"ש.

18 שם פרשת שמיני.

19 שם פ' בהעלותך.

20 במדבר כ' יב.

21 שם ל"מ אבל כ"ה בתנחומא שם סי' יג ובילקוט שם רמז תשס"ח.

22 וכן הביאו ד"ז משם הירושלמי בתוס' הרא"ש ותוס' רבינו פרץ קדושין ע"א, סמ"ג עשין קכב וחזקוני לבמדבר לא נ.

23 ישל"ע בזה אי חשיב כדבר הלכה, וא"כ אם שייך למימר שהוציאו הלכה מן המדרש.

24 שוח"ט שמואל.

25 ועיין תנחומא כי תצא ד'.

כ). בתוספות פרשת משפטים פסוק ושש שנים תורע, "איתא במדרש דאפילו אין לו לאדם אלא חורבה אחת בתוך גנו חייב לעבדה בכל יום"<sup>26</sup> - בעניותי לא ידעתי מקומו כעת. ומש"כ להלן: "ונראה לה"ר משה שזהו דווקא בארץ ישראל כדי להרבות הפרשת תרומות ומעשרות", לכאורה גם משום מצות ישוב א"י יתחייב. ויעויין דבר נפלא בחידושי חתם סופר סוכה ל"ו א'.<sup>27</sup> ויש להביא ראיה לה"ר משה דדווקא בא"י מירושלמי שלהי סוטה פ"ה במערכי מלחמה יעו"ש.

כא). בס' פענה רוא, פרשת בראשית, בפסוק אלקים, בהגהת המגיה הגאון רבי יצחק ז"ל, ואמרו חזור חזור כו'. לפה"ג כוונתו להמאמר המורגל בפי העולם "חזור חזור ואל תצמרך לבלדר", אשר גם הג"ר יעב"ץ בעליותיו הביאו<sup>28</sup>, אבל לא נודע לי מקומו וממי יצאו הדברים.<sup>29</sup>

כב). שם, בפרשת תולדות, פסוק בתולה ואיש לא ידעה, כתב "ועל פרש"י תימה הכתיב<sup>30</sup> והמלך לא ידעה ואעפ"כ בא עליה שלא כדרכה כדילפינן נאמר כאן ותהי לו לסוכנת ונאמר להלן ההסכן הסכנתי כו", ויעו"ש בדברי המגיה. והדברים מפליאים לומר על דוד המלך ע"ה ד"ז מה שהרבה מרבתינו ז"ל כ' שהוא איסור המור לבא על אשתו שלכ"ד, ולמה יקחנה דווקא לשלא כדרכה. וביותר מבהיל הדבר שלא נזכר בשום מקום דבר זה כלל.<sup>31</sup>

ועי' בתום עה"ת, פסוק זה, בפ' הריב"א, שכ' ואיש לא ידעה, לא תלה הכתוב הידיעה בהאשה לפי שהיתה צנועה, ובכל מקום תולה באיש אשר לא ידעו איש דבנות לומ, וכל המף בנשים אשר לא ידעו איש, ולכל אשה יודעת איש דבנות מדין, לפי שדרך בנות הגוים פרוצות לידע ולבקש הזנות. וי"א ידיעה דאיש היינו שלא כדרכה, ידיעה דאשה היינו כדרכה, הלכך בנות הגוים פרוצות דכתיב (צ"ל כתיב) אשר לא ידעו איש, דמשמע שלא ידעו כדרכן אבל ידעו שלא כדרכן, אבל כאן תלה הידיעה באיש לומר לא ידעה איש אפילו שלא כדרכה,

26 עיין גליוני הש"ס לפסחים קיג, ב על תוד"ה ואין.

27 ז"ל שם: שמעתי ממ"ו הפלא"ה זצ"ל בהא דפליגי רשב"י ור' ישמעאל ר"פ כיצד מברכין ומסקי' הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם אמר הוא ז"ל שעשו כרשב"י ולא רשב"י ממש דודאי מי שכוונתו לשם ה' הבוחן מחשבותיו ויודע עשתותיו בודאי יעלה בידו אלא הם עשו כרשב"י נדמו לו ולא בעצם תוכניתם ע"כ לא עלתה בידם ואמר היינו דאמרי הכא אתרוג הכושי היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעורו הוא כשר אך דומה לכושי שרוצה לדמות עצמו לרשב"י זה פסול כי לא עלתה בידו ע"כ דברי הרב ודפח"ח. מכאן ואילך תוספת דברי תלמידו הפעוט כמוני נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ואספת דגנך אלא בא"י ורוב ישראל שרויין שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום יישוב א"י ולהוציא פירותי הקדושי ועל זה צייתה התורה ואספת דגנך ובעוז זורה גורן השעורי' הלילה משום מצוה וכאלו תאמר לא אניה תפילין מפני שאני עוסק בתורה ה"נ לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה ואפשר אפילו שארי אומניו' שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצוה אבל כשאנו מפוזרים בעו"ה בין או"ה וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן מודה ר"י לרשב"י וע"ז אנו סומכ"י על ר' נהוראי במתני' סוף קידושין מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה היינו בח"ל וכנ"ל והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי אפי' אינו נדמה אלא כושי ממש דהיינו רשב"י וחבריו האמתיים מ"מ הא לן והא להו לבניי בכל כשר ולבני א"י פסול דבעי' יישוב א"י ע"י ישראל, עכ"ל.

28 חלון צורי סוף אות עה.

29 במעשה טוביה (ח"ג ויניציאה תס"ז דף קנא, א) הביא מאמר זה בשם גמרא, וליתא. מאמר זה נזכר גם בספר הפליאה (פשעמישל תרמ"ד ח"ב דף יז, א). ושם בנוסח: 'חזור חזור יפה מבלזור' ובנוסח זה נזכר גם ביעב"ץ שם. אף הרב אברבנאל בפירושו 'נחלת אבות' למס' אבות פ"ה זכר למאמר זה עי"ש.

30 גבי דוד. מלכים א. א.

31 וכ"כ הגחיד"א בפני דוד (חיי שרה אות יד) אחר שהביא דברי פענח רזא אלו: ואני אומר ישתקע הדבר ולא יאמר ואסור להרהר בזה ח"ו על משיח ה' קדש קדשים בילדותו וכ"ש בזקנותו וכו'. ועי"ש שהאר"ן בבירור מהות הסוכנת מדברי רבותינו ז"ל.

כח (תקלו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ואיננו נכון שהרי ב' וירא פרש"י ונדעה אותם למשכב זכור כמו אשר לא ידעו איש, הרי ידיעה דאשה שלא כדרכה, עכ"ל.

ובגליון כתבתי ע"ז בס"ד, זה שנים כבירות, לפה"נ מעם אותם הי"א, עפמ"ש"א בקדושין כ"א ב' דאשה א"ל הנאה משלכ"ד [ומאי דפריך שם מאן דל"ל הנאה לתרווייהו, ישבתי בס"ד בחי' לאהע"ז] וא"כ ל"ש כ"כ ידיעה דאשה בשלכ"ד, וכפי' המפרשים ידיעה הוא ל' חיבה, משא"כ באיש אחת לו מאיזה מקום שנהנה. ואולם תקשה על הי"א מדכתיב והאדם ידע א"א ותלד, משמע שידיעה הוא במקום שתוליד מזה.

וי"ל קרוב לדברי הי"א, ידיעת איש, ר"ל כפ"מ שיודעין את האיש, ר"ל במשכב הזכור, והיינו שלכ"ד באשה, אבל באשה אין ידיעתה רק כדרכה שהיא עומדת להבעל רק כדרכה, אבל שלא במקום הראוי להזריע מיקרי שלכ"ד, ע"כ כינה הכתוב לפרש אם בעלו את האשה שלא כדרכה בשם ידיעת איש, היינו כדרך שיודעים הרשעים את האיש, ואם כדרכה, היינו כדרך כל הארץ. וא"כ הכל א"ש ורו"ק.<sup>32</sup>

(כג). שם, ר"פ וארא, "וארא בגי' יצחק להורות שבזכות יצחק ועל ידו נגאלו, וכדברי המדרש שניאות לשנות שמו מיצחק לישחק כדי שימעט הקב"ה בגזירת ת' שנה כמספר ההפרש שבין אלו ועמיד הגלות על רד"ו, מה שלא רצו לעשות אברהם ועקב לשנות שמותיהם על כך, וזהו אברהם לא ידענו" - לא ידעתי כעת מקומו של המאמר הזה.

(כד). שם, פרשת בא, בפסוק ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו כו', "י"מ שהרכותא היא שאע"פ שהעיר היתה אז מלאה נבילות, ולכן זכו לעצמות של בשר שכל הטעם בהם כדאמרינן משחרב בהמ"ק ניטל טעם בשר וניתן בעצמות". - לא ידעתי מקום אותו המאמר, אף שמורגל בפי כל. - ובל"ז הדברים אינם מתוקנים, ואין משיבין באגדה. וגם בדרושי ס' גליא מסכת הובא מאמר הזה.

(כה).<sup>33</sup> פרשת שמיני, את הארנבת, "היא חודש אחד זכר וחודש אחד נקיבה" - הוסיף המגיה ולכך כתיב הוא וקרין היא. והדבר תמוה מאוד שלא נמצא כלל בע"ח כזה. ולפה"נ נתחלף לו בממכת"ה באנדרוגינוס עי' במג"א סי' תקפ"ט<sup>34</sup>, וגם שם תמוה ואכ"מ.<sup>35</sup>

(כו).<sup>36</sup> פרשת אמור, "ואף למדרש תנחומא דכ"מ שנא' אמור ואמרת במרה נאמר, והמופת כי אמור גי' במרה כו' כו'". הדבר תמוה מאוד, וכרגע לא ידעתי מקום המאמר, והגימ' אינו מכריח.<sup>37</sup>

(כז). שם, "אני ד' מקדשכם וסמיך ליה פרשת מועדות לומר שחייב לקדש את עצמו ברגל". לשון זה לא נזכר רק לטהר כבר"ה מ"ז ב'. ואולי היא היא עי' ירושלמי פ"ק דשבת ופ"ב דשקלים.

32 עיין מה שהאריך בזה רבינו בספרו סדר פרשיות בראשית שם. פענח רזא.

34 סק"ב. שכתב כן בשם הרי"ף. כבר העירו דלא נמצא כן ברי"ף, ראה גם הערה הבאה.

35 ובקהלת יעקב (ערך אנדרוגינוס) כתב להיפך וז"ל: ועיין להרב מג"א באו"ח סי' תקפ"ט סק"ב שכתב משם הרי"ף דאנדרוגינוס פעמים שהוא זכר ופעמים שהוא נקבה ולא ידעתי היכן כתב כן הרי"ף. והדברים תמוהים דאמת נכון הדבר נמצא כתוב דארנבת הוא כן, אבל במין האנושי זכר, עכ"ל הנצ"ל. ועיין מש"כ מהר"א האתמרי בספרו מדרש תלפיות ערך ארנבת (מהדורת ווארשא תרל"ה דף עב).

36 פענח רזא.

37 הגימטריא נזכרה גם בספר פשטים ופירושים לרבינו יעקב מווינה (מגנצא תרמ"ח) ריש פרשת אמור.

כח).<sup>38</sup> פרשת בלק, פסוק לו יש חרב בידי, "כמו שמצינו גבי אלישע ששלח את גחזי עם מקלו להחיות את הנער והחיה בו את הכלב, עשה המקל שליחותו ולא היה יכול להחיות אח"כ את הנער".<sup>39</sup> - לא ידעתי מקור הדברים.

כט). באוה"ח ר"פ לך, כתב "ואמרו עוד מאן דביש ליה בהאי מתא ולא אויל למתא אחריתא צועק לפני ד' ואינו נענה. - לא נמצא דבר זה בשו"מ, זולת בספ"ה דב"מ ע"ה ב/, ושם תניא שלשה מהצועקין ואינן נענין הקונה אדון לעצמו וכו' וכו', ופרש"י צועקין בב"ד של מטה. ואיך נפרשהו לענין שיצעק לפני ד' בכה"ג היד ד' תקצר להושיעו במקום שהוא.

ל). שם בפ' ויצא, פסוק ויאהב יעקב את רחל, כתב או יאמר ע"ד אומרם ז"ל בדין זיווג ת"ח שצריך שתהיה לו אשה נאה, כנגד יצה"ר. - מאמר זה לא ידעתי כעת מקומו. והך דשבת כ"ה ב' מש"ש ר' אבא ע"פ נשיתי טובה זו אשה מקושטת לתלמידי חכמים, לענין עונג שבת נאמר. ואולי כוונתו למש"א במ"ר מעם שהיו האמהות עקרות יעו"ש.

לא). שם, בפסוק המעט קחתך את אישי גו' ולקחת גו', תכוון לומר כי בחינת הלידה מתהווה מרוב זיקוק ומהתמדת שכיבת<sup>40</sup> הבעל וכמאמרם ז"ל בכמה מקומות. כעת לא ידעתי על איזה מאמרים הוא ז"ל מכוון.<sup>41</sup>

גם מ"ש שם "ומעם יעקב שהיה עושה הפרש בין שתי נשיו לצד שאין עליו חיוב לאה זולת עונה האמורה בתורה, לא יגרע, כי לא נשאה ברצונו ובידיעתו וכמעשה שהיה, מש"א"כ רחל אשתו זאת ובה עבד פעם ראשונה ושניה עכ"ל, אינני מבין ד"ק, איזה חוב יש על אשה יותר מעונה האמורה בתורה, שהיא לת"ח פ"א בשבוע, ועי' כתובות ס"א ב', וביבמות מ' א' מפרש הגמ' דנקט במתני' ארבעה כי היכי דלמטי' עונה בחודש, ועי' סנהדרין ק"ז א' בדוד המלך ע"ה שאפילו בשעת חלו לא ביטל עונתו, ע"ש בפרש"י, ואם כשמשותקת, גם אז היא עונתה, בודאי גם בלאה ה' נוהג כן, וחלילה לאותו צדיק למנוע גם מעט עונה מלאה.

ומ"ש שם בפסוק וירא ד' כי שנואה לאה, היינו שהשי"ת לכד ראה כי היא שנואה בלב יעקב, שרא ליה מריה לכתוב כן על בחיר האבות, והגמ'<sup>42</sup> תמה אפשר בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב כו', והוציאו כי שנואה מפשטיה.<sup>43</sup>

★ ★ ★

38 בפענח רזא.

39 ענין גיחזי והחיות הכלב נזכר גם בספר אמרי נועם לר"י דיליישקאש (מתורת רבותינו בעה"ת) פרשת בלק שם. ובמהדורת ירושלים תשל"ל העיר המו"ל שם: עיין ספר עדן מקדם לר' רפאל משה אלבאז (פאס ת"ש) ערך גיחזי ב' שהביא מסכ"י ישן נושן'. (ואינו תח"י, ושמא לזה התכוון גם ר"ש קרויזר במעם לועז למלכים ב' ד ט"ז. שצ"י מקור לדבר זה: 'כן מצאנו בספר קדמון מתימן ועיין כ"י. וראה שם עוד במעם לועז שצ"י שבתרגום איתא שהחיה ארי ולא כלב, למקור הדברים צ"יין 'ראב"ש' ופתרונו מצאתי בספרו לשמואל עמוד כ"ה יר' אברהם ב"ר שלמה שי"ל ע"י אי"ה עפ"י כ"י המוזיאום הבריטי). וכן בספר פשטים ופירושים לרבינו יעקב מווינא לבלק שם. גם רבינו הרוקח הזכירו (ספר חכמת הנפש, לבוב תרל"ד, עמ' יד, 'הנה גיחזי שם המשענת על הכלב וחיה') וע"ע פני דוד לשמות אות כ.

40 כ"ה באיזה דפוסים. בדפו"ר: שכונת.

41 אולי נתכוין למאמרם (עירובין ק, ב) הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה וכו'.

42 ב"ב קכג, א.

43 עיין ב"ר ע"א שג' דפירשו שנואה כפשוטו. וכן בוורה ח"א דף קנד תמה דא"כ יהיו בניה בני שנואה ח"ו. וראה תו"ש ויצא שם אות פח.



## חידושי תורה

הרב אליהו גרינצייג

### אין עושין מצוות חבילות בליל הסדר

מצוות חבילות חבילות וכו'. ע"כ. ועיי"ש גם מא"ב ד"ה אמר שהאריך, וכן הוא בסמ"ג עשין מ"א. וראה עוד בשו"ת מהרי"ל דיסקין כתבים סי' י"ח מש"כ על התוס' ברכות שם. ועל הוכחת התוס' מהא שמברך פרי האדמה ועל אכילת מרור על הכרפס כאשר אין לו אלא חסא, כנגד השיטה שאין לברך ב' הברכות על אותו כזית, י"ל דאע"פ שמברך שתיהן בטיבול ראשון, מ"מ ברכת המרור חלה בעיקרה על הטיבול השני, אלא דנקטינן שאין כאן הפסק כיון שהתחיל באכילה, וראה עוד להלן הביאור בזה.

אבל רבים מהראשונים סוברים כר"י טוב עלם שיש בזה משום חבילות חבילות, יעוי' בסדר פסח לראב"ן וז"ל, ומה שאין מברך המוציא ועל אכילת מצה על מצה אחת משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות. ע"כ. ובסדר פסח לרבינו שמעיה תלמיד רש"י כ' וז"ל, וקי"ל היכא דשכיח שאר ירקות מברך מעיקרא בפה"א, לפי שאסור לו לאדם ליהנות בלא ברכה ויפטור המרור הבא לאחר הגדה בברכת מרור בלבד, כשמברך על החזרת וכו', ושתי ברכות בבת אחת אי אפשר לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות ב' ברכות הבאות להתירו באכילה אינו רשאי לברך אלא ברכה אחת וכו', ולא נכון להמתין בברכת ירקות עד ברכת מרור אחר הגדה שיברך על ירקות בורא פרי האדמה ועל מרור על אכילת מרור כשם

כתב ר"י טוב עלם ביוצר לשבת הגדול וז"ל, "ולמה שאר ירקות באים תחילה, לפטור חזרת של מצוה ברכה ראויה לה, ושאיין לומר שתי ברכות כאחת שתיה או אכילה, ואי אפשר לאכול (ולשתות) [ולשנות] האחת בשכבר כרסו מלא, וכן בשתי מצוות פוטרין מחלה לחלה, על כי אין לשנות בשתי ברכות מברך על זו ועל זו ואינו אוכל עד שיגמור שתי ברכות." ע"כ. והתו' פסחים קטו, א הביאו דבריו וכתבו, וליתא דהא משום היכרא באין ולא שייך כאן חבילות אלא בתרי מילי ועוד דרב חסדא מברך שתיהן אחזרת וכו'. ע"כ. וראה מהרש"א. והגרע"א בגליון הש"ס ציין להתוס' ברכות לט, ב ד"ה הכל שכתבו בזה"ל, אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה דהוי כעושה מצוות חבילות חבילות, ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין. ע"כ. וכנראה ר"ל דמאותו הטעם שכתבו שם דברכת נהנין לא הוי חבילות, ה"ה כאן לענין ברכת פרי האדמה על המרור, לא הוי חבילות חבילות. ואכן כך מפורש בתו' ר"י מסירליאון ברכות שם וז"ל, ואין זה מצוות חבילות חבילות כיון שברכת מצה אינה אלא לשם מצוה אם אומר עליהם המוציא וכו', ואמרין נמי בפ' ערבי פסחים דמי שאין לו שאר ירקות מברך על החסא בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ולא חשבינן ליה

לב (תקמ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

וכן באמת מפורש שם, ואף זה תמוה כנ"ל, דעל שלימה דמברך המוציא למה לי כזית, והא אינו אלא כשאר ברכת הנהנין.

והנה אע"פ שדברי הרא"ש והמרדכי צ"ע, מ"מ אף דברי ביאור הלכה שם לא הבנתי כלל, דהנה בשו"ע שם מבואר שיאכל כזית מכל אחת ואחת, וכתב במשנ"ב סק"ט בשם האחרונים, דהטעם הוא לפי שנחלקו הפוסקים אם ברכת אכילת מצה עולה על הפרוסה והמוציא על השלימה, או איפכא, דאכילת מצה על השלימה והמוציא על הפרוסה, ולכן צריך כזית מכל אחת, והוא פשוט דכיון דהמצה של מצוה צריכה כזית, ואפשר שהוא של שלמה, ואפשר שהוא של פרוסה, לכן צריך לאכול ב' כזיתים משתייהן. ובביאור הלכה שם ציין שנתבאר טעם הדין במשנ"ב, אבל כתב שעיקר הדין הוא תמוה מאד, דלא נזכר בשום מקום שצריך לאכול בלילה ראשונה ב' כזיתים, מלבד ברא"ש ובמרדכי, ובגמ' זכרו רק כזית אחד לצאת יד"ח מצות מצה. ותו הוסיף, דאף להראשונים שמצריכים ג' מצות הוא רק משום לחם משנה, וגם הא דהצריכו לכיון בברכה ראשונה על מצה אחת ובברכה שניה על מצה שניה, הוא משום שלא יהיו מצוות חבילות חבילות, אבל גם לדידהו שתי המצות הן דבר אחד וכמו לחם משנה בשבת, ומעיקר הדין יכול לאכול איזה שירצה, ורק משום שעל כל אחת מהמצות כיון בברכה, טוב לטעום מכל אחת, אבל בודאי די בכזית מכולן, וכל שכן לפי פסק המחבר שאוחז בשתייהן ומכוין בב' הברכות על שתייהן, יעושה בכל דבריו. ולענ"ד כל דבריו תמוהין טובא, דבודאי דברי הרא"ש והמרדכי שהצריכו כזית מכל אחת, צ"ע וכש"נ, ועליהם יש לתמוה מסתם הש"ס, דסגי בכזית אחד, אבל על השו"ע שפסק כן מהטעם שאין אנו יודעים על איזו מצה חיילא ברכת אכילת מצה, הרי בודאי שצריך כזית מכל אחת לקיים בודאי מצות אכילת מצה, על אותה מצה שעליה נאמרה הברכה. ועל הכרעה זו אין קושיא ממה שמצינו בגמ'

שמברך על המצות באחת המוציא ובאחת על אכילת מצה, גבי ירקות א"א לעשות כן, דתרי טיבולי תקינו רבנן כדי שישאלו תינוקות, ואי עביד להו בהדי הדדי מיחזי כטיבול אחד וכו'. ע"כ, יעו"ש. והובאו דברים אלו במרדכי סוף פסחים ב"הא לך הסדר בקצרה", עיי"ש. וראה בפירוש התפילות והברכות לר"י ב"ר יקר ח"ב ע' כה מה שלמד מכאן לענין ברכות תפילין.

והנה הרא"ש פ' ערבי פסחים סי' ל' האריך בשיטות הראשונים בדין שלמות ולחם משנה בליל פסח, ומסיק "ועל הראשונה יברך המוציא ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה ואוכלן ביחד מכל אחת כזית וכו', והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד", ובפשוטו ר"ל דכיון שהובאה קודם לכן ש' הגאונים דבליל פסח דין לחם משנה הוא בחדא ופלגא משום לחם עוני, אע"פ שהרא"ש פסק דלא כוותיהו, ובעיניו ב' שלמות, ומלבד זאת נוטלים למצות מצה פרוסה, הנה הרוצה לצאת גם ידי דעת אלו הגאונים, יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מהשלימה והפרוסה כאחת. אמנם מש"כ קודם לכן עפ"י שיטתו שלו, שמברך המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה, ואוכלן ביחד מכל אחת ואחת כזית, אינו מובן, וכמו שכבר עמד בזה בביאור הלכה סי' תע"ה, דבשלמא מהפרוסה צריך כזית, לקיים מצות אכילת מצה, אבל מהשלימה שהיא מברכת המוציא למה לי כזית. ועי' אף במרדכי סוף פסחים ב"סדר של פסח", שהביא מנהג ר"י ליטול בידו הפרוסה והשלימה, ולברך המוציא ואכילת מצה על שתייהן, ובוצע משתייהן יחד, עיי"ש. וזה נראה כדברי הרא"ש הנ"ל לצאת יד"ח כל הדעות. ובמרדכי ב"הסדר בקצרה" הנ"ל כתב נמי כהרא"ש שמברך המוציא על שלימה ואכילת מצה על פרוסה, ונותן לכל אחד כזית מכל אחת ואחת. וכאמור מקור דבריו שם הוא בסדר פסח של ה"ר שמעיה,

לשונו, ומבואר כמש"כ. והנה מצינו עוד ראשונים דס"ל שצריך ב' כזיתים, הלא הם הראבי"ה סי' תקכ"ה, סדר ההגדה בספר האסופות, אמרכל ה' פסחים סי' ל"ב, ואכן כבר נמצא בראשונים שתמהו כנ"ל, הא ברכת הנהנין א"צ שיעור, ע"י לקט יושר לתלמידו של בעל תה"ד ע' 92 שתמה כן, וכתב אף הוא כהפ"ח דהטעם הוא לצאת ידי כל שיטות הקדמונים, יעו"ש, ברם א"א לפרש כן בכל הראשונים הנ"ל שלא כ"כ, ויעו"י אף בט"ז סי' תע"ה סק"ב שהביא שאלת הב"ח למה לי כזית להמוציא, וכתב שא"א לישב משום מחלוקת הקדמונים, דא"כ מדוע כ"כ הטור גם בלי שהזכיר שנחלקו בזה הגאונים וכנ"ל, ויעו"ש מש"כ לישב, דלכו"ע ב' הברכות יחולו על ב' המצות, ולא זכיתי להבין כונתו. ואף המג"א שם עמד בזה, וציין דכן מבואר ברמ"א סי' קס"ז ס"א דברכת המוציא צריכה לכתחילה כזית, ואכן יעו"י במ"א סי' קס"ז סק"ז שביאר שם כן ש"י הרמ"א, והביא אסמכתא לזה מהכא דצריך ב' זיתים, (ועי"ש בפמ"ג בא"א ס"ק ז' שהעלה דמכח הק"ו דאיתא בגמ' ברכות לה, א, שאם מברך כשהוא שבע, כל שכן כשהוא רעב, נמצא שברכת המוציא מהתורה, וי"ל דאז הוא דוקא בכזית, שהרי לכהמ"ז צריך גם אכילה וגם שביעה, וכמבואר בפוסקים, ומבואר בס"ד בקרואי העדה עניני תפילות וברכות, ובליל פסח שמצוה לאכול את הפסח על השובע, ממילא איכא ק"ו על ברכת המוציא שתהא מהתורה ושתהא אכילת כזית, וראה צל"ח שם בשם מחותנו הגר"מ בומסלא, ודבריו שם מתפרשים עפ"י הפמ"ג, והגר"מ בומסלא גופיה האריך בזה בחי' מהר"ם פישלס על או"ח סי' קס"ז ס"א. ומה שאין להפסיק עד שיאכל כזית, אולי י"ל דה"ט משום שלא להפסיק עד שיגמור המצוה, וראה אבודרהם עם תהילה לדוד ח"א ע' מח הערה קנא, דמשמע שאם הפסיק בתוך ט' קולות ראשונות ה"ז חוזר ומברך, וע"ע רמב"ן פסחים קיח, א, ומהר"ח או"ז סי' י"ט,

שסגי בכזית אחד, דלחכמי הגמ' לא היה ספק בזה, אבל עתה שנסתפק להקדמונים על איזו מצה לברך על אכילת מצה, א"כ צריך ב' כזיתים.

וכן מש"כ הביאור הלכה דהא דהצריכו לכוין כל ברכה על מצה אחרת, הוא משום חבילות חבילות, ומ"מ שתייהן דבר אחד, ומעיקר הדין יכול לאכול איזו שירצה, וכנ"ל, אין דבריו מובנים לי כלל, דמש"כ הטעם משום חבילות, הנה כאמור כן ס"ל לכמה ראשונים, אבל הפוסקים והתו' דחו דבריהם, ואכן לא קי"ל משום חבילות, אלא כדי לקיים מצות לחם משנה על ב' שלימות צריך לברך המוציא על שלימה, ולקיים מצות מצה על לחם עוני צריך לברך על פרוסה. ותו תמוהים דבריו, שהרי באמת לפי ש"י אלו הקדמונים, כיון שמברכים על אכילת מצה על הפרוסה, בודאי שממנה דוקא צריך לאכול כזית, וכן כיון שרוצים לקיים לחם משנה על ב' שלימות, בודאי שצריך לאכול מהשלימה, וכל דבריו צע"ג. שו"ר שכבר עמד הב"ח על שאלה זו, למה לי כזית מהשלימה, והרי לברכת המוציא א"צ כזית. ויעו"ש מה שתי', ואף הפר"ח תמה כן, והוא כתב להדיא דלהלכה לק"מ הא דצריך ב' זיתים בגלל הספק, אבל על הרא"ש והמרדכי תמוה, וזה ממש כדברינו הנ"ל, אך כאמור דברי ביה"ל תמוהין טובא.

ונמצא עתה תמצית הדברים הוא כך, דדברי הרא"ש והמרדכי, וכן הטור והשו"ע שפסקו כמותם, צ"ע, אמאי צריך ב' כזיתים, אבל להלכה פסק זה נכון ולא מטעמייהו, אלא משום הספק וכמו שמבואר בפר"ח, וכ"כ בשו"ע הגר"ז ובמשנ"ב. וכאמור פשוט שצריך לאכול כזית מאותה מצה שעליה בירך על אכילת מצה, וכן מצאתי מפורש בספר חי' הריטב"א פסחים, בהלכות סדר ההגדה ע' יב שכתב וז"ל, ומברך על הפרוסה ונותן ממנה כזית לכל אחד ואחד, ואם לא מספיקה היא יאכל מן השלימה, ועפ"ז נכון הוא שתהיה הפרוסה מספיק שיאכל כל אחד ואחד ממנה כזית. ע"כ

הנהנין גרידא, אלא ברכת המצות, והיות ויש לברכה זו חשיבות של ברכת המצות, צריך שיהיה שיעור כזית שתחול עליו הברכה.

ויש לבאר יותר, דהנה ודאי אם א"צ לברך ברכת הנהנין, משום שכבר בירך קודם לכן שלא לכונת מצוה כלל, הרי שאותה ברכת הנהנין אינה נידונית כלל כברכת המצות, ועתה כשצריך לאכול מצה, אין עליו חובת ברכת הנהנין להתיר את אכילת המצה, ברם אם כאשר צריך לקיים מצות אכילה, א"א לו לקיים המצוה בלי שיהא לו היתר האכילה ע"י ברכת הנהנין, אזי נקטינן שברכת הנהנין היא בגדר הכשר מצוה, וממילא היא עצמה נהפכת למעשה מצוה, וכאשר ברכה זו נהפכת בעצמה לכעין ברכת המצות, לכן יכול להוציא אחרים אע"פ שהוא עצמו אינו אוכל, וכן מה"ט צריך שתהא הברכה על כזית מאכל, וכמו כל ברכת המצות שאינה נאמרת על פחות מכשיעור, ועל כן קבעו חז"ל שברכת המוציא של מצה, צריכה אכילת כזית, ולפיכך נראה לפי שיטה זו, שהואיל ומצות מצה היא על הפרוסה, משום לחם עוני, ואילו ברכת המוציא היא על השלמה, וכדין מצות לחם משנה, וכן כדין ברכת הנהנין על השלם, וכיון שברכת המוציא היא הכשר מצוה לקיים מצות מצה, צריך להקדים אכילת כזית של המוציא להכזית של המצה, וגם הרי יתכן שכזית של המוציא אי אפשר כלל לקיים בו מצות מצה, כגון שאינה משומרת לשם מצה, או שאינה לחם עוני, או שאינה שלכם למ"ד דבעינן מצתכם, ולכן מה"ט אין לאוכלם כאחת, דרשות תבטל של מצוה, והעיקר דהרי הרצון הוא לקיים המצוה בפרוסה, ונמצא אפוא כדאמרן לפי שיטה זו, לאכול כזית מהשלמה, ואח"כ לאכול כזית מהפרוסה, ואכילת השלמה היא הכשר מצוה לאכילת הפרוסה, ולכן היא עצמה נעשית אכילת מצוה שתהא בכזית. (והגדר בהכשר מצוה, יש לראות זכר לדבר ביבמות ו,א, שכן הכשר מצוה, ובתוס' שם

ומשנ"ת בס"ד בקרואי העדה עניני חג הפסח בדין הלל כליל פסח, וראה גם בחי' ריד"ט (שכטר) פסחים ז,ב לענין בדיקת חמץ, אלא דהתם הברכה היא על ביעור, ונתקנה לפני בדיקה, ראה בפ"י התפילות והברכות לר"י ב"ר יקר ח"ב ע' סב, ולכן אין באמצע בדיקה גדר הפסק, ואכ"מ.) וע"ע בפמ"ג כאן ע"ד המג"א, וכן ע"ד הט"ז הנ"ל, וכתב שם דכונת הט"ז כהלבוש שהכל מצוה אחת, שאין מצוה בלא המוציא, ואין המוציא בלא מצוה, וכנראה כוונתו על דברי הט"ז על שאלת המהר"ל, עיי"ש ועדיין צ"ב. ותימה נמי על הביה"ל, שלא הביא דברי כל האחרונים הללו. (ועל ב' כזיתים במצה, יל"ד דהוי משום אין עושין מצוות חבילות כו' בגלל מצות אכילה של יו"ט, ועי' תו' ברכות מט,ב ומפרשים שם, ואכ"מ.)

והנה במקור הדין, בסדר ה"ר שמעיה, איתא בזה"ל "ומאכיל כזית מכל אחד ואחד, וכן מרור, דכל אכילה שיש בה ברכה לא יפחות מכזית", וגם במרדכי שם הובא זה אבל בשינוי "דכל אכילה המחויבת ברכה לפניה ולאחריה צריך שיהא שיעורו כזית", ויעו"ש בבגדי ישע אות י"ח, ועכ"פ נראה ביאור שיטתו כך, דהנה חזינן לעיל דהוא ס"ל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וא"א לברך המוציא ומצה על אותו כזית, וכן גם במרור א"א לברך האדמה ואכילת מרור על אותו ירק עצמו. ונראה ביאור הדברים עפ"י הגמ' ר"ה כט,ב שבברכת המוציא שעל מצוה מוציא אע"פ שיצא והרי"ף פ' ערבי פסחים כ"כ גם לענין פרי האדמה שעל המרור, יעו"ש. ופירוש הדבר הוא, דהואיל וחובה על האדם לאכול מצוה ומרור, א"כ ברכת הנהנין היא עצמה נעשית ברכת המצות, ולכן אע"פ שיצא מוציא, ומה"ט ס"ל להנך קמאי ששייך בזה גם אין עושין מצוות חבילות חבילות, וכמש"כ כן להדיא לענין מרור, והובא לעיל לשון ה"ר שמעיה. ומעתה מובן שצריך שיעור כזית אף על אותה מצוה ואותו ירק שמברך עליו הנהנין, כיון שברכת הנהנין זו אינה ברכת

בהנ"ל, אי השתיה בקידוש הוי חובת גברא או חפצא, שהרי התם בזבחים הוי חובת חפצא, ואכן בהדרת קדש שם הובאה שי' רש"י וראב"ן עירובין שם דגם בקידוש הוא דין בחפצא של היין שישתוהו, ואינו חובת גברא, ועיי"ש מה שהביא מדברי הבית מאיר יו"ד סי' רס"ה ס"ד. וע"ע גנזי חיים על או"ח (לרי"ז הוטנר) סי' רע"ב ס"ט.]

ועפ"י האמור מבואר נמי הא דמברך בטיבול ראשון של החסא על אכילת מרור, אע"פ שמקיים המצוה רק בטיבול שני, וכפי שעמדו בזה תוס' פסחים שם ד"ה מתקיף, ומה שהשוו לתקיעות דמיושב ומעומד, כבר העירו אחרונים שיש חילוק בין הנושאים, ראה ב"אוצר מפה"ת שם, דהתם ה"ז נכלל במצות תקיעות (וראה משנ"ת בס"ד במאמרי ב"ישורון" חלק ט', תפילה ותקיעות בר"ה), משא"כ הכא אינה מצות מרור כלל, ולדרכנו י"ל דהואיל והטיבול ראשון הוא הכשר מצוה למצות מרור, שפיר יש לברך אז על אכילת מרור, דזה אקרי עובר לעשייתן סמוך למצוה. (וראה בתוס' שם ביאור פלוגתא דרב הונא ורב חסדא, ועיי"ש בתוס' הרא"ש דר"ה ס"ל דרק מדרבנן מצוות צריכות כוונה, והוסיף המהדיר שכ"ה בסדר פסח של רבינו יונה, ועיי"ש עוד.)

ולפ"ז מיושב לי מה דלכאורה יש לשאול, להפוסקים שסוברים שאין לברך המוציא על המצה של מצוה, איך אמרו בגמ' שאע"פ שיצא מוציא, הרי ברכת המוציא אינה על מצוה, אלא על פת אחרת של רשות, ולהאמור נחא, דכיון שברכה זו צריכה היא, ובלי ברכת הנהנין א"א לקיים מצות מצוה ומרור, ואפשר שיש לדון בזה דהוי מצוה הבאה בעבירה, אם אכל מצוה בלא המוציא, ראה להלן, וכן נמי א"א לברך ברכה זו על המצה של מצוה משום חבילות, מה"ט גופא שזוהי נמי ברכה של מצוה, א"כ צריך שאף המצה האחרת של המוציא תהיה בכלל המצוה, ולכן גם בה נאמר אע"פ שיצא מוציא. וכאמור מה"ט צריך כזית. ובה

בשם ר"ח, ומה דיליף מהתם בתה"ד סי' ק"ב לענין הדלקת נר חנוכה בערב שבת, והיינו, דאע"פ שקיום המצוה הוא רק לאחר שקיעה"ח, מ"מ הדלקה מבעו"י היא חפצא של מעשה מצוה, ע"י דהוי הכשר מצוה, ונתבאר בס"ד בקרואי העדה עניני חנוכה, ובדרך זו יל"פ הכא.)

ולענין ברכת הגפן בקידוש, הנה התוס' הק' על שיטה זו אמאי לא הוי מצוות חבילות, ור"ל, דלשי' ריט"ע היה לנו לברך על כוס אחת בורא פה"ג, ועל כוס אחרת את הקידוש, דומיא דמצוה ומרור. ברם י"ל דבשלמא אם הקידוש הוא מצות שתית יין, כמו מצות אכילת מצוה, שפיר יש להשוותם, אבל אין הנושאים שוים, דמצות קידוש היא אמירת דברים מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, ויש תקנת חז"ל או שהוא מהתורה, וכפי שנחלקו הקדמונים, ראה רש"י ותו' נזיר ד, א, שיש לומר הקידוש על היין, ואין היין עצם החפצא של המצוה, ובין אם איכא חובת גברא לשתות את היין, ובין אי הוי חובת חפצא על היין שישתוהו, מ"מ זה גופא הכשר מצוה של מצות קידוש, ולפיכך לא שייך ביה מצוות חבילות.

[ועוד נתבאר ענין זה בס"ד בקרואי העדה עניני חג הפסח בגדר מצות קידוש והיין שצריך לשתותו, וכן עוד שם בגדרי ברכת הנהנין של מצוות, ועי' בהדרת קדש להגרצ"פ פרנק ז"ל עניני נישואין סי' ד' ובהערות שם, ויש לציין גם לרש"ש עירובין מ, ב, ושו"ת חכם צבי סי' קס"ח, הובא בשע"ת או"ח סי' ק"צ סק"ו, ועיי"ש בסעיף ד' בחי' הגרע"א. ועיי"ש גם בביה"ל, ודבריו צ"ע, דכיון שאם כבר בירך על היין, ה"ז מקדש בלי ברכת הגפן, עי' תוס' פסחים קג, ב, ואע"פ שהביא הטור סי' רע"א שיש חולקים, מ"מ לפי מאי דקי"ל שא"צ לברך, אמאי לא סגי בברכה של אחר, וכפי שכתב ביה"ל שם, וצ"ע. וע"ע אפיקי ים ח"ב סי' ב' מה שהאריך, ועל תמיהתו שם בנידון שתיית כל המסובין בכא"פ, כבר הביאו חכמי הזמן מהגמ' זבחים לא, ב, אלא דתליא

משובח מצוות חבילות, או משום שהוא חלק מהסעודה. יעושה. וראה גם בשבלי הלקט סי' רי"ח בענין זה. ולפי דרכנו, הרי באמת א"א להתוספתא להזכיר אף ברכת שהכל, שזה יש לברך על מאכל אחר, דאין עושין חבילות, וה"נ אע"פ שיצא מוציא, ופשוט שדינו כדין מצה ומרור וכמש"כ הרי"ף, וכש"נ. ולענין אכילת קדשים שאינו חיוב אגברא, אלא חובת חפצא, שצריכים הקדשים להאכל, וכן נמי לענין תרומה שמצוה לאכול, או מעשר שני ונט"ר בירושלים, ויש בזה ברכות המצוות, וראה גם ברכות לז,ב שמברך המוציא על אכילת מנחות, הנה יש לדון לענין ברכת הנהנין אי הוי נמי בגדר מצוות חבילות כיון דהוי מצוה, או דכיון שאינו חובת גברא י"ל שאין בזה משום מצוות חבילות, וממילא א"א להוציא אחרים אם אינו אוכל, וכן נמי אפשר לברך ברכת הנהנין על הקדשים והתרומה עצמם, וצ"ע. ויש לדון במצות אכילה בליל יו"ט ראשון של סוכות, דניבעי ב' כזיתים, אחד להמוציא ואחד לסוכה, ואפשר שענין זה תלוי בגדר המצוה, מצות אכילה או מצות סוכה, ראה משנת בזה בס"ד בקרואי העדה עניני חג הסוכות, ואכ"מ.

ועפ"י דרכנו יש להעיר בהא דפסק בשו"ע סי' תע"ג ס"ו דכרפס הוא פחות מכזית, א"כ שוב אין לומר שבורא פרי האדמה על הכרפס פוטר את המרור, דא"כ הו"ל ברכת המצוות, וצריך שיהיה הכרפס כזית, ברם במשנ"ב שם הביא מהאחרונים שיכוין לפטור את המרור, ולפי"ד הנ"ל זה תרתי דסתרי, וי"ל דרק לחומרא נקט כן, אבל מעיקר הדין נקטינן כהפוסקים דהמרור בכלל הסעודה וא"צ ברכה בפ"ע, ע"י בראשונים שהאריכו בזה, ואכ"מ. וראה שו"ת חזון עובדיה הלכות פסח סי' י"ז, וכן למהדיר תוס' הרא"ש פסחים קיד,ב הערה 103.

שו"ר בביאור הגר"א סי' תע"ה ס"א שמבואר כדברינו, שכתב שם שדעה ראשונה בתוס' ששייך כאן מצוות חבילות חבילות,

נתיישבה שי' הראשונים המצריכים שני כזית למצה ומוציא, ואכן ה"ר שמעיה לשיטתיה בעי נמי בכרפס כזית, והיינו משום דס"ל דפרי האדמה של הכרפס פוטר את המרור, וממילא הוי ברכת המצוות. (וראה מעשה איש על החזו"א חלק ה' ע' יט, קובץ אדרת אליהו מהגר"א ראם סי' ט' בדין חבילות חבילות.)

ונמצא לפ"ז דכל אלו הראשונים שפוסקים שצריך ב' כזיתים, ס"ל להטעם דאין עושין מצוות חבילות חבילות בברכת המוציא ומצה, ובאמת כן הוא, שהרי לעיל חזינן דעת ראב"ן בסדר פסח שסובר דאין עושין חבילות, ומפורש בראב"ן פסחים דף קסו,א שצריך לאכול כזית מכל אחד, וכדברי הראב"ן מפורש בראב"ה סי' תקכ"ה, ונראה שכל דברי הטור הם מהראב"ה, כמו שיראה המעיין שם המשך הדברים. ולפ"ז נמצא דהטור וכן השו"ע פוסקים דהוי בגדר אין עושין מצוות חבילות חבילות, ולא כמש"כ לעיל, דלא קי"ל כן. ולדרכנו אף הרא"ש ס"ל כן, ודלא כהתוס'. ובלשון הרא"ש עצמו יש מקום לדחוק "ואוכלן ביחד מכל אחת כזית", דה"ק, ואוכלן ביחד מכל אחת, כזית. ר"ל, שצריך לאכול מב' המצות כיון שהברכה היא על שתיהן, וצריך לאכול כזית משתיהן. אבל הוא דוחק, וכן נמי לא מסתברא שהטור לא יזכיר שי' אביו הרא"ש אם אינו סובר שצריך ב' כזיתים כפי שהביא להלכה. ועדיין צ"ע בתוס' הרא"ש ברכות לט,ב שם נקט בפשיטות שאין בכה"ג משום מצוות חבילות, וזה לא כפי העולה מדברינו. וע"ע באו"ז ה' פסחים סי' רנ"ו בפ"י ר"ש מפלייזא שחולק על ר"י טוב עלם, וכן בספר המנהיג הלכות פסח סי' סו - סח, מהדורת מוסד הרב קוק ע' תפג - תפד, ועי"ש בהערות.

ועפ"י האמור יש לדון גם לענין אכילת קרבן פסח, דמבואר בתוספתא סוף פסחים שנוסח הברכה הוא על אכילת הפסח, וע"י באו"ז הנ"ל בפ"י ר"ש מפלייזא שדקדק אמאי לא הוזכרה ברכת שהכל, ודן שם

שמברך על אכילת מרור סגי בזה, ולא דמי למצה שצריך המוציא, משום שצריך בלא"ה לאכול משום מצות יו"ט, לכן מברך עליו קודם הסעודה כדרך כל הסעודות, יעו"ש. והנה עיקר סברתו לא ידעתי אם כונתו שא"צ ברכת הנהנין, או שברכת המצוות כוללת לנהנין, (ויש מקום לסברא כזאת עפ"י משנת בס"ד במקרא העדה פ' חיי שרה ש"י המפרשים שברכת המצוות היא גם גדר ברכת הנהנין, עיי"ש.) אבל תמוה מאד, דמלבד שזה נגד כל הראשונים המצריכים ברכה למרור כמבואר בדבריהם, הנה א"א לומר הביאור שכתב לענין מצה, דא"כ אמאי אע"פ שיצא מוציא, והרי אין ברכת המוציא ענין לברכת המצה כלל, וא"כ דבריו תמוהים מאד מסוגיא זו דסופ"ג דר"ה. ולעיל הובא נמי מה דפשוט לקמאי שיש לברך על אכילת הפסח שהכל, אע"פ שהוא מצוה. ובסדר פסח של הריטב"א כתב יותר, דאפי' מרור שאין עליו תורת ברכה בשאר ימים, אבל כליל פסח המצוה קבעתו, ועושה אותו כאילו הוא מידי דחזי כיון שחייבים לאוכלו, ולכן מברך פרי האדמה, יעו"ש, וכן מה שצוין שם לפי המשנה להרמב"ם שאולי כונתו כעיי"ז, ודוק היטב. ואח"כ מצאתי עוד בעיקר השאלה, שהיא כבר שאלת קדמונים, ראה ספר העיתים סי' קמ"א בשם גאון, או"ז הלכות פסחים סי' רנ"ו הנ"ל בפ"י ר"ש מפלייזא, ונדפס גם באוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח ע' קכא - ב, וציין שם לתו' ר"י מסירליאון ברכות לט, ב, עיי"ש, וכן מצאתי גם בספרי האחרונים, אך אכ"מ.

והרא"ש פסק כסברא זו, יעו"ש, הרי להדיא לדעתו שכן היא שיטת הרא"ש, ולפ"ז א"ש מה שצריך ב' כזיתים, ואין הטעם משום מחלוקת הקדמונים, אלא דכאמור ב' הטעמים נכונים, ועלו דברינו כהוגן בס"ד בביאור הלכה עמומה זו. וע"ע ראב"ן סי' מ"א.

ובעיקר מה שצריך לברך ברכת הנהנין על אכילת מצוה, לכאורה יל"ע בזה, דבשלמא אכילת הרשות נאסרה בלי ברכה, דאסור לאדם ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, וה"ז בגדר מועל כמבואר בגמ' ברכות לה, א, אבל מי שנצטוה ע"י התורה לאכול, מדוע שיצטרך ברכה. ברם בגמ' מפורש שמצוה צריכה ברכה, שהרי אמרו שברכת המוציא של מצה אע"פ שיצא מוציא, ש"מ שא"א לאכול המצה בלי ברכת הנהנין. ולעיל הוזכר די"ל שאינו יוצא יד"ח המצוה בלי ברכה, ושוב מצאתי שכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה סי' שכ"א, ועי' בשו"ת לבושי מרדכי ח"ד סי' קל"ז, שהביא מי שרצה לחלוק על פסק זה, דאע"פ שהאוכל בלי ברכה ה"ז כאילו גוזל לשמים, היינו דוקא באכילת הרשות, אבל אכילת מצוה אין לומר כן, ועיי"ש מה שמפלפל בזה. ואין דבריו אלא תימה, שהרי כאמור הוא מפורש בגמ' דחיוב לברך המוציא על מצה, ואפי' יצא מוציא אחרים, ש"מ שהוא חיוב גמור מדינא, ולכן בודאי נכונים דברי הר"ש קלוגר הנ"ל. ושור"ר אריכות בשו"ת חזון עובדיה על ה' פסח סי' כ"ו, עיי"ש.

וראיתי בספר סדר היום בסדר ההגדה שכתב דמרור א"צ ברכת פרי האדמה, דכיון

★ ★ ★

הרב יחיאל טויסינג

## בענין מצוה בו יותר מבשלוcho ובענין מצות בדיקת חמץ

ובמג"א ס"ק ה' יעמיד מבני ביתו ועל כל פנים גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוcho, כדאיתא ריש פרק ב' דקידושין מא ע"א ובגמרא פסחים ד' ע"ב משמע שיש מקומות שנהגו לשכור מי שיבדוק.

ובפמ"ג א"א ס"ק ה' וז"ל הא דמצוה בו היינו לעשות קצת מהמצוה, וכן משמע מהגמרא פסחים ד' ע"ב באתרא דיהיב אגרא וכו' והא ניחא לאיניש לקיימיה בעצמו, שמע מינה כל שבדק קצת תו אין מצוה בו יותר מבשלוcho כאמור.

ויצא לפי דבריו מפורש הא דמצוה בו יותר מבשלוcho היינו רק לעשות חלק מהמצוה ובה מקיים את הענין של מצוה בו יותר מבשלוcho ואף לכתחילה יכול לעשות כן והנה בשדי חמד הביא אלו שחולקים על הפמ"ג הנ"ל.

והנה מלשון השו"ע הרב משמע שלא כדברי הפמ"ג שלא מועיל לענין מבי"מ רק לחלק מהמצוה וצריך לעשות לכתחילה כל החלקים וכל הפרטים של המצוה ורק בדיעבד כשאי אפשר לעשות בעצמו יכול לסמוך ולעשות רק חלק מהמצוה וז"ל השו"ע הרב, סימן תל"ב סעיף ח חובת הבדיקה היא על בעל הבית אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל כיון שאין החמץ שלהם אבל אם בעל הבית רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו ויברכו הם ברכת על ביעור חמץ ומכל מקום נכון הדבר "שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוcho ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר א' או זוית אחד ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו ויכוין להוציאם בברכתו והם יענו אמן וכו' וכו' ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו וכו' וכו' עכ"ל לעניננו, ומשמע

קידושין דף מא. האישי מקדש בו ובשלוcho וכו' בגמרא השתא בשלוcho מקדש בו מבעיא אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוcho כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא וכו'.

וברש"י ד"ה מצוה בו דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי ויש לברר ולחקור האם צריכים לעשות בגופו ובעצמו כל חלק וחלק מהמצוה בשלימות את כל המצוה או מספיק שיעשה בעצמו רק חלק מהמצוה ובה מקיים הענין של מצוה בו יותר מבשלוcho והשאר יכול לקיים ולעשות על ידי שליח.

והנפק"מ במצוה שיש בה הרבה חלקים של עשיה כגון לענין מצות בדיקת חמץ שיש לו הרבה בתים וחצירות ויש בו את הכח לקיים הכל בגופו ובעצמו ואין זה טרחה גדולה עבורו האם צריך לבדוק בגופו ובעצמו את כל החדרים והחצירות מטעם מצוה בו יותר מבשלוcho וכל זמן שיכול ויש בו את הכח לבדוק בעצמו את כל החדרים לא יעשה שליח לאף חדר דבכל חדר וחדר ובכל חלק וחלק של המצוה צריך לעשות ולקיים ולבדוק בעצמו מטעם "מצוה בו יותר מבשלוcho" או מספיק שיבדוק בגופו ובעצמו רק חדר אחד ובה מקיים כבר את הענין של מצוה בו יותר מבשלוcho ושאר החדרים יכול לכתחילה לשלוח את השליח דאין בכלל אפילו לכתחילה.

**הענין בשאר החדרים "המצוה בו יותר מבשלוcho" דמספיק רק בחלק מהמצוה.**

והנה בשו"ע או"ח סימן תלב סעיף ב' בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים ואם בעל הבית רוצה יעמיד מבני הבית אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעל הבית.

לפי כבודם כדי להרבות בכבוד השבת יש מהם שהיה מחתך הירק דק דק בעצמו ויש שהיו מבקעים עצים בעצמם ויש מהם שהיה מצית את האור תחת העצים בעצמם ויש מהם שהיה מתקן הבית ומפנה כלי החול ומכניס כלים הצריכים לשבת ובעסק זה היה יוצא ונכנס תמיד בביתו בע"ש להוציא כלי החול ולהכניס משאות כלי תשמיש ובגדי חופש ומיני מגדים להראות כבוד השבת שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו כאדם שמקבל את רבו בביתו שהוא מראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו ומהם ילמוד כל אדם לטרוח בעצמו ולא יאמר איך אפגום בכבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת.

ועיין שם בקונטרס אחרון ס"ק ב' וז"ל עיין בריש פ"ב דקידושין דלגבי קידושי אשה מצוה בו יותר מבשלוחו מהא דרבא ורב ספרא ומשמע דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא דקידושי אשה ועיין סימן רמ"ט דמצוה בעלמא משכחת לה אף בדבר שמותר גמור מן הדין והרמב"ם בפרק ל' הלכה ו' שכתב חייב וכו' וכן משמע מלשון הטור והשו"ע (דלא כמג"א ס"ק ב') ולא הזכירו הא דרבא ורב ספרא כלל אלא למדו חיוב זה משאר אמוראי שזלזלו את עצמם כל כך בקביעות בכל שבת ושבת מכלל דחיובא איכא במילתא כמ"ש לקמן בסמוך, ולכן הוזקק לטעם אחר שזהו כבוד השבת ולא משום יתרון מצוה בעלמא, מדלא הזכירו בגמרא היאך היו נוהגים כן בשאר מצוות אלא בשבת בלבד שנצטוונו לכבדה במאד והיו מחבבין אותה כל כך עד שקורין אותה כלה ומלכתא (ב"ק לב ע"ב) שלא מצינו כן בשאר מצוות, וכבוד השבת הוא מצוה בפני עצמה למר מן התורה ולמר מדברי קבלה [כמבואר בסימן רמ"ב סעיף א'] אבל בשאר מצוות לא נצטוונו אלא שלא יהיו בזויות עלינו [שבת כ"ב ע"א חולין פז]. וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה, ועוד דכל מי שתורתו אומנתו וגריס בה ימא ולילי כהני אמוראי

מדבריו שלכתחילה שיבדוק הוא בעצמו את כל החדרים ובכל המקומות אם הוא יכול לטרוח בזה בעצמו מטעם הדין של "מצוה בו יותר מבשלוחו" ולא מספיק רק לעשות רק חלק מהמצוה כדברי הפמ"ג רק חייב וצריך לעשות את כל המצוה בשלימות הגמור כיון שמצבי"מ והתירו לו לעשות רק חלק במצוה רק איפוא שקשה לו ואינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק את כל המקומות רק אז יעשה חלק מהמצוה חדר אחד או זוית אחד ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך ויכוון להוציאם ויתפזרו כל אחד ואחד למקומו וכנ"ל.

והנה באמת אפשר להקשות ולהעיר על דברי השו"ע הרב וההולכים בשיטתו מהגמרא הנ"ל קידושין מא ע"א שמספיק רק חלק מהמצוה ולא צריך לעשות ולקיים את כל המצוה בשלימותו דהגמרא אומרת שם אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו והגמרא מביאה ראיה כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא ורואים שאמוראים הנ"ל עשו וקיימו רק חלק מהמצוה והיו מכבדים את השבת רק בחלק ממצוות כיבוד השבת ולא עשו בעצמם את כל ההכנות שצריכים לעשות לכבוד השבת רק חלק מהדברים "מחריך רישא" ורבא מלח שיבוטא וכו' ולכאורה ראיה טובה לדברי הפמ"ג.

אבל באמת אם מעיינים היטב בדברי השו"ע הרב בהלכות שבת בסימן ר"נ סעיף ד' רואים שענין כבוד השבת זהו ענין אחר לגמרי ואין לזה שום שייכות לענין שאר מצוות לענין מצוה בו יותר מבשלוחו.

וזה לשונו של שו"ע הרב שם אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית "חייב" להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של השבת וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן

ולכן צריך להראות בעצמו ובגופו שהשבת חביב עליו ומכבד אותו ואין השבת טורח עליו ולכן אפילו למי שתורתו אומנותו צריך וחייב לבטל מתורתו ולכבד את השבת בכל שבת ושבת וכיון שהטעם משום כבוד השבת ולכן מספיק ודי אפילו בדבר אחד שעושה לכבוד השבת ולכן אמוראים הנ"ל כבדו את השבת בדבר אחד ובמין מאכל שהיה חביב עליהם והיה להם עונג ממנו ובו היו מקיימים מצות עונג שבת ובאם לאו היו עושים ההכנה בדבר אחר אבל אין הכי נמי יתכן ואפשר שבשאר המצוות צריך וחייבים לקיים ולעשות את כל המצוה לכל פרטיה ולכל חלקיה היכא דיש לו את האפשרות ואת הכח לקיים את כולה בעצמו ובגופו מטעם מצוה בו יותר מבשלוחו וכנ"ל.

ואולי אפשר לומר שהמחלוקת של האחרונים תלוי בשני סברות שיש לומר בזה דמה הטעם באמת שמצוה בו יותר מבשלוחו ברש"י בגמרא קידושין מ"א כתוב הטעם שצריך לעשות בעצמו כי אז מקבל יותר שכר וז"ל: מצוה בו יותר מבשלוחו "דכי עסיק בגופו במצוות מקבל שכר טפי" אבל אפשר לומר עוד סברא וטעם כי צריך האדם להראות בעצמו ובגופו שניחא ליה המצוות ורוצה לעמול ולטרוח בהם ורוצה בעול מלכות שמים בעול התורה והמצוות ולא רוצה לזלזל בהם ונצטוינו מן התורה להראות שלא יהיו המצוות בזויות עלינו כמבואר בגמרא שבת כ"ב ע"א חולין פז, ולא מטעם לקבל שכר טפי כשעושה בעצמו רק להראות שרוצה לצער עצמו וגופו לקיים מצוות התורה.

ולפי זה אפשר לומר דסברת הפמ"ג בדברי המג"א הוא כסברת רש"י דכי עסיק בגופו ובעצמו מקבל שכר טפי ולכן באם האדם מסתפק רק בחלק מהמצוה ולא רוצה לקיים את כל המצוה יכול לכתחילה לעשות כן ולקיים רק חלק מהמצוה והשאר יעשה על ידי שליח דכל הטעם שמצוה בו יותר מבשלוחו כי היכא דעסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי והוא לא ניחא ליה בהכי

אי אפשר לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוחו שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כמ"ש ביור"ד סימן ר"מ סעיף י"ב לענין מצות כיבוד אב, ואפילו הכי כל הני אמוראי הנ"ל ביטלו תורתן בכל שבת ושבת, מכלל דחובת הגוף להתעסק דווקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת כמ"ש הרמב"ם שם "וכיון שהטעם משום כבוד השבת די בדבר אחד לכד" [כמ"ש הטור ושו"ע שם סעיף א' להכין עצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו] שבוה ניכר כבודו.

ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בוודאי היו נוהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא כשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא כדפירש"י מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם עונג ממנו כיון שבו היו מקיימין מצות עונג שבת לכן בו היו מתעסקין בעצמן. ולא היה די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות, אף על פי שבעסק ההוא היו גם כן יכולין לצאת ידי חובתן, מכל מקום בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות עונג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואותו יתרון מצוה בוודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר, ושפיר דייק תלמודא מינייהו דמצוה בו יותר מבשלוחו דאי משום חיובא להתעסק בעצמן כמו שכתב הרמב"ם עבדו הכי, וכשלא נזדמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו בדבר אחר, אם כן גם כשנזדמנו להם למה בחרו דווקא בהם ולא באותו דבר שהיו רגילין להתעסק בשאר שבתות, ומכאן יצא להטור דבדבר אחד סגי, דאם לא כן לא דייק מיד.

ואם כן אין שום קושיה וראיה מענין הכנת כיבוד השבת אם חייבים לעשות לכתחילה את כל המצוה לכל פרטיה ולכל חלקיה לענין שאר המצוות דאין דומה לזה דבענין הכנה לכבוד השבת דזהו כבודו של השבת שמתעסק בעצמו ולא על ידי שליח

גם מהתורה והיא מצוה בפני עצמה ונלמדת מהפסוק [שמות טז ה] והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ולכן חייבים לעשות את ההכנה בעצמם ולא על ידי שליח וכמו שיש את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו במצוה עצמה כמו כן יש את הדין של מצבי"מ בהכנה לכבוד השבת [וכמו שידוע מה שאמר החידושי הרי"ם למה הוסיף משה רבינו יום אחד מדעתו בשעת קבלת התורה ואמר דכידוע שצריך לעשות תמיד הכנה לכל מצוה ומצוה וכאן כיון ששלשת ימי הגבלה הם היו ההכנה לקבלת התורה אבל ההכנה גופא היה מצוה בפני עצמה שצוה הקב"ה שלשת ימים אל תגשו וגו' וגו' ואם כן צריך לעשות הכנה למצוה כלומר: "הכנה להכנה" כיון שזה נעשה כבר מצוה ולכן הוסיף משה רבינו יום אחד מדעתו שיום זה יהיה הכנה לג' הימים] אבל אפשר דבשאר מצוות שלא כתוב שם במפורש את עצם ההכנה למצוה אין שם את הדין של מצבי"מ ומצד שני אפשר לומר שאין לחלק בין המצוות וכיון שמצינו לענין כבוד השבת שצריך את ההכנה לשבת לעשות בעצמו ועל זה אמר הגמרא מצוה בו יותר מבשלוחו א"כ גם בשאר המצוות צריך את ההכנה לזה לעשות בעצמו ובאמת כן כתב המג"א שו"ע או"ח סימן ר"נ ס"ק ב' דאין לחלק וז"ל: על זה שכתוב בשו"ע שם ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו כי רב חסדא היה מחתך הירק דק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעים עצים ורב זירא היה מדליק האש וכו' וכו' ומהם ילמוד כל אדם ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת ובמג"א להכין בעצמו והוא הדין בכל מצוה "מצוה בו יותר מבשלוחו" [וכידוע מהספרים דהכנה למצוה יותר גדולה מהמצוה עצמה, וז"ל: האוה"ח הק' ויקרא ט', טו ויקרב את קרבן העם זו הקרבת האורות הנטועות בישראל ממקור האור אשר נשתנו באמצות החטא, ולא יהיו בבחינת הנשתווין להתקרב, כי השינוי בנפש יחייב ההרחקה כי יעשה שאינו

ולכן בענין הנ"ל לא צריך לבדוק כל החדרים אפילו לכתחילה ואפילו הוא יכול לקיים בעצמו לבדוק כל החדרים לא חייב בהכי ומספיק שיבדוק חדר אחד ושאר החדרים יעשה על ידי שליח.

אבל לשו"ע הרב ודעימיה סוברים סברא השניה שצריך האדם להראות בעצמו שניחא ליה בעול התורה והמצוות ואין המצוות בזויות עליו ורוצה בטרחה וצער לקיים את כל המצוה ולא מטעם בכדי לקבל שכר טפי ולכן צריך וחייב לבדוק ולעשות ולקיים את כל חלקי המצוה ולא רק פרט אחד ולכן פוסק השו"ע הרב הנ"ל שהיכא שיש לו הכח ואפשרות לבדוק כל החדרים של הבית צריך לבדוק בעצמו את כל החדרים ולא יעשה שליח כיון שמצוה בו יותר מבשלוחו שייך לכל חלקי המצוה לכל פרטיה, משא"כ לפמ"ג בדברי המג"א מצוה בו יותר מבשלוחו מספיק רק לחלק מהמצוה באם לא ניחא ליה לקיים כולה ולא ניחא ליה בשכר טפי.

ובאמת דחו האחרונים ראיית הפמ"ג מהגמרא פסחים הנ"ל באתרא דיהיב אגרא וכו' כיון דידוע הכלל "יד פועל כיד בעל הבית" ולכן שם בגמרא דהוא פועל של בעל הבית ובוודאי נחשב כאילו קיים ועשה בעצמו כל הבדיקה אבל בסתם שליח אין נחשב ידו כיד בעל הבית ולכן אפשר שצריך לקיים בגופו ובעצמו את כל חלקי המצוה לבדוק כל החדרים דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר ולומר דהנה יש לדון בזה האם בענין העסק של ההכנה למצוות יש גם את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו או רק בעצם המצוה גופא והנה לכאורה היה אפשר להביא ראיה לחקירה הנ"ל מהגמרא בקידושין מא. במצות הכנה לכבוד השבת רבא מלח שיבוטא רב ספרא מחריך רישא וכו' ועל זה אומרת הגמרא שם אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו אבל באמת אין כל כך ראיה משם דאפשר לדחוק דרק במצות כבוד השבת שעצם ההכנה היא

מינו, ובאמצעות העבודה שעשה אהרן יגיד הכתוב כי הקריב קרבן העם, פירוש שהקריב כל הרחקותם: והנה מהראוי היה שיכתוב פסוק זה בסוף מעשה הקרבן וטעם שהתחיל בו "לומר שהפעולה נעשה כמה שכוון במעשה קודם עשוהו, כי לא המעשה הוא העיקר אלא הכוונה הצריכה בו", והוא אשר עשה אהרן בתחילת מעשיו, והבין.

ואולי אפשר לומר דשאלה הזו האם בהכנה למצוה יש גם את הדין של מצוה בו יותר מבשלווחו זה תלוי בשני הסברות הנ"ל דלפי הטעם שכתב רש"י מצוה בו יותר מבשלווחו הוא מטעם דלקבל שכר טפי אם כן צריך לעשות בעצמו גם את ההכנה למצוה ולא רק את המצוה גופא כי היכי שיקבל שכר טפי אבל לטעם ב' שהוא כי היכי דלא יראה שהוא מזלזל במצוות אם כן אולי זה מספיק ודי מה שהוא עושה בעצמו [ולא על ידי שליח] עצם המצוה אבל את ההכנה למצוה יכול לכתחילה לעשות על ידי שליח כיון שאין זה עצם המצוה ואינו נקרא מזלזל במצוות אם ההכנה נעשית על ידי שליח.

ואולי אפשר לומר דשאלה הזו האם בהכנה למצוה יש גם את הדין של מצוה בו יותר מבשלווחו זה תלוי בשני הסברות הנ"ל דלפי הטעם שכתב רש"י מצוה בו יותר מבשלווחו הוא מטעם דלקבל שכר טפי אם כן צריך לעשות בעצמו גם את ההכנה למצוה ולא רק את המצוה גופא כי היכי שיקבל שכר טפי אבל לטעם ב' שהוא כי היכי דלא יראה שהוא מזלזל במצוות אם כן אולי זה מספיק ודי מה שהוא עושה בעצמו [ולא על ידי שליח] עצם המצוה אבל את ההכנה למצוה יכול לכתחילה לעשות על ידי שליח כיון שאין זה עצם המצוה ואינו נקרא מזלזל במצוות אם ההכנה נעשית על ידי שליח.

ואולי אפשר לומר גם סברא להיפך ממה שכתבנו דאם הטעם הוא מבי"מ שלא יהיה נראה כמזלזל במצוות צריך לעשות הכל בעצמו גם את עצם המצוה וגם את ההכנה למצוה דהכנה הוא חלק גדול מהמצוה [וכמו שכתבנו לעיל באריכות] ובזה כשעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה בזה מראה שהוא חפץ ושמח במצוות ואין מזלזל במצוות ואין המצוות עליו לטורח והראיה שעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה וכ"ש את המצוה בעצמה אבל אם כל הדין של מבי"מ הוא כדי לקבל שכר טפי אולי זה שייך רק בעצם המצוה גופא שאז מקבל שכר על המצוה וכשעושה בעצמו יקבל שכר טפי וזה אינו שייך בהכנה למצוה דהוא לא ניחא ליה בקבלת שכר גם על ההכנה [וגם דאולי דעל ההכנה למצוה לא שייך הרבה שכר או קצת שכר] ורוצה רק השכר הגדול של עצם המצוה גופא ולכן לא

מחויב לעשות את ההכנה בעצמו ויכול לעשות זאת על ידי שליח ודו"ק: בעל הנציב בספרו העמק שאלה על השאילתות שאילתא קס"ט כתב דבשאר מצוות שהכנה שלהם אינה מפורשת בתורה אין בהכנתה המצוה של בו יותר מבשלווחו וז"ל: ונראה דמצוה בו יותר מבשלווחו דבהכנה אינו אלא בהכנה המפורשת בתורה כמו הכנה דשבת דכתיב והכינו את אשר יביאו והכנה דמצוה דכתיב ושמרתם את המצוות וכן הרבה אבל בהכנה שאינה כתובה בתורה לא שייך מצוה בו כלל עכ"ל לענינו.

ואולי אפשר לומר גם סברא להיפך ממה שכתבנו דאם הטעם הוא מבי"מ שלא יהיה נראה כמזלזל במצוות צריך לעשות הכל בעצמו גם את עצם המצוה וגם את ההכנה למצוה דהכנה הוא חלק גדול מהמצוה [וכמו שכתבנו לעיל באריכות] ובזה כשעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה בזה מראה שהוא חפץ ושמח במצוות ואין מזלזל במצוות ואין המצוות עליו לטורח והראיה שעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה וכ"ש את המצוה בעצמה אבל אם כל הדין של מבי"מ הוא כדי לקבל שכר טפי אולי זה שייך רק בעצם המצוה גופא שאז מקבל שכר על המצוה וכשעושה בעצמו יקבל שכר טפי וזה אינו שייך בהכנה למצוה דהוא לא ניחא ליה בקבלת שכר גם על ההכנה [וגם דאולי דעל ההכנה למצוה לא שייך הרבה שכר או קצת שכר] ורוצה רק השכר הגדול של עצם המצוה גופא ולכן לא

ואולי אפשר לומר גם סברא להיפך ממה שכתבנו דאם הטעם הוא מבי"מ שלא יהיה נראה כמזלזל במצוות צריך לעשות הכל בעצמו גם את עצם המצוה וגם את ההכנה למצוה דהכנה הוא חלק גדול מהמצוה [וכמו שכתבנו לעיל באריכות] ובזה כשעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה בזה מראה שהוא חפץ ושמח במצוות ואין מזלזל במצוות ואין המצוות עליו לטורח והראיה שעושה בעצמו גם את ההכנה למצוה וכ"ש את המצוה בעצמה אבל אם כל הדין של מבי"מ הוא כדי לקבל שכר טפי אולי זה שייך רק בעצם המצוה גופא שאז מקבל שכר על המצוה וכשעושה בעצמו יקבל שכר טפי וזה אינו שייך בהכנה למצוה דהוא לא ניחא ליה בקבלת שכר גם על ההכנה [וגם דאולי דעל ההכנה למצוה לא שייך הרבה שכר או קצת שכר] ורוצה רק השכר הגדול של עצם המצוה גופא ולכן לא

שפסולו הוא מדרבנן" מקילינן מספיקא דהדר שהרי נקלף ונשאר כל שהוא ממנו כשר וזה אינו הדר עכ"ל לענינו.

**יש מחלוקת האם הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו הוא מדאורייתא או מדרבנן**

הרבה אחרונים הביאו דהוא מדרבנן בעל העמק שאלה בפרשת וזאת הברכה שאילתא קסט אות א' מתבאר מדבריו דהוא מדאורייתא ובשדי חמד סימן מ"ג חלק תשיעי הביא אריכות בענין זה ולבסוף מסיק ובהרמנותיה דמר אמינא דאין לנו הכרח דבכר זה הוא מדאורייתא ומזקנים אתבונן רבנן קדישי הנ"ל דנקטי דהוא רק מדרבנן וכדבריהם נראה עיקר.

הש"ך בשו"ע חושן משפט סימן שפ"ב ס"ק ד' הביא וז"ל: וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול ולדעתיה הם מבטלים מצות עשה ומצוה גדולה של מילה ויש לבית דין לבטל הדבר הזה עכ"ל.

ולכאורה רואים מהש"ך דס"ל דמבימ"ב הוא דאורייתא אבל החיד"א בברכי יוסף יור"ד כתב דהרב [הש"ך] הפריז בזה דוודאי מצות מילה אינו מבטל דשלוחו כמותו רק זהירות במצוה דרמיא עליה שצריך לעשותה בעצמה, ויוצא לדברי החיד"א דמבימ"ב אינו אלא זהירות בעלמא.

ואולי אפשר לומר דאפילו לדברי הש"ך דס"ל דהוא מדאורייתא אפשר דס"ל הכי רק במצות מילה אב לבנו ששם כתוב בפירוש בתורה וימל אברהם את יצחק בנו דהאב מחויב למולו ולא השליח וכמו שהביא שם הש"ך את דברי הרמב"ם בהלכות מילה דמצות עשה זו מוטל על האב תחילה וכמו שאמרו בקידושין כט ע"א האב חייב למול את בנו וכמו שכתוב וימל אברהם את יצחק בנו וכו' וכו' עיי"ש אבל בשאר מצוות שאין כתוב במפורש בפסוק שבעל המצוה צריך

שכר טפי ואם כן אין זה חיוב וחוב לעשות זאת בעצמו ורק אם הוא רוצה ומעונין בדבר זה וניחא ליה בזה ורק להשתדל צריך אבל היכא דלא ניחא ליה בזה יכול לעשות שליח וגם יכול לעשות חלק מהמצוה על ידי שליח, בחיי אדם כלל סח סעיף ז' הביא מצוה בו יותר מבשלוחו צ"ע אם הוא יעשה המצוה לא יהיה מהודר כל כך כגון הרוצה לכתוב לו ספר תורה ואין כתבו מהודר ואם ישכור סופר יהיה מהודר איזה עדיף? וצ"ע בתשובת מבי"ט סימן מ"ט, עכ"ל.

ואולי תלוי מה שכתבנו בשני סברות הנ"ל דלפי הטעם שכתב רש"י דמצוה בו יותר מבשלוחו כדי לקבל שכר טפי אפשר לומר דאם הכתב שלו אינו מהודר כל כך כמו הכתב מההודר של הסופר שליחו אפשר שיותר טוב שיכתוב הסופר מטעם זה אלי ואנוהו וזה שייך גם בכתב הספר התורה ולא יכתוב בעצמו מטעם מבי"ט כדי לקבל שכר טפי ועדיף יותר שיכתוב הסופר בעצמו כיון שהכתב שלו לא מהודר ושל הסופר מהודר יותר, יותר כדאי לקיים זה אלי ואנוהו, אבל לטעם השני שהוא כדי להראות שאין המצוות בזויות עליו וחביבות הם עליו ולכן יותר טוב שיכתוב בעצמו הס"ת אף על פי שאין כתבו כל כך מהודר כמו הכתב של הסופר דהטעם של להראות שהמצוות חביבות עליו ורוצה לטרוח בהם בעצמן מצוה בו יותר מבשלוחו והוא יותר חשוב מהכתב מהודר של הסופר דהוא רק שליח, וכמו שכתב המבי"ט בסימן מ"ט חלק ג' וז"ל: וענין הידור המצוה "אינו מעכב מן התורה אלא לכתחילה" שצריך האדם להתנאות לפניו במצוה כמו שדרשו על זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוה ואפילו באתרוג שכתוב הדר אינו לענין הידור אלא להודיע אי זה פרי עץ הוא שהוא הדר משנה לשנה ומשום דפשטוה דהדר הוא לענין הידור באתרוג החמירו חכמים לפסול חזוית משום שאינו הדר כמו שכתב הרא"ש ז"ל וכתב שהירושלמי סבר שאפילו בהדר לא מיפסל אלא ביום הראשון "כיון שנראה

מד (תקנב) ————— קובץ "בית אהרן וישראל"

לקיים בעצמו לכו"ע מצבימ"ב הוא רק  
 מדרבנן דהיינו זהירות בעלמא ודו"ק.  
 המקור של הידור בחפצא של מצוה הוא  
 בברייתא מסכת שבת דף קלג: זה אלי  
 ואנוהו התנאה לפניו במצוות עשה לפניו  
 סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה

ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו וכו' וכמו כן  
 מצינו הידור באופן קיום המצוה. הרשב"ם  
 בפסחים צט ע"ב בד"ה לא יאכל אדם כדי  
 שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור  
 מצוה רואים שגם בעצם קיום המצוה צריך  
 לעשותה בהידור שיאכלנה לתיאבון.

★ ★ ★

## הרב שניאור זלמן דישון

## בגדר הואיל ומתוך ביום טוב

ובונה א"כ סברי דכיון דנקט קרא המלאכה ולא כתב אך אוכל נפש יעשה לכם ש"מ דכוונת התורה להתיר מלאכה לגמרי אפילו בלא אכילה וכיון דהכי הוא מה לי לצורך קצת או שלא לצורך כלל כיון דאין כוונת הכתוב כ"א המלאכה שעושים בה אוכל נפש, ואפשר ליישב דמ"מ כיון דתלתה התורה באוכל נפש בעינן שיהא צורך היום קצת דומיא דאוכל נפש שהוא צורך היום וכו' [וע' תשו' לחם שלמה ח"א ס' ק"ג].

אך הוסיף בזה ליישב קושית התוס' מהמבשל מיו"ט לחול ולא אמרינן מתוך (ע' שטמ"ק מה שיישב) וכתב וז"ל דס"ל לכו"ע דאע"ג דהתירה תורה כל מלאכות אלו, לא התירו אלא בזמן שראוים לעשות בהם אוכל נפש כגון קודם אכילה דאז אמרינן מתוך וכו' ולכן תלה הכתוב באוכל נפש אבל מיו"ט לחול שהוא לאחר אכילה ואין המלאכה ראויה בו ביום לאוכל נפש כלל כ"א למחר בהא כו"ע מודה דלא אמרינן מתוך וכו', וע' ביד אליהו (רגולר) ח"ב אות מ' בסוגיא דמתוך ובית הלוי ח"א ס' מ' ס"ק ד', וע' אמ"ב יו"ט ס' א' מה שהקשה ע"ז ועדיין יש לע' דהא שיטת רש"י רפ"ג דביצה דגם באוכל נפש אי יכול לעשות בעוד יום אסור לעשות ביו"ט וע"ש מה שדנו אי הוה מה"ת או לא.

ומבואר בדבריו יסוד גדול בגדר המלאכות של יו"ט דאין הביאור דלצורך אוכל נפש מותר לעשות מלאכה רק המלאכות שהם מיוחד לאוכל נפש לא אסור בכלל לדעת רש"י ולתוס' במקום צורך קצת משא"כ לב"ש התירה רק לצורך אוכל נפש ומבואר עוד דב"ש וב"ה חולקין מקצה אל הקצה דלב"ה מלאכות המיוחדת לאוכל נפש מותר לגמרי אפילו שלא לצורך אוכל נפש ושאר מלאכות אסור אפילו לצורך אוכל נפש ולב"ש הכל מותר רק לצורך אוכל נפש

מבואר במשנה ביצה דף יב. ב"ש אומרים אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ס"ת לרה"ר וב"ה מתירין תני תנא קמיה דרב יצחק ברב דימי השוחט עולת נדבה ביו"ט לוקה א"ל דאמר לך הא מני ב"ש דאמרי לא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך הכי נמי מתוך שהותרה לצורך שחיטה הותרה שלא לצורך וכו' ואף רב יוחנן סבר דמתוך שהוא לצורך הותרה שלא לצורך פליגי דתני תנא קמיה דרב יוחנן המבשל גיד הנשה ביו"ט ואכלו לוקה חמש וכו' ולוקה משום בישול והבערה א"ל פוק תני לברא הבערה ובישול אינו משנה ואת"ל משנה הא מני ב"ש היא דאמרי לא אמרינן מתוך דאי ב"ה כיון דאמרי מתוך הכי נימא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ע"כ, מצינו מחלוקת יסודית בגדר מלאכות יו"ט אי צריכין דוקא שיהא עכשיו צורך יו"ט או אמרינן דכיון דהותרה הותרה אפילו שלא לצורך.

ומה נקרא שלא לצורך נחלקו בזה רש"י ותוס', ע' רש"י ד"ה אלא דכיון דהותרה לצורך הותרה מה"ת לגמרי אלא דרבנן גזרו במידי דהוה טירחא שלא לצורך, וע' תוס' שהקשו דא"כ המבשל מיו"ט לחול למה לוקה וע"כ הביאור מדמידי דהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי לצורך היום ואפילו מידי שאינו צורך מצוה כיון דעכ"פ הוה צורך היום ע"ש.

ב. ויש לע' מהו הסברא של מתוך מאיזה סיבה נימא דכיון דהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וכ"ש לרש"י דמותר אפילו שלא לצורך כלל.

וע' מגיני שלמה והובא בפנ"י שכתב לבאר דברי רש"י אלא דע"כ דהכי פירושו דאך אשר יאכל לכל נפש כגון הבערה ובישול וכיוצא בהם הוא מותר לאפוקי מלאכה שאין בהם אוכל נפש כגון אריגה

בפסוק, אך לכאורה מונח בתוס' דע"כ למדו סברא של מתוך כפשוטו כדיתבאר.

ב. מבואר בגמ' שבת דף צה. דלרבנן מותר לגבן ביו"ט אע"ג דיש איסור בונה כיון דהוה צורך אוכל נפש והקשו א"כ יהא מותר לבנות בנין ביו"ט משום מתוך ע"ש שתירצו דאה"נ דאסור רק מדרבנן, והנה מבואר בתוס' שני חידושים בראשון שמלאכות בונה לצורך אוכל נפש מותר ועוד שייך ע"ז מתוך אע"ג דלא שייך לומר דמלאכת בונה הותרה ולשיטת רש"י ע"כ לומר דבמגבן אין איסור בונה בכלל כמו שכתב הפנ"י וכן לא שייך מתוך בבונה לרש"י ביו"ט ולפי זה מובן שפיר שלרש"י דהוה היתר בעצם מלאכה מותר אפילו שלא לצורך כלל משא"כ לתוס' שבנוי מסברא בעינן לכל הפחות איזה צורך.

ג. ע' תוס' ביצה שדן דאע"ג דהציורים המובאים במשנה אה"נ דאין להם צורך אוכל נפש יש צורך מצוה כתבו התוס' דלאו דווקא אלא כל צורך מספיק לזה ודלא כדמשמע בהר"ח דבעינן צורך מצוה, וע' ביראים מצוה דש וז"ל ומלאכות מצוה מתוך שהיא הנאת נשמה מותרת כדתנן במס' ביצה וכו' ומסקינן דטעמא דב"ה משום שהותרה הוצאה לצורך הנאת הגוף הותרה נמי שלא לצורך הנאת הגוף אך שיהא הנאת נשמה כי מתוך וכו' מתוך אותו מקרא עצמו שאתה למד היתר הנאת הגוף אתה למד היתר הנאת נשמה דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב פירוש שיהנה לכל נפש כאשר פירשתי בסמוך וכל הגוף נקראת נפש כדכתיב שובי נפשי למנוחכי וכו', הרי דמשמע דמותר רק הנאת מצוה (ע"ש תועפת ראם) וגם דהסבר של מתוך בנוי מגופה דקרא ולא מסברא חיצונה כמו שדייק מדבריו הנשמת אדם וע' בתועפת ראם שם אות יח לבאר ע"פ דבריו דברי החינוך ע"ש. וע' לקמן דברי האו"ז וע' במלאכת יו"ט ס"ק ט-יב שהאריך בשיטתם וע' מה שמבאר מהלך חדש בדבריהם.

ואפילו שאר מלאכות ע' בנשמת אדם הובא לקמן. [וע' אבני נזר או"ח ס' תק"י].

אך לפי זה מכשירי אוכל נפש דע"כ מותר רק לצורך אוכל נפש ויש לע' אי שייך בזה מתוך וע' אבני נזר ס' תקיא וע' לקמן ואי לא אמרינן מתוך נמצא דהוה גדר אחרת לגמרי.

וע' ראש יוסף וז"ל ופירוש הפסוק כך הוא אך אשר יעשה לכל נפש כלומר מלאכות המיוחדת באוכל נפש מסתמא כגון שחיטה וכדומה הוא לבד יעשה לכם אותן מלאכות הותר לגמרי אף שלא לצורך כלל ולתוס' הכי פירושו הוא לבדו יעשה לכם להנאתם צורך היום קצת אבל בנין ואריגה שמסתמא הם מיוחדת לשאר צרכים אפילו עשאם לצורך אכילה לוקה הואיל והם מיוחדת לשאר צרכים דקרא במלאכות אוכל נפש קמשתעי וכו' ע"כ.

וכן מבואר בנשמת אדם כלל פ' והביא ראיה מדברי היראים שמחלוקת של מתוך בנוי על לימוד הפסוק ולא על סברא חיצונה והביא דכן מבואר ביראים ס' דש אך ליראים יש שיטה אחרת בביאור הפסוק ויבואר לקמן.

וע' עמודי אור ס' כט ס"ק ב' שהביא סמך לזה מירושלמי וע' מלאכת יו"ט אות דו"ה באריכות.

ובאמת יסוד דבריהם מבואר בשטמ"ק כתובות דף ז. בשם השטמ"ק מה דעתך מתוך כלומר כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אוכל נפש לא היה בכלל לא תעשה כל מלאכה והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא נקטה שכל המלאכות הצריכות לאוכל נפש יהיו מותרת ביו"ט ובלבד יהי לצורך ישראל וכו' ומנין שהתירה תורה מדכתיב לכם לכל צרכיכם וע' עוד בשם שטמ"ק ע"ש, וכן הוא בשו"מ מ"א ח"ב ס' ס"ב.

עכ"פ אף דכתבו דההיתר של מתוך אינו היתר מצד הסברא אלא גילוי בפסוק דאלו המלאכות הן מותרת וכתבו כן גם בדעת התוס' דבעינן צורך קצת הוה הביאור

### מתוך בכהמה

מבואר בשו"ע ס' תצה סעיף ג' אין מוציאין משא בכהמה ביו"ט וכתב המג"א ע"כ אין האיסור משום שביתת בהמתו שהרי האדם עצמו מותר להוציא ביו"ט, אך ע' בהגר"א דאסור משום שביתת בהמתו דאצל בהמה לא שייך מתוך דלא שייך אצלו צורך (ע' בשלחן שלמה בדבריו) ולכאורה אי נימא דהביאור במתוך הוא רק גילוי דאותו מלאכה לא נאסר יש לע'.

### למסקנא אי אמרינן מתוך

### ולהצד דלא אמרינן מתוך

### גדר היתר מלאכת אוכל נפש

והנה למסקנא נחלקו הראשונים אי אמרינן מתוך בכל המלאכות או רק בהבערה והוצאה וע' באריכות בפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט.

ועל צד דלא אמרינן מתוך ובפרט כמו שביארנו דהביאור במתוך הוא שמלאכה זו לא נאסרה כ"כ יש לע' אפילו להצד דלא אמרינן מתוך ומותר רק לצורך אוכל נפש יש לע' בגדר היתור.

ע' תוס' פסחים דף ע"ד. בשם הר"ח דהוא מדין דחיה (ובעצם משמע דסובר דלכו"ע הוא מדין דחיה ואולי לפיכך סובר דמתוך מותר רק לצורך מצוה כמו שהביאו תוס' בשמו בביצה שם) וכבר דנו בדבריו ע"ש בדבר שמואל מה שהביא.

אך עדיין יש לע' בהא דהותר מלאכת אוכל נפש דהנה כתיב בתורה כל מלאכת עבודה לא תעשו וכבר דנו הראשונים (ע' ר"ן רפ"ג דביצה) שמלאכת אוכל נפש לא הוה מלאכת עבודה לא נאסר כלל וע' בפמ"ג בפתיחה אות ו' מה שמפקפק בזה.

וראיתי במצבת משה מו"ק דף ב: בהגהות ארץ צבי ולפי זה מובן קצת סברא של מתוך לשיטת התוס' דבעינן צורך קצת די"ל דכיון דגילה תורה

וע' טורי אבן חגיגה דף יח שדן אפילו בדבר שמותר מדין דיחוי יהיה ע"ז מתוך ותמה עליו בבית אפרים ס"ס נג שבודאי מתוך מהני רק במלאכת אוכל נפש שהמלאכה מותר לגמרי ולא בשאר מלאכות, אך לא דן בדברי התוס' בשבת וע' עוד במלאכת יו"ט אות טז וכן באו"ש פ"א מהל' יו"ט ה"ד שהאריך מאוד בדברי הטו"א שדבר שמותר רק מדין דחיה לא שייך מתוך.

ובזה הביא המלאכת יו"ט ס"ק ד' דברי הפנ"י בביצה דף כב. דלפיכך לא אמרינן מתוך במכשירין דכיון דאינו מותר אי יכול לעשות ערב יו"ט ע"כ הוה רק דיחוי ולא שייך מתוך, אך נשאר צ"ע מתוס' שבת דף צה. ע"ש.

### אי לסמוך על מתוך לכתחילה

ויש לע' אי מותר לסמוך על מתוך לכתחילה אפילו באופן שיש עצה אחרת וראיתי בארץ צבי ח"ב חידושים למס' ביצה דף יב. דלשיטת רש"י דלא בעינן צורך כלל א"כ מותר בכל אופן אך לתוס' דבעינן צורך כל שיכול לעשות בדרך אחר אין היתר של מתוך והביא ראייה משו"ע הרב ס' תמו סעיף ה ע"ש.

ובאמת יש בזה דברים מפורשים ע' שטמ"ק כתובות דף ז. בשם הראב"ד וז"ל ונראה דכ"כ דמאן דשרי בעילה ביו"ט משום מתוך לא שרי לה אא"כ אי אפשר לבעול מערב יו"ט כגון דלא הגיע זמנו לכנוס עד היום וכו' אבל היכא דהיה אפשר לו מעיקרא לא דלא עדיף ממכשירי אוכל נפש דממעטין ליה כשאפשר לעשותם מערב יו"ט מדכתיב הוא לבדו עכ"ל הראב"ד, וע' שטמ"ק שם שהשיג וזה שכתב דלא שרינן מתוך אלא דאי אפשר לא נהירא לרבינו ובודאי מתוך שרינן בכל ענין וכו' ע"ש, הרי דנחלקו בזה הראשונים, וע' במלאכת יו"ט אות טו מה שביאר בדבריהם ע"ש.

אליבא דתוס' דאופין בשביל שבת דנקרא צורך היום אע"ג דאינו אוכל נפש ולכאורה משום מתוך וכן כתב הנציב ביצה דף ב: וע"ש מנחת שלמה, וע' שטמ"ק ביצה שם ופמ"ג בפתיחה דדנו דע"כ אינם סוברים מתוך, אך ע' ברבינו דוד שתירץ שצריך הואיל דאל"כ אין צורך היום וההיתר של מתוך מהני רק ביש צורך היום, ובתירוץ של רבה לא כתב כתוס' אלא כרש"י וכתב דלפיכך אין הלכה כרבה כיון דאנו סוברים דהוה שני קדושות ע"ש].

### הואיל בשבת

ע' תוס' פסחים שהקשה דאי יש סברא של הואיל א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל אי איקלע חולה שיש בו סכנה ותירצו כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל, וכבר הקשו דבחולין דף טו: משמע דאפילו שכיח אצלו חולה לא אמרינן הואיל, ובזה כתבו אחרונים (ע' תשו' עטרת חכמים ס' ד' וחמד"ש או"ח ס' כב ובית יצחק ס"ס פב ישועות יעקב ס' תצט ס"ק ג') שסברת הואיל שייך רק ביו"ט דמלאכת אוכל נפש הותרה נמצא דאי יתברר שצריך את זה אין כאן מלאכה כלל יש לומר דעכשיו יכול לעשות על סמך זה (אף שבודאי אפילו נתברר אח"כ דלא היה צריך מותר היה לו לעשות כן), אבל בשבת שבעצם מלאכת שבת אסור רק לצורך חולה נדחה מלאכת שבת י"ל דכל שאין הסיבה עדיין לפנינו אינו יכול לעשות המלאכה, ודן בעטרת חכמים דאולי תוס' סובר דלצורך חולה הותרה מלאכת שבת ושייך כ"כ בשבת סברא זו, וע' באריכות במלאכת יו"ט בהשמטה לאות כה וע' מה שהביא מספר נפש חיה סוגיא דהואיל וע' אגודת אזור שם [וע' עוד אמ"ב פסח ס"ס טו].

וע' עוד בשאג"א ס' ל' מה שדן לבאר שיטת הראב"ד דהותרה בגדי כהונה אפילו שלא בשעת עבודה אע"ג דהוה כלאים וע' בשו"ת קול אריה ס' ג'.

אך ראיתי סברא להיפך בהגהות זר שבא (מבעל האדר"ת) דכתב דתו' סובר כהר"ח

דמלאכת אוכל נפש אינו מלאכת עבודה כ"כ כל צורך לא נקרא מלאכת עבודה וע'.

### הואיל

מבואר בפסחים דף מו: האופה מיו"ט לחול רב חסדא אומר לוקה ר"ה אומר אינו לוקה ר"ח אומר לוקה לא אמרינן הואיל אי מיקלע אורחים ר"ה אומר אינו לוקה אמרינן הואיל א"ל רבה לר"ח לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל האיך אופין מיו"ט לשבת א"ל משום עירוב תבשילין ומשום עירובי תבשילין מתירין איסור דאורייתא א"ל מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט ורבנן הוא דגזרו וכו' ע"כ, והנה נחלקו בהיתר לבשל ביו"ט לצורך שבת ר"ה סובר אמרינן הואיל אי מיקלעי אורחים הוה כמבשל לצורך יו"ט אע"ג דלמעשה לא באו נקרא מבשל לצורך יו"ט ורבה סובר דכיון דלמעשה אין עומד לבא לא שייך לומר שמבשל לצורך יו"ט רק יש היתר בעצם משום דצרכי שבת נעשין ביו"ט, והביאור בזה נחלקו רש"י ותוס'.

ע' רש"י דיו"ט ושבת הוה קדושה אחת וכיום אריכתא דמי וכבר נתקשו הרבה בזה דלהלכה אנו סוברים בביצה דף ד. דשני קדושות הן ע' פמ"ג בפתיחה להל' יו"ט ובית מאיר ס' תקכו, אך ע' תוס' דף מז. ד"ה ואי למדו דהוה מותר משום דלבשל לצורך שבת נקרא צורך יו"ט ולפיכך מותר (וע' תוס' ביצה דף ב': וכן עוד בראשונים פסחים שם שדנו איך מותר לבשל מיו"ט לשבת יאסר משום הכנה לרש"י דהוה קדושה אחת אינו קשה וע' מנחת שלמה ביצה שם) [וע' חידוש בדברי המאירי וע' אגודת אזור (ביאלא) בענין הואיל ומתוך בדבריו].

[ולכאורה יש לע' לשיטת רש"י דלכאורה מוכח דרבה ור"ה אינם סוברים מתוך דאי סוברים מתוך יש סברא להיתר לבשל משום מתוך (אך יש לע' מה דיש לתרץ לשיטת רש"י בהא דאופה לחול לוקה) ע' רמב"ן שבת דף קכד: ולכאורה זהו גופא סברת רבה

אחר הואיל לא יהא רק דיחוי אמרינן הואיל ולא רק בהותרה.

אך עוד יש לע' דאה"נ אמרינן הואיל דאולי יהיה משהו אח"כ אבל מהו סברת הואיל אילו היה שם דם ציפור ובפשטות מוכח כאן דהיתר של הואיל בנוי כעין היתר של מתוך דכיון דמלאכה זו היה יכול לבוא לידי היתר מותר ודלא כמבואר בתוס' דסמוך לשקיעת החמה דלא שייך שיבואו אורחים אין הואיל, וכ"כ לא שייך היתר זו בשבת וע' בנחלת יעקב ביצה שם וזית רענן סוגיא דמתוך (הלכה זו) אות יג ותשו' דעת מרדכי ס' מא, ואמ"ב יו"ט ס' ג' סוף ד"ה עוד נראה ובית יצחק או"ח ס' פא ס"ק ח' וע' בטורי אבן חגיגה דף יח באבני מלואים מה שנדחק לפרש הגמ' בענין אחר ובודאי לא אמרינן הואיל למפרע וע"ש באמ"ב וע' תשו' אמרי נועם ח"ב ס' לד.

#### עוד אי הואיל שייכי במתוך

והנה ע' גמ' שם דף מז: איתביה המבשל גיד ביו"ט לוקה חמש ודן ואי אמרינן הואיל אהבערה לא לחייב וכתבו התוס' דאע"ג דברייתא מוקמא בביצה אליבא דב"ש דחולקין על מתוך אבל ב"ש יכול לסבור סברא של הואיל אך ע' רשב"א שבת דף לט: דכתב דב"ש דלית להו מתוך כ"ש דלית להו ההיתר של הואיל, ופשטות כוונתו דהיתר של הואיל בנוי כעין מתוך דהותרה המלאכה שיכול לבוא לידי אכילה, אך תוס' לומדים כפשוטו שההיתר של הואיל הוא דיכול לבשל על סמך שיבוא אורחים ואין לו שייכות להיתר של מתוך וע' רעק"א שנתקשה על הרשב"א מראיית התוס' דגם לב"ש סוברים הואיל וע"ש בית רענן אחרי שדן לדבריו דהואיל תלוי במתוך מה שכתב לבאר דברי התוס'.

וע' לשון מהר"ם חלאוה דף מז: וז"ל והוה יודע דהואיל לא דמי למתוך דמתוך פליגי ב"ש וב"ה דב"ה אית להו מתוך וב"ש לית להו ואי חד טעמא הוא שביק ר"ח ב"ה ועביד כב"ש אלא ודאי אפשר דמאן דאית

בפסחים דף פד. שגם מלאכת יו"ט דחוייה ואעפ"כ אמרינן הואיל כ"כ בשבת, ולפי זה נמצא דע"י סברת הואיל אינו סתם תלייה אלא אנו אומרים באמת אולי יש צורך וכבר שייך לבשל בשביל אותו סיבה ולפיכך דוחה ג"כ שבת וכבר הביאו דכ"כ דן באבני נזר ס' תטז וחלקת יואב אבע"ז ס' ג' וע' יביע אומר ח"ב ס' כו.

אך עכשיו כבר יצא דברי המהר"ם חלאוה ושם יש דברים מפורשים כסברא זו וז"ל וא"ת א"כ אין לך לוקה על מלאכת שבת דאמרינן הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה הא לא דמי דשאני יו"ט דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה אבל בשבת האיסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר ע"כ ובאמת דבריו יש להבין גם אי שבת הותרה אצל פקוח נפש אבל כל שאין הסיבה לפנינו אין כאן ציווי לבשל בשבילו ולא שייך הואיל משא"כ ביו"ט יש דין לבשל היום לצורך היום ושייך הואיל וע' יבי"א שם ויש לע' אי כל ספק להבא מותר כמו בהואיל ע' חלקת יואב ס' כד וברכת משה (שאצקס) ס' ד' וע' בתשו' בית יצחק או"ח ס' פא ס"ק ז'.

אך ציינו לעין הרועים שהביא ספר הישר ס' שב (והוא במהדורא שלנו ס' שמט) שדן ג"כ בסברא זו ועדיין צ"ע הראיה.

ב. אך לכאורה יש להביא ראיה דדין הואיל אינו סברא שסומך באמת שיבוא רק דהוה היתר בגוף המלאכה הואיל וחזי לאחרים וכעין סברת מתוך.

מבואר בפסחים דף מז. ששואל הגמ' על הא דמבואר דהחורש ביו"ט חייב ודן הגמ' והא אי אמרינן הואיל אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי אם היה שם דם ציפור ע"ש.

ובראשון דנו דע"כ שאלת הגמ' בהואיל דע"י דיש מצות כיסוי וידחה האיסור יו"ט (ע' תוס' שם ד"ה כתישה) ומוכח דאפילו אי

דהביאור כאן דאין הואיל היתר רק עושה דבמצב כזה איזה צורך ולמעשה ההיתר הוא מתוך וע' עוד באגודת אזור שם.

וע' שאג"א ס' סד שדן בשוחט בהמה טריפה מדרבנן לא עבר אדאורייתא דמה"ת אמרינן הואיל וע' רעק"א ס' ה' שדן דכיון דלמעשה לא יאכל לא אמרינן הואיל ואי נימא דאולי משהו יאכל את זה כ"כ יאמר כן באיסור תורה ונקרא כצורך קצת ומותר מדין מתוך ויש צורך קצת ודוחק לומר דאמרינן הואיל ומתוך יחד אע"כ אין מצטרפין אכילת איסור כלל ע"ש.

אך ע' שאג"א ס' קו סי' קז כשדן להוציא שופר ביו"ט בשביל אשה כיון דאינה מחויבת וגם להוציא בשביל מי שמחויב מדרבנן ודן דמתוך לא שייך דלא נקרא צורך, ודן דנימא הואיל אי מיקלעי מי שהוא מחויב ואי יוציא משום מחויב מותר משום מתוך כמבואר במשנה דף יב. דהוצאה לצורך דבר מצוה מותר משום מתוך וע"ז כתב די"ל דאין מצטרפין שני היתרים מתוך והצורך הוא הואיל ואי מקלעי אורחים ע"ש וע' בעמודי אור ס' כט ס"ק ה' שהאריך לחלוק על השאג"א.

אך יש לע' בטורי אבן חגיגה דף יח באב"מ לענין מלאכה בחוה"מ בביאור הסוגיא בפסחים דף מז: (שהבאנו לעיל) וסיים ויש לי ללמוד מכאן דכמו דאמרינן הואיל לבד ומתוך לבד ה"נ אמרינן הואיל ומתוך ביחד וע', וע' עוד במלאכת יו"ט השמטות לאות פט.

### מלאכה בחול המועד

נחלקו הראשונים אי מלאכה בחול המועד אסור מה"ת או רק מדרבנן וע' תוס' חגיגה שהביא קושיית ר"ת דכיון דלצורך דבר האבוד מותר לעשות מלאכה בחול המועד והיכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור מקצתו מותר.

וע' בטורי אבן שתמה על תוס' והא ביו"ט ג"כ מותר מלאכת אוכל נפש ושלא לצורך אסור, אך באמת זהו שיטת תוס' שמותר רק

להו מתוך לית ליה הואיל דמתוך לא שריא אלא בדבר דאית להו צורך היום והואיל אע"ג דאין בו צורך כגון האופה מיו"ט לחול ומאן דאית ליה הואיל אפשר דלית ליה מתוך שהוא הואיל דהוא בדבר אחד אבל מתוך דהוא מדבר לדבר דילמא לא הלכך לא דמי אהדדי. [אך מבואר בדבריו שמתוך והואיל שייכא אהדדי].

### אי הואיל מתקן איסור הכנה

ע' תוס' ביצה דף ב: שהקשה דאי יש איסור של הכנה איך אופין מיו"ט לשבת ותירצו דלמ"ד דמהני הואיל מותר משום הואיל ולמ"ד שחולק על הואיל ע"כ בדבר שיכול לאפות אין איסור הכנה, וכבר הקשו כל האחרונים על תוס' והא זהו המשא ומתן בפסחים דף מו:, וכתבו אחרונים לבאר (ע"ש חת"ס ובית מאיר ס' תקכז ועוד) דהגמ' בפסחים דנו רק מצד איסור מלאכה וע"ז תירצו שני תירוצים או הואיל או צרכי שבת נעשין ביו"ט אך הקשו תוס' דיאסור משום הכנה וע"ז תירצו דע"י הואיל נמצא דמבשל בשביל היום ואין כאן איסור הכנה.

אך ע' במהר"ם חלאוה דאה"נ הואיל מסלק מלקות אבל אסור משום הכנה (וע"כ לדבריו הכנה אינו אסור מה"ת דאל"כ איך מהני עירוב תבשילין לסלק איסור תורה וע' בעוד ראשונים דמשמע דכל שאלת הגמ' היה רק מדין הכנה).

אך בפשטות מבואר דמהני הואיל לסלק איסור הכנה וע"כ הביאור דאנו רואין כאילו הוא עושה בשביל יו"ט ולא דהוה היתר במלאכה כעין מתוך וע'.

### אי מותר בצירוף הואיל ומתוך

ויש לע' אי יכול לצרף שני היתרים של הואיל ומתוך ביחד, ע' נחלת יעקב ביצה דף יב. שרצה לומר שבאמת הואיל מצד עצמו אינו היתר דלמעשה אין לו צורך רק יש היתר של מתוך דצריך צורך קצת וע"ז מהני הואיל וחזי לאורחים ע"ש שהאריך בזה, הרי דיכול לצרף השני היתרים אך י"ל לדבריו

עליו, ודומה למאי דאמרינן בפרק יו"ט האופה מיו"ט לחול ר"ח אמר לוקה ורבה אומר אינו לוקה משום דאמרינן הואיל אי מיקלעי אורחים חזיא ליה השתא נמי חזיא ליה אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין הוקלש נמי היכי דלית ליה אורחין לא לקי ורבה ור"ח לא סבירא ליה דטעמא דב"ה משום מתוך דא"כ אמאי אמר ר"ח לוקה ורבה נמי מה צריך לטעם הואיל וכו' והטעם שהיה נותן רבה דלית ליה מתוך הוא הטעם שנותן מאן דס"ל מתוך וכו' ע"י טעם זה דכיון דהוקלש האיסור לצורך הוקלש נמי שלא לצורך ורבה האי טעמא לית ליה למיפטר ממלקות בכ"מ כ"א במקום שיכול לעשות בהיתר ע"י אורחים שרי שזהו אשר יאכל לכל נפש אלא ודאי טעם הדבר הוא מתוך שהוקלש האיסור, והא דמותר אפילו לכתחילה כיון דהוא צורך גופו אע"ג דאינו אוכל נפש ונראה שזהו טעם הדבר לא מתוך שהותר זה אלא כלומר כמו שמותר זה הותר זה והטעם כרב יהודה דדריש לכם לכל צרכיכם וכו' ע"כ.

ובפשטות מבואר כאן יסוד חדש בדין מתוך דבזה נכלל שני היתרים דהיתר צרכי הגוף נכלל בהיתר של לכם לכל צרכיכם (ובפשטות זהו ע"ד היראים שהבאנו לעיל), ועוד דבר דאילו אינו צריך כלל אה"נ לכתחילה אסור לעשות אך אי עשה אינו לוקה הואיל ואיקלש איסורו לצורכו אפילו עשה שלא לצורך אינו לוקה (והוא כעין הואיל ואישתרי אישתרי וע' לעיל מהמלאכת יו"ט) וע' בשו"מ שם שנתקשה בזה.

ועוד מבואר כאן דברים מפורשים בדבר ההיתר של הואיל שהוא בנוי כעין ההיתר של מתוך ולא סברא פשוטה דהוה כאילו הוא עושה לאורחים רק הוה כעין מתוך רק למ"ד דסובר מתוך מהני אפילו בלי צורך כלל ולמ"ד זה צריך לכל הפחות ספק שיבואו אורחים וע'.

לצורך אך לרש"י אמרינן מתוך אפילו שלא לצורך ואולי זהו הביאור דלא מצינו מלאכה חציו אסור ופעמים מותר ואולי זהו גופא קושיית ר"ת וע' מצבת משה מו"ק דף ב: בהגהות ארץ צבי שם. וע' ישועות יעקב ר"ס תקכח.

ב. אך יש לע' גם לשיטת רש"י מצינו דסובר רפ"ג דביצה דכל שאפשר לעשות מבעוד יום אסור וכן במכשירין דכל שיכול לעשות מבעוד יום אסור לעשות ביו"ט ויכול לדון היכן מצינו מקצתו אסור מקצתו מותר, וע' תוס' מגילה דף ז:

וע' משכנות יעקב ס' לח שהאריך בענין הנחת תפילין בחול המועד ודן שבודאי מותר לעשות מלאכה בחול המועד הואיל וחזי לצורך המועד ע"ש, ויש לדון במה שדנו בקושיית התוס' למה לא נימא הואיל בשבת וע'.

#### חידוש של האו"ז

ואח"כ מצאתי חידוש גדול באו"ז ס' תשנד (מצוין בשו"מ מ"ד ח"ב ס' ל' ובעט סופר כלל סג) בא"ד ומאי דכתב מה הפלא ופלא מה סברא לומר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך מאין יסוד ומאין רגלים לדבר מילתא בלא טעמא, נ"ל לפרש בשני ענינים נאמר מתוך שהותרה וכו' לאחר שאנו מתירין כל דבר הצריך לגופו לכתחילה אע"פ שאינו צורך אוכל נפש ואמר אפילו דבר שאינו צריך לגופו שלכתחילה אע"פ שאינו צריך אסור אבל אם עשה אינו לוקה ותרווייהו משום האי טעמא דהואיל והותרה לצורך הותרה שלא לצורך כדאמרינן בביצה, השוחט עולת נדבה ביו"ט לוקה והמבשל גיד הנשה ביו"ט לוקה משום מבשל ומשום הבערה ומוקמינן להו כב"ש דאמרינן לא אמרינן מתוך אבל לב"ה דאמרינן מתוך ככולן אינו לוקה וכן נראה לי ליתן טעם לדבר מתוך שהותרה לצורך והוקלש האיסור הוקלש נמי דאפילו שלא לצורך אין לוקה

הרב אליהו נחום זלצמן

## בעניני הגדה של פסח

### בחובב אמירת ההגדה בקול רם בכל כוחו

וי"ל שלמדה מהא שאמרו בגמרא (פסחים לו. קטו): אמר שמואל לחם עוני - לחם "שעונין" עליו דברים הרבה. ע"כ.

ואפשר שהריטב"א דייק בהא שאמרו "עונין". ע"פ הגמרא (סוטה לב) וכן כתב רש"י (דברים כו) עה"פ וענית ואמרת שהוא ל' הרמת קול, א"כ כשנקטו רז"ל הלשון עונין עליו, ג"כ הכוונה שצריך לאומרו בקול רם.

וראיתי באו"ש הל' חמץ ומצה פ"ז הל' ח' עמ"ש הרמב"ם והוא שידרוש מארמי אבד אבי וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח עכ"ל הרמב"ם, [האו"ש מביא מקור מ"ש הר"מ להוסיף ולהאריך] ונראה דאמר בדף ל"ו ורע"ק ההוא דקרינן עוני לכדשמואל שעונין עליו דברים הרבה, והנה הלל מד"ס, ויצ"מ כתוב והגדת לבנך וכו' ואמרתם זבח פסח וגו'. ולמאי צריך עוני, הוא משום דצריך לדרוש פרשה דבכורים דכתיב ביה לשון ענייה וענית ואמרת לפני ה', וזה שעונין עליו דברים הרבה שידרוש בפרשה זו, עכ"ל. א"כ מצינו שיש קשר בין ההגדה לפר' בכורים בהלשון עוני - וענית ואמרת, וא"כ י"ל דהוקש ג"כ לקול רם וכן ראיתי בחת"ס מס' פסחים ק"א ע"ב ד"ה לחם שעונין עליו דברים הרבה, היינו דברי חירות שכן "עונה לשון הרמת קול" שמחה ע"כ.

וכן היה נוהג בעל החתם סופר אף שדרכו בקודש היתה מתוך התלהבות פנימית. מכל מקום היה אומר ההגדה בקול חוצב להבות אש, עד שהיה נשמע למרחוק בקרית חוצות. (מנהגי חתם סופר סי' י')

וכן בהגדת חתן סופר כתב שהחתם סופר נוהג היה לקרוא הלל בקול גדול עד שהיה קולו נשמע למרחקים.

במצות סיפור יציאת מצרים כליל פסח מצאנו בדברי הריטב"א דבר מחודש באופן הסיפור, והוא שצריך לאומרו "בקול רם בכל כוחו".

וז"ל הריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק הלכות סדר ההגדה הובא בסוף ריטב"א מסכת פסחים) דף י"א ד"ה וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה "בקול רם בכל כחו".

וכשמסיים את ההגדה עד למעינו מים נוטלין כל א' ואחד את כוסו ואו' "בנעימות" ברכת אשר גאלנו עד גאל ישראל עכ"ל.

וכן משמע מ"ש הריטב"א בריש סדר ההלכות לפסח שם וז"ל: וחייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים וכן מפורש בירושלמי ובתוספתא, ובירושלמי אמרו שם שאומרים אותו "בנעימה" וסמך לדבר "השיר" הזה יהיה לכם כליל התקדש חג, עכ"ל. ומשמע שהריטב"א למד הדין דנאמר בנעימה משום שנא' "השיר" יהיה לכם וצריך לאומרו דרך שיר.

[ובשבלי הלקט כתב אומר ההגדה בהלל בשיר ובנחת שכן אמרו אבותינו במצרים שירה והלל על אכילת מצה שנא' השיר יהיה לכם ע"כ ומשמע שכל ההגדה צריך לאומרו בדרך שיר, משא"כ להריטב"א הדין דשיר נאמר רק על ההלל הנאמר אחר הסעודה, כמ"ש וחייב אדם "לגמור" ההלל וע"ז כתב "בנעימה"].

וידוייק בדברי הריטב"א שבהזכירו אופן אמירת ברכת אשר גאלנו כתב שם ואומר "בנעימות" ברכת אשר גאלנו, ולא הזכיר שצריך לאומרו בקול רם בכל כחו כמו שכתב על אמירת ההגדה.

וצריך לדעת מהיכן למד הריטב"א שצריך לומר ההגדה בקול רם בכל כוחו.

וראיתי במאירי פסחים שגם הוא סובר שמ"ש עונין עליו דברים הרבה, הכוונה עד ברכת אשר גאלנו.

וז"ל קט"ו ע"ב זה שקראה תורה לחם זה לחם עוני רמז יש בו להרבה דברים, הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ר"ל "הגדה והתחלת הלל" עכ"ל.

א"כ דייק לומר התחלת הלל, והיינו הנאמר קודם ברכת אשר גאלנו, והרי בשני הקטעים הראשונים דהלל יש שם חלק מסיפור יצ"מ, והוא הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, וקפיתל בצאת ישראל ממצרים.

אולם נראה שרש"י חולק בדבר וסובר שהא שאמרו בגמ' לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, הכוונה גם על ההלל ונשמט כל חי הנאמר אחר ברכת המזון על כוס רביעי ואם כן גם שם ישנו החיוב לאומרו בקול רם.

וז"ל רש"י בגמ' פסחים דף לו ע"א. ד"ה שעונין עליו דברים הרבה, שגומרין עליו את ההלל - ואומרים עליו ההגדה. ע"כ, ויש כאן ב' חדושים א' מ"ש שגומרין עליו את ההלל, וזה ההלל הנאמר אחר אכילת המצה וברהמ"ז ורש"י למד שגם הוא נכלל בהלחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה, הגם שהלשון עונין "עליו" קאי על הלחם, ובשעה שגומר ההלל כבר אכל הלחם - המצה.

חידוש ב' מצינו כאן שרש"י הפך הסדר ונקט תחילה גומרין ההלל ואח"כ נקט אומרים עליו ההגדה, הגם שאמירת ההגדה קודמת, והדבר צריך ביאור בלשונו הק' של רש"י.

ועל מה שדייקנו שהרי לכאורה בשעה שגומר ההלל כבר אכל המצה א"כ למה נכלל בהא שאמר שמואל "לחם עוני" שעונין עליו דברים הרבה, י"ל שמאחר שאמרו על כוס רביעי והוא חלק מסדר הלילה א"כ כוס הרביעי משלים שאר הכוסות והמצה, ולכך נכלל בהא שאמרו עונין עליו דברים הרבה.

ומה שצריך להבין עוד בהריטב"א, שהרי לפי מה שדייקנו נראה שהריטב"א למד שהדין דקול רם הוא עד ברכת אשר גאלנו ולכך בברכת אשר גאלנו כתב רק ואומר "בנעימות", ולא נקט בקול רם, כבההגדה, ולא ידענו מה נשתנה ברכת אשר גאלנו מכל סדר ההגדה.

ואולי י"ל לפי דברי החת"ס בדרשותיו שנת תק"ף וז"ל: מה שנתקשו הראשונים למה לא תקנו ברכה שציוונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנכלל בברכת אשר גאלנו, ואינו מובן לכאורה, דלמה אין מברכין עובר לעשייתן קודם שמתחילין לספר ההגדה. וי"ל דאיתא פרק ערבי פסחים מתחיל בגנות ומסיים בשבח עבדים היינו - מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו, והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים כמו כן חייב לראות את עצמו כאילו היה מעובדי ע"ז, ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה התחיל לעבוד השם בתחלה במצות הנהוגות באותו לילה, והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וציוונו (פסחים ז:): ה"נ קודם "סיפור יציאת מצרים" אינו יכול לומר וציוונו מפני שעדיין הוא בבחינת כאילו היה מעובדי ע"ז, ולאחר הסיפור יכול לומר וציוונו ואז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו.

והמתבאר מדברי החת"ס, שהסיפור ביציאת מצרים מוציאו מכלל עובד ע"ז ובכך יכול לומר אשר גאלנו, א"כ ע"כ שהסיפור הוא עד ברכת אשר גאלנו, א"כ אפשר שזה היה כוונת הריטב"א במ"ש שהחיוב דקול רם הוא עד ברכת אשר גאלנו. שהרי ע"פ פשוט הכוונה במה שאמרו בגמ' לחם עוני - שעונין "עליו" דברים הרבה, הכוונה להדיבורים שקודם אכילת המצה והוא אמירת ההגדה. ולפי החת"ס מצות הסיפור נגמר בברכת אשר גאלנו ולכך למד הריטב"א שהחיוב לומר בקול רם מסתיים בברכת אשר גאלנו שהרי עד כאן נאמר "עונין" עליו דברים הרבה.

משא"כ אחר הסעודה שאז הלחם איננו לא נאמר עליו עונין עליו, ולכך כתב שאמירת ההלל אומר בנעימה ולא הזכיר קול רם בכל כחו.

וידוע מ"ש ספרי החסידות שהסמיכו מה שנא' בגמ' שאין התינוק קורא אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן ע"כ, ואמרו שהכוונה שבליל פסח ע"י אכילת המצה הנעשה מדגן, ע"י אכילת המצה אז יודע לקרות אבא ואמא - הכוונה שהמצה מכשירתו לקרוא לאבא שבשמים, א"כ מ"ש אמרו חז"ל עונין עליו דברים הרבה, הכוונה שצריך לומר דיבורים לפני הקב"ה, ובודאי שהדיבורים הנאמרים אחר אכילת המצה, נשתנו למעליותא שאז יודע נאמנה לקרוא אבא ואמא. א"כ מכוונים הדברים לשיטת רש"י הנ"ל שהכוונה דדברים הרבה כוללים גם הדיבורים אחר אכילת המצה שאז יודע לקרות אבא ואמא. ועיין שם ברבינו חננאל שלמד שהכוונה בהדברים הרבה הנאמר בגמ' קאי על אמירת מצה זו שאנו אוכלים א"כ יש לנו ג' שיטות בדבר.

שיטת רש"י שהכוונה על כל הדיבורים הנאמרים והוא ההגדה עד אכילת המצה וגם ההלל אחר ברהמ"ז וגם ההגדה הנאמר אחריה, והוא נשמת וגו'.

שיטת הריטב"א והמאירי שהדברים הרבה הם עד ברכת אשר גאלנו.

שיטת רבינו חננאל, שהכוונה על אמירת מצה זו שאנו אוכלים.

ואנו לדרכינו נלך, שמאחר והגמ' נקטה ל' עונין עליו הכוונה לאומרו בקול רם כמו שמצינו בהבאת ביכורים שנא' שם וענית שהוא ל' הרמת קול.

וי"ל שלכך נקט רש"י שגומרין עליו ההלל, משום שסובר שגם חלקו השני דהסדר והוא ההלל הנאמר אחר ברהמ"ז גם עליו ישנו החיוב לאומרו בקול רם וגם הוא נכלל בהא שאמרו חז"ל עונין עליו דברים הרבה, וחולק על הריטב"א והמאירי.

ומשום שהיה אפשר לומר שהחיוב דקול רם מסתיים בגמר ההלל לכך כתב רש"י שגומרין ההלל - ואומרים עליו ההגדה והקשינו למה הפך רש"י ולא כתב בתחלה אומרים ההגדה שהרי ההגדה קדמה להלל, אלא שלא תבוא לומר שהנשמת אינו בכלל העונין עליו דברים הרבה אלא ההלל, לכך נקט ואומרים עליו ההגדה, אחר שכתב גומרים עליו ההלל, ומזה תדע שגם סדר ההגדה הנאמר אחר ההלל גם הוא נכלל בהדברים הרבה הנאמר על הלחם, וממילא שחל עליו חיוב אמירת נשמת בקול רם משום וענית הוא ל' הרמת קול. ואפשר שחלקו רש"י והריטב"א בפירוש הגמ' עונין "עליו" דברים הרבה, מה הפירוש עליו.

רש"י למד שהפירוש עליו הכוונה הוא, שדרך המצה ובגללה יגיע לדברים הרבה, והוא אחר אכילת המצה זוכה לדברים הרבה והוא ההלל ונשמת, משא"כ הריטב"א למד כפשוטו שעונין עליו הכוונה על הלחם, א"כ כ"ז שהלחם לפניו שייך לומר עונין עליו

### מה מקומו של לבן בליל פסח

באה עבודת הלילה, ולמה הביא כאן מעשה דלבן דמשמע שהיו מעשיו גרועים ממעשיו דפרעה שהוא לא גזר אלא על הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל, ולכאורה סיפור דלבן לא שייך לזה הלילה, שעיקרו בא לזכר השעבוד והיציאה ממצרים. ואם לצד מה שהזכיר לעיל דבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, ולכך הזכיר מעשה לבן שגם הוא

פיסקא בהגדה של פסח: צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל שנאמר ארמי אבי וירד מצרימה וכו' אנוס על פי הדיבור ע"כ. ויש כאן כמה תמיהות

א. הרי עיקרו דליל פסח בא להודיע ניסי יציאת מצרים וזכר השעבוד דפרעה וע"ז

וי"ל בעזתית"ש שכוונת בעל ההגדה בפסיקא זו צא ולמד מה ביקש לבן הארמי וכו', רצה להודיע בזה שלבן היה הגורם שהשעבוד יהיה במצרים, והוא במה שהחליף ליעקב והכניס לאה במקום רחל באותה לילה כמ"ש ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו ויבא אליה, ואין ויהי אלא לשון צער, ועיין באור החיים הק' פסוק כ"ג ויהי בערב צער גדול גרם בהטעאת הצדיק "וגרם פיזור תוקף הקדושה", וצא ולמד כי זה סיבה שנעקרה קדושת הבכור, אשר בו יתקבצו כהונה ומלכות ושקל כפול בירושה, ולצד המעשה שחשב יעקב ברחל ועשה פעולתו בלאה נתפזרו בחינות הקדושה ותחלש גבורת הקודש, ע"כ.

ועיין מ"ש האוה"ח הק' להלן פסוק כ"ה, עה"פ ולמה רמיתני, שקבל עליו על שעשה הדבר בדרך רמאות, ומגלה דעתו כי לא היה מקפיד אם היה עושה הדבר בדרך אלמות ממה שעשה הרימוי, לצד מה שיצא בטעותו שנתכוין אל רחל והיתה לאה, "ויצא מזה דברים בלתי הגונים", וכמו שפירשתי בפסוק ויהי בערב, והצדיקים יקפידו למה שנוגע אל הרוחניות ביותר.

וכן להלן בפר' ויחי כתב שם האוה"ח עה"פ ראובן בכורי אתה, וז"ל ובספר הזוהר פרשת וישלח כתב טעם הדבר בשעתא דעאל לגביה דלאה כל ההוא לילא רעותיה וליביה היה ברחל דחשיב דרחל אייה, אהדר עובדא לאתריה, בכורתיה אהדר ליוסף, ע"כ.

וכתב שם עוד ומעתה נשקיף במעשה יעקב כי בעת הזרעת ראובן היתה מחשבתו לא שלימה בבחינת הטוב בפרט זה שלא עשה במקום המחשבה, ובחינה זו אינה במדרגת הטוב, וכמו שתמצא שאמרו חז"ל בדומה לזה בני תמורה והגם כי ישתנה מעשה יעקב לצד כי מחשבתו וידיעתו שלימה פירוש כי היה חושב ברחל גם היה בדעתו ובידיעתו כי היא זאת רחל, לא שהיה יודע שהיא לאה וחשב ברחל, שלזה יקרא בני תמורה, "אע"פ כן הדבר הוא כל שהוא מבחינת לא טהור".

רצה להרע לנו, א"כ למה לא הביא מעשה דעשו הרשע ועוד כמה רשעים שקמו עלינו ורצו לכלותינו והקב"ה הצילנו מידם ורואני שהביא רק מעשה דלבן, ומשמע שיש שייכות מעשה לבן לליל הסדר.

ב. מה שכתב בעל ההגדה מה ביקש לבן לעשות "ליעקב אבינו", שלפי הפשוט שרצה להורגו, א"כ אין הדבר נוגע רק ליעקב אלא גם לבניו ובנותיו ולמה נקט בדוקא מה שבקש לעשות ליעקב.

ג. לפי משמעות הלשון "ביקש" לעקור את הכל, משמע שלא יצא רצונו לפועל אלא רק ביקש, א"כ תמוה וכי לכך גרוע הוא מפרעה שביקש וגם הוציא רצונו לפועל שהרג הזכרים וכו', ועוד תמוה שמביא הפסוק ארמי "אבד" אבי, וכשנדייק הלשון אבד, משמע שמחשבתו יצאה לפועל, ולא רק שביקש לאבדו, שעל המחשבה לבד לא היה כותב אבד אבי, ועוד שהלשון "אבי" משמע כנ"ל שהכוונה במיוחד מה שרצה לעשות ליעקב.

ד. צריך להבין קישור הדברים בהפסוק ארמי אבד אבי וירד מצרימה, מה הקשר בין ארמי אבד אבי, דהיינו מה שרצה לבן לעשות ליעקב, עם וירד מצרימה, והראשונים בפירושם על התורה כתבו שמזכיר שני דברים א. צרות שהיו ליעקב מלבן. ב. ועוד צרות שהיו לו בירידת מצרים, ולכאורה משמע שיש קשר בין ירידת מצרים למה שבקש לבן לעשות מטעם ו' החיבור "וירד מצרימה".

ה. הלשון ביקש לעקור את "הכל", למה נקט הכל ויבואר להלן. ועוד למה נקט הלשון לבן "הארמי".

ו. מה הפירוש אנוס על פי הדיבור, והרי לא היה ציווי מפי הקב"ה שירד יעקב למצרים, שלא מצינו אלא שאמר לו אל תירא מרדה מצרימה כן הקשה השם משמואל פר' ויצא (תר"פ).

ומאחר ובעל ההגדה אומר "צא ולמד" משמע שצריך ללמוד היטב מעשה דלבן,

וי"ל שזה פירוש הפסוק ארמי אבד אבי, והקשינו שאם נאמר שהכוונה היא על מה שרצה לאבד את יעקב, למה נקט הלשון אבד שמשמע שאכן גרם איבוד ליעקב, ולפי דברי האוה"ח מובן שאכן ארמי "אבד" אבי, שבמעשיו פגם בקדושה דיעקב במה שהחליף רחל בלאה כמ"ש נתפזרו בחינות הקדושה ותחלש גבורת הקודש.

ולפ"ז י"ל שזה הפירוש בהמשך הפסוק ארמי אבד אבי - וירד מצרימה, והיה קשה שאם נאמר שירידת מצרים הוא דבר אחר, א"כ למה נכתב וירד מצרימה בו' החיבור שמשמע שיש קשר בין מעשי לבן לוירד מצרימה, ולהנ"ל מובן שעי"ז שפגם לבן קדושת היסוד ביעקב, הדבר גרם שגלות דיעקב יתקיים במצרים דוקא ומיושב קושיית האבני נזר הנ"ל.

### ויש לדעת אם גזירת ברית בין הבתרים היתה שיתקיים הגלות במצרים דוקא

והגם שגזרת הגלות כבר נגזרה כברית בין הבתרים ומקושיית האבני נזר הנ"ל משמע שטעם שהגלות היה במצרים, אינו מטעם ברית בין הבתרים אלא אפשר היה שיתקיים הגלות במקום אחר, ורק מטעם למה הרעתם, לכך היה במצרים ואכן מלשון הרמב"ן משמע שהגזירה היתה שיתקיים הגלות "במצרים", וז"ל הרמב"ן לך לך יב - י, ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל, גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלקים ברעב יפדנו ממות, ועל המעשה נגזר על זרעו הגלות "בארץ מצרים" ביד פרעה, במקום המשפט שם הרשע והחטא ע"כ.

א"כ מפורש שהגזירה היתה שהגלות יהיה במצרים דוקא, וכן כתב הרמב"ן להלן בפרשת ברית בין הבתרים לך לך טו-יב... ואחר כן הודיעו בביאור גלות אחרת שיגלו

המתבאר מדברי האוה"ח הק' שלבן במעשיו שהחליף רחל בלאה, גרם פגם בבחינת הקדושה ותחלש גבורת הקודש.

ועתה נבא לבאר הפסוק ארמי אבד אבי וירד מצרימה, וגם כוונת בעל ההגדה שראה להקדים בליל פסח מעשי לבן מה שרצה לעשות ליעקב הגם שלכאורה מעשי לבן לא שייך לסדר ההגדה ומה גם שלפי הנראה, מעשיו דלבן גרועים ממה שעשה פרעה הרשע והתמיה כנ"ל.

ובהקדם אביא מה שראיתי בס' שם משמואל (פר' ויצא תר"פ) שדייק ע"מ שכתוב בהגדה וירד מצרימה אנוס ע"פ הדבור, ומקשה שלא מצינו שהיה אנוס בירידה למצרים, ומביא מפי אביו האבני נזר ז"ל, דהנה גלות תחת יד אומה אי אפשר אלא כשיש קצת השתוות ביניהם ע"י חטאים, אבל הפכים לגמרי אי אפשר, כמו שאין מים ואש מתערבין, וע"כ יעקב אבינו ע"ה שהי' בתכלית הקדושה ולא ראה טיפת קרי מימיו ואי אפשר שיהיה בגלות מצרים ערות הארץ. אלא שבמדרש (בראשית פר' צא) מובא מעולם לא יצא מפי יעקב דבר של בטלה, אלא זה שאמר לבניו למה הרעותם לי להגיד לאישי היש לכם אח [על מה שתלה שהם גרמו לזה ולא מהשם יצא] והנה ברית המעור וברית הלשון מכוונים על כן מפאת דיבור של בטלה זה היה אפשר שתשלוט בו גלות מצרים, ובזה יש לפרש אנוס ע"פ הדיבור, הכוונה על דיבור זה שיצא מפיו לבטלה. עכ"ל.

ולפי דברי האוה"ח הק' שכתב שאכן גרם לבן פגם במדת הקדושה דיעקב כמ"ש ותחלש גבורת הקודש - ויצא מזה דברים בלתי הגונים, א"כ הרי היה פגם בקדושה ע"י מעשי לבן, א"כ מיושב קושיית האבני נזר הנ"ל מפני מה ואיך נתגלגל הדבר שיעקב ירד לגלות במצרים ערות הארץ, דעי"ז שלבן גרם פגם במדת הקדושה ע"כ שלט בו גלות מצרים, ואין צריך לתירוץ הנ"ל שהפגם היה בדיבור.

ולא עשה מפני התשובה וכו' זהו בעל תשובה גמורה ע"כ, כמ"כ כאן כדי שיהא התיקון בשלימות היה צריך שיתקיים הגלות במצרים דוקא שהיא ערות הארץ, ואעפ"כ יעמדו ישראל בטהרתן ובכך יהיה התיקון בשלימות.

עוד היה הדבר להכנה שיוכלו להתקיים בארץ כנען שגם בה היה הרבה מהזוהמא כמאמר הכתוב כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה, לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו. ועיין רש"י שם ד"ה כמעשה - מגיד שמעשיהם של מצרים ושל כנענים מקולקלים מכל האומות "ואותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל". ולכאורה לפי מ"ש האוה"ח שלא היה גזירה שהגלות יתקיים במצרים, א"כ למה היה שם הגלות במקום שהוא מקולקל מן הכל והכוונה לארץ גושן, ששם היה הזוהמא גדולה מכל ארץ מצרים. אלא טעם הדבר שבכך שיתקיים שם הגלות התיקון יהיה יותר שלם כשיעמדו ישראל בטהרתם הגם שהמקום קשה, ובכך יתוקן מה שפגם לבן במדת הקדושה של ישראל, וי"ל עוד שאם לא היה לבן פוגם ביעקב, היה כח בישראל לעמוד בטומאת ארץ כנען הגם שלא היה להם ההכנה מגלות מצרים, אלא אחר שלבן פגם מה שפגם הוכרח הגלות עם קושי השעבוד להתקיים במצרים וע"י ההכנה דמצרים יוכלו להכנס אח"כ בארץ כנען.

#### ביאור פיסקא דבעל הגדה

#### צא ולמד מה ביקש לבן הארמי

ועתה נבא לבאר מה שאמר בעל ההגדה צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, והקשינו למה עשה את לבן גרוע מפרעה, ומה מקומו כאן בליל פסח, ולמה נקט ארמי, וגם דנקט לעשות ליעקב אבינו, והרי הדבר נוגע גם לבניו ובנותיו, ולפי הנ"ל מבואר שאכן מקומו בליל הסדר שהוא הגורם שהגלות יתקיים במצרים וע"י יצא שעבוד דפרעה, ולכך נקט ארמי מלשון

תחילה שהוא "גלות מצרים" שכבר נענש בו כאשר פירשתי (לעיל יב-י).

וקצת תמוה מה שכתב הרמב"ן ריש פרשת ויחי וז"ל: ויחי יעקב בארץ מצרים כי בני יעקב הם עצמם סבבו רדתם שם במכירת יוסף אחיהם עי"ש.

אולם יעויין באוה"ח תחילת פר' מקץ א, וז"ל: ויהי מקץ, טעם אומרו לשון צער (עיין מגילה י): כי עתה יתחיל לסוכב סיבת גלות מצרים, והגם שהגלות כבר נגזרה גזירתו משנים קדמוניות, הלא אמרו רבותינו כי לא נגזר שיהיה במצרים שהוא כור הברזל וגם בפסוק הנאמר לאברהם נאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ולא נאמר במצרים.

א"כ מבואר מדברי האוה"ח שלא היתה הגזירה שיתקיים הגלות במצרים שהיא ערות הארץ - כור הברזל.

#### הסיבה שהגלות יתקיים במצרים

וטעם הדבר שצריך שיתקיים הגלות במצרים הוא, י"ל מאחר שנפגם מדת הקדושה לזה הוצרכו לרדת למצרים שהיא ערות הארץ, שהיו המצרים שטופים בזימה כמו שמצינו שפרעה גירש מיד את אברהם אחר שהחזיר לשרה מטעם הנ"ל, משא"כ אבימלך אמר לו הנה ארצי לפניך וכו'. ולכך ירדו שם והתיקון היה עי"ז שלא נתערבו בהמצרים כמ"ש גן נעול מעין חתום שהקב"ה הוסיף י-ה' משמו בפרשת פנחס כמ"ש שם רש"י פסוק ה' לפי שהיו האומות מבזין אותן ואומרים מה אלו מתייחסין על שבטיהן, סבורים הם שלא שלטו המצרים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים בנשותיהם לא כ"ש, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם ה' מצד זה ו-י' מצד זה לומר אני מעיד עליהם שהם בני אבותיהם ע"כ.

וראה מ"ש הרמב"ם ה' תשובה פ"ב ה"א שהתשובה השלימה היא שהבעל תשובה יגיע לאופן שאפשר לעבור העבירה ופורש, וז"ל: אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש

הצדיק" [ועיין בבית אהרן פר' וישב... וששי נקרא צדיק כידוע ולכך צריך לקרוא לס"ת למי שהוא צדיק בפרשה ששי, אך עכשיו אין אנו נוהרים בזה, אבל באמת אומרים בשם הרב הצדיק רש"ק זצוק"ל שצריכין דווקא לקרות צדיק לפ' ששי מי שהוא צדיק, נחזור לענייננו כי ששי נקרא צדיק ויוסף ג"כ נקרא צדיק כידוע], וכן בסדר האושפיזין יוסף הוא נגד מדת היסוד, ועי"כ שהוא ימלוך במצרים אז יהיה באפשרות שעם ישראל יעברו הגלות במצרים מקור הזוהמא, וכן נסיון דאשת פוטיפר היה הכנה לשהיית בני ישראל במצרים רד"ו שנים. ולכך עברה המלכות מיהודה ליוסף לזמן מועט, הכנה לישראל שיהיה שם להם חוזק בקדושה, וזה כיוון יוסף בספרו להם חלומותיו שידע היכן הדברים מגיעים "שע"י מעשי לבן מוכרח הגלות להתקיים במצרים", ולכך בהכרח שהוא ימלוך ולא יהודה. והאחים חלקו עליו, שסברו שאין הדבר בהכרח שהגלות יהיה במצרים.

וראה דבר נפלא שמיד אחר מכירת יוסף נאמר בפסוק (וישב לח-א) ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו, וכתב רש"י שם למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף, לומר שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם וכו' ע"כ. ולכאורה כל זמן שיעקב חי, לא מלך יהודה, אלא שמרמו על פנימיות המלוכה ששייכת ליהודה. ולכך מיד אחר המכירה שאז התחיל גלגולו של מלכות יוסף והרי אין מלכות נוגעת בחברתה, ולכך מיד נפסק המלכות מיהודה.

ומלכות יוסף היתה כל משך שהותם במצרים, ולכך נאמר בקפיטל בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז "היתה יהודה לקדשו". ותיכף בצאתם ממצרים נגמרה מלכות יוסף, ולכך נא' בצאת ישראל ממצרים היתה "יהודה" לקדשו, חזרה מלכות ליהודה.

רמאי, שע"י רמאותו שרימה את יעקב יצא לנו שעבוד במצרים.

ולכך נקט "ליעקב אבינו" דוקא שיעקר פגמו היה ביעקב שפגם מדת הקדושה, וזה מה שאמר שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, הכוונה שהרג הגופים, משא"כ לבן ביקש לעקור את "הכל" נקט לשון הכל כידוע "כל" רומז על מדת היסוד, שביקש לפגום מדת הקדושה דיעקב אבינו ע"ה.

ומיושב הקושיא הנ"ל מה שכתב בעל ההגדה וירד מצרימה אנוס על פי הדיבור, והיה קשה שלא היה ציווי מפי הקב"ה שיעקב ירד למצרים, אלא כשרצה יעקב לירד למצרים אמר לו הקב"ה אל תירא מרדה מצרימה, אבל ציווי אין כאן, וי"ל שהכוונה אנוס על פי הדיבור - הוא, ע"פ הידוע שברית הלשון מכוון נגד ברית המעור, ולכך נקט בעל ההגדה ע"פ "הדיבור" וכוונתו על פגם היסוד שפגם לבן, שע"יז נתגלגל שהגלות יהא במצרים, ובעל ההגדה הזכירו ברמז.

### מעם מלכות יוסף

ולפי הנ"ל שבהכרח היה הדבר שהגלות יתקיים במצרים לתיקון מה שפגם לבן, יש ליישב מה שקשה לכאורה והרי מלכות שייכת ליהודה ולמה בא החלום דיוסף שהאחים כולל יהודה משתחווים ליוסף כמ"ש המלוך תמלוך עלינו המשל תמשל בנו. ועיין בשל"ה הק' וכן כתוב בבאר מים חיים שלכך האחים החזיקו ליוסף מורד במלכות במה שמייחס המלוכה לעצמו, ומטעם זה דנוהו למיתה מטעם מורד במלכות בית דוד.

ולפי דברינו י"ל שזה היה מחלוקת יוסף והאחים, היכן יתקיים הגלות אם במצרים או שיתקיים בשאר ארצות, ואה"נ אם אפשר היה שיתקיים הגלות בשאר ארצות וודאי הדבר שהמלכות שייכת ליהודה, משא"כ אם צריך שיתקיים הגלות במצרים ערות הארץ אי אפשר הדבר אלא שיוסף יהיה מלך שהוא צדיק "יסוד" עולם, ולכך נקרא "יוסף

ובגמרא סנהדרין כ: וכן היה ר' יהודה אומר ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך, "ולהכרית זרעו של עמלק". ולבנות להם בית הבחירה.

ולכך בכניסתם לארץ שאז נצטוו להכרית זרעו של עמלק, ובגמרא שם מבואר, שתחלה נצטוו להעמיד מלך, ואח"כ נצטוו להכרית זרע עמלק, א"כ מיד שביקשו ישראל מלך, המליך שמואל את שאול שהוא מזרע רחל שהם צעירי הצאן צעירים שבשכטים, שהרי אחר המלכת המלך חל מצות הכרתת זרע עמלק.

וראיתי בתרגום ירושלמי פרשת בשלח - מלחמת עמלק שבועה נפקת מתחות כורסי יקרא דרבון כל עלמא ה', "מלכא קדמאה" דעתיד למיתב על כורסיא דמלכותא דבני ישראל הוא שאול בר קיש, והוא יסדר קרבא כל קביל דבית עמלק ויקטול יתהון. ע"כ.

ולכך שאול קיבל המלוכה לשעה, משום מחיית עמלק, דאל"כ המלכות שייך ליהודה ולא ליוסף, אלא שהוא מצעירי השבטים והנביא אומר אם לא יסחבום צעירי הצאן. ולכך מיד שנכשל במלחמת עמלק, אין כאן טעם שהמלכות תעמוד אצל בניה של רחל, ומיד חזרה המלכות ליהודה, והוא דוד מלכנו שהוא משבט יהודה, ומובן למה שאול באחת ועלתה לו.

#### למה אמר יוסף למצרים שימולו

ויש ליישב לפי הנ"ל שמלכות יוסף היתה להכין מקום שיוכלו ישראל להיות שם משך זמן הגלות רד"ו שנים, יש ליישב תמיהה רבתי, מה שמצינו בפרשת מקץ (מא-נה) ותרעב כל ארץ מצרים ללחם ויצעק העם אל פרעה ללחם ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, וכתב שם רש"י ד"ה אשר יאמר, לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך אמר לנו יוסף, אמר להם ולמה לא צברתם וכו' א"כ מה שיאמר אליכם תעשו ע"כ.

וי"ל עוד שמחלוקת יוסף והאחים היא מה היה גזרת ברית בין הבתרים שנא' שם גר יהיה זרעך בארץ לא להם, אם הכוונה היא על קיום הגלות במצרים או שאפשר שיתקיים בשאר ארצות, ויוסף חשב שהגלות יתקיים במצרים א"כ המלכות שייכת אליו.

ויעויין במדרש רבה ויצא פרשה ע-טו. וללבן שתי בנות וכו' שם הגדולה לאה, גדולה במתנותיה, כהונה לעולם, מלכות לעולם דכתיב ויהודה לעולם תשב - זאת מנוחתי עדי עד, ושם הקטנה רחל, קטנה במתנותיה "יוסף לשעה" שאול לשעה, ושילה לשעה. וימאס באוהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ע"כ.

והם דברינו הנ"ל יוסף לשעה, שמלכותו היתה לזמן קצר, כל זמן שהותם במצרים מטעם הנ"ל שיוסף היות והוא צדיק יסוד עולם ומדתו מדת הקדושה, ולזה צריך היה שימלוך במצרים, שע"כ יהיה לישראל קיום שם, יעוין בבאר מים חיים (וישב - יב).

וטעם מלכות לשעה והוא מה ששאל מלך רק לזמן, י"ל, שהרי לכאורה תמוה מה שמצינו שאמרו חז"ל שאול באחת ועלתה לו, והוא. דאחר שנכשל במלחמת עמלק מיד אמר לו שמואל קרע ה' הממלכה ממך ונתנה לרעך הטוב ממך, והיינו לדוד נתנה מאז המלכות מתנה עולמית, ונתקשו שם המפרשים ההבדל בין מה שחטא דוד ולא הפסיד המלכות בין שאול שהפסיד מיד המלכות, ובאוה"ח פר' ויחי כתב ישוב לזה.

וי"ל שמאחר והמלכות שייך ליהודה ולא ליוסף, זולת לסיבה מיוחדת עברה אז המלכות ליוסף כגון במצרים כנ"ל. וי"ל שזה שמלך שאול שהוא משבט בנימין על ישראל, ע"פ המדרש רבה(פרשה עג-עה-צט) אמר ר' פנחס בשם ר"ש בר' נחמן מסורת שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל הה"ד (ירמי' מט) אם לא יסחבום צעירי הצאן ולמה קורא אותן צעירי הצאן שהם צעירים שבשבטים ע"כ.

להיות שם בגלות, ויהודה סבר שגזרת הגלות דברית בין הבתרים אפשר שיתקיים בשאר ארצות, ולכך סבר שיוסף בחושו בו למלוך עליהם כמ"ש להם בחלומותיו, הוי מורד במלכות בית דוד שהרי המלכות שייך ליהודה.

ועיין מה שכתב רש"י עה"פ שאמר יעקב לבניו הנה שמעתי שיש שבר במצרים "רדו" שמה ושברו לנו משם ונחיה ולא נמות. וכתב רש"י "רדו" ולא אמר לכו, (פ' למה נקט ל' ירידה) רמז למאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים כמנין רד"ו, ע"כ. ולפ"ז י"ל שבשעה שהאחים שמעו מפי יעקב אביהם על גזירת הגלות רד"ו שנים שיתקיים במצרים דייקא, א"כ נתברר להם עתה שטעו בכך שדנו את יוסף למיתה מטעם מורד במלכות, שהרי אם הגלות צריך שיהיה במצרים א"כ בהכרח שיוסף ימלוך שהוא מדת היסוד ועל ידו יהיה לבני" מקום נכון במצרים, ולכך נסמך הפסוק ד"רדו" שמה, ששם מרומז שעבוד מצרים להפסוק שאחריו וירדו "אחי יוסף". ולא בני יעקב משום שזאת היתה סיבת חרטתם מהמכירה ולכך נתנו לבם להתנהג עמו באחוה, שהרי נתברר להם שטעו בזה שדנו את יוסף למיתה.

והרי ליכא מידי דלא רמיזי מצאתי רמז נפלא, שכשנדייק במספר קטן של המלה "לכו" נמצא המספר אחד עשר. ומספר קטן דהמלה "רדו" מספרו שנים עשר. וי"ל שמרומז כאן מ"ש שסיבת חרטתם דהאחים היה כששמעו מיעקב אבינו שאמר להם "רדו" שהוא במספר קטן י"ב א"כ נתברר להם ששלימות הבית הוא כשיהיו י"ב אחים כולל יוסף, ואה"נ אם היה אומר להם "לכו" שמה א"כ מספר קטן שלו י"א, ואז שלמות השבטים היא כשהאחים הם במספר י"א בלא יוסף, אבל כששמעו המלה "רדו", א"כ נתברר להם שע"כ צריכים הם ליוסף, ולכך נתחרטו על המכירה, שהרי לקיום הגלות במצרים צריך שיוסף יהיה עמהם.

ותמוה מאיזה טעם אמר להם יוסף למצרים שימולו, והרי אין עליהם מצות מילה, שהרי בני חם הם, ואינם בני ישמעל ולמה אמר להם שימולו, [ובשל"ה הק' הביא מהאר"י ז"ל, שהמצרים היו גלגול מדור הפלגה והיה הדבר תיקון לחטא שז"ל דאדם הראשון מאותן ק"ל שנים שפירש, ולא נתקן בדור הפלגה, ותיקן זאת יוסף ע"י המילה].

ואולי י"ל ע"פ המבואר בספרים בטעם המילה להחליש כח התאוה, ומאחר שמצרים היה מקור הזוהמא ערות הארץ מבחינה ההיא, ולכך אמר להם יוסף שימולו ועי"כ ימעט כח התאוה ותופחת הזוהמא, ויהיה מקום נכון לישראל שיוכלו להיות שם במצרים.

### שוב תמיהה גדולה

בפרשת מקץ מב-ג וירדו "אחי יוסף" עשרה לשבר בר במצרים ע"כ.

וכתב רש"י שם ד"ה וירדו אחי יוסף ולא כתב בני יעקב, מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבם להתנהג עמו באחוה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם ע"כ.

וקשה הרי האחים דנוהו למיתה ע"פ דין תורה אחר שהושיבו ב"ד ע"כ, מטעם מורד במלכות ב"ד, או מטעם רודף. ומה נשתנה עכשיו כשיעקב אמר להם לשבר בר, שנתחרטו מהמכירה, וגם נתנו לבם להתנהג עמו באחוה, ואין שום רמז בפסוק שם בטעם הדבר, וכן מובא במדרש שכשבאו אל יוסף ואמר להם מרגלים אתם וגו' אמרו שבאו לחפש את יוסף אמר להם ואם לא יתנוהו לכם, אמרו לכך באנו להרוג או ליהרג. ומשמע שהיה איזו סיבה שלכך התחרטו על המכירה.

ולפי הנ"ל יש ליישב בעזה"ש, שיהודה ויוסף חלקו זה עם זה היכן צריך שיתקיים הגלות, יוסף וכמו כן יעקב סברו שהגלות צריך שיהיה במצרים לתקון פגם דלבן, ולכך בהכרח שיוסף שהוא צדיק יסוד עולם יהיה מלך, למען יהיה מקום נכון לבני" שיצטרכו

שנחלש כח הבכורה שהמחשבה לא היתה במקומה, ולכך לא נשאר העבודה בבכורות וניתן לשבט לוי.

ויעויין ביונתן בן עוזיאל פר' בלק. "דבלעם הוא לבן" וכשהלך לקלל את ישראל עבר על המקום שכרת עם יעקב ברית בגל-עד שלא יעבור לרעה, ועכשיו שהלך לקלל ישראל הרי עבר על הברית ההוא ולכך כשעבר במקום שעשו את הגל, לחצה האתון רגל בלעם בעוברו הברית, ולפי דבריו שלבן הוא בלעם, וכידוע שמצרים היתה סגורה ומסוגרת שא"א לצאת מתוכה ולכך חשב לבן שעי"ז שיצטרכו לגלות למצרים לא יוכלו לצאת אח"כ וח"ו יוכל לעקור את הכל, ובפרט ע"פ הידוע שבלעם היה אחד מיועצי פרעה א"כ מובן ג"כ מה מקומו של לבן בהגדה דליל פסח, שרשעותו התחילה מאז שיעקב היה אצלו רצה לעקור הקדושה מישראל, וגרם ירידת מצרים, וגם שם חשב מחשבות לענותו בסבלותם למען יתבוללו בארץ מצרים ולא יצאו משם לעולם ח"ו. ולפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וגו' הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה.

## מעשה לבן גרם שראובן

### אין לו חלק בא"י

במגן אברהם או"ח ס' ר"מ - בני תמורה, אפילו שתייהן נשיו כגון שנתכוין לזו ונזדמנה לו האחרת (טור). וצריך עיון דהלא יעקב נתכוין לרחל ובא על לאה. ובספר עשרה מאמרות מהרמ"ע מפאנא (מאמר חקור דין חלק ג' פרק י"ח) כתב שמשום זה לא נטלו שבט ראובן חלק בארץ ישראל, רק בעבר הירדן עכ"ל עיי"ש במג"א.

[ולולי דמסתפינא אולי אפשר להסמיך דברי הרמב"ם הל' איסורי ביאה פרק כ"א הל' י"ג וכן אמרו חכמים וכו' או המתכוין לבא על רחל אשתו ובא על לאה אשתו וכו' כל אלו הבנים הילודים מהם וכו' "שיסורי הגלות בוררין אותן" עכ"ל ואפשר שתואמים דברי העשרה מאמרות הנ"ל שלכך לא נטלו שבט ראובן חלק בארץ ישראל] ועיי"ש במג"א שחילק בין מעשה דיעקב לשאר בני תמורה, מ"מ בעשרה מאמרות כתב שלבן גרם גם זאת שראובן לא יטול חלק בא"י.

וי"ל עוד שכוונת לבן היתה לבטל הבכורה שנטל יעקב מעשו, ע"י כך

## קיום מצות ליל פסח עד הצות

והיציאה שהיא הויה לישראל לא היתה רק ביום, ולכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה ולא ביום" עכ"ל.

ומבואר בתירוץ שהטעם שאנו מספרין ביצ"מ - וכמ"כ אכילת הפסח הוא בלילה משום שאז היה סילוק כח מצרים והפסד, וסולק השעבוד מעל ישראל, הגם שהיציאה היתה ביום.

וצריך להבין לפי דבריו מה שכתב הש"ע סי' תע"ז ויהא זהיר לאוכלו (האפיקומן) קודם חצות ובמ"ב כתב שם מכיוון שהוא זכר לפסח צריך לאוכלו בזמן פסח והפסח אינו נאכל אלא עד חצות, וכתב שם הרמ"א וז"ל: ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם

המהר"ל בספר גבורות ה' פרק ל"ו ד"ה וצוה הקב"ה. נתקשה למה מספרים ביציאת מצרים בלילה ולא ביום ט"ו שהרי היציאה היתה ביום ולא בלילה, כמ"כ אכילת הפסח מצותה בלילה ולא ביום ט"ו הגם שהיציאה היתה ביום.

וז"ל: וצוה הקב"ה לאכול הפסח בלילה, מפני שמכת בכורות בלילה, והלילה מתייחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה ולא אחרת שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. "אף על גב שהיציאה ממצרים שהיא הגאולה לא היתה רק ביום, מ"מ הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה,

ביצ"מ שהיו מאמינים שבוודאי יהיו יוצאים", ובאותן החסדים שהמשיכו נגאלו, ע"כ.

ומבואר א"כ מה גדלה האמונה דישראל כליל פסח שיוציאם ממצרים והיו אומרים כל ההגדה ומספרים ביציאת מצרים כמ"ש המאור עינים הגם שראו כבר כמה פעמים שפרעה הבטיח לשלחם וחזר בו, ומ"מ האמינו באמונה שלימה שיוציאם.

ויעויין עוד במאור עינים הנ"ל וז"ל: והנה זהו כלל גדול שבכל זמן מהזמנים נעשה תמיד כשבא הזמן ההוא בכל שנה נעשה כמו שהיה בפעם ראשון, ולכן אנו מברכין שהגיענו לזמן "הזה" ע"כ.

ועתה נבא לבאר טעם הדבר שאמרו חז"ל שכל סדר הלילה ואפי' ההלל יגמור קודם חצות, הגם שעיקר חירותם התחיל מחצות הלילה וי"ל שמאחר ועיקר החג הוא האמונה ומצות הלילה המצות והסיפור והכוסות מביאים ע"י עשייתם האמונה כמאמר הזוה"ק "מיכלא דמהימנותא" והוא המצה הנאכל בזה הלילה, שאוכלים אמונה, א"כ אפשר לומר מאחר שאנו רוצים להמשיך אמונה מהלילה ההוא דפסח מצרים, שהרי נעשה היום כמו שהיה בפעם ראשון, א"כ י"ל שהמשכת אמונה שייך רק עד חצות שאז ישראל הצטרכו לאמונה שהגם בעודם בבית כלא מ"מ האמינו שיוציאם הקב"ה ומזה אנו ממשיכים אמונה גם בזמן הזה.

משא"כ מחצות הלילה אז היתה היציאה מוחשית, ולא היו צריכים לאמונה כמ"ש היונתן בן עוזיאל שמתאר איך פרעה היה מתחנן בקול עצב קומו פוקו מגו עמי אוף אתון בני ישראל וזילו פלחו קדם ה', וכתב שם שארץ גושן היתה באמצע ארץ מצרים ושם היו משה ובני ישראל, ופלטרין דפרעה היה בתחלת ארץ מצרים, וכשקרא למשה ולאהרן כליל פסח, שמעו קולו עד ארץ גושן - קול מתחנן - קול עצוב - צאו צאו מתוך עמי. ע"כ.

חצות, והגר"ז כתב שהכוונה עם ברכתו שמברך לאחריה, יאמר לכתחילה קודם חצות ע"כ.

ולפי דברי המהר"ל, הרי מטעם שעיקר היציאה היה ביום ולכך ראוי היה לספר ביצ"מ ולאכול הפסח ביום אלא שבלילה היה עיקר ההפסד דכח מצרים, והוא בחצות - במכת בכורות, א"כ מן הראוי היה שעיקר אכילת הפסח וסיפור יצ"מ יתחיל בחצות הלילה שאז היה מכת בכורות ועיקר הנס, שהרי רק מטעם מכת בכורות הבין המהר"ל שיש מקום לקיום הסיפור ואכילת הפסח בלילה, משא"כ קודם חצות.

א"כ תמוה למה תקנו חז"ל שבהגיע שעת חצות שאז היה עיקר הנס אז האדם יהא עומד אחר אכילת האפיקומן וההלל, ולפחות כזית האפיקומן או כוס אחד מן הראוי היה לקיימו בשעת חצות דוקא שאז הוא הסיבה לקיום המצות דליל פסח בלילה ולא ביום, והדבר אומר דרשני.

ואולי י"ל שהרי עיקר חג הפסח הוא "חג האמונה" שבו נפתחים שערי אמונה לכל הרוצה, שהרי בזכות האמונה נגאלו ישראל ממצרים, ויעויין בספורנו בא יב-יא, עה"פ וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגלכם ומקלכם בידכם וגו' וכתב הספורנו מתניכם חגורים, מזומנים לדרך כענין וישנס מתניו להורות על בטחון בלתי מסופק באל יתברך בהיותם מכינים עצמם לדרך - "בעודם בבית כלא" - עכ"ל הספורנו.

ורואים אנו שהרגישו אז בלילה שהם עודם בבית כלא בלא אפשרות יציאה, ומ"מ האמינו בו יתברך שיוציאם בלילה זה.

ובספר מאור עינים פר' צו ראיתי דברים נפלאים עד כמה גדולה היתה האמונה בו יתברך בזה הלילה. וז"ל: ד"ה פסח דרועא דימינא... וזה בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל דהיינו על הים היה קטרוג אלו ואלו עז"ז, וא"כ קשה באמת איך נגאלו, "אך במצרים עשו ישראל כל הסדר בלילה, כהויה כצורתה כמו שאנו עושים והיו מספרים

עזריה לשיטתו, בפסקא אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, ועיין בספה"ק בית אהרן פא ע"ב, ד"ה אמר ראב"ע, רק הפי' הוא כך כמו שדברנו שצריך להאיר את הלילות ג"כ שיאיר כיום חשיכה כאורה, וז"ש ראב"ע לא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות, היינו שבגלות יאיר לנו כל כך הלילות כמו שהיה בעת יצ"מ עכ"ל.

א"כ כל עבודתו דר' אלעזר בן עזריה היה להביא לכך שבהגלות יאיר האמונה כמו בעת יצ"מ, וי"ל שלכך סבר שאכילת הפסח והמצה עד חצות כנ"ל שעד חצות צריך היה להגיע לאמונה בפסח ראשון דמצרים, וכמ"כ בכל שנה מקיימים אנו מצוות הלילה עד חצות להמשיך האמונה כמ"ש ואמונתך בלילות שבשעה שהאדם מרגיש בלילות בגלות ובשפלות אז צריך לחיזוק האמונה, וע"י קיום מצוות הלילה עד חצות דוקא בכך ממשיכים אנו אמונה כבעת יצ"מ שהיו צריכים להגיע לאמונה וע"י האמונה הזאת נגאלו כמ"ש המאור עינים. א"כ ר' אליעזר בן עזריה לשיטתו.

ולפי הנ"ל פשוט שאחר חצות הלילה לא היו צריכים לאמונה על דבר היציאה שהרי ראו בחוש מפלת מצרים, וכמ"ש במדרש שפרעה התחנן לפני משה שיצאו שהרי חשש לחייו שגם הוא היה בכור, ומשה אמר לו וכי גנבים אנו שנצא בלילה, אנו לא נצא רק ביום.

ומובן שאם מצות הלילה באים להמשיך "אמונה", א"כ לא שייך הדבר רק עד חצות שגם אז ישראל היו צריכים להגיע לאמונה, ומהאמונה ההיא אנו ממשיכים בליל פסח בכל שנה, ולכך מקיימים אנו כל מצות הלילה עד חצות כדי שנוכל להמשיך האמונה בשלימותה.

וי"ל עוד ע"פ המבואר בגמ' ברכות ט' ע"א ובפסחים ק"כ מחלוקת ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא עד מתי זמן אכילת הפסח, ואכלו את הבשר בלילה הזה ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, ע"כ.

א"כ שיטת ר' אלעזר בן עזריה שאכילת הפסח הוא עד חצות, וי"ל שר' אלעזר בן

### אכילת הבשר מודיע על יציאת מצרים

תוכן הדברים:

שיטת החזקוני, שהשליו הנאמר בפרשת המן, ירד רק פעם אחת ושוב לא ירד. ותמוה מה היתה המטרה בירידת הבשר רק פעם אחת, אם בקשתם היתה לאכול בשר.

ה. מה זכה יום י"ד אייר שיקריבו בו פסח שני.

וזה החלי בעזה"ת, בפרשת בשלח טז-ו ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל "ערב" וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים, וכוננתו במ"ש "ערב" מבואר להלן בפסוק ח' ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם וגו', א"כ מבואר שע"י ירידת הבשר בערב אז יודע להם שה' הוציאם מארץ מצרים.

ותמוה, וכי לא ידעו עדיין עד היום כי ה' הוציאם מארץ מצרים, והרי ראו עשר מכות

א. מה הכוונה במאמר משה אל ישראל בפרשת המן, ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים. וכי עדיין לא ידעו שה' הוציאם מארץ מצרים, והרי היו כבר בחודש השני אחר היציאה, וגם מה יודע להם ביותר היציאה ע"י אכילת הבשר.

ב. למה נאמר כאן וילונו כל עדת בני ישראל - ואין מוזכר כאן וילונו העם כמו בשאר התלונות וגם לא מצינו שכעס עליהם משה על התלונה.

ג. ישוב לתמיהת המהרש"א על הרמב"ם במה שלא חשב ביקוש הבשר דשנה ראשונה בין י' נסיונות שניסו אבותינו את הקב"ה.

ד. ביאור לשיטת התוס' בערכין טו: וכן

לכאורה הול"ל שהוצרכו ללחם, שהרי המן עדיין לא היה בעולם, ואפי' כשירד המן גם אז אמרו ישראל איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא, ומשה אמר להם הוא הלחם אשר נתן ה' לאכלה. ורק להלן בפסוק ל"א נאמר ויקראו בית ישראל את שמו מן, וכאן נקט רש"י שהוצרכו למן קודם ירידת המן, וגם מצינו שהקב"ה קראו להמן לחם באומרו הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ולמה נקט רש"י השם מן ולא כפשוטו שהוצרכו ללחם, וי"ל בכוונת רש"י שקראו מן ע"ש העתיד. ולהלן יבואר בטוב טעם, והמשך דברי רש"י הם, למדנו שאכלו משיירי הבצק ששים ואחת סעודות, ועיין להלן ברש"י ד"ה וילונו לפי שכלה הלחם.

וראיתי שהמפרשים דייקו כאן שלא נאמר סתם וילונו העם שהכוונה על הערב רב אלא נאמר כל עדת בני ישראל, משמע שכולל החשובים שבעם ג"כ.

וי"ל ע"פ הידוע שהבצק שהוציאו ממצרים שעליו נאמר כאן בפרשה וילונו שכלתה החררה נתהוה בו נס גדול שמחתיכת בצק הספיק להם ששים ואחת סעודות עיין רש"י שם.

והנס היה מאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה כמו שאנו אומרים בהגדה מצה זו על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם, שנא' ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ ע"כ. ומכאן גילוי שכינה שהיה להם אז נעשה הלחם רוחני, ועיין בספה"ק תפארת שלמה מועדים פסח, שמהלחם הזה שהוציאו ממצרים עשה הקב"ה את המן, ומוכיח התפא"ש דבר נורא וכתב שם שהמצה בדרגה גדולה מהמן שהרי מהמצה עשה הקב"ה המן.

ולפי זה נעלה ליישב תמיהתינו הנ"ל שלפי משמעות הכתוב משמע שהבשר יודיע להם שה' הוציאם ממצרים. וי"ל שכל זמן שישראל אכלו מהחררה שהוציאו ממצרים,

וקריעת ים סוף, וגם גילוי שכינה. ואיזה חסרון ידיעה היו חסרים עוד שה' הוציאם, עד שרק ע"י אכילת הבשר, תושלם ידיעתם, העירני לקושיא זאת ידידי הרה"ח ר' שמעי' טוסיג. וי"מ שכוונת הכתוב ערב וידעתם קאי גם על ירידת המן ולא דוקא על הבשר, ומ"מ פשוט לשון הכתוב משמע שקאי על הבשר.

וראיתי בספורנו עה"פ ערב וידעתם שפירש עז"ה שבמצרים לא היה להם זמן קבוע לסעודה כבהמות כמאמר חז"ל בתחלה היו ישראל דומין לתרנגולים שמנקרין באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה, וע"ז אמר משה ערב וידעתם יה"ר שיתן לכם צרכי הערב בערב, ובכך תדעו שהאל יתברך הוציא אתכם לגמרי מארץ מצרים כי יוציאכם "גם ממנהגיה" בזה שלא היה לכם שם זמן קבוע לאכילה. ע"כ. ולפי הספורנו זמן נתינת הבשר, תשלים היציאה ממצרים השלמה רוחנית בדרכי האכילה.

ועיין מ"ש רש"י עה"פ וידעתם כי ה' הוציא אתכם מאמ"צ. וז"ל: לפי שאמרתם לנו כי הוצאתם אותנו, תדעו כי לא אנחנו המוציאם, אלא ה' הוציא אתכם "שיגיו לכם את השליו".

וצריך להבין שלפי פי' רש"י היה כאן ספק אם היציאה היתה ע"י הקב"ה או ע"י משה ואהרן. וגם מ"ש שע"י שיגיו השליו יודע להם שהשם הוציאם ולא משה ואהרן, וצריך להבין כנ"ל איזה ידיעה יתוסף להם ע"י אכילת הבשר שהקב"ה הוציאם.

ואולי י"ל בישוב הנ"ל. על פי דקדוק בטעם תלונתם שקדמה לפרשת המן, ונאמר שם (בשלח טז א) ויסעו מאילים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין בחמשה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים, וכתב רש"י שם ד"ה בחמשה עשר, נתפרש היום של חנייה זו לפי שבו ביום כלתה החררה שהוציאו ממצרים והוצרכו "למן", ויש לדקדק מ"ש רש"י שהוצרכו למן, שהרי

והבשר הוא בשר קרבן הפסח שאז הרגישו לראשונה קרבת השם, וכשנדייק נראה שנאמר כאן לחם "לשבע", וידוע מ"ש צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר, ומזה מוכח שתלונתם היתה תלונה על דבר רוחני במה שאמרו לחם לשובע ויעוין בספה"ק בית אהרן פרשת בשלח... וכפי ששמעתי מא"א אדמו"ר, זצוק"ל על פסוק בשבתנו על סיר הבשר שהסיר גשמיותו, באכלנו לחם לשבע, היינו רק לשבוע, כמ"ש צדיק אוכל לשובע נפשו, להשביע הנפש, ע"כ.

א"כ משמע שפירש שתלונתם היתה תלונה רוחנית ולא שבקשו בשר ולחם ולכך אמרו למשה מי יתן מותינו ביד ה' "בארץ מצרים" מאחר שקליפת מצרים נתבטלה כמ"ש חז"ל וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים והכוונה שראו שר של מצרים מת, ובטלה קליפת מצרים א"כ עתה כשחסרים הם קרבת השם מאחר שפסקה החררה, א"כ למה להם לצאת במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרבו ע"פ הידוע שבמדבר שם שליטת הסט"א, ונקל להם להיות במצרים מאשר במדבר ששם כח הקליפה גדול מאד, וזה מ"ש להמית את כל הקהל ברעב והכוונה רעב דרוחניות החסר להם עתה ע"ז שכלתה החררה.

וזה הכוונה שאמרו "הוצאתם אותנו" - ונתכוונו שהציאה היתה ע"י משה ואהרן ולא ע"י הקב"ה מאחר שידעו שההוצאה היא למען יהיו קרובים אל השם ומעתה הם עם ה', ולכך כ"ז שהרגישו קרבת השם ע"י נס החררה, בזה שאוכלים ואין החררה נאכלת, ומזה ידעו והרגישו כי קרובים הם אליו יתברך, אבל עתה שהחררה פסקה וחסרים הם המעלה ההיא שהם עם ה', והרי להם רק הוצאה פיזית ממצרים שהם משוחררים מעבדות בפועל, א"כ היציאה מהעבדות היא הוצאה ע"י משה ואהרן ואינה הוצאה ע"י הקב"ה, שאם היתה

ואכילתם היתה אכילת לחם ניסי, ע"ז הרגישו וראו במוחש ע"י הנס ההוא שהשם עמם ונתקיים במ ולקחתי אתכם לי לעם, והרגישו אז קרבת השם ע"י הנס שהקב"ה עושה אתם תמיד, שמחתיכם בצק אוכלים ששים ואחת סעודות וע"כ שהוצאתם היתה הוצאה רוחנית, משא"כ עתה כשכלתה החררה ההיא שהוציאו ממצרים, ויש כאן הפסק מהנס ההוא, ולכך חששו בני"ש שנסתלק מהם אותה קרבת השם שהיה להם, ומעתה אין להם הסגולה הגדולה דולקחתי אתכם לי לעם, ומעתה כשישבו לאכול, במה יוכר השתנות באכילתם עתה מאכילת שאר המצרים ובמה נשתנו מהמצרים אם חוזרים הם לאכול בלא שיהא להם הלחם נס, ולכאורה אכילתם ואכילת המצרי שוה, כמו שהיו קודם צאתם ממצרים.

ולכך התלונה היתה גם מהחשובים שבעם כמ"ש וילונו "כל עדת" בני ישראל, ולא נאמר וילונו העם, מאחר שתלונתם היתה על מה שנחסרו מקרבת השם, ומרגישים עצמם כמו המצרים, ואפשר שהתלונה באה בעיקר מהחשובים שבעם כמ"ש התפארת שלמה שהמלה עדת היא אותיות דעת והכוונה להחשובים והצדיקים.

ומבואר למה נקט רש"י במ"ש שכלתה החררה והוצרכו למן, והערנו שהיל"ל הוצרכו ללחם ולמה נקט הוצרכו למן, ולהנ"ל מבואר שהרי המן היה מאכל רוחני מן השמים לחם שמאכלי השרת ניזונין בו, וזה כוונת רש"י שע"י שכלתה החררה שעל ידה הרגישו קרבת השם, והוצרכו למן פירשו שהוצרכו לרוחניות והמן מהותו דבר רוחני לכך נקט הוצרכו למן.

וי"ל שזה הביאור בפסוק (טז-ג) ויאמרו אליהם מי יתן מותינו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלינו לחם לשבע, כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל ברעב, והוזכר כאן שני דברים, תלונה על אכילת בשר שבמצרים, וגם אכילת לחם לשובע ואפשר שנתכוונו על

היציאה ע"י הקב"ה למה נפסק הנס  
דהחירה, ובלא הוצאה רוחנית למה להם  
לשהות במדבר ששם תוקף שליטת הסט"א  
ויותר טוב להם להיות במצרים.

השתא דאתינא להכי שתלונתם היתה  
משום שכשכלתה החירה הניסית חששו  
שחסר להם הוצאה רוחנית, ובמה שונים הם  
משאר הגויים, לפ"ז נבא לביאור הפסוק מה  
שאמר להם משה ערב וידעתם כי ה' הוציא  
אתכם מאמ"צ - והוא ע"י "הבשר" שהקב"ה  
יביא להם בערב וכך אמר להם משה כשיגיע  
הבשר בערב ותשבו לאוכלו והגם שהכנתו  
למאכל הוא כמו מאכל המצרי, ובכ"ז  
כשתאכלוהו ותרגישו באכילתכם ששונים  
אתם מאכילת המצרי ע"י הרגשה דקדושה  
הנמצא באכילת יהודי עד שאמרו חז"ל  
שולחנו של אדם מכפר עליו, שאכילת יהודי  
כראוי אפשר שיחשב כמו קרבן המכפר, אז  
תווכחו ותראו שאכן היציאה היתה הוצאה  
רוחנית וכל ישותכם ומציאותכם היא  
מציאות אחרת משאר העמים כידוע  
שאכילתו ושתייתו וכל מעשיו הגשמיים  
של האיש היהודי כולם מעשי קדושה המה.  
ועיין מ"ש המאור עינים ריש פרשת מטות,  
שהאכילה נקראת עבודה כמו עבודת התפלה  
והתורה, ודבר זה לא יודע להם אלא ע"י  
הבשר הגשמי ע"י שיאכלוהו ויראו  
שאכילתם אכילת קדושה היא, וע"כ  
שיציאתם היתה ע"י ה' הוצאה רוחנית  
ואכן הם עם ה' ונתקיים בם הפסוק ולקחתי  
אתכם לי לעם, והרי לקחתי הוא ל' קידושין  
כמבואר בספרים, וראיה זאת לא יודע להם  
ע"י המן, מאחר וכבר נכנסו בספק ההוא,  
והמן הוא מאכל רוחני, ודוקא הבשר הגשמי  
יוכיח להם שנשתנו במהותם משאר העמים,  
ובזה יראו שהיציאה היתה ע"י הקב"ה ולא  
כמו שאמרו כי "הוצאתם" אותנו שמשה  
ואהרן הוציאו הוצאה גשמית, אלא יציאה  
רוחנית יש כאן.

ומצאתי חיזוק בדברי החזקוני וכן כתבו  
התוס' ערכין טו: וז"ל החזקוני, מתנת  
השליח לא היתה אלא באותה שעה,

ולפיכך לקמן בפרשת בהעלותך התאוו  
תאוה ויאמר מי יאכילנו בשר ונתן להם  
פעם שנית, אבל המן ירד להם כל מ' שנה  
במדבר דבר יום ביומו, עכ"ל ובמסכת ערכין  
טו: דבר זה תלוי במחלוקת שרש"י כתב שם  
שהשליח הראשון לא פסק מאותו זמן,  
והתוס' הביאו מר' יוסף קרא, שהשליח  
הראשון פסק, ולפי החזקוני והתוס' שפסק  
השליח, וירד רק פעם אחת, קשה כי אם  
נאמר שתלונתם היתה שרוצים לאכול בשר,  
א"כ במתנת השליח פעם אחת לא פסקה  
תלונתם ומאין יאכלו בשר, ואם הדבר בא  
להראות כח הש"י שיכול להגיד להם שליו  
במדבר כמ"ש האוה"ח, תמוה והרי ראו  
במכת הארבה שהקב"ה הביא ע"י הרוח  
מכת ארבה, א"כ מה היתה מטרת השליח  
בהבאתו רק פעם אחת. ולפי דברינו מיושב  
בטוב טעם מאחר והבשר היה להם רק  
לראיה שאכן נשתנו מכל האומות ע"י  
שאכילתם היא אכילת קדושה ואוכלים כמו  
יהודי וממילא היה כאן הוצאה רוחנית ע"י  
הקב"ה, ולכך לא הוצרכו להשליח אלא פעם  
אחת שעל ידו יראו שאכן נשתנו משאר  
האומות.

ומיושב מ"ש רש"י עה"פ וידעתם כי ה'  
הוציא אתכם, לפי שאמרתם לנו כי הוצאתם  
אותנו, תדעו כי לא אנחנו המוציאים, אלא  
ה' הוציא אתכם "שיגידו לכם את השליח"  
ע"כ. ולכאורה למה לא הזכיר רש"י ירידת  
המן, ונקט ההוכחה מהבאת השליח, ולפי  
דברינו ניחא, שהרי השליח הוכיח להם שאכן  
עם ה' הם, א"כ היציאה היא הוצאה רוחנית  
ע"י הקב"ה.

בגמ' ערכין טו: הגמ' מונה שם עשרה  
נסיונות שניסו אבותינו את הקב"ה ומנה שם  
שנים בשליו. א. בפרשת בשלח שאמרו  
בשבתנו על סיר הבשר ב. בפרשת בהעלותך  
שנא' והאספסוף אשר בקרבנו התאוה תאוה.  
והמהרש"א תמה על הרמב"ם בפירוש  
המשניות על מסכת אבות פ"ה שלא חשב  
בקשת הבשר הנא' בפרשת בשלח בשבתנו  
על סיר הבשר (וגם הרבינו יונה על משניות

ועוד יתבאר לפי הנ"ל מטעם מה זכה יום י"ד אייר להקריב בו קרבן פסח שני, בפרשת בהעלותך הקב"ה מצוה למשה שיאמר לישראל לעשות פסח ביום י"ד ניסן "בשנה השנית" ליציאת מצרים, ונאמר שם ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ובאו ואמרו למשה ולאהרן למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' מאחר שאנו טמאים, וטומאתם היתה שנשאו ארונו של יוסף, או טמאי מת מצוה היו ויום ז' לטומאתם היה ביום י"ד ניסן וטענו למה נגרע, ועיין באוה"ח שתמה ומה מבקשים ליתן להם תורה חדשה, וביאר שטענתם היה שטומאתם היה ברשותו יתברך, חשבו שיותר להם לעשות הפסח בטומאה, או שיעשו תשלומין לפסח כל ז' ימים כמו תשלומין דקרבן חגיגה, ואמר להם משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ונתחדש אז מצוה דפסח שני והוא שיקריבו קרבן פסח ביום י"ד אייר, ולא ידענו מה היא סגולת יום י"ד אייר שהקב"ה בחר להקריב בו פסח שני, ובפרט לפי מה שכתב האוה"ח שביקשו לעשות תשלומין לפסח בתוך ז' ימי החג כתשלומין דחגיגה, ומ"מ הקב"ה בחר דוקא ביום י"ד אייר, ובזוה"ק מבואר שעד אז תרעין פתוחין והרוצה יבא ויראה פני המלך.

ולפי דברינו י"ל מאחר ש"בשנה ראשונה" כלתה החררה ביום י"ד אייר [כ"כ הר"ר יעקב עמדין בסידורו שמתעם זה אוכלים מצה ביום י"ד אייר מאחר שאז כלתה החררה והיא המצה שהוציאו ממצרים ואוכלים מצה לזכר הנס ההוא]. ומזה יצאה וילונו כל עדת בני ישראל הגם שהתלונה עצמה היה ביום ט"ו לחודש אייר, מ"מ הרי ביום י"ד כלתה החררה ואז התחיל תשוקתם לקרבת השם שזה עתה נחסרו וביארנו שתלונתם היתה שחסר להם קרבת השם שהרגישו עד עתה באוכלם לחם נס ובכך נשתנה יום זה די"ד אייר למעליותא שמסוגל הוא לביקוש קרבת השם וישראל סגלו יום זה לדורות ג"כ.

אבות לא חשב ביקוש הבשר) ולפי דברינו י"ל הטעם שהרמב"ם לא חשב ביקוש הבשר לנסיון, מאחר שתלונתם היה על חסרון קרבת השם שנחסר בהפסק החררה, ולכך לא חשבו הרמב"ם.

אלא שהרמב"ם חשב בקשת הלחם לנסיון במקום ביקוש הבשר, ואפשר שלנסיון נחשב, מאחר שבעת היציאה נאמר שם וגם צדה לא עשו להם, ורש"י הביא שם הפסוק זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ומגיד שבחן של ישראל שלא אמרו איך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו, ועכשיו שבקשו לחם, חשבו הרמב"ם לנפילה מהאמונה ההיא שהיה להם בעת היציאה, ולכך חשבו לנסיון שניסו אבותינו את הקב"ה.

ועיין ברש"י בפירושו על משניות אבות, שחשב שנים בשליו. והוא ע"פ שיטתו שביקוש הבשר דכאן בפרשת בשלח לא היה כהוגן, כמ"ש בפסוק ח' ד"ה בשר לאכול וז"ל: ומה ראה להוריד לחם בבוקר ובשר בערב, לפי שהלחם שאכלו כהוגן שאי אפשר לו לאדם בלא לחם אבל בשר שאלו שלא כהוגן, שהרבה בהמות היו להם, ועוד שהיה אפשר להם בלא בשר, לפיכך נתן להם בשעת טורח שלא כהוגן.

ועיין בספה"ק תפארת שלמה פר' בשלח ד"ה ויאמר משה אל בני" ערב וידעתם, עמד על כך שיש להבין במעלת התלונה הזאת שלא כעס עליהם הקב"ה יותר מכל התלונות, וכמו שמצינו במרה שנא' ושם נסוהו, וכן לקמן אצל המים ששאלו כהוגן ועכ"ז כעס משה עליהם, ונא' שם ויקרא שם המקום מסה ומריבה, וכאן הוא בהיפך שלא כעס עליהם ועוד קרבים אחר התלונה באהבה ואמר להם קרבו לפני ה' כי שמע את תלונותיכם, וגם עמד על הדיוק שכאן נאמר "עדת" בני" שהם אותיות "דעת", והוא ביאר לפי דרכו שהתלונה לא היתה על ה', ומ"מ הדיוקים שעמד עליהם התפארת שלמה, מכוונים גם לפי דברינו שתלונתם היתה על חסרונם בקרבת השם.

נראה שיום י"ד אייר - פסח שני מסוגל לזכות בו לקרבת השם.

וז"ל: איש כי יהיה טמא לנפש רצ"ל מי שטימא את עצמו בעבירות ולא היה יכול להמשיך עליו הקדושה מפסח ראשון, או בדרך רחוקה ופירש רש"י נקוד עליו לומר שלא היה בדרך רחוקה ממש אלא שהיה חוץ לאיסקופת העזרה, רצ"ל שהיה רחוק מהשי"ת ואינו יכול לומר "ברוך אתה כאשר ידבר איש אל רעהו" פנים בפנים... ועשה פסח לה' בחודש השני בארבעה עשר יום לחודש בין הערבים יעשו אותו, רצ"ל שימשוך עתה הקדושה עליו ע"י תשובה, כמו שמבואר בזה"ק (בהעלותך קנב) האי יומא כרוזא כריז מאן דבעי למיחמי למטרוניתא יחמי ומהאי יומא עוד שבעה יומין תרעין פתיחין עכ"ל.

העולה מדבריו שביום זה מסוגל האדם לזכות להרגשה זו שבאמירת ברוך אתה ירגיש כדבר איש אל רעהו, והיא קרבת אלקים המושג ביום זה, ומותאמים לדברינו הנ"ל בסגולת יום זה, וישראל בצאתם ממצרים סגלו יום זה ביום י"ד איירי דשנה א' כשכלתה החררה.

וכשנתבונן בטענת האנשים שהיו טמאים ואמרו למשה למה נגרע, לכאורה הדבר תמוה כמו שהקשה האוה"ח וכי מבקשין תורה חדשה. וכמו שיאמר אדם שלא קיים מצות שופר בראש השנה ויבקש לקיים מצות שופר ביום ר"ח חשון שהוא ל' יום אחר ר"ה, וכאן ישראל הטמאים צעקו למה נגרע ונתחדש להם מצוה דפסח שני, אלא לגודל צמאונם ותשוקתם לקיום מצות ה' צעקו למה נגרע וזכו למצוה זו הגם שהוא נגד הסברא.

וי"ל שלכך בחר ה' יום י"ד אייר לקיום מצות פסח שני מפאת סגולת יום זה, מאחר שבשנה ראשונה כשכלתה החררה צעקו שרוצים להיות קרובים להשי"ת, א"כ כאן שהביקוש היה ג"כ בגדר חיפוש קרבת השם הגם שלפי השכל אין שייך לקיים המצוה מאחר שעבר זמנו בטל קרבנו, מ"מ צעקו למה נגרע וחפשו קרבתו יתברך ע"י קיום מצותיו, לכך נתן להם ה' מצוה ביום י"ד אייר, מאחר שסגלו יום זה בשנה שלפניה ע"י תשוקתם לקרבת השם.

וראיתי בספה"ק עבודת ישראל להרה"ק מקאזניץ זצוק"ל על פסח שני, ומדבריו



ישראל מרדכי הלוי רוזנבוים

## בענין אם מצות יבום הוא גם על היבמה ובסוגיא דעדל"ת

הנה יש לחקור במצות יבום שנאמר בתורה (דברים כה, ה) "יבמה יבא עליה" אם הוא רק על היבם משום שרק בו שייך טעמא דהקמת שם או דנימא שמצוה זו קאי גם על היבמה שגם היא מקיימת מצוה דחייבת במצוה זו כמו בכל מ"ע שאין הזמן גמרא ובסייעתא דשמיא נבאר את שיטות הראשונים והאחרונים בזה, וראיות בזה מהש"ס ופוסקים.

### ראיות מהגמ' בכתובות שהמצוה

#### מוטלת רק על היבם

איתא בגמ' בכתובות (דף ס"ד). אמר שמואל כותבין אגרת מרד על ארוסה ואין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם, ומוקי הגמ' דהא דאמר שמואל דאין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם מיירי כשתבעה היא לייבם והוא מורד, ומקשה הגמ' דמ"ש דאין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם משום דאמר' לה זיל לא מפקדת, ארוסה נמי נימא לה זיל לא מפקדת אפו"ר ואמאי כותבין אגרת מרד על ארוסה, ומדייק מזה המהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' מ"ו) שמצות יבום הוא רק על היבם, דאי נימא דהיבמה ג"כ מצווה במצות יבום, א"כ היה להגמ' שם להקשות קושיא יותר חזקה, דאיפכא מיבעיא ליה דלארוסה אמר' לה זיל לא מפקדת אפו"ר ואין לו דין מורד להוסיף על כתובתה, אבל בשומרת יבם שהיא ג"כ מצווה במ"ע דיבום וא"א לומר לה זיל לא מפקדת כותבין עליו אגרת מרד, וע"כ מוכח מזה שמצות יבום מוטלת רק על היבם ולא על היבמה, ולכאורה מוכח כן בהדיא גם מלשון הגמ' שם מ"ש שומרת יבם דלא דאמר' לה זיל לא מפקדת, דמשמע בהדיא שהיבמה אינה מצווה במצות יבום.

ודוחה המהר"י א ראייה זו דבאמת אפשר לומר שגם היבמה מצווה במצות יבום, ומ"מ היינו דוקא אם היבם רוצה ליבמה שהרי עיקר מ"ע הוא על היבם כדכתיב "יבמה יבא עליה", ואם הוא מורד ואינו רוצה ליבמה גם עליה ליכא מצוה כלל, כמו שמצאנו לגבי

המ"ע של "ולו תהיה לאשה" באונס, דהתם הדין הוא דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה כלל (כדאיתא בכתובות דף מ.), ה"נ במצות יבום אמר' איפכא, דאילו אמר איהו לא בעינא לה ליכא מצוה כלל, ולכך פריך התם שפיר מ"ש ארוסה משומרת יבם, שהרי גם ביבמה ע"כ הטעם שהיבם אינו נעשה מורד הוא משום זיל לא מפקדת, וראיתי בספר חליצה כהלכתה (ח"א בירור ב') שכתב לדחות הראיה באופן אחר דכוונת הגמ' היא דמורד מצינו רק בעניני אישות, וכיון שהיא אינה מצויה בפו"ר א"כ לא חשיב כמורד אלא שמונעה מלעשות מצוה.

אמנם בספר חסד לאברהם (תאומים, מהדורא תנינא חאה"ע סי' פ') נוקט בפשיטות שמצות יבום הוא רק על היבם ומסתייע מהגמ' בכתובות הנ"ל וכן בגליוני הש"ס להגאון ר' יוסף ענגיל דייק מגמ' זו שהיבמה אינה מצווה במ"ע דיבום, וכן בספר עין יצחק (ח"ב אה"ע סי' ס"ב אות ד') עמד על קושיית הגמ' שם מ"ש שומרת יבם דאמר' לה זיל לא מפקדת (ופרש"י שאינה מצווה בפו"ר), וקשה דאף שאינה מצווה בפו"ר מ"מ היא הרי מצווה במ"ע דיבום וחליצה אלא ע"כ מוכח שכמו שאינה מצווה בפו"ר ה"נ אינה מצווה במ"ע דיבום, וכן מביא הג"ר יצחק אלחנן ראייה ממה דאמר' בגמ' שם דתבע לחלוץ אין נזקקין לו רק משום עיגון של היבם (שיטעון כיון דאגידיא בי לא קא יהבו לי אחרית), וכמבואר בשו"ע (סי' קס"ה סעיף ג' ובכ"ש שם סק"ט) שאם האשה אינה רוצה בחליצה הרשות בידה ואין כופין אותה ע"ז, ומוכח מזה שאינה מצווה במצוה.

מזה שרק היבם מצווה במ"ע דיבום, וכמו דאמרי' לאבא שאול לענין כוונה ה"נ לרבנן בעיקר המצוה אמרי' דקאי רק על היבם ולא על היבמה. וכן מוכיח ג"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ס"ב), עיי"ש מה שדן בענין זה באריכות.

#### ראיה מהגמ' ביבמות

#### שהמצוה מוטלת גם על היבמה

לכאורה יש להביא ראיה מהא דאיתא בריש פרק הבא על יבמתו (יבמות נג): מאי אפי' לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא הוא שוגג והיא קמכוונה למצוה וכו', דמשמע בהדיא שמצות יבום הוא גם עליה והיא צריכה לכונן לשם מצוה, ושוב מצאתי בגליוני הש"ס על הגמ' שם שדייק כן, וכן בספרו חוסן ישועות אות רצ"ה (ד"ה ובוה מובן) כתב הג"ר יוסף ענגיל ג"כ בפשטות שהמצוה רמי גם על היבמה מכח הגמ' ביבמות הנ"ל, וכן מצאתי בשו"ת אבנ"ז (אה"ע סי' עט סק"ט) שמוכיח ג"כ מגמ' זו שהמצוה הוא גם על היבמה, ועיי"ש שמבאר דאף שאינה מחוייבת בפו"ר וממילא ג"כ אינה בערבות, מ"מ איכא עליה מצוה וחיוב להקים לבעלה המת שם כיון שהיא היתה אשתו.

#### ראיה מהגמ' בפסחים שהמצוה מוטלת גם

#### על היבמה ומשמעות לשונות הפסוקים

בשו"ת דברי חיים (אה"ע סוף סי' ק') מביא ראיה שמצות יבום הוא גם על היבמה מהא דאיתא בגמ' בפסחים (עב): דאם בא על יבמתו בנדתה פטורה מן הקרבן משום שעשה מצוה, ומשמע דהמצוה גם עליה רמיא, דאל"כ היה לה להתחייב קרבן ובספר חליצה כהלכתה (ח"א בירור ב') כתב דיש לדחות הראיה דאפ"ל דכיון שבלעדה א"א לקיים המצוה היא ג"כ בכלל הפטור של טעה בדבר מצוה ועשה מצוה אף שהיא אינה מצווה במצוה.

ועיי"ש בדברי חיים שכתב דפשטיה דקרא דואם לא יחפוץ וגו' ועלתה יבמתו

#### ראיות מהגמ' ביבמות

#### שהמצוה מוטלת רק על היבם

בספר ישועות יעקב (אה"ע סי' קס"ה, סוף סק"ז) נוקט בפשיטות שרק היבם מקיים מ"ע דיבום, ובתשובה בסוף הסימן שם (מבן המחבר) מוכיח כן מהגמ' בריש פרק הבא על יבמתו (יבמות נד). דאיתא שם דאם נפל מן הגג ונתקע ביבמתו וכן אם בא עליה כשהוא ישן אינו קונה משום שהוא צריך להתכוין לשם ביאה (ויליף לה בגמ' מהא דכתיב יבמה יבא עליה - עד דמכוין לה לשם ביאה), ואילו גבי דידה קיי"ל בגמ' שם דאפי' אם בא עליה והיא ישנה היא נקנית, והיינו משום שמצוה חלה עליו ולכך הוא צריך כוונה, אבל היבמה אינה צריכה כוונה הואיל ואין המצוה עליה (ועיי"ש שמיישב בזה קושיא גדולה על הרשב"א בריש יבמות), ובספר חליצה כהלכתה (ח"א בירור ב') תמה עליו שהרי ע"כ דהוי גזה"כ הא דבעי כוונת ביאה ולא משום קנין שהרי קיי"ל שאף אם נתכוין היבם בפירוש שלא לקנותה ג"כ קנאה כדילפינן מיבמה יבא עליה אף שבכה"ג שנתכוין בפירוש שלא לצאת המצוה בודאי אינו מקיים מצוה, ועיי"ש בשו"ת תועפת ראם (אה"ע סי' פ"ד) מש"כ בזה.

ובשו"ת עונג יו"ט (אה"ע סוף סי' קע"ו) מוכיח שרק היבם מצווה במ"ע דיבום ולא היבמה, מהא דדריש אבא שאול (ביבמות דף לט): מקרא דיבמה יבא עליה דבעי שיכוון לשם מצוה, ואם כונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב הולד להיות ממזר, ואם נאמר שמצות יבום הוא גם על היבמה א"כ ממילא קאי הפסוק גם על היבמה דבעי שתכוין לשם מצוה, וא"כ קשה מדוע אמר אבא שאול דבריו רק על היבם ולא הזכיר בדבריו גם היבמה. כדנתיב גבי חליצה (ביבמות דף קב): בין שנתכוון הוא ולא נתכוונה היא בין שנתכוונה היא ולא נתכוון הוא חליצתה פסולה עד שיתכוונו שניהם, ולכאורה מוכח

ל"ת שיש בו כרת היכא אשכחן דדחי דאיצטריך עליה לאוסרה, וכן מבואר ג"כ בריש הסוגיא (דף ג:): דמקשה ותו ל"ת גרידא מנלן דדחי, וע"ז סובב כל הסוגיא אח"כ, וא"כ מנליה לרש"י שידחה לאו דאחות אשה שהוא ל"ת שיש בו כרת, הרי מוכח רק ל"ת גרידא, ומתרין המנ"ח דלפי מה שהגמ' סוברת בהו"א שאפשר ללמוד מראשו דחזינן דעשה דמצורע דוחה לאו דהקפת הראש, ומבואר בפ"ג דמכות (דף כ.). דעובר בזה על כל פאה ופאה ואפי' בהתראה אחת, וא"כ חשוב כלאו שיש בו הרבה איסורים (כמו שכתב שם החינוך בשם הרמב"ם דלא חשיב ב' לאוין אלא לאו אחד שיש בו ב' מלקיות, עיי"ש), וס"ל לרש"י דלאו שיש בו הרבה איסורים יותר חמור מלאו שיש בו כרת (ודלא כהתוס') לעיל דף ג: ד"ה ל"ת), וא"כ כמו שהתורה מגלה דעשה דוחה ל"ת חמור כזה, א"כ כ"ש דדוחה ל"ת שיש בו כרת ג"כ, אלא דהגמ' דוחה דא"א ללמוד מראשו כיון שהל"ת הוא קל שאינו שוה בכל, ולמסקנה דילפינן מכלאים בציצית דליכא אלא חד לאו, מקשה הגמ' שפיר אשכחן דעשה דוחה ל"ת גרידא אבל מנלן דדחי ל"ת שיש בו כרת שחמור יותר.

(וכן מבואר ג"כ בר"ן ביומא דף ד: מדפי הרי"ף בד"ה וגרסינן בגמ', דמקשה שם הר"ן בשם הראב"ד גבי הא דאמרי' מאכילין אותו הקל הקל תחילה, דא"כ למה אמרי' בחולין שמותר לשחוט בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה, הרי יש לו אפשרות לעבור רק על איסור קל של נבילה, שהעכו"ם ישחוט ויעבור החולה רק על לאו בעלמא, ומתרין הר"ן דעדיף לעבור רק פעם אחת על איסור שבת אפי' שהוא חמור ולא לעבור כמה פעמים על איסור נבילה (שמא יצטרך החולה לאכול כמה כזיתים) אף שהוא קל, ומבואר מדברי הר"ן כמו שלמד המנ"ח בדעת רש"י דב' איסורים יותר חמור מל"ת שיש בו כרת, ועיין בקובץ הערות סי' ח' אות י"ג שהקשה מזה על התוס' לעיל בדף

משמע דכל מצות חליצה הוא על היבמה ולכאורה ה"ה מצות יבום אם נאמר דמצוה אחת הם (עיי' ריב"ש סי' קנ"ט), אבל לכאורה נראה דפשוטות כל הפרשה משמע איפכא, דהנה מקרא דיבמה יבא עליה משמע שמצות יבום הוא בעיקר על היבם וכמו שהבאנו בדברינו לעיל מהמהרי"א (בשו"ת יהודה יעלה או"ח סט מ"א). וכן מצאתי בספר מלאכת חרש (ח' סי' ל"ד אות ב') שתמה על נוסח הכתובת יבמין שהובא בפוסקים "וצביאת פלונית צא ואתיבמת לפלוני בר פלוני יבמה בדיל לאוקמא שמא בישראל" - דמשמע מלשון זה שהיבמה מתייבמת כדי שתקים היא לבעלה המת שם בישראל, ומקשה שהרי מפורש בפוסקים שבתורה שמצות הקמת שם בישראל להמת היבם מצווה ע"ז ולא היבמה, כדכתיב (בראשית לח, ח) "בא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחיך", וכתיב (דברים כה, ה) "יבמה יבא עליה וגו' ויבמה", וכתיב (שם, ז) "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי", וכתיב (שם, ט) "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", וכתיב (רות ד, ה) "קניית להקים שם המת על נחלתו", וכתיב (שם, י) "קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו". ועתה נבאר את שיטת רש"י ותוס' בזה בס"ד.

### ביאור דברי הרש"י ביבמות דף ה.

ביבמות דף ה. רוצה הגמ' בהו"א ללמוד דעדל"ת מקרא דכתיב גבי מצורע "ראשו" דמייתר, וילפינן מזה דעשה דמצורע דוחה לאו דהקפה, וקסבר דהקפת כל הראש שמיה הקפה, וכתב רש"י (בד"ה וקסבר) "אלמא אשמעינן קרא דאתי עשה ודחי ל"ת ומהכא נפקא, הלכך איצטריך עליה למיסר ערוה ליבום, דלא תימא אתי עשה דיבום ודחי לאו דאחות אשה", והקשה המנ"ח (מצוה רנ"א) שהרי כל הסוגיא מיירי מעשה דוחה ל"ת גרידא, ורק בסוף הסוגיא (בדף ה:): מקשה הגמ' אשכחן דאתי עשה ודחי ל"ת גרידא,

דליכא עליה מצוה משום לתא דידיה, וזה שייך גם בל"ת שיש בו כרת דילפינן מראשו לענין הך סברא דמותר לעבור משום קיום המצוה של איש אחר, דלענין זה אין נפק"מ בין ל"ת גרידא לל"ת שיש בו כרת.

ומחדש לפי"ז דכשמוכרח לגלח משום אונס או לצורך רפואה אינו צריך לדקדק שיגלחנו דוקא עכו"ם או אשה שאינם בני חיובא משום דבכה"ג אין על המקיף איסור ובספר חקרי לב (אה"ע סי' ס"ד) נקט ג"כ כהאמרי משה שאין מצוה על הכהן המגלח את המצורע, ודוחה שאין ראייה מכאן דעשה דמצורע דוחה ל"ת של המקיף, דאפ"ל דכל ישראל ערבין זה לזה, ועל כן חשיבי כל ישראל שהם מקיימים עשה זה, משא"כ ביבום דלא שייך לומר כן שהרי נשים ליתנהו בערבות וכ"כ ג"כ בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' מ') דלא שייך לומר כאן חטא כדי שיזכה חבריך מהאי טעמא [כמו שכתב הרא"ש בפ"ג דברכות (סי' י"ג) אהא דאיתא התם דאי נשים בברכת המזון דרבנן אינם יכולים להוציא את האיש שמחוייב מה"ת, והקשה הרא"ש שהרי בפרק שלשה שאכלו (ברכות דף מח.) אמרי' להוציא את אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, והרי בשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן ואפ"ה הוא יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה שחייבין מה"ת, ומתרץ הרא"ש דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את האחרים דכל ישראל ערבין זה לזה, אלא מדרבנן הריהו מוציא את האחרים שאכלו כדי שביעה מדין ערבות, (שערב הוא עליהן להצילן מן החטא ולפטור אותן מן המצוות), אבל אשה אינה בכלל ערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן], וכן בשו"ת חכמת שלמה (להגאון ר' שלמה קוועטש סי' כ"ח, נדפס בסוף ספר שו"ת הר המור) כתב דקושיא זו דאיך מותר לה לעבור על ל"ת משום עשה דידיה תליא בפלוגתת הרא"ש והפוסקים בפ' שלשה שאכלו אי נשים מצווין על ערבות כאנשים.

ג: ד"ה ל"ת שכתבו בפשטות דעשה דוחה אפי' ב' לאוין, ואכהמל"כ, ובהמשך דברינו נבאר בעזהשי"ת דהתוס' סברי שרק היבם מצווה במ"ע דיבום ולא היבמה ומכח זה הוכיחו התוס' דעשה דוחה ב' לאוין, שהרי אף שהעשה דיבום הוא רק על היבם אעפ"כ דוחה ב' לאוין גם של היבם וגם של היבמה).

### ביאור אחר בדברי רש"י הנ"ל שרש"י סובר שמצות יבום הוא רק על היבם

באמרי משה (סי' י"ב) מיישב את דברי רש"י באופן אחר, דהנה קשה איך אמרי' גבי מצורע דעדל"ת, הרי לכאורה רק הניקף מקיים העשה דתגלחתו ולא המגלחו, וא"כ איך מותר להמקיף לעבור על לאו דהקפה בלא קיום מצוה, (דהאמרי משה נוקט בפשיטות דאין מצוה על מי שמגלח את המצורע אלא רק על המצורע המתגלח, אכן הבית הלוי כתב שיש גם על המקיף מצוה לגלח את המצורע ולדבריו לק"מ). וע"כ מוכח מזה דבכה"ג דהניקף מותר לגלח משום עדל"ת תו ליכא שום איסור על המקיף, ואף לפי מה דקיי"ל דהמקיף את הקטן חייב משום דלא מקשינן מקיף לניקף, היינו דוקא בקטן דאף דלאו בר חיובא הוא, מ"מ יש עליו איסורים להאכילו בידים, וגם דבי"ד מצווין להפרישו, אבל היכא דאצל הניקף מותר לגלח ע"פ דין כמו הכא דעדל"ת, אז ליכא שום איסור על המקיף, דעיקר האיסור של המקיף הוא רק שלא יהיה הניקף מגולח, אבל הכא דהקפתו מוכרחת תו ליכא איסור להמקיף.

ומבאר האמרי משה דרש"י ס"ל דמ"ע דיבום מוטל רק על היבם ולא על היבמה, והוקשה לרש"י דא"כ איך הו"א בלא עליה דעשה דוחה ל"ת, דכיון דהיא אינה מצוה בעשה איך מותר לה לעבור בל"ת, וע"ז כתב רש"י לתרץ דמהכא נפקא לן דעשה דוחה ל"ת, דכמו דהכא במצורע מותר להמקיף לעבור בל"ת משום קיום מצות הניקף, ה"נ ביבום הו"א דהיא מותרת לעבור בל"ת אף

### ראיות מכמה מקומות דרש"י ס"ל דמצות יבום הוא גם על היבמה

ברש"י בסנהדרין דף נה: (ד"ה ואם) כתב וז"ל "ואם בא עליה יבם קנאה ויצאה ידי יבום", ומשמע בהדיא דרש"י ס"ל שמצות יבום הוא גם על היבמה.

ובשו"ת עונג יו"ט (אה"ע סוף סי' קע"ו) כתב ג"כ דיש לדייק מלשון התוס' בכתובות דף סד. (ד"ה דיני חליצה ויבום) שהעתיקו לשון רש"י ביבמות (דף לט:), שכתב לפרש דברי רב שאמר שם שאין כופין דקאי למשנה אחרונה דמצות חליצה קודמת ואפ"ה היכא דניחא לתרוייהו לייבומי אין כופין לחלוץ דנימא דתרוייהו לאו למצוה מכווני ופגע בערוה אלא אי בעי מייבם וכו', עכ"ל. משמע דלאבא שאול בעי שיכוונו תרוייהו לשם מצוה, ומוכח גם מזה לכאורה דרש"י ס"ל שמצות יבום הוא גם על היבמה, ובחידושי ר' נח דוחה דיוק העונג יו"ט דאפ"ל דמה דבעי כוונה ביבמה אין זו כוונת המצוות אלא כוונת מהות המעשה, ושפיר שייכת היבמה בכוונה זו אע"פ דלא מיפקדא בפו"ר ויבום.

ובשו"ת חכמה שלמה (סי' כ"ז) כתב ג"כ שיש להביא ראיה שגם על היבמה איכא מ"ע דיבום מדברי רש"י ביבמות (דף לג. ד"ה ביאת קטן) שכתב שם דלרבנן דר"מ דלא חיישי למיעוטא מותר לקטן לייבם ול"ח שמא ימצא סריס, ואם נאמר שרק היבם מצווה במצות יבום ולא היבמה, א"כ קשה שהרי לאבא שאול דסובר דבאינו מכוין למצוה הוי כפוגע בערוה ורק המצוה הוא שדוחה האיסור דאשת אח (ורבנן לא פליגי עליו רק דלא איכפת לן בכוונה כיון שהמצוה מתקיים עכ"פ), וא"כ איך מותר לקטן לייבם את הגדולה (דבכה"ג מיירי הגמ' שם שדנה בביאת קטן וחליצת גדול איזה מהן קודמת ואם היא קטנה לא היה מועיל בה חליצה) שהרי אשה ילפינן לחד מ"ד מאיש, וא"כ נמצא שהיא אשת אח שלא במקום מצוה ועוברת בלאו, וכאן לא שייך

ויש להעיר על האחרונים הנ"ל שדנו במצות תגלחת המצורע ע"י הכהן משום ערבות על הלאו של גילוח הפאות מהתוס' בברכות דף כ: ד"ה נשים, שהקשה על מש"כ רש"י שם בביאור ספק הגמ' אי נשים חייבות בברכה"מ מדאורייתא די"ל דפטורות משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ, דא"כ כהנים ולוים נמי תיבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ ג"כ לא יוצאו אחרים ידי חובתן בברכה"מ, ולכאורה אם נאמר דכהנים הם ג"כ בכלל ערבות, א"כ מאי הקשו התוס' הא שפיר יכולים להוציא אחרים מדין ערבות. ולכאורה מוכח דהתוס' סברי דכהנים אינם בכלל ערבות, וכן מדייק הצ"ח בברכות שם גם מהתוס' בקידושין דף עא. עיי"ש בדבריו מה שדן בזה באריכות, ויש ליישב ע"פ מש"כ היעב"ץ בברכות שם מש"כ הרא"ש דנשים ליתנהו בכלל ערבות אין כוונתו דאינם כלל בכלל ערבות, דבאמת גם נשים הן בכלל ערבות, אלא דוקא התם בברכה"מ דוקא כתב הרא"ש דכיון דנשים אינן מחויבות בברכה"מ מה"ת אינן יכולות להוציא אחרים מדין ערבות, וא"כ שפיר הקשו התוס' על רש"י מכהנים דאי נימא כטעם רש"י הרי גם כהנים לא נטלו חלק בארץ ואינם חייבים בברכה"מ וגם אינם בכלל ערבות, אבל בעלמא במצוה שמחויבים בזה הוי בכלל ערבות.

אלא דלפי"ז יקשה דגם ביבום נימא הכי שמותר ליבמה לעבור בל"ת משום המצוה שיש על היבם מדין ערבות, כיון שבמצות יבום היבמה ג"כ שפיר שייכת בגוף המצוה ובזה גם הרא"ש מודה, והרא"ש לא כתב דנשים ליתנהו בערבות אלא דוקא היכא שאינן מחויבות ואינן שייכות כלל במצוה, וכ"כ בראש יוסף בברכות שם, וכ"כ ג"כ הגרעק"א (בשו"ת או"ח סי' ז' ובעוד מקומות), אבל מהאחרונים הנ"ל משמע שנקטו בדעת הרא"ש דנשים ליתנהו כלל בערבות, וא"כ א"ש ביבמה כנ"ל.

לישא), והתוס' בגיטין (דף מא. ד"ה לישא) מוסיפים לבאר דאפי' מיפקדא אפשר לה בכיוצא בה, ואף שהוא מצווה בפו"ר מ"מ אין זה מתיר לאשה את איסורה, וכן בכתובות (דף לט.) מבואר במתני' דהמצוה של ולו תהיה לאשה שנאמר גבי אונס ומפתה אינו נוהג באשה שאינה ראויה לבא בישראל או באשה שאינו רשאי לקיימה, משום שנאמר "ולו תהיה לאשה" - אשה הראויה לו, ומקשה הגמ' (דף מ.) דנית עשה (של ולו תהיה לאשה) וידחה הל"ת, ומתרץ הגמ' דבכה"ג ל"א עדל"ת כיון דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל, והקשו שם התוס' ישנים אסוגיא דיבמות (דף ה:): דילפינן מקרא דאין עשה דכיבוד דוחה ל"ת דשבת, וקשה דאמאי איצטרך קרא דלא דחי, נימא דלא דחי הואיל ואי בעי אמר האב דלא בעי הכיבוד וליתא לעשה כלל, ותירצו התוס' ישנים שם בתי' הב', וז"ל: ול"נ דהכא בדירה ליכא עשה דהא אי בעיא אמרה לא בעינא ליה הלכך אין לה לעבור בלאו משום עשה דידיה. שהרי היא מוזהרת כמותו דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (כדאיתא ביבמות דף פד:).

וחזינן דשיטת התוס' הוא דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, וא"כ לכאורה קשה דאם נאמר שמצוות יבום הוא רק על היבם ולא על היבמה, א"כ איך מקשה הגמ' ביבמות (דף כ.) דנימא דאתי עשה דיבום ודחי ל"ת דח"ל (וכן הוא המסקנה דבאמת מה"ת אמרי' בזה דעדל"ת אלא דמדרבנן אסורה להתיבם גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה), וכן בכל הסוגיא בריש יבמות דנה הגמ' דביבום היינו אומרים עדל"ת אי לא קרא דעליה, ולכאורה קשה שהרי אין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, וכן קשה דאין רוצה הגמ' (בסוגיא דריש יבמות) למילף משאר מקומות שגם ביבום עדל"ת, הא איכא למיפרך דעשה דיבום הרי לא חל עליה ובכה"ג לא דחי אפי' לאו גרידא.

והנה ביומא (דף פו:): איתא אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה

לומר שמותר לה לעבור לאו כדי שיקיים הוא מצוה שהרי הקטן לאו בר מעבד מצוה הוא, ובשלמא בהך דקטן וקטנה דמתייבמין לרבנן היינו משום דשניהם אין עוברים בלאו שהרי לאו בני עונשין נינהו, וכן בהך דקטן שבא על הקטנה או על הגדולה תגדלנו נחיא, דהתם כיון שבא עליה ביאה ראשונה הרי נעשית כאשתו לכל דבר, אבל עכ"פ קשה דהביאה הראשונה היאך מותר בה לשיטת אבא שאול דגם ביבום צריך להמצוה, אע"כ הוי ראייה מזה שגם היא מצווה ביבום וא"ש הא דמותר לקטן לייבם גדולה.

ומכל הראיות האלו נראה דרש"י ס"ל שגם היבמה מצווה במצות יבום, ולפי"ז נדחו לכאורה דברי האמרי משה הנ"ל, וצריך לפרש את דברי רש"י ביבמות דף ה. כמו שכתב האמרי משה שם ליישב את רש"י באופן אחר, עיי"ש, או כמו שביאר המנ"ח שרש"י סובר דלאו שיש בו ב' איסורים יותר חמור מלאו שיש בו כרת כדהבאנו לעיל. אמנם נראה דיש לקיים את דברי האמרי משה דרש"י ס"ל שרק היבם מצווה במ"ע דיבום כדמוכח בשו"ת יד יצחק (סי' ל"ג) ונביאנו לקמן בעז"ה.

**ראייה מדברי התוס' בכמה מקומות בש"ס**

**דהתוס' סברי דגם היבמה**

**מקיימת מצות יבום**

במסכת ב"ב (דף יג.) גבי הא דחציו עבד וחציו ב"ח דכופין את רבו ועושה אותו ב"ח כדי שיוכל לישא בת חורין דלא תוהו בראה לשבת יצרה, מקשים התוס' (בד"ה כופין) דאמאי כופין את רבו לשחררו נימא דאתי עשה דפו"ר ודחי לאו דלא יהיה קדש, וא"כ ינשא העבד לבת חורין ויצא יד"ח פו"ר (אבל א"א לפרש דכוונת התוס' להקשות דישא שפחה שהרי הולד הולך אחריה ולא יקיים המצוה כמבואר במנ"ח מצוה א'), ומתרצים שם התוס' בתי' הב' דכיון דהאשה אינה מצווה בפו"ר ממילא אין כאן עדל"ת, וכן תירצו התוס' בפסחים דף פ"ח, (ד"ה

בעלו קנו, ולפי הבני חיי הרי לפי האמת הדין הוא שאינה פוטרת דלא אתי עשה דידיה דיבום ודחי ל"ת שחל גם עליה ועיי"ש שרוצה החקרי לב לתרץ דאפ"ל דיבום שאני מכל עדל"ת ודחי אפי' עשה דידיה ל"ת דידה, שהרי עיקר מצות יבום דוחה כרת דאשת אח אף דבדידה ליכא עשה, וא"כ כ"ש בח"ל דאתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידה, שהרי מעיקר מצות יבום מוכח דעשה דיבום לא דמי לכל עדל"ת, אך החקרי לב דוחה תירוץ זה שהרי התוס' ביבמות (דף ג: בד"ה ל"ת) כתבו דמאשת אח ליכא למילף דשאני אשת אח דמצותו בכך, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, ומסיק החקרי לב דע"כ צ"ל דהכסף נבחר והאהבת עולם והתוס' סברי שמצות יבום הוא גם על היבמה ושפיר אמרי' בזה עדל"ת, ובאמת דכן מצינו ג"כ בפנ"י בכתובות (דף מ.) ובפירושו ר"פ פרלא על ספר המצוות לרס"ג (עשה ע"ו) ובבאר יצחק להג"ר יצחק אלחנן (י"ד סי' י') בהגה"ה) ובהפלאה בכתובות (דף כד:) וכן השדה חמד בחי' למסכת יומא שם (בספר מכתב לחזקיהו) שהוכיחו מכח הקושיא הנ"ל דהתוס' ס"ל דמצות יבום הוא גם על היבמה.

### בדברי ההפלאה בכתובות הנ"ל

#### ובשיטת הר"י בן פלאט

הנה ההפלאה בכתובות שם מבאר דכמו דאיכא מ"ע לכהנים לברך את ישראל, ה"נ איכא מ"ע לישראל להתברך מפי הכהנים, ומביא שכן כתב ג"כ החורדים [בפ"ד ממ"ע התלויות בפה סי' י"ח. וז"ל: מ"ע לברך כהן את ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה, עכ"ל, והובאו דבריו בביאור הלכה ריש הלכות נשיאת כפים, ובאמת שכן הוא דעת הרבה ראשונים ואחרונים, אבל החת"ס (או"ח סי' קס"ז) כתב שדעת רוב הפוסקים הוא שהמצוה הוא רק על הכהנים, וכן הוא שיטת הריטב"א בסוכה (דף לא: והק"נ

שנאמר לאמר הן ישלח וגו', דהקב"ה כביכול עובר על הל"ת של מחזיר גרושתו, ומקשה התוס' יוה"כ שם בשם הכסף נבחר והאהבת עולם דפשיטא דהא קיי"ל עשה דוחה ל"ת, ומתמצים דהל"ת הוא של הקב"ה והעשה הוא של ישראל, ואין עשה של ישראל דוחה ל"ת שחל כביכול על הקב"ה, וא"ש מה דאמרי' גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה (ובעיקר הקושיא נאמרו תירוצים רבים ואכהמל"ב), ומקשה עליהם החקרי לב (אה"ע סי' ס"ד) שהרי מסוגיא דיבמות משמע שעשה דידיה דוחה אפי' ל"ת דידה שהרי מצות יבום הוא רק על היבם (כן נקט החקרי לב בתחילת דבריו בפשיטות) ואילו הל"ת הוא גם על היבמה ואעפ"כ אמרי' עדל"ת, וכן מקשה מסוגיא דכתובות הנ"ל גבי אונס דמקשה הגמ' ליתי עשה דולו תהיה לאשה ולידחי ל"ת אף דעל האשה ליכא עשה, (ובאמת לפירושו התוס' ישנים שם לק"מ, דהתוס' ישנים שם מבאר דזהו תירוץ הגמ' שם דאי אמרה לא בעינא מי אתא לעשה כלל, שכתבו שם בד"ה אי אמרה שזהו כוונת תירוץ הגמ' דבדידה ליכא עשה דהא אי בעיא אמרה לא בעינא ליה הלכך אין לה לעבור בלאו משום עשה דידיה, עיי"ש, אבל כל שאר הראשונים לא פירשו כן את תירוץ הגמ', וא"כ קשה כנ"ל, וכן מקשה החקרי לב שם על התוס' בב"ב (דף יג.) ובגיטין (דף מא.) שנזכרו לעיל, ומביא דבספר בני חיי (בסוף הספר בחידושו לגיטין דף מא.) תמה ג"כ אסוגיא דכתובות ואסוגיא דיבמות הנ"ל, ותירץ דאה"נ דלא אתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידה אלא דעדיפא מיניה משני התם בכתובות וביבמות, ומקשה החקרי לב דמ"מ אכתי תיקשי מסוגיא דיבמות בדף כ': דפליגי התם ר' יוחנן ור"א בביאת כה"ג באלמנה אי פוטרת צרתה, ומסיק הגמ' (בדף כא.) דפליגי באלמנה מן האיסורין אי פוטרת צרתה משום דאתי עשה ודחי ל"ת, או דלא פטרה משום דאפשר בחליצה, ומותבינן בגמ' למ"ד לא פטרה מברייתא דתני בה אם

במצות יבום, ולכך גם אינה מברכת על החליצה דחליצה הוא משום יבום ומצות יבום אין בה, [כן ביאר בברכ"י יו"ד סי' של"ה, וכן מכואר ג"כ באבודרהם (בתפילות של חול שער ג') שמביא את תשובת הר"י בן פלאט] וקשה לדבריהם ההפלאה הרי היא שפיר מצווה ביבום והוה לן לברך על מצוה זו וע"ע באבודרהם שכתב שאין האיש מברך על החליצה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה דקא עבר על עשה דיבום (הביאור בזה הוא דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא כדאיתא ביבמות כא.), ומשמע שם להדיא דדעתו דהאיש מברך על מצות יבום כדרך שהוא מברך בקידושין, ורק היא אינה מברכת אפי' על היבום מטעמא שכתב הר"י בן פלאט שהאשה אינה מצווה בפו"ר כנ"ל, וכן מבאר בשו"ת יביע אומר (אה"ע סי' י"ד) בדעתו, וכותב שהר"י בן פלאט סובר כמו שכתב הטור סי' קס"ו בשם הבעל העיטור שהיבם מברך על ביאת יבמה וכן פסק הרמ"א בסוף סי' קס"ו, וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קל"ו), אבל בחי' רבי עזריאל (בכתובות דף פו.) הבין בפשיטות דשיטת הר"י בן פלאט הוא שאין מברכין על מצות יבום כלל, ומבאר דמה שהיבם אינו מברך הוא משום דס"ל כשיטת החכם צבי (בסי' א) שאם היא רוצה לשבת גלמודה אין כאן מצוה גם לדידיה, וא"כ כל המצוה שלו תלוי בדידה, ומצוה שתלויה באחר אין מברכין עליה כמו שכתב הרשב"א בתשובה שם, ובשו"ת רבי עזריאל (או"ח סי' תל"ב) מבאר באופן אחר, דהכלל שכתב שאין מברכין על מצוה שעיקרה אינה מצוה כוונתו שאין מברכין על מצוה שאינה עיקרית מצד עצמותה אלא העיקר הוא משום מצוה אחרת או משום מניעת עבירה, אבל אם דאינה עיקרית א"א להפרד וע"י שעושה האינה עיקרית עושה ממש העיקרית בזה צריך לברך אף על האינה עיקרית שא"א להפריד זו מזו, וה"נ במצות יבום העיקר הוא משום מצות פו"ר ועל ידה תתקיים מצות פו"ר וא"א להפריד מצות פו"ר

אורה בסוטה דף לט: על תוד"ה ער), ועיין בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' מ"ו) שחולק על ההפלאה וכתב דנראה מדברי החרדים היפך ממש"כ ההפלאה בשמו, וכתב דכוונת החרדים הוא רק שזרים הם בכלל המצוה לפי שזולתם אין הכהנים יכולים לקיים המצוה של כה תברכו אבל משום זה לא נימא דאיכא מ"ע על הזרים, וכן מדוייק מלשון החרדים שכתב שהם בכלל המצוה, ומשמע שהם רק בכלל המצוה אבל אין מקיימין המצוה בעצמם, ולפי ביאור זה בחרדים, יש להקשות אמאי לא כתב החרדים גם במצות פו"ר ויבום שגם האשה בכלל המצוה, ומתוך המהרי"א שדוקא בברכת כהנים כתב כן משום שבפסוק כתיב "אמור להם" - כאדם האומר לחבירו ולא פנים כנגד העורף, ושמענין מזה ג"כ שאם רוצים להתברך צריכים הקהל להסב פניהם לצד הכהנים, אבל אם אין רוצים להתברך ודאי אין עוברים באיסור עשה ודלא כההפלאה, והנה ההפלאה מביא ראיה לדבריו דכן מצינו בכ"מ אע"ג דבתורה מפורש הציווי רק על העושה מ"מ המצוה הוא על שניהם, כמו ביבום דהמ"ע דיבמה יבא עליה הוא גם על היבמה, ומוכיח כן מכח ההוכחה הנ"ל, דאל"ה קשה דאיך אמרי' דעשה דיבום דוחה ל"ת דח"ל אם אין עליה מצוה, ומוכיח כן מהתוס' בגיטין (דף מא.) שהזכרנו לעיל שכתב לגבי חציו עבד חציו ב"ח דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, ובמגן גיבורים (ריש הל' נשיאת כפים, או"ח סי' קכ"ח) דוחה את כל דברי ההפלאה, דמש"כ שיבום המצוה הוא גם על היבמה קשה שהרי כל מצות פו"ר הוא רק על האיש ולא על האשה, ואף לפי מש"כ הר"ן ברפ"ב דקידושין שיש לה ג"כ מצוה שמסייעתו מ"מ אין המצוה עליה, ועוד דנעלם ממנו מש"כ הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' י"ח) בשם הר"י בן פלאט שאין מברכין על מצות יבום וחליצה משום שעיקר המצוה הוא משום פו"ר וכיון שהיא אינה מצווה בפו"ר ממילא ג"כ אינה מצווה

זאת מצאתי שכתב בספר הפרדס כתב יד סוף שער ט' ששמע מפי החכם ר' יהודה בנו של הרשב"א ששמע מפי מר אביו הרשב"א דהנהו כללי דכיילי על איזו מצוות חייב לברך ועל איזו מצוה פטור כולם הם אבני תהו על אבני תהו, אלא באותה שידענו שתיקנו לנו רבותינו לברך מברכין, ועל מצוה שלא תיקנו ברכה אין מברכין, עכ"ל, וכפי זה הוברר דמה שהעתיק הרשב"א תשובת הר"י בן פלאט לאו משום דהכי סבר הוא ז"ל דהא איכא אסדהתיה דמר בריה דקאמר הרשב"א לא תצייתו להנהו כללי, ומכאן תשובה לאיזה אחרונים שהקשו קושיות על תשובת הרשב"א סי' י"ח הנזכר באיזה פרט מדברי הרשב"א במקומות אחרים דלק"מ כי הם דברי הר"י בן פלאט וליה לא ס"ל, עכ"ל החיד"א בספרו מחזיק ברכה).

ובשו"ת חכמת שלמה שם כתב דלפי ההסבר הנ"ל אפ"ל דגם הר"י בן פלאט מודה שהיבמה ג"כ מצווה במ"ע דיבום, אלא דכיון דעיקר המצוה הוא להקים לאחיו שם וע"ז איננה מצווה, לכך א"א לו לברך שמא תשחית זרעה, והיבמה בלא"ה אינה צריכה לברך גבי יבום דהו"ל קרקע עולם ולא קעבדא מעשה, ועפ"ז אפשר ליישב קושיית המגן גיבורים על ההפלאה דלשיטתו דהיבמה ג"כ מצווה במצות יבום א"כ היה לה לברך ע"ז, דלעולם אפ"ל שהיבמה ג"כ מצווה במצות יבום ואעפ"כ אינה מברכת כביאור החכמת שלמה (דלפי החכמת שלמה קושיית המגן גיבורים על ההפלאה מעיקרא ליתא שהרי כל קושייתו היתה מכח דברי הרשב"א בשו"ת סי' י"ח שכתב בשם תשובת הר"י בן פלאט שהיא לא מברכת הואיל ואינה מצווה בפו"ר אבל לביאור החכמת שלמה לק"מ כנ"ל).

ובספר להקים לאחיו שם (סי' ז') מבאר את שיטת ההפלאה ודעימיה שהיבמה ג"כ מצווה במ"ע דיבום אף שהיא אינה מצווה בפו"ר, די"ל דהואיל וכל מצות יבום הוא רק משום הפו"ר שיהיה לבסוף א"כ גם היבם

העיקרית מהאינה העיקרית והיה צריך לברך, לזה כתב הרשב"א דהטעם שאין מברכין ע"ז הוא משום שהאשה אינה מצווה בפו"ר, והיינו דכיון דמצות פו"ר מורכב מב' גופים וגוף אחד פטור ממצות פו"ר ונמצא שעיקר המצוה בעצמו יפרד לב' גופים והמצוה היא הרי רק אחת לכך אין מברכין ע"ז, וכן הבין ג"כ בספר להקים לאחיו שם (סי' ז'), שמקשה על מש"כ הרשב"א בסוף דבריו והיא אינה מצווה בפו"ר שהרי כבר אמר קודם לכן הטעם שאין מברכין הואיל ועיקרה אינה מצוה אלא משום פו"ר, ובספר מלאכת חרש (חי' סי' לה אות ה') כתב שנראה דמש"כ הרשב"א והיא אינה מצווה בפו"ר הוא ט"ס שהרי הוא מיותר, ומביא ראיה לזה דבשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' קפ"ט) מביא ג"כ תשובה זו בלא תיבות אלו, אבל בספר להקים לאחיו שם מבאר שכוונת הרשב"א הוא לבאר הטעם גם על מה שהיבם אינו מברך וגם על מה שהיבמה אינה מברכת, דהוא אינו מברך הואיל ועיקרו אינו מצוה וכו', והיבמה משום דלא מיפקדא בפו"ר, ובשו"ת חכמה שלמה (להגאון ר' שלמה קוועטש סי' כ"ז) הבין ג"כ דשיטת הר"י בן פלאט הוא שגם היבם אינו מברך, ומבאר הטעם דס"ל להר"י בן פלאט כשיטת הר"ת דאשה אינה מצווה בפו"ר וכן על השחתת זרעה, וא"כ אף אם יקיים היבם מצות יבום מ"מ הרי יכולה להשחית זרעה וא"כ גם הוא אינו מקיים עיקר המצוה, והוי כמו שכתב הרשב"א שם שאין מברכין על מצות צדקה שמא לא ירצה העני לקבל, ולכך ס"ל להר"י בן פלאט שגם היבם אינו מברך על מצות יבום, (ועיי"ש שהבין שגם הרשב"א ס"ל כהר"י בן פלאט, ומקשה על ההסבר הנ"ל שהרי ברשב"א רפ"ב דנדה משמע שמסכים לשיטת הרמב"ן שהאשה מצווה על השחתת זרעה, אבל באמת לק"מ כמו שכתב החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' תל"ב אות ו') וז"ל: ודע דאע"פ שהרשב"א ז"ל העתיק תשובת הר"י בן פלאט בתוך תשובותיו וכו',

הרשב"א הוא רק שתכליתה של מצות יבום הוא למצות פו"ר ולכך אין מברכין על מצוה זו, אבל באמת גוף המצוה הוא מצוה בפ"ע ואפשר שגם היבמה מקיימת המ"ע של יבמה יבא עליה.

ועוד נראה להביא ראיה שאין מצות יבום משום פו"ר שהרי מבואר ביבמות (דף כ:): דסריס אדם והזקן או חולצין או מייבמין, וכ"ה בתוספתא סוף פ"ב ובפי"ב, וכ"פ הרמב"ם (בפ"ו מהל' יבום ה"ז) ומבאר הרמב"ם הטעם שהוא הואיל והיו להן שעת הכושר, וע"כ מוכח מזה דאין מצות יבום משום פו"ר, אבל לפי הטעם שכתב הנמו"י בסופ"ק דיבמות שהוא הואיל ומצינו כמה עקרונות וזקינות שנפקדו וחשיב ראוי להקמת שם ליכא להוכיח מידי, וכן לגירסת הר"ן והרא"ש בגמ' שם חולצין ולא מייבמין ליכא להוכיח מידי (דאפ"ל דהחליצה הוא רק מדרבנן).

ובשו"ת שואל ומשיב (שם) תמה על מש"כ הר"י בן פלאט שאין מברכין על יבום וחליצה כיון שהיא אינה מצווה בפו"ר וה"ה ביבום, שהרי עכ"פ הוא הרי מקיים מצות פו"ר וא"כ שיצטרך היבם לברך על המצוה (וכבר הבאנו לעיל שיש אחרונים שהבינו באמת דשיטת הר"י בן פלאט הוא שהיבם מברך וכוונת הר"י בן פלאט הוא רק שהיבמה אינה מברכת הואיל ואינה מצווה במצוה), ואף אם כבר קיים מצות פו"ר מ"מ גם בזה הוא הרי מקיים מצוה, ועוד מקשה על הר"י בן פלאט שהרי היבמה עכ"פ מסייעת להיבם לקיים מצותו, וכמו שכתב הר"ן בריש פ"ב דקידושין וכן בשו"ת הר"ן סי' נ"ה שגם האשה יש לה מצוה בקידושין הואיל והיא מסייעת לבעל לקיים מצותו (ולשון הר"ן בשו"ת הוא שיש לה צד מצוה), ואף להחולקים על הר"ן וסוברים שהאשה אינה מקיימת מצוה, מ"מ ביבום מודים שגם האשה מקיימת מצוה שהרי ע"כ צריכים לקיים המצוה באותה אשה, משא"כ מצות פו"ר שיכול לקיימו באשה אחרת, ואפשר לתרץ דהר"י בן פלאט סבר שעיקר

אינו מקיים המצוה עצמה אלא כל היבום הוא רק הכשר וסיוע למצות פו"ר, וא"כ י"ל שגם האשה שוה בזה להאיש שהרי היא מסייעת לפו"ר דידיה, וגם הוא אינו עושה במצות יבום רק סיוע והכנה לפו"ר דידיה, (אמנם התוס' במסכת ב"ב דף יג. ד"ה כופין כתבו דבגמר ביאה מתקיים עשה דפו"ר. אבל המנ"ח במצוה א' כתב דבגמר ביאה ג"כ עדיין לא קיים העשה והוא רק הכשר המצוה כנ"ל).

ועוד נראה לומר שההפלאה סבר שאין מצות יבום משום פו"ר כלל ולעולם שפיר י"ל שגם האשה מצווה במצות יבום, וכמו שדחה הערו"ל"נ (יבמות דף כ.). שא"א לומר שמצות יבום הוא משום מצות פו"ר לא ביבם ולא ביבמה וגם לא משום פו"ר של האח המת, שהרי אפי' שיש כבר בנים להיבם והיבמה שכבר קיימו מצות פו"ר (גם לריב"ב דס"ל ביבמות דף ס"ה: שגם האשה מצווה בפו"ר), מ"מ עדיין מצות יבום מוטלת עליהם, משום שמצות יבום תלוי רק באין לו בנים להאח המת, וגם משום פו"ר של האח המת ל"ש יבום, [וצ"ע כוונתו במש"כ משום פו"ר של האח המת דהא כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, וי"ל דכוונתו כמו שמבואר בספורנו (דברים כה א), וז"ל: ולא ימחה שמו מישאל שיהיה הולד נחשב אצל ה' יתעלה קיום פו"ר למת שהרי נולד ע"י קידושיו של מת ואין היבם צריך לקדשה קידושין אחרים], שהרי אם הניח רק בן או בת או בן הבן ובת הבת אף שלא קיים מצות פו"ר מ"מ אשתו אינה מתייבמת כדילפינן מובן אין לו, ונדחו בזה דברי הרשב"א שכתב בשם תשובת הר"י בן פלאט שמצות יבום הוא משום פו"ר, אבל בחידושי רבי עזריאל (בכתובות דף פו.). כתב שי"ל שאין כוונת הרשב"א שמצות יבום הוא משום פו"ר, אלא דעיקר המצוה הוא להקים לאחיו שם בישראל וכן מדויק לשון הרשב"א, וכ"כ ג"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"ב סי' ק"ג) דאין כוונת הרשב"א לומר שהאשה אינה מצווה במצות יבום כלל, אלא כוונת

שכתבו התוס' בחולין (דף קי:): דגם מגברא לגברא אמרי' הואיל ואישתרי אישתרי ול"ש להקשות שהרי המצוה הוא רק בביאה הראשונה (וא"כ נגזור ביאה ראשונה אטו ביאה שניה), דיש לתרץ ע"פ מה שכתב האחיעזר דהואיל ואישתרי אישתרי, היינו דהאיסור הב' הותר לגמרי כמו הראשון וכ"ש הכא שא"א לקיים המצוה בלא האשה שפיר אמרי' בזה הואיל ואישתרי לגבי היבם אישתרי לגבי היבמה ג"כ, ובשו"ת חסד לאברהם (תאומים, מהדורא תנינא אה"ע סי' פ') וכן בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ל"א אות ד') הקשו על המהר"ם בן חביב דאישתמיט מיניה דברי התוס' בב"ב דף יג: (הובא בדברינו לעיל, דמבואר בדבריו דאין עשה דידה דוחה ל"ת דידה ול"א בזה הואיל ואישתרי אישתרי), ובהגהות רע"א שם הקשה ג"כ שהרי מהתוס' בגיטין דף מא. ומהתו"י בכתובות דף מ. מוכח דל"א סברא זו שכתב המהר"ם בן חביב דכל מ"ע דרמיא על איש אחד ומוטל עליו לעשותה בחברת אחר דוחה ל"ת אפי' שעל השני ליכא עשה, וכתב הרע"א לתרץ הקושיא הנ"ל מיבום דצ"ל כהפנ"י בכתובות שם וכהאחרונים הנ"ל דעשה דיבום חל גם עליה, וכתב הרע"א דאפשר דלאידך תירוצים בתוס' דגיטין וכן לאידך פירושים בתו"י בכתובות (וכן כל שאר הראשונים שמפרשים את תירוץ הגמ' דאי אמרה לא בעינא וכו' באופן אחר ס"ל כסברת המהר"ם בן חביב דעשה דידה דוחה באמת ל"ת דידה), ובספר באר יצחק (יו"ד סי' י') בהגה"ה) דוחה ג"כ את דברי המהר"ם בן חביב ולקמן נכתוב בעהשי"ת את דחייתו.

ב. בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' לא אות ד') מתרץ דיש לחלק בין הא דחציו עבד וחציו ב"ח דל"א ביה דעשה דפו"ר דוחה לאו דלא יהיה קדש להא דאמרי' ביבמות דעשה דיבום דוחה ל"ת דח"ל, דעשה דפו"ר יכול להתקיים באחרת דלא רמיא עליה החיוב באשה פרטית לומר שעליה מוטל הקיום מ"ע שלו, ול"ש לומר שיהיה היתר

מצות יבום אינו לפו"ר דידיה, אלא עיקר המצוה הוא לצורך האשה ולצורך אחיו המת, ולכך אע"ג דהוא מקיים פו"ר מ"מ אינו חשוב לתקן ע"ז ברכה.

ועוד מקשה בשו"ת שואל ומשיב על הר"י בן פלאט שהרי ע"כ מצות יבום אינו משום פו"ר שהרי הוא ג"כ להקים לאחיו שם בישראל, ועוד דע"כ הוא גזה"כ ולא משום פו"ר דאל"כ איך מתקיימת המצוה בחליצה.

**בקושיית האחרונים דאם מצות יבום הוא רק על היבום א"כ איך אמרי' בזה עדל"ת**

לעיל הבאנו קושיית החקרי לב (אה"ע סי' ס"ד, ומביא שכן מקשה גם הבני חיי) דאי נימא דמצות יבום קאי רק על היבם והיבמה אינה מצווה בזה כלל, א"כ איך אמרי' בגמ' לגבי מצות יבום דעשה דיבום דוחה ל"ת (עיין בסוגיא דריש יבמות וכן בפ"ב דיבמות דף כ.), הרי העשה הוא רק על היבם ואי הל"ת הוא גם על היבמה ואיך מותר לה לעבור איסור משום מ"ע דידיה הא אין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה (כדהוכחנו לעיל מהתוס' בכמה מקומות בש"ס), והבאנו שהחקרי לב והפנ"י בכתובות (דף מ.) וההפלאה בכתובות (דף כד:) וכן בפירוש הר"פ פרלא לר' סעדיה גאון (עשה ע"ו) והגאון ר' יצחק אלחנן בספרו באר יצחק (סי' י') בהגה"ה והשדי חמד מוכיחים מכח קושיא זו דמ"ע דיבום קאי גם על היבמה ושפיר שייך לומר בזה עדל"ת, והנה קושיא זו הקשו עוד הרבה אחרונים, ונביא כאן בסייעתא דשמיא את דבריהם בזה.

א. המהר"ם בן חביב בספרו תוס' יוה"כ (יומא דף פו:): מתרץ דכיון שעל היבם מוטל לקיים המצוה וא"א בלתי סיוע היבמה שפיר דוחה הל"ת אף שאין היבמה מקיימת מצוה, ובמגן גיבורים ריש הל' נשיאת כפים דוחה מכח זה את דברי ההפלאה בכתובות הנ"ל שהוכיח שהמצוה גם על היבמה ובמהרש"ם (ח"א סי' ל"ד) מבאר את דבריו ע"פ מה

היכא דהוא מקיים מצוה, וא"כ י"ל דלא שניא מצוה דידיה או דאחר כיון דהל"ת נדחה לצורך קיום העשה, ובתורת חסד שם כתב דל"ק מהתו"י בכתובות די"ל דאף דהתם המצוה באשה פרטית זו דוקא מ"מ התם שאני דאי אמרה לא בעינא עי"ז יפטר גם הוא מהמ"ע וכיון שבדיה לפוטרו ממ"ע זו א"כ למה תעבור היא בחנם על ל"ת, ושו"מ בספר מחנה חיים (או"ח סי' ס"ב) שתירץ ג"כ כתירוץ האחרונים הנ"ל ומוסיף לבאר דביבום ובאונס שפיר אמרי' עדל"ת אף שאין לה מצוה כיון שהעשה בא מצדה ומחמתה והיא נחשבת לכלי המצוה והוי בגדר לא אפשר ולא מכוין שהרי א"א לקיים המצוה רק בה והוא אנוס לקיים המצוה, והיא נחשבת ממילא כקרקע עולם דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ג. אפשר לתרץ ע"פ סברת הברכת אברהם הנ"ל שביאר את הגמ' בכתובות שבאונס אמרי' עדל"ת אף שעליה אין את העשה, משום דהואיל דגבי דידיה איכא מצוה א"כ לא אסרה התורה כלל את האיסור לאו גם לגבי דידה, וה"נ גבי יבום אפשר לתרץ כן דאף דגבי דידה ליכא מ"ע דיבום אעפ"כ שפיר אמרי' בזה עדל"ת ומותר לה ג"כ לעבור האיסור כיון שהתורה לא אסרה את האיסור של חייבי לאוין באופן זה שמתקיים כאן מצות יבום.

וכן מצאתי בחידושי רבי עזריאל (כתובות דף פו.) שכתב דל"ק ממה דאמרי' בריש יבמות גבי יבום עדל"ת אף דהיבמה אינה מצווה, משום דאפ"ל דהו"א דעדל"ת הוא כהותרה לגמרי, ולא היה סובר החילוק בין דחווה להותרה (עיין ביבמות דף כ: תוד"ה אטו), אלא דהוי כמו כלאים בציצית דכלאים ממש הותר אצל ציצית ולא משום דחייה (תוס' מנחות דף מ. ד"ה כיון) ובהיתר גמור אין לחלק בין דידיה ודידה.

ואפ"ל לפי התירוצים של האחרונים הנ"ל דביבום עשה דידיה דוחה ל"ת דידה (ומוכח דכן הוא שיטת התוס' אם לא נתרץ כתירוץ הפנ"י בכתובות ודעמיה) דזה היתה הוכחה

לכל הנשים שבעולם לעבור בל"ת כדי שיקיים הוא העשה, דאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך משא"כ גבי יבום שפיר אמרי' דעשה דידיה דוחה ל"ת דידה כיון שהתורה ציוותה על היבם לייבם אשה זו דוקא ואין המצוה יכולה להתקיים בלעדה, וכן תי' בספר איי הים (יומא פא) וכן מחלק המגן גיבורים בריש הלכות נשיאות כפים (או"ח סי' קכח) ודוחה בזה את מה שהביא ההפלאה בכתובות ראיה מהתוס' בגיטין וכן תירץ הג"ר יצחק אלחנן בספרו עין יצחק (ח"ב, סי' ס"ב אות ג'), ומוסיף לבאר דאפי' באופן שיש לה צרה המתרת ויכול לקיים מצות יבום בה, מ"מ עדיין יש לחלק דהכא מוטל עליו לייבם יבמה זו או צרתה, וגם על האשה האסורה איכא שם יבמה המוטלת עליו ליבום, והיבמה היא הגורמת לחייבו במצות יבום, משא"כ בעשה דפו"ר דאינו תלוי כלל באשה זו וגם האשה אינה הגורמת שיתחייב במצות פו"ר, ויש שמוסיפים לבאר דביבום האשה היא חלק מהחפצא דמצוה, משא"כ בפו"ר המצוה היא להוליד בנים והאשה אינה אלא היכ"ת לקיים המצוה.

אך מ"מ לכאורה עדיין צ"ע מהתוס' ישנים בכתובות הנ"ל שכתב גבי אונס דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה אף דהתם המצוה של ולו תהיה לאשה הוא דוקא באותה האשה, אך מכל שאר הראשונים שמפרשים את תירוץ הגמ' בכתובות שם באופן אחר (כנזכר לעיל) נראה דלית להו האי סברא של התוס' ישנים, ובספר ברכת אברהם (בכתובות שם) כתב דשאר הראשונים שלא פירשו כפירוש התו"י הנ"ל סברי דשפיר אמרי' בזה עדל"ת אף שאין עליה עשה, והוא משים דכל מה שהאשה מצווה באיסור הוא משום מה שהאיש מצווה, ובאופן שמותר לו לעבור א"כ גם עליה אין איסור, ועוד מבאר הברכת אברהם דהדין של עדל"ת הוא שלצורך מצוה מותר לעשות גם דבר שהוא איסור לאו משום שיש לומר שהתורה לא אסרה

שם לתרץ דלא אתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידיה, אלא דכבר נתבאר דהתו"י יחידאה הוא בזה דכל שאר הראשונים לא פירשו כן ושפיר איכא ראייה מגמ' זו דאתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידיה בכה"ג, (ועיין ברמב"ן וברשב"א ובר"ן בכתובות שם שביארו את תירוץ הגמ' שם דכיון דברשותה לבטל העשה הוי עשה קל ולא דחי ל"ת כמו ל"ת שאינו שוה בכל).

וכן מצאתי בשו"ת חכמת שלמה (סי' כ"ז) שכתב דל"ק איך מותר ליבמה לעבור משום העשה של היבם (אם נאמר שרק היבם מצווה ולא היבמה), דודאי מדעתה אין לה לעבור משום מצוה שלו, אבל ביבום דכתיב יבמה יבא עליה - אפי' בע"כ, א"כ אינו תלוי בדעתה ושפיר מצי ליבם לבא עליה כדי לקיים מצוה שלו.

ו. בשו"ת חסד לאברהם (תאומים, מהדורא תנינא אה"ע סי' פ') מתרץ דממה דאמרי' בריש יבמות דאי לאו קרא דעליה הו"א דעדל"ת לק"מ, דמ"מ שפיר איצטריך קרא דעליה לומר שפטורה מיבום וחליצה, משום דאי לאו קרא דעליה הו"א דאף דלכתחילה ל"א בזה שיהיה מותר לייבמה, מ"מ אם עבר ויבמה יש לה דין יבום שהרי הוא לא עבר איסור (דלגבי דידיה אמרי' שפיר עדל"ת), וממילא אף כשלא יבמה הואיל ויש לה דין יבום בדיעבד היה צריך להיות הדין שתהא חולצת ולא מתייבמת (ואם בא עליה נידון כבא על הערוה ופוטרת צרתה).

ז. בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' מ"ו) כתב ליישב דאף אם נאמר שמצות יבום מוטלת רק על היבם, מ"מ שייך שפיר לומר דאתי עשה דיבום ודחי ל"ת אף דלדידה ליכא עשה כלל, משום דמבואר בב"ק (דף לב.) דכיון דהיא אינה עושה מעשה א"כ אינה בכלל השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, אלא דמדכתיב הנפשות העושות אמרי' דרחמנא אחשבה להנאתה מעשה, וכיון דהוקשו מקרא דהנפשות העושות א"כ שניהם שוין והיא אינה

התוס' לעיל (בדף ג: ד"ה ל"ת) דעשה דוחה אפי' ב' לאוין שהרי כאן ביבום העשה (אף שהוא רק על היבם) דוחה ב' לאוין גם של היבם וגם של היבמה.

ד. הערול"נ (יבמות דף כ.) מתרץ די"ל דאף דאין העשה של יבום על היבמה מ"מ שפיר איצטריך קרא דעליה, משום דמיירי בקטנה וקטנה מתייבמת לכו"ע (כדמוכחים התוס' ביבמות דף כ. ד"ה יבא דאף לר"מ קטנה היתה מתייבמת אי לאו חששא דשמא תמצא איילונית) ולכך איצטריך שפיר קרא דעליה, דלא נימא דמתייבמת כיון שבקטנה ליכא איסור ערוה (דלא שייך בזה להזהיר גדולים על הקטנים דרק בטומאת כהן ודם ושרצים אמרי' כן ביבמות דף קיד), אבל בחידושי רבי עזריאל (בכתובות שם) כותב דדוחק לאוקמי כל זה בקטנה.

ה. בספר ישועות יעקב בתשובה מבן המחבר (אה"ע סי' קס"ה) מיישב ע"פ הסוגיא דכתובות דף מ. גבי אונס דפריך הש"ס וליתי עשה ולידחי ל"ת, ומתרץ דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל, ופרש"י השתא נמי מלמדין אותה לומר איני רוצה, ובתוס' שם (ד"ה תיתי עשה) כתבו וז"ל: מיתורא דקרא מפיק ליה במתני' אלא דולו תהיה לאשה משמע מדעתה, ולהכי מתמעט אשה שאינה ראויה לו דהא אי אמרה לא בעינא ליה מי איתא לעשה כלל, עכ"ל, ומשמע דאף שאין העשה דולו תהיה לאשה אצלה, אפ"ה אם לא היה הדבר תלוי בדעתה היה העשה שאצלו דוחה הל"ת והיתה גם היא מותרת לעבור על הל"ת, וא"כ ה"נ ביבום דאמר רחמנא ויבמה בע"כ אינו תלוי בדעתה, ולכך פריך שפיר ביבמות דף כ. גבי ח"ל וניתי עשה ונידחי ל"ת אף שאין אצלה עשה דיבום, ויוצא מדברי הישועות יעקב חידוש דהיכא דאין העשה תלוי בדעתה שפיר אמרי' דאתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידיה, אכן כל ראייתו מהגמ' בכתובות הנ"ל הוא רק לפירוש הרש"י והתוס' שם, אבל לפירוש הב' בתו"י שם אין ראייה לדבריו אלא אדרבה זוהי כוונת הגמ'

דאאיסורא), וכן תירצו ג"כ בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קכ"ט) ובשו"ת יד יצחק (סי' ל"ב) ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' מ'). ובספר מכתב לחזקיהו מבעל השד"ח (ביומא דף פו:) מביא תירוץ זה ג"כ בשם ספר עינות מים, ודוחה שם השד"ח את התירוץ דלא אמרו בגמ' שם רק דכל היכא דהוא לא מוזהר היא ג"כ אינה מוזהרת, אבל הכא הוא ג"כ מוזהר אלא דאמרי' גביה עדל"ת וא"כ היא ג"כ מוזהרת, וא"כ אם שייך העשה גם אצלה שפיר אמרי' לגבה עדל"ת, ואם אין לה עשה לא דחי עשה דידיה ל"ת דידה, ונראה שכל האחרונים הנ"ל סוברים דעדל"ת ביבום הוא היתר גמור.

ח. בשו"ת חסד לאברהם שם מתרץ עוד תירוץ דשפיר אמרי' ביבום עדל"ת אף שהיבמה אינה מקיימת המ"ע, דמה שהיא אינה מקיימת מצוה היינו משום דל"ש עשה זה בנשים (דעיקר המצוה הוא לייבם ולבעול אשת אחיו שלא היו לו בנים וזה לא שייך בנשים), אבל עכ"פ חייבת לזכות את היבם במצוה זו, דלא שייך לומר בזה אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, דדוקא במצוה שחייב בה והתורה פטרנו אמרי' כן, אבל בזה דהתורה חייבה במצוה זו לכל ישראל השייכים בגויה, ואף שהאשה לא שייכת במצוה זו מ"מ חייבת היא להחזיק במצוה זו במה שבידה, דנשים לא נתמעטו ממצות יבום אלא דלא שייך המצוה בגווייהו, ומוכיח כן ממצות מילה דבדאי ל"ש לומר דחשיב אינו שוה בכל הואיל ואינו בנשים כיון דלא שייכא במצות מילה ולא משום קלות המצוה, וה"נ ביבום אינן שייכות בזה דאם צייתה התורה להיות מייבם אשת אח אין בכלל זה להיות מתייבמת דשני ענינים נפרדים הם, ולפי"ז מיישב ג"כ מה שקשה על התוס' (ב"מ דף ל. ד"ה הא) שהקשו דאלמנה מן הנישואין תתייבם כיון דיבום הוי מ"ע השוה בכל, ולכאורה קשה שהרי אינו בנשים, ולפי הנ"ל א"ש דיבום חשיב שפיר שוה בכל אף דליתא

חייבת רק במקום שהוא חייב, וכיון שלגבי דידיה אמרי' עדל"ת ה"נ לגבי דידה אמרי' דאין לה לאו אף שהיא אינה מצווה במ"ע דיבום, וכן תירץ המנ"ח (מצוה א' אות ב'), ומוסיף לבאר דגבי אנוסה דברי התו"י בכתובות נכונים דבדידה ליכא עשה והעשה דידיה לא דחי ל"ת דידה, דאף דהוא אינו מוזהר מ"מ אי אמרה לא בעינא וכו' ומשו"ה נסתלק העשה ממנה לגמרי, משא"כ ביבום ששייך אצלו העשה, שפיר אמרי' דעשה דידיה דוחה ל"ת דידה כמו שנתבאר, וכן גבי עבד שפיר כתבו התוס' בב"ב דאין עדל"ת בזה דהא בדידה ליכא עשה, והלאו דבת ישראל שלא תקח עבד מפורש בתורה, ולא משום דאתקש אשה לאיש ול"ש לומר בזה הסברא הנ"ל דנימא דכיון דלגבי דידיה אמרי' דעדל"ת ה"נ גבי דידה ולכן גם במקום שהאיש אינו מוזהר מ"מ האשה מוזהרת, וכן באמרי משה (סימן י' אות כ') מבאר דכמו דגבי איסורי כהונה הדין הוא דכל היכא דהוא אינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת (כדאיתא ביבמות דף פד:), ה"נ י"ל דגם כשאצלו נדחה האיסור מפני דחיית עשה מיקרי ג"כ אינו מוזהר על הל"ת, וכיון דהוא אינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת, וכן תירץ הערול"ג (ביבמות דף כ.), עיי"ש בדבריו, וכן ביאר ג"כ הברכת אברהם בכתובות (דף מ.) הגמ' שם גבי אונס דמהאי טעמא שייך לומר דעשה דוחה ל"ת בזה, וה"נ י"ל כן בניד"ד גבי יבום, וכן בחסד לאברהם ובחיי רבי עזריאל מתרצים כן על הקושיא מיבמות דף כ. דאמרי' התם גבי אלמנה מן האירוסין לכה"ג דעדל"ת, (ובחסד לאברהם מוסיף לבאר דהוא כמו שביאר הרשב"א בסוף נדרים את דברי הר"א ממיץ בתוס' שם דלכך האומרת טמאה אני לך אינה נאמנת לאסור את עצמה לבעלה אע"ג דשויה אנפשה חתיכה דאיסורא דכיון דכל מה שהיא אסורה הוא רק מכח כל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת והכא אינה נאמנת לגבי דידיה ממילא גם היא אינה מוזהרת ולא שייך בזה שויה אנפשה חתיכה

אע"כ דהתוס' סברי שמצות יבום הוא גם על היבמה ושפיר הוי עשה השה בכל (ועיין בשו"ת חכמה שלמה סי' כ"ז שמבאר את התוס' בגיטין באופן אחר לגמרי ולפי דבריו לק"מ).

### ראיה דהתוס' והראשונים סוברים

#### שהמצוה הוא גם על היבמה

#### ובנידון אי יבום הוי מ"ע השה בכל

בערול"ג (יבמות דף כ.). מוכיח עוד ששיטת התוס' והראשונים הוא שהיבמה ג"כ מצווה במצות יבום, שהרי ביבמות דף כ. מבואר דבאלמנה מן הנישואין ניחא מה שאינה מתייבמת משום דאין עשה דיבום דוחה ל"ת ועשה שיש באלמנה מן הנישואין לכה"ג, והקשו הריטב"א והתוס' הרא"ש שהרי הוי ל"ת ועשה שאינו שוה בכל ונדחה מפני עשה (כמבואר בנזיר נח:), ואם נאמר שעשה דיבום מוטל רק על היבם ולא על היבמה א"כ הוי עשה דיבום עשה שאינו שוה בכל, וא"כ איך הקשו הראשונים שעשה דיבום ידחה הל"ת ועשה של אלמנה לכה"ג שאינו שוה בכל כיון שגם העשה דיבום אינו שוה בכל, וע"כ דסברו הראשונים הנ"ל דהאשה ג"כ מצווה במ"ע דיבום ושפיר הוי מ"ע השה בכל, ובשו"ת באר יצחק (חלק יו"ד סי' י"ג בהגה"ה) מוכיח כן ג"כ מהתוס' ביבמות דף ה. (ד"ה ואכתי) שהקשו ג"כ כקושיית התוס' הרא"ש והריטב"א לקמן בדף כ, וע"כ דהתוס' סבר ג"כ דמ"ע דיבום חשיב עשה השה בכל דנוהג בנשים ובאנשים, ולכאורה זה סותר למש"כ התוס' בסנהדרין (דף יח:): דעשה דיבום חשיב עשה שאינו בכל דהמלך אינו מייבם, אבל הר"ן שם כבר דחה את דבריו דמשום האי טעמא לא חשיב אינו שוה בכל כיון שנוהג בנשים ובאנשים.

ודוחה מכח זה את מה שהוכיח התוס' יוה"כ ביומא הנזכר לעיל דהתוס' סברי דעשה דידיה דוחה אפי' ל"ת דידיה, דלפי הנ"ל אפ"ל דבאמת אין עשה דידיה דוחה ל"ת דידיה, והטעם דביבום אמרי' עדל"ת

בנשים שהרי מה שפטורה אינו משום קלות העשה אלא משום דל"ש בגוה, ושוב ראיתי בספר מראות ישרים (סי' י" אות ב') שתירץ ג"כ קושיא זו על התוס' בדרך זה, ובהמשך דברינו נבאר בעהשי"ת אי מצות יבום חשיב מ"ע השה בכל.

ט. עוד יש לתרץ ע"פ מה שהבאנו לעיל ביאור הברכת אברהם בכתובות דף מ. על הגמ' שם דבהא דעדל"ת נתחדש דלצורך מצוה התורה לא אסרה את האיסור לאו וה"נ בניד"ד י"ל דמצות יבום בח"ל הותרה לגמרי לפי מה שנתבאר הגמ' בריש יבמות דלולי קרא דעליה היה עשה דיבום דוחה ל"ת דח"ל, וא"כ אפ"ל דהיבמה באמת אינה מצווה במצוה ואעפ"כ אמרי' בזה עדל"ת.

י. החקרי לב (אה"ע סי' ס"ד בסוף דבריו) כתב דיש ליישב דביבום אפ"ל דאתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידיה, והוא משום שהרי עיקר מצות יבום דוחה כרת שאשת אח אף דבדידה ליכא עשה וא"כ כ"ש בח"ל דאתי עשה דידיה ודחי ל"ת דידיה, שהרי מעיקר מצות יבום מוכח דעשה דיבום לא דמי לכל עדל"ת, ואף שהתוס' ביבמות (דף ג: ד"ה ל"ת) כתבו שא"א ללמוד מעיקר המצוה כיון שמצוותו בכך, מ"מ י"ל דבכה"ג הוי רק גילוי מילתא בעלמא דאיסור אשת אח הוא יותר קל ועשה דחיא ליה אף שאינו שוה בכל (ולדרך זה אפשר דהתוס' סברי דהמ"ע הוא רק על היבם).

יא. החקרי לב רוצה עוד ליישב דלא תיקשי מהתוס' בב"ב (דף יג.) ובגיטין (דף מא.) שכתבו דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידיה, די"ל דהתוס' סברי שיש מ"ע גם על היבמה (והוא כתירוץ הפנ"י בכתובות דף מ. ועוד אחרונים שהובאו בדברינו לעיל), ומוכיח כן ממש"כ התוס' ביבמות דף ו. (סוד"ה טעמא) דסוגיא דנזיר דף נח. דיליף עדל"ת מראשו צ"ל דסבר דנשים חייבות בציצית והוי עשה השה בכל ולכך דחי ל"ת, דאל"ה הרי אין עשה שאין שוה בכל דחי ל"ת השה בכל, ולכאורה קשה שהרי ביבום הוי עשה שאין שוה בכל ודחי ל"ת,

מצוה ובליילה הותר ללבוש בגד בת ד' כנפות בלא ציצית, או בגוף בין הגופים כמו בחלב חיה וחלב בהמה שחלב חיה מותר וחלב בהמה אסור וחייב עליו, וכן מה שכל אדם חייב במלקות ושליח ביי"ד פטור וכדומה, משא"כ אם לא יצויר המצוה רק ע"י שני גופים, שהאחד מצווה והאחד אינו מצווה, כמו ביבום שהאיש מצווה ולא האשה, משום זה לא חשיב מ"ע שאינו שוה בכל, ולכך הוצרך הר"ן בחידושו לסנהדרין דף י"ח לומר דמשו"ה חשיב יבום אינו שוה בכל משום דאינו נוהג ככהן גדול לא כתב משום דאינו נוהג בנשים, דדוקא מה שאינו נוהג ככה"ג אע"ג דהוא איש שפיר שייך לומר דחשיב משום האי טעמא מ"ע שאינו שוה בכל.

אמנם מדברי הערו"ל והאבנ"ז הנ"ל נתבאר דסבירא להו דמה דחשבינן מצות יבום מ"ע השוה בכל ה"ז הוכחה שהאשה ג"כ מצווה במצות יבום וכמשנ"ת, ובאמת דכן כתב הר"ן להדיא בחידושו למסכת סנהדרין (דף יח): דעשה דיבום חשיב עשה השוה בכל הואיל ונוהג באנשים ובנשים.

### בדברי המהר"ם בן חביב ובענין תגחלת מצוה

הנה נתבאר דשיטת המהר"ם בן חביב בספרו תוס' יוה"כ למסכת יומא (דף פו:): הוא דכ"מ שא"א להמצוה להעשות רק בחברת אחר, אף שאחד מהם אינו מקיים המצוה מותר לשניהם לעבור על הל"ת משום עדל"ת, וכן מוכח בגמ' בפסחים (דף נט.) לגבי עשה דהשלמה, שמתירין לכהן לעבור על עשה דהשלמה משום העשה של קרבן פסח המוטל על הבעלים ובזה מיישב הסוגיא בריש יבמות דשייך שפיר לומר ביבום עדל"ת אף דהעשה הוא רק על היבום. אבל היכא ששייך לעשות את המצוה גם בלא השני בזה אמרי' דאין עשה דידיה דוחה ל"ת בידה, ולכך א"ש מה דאמרי' בגמ' ביומא שם גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה. דאיכא בזה רבותא דאף דבעלמא

הוא משום דמצות יבום חל גם על היבמה (כהפנ"י והאחרונים שהובאו לעיל בדברינו), וכן מוכיחים ג"כ הג"ר יצחק אלחנן בספרו עין יצחק (אה"ע סי' ס"ב אות ב') והאבני נזר (אה"ע סי' עט סק"ט) מכח ההוכחה הנ"ל דהתוס' סברי דמצות יבום הוא גם על היבמה, אבל העין יצחק בעצמו בהמשך דבריו (שם, אות ד') דוחה דלעולם אפ"ל שהיבמה אינה מצווה במצות יבום, ומ"מ חשיב מ"ע השוה בכל כיון שהיבם אינו יכול לקיים המ"ע דיבום בלתי היבמה, אבל איסור עשה דאלמנה לכה"ג הוי עשה שאינו שוה בכל כיון שנוהג רק בכהנים.

ולכאורה יש לומר עוד סברא בזה דאף במצות יבום הוא רק על היבם לבדו ולא על היבמה אעפ"כ חשיב מ"ע השוה בכל, והוא משום שהרי מבואר באחרונים שעיקר מצות יבום הוא הקנין, וא"כ י"ל דמשום האי טעמא רק האיש מצווה ולא האשה, שהרי מעשה הקנין והחלות עושה רק האיש לבדו, דהאשה אינה עושה שום מעשה קנין, וא"כ י"ל דאף דהאשה אינה מצווה מ"מ חשיב עשה השוה בכל, דדוקא באיסורי כהונה אמרי' דחשיב אינו שוה בכל מה דהאיסורים מיוחדים לכהנים לבד, וכן מה שאין לנשים איסור גילוח, משא"כ ביבום אפשר דל"א הכי כיון דאפ"ל דמה דאין הנשים מצווין הוא רק משום שאין להן היכ"ת לקיים המצוה, דא"א להן לעשות קנין יבום שהרי המצוה היא לעשות מעשה קנין באשה, ושפיר חשיב ככה"ג עשה השוה בכל, כמו דל"א דמצות יבום חשיב עשה שאינו שוה בכל מטעם דנוהג רק באחים ובאלמנות שאין להם בנים, והוא כעין הסברא שהבאנו לעיל מהחסד לאברהם.

ובשו"ת רבי עזריאל (אה"ע סי' צ"ח, וכן בחידושים לכתובות דף פו.) כתב סברא אחרת דאף לפי השיטות שהאשה אינה מצווה ביבום מ"מ חשיב מ"ע השוה בכל, והוא משום דכל מ"ע השוה בכל צריך להיות פעם מצוה ופעם לא, והיינו למשל בזמן בין הזמנים כמו ציצית דביום הוא

ולפי"ז יש ליישב גם בתגלחת מצורע, שהרי מבואר ברמב"ם (פי"א מהלכות טומאת צרעת ה"ג) שההקפה צריכה להיות ע"י כהן, ולכך שייך שפיר לומר בזה עדל"ת כיון שגם המקיף נכנס במ"ע של גילוח מצורע (אבל החקרי לב לא למד כן והוצרך לתרץ דהמקיף ג"כ מחויב במצוה משום ערבות כדהבאנו לעיל בשמו), וגבי עשה דהשלמה דמבואר בפסחים (דף נט.) דמותר לכהנים לעבור על זה משום העשה דקרבן פסח שעל הבעלים, י"ל דמה שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת הוא דין אחר דכיון שהוא יותר חמור ה"ז דוחה את העשה שיותר קל ממנו כמבואר בתוס' בפסחים שם (ד"ה אתי).

אמנם כל זה ניחא לשיטת הרמב"ם, אבל לפי מש"כ התוס' בשבועות (דף ג.) דאף נכרי או אשה או קטן יכולים לגלח את המצורע אף שהם אינם בני חיובא ולא בעינן דוקא שהכהן יגלח, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דאיך דוחה העשה של הניקף את הל"ת שיש גם להמקיף, ובלא זה קשה לכאורה על שיטת התוס' בשבועות למה אמרי' בזה עדל"ת ומותר לאיש בר חיובא להקיף את המצורע, הרי אפשר לקיים שניהם שגם המקיף לא יעבור איסור ע"י שיקיף מי שאינו בר חיובא, ובאמת התוס' בשבועות שם (ד"ה על הזקן) הקשו כן למ"ד דהיכא דהניקף אינו עובר גם המקיף אינו עובר שהרי לפי הנ"ל אפשר לקיים שניהם, ועיי"ש שתירצו דמיירי באופן שא"א לעשות ההקפה רק ע"י בר חיובא, והנה התוס' לא מיירי שם אליבא דהלכתא שאפי' היכא שהמקיף אינו עובר הניקף עובר, אבל לכאורה קשה באמת גם אליבא דהלכתא דאיך הותר להמקיף לעבור איסור כיון שאפשר לקיים שניהם, (והבית הלוי מתרץ ע"ז שיש גם להמקיף מצוה לגלח ואם יגלחנו עכו"ם לא יקיים המקיף את המצוה, אבל כבר כתבנו לעיל שהאמרי משה אינו סובר כן ולדבריו קשה כנ"ל).

ועוד מוכח לכאורה מהתוס' בשבועות דעשה דידיה דוחה ל"ת של חבירו, שהרי

בכה"ג אין עשה שלו דוחה ל"ת של חבירו, אעפ"כ גבי תשובה עובר הקב"ה כביכול על הל"ת של מחזיר גרושתו משום העשה של תשובה שעם ישראל מקיים.

ולסברתו דבאופן שא"א להמצות להעשות רק ביחד עם השני עשה דידיה דוחה ל"ת דחבריה, א"כ נדחית ראיית האמרי משה (בסי' י"ב), הובא בדברינו לעיל) מהא דעשה דמצורע דוחה הלאו של המקיף להתיר ג"כ למי שמוכרח ע"פ אונס או לצורך רפואה לגחל הפאות או הזקן, שיהיה מותר אפי' לישראל בר חיובא לגלחנו, דלפי מה שנתבאר דוקא במצורע מותר להמקיף לעבור על הל"ת אף שאינו מקיים מצוה כיון שמצות הגילוח אינה יכולה להתקיים רק ע"י המקיף, אבל מי שמוכרח לגלח הפאות או הזקן ע"פ אונס או לצורך רפואה שאין לו מצוה לגלח את עצמו כמו במצורע, בזה אמרי' דאין מותר לישראל בר חיובא לגלחנו, וצריך לדקדק שיגלחנו דוקא עכו"ם או אשה שאינם בני חיובא.

ואם נניח שמצות יבום מוטלת רק על היבם ואעפ"כ זה דוחה ומתיר גם את האיסור שלה, א"כ יש כאן חידוש שבעשה דוחה ל"ת אין מצות הגברא דוחה, אלא הדין של המצוה מה שהמצוה מתקיימת הוא הדוחה את הל"ת, ומ"מ י"ל דאין זה סותר למש"כ התוס' בכ"ב (דף יג.) גבי חציו עבד וחציו ב"ח שאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידיה, דאפ"ל כמו שנתבאר לעיל מהתורת חסד דהתם מיירי התוס' לגבי המצוה של פו"ר ומצוה זו אינה דוקא ע"י האשה הזאת, ואם הוא רוצה לקיים את המצוה ע"י אשה דאיסורא ל"ש לומר בזה שהמצוה דידיה ידחה את האיסור דידיה, משא"כ אם דנים לגבי מצות יבום הרי דין המצוה מחייב שהמצוה תתקיים ע"י אשה זו דוקא, ואף שהיא לא מוזהרת על המצוה, מ"מ דין המצוה הוא דוקא באשה זו וחלות המצוה חל גם על גוף האשה וגופה משועבד למצוה, ולכך אמרי' בזה שפיר דעשה דידיה דוחה אפי' ל"ת דידיה.

ע"י אינו בר חיובא דוקא כמו שהבאנו לעיל, כיון דהוי בכה"ג הקפה דהתירא, [אמנם לסברת המהר"ם בן חביב ליכא ראייה להתיר לבר חיובא לגלח וכמו שנתבאר בדברינו לעיל].

והנפק"מ בין ב' המהלכים הוא, דאם נאמר דא"צ לדין דחייה א"כ א"צ לגלח ע"י אינו בר חיובא דוקא כיון דההקפה היא הקפה דהתירא וא"צ לכל מה שביארנו לעיל, משא"כ אם נאמר כהסבר האמרי משה דאנו צריכים להגיע לדין דחייה א"כ צריך לגלח ע"י אינם בני חיובא כמו שכתבו התוס' בשבועות וכמו שנתבאר לעיל.

והנה בעיקר תירוצו של התוס' יוה"כ על הגמ' ביומא שם דאיכא רבותא במ"ע דתשובה שדוחה ל"ת שבתורה משום שהעשה דתשובה הוא על ישראל ואעפ"כ דוחה ל"ת שחל כביכול על הקב"ה, מצאתי בשו"ת מקום שמואל (סי' פ"ז) שהביא קושיא זו בשם שו"ת בני חיי בליקוטים (בסוף הספר בחידושו למסכת גיטין), ותירץ ג"כ כתירוץ התוס' יוה"כ הנ"ל ומוכיח כן מהתוס' בגיטין הנזכר לעיל שכתבו דאין עשה דידיה דוחה ל"ת של חבריו, וכן מביא שמקשה הבני חיי שהרי בגמ' בכתובות (דף מ.) משמע דעשה דידיה דחי ל"ת דידיה, דמקשה הגמ' גבי אונס וליתי עשה ולידחי ל"ת אף דלאשה אין את העשה דולו תהיה לאשה, ומקשה ג"כ על הגמ' ביבמות (דף כ.) דמקשה הגמ' דנימא גבי יבום עדל"ת אף דהעשה הוא רק על היבם והל"ת הוא על שניהם, (הובאו ב' קושיות אלו בדברינו לעיל, ועיי"ש מה שהארכנו לתרץ ב' קושיות אלו), אבל המקום שמואל מתרץ על קושיות הבני חיי ודוחה את דבריו, דמסוגיא דכתובות (דף מ.) לק"מ דאה"נ דזהו כוונת תירוץ הגמ' שם אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל דלכאורה תיבת כלל נראה כמיותר, אלא הכוונה הוא דכיון דהיא רשאית לומר לא בעינא כדי שלא לעבור הלאו א"כ נתבטל גם עשה דידיה, ותירוץ התוס' בגיטין הנ"ל נמשך אחר דברי התו"י בכתובות הנ"ל, ומש"כ

במקיף שאינו בר חיובא לא שייך לומר שגוף המצוה מוטלת עליו, אבל מ"מ לק"מ מזה על מש"כ התוס' במסכת ב"ב דאפ"ל דהתוס' ס"ל כרמב"ם כנ"ל. והנה במסכת שבת (דף קל:): גבי הא דמכשירי מילה שא"א לעשותן מבעו"י דוחים את השבת, מקשים התוס' (ד"ה שלא) למה הותר איסור הוצאה להביא את הסכין אצל התינוק, הרי יכול להביא את התינוק אצל הסכין ולא יעבור על איסור הוצאה (ונשאר התוס' בקושיא), ותירץ הרשב"א שם ( דף קל.) שכיון שיש כאן בלא"ה דחייה לגבי המילה אמרי' דנדחה לגמרי אף לגבי המכשירין דכמילה אריכתא דמי ול"א בזה הדין של אפשר לקיים שניהם (וכ"כ ג"כ הרמב"ן וחי' הר"ן ופסקי הרי"ד), ולפי"ז יש לתרץ דה"נ כיון דבלא"ה יש כאן דין דחייה משום הניקף ל"ש להקשות שהרי אפשר לקיים שניהם אצל המקיף, דכיון דבאל"ה הלאו נדחה אין אנו חוששים לזה כנ"ל, אכן קושיית התוס' בשבועות במקומה עומדת דהתוס' שם מקשים באופן שהניקף עובר, דמ"מ הרי אפשר לקיים שניהם לגבי האיסור של המקיף דאפשר להקיף ע"י אשה או קטן שאינם בני חיובא, [ועיין מה שהבאנו לעיל את דברי החקרי לב שמיישב מה דבמצורע העשה של הניקף דוחה הל"ת של המקיף ג"כ שהוא משום דין ערבות].

ובאמרי משה (סי' יב) מבאר עוד באופן אחר שהמקיף א"צ לדין דחייה, דבמצורע חשיבא ההקפה הקפה דהתירא, דכיון שהלאו של הקפה נדחה מפני העשה א"כ חשיבא גוף ההקפה הקפה דהתירא ולכך אין המקיף עובר כלל בהקפה זו, ואף דגדול המקיף את הקטן חייב אף שהקטן פטור, שאני התם דההקפה היא בעצם הקפה דאיסורא אלא דאין הקטן בר חיובא שיתחייב על כך, ולכך הגדול שמקיפו חייב, משא"כ הכא במצורע ל"ה כלל הקפה דאיסורא (והוא כעין תירוץ החי' רבי עזריאל דלעיל), ועיי"ש באמרי משה שרוצה לחדש לפי"ז דאם מוכרח לגלח הפאות או הזקן ע"פ אונס א"צ לדקדק לגלח

ומתרץ המקום שמואל תירוץ אחר לבאר את הגמ' ביומא הנ"ל, בדרך דרוש קצת שכל הטעם שאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה הוא דכיון דליכא חיוב עליה א"כ אף אם היא אומרת בעינא ליה לא מהני שידחה הל"ת כיון שהיא יכולה אח"כ לחזור בה ולומר לא בעינא ליה, ולכך אין עשה דידה דוחה ל"ת של חבירו, וא"כ כל זה הוא רק בכל אדם ששייך בו החרטה, אבל הקב"ה "לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם" דלא שייך גביה שיחזור בו, וכיון שכבר אמר בעינא בישראל דכתיב "שובו אלי ואשובה אליכם" שפיר דוחה הל"ת של מחזור גרושתו שחל כביכול על הקב"ה.

וע"פ הביאור הנ"ל מיישב המקום שמואל גם ב' קושיות עצומות שהקשה בספר זרע ברוך בגיטין דף מא: שהקשה דלפי התוס' שם א"כ קשה הסוגיא בריש יבמות דמקשה הגמ' (בדף ג:) טעמא דכתב רחמנא עליה הא לא"ה הו"א אחות אשה מייבמה, מ"ט דאמרי' אתי ודחי ל"ת, אימר דאמרי' אתי עשה ודחי ל"ת, ל"ת גרידא, ל"ת שיש בו כרת מי דחי, וקשה דהו"ל להגמ' להקשות דאע"ג דבעלמא דחי מ"מ הכא לא דחי כיון דבדידה ליכא עשה ואין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, ועוד הקשה הזרע ברוך דמנ"ל לפי האמת דעשה דיבום לא דחי ל"ת דאחות אשה, שהרי בגמ' יליף לה מ"עליה", וקשה דנימא הדרשא ד"עליה" להתירא כדהקשו התוס' (בגמ' שם ד"ה טעמא), אלא דהתוס' תירצו דקסבר האי תנא עדל"ת שיב"כ ול"צ קרא להתירא, אבל לפי התוס' בגיטין דמבואר בדבריו דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, א"כ קשה דלמא לעולם "עליה" בא להתירא, דאע"ג דבעלמא עדל"ת שיב"כ מ"מ איצטריך הכא לימוד ע"ז משום דבדידה ליכא עשה, ומתרץ המקום שמואל לפי הביאור הנ"ל לק"מ, משום דאף דאין העשה דיבום על היבמה מ"מ היא אגידא ביבם לענין שאינה יכולה לומר לא בעינא לייבם או לחלוץ שהרי כופין אותה ע"ז כמשנ"ת.

בתיורצם דבדידה ליכא עשה וכו' כוונתם דמשו"כ נתבטל העשה גבי דידיה ג"כ, שהרי גם בחציו עבד וחציו ב"ח אם ירצה להנשא לשפחה כל שפחה יכולה לומר לא בעינא ליה כדי שלא לעבור על לאו דלא יהיה קדש (דהשוה הכתוב אשה לאיש וכו') ומשו"כ מתבטל העשה גם גבי דידיה, וא"כ אף אי אמרה בעינא ליה לא אתי עשה ודחי ל"ת כיון שיכולה לומר לומר לומר בעינא ליה, [לכאורה אינו כפירוש רש"י שם שפירש שמלמדין אותה לומר איני רוצה דמשמע דאי אמרה בעינא עדל"ת] אלא דהמקשה הבין בהו"א דעכ"פ היכא דאמרה בעינא ליה יבא עשה וידחה ל"ת (כמו שכתבו התוס' בכתובות שם ד"ה וניתי בהדיא, וז"ל: ומ"מ פריך דס"ד השתא היכא דאמרה בעינא ליה ליתי עשה וידחה ל"ת וכו').

ומה שהקשה הבני חיי מהגמ' ביבמות דמקשה הגמ' דנימא עדל"ת אף דבדידה ליכא עשה מתרץ המקום שמואל דשאני גבי יבום דאף דליכא עשה גבי דידה, מ"מ היבמה אגידא ביבם לענין שאינה יכולה לומר לא בעינא ליה לא לייבם ולא לחלוץ שהרי כופין אותה לייבם למ"ד מצות יבום קודם או לחלוץ למ"ד מצות חליצה קודם, וא"כ אף דגבי היבמה ליכא עשה מ"מ לא דמי זה לסוגיא דאונס ולסוגיא דחציו עבד וחציו ב"ח דהתם נתבטל העשה שלהם לגמרי כמו שנתבאר, משא"כ הכא העשה שלו יבמה יבא עליה במקומו עומד כיון שהיא אינה יכולה לומר לא בעינא לייבם או לחלוץ שהרי כופין אותה ע"ז.

ולפי מה שנתבאר דוחה המקום שמואל את תירוץ הבני חיי על הגמ' ביומא דגדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה, שהרי לפי מה שנתבאר דדוקא היכא שהעשה דידיה יכול להתבטל לגמרי כמו גבי אונס ועבד אמרי' דאין עשה דידיה דוחה ל"ת דידה, אבל הכא העשה דתשובה של ישראל אינו מתבטל וא"כ אף שהעשה לא שייך בהקב"ה שמקבל התשובה, מ"מ מהראוי שידחה העשה את הל"ת.

**בדברי הפנ"י בכתובות**

בשו"ת יד יצחק (סי' ל"ג) דוחה את קושיית הפנ"י בכתובות (דף מ.) שמקשה לשיטת רש"י ביבמות דף לט שסובר דמהני אמתלא (שכתב דיבמה שנפלה לפני מוכה שחין הוא לאו דוקא אלא ה"ה בכל אמתלא שתתן לדבריה), א"כ איך עדל"ת נימא גם שם מלמדין אותה לומר איני רוצה (ומזה מוכיח בתי"א אחד שגם על היבמה איכא מ"ע דיבום), ודוחה היד יצחק דאפ"ל דבודאי ביבום האשה משועבדת לאיש כדי שיקיים על ידה מצות יבום, אלא דהיכא דאיכא אמתלא הניכרת לבי"ד אין חוסמין אותה (כדילפינן ביבמות דף ד:), וא"כ היכא דליכא אמתלא פשיטא דיש עליה חיוב גמור להתייבם שהרי היבמה נקנית בע"כ, משא"כ גבי אונס דהתם המצוה הוא שפיר מדעתה דלא גרע מקידושין דעלמא, ואם היא אינה רוצה בו אפי"ו בלא אמתלא ליכא מצוה כלל, ומוכיח מרש"י דרש"י ס"ל שאין היבמה מצווה במצות יבום, דאי נימא שגם היבמה מצווה במצוה א"כ איך היא יכולה להנצל מהמצוה ע"י אמתלא.

ובשו"ת חכמה שלמה (סי' כ"ח) דוחה ראית הפנ"י שגם על היבמה איכא מ"ע דיבום משום דאל"כ נלמד אותה לומר לא בעינא, משום דיש לדחות דדוקא גבי אונס אם מלמדין אותה לומר לא בעינא בטלה המצוה אפי"ו אם אח"כ היא חוזרת בה, אבל ביבום ל"ש לומר כן משום דאם נלמדנה לומר לא בעינא מ"מ יטעון היבם שאינו חולץ בה ולא כל כמיניה לבטל המצוה, וא"א לכופו לחלוץ כיון שהוא טוען שרוצה לייבם, ודוקא היכא שהיא אומרת מעצמה לא בעינא אינו יכול לייבמה בע"כ כיון שיכול לקיים המצוה בחליצה וכופין אותו לחלוץ לה (שהרי אין חוסמין אותה לשיטת רש"י דמוכח שחין ל"ד) כיון דמצותו או לייבם או לחלוץ והיא אומרת רק לא בעינא ביבום אבל בחליצה היא רוצה, אבל היכא שמלמדין אותה לומר לא בעינא א"א לכופו

לחלוץ לה, שהרי אנו יודעים שאם נאמר לה שתתייבם תהיה חוזרת בה, שהרי אנו לימדנוה לומר לא בעינא וא"כ א"א לכופו לחליצה, ובשו"ת פרשת מרדכי (להגאון ר' מרדכי בענט סי' ל"ט) מוכיח מכח ההוכחה הנ"ל שאין מצות יבום תליא ברצונה ואפשר לכופה על כך, דאל"כ לא היה דוחה הלאו כמו שמבואר בגמ' בכתובות (דף מ.) וכן סובר ג"כ הגאון ספר הקובץ על הרמב"ם ריש הלכות יבום שכופין על החליצה כמו בכל מ"ע כדאיתא בכתובות (דף פו.) ורק על מצות יבום אין כופין כדאיתא ביבמות (דף לט.), ובפ"ב שם מבאר הקובץ שמה שהוצרך הרמב"ם (בפ"ב מהל' חליצה הט"ז) לומר שהטעם שכופין היבמה לחלוץ הוא משום עגון היבם שיוכל להנשא היינו באופן שהיבמה מרוצה להתייבם אלא שהוא אינו רוצה.

אבל בשו"ת יד יצחק (סי' ל"ג) נקט בפשיטות שמצות יבום הוא רק על היבם, ומביא ראיה לדבריו ממה שמבואר בחכ"מ צבי (סי' א') דכל מצות חליצה הוא רק שלא לעגנה ואם שניהם רוצים לישב כך כל ימיהם ליכא ביטול מצוה כלל, ולכאורה משמע שגם במצות יבום הדין כן (ומזה מוכח שהיא לא מצווה במצות יבום), ומקשה היד יצחק מהגמ' ביבמות דף כ' דאמרי' גבי יבום עדל"ת הרי אי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל (כקושיית הפנ"י בכתובות דף מ. הנ"ל), ומתרץ דלא דמי דדוקא התם בכתובות יכולה היא לומר לא בעינא משום דהתם חייבה התורה אותו לכנסה רק לטובתה (וכ"כ הח"צ שם), משא"כ מצות יבום הוא חיוב על גופו כמצות שופר ולולב וכיו"ב ול"ש לומר בזה לא בעינא כמו שכתב בספר הקובץ הנ"ל.

**מו"מ בשיטת הראשונים והאחרונים**

**אי גם היבמה מצווה במ"ע דיבום**

החינוך (מצוה תקצ"ח) כותב דמצות יבום נוהגת בזכרים, ומשמע מדבריו דס"ל דאין חיוב מצות יבום כלל על היבמה, וברמב"ם

בסוגיא דגדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה, דהמצוה אינו רק על היבם ולא על היבמה וכו', עכ"ל.

ובשו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב סי' פ"ה) כתב שאין המצוה עליה והוי רק כעין גמילות חסד עם המתים, ועיי"ש שמדמה את זה למ"ע של גירושין דאין המצוה לגרש אלא שהרוצה לפטור אשתו ומגרשה מקיים מ"ע.

והנה הר"ן בריש פ"ב דקידושין מקשה על מה דאמרי' בגמ' שם על המשנה דהאשה מתקדשת בה ובשלוחה דהטעם דנקט קודם בה משום דמצוה בה יותר מבשלוחה דמשמע שיש לאשה ג"כ מצוה להנשא, וקשה שהרי ביבמות דף ס"ה: אמרי' לשיטת חכמים דדוקא האיש מצווה על פו"ר ולא האשה ונלמד שם בגמ' מפסוקים, (וכן הקשה גם המאירי בקידושין שם), ומתריץ הר"ן שם דאף דהאשה אינה מצווה להנשא מ"מ יש לה מצוה להנשא מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, וכ"כ ג"כ בשו"ת הר"ן (סי' כ"ה) שיש לאשה צד מצוה בקידושין, ובחידושי אנשי שם מקשה על הר"ן מהגמ' ביבמות (שם) דמבואר בגמ' שאשה אין יכולה לתבוע מבעלה שיגרשנה אם אין לה בנים ממנה רק משום הטעם דבעינא חוטרא לידה ומרה לקבורה משום שהיא אינה מצווה על פו"ר, ואם נאמר כהר"ן הרי גם לאשה יש מצוה וא"כ אמאי אינה יכולה לתבוע שהבעל יגרשנה, ומשמע שלמד בדעת הר"ן שגם היא מצווה בפו"ר הואיל והיא מסייעתו, וכן מבואר ג"כ בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' ל"ד) שמסביר את דברי הר"ן ע"פ ההפלאה שהזכרנו לעיל דס"ל דכל מצוה שא"א לאחד לקיים בלא השני גם השני מצווה בזה, וא"כ לכאורה משמע דכן דעת הר"ן לגבי יבום דאף דבתורה כתוב רק יבמה יבא עליה מ"מ המצוה קאי גם על היבמה כדברי ההפלאה, ובפרט אם נאמר כדמשמע בשו"ת הרשב"א (בסי' י"ח) שכתב בשם תשובת הר"י בן פלאט שיבום הוא משום פו"ר (הובא בדברינו לעיל) א"כ יהיה לכאורה

בספר המצוות (מצוה רט"ז) כתב, וז"ל: מצוה רט"ז היא שצונו להיות היבם נושא את אשת אחיו כשמת ולא הניח זרע והוא אומר יתעלה יבמה יבא עליה, עכ"ל. ומשמע מדבריו שהמצוה מוטלת רק על היבם, וכן מדייקים המנ"ח (מצוה א' אות ב') והברכ"י (יו"ד סי' שמ"א אות ו') ממש"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות יבום ה"א, וז"ל: מ"ע מה"ת שייבם אדם אשת אחיו מאביו בין מן הנישואין בין מן האירוסין אם מת בלא זרע שנאמר וכן אין לו יבמה יבא עליה, עכ"ל, וכתב הברכ"י שכן משמע גם מהסמ"ג, ומשו"ה נוטה הברכ"י שם לסבור ג"כ כן שמצות יבום מוטלת רק על היבם ולא על היבמה.

וכ"כ השד"ח (מערכת חליצה סי' א אות א') בשם שו"ת מוהר"ם (תשובות הקצרות סי' רמ"ד ובתשובות הארוכות סוף סי' תצ"ב) שמצות יבום הוא רק על היבם.

ובספר קהלת יעקב (מענה לשון אות תרס"ו) כתב בפשיטות שעיקר העשה אינו מוטל אלא על היבם ולא על היבמה דהיא לא קיימא אלא בלאו דלא תהיה אשת המת וגו', ואם אינה רוצה להתייבם ולחלוץ אינה עושה בזה שום איסור רק דינה כמורדת (והוא כשיטת הח"צ בסי' א' שהובא בדברינו לעיל), ומביא שכן כתב בהדיא המהר"י באסאן בתשובות (דף ק"ה) שהמצוה הוא רק על היבם.

והיש"ש (פ"ד דיבמות סי' י"ז) כתב, וז"ל: אבל אם היא ג"כ מרוצה ליבום, אפי' אם היא אינה מתכוונת למצוה, מ"מ לא בדידה תלה רחמנא אלא בדידיה תלה, וכל היכא דקים לן בדידיה דלמצוה קמכוין שרי, עכ"ל, ומבואר בדבריו דס"ל דהמצוה הוא רק על היבם. (והנה ביש"ש מבואר ג"כ שהיבמה מצווה במצות חליצה, וע"כ צ"ל שהיש"ש סובר שמצות חליצה ויבום הן ב' מצוות נפרדות, ועיין בריב"ש סי' קנ"ט שנסתפק בזה), וכ"כ ג"כ בשו"ת חמדת שלמה (אה"ע סי' כ"ח), וז"ל: וניחא לי ע"פ מה שכתב הכפות תמרים בתוס' יוה"כ

חליצה ויבום אינן ב' מצוות נפרדות אלא מצוה אחת ולכך ס"ל ג"כ שהיבמה מצווה ג"כ במ"ע דיבום, וכ"כ החקרי לב (אה"ע סי' ס"ד) דע"כ דהמהרי"ט סובר שהיבמה ג"כ מצווה במצות יבום דאל"ה אין טעם במה שכתב שאוננת אינה חולצת, ועיי"ש שמבאר דאף לפי שיטות הראשונים שהיבמה אינה מצווה במצות יבום מ"מ איכא צד מצוה ביבמה במה שהיא מסייעת לו לקיים מצותו כמו שכתב הר"ן בריש פ"ב דקידושין ובשו"ת שלו סי' כ"ה, וה"ה ביבום דאף אם נאמר דיבום אינו משום פו"ר, מ"מ הוי כ"ש דמה התם שיכול לקיים המצוה בכל הנשים דעלמא חשבינן לה כמסייעת לדבר מצוה, כ"ש הכא ביבום שא"א לו לקיים המצוה בלעדיה דהמצוה היא דוקא ביבמה זו.

והחכם צבי מקשה על המהרי"ט שאם כדבריו אין לך אשה שכשרה ליבום שהרי בכל פעם הוא והיא נעשים אוננים, וקי"ל דכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה, ומכח קושיא זו מוכיח החכם צבי דמשום אנינות אין כאן פטור מחליצה, [ועיי"ש שמביא עוד כמה הוכחות דכל מעשה אונן קיימין וה"נ לא נפקע ממנו מצות חליצה], ולכאורה יש לדייק גם מדבריו שהוא סובר שמצות יבום מוטלת גם על היבמה שהרי מקשה שבכל פעם הוא והיא נעשים אוננים, משמע שהוקשה לו גם ממה שהיא אוננת ופטורה ממצות יבום, אבל יש לדחות דאפ"ל דכוונתו להקשות רק ממה שהוא נעשה כאן אונן ופטור מן המצוה לפי המהרי"ט, ולעולם אפשר שסובר כשיטת החינוך ודעימיה שרק היבם מצווה במצוה, אבל מדברי המהרי"ט בודאי מוכח שסבר שהמצוה מוטלת גם על היבמה כדדייק הברכ"י, שהרי המהרי"ט לא מיירי שם ממה שהיא אוננת בשעת נפילתה ליבום משום מיתת בעלה, אלא המהרי"ט קאי על דברי המהראנ"ח דמיירי שרק היא אוננת ולא הוא, ואפ"ה הבין המהרי"ט שאין כאן

הוכחה דהר"ן סובר שגם היבמה מצווה במצות יבום, אבל יש לדחות הראיה די"ל דכוונת הר"ן היא דבאמת אינה מקיימת מצוה ממש אלא דינה רק כמסייע לדבר מצוה, וכ"כ ג"כ הברכ"י (סי' שמא סק"ו) בביאור דברי הר"ן, ודוחה בזה את דברי המהרי"ט, דהמהרי"ט (אה"ע סי' ט"ז) מביא שהמהראנ"ח לא רצה שאוננת תחלוץ (ומיירי שרק היא היתה אוננת כגון שמת אביה) והבין המהרי"ט שטעמו של המהראנ"ח הוא משום דס"ל דחליצה מצוה היא ואונן פטור מכל מצוות עשה, ומקשה הברכ"י (שם) דמשמע מדבריו שסבר שהחולצת מקיימת מצוה ולכך כתב דכיון שהיא אוננת ופטורה מכל המצוות הוי החליצה כמאן דליתא ולכך לא תחלוץ, והרי מוכח מלשון החינוך הרמב"ם והסמ"ג שרק היבם מקיים מצוה (כמו שהבאנו בדברינו לעיל), ואף לשיטת הר"ן הנ"ל שיש גם לאשה מצוה מפני שהיא מסייעת לו לקיים מצוותו, מ"מ כיון שאין המצוה מוטלת עליה רק על היבם והיבם הרי אינו אונן והוא עושה המצוה כתיקונה תו לא משגחינן בה במה שהיא אוננת, ולא שייך לומר שהחליצה היא כמאן דליתא מפני אנינותה, ומביא ראיה לדבריו מהגמ' ביבמות דף סה: הנ"ל דאף דאם יש לה בנים עושה מצוה מ"מ כיון דהיא לא מיפקדא אפו"ר אין טענתה מועלת רק משום הטעם של חוטרא לידה, וה"נ הכא כיון שרק הוא חייב במצוה והמצוה מוטלת עליו אין להשגיח במה שהיא אוננת דיש לה רק דין של מסייע ונטפל לדבר מצוה, ומסיק הברכ"י שם דטעם המהראנ"ח שלא רצה שאוננת תחלוץ הוא רק משום דלא מייתבא דעתה לכיון בחליצה ואין הטעם משום אונן כלל, אמנם לפי הראשונים שסוברים שגם היבמה חייבת בעשה דיבום א"ש דברי המהראנ"ח כביאור המהרי"ט וי"ל דהמהרי"ט סבר ג"כ שהמצוה הוא גם על היבמה, וי"ל דאזיל לשיטתו כמו שהבאנו לעיל דהמהרי"ט סובר שגם היבמה מצווה במצות חליצה, וי"ל דהמהרי"ט סבר שמצות

לאחר שיגרש את אשתו משום הדין של נאסרה, דמוכח מדבריו שגם באיסור צדדי שאינו איסור ערוה אמרי' הדין של נאסרה, וזה דלא כשיטת המנ"ח (במצוה רע"ג) והאחיעזר (סי' ב' אות ו') שסוברים שהדין של נאסרה הוא רק היכא שנאסרה בשעת נפילה מדין ערוה.

והרדב"ז בתשובה כתב דעשה דיבום מיקרי אינו שוה בכל הואיל וליתא במלך, משמע דס"ל דהיבמה ג"כ מצווה במ"ע דיבום ולכך הוצרכו לטעם שהמלך אינו מייבם.

### עוד ראיות בזה

#### מדברי הראשונים והאחרונים

לכאורה יש לדייק מלשון הריב"ש (בסי' קנ"ט) שסובר שמצות יבום מוטלת גם על היבמה, שנשאל שם הריב"ש בענין מי שנשבע שלא ייבם ושלא יחלוץ ליבמתו אי השבועה חלה, ורוצה לדון שאין השבועה חלה משום שהמצוה המוטלת עליו לייבם או לחלוץ הוא חיוב המוטל עליה ג"כ, ולכך אין שבועתו חלה שאין שבועת ביטוי חלה להרע לאחרים ולהפסיד זכותם, והכא חשיב הרעת אחרים דעיגון יבמה אין לך צער גדול מזה, ומשמע שסובר שאין השבועה חלה רק משום שהיא ג"כ מצווה, ובזה שאינו מייבם או חולץ הוא מפסיד את זכותה, אבל אם היה הדין שהיא אינה מצווה שפיר היה יכול להשבע ע"ז, כיון שרק הוא מצווה ולה אין כלל זכות במצוה [ומיירי שם הריב"ש שיש שם עוד אח קטן מזה שנשבע ולכך יכולה השבועה לחול שהקטן יוכל לייבמה], אבל התשב"ץ (ח"א סי' ק') חולק על הריב"ש, וז"ל: ומיהו אין זה נשבע להרע לאחרים שהרי לא מצינו בתורה אזהרה שלא לעגון שומרת יבם, ואין בכלל הרעת אחרים אלא מה שהזהירה התורה עליו וכו', ואפי' באשתו לא מיתסר אלא כשאומר הנאת תשמישי עליך משום דלאו כל כמיניה למיסר חפצא דחבריה וכו', אבל בשומרת יבם כיון דעדיין אינה אשתו אינו בדין זה כלל, עכ"ל,

מצות חליצה הואיל והיא אוננת ואונן פטור מכל המצוות, וע"כ מוכח מדבריו שלמד דמצות יבום וחליצה מוטל גם על היבמה, (ועיין במהרי"ט שהקשה לשיטת ר"ע דאין קידושין תופסין בח"ל א"כ אם היה אונן בשעת נפילה ליכא נפילה, ויש ליישב ע"פ מש"כ הקה"י ביבמות סי' י"ד דבאיסור צדדי שאינו מצד האישות תפסי קידושין אף לשיטת ר"ע, עיי"ש).

וכתב הברכ"י דנעלם מהחכם צבי דברי התוס' והרא"ש בריש יבמות (וכן התרומת הדשן בסי' רי"ט) מש"כ גבי נדה דלא שייך בה הדין של כיון שנאסרה עליו שעה אחת נאסרה עליו עולמית כיון שאין איסורה משום קורבה וערוה, וה"נ באנינות אין האיסור משום ערוה ול"ש בה דין נאסרה וא"כ לק"מ קושיית החכם צבי, וכן מתרץ המהרי"ץ חיות בריש יבמות, וז"ל: ולפ"ד התוס' לק"מ דגם בשעת אנינות אסורה לכל העולם מפני שאסורה בשמחה, ולכאורה ה"ה דלתי' הב' של התוס' שם (ב. ד"ה ואחות) ג"כ לק"מ דיל"ג דגם אין חסרון של דרכי נועם במה שצריכה להמתין עד שיקברו את המת, וכן לתי' התו"י שם בודאי לק"מ דקרינן בה שפיר יבמה יבא עליה כיון שיש לה היתר ע"י שיקברו המת. וכתב הברכ"י דמ"מ יש להביא קצת ראייה ממה שדקדקו התוס' שם רק מדה ולא מצד זה שבכל פעם הוא והיא אוננים, והיה לו לתרץ ע"ז כמו שתירצו גבי נדה, ומשמע דהתוס' סברו דמשום אנינות אין נפקע המצוה כשיטת החכם צבי ודלא כהמהרי"ט, וע"ע בשו"ת חקרי לב (אה"ע סי' ס"ד).

ומקושיית החכם צבי על המהרי"ט שהקשה דא"כ אין לך יבמה שעולה ליבום כיון שהם אוננים ונאסרה שעה אחת, יש להוכיח שהחכם צבי סובר כשיטת הב"ש (אה"ע סי' קס"ה סק"ד) שכתב דאם נאמר כצד באחרונים שחרם דרבינו גרשום חל גם על מצות יבום, אם בשעת הנפילה היה נשוי שיש לו עכשיו איסור לייבם משום חדר"ג שאוסר לישא ב' נשים, הרי היא אסורה אף

הוא עיגון דידה לא היינו חוששים לבזיון המלך כיון שכבר מת ואין מצות כבודו כדאי לדחות דבר גדול כמו שכתבו התוס' בשבועות (דף ל: ד"ה האמר מר) לענין כבוד ת"ח, ועכ"פ משמע שהנצי"ב נקט שעיקר יבום הוא איבם. ובשו"ת בר ליואי (אה"ע סי' ס"ט) מביא מנכדו שרצה לדייק מדברי הרש"י ביבמות דף לט: (ד"ה יבמה) שכתב וז"ל: יבמה יבא עליה מצוה - מצוה עליו לייבמה יותר מן החליצה, עכ"ל, דמשמע דרש"י ס"ל שמצות יבום הוא רק על היבם, אבל דוחה שם את דבריו דבאמת המצוה מוטלת גם עליה וכוונת רש"י הוא שעליו איכא מצוה ביבום יותר מבחליצה, משא"כ לגבי היבמה אף שג"כ מצווה במצות יבום מ"מ אין מצות יבום עדיף לגבה יותר ממצות חליצה משום דלגבה ל"ש הטעם של להקים לאחיו שם.

ובשו"ת בית שלמה (או"ח סי' צ"ד) כתב שיש להביא סיוע לאחרונים שסוברים שהמצוה הוא גם על היבמה מדברי רש"י ביבמות (דף מא:): שכתב שם (בד"ה ואינה חולצת), וז"ל: אבל מתייבמת ותגדל אצלו ותתקיים מצות יבום, דאפשר לפרש דכוונת רש"י בזה הוא שתגדל אצלו ותתקיים מצות יבום גם לגבי דידה כשהוא יבא עליה בגדלותה דבמה שבא עליה בקטנותה לא קיימה היא המצוה אף שקנאה. וכ"כ ג"כ בשו"ת ברית אברהם (או"ח סי' א' אות ג') שהוא דבר פשוט שמצות יבום הוא גם על היבמה.

ובשו"ת יעלה (או"ח סי' מ"ו) מביא ראיה לשיטת החינוך ודעימיה דהמצוה מוטלת רק על היבם מהא דאיצטריך קרא ויבמה בע"כ, ואם נאמר דגם היא מצווה להתייבם הרי כופין אותה ככל מ"ע דהדין הוא שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני כמו שכתבו הרמב"ם והתו"ט בהקדמתם למסכת יבמות דכופים את היבם מהאי טעמא לייבם ולחלוץ. (ושיטת הרא"ש בספ"ו דיבמות והטור והשו"ע באה"ע סי' א' הוא דגם על מצות פו"ר כופים מהאי טעמא), אלא ע"כ

ולכאורה משמע דהתשב"ץ פליג על הריב"ש בזה דהריב"ש סובר דמצות יבום מוטלת גם על היבמה ולכך אם היבם נשבע שלא ייבמנה ה"ז נחשב שבועה להרע לאחרים ולא חייל, משא"כ התשב"ץ סובר שאין המצוה מוטלת עליה כלל ולכך לא דמי לאוסר את אשתו שאין השבועה חלה דהכא כיון שאינה מצווה בזה שפיר חייל השבועה ולא חשיב נשבע להרע לאחרים.

והנצי"ב בספרו העמק שאלה (על שאילתות דרב אחאי גאון פרשת כי תצא שאילתא קנ"ד אות א') מאריך להוכיח שעיקר מצות חליצה אינו בא כדי לפוטרה מן הזיקה כמו גט שאינה מצוה אלא בא לפטרה ממנו, אלא חליצה עיקרה למצוה וממילא היא נפטרת (ודלא כהח"צ סי' א'), והקשה על מה שפירש רש"י בסנהדרין (דף י"ט) דאין חולצין אשת מלך משום שהיא אסורה להנשא, ולכאורה קשה שהרי עכ"פ מצוה היא, ומתריך דודאי עיקר מצות חליצה חל על היבם, דכמו שביבום המצוה הוא להקים לאחיו שם, ה"נ בחליצה המצוה הוא על היבם שניח רגליו לפניו שתחלצנו, אבל עליה אין מ"ע אלא היא רק מסייעת שעל ידה למצות עשה, וכמו בקידושין שאפי' לדעת הרמב"ם שהיא מ"ע אין זה רק עליו, וכ"ש לדעת הסוברים שאין לאשה מצוה דשבת ג"כ, ואעפ"כ איתא ברפ"ב דקידושין דמצוה בה יותר מבשלוחה והיינו משום שהיא מביאה את האיש לידי לקיום מ"ע (וכוונת הנצי"ב לבאר לדעת הר"ן ברפ"ב דקידושין שהזכרנו לעיל, אמנם המקנה והקרוב נתנאל בקידושין שם מתרצים על קושיית הר"ן שם דאף דהאשה אינה מצווה במ"ע דפו"ר מ"מ היא חייבת בעשה דלשבת כשיטת התוס' בגיטין דף מא:), וה"נ בשומרת יבם יש עליה מצוה רק לגבי זה שהיבם יגיע לידי מ"ע זו (והוא כדברי הברכ"י ביו"ד סי' שמ"א סק"ו), ולפי"ז ניחא דברי רש"י הנ"ל דמשום אחרים אינה מחויבת להתבזות כמו שכתב הכס"מ (הל' מלכים פ"ב) שבזיון המלך הוא, ורק אילו

שאינן האשה מברכת על מצות יבום הואיל ויבום הוא משום פו"ר והיא אינה מצווה בפו"ר דמשמע דסובר שאינה מצווה ג"כ על מצות יבום, אבל באמת לק"מ כמו שכבר כתבנו לעיל מהחיד"א בספרו מחזיק ברכה (או"ח סי' תל"ב אות ו') שמביא בשם בנו של הרשב"א שאביו אמר לו שאין לסמוך ע"ז, ומה שכתב הרשב"א תשובה זו הוא שיטת הר"י בן פלאט שהעתיק הרשב"א בתשובותיו].

ובעונג יו"ט שם מביא ראייה שגם על היבמה איכא מ"ע דיבום, מכל המשניות דפרק חרש (יבמות דף קיב:): דמבואר שם דיש יבום בחרש וחרשת, והקשה הנוב"י על הר"ת שפוסק כאבא שאול שהרי לכאורה כל המשניות שבפ' חרש הם דלא כאבא שאול שהרי חרש וחרשת אינם יכולים לכונן לשם מצוות, ומתוך דחרש וחרשת אין בהם איסור אשת אח כלל דהוי כמו קטן אוכל נבילות, ומקשה העונג יו"ט דתינח היכא דהוא פיקח ומכוין לשם מצוה והיא אינה יכולה לכונן דרשאי לייבם כיון שהוא מכוין, ולא איכפת לן במה שהיא אינה מתכוונת דהוי כמו קטן אוכל נבילות, ואף דביבום ספי לה איסור בידיים, מ"מ אחי עשה דיבום ודחי הל"ת שיש למאכיל קטן בידיים (דכתיב לא תאכלו ודרשינן לא תאכילום), ול"ש לגזור בזה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה שאין איסור בביאה שניה יותר מביאה ראשונה, אבל היכא דהוא חרש והיא פקחת איך התירו לייבם (כדאיתא במשנה בפ' חרש) הרי הוא אינו יכול לכונן לשם מצוה, וע"כ צ"ל שגם ליבמה יש מ"ע וכיון שהיא מתכוונת לשם מצוה שפיר שרינן ליבם אף שהוא חרש ואינו יכול לכונן, דלא איכפת לן בזה דקטן אוכל נבילות הוא, ואף שהיא מאכילתו בידיים איסור אשת אח מ"מ זה הוי רק לאו בעלמא ודחי העשה שיש לה את הלאו דלא תאכילום, ועיי"ש שדווחה העונג יו"ט את הראיה, דלעולם אפ"ל דהיבמה אינה מקיימת מצות יבום דהעשה מוטל רק על היבם, ואעפ"כ א"ש מה שמותר

דהיבמה פטורה ממצות יבום ושפיר איצטריך קרא ויבמה שאע"פ שאינה מצווה במצוה מ"מ כופים אותה.

ובשו"ת עונג יו"ט (אה"ע סוף סי' קע"ו) כתב שאם נאמר שאין העשה על היבמה, אפשר ליישב בזה את מה שהקשה הרשב"א ביבמות (דף כ.). דאיתא בגמ' שם קא פסיק ותני ל"ש מן הנישואין ול"ש מן האירוסין (דאלמנה לכה"ג חולצת ולא מתייבמת), בשלמא מן הנישואין עשה ול"ת הוא, אלא מן האירוסין ל"ת גרידא, יבא עשה וידחה ל"ת, ומקשה הרשב"א אמאי לא הקשה הגמ' מסיפא דמתני' דקתני ממזרת ונתניה לישראל דבכל ענין ל"ה אלא ל"ת גרידא ואמאי אינה מתייבמת, ולמה הוצרך להקשות מהא דקא פסיק ותני וכו', וכתב העונג יו"ט דאי נימא שאין העשה על היבמה אפשר לתרץ דהא דלא הקשה הגמ' ממזרת הוא משום דלא דאפשר לתרץ דל"א בזה עדל"ת משום דמיירי שיש לה צרה כשירה דבכה"ג לא דחי משום שאין העשה מוטל עליה והרי אפשר לקיים שניהם, ולכך תני במתני' שאם אינו רוצה לייבם הצרה הכשירה ורוצה להפקיע הזיקה ע"י הממזרת או הגרושה - דינה דחולצת ולא מתייבמת.

אבל באלמנה לכה"ג לא משכחת לה צרה כשירה שהרי כל היבמות אלמנות הן, ולכך מקשה שפיר דבאלמנה מן האירוסין יבא עשה וידחה ל"ת שהרי א"א לקיים שניהם, [דאף אם יש אח כהן הדיוט שיכול הוא לייבם לא חשיב משום האי טעמא אפשר לקיים שניהם כיון דהמצוה רמי על כולן וגם על האח שיש בו איסור ולגביו אמרי' עדל"ת ולא מיקרי אפשר לקיים שניהם במה שאחר ייבם, ודוקא מה שאפשר לקיים המצוה ע"י צרה אחרת מיקרי שפיר אפשר לקיים שניהם כיון דעליהן לא רמי המצוה רק על האחיים, והנה לכאורה היה אפשר לדייק ממה שהרשב"א לא תירץ כן דהרשב"א סובר שהעשה הוא גם על היבמה, וא"כ לכאורה קשה ממש"כ הרשב"א בתשובות (סי' י"ח)

צד (תרב) ————— קובץ "בית אהרן וישראל"

כיון דלא הותרה אלא לצורך מצוה, אבל מ"מ יתכן שהיא מתכוונת לשם שמים ולכך אמר אבא שאול הלשון כאילו פוגע בערוה ורק קרוב בעיני הולד להיות ממזר.

ובחידושי רבי עזריאל בפתחה למסכת יבמות כתב דלשיטת בעל הקובץ (על הרמב"ם הל' יבום פ"א ה"א) שכופין גם את היבם וגם את היבמה לקיים מצוה אחת מהב' (יבום או חליצה), י"ל דלכך סידר רבי את מסכת יבמות בתחילת סדר נשים משום דהוי מ"ע שגם היא מצווה ע"ז, ואח"כ סידר את שאר המסכתות שהם משום פו"ר שהאשה אינה מצווה בהם, אבל לשיטת הח"צ סי' א' שסובר שאין כופין על מצות יבום לא שייך לומר כן.

לפיקחת להתייבם לחרש, משום דכל האיסור שאסור להאכיל לחרש קטן נבילות בידים הוא דוקא באופן שאם היה גדול היה דבר זה ג"כ איסור אצלו, וא"כ ניחא דהכא בפקחת מותרת להתייבם לחרש אף שהוא אינו מכויין לשם מצוה וגבי דידה ליכא עשה, ולא חיישינן לקרא דלא תאכילום משום דאם היה גדול היה מצווה ג"כ בעשה דיבום והיה יכול לכויין, ולכך מותרת להתייבם דלא איכפת לן במה שהוא עובר איסור שהרי קטן אוכל נבילות הוא.

ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קכ"ח אות ד') כתב דאם נאמר שגם ליבמה יש מצות יבום י"ל דאף שהוא אינו מתכוין לשם שמים ומצידו היה ראוי להיות הולד ממזר

#### סיכום שיטות הראשונים והאחרונים

העולה מכל הנ"ל הוא דהסוברים שהמצוה גם על היבמה הם: הפנ"י בכתובות (וכן נוקט בשיטת התוס') הריב"ש, ערול"נ בשיטת הריטב"א התוס' והתוס' הרא"ש, ההפלאה בכתובות (וכן נוקט בשיטת התוס'), וכן סובר הר"ן לפי ביאור הדברי יציב, וכן הוא להדיא בר"ן בסנהדרין דף יח: וכן מדייקים הבאר יצחק והשד"ח בספר מכתב לחזקיהו בשיטת התוס', רש"י סנהדרין דף נה:, עונג יו"ט לדעת רש"י יבמות דף לא:, שו"ת חכמת שלמה בדעת רש"י יבמות דף לט., שו"ת בית שלמה (וכן מפרש דעת רש"י), חי' רבי עזריאל בדעת בעל הקובץ, שו"ת ברית אברהם, גליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל, שו"ת שואל ומשיב.

ואילו רוב הראשונים והאחרונים סוברים שהמצוה הוא רק על היבם, הלא המה: הרמב"ם, הסמ"ג, החינוך, התשב"ץ, שו"ת הרשב"א (סי' י"ח) וכן במיוחסות לרמב"ן (סי' קפ"ט) והאבודרהם בשיטת הר"י בן פלאט, שו"ת יד יצחק בשיטת רש"י, האמרי משה בדעת רש"י, מהר"י באסאן, שו"ת מוהר"ם, שו"ת מחנה חיים (ונוקט כן גם בדעת התוס' יבמות דף צד. ד"ה כ) שו"ת בני חיי, ספר זרע ברוך, שו"ת מקום שמואל, יש"ש, קהלת יעקב, חת"ס, מגן גיבורים, חקרי לב (נוקט כן בפשיטות בתחלת דבריו) תוס' יוה"כ (יומא פו:), שו"ת דברי חיים, שו"ת חסד לאברהם, ישועות יעקב, מלאכת חרש, ספר הקובץ על הרמב"ם, שו"ת חמדת שלמה, וכ"כ היפ"ע (יבמות דף פד.) ומיישב עפ"י קושיא על הירושלמי, עיי"ש.



## בירורי הלכה

הרב משה ירחמיאל גרינפעלד

### בענין אם מותר לפרק ולהחזיר מסננת של מים בשבת

שאלה. בדבר המסננת החדש שנתחדש בזמנינו, היות שנתברר שיש במים תולעים קטנים, חידשו המומחים במסננת שיש לו חורים דקים מאוד, שעל ידם לא יוכלו לעבור תולעים, ומניחים אותו בהברגה שמהדקים אותו על גבי ה"קראן" (הנקרא פארסעט FILTER Z E (הברז), ועל ידי זה כשפותחים ה"קראן" להוציא משם מים, יצאו רק מים זכים שכל התולעים ישארו בהמסננת, ובמשך הזמן מתמלא המסננת עם תולעים, ואי אפשר אז להשתמש בה"קראן" ליקח משם מים כי נסתם המסננת, לכן פותחים המסננת ושוטפין אותו היטב עד שכל התולעים נזרקין, ומחזירין המסננת למקומו, עד שיתמלא עוד הפעם וחוזר חלילה, נתעורר השאלה, כי הרבה פעמים אירע כן, שבשבת ויום טוב נתמלא המסננת עם תולעים, ובפרט בהרבה בתים ישנים שיש זמנים בשנה שצריכים כל יום לפרק ולשוטפו ולהחזירו, כי אז נמצא יותר תולעים, לכן השאלה, אם מותר להסירו בשבת ויום טוב, כדי לשוטפו ולהחזירו, שיוכלו להשתמש בהמים, או לא.

תשובה. הנה מקור הדין הוא, דאיתא במסכת שבת בפרק במה טומנין (דף מ"ח ע"א) אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת, ופירש רש"י, של חלוק לכתחילה, חייב חטאת, דהשתא קא משוי ליה מנא וחייב משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה, מתקיף לה רב כהנא, מה בין זו למגופת חבית, פירש רש"י, דתניא בפרק חבית שנשברה (לקמן דף קמ"ו ע"א) מביא אדם חבית ומתיז את ראשה בסייף ומניחה לפני האורחים, א"ל רבא, זה חיבור וזה אינה חיבור, פירש רש"י, מגופה אינה מן החבית עצמו ואע"פ שדבוקה בו אינו חשיב חיבור שהרי לינטל עומדת, אבל הבגד כשנארג כולו חיבור.

החבית, הכי נמי מותר לסתור סתימת פי התנור שסתמו מערב שבת, דהסתימה ג"כ אינה מגוף התנור.

#### לסתור סתימת פי התנור

##### שסתמו בערב שבת

ב. התרומת הדשן (סימן סה) כתב, שאלה. תנורים שלנו שמטמינים בהן החמין בשבת שהן מחוברין לקרקע בבנין וסותמין את פיהם בדף ושורקין אותה בטיט ועפר שרי לסתור אותה סתימת הדף בשבת כדי להוציא החמין או לא. תשובה. מותר על ידי שינוי קצת או לומר לקטן, ואין להביא ראייה מדברי המרדכי הנ"ל שמתיר לסתור פי

א. המרדכי (בסימן שכב) כתב, ומכאן יש להוכיח, שמותר לסתור סתימת פי התנור שסתמו מערב שבת, ודומה להא דאמרינן פרק חבית לקמן (דף ק"מ ע"א) דשרי למיברזו חביתא בבורטיא בשבת משום דמכוין להוציא היין ולא לעשות פתח עכ"ל, פי' דיש להוכיח מהא דמותר כאן במגופת חבית, כיון דהמגופה אינה מן

דהא לאו קשר של קיימא הוא שהרי להתיר תמיד הוא עשוי, כוונת רש"י דקשר שסוגרים בו מתירים אותו כשבא לפתוח וחוזר וקושר כשבא לנעול, אבל הדלת לעולם קבוע שם איזה זמן [כוונתו משום הכי לא מפקיע וחותר, שהדלת נשאר שם לאיזה זמן]. ואל תתמה אם נחלק בין אם בא לסתור לאיזה זמן או לסתור תיכף, דהכי נמי מחלקינן אפילו מדאורייתא בקשר של קיימא בג' חילוקים כדמבואר יפה בתלמוד ובפסקי הגאונים וכל שכן בדרבנן, ולבסוף מסיים התרומת הדשן, ונראה נמי דהמרדכי שרי אפילו במחובר לקרקע שהרי לסתור סתירת התנור מסתמא לבני דורו כתב, ומשמע דהי' תנורים שלהם מחוברים לקרקע, לפי מסקנת התרומת הדשן מיירי המרדכי נמי בתנור מחובר לקרקע.

ג. המרדכי בפרק חבית (סימן תל"ח) הורה ה"ר אביגדור כהן דדף שמימין לפני התנור ושורקין אותו בתנור בטיט בערב שבת במקום שאין נכרי, אף היהודי יכול להסירו בשבת מן התנור ואע"ג דאמרין חותמות שבקרקע מתיר ומפקיע אבל לא חותר, פ"י חותמות שבקרקע, היינו חותמות שעל פי הבור והדות ודף שלפני התנור היינו חותמות שבקרקע, ואנו מפקיעין ומשברין אותו הני מילי כשעשוי לקיום על מנת שלא להסירן בשבת, אבל דף אינו עשוי לקיום.

מדברי מרדכי אלו, מבואר בהדיא שדיבר מתנור מחובר לקרקע, ועיין בהגהות על הטור החדשים (סימן שי"ד אות מ"ה) שמביא הערה זו, שנראה מהתרומת הדשן שרוצה לומר דהמרדכי מיירי בכלים, לא היה לפניו רק המרדכי הנזכר לעיל מפרק במה טומנין ולא הי' לפניו לפי שעה דברי המרדכי אלו בפרק חבית, שמוכח להדיא דמיירי בתנורים המחברים לקרקע.

#### סתירה וקשירה שאינם לקיימא

הנה הטור (בסימן שי"ד) מחלק בין חותמות שבכלים (כגון תיבה הנעולה ע"י קשר חבל) לחותמות שבקרקע (כגון דלתות

התנור שסתמו מערב שבת, דהתם איירי בכלים דומיא דמגופת חביות ואין סתירה בכלים, ואם כן איכא למימר בתנורים שלנו דמחברים בקרקע דאסור, ונהי נמי דלא מכוין למיעבד פיתחא, מ"מ פסיק רישא הוא לענין סתירת בנין.

ומיהו כתב האור זרוע התם, והכא פירש רש"י, (בעירובין דף ל"ה ע"א בד"ה ובעי סכינא למיפסקיה), דמיירי שם דעירוב מונח במגדל ויש שם מנעול וקטיר במיתנא ובעי סכינא למיפסקיה, וכתב רש"י, דאי הוי מצי למיפסקיה בידיה דהיינו בלא סכין היה מותר דהכי מקלקל הוא ומותר, כדתניא בביצה (דף ל"א ע"ב) חותמות שבכלים מתיר אבל לא מפקיע ואע"ג דהכא אוהל הוא, ואמרין שם בגמרא דחותמות שבקרקע אסור לחתוך, ומתוך רש"י שהוא גזירה דרבנן דמיחזי כסותר ולא סותר בנין ממש, דהא פתיחת דלת בעלמא כיון דשבות הוא לא גזרו עליו בין השמשות. [פ"י דבעירוב יש דין דצריך שיהא קונה שביטה בבין השמשות, וצריך שיהי' במקום שהעירוב מונח שם, ואי קטיר במיתנא במנעול לא יכול לילך שם, ולכן כתב רש"י שהוא רק מקלקל והוא רק איסור דרבנן משום הכי הוי כאילו הוא במקום עירובו].

וא"כ לפי האו"ז ורש"י, לא שייך סתירה דאורייתא אפילו באוהל וקרקע היכא דאינו עושה אלא פתחא בעלמא, אלא דמיחזי כסותר ומדרבנן אסור, ומתוך כך אית לן למימר דדווקא בחותמות שבקרקע אע"ג דגרע אינון מ"מ נעשו לחיבור ולסתימה לזמן מה, ולכך שייך ביה סתירה מדרבנן דמיחזי כסותר, אבל שריקת התנור דלא נעשו כלל לקיים רק לשמור החום לפי שעה ולמיסתר למחר קיומה שרי אפילו לכתחילה. (דברי תרומת הדשן אלו מובאים בב"י בסימן רנ"ט אות ז', ובסימן שי"ד אות יוד).

ומה שמביא רש"י (בביצה דף ל"א ע"ב) על הגמרא אמר שמואל חותמות שבקרקע פירש רש"י דלתי פתחי בורות ומערה הסגורים בקשרי חבלים, מתיר את הקשר,

הוא, דהמקור הוא בביצה (דף ל"א ע"ב) דמבואר שם מתיר את הקשר דלאו קשר של קיימא הוא, שהרי להתיר תמיד הוא עשוי, ועיין (בסימן שי"ז סעיף א) השיטות בשו"ע מה הוא קשר שאינו של קיימא, משמע מכל הני דדין קשר ודין סתירה שווים הם לגבי דין עשוי לקיום לאינו עשוי לקיום. וכן מבואר בהגהות הגרעק"א (בסימן שי"ד סעיף יוד) שכתב המחבר דדווקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו בשבת דמותר להתירו דלאו קשר של קיימא הוא אבל לא מפקיע וחותר, וכתב הגרעק"א דעשוי לקיים ע"מ שלא להסירו בשבת אלא במוצאי שבת, דאז מותר להתירו, אבל אם אין דעתו להסירה גם במוצאי שבת אסור [אפילו להתירו].

וכד נעיין בדין זה (בסימן שי"ז סעיף א) מבואר ברמ"א ב' דיעות, וז"ל, ויש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא, ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא, והמקור להאי דינא הוא, במסכת שבת (דף קי"ב ע"א) איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל תני חדא חייב חטאת, ותניא אידך פטור אבל אסור, ותניא אידך מותר לכתחילה וכו', לא קשיא הא דקתני חייב חטאת בדאושכפי, פטור אבל אסור בדרבנן, מותר לכתחילה בדבני מחווא, עיין אריכות בכ"י אם הכוונה פטור אבל אסור דווקא שבעת ימים, שכן דרך דרבנן לא הי' שלפי מנעליהם משבת לשבת עיין שם, ועיין כאן בביאור הגר"א שפירש בשם ספר התרומות, בדרבנן שישנים כל ימות השבוע במנעליהם עד שבת, וגם בכ"י מסיק כן.

נמצא לפי זה, דאם פסקינן בדיני קשר, כשיטת היש מקילין דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא, א"כ גם בסתירת הדף של התנור ג"כ פחות משבעה ימים אינו של קיימא, דהא התרומות הדשן, והמחבר, והגר"א, והגרעק"א, והפרמ"ג, מדמי להדדי דיני הקשר לסתירת הדף של התנור.

פתחי בורות ומערות הסגורים בקשרי חבלים), דחותמות שבכלים יכול להתיר הקשרים או לחותכו בסכין, דאין סתירה בכלים, דהוי כמו ששובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שבהם, וחותמות שבקרקע, יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד להתיר, אבל לא מפקיע וחותר משום סתירה דיש סתירה בבנין של קרקע. הב"י (בסימן שי"ד אות ו) מביא מקור להאי דינא מדברי המרדכי ותרומת הדשן הנ"ל. דבתנור מותר, וכתב הטעם משום דאינו נעשה לקיום כלל, משא"כ חותמות שבקרקע שנעשו על זמן מה.

וכן מבואר בשו"ע (סימן שי"ד סעיף יוד), חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד להתיר אבל לא מפקיע וחותר משום סתירה ודווקא כשנעשו לקיים על מנת שלא להסירו בשבת אבל אם אינו עשוי לקיים כלל מותר ומטעם זה מותר להסיר דף שמשמין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט שאינו עשוי לקיום, וכתב בביאור הגר"א כמו דמותר להתיר קשר [ג"כ מותר לסתור].

וכן מבואר לעיל (בסימן רנ"ט סעיף ז) התנור שמניחין בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותו סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו, ועיין שם בביאור הגר"א שמביא על זה דברי התרומת הדשן דבדבר שעומד להתקיים אסור.

משמע להדיא מדברי המחבר והפוסקים שהסבירו המחבר, דדבר שאינו עשוי לקיום בסתירת בנין הוא כמו שאינו עשוי לקיום בלהתיר הקשר, וזהו דברי המחבר ומטעם זה, דהיינו דכיון דמותר קשר שאינו של קיימא להתיר, גם מותר בנין שאינו של קיימא לסתורו.

ועיין ג"כ בפרמ"ג (סימן שי"ד באשל אברהם סק"ט) על דברי המג"א דחותמות שבכלים מתירו משום דלאו קשר של קיימא

המהרש"ג והמשנה ברורה גם ע"י ישראל יש להקל.

יוצא לן מזה, דכיון דבפשטות מבואר בתרומת הדשן סימן ס"ה הנ"ל, גם בשו"ע (סימן שי"ד סעיף יוד) הנ"ל, דדומה לקושר, ובקושר נוטים הפוסקים להקל כמבואר בביאור הלכה הנ"ל, וגם כללא הוא דבדרבנן הלכה כדברי המיקל כיון דלא איתמר הלכתא כמאן, שפיר יש להקל בסתירת דף התנור שסותמין בטיט אפילו יותר מיום אחד כיון שאינו לקיימא כלל.

וא"כ בנדון שאלתינו, בהסרת המסננת בשבת ג"כ יהי מותר, כיון שאינו עשוי להתקיים יותר משבעה ימים, דעד שבעה ימים בוודאי צריכים להסירו כדי לשוטפו, א"כ אינו לקיימא, והוי כמו קושר ודף התנור שסותמין הדף, דהדין הוא אפילו במחובר, כמבואר לעיל במרדכי בשני המקומות בפרק במה טומנין ובפרק חבית.

ויש לעיין קצת בדברי השו"ע הרב, דהרי כאן (בסימן שי"ז סעיף א), פסק להקל רק ע"י עכו"ם, והרי בשו"ת מרן ז"ל מהרש"ג ח"א האו"ח סימן ס', כתב, דמבואר בש"ס סנהדרין דכל היכא דפליגי תרי תנאי או אמוראי באיזה דבר ולא איתמר הלכתא כחד מיניהו, בדרבנן הלך אחר המיקל, ובמנחת יעקב בקונטרס הספיקות שלו כתב דהך כללא הוא נמי גבי פלוגתא שבין שני פוסקים בתראי, וכן נראה מדברי השו"ע התניא (בסימן שי"ב סעיף ד), והרי כאן בדין קשירה הוא ג"כ רק דרבנן, וגם הוא פלוגתא בין הפוסקים, וא"כ היה צריך הרב להקל כזה לגמרי, ולמה השו"ע הרב אינו מתיר רק ע"י עכו"ם, וצ"ע.

תמצית הענין. דזה פשוט, שמדמין קשר שאינו בר קיימא לסתירת פי דף תנור, דאם אינו עשוי להתקיים אפילו יום אחד הוא מותר אף במחובר, ושיטת הגרעק"א והפרמ"ג להחמיר, באם הוא עשוי להתקיים יותר מיום אחד, וכן נראה ג"כ שיטת הרב בשו"ע (בסימן תקי"ט סעיף ד)

וא"כ בנידון דידן, להסיר המסננת בשבת, יהי דומה לסתירת הדף של התנור, ואם פסקינן גבי קשר כשיטת המקילין דעד שבעה ימים הוי קשר שאינו של קיימא, א"כ סתירת הדף של התנור ג"כ מותר עד שבעת ימים, וא"כ גם מסננת אם אינו עשוי לקיום לשבעה ימים מותר להסיר המסננת מן הקראן (הברז) בשבת כיון דאינו של קיימא.

**קשר שאינו עשוי להתקיים שבעה ימים אי הוי קשר**

ונבוא בעזהשי"ת לבאר האי דינא, היאך פוסקינן להלכה למעשה בדין קושר, אם כשיטת האומרים דכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום הוי של קיימא, או כשיטת המקילין, דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא.

הנה בשו"ע הרב (בסימן שי"ז סעיף א) כתב, דלענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה דכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום הוי של קיימא, אלא אם כן צריך הרבה לכך יש להקל ע"י עכו"ם, אבל במשנה ברורה בביאור הלכה בד"ה שאינם קבועים, כתב דאין להחמיר כיון דהרבה ראשונים ס"ל דיותר מיום אחד לא מקרי קשר של קיימא, והם הרשב"א הר"ן והריטב"א והרב המגיד, וכולם הסכימו בזה, ומזה סעד גדול להקל במקום הצורך דאפילו יותר מיום אחד לא מקרי של קיימא כלל עדיין. וגם בשו"ת מהרש"ג ח"א האו"ח סימן ס', כתב כן להקל, והוסיף דהסברא נוטה דכל שאינו מדרך הקשר לעמוד ז' ימים לא הוי אפילו קשר של עראי ומותר אף מדרבנן, עיי"ש מה שמביא ראיות לזה.

וא"כ קשה לכאורה, על הפרמ"ג והגרעק"א הנ"ל, שסברו לגבי סתירת דף התנור דאם הוא עשוי להתקיים יותר מיום אחד אסור דהוי של קיימא, והלא לפי הנ"ל מדמינן האי דינא של סתירה לדין של קושר, ולגבי קושר מבואר בשו"ע ב' שיטות בזה ולא הכריע הרמ"א להלכה למעשה בזה, ולפי השו"ע הרב יש להקל ע"י עכו"ם, ולפי

הרבנן שייך שיהי' קשר עד שבעה ימים, לפי זה כשאדם גומר בדעתו שישאר כן בוודאי איזה זמן הוא איסור.

ועיין עוד יותר בשו"ע הרב (בסימן שי"ז סעיף א) שכתב, אבל מדברי סופרים נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן ואסור בין לקשרו ובין להתירו, אבל אם אינו עומד כלל להתקיים אלא להתירו ביומו כגון קשרים שבמלבושים ומנעלים כשלושין שחרית קושרן וכשפושטין בערבית מתירן, מותר לקשרם ולהתירם בשבת, אבל אם בדעתו שלא להתירן ביומן כגון תלמידי חכמים שלומדים בלילות ואינם חולצין מנעליהם בלילה, אסורים לקשרן בשבת שחרית אם בדעתן שלא להתירן בערבית, אבל אם אין בדעתן כלום כשקושרם, אלא קושרם סתם מותרים לקושרם בשבת, ואף שאח"כ אין מתירן אותן בלילה עד לאחר איזה זמן, אינם נקראין בשביל כך קשר של קיימא הואיל ובשעת הקשירה לא הי' הדבר וודאי שלא יתירו אותן בלילה מוצאי שבת, וכן מותרין להתירן בשבת אם קשרו בסתם, אפילו קשרו לפני השבת זמן מרובה ולא התירו בינתיים עיי"ש.

בוודאי יותר מיום אחד, אבל אם בשעה שקשרו קושר סתם, ואינו יודע על איזה זמן יתקיים הקשירה, אף שאח"כ יתקיים הקשירה על כמה ימים מותר, כיון שלא קשרו על זמן מסוים, אפילו לשיטה הראשונה דסובר דכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום מקרי של קיימא, זהו רק כשמכוין שלא יהי' על יום אחד, אבל כשאינו מכוין כלל מותר.

נמצא לפי זה בנידון דידן בהמסנת, דבשעה שמהדק אותו אינו יודע על כמה זמן יהי' מונח המסנת ולא יסירם, בכה"ג לכו"ע מותר.

ומצאתי שמרן ז"ל בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סימן ס') חידש סברא זו, שכתב וז"ל, עוד יש להוכיח קצת ראי' דקשר שלא

דיותר מיום אחד החמיר, וכאן לא הביא בכלל דין זה של יותר מיום אחד, וגם כאן הקיל השו"ע הרב אפילו יותר מיום אחד עיי" עכו"ם. אבל המהרש"ג וגם המשנה ברורה הקילו בהדיא, דעד שבעה ימים לא הוי קשר של קיימא.

וגם בענין דלת, שיטת התוס' שבת, (בסימן שי"ג) דאם עשה דלת שיתקיים עד ל' יום, לא הוה עתיד להתקיים אלא כפתח העשוי ליכנס תדיר, וגם המשנה ברורה בביאור הלכה מביא (בסימן שי"ג בד"ה ולא) הלכה זו בלי שום חולק, וכן מבואר בלשון הרא"ש במס' עירובין (דף ל"ה ע"א) במתניתין נגר הנגרר בסופו, דאם אין עשוי הדלת לפתוח אלא לזמנים רחוקים, וכן מביא המג"א (סימן שי"ג סק"ז) לגבי פקק החלון, דאם אינו עשוי לפתוח אלא לעיתים רחוקים הוי כאוהל קבע, משמע דאם אינם זמנים רחוקים מותר ובפשטות משמע דאם עשוי לפתוח יותר מיום אחד, הוי גדר שעשוי לפתוח ולסגור תמיד דמותר אפילו בקרקע.

#### מסנת שאינו עשוי להתקיים לזמן מרובה

ואפשר עוד לומר, דהכא במסנת לכו"ע יהי' מותר להסיר בשבת אפילו הוא יותר מיום אחד, דהרי מבואר בטו"ז (סימן שי"ז סק"ב) על הא דאמרינן בגמרא במסכת שבת (דף קי"ב ע"א) דהא דתני בברייתא פטור אבל אסור מיירי בדרבנן, פי' בספר התרומה בשם ר"י, דהיינו שמשעה שקושרים אותם על רגלם בשבת שחרית אינם חולצים מנעליהם אף בלילות עד ליל שבת, לפי שלומדים בכל הלילות של חול במלבושיהם ושוכבים מעט, והקשה הטו"ז א"כ דבאופן כזה הוא פטור אבל אסור, היאך עשו כן הרבנן שקשרו בשבת בבוקר מנעליהם, ותירץ הטו"ז, דלהרבנן לא הי' נחשב כלל לאיסור, כיון דבשעה שקשרו לא החליטו שישאר כן עד שבת הבאה, כי הרבה פעמים כשנצטרך להם חולצין גם בחול ושוכבין, רק לסימנא בעלמא נקיט הגמרא כן, כי אצל

שבשעה שקשרו לא התכוין על איזה זמן שיתקיים.

מכל הנ"ל יוצא לן בנדון דידן, אודות המסננת, דיש להתיר לכתחילה להסיר המסננת אפילו לדיעה א' של הרמ"א שסובר דכל שאינו עשוי להתיר באותו יום הוי לקיימא, מכל מקום כיון שאין יודעים בשעה שמהדקו על כמה זמן הוא מהדק מותר, לפי בעל התרומות בשם ר"י, וכן לטו"ז, וכן לשו"ע הרב, וכן להמהרש"ג הנ"ל.

וכן ראיתי בשו"ע עטרת משה מהגה"צ ממאקעווע ז"ל תשובה בחלק אור"ח סימן ע"ט אם מותר בשבת להשתמש הפעמפערס מביא ג"כ סברא הנ"ל דאינו נקרא אפילו שאינו של קיימא דהוה פחות מאינו של קיימא עיי"ש בד"ה דבאמת אינו דומה עיי"ש ופלא שלא הביא דברי מרן מהרש"ג בתשובה שכתב זה הסברא בסימן ס' הנ"ל דכ"מ מביא דברי מורו מהרש"ג ז"ל.

**מסננת שנעשה להתקיים לזמן מרובה, להסירו אם הוי איסור דאורייתא**

#### או דרבנן

ונבוא בעזהשי"ת לבאר, אם הניח מסננת על הקראן (הברז) על מנת שיתקיים שם זמן הרבה, אם להסירו בשבת ויום טוב, הוא איסורא דאורייתא או איסורא דרבנן, וכן הניחו דף שמשימין על התנור בטיט לזמן מרובה, ורוצה בשבת ויו"ט להסירו, אם הוא אסור מן התורה או מדרבנן.

הנה בפרמ"ג (סימן שי"ז במ"ז סק"ט) חקר, פתח שאינו עשוי להכניסו ולהוציא בקרקע אי הוי דין תורה או לא, ומביא דברי רש"י בעירובין (דף ל"ה ע"א) שהוא דרבנן כיון שאינו אלא פתיחת דלת, וכן מבואר בתרומת הדשן סימן ס"ה בשם אור זרוע, דאינו אלא מדרבנן, דבחומות שבקרקע אין שייך סתירה מן התורה, היכא שאינו עושה אלא פיתחא בעלמא, ויש לומר כרש"י,

יתקיים ז' ימים מותר לגמרי, מהא דאיתא במשנה מפורשת בפרק ואלו קשרים (שבת דף קי"ב ע"ב) דקשרים של נודות יין ושמן מותרים לגמרי אף מדרבנן, ולכאורה בוודאי איכא נודות יין ושמן שאין הדרך להתיר הקשר בכל יום שהרי משקין הם דברים המתקיימין ואינם מתקלקלין מיד, וא"כ מאי פסקא להתיר, ולמה סתמה המשנה להתיר בסתמא, ועוד דפריך בש"ס על זה פשיטא דמותר, ומתריך כגון דאית לי' תרתי אוני ויכול לערות המשקה מבלי שיצטרך להתיר משני הצדדים, משמע דפשוט בעיניו דבכה"ג חשוב לא נעשה לקיום כלל.

וכן ראה מהא דמבואר (בסימן שי"ד סעיף ז) חותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותר, משום דלאו של קיימא הוא, ושם איתא דאינו מותר אלא דווקא אם עשוי הקשר להתיר באותו יום, וכתב ועל כרחך צריכים לומר או דלא בעי' שיהי' דווקא עשוי להתיר ביומו, או שנימא דבסתמא שאינו יודע אימת יתירו אותה כל שזה הוא ידוע שאין הקשר ראוי להתקיים לעולם משום שבעכ"ח יצטרך להתיר באיזה פעם וליטול מה שבתוכו ג"כ מותר. עכת"ד.

הנה לפמ"ש"כ למעלה יוצא לן, דהסברא השני' שכתב מרן ז"ל המהרש"ג, הוא ממש כמו סברת הטו"ז הנ"ל, בשם בעל התרומות, וכן מבואר בהדיא בשו"ע הרב הנ"ל, ואע"פ שכתב מרן ז"ל כי הראיות אינן מוכרחות כ"כ, מ"מ שפיר יש ראייה לדבריו מדברי האחרונים הנ"ל.

ולפי הנ"ל יש להוסיף עוד יותר ולומר, דהרי מרן ז"ל מהרש"ג מכריע כשיטת היש מקילין דעד ז' ימים אינו נקרא קשר של קיימא, וכיון שאינו יודע אימת יתירו אותה מותר לגמרי, כל שיודע שאינו ראוי להתקיים לעולם, אבל לפי דברי הטו"ז והשו"ע הרב הנ"ל, יכולים לומר סברא זו, אפילו לדיעה א' שסובר דכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום מקרי של קיימא, אבל בכה"ג אינו נקרא בר קיימא, כיון

והפרמ"ג רצה לומר דגם תוס' חולק על רש"י, אבל לא על עצם דין הנ"ל.

וכן בשו"ע הרב (סימן רנ"ט סעיף ז) תנור שמניחים בו החמין מותר לסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין אע"פ שהתנור מחובר לקרקע ואסור לסתור בנין המחובר לקרקע, מכל מקום הואיל ומן התורה אין איסור אלא כשסותר גוף הבנין אבל לא כשסותר פתחו, ומדרבנן לא גזרו אלא אם נעשה הדלת לקיום, עכ"פ נראה להדיא, דלסתור התנור וחותרות שבקרקע אפילו נעשה לקיום אינו אלא איסור דרבנן.

ומשמע מדבריו, דהיכא דאינו סותר גוף הבנין אין איסור בונה מדאורייתא, וא"כ יש לומר במסנת נמי כיון דאינו סותר גוף הקרקאן (הפארסענט) לא הוי איסור בנין מדאורייתא, פירש דגוף הבנין כאן הוא הפארסענט (הקראן, הברז) והמסנת הוי כמו הפתח, וכיון שאינו מסיר אלא המסנת, לא הוי אלא כסותר את הפתח.

ולכאורה יש לומר דאין ראייה מזה להתיר, דהרי יש לומר דהמסנת נקרא גוף הבנין ולא הקראן, וכיון שמסיר המסנת הוי כמו שהסיר גוף הבנין, דאין במסנת שני דברים פתח ובנין, אלא גוף אחד המסנת, לכן אם מסיר המסנת הוי כמו שמסיר גוף הבנין וצ"ע.

ועוד יש לומר דאין בזה איסור דאורייתא, לפי שיטת הפוסקים המבואר בשו"ע הרב (בסימן שי"ג סעיף י"ז) שכתב, להאומרים שסותר על מנת לבנות אינו חייב אלא אם כן דעתו שבנין האחרון יהי יותר טוב מן הראשון כמו שנתבאר (בסימן רע"ח סעיף ב) אין בנטילת החלונות אלא איסור מדברי סופרים וכו' ולפיכך אין צריך למחות בהמקילין כיון שיש להם על מי שיסמוכו, אבל כל אדם יחמיר לעצמו כסברא הראשונה שהוא עיקר.

נמצא לפי שיטת הפוסקים האלו, לא יהי במסנת איסור דאורייתא, כיון דכשמסיר המסנת מהפארסענט, אין דעתו כשיחזירה

### עשיית פתח בשבת

#### אי יש בו איסור בנין או סתירה

הנה בשו"ת מרן ז"ל מהרש"ג (ח"א חאר"ח סימן נ"ז) תמה על דברי התרומת הדשן בסימן ס"ה, שכתב דבסתירת דף של החמין בשבת, אין בו איסור סתירה מדאורייתא, משום דבכה"ג שאינו עושה אלא פתח בעלמא אין כאן איסור בנין או סתירה מדאורייתא, ותמה דהרי בשו"ע ובמפרשי שו"ע לא מביאים טעם זה, דעשיית פתח אינו אלא מדרבנן רק כתבו הטעם משום שלא נעשה לקיום, משמע דטעם של לא נעשה לקיום מועיל להתיר אפילו במלאכה דאורייתא.

ב. ועוד הקשה מרן ז"ל מהרש"ג דהרי מבואר להדיא בטו"ז (בסימן שי"ג סק"ה) ובמג"א (סימן ש"ח סק"ב) דבנטילת דלת או חלון מן הצירים בדבר המחובר לקרקע יש בו חיוב חטאת משום סותר, ולכן אסור בסעודות גדולות בשבת בימות החמה, לסלק החלון ע"י עכו"ם, כיון דהישראל חייב חטאת, לכן אסור ע"י עכו"ם, הרי דסבירא להו להדיא דבבנין או בסתירת פתח בשבת יש בו חיוב חטאת, והוא דלא כהתרומת הדשן הנ"ל.

ג. ועוד הקשה מרן מהרש"ג ז"ל, דבשו"ע הרב (בסימן רנ"ט) הביא דברי

הגוף שמחובר לקרקע, שפיר הוי איסור סתירה דאורייתא.

ולפי זה שפיר מוכן דברי השו"ע הרב ואין כאן שום סתירה בדבריו, דמה שהביא בסימן רנ"ט מסתירת דף התנור, התם אינו אלא איסור דרבנן, כיון דרק מסלק הדף של התנור ועצם התנור לא נשתנה כלל ולכן אינו רק איסור סתירה מדרבנן, אבל כאן בסימן שי"ג, דמיירי מסתירת דלת מהבור, הוא איסור סתירה מדאורייתא, כיון שמסיר דבר שהוא מחובר לקרקע.

וגם קושיא הב[ ] מיושב היטב, דהא דמבואר בטו"ז ובמג"א הנ"ל, מיירי בנטילת דלת או חלון מן הצירים בדבר המחובר לקרקע ואז שפיר הוי איסור סתירה דאורייתא, משא"כ התרומת הדשן מיירי מסתירת דף של התנור דעצם התנור לא נשתנה רק דבר מבחוץ הוא סותר, לכן שפיר ס"ל להתרומת הדשן דאינו אלא מדרבנן.

וגם קושיא הראשונה של מרן המהרש"ג ז"ל יש ליישב, דהא דבשו"ע מבואר הטעם משום שלא נעשה לקיום, הוא כדי להתיר גם הבנין וסתירה שהוא מדאורייתא, בבנין וסתירות דלתות מן המחובר לקרקע, דאם הי' לקיום הוי איסור דאורייתא ממש כיון שסותר גוף הבור והדות, ועל ידי זה שלא נעשו לקיום מותר אף בבנין המחובר לקרקע ג"כ, וזהו חידוש גדול לדינא, להתיר מטעם זה אף בדאורייתא, ולכן שפיר מבואר טעם זה בשו"ע, ומה שכתב התרומת הדשן הוא בבנין של התנור שהוא רק דבר מבחוץ וגוף התנור לא נשתנה, לכן שפיר כתב הטעם שאינו עושה אלא פתחא בעלמא, ולק"מ.

### בנין וסתירה בדבר שמתחילתו

#### נעשה לפרקו ולהחזירו

בשו"ע (סימן שי"ג סעיף ו) מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה ואם תקע חייב חטאת ואם הוא דרכה להיות רפויה מותר לכתחילה ובלבד שלא יהדק, וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, ויש מי

התרומת הדשן דסתירה או בנין פתח לא חשוב בנין דאורייתא, ובסימן שי"ג הביא דברי הטו"ז הנ"ל, דבלקיחת דלתות מדבר המחובר לקרקע יש בו חיוב חטאת, והוא מן התימה שהרי הם דברים סותרים זה את זה.

ולענ"ד נראה ליישב כל הקושיות, דהרי מבואר בפרמ"ג (בסימן שי"ד במ"ז סק"ט) דהיכא שאינו עושה אלא פתחא בעלמא לא הוי אלא איסור דרבנן כרש"י, משא"כ לעשות ממש נקוב חור לפתח, אף דאינו עשוי כי אם להכניס לחוד או להוציא לחוד הוי איסור דאורייתא, וכאן כיון דכבר עשוי הפתח ופותח הדף בנין גרוע או מפקיע החבל הוא דהוה דרבנן עכ"ל.

מדברי הפרמ"ג נראה בהדיא החילוק, דמה שאינו אלא איסור דרבנן, הוא מטעם דכיון דהוי בתנור מעיקרא גם כן הפתח, אלא דנוטלים דבר אחר וסותמין פי התנור, וכן גבי חותמות שבקרקע שהי' ג"כ החותם בלא החבל והוא כמו מנעל, אבל גוף התנור וגם הפתח לא נשתנה כלל, רק דנשתנה הדבר שבא מבחוץ או עץ התנור או חבל בחותמות שבקרקע, משום הכי לא הוי אלא מדרבנן שאינו סותר גוף התנור. וזהו כוונת השו"ע הרב, שאינו סותר גוף התנור אלא דבר שבא מבחוץ, אבל בנטילת דלתות המחובר לקרקע, דהיינו שסותר גוף הבור או הדות, דלהבור ודות הדלת מחובר לו, ועכשיו הוא מסלק הדלת הוה איסור דאורייתא, כיון ששובר הדלת שמחובר לקרקע, וכן מה שמבואר בטו"ז (סימן שי"ג סק"ה) מיירי ג"כ דהחלון מחובר לקרקע, ועכשיו כשנוטל החלון מהמחובר לקרקע הוא סותר הבנין משו"ה הוי סתירה דאורייתא, משא"כ כאן בתנור שמסלק הדף של התנור, דהתנור לא נשתנה כלום דמעיקרא הי' שם תנור עם פתח, ועכשיו ג"כ הוא תנור עם פתח, דגוף התנור לא נשתנה אלא שמסיר דבר שלא שייך לתנור וממילא אין כאן איסור דאורייתא של סתירה, אבל בנטילת דלת או חלון שמסיר

אבל לענ"ד אין זה כוונת הטו"ז, דלא שייך מהדק על כלי שתכלית השימוש של הכלי הוא לפתוח, ואפילו לא פותחים אותו יותר ממעת לעת או יותר הרבה, דאין זה הידוק אם כוונת השימוש להשתמש בכלי לפתוח, ובאמת החילוק של לפתוח ולסגור תמיד בכיסוי כלים, זה החילוק כתב המג"א (בסקי"ב) וז"ל, ונ"ל דכוסות שלנו העשויות בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לכולא עלמא אסור, ולא דמי לכיסוי הכלים שעשויים כך, דהתם אין עשויים לקיום רק לפותחן ולסגרן תמיד (עיין סימן שי"ד סעיף יוד) [דף שעושין לפני התנור דרך לפותחן שאינו עשוי לקיום]. אבל הטו"ז אין זה פשטות כוונתו. וכן ראייה קצת מביאור הגר"א שמציין על אות וכוס, עיין במג"א ולא כתב הטו"ז ומג"א, משמע דהטו"ז ומג"א הם שני ענינים.

ואמת שמבאר כן בחזון איש (סימן נ' או"ק ט') דהטו"ז ומג"א הלכו בשיטה אחת, אבל ראיתי בספר ברכת השבת שהקשה על דברי החזו"א דקשה להסביר המג"א בדברי הטו"ז, דהמג"א כתב הסברא רק דרך לפותחן ולסגרן תמיד ולא משום דעיקר תשמישו על ידי פירוק, ולבסוף גם בקונטרס ברכת שלום הנ"ל חזר מזה שאינו דומה המסננת למטה של טרסיים וכו' בדבריו, ומסופק בסוף אם דומה או לא.

ועוד ראייה דהרי השו"ע הרב (בסימן שי"ג סעיף כ"א) כתב ג"כ כדברי המג"א, שכתב, אבל כוסות העשויים בחריצים וכו' ומכל מקום כיסוי כלים העשויים כך בחריצים סביב (שקורין שרוי"ף) אע"פ שמהדקין בחוזק מאד על פי הכלי, אין בהם שום איסור לא בנטילתן משום סתירה ולא בהחזרתן משום בנין לפי שאינן עשויין לקיום כלל רק לפותחן ולסגרן תמיד, עכ"ל. מזה נשמע כיון שלא הביא סברת הטו"ז בכיסוי הכלים דעיקר תשמישו על ידי פירוק, וממילא לא הוי לקיום אלא מביא סברת המג"א לבד, דהטעם של כיסוי הכלים הוא משום דלפתוח ולסגור תמיד, מוכח דשיטת

שאומר שדין הכוס כדין המטה, ובמג"א סקי"ב כתב דסברת השיטה א' הוא, דכוס אין הדרך להדקו כל כך והוי דרכו להיות רפויה ולכן מותר לכתחילה, ומסביר הלבושי שרד, דלפי זה יש לומר דסברת שיטה הב' הוא, דההידוק של הכוס מקרי נמי הידוק ולכן אסור להדקה כמו במטה.

הטו"ז סק"ז כתב, דנוודות של בדיל שיש שמה שרוי"ף (בורג) [הוא מכסה של כלים שיש מאכלים בתוכן], לפי שיטה הראשונה אסור להדקה בחוזק כמו במטה של פרקים, ולדיעה אחרונה אסור להדקה אפילו ברפיון כיון דדרך ההשתמשות הוא להדקה, וכתב דנראה דדווקא בכוס דעיקר תשמישו שלא על ידי פירוק, ממילא בשעה שמהדק הוי גמר מלאכה, משא"כ בנוד דעיקר תשמישו על ידי פירוק תמיד לא מקרי גמר מלאכה אפילו שהוא תוקע בחוזק השרויף, כוונתו דכיון דכן הוא דרך השתמשות של הכלים המונחים בתוכם אוכלים שמכסים הכלים על ידי כיסוי עם שרויף, אינם יכולים לומר דבשעה שמהדק המכסה על הכלי שיש בתוכו האוכל הוי ההידוק גמר מלאכה, דהא זהו ההשתמשות של הכלי, שיהא מגולה ליטול מתוכו האוכל, וממילא אין זה גמר מלאכה.

ועיין בפרמ"ג במשב"ז סק"ז שכתב, כלים שאי אפשר להשתמש כי אם על ידי פירוק והידוק לאו מכה בפטיש הוא, וגם לאו בונה הוא, דעשוי מתחילה לכך, דהיינו להשתמש כשמפרק וממילא בשעה שמהדק אין זה מכה בפטיש ולא בונה.

וכתב בקונטרס בנין שלם בד"ה כשהפירוק אינה לצורך השימוש, דלפי דבריהם רק בכיסוי הכלי דבשעת ההשתמשות נוטל הכיסוי אז מותר, משא"כ בכוס של פרקים, דבעת תשמישו לעולם הוא עומדת ורק לאחר תשמישו מפרקו, זה אסור אף בדרכו בכך, נראה מדבריו שהבין כוונת הטו"ז, דכל ההיתר של הטו"ז הוא משום דדרכו בכך, דדרך לפתחן ולסגרן תמיד.

קד (תריב) ————— קובץ "בית אהרן וישראל"

או"ח סימן נ"ז) לא כתב כן, שכתב על דברי התרומת הדשן הנ"ל, דס"ל דמותר סתירת דלת, משום דבכה"ג שאינו עושה אלא פתחא בעלמא, אין כאן איסור בנין או סתירה מדאורייתא, דהרי בשו"ע והפוסקים לא מפורש הטעם דלא הוי אלא פתחא בעלמא, רק כתבו הטעם משום דלא נעשה לקיום, משמע מזה דאפילו במלאכה דאורייתא נמי מהני להתיר לפתוח ולסגור תמיד. ואה"נ דמדברי תר"ה משמע כן אבל להלכה בדברי שו"ע והפוסקים לא פסקי כן ואפילו בנין סתירה דאורייתא ג"כ מותר.

השו"ע הרב הוא, דסברת המג"א אין הטעם שוה עם סברת הטו"ז אלא שני טעמים הם כנ"ל.

בקונטרס בנין שלום הוכיח מדברי התרומת הדשן סימן ס"ה הנ"ל, שכתב להתיר בשבת לסתור דף החמין בתנור משום דאינו אלא איסור דרבנן לעשות פתחא בעלמא, דאין כאן איסור בנין או סתירה דאורייתא, דמשמע מזה דאם הי' איסור בנין או סתירה דאורייתא הי' אסור להלכה בדבר שדרכו לפתוח ולסגור תמיד, עיי"ש שמוכיח כן, אמנם מרן ז"ל בשו"ת מהרש"ג (חלק א'

**קיצור העולה להלכה.**

מותר בשבת ויום טוב להסיר המסננת ולהחזירו שלא נעשה להתקיים לזמן מרובה, מכמה טעמים.

ואם המסננת הוא עשוי להתקיים יותר מיום אחד עד שבעה ימים, ג"כ מותר, דהאחרונים מדמים אותו לקשר, ובקשר שאינו של קיימא יש מחלוקת בזה, והכריעו הפוסקים דמותר. ואפילו לשיטת הפוסקים דעד יום אחד הוה קשר שאינו של קיימא, ויותר מיום אחד הוי לקיימא, מ"מ כיון שבשעה שמניחו אינו יודע על כמה זמן הוא מניחו, שיכול להיות שמיד יצטרך להורידו שיתמלא מתולעים מותר לכו"ע.

★ ★ ★

הרב דוד לאו

## תיקון עירובין (ב)

בקיעת הגדיים, הכא נמי כך היא דין תורה דכל שיש מחיצות שלימות בזוויות שיעור אמה לכל צד כעין פסי ביראות שפס אחת חשובה מחיצה גמורה ולא תפסל בשום פירצה בעולם, עכ"ל (ע"ע תוס' הרא"ש ופירוש רבינו יהונתן שם).

עוד כתב התוס' שם (ד"ה וארבעה פשוטין), וליכא למימר הכא דאתי אווירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטלי ליה, דלגבי עולי רגלים הקילו ואוקמוה אדאורייתא, עכ"ל. בתוס' ישנים שם נוסף, ואפשר דדווקא בפשוטים דרחבים אמה לא אמרינן מדאורייתא דלא אתי אוירא ומבטל ליה, דהא גבי עמודי החצר פירש בריש מס' דאתי אוירא ומבטל להו מדאורייתא, עכ"ל. הביא הריטב"א שם כמה שיטות בעניין שיעור הדיומדים והסיק, ולכולהו פירושי קשיא לי טובא, אמאי לא אמרינן דאתי אוירא מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטיל ליה, שהרי אין כאן אפילו עומד כפרוץ משתי רוחות וכו', והנכון דכל עומד שהוא דבר חשוב אינו מתבטל באויר הכא והכא מדאורייתא, עכ"ל.

מן הראוי להביא בעניין זה גם את חידושי רבינו חיים הלוי (פט"ז מהל' שבת הט"ז) שכתב כך, והכי מתבאר מיסוד ההלכה שנאמרה במחיצות שיהא עומד מרובה על הפרוץ או עומד כפרוץ וכו', דהכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה או גדור רובה, דקשה על זה הרי בפסי יבראות מכשרינן גם בפרוץ מרובה על העומד, ואמרינן בעירובין דף כ' דהזורק לבין הפסין חייב, הרי להדיא דגם בפרוץ מרובה על העומד הוי מחיצה מדאורייתא, וכבר הקשו זאת התוס' ר"פ עושין פסין ותירצו דשאני פסי ביראות דהואיל ויש אמה מכאן ואמה מכאן חשוב פתח, ובאור הדבר הוא כמו שכתבנו, ומשום דאע"ג דהוי דין במחיצה שלא יהא הפרוץ מרובה על

### ה. בדין פסי ביראות

שנינו בעירובין (יז,ב), עושים פסין לביראות (רש"י, עושין פסים לביראות שברשות הרבים, וביראות עצמם רשות היחיד הן, שעמוקים עשרה ואין יכול למלאות מהן, ועושים פסים אלו להכין להן היקף, שיהו הפסין הללו עושים את סביבות הבור רשות היחיד וימלא ויוציא ויניח שם, ותכנס בהמתו וישקנה), ארבעה דיומדין וארבעה פשוטים, גובהן עשרה טפחים ורוחבן ששה ועוביין כל שהוא וביניהן כמלא שתי רבקות של שלוש שלוש בקר דברי רבי מאיר. כתב שם התוס' (ד"ה עושין), והא דאמר לעיל (טו,ב) הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה, היינו היכא דליכא שם ארבע מחיצות כי הכא, והואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח, עכ"ל. כוונת הדברים, שבכל מקום הדין הוא שאם יש פרצה של עשר אמות פוסלת, דזה אקרי פירצה אינה בכלל פתח, וכאן נאמרה הלכה שכל אלו נקראים פתחים אע"פ שהפירצה היא רק י"ג אמה ושליש, וכיוון שנקרא פתח שוב אינו פוסל, דרק פרוץ מרובה פוסל, אבל זו אינה פירצה אלא פתח.

אכן בחידושי הרשב"א והריטב"א בעירובין שם הביאו את דברי הראב"ד שמדאורייתא אפילו פרוץ מרובה על העומד כשר, כיוון שיש במקום אחד שיעור רוחב מחיצה, ודאמרינן לעיל הכי אמר רחמנא לא תפרוץ רובא, זהו מדינא דרבנן דרחמנא אגמריה למשה מסיני שכן עתידים חכמים לתקן, עכ"ל. כתב הריטב"א, והנכון יותר כשיטת התוס' כי מחיצין הלכה למשה מסיני, ואין כולם שוות, שהרי אתה רואה בפי תקרה יורד וסותם ואמרינן גוד אחית, ואין בקיעת הגמלים מבטלה, ובמחיצות דעלמא ואפילו הן גדולות כמה מבטלתן

בו צורך, אלא אם נאמר שכוונתו לבאר עניין בין הפסים, שהוא גדר בפני עצמו. ואכן יש מיני אופנים שהמקום הזה נעשה רשות היחיד, (וראה בשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קכב, שהרגיש גם הוא בדיוקי הלשון ברמב"ם).

ונראה שהטעם שהמקום נעשה רשות היחיד על ידי כך שהוא מוקף מחיצות מפני הוא שעל ידי כך אין רגל הרבים מצויה שם, וזו כוונת הרמב"ם בכותבו, "והרי הריבוע ניכר ונראה", שכוונתו לומר שהואיל והמקום הוא ריבוע ניכר ונראה, לכן הוא מקום נפרד לעצמו ונעשה רשות היחיד, וזה מה שהקדים ואמר הרי אלו כמחיצה, כלומר כל אותם ריבועים ביחד נחשבים כמו מחיצה, אבל אין זה ממש מדיני מחיצות, כמו שתמהו הראשונים שהיו פרוץ מרובה על העומד, וכן לא קשה שהאוויר משני הצדדים יבטל המחיצות, הואיל ואין כאן דיני מחיצות, ממילא לא שייכות כאן הלכות אלו.

המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם שם כתב, דפרוץ מרובה על העומד דאגמריה רחמנא למשה מסיני דלא הוי רשות היחיד היינו משום דאין היכר מחיצות, אבל הכא דאיכא מחיצות ניכרות לא, עכ"ל. משמעות דבריו שמפרש את כוונת הרמב"ם במה שהריבוע ניכר דהיינו שישנן מחיצות ניכרות, לפיכך אין בהן פסול של פרוץ מרובה על העומד. ברם לדרכנו כוונת הרמב"ם אינה על המחיצות, אלא על המקום שבין הפסין, ופשטות לשון הרמב"ם מורה כדברינו, ש"ניכר" היינו על המקום ולא על המחיצות.

אכן מה שכתב הרמב"ם על חיוב הזורק שהוא כאשר יש "יותר מארבעה על ארבעה", ביאר הקרן אורה בעירובין שם דהיינו שיש בכל זווית ארבעה על ארבעה, ומקורו בירושלמי, כלומר אע"פ שלהיתר טלטול צריך דיומדין של אמה, זו רק חומרא מדרבנן, אבל מעיקר דין תורה סגי בארבעה טפחים. לכאורה נראה בדקדוק לשון

העומד, מ"מ כל זה הוא אם שם פרצה בה, אבל מכיוון דקיי"ל דכל פרצה חשובה כפתח א"כ לא אכפת לן כלל בהפרוץ, וע"כ דזהו דחלוק בין היכא דאיכא שיעור מחיצה מן הצדדין אם לא, דבליכא שיעור מחיצה מן הצדדים דאז לא הוי פתח כלל וכש"נ, על כן על זה הוא דנאמר הדין דבעינן עומד מרובה על הפרוץ או פרוץ כעומד וכו', משא"כ בפסי ביראות דיש בכל צד שיעור מחיצה ויש על הפרצה שם פתח, ע"כ לא אכפת לנו כלל במה שהפרוץ מרובה כיוון דשם פתח ביה.

בשיטת הרמב"ם נראה שיש ביאור אחר בהלכה זו, וכך כתב הרמב"ם (פי"ז מהל' שבת הכ"ז), באר שעשה לה שמונה פסים מארבע זוויות, שני פסים דבוקים בכל זווית, הרי אלו כמחיצה, ואע"פ שהפרוץ מרובה על העומד בכל רוח ורוח, הואיל וארבע הזוויות עומדות הרי זה מותר למלאות מן הבאר ולהשקות לבהמה, עכ"ל. הוסיף שם הרמב"ם (הלכה לג) וכתב, הזורק מרשות הרבים לבין הפסים חייב הואיל ויש בכל זווית זווית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה, והרי הריבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רשות היחיד, ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן, ואפילו היו הרבים בוקעים ועוברים בין הפסים לא בטלו המחיצות, והרי הן כחצר שהרבים בוקעים בה והזורק לתוכם חייב, עכ"ל. (ראה במגיד משנה שם שהמקור הוא בעירובין כ,א).

למדנו בלשון הרמב"ם כמה דקדוקים, שכתב "הרי אלו כמחיצה", משמע אין זו מחיצה אלא כמחיצה. וכן מה שכתב "הואיל וארבע הזוויות עומדות", יש לבאר מה רצונו לומר במילים אלו. וביותר מה שכתב "והרי הריבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רשות היחיד", דהיינו הוסיף הרמב"ם הגדרה מחודשת על בין הפסים, "ריבוע ניכר ונראה", ומה רצונו בזה, הרי אין דרכו של הרמב"ם להאריך בדבר שאין

הרמב"ם, "ויש בכל זווית וזווית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה", הרי שהנידון הוא על הזוית, כלומר ששטח הזוית הוא ארבעה על ארבעה, וכן בכל ארבע הזוויות. לדרכנו יש להטעים את העניין, דהואיל ויסוד הדין הוא שצריך שיהיה ריבוע הניכר, אשר על כן על ידי ארבעת הזוויות שכל אחת מהן היא ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, על ידי כך נעשה כל המקום הזה ריבוע הניכר.

לדרכו של הקרן אורה למדנו שמדין תורה סגי בארבעה טפחים, ולכן הזורק חייב, ואילו להיתר הטלטול צריך ששה טפחים והיא חומרא מדרבנן (וכך נקט גם בהגהות דברי נחמיה סוכה ד,ב). אך שיטה זו צ"ע שהרי כתב הרמב"ם (הלכה לג) שיש יותר מארבעה על ארבעה, וכמו שמסיק שם "ומותר להשקות הבהמה ביניהם, אם היה ביניהם באר", הרי שגם היתר טלטול ישנו בשיעור זה. ובאמת יש ליישב את הסתירה, שהרי בהלכה כ"ז כתב הרמב"ם שצריך ששה טפחים. לדרכנו אין קושיא, אכן אורך הדיומדים הוא ששה טפחים, אבל הזוויות מבפנים די שיהא בהן ארבעה טפחים על ארבעה, דהיינו אע"פ שהדיומדים עבים ולכן לא נשאר בזוית אלא ארבעה על ארבעה. נמצא איפוא שאין סתירה בין ההלכות, ויש בהיתר זה שני דינים, שיהא מבחוץ ששה על ששה, והזוית מבפנים תהיה ארבעה על ארבעה טפחים.<sup>17</sup>

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רסה ס"ק כב-כג) כתב, נ"ל אם יש דוחק ולא יוכל להעמיד אמה, ד' טפחים גם כן די דהוי רשות היחיד בכך מן התורה, ומנא אמינא לה מפ"ק דסוכה (ד,ב) נעץ ד' קונדיסין אם יש בו כדי לרבע ולחוק שיהיה טפח מכאן וטפח מכאן נידונים משום דיומד, שהיה ר' יעקב אומר דיומדי סוכה טפח. וכתבו התוס' ואע"ג דגבי פסי ביראות בעינן אמה, גבי מחיצות שבת החמירו. ולכאורה יש להבין קושיית תוס', דמאי קושיא, די"ל שאני סוכה דטפח הוי מחיצה בשלישית עכ"פ, אבל בשבת טפח לאו מידי. וצ"ל דקושייתם למה בעינן בשבת אמה הלא די בד' טפחים, וע"ז תירצו החמירו, ולשון החמירו אין המשמעות דאורייתא וכו'. וכן משמע בירושלמי ר"פ עושין פסין אר"י לפי שבכל מקום וכו', וכן מפורש להדיא ברמב"ם (פי"ז מהל' שבת הל"ג) שכתב הואיל ויש בכל זוית וכו' יותר מארבע על ארבע וכו', הרי דבארבע טפחים נעשה רשות היחיד מן התורה. (יש להעיר על דבריו שלפי דרכנו כוונת הרמב"ם היא באופן אחר, אלא שצריך לפרש את דברי הירושלמי).<sup>18</sup>

#### ט. ביאור הסוגיות בעניין פסי ביראות

(א) על פי האמור נראה להסביר את הסוגיא בעירובין (יט,ב), בעא מיניה אביי מרבה תל המתלקט עשרה מתוך ארבע נידון משום דיומד או אינו נידון משום דיומד, (רש"י, תל משופע אבל מדרונו זקוף, קודם שימשך ד' אמות עלה ונתלקט גובהו לי

17 יש לציין ללשון ספר האשכול (מהדרת נחל אשכול ח"ג הלכות עירובין עמ' 167 סי' סז) שכתב, הני פסי ביראות דהתירו בארבע דיומדים מארבע רוחות, אף שיש ביניהם י"ג אמה ושליש הלכה למשה מסיני הוא דהוי רשות היחיד, דהרי הזורק לתוכם חייב אף בדליכא באר, שמע מינה רשות היחיד גמור הוא, ודאמרינן אגמריה למשה מסיני לא תפרוץ רובה בדליכא ד' דיומדים, וכל היכא דאיכא אמה מכאן ואמה מכאן מד' רוחות לא אמרה, עכ"ל.

18 על הוכחת האבני נזר מהגמ' בסוכה יש לציין לדברי הפני יהושע שם שכתב שמשמע מהתוס' שמן התורה סגי בשבת בדיומדי טפח, עיי"ש. כן יש לציין את מה שכתב בחזון יחזקאל על התוספתא (סוכה סוף פ"א) בביאור דברי התוס', שיש חילוק בין דין מחיצות סוכה לדין מחיצות רשות היחיד של שבת, דבשבת היסוד הוא ברשות עצמה שתהא מוקפת, ולזה בעינן דיומדין של ששה טפחים, מפני שבדיומדין טפח לא נחשב המקום למוקף שלא יבקעו בו רבים. אבל בסוכה דין המחיצות הוא במחיצות עצמן, ודיומדי סוכה טפח נחשבים מחיצות. אכן להלן יבואר שלעולם גם בפסי ביראות אין הפסים מונעים רגל רבים, אלא זו מציאות של רשות היחיד.

שם בוית מקום של ארבעה על ארבעה טפחים. וזה מה שכתוב במשנה ארבע דיומדין נראים כשמונה, ולכאורה מה המשמעות של נראים כשמונה. אך לדברינו הוא מדוקדק שמרובעים בעינין ולא עגולים. וכן הוא לשון הרמב"ם שם שפתח את ההלכה וכתב "באר שעשה לה שמונה פסים", (וראה בט"ז יור"ד סי' רפז לעניין מזוזה שכתב כעין זה).

(ב) על פי האמור יש לפרש גם את ספק הגמ' בעירובין שם לעניין לבוד אי מהני בפסי ביראות, שהריטב"א פירש את צדדי הספק בגלל פרוץ מרובה. לדרכנו יש לפרש שכאן לא סגי במה שיש מחיצות שבהן נאמר דין לבוד, אלא כאן צריך "ריבוע ניכר ונראה", ויש מקום לומר שעל ידי לבוד לא הוי מקום של "ריבוע ניכר ונראה".

(ג) על פי זה אפשר לבאר גם את דברי רש"י (שם ט,ב, ד"ה מאי לאו גודירתא דקני) שכתב, ושמע מינה דאע"ג דאין עוביו ארבע בגובה עשרה אמרינן רואים, עכ"ל. (כך היא הגירסא שם לדעת המהר"ם והמהרש"ל, והב"ח הגיה "עביו שלושה"). הרא"ש כתב שם שזו טעות סופר, וצריך לומר "עביו ששה", אך תמוה לומר שהכל טעות סופר. לפי הרמב"ם ניחא, שהרי הספק שם הוא במחיצת קנים והגודירתא אינו בתורת מחיצה, וכפירוש הריטב"א, אלא העיקר הוא שצריך "ריבוע ניכר ונראה", לכן צריך מחובר ממש. אכן ריבוע ניכר צריכים רק בארבעה על ארבעה, ובשאר אפשר לומר שמספיק בתורת מחיצה ויועיל בה לבוד, על כן כתב רש"י שכל החידוש הוא רק בעובי ארבעה, אבל בשני הטפחים הנותרים לא שייך דין זה. (ע"ע בקרן אורה שם).<sup>19</sup>

טפחים, וקיי"ל בהזורק במסכת שבת (ק,א) דלעניין שבת הוי רשות היחיד הכא מאי אי קאי במקום א' מן הדיומדין מי הוי כדיומד או לא). אמר לו תניתוה ר' שמעון בן אלעזר אומר היתה שם אבן מרובעת רואים כל שאילו תחלק ויש בה אמה לכאן ואמה לכאן נידון משום דיומד ואם לאו אינו נידון משום דיומד, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר היתה שם אבן עגולה רואים כל שאילו תחלק ותחלק ויש בה אמה לכאן ואמה לכאן נידון משום דיומד ואם לאו אינו נידון משום דיומד, במאי קא מיפלגי מר סבר חד רואים אמרינן תרי רואים לא אמרינן, ומר סבר אפילו תרי רואים אמרינן.

מתוך הסוגיא למדנו שרק באבן עגולה יש מחלוקת אם אמרינן חוקקים או לא, אבל אילו היו הקשתות עגולות בפינות הבאר לא מהני, כיוון שאין שם במה לחקוק.

בשפת אמת שם כתב, לא זכיתי להבין למה לי חלוקה שיהיה כמרזב דופן לכאן ודופן לכאן, כיוון דיש מחיצה אחת לכאן ולכאן מה לי בעוביה של המחיצה, דפס עוביין כל שהוא תנן ועל ידי שיהיה עוביה טפי למה יהיה נפסל, ומכל שכן חקיקה תמוה ביותר אם יהיה דיומד כראוי ובצד החיצון יהיה עגולה, מה חשש יש בזה כיוון דיש בה רוחב אמה ממש רק מבחוץ היא עגולה, וצ"ע.

אכן לפי מה שכתבנו מיושבת הסוגיא אל נכון, ואדרבה יסוד זה בנוי על סוגיא זו. דהיינו צריך ריבוע ניכר, ועל ידי כך נעשית כל תוכו רשות היחיד, לפיכך לא מהני בעגולה, למרות שלעניין מחיצות אין חסרון בעיגול, לכן צריך את הכלל של רואים כאילו נחלקה, וצריך שיהיה אפשר לחקוק

<sup>19</sup> יש לציין ללשון רבינו חננאל (עירובין י,א, ד"ה והרחב מי' אמות ימעט) שכתב בתוך דבריו, ואמר קל וחומר מפסי ביראות, ומה פסי ביראות שהתרת בהן פרוץ י"ג אמה ושליש על העומד והוא הדיומד שהוא רוחבו ג' טפחים ג' מיכן וג' מיכן, וזהו הפרוץ מרובה על העומד, עכ"ל. הדברים צ"ע, הרי מפורש במשנה שאמה בעינין, ולכאורה אי אפשר לפרש בדבריו כמו בגירסת רש"י, שהרי כאן הנידון הוא על אורך המחיצה, ולא על הזוית שבתוך מקום הפסים, וצ"ע. ראה הערת המהדיר בפירושו הר"ח השלם שם שרצה לומר על פי שיטות המפרשים שאמה היא רק מדרבנן, ואילו ר"ח סבר שמן התורה הוי ג' טפחים.

הצדדים ומבטל לה, וכאן בעינין רק שלא תהא פרצה. אלא שעדיין יש לעיין בגמ' שם (י,א) לעניין פתח במבוי, ששם הנידון אינו על תורת מחיצה, אלא שלא תהא פרצה, ומ"מ אמרו אתי אורא וכו', לכן עדיין צ"ע.<sup>21</sup>

ו) על פי האמור נראה לפרש את הגמ' בעירובין (כ,א) האומרת שאם יבש הבאר בשבת, מים אין כאן מחיצה אין כאן. כתב שם התוס' (ד"ה מחיצה אין כאן), אע"ג דאביי אית ליה לקמן (צג,ב) שבת הואיל והותרה הותרה, מודה הכא משום דליכא מחיצות, עכ"ל. (עיי"ש בגמ' יז,א). תמה על כך בספר גאון יעקב הרי בגמ' שם מבואר שבהיקף יותר מבית סאתיים מועיל רק לשיירה, ומה אחד מהם ובטלה שיירה אמרינן הותרה הואיל וזה רוי שיש מחיצות, אע"ג דאין המחיצות הללו מועילות מדרבנן לעשות רשות היחיד, א"כ גם כאן נאמר שהרי יש מחיצות, ורבנן הם שאמרו שם אין באר מים לא יועיל לעשותו רשות היחיד, א"כ מה החילוק ביניהם.

אכן לדברינו אפשר לומר כך, בשלמא התם יש מחיצות, והמקום נעשה רשות היחיד בגלל המחיצות, ורבנן הם שאסרו שלא לסמוך על המחיצות הלל כיוון שהן על יותר מבית סאתיים, אבל בפסי ביראות, הרי ההיתר שם אינו מתורת מחיצות, אלא הוא דין בפני עצמו שהמקום הזה נעשה רשות היחיד, ואמרו חכמים שאין להתיר את הטלטול שם רק אם יש באר מים, שזו סיבת היתר, וכיוון שיבשו המים אין להתיר, ומחיצות נמי ליכא.

ד) העולה מן האמור הוא ששיעור י"ג אמה ושליש אינו שיעור לתורת פרצה, אלא כך נאמרה ההלכה של פסי ביראות שבשיעור זה נעשה תוכו רשות היחיד, דהיינו שרק בכהאי גוונא הוי ריבוע ניכר ונראה ולא ביותר מזה. רש"י בעירובין (י,א, ד"ה אי נמי) שכתב, דלא תיתי ליה מפסי ביראות, דאילו התם הוא דהקלת בה קולא דמכשרת ליה בפרוץ מרובה על העומד אקיל נמי קולא אחריטא, דלהוי חשוב פתח עד שלוש עשרה אמה ושליש, עכ"ל. ביאור זה הוא כדעת רוב הראשונים, כמבואר בתוס' ריש פרק עושין פסים שם. אבל לדרכנו בשיטת הרמב"ם אין צריך לפרש שיש שני מיני פתחים, דהיינו פתח של עשר אמות בכל מקום, ופתח של פסי ביראות י"ג אמה ושליש, אלא כאמור אין כאן לא מחיצות ולא פתחים, אלא מקום כזה בריבוע הניכר ונראה שנעשה תוכו רשות היחיד.

ה) הרמב"ם פסק שלא אמרינן אתי אורא דהאי גיסא ואורא דהאי גיסא ומבטל להפסים הפשוטים, אך לא כתב הרמב"ם שיעור לפסים הפשוטים.<sup>20</sup> וא"כ שוב יש להקשות מדוע האויר לא מבטל, כיוון שלא נקט כשיטת התוס' ישנים והריטב"א שהבאנו שיש להם שיעור.

לפי האמור אפשר לומר שכיוון שנאמר הלכה שהפסים שבזויות עושים את המקום רשות היחיד, אלא שהשיעור הוא רק בפרצה של י"ג אמה ושליש, א"כ נמצא שלא באו הפסים הפשוטים לתורת מחיצה, אלא הכוונה היא למעט את הפרצה, ורק על תורת מחיצה נאמר דאתי אורא משני

20 וכן הוא בריטב"א בשם הירושלמי, אך הקרן אורה שם העיר שלא מצא כן בירושלמי, וכן העיר המראה הפנים בריש פרק ד'. גם הרשב"א והר"ן הביאו את הירושלמי הזה, והמגיד משנה פי"ז מהל' שבת הכ"ט, 21 יש לציין שבשורת אבני נזר (או"ח סי' רסה אות כה) כתב, ומ"מ טוב להעמיד מחיצות מכל צד במשך ד' טפחים שיהיה שם ד' מחיצות, דאף שהפסק יותר מ"ג ושליש בינתיים, אין הכרח דבטל בזה רשות היחיד מן התורה, וגם פשוט דברי התוס' בעירובין (כב,א) דאף ב"ג אמה ושליש הוי רשות היחיד מן התורה וכו', ומדברי הרמב"ם (פי"ז הל"ג) שכתב הואיל ויש בכל צד רביע יותר מד' טפחים, ולא כתב הואיל שאין ביניהם אלא י"ג ושליש, משמע דאף ברווח יותר הוי רשות היחיד מן התורה. על דברי האבני נזר יש להעיר לכאורה, דהרמב"ם נקט את הגורם לעשות את המקום רשות היחיד, ולא צריך לנקוט מה שאין שם כדי לשלול שלא יהא רשות היחיד, וצ"ע.

שהרי מפורש בגמ' וכן פסק הרמב"ם שאפילו היו הרבים בוקעים ועוברים דרך הפסים לא בטלו המחיצות, והסיבה היא מפני שמקום שהוא רשות היחיד לפי דינו, לא יכולים הרבים להפקיע ממנו את שם רשות היחיד.<sup>22</sup>

(ח) אכן כל האמור מפורש שם בגמ' (עירובין כב, א) האומרת, ר' יהודה אומר אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדים, וחכמים אומרים אינו צריך. אומרת הגמ' ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו כאן הודיעך כוחם של מחיצות, כאן וס"ל, והאמר רבב"ח א"ר יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חיבים עליה משום רשות הרבים, אלא כאן ולא ס"ל.

מבואר מדברי הגמ' שכמו לעניין פסי ביראות נחלקו חכמים ור' יהודה אם רשות הרבים מבטלת את שם רשות היחיד של בין הפסים, כך נחלקו לעניין ירושלים המוקפת חומה מארבע רוחותיה ורשות הרבים נכנסת שם, האם צריך דלתות הננעלות בלילה כדי שתשאר העיר רשות היחיד, או שלא צריכים לזה הואיל והעיר מוקפת חומה.

התוס' שם הקשה שבפסי ביראות יש רק פירצת י"ג אמה ושליש, מה שאין כן רשות הרבים בירושלים שהיא ט"ז אמה, ותיריך שהואיל ובירושלים יש צורת הפתח, הרבים אינם מבטלים מחיצה. לכאורה יש לפרש את דברי התוס' כך, שהצד השוה של בין הפסים וירושלים הוא שבאמת על פי הדין אין על המקום שם פרצה או בגלל הלכתא של פסים או בגלל צורת הפתח, ומ"מ על ידי הרבים מתבטל המקום מדין רשות היחיד.<sup>23</sup>

עכ"פ למדנו מכל האמור שיש רשות היחיד שנעשית על ידי מחיצות, ויש רשות היחיד שנעשית על ידי שאותו מקום נקרא רשות היחיד.

(ז) מעתה יש לחזור לנידון בשיטת הרמ"ך שיש שלוש מחיצות שהמקום הוא כרמלית, דהיינו באופן הפתוח לרשות הרבים, ויש שלוש מחיצות שהמקום הוא רשות היחיד, והיינו בפתוח לכרמלית. וטעם החילוק הוא משום שעל ידי שדחקי רבים לא נחשב המקום רשות היחיד. לעיל הוקשה לנו וכי על ידי שעושה לחי ברוח רביעית שוב לא דחקי בו רבים.

לפי המתבאר יש לפרש, אם יש רק שלוש מחיצות, והרוח הרביעית פתוחה לרשות הרבים ודחקי רבים ונכנסים לשם, לא יכולות המחיצות להועיל ולעשותו רשות היחיד, דמה יועילו המחיצות כאשר עדיין אין זה מונע את רגל הרבים. כל זה בשלוש מחיצות גרידא, אבל בשלוש מחיצות ולחי ברוח הרביעית, למרות שאין בכוחו של הלחי משהו למנוע את דחיקת רגלי הרבים, מ"מ אין זה חסרון, הואיל ועל ידי הלחי נחשב המקום כמוקף בארבע הרוחות מארבע מחיצות, ובמקום זה, רגלי הרבים לא מפקיעים ממנו את שם רשות היחיד, הואיל ובמציאות הוא רשות היחיד, ורק בנידון הג' מחיצות שיסודם הוא לעשות רשות היחיד על ידי גידור המקום מרגלי הרבים, אזי יש מקום לחלק בין אם פתוח לכרמלית או פתוח לרשות הרבים, וזו איפוא שיטת הרמ"ך בדעת הרמב"ם. והיינו כדארמן שיסוד זה שיש שני מיני רשות היחיד מבואר גם בסוגיא דפסי ביראות,

22 יש לציין שלדרכנו יש לדון גם בעניין מיגו דהוי מחיצה לעניין שבת הוי מחיצה לעניין סוכה, ראה בגמ' בסוכה (ז, ב) גבי סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי, ועיי"ש בר"ן מה שביאר, וכן בספר ציונים לתורה כלל א. עיין גם לשון רש"י בסוכה (ד, ב) לעניין דיומדין, ובדברי הפני יהושע שם. ראה גם ערוך לנו (סוכה ז, ב) לעניין כלאיים על ידי פסי ביראות, ועל פי המבואר החילוק נכון. ראה גם ברא"ש שם בשם הראב"ה בדין דיומדין בחצר, עיי"ש.

23 רבינו חננאל שם כתב, ואקשינן ר' יוחנן אמר כאן וס"ל וכו', והנה ירושלים הרי היא מוקפת חומה שהיא חומה מעליא, וא"ר יוחנן אילולי שדלתותיה ננעלות בלילה ואין מפסיק בה משום כך היא כרשות היחיד,

מאבא מרי ז"ל, אלא הלכה כר' יהודה דקיי"ל כר' יוחנן דאמר ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייב עליה משום רשות הרבים, ובפרק עושים פסים משמע בהדיא דר' יוחנן ס"ל כר' יהודה דאמר אם היה דרך הרבים מפסקת יסלקנה לצדדים, עכ"ל.

יש לעמוד על דבריו, הוא רק השיג על הרמב"ם שאין לפסוק כן, ובאמת קשיא טפי שעל פי יסוד השגה זו הרי הרמב"ם עצמו סתר משנתו, שהרי כך כתב (פ"א מהל' עירובין ה"א), וכן הדין שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רשות היחיד היא, זה הוא דין תורה, עכ"ל. הרי שהרמב"ם עצמו פסק כר' יהודה וכו' יוחנן, נמצא שפסקיו סותרים זה את זה.

כבר עמד על שאלה זו הרשב"א בספר עבודת הקודש הארוך, ראה בספר מעשה רוקח על הרמב"ם לרבי מסעוד חי ב"ר אהרון רקח (בראש הספר הדפיס מכתבי יד חידושים על הרמב"ם מקדמונים), וכך כתב שם (על הרמב"ם פ"ז מהל' שבת), עוד יש לדקדק בדבריו במקום זה, שהוא פסק כר' יוחנן במחיצות דבקיעת רבים מבטלתן ואין מדינה נעשית רשות היחיד אלא א"כ יש לה דלתות וננעלות בלילה, וכמו שכתב בפ"א מהלכות עירובין, ובהלכות שבת כתב דאין בקיעת הרבים מבטלת, שכך כתב הזורק לבין הפסים חייב, ואפילו היו הרבים בוקעים ועוברים לבין הפסים לא בטלו המחיצות והרי הן כחצר שהרבים בוקעים בו, וזה תמה שזוהי כר"א דאמר כאן הודיעוך וס"ל, והרי הרב ז"ל מזכה שטרא לבי תרי לר' יוחנן דירושלים ולר"א דהזורק לבין

ט) עוד כתוב שם בגמ', ורמי דר' יהודה אדר' יהודה ורמי דרבנן אדרבנן, דתניא יתר על כן א"ר יהודה מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך, קשיא דר"י אדר"י קשיא דרבנן אדרבנן. דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא הכא דליכא שתי מחיצות מעלייתא, דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא הכא איכא שם ארבע מחיצות התם ליכא שם ארבע מחיצות.

מפורש בגמרא שטעמם של רבנן שאין צריך לסלק את רשות הרבים מבין הפסים הוא מפני שיש שם ארבע מחיצות, מה שאין כן בעירוב רשות הרבים, אע"פ שאם לא היה שם רשות הרבים היו השני בתים והלהיים מכאן ומכאן עושים את המקום רשות היחיד, אע"פ שאין שם ארבע מחיצות, ונמצא מפורש שמקום המוקף ארבע מחיצות אין הרבים יכולים לבטל את המקום מלהיות רשות היחיד, ואילו באינו מוקף ארבע מחיצות אע"פ שהוא רשות היחיד על פי דין, מ"מ הרבים מבטלים שם רשות הרבים ממנו, וזה כפי הסברא שנתבארה לעיל ששני סוגי רשות היחיד איכא, וכפי שנתבאר זו גם סברת הרמ"ך.<sup>24</sup>

### י. בענין רבים בוקעים

הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הל"ג) פסק, ואפילו היו רבים בוקעים ועוברים בין הפסים לא בטלו המחיצות והרי זו כחצר שהרבים בוקעים בה והזורק לתוכה חייב, עכ"ל. ותמה בעל השלמה, הרב ז"ל פסק כרבנן דאמרי אם היה דרך הרבים מפסקת אינו צריך לסלקה לצדדים, ולא כן קבלתי

אבל אילו לא היו דלתותיה ננעלות כיוון שמפסיקים אותה דרך הרבים כרשות הרבים היא ותורת רשות הרבים בה ומחיצותיה אינן מועילות בה, אלא כאן ולא ס"ל, עכ"ל.  
24 יש לציין שבעיקר מה שנקרא באופן זה רק שתי מחיצות, למרות שעושה לחי מכאן ולחי מכאן, ראיתי ברשב"א שכתב, קשיא לי התם נמי כשעושה לחי מכאן ולחי מכאן הא איכא שם ד' מחיצות, דהא קיימא לן לחי משום מחיצה וכו', וי"ל דרבנן נמי בעינן שם ד' מחיצות חשובות קצת כפסי ביראות מיהא, אבל לחי מחיצה גרועה היא טובא, ובקיעת הרבים מבטלתה, עכ"ל. (כן כתבו גם הריטב"א והר"ן שם).

## קיב (תרכ) — קובץ "בית אהרן וישראל"

(מחותנו של הרמב"ם, הוצאת מכון אופק, ירושלים תשנו) כתב שם, וחכמים אומרים וכו', ואע"ג דאמרין לעיל ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וגו', הכא גבי פסי ביראות אינם דומים אלא לחצר שהרבים בוקעים בה שאינה נאסרת בהכי, עכ"ל. דהיינו הוא הלך בגירסא זו ובשיטה זו, אבל לא ביאר מהו טעם החילוק, אלא הוסיף את הטעם שכתב הרמב"ם שזה דומה לחצר שהרבים בוקעים בה שאינה נאסרת.

אכן צריך להבין מהו הדמיון שאמרו בגמ' בין דרך רבים העוברת בין הפסים, לבין ירושלים שאין דלתותיה ננעלות שהיא רשות הרבים, הרי גם בדברי ר' יהודה במשנה שאמר יסלקנה לצדדים, לא נאמר שאם לא סלקה אזי אותו מקום הוא רשות הרבים ממש, ומי שישאב מים מן הבאר שהוא רשות היחיד לאותו מקום יתחייב חטאת, אלא פשוט לשונו מורה שכאשר יש שם דרך הרבים אזי אין על המקום שם רשות היחיד, אבל לעולם גם רשות הרבים אינו, ומן הטעם הפשוט שאין כאן דרך מפולשת ברוחב ט"ז אמה, שהוא שיעור רוחב רשות הרבים, וכמו שהקשה התוס'.<sup>25</sup> לפיכך נראה שזו היא כוונת הגמ', בתחילה למדה הגמ' שכאן הודיעך ולא ס"ל, דהיינו אע"פ שכך סוברים חכמים, מ"מ ר' יוחנן אינו סובר כן, אלא אין בכוחן של מחיצות לבטל את רגל הרבים, על זה קשה מהדין של ירושלים, דהיינו שמכך שאין לה דלתות ננעלות, פשוט שאין כל קושיא, שהרי מה שהוא רשות הרבים זה מובן, דהואיל ורשות הרבים מפולשת משער לשער אין שם כל מחיצות שימנעו מאותה רשות הרבים את דין רשות הרבים שלה, והרי הדרכים רחבות ט"ז אמה, ומה יש למחיצות העיר מסביב עם אותן דרכים (ראה חזון איש או"ח סי' סד,

הפסים. ואולי הרב ז"ל סבור דר"י ור"א תרוויהו בחדא שיטתא קיימי, ותרוויהו כאן הודיעוך וס"ל. גם קצת ספרים מצאתי כתוב בהם גירסא זו, כאן הודיעוך ולא ס"ל והאמר ר"י ירושלים וכו', אלא כאן הודיעוך וס"ל, ואי אפשר להלום גירסא זו.

אכן מצאנו גירסא זו בראשונים, התוס' רי"ד שם בעירובין (מהדורא תליתאה), לאחר שהקשה כשאר הראשונים שגם בירושלים יש ארבע מחיצות כתב, אלא זהו העיקר ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוויהו כאן הודיעך כוחה של מחיצה, ה"ג כאן לא ס"ל, פירוש מדקאמרי כאן הודיעך ולא קאמרי מכאן למדנו, משמע הן הודיעוך אבל אנן לית לן האי סברא, והאמר רבב"ח א"ר יוחנן ירושלים וכו', פירוש מפירקן דלעיל אמרן דירושלים היא עיר של ששים רבוא ומשום הכי אין חומותיה מועילות לשויא רשות היחיד שיהיו דלתותיה ננעלות בלילה כמו בית, וחילקנו שם בין ירושלים שהיא רשות הרבים ובין מבואות המפולשים לרשות הרבים דסגי להו בצורת הפתח מיכן ולחי או קורה מיכן, וכי ננעלות דלתותיה היא רשות היחיד, ואע"ג דביום בקעי בהו רבים מישתרי בצורת הפתח בלחוד, אלא כאן וס"ל, ואע"ג דקאמר הודיעך וכו', ולבסוף מסיק דהיכא דאיכא שתי מחיצות מעלייתא מודה ר' יהודה דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ואע"ג דניחא תשמישיהו, ומודה בירושלים ובמבואות המפולשים וכו' שהרבים בוקעים בו בכולהו מודה ר' יהודה ולא פליג אלא בפסי ביראות דליכא מחיצות מעלייתא, עכ"ל.

גם בפירוש רבינו חננאל (עירובין כב, א) רמז על גירסא אחרת בסוגיא שם, וכנראה כוונתו לגירסא זו שהיא להיפך מהגירסא שלפנינו. ובפירוש רבינו חננאל בן שמואל

<sup>25</sup> ומהגמ' בשבת (ו, ב) האומרת זו היא רשות הרבים וכו', למיעוטי אם היה דרך הרבים וכו', אין הוכחה. דאפשר לומר בכוונת הגמ' למיעוטי בכהאי גוונא שלא הוי רשות הרבים, ראה רש"י שם, אבל בפירוש רבינו פרחיה שם כתב שלר' יהודה על ידי שיש דרך הרבים בתוך בין הפסים, נעשה אותו מקום רשות הרבים, וצ"ע. וראה להלן מהי שיטת הרמב"ם אם אין רוחב ט"ז אמה לכל האורך.

למדנו בדברי המגיד משנה טעם לתועלת הדלתות שבכך לא נקרא המקום רשות הרבים, הואיל ויפה כוחן של מחיצות, אלא שהוא מבאר כן לגבי מה שמספיק שתהיינה ראויות להנעל, ומשמע שלר' יוחנן שאמר ננעלות דווקא, אין יפה כוחן של מחיצות. נראה שהוא מפרש כן עיקר הסוגיא שאין הנידון על חומת העיר, דכאמור מה לה שתתיר את רשות הרבים המפולשת העוברת שם, אלא הנידון הוא על הדלתות, דהואיל וראינו שצריך ננעלות דווקא, מוכח שאין יפה כוחן של מחיצות. ברם לדרכנו ביישוב הגירסא האחרת בגמ' יהיה הביאור שמכך שמהני דלתות ננעלות בלילה להפקיע שם רשות הרבים גם לכל הזמן שהדלתות פתוחות, משמע שיפה כוחן של מחיצות.

ואין לתמוה על פירוש זה, שהרי מצאנו שיטת רבינו אפרים, תלמידו של הר"ף (הובאו דבריו בספר ההשלמה על עירובין, מהדורת בלוי עמ' קטו) שכתב, דירושלים גופה בלילה הוא דאין חייבים עליה משום רשות הרבים, אבל ביום שאין דלתותיה נעולות חייבים עליה משום רשות הרבים, אע"פ שדלתותיה נעולות בלילה, עכ"ל. (וראה שתמה עליו בעל ההשלמה מהסוגיא בעירובין קא,א. ראה מקורות לשיטת רבינו אפרים בספר רבינו אפרים פירושים פסקים ותשובות מהדורת שציפנסקי, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 9-227). למדנו מדבריו שבנעילת הדלתות יש לראות כוח יפה של מחיצות, שמועילות גם לזמן שהדלתות אינן נעולות. אך יש לציין לספר הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר ח"א הל' עירובין עמ' 265) שכתב, והכין אמרו משמיה דרב יהודה ריש כלה דמנהר פקוד דבצרה ביממא רשות הרבים היא בליליא כיוון דאית להו חרסאי כרמלית היא, עכ"ל. כתב שם המהדיר (הערה 28) שאכן ביום הוי רשות הרבים ובלילה הוא כרמלית, עיי"ש.<sup>26</sup> מדבריו

עירובין סי' י ס"ק ג שתמה כן על המהרש"א). אלא השאלה היא להיפך, ראינו שאע"פ שרשות הרבים גמורה היא, מ"מ אותן דלתות בכוחן להפקיע ממנה שם רשות הרבים, וזה מה שהוקשה לגמ', איך קאמר כאן הודיעך כוחם של מחיצות וליה לא ס"ל, הרי ראינו שר' יוחנן סובר שגדול כוח המחיצות, מסיקה הגמ' אלא כאן הודיעך וס"ל, ויפה כוח המחיצות, וכאמור אין לשאול שכמו שאין דרך הרבים מפקיעה רשות היחיד של פסים, כמו כן לא תפקיע רשות הרבים את רשות היחיד של ירושלים, שהרי החילוק מבואר, שבירושלים יש רשות הרבים של ט"ז אמה, ובפסי ביראות אין רשות הרבים כזאת. וזו גם כוונת הרמב"ם שהשווה בקיעת הרבים בין הפסים לבקיעת הרבים בחצר, הואיל ולא נפקע על ידי כך שם רשות היחיד מאותו מקום.

כתב הרמב"ם (פי"ז מהל' שבת ה"י) שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רשות היחיד ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל וכו', אבל צורת הפתח או לחי וקורה אינן מועילות בהכשר רשות הרבים, עכ"ל. כתב הרב המגיד שמקור הלכה זו הוא בסוגיא בעירובין (ו,א-ב), תנו רבנן כיצד מערבין ברשות הרבים וכו', הסיקה הגמ' שהנידון בברייתא הוא על מבואות הפתוחות לרשות הרבים, ובזה פסק שם (הלכה ג) שעושה צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן, אבל ברשות הרבים גמורה צריך דלתות מכאן ומכאן, וכן דעת הר"ף. סובר הרמב"ם שלא בעינן דלתות הננעלות בלילה, שכוחן של מחיצות יפה דרבים לא מבטלי ליה, וכדעת מי שאומר כן בעירובין (כ,א, וכב,א), וסובר שזו הסוגיא שאמרו שיהיו ראויים להנעל שערי רשות הרבים גמורה היו.

26 וראה דברי הר"י מרצבך שם בפירוש העניין. ועיין בספר מבוא להלכות פסוקות לר"נ דנציג עמ' 559, ושם בהערה 72, וכן בהלכות פסוקות מהדורת אהבת שלום עמ' י והערה 50 שם.

קיד (תרכב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הדלתות אם הן נחשבות כמחיצה או שזה גדר מניעת רגלי הרבים, שאז אין זה כדגלי מדבר. אבל בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' קכא) לא ניחא לו בפירוש זה, ולא בגירסא זו, וכתב לבאר חילוק בין פסי ביראות לשאר דוכתי, שפסי ביראות לא נמסרו לרבים להיות דרך קבוע להם, וזה שכתב הרמב"ם דהוי כחצרות שאין דריסת הרבים אוסרתם. בהמשך דבריו העלה חידוש שלעולם לא התיר הרמב"ם פסי ביראות ברשות הרבים אלא בבקעה לבד, או באופן אחר שאין שם דרך הרבים אלא בקיעת רבים גרידא. (ראה גם בדברי יחזקאל סי' ה ענף ג אות כד שנקט כפירוש המשכנות יעקב שמדובר רק בבקעה). אכן כל זה הוא דלא כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שהלכה כחכמים, ודלא כהמגיד משנה.<sup>28</sup>

למדנו מקור נוסף הדומה לדעת רבינו אפרים שיש חילוק בין יום לילה גבי דין הרשות.<sup>27</sup> ברם ביאור זה בגמ' יש לתלות במה שיבואר, דלפירוש רש"י בעירובין (ק,א) מבואר שעל ידי דלתות ננעלות לא הוי כמו דגלי מדבר, כלומר אין זו מחיצה, שהרי מחיצה מועילה דווקא בזמן שהיא נמצאת, אלא הגדר הוא שעל ידי שיש זמן שהדלתות ננעלות בטל שם רשות הרבים ממקום זה, וא"כ אין כאן שום כוח של מחיצות, ואין מקום לביאור זה בגמ'. וצריך לומר שלגירסא זו, שהיא גירסת הרמב"ם, הגדר אינו כפירוש רש"י, אלא כמו שיש ללמוד משיטת רבינו אפרים שהדלתות הן מחיות גרידא, ואין בהן כוח ביטול רשות הרבים. אכן מצאתי שקדמני בפירוש זה בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' כו), שגם דן במהות



27 מצאתי שכבר עמד על זה בתורה שלמה פרשת יתרו כרך טו מילואים סי' יב, עמ' קסט, עיי"ש. יש רק לציין שהוא סבר על פי לשון בית הבחירה בעירובין ו,א, שגדולי המגיהים הוא הראב"ד, אך בחידושי המאירי מפורש שהכוונה היא לרבינו אפרים.

28 הבית מאיר (סי' ססד ס"ב) תמה על הרמב"ם שפוסק בפסי ביראות כחכמים, וא"כ בעיר המוקפת חומה ורחובותיה רחבים ט"ז אמה ומפולשים משער לשער מדוע הוו רשות הרבים שיצטרכו דלתות, הרי יש שם ד' מחיצות, שעדיפים מפסי ביראות שבהן לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. (ראה שהביא מדברי התוס' והריטב"א שם כב,א, ומפירוש המהרש"א שם). והעלה בדעת הרמב"ם שהואיל ולא מבטלי רבים מחיצתא בביראות אע"פ שהפרוץ בהן מרובה על העומד, אך תועלתן היא משום היכר הריבוע, א"כ בעיר המוקפת חומה שהעומד מרובה על הפרוץ, כיוון דלא מבטלי רבי מחיצתא, א"כ מדינא הוי רשות היחיד גמור, ואם השערים יותר מ' אמות אזי צריכים לצורת הפתח. ולפי זה כתב בדברי המגיד משנה שדברי הרמב"ם בריש הל' עירובין הינם שלא בדקדוק, ודברי הרמב"ם בשני כתלים הם בעיר שאין בה חומה. דבריו הם סיוע להבית אפרים, אך הדוחק בהם גדול.

הרב אליעזר צבי רייכמן

## בשיעור כדי אכילת פרס באכילת מצה אם משעת לעיסה או משעת בליעה

הרע"ב מתחלת הלעיסה דבאיסורין ודאי בעינן לעיסה, דבגמ' בחולין קג: נ"מ בין ר"י לר"ל א"ה הנאת גרונו בלא מעיו משמע דהנאת גרונו לכו"ע בעינן, וא"כ לעיסה היא תחלת האכילה משא"כ במצה דדינא בלע מצה יצא א"כ אפי' אי נימא שאי לעס מתחיל האכילה מהלעיסה נימא דל מהכי הלעיסה יצא בבליעה ואי מהלעיסה עד סוף הבליעה הוי יותר מכדי אכילת פרס נשער משעת בליעה הראשונה עד האחרונה.

והנה בגמ' בכתובות ל: דנו לענין זר שאכל תרומה ואומרת הגמ' שם נ"מ בין אביי לרבא אי אמרי' קלב"מ במיתה בידי שמים, והק' הגמ' מכי לעסי' קני' מתחייב בנפשו ל"ה עד דבלע. א"כ לכאורה ראי' דעיקר אכילה הוי משעת בליעה דהא לא מחייב עד דבלע, וא"כ נימא גם לענין צירוף אכילה דכזית בכדי אכילת פרס משערין משעת בליעה.<sup>1</sup>

ולכאורה קשה דאי ננקוט כפשטיה יוצא דסוגיא דכתובות כר"ל אבל לר"י שאהנאת גרונו מחייבים א"כ מתחייב בנפשו כבר משעת לעיסה וא"כ חיוב ממון ומיתה בהדי הדדי קאתי.

אולם י"ל שזה ברור בין לר"י ובין לר"ל כל אכילה בעינן גם בליעה דאכילה הוי לעיסה עם בליעה רק חלקו על מה מחייבים לאחר שהי' אכילה ע"י לעיסה ובליעה לר"י על הנאת גרונו ולר"ל לא סגי בזה אלא בעינן גם הנאת מעיו אבל ודאי אי ל"ה בליעה לא חשיב אכילה ואינו חייב.

ולפי"ז פשוט שאין להביא ראי' מהגמ' בכתובות לנדון דידן דודאי לא מחייב עד

הנה יסוד הדין דבעי ומצטרפי אכילת כזית בכדי אכילת פרס הוא מהמשנה בפ"ג דכריתות מ"ג דחכמים אומרים (לענין אכילת איסור) דהשיעור הוא כזית בכדי אכילת פרס. וזהו המקור לכל דיני צירוף אכילות שכזית בכדי אכילת פרס חשיב אכילה אחת ואי אכל תוך כדי שיעור זה חשיב שאכל כזית בבת אחת, ובכל מקום מצטרף חוץ מאבר מן החי לשי' רש"י בחולין קג: שכיון שחידוש הוא לא מצטרף לאכילה אחת אא"כ אכל בבת אחת אבל צירוף בכא"פ לא מצטרף לאכילה אחת.

ועפי"ז כתב המג"א בס' תע"ה סק"ד דלכתחילה באכילת מצה בעינן בבת אחת ול"מ צירוף בכדי אכילת פרס, ולמד המג"א כמו שלענין אמ"ה אמרי' דהא דמצטרף ככא"פ חידוש הוא וזה נאמר בשאר איסורין אבל באבר מן החי שהוא עצמו חידוש אין לך בו אלא חידושו, ה"ה לענין מצוות שע"ז לא נאמר החידוש של צירוף בכדי אכילת פרס.

היוצא מדברי המג"א שלולי הסברא שאין לך בו אלא חידושו שוים מצוות לאיסורין וא"כ התם בכריתות פי' הרע"ב אם שהה בלעיסת שני חצאי הזתים מתחלת האכילה עד סוף בליעתן מצטרפי, וכ"כ בתפארת ישראל שם אם שהה בלעיסה ובליעה מתחלה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף, משמע שהמודד הוא מתחלת הלעיסה.

אולם יש לדחות דאח"כ התם הוא היסוד לכל דיני צירוף וצ"ל מתחלת האכילה עד סוף האכילה כדי אכילת פרס ולכן כתב שם

1 ומצאתי שהגאון ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א ר"י חוג חת"ס בקובץ נזר התורה שנה ה' גליון ב (י) ניסן תשס"ה מביא ראי' מהגמ' בכתובות ועיי"ש שמאריך בכל הענין.

ולהריב"ש יוצא דאיסורין ומצוות וברכת הנהנין דין אחד להם שלא חשיב אכילה עד הבליעה, אבל לענין כזית בכדי אכילת פרס לר"י שהנאת גרונו מחיבת ודאי נמוד משעת לעיסה בכל המצוות והאיסורין, אולם זה דוקא באיסורין ושאר מצוות אבל במצה שפיר י"ל דהמודד משעת בליעה דשאני מכל המצוות דהא בלע מצה יצא.

ובעצם דברי הריב"ש שדימה איסורין למצוות שהכל תליא בהנאת מעיו ליחשב אכילה, בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"נ כתב שמסברא הכל משערין בהנאת גרונו ואז כבר חשיב אכילה, וכ' שכ"כ החתם סופר בתשובה המודפסת בחי' הרמב"ן עמ"ס קידושין, אולם מביא מהפנים מאירות ח"ב סי' ה' שמחלק בין איסורים למצוות וברכת הנהנין, דבברכת הנהנים לא מחייב אי לא היה הנאת מעיו, וכ"כ המחצית השקל בסי' תע"ה סק"ד דפשיטא ליה דבמצוות בעינן הנאת מעיו.

ומק' המהר"ם שיק מדברי הריב"ש שחזינן שאפי' שקיי"ל כר"י יוחנן שהנאת גרונו היא המחייבת ל"ה אכילה בלא בליעה, וא"כ לגבי שיעור כדי אכילת פרס ניזיל משעת לעיסה. אולם זה נאמר רק בשאר מצוות ולא באכילת מצה שבלע מצה יצא. ובפרט לפנים מאירות והמחצית השקל שהקובע במצוות הוא הנאת מעיו יש למדוד משעת בליעה.

ובדברי המחצית השקל שדן להסביר דברי המג"א שצריך לבלוע בבת אחת דלא נתחדש בזה כזית בכדי אכילת פרס כאבר מן החי, משמע דהדין הוא בבליעה רק למג"א צריך לבלוע בבת אחת, ואי לא ננקוט כמג"א ונימא דסגי בכזית בכדי אכילת פרס הוי משעת בליעה דהנ"מ היא רק אי בעי בב"א או סגי דא"כ ואי בב"א קאי על הבליעה ה"ה בכזית בכדי אכילת פרס נמדד מהבליעה.

וכדברי הריב"ש נראה כמור וקציעה סי' קס"ז על קושית המג"א על השל"ה שאי הפסיק בדיבור בין לעיסה לבליעה א"צ

שיבלע דלא חשיב אכילה אבל לאחר שבלע דחשוב שאכל שפיר יש לדון מהיכן השיעור משעת לעיסה או משעת בליעה ואת"ל משעת לעיסה מה הדין במצה דבלע מצה יצא.

וכן נראה מדברי הריב"ש דכל זמן שלא בלע אפי' לר' יוחנן לא חשיב אכילה, דהריב"ש בסי' רפ"ח מדמה איסורין לברכת הנהנים שכתב להביא רא' דאין איסור דאוריתא בטעימת אוכלין האסורים בלא בליעה, מהא דמטעמת אינה חייב בכרכה, חזינן דטעימה בלבד לא שמה אכילה מדאוריתא וכל האיסור הוא רק שמא יבא לבלוע מעט וחצי שיעור אסור מן התורה. ונראה מדבריו דאפי' לר"י שקיי"ל כדבריו דמחייב אהנאת גרונו אבל בעינן בליעה דבל"ה ל"ה אכילה מדאוריתא.

אולם לכאורה ק' מהסוגיא שם בחולין קג: דהגמ' אומרת נ"מ בין ר"י לר"ל כאבר מן החי שחלקו בפנים ואח"כ בלעו בזה אחר זה דלר"י חייב דהא נהנה גרונו מכזית בבת אחת ולר"ל פטור דלא נהנה מעיו מכזית בב"א (כך הביאור שם לפירש"י) והא הכא ל"ה בליעה דבבליעה ל"ה בבת אחת ובכל זאת חייב לר' יוחנן. וכן רא' מהנ"מ השני דמנתה הגמ' שם גבי צירוף מה שנמצא בין החניכיים דלר' יוחנן מצטרף דגרונו נהנה ולר"ל לא, והא הכא מה שנמצא בין החניכיים לא בלע כלל ובכל זאת מצטרף לר' יוחנן, וא"כ חזינן שלר' יוחנן א"צ בליעה כלל.

אולם יש לדחות ולומר שודאי שם אכילה נעשה רק ע"י בליעה גם לר"י, ורק לענין כזית מצרפים גם מה שבין החניכיים משום שכיון שבלע יש פה אכילה רק בשביל אכילה חשובה בעינן כזית א"כ י"ל לאחר שיש פה מעשה אכילה וחשיב אכילה כיון שהמחייב הוא הנאת גרונו מצטרף לחייבו גם מה שבין החניכיים ומה שהי' כזית בפיו בבת אחת כאבר מן החי, אבל בלא בלע כלל ל"ה אכילה.

לאו דוקא דהא לא סגי בלעיסה בלבד דהא בעינן בליעה ג"כ דהא ודאי לעס מצה לא יצא, אלא כוונתו לבליעה ומיירי שלא היה שהות כמעט בין לעיסה לבליעה א"כ ה"ה גבי לעיסה ראשונה.

והנה החתם סופר בשו"ת או"ח סי' קכ"ז דימה אכילת מצה לאיסורים וכמו באיסורים בלע חצי זית והקיא וחזר ובלעו לר"י שהמחייב הוא הנאת גרונו ולכן חייב וקיי"ל כר"י, ה"ה במצוות ובלע חצי זית מצה והקיא וחזר ובלעו יוצא ידי המצוה, וכתב שכן משמע מהפנים מאירות ח"ב סי' כ"ז, והוכיח כן מקושית תוס' שיצאו במצה חדש דתייתי מ"ע דמצה וידחה ל"ת דחדש, ואי אכילת מצה אין מקימים רק בהנאת מעיו א"כ ל"ה בעידנא דהאיסור עוברים בהנאת גרונו והמצוה רק בהנאת מעיו, אלא ודאי גם המצוה מקים בהנאת גרונו.

והי' נראה להביא ראיה מדבריו לענינינו דחזינן דלמד דמקיים המצוה בלעיסה לבד וא"כ ודאי יש למדוד כזית בכדי אכילת פרס מהלעיסה, אולם י"ל דרק הביא רא"י דמקיים גם בלעיסה ולכן הוי בעידנא קיום המצוה והאיסור של חדש, אבל שפיר א"ל דמקיים המצוה גם בבליעה לבד וא"כ אפשר למוד כבא"פ משעת בליעה.

ומדברי החתם סופר נראה שנקט לא כדברי הריב"ש שהבאנו לעיל, דמדברי הריב"ש נראה שאפי' לר"י שמחייב אהנאת גרונו אבל בעינן בליעה ובלא בליעה לא הוי אכילה ובין באיסורין ובין במצוות מחייב רק לאחר הבליעה, וא"כ מה ראית החתם סופר דבמצוות גם הקיום הוא בהנאת גרונו, אפשר בהנאת מעיו ובכל זאת הוי בעידנא דכיון דגם בשביל האיסור בעינן בליעה כדי שיחשב אכילה נמצא דעובר על חדש רק לאחר הבליעה והמצוה גם מקיים לאחר הבליעה, רק אפשר לחלק דהאיסור עובר מחמת הנאת גרונו והמצוה מקיים מחמת הנאת מעיו ומאי קושיתו, אלא ודאי נראה מדברי החתם סופר שלמד דלר' יוחנן שמחייב משום הנאת גרונו חייב מיד

לחזור ולברך, והק' המג"א הא על טעימה בלבד א"צ לברך נמצא שהברכה קאי על הבליעה א"כ נמצא הפסק בין ברכה לאכילה, ותי' המור וקציעה דאי בלע לבסוף חשיב האכילה משעת לעיסה נמצא דיש לברכה על מה לחול והוי כשח באמצע האכילה, והביא רא"י מדברי ר' יוחנן שחייב על הנאת גרונו, וכתב אע"ג דבפ' אלו נערות אמרי' כיון דלעסי' קני' מתחייב בנפשו לא הוי עד דבלעי'.

ולא ביאר המור וקציעה מה באמת החילוק בין הגמ' בכתובות להפסק בין ברכה לבליעה דנראה בקושיא דדימה איסורין לברכה. ונראה כונתו כהריב"ש דודאי בשביל שם אכילה בעינן גם בליעה ולכן באיסורין אינו עובר עד דבלע וזה הגמ' בכתובות, משא"כ לענין ברכת הנהנין שבלע לבסוף נמצא האכילה מתחלת מהלעיסה והברכה חלה לכן ל"ה הפסק. אבל זה דוקא שם בברכת הנהנין דאמרי' דהאכילה התחילה מהלעיסה אבל במצה י"ל דל מהכא הלעיסה וא"צ להגיע לתחלת האכילה ללעיסה דהא בלע מצה יצא אפשר למדוד משעת בליעה ראשונה.

ובר' מנוח בפ"ב משביתת עשור ה"ג כתב להסביר דברי הרמב"ם מדוע במאכל השיעור בכדי אכילת פרס ובמשקה כדי שתית רביעית, דבאכילה איכא לעיסה, וי"ל דכיון דאיכא לעיסה שלאחר בליעה ראשונה לכן בעי שיעור יתר. אולם א"צ להגיע לזה דהתם מיירי ביוה"כ דבעי לעיסה ככל האיסורים לכן השיעור הוא עם הלעיסה ונמדד ג"כ משעת לעיסה משא"כ במצה כנ"ל.

והי' נראה להביא רא"י מדברי החק יעקב בסי' תע"ה סקכ"ה שכתב שלשון השו"ע שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכא"פ היא לאו דוקא, אלא כונת השו"ע שלא ישהה בין לעיסה ראשונה ללעיסה אחרונה יותר מכא"פ. ומשמע מדבריו שהשיעור נמדד מלעיסה ראשונה. אולם יש לדחות דהא ודאי לשונו שכתב לעיסה אחרונה היא

ק"ח (תרכו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

שפיר לא הוי מצוה הבאה בעבירה דלמצוה א"צ את העבירה דהעבירה לא הביאה המצוה, והראשונים למדו כיון שלכתחילה בעינן לעיסה חשיב שהעבירה הביאה המצוה.

וא"כ לפי"ז אפשר לומר שאפי' לכתחילה אפשר למוד כבא"פ משעת בליעה, דאע"פ שכתבו הראשונים שבלע מצוה יצא רק בדיעבד, זה אי בלע אבל למדוד כבא"פ סגי דמה שצריכים בכלל כזית כדי שתהי' אכילה חשובה דהרי פחות מזה ג"כ חשוב אכילה דהא חצי שיעור אסור מן התורה, ולהחשיב שאכל אכילה חשובה סגי בזה אי בבליעה הי' כבא"פ דהא בלע מצוה יצא, נמצא שאכל המצוה בכא"פ וכיון שגם לעס בפועל יוצא בזה מצוה לכתחילה.

ואין להביא ראי' מדברי הא"ר החק יעקב והגר"ז שמביאם המשנ"ב בסי' תע"ב סק"ט שמ"ש בשו"ע שצריך לאכול ב' הכזתים יחדיו, אין מחויב לבלעם יחדיו אלא צריך להכניס לפיהו ב' הכזתים בבת אחת ולרסקם אבל בולע כזית אחד ואח"כ השני, וא"כ ראי' שעיקר האכילה זוהי הלעיסה וא"כ נימא גם לענין שיעור בכא"פ נימא מתחלת הלעיסה.

זה אינו דהתם לענין הפסק בין ברכת על אכילת מצוה לאכילה, ע"ז אמרינן כיון שהתחיל מעשה האכילה שוב לא הוי הפסק וודאי הלעיסה הוי תחלת מעשה אכילה וכמ"ש במור וקציעה לענין ברכת נהנין לישב קו' המג"א על השל"ה, ולכן צריך להכניס ב' הכזתים ביחד ולרסקם שאז יתחיל מעשה האכילה ושוב לא הוי הפסק אי בולע כזית אחד לפני השני.

נמצא שאין שום ראי' מדברי הראשונים והפוסקים לענין שיעור כזית בכדי אכילת פרס במצות אכילת מצוה אי הוי משעת לעיסה או בליעה. או בליעה ראשונה, א"כ אמרינן מסברא שהוי משעת בליעה ראשונה כיון שבלע מצוה יצא וחשובה אכילה הבליעה לענין מצוה נמצא שבאכילה זו

כשנהנה אפי' כשעדיין לא בלע ולכן הק' דאי במצוות בהנאת מעיו מקיים המצוה א"כ לא הוי בעידנא ומאי קו' תוס'. ולדבריו פשוט מדוע לר' יוחנן בין החניכיים מצטרף לכזית בכדי אכילת פרס דא"צ בליעה כלל.

והנה הביאור הלכה בסי' תכ"ד ס"ד על דברי השו"ע שאין יוצאים במצה גזולה (דבעינן לכם מלחם לחם מדברי הגמ' סוכה לה.) מביא דברי רעק"א שמביא דברי הריטב"א בסוכה לה. מדוע בבבלי לא מוזכר פסול של מצוה גזולה משום דכי לעסי' קני' נמצא ששלו הוא ולא הוי ג"כ מצוה הבאה בעבירה דהמצוה לא נעשית ע"י העבירה. וכתב שאע"פ שלהלכה קיי"ל כרוב הפוסקים שאין יוצאים במצה גזולה לענין ברכה לא יחזור ויברך אי אכל מצוה גזולה, וכתב הביאור הלכה בסוגרים שהראשונים שחולקים על הריטב"א ס"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה דחשיב שהקנין בא ע"י המצוה דאף שבלע מצוה יצא מ"מ כיון שלכתחילה בעינן לעיסה נמצא שתחלת המצוה היא הלעיסה ואז לא הוי שלו נמצא מצוה הבאה בעבירה.

א"כ לכאורה י"ל כמו גבי מצוה הבאה בעבירה לא אמרינן דל מהכי לעיסה והבליעה לא היתה בעבירה אלא כיון שלכתחילה בעי לעיסה הכל אכילה אחת וחלק מהאכילה היתה בעבירה, ה"ה לענין כזית בכא"פ נימא כיון שלכתחילה בעינן לעיסה נמצאת הלעיסה חלק ממעשה האכילה ונמדוד כבא"פ מהלעיסה.

אולם שפיר יש לחלק דהתם כיון שלכתחילה בעי לעיסה ודאי הוי חלק ממעשה המצוה נמצא דמצוה זו נעשית בעבירה כיון שחלקה נעשתה בעבירה, משא"כ לענין כזית בכא"פ צריך שתאכל כזית בכא"פ ואי בלע מצוה יצא ודאי שבליעה סגי למצוה א"כ בשביל לעשות אכילה חשובה שהיא כזית שפיר י"ל דהוי אכילה חשובה יוצא המצוה. ואפשר לומר דבזה פליגי הריטב"א והראשונים, דהריטב"א למד כיון שבלע מצוה יצא

לנגעים פ"ג מ"ט שמפרש שיעור כדי אכילת פרס הוא בפת חיטין בלפתן, היא משום שבזה נמהר אכילתו ולא יצטרך ללעוס אותו שיעור רב, אלמא חשבינן השיעור מתחלת הלעיסה ולא מבליעה הראשונה. אולם לכאורה יש לדחות ראיתו מנגעי בתים לאכילת מצה, דהתם שיעור שהי' היא באכילה רגילה עם לעיסה, משא"כ באכילת מצה כיון שבלע מצה יצא סגי בכא"פ משעת בליעה.

והנה הביא שם ראי' שמודדים משעת לעיסה מדברי השער הציון בקס"ז סק"ל דמדינא מותר לשיח בתוך הלעיסה ראי' שהאכילה מתחלת מהלעיסה, זה אינו דהראיה היא רק לענין ברכת הנהנין ולא לענין אכילת מצה כנ"ל. ומה שהביא ראי' מדברי המקור חיים בסי' תנ"ד סק"א דחשיב מצוה הבאה בעבירה מצה גזולה משום שהלעיסה צורך האכילה, א"כ ראי' שמודדים משעת לעיסה, זה אינו כמ"ש בדברי הביאור הלכה דלענין מצה הבאה בעבירה כיון שצורך המצוה חשיב חלק ממעשה המצוה ליחשב מהב"ע משא"כ לענין שיעור כבא"פ כיון שבלע מצה יצא סגי בכא"פ משעת בליעה הראשונה ופשוט. ולענין ברכה אחרונה. בשבט הלוי ח"ט סי' קצ"ג ר"ל דאזלינן כבא"פ משעת בליעה, ואמנם כתב שם שלענין אכילת מצה משעת לעיסה אבל כתבתי הנראה לענ"ד מה שיצא מראיות הגמ' הראשונים.

היוצא מהדברים דלענין ברכה ראשונה ואיסורים אזלינן משעת לעיסה, ולענין אכילת מצה אזלינן משעת בליעה ראשונה.

היתה אכילה חשובה של כזית כיון שבבליעה הי' צירוף א"כ בכל מעשה האכילה הזו היתה אכילה של כזית ויוצא בזה לכתחילה.

והנה נראה דדין זה אי חשיב מתחלת לעיסה או בליעה, תליא במחלוקת ראשונים. דהנה תוס' בפסחים כז: ד"ה מכלל כתב דאכילה לא חשיב לגמרי הנאתן וביעורן שוה אלא הנאה אחר ביעורן ואי נימא שלעיסה עיקר האכילה או לכה"פ תחלת האכילה א"כ הוי הנאתן וביעורן שוה, אלא ודאי עיקר האכילה זוהי הבליעה והלעיסה הוי תנאי לאכילה וטפל אלי' לכן חשיב אכילה הנאתן אחר ביעורן. אולם ר' חננאל בסוכה מ. כתב דאכילה חשיב הנאתן וביעורן שוה, דכתב שם דנהנה חכו מן המאכל בשעת לעיסתו כשנתבער הפרי נמצא הנאתן וביעורן שוה. נמצא דפליגי ממתי מתחלת האכילה, וא"כ י"ל גם לענין כבא"פ יהי' נ"מ דלתוס' משעת בליעה ולר"ח משעת לעיסה.

אולם יש לדחות ולומר דהאי ודאי באיסורים קי"ל כר"י שהנאת גרונו מחייבת, אלא כמ"ש בריב"ש דיש תנאי שיבלע ובזה פליגי תוס' והר"ח דתוס' למד כיון שבענין שיבלע אז חשיב אכילה, והר"ח סבר כיון שלמעשה מתחילה האכילה מהלעיסה אז חשיב אכילה, אבל לענינינו במצה דבלע מצה יצא כו"ע מודו דמשעת בליעה.

שוב מצאתי שבספר פסקי תשובות סי' ר"י סק"א בהגהה מביא בזה פלוגתא, דבספר שו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' ר"ס כתב עפ"י דברי הרמב"ם בפ"י המשניות

## הרב שמואל רבינוביץ

## בענין שמיעת ברכת כהנים למי שכבר שמע

כידוע, בכותל המערבי מתקיימים מנינים רבים לאותה תפילה ופעמים אף לתפילות שונות כגון שחרית ומוסף, בזמנים סמוכים ואף מקבילים. נשאלתי האם יש חובה או ענין על הישראל שהתברך בברכת כהנים לעבור למנין נוסף כדי לשמוע ברכת כהנים, פעם נוספת.

## א

וכו' דאמר רבי יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפלתו על ישראל תועבה וכו' ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן, ע"כ. ותוך לשונו שכתב: אינו מוציא את ישראל ידי חובתן, מוכח דס"ל דחובת הישראל להתברך מפי הכהנים כשיטת החרדים. וכן נראה שיטת התוס' בסוטה לט, ד"ה עד שיכלה, שכתבו דגבי ברכת כהנים לא אמרינן תרי קלא לא משתמעו איידי דחביבי להו, וכדאמרינן גבי מגילה. והק' בעל הקרן אורה דמה דמיון הוא זה, דדוקא בקריאת המגילה שיש עליו חובה לצאת ידי חובתו אמרינן דכל שחביבא ליה נותן לבו לשמוע על מנת לצאת ידי חובתו, משא"כ ברכת כהנים שאינה מחובת הצבור אף אם חביבא ליה מאן יימר שגם בכגון דא אמרינן שנותן דעתו לשמוע. ובס' תורת קנאות שם דחה דבריו ממה שמפורש בספרי שחובת הצבור לשמוע ברכת כהנים ויליף לה מאמור להם, והביא לדברי החרדים. ועכ"פ העולה מתוס' הנ"ל דמצוה מוטלת על הישראל להתברך.<sup>1</sup>

גם מדברי המהרש"א [ראש השנה כז, ב ד"ה ושמע קול שופר] משמע כן, שכתב שברכת כהנים לישראל בעי לצאת ידי חובה, ע"ש. ולכאורה מה חיוב יש על הישראל

כתב בס' חרדים בדין מצוות עשה מה"ת התלויות בפה [הובא בביאור הלכה ריש סי' קכח] וז"ל: לברך כהן את ישראל שנאמר [במדבר ו, כג] כה תברכו את בני ישראל. וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה, ע"כ. וכן כתב המבי"ט בספר אגרת דרך ה' [נעילת שערים פרק א אות טו, נדפס מחדש בסו"ס הישר מהדורת אשכול] וז"ל: הנהן שיברך את ישראל וישראל יקבלו ברכתו ולא יאמר מה תועיל ברכת הדיוט זה, והרי הם בכלל המצוות. וכן משמעות דבריו בס' קרית ספר פי"ד מהל' תפילה שכתב דעניית אמן על ברכת הכהנים הוא מן התורה ויזהרו בה מאד. וכן כתב ההפלאה בכתובות כד, ב [ע"ד רש"י ד"ה דאיסור עשה] בביאור שיטת החרדים. והוסיף דאע"ג שבתורה לא מצינו ציווי זה אלא על העושה, כלומר הכהנים, מ"מ המצוה על שניהם, וכמו במצות יבום שבקרא מפורש שהיא מצותו של היבם וכמו שנאמר יבמה יבוא עליה, והמצוה עשה גם עליה. וכ"ד רעק"א בהגהותיו ריש ס' קכח שהביא את דברי החרדים בסתם.

ובפי' הראב"ד למס' תמיד [סוף פרק ו] כתב וז"ל: ובספר המקצועות מצאתי כתוב

1 ובס' הליכות שלמה ח"א פרק עשירי [דבר הלכה אות ד] הובא מחי' בכת"י למו"ר הגרש"ז אויערבך זצ"ל עמ"ס ראש השנה [כז, א] שהעלה דממה שלא הוכיחו בגמ' שם דתרי קלי מתרי גברי משתמעו מברכת כהנים, דאע"ג שיש מצוה על השומעים מ"מ מברכים כמה כהנים ביחד, משמע דאין החיוב בברכת כהנים אלא לעמוד ולהקשיב ולא להסיח דעת, אבל אין צריכים לשמוע התיבות ממש כבקריאת המגילה, וסיים דיש פנים לכאן ולכאן. ובאמת שדבריו צ"ב, דלפי דברי התוס' הנ"ל בסוטה אין ראייה, דאמרינן איידי דחביבי להו משתמעו.

## ג

אלא דיש לתמוה טובא חדא, דמהיכי תיתי לעשה זה, דלא נאמר בתורה עשה אלא על הכהן ולא על ישראל. וכבר כתב הערוך השולחן או"ח סימן קכ"ח ד, וז"ל ודע שיש מי שכתב שגם על ישראל יש מצווה שיתברך, ולא דוקא הוא, דהיכן מצונו מצות עשה זו, אלא כלומר חיוב יש עליו להתברך מהכהנים, ואם אינו חושש לזה הוי כבועט בכרכותיו של הקב"ה וראוי לעונש. עכ"ל.

אך ביותר תמוה דהרי מבואר בגמ' סוטה ל"ח ע"א דילפינן מאמור להם דצריך קריאת כהנים שיעלו לברך, וכך נפסק בשו"ע דצריך קריאת כהנים, ובאופן שאין קריאה אינם מחויבים לברך ולא בטלו עשה, ואם כן ישראלים יהיו מחויבים יותר מהכהנים, דבישראלים לא נאמר תנאי זה דאמור להם, ואם ישראל לא יבוא לביהכנ"ס כלל ביטל עשה, וזה לא יעלה על הדעת דישאל מחויב יותר מהכהן, וראיתי בספר כרם נטע על מסכת סוטה שהעיר דלדברי החרדים ישראל בטל עשה בלא בא לביהכנ"ס להתפלל אבל הכהן לא ביטל מהטעם הנ"ל, אבל באמת נראה דלא מסתבר דבר זה כלל. גם יש להעיר דלדברי הפלאה והמנח"ח דהוי חיוב עשה על ישראל להתברך למה כתב החרדים בלשון זה מצות עשה לכהן לברך את ישראל, וישראל העומדים וכו' הם נמי בכלל המצוה, דמשמע מדבריו דהעשה נאמר רק על כהן ומ"מ גם לישראל יש מצוה להתברך.

ובאמת בספר דבר אברהם ח"א סימן ל"א הביא דברי הפלאה דמשמע מדבריו דהעשה על ישראל להתברך כמו העשה של הכהנים לברך, והוא דוחה דברים אלו וכתב דעל הכהנים הוי חיוב עשה ומחויבים לחזור אחר ישראלים לברכם, אבל הישראלים אין עליהם חיוב כלל לחזור אחר ברכת כהנים, אלא שהמצוה רק בזמן שהכהנים מברכים להתברך, וכדמשמע

דבעי לצאת ידי חובה. ומוכח דס"ל למהרש"א דגם ישראל מחוייב בזה ולכך בעי כונה ע"מ לצאת ידי חובה.

ומאידך מצונו מפקקים על דעה זו. יעוי' בריטב"א סוכה [לא, ב] ד"ה אמר מר שפורש בדבריו שאין חיוב על ישראל להתברך דמצוה דכהן היא. וראה מנחת חינוך [מצוה שנח] שהעיר מדברי הריטב"א ע"ד החרדים. ובשו"ת חתם סופר או"ח סי קסז כתב שכן דעת רוב הפוסקים. אמנם בתשו' כב כתב להיפך וז"ל: שהכהן בא להוציאם יד"ח שמוטל על הישראלים להתברך כמ"ש הרא"ם בספר יראים, עכ"ל, וכבר הובאה סתירה זו בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' יב יעו"ש. [ומה שציין החת"ס ליראים לא נמצא שם כלל, וברור דטעות הוא וצ"ל חרדים].

## ב

יש לדון בדעת החרדים דסובר דיש מצוה על ישראל להתברך, אם כוונתו דהוי עשה גמור על ישראל להתברך וכמו דיש עשה על הכהן לברך, או דהוי דין אחר, ובהפלאה בכתובות כ"ד ע"ב [בדברי הרש"י ד"ה דאיסור עשה] כתב לישב קושית התוס' "לא ידע ר"י מה איסור עשה יש בור העולה לדוכן", וכתב הפלאה דלדברי החרדים דיש עשה על ישראל להתברך, זה דוקא העומד פנים כנגד פני הכהנים, אם כן זה העולה לדוכן מבטל עשה זה המוטל עליו להתברך כיון דעומד בצד הכהנים ולא למולם, ומבואר דהבין דהוי חיוב עשה גמור על ישראל להתברך וישראל שאינו מתברך ביטל עשה, וכן נראה בדברי המנח"ח מצוה שע"ח שכתב דלדברי החרדים דיש עשה על ישראל להתברך, נשים ועבדים יהיו פטורין ממצוה זו לדעת הסוברים דנשיאות כפים אינה נהגת בלילה, דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים ועבדים פטורים בה, ומבואר דלמד דהוי חיוב עשה על ישראל להתברך ודן לפטור נשים ועבדים מחיוב זה מדין מצות עשה שהזמן גרמא.

בכלל המצוה. ודומה למצות פריה ורביה שאינה מתקיימת בלא שישא אשה, ועכ"ז האשה אינה מקיימת מצוה זו אלא מסייעת לבעל בקיום מצותו. ויעוי' בר"ן ריש פ' שני דקדושין דמישב לפי יסוד זה את המצוה האשה מתקדשת בה ובשלוחה, ובגמ' מבואר דבה עדיף מבשלוחה משום דמצוה בה יותר מבשלוחה, ותמה הר"ן דאיזה מצוה יש על האשה להתקדש. ומישב לפי סברא הנ"ל, דמצותה בהיותה מסייעת לבעלה. אלא דעדיין צ"ב שיטת הר"ן, וכי נימא דכל מצוה שנעשית בשיתוף עם אחר כגון צדקה, כבוד אב ואם וכדו' יש קיום עשה לשותף בזה שמסייע למקיים המצוה. ואולי יש לחלק ולומר שכל דברי הר"ן נאמרו דוקא לענין פריה ורביה דהאשה פועלת ועושה מעשה, אבל בענין שאכן מסייע לנותן בעצם קבלתו אבל אינו עושה שום מעשה, בזה אינו נחשב כשותף בקיום המצוה. נמצא לפי"ז דישאל המתברך מהכהן דאינו אלא כלי לקבול הברכה והוי בגדר מסייע כעני, דלא שייך לשתפם בקיום המצוה ממש.

ונראה דאפשר לבאר את שיטת החרדים באופן אחר קצת, דלכאורא מלשון החרדים משמע דהישראל הם ממש בכלל קיום המצוה גופא, ולפירוש מהר"י אסאד בתשו' הנ"ל אין הישראל חלק מקיום מצות ברכת כהנים אלא רק בגדר מסייע בלבד. ולכן נראה לומר, דהנה בגמ' בסוטה איתא: תניא אידך כה תברכו, פנים כנגד פנים. ומבואר דגזוה"כ היא שצורת ברכת כהנים הוא באופן של פנים כנגד פנים. [ויעוי' ברמב"ם [פי"ד מהל' תפלה הי"א] שמנה לדין זה בהדי שאר ההלכות דדרשינן מכה תברכו, ומשמע דכולן לעיכובא].<sup>2</sup> ואם כן יש לישראל שותפות בקיום המצוה בזה

בלשון החרדים. אבל באות ב' כתב דבשעה שמתברכים אז מחויבים הם לקבל הברכה, ומבואר שהבין דהוי באמת חיוב עשה על ישראל, אבל זה חלוק מכהנים בזה שכהנים צריכים לחזור וישראל לא, וצ"ע חלוקה זו, דממנ"פ אם יש חיוב עשה להתברך מהיכי תיתי דרק כשהכהנים מברכים הם מחויבים וכשאינם בצבור אינם מחויבים. גם צ"ע דבסו"ד כתב, דאפשר לומר דהמצוה על ישראל להתברך נלמד מהא דדרשינן אמור להם שצריך הצבור לקרות אותם, ומזה מוכח שהצבור מחויב להתברך ולכן צריך לקרות לכהנים, [ולפי"ז רוצה לחדש דבכהן יחידי אף אם זה דאורייתא כיון שאין דין אמור להם לא יהי' בזה עשה על ישראל להתברך]. והדברים תמוהים דמהיכי תיתי באמור להם שהצבור מחויב להתברך, דבפשטות הוי גזוה"כ דהכהנים אינם מחויבין בלא קריאה, וביותר צ"ע מהגמ' בסוטה ל"ח א"ר חסדא כהן קורא כהנים ואין ישראל קורא כהנים שנא' אמור להם אמירה משלהם, ואף דזה לא נפסק להלכה מ"מ חזינן מזה דמדין הקריאה של כהנים א"א ללמוד מזה חיוב להתברך, דהכהן ודאי אין מחויב להתברך אלא לברך.

#### ד

ובאמת מצאנו דרך אחרת בביאור שיטת החרדים, והוא בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד [או"ח סי' מן], שהביא דברי הפלאה וחולק, דודאי אין מצות עשה על הישראל להתברך, דמהיכי תיתי עשה זה, אלא דמאחר ולא תיתכן ברכת כהנים אלא אם יש מקבלי ברכה, דהיינו הישראל, ובלא ישראל לא שייך קיום העשה של הכהנים לברך, ממילא נחשבים הם מסייעים בקיום המצוה, ולזה כיון החרדים במ"ש הרי הם

2 ובנדון זה יש להעיר דבשו"ע [סי' קכד סעיף יד] כתב המחבר: אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ובקול רם, והשמיט להא דפנים כנגד פנים. וכן הק' בספר כנסת הגדולה [הגה"ט ד"ה ויש] על הטור שהשמיט דין זה, ע"ש. ועי' פר"ח די"ל שהמחבר סמך על מה שפסק בסעיף כג: והעם יכוונו לברכה ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים, ע"ש. אבל עדיין ק"ק מדוע לא מנה דין זה בהדי אינך. וכתב הפמ"ג במש"ז סק"ט דלא נקט ליה בהדי אינך משום דאינך לעיכובא אבל פנים כנגד פנים אינו לעיכובא, ע"ש.

אלישיב שליט"א שהעלה דאין קיום עשה על העם שבשדות, וזה מתבאר ע"פ מה שכתבנו בביאור שיטת החרדים.

לפי הנ"ל יש לומר דזה כוונת המבי"ט שהבאנו בתחילת הדברים שכתב והרי הם בכלל המצוה, [ומה דהבאנו לדייק בלשון התוס' בסוטה ל"ט שכתבו לשון דהכהן מוציא דמשמע דיש חיוב על ישראל להתברך, בלאו הכי יש לדחות דהרי כתבו דמוציא את אחיו שבשדות, והעם שבשדות ודאי דאין יוצאים ידי חובתם גם אי נימא כהפלאה והמנח"ח דיש חיוב עשה להתברך, ועל כרחך דאין דיוק מזה]. ויעוין בקרן אורה בסוטה דף ל"ט: שכתב דאין חיוב לשמוע ברכת כהנים בצבור, ובמנחה חריבה תמה עליו מדברי החרדים, ולפי האמור ניחא - דגם לחרדים אין זה חיוב.

ויש להוסיף דלכאורא לפי"ז הא דכתב המנח"ח בנשים ועבדים שלדעת החרדים שגם הישראלים מצווים בברכת כהנים, דאז אין הם מצווים דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי מה שפירשנו דכל כוונת החרדים דיש להישראל רק קיום עשה כדי שיתקיים המצוה ואין זה חיוב, ה"ה בנשים ועבדים יהיה להם קיום זה, ואף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא מ"מ גם בעשה שהזמן גרמא דנשים פטורות, בזה שמתברכות יש להן קיום עשה. אבל נראה דיש לדון בנשים מאופן אחר, דהנה בשו"ע כתב דבבהכנ"ס

שעומד פנים כנגד פנים, דהמצות ברכת כהנים נוצרת ומקוימת ע"י הכהן המברך מצד אחד והישראל המתברך מצד שני, ואמנם חיוב ממשי אין להם, דהעשה נאמר על הכהנים, אבל מ"מ קיום עשה יש להם בזה דהמצוה נוצרת בין שניהם, דאין הישראל המתברך רק היכי תמצי כאשה בפריה ורביה, אלא דבדין פנים כנגד פנים נתחדש דיש שותפות בקיום המצוה לישראל. ויש לדקדק כן מדברי החרדים שכתב וישראל העומדים פנים כנגד פנים הם נמי בכלל המצוה. ולפי"ז י"ל דמה שאמרו בגמ' [שם, ב] דבכית הכנסת שכולן כהנים כולן עולין לרוכן ומברכין לעם שבשדות, ודאי דקיום מצות עשה לא יהיה לעם שבשדות, רק דמהני מצד קבלת ברכה, וכמדוקדק בדברי החרדים הנ"ל דרק הישראלים העומדים פנים כנגד פנים הם בכלל המצוה. ויעוין בביאור הלכה [סי' קכח סעיף כה ד"ה יותר מעשרה] בשם הפרי מגדים שבצבור שכולו כהנים כל עיקר נשיאות כפים אינה אלא מדרבנן. ויעוין דבר שאול עמ"ס סוטה סי' סא אות יב. ונראה דאף אי נימא דפנים כנגד פנים אין זה לעיכובא אלא אסמכתא בעלמא וכמו שדייקו האחרונים מהא דבגמ' מחלקים בין אנוסים ללא אנוסים, וזה לא שייך לחלק החיוב דאורייתא, מ"מ צורת המצוה כתקונה ילפינן דהוי ע"י מברכין ומתברכין. ושור"ר בס' הערות עמ"ס סוטה למרן הגרי"ש

ולכאורה פשוט הוא דאינו לעיכובא מהא דאי' לקמן בסוגיית הגמ' שם [ע"ב] עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה רק אם לא אניסי אבל אם אניסי הרי הם בכלל הברכה, והיינו עם שבשדות, ואת"ל דפנים כנגד פנים הוא לעיכובא מה לי אם אניסי הלא אונס כמאן דעביד דמי לא אמרינן והיאך סגי בהא דאניסי, אלא מוכרח דאינו לעיכובא. אבל י"ל דבאמת הוי לעיכובא, ומה דמהני באניסי הוא כפרש"י שם ד"ה "דלא אניסי", העומדין אחורי הכהנים לא אניסי אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים הלכך אינם בכלל הברכה כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים, ע"ש. ונראה כונתו ז"ל דבעינן חלות ברכה גם מצד המקבל, ואם יש הוכחה שאין הברכה חשובה להם אין כאן מקבל והוא לעיכובא, אבל באניסי אין הוכחה שאין הברכה חשובה בעיניהם ולכן הוו שפיר בכלל הברכה. ואם כן עדיין קשה מדוע המחבר לא הזכיר דין פנים כנגד פנים בהדי אלו המעכבים, אם לא שנדחוק עצמינו לומר כתי' הפר"ח. ואפשר דלכך השמיט המחבר דין זה, דס"ל דמאי דהוי פנים כנגד פנים לעיכובא הוא משום הצבור דמראים שאין ברכת כהנים חשובה בעיניהם וכמו שפי' רש"י, ואם כן אין החסרון מצד הכהנים, ולכך לא נקט להו המחבר בין הדברים המעכבים מצד הכהנים. ועוד יש לפלפל ולהאריך טובא בזה ואכ"מ.

## קכד (תולב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ובאמת יש לדון דלא דמי לעם שבשדות דהם אנוסים דהרי החזן יכול קודם חזרת הש"ץ לעמוד לפני הכהנים, ויעוין במ"ב שכתב בהל' נשיאות כפים דבהכנ"ס שמקומות חלק האנשים הוא אחורי כהנים לא נחשבים לאנוסים דיכולים בקל לעבור ולילך כנגד הכהנים, וא"כ לכאור' גם החזן יכול לילך כנגד הכהנים קודם חזרת התפילה והפוסקים דנו בזה, ואולי זה תלוי אם איירי באופן דיש עמוד קבוע לחזן דבזה יש כבוד הצבור שיעמוד במקומו ואז דומה לעם שבשדות דאניסי, ובין מקום שאין עמוד קבוע לחזן ויכול בקל לזוז לאחוריו דבזה יש עליו חיוב, אבל באמת אפשר דבכל גווני כיון דהמנהג שהחזן עומד לפני הצבור, א"כ כמה דיכול להיות יותר לפני הצבור זה עדיף ולפי"ז בכל גווני הוי אניס ודומה לעם שבשדות.

אבל עדיין יש לדון, דאף אם נאמר דהחזן אנוס ודומה לעם שבשדות דמתברכין, מכל מקום כבר הבאנו לעיל דהא מיהת פשוט במה שכתב החרדים דיש עשה על ישראל להתברך הרי ודאי שהעם שבשדות דאינם עומדים פנים כנגד פנים אינם מקיימים מצוה זאת, וא"כ לדברי החרדים יוצא דמפסיד החזן העשה, ובפרט להפלאה והמנח"ח הוי בטול עשה באונס.

וזה מכבר ראיתי תשובה שכתב הגר"ח קניבסקי שליט"א לשואל שנתקשה בזה, דהשיב דלא קי"ל כהחרדים. ולאחר זמן ראיתי בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א בספר הערות על מס' סוטה דף ל"ח: דגם הוכיח דלא קי"ל כהחרדים דמשמעות כל הראשונים וסתומת דבריהם ש"מ דלא ס"ל כהחרדים. ודן שם על דברי האגרות משה או"ח ח"ב כ"א שכתב על דברי המשנ"ב ס"ק ע"א שהביא בשם יש מחמירין שלא יענה הש"ץ אמן על הברכה משום הפסק בתפילה, וכתב דכל זה אמור רק לענין אמן של ברכת אקב"ו, אבל אמן שעל ברכת כהנים גופא, דהוא ממעשה המצוה דחלק מברכת כהנים הוא ענית אמן של הצבור

שכולן כהנים כולן עולין לדוכן ומברכים לעם שבשדות, ובכ"ח הקשה למה הוצרך לומר שמברכים לעם שבשדות ולא נאמר שמברכים את הנשים והטף, וכתב דיש ילפותא כה תברכו את בני ישראל ולא בנות ישראל, והמג"א הקשה מהגמ' בסוטה ל"ח יעו"ש, ולכן כתב לישב באופן אחר דנשים אין ראויות לברכה בפני עצמם אלא בצירוף הזכרים, ובט"ז כתב דהטעם שלא הוזכר דמברכים הנשים דלשון יברכך הוא לשון זכר ולא שייך לנשים, ולפי"ז נראה דלא מביעא לדברי הט"ז והב"ח דהברכה אינה שייכת לנשים דלפי"ז ודאי דקיום עשה לא יהי' להם, אלא אפי' לדברי המג"א שכתב דנשים מתברכות ורק דפני עצמם אינן ראויות לברכה, מ"מ נראה שקיום עשה לא יהי' להם דהרי ביארנו דהטעם דיש קיום עשה לישראל המתברכים לדעת החרדים דזהו משום שעל ידם נהיה המצוה בזה שעומדים פנים כנגד פנים וכך צורת המצוה ע"י כהנים וישראלים, שהתורה חידשה בדין פנים כנגד פנים שהישראל אינם רק היכי תמצי לברכה של הכהנים אלא הוי שותפות בעשית המצוה, ולפי"ז בנשים שאין ראויות לברכה בפני עצמם א"כ ע"כ דהתורה לא דיברה על הנשים בדין זה של פנים כנגד פנים, וא"כ הנשים הם אינן מכשירות את המצוה, ולכן אין להם קיום עשה, [אבל בעבדים יש לדון להנ"ל דיהיה להם קיום עשה].

### ה

ועתה אחר דהגענו עד הלום נבוא לדון להלכה לגבי הש"צ דבהרבה בתי כנסיות מקום תפילת החזן הוא אחורי הכהנים, ובגמ' סוטה ל"ח: מבואר דעם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה, וברש"י פירש דמזלזלים בברכה בזה שאין באים להתברך פנים כנגד פנים כדת הלכך אינם בכלל ברכה, וצריך לומר דהחזן דומה לעם שבשדות דמבואר שם דמתברכים דכיון דאניסי לא חשוב כמזלזלים בברכה.

ומעתה בשאלה הנ"ל בחזן שעומד מאחורי הכהנים ודאי שאין עליו חיוב ללכת לפני הכהנים ואין לו בטול עשה, דלפי ההפלאה והמנח"ח בדעת החרדים הוכחנו כבר דלא קי"ל כהחרדים להלכה, ולפי הרע"א והפתחי תשובה והביאור הלכה ביארנו דסברי בדעת החרדים דהוי רק קיום עשה ולא חיוב עשה, ובכה"ג אינו מפסיד.

ן

ובאמת יש מקום עיון לכל הסברות האמורות, בין אי נימא דחיוב המצוה היא אף על ישראל או שאינו בגדר חוב אבל הוא בגדר קיום, או שאינו כלל חלק בקיום המצוה אבל הוא בגדר מסייע למצות הכהנים, היאך יכולים הכהנים לברך על נשיאות כפים, והרי קי"ל דבכל מצוה שהיא בין אדם לחבירו ויש ביד חבירו כח לעוקרו וכגון צדקה וכו' אין מברכין עליה, וכמ"ש הרשב"א בתשו' [ח"א סי' יח, ועי' בתשו' המיוחסות סי' קפט] וכן הוא באבודרהם [שער ג'].

ועוד יש לעיין במ"ש הפרמ"ג [או"ח סי' קכח במשב"ז סקל"ז] שהק' דלדעת הט"ז [שם סק"ג] דכהן אחד חייב לעלות לדוכן בלא לקרותו ואם לא עלה מעצמו עובר על ג' עשין, אם כן היאך נהגו במדינותינו [חוץ לירושלים] שאין נושאים כפים אלא ביו"ט דנמצא מבטל ג' עשין בשאר ימים. ותי' דמהני מחילת הציבור לברכת כהנים, והואיל ובשאר ימים אינם שרויים בשמחה הציבור מוחלין לו דלא ניחא להו בברכתם, ע"ש. וצ"ע כנזכר לעיל, דמאחר ויש בידי הציבור כח למחול על הברכה והדבר תלוי אף בדעתם, היאך מברכין הכהנים.

ויש לומר דמאחר ואם קראו לכהנים תו לא מהני מחילה, דבר שמוכח מתוך דברי הפרמ"ג שהק' רק מדין כהן אחד שמחוייב לברך אף בלא שקראו לו, ולא הק' מב' כהנים דשם אין חיובם אלא אחר שקראו להם ולכך אין במה שאין מברכים לבד מיו"ט ביטול עשה, לכך יכולים לברך משום דאינם תלויים באחרים. וכ"ה לענינינו, אף

אע"פ שאין זה מעכב, זה האמן עדיף אפילו מאמן יהא שמיה רבה, דמאחר דישראל המתברכין מחוייבין להפסיק ולבוא נגד הכהנים ולשמוע ולקבל הברכה כמבואר בחרדים, הם מחוייבים לענות אמן מדאורייתא דזהו חלק מקבלת הברכה, וא"כ כשנזדמן לישראל לשמוע ברכת כהנים באמצע קר"ש חייב הוא לענות אמן על הברכת כהנים ולא גרע מאיש"ר שעונה באמצע קר"ש.

איברא דיל"ע טובא איך אפשר לומר דלא קי"ל כהחרדים, אחרי דהביאור הלכה ריש סימן קכ"ח הביאו ללא חולק, וכן בפתחי תשובה בשו"ע סי' קכ"ח, ובגליון רע"א על השו"ע הביאו בלא שום חולק, וא"כ מוכח מדבריהם דנקטו זה להלכה, וזה כנראה המקור לדברי האגרות משה דקי"ל כהחרדים.

והנראה במסקנת הדברים לסדר הענין כך, דלפי הבנת ההפלאה והמנח"ח בחרדים דהוי חיוב עשה על ישראל להתברך וישראל שאין מתברך הוא מבטל עשה, בזה נקטו הגרי"ש אלישיב והגר"ח קנייבסקי דלא קי"ל כהחרדים, דאם קי"ל כהחרדים היה לשו"ע להביאו בתור הלכה פסוקה דחייב כל אחד ואחד מישראל לילך לבהכנ"ס להתברך ומי שלא הלך הרי"ז מבטל עשה, ובבהכנ"ס שאין כהנים צריכים הישראלים לילך לבהכנ"ס אחר, ועוד הרבה נפק"מ שיש לפי דברי החרדים שהי' לפוסקים להביא ומהא דלא הביאו מתבאר דלא קי"ל כהחרדים דהוי חיוב עשה, אבל לפי מה שביארנו דהוי קיום עשה על ישראל ואין זה חיוב עשה, או כדברי מהר"י אסאד דהוי מסייע למצוה, לפי"ז אין ראי' מהשו"ע שלא סובר כהחרדים כיוון דאין זה חיוב אלא קיום, ולכן הפתחי תשובה ורע"א והביאור הלכה דהביאו דברי החרדים ללא חולק דסברי כדברינו דאין זה חיוב עשה על ישראל, אלא יש קיום לישראל המתברכים או כדברי מהר"י אסאד דיש לישראל מצוה בזה דמסייעים לכהנים.

## קנו (תרלד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ברכת הכהנים וחיבתוה בעיניו, שהקב"ה בכבודו ובעצמו מביטחנו על הברכה וכמ"ש ואני אברכם, ומתוך כך חלה הברכה עליו.

עוד י"ל בנדון דידן דאפי' לדעת החרדים בדרכם של ההפלאה והמנח"ח דיש חיוב עשה על ישראל להתברך כאן דכבר קיים מצותו אינו מחוייב לילך למנין אחר, דאיתא בתוס' ר"ה כ"ח: ד"ה "הכא" דכהן שעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה כל היום, והוכיחו זה מהגמ' שם דאמר' אי בעי מברך, וא"כ לכאורא ה"ה ישראל המתברך אף אם חייב להתברך אין זה אלא פעם אחת ביום.

### ח

אמנם אף דהוכחנו דאין חיוב לילך למנין אחר מכל מקום נראה דיש ענין להתברך, וביותר יש לדון לפי איך שפירשנו בדעת החרדים דישראל המתברכים יש להם קיום עשה בזה דעומדים פנים כנגד פנים והבאנו להוכיח דלכא' זה להלכה דיש קיום עשה לישראל להתברך וכדברי הפתחי תשובה רע"א והביאור הלכה, דלכאורה לפי"ז יש קיום עשה כל פעם ופעם שמתברכים, ובפרט באופן שהכהנים במנין אחר עדיין לא בירכו באותו היום בזה ודאי דיש ענין לילך להתברך כדפירש בשו"ת יהודה יעלה שהבאנו, דלמד בדעת החרדים דהמצוה שיש על ישראל להתברך הוא בזה דמסייעים לעשה של הכהנים והוי דומה דהאשה שיש עליה מצוה בזה דמסיעת לבעל בפריה ורביה, ולפי"ז באופן שהכהנים עדיין לא בירכו ודאי דיש מצוה לישראל לילך להתברך דנמצא דהוא מסייע לעשה של הכהנים דעתה מחוייבים בו, אבל אף בלא כל זה ודאי דיש ענין לישראל לילך להתברך כמה פעמים דאף אם אין בזה עשה מ"מ קבלת ברכה יש בזה.

העולה בזה: דלהלכה אין חיוב עשה על ישראל להתברך, אמנם יש בזה קיום עשה או מסייע לעשה דכהן, ומי דלא נתברך אותו היום ואינו אנוס חייב לילך ולהתברך דאל"כ

להשיטות שיש חלק לישראל בחיוב המצוה או בקיומה כאמור, מ"מ יכולים הכהנים לברך כיון שלאחר שקראו אותם אין ביד הצד השני אפשרות לגרום לכיטול המצוה.

### ז

והנה בנידון דידן דמיירי שכבר שמע ברכת כהנים, הרי שאף לדעת החרדים ודעימיה אינו מחוייב לעבור למנין אחר בזמן הברכה כיון שכבר קיים מצותו, אלא שבכף החיים ס"י הנ"ל הביא מהבן איש חי דכשרואה כהנים עומדים לברך את ישראל אין מן הראוי שיצא אף אם כבר שמע ברכת כהנים. ובמקור חיים לבעל החוות יאיר כתב דכל שיוצא בשעה שהכהנים מברכים הוא כעין היוצא באמצע קרה"ת שעליו נאמר [ישעיה א, כח]: ועוזבי ה' יכלו [ברכות ח, א]. אלא שיש לדון שהמתפללים בכותל במנינים שונים, האם זה נחשב יוצא בשעה שהכהנים מברכים במנין אחר, או דכל מנין חשוב כבי כנישתא אחרינא לענין זה.

ובודאי שאינו מכלל אלו שבעיר ואינם באים להתברך, שמראים שאין הברכה חשובה בעיניהם לבא לבהכ"נ בשבילה ואינם בכלל ברכה, וכמ"ש בשוע"ר שם סעיף לז [וראה מ"ב שם ס"ק צו], דזה נאמר באותם היכולים לבוא, אבל עם שבשדות שהם אנוסין וטרודין במלאכתם ואינם יכולים לבוא הרי הם בכלל ברכה. וה"ה בנד"ד שאין זה בגדר האפשרי לעבור ממנין למנין במקום גדול ורב מתפללים ומנינים כמו שבכותל, דרוב הציבור טרודין בתפילתם שבאו להתפלל ולשפוך שיה במקום הקדוש שריד לבית מקדשינו, או שרוצים לצאת לביתם ואינם יכולים לשבת כל היום עד שישתיימו המנינים, והינם בגדר אנוסין. אמנם אם במנין שבו התפלל לא היו כהנים ועובר ליד מנין אחר בשעה שהכהנים עומדים לשאת את כפיהם, ודאי שמן הנכון שיתברך על ידם, שלבד מעצם קיום מצוה עשה שמקיים לדעת בעל החרדים וההולכים בשיטתו, עוד מראה בזה את גודל יקרת ענין

שנה כא גליון ד (קכד) ————— (תרלה) קכז

הוי כמזלזל בברכה, ומטעם זה העומדים  
 בכיהכנ"ס יש להם לעמוד כנגד הכהנים  
 ולכוין לקבל הברכה, ואף מי שנתברך יש  
 ענין לילך ולהתברך שוב, אך ליכא בזה  
 חיוב, רק באופן דעובר בתוך מנין  
 המתפללים דאז שלא יראה כמזלזל בברכה  
 אין מן הראוי שיצא.

וראה בס' יוסף אומץ אות תתיב וז"ל:  
 בספר חרדים כתוב וכו', א"כ מה מאד יש  
 להזהר בזה להנאת עצמו, לקבל הברכות  
 בסבר פנים יפות, ואותן הפונים עצמן  
 לשיחות בטלות אין זה כי אם התלוצצות  
 בברכות, ולכן בודאי כבד עליהם פשעם,  
 מלבד שהברכה אינה חלה עליהם.

★ ★ ★

הרב אליעזר פולק

## האם צריך להוסיף תיבות 'על הגפן' בברכת 'על המחיה' שעושים אחר קידוש שחרית על אכילת ה'מזונות'

בתוך הסעודה, כיון שהם לא שתו כשיעור מיין הקידוש וא"כ לא נפטרו בב"א שבירך על היין (אף אם כיון להוציאם) והדבר יכול לגרום מכשול אם ראש המשפחה יברך ברכת הגפן, שגם שאר המסובין יברכו.

ב. חומרת השו"ע: גם אם לא שותה יין בסעודה, מפסיד חומרא דשו"ע, שהרי כתב בשו"ע (קע"ד-ז) שכיון שי"א שמשקין בסעודה חייבים בברכה ראשונה, ראוי שינהג שיברך על מעט מים לפני הסעודה כדי לפטור המשקין שבתוך הסעודה, ואם לא יברך ב"א על הגפן הרי קי"ל שיין פוטר כל מיני משקים (וא"כ נפטרים המשקין שבסעודה בברכת היין) ומקיים את החומרא של השו"ע. ואפי" מי שתמיד לא נוהג לכתחילה להחמיר ולשתות לפני הסעודה אבל למה לו בידים לעקור דין זה (ע"י שיוסיף תיבות על הגפן) אדרבא לשתוק מיניה. ואע"פ שי"א במ"ב קע"ד-ג שלא נפטרים אלא כשהם לפניו, אמנם לכל הפחות יוצא לפי החולקים וכיון שזה גופא חומרא היא א"צ להחמיר כ"כ גם לצאת החולקים.<sup>2</sup> אבל אם יברך על הגפן, לא יוצא חומרא זו.

וכ"כ להדיא במג"א קע"ד-יא בסופו שבשבת א"צ לשתות מים לפני הסעודה לפטור עיין תהל"ד קע"ד-יב.

(ובפרט בזמנינו שכתבו כמה פוסקי זמננו שיש יותר להקפיד על חומרת השו"ע כיון

קי"ל בשו"ע (קע"ד-ו) שאין צריך לברך ברכה אחרונה 'על הגפן' על יין קידוש, אם נוטל ידיו מיד לסעודה, משום שנפטר בבהמ"ז (והטעם שם שכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה' חשיב כחלק מהסעודה ונפטר בבהמ"ז כמו כל המאכלים הבאים בתוך הסעודה)

ויל"ע כשאוכלים קוגל או מיני מזונות אחר קידוש של שחרית, בעת שמברכים בין כך 'על המחיה'<sup>1</sup> כמדומה מנהג העולם שמוסיפים גם 'על הגפן' בתוך ברכת מעין ג'. ולכאורה צ"ב מנהג זה שהרי הלכה פסוקה בשו"ע שבהמ"ז פוטר יין קידוש, וכן נוהגים כשלא אוכל מזונות אלא נוטל ידיו מיד כך נוהגים בקידוש בלילה וכן בקידוש ביום, וא"כ גם כשאוכל מזונות ומברך על המחיה על המזונות - מה צורך יש להוסיף תיבות 'ועל הגפן' בתוך ב"א, הרי היין נפטר בבהמ"ז בדיוק כמו בקידוש של הלילה.

### החסרונות בהנחה שמוסיפים 'על הגפן'

ויותר יקשה שלכאורה לא רק שאין 'יתרון' בזה, אלא אדרבא גורם כמה חסרונות בהוספה זו, ועדיף שלא יזכיר 'על הגפן':

א. אם שותה יין גם בסעודה: כדרך ששותים לחיים וכדו' יין בתוך הסעודה, א"כ ע"י הוספת 'על הגפן' בב"א, גורם שיצטרך לברך שוב 'בורא פרי הגפן', וא"כ גורם ברכה שא"צ. עוד יוצא שבני המשפחה אסור להם לברך בורא פרי הגפן על היין ששותים

1 דלענין 'על המחיה' ודאי צריך לברך לפני המזון, שאין הבהמ"ז פוטר לכתחילה את הקוגל והמזונות שלפני הסעודה (כמבואר במ"ב קע"ו-ו. קע"ה-ה. וכן בשעה"צ סי' רח-ע) ורק אם אכל עוגות בלבד שהם ספק פת כסנין דעת הבאה"ל (דלא כחיי"א) שלא יברך על המחיה לפני הסעודה שהרי הם ספק פת א"כ יצא בבהמ"ז (שהרי גם עם יברך מעין ג' זה מוציא זה עדיין ספק שמא הוא פת ולא יצא רק בדיעבד) ואכמ"ל.

2 שהרי זה ס"ס, ספק אם בכלל משקין צריכים ברכה בסעודה, ואפי' צריכים שמא נפטרים ביין אף שלא היו לפניו. וכ"כ בתהל"ד קע"ד-יב כעין זה לענין ספק אחר שא"צ להחמיר בחומרת השו"ע שהרי ס"ס ע"ש.

המעייין, ועיין שעה"צ קעד-מב. וגם בשו"ע הרב קעד-ג נראה להדיא שתלוי בכוננת האדם) וכיון שלמעשה לא מברכין שהכל על הי"ש, התינח אם לא מוסיף תיבות 'על הגפן' יש לו לסמוך על זה שיין פוטר כל מיני משקין, ואף אם הי"ש לא היה לפניו בעת הקידוש גם יש לו קצת סמך מהסוברים שנפטר בכ"ג וסב"ל. אמנם אם יברך 'על הגפן' מה יפטרו (אך אם נוהג כחומרת השו"ע לברך אחר 'על הגפן' על מעט משקין שהכל, מרויח טפי בנקודה זאת שנפטר הי"ש אף לסוברים שאין יין פוטר משקים שאינם לפניו)

וא"כ לכאורה אלו המוסיפים בעל המחיה תיבת 'על הגפן' שלא כדין עבדי, שאין לזה שום צורך, שהרי יין קידוש נפטר בבהמ"ז, וכמו בשבת בלילה שלא מברכים 'על הגפן' על יין קידוש, וכן ביום באופן שלא אוכלים מזונות אלא מיד נוטלים ידים אין מברכים על הגפן. וא"כ לא רק שלא מרויחים כלום אלא גורמים ברכות שא"צ.

עוד יש להזהר אם מוסיף תיבות 'על הגפן', שאם לא שותה שיעור רביעית, אלא רק 'מלא לוגמיו', אף שסגי לענין קידוש (עייין סי' רצ ובאה"ל קעד ד"ה יין פוטר) (שהוא חצי רביעית ועוד משהו שזה רוב רביעית. והיינו בכוס חד פעמית שמכיל בערך 200 מ"ל (ויש סוגים של 180 מ"ל) ולשי' הגר"ח נאה שהיא השי' העיקרית רביעית היא 86 גר' א"כ רוב רביעית היא 44 גר' שזה בערך רבע כוס חד פעמי) לדעת הרמ"א אסור להוסיף בב"א תיבות 'על הגפן' מספק, ואף שלהלכה לא נקטינן הכי עי"ש מ"ב שהט"ז ועוד חולקים, אך לכתחלה אין לנהוג כן עי"ש במ"ב.<sup>3</sup> וא"כ הנוהג להוסיף 'על הגפן' יש לו להזהר שישתה רביעית שלמה.

עוד יש להזהר באופן ששתה יין רק כמלא לוגמיו, אם שותה אח"כ משקין רביעית,

ששותים משקים לתענוג ולא מחמת צמאון הנגרם מהאוכל. והיו שותים אותו גם לולי הסעודה)

ואף אם ינהג שאחר על הגפן יחזור ויברך על מעט משקין (מה שרובם לא עושים כן) עדיין יש חשש של ברכה שא"צ, שהרי שתה יין והוא פוטר כל המשקין (ואם הם לפניו לכו"ע) ולמה להוסיף בידים תיבות 'על הגפן' שיצטרך שוב לברך שהכל. אדרבא שלא יאמר על הגפן ואז מרויח גם שפוטר המשקין שבסעודה, וגם שלא צריך להוסיף עוד ברכת שהכל (ואם לא יברך יפסיד החומרא של לפטור המשקים שבסעודה)

ובפרט לאותם שאין מחמירים כן, ואין דרכם לשתות לפני הסעודה, א"כ עי"ז שיזכיר 'על הגפן' לא יקיים חומרא זאת, לכאורה ודאי שעדיף שלא יזכיר.

ג. אם שותה יי"ש בסעודה: עוד חסרון נגרם ע"י הוספת תיבות אלו - באופן ששותה יי"ש בסעודה, ומצינו שנחלקו האחרונים אם יי"ש חייב ברכה בסעודה (עייין מ"ב קעד-לט) כיון שאינו בא לצמאון מחמת האכילה כשאר משקין, ודעת המג"א שא"צ מטעם שפותח תאות האכילה, ולכן גם זה חשיב מחמת הסעודה, וכתב המ"ב שנהגו להקל שלא לברך, ואם לא יזכיר 'על הגפן' מרויח שיוצא מן הספק שנפטר בברכת הגפן שפוטר כל מיני משקים (וי"א אף אינם לפניו) ובפרט שבזמננו נראה שיי"ש בסעודה צריך לכאורה שהרי בזמננו שעיקר מטרת שתית היי"ש בסעודת שבת היא להפסיק בין הדגים לבשר, וגם כדי לומר לחיים וכדו' או אפי' כשותה לתענוג וכו' עכ"פ אין המטרה לפתוח וכו', לכאורה נראה שלכו"ע צריך לברך. שמוכח בפוסקים שאזלי' לפי מטרת כוונת האדם באכילה זו (כמובאר לענין יין הבדלה שי"א שלא נפטר כיון שבא למצוה אע"פ שבפועל פותח

3 ודברי האגרות משה חלק או"ח ב סימן קט שכתב מסברא שיכול להוסיף גם בפחות מכשיעור, וכתב של"ד לכל ספק שאסור כיון ש"בפחות מכשיעור ששייך שם גפן לכו"ע יכול להוסיף", דבריו צ"ע מסברא לענ"ד מה לי ספק יין מה לי ספק שיעור, וכבר הקשו עליו הגרשז"א ועוד ואכמ"ל.

ברכה הראויה. וגם הרבה פעמים שוכחים לכוין להדיא לפטור בבהמ"ז.

א"כ כאן שיש לו עצה לברך ברכת הראויה לכו"ע, ללא חשש ברכה שא"צ - לכאורה טפי עדיף שיוסיף תיבות 'על הגפן'.<sup>4</sup>

### ברכה שא"צ - במקום ספק בהלכה

אך כאמור עדיין נשאר החשש הנ"ל שגורם ברכה שא"צ, אף שבעצם הוספת התיבות 'על הגפן' נראה שאין חשש כיון שאינו מוסיף שם ומלכות, אך אם רוצה לקיים חומרת השו"ע לפטור המשקין שבסעודה וכן לפטור היי"ש, יצטרך לברך שהכל לפני הסעודה, ולולי שהיה מזכיר 'על הגפן' היו נפטרים כל המשקים בברכת הגפן (וי"א שיהיו לפניו). א"כ ע"י הזכרת 'על הגפן' גרם ברכה שא"צ. וכן אם שותה יין בתוך הסעודה גורם שיצטרך לברך שוב בפה"ג בתוך הסעודה וכו"ל.

אך ע"פ הנתבאר בהרחבה במק"א שנראה שכדי לצאת מחשש ספק בהלכה מותר לברך ברכה שא"צ כפי שמוכח בשו"ע קעד-ד שכתב לכוין שלא לפטור היין שבסעודה עי"ש. ואכמ"ל ובמק"א הבאתי ראיות לזה מכמה מקומות ומהרבה פוסקים<sup>5</sup> אך יל"ע בחומרא זאת שלא נזכרה בשו"ע אלא רק בבבאה"ל בשם הראשונים אם גם בזה מותר להכנס בספק ברכה שא"צ.

אך עדיין יש להסתפק בב' חומרות אלו מה עדיף, חומרת השו"ע או חומרת הבאה"ל, היינו האם עדיף שלא יאמר 'על הגפן' ואז ירויח החומרא של השו"ע קעד-ז שיפטור

יצטרך לברך ב"נ על המשקין (ועין שעה"צ רח-ע אך דבריו צ"ע וכפי שתמהו עליו מחברי זמננו שהרי הטפל חייב בברכה רק נפטור בברכת העיקר וכאן שלא נפטור חייב ברכה בפנ"ע) ולא יסמוך על ברכת המזון, שלפי השיטות שזה פחות מכשיעור א"כ הבהמ"ז לא קאי על פחות מכשיעור זה וא"כ לא בירך על העיקר וא"כ לא נפטרו המשקין הטפלים. שאם היה שותה יין כשיעור וברכהמ"ז פוטרו וכו"ל א"כ פוטר גם המשקין, שקי"ל יין פוטר כל מיני משקין הן מברכה ראשונה הן אחרונה, וב"א של היין כאן היא ברכהמ"ז.

עוד יש להזהר באופן הנ"ל ששתה כמלא לוגמיו, שאם שכח ולא בירך ב"נ לפני הסעודה, אף שתמיד קי"ל שיברך בתוך הסעודה או אחר הסעודה (פשוט, וכ"כ בשו"ע הרב קעד-ו) אך כאן הוי סב"ל, שמא קי"ל כשי"ש שיש ביין שיעור ואז ברכהמ"ז פטרו (ודו"ק היטב בחידוש גדול זה)

### ישוב הנוהגים להוסיף תיבות 'על הגפן'

שאף שמפסיד החומרות הנ"ל, מאידך גיסא מרויח חומרה אחרת.

שהרי יש ראשונים החולקים על פסק השו"ע וס"ל שאין בהמ"ז פוטר יין קידוש (עיין בבאה"ל קעד-ו ד"ה וכן פותרת. וסי' רח-יז ד"ה אבל ביין) ולכן בבאה"ל שם כתב להחמיר לכוין להדיא להוציא בבהמ"ז, ועצתו זו אינה מושלמת שהרי כתב בבאה"ל סו"ס רח שגם במכוין להדיא לרמב"ן ור"ן לא מהני. ואפי' לסוברים שיצא, זה רק 'בדיעבד' ולכתחילה יש לברך

4 ואין להוכיח משו"ע סו"ס רח שכתב שאסור לכלול מספק שום תוספת כגון על הגפן וכדו' אף שאין מוסיף שם ומלכות. לק"מ, ששם זה רק בספק שיתכן שאומר "שקר" שלא שתה גפן, א"כ וודאי אין להוסיף תיבות שיתכן שהם שקר, אבל כשתה בוודאי יין ובודאי שיעור, אע"פ שיכול לפטור חיוב זה בבהמ"ז - נראה שלא שייך כאן ברכה שא"צ - כיון שאינו מזכיר שם ומלכות, ולא מצינו שיש ענין גם לחסוך במילים שא"צ. (ואפי' שם פוסק בט"ז ומ"ב שבמקום ספק מותר)

5 ושם נתחדש שעכ"פ אם בעת אמירת הברכה היא א"צ כמו ב"א שא"צ זה אסור אף לצורת לצאת ממח' הפוסקים, כדמוכח בשו"ע שם שאם שכח ולא כיון שלא לפטור סב"ל, ולא א"ל לברך ב"א שיוכל לברך בתוך הסעודה על היין ואכמ"ל ועיין בירוה"ל על סי' קעד שהארכתי בזה.

אמנם לכאורה נראה שאם לא שותה יי"ש בתוך הסעודה, באמת נכון הנ"ל שיש להסתפק ודעביד כמר עביד וכו' כיון שב' ההנהגות הם רק 'חומרא', גם חומרת השו"ע וגם חומרת הבאה"ל, אמנם אם שותה יי"ש בסעודה כאן נראה טפי שלא יוסיף 'על הגפן' שהרי יש חשש גדול שחייב לברך עליו, לבד מהא שהפוסקים נחלקו בזה כמבואר במ"ב, א"כ יותר יש לחוש ליי"א שנחשב ששותה היי"ש ללא ברכה, שהיא מחלוקת הפוסקים שלא הוכרעה, גם בפרט כנתבאר שבזמננו לכאורה לכו"ע יי"ש חייב בברכה שבא למטרת לחיים או להפסיק וכו' ולא כחלק מהסעודה, מאשר לחוש לחומרת הבאה"ל שהיא רק 'חומרא', שמעיקר הדין פוסקים כשו"ע (וגם לחומרת באה"ל יש עצה שיכוין לפטור בבהמ"ז ואז נפטר עכ"פ בדיעבד) וגם כבר נתבאר שם בספרי משנה ערוכה על סי' ר"ח (לא נדפס עדיין על סי' זה) שיש לפקפק בדברי הבאה"ל ואכמ"ל.<sup>7</sup> ולכן עדיף בכה"ג שלא יזכיר 'על הגפן' כדי שהיין יפטור את היי"ש.

המשקין שבסעודה, ואם יוסיף תיבות 'על הגפן', לא יקיים חומרא זאת, או אולי עדיף לקיים החומרא של הבאה"ל שיי"א שבהמ"ז לא פוטר יין קידוש. מחד גיסא י"ל שהחומרא שכתובה להדיא בשו"ע חשוב טפי. אמנם מאידך גיסא י"ל שאדרבא בזה יש לנו הכרעה ברורה של הראשונים והשו"ע שמעיקר הדין קי"ל שמשקים פטורים מברכה, ורק הרוצה להסתלק מהספק יחמיר וכו' ולא מצינו שום אחרונים המפקקים ע"ז לדינא. משא"כ כאן שהבאה"ל פקפק על פסק השו"ע ש'הרבה ראשונים' חולקים ע"ז, ומכוח פקפוק זה רצה לומר לו שישנה הנהגתו ולא ישתה אלא מלא לוגמיו, ואח"כ כתב לכיון וכו' חזינן שסובר שיש לעשות מעשים לחוש לשיטות אלו. ובפרט אדם שאף פעם לא נהג כחומרא זו של השו"ע א"כ אמאי שעכשיו ינהג כן.<sup>6</sup> אמנם פשטות השו"ע והפוסקים נראה שלא יוסיף 'על הגפן' שנפטר בבהמ"ז. ולכאורה דעביד כמר עביד וכו'.

6 ולכאורה יש להביא ראיה לזה שחומרא של השו"ע פחות חשובה: שהרי השו"ע הרב פוסק (קע-ד) שאפי' אם שכח ולא בירך ב"נ לפני הסעודה יברך אחר בהמ"ז, אע"פ שלאותה שיטה שמשקים בתוך הסעודה צריכין ברכה א"כ נפטרים בברכהמ"ז גם משקים שלפני הסעודה (כמוש"כ בשו"ע הרב שם ובמ"ב קע-א-א אות א') א"כ ברכת ב"נ הוי ברכה לבטלה, חזינן שלא חיישינן לשיטה זו אפי' לא כסב"ל. (אמנם אין להביא ראיה מריש דברי השו"ע הרב שכתב שיברך ב"נ לפני הסעודה, ולא חשש לשי' החולקים, ששם זה רק ברכה שא"צ ולא ברכה לבטלה) אך יש לדחות שאולי גם בדין הבאה"ל של 'על הגפן' לא היינו חוששים לשי' הרמב"ן אפי' במקום שלפי שיטתם יש חשש ברכה לבטלה (אך אין כזה היכי תימצי דאדרבא לשיטתם לא נפטר בבהמ"ז). וא"כ י"ל ששונים הם שלהלכה תמיד אזלינן כעיקר השיטה ביין נפטר בבהמ"ז, ובמשקים א"צ ברכה בסעודה וצריך ב"נ לפני הסעודה. גם י"ל שטעמו שברכת ב"נ היא רק 'אינה צריכה' ולא לבטלה, אך זו ברכה שא"צ לא כ'גורם' ויל"ע.

והיה אפשר להביא ראיה איפכא - שהחומרא של השו"ע יותר חשובה: מעצם הדין שיכול לברך שהכל לפני הסעודה ואין חשש ברכה שא"צ, ולכאורה יש לשאול הרי כתב להדיא במ"ב (קע-ב אות ד') שאין לאכול מאכלים לפני הסעודה, אלא ישאירם לאכול בתוך הסעודה משום שהוי ברכה שא"צ. אלא על כרחך מוכח שהתירו לעשות ברכה שא"צ בשביל לצאת שיטה זו, אבל בשביל חומרת הבאה"ל של הרמב"ן והר"ן לא התיר הבאה"ל לברך על הגפן אחר קידוש (כיון שבשו"ע נפסק דלא כרמב"ן והר"ן כמוש"כ בבאה"ל רח-יז ד"ה אבל ביין אות ד' שאין לזוז למעשה מפסק השו"ע) אע"פ שהוא רק ברכה שא"צ. אך אין זה ראיה כלל שהרי רואים בשו"ע קע-ד שאף שע"י שמכוין שלא לפטור 'גורם' ברכה שא"צ שרי, ואם לא כיון לא יברך כלום, אף שיכול לברך ב"א, על כרחך זה ברכה שא"צ החמורה טפי שאינו רק 'גורם' אלא בשעת עשיית הברכה הוי א"צ ונתבאר לעיל, וא"כ י"ל ה"ה הכא כיון שאחר שהחליט לאכול בעת אמירת הברכה הוי צריכה שרי טפי.

7 אכתוב בקצרה, שדעת הבאה"ל (סי' רח-יז ד"ה אבל ביין באות ח') משמע שלומד שרבינו יונה ורשב"ם ומאור סוברים שרק ביין שאחר המזון נפטר לכתחלה בבהמ"ז ולא יין שלפני המזון, והרא"ש (שהשו"ע

## קובץ "בית אהרן וישראל" (תרמ) —————

שלא יזכיר 'על הגפן', שאז אין שום צורך להוסיף 'על הגפן' של"ש חומרת הבאה"ל הנ"ל, כיון שקי"ל לכו"ע נפטר בבהמ"ז לכתחלה כיון ששתה יין גם לפני הסעודה וגם בתוכה הוי שתיה אחת ומגו שקאי על יין שבתוך הסעודה קאי גם על לפני (שו"ע רצ"ח-ה. ומ"ב רצ"ט-כז. וכמו בפירות וכדו' עיין מ"ב קעו-א אות א') וא"כ הדרא קושיא לדוכתא על הנוהגים להוסיף תיבות 'על הגפן' שגורם כמה חסרונות בהוספה זו, שגורם ברכה שא"צ שיצטרך לברך שוב ברכת הגפן מחדש, ללא שום מטרה שדינו בדיוק כאחד שבאמצע שתית היין יברך ב"א ושוב הגפן וכו'. וגם לא פוטר המשקין וכו'.

וא"כ אלו המוסיפים 'על הגפן' גם כשותים יין גם בתוך הסעודה - לכאורה ודאי שלא כדין עבדי שגורמים סתם ברכה שא"צ ליין שבתוך הסעודה ללא שום צורך.<sup>8</sup> (אבל מצד 'על הגפן' אינה ברכה שא"צ אע"פ שנפטר בברכת המזון שהרי רק מוסיף תיבות נוספות).

והנה לכאורה העצה הטובה ביותר שיוצא לכל הדעות שיוסיף תיבות 'על הגפן' (כדי לצאת חומרת הבאה"ל שקידוש לא נפטר בברהמ"ז, וברכה שא"צ אין כאן כיון שבין כך מברך מעין ג' משום הקוגל) ואח"כ יברך שהכל על מעט משקה לפני הסעודה כמבואר בשו"ע, ואז יוצא כל הדעות והחומרות, גם חומרת הבאה"ל שנפטר הקידוש, וגם חומרת השו"ע קעד-ז. וגם פוטר את היי"ש שבסעודה, והרי קי"ל בפוסקים שלצורך לצאת ספק בהלכה אין חשש ברכה שא"צ וכנ"ל, וא"כ כאן שרוצה לצאת כל החומרות יהיה מותר. (ואף ש'גורם' ברכה שא"צ שיצטרך לברך שוב הגפן בתוך הסעודה, ושהכל על מעט משקים לפני הסעודה כחומרת השו"ע כבר נתבאר שלצורך לצאת שיי הפוסקים שרי לגרום ברכה שא"צ<sup>8</sup>)

### אם שותה יין גם בתוך הסעודה

אמנם אם שותה יין גם בתוך הסעודה (ללחיים או סתם) - לכאורה בזה ודאי עדיף

פוסק כוותיה) הוא יחיד הסובר שנפטר בבהמ"ז, אמנם מסברא לא מובן מאי שנא לפני המזון או אחר (ובתהל"ד קעד-ז כתב אליבא דרבינו יונה שבתוך הסעודה חשיב כבדיעבד, ולא מובן דברים אלו. ובחיי"א כלל מא בנשמ"א כתב פשט ברבינו יונה משום הרשב"א שאמרי' מגו וכו' ולא דין זה הוא רק בתוך הסעודה) ולענ"ד נראה שדלעת רבינו יונה (ברכות כט: מדפי הרי"ף ד"ה מיהו נראה) והרשב"ם והמאור, גם יין שלפני המזון נפטר לכתחלה, ואף שהוא עצמו כתב (בפ"ק דף ו. מדפי הרי"ף ד"ה א"נ) שבהמ"ז פוטר יין רק בדיעבד. הפשט ברבינו יונה נראה בפשיטות שכוונתו שדינו כמו המבואר בשו"ע רח-יג שאם אכל תפוחים וענבים יברך רק מעין ג' לכתחלה. והיינו אף שלא תקנו לכתחלה אבל אם בין כך מברך נפטר לכתחלה וה"ה הכא. ומה שכתב בפ"ק שנפטר רק בדיעבד מיירי כשמברך על יין לבדו בהמ"ז, הוי בדיעבד משום שלא חשוב כ"כ לתקן עליו ברכה כ"כ חשובה. וזה גם הפשט ברשב"ם שאם מעין ג' פוטר כ"ש בהמ"ז והוי טפי ברכה טובה ממעין ג', ורק אם שתה לבדו לא נפטר לכתחלה לא מחמת חסרונו אלא אדרבא מחמת מעליותו. וכן סובר בבעל המאור. וכ"מ בר"ן שחולק עליהם וחילק בין דייסא ליין עי"ש משמע שלמאור וכו' דינו כדייסא, ובדייסא ל"ש טעם הרשב"א והתהל"ד. ואכמ"ל.

8 ולכאורה יש עצה נוספת, שימתין עם ברכת 'על המחיה' לברכה בתוך הסעודה לפני בהמ"ז אחר שסיים לשתות שתית המשקין בסעודה, ואז יברך על המחיה וגם יוסיף 'על הגפן', ויוצא כל הדעות גם ש' הרמב"ן והר"ן שבהמ"ז לא פוטר קידוש, וגם חומרת השו"ע שהמשקים נפטרים בברכת היין. ואינו גורם שום ברכה שא"צ, אך ז"א שמוכת בפוסקים שאין להמתין הרבה עם חיוב ברכה אחרונה שחיישינן שמא ישכח, עיין מ"ב רצ"ח ושו"ע הרב קעד-ו וכ"כ בקו"א ס"ק ה' שהוכיח כן מתוס' שאסור להמתין. וכן עיין בתהל"ד קעד-ח שהאריך בזה. ורק אם בין כך יצטרך לברך ב"א משום אכילה יותר מאוחרת כגון שמברך על הכוס וכו' שרי להמתין, ואכמ"ל.

9 והיה מקום ליישב מנהגם ולומר שבאופן ששותה לפני הסעודה משקין יותר מרביעית (אף שכתבו הפוסקים שיחמיר לא לשתות אלא פחות מכשיעור, אמנם הרי יש מהעולם שנוהגים כך ששותים קולה ושאר משקים וכו') בזה י"ל שעדיף שיוסיף בברכת על המחיה גם התיבות 'על הגפן', ועי"ז ירויח שלא יצטרך לברך על המשקים 'בורא נפשות', (שהרי י"א שמשקין בסעודה טעונים ברכה, ולשיטתם הוי שתיה אחת ואין לברך

הגפן" לא יכול לברך שהכל שמא הלכה כסוברים שפוטר אף משקין שלא היו לפניו.

(אמנם כ"ז כשאוכל קוגל וכדו' שבין כך צריך לברך על המחיה, וכל הנדון אם להוסיף התיבות 'על הגפן', אבל אם נוטל ידיו מיד אחר הקידוש, או בקידוש בלילה, ודאי אין לברך 'על הגפן' כדי שיוכל לברך שהכל ולקיים חומרא דשו"ע, שאז מברך ברכה שא"צ שבעת הברכה היא א"צ, ולא רק גורם ונתבאר לעיל שמוכח משו"ע שלא הותר לעשות ב"א כדי שיוכל לברך בר"ר בסעודה עיין לעיל בהערה. וכנראה מזה הטעם גם הבאה"ל שחשש לשי" שברכהמ"ז לא פוטר יין קידוש לא כתב אלא לכיון בבהמ"ז לפטור אף שנפטר רק בדיעבד, ולא כתב לברך להדיא ב"א לפני הסעודה)

#### איך ינהגו בני הבית

ב"ב השומעים קידוש וטועמים מעט פחות מכשיעור, ודאי שאין יכולים להוסיף תיבות 'על הגפן' בברכתם, שהרי פחות מכשיעור כמאן דליתא דמי בכל התורה (ודברי האג"מ שכתב שכיון ששתה יין אף שהוא פחות מכשיעור יוסיף תיבות 'ועל הגפן' צ"ע ובמק"א הארכתי בזה) ואם המשקין היו לפניו א"כ יוצאים חומרת השו"ע, אך לצד בבאה"ל שמסתפק אם יין פוטר וכו' נאמר גם בפחות מרביעית, לא נפטרו. וכן אם אין

אמנם שו"ר שז"א גם אם שותה יין בתוך הסעודה, שהרי בדר"כ שותים רק מעט יין ללחיים וכדו', ולא שותים יין 'כשיעור' בתוך הסעודה, ועכ"פ לא 'ודאי' שיעור, א"כ י"ל שבכה"ג לא נפטר יין קידוש בבהמ"ז (לר"ן ורמב"ן הנ"ל שהובא בבאה"ל) כיון שלא שייך סברת הפוסקים שמגו שבהמ"ז פוטר הפירות שבסעודה פוטר גם את שלפני, שהרי אין עליו כלל חלות חיוב ברכה. א"כ הדרא לדוכתא סברת החומרא ע"פ הבאה"ל שחשש לשיטות שבהמ"ז לא פוטר יין קידוש, ויל"ע.<sup>10</sup>

עוד ירויח בהוספת תיבות 'על הגפן', אם נוהג כחומרת השו"ע לשתות מעט מים לפני הסעודה בכדי לפטור המשקין שבסעודה, א"כ בכה"ג שהוסיף על הגפן בב"א, יוכל אח"כ לברך שהכל על מעט משקה ואז יצא גם לי"א שאין היין פוטר משקים א"כ היו לפניו (עיין מ"ב קעד-ג), (שהרבה פעמים אין המשקים לפניו בעת הברכה שמביאים אח"כ המשקאות וגם לא יודעים מראש כמה בדיוק יצטרכו והרבה פעמים מוסיפים עוד משקאות) ואז לא יצא חומרת השו"ע קעד-ז. אבל אם ישתה רביעית יין, ויוסיף תיבות 'על הגפן', ואח"כ לפני הסעודה יברך 'שהכל' על משקין פחות מרביעית, יצא כל השי', והרי השו"ע התיר לברך ברכה שא"צ כדי לצאת מספק זה.<sup>11</sup> אבל אם לא יוסיף תיבת 'על

ב"נ על המשקין שלפני הסעודה) ואע"פ שהשו"ע הרב כתב שבדיעבד בעבר ושתה יותר מרביעית משקין יברך ב"נ (וכנראה לא חיישי' לשי' הנ"ל) י"ל שזה רק משום שאין לו עצה אחרת, אבל כאן יש לו עצה יותר טובה שהרי מברך בין כך מעין ג' משום המזונות, וא"כ אין חשש ברכה שא"צ, ויוסיף 'על הגפן' ואז נפטרים גם המשקים, מדין יין פוטר כל מיני משקין גם בב"א, אמנם ז"א: דכאן הרי שותה יין לפני הסעודה, והיין נפטר בבהמ"ז, וממילא נפטרים גם המשקין. שברהמ"ז הוי ברכת היין בדיוק כמו ב"א של על הגפן. 10 אמנם י"ל שעדיין חשיב ברכה שא"צ כיון שיש הרבה ספקות שנוטים לומר שהוי ברכה שא"צ: א. עיקר ההלכה שמים בסעודה א"צ ברכה. ב. אפי' צריך, י"א שנפטר ביין שלפני הסעודה אפי' שאז לא היו לפניו ג. אפי' יברך על היין הבאה"ל ריש קעד הסתפק שמא לא פוטר שאר משקין אם שותה פחות ממלא לוגמיו יין (ובסעודה בדר"כ ללחיים שותים פחות מרביעית). ואם יברך שהכל אחר על הגפן יש ב' ספקות ראשונים.

ועוד יש להוסיף, שכיון שבדר"כ בסעודה לא שותה כשיעור.

11 אך יש לפקפק אם צריך להחמיר כ"כ, כיון שכל דין השו"ע הוא רק חומרא שמעיקר הדין משקין א"צ ברכה בסעודה, א"כ כאן שי"א שנפטר מכוח היין אף שאינן לפניו מנ"ל להחמיר עוד. וגם הרי בדר"כ כזית שהוא שיעור הקטן כן שותה בסעודה (שמעיקר הדין משערים בזית כמו שיש בקופסאות שימורים היום ואכמ"ל) ואף שיש חולקים שבעי' רביעית אך יש כאן הרבה ס"ס.

קלד (תרמב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

'על המחיה' ועל הגפן' כמבואר במ"ב סו"ס ר"ח שעל הספק מותר להוסיף כיון שאין חשש ברכה לבטלה. אך לכתחלה לא יכנסו לספק כיון שלרמ"א אסור להוסיף גם מספק. לכן ישנו ודאי פחות מכשיעור.

ונראה לחדש שאם שתו ספק שיעור מהיין והוסיפו תיבת "ועל הגפן" בברכה מעין ג', אם שותים אח"כ משקין (להנאתם, או לקיים חומרת השו"ע הנ"ל לפטור מים שבסעודה) אסור להם לברך שהכל, שהרי יש חשש שמא לא היו חייבים בב"א, והו"ל 'ועל הגפן' שאמרו פטומי מילי בעלמא וכאילו לא אמרו כלום (וכמו בברכה לבטלה, שנראה שלא הוי הפסק) וא"כ ברכת הגפן שברכו עדיין פוטר כל מיני משקין וא"כ ברכת שהכל שיברכו הוי ספק ברכה לבטלה. וכן אם שותים יין בתוך הסעודה לא יברכו הגפן, אף שהוסיפו בב"א 'ועל הגפן' שיתכן שהוי פטומי מילי בעלמא, וכלל לא בירכו ב"א (ואולי י"ל שעכ"פ חשיב 'הסח הדעת', ולא נראה) וצ"ע למעשה.<sup>12</sup>

(ויל"ע גם בכל קידוש רגיל באופן שאין מיני מזונות, אם ב"ב טועמים כשיעור (כאמור מכזית מתחילה הספק וכזית יש לחוש שהוא כגודל כזית של זמננו שמצוי מאוד שיטעמו כשיעור זה) שלא יפטר בברכהמ"ז (אפי' נוטלים מיד ולא אוכלים מזונות) כיון שרק כלפי המקדש שייך הטעם אקאבמ"ס אבל לגבי דידהו שתיה זו א"צ להיות כלל במקום סעודה, וכל הטעימה היא רק מצוה מן המוכחר, ועכ"פ א"צ במקום סעודה) וא"כ יש להזהר שלא יטעמו אלא פחות מכזית וכמובאר בשו"ע סי' ר"י שלא ישתה אדם יותר מכזית ופחות מרביעית, וצ"ע)

המשקין (או עכ"פ לא כולם) לפנייהם, א"כ אינם יכולים לקיים חומרת השו"ע לשתות מעט קודם הסעודה ולברך שהכל, שמא יין פוטר כל מיני משקין אף שאינם לפניו, ואם רוצים לקיים חומרת השו"ע לפטור משקין שבסעודה גם לפי השיטות שלא נפטר המשקים שבסעודה שאינם לפניו, וכן רוצים לצאת חומרת השו"ע גם לדעת הבאה"ל שנסתפק אם יין פוטר וכו' נאמר גם בפחות מרביעית א"כ השומעים שרק טעמו מעט יין יתכן שלא נפטרו המשקין שבסעודה. יצטרפו לקחת מעט סוכר וכדו' ולברך עליו שהכל ע"מ לפטור, אך נראה שא"צ להחמיר כ"כ כיון שכל דין השו"ע הוא חומרא, וכאן יש עוד צד שנפטר מצד היין לא מצדו להחמיר כ"כ ובפרט שבשו"ע הרב וש"פ פשיטא להו שגם פחות מרביעית פוטר את המשקין, והוי ס"ס. מאידך יש ס"ס איפכא שמא בעי' רביעית, ושמא בעי' 'לפניו'. אך מצד היי"ש ששותים בסעודה שזה כבר יותר ספק גדול בהלכה שבמ"ב הביא ב' דעות, אך גם הוא מסיק שמעיקר הדין סב"ל, ובפרט כאן שיש לצרף שנפטר ע"י היין. אך בזמנינו נתבאר שיותר נראה שאינו חלק מהסעודה שבא למטרת לחיים ואו להפסיק וכו' ולא לגרור התאבון, יותר ראוי להביא סוכר וכדו' אך מעיקר הדין סב"ל שייך פוטר משקין אף שאינם לפניו.

ואם שתו ספק כשיעור דהיינו משיעור כזית ועד רביעית (עיי' שו"ע קצ-ג. רי-א) (מעיקר הדין שיעור 'כזית' הוא כגודל זית בינוני של זמננו שמוכרים בקופסאות שימורים, ואכמ"ל) או ספק כזית ומצוי מאוד שיטעמו כספק שיעור זה, יוסיפו בתוך

12 ולדעת השעה"צ (רח-עב) גם אסור להם לברך ב"נ, שמא חייבים בב"א על הגפן שפוטר משקין, אך כבר נתבאר (במ"ע רח) שנראה שלא קי"ל הכי ויכול לברך ב"נ (שדברי השעה"צ צ"ע וכפי שהקשו באג"מ ושה"ל ובפרט שהשו"ע הרב חולק עליו) אמנם אם לא נזכר עד אחר ברכהמ"ז לא יברך ב"נ אחר בהמ"ז אף שתמיד קי"ל שבהמ"ז לא פוטר ב"נ שהיה חייב לפני הסעודה, כאן שיש ספק שמא יש כן שיעור ואם היה שיעור היין נפטר בברכהמ"ז, ואם היין נפטר בברכהמ"ז ה"ה המשקין הטפלים אליו ככל טפל לטפל. ודו"ק.

יין שבסעודה א"כ עדיף שיכוין שלא לפטור ויוסיף תיבות 'על הגפן' וכנ"ל. אמנם מעיקר הדין א"צ וכנ"ל.

דעת התהל"ד - ראייה משו"ע שנפטר בברכהמ"ז

אמנם שו"ר שבהתל"ד (רע"ב בסופו אות ט') הביא ראייה שאף באכל מזונות עדיין א"צ ב"א על היין והוכיח משו"ע סי' רעג-ה שפוסק כשי' הגאונים שאם שותה רביעית יין, זה עצמו חשיב במקום סעודה, ורק בשותה מלא לוגמיו צריך סעודה (עי"ש במ"ב בשם רעק"א) ולפי הנתבאר לעיל יקשה א"כ בכה"ג ששתה רביעית שלמה, שיצטרך לברך על הגפן ולא יפטר בכהמ"ז, כיון שהסעודה אינה צריכה להיות במקום הקידוש שכבר יצא ביין. וקשה שסתימת השו"ע בסי' רע"ב-י שייך של קידוש נפטר בכהמ"ז, והו"ל למימר שאם שתה רביעית חייב לברך ב"א ואינו נפטר בכהמ"ז<sup>14</sup>, ומסיק התהל"ד שראיה מכאן שהיין של קידוש "טפל לסעודה". אף כשאכל מזונות.

#### בירור הראייה משו"ע

והנה לכאורה יש לדחות ראיתו ששם ההסבר היחיד שאפשר להבין הענין הוא משום דאמרי' שהיין הוא גם חלק מהסעודה והוי סעודא אריכתא שהכל נחשב הסעודה של הקידוש, וכמו שפשוט שלא רק הכזית הראשון של הסעודה מתקיים בו קבמ"ס אלא כל הסעודה, א"כ מנ"ל שהסעודה מתחילה רק מעת נט"י, אלא לענין קבמ"ס מתחילה הסעודה מעת הקידוש, אבל כאן שמברך על המחיה לפני הסעודה איך יתכן לומר שהכל סעודה אחת<sup>15</sup>.

#### קידוש שנהפך להבדלה

אמנם שו"ר שיש סיבה אחרת שעדיף שיוסיף תיבות 'על הגפן', כיון שאם אוכל קוגל ומזונות וכו' אחר קידוש י"ל שייך הקידוש נהפך דינו ליין הבדלה שנתבאר בשו"ע רצט-ח שלא נפטר בכהמ"ז<sup>13</sup>. שהרי כל הטעם שקידוש נפטר בכהמ"ז זה מטעם ש"אין קידוש במקום סעודה" לכן אמרי' שייך זה הוא חלק מהסעודה, אך כיון שכבר יצא י"ח בסעודת הקוגל, אין לו שום קשר לסעודת הלחם (ואף שבחול יין שלפני המזון נפטר שם משום דגריר משא"כ ביין דמצוה כמבואר במג"א לענין הבדלה וה"ה הכא)

ויש להוסיף שלפ"ז גם אם מזמן על הכוס ויברך בין כך על הגפן אחר בהמ"ז שאז לכאורה אין שום ענין להוסיף 'על הגפן' שרק מגרע וכנתבאר לעיל שאין נפטר היי"ש והיין ועוד טעמים כדלעיל. אמנם אעפ"כ אם שותה יין בסעודה עדיף שיוסיף על הגפן, שהרי כתב השו"ע שביין הבדלה י"א שאינו פוטר יין שבסעודה, וכאן דינו כהבדלה, וכתב השו"ע שיכוין שלא לפטור ואז יברך ב"א על היין לפני הסעודה (מ"ב קעד-טו) וא"כ עדיף שיוסיף על הגפן כדי שלא יכנס לספק אם נפטר היין שבסעודה. אמנם כ"ז לחומרא אך מעיקר הדין קי"ל שפוטר יין של הבדלה את היין שלפני המזון (שהמחבר הביאם רק כ"א, והלכה כדעה ראשונה בסתם ככלל הידוע) כל זה מלבד דין סב"ל.

וכן בשותה רביעית יין בסעודה שאז לכאורה וודאי נפטר היין שלפני הסעודה כמו באוכל פירות לפני הסעודה ובתוכה, אמנם כאן יש שאלה של ברכה ראשונה על

13 ואף שכל יין שלפני סעודה אף בחול נפטר, כאן גרע שכוונתו למצוה ולא לפתוח התאבון (מג"א, ואחרונים) 14 ואין לדחוק שהשו"ע מיירי רק כששתה מלא לוגמיו ולא כששתה רביעית שלמה, שא"כ אינו ודאי חייב בב"א שהרי המחבר פוסק בסי' קצ ובסי' רי שהוא ספק ולא יברך ב"א מדין סב"ל, (ובפרט לפמש"כ שם רעק"א שהמחבר סתם כשי' שבעי' רביעית) וא"כ ממנ"פ אם שתה שיעור שאינו חייב בב"א א"צ להפטר בכהמ"ז, ואם חייב בב"א א"כ כבר יצא י"ח קידוש במקום סעודה, ואז נפטר מצד קידוש במקום סעודה. 15 ונראה שאין ראוי לסמוך על היתר הבאה"ל שיכוין להדיא לפטור בכהמ"ז, מחשש שמא ישכח (וכמדומה רוב העולם שוכחים לכוין להדיא בהמ"ז וכו') והבאה"ל לא סמך ע"ז אלא במקום שמדינא דשו"ע א"צ. כ"ז מלבד שנפטר רק בדיעבד ולא לכו"ע.

## קלו (תרמד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

קידוש במקום ב' סעודות, וכמו שנתבאר בסעודה אחת שכל הסעודה נחשבת קשורה לקידוש ולא רק הכזית הראשון של המזונות או של הפת, ואף שיצא י"ח בכזית הראשון<sup>16</sup>, אך כיון שבפועל כל הסעודה היתה במקום הקידוש, וגם הכזית השני, א"כ הכל נחשב 'במקום סעודה' אף שסגי לצאת י"ח בכזית ראשון, א"כ י"ל שה"ה ב' הסעודות נחשבות במקום קידוש. ולפי"ז יצא שנפטר בבהמ"ז שמברך בסעודה השניה.<sup>17</sup> אמנם עדיין דבריו מחודשים ויל"ע.

אמנם כל ראית התהל"ד אינה לשי' הלבוש והב"ח והט"ז שפירשו בשי' הגאונים שבעי' רביעית חוץ מהקידוש (ובקידוש על פת בעי' ב' כזיתים). וא"כ י"ל שהמחבר ברע"ב שכתב שקידוש נפטר בברכהמ"ז מיירי באופן הרגיל ששתה רביעית מכוס קידוש בלבד, ואז עדיין זקוק לסעודה שבלא הסעודה עדיין לא נתקיים קאבמ"ס. ועיין בכירוה"ל במקו"א שנראה שעיקר כשי' הלבוש מכמה ראיות.<sup>18</sup>

### סיכום העולה לדינא:

א. מעיקר הדין נראה שאין הכרעה מוחלטת בספק זה, ולכל דרך שינהג יש חומרות

ובאמת אם לא אכל קוגל אלא מינים שהם ספק פהב"כ כעוגות ועוגיות לדעת הבאה"ל (סי' קעו ד"ה ברך) שסובר שלא יברך על המחיה וחולק שם על החי"א עי"ש, מטעם שהרי כל פהב"כ היא ספק המוציא וא"כ יצא בבהמ"ז, בזה אפשר להבין התהל"ד ולומר שגם המיני מזונות הם חלק מהסעודה, אף שאינם קשורים לסעודה, אך כיון שאין ב"א באמצע יתכן שהכל סעודה אחת לענין קבמ"ס שהכל הוא סעודה אריכתא ונחשב כסעודת הקידוש, כיון שבב' הדברים מקיימים סעודה לענין קידוש.

ויל"ע אם אכל גם קוגל וגם פה"ב, ומברך על המחיה מטעם הקוגל לכאורה כבר נפסקה הסעודה, אך אולי יש לצרף השיטות שפה"ב הזו (ספק) היא פת וא"כ דינו כפת וסעודה לכל דבריו וא"כ ודאי נפטר בברכהמ"ז ויל"ע, אך עכ"פ זה רק במיני עוגיות שאינם ממולאות, שאם ממולא דעת הבאה"ל קסח ד"ה שלרוב שי' הוא ודאי פה"ב.

שו"ר שאפשר ליישב דברי התהל"ד שאף שהם ב' סעודות נפרדות, אמנם כיון שבפועל ב' הסעודות הם במקום הקידוש וסמוכות אליו, א"כ מנ"ל שא"א לומר

16 וחייבים לומר כן שהרי גם לענין בר"ר הביא השו"ע קעד-ד שי"א שאין הגפן של הבדלה פוטר יין בסעודה, ורק קידוש פוטר משום שאקאבמ"ס (מ"ד קעד-יא) וצ"ע אם שותה אחר כזית ראשון שכבר יצא י"ח קבמ"ס איך נפטר, ע"כ הכל בכלל קבמ"ס.

17 ונראה שאם שתה עוד כוס יין בנוסף לקידוש י"ל שנפטר בבהמ"ז כמו יין קידוש שהכל שתיה אחת (אף שהיה אפשר לומר שהכוס שני כיון שא"צ במקום סעודה אינו נפטר בבהמ"ז) ונראה ראייה לזה מהא שמותר לשתות רביעית שלמה ויש מחמירים לשתות השיעור הגדול שיש בו שיעור כפול, וקשה הרי יצא י"ח במלא לוגמיו נמצא שהחלק ממלא לוגמיו עד רביעית א"צ להיות במקום קידוש וי"א שכזית כבר חייב בב"א א"כ איך נפטר בבהמ"ז ואיך הותר לו לכתחלה לשתות כזית יותר ממלא לוגמיו. ע"כ שתיה אחת היא, אמנם אם אוכל פירות וכדו' פשיטא שלא אמרי' שנחשב שהסעודה התחילה כבר מעת הקידוש, אלא הקידוש שייך באמת לסעודה כיון שאקאב"ס אמנם שאר הדברים לא, וכמו שמצינו דין סילוק השלחן בימיהם, ויכול לסלק ושוב להחזיר וכו' וכו'.

18 ואין להתיר מטעם שכתב המג"א והובא במ"ב קעד-יג שקבע על השלחן אף בהבדלה דינו כקידוש, שזה רק לענין לפטור יין שבתוך המזון שמסבא בכלל לא מובן הי"א שאומרים שלא יפטר, ועי"ז שקבע הוא המשך אחד. אבל לא לענין ליפטר בבהמ"ז, שהרי אינו חלק מהסעודה (וגם להלכה המחבר בפשטות לא פוסק כ"א שאינו פוטר יין שבסעודה שהרי כתבה רק בלשון י"א וככלל הידוע ורק לחומרא חשש, משא"כ הא שנפטר בבהמ"ז קי"ל הכא להלכה שלא הביא השו"ע חולק) וכ"מ בבאה"ל (רצט ד"ה יש מי שאומר) בשם פמ"ג בהבדיל בתוך הסעודה שמסתפק ולא הביא כלל ממג"א ובמ"ע הארכתי בראיות לזה, ואכמ"ל. כ"ז מלבד שבמ"ב הביא שהא"ר והגר"א חולקים על המג"א וס"ל שלא מהני קבע.

מכזית (ומצויי מאוד שטועמים כזית של זמננו עכ"פ) וכמבואר בשו"ע סי' ר"י שלא ישתה אדם יותר מכזית ופחות מרביעית, וצ"ע

ג. בכל האופנים הנ"ל שמוסיף 'על הגפן' צריך להזהר שישתה רביעית יין (שהיא בערך חצי כוס רגילה לפי השיעור הרגיל) ואף שלענין לצאת י"ח קידוש סגי במלא לוגמיו, כיון שאין לשתות לכתחלה פחות מרביעית ולהכנס לספק אם מותר להזכיר 'ועל הגפן', ובדיעבד ששתה יותר מכזית ופחות מרביעית, יכול להזכיר 'על הגפן'. אמנם נראה כנ"ל שבכה"ג אין לו לברך שהכל על משקין שלפני הסעודה, שמא היין פחות מכשיעור, ותיבות 'על הגפן' לא קאי עלה.

ד. אם מזמן ומברך בהמ"ז על הכוס של יין, בכה"ג ודאי עדיף שלא יוסיף תיבות 'על הגפן', שלא מרויח כלום שהרי כוס קידוש ודאי יפטר לכו"ע בעל הגפן שמברך אחר המזון (ואם המקדש לא שותה כוס ברכהמ"ז יבקש מהמזמן לפוטרו), ורק מפסיד שגורם שהי"ש לא נפטר בברכת היין. וי"א שיי"ש שבתוך הסעודה צריך ברכה, ובפרט בזמננו שבא ללחיים או להפסיק. ואף אם רוצה לצאת חומרת השו"ע לפטור משקין שבסעודה, יכול לסמוך על היין שפוטרו כל מיני משקין, ונראה שא"צ לחוש להחמיר יותר שמא אין פוטר רק כשלפניו, או רק ברביעית, כיון שכל דין השו"ע הוא רק חומרא, אך אם שותים יי"ש בסעודה מעיקר הדין יין פוטר כל מיני משקין וסב"ל אפי' אין לפניו, והרוצה להחמיר יברך על מעט סוכר שהכל ע"מ לפוטרו. אמנם אם שותה יין גם בסעודה בזה עדיף שיכוין שלא לפטור היין שבסעודה ויוסיף 'על הגפן' בתוך ברכת מעין ג' אף כשמזמן כמבואר בשו"ע קעד-ד.

אחרות שמרויחים לכאן ולכאן ובכל דרך מעיקר הדין יצא, ואעפ"כ נראה שנכון יותר לנהוג כאלו הנוהגים להוסיף תיבות 'על הגפן' בתוך על המחיה<sup>19</sup>, מצד הבעיא שיתכן שיין קידוש לא נפטר בכרכהמ"ז שכוין שאכל מיני מזונות מתקיים קבמ"ס ע"י המזונות, וא"כ אין יין קידוש קשור לסעודת הפת ויתכן שלא נפטר יין קידוש בכהמ"ז, אמנם גם הנוהגים לא להוסיף 'על הגפן' יש להם על מי שיסמוכו, שלדעת התהל"ד (רעב-ט) נפטר בכהמ"ז (אך יל"ע בדבריו וכנ"ל) ומרויחים שמקיימים חומרות אחרות שלא יוצאים בדרך א' כנתבאר לעיל.

ב. אמנם בני הבית שיוצאים י"ח קידוש ולא שותים כשיעור, כמובן שלא יוסיפו תיבות 'ועל הגפן' בתוך על המחיה (ודברי האג"מ צ"ע וכדלעיל) ואם שתו ספק כזית (בגודל זית בינוני של זמננו מה שיש בקופסאות שימורים) יוסיפו 'ועל הגפן',

אמנם נראה לחדש שאסור להם לשתות אח"כ מעט משקה לברך שהכל לקיים חומרת השו"ע, שהרי יתכן שלא שתו כשיעור ואז 'על הגפן' שהוסיפו היה סתם פיטומי מילי בעלמא ולא פטר היין, ונשאר עדיין הדין שיין פוטר כל מיני משקין והוי ברכה לבטלה כנ"ל. וכן לא יברכו שוב 'הגפן' על היין שבסעודה, שהרי יתכן שתיבות 'על הגפן' אינם כלום כיון שיתכן שאין כאן שיעור. וא"כ יברכו ב"נ על המשקין (ודלא כשעה"צ רח-עב וכתב"ל) ואם נזכרו אחר הסעודה לא יברכו ב"נ שמא היה ביין שיעור ונפטר בכרכהמ"ז ואגביו נפטרים גם המשקים הטפלים אליו ודו"ק.

עוד נראה לחדש שלגבי ב"ב לא נפטר היין בכרכהמ"ז שלא שייך לגביהו הטעם של אקאבמ"ס שכל הטעימה היא רק מצוה מן המובחר, ועכ"פ א"צ במקום סעודה, וא"כ יש להזהר שלא יטעמו אלא פחות

19 ואף שפשטות השו"ע נפסק שיין קידוש נפטר בכרכהמ"ז ולא צריך להוסיף תיבות 'על הגפן' בסעודה, וגם רויח חומרות אחרות בהלכה שחוסך ברכה על היין שבסעודה, וגם נפטר היי"ש בזה.

קלח (תרמו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

נפטרו המשקין בכ"ג ד. גם פוטר את היי"ש ששונה בסעודה, שנחלקו הפוסקים אי חשיב 'מחמת הסעודה' ובפרט בזמננו לכאורה יותר נראה שצריך ברכה בסעודה שהי"ש בא למטרת לחיים או להפסיק בין הדגים לבשר. ואף שייך פוטר כל מיני משקין, הרי י"א שבע"י שיהיו המשקין לפניו. ואם מברך לפני הסעודה שהכל על מעט משקה יוצא מספק זה. וכיון שהוסיף חיבות 'על הגפן' יכול שוב לברך שהכל על מעט משקה ואין חשש שנפטר מצד היין הפוטר כל מיני משקין שהרי כבר בירך ב"א. (גם י"א שמיץ ענבים של זמננו לא פוטר כל המשקין)

ואף שגורם ברכה שא"צ על הגפן ששונה בסעודה ועל המשקה, הרי התיר לו בשו"ע לכיין שלא לפטור ולגרום ברכה שא"צ כדי לצאת השי' שמשקין חייבים בברכה בסעודה.

אמנם גם אם לא נוהג כחומרת השו"ע ולא יברך שהכל לפני נט"י, גם נראה שעדיף לנהוג כנוהגים להוסיף 'ועל הגפן', מכמה טעמים גם כדי לצאת חומרת הבאה"ל שי"א שבהמ"ז לא פוטר יין. ואף שיגורם ברכה שא"צ (אם שונה יין בתוך הסעודה) נתבאר שבמקום ספק בהלכה מותר 'לגרום' ברכה שא"צ. ועיקר הטעם שראוי לנהוג כן כיון שאם אוכל קוגל י"ל שאין דין קידוש במקום סעודה כלפי סעודת הלחם ולא נפטר יין קידוש בבהמ"ז. (אך אם שונה י"ש, יש לברך שהכל על סוכר או דבר אחר בכדי לפוטרו, ויתכן שבזמננו יכול לברך שהכל על היי"ש עצמו)

ה. גם אם שונה עוד יין גם בתוך הסעודה, אף שהיה אפשר לומר שאז ודאי נפטר בבהמ"ז וכדין פירות שאוכל לפני ובתוך הסעודה דאמרי' מגו וכו', אמנם כאן גרע טפי אם נאמר שדינו כהבדלה (שיצא י"ח קבמ"ס ע"י המזונות) א"כ עדיף שינהג כנ"ל להוסיף 'על הגפן' בתוך ברכת ב"א ויכוין בברכת הגפן שבקידוש שלא לפטור את היין שבסעודה, ולא מיבעיא אם שונה פחות מכשיעור י"ל שדינו כלא שונה כלל וכנ"ל. אלא אפי' אם שונה רביעית יין, גם יש חשש שדינו כיון הבדלה כנ"ל.

ו. הדרך הנכונה ביותר לצאת מכל הספקות שישתה מייך הקידוש שיעור רביעית (לגר"ח נאה בערך מעט יותר מחצי כוס חד פעמי עיין לעיל) ובעת שמברך בין כך על המחיה בגלל הקוגל ומיני מזונות, שיוסיף גם חיבות 'ועל הגפן' בתוך ברכה מעין ג' שמברכין בין כך. ואח"כ ינהג כחומרת השו"ע שלפני נט"י להסעודה יקח מעט משקה ויברך עליו שהכל ע"מ לפטור המשקין והיי"ש שבתוך הסעודה.

אם נוהג כן מרויח שיוצא י"ח כמה ספקות. א. מרויח שיוצא ידי חומרת הבאה"ל הסוכר לחוש לי"א שבכמהמ"ז לא פוטר את הקידוש. ב. ובפרט לנתבאר שי"ל שכיון שאוכל קוגל או מזונות זה נחשב הסעודה עבור הקידוש, וסעודת הפת אינו קשורה לקידוש. ג. גם מרויח שפוטר גם את המשקין שלא היו לפניו בעת הקידוש, מה שי"א שלא נפטר מכוח ברכת היין (אם לא היה מוסיף חיבות 'ועל הגפן' ואז לא היה יכול לברך שהכל מספק שמא

★ ★ ★

הרב מתתיהו שווארץ

## מצוה לקיים דברי המת נגד רצון היורשים

מלד"ה כשהושלש בידי שלישי והיורשים אינם מסכימים שיקיים השלישי דברי אביהם המת - והאם מותר לו לתפוס כדי לכוף להיורשין - וכשהגיע הממון לידי הזוכה אם מותר לו להשתמש עם הממון. ואם היורשים יכולים אז למכרם.

מעשה בראובן שהשלישי נכסיו בידי שלישי שיתנם לפלוני לאחריו ומת, והשלישי רוצה לקיים דברי המת כמבואר בשו"ע חו"מ רנ"ב ס"ב דבאופן זה לכו"ע יש דין מלד"ה אבל היורשים אינם מסכימים שיקיים דברי אביהם ורוצים שיתן להם המעות והחפצים אם אסור להשליש לקיים דברי המצת או שגם באופן זה יש עליו מצוה לקיים דברי המת. עוד יש לברר באופן שכבר מסר לידי הזוכים והיורשים אינם מסכימים אם מותר לזוכים להשתמש בזה או שאסור להם להשתמש בזה, ואם אסור להם להשתמש אם חייבין להחזירן או מותרין להשאירם בידם וכן כשהנכסים כבר ביד הזוכים אם היורשים יכולים למוכרם.

אם המושלשין מסרו המתנה ליד היורשים שאין עליהם צד חיוב ופשיעה כלל לומר שהפסידו למקבל מתנה. עכ"ל.

ומבואר דדייק מדבריו דהדין והמצוה הוא על היורשין ואסור למושלשין למסרם ליד הזוכים ואם מסרו יהא ליורשים דו"ד עמם על שהפסידום, ומ"מ לא דן הגינת ורדים אם יכולים להוציא מיד הזוכים או לא רק דיש להם דו"ד עם היורשים ולא עם המקבלים ומשמע דהם זכו בזה ואולי י"ל דיסבור דאה"נ דיכול להוציא גם מהזוכים רק מיירי באופן שא"א להוציא מידם וע"כ דן רק בענין שיש ליורשים דו"ד עם המושלשין וצ"ב בזה.

אבל המהר"ם חביב שם בגינת ורדים כלל סי' יא ד"ה עוד כתב מעכ"ת חילוק ריצב"א וכו' זהו תורף דברי מעכ"ת יצא המהר"ם חביב לחלוק וכתב דכל הפוסקים חלוקים עליו ומלד"ה אינו רק על היורשין ויצא ליישב גם דברי הריצב"א וכדלהלן וגם הביא דברי המרדכי בשם רבינו שמחה היפך לזה שכתב שלמד"ה הוא גם על היורשין וגם על השלישי וכדלהלן וזה לשון מהר"ם חביב אחרי הביאו דברי הגינת ורדים בא"ד עוד כתב מעכ"ת חילוק ואני אומר אחר שאלת המחילה מגדולת ריצב"א, דחילוק זה שאמר מלד"ה לא שייך אלא ביורשין, כל

הנה בנדון זה מצינו שדנו בזה גדולי הפוסקים המהר"ם חביב והגינת ורדים וכדלהלן. ושורש דבריהם הוא בנוי על דברי המרדכי שהביא בב"ב סי' תרס"ו דברי הריצב"א בדין מלד"ה שכתב בתו"ד ואע"פ שראוי להזכיר מלד"ה אף בלי שלישות מ"מ אפשר שכאן ל"ש מלד"ה לפי מה שאני רגיל לפרש דמלד"ה ל"ש אלא ביורשין שמצוה לקיים מצות אביהם אבל אחר לא וניחא ההיא דאיסור גיורא [דלא] מצי מקני ליה ואפילו מצוה אין כאן שאין המצות מוטלות על רבא וההיא דתניא תנו שקל לבני בשבת והולך מנה לפלוני דאמר מלד"ה "לא שתהא המצוה על השליש אלא יש לכוף היורשין על כך והשליש יעשה ציווים" ובעובדא דידן אין האשה מצווה אם לא תאמר שהצדקה שנתן ביד הבנות הנשאר הוי לילדיהן ולא נתן לה אותו שיור וא"כ על הבנות מצוה ומתוך כך יתחייב גם השליש וכו' שלום יצחק ברבי אברהם תנצב"ה עכ"ל.

וע"פ דברים אלו דייק הגנת ורדים חלק חושן משפט כלל ה' סי' י' ד"ה והמרדכי וז"ל ולמדנו מדבריו כמה דברים וכו' ועוד דהאי מצוה ליתא אלא ביורשין בלבד, ולפי זה אם קדמו המושלשין ומסרו המתנה ליד המקבל יהיה ליורשים דין ודברים עמהם, שלא היה להם לקפוץ ולעשות מצוה דלא רמיא עליהו שיפסידו את היורשין, וכ"ש

שיעשה השליש מה שהושלש בידו, וא"כ ה"נ אם היה ממאן בן הזקן ואומר לשלישים שלא יתנו המעות לנכדי הזקן אלא לו, כופין אותו עד שיאמר לשלישים שיתנו המעות לנכדיו כמו שצוה המת. עכ"ל.

אבל הגינת ורדים שם כלל ה' סי' יד יצא לדחות דברי מהר"ם חביב הנ"ל ובר"ה ועל דברי הריצב"א העתיק דברי מהר"ם חביב ואח"כ בד"ה איברא דזו שגגה וכו' כתב דהריצב"א מייירי בעובדא דידיה שהיה מושלש לשם כך ואעפ"כ כתב דבריו וז"ל איברא דזו שגגה היוצאת מלפני השליט, דמדברי ריצב"א מוכח דהושלש מתחילה לשם [כך], וז"ל שם במרדכי בסוף דף רס"ה ריש סי' תרס"ז [לפנינו בסי' תרס"ו], מעשה בא לידניו כו' באדם שציוה בעת פטירתו וקרא לאשתו ולבניו שיש לו מאשה אחרת בפני עדים, ונתן לאשתו כל אשר לו בפני עדים, ושטר מתנה נתן בידה כמצוה מחמת מיתה שתכתוב בו כל נכסי כו' נתונין למרת אסתר כו', אך היא תתן מנכסי י' ליטרין וס"ת לטלית לצדקה וכל השאר נתון לה, והאשה קיימה דברי המת ונתנה כאשר ציוה לה אישה, ועתה אומרין היורשין להעמידה על כתובתה וגם העשר ליטרין שנתנה לגבות מכתובתה, עכ"ל. ועל דבר זה האריך השואל בעצמו וצייד לקיים מעשה האשה במה שנתנה לצדקה, ע"ש באורך דף רס"ו ע"א, וכתב עוד דמעשה הצדקה קיים אפי' לדעת ר"ת דבעי השלשה מתחילה לשם כך, דה"נ הרי היא שלישה בעצמה בממון ובידה הפקיד ועליה ציוה כך, עכ"ל השואל. וע"ז כתב ריב"א [ר' יצחק ברבי אברהם ריצב"א] בתשובתו וז"ל, ומה שכתבת דמה שנתנה לצדקה לא יחשב לה בכתובתה דעליה לעשות כמצות אישה, והוי כמו שלישי אף לדעת ר"ת דבעי השלשה כו', אבל מצוה לקיים דברי המת הוה שייך להזכיר כאן אפילו בלא שלישות לפירושו ואינו מושלש לכך, ראוי [לפנינו: לפי שאני] רגיל לפרש דטעם (ר"י) [ריב"א] ור"ת אינו נראה דהוי כהלכתא בלא טעמא כו'. וכתב עוד בריש

הפוסקים חלוקים עליו, ופשטא דההיא דהולך מנה לפלוני דאם מת נותן בחיי מקבל דנותן השליש המעות למקבל או ליורשיו משום מלד"ה, פשטא דההיא בתלמוד ובפוסקים דנותן השליש בלי רשות היורשין, ואפילו אם ימחו היורשין ביד השליש לא ציית להו, ואפי' בדבר שהוא תלוי ביד היורשין כופין אותם לקיים דברי המת, כגון אם צוה ליורשיו שחררו את עבדי, דכופין היורשין ועושין אותו בן חורין, כ"ש בדבר שאינו ביד היורשין אלא ביד שלישי, דחייב השליש לעשות כמו שצוה המת ולא משגחנין ביורשין. וכ"כ המרדכי [ב"ב] סי' תר"ל בשם ר' שמחה וז"ל, ובין היורשים ובין השליש מלד"ה וכופין לתת ליד המקבל מתנה ולא ליד היורשין עכ"ל. ועוד דאפי' לדעת ריצב"א דסבור דמלד"ה לא שייך אלא גבי יורשין, לא גבי השליש, היינו בשליש דלא הושלש מתחילה לשם כך, כעובדא דאיסור גיורא וכעובדא דריצב"א דאיירי באדם א' שצוה בעת פטירתו לאשתו שתתן כך וכך לצדקה, בהא קאמר ריצב"א דהמצוה מוטלת על היורשים לקיים דברי אביהם, לא על אשתו, אע"ג דהמעות מושלשות בידיה, כיון דלא הושלשו בידיה מתחילה לשם כך, אין המצוה מוטלת עליה אלא על היורשין, אבל כשהשליש ביד השליש ואמר קח מעות אלו והיו לנכדי כשאמות, פשיטא דמודה ריצב"א דעל השליש מוטל לעשות שלישותו. ותדע שכן הוא, דהא תנן בסוף מציאת האשה [כתובות ס"ט ע"ב] שמשליש מעות לבתו שיקנה השליש שדה או נדוניה לכשתנשא, והיא אומרת נאמן בעלי עלי, אמרינן יעשה השליש מה שהושלש בידו, ובודאי הריצב"א אינו תנא דיהא חולק על המתני', דמשמעות יעשה השליש מה שהושלש בידו, משמע דהמצוה לקיים דברי המת מוטלת על השליש שהושלש בידו לשם כך. ותו דאפי' תימא דבכל גוונא ס"ל לריצב"א דהמצוה מוטלת על היורשין, מ"מ הרי כתב ריצב"א כופין את היורשין עד שיאמרו רוצין אנו

### מסר השליש לידי הזוכה והיורש מוחה אם מותר לזוכה להשתמש בחפץ

עד הנה הבאנו דברי מהר"ם חביב והגינת ורדים מה שדנו אם מותר למסור בע"כ של היורשים ומהר"ם חביב סובר דיכולים וכל הפוסקים חלוקים על ריצב"א ולגינת ורדים אסור למסור כשאין היורש מסכים (וכשמסר אם זכה המקבל לא נתבאר בדברי הגדו"ר אם מותר להם להשתמש בזה והדו"ד י"א רק היורש עם השליש שהפסידו או גם הזוכה צריך להחזירו).

עתה נבוא לדון מה שדנו האחרונים הבאים אחריהם בנושא זה

#### שיטת נתיבות המשפט

כתב בתורת גיטין דף י"ד תוד"ה והא לא משך תימה מאי פריך והא קיי"ל מלד"ה ולפענ"ד נראה לתרץ דהמקשה דייק דע"כ מטעם קנין הוא דקתני יתנו דמשמע מי שהוא בידו או הב"ד יכולים לתנו בעצמו להמקבל ובשלמא אם הוא מטעם קנין אתי שפיר דכבר קנהו המקבל ושל המקבל הוא ויכולים ליתנו לידו אבל אם נאמר דהוא מצוה וכו' א"א לב"ד ליתן כלל כיון דאין הדבר נעשה של המקבל כלל רק על היורשין לקיים משום מצוה והב"ד יכולין לכונן היורשין עד שתצא נפשן עד שיקיימו המצוה ויתנו בעצמן וקודם שנותנין היורשין אין הדבר נעשה של המקבל ואם קידש בו אשה אינה מקודשת דאינו שלו קודם שיתנו לו היורשין עכ"ד.

ומבואר מדבריו דמלד"ה כופין הב"ד ליורשין ואם אין היתומין רוצין אפילו הגיע לידי המקבל ע"י תפיסה לא יועיל וקודם שנותנים הם הוה גזל ביד המקבל כיון דהוא בעצם ממון היורשים. והתורת גיטין לא הביא כלל דברי ריצב"א הנ"ל אלא שכתב כן מדנפשיה. וראה להלן מה שנראה שהנה"מ סתר דבריו וכדלהלן.

אבל לכאורה סתר נתיבות המשפט דבריו, דהנה בחו"מ סי' רנ"ו סק"ב איתא שם

ע"ג וז"ל, ואע"ג שראוי להזכיר כאן מצוה לקיים דברי המת אף בלא שלישות, מ"מ אפשר שכאן לא שייך מצוה לקיים דברי המת לפי מה שאני רגיל לפרש, דמצוה לקיים דברי המת לא שייך אלא ביורשין, שמצוה לקיים דברי המת אביהם אבל אחר לא כו', ולא שתהא מצוה על השליש, אלא יש לכונן ליורשין על כך והשליש יעשה ציווין, ובעובדא דידן אין האשה מצווה כו', עכ"ל. הנה מבואר שבנדון דריצב"א היה מושלש מתחילה לשם כך, דלשיטת ר"ת הוה שייך מצוה לקיים דברי המת שהבעל מסר כל אשר לו ונתנו לאשה וציוה עליה שתתן סך ידוע לצדקה, והרי אותו סך הוא מושלש מתחילתו לשם כך, ורצה השואל לקיים מעשה הצדקה שנתנה האשה אפי' לדעת ר"ת, ועל זה השיב ריב"א שאפי' שהיה הנדון הלז בלא שלישות כלל, ראוי היה לדון בנדון זה משום מצוה לקיים דברי המת, אלא דלא ראה לדון כאן כן לפי דהוא סבור שלא נאמרה מצוה זו רק ליורשין ולא לאחר.

ומה דאתי מר עליה דריצב"א ז"ל להכריח דסברתו כשהשליש [מתחילה לשם כך] שאז מצוה על השליש [לקיים דברי המת], דאי לא תימא הכי מתניתין קשיתיה, דריצב"א אינו תנא שיחלוק על משנה [כתובות ס"ט ע"ב] דהמשליש מעות לבתו דיעשה שלישי מה שהושלש בידו. ואח"כ צידד מעכ"ת לומר דיסבור ריצב"א דמצוה מוטלת על היורשין וכופין אותם שיצוו את השליש שיעשה כמו שנצטוה.

הנה מה שנדחק מעכ"ת ומה שתירץ, ריצב"א גופיה הוא מותיב לה והוא מפרק לה, שנדחק מהא דתנו שקל לבני ומההיא דהולך מנה לפלוני, דאמרינן בהו מצוה לקיים דברי המת, על כל אלה תירץ דלא שתהא מצוה מוטלת על השליש אלא יש לכונן ליורשין על כך והשליש יעשה ציווים, וא"כ האיך מתני' דמר דכוותה שיכופו לבת שתצוה לשליש שיקנה השדה כמו שציוה אביה. עכ"ל.

אמנם נראה ליישב שיטת הנתיות דהנה, כדברי התו"ג מצינו שכתב הנה"מ גם במק"א בענין אחר והוא בנה"מ סי' ק"ז סק"א שדנו שם בשו"ע ס"א דכשאחד מת והיה חייב כסף והניח רק מטלטלים אין כופין ליתומים לפרוע חוב אביהם אבל מצוה עליהם לפרוע חוב אביהם זהו מן הדין אבל הגאונים תקנו שיהא בעל חוב גובה מהיורשים מטלטלים שהניח אביהם הלכך האידנא כופין אותם לפרוע חוב אביהם והסמ"ע שם בסק"ב כתב בשם הטור וטעמא דמצות כיבוד היא מ"ע שמתן שכרה בצדה וכל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד שלמטה מזההרין עליה, והרמב"ן בתשובה סי' כ"ה כתב ע"ז וז"ל דמ"מ אם הב"ד רוצין לכוף הרשות בידם עכ"ל והביאו גם מור"ם בסי' צ"ז סט"ז וכו' יעו"ש.

ובנה"מ שם סק"א הביא קושית התומים דהא בכתובות פ"ד דדנו דיני כר"ט במטלטלין של יתומים ואהדר עובדא דהוי טעות בד"מ ולפ"ד הרמב"ן מה טעות יש הא הרשות ביד ב"ד לכפות ועוד הקשה למה להן להגאונים לתקן תקנה חדשה היה להם לתקן שהב"ד יזדקקו לכוף ועוד דבתפיסה דלאח"מ דקיי"ל דמוציאין מיד התופס קשה דלמה יזדקקו הב"ד לכוף לבטל מ"ע דאורייתא למוספי ליתמי איסורא, תירץ הנה"מ וז"ל ולפענ"ד נראה דאף דמוטל מצוה על היתומים לפרוע חיובא דגופא הוא דאיכא אבל מ"מ גוף המטלטלין אינן יוצאין מרשות היתומים אף שתפסן שכנגדו והרי הן של היתומים ושכנגדו אסור להשתמש בהם וגם הם גזל בידו כשמחזיק בידו וגם הב"ד אינן יכולין לגבותן להמלוה שיהיה שלו רק הב"ד יכולין לכוף עד שיאמר רוצה אני אבל כל זמן שאין היתומין בעצמן מחליטין הדבר אינו מוחלט וגזל הוא בידו ולכך אם תפס מוציאין כדי שלא יעבור אלאו דלא תגזול כשמחזיק החפץ בידו כי מה בכך שהיתומים עוברים על מ"ע מ"מ אין לו על החפצים כלום עכ"ל.

בשו"ע ב' דעות אי יש דין מצוה לקיים דברי המת בגר שאין לו יורשין, כתב שם הנה"מ בתו"ד וז"ל דאפילו אי הוה ודאי מצוה הא מ"מ אם מכרו היתומים מהני משום דמ"מ החפץ שלהם רק שהם מחוייבין לעשות מצוה, ולפי"ז כשיש ספק אי מחוייב לעשות המצוה ודאי דאין הב"ד יכולין לכופו לעשות המצוה ולא עדיף משמא ושמא בחוב גמור דפטור בשלמא במוחזקין יכול המקבל לומר קים לי דכופין דהא כל טענת קים לי מטעם עביד איניש דינא לנפשיה הוא היכא דהב"ד א"י לכופו בדין וע"כ ה"נ כשהוא מוחזק יאמר קים לי ואדין ליה דינא וכשהוא דיין ממילא יכול לכופו על קיום המצוות עכ"ד.

ומדבריו מבואר דהיכא דיש דין מלד"ה פשוט דיועיל תפיסה דהרי אף בספק מלד"ה כתב דיועיל תפיסה ומדיני ק"ל וא"כ בודאי מלד"ה פשוט דיועיל תפיסת הזוכה, ומשמע גם לכאורה דהוי שלו - של הזוכה - ממש, דאל"ה הוה ליה להודיענו דאע"פ שיתפוס מ"מ לא הוי שלו לקדש אשה וכדו' ומוכח דס"ל דיועיל והוי שלו. וזהו דלא כמבואר בדבריו בתורת גיטין הנ"ל.

והנה בשו"ת תשורת ש"י ס' תמ"ז הביא דברי נה"מ הנ"ל ותמה עליו מדברי הגמ"ר הנ"ל וכתב שם דמה שסיים דכשתפס וכו' עיי"ש לענ"ד ליתא כיון דאפילו למ"ד בזה מלד"ה אין לו זכיה בגוף הדבר איך משום דתפיס גוף הדבר יכול חבירו להכותו בספק וליטול נשמתו ול"ל דנחתינן לנכסיה דעד שיכופו אותו בגופו נכפהו בממונו כמ"ש רמב"ן בשלהי ב"ב ואס"ז בפרק הכותב דף פ"ז דהא הגמ"ר כתב בהא וכו' (וכנ"ל) וכיון דב"ד אין יורדין לנכסיו ל"ל עביד איניש דינא לנפשיה וכו'.

והיינו דתמה על נה"מ מש"כ דמהני תפיסה עפ"י דברי הגמ"ר הנ"ל דלא יועיל תפיסה ומ"מ לא ציין לדברי התו"ג דשם כתב הנה"מ כדברי התשורת ש"י.

וראה עוד בשו"ת תשורת ש"י סי' תמ"ז ד"ה ועל הנתיבות אם מועיל תפיסה ויעו"ש מה שהביא מדברי נה"מ סי' פ"ז סי"א סק"ט ומסי' פ"ז סי' סק"ח ומש"כ בסתירת דברי נה"מ אם יועיל תפיסה יעו"ש.

וראה אמרי בינה חו"מ הלכות גביית חוב מה שתמה על נה"מ בסי' ק"ז דהרי כופין על המצוות ועד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו יעו"ש מה שהאריך בזה שם ובעוד מקומות [וראה מילואי משפט בהערות על נה"מ מדברי הפוסקים בזה].

עוד יש להוסיף דהאמרי בינה יצא להדיא לדון בדברי התורת גיטין הנ"ל והוא בספר דברי חיים (של אביו) יו"ד סי' מ"ח בהגה"ה מכן המחבר דן באריכות במלד"ה אם הוי קנין וכתב בתו"ד ע"כ צ"ל דמהני תפיסה במלד"ה, ועין ספר תורת גיטין וכו' יעו"ש והיינו דהביאו והעיר עליו מהא דמהני תפיסה במלד"ה, ודלא כדברי התו"ג הנ"ל. ויעו"ש עוד באמרי בינה בהלכות גביית חוב מה שדן רבות בנושא זה ואיך הוא שיטתו יעו"ש.

והנה שיטת התשורת ש"י עצמו הוא שכתב בסי' תמ"ז ד"ה ועוד כיון, הביא דברי הגמ"ר הנ"ל שהביא הגינת ורדים הנ"ל וכתב דהא הגמ"ר כתב בהא דהולך מנה לפלוני דמלקד"ה היינו דכופין להיורשים שיצו לשליח, ויצא עפ"י שם לדון דלא נחתינן לנכסי, דאם נחתינן לנכסי מה צריך ציונים יעו"ש, ועפ"י דן שם באריכות דלא יועיל תפיסת הזוכה יעו"ש וחלק על נה"מ בסי' רנ"ו וכנ"ל.

ומ"מ בשו"ת תשורת ש"י בסי' תל"ג ד"ה זה אינו כתב ג"כ דאם תפס המקבל גזל הוא בידו כ"ז שלא כפו ב"ד לאידך לומר רוצה אני "אלא דאפשר דאין ב"ד מזדקקין להוציא מיד התופס כיון דאידך עברין עיין ב"ח חו"מ סי' קפ"ב יעו"ש עכ"ד. ומבואר דלמעשה כתב דאפשר דב"ד לא יוציאו מיד התופס אע"פ דס"ל דאין לו לתפוס.

ומבואר דס"ל דכשיש מ"ע דכבו"א ויש מצוה עליהם לפרוע אע"כ הב"ד יכולין לכופ עד שיאמר רוצה אני וכ"ז שהיתומין בעצמן אין מחליטין הדבר גזל הוא ביד התופס וב"ד מוציאין ממנו ואין לו על החפצים כלום, וא"כ י"ל דה"ה בדין מלד"ה אע"פ שיש מצוה כיון שהנכסים ברשות היורשים ולא ביד הזוכים אם תפסו גזל הם בידם.

והיינו כמו שכתב נה"מ בעצמו בתורת גיטין דגזל הם בידם ואין יכולין לקדש בזה אשה (ודלא כמו שמשמע מדבריו בסי' רנ"ו וכנ"ל).

אלא שבהשלמות לנה"מ מכת"י הגאון ז"ל (נדפס במהדורות החדשות) חזר בו והוסיף בסי' ק"ז וז"ל דל"מ תפיסה לענין שיהיה מותר להשתמש בהמטלטלין כיון דגוף המטלטלין אינו שלו, ומ"מ אינו צריך להחזירם להיתומים למען יהיה במה לכפותם לקיים המצוה פריעת בע"ח והא דאדר ר"ל עובדא הוא רק שאינו של התופס לגמרי שיוכל להשתמש בו כשלו עכ"ד.

והיינו דס"ל דיכול לתפוס ומהני תפיסתו כדי שיוכל לכפותו על המצוה אע"פ שאינו שלו כ"ז שהיורש אינו מסכים.

ובאמת היה אפ"ל כן גם בדברי התו"ג כמו שכתב בהשלמות דבאמת יכול לתפוס כדי לכופו לקיים מלד"ה וע"ז יועיל התפיסה מ"מ לא יהא של הזוכה עד שיסכים היורש לקיים מלד"ה ולא יוכל בינתיים לקדש בו אשה. אבל להחזיר החפץ לא יצטרך, ויותר מזה דיוכל גם לתפוס כדי לכופו. ודבריו יהיו תואמים למ"ש בהשלמות הנ"ל.

ומ"מ בדבריו בנה"מ סי' רנ"ו הנ"ל קשה קצת להעמיס כן בדבריו ולומר דהתפיסה שמועיל הוא רק לגבי כפיה ולא שיהא שלו להשתמש בו ולקדש בו אשה, מדסתם דבריו ולא כתב כן משמע קצת דיועיל התפיסה שיהא שלו לגמרי וצ"ע.

דס"ל דאף כשהנכסים בידי הזוכה ג"כ יכולים למוכרם היה לו לומר חידוש יותר גדול דאף כשמסרום לזוכים ג"כ יכולים ומדכתב דמהני מכירתם כשהם בידי השליש אף שלא תפסום משמע דאח"כ כבר לא יועיל.

ובאמת י"ל דאין ראייה מדברי המהרי"ל דיסקין די"ל שהוא סובר כשיטת מהר"ם חביב הנ"ל וכדמשמע מסתמיות הפוסקים דהמצוה גם על השליש וכשהשליש מוסרו לידי הזוכה פשוט דזכו בהם מיד, וע"כ בא לחדש דכ"ז שהם בידי השליש מהני מכירתם אף שלא תפסום, אבל לשיטת התו"ג דס"ל דכשמסר שלישי הנכסים לידי הזוכים ג"כ לא זכה בהם וגזל בידי הזוכים י"ל דאה"נ דיועיל מכירת היורשים להפקיעם מידי הזוכים אף כשהם כבר בידי הזוכים.

או דנאמר יותר מזה דזה גופא שכתבו אם קדמו ומכרו משמע דכשהגיע לידי הזוכים זכו בהם לגמרי ומותר להם להשתמש ודלא כתורת גיטין והתשורת ש"י שסוברים דאסור לו להשתמש וגזל הם בידו.

ולכאורה היה אפשר לדון מצד אחר ולומר דא"י למוכרם אחרי שהגיע הנכסים לידי המקבל, דכיון שהגיע הנכסים לידו והרי א"צ להחזירו ליורש ומדין כפיה וכדברי התו"ג הנ"ל, משום כך א"י היורש להקנותו לאחר מדין אין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, דהא אין המקבל צריך להחזירו להיורש וממילא הו"ל כדבר שאינו ברשותו של היורש.

אולם לכאורה נראה דהוי כדבר שברשותו וכדמבואר במהרי"ל דיסקין הנ"ל דאף כשהממון ביד השליש ואין לו ליתנם להיורשים מ"מ חשיב כדבר שברשותו, ודבר זה כבר כתב רעק"א בשו"ת (הובא בחידושי רעק"א השלם במסכת כתובות דף ע) יעו"ש שדן באותו נדון של מהרי"ל דיסקין ומדייק ג"כ דחשיב כדבר שברשותו, וביאר הגרע"א בטעם הדבר, משום דמכיון שאם ימכרוהו היורשים יתחייב השליש

כשהגיעו הנכסים לידי הזוכים אם עדיין יכולים היורשים למוכרם לאחרים ולהפקיעם עי"ז מהזוכים.

הנה הרמ"א בסי' רנ"ב ס"ב כתב דבר שמצוה לקיים דברי המת אם קדמו היורשים ומכרו מה שעה עשוי עכ"ל ומקורו מהמרדכי בב"ב.

יש לדון לדברי התו"ג הנ"ל דכתב דכ"ז שלא אמר היורש רוצה אני, לא זכה המקבל בהממון, ומדיני ממונות שייך הממון עדיין להיורש, ואם תפס גזל הוא בידו ואסור לו להשתמש בזה וא"י לקדש בו אשה וכן סובר התשורת ש"י דזה אינו שלו אף שנמצא כבר ביד הזוכה, יש לדון אם היורשים ילכו וימכרו הנכסים לאחרים אם עי"ז יתחייבו הזוכים להוציא הנכסים מידם ולמוסרם ללוקח ומדין הנ"ל דאם קדמו היורשים ומכרו מה שעשה עשוי מכיון שעדיין לא זכה בו המקבל עד שיאמר היורש רוצה אני, ומכיון דעל הלוקחים פשוט דאין דין מלד"ה ורק על היורשים הדין, וכיון דכבר יצא מרשות היורשים ונכנס לרשות הלוקחים א"כ יתחייבו הזוכים להוציא מידם ולהחזירם ללוקחים, ולדברי הגינת ורדים הנ"ל י"ל דאחרי שהגיע לידי הזוכה, זכה בזה לגמרי וכנ"ל ודינו רק עם השליש וכנ"ל.

אבל בפשטות נראה לכאורה דאחרי שהגיע לידי הזוכה לא יוכלו למוכרם לאחרים וכדמוכח מפשטות הלשון אם "קדמו היורשים ומכרו" ומשמע דוקא דקמו ומכרו ולא אמר שלעולם אפילו אחרי שיהא ביד הזוכה כמה שנים ג"כ יוכלו היורשים למכור ומשמע להדיא דלא יוכלו למכור אחרי שהגיע לידי הזוכה.

ויש להוסיף עוד דבשו"ת מהרי"ל דסקין בקו"א סי' רמ"ד הביא דברי הרמ"א הנ"ל שאם קדמו היורשים ומכרו דמהני מכירת היתומים כתב "משמע אפילו בלא תפסו" וצ"ל דלא חשיב שאינה ברשותם בהא דאין השליש צריך להחזיר להם עכ"ל, ואם נאמר

לשם כך גם הריצב"א יודה והוסיף עוד לחלוק ע"ז יעו"ש.

והגינת ורדים יצא לדחות דהריצב"א מיירי אף בהושלש לידי שלישי לשם כך יעו"ש.

שיטת נתיבות המשפט, בתורת גיטין כתב להדיא דאסור לו לתפוס וגזל הוא ביד התופס ואם קידש בו אשה אינה מקודשת.

ולעומת זה בנתיבות המשפט סי' רנ"ו סק"ב מבואר דס"ל דיועיל תפיסה וגם יהא שלו, של הזוכה, אחרי שיתפוס.

### ובענין אחר בדניי גביית חוב מיתומים

כתב כעין דבריו בתורת גיטין הנ"ל דגזל הוא ביד התופס וכנ"ל, ומ"מ בהשלמות בכת"י לסי' ק"ז שם כתב דיועיל תפיסה דעי"ז יכפהו לקיים המצוה וא"צ להחזיר, וא"כ י"ל לפי"ז גם כן בדין מלד"ה יוכל לתפוס כדי לכופו אעפ"י שיהא אסור לו להשתמש עד שהיורש מסכים, ומ"מ בהיהא דסי' רנ"ו משמע גם דיהא מותר לו להשתמש והוי שלו לגמרי ואולי נדחוק לומר דגם בהיהא דסי' רנ"ו יועיל תפיסתו רק לדין כפיה ולא שיהא מותר לו להשתמש וצ"ב בזה.

ובאמרי בינה הביא דברי התו"ג הנ"ל וכתב דיועיל תפיסה במלד"ה מ"מ יעויין בדבריו במק"א מה שהאריך ומש"כ בדין זה.

וכל זה נוסף על הא דיש פוסקים דס"ל דמצוה לקיים דברי המת הוי קנין זוכה בו הזוכה מיד ואין היורשים יכולים לעכב כלל והבאתי דבריהם במשפט הצוואה ח"ג שער א' ענף ח יעו"ש ולדבריהם פשוט דאין כאן מקום שאלה כלל ומ"מ הרמ"א וגדולי הפוסקים לא נקטו כדעה זו ואולי לצירוף יועיל, יעו"ש.

ואם מכרו היורשים אחרי שהגיע לידי הזוכים ראה לעיל דנראה לכאורה דלא יועיל כלל וראה לעיל מה שיש להסתפק בזה לשיטת התורת גיטין.

ליתנה למי שמכרוהו לו והרי השליש ציית דינא ויתנה לו, לכן חשיב שפיר שהוא ברשות היורשים, מכיון שבידם להוציא הממון מידו ע"י המכירה, ולפי"ז יוצא דה"ה בנד"ד שהוא כבר ביד הזוכה, דהיינו שכבר מסר השליש את הממון ביד המקבל [מדין מלד"ה], מ"מ חשיב כדבר שברשותו ויכול היורש עדיין למוכרה לאחר, ועפי"ז נראה לכאורה דאין כאן חסרון מדין שאינו ברשותו.

ומ"מ בעיקר הדין צ"ע דמפשטות הפוסקים נראה דלאחר שכבר בא ליד המקבל ומדין מלד"ה אין היורשים כבר יכולים למכור וכנ"ל וצ"ע.

### סיכום הדברים

הגינת ורדים כתב עפ"י דברי ריצב"א דהמצוה רק על היורשים ולא על השליש וע"כ אם היורשים אינם רוצים לקיים דברי המת אסור לו לשליש לקיים ד"ה כיון דאין המצוה מוטלת עליו וכן למד התשורת ש"י כדברי הריצב"א, ומ"מ כדברי הגינת ורדים אינו מבואר מה הדין אחרי שמסר השליש לידי הזוכה אם הזוכה צריך להחזיר לידי היורש או דהוי שלו ומותר לו להשתמש ובגינת ורדים כתב רק דיהא להיורש דין ודברים עם השליש שהזיקו ולא כתב כלום אם יהא דינו גם עם הזוכה.

ובשו"ת תשורת ש"י ג"כ למד כן בהריצב"א ומ"מ בתו"ד כתב דאם תפס הזוכה גזל הוא בידו כ"ז שלא כפו ב"ד לאידך לומר רוצה אני, אלא דאפשר דאין ב"ד מזדקקין להוציא מיד התופס כיון דאידך עבריין עכ"ד. והיינו אע"פ דסובר דאין לו לתפוס ואסור לו לתפוס מ"מ אפשר דאין ב"ד מוציאין מיד התופס.

אבל המהר"ם חביב יצא לחלוק וס"ל דכל הפוסקים ס"ל דלא כהריצב"א וס"ל דהמצוה גם על השליש וצריך לקיים דברי המת והריצב"א א"י לחלוק ע"ז ואח"כ כתב בתו"ד דהריצב"א מיירי שלא הושלש בידי שלישי לשם כך אבל בהושלש לידי שלישי



# לשון חכמים

## לשון חכמים

הרב יעקב גולדשטיין

### בענין זיהוי דג התכלת

בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קכ"א (תשרי-חשוון תשס"ו) התפרסם מאמרו של הר"ר דוד שפירא שליט"א "בענין זיהוי דג התכלת". במאמרו מסתמך הכותב על שיטתו של הר"ר שאול קפלן בענין התכלת, המפורטת במאמרו "גילוי התכלת". אך מכיון שהכותב הביא רק ציטוטים חלקיים מהמאמר, ראיתי לנכון להתייחס ישירות למאמרו המפורט של ד"ר קפלן.

### "גילוי" התכלת

בקובץ "אור תורה" (אב התשס"ב) התפרסם מאמר "גילוי התכלת" מאת ד"ר ש"ו קפלן הטוען לזיהוי חלזון התכלת עם חלזון ה"ינטינה" (*Janthina janthina*). במאמר מובאות ראיות רבות לזיהוי זה ולהפרכת הזיהוי המקובל של ה"מורקס טרונקולוס" (*Murex trunculus*) כחלזון ממנו הופק צבע התכלת.

לאחר בדיקת החומר בצורה מעמיקה מסתבר כי המאמר הנזכר הינו מופרך מיסודו, וחלק לא-מבוטל מטיעונו מבוסס על נתונים מסולפים או על השערות שאינן ניתנות להוכחה.

ראשית טוען המחבר, כי הרב הראשי הגרי"ה הרצוג זצ"ל בעבודת הדוקטורט שלו בחר בחלזון זה למועמד הסביר ביותר לחלזון התכלת. דברים אלו אינם מדויקים כלל. הרב הרצוג זיהה את החלזון עם שני מינים אחרים של ה"ינטינה": "ינטינה פליאדה הארווי" (*Janthina Pallida Harvey*), ו"ינטינה פרולונגטה בלינויל" (*Janthina Prolongota Blainville*). קונכיות של שני מינים אלו אינה כחולה אלא לבנה (דבר השומט את טיעונו של ד"ר קפלן בסעיף 7). זיהוי התכלת עם ה"ינטינה ינטינה" שקונכיותה בצבע סגול-כחול הינה השערה על דרך אפשר שהועלתה ע"י חוקר בודד, והינה בעייתית ביותר (וראה עוד להלן בענין זה).

שנית, המחבר טוען כי נמצאו קונכיות "ינטינה" באתרי צביעה ליד ביירות, ליד צידון, ובחוף לבנון, ומציין את מקורותיו. מבדיקת המקורות עולה כי נתון זה אינו נכון. להוכחת טענתי אביא את מקורותיו כמות שהם.

בהמשך כותב מחבר המאמר כי נמצאו בחוף לבנון אתרי צביעה ובהם קונכיות "ינטינה", וכמקור מובא מאמרו של D.S. Reese שהופיע ב-11th Annual Report of the Society for Lybian Studies, 1979-80. מאמר זה כולו עוסק ביצור צבע פורפור מחלזונות ה"מורקס" למיניהם בחופי לוב. אצטט (בתרגום חופשי) את השורות היחידות

קמח (תרנו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

המתייחסות לחלזון ה"ינטינה" במאמר זה (עמ' 81), לאחר תיאור המקומות השונים בהם צבעו בחלזונות ה"מורקס" השונים כותב המחבר: "בסוג אחר, הסגולית (ינטינה), כנראה השתמשו רק באזורי צור וביירות של לבנון". (משפט זה הינו דו משמעי ולא ברורה כוונתו. מכיון שאינו מביא מקור לדבריו ואינו כותב על מציאת קונכיות כלשהן, ודבריו - וכן הקטע הבא - אינם בני תוקף רב יותר מדברי מחבר המאמר, הרב הרצוג, ולהבדיל- החוקרים המשערים כי הופק צבע פורפור מה"ינטינה").

לדברים כי נמצאו קונכיות "ינטינה" באתרי צביעה ליד צידון מצויין כמקור ספרו של R. Turner Abbot, *American Sea Shells*, Ch.1. פרק זה עוסק ברובו בהיסטוריה של הפקת צבעים מקונכיות, וכך נאמר שם (בתרגום חופשי): "דיו וצבע ייצרו מהרבה סוגי חלזונות, דג הדיו (Sepia) הינו דוגמה יוצאת דופן לכך (להפקת דיו. י.ג.). צבע פורפור יש מקור לכך [שיוצר מ] סגולית (ינטינה) ...", כמו בקטע הקודם אינו מביא מקור לדבריו, ושום מילה בעניין מציאת קונכיות אינה מופיעה.

בהמשך המאמר מובא כי נמצאו קונכיות "ינטינה" ליד ביירות. כמקור מצויין הספר "Ancient and Medieval Dyes" מאת W.W. Legett עמ' 56-60. במקור זה לא כתוב שום דבר בנוגע ל"ינטינה". ספר זה מדבר אודות צבעים צמחיים, ופרק זה מדבר על צבע בשם "Orseille" המופק מצמח הגדל על סלעים סמוך לים. ונאמר כי פליניוס (Pliny) אמר כי צבע זה "יותר יפה מהפורפור הצורי".

בנוסף לכך, יצויין כי בנספח לספרו של הרב הרצוג *The Royal Purple and the Biblical Blue* (עמ' 204) כותב העורך Dr. Ehud Spanier (אותו מצטט מחבר המאמר מספר פעמים) כי אין כל עדות ארכיאולוגית על שימוש ב"ינטינה" לצביעה.

שלישית, כותב המחבר, כי "ניתן למצוא עדות לשימוש ב"ינטינה" כמקור צבע בספרות העתיקה היונית, הרומית והעברית". מהי העדות? בתרגום השבעים ובתרגום היווני למגילת אסתר מתורגמת המילה תכלת "יקינטינון" [או "יקינטא"], לדבריו - מילה נרדפת ביونית ל"ינטינה" הלטינית, והמילה ארגמן "פורפורה" (שהוא - גם לדעת מחבר המאמר - מופק מה"מורקס"). טיעון מרשים זה אינו עומד במבחן הביקורת, מפני שהמילה "יקינטא" או "יקינטון" היא תיאור צבע ולא שם חלזון, ופירושה המילה "ינטינה" הוא "סגולית" ורק מפני שצבע קונכיותו סגול זכה חלזון זה לשמו. וכל היקש מדמיון השמות אינו במקומו.

טענתו הבאה של מחבר המאמר היא כי "בספר החוקים הרומי של הקיסר יוסטיניאנוס כתוב שצביעת משי או צמר בפורפורה וביקינטה אסורה לציבור בכללו ומותרת לשימוש בית המלוכה בלבד. לפנינו עדות ברורה לכך שהרומאים השתמשו ב"ינטינה" לצביעת אריגים...".

טיעון זה הינו מופרך מעיקרו, מפני שהדברים במקורם הינם בעלי משמעות אחרת לחלוטין. לצורך הבהרת טענה חמורה זו אעתיק כלשונו את החוק הרומי (ביזנטי):

"FECUNDAE ATQUE DISTRAHENDAE PURPURAE VEL IN LANA QUAE BLATTA VEL OXYBLATTA ATQUE HYACINTHA DICITUR, SIN AUTEM FACULTATUM NULLUS POSSIT HABERE PRIVATUS ALIQUIS SUPRA DICTI MURICIS VELLUS VENDIDENT, FORTUNARUM SE SUARUM ET CAPITIS SCIAT SUBITEM ESSE DISCRIMEN"

(Corpus Iuris Civilis, Vol 2, Codex Iustinianus 4:40:1).

תרגום: "אין רשות לשום אדם פרטי לפרק את הפורפורה הפורה, הן בתוך משי הן בתוך צמר, הנקרא "בלאטא" [ארגמן], "אוקסיבלאטא" [ארגמן חזק], וגם "יקינטא" [כחול]. ברם, אם משהו בכל זאת ימכור את הגיזה של המורקס הנ"ל, שידע לו שממונו וראשו יועמדו לדין מיד".

סבורני כי הדברים מדברים בעד עצמם ואין כאן המקום להאריך. מ"מ ברור מכאן כי "יקינטא" מופק מ"פורפורה" (עליו אין חולק שמדובר במורקס) ומכאן תשובה גם לטענתו הקודמת.

בהמשך מודיע המחבר כי הצליח לצבוע פתיל ציצית בצבע שהופק מחלזון "ינטינה" (למרות שככל הידוע הוא מסרב להציג את התהליך והחומרים הנוספים בפני אחרים). הוא מציג "מדריך מיון" כלשונו של מאפייני החלזון המנויים בחז"ל ובספרי הפוסקים, ומדגים כיצד מתאימים כל המאפיינים ל"ינטינה" ואינם מתאימים ל"מורקס". "אפיונים" אלו לוקים בחסר ובחלקם מוטעים לחלוטין. יתר על כן, לאחר בדיקת המקורות מתברר שדוקא חלזון "ינטינה" אינו עומד בקריטריונים הנדרשים מחלזון התכלת. תחילה אצטט את דבריו בקצרה ולאחר מכן אדון בהם.

1. דם החלזון "שחור כדיו". (רמב"ם הלכות ציצית, ב:ב). דיו ה"ינטינה" הינו שחור, סמך, צמיג, ואינו מעביר אור. לחלזון ה"מורקס" יש בלוטת דיו שקוף וחסר צבע. תשובה: יש לשאול מניין לרמב"ם סימן זה? והלא סימן זה אינו מופיע בשום מקור בחז"ל, והרמב"ם עצמו ודאי שלא היה בידו חלזון? שאלה זו כבר שאל הרב הרצוג (כפירכה ל"מורקס") ותשובתו עליה (כי אין מכאן ראיה) היא פשוטה, הרמב"ם - כפי הנראה - ציטט מספר הטבע של אריסטו בו כתוב כי דמו של ה"מורקס" הינו שחור. וזאת מכיון שאריסטו ראה את הצבע לאחר שהתייבש שאז הוא באמת שחור אלא שבחשיפה מדורגת לשמש לפני היבוש הוא הופך לארגמן או כחול. ("ינטינה" - ודאי שאריסטו לא ראה ואף אינו מזכיר מין זה, למרות שבתקופתו - לדברי מחבר המאמר - צבעו בדמו).

2. לחלזון יש קונכיה. לחלזון "ינטינה" יש קונכיה. תשובה: לכל החלזונות יש קונכיה.

3. החלזון יוצא מהים פעם בשבע שנים (או שבעים). המחבר טוען כי "זו אולי הדוגמה הבולטת ביותר להתאמת חלזון "ינטינה" לתיאור החלזון בתלמוד" ומאריך מאד בתיאור נדירות הסחפות חלזונות "ינטינה" לחוף. ראשית, הגמרא (שבת עד:ב) אומרת: "שכן צדי חלזון קושרים ומתירים". לפנינו עדות מפורשת שהחלזון ניצוד בעודו בים ולא מחכים שבעים שנה כדי שיעלה לחוף. מחבר המאמר עצמו כותב על חלזון ה"ינטינה": "סריקת הים ברשתות תעלה חלזון אחד או שנים, או כמה תריסרים". ומכיון שזקוקים לכמה עשרות תריסרים של חלזון כדי להפיק צבע לציצית אחת, לא הגיוני לומר שהחלזון הוא ה"ינטינה" (והרי לא צדו במשך שנים חלזון רק עבור המשכן, לדוגמה). שנית, לא ניתן להכריע מה פירוש המשפט "עולה אחת לשבעים שנה", פירושים שונים ניתנו לו, ולא דוקא בהקשר לנדירותו. ושלישית, יש לזכור כי אין עדויות מפורשות, כאמור למעלה, על שימוש ב"ינטינה" בעת העתיקה, ואריסטו, ויטרוביוס, סטראבו, פליניוס, וכל המקורות הקדומים אף אינם מציינים אותו כלל ברשימת החלזונות מהם מופק צבע. בהמשך כותב המחבר כי חלזון "מורקס" אינו נדיר, מקומו סמוך לקרקעית הים ולעולם אינו מגיע לחוף, והוא מצוי תמיד בשפע. הכל אמת, אבל אין לכך כל קשר לענין, מכיון שאין צורך שיגיע לחוף, ולענין נדירותו - להיפך, יש צורך בכמויות תעשייתיות על מנת לספק תכלת למשכן, למקדש, לציציותיהם של מיליוני יהודים, ולבגדי מלכות בכל הסביבה ואפילו בפרס הרחוקה. לשאלה מדוע הפסיקו היהודים שגלו לאיטליה, יוון, וצפון אפריקה לייצר

תכלת אם החלזון מצוי כל כך בשפע בארצותיהם, התשובה פשוטה, ומחבר המאמר אף הזכיר אותה למעלה. החוק הביזנטי (קודקס יוסטיניאנוס הנזכר) והרומאי אסר צביעה בחלזון ה"מורקס" (וכמו שמוכא בגמ' (סנהדרין יב,א) שבימי רבא (בדיוק בימי הגזרה הנזכרת) היתה סכנה בהבאת התכלת). ולשון הרמב"ן (שמות כח:ב): "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים", משפט זה נכתב לפני שבע-מאות שנים בלבד, לאחר הכיבוש הערבי בא"י, מכאן שהצביעה בחלזון היתה עדיין בשימוש לצרכים מלכותיים. כתוצאה מכך, ומחורבן בתי הצביעה בא"י עם הכיבוש הערבי, השתכחה אומנות הצביעה. כמויות ה"מורקס" הנסחרות בשוקי הדגים בדרום-אירופה משמשות לאכילה בלבד ואין להן כל קשר לצביעה.\*

4. החלזון דומה לדג. כל טיעוניו המרשימים של מחבר המאמר אינם מתפרשים בלשון הגמרא: "וברייתו (רש"י: תבנית דיוקנו) דומה לדג". שנית, קשה לדעת מהי צורת דג אליה כוונת הגמרא. שלישית, לא ברור שכוונת הגמרא לתת לנו "מאפיינים" לזיהוי חלזון התכלת, יותר מתקבל על הדעת שכוונת הגמרא לתאר לנו את הטעמים ליוקר התכלת, ולענין זה מתארת לנו הגמרא את הקושי לזהותו בין שאר יצורי הים (וראה עוד בענין זה בסעיף 7). לענין חלזון "מורקס", אמנם קונכייתו אינה דומה לדג, אך מהצד (מהפתח) יש לה דמיון לצורת דג.

5. החלזונות יוצאים מהים לחוף ולטאות (סמומיות) מפצחות אותם. קונכייתו של ה"ינטינה" היא דקה ולטאה חזקה או ציפור מפצחות אותה בלי קושי, קונכיית ה"מורקס" היא קשה מאוד ויש צורך בפטיש לשבור אותה. טיעון זה מופרך מכל הבחינות. מקור "אפיון" זה הינו מספרי פרשת וזאת הברכה (פסקה שנ"ד), שם נאמר: "ד"א כי שפע ימים יינקו, זו ימה של יפו [צ"ל "חיפה" וכ"ה בנ"א] שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא. מנין אתה אומר שכל ספינות שאובדות בים הגדול וצוררות של כסף ושל זהב ואבנים טובות ומרגליות וכל כלי חמדה שהים הגדול מקיאם לימה של (יפו)[חיפה] שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא? ת"ל כי שפע ימים יינקו. אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך מכזיב לצור, ומצאתי זקן אחד ושאלתיו בשלום. אמרתי לו: פרנסתך במה הוא? אמר לי: מחלזון. אמרתי לו: ומי מצוי? אמר לי: השמים, מקום כיס שמוטל בהרים וסממיות מכישות אותו ומת ונימוק במקומו, אמרתי: השמים, ניכר הוא שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא". קטע זה צריך ביאור, מכיון שלא ברורה כוונתו של רבי יוסי, א. מדוע ניכר שגנוז הוא לצדיקים לעתיד לבוא? ב. לפי דברים אלו החלזון גנוז לצדיקים לעתיד לבוא ואינו לא ברשותו של ד"ר קפלן ולא ברשות אף אחד? ג. הבריייתא בספרי היא מתקופת התנאים, ואילו צבע תכלת היה לפחות עד סוף תקופת האמוראים? ד. אם מדובר בחלזון התכלת, הרי לתכלת צריך חלזון חי כדי להפיק צבע טוב (וראה עוד בסעיף 6), וכאן מדובר על חלזונות מתים? את שלושת התמיהות הראשונות אפשר ליישב בדוחק, שהפירוש הוא, שכמו שהקב"ה גונז אוצרות בים לצדיקים לעתיד לבוא, כן יזדמן להם החלזון בלי טורח, כמו שהזדמן לאותו זקן שמצא רבי יוסי, ולא יצטרכו לצודם בים

\* העירני הר"ר נתן רוטמן שליט"א שדוקא מצות תכלת יכולה להשכח מישראל ב"קלות יחסית" ע"י גזרות, כיון שקיומה נסמך על ידיעת אנשים מועטים בסוד הצביעה, אנשים שאפשר ללוחצם ולהכניעם וכו'. עם כל זה ברור שהעלמות התכלת ע"י נסיבות אלו שייכת לגזרת שמים מיוחדת המכונה בלשון המדרש "תכלת נגנז". וע"ע בספר המידות למגיד מדובנא (שער הדעת פט"ז): "ולולא קבלנו שאין התכלת מעכב את הלבן בזה"ז אפשר היינו מחזרים אף אחריו כאשר אנחנו שולחים למרחקים להביא אתרוג ולולב והדס". ועיין עוד שם.

ברשותו כמו בזמן הזה. מכל מקום - בצירוף התמיהה הרביעית - אין מכאן ולו שמץ של הוכחה שהחלזון נסחף לחוף ולטאות מפצחות אותו, ולהיפך. וכל זה רק לגירסה שהבאנו. אמנם יש גירסה אחרת בספרי, והיא עיקר, מובאת בהגהות מהר"ס אוחנא, ובפירושים ספרי דבי רב, אהלי יהודה, תולדות אדם, והמיוחס לראב"ד, וכ"ה בפסיקתא זוטרת (מדרש לקח-טוב), ובמדרש חכמים, מדרש תנאים לדברים, מדרש הגדול, וכ"י ברלין של הספרי: "אמר לי: השמים, מקום יש בים שמוטל בהרים, וסממיות מקיפות אותו ואין לך אדם שהולך לשם שאין סממיות מכישות אותו ומת ונימק במקומו וכו'", ולפי גירסה זו פשוט שאין מכאן כל ראיה לענייננו.

6. ניתן להפיק צבע טוב רק מדם חלזון חי (בבלי שבת עה:א). לאחר מותו, חלזון ה"ינטינה" הינו חסר ערך. אם נבדוק אפיון זה במקורו נגלה שההיפך הוא הנכון. הגמרא מדגישה שכל זמן שהחלזון חי צבעו צלול יותר, "כי היכי דליציל ציבעיה". המציאות היא שבחלזון "ינטינה" מת לא ניתן לעשות כלום, לעומת זאת מ"מורקס" חי ניתן להפיק צבע טוב, אולם מחלזון מת ניתן להפיק גוונים עכורים ובהירים שאינם יציבים, נמצא ה"מורקס" מתאים לאפיון זה ולא ה"ינטינה". יש להדגיש שמחבר המאמר עירבב כאן בין אפשרות השימור (יבוש/הקפאה) של הצבע שהופק מחלזון חי (דם "ינטינה" לא ניתן לשמר) לבין אפשרות הפקתו הראשונית. נקודה חשובה הראויה לציון בענין זה היא, כי הסיבה לכך שאי אפשר להפיק צבע מחלזון "ינטינה" מת היא, כי לחלזון "ינטינה" אין כלל בלוטת צבע, הצבע הינו פליטה להגנה עצמית של החלזון (בדומה לדינון), ואין צורך אפילו לשבור את הקונכיה כדי לגרום לו לפלוט את הצבע, אלא מספיק להציק לו. כל זאת בניגוד לדבריה המפורשים של הגמרא: "הצד חלזון והפוצעו". [וכן "דם חלזון" (מנחות מב:ב), וקשה להגדיר צבע הנפלט בחיי החלזון כ"דם"] כדי להוציא את הצבע מחלזון "מורקס" חובה לשבור את הקונכיה בפטיש - או לחורר אותה במקדח - כפי שמחבר המאמר עצמו כותב (ראה לעיל סעיף 5), ורק אז לפצוע את בלוטת הצבע של החלזון.

7. החלזון הוא כחול, דומה בצבעו לים ולשמים. גופו וקונכייתו של חלזון "ינטינה" הם בצבע כחול סגול. קונכייתו של ה"מורקס" למיניו על פי רוב לבנה אלא שהיא מכוסה בדרך כלל באצות בצבע לבן-כחול-ירקרק (מאוד דומה לסביבתו. י.ג.). בטענה זו כבר דשו רבים, וכל העוסקים בזיהוי חלזון התכלת - כולל האדמו"ר מרדזין והרב הרצוג - דנו בה, אך למרות כל זאת אציין מספר נקודות. ראשית, כאמור למעלה, חלזונות ה"ינטינה פליאדה הארויי" (Janthina Pallida Harvey) ו"ינטינה פרולונגטה בליינויל" (Janthina Prolongota Blainville) אותם זיהו הרב הרצוג וחוקרים נוספים במאה התשע-עשרה כחלזון התכלת הינם לבנים לחלוטין. רק חלזון ה"ינטינה ינטינה" (Janthina Janthina) (אותו זיהה הפילולוג גזיניוס כחלזון התכלת) הינו סגול-כחול, [את הסיבה לאי זיהוי החלזון עם ה"ינטינה ינטינה" מציין הרב הרצוג: "... כי ההליקס ינטינה איננו מתקיים בים התיכון, וחוזן מזה טעה גזיניוס עוד טעויות שאין זה מקומן" (בורשטיין, "התכלת", עמ' 425, ועוד עמ' 419, וראה Spanier, pp. 197-204 לדבריו ישנו בים התיכון)]. שנית, גם ה"ינטינה ינטינה" אינו כחול אלא סגול-כחול (ושמו "סגולית" מראה כי החלק הסגול הינו משמעותי הרבה יותר מהכחול), ואיני סבור כי מחבר המאמר טוען כי "תכלת" הוא סגול. ושלישית, עצם ההנחה שהחלזון אמור להיות כחול אינה מוחלטת כלל. על צבע התכלת נכתב "תכלת דומה לים וים דומה ל[עשבים ועשבים דומים ל]רקיע ורקיע דומה ל[ספיר וספיר דומה ל]כסא הכבוד". אבל על החלזון כתוב: "גופו דומה לים", משפט זה אינו חד-משמעי וקשה להולמו. אפשר בפשטות

קנב (תוס) ————— קובץ "בית אהרן וישראל"

להבין שהוא דומה לסביבתו ולכן קשה למוצאו (כ"כ בפירוש הראב"ד לספר יצירה), ועוד, גם לשון רש"י אינה ברורה. המקור להנחה שצבע החלזון כחול הוא מלשונו הנדפס של הרמב"ם (ציצית א:ב): "והוא דג שעינו כעין התכלת", ומדוע לא כתב "כעין הים" כמו בגמרא? אמנם בכל ספרי הראשונים ובכת"י משנה תורה בחתימתו של הרמב"ם ובכל כת"י תימניים כתוב "שעינו כעין הים", והכל אתי שפיר. ראוי לציין כי ההנחה שהחלזון צריך להיות בצבע התכלת היא טעמו העיקרי של הרב הרצוג לבחור ב"ינטינה" ולא ב"מורקס".

לסיכום, מבחינה מדוקדקת של כל האמור עולה המסקנה כי כל נסיון להתאים את חלזון ה"ינטינה" למערכת האפיונים של התכלת הינו חסר שחר ודינו להדחות. אין שום עדות הסטורית או ארכיאולוגית על צביעה בחלזון "ינטינה", האפשרות המעשית לצבוע בדמו (בלא התערבות כימיקלים וחומרים מלאכותיים) לוטה בערפל, אין ה"ינטינה" תואם את דרכי הפקת הצבע המפורשים בחז"ל, והקשר בינו ובין מערכת סימני החלזון שבידינו הינו רופף ביותר. מערכת האפיונים היא כה ספציפית ומדויקת שכל נסיון לבטל את זיהוי חלזון ה"מורקס" ולנסות להתאימה לחלזון אחר אינו עומד במבחן הביקורת.

★ ★ ★

# הערות

## הערות שונות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל אודה לכם על משלוח הקובץ מחודש תשרי חשוון והנני בזה לכתוב כמה הערות

### בענין תקיעת שופר לנשים

א. מה שהקשה הרה"ג הרב גרינצייג שליט"א איך ניתן להוציא נשים בשופר אם הבעל תוקע כבר יצא והרי אחר שיצא יכול להוציא אחרים כתב הרא"ש שזה מדין ערבות נחשב בר חיובא ולגבי אשה שאינה מחויבת אין ערבות ואיך יוציא אותו וקשה על מה שפסק בשו"ע תקפ"ט ס"ו ובמ"ב שם סק"ט שלכן אין איסור שבות דמ"מ יש קצת מצוה ולכן הנשים מברכים.

לענ"ד יש מקום ליישב א. שמבואר בשו"ע סימן י"ד ס"ד ובמג"א שם שטלית שאולה פטורה מהציצית ומ"מ אם שאל טלית מחבירו יכול לברך מדין פטור מן המצוה מ"מ יכול לברך שאינו מצווה עושה וגם טלית שאולה פטורה אבל מדין אינו מצוה ועושה יכול לברך ובחידושי רע"א הקשה הא תינח אם הטיל בטלית שאולה ציצית שלו אבל אם גם הציצית שאולים אינו מקיים מצוה כלל ואיך יברך ובודאי נשים שיעשו ציצית שאולים אינן יכולין לברך עיי"ש אכן בחכמת שלמה לר' שלמה קלוגר שם בשו"ע כתב שלגבי טלית שאולה שמקיים המצוה כאינו מצוה מקיים המצוה גם בציצית שאולים וגם הרע"א לא ברור לו הדבר עיי"ש ולפי סברתו יש לומר שזה שאינו מקיים מצות שופר בשומע ממי שאינו מצווה זה רק במחויב אבל הבא לקיים מצוה של אינו מצווה יכול לקיים גם אם תקע מי שאינו מחויב שאם לא נאמר כן גם אם האשה תתקע לעצמה לא תקיים מצוה שהרי שמעה קול שופר שנעשה על ידי אינו מצווה ועושה וכן מצוינו שחצי עבד וחצי בן חורין אינו יוצאין בתקיעת עצמו שהקול נעשה על ידי אינו מצווה ובע"כ שבשביל לקיים אינו מצווה די בשומע גם ממי שאינו מצווה.

עוד יש לומר שאיש התוקע לאחר שיצא שעדיין חייב לתקוע להוציא אחרים שוב נחשב תקיעתו שנעשה על ידי בר חיובא ולכן גם אם לא שמעו תקיעתו מי שמחויב רק אשה יצאה שסוף סוף נעשה קול על ידי מחויב בדבר שחייב לתקוע וצ"ע דסברה זו שמתו"ב, ורע"ק נראה שלא סוברים כן גבי להוציא אשתו בקידוש.

### בענין מטבע שנפסלה

ב. מה שדן הרה"ג ר' פינחס סגל במה שמבואר בגמ' ב"ק צ"ב שהמלוה לחבירו מטבע ונפסל יכול לשלם מטבע שנפסל שמטבע שנפסל דומה להוול ועל הקשו מפרשים איך ישלם אם הוול וכי הלוה תרומה יכול לשלם בתרומה טמאה והביא מקובץ שיעורים שמטבע לאחר שנפסל עדיין יש לה שימוש בתורת נסכא אלא שהוול ועל זה תמה שא"כ ישלם גם בתרומה טמאה שיש קצת שוויות שיכול להסיקה תחת חבשילו. לענ"ד נראה לומר שמטבע שנפסלה באמת לא נפחת שוויה כלל שהרי שווי של מטבע היא משקל הכסף שיש במטבע וכמו שכתוב בתורה וישקול אברהם לעפרון ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר וכן ראינו בגמ' בסלע שחסרה שיש בו אונאה ועוד ראה שכתבו הגאונים שפרוטה היא משקל חצי שעורה כסף ולפי זה משערים פדיון הבן וקידושי אשה והנה הבן פודים לפי משקל חמש סלעים ואם נאמר שמטבע שוה יותר ממשקל הכסף היו צריך להוסיף לפדיון הבן כשפודין בנסכא כמה מטבעות שווין יותר מנסכא של כסף אלא ע"כ שהשוויות לא נשתנה בין מטבע ובין כסף בלא צורה, והמעלה של

## קנד (תרטב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

מטבע על כסף שאינו מטבע הוא רק בזה שמטבע יוצא בהוצאה וכל האנשים מקבלים אותם וניתן לקנות כל דבר בה משא"כ בכסף שאינה מטבע צריך לחפש קונה שמעוניין בכסף ומסתבר שמי שנחוץ לקנות איזה חפץ או אוכל יסכים להזויל כסף שאינו מטבע כדי לקבל מטבע שיתאפשר לו לקנות מיד מה שצריך ומעתה הגונב מטבע מאחר שגנב צריך לשלם רק מעות כמבואר בב"ק י"א א. ובתוס'.

ג. שם ד"ה אין שמיין שאם יש לגנב או לגזלן מעות אינו יכול לשלם בשוה כסף וצריך לשלם או מעות או חפץ דומה לחפץ שגנב עיי"ש היוצא מדברינו שבכל מקום שיכול לשלם שוה כסף משלם גם מטבע שנפסל באותו שוויות של מטבע.

ועיין בטור סימן שג שפסק בשומר שכן שבאו ליסטים או חיות אם אפשר לו לשכור רועין ומקלות חייב לשכור עד כדי שוויו של הבהמה וחוזר ולוקח מבעל הבית מה שהוציא ואם לא עשה כן חייב לשלם ושמיין כמה הוה שוה הבהמה יותר ממה שצריך ליתן לרועים ומקלות ומשלם לבעל הבית ואם היה צריך לשלם כל דמי הבהמה צריך לשלם דמי טרחה שצריך לטרוח ולקנות בהמה אחרת ובגמ' אמרו כושרא דחיותא זו ולכאורה אינו מובן שכל שומר שפשע משלם שוויו של הבהמה ואינו משלם הטרחה שיש לקנות בהמה אכן כבר פירשו שלעולם אין שומר משלם אלא שוויותו של הבהמה ולא מה ששוה לבעל הבית למנוע ממנו טרחה של כושרא דחיותא ורק כאן שהשומר צריך לשלם כל דמי הבהמה אלא שיכול לנכות מה שחסך לבעל בבית התשלום לרועים אבל מה ששוה לו למנוע טרחה יוצא שהבעל הבית לא נהנה מלא המחיר שחסך לשלם לרועים ויש להסתפק אם גנב וגזלן חייבין לשלם דמי הטרחה וצ"ע.

ובזה יש להבין הדין שאמרו בב"ק צ"ח השף מטבע של חבירו פטור מאי טעמא דהא לא עביד ולא מידי ואף שבשו"ע פסק בסימן שפ"ו שחייב מדינא דגרמי אבל אינו מדין מזיק ממש וטעם הדבר שלא חסריה למשקל הכסף רק שלחץ ולא ניכר צורת המטבע אלא שגרם שאינו יוצא בהוצאה אבל בפועל יש לניזק אותו סכום בנסכא ולכן פטור אכן מכאן נראה שמ"מ חייב מדינא דגרמי ויש לעיין הרי שילם בשוה כסף ומזיק ריבתה תורה ישיב לרבות שוה כסף ולמה חייב משום גרמי ואולי בכל מזיק צריך לשלם מדינא דגרמי מה שצריך להוציא הוצאות למכור השוה כסף ולא נראה כן וצ"ע].

### בענין קנין סודר

מה שכתב הרה"ג הרב כץ בדף פ"ד שבזמן התלמוד שהיה הקונה נותן הסודר ואף ע"פ כן כתבו וקנינא ועל כרחך רואים מזה שאפילו כשאין העדים נותנים הסודר אלא אדם אחר או הקונה בעצמו נותנים הסודר גם אז שייך לומר וקנינא וכו'... אכן בביאור הגר"א חו"מ סימן קצה אות ט"ו על מה שכתוב בשו"ע ס"ד הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר קנה ועל זה כתב בביאור הגר"א אות טו כמ"ב בב"ב קנב ב. וקנינא מיניה שם ובכמה מקומות בר"ש וקנו מודו דקני מיניה הכל אעדים עכ"ל הרי שמפרש שהמנהג שעדים נתנו הסודר היה בזמן הגמרא ונראה שמלשון וקנו מידו מתפרש שהעדים נתנו הסודר שקנו זה לשון רבים ואילו היה הקונה נותן הסודר אין מקום לכתוב בלשון רבים וקנו מידו אכן בעיקר הדבר בודאי צודק הרב שליט"א שהרי הלשון הקנה אחד כלי מדובר בכל אדם אכן בטעם הדבר שהורגלו שהעדים נותנים הסודר כבר כתב הרמ"א טעם ועוד טעם שכתבו הגאונים שלא יתפוס המקנה הסודר ולטעם האחרון בודאי טוב סודר של כל אדם אכן יש מקום לאמר שלכן נהגו שעדים נותנים הסודר מטעם אחר לפי מה שמבואר בחו"מ סימן לט ס"ג אבל בקנו מידו שהוא חייב לו מנה הרי אלו כותבין ונותנים אע"פ שלא אמר להם כתבו סתם קנין לכתובה עומד וכו' ובסעיף ה' העדים אינם צריכים להיות מזומנים אבל מ"מ אינם יכולים לכתוב לו שטר כשהזמין אחרים בקנינו דכי אמרינן סתם קנין לכתובה עומד ה"מ דמייחדם ועשאן שלוחים ע"כ ומעתה יש לומר שאם העדים נותנים הסודר הם יכולים לחתום אבל אם אחר נותן הסודר אין העדים יכולים לכתוב ולחתום רק בהזמין החתן אותם ולכן אם הסודר של הרב יש להזמין העדים בפירושו.

### בענין קידוש על מאכל שאינו פת

ה. בדף קנ, הביא הרב מונדשיין מאגרות משה בחולה שאסור לו לאכול פת שיאכל בלי קידוש ולא יקדש על מאכלים אחרים "לענ"ד נראה שחולה שאסור לו לאכול אבל יש לו יין יקדש על היין אף שאינו אוכל ואין קידוש אלא במקום סעודה מ"מ בשאין לו סעודה עדיף שיקדש על היין בלי סעודה וראה ממה שכתב הרא"ש בפסחים בשם רבינו יונה שמקדשים בביהכ"נ בגלל אורחין שאין להם סעודה שזה שאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדרבנן אבל חיוב קידוש מן התורה יוצאין גם בלי סעודה ולכן מקדשין בבית הכנסת

## שנה כא גליון ד (קכד) ————— (תרגום) קנה

להוציא לאורחין מצוה דאורייתא ולסברה זו נראה שמי שאין לו סעודה יקדש על היין לקיים מצות התורה ומי שאין לו גם יין יתפלל לכל הפחות תפילת ערבית ויקיים להרבה דעות מצות קידוש מן התורה ואם קשה לחולה להתפלל לכאורה יקדש קידוש בלי יין ובלי סעודה כדי לקיים הדאורייתא כן נראה לענ"ד.

### בענין קנין משיכה

מה שהקשה הרה"ג ר"פ פרנקל שליט"א על הש"ך בסימן ר' סק"ח שכתב לתרץ למה הוצרכו לתקן שיקנה מטלטלים במשיכה והרי יש קנין ד' אמות ותירץ שעל ידי משיכה קונה מן התורה והקשה הרי מן התורה קונה כסף ולא משיכה, לענ"ד כוונת הש"ך שמשכיח הוא קנין האמור בתורה במציאה ומתנה אלא שבמכירה שיש כסף אינו קונה וכשבטלו קנין כסף השווה מכירה למתנה ולא דמי לד' אמות דהוי מדרבנן משא"כ משיכה שכל שבטלו כסף חזר להיות כמתנה.

ולמן נחמיה גולדברג

### בדברי האוה"ח הק' בענין קנין מערת המכפלה

כבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל", שלום וברכה. הנני להודות לכם על הקובץ המפואר היו"ל על ידכם, להגדיל תורה ולהאדירה. הקובץ הוא במה מכובדת לכל בר בי רב התורמים מידיעותיהם על הנדפס כבר.

חשבתי להביא רא"י לאחד המכתבים של שנה כא. גליון א (קכא) תשרי חשון תשס"ו.

בעמוד קלז במכתב של הרה"ג יצחק אהרן טרבילו בדברי האור החיים הק' לענין קניית מערת המכפלה עיין במשך חכמה להגאון רבי מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל בריש פ' חיי שרה ד"ה ויקם, דבפרשה כ"ג-ז' כ': "ויקם שדה עפרון וכו' ובפסוק יח כ': "לאברהם למקנה וכו' ובפ' י"ט כ': ואחרי בן קבר אברהם, ובפ' כ' כתוב שוב. ויקם השדה והמערה וכו', ומסביר המשך חכמה פירושו וז"ל: ע"פ שיטת רבינו האי גאון הובא בביאורי הגר"א חו"מ סי' קצ"ד, שעו"ג מישראל וישראל מעו"ג בלא טעם דסמיכת דעת לית בהו חד קנין מהני ג' קנינים דמקנים בהו קרקע רק בשטר לחודא, ולכן ישראל הלוקח מעו"ג יצאו מרשות עו"ג ע"י כסף, רק דישראל לא מצי זכי בהו רק ע"י שטר או חזקה לחוד כמו בנכסי הפקר ולכן אבות שיצאו מכלל בן נח, ולכן ויקם שדה עפרון לאברהם למקנה רק לעיני בני חת שלא דנו את אברהם כדין ישראל לגבי ב"נ וכדין תורה, אבל עפ"י דין תורה לא קנה אברהם את השדה רק דהוי כמו שדה הפקר, וכשקבר אברהם, זכה בה מדין חזקה, ולכן כתיב אחר כך עוד ויקם השדה וכו' אחרי שקבר שרה ונכון, עכ"ד.

ולפ"ז סדר הפסוקים מבואר היטב:

פ' יז. ויקם שדה עפרון - השדה יצא מעפרון אחרי שקבל ד' מאות שקל כסף  
פ' יח לאברהם למקנה - רק עכשיו הי' אברהם יכול לבצע קנין חזקה, ומהו קנין החזקה שעשה?  
פ' יט ואחרי כן קבר - זה קנין החזקה - קבורת שרה  
פ' כ' ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם - אחרי קנין החזקה, השדה והמערה אשר בו הפכו לרכוש אברהם אבינו.

בברכת הצלחה

נפתלי צבי פרוש

כולל בירין - ירושלים

### בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

הנני להביא כאן הוספה על מה שכתבתי בע"ה בקובץ ב (קכב) כסלו טבת תשס"ו, בענין אין הולכין בממון אחר הרוב, דאין בי"ד יכולין לפסוק רק על פי עדים, שנשמט בעת ההדפסה.

...ובדברינו נוכל להבין האי דינא דלא אמרינן מיגו להוציא, כאשר נקטו רוב הפוסקים והובא להלכה בטור חו"מ סי' פב (יט) ובדברי הרמ"א סעיף יב [ועיי"ש בדרכי משה הארוך ובש"ך שם], וכן הביא שם

## קנו (תוסד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הבית יוסף בשם הרמב"ם בפ"י המשניות פ"י מ"ה דשביעית, ועי' ש"ך סי' פ"ג ס"ק ז שכן משמע מהרמב"ם מלוה ולוה פ' י"ד ה"ו ועיי"ש בהג"מ (מ) ובהגר"א שם וכן משמע ממה שציין בהגהת מים חיים. דאע"פ שבודאי נאמן הוא בטענתו מכוח המיגו, ולכן אמרין היכא דקיימא ארעא תיקום, גם כנגד המרא קמא וכדאיתא בבבא בתרא לב: עם כל זאת אין בי"ד יכולין לפסוק עפ"י נאמנותו מכוח המיגו ולעשות פעולה להוציא ממון מהמוחזק כיון דבעינן דוקא עדים.

ובזה יתבאר גם דברי רבינו יונה ב"ב דף מא: בההוא דדר בקשתא בעיליתא דאמר ליה רבי חייא לההוא גברא אי אית לך סהדי דדר ביה איהו דזבנת מיניה ואפילו חד יומא אוקימנא לה בידך ואי לא לא, קשה לי למה הצריכו ר"ח להביא עדים אם הוא טוען דחזי דדר ביה חד יומא ליהמניה במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה, ורב נמי מ"ט מצריך ליה לטעון קמיה דידי זבנה מינך, ונ"ל כיון דכי נמי מהימנא ליה דדר בה חד יומא מתורת מיגו עדיין אין טענתו טענה שלימה, שהרי צריך שנטעון לו ונאמר דאי הות בידיה דמוכר הוה טוען מינך זבינתה כל כה"ג לא אמרין מיגו להאמינו בטענה שצריכה עוד טענה אחרת עכ"ל.

וכן כתב הר"ן ו"א ו"א ואפילו לית ליה סהדי מאי הוי ליהמניה אי אמר איהו דדר בה ההוא דקמיה חד יומא מיגו דאי בעי אמר זבינתה מינך כדאמרין בסמוך וחזיתיה לדעתיה דאי אמר ליה קמאי דידי זבנה מיניה כו' י"ל דהיינו טעמא משום דכי מהימנין ליה משום מיגו הני מילי כשאין אנו צריכין לטעון עוד על מה שהוא אומר כגון אי אמר קמאי דידי זבנה מיניה שאין אנו צריכין לטעון לו ולהוסיף על דבריו כלום, אבל אי מהימנין ליה דההוא דקמיה דר בה חד יומא משום מיגו אכתי אנו צריכין לטעון לו דההוא דקמיה לקחה מהמערער ואין אנו טוענין אלא על דבר שהוא ברור מצד עצמו אבל לא על דבר שאין אנו סומכין בו אלא משום מיגו דידיה שלא מפיו אנו חייין עכ"ל.

ובנימוקי יוסף שם בד"ה אי אית לך סהדי, הוסיף סברא וז"ל שם בא"ד, ושמינן מהכא מדבעי סהדי ולא סגי אם אמר ידענא דדר בה המוכר חד יומא משום מיגו דאי בעי אמר אנו זבינתיה מינך כדאמרין גבי [וחזיתיה לדעתיה דאי אמר] קמאי דידי זבנה מינך, דלא אמרין מיגו אלא במילתא דבתר דמהימנין ליה משום מיגו שוב ליכא ספיקא, אבל במילתא דאף כי נימא מיגו אכתי איכא לספוקי אם לקחה המוכר מזה המערער אם לא, לא אמרין מיגו דלא מפיו אנו חייין שנאמין כל כך לדבריו משום מיגו עד שנצטרך לברר ספק אחר מדעתנו לקיים דבריו ולטעון שהמוכר לקחה מן המערער עכ"ל.

ומרן הבית יוסף בטוח"מ סי' קמו (כ) הרחוב וביאר סברא זו וז"ל, ותימה אמאי לא מהימנין ליה לומר בפני דר בה יום אחד במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה וכו' דכשאין לו עדים דדר בה המוכר יום אחד וכו' שמא בשאלה או בשכירות היה דר בה וכו' אבל כשיש עדים שהיה דר בה המוכר יום אחד השתא אנו טענין ליה דאותו שדר בה יום אחד קנאה מהמערער וכו' עכ"ל.

ועדיין אין הדברים ברורים דהרי גם כשיש עדים דדר בה המוכר יום אחד אכתי איכא לספוקי אם לקחו זה המוכר מזה המערער או רק שכרו או שאל ממנו לזמן כדברי הב"י, אבל לדברינו יובן על נכון דאף אמנם דאכתי איכא לספוקי אם לקחה המוכר מהמערער או שכרה, מ"מ אנו בי"ד טענין ליה עבור המחזיק ג' שנים שהמוכר לו לקחה מהמערער ולא שכרה אבל כשאין עדים שדר בה המוכר חד יומא, אין בי"ד נזקקין לטעון עבור המחזיק וכדכתבנו, כיון שאף אחר שנאמין לדברי המחזיק מכוח המיגו שהמוכר דר בה חד יומא הרי עדיין אין בזה שום הוכחה שאכן קנה הקרקע מהמערער ואולי דר בה בשאלה או בשכירות ונהיה זקוקים לטעון ע"י בי"ד שמה שדר בה היה בקנין ולא בשאלה או שכירות, וכיון שאין עדים לפנינו אין בי"ד נזקקין לטעון עבורו, מהאי טעמא דכל מעשה בי"ד ואפילו טענין, זקוקים בי"ד לעדים, ורק על פי שני עדים יקום דבר, כנ"ל.

ובזה יתיישב גם קושיית הראשונים בהאי עובדא המוכר בכ"ב ל: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מפלגיא זבינתיה ואכלתיה שני חזקה [וברשב"ם, ולא נזהרתי בשטרי יותר] אמר ליה והא נקיטנא שטרא דזבני ליה מיניה הא ארבע שנין וכו' [וברשב"ם, ונמצא שקדם מקחי לחזקה שלך שנה אחת ואת מינאי לא זבינתה הלכך חזקה שאין עמה טענה היא, עכ"ל] והקשו הרמב"ן והרשב"א, הרישב"א והר"ן, נטעון ליה אנו שאף אמנם המערער קנה האי ארעא מהמוכר לפני ארבע שנים, אך אח"כ חזר ומכר לו והוא מכר למחזיק זה שהחזיק בה שלש שנים עיי"ש, אכן לדברינו יתיישב היטב, כיון שאין למחזיק עדים שדר בה המוכר חד יומא לפני שלש שנים אלו, אין בי"ד טוענין לו, דאין מעשה בי"ד בלי עדים.

והנה לכאורה מלשון הטור והשו"ע סי' קמו סעיף יט שכתבו בהאי דינא "ויש לו עדים שדר בה המוכר יום אחד", משמע שלא כדברינו, דהא אם יש לו עדים דדר בה חד יומא א"כ אמאי לא טענינו לו בי"ד שחזר ולקחה מהמערער וכקושיית הראשונים הנ"ל, אך באמת לא קשה מידי דעיי"ש בסמ"ע ס"ק מ"ה דלפי מה שמסיק בטענת המערער שהוא קנאה מהמוכר קודם קנייתו דהמחזיק, לא היה צריך המחזיק להביא עדים שדר בה המוכר יום אחד שהרי גם המערער מודה לו שהיא [נראה שיש כאן ט"ס וצ"ל שהיה] של המוכר, אלא שהמעשה כך היה בגמ' וכו' [ועיי"ש בש"ך ס"ק י"ח שאין זה בש"ס] ולפי"ז צריך לגרוס ויש לי עדים ר"ל שהמחזיק טוען כן [אך באמת אין מביא עדים] ולא שכתב כן המחבר לדינא, עכ"ל, וכן כתב שם בנתיבות ס"ק מ"ג, ואכמהל"ב.

### יעקב שמש

## בענין לכם נציצית

לכבוד מערכת קובץ התורני המיוחד בית אהרון וישראל. ראיתי בקובץ קכ"ג היצא לאור לאחחרונה דברים נפלאים והנני לכתוב לכם מה שחנני השי"ת בדין לכם הנאמר בציצית ובאתרוג:

מה שכתב הרב אברהם דהאן להעיר על דברי המשנה ברורה שבהלכות סוכה סימן תרמ"ט ס"ק ט"ו כתב ששואל מחבירו אתרוג בסתמא אמרינן שדעתו ליטנו לו באופן המועיל היינו מתנה ע"מ להחזיר (לפי שבעי לכם באתרוג) ומוסיף שם המ"ב שזה דוקא בתלמיד חכם שידוע הדין ששואל פסול ואילו בע"ה שאינו יודע הדין אינו יכול לברך, ואילו בהלכות ציצית כתב בסתמא שבשואל ציצית אמדינן דעתו שמקנה לו לכן יכול לברך (שהרי בציצית נמי בעי לכם) ולא מחלק בין ת"ח לע"ה.

לענ"ד נראה ליישב קושייתו בהקדם דברי המחבר בסימן י"ד סעי' ד' שכתב מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה וכו' יעו"ש. וטעם הדבר כתבו הפוסקים שם דניחא ליה לאינש דליעביד מצוה בממון חברו והקשה שם המגן אברהם והט"ז אמאי באתרוג פסק הרמ"א שיכול ליטול אתרוג חברו שלא מדעתו ולברך עליו רק מיום הראשון ואילך וביום הא' אינו יכול הרי ניחא ליה לאינש דליעביד מצוה בממונו ובהכרח צ"ל משום דביום הא' בעי לכם ואינו יכול לקנות שלא מדעתו וא"כ הרי בציצית נמי בעי לכם ואיך יכול ליקח שלא מדעתו ומהאי טעמא עיין שם במגן אברהם והט"ז שפקפקו על דברי המחבר בהלכות ציצית.

ועכ"פ מבואר להדיא דבציצית אמרינן ניחא ליה לאינש אף בלא ידיעתו לגמרי וא"כ מיושב היטב דברי המשנה ברורה דבציצית בלוקח מעם הארץ אף שאינו מכוין להקנותו מ"מ לא גרע מלוקח שלא מדעתו דאמרי' ניחא ליה משא"כ באתרוג מבואר להדיא שאינו מועיל הך סברא לכן דייק המ"ב לכתוב שמועיל רק בתלמיד חכם שודאי מכוין להקנותו ומדיוק היטב להפליא דברי המ"ב.

אלא שבאמת צ"ע מה טעם יש לחלק ביניהם וכמו שתמהו הפוסקים. ונלענ"ד ליישב היטב (ותיישב על דרך זה היטב דברי המ"ב נמי) בהקדם מה שצ"ע אמאי באמת לא אמרי' ניחא ליה לאינש באתרוג ומוכן להקנות לו האתרוג לזמן דהנה נחלקו האחרונים (קצוה"ח סימן רמ"ד סק"א ונתיבות שם) אם בכל קנין בעי דעת מקנה או סגי בהסכמה גרידא ונפק"מ למש"כ שם בקצות בשולח לחברו מתנה להקנות לו אם בעי בזה דין שליחות (כדעת הקצות) או שאי"ז אלא מעשה קוף רק הובלת החפץ לחברו (כמ"ש הנתיבות שם) דאם בעי "כונה חיובית" להקנות ולא סגי בהסכמה בעי לדין שליחות אבל אם סגי בהסכמה מהמקנה והקונה עושה הקנין מעצמו לא בעי לדין שליחות.

מעתה אי נימא דבעי כונה חיובית בכל קנין ולא סגי בהסכמה גרידא נלענ"ד ליישב היטב הטעם שאינו מועיל הסברא דניחא ליה לאינש באתרוג ביום הא' כיון דבעינן לכם וכדי שיהא שלו לא סגי בהסכמה מצד הבעלים אלא בעינן כונה חיובית להקנות לו וניחא ליה לאינש אינו יוצר כונה חיובית אלא הסכמה גרידא לכן בעי רשות דוקא מחברו לפי שאז מקנה לו האתרוג.

אלא שצ"ב לפ"ז מאי שנא ציצית שמועיל ליקח שלא מדעת חברו ונלענ"ד ליישב בהקדם דברי הרשב"א בבא בתרא דף כ"ח ע"ב שכתב שם להקשות אמאי קרקע אינו נקנה במחילה שכיון שהבעלים שותקים ומניחים לו לאכול שדהו ודאי מוחלים לו ויקנה הלא אף בלא טענה ואמאי חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה ותירץ שמחילה לא מהני אלא בחוב או לענין חזקת תשמישין שמוציא זיוין על גג חברו יעו"ש וצ"ב הדברים.

## קנה (תרוס) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ונלענ"ד דודאי מש"כ הרשב"א שיועיל מחילה כונתו ל"הסכמה" היינו שמסכים שחברו יקנה הקרקע לכן הקשה אמאי אינו מועיל מה ששותק שמוזה ראייה שמסכים שחברו יקנה ע"ז תירץ הרשב"א שהסכמה אינו מועיל על חפץ בעין אלא רק לענין חוב וחזקת תשמישין. וטעם הדבר שמועיל בחזקת תשמישין אף שקונה לענין זה התשמיש יש לפרש בשני אופנים (א) כיון דאין לקונה בזה קנין ובעלות על הדבר רק זכות ושעבוד בזה לא בעי כונת הקנאה וסגי בהסכמה (ב) אם נמא שבחזקת תשמישין אין זה רק שעבוד גרידא אלא בעלות על החפץ לענין זה התשמיש נראה לחדש דהא דבעי כונה חיובית ולא סגי בהסכמה הוא דוקא באופן שמקנה לחברו לגמרי היינו שעתה רק חברו בעלים אבל באופן שנשאר בעלותו על החפץ אלא שגם אחר נהיה שותף עמו לא בעי כונה חיובית וטעם הדבר לפי שבכל קנין יש שני דברים הוצאת החפץ מבעלותו והכנסתו לרשות קונה ולענין הכנסת החפץ לרשות קונה לא בעי כונה מצד הבעלים אלא לענין הוצאת החפץ מרשותו שאינו יכול לצאת בלא כוח הקנאת בעלים דבלא זה המע"ק שעושה אין לזה תוקף של מעשה קנין דסתם הכנסה בלא כונה חיובית מצד הבעלים אינו כלום לכן בחזקת תשמישין שהלה נשאר בעלים לא בעי כונה חיובית (ויל"ד בזה והמעייין יבחר)

מעתה נלענ"ד ליישב היטב קושית המג"א והט"ז אמאי בציצית מועיל ליקח שלא מדעת חברו כיון דציצית השותפין חייבת (אף דכתיב לכם עיין תוס' בסוכה דף כ"ח ע"א בטעם הדבר) א"כ לא מיבעיה אי נימא דבציצית סגי בשעבוד וזכות בה לענין שימוש שהוי נמי לכם ודאי לא בעינן לזה הקנין כונה חיובית כמ"ש באופן א' לבאר ד' הרשב"א. אלא אף אי נימא דבעי שיהא לו בעלות הרי ביארנו באופן ב' ד' הרשב"א דכל זמן שבעלים הראשונים נשארים בבעלותם לא בעי כונה חיובית להקנות וסגי בהסכמה גרידא לכן מועיל ליקח שלא מדעת חברו מטעם ניהא ליה לאינש ומיושב היטב ד' המחבר וכמובן לפ"ז מדויק היטב ד' המ"ב ונאמרו דבריו בדקדוק נפלא שהרי בלוקח טלית מע"ה נמי איכא הסברא של ניהא ליה לאינש כנלענ"ד בהאי שמעתתא בס"ד. והנה יש עוד תירוצים על דברי המחבר ולפי חלק מהתירוצים נמי יתיישבו היטב ד' המ"ב והנלענ"ד כתבתי

### פינחס מרקסון

בני ברק מחבר ספר בן חיל עמ"ס ב"מ

## השלמה למאמר בענין כתיבת מגילת אסתר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. הנני בזה להביע את הערכתי הנאמנה לקובצכם הנכבד שהוא בימה ואכסניא מאוד נכבדה לעולם התורה שבדורנו הע"י, ותיתי לי שבעז"ה גם אנכי הצב"י זכיתי להיות מבאי אכסניא נכבדה זאת, וכה יתן וכה יוסיף השי"ת לאמץ חילכם וכחכם להרבות ולהגדיל תורה מתוך נחת וכל הברכות האמורות בתורה וחז"ל יבואו יגיעו לכל העוסקים בעריכת והפצת קובץ נכבד זה. הנני בזה למלאות את אשר נשמט מהמאמר ששלחתי בענין כתיבת מגילת אסתר שנתפרסם על ידכם בקובץ שבט אדר [גליון קכג] ונשמט בסוף המאמר [עמ' קס"ה] ב סיכום בקיצור מכל הנזכר לעיל שבמקור נכתב חמשה סעיפים ובהנדפס הושמט סעיף א' וסעיף ד'. והנני שולח מ"ש בשלימות.

וזה הנוסח המתוקן.

ולסיכום בקיצור מכל הנזכר לעיל

בכתיבת המגילה

א. יש להדר לכתוב המגילה ווי העמודים

ב. לדידן עדיף לכתוב מגילה מנין השיטין פחות הרבה מס"ת.

בשירת עשרת בני המן

ג. צריך לכתוב באופן שיסתיימו כל השמות בשוה.

ד. יש להדר להניח חלק כפליים מן השמות.

ה. צריך להניח חלק שיעור פרשה, ולהדר שיהיה כדי ג"פ אשר

הצב"י נפתלי הירצקא רייזמאן

## בענין עמוד האש

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" ה' עליהם יחיו!  
 בשמחה רבה קבלתי הקובץ האחרון, וכמדי חדשיים ברכתי עליו "ברוך יוצר המאורות".  
 בפירוש בעלי התוס' ראיתי כמה מילים שיישבו לי תמיהה על בעל ה"הושענות" אשר עד כה חשבתי שודאי טעות יש שם (ואף עתה אינני בטוח שלא כך הם הדברים).  
 "למען דגלים נחית באור וענן אש". ותימה מהו ענן אש, דהרי בקרא איתא עמוד ענן ועמוד אש, ולולי מסתפינא הו"א דט"ס איכא הכא, וצ"ל בענן ואור אש, כדכתיב "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם", חזינן דהענן היה לצורך הנחיית הדרך, והאש להאיר. וע"ז כיון הלשון "נחית בענן, ואור אש". וכן איתא בתהילים "וינחם בענן יומם וכל הלילה באור אש".  
 אולם כאן בפירוש בעלי התוס' מבואר שהיה ענן אש על כל דגל ודגל, ולפ"ז מדויק לשון "דגלים".  
 והואיל ואתא לידן, אימא עוד מילתא באותו פיוט, "למען חיפוי יריעות וענן אש", והקושיא כדלעיל, היכן מצינו ענן אש (קודם מציאתי דברי קדשם של בעלי תוס' אלו), ולענ"ד יש גם כאן להגיה מעט ולומר "וענן ואש" (אך בזה לא מצאתי לי חבר) והוא ע"פ המבואר דעמוד הענן ועמוד האש שמשו לב' עניינים: א' לנחותם והאיר להם וכו', וזה מה שכתוב עליהם בפרשת בשלח, והב' להראות השראת השכינה בישראל, כאמור בסוף חומש שמות "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו", וע"כ בראשונה כשמזכירים זכותם של ישראל, אומרים העניין הראשון, ובשנית כשמזכירים זכות המשכן, אומרים העניין השני, וא"ש הכל.  
 והשי"ת יראנו מתורתו נפלאות, ויזכנו לחזות במהרה בשוב ישראל לנוהים בעמוד ענן לנחותם הדרך, ובשובו אל נוהו ובהשראת שכינתו בב"א.

**משה מנחם קצבורג**

מודיעין עילית

## הערות שונות

בעזרת השם יתברך. לכבוד מערכת החשוב קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב! ראשית אודה לכם מאד על שהכנסתם את מאמרי בגליונכם תשרי חשון דהאי שתא, וראה ראית את תגובת הגרנ"א גולומב שליט"א שכ' באריכות נפלאה הערות על דברי.  
 ובאתי רק להעיר על מה שהערתי בשולי מכתבי בענין רובו ככולו אם היכי דכתיב 'כל' אפש"ל רובו ככולו.  
 ראשית צריך אני לתקן טעות מש"כ בשם הש"ך עה"פ דכ' גבי יעקב ויעבור את כל אשר לו ובחז"ל שדרש פחים קטנים שהק' איך יתכן ששכח דבר הרי כ' ויעבור את 'כל' אשר לו, ועפ"ז חי' דהפח לא היה שלו אלא קיבלו בנס שהשמן לא נתרסק ממנו [ודבר בעתו מה טוב ע"פ האומרים שכ"ה גם בימי חנוכה, ובקב הישר שכותב על חנוכה הביא שהפח הזה היה הפח שהיה עליו חותמו של הכה"ג] ולא ניהא לי' לומר דרובו ככולו. הנה אין זה מדברי השפתי כהן אלא כ"כ שם היריעות שלמה עה"ת להגאון ר"ש קלוגר זי"ע.

ובה"י אציין כאן עוד כמה מקומות וסתירות בענין רובו ככולו ואלו הן:

ראה ספר משמר הלויים להגרמ"מ שולזינגר שליט"א סי' כג ובספרו משמר הלוי סוכה סי' עז שהביא עוד מקורות שאומרים רובו ככולו. [ושם עוסק גם בענין שכתבנו לקמן בעניני גירות אם לא קיבל מצוה אחת אם חל גירותו בדיעבד או לא ועי"ש עוד אריכות דברים]. וגיסי הג"ר י.א.ל. שטורץ הי"ו הראני דברי הגהות מצפה איתן נדרים לא: ד"ה שאני שהאריך בזה ושם מבאר הכללים בזה, וע"ע מצפה איתן הוריות ג., והראוני דבאב"ע פ' יתרו (יט ט) דהיכי דכתיב 'כל' שייך לומר רובו ככולו, ועוד יש ברבינו בחיי פרשת וארא (שמות ט' י"ט) שהק' איך נשאר למצרים מקנה במכת ברד הרי כולם מתו בדבר ותי' בזה"ל וימת כל מקנה מצרים רוב המקנה כי רובו ככולו ע"כ ושם בהג' הרב קוק הביאו כן מדברי המדרש שכל טוב (ט') (ו' וימת כל מקנה מצרים אע"ג דכ' כל אין למדין מן הכללות, וראה לקמן מכתב הבא עוד רא"י בזה, ואחי

## קס (תוסח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

ר' אברהם אליעזר הי"ו העירני בזה ממש"כ בפ' נח כי השחית כל בשר וברש"י הביא מחז"ל דכשיש פורעניות בעולם אינו מפליג בין צדיקים ורשעים ומכלה הכל כאחת, משמע שבמבול היו גם צדיקים שלא השחיתו [אמנם צ"ל שלא היו כ"כ צדיקים כנח ובניו להצטרף לנח להשלים את עשרה צדיקים להציל את העולם ממי המבול] הרי שרובו ככולו אף במקום דכ' כל, ולפמש"כ השפתי צדיק בפ' נח שם נדחה הראי' עי"ש. ואחי ר' שאול יחיאל הי"ו הראני לדברי האורחות חיים (ספינקא) סי' תקפב אות ח ולדברי המחזיק ברכה להחיד"א שם אות ו' שמאריך הרבה בדברי הט"ז המובאים בפנים, ובדברי הט"ז ע"ע הגהות יעבץ ביצה טו: ועל הערתו יל"צ נמי דברי הגמ' עירובין מא. שהרי אכל ושתה כל היום כולו והתם ודאי אי"ז כולו ממש שהרי מתחיל להתענות מבעו"י כדאי' התם, ובספר הנפלא אוצר י"ד החיים אות ע"ד. וע"ע שבת כג. כל השמנים כולן יפין לנר חנוכה וכו' והגהות רא"מ הורו"ץ כתב בזה"ל נ"ל דאמר כולן ר"ל אפי' אותן השנויין במשנתנו לפסול יפין לנ"ח, הרי שגם הוא הבין כהט"ז דמדכתוב פעם אחת כל לא מרבה כל מילי אלא רובו ככולו. וע"ע שבת לא. שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה על רגל אחת וכו', בא לפני הלל גייריה א"ל דעלך סני לחברך לא תעביד וזו היא כל התורה כולה וכו', וברש"י שם ד"ה דעלך סני מבאר פי' ראשון ע"פ הפסוק ריעך ורע אביך אל תעזוב זה הקב"ה וכו', ופי' בתרא כתב חבריך ממש כגון גזילה גניבה ניאוף ורוב המצוות עכ"ל. ונמצא דלפי' ב' ברש"י יוצא דלא כהט"ז דאע"ג דקתני בגמ' כל התורה כולה שייך שפיר למימר רוב המצוות, ועיין.

ובעירובין נג. אי' למה נקרא שמו נמרוד שמרד את כל העולם כולו עליו, והתם לא המריד את כולם שהרי נמרוד לא נמנה בגמ' מאותן שמשלו בכיפה, והעיר לי ידידי ע"ו. די"ל ע"פ מש"א קידושין לט. דבעכו"ם מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה וע"כ כיון שנמרוד רצה להרשיע ולהמריד את כל העולם כולו ולא רובו ככולו ע"כ נחשב כאילו עשאה בפועל [ומעניין לציין לשון רש"י עה"ת (בראשית י' ח) שכ' בזה"ל הוא החל להיות גבור להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה ע"כ ולא כתב כל העולם כולו כלשון הגמ']. וראה בס' מכלול המאמרים והפתגמים עמוד 826 שהביא הרבה מקומות בחז"ל דאי' בי' כל לשונות כל העולם כולו וצריך לברר הגדר בזה. והעירני ידידי ש"ב רי"מ נימן הי"ו לעי' חידושי מהרי"ו להגאון ר' יהושע ווידרקער זצ"ל או"ח סי' תקפ"ב, ובשו"ת בית דוד (לייטער) סי' י"ח מה שהאריכו בזה.

ולפי דברי הט"ז יל"ב דברי הגמ' שבת דף נה. דאי' התם שהקב"ה ענש את הצדיקים בגלל שלא הוכיחו את הרשעים. ואמרו שם שנענשו בנ"א שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו, ומדויק מאד למה לא אמרו שקיימו את כל התורה כולה, כי אף שהם נקראים שם בסוגיא 'צדיקים גמורים' מ"מ הרי לא קיימו מצות תוכחה, ור"ל שקיימו את התורה כולה בדרך רובו ככולו, כי באמת לא קיימו מצות תוכחה, וע"כ נענעשו. אמנם עי"ש עוד דף נד: במי שיש בידו למחות בכל העולם כולו ואינו מוחה נענש ע"ז, וברש"י שם פי' בכל העולם כולו בכל ישראל, היינו דודאי לא נענש על הגוים דאינם בכלל ערבות, הרי דכל העולם כולו אפש"ל דר"ל רובו ככולו, ומצד שני יש לדחות דהיינו דאיצטריך רש"י לפרש כן שהכא אל תאמר כולו ממש.

עוד יש לצרף מה שחשבתי לתרץ קו' רבינו השפ"א שבת כא: שהק' עמש"א שם דבשעת הסכנה מניחו 'על שלחנו' ודיו, והק' הרי חוץ מהמצוה לשים הנרות מבחוץ בגלל פרסומי ניסא, יש עוד ענין לשים הנרות בחלל של הדלת כדי שיהא מסובב במצוות מזוזה בימין ונ"ח משמאל, ועי"ש מה שנדחק לפי"ז לתרץ. ויתכן לפרש הגמ' עפ"ד הש"ך ביו"ד סי' רפ"ו סק"ט שהיו שנהגו לא לשים מזוזה בשאר פתחי הבית דלפעמים עושים השתמשויות בחדר שאינו לכבוד המזוזה, ואע"פ שהש"ך דוחה מנהגם מ"מ י"ל שכך היו נוהגים בזמן הגמ', וטפי מזו מצינו בשבת מט. שכ' התוס' שפעם היו שלא נהגו להניח תפילין, וע"כ אמרו מניחו על שלחנו ודיו כי לא היו להם פתחים עם מזוזה.

עוד הערה ואסיים בלמדי דף היומי בגמ' עירובין לו. אי' התם 'עולא זוזי זוזי קתני' ופרש"י זוזי 'זוגי', ועי"ש במסורת הש"ס מה שצייין שם דוזי לשון זוג הוא. ויש להוסיף בגמ' שבת יט: רד"ה כרכי דוזי שכ' דהיינו זוגי עי"ש. ועוד מקור יש לציין לזה בעירובין דף צז. לפי גי' הרא"ש [מודפס שם על גיליון הגמ'].  
אלו דברי המסיים מעין הפתיחה בתורה ובברכה מרובה.

**משה חיים בלאמו"ר הרה"ח**

ר' יוסף מרגליות שליט"א לונדון יצ"ו

כעת בכלל צאנו בני ברק

## בענין פסח שבשלו בחמי טבריה

לכבוד הקובץ הנפלא הנודע לשם ולתפארת בהיכלי התורה ה"ה קובץ בית אהרן וישראל. פסחים מא. א"ר חסדא: המבשל בחמי טבריה וכו' פסח שבשלו בחמי טבריה חייב וכו' עיין בחדושי מראה כהן שתמה היאך משכחת לה הך דינא דפסח שבשלו בחמי טבריה דהא הפסח לא נאכל אלא בירושלים. ואם הביאו חמי טבריה בירושלים כבר נצטנן וכו'.

ועיין בתורה תמימה פרשת בא פי"ב פ"ט (בהערות אות פט): שהביאו (למ"כ הנ"ל) וכו' דלכאור' לק"מ דאפש"ל דחמי טבריה לאו דוקא אלא כמש"כ רש"י שם בד"ה חמי טבריה מעיינות רותחין, וזה היה גם בירושלים והוכיח כן מהגמ' בסנהדרין דף קח. גבי ג' נשתירו ממי המבול וכו' עיי"ש. ולכאורה דבריו צ"ב דהלא גמ' ערוכה היא במסכת פסחים דף ח': א"ר דוסתאי ב"ר ינאי מפני מה אין חמי טבריה בירושלים כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריה דיינו וכו' משמע דלא היו מעינות רותחין כלל בירושלים.

וחכ"א הראני מש"כ בזה בת' פרי יצחק (להגר"י בלאזור) סוס"י כ' עיי"ש ומסיק בזה"ל אולי כאשר בא בן דוד ותמלא הארץ דיעה ויהיה עליה לשמה גם חמי טבריה יעברו דרך שם ועי' פירש"י שפי' חמי טבריה מעיינות רותחין וכוונתו כנ"ל, עכ"ל.

בברכת התורה  
יחזקאל אריאל  
כולל חזון איש

## בדין שבח על הנסים בסעודת פורים

ראיתי בשו"ת יחווה דעת (ח"א סו"ס פ"ט בהערה) שכתב שאם טעה ולא אמר על הנסים בבהמ"ז, ונזכר אחר שאמר ברוך אתה ה' לפני שיחתום על הארץ ועל המזון, אינו רשאי לסיים "למדני חוקיך" כדי שיוכל לחזור ולומר על הנסים, שתקנה זו שכתבה הריטב"א (תענית ג' ע"ב) אינה אלא בדברים שמחזירים אותו, אבל לגבי הזכרת על הנסים שהדין הוא שאינו חוזר, אינו רשאי לעשות כן משום הפסק, ולאפוקי ממ"ש האש"א מבוטשאטא [סי' תרצ"ה] שעביד עובדא בנפשיה כה"ג, וסיים לומר "למדני חוקיך". ע"ש. שאין זה נכון להלכה, והעיקר שימשיך בבהמ"ז, ובאמצע הרחמן ימשיך מעין המאורע. עכ"ד.

ולפעד"נ דשפיר יש לנהוג בכה"ג כהאש"א, משום דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה כשיטת הרב החסיד ז"ל (הו"ד בריטב"א שם) דס"ל שאף בדברים שאין מחזירין אותו רשאי לסיים "למדני חוקיך", ואפי' את"ל שהלכה כשיטת גדולי הצרפתים שאינו רשאי לעשות כן משום הפסק, שמא הלכה כשיטת המהרש"ל ושיטת מרחמוהי (הו"ד במשנ"ב סימן תרצ"ה ס"ק ט"ו, וכן היא דעת הטור סימן תרצ"ה, כפי שדקדק בדבריו הט"ז שם ס"ק ב', ולק"מ ממ"ש הטור סי' קפ"ז, כמבואר שם בפמ"ג, וסרה בזה תמיהת הנהר שלום שם ס"ק ב' והחמד משה שם ס"ק ב'. ודו"ק.) דס"ל שאם שכח לומר עה"נ בבהמ"ז דמחזירין אותו, וא"כ ודאי דלא חשיב הפסק. וגם איכא חשש ברכה לבטלה אם לא יחזור.

גם מ"ש הראש"ל שם, דמ"ש האש"א שם שיוכל לומר עה"נ אף בליל פורים לאחר שיחתום על הארץ ועל המזון, לפני רחם, דליתא, שבדברים שאין מחזירין אותו הו"ל הפסק בין ברכה לברכה, כמ"ש הרא"ש ונפסק להלכה בשו"ע (סו"ס רצ"ד). הנה לפע"ד גם בזה יש לנהוג כהאש"א, משום דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה כה"ר אלחנן ור"ת (הו"ד בב"י שם) והרדב"ז וסיעתו (הו"ד בשע"ת סי' תרפ"ב ס"ק א'), שלא חשיב הפסק, ואפי' את"ל דהלכה כהרא"ש וסיעתו וכ"פ השו"ע דחשיב הפסק, שמא הלכה כשיטת המהרש"ל וסיעתו דשכח עה"נ דמחזירין אותו ולא חשיב הפסק. ואף השו"ע לא החמיר אלא בספק אחד אבל בהצטרף הספק השני גם הוא יודה דלא חשיב הפסק. וזה ברור.

אלה דברי הצעיר, חנניה פריץ  
ביתר עלית

## בענין גיהוץ בגדים ונסיעה כמונית בחוה"מ

כבוד מערכת בית אהרן וישראל נ"י המתנוסס לשם ולתפארת.

א. הנה בענין גיהוץ בחול המועד ידוע דברי הרמ"א בסימן תקמ"א סעיף ג' דמותר להחליק הבגדים עם הזכוכית כדרכן הואיל והוא לצורך המועד, והוא מה שנקרא גיהוץ כמש"כ הב"י, ומקור דין זה הוא מגמ' מועד קטן דף י' ע"ב דרבא שרא לכסכוסי קירמי, והב"י מביא כמה פירושים ע"ז ולאחד מהפירושים הוא גיהוץ וכן איתא ברש"י שם ועפי"ז פסק הרמ"א דין זה כאן. ותמוה לי טובא דרש"י בדף י"ט ע"ב כתב דברגל נמי אסור בגיהוץ ותספורת וכן איתא בשו"ע יו"ד סימן שצ"ט סעיף א' דלא מתורת רגל בלבד אסור בגיהוץ ותספורת וכו', וכן איתא בט"ז סימן תקמ"ח ס"ק ב' ומ"ב ס"ק כ"ז, הרי דדין גיהוץ סותר אהדדי ויש לעיין מה הדין הלכה למעשה בזה.

ב. וכן יל"ע מה שהביא בשמירת שבת כהלכתה פרק ס"ו הערה קס"ד בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל היתר נסיעת מונית בחוה"מ דלכאורה אסור לעבוד בשכר וע"ז כתב דכיון דמשלם לו בהבלעה עבור הוצאת הדלק וכדו' לכן מותר וכן איתא במועדים וזמנים ח"ז סימן קנ"ה, ולכאורה דין זה נסתר ממש"כ בשו"ע סימן תקמ"ה סעיף ג' דאין לכתוב לאחרים תפילין ומזוזות בשכר אלא כדי שיהיו לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת יו"ט ולכאורה הא כאן הוא נוטל שכר בהבלעה על הקלף ודיו ודוחק לומר דמיירי שנותן להסופר קלף ודיו, וא"כ יש ראייה דבחוה"מ לא הותר שכר בהבלעה, ולענין נסיעת מונית היה אפשר לומר היתר אחר דהוא צורך רבים אמנם י"ל דרק אם הוא עומד בתחנת מוניות משא"כ לנסוע סתם לחפש אנשים אז אפשר לומר דאין זה כגדר צרכי רבים כיון דעד שמוצא אנשים נוסע בלא שום צורך דלפעמים נוסע הרבה זמן ואינו מוצא שום אדם.

בברכה  
לוי שיש  
ירושת"ו

## מעש"ר שמוציאו לחוץ ואינו אוכלו האם חיוב יש להרים ממנו תרומ"ע

א) נהגו מדקדקים אשר בכמה מצוות עשה דאיתמר בהו דינא ד'לכם' (אתרוג, כזית מצה, יו"ט ראשון של סוכות וכזית מרור) שאע"פ שבהפרשת תרומ"ע בסתם, אין מפרישין לחוץ את המעש"ר אלא קוראין לו שם בלבד, מ"מ בהפרשות אלו מוציאים המעש"ר מחוץ לפירות. ומשום דס"ל שאע"פ שאפשר להפטר מחובת הנתינה ללוי שאינו מיוחס משום ספק ממון, מ"מ אכתי הוי ממון השבט ואין בממון זה דין 'לכם'. (ועיין דרך אמונה פ"ו מתרומות ה"ב שהביא כן בשם מרן החזו"א).

ויש להסתפק, אם בכה"ג שמוציאים מן הפירות את המעש"ר חוצה, האם חובה יש להפריש ממנו תרומת מעשר, או דילמא שלעולם אין אנו נצרכים לתרומ"ע אלא משום תיקון המעש"ר, והשתא שבלא"ה אין אנו משתמשים במעש"ר, שוב א"צ להפריש תרומ"ע.

### הפרשת תרו"מ מצוה חיובית או קיומית

ב) שאלה זו יש לדון בה מכמה אנפי, ראשית תלי אי הפרשת תרו"מ הרי היא מצוה חיובית באופן שאפילו אם אינו רוצה לאכול מן הפירות חייב להרים מהן תרו"מ. (וכמש"כ בט"ז יו"ד סי' א ס"ק יז, וכ"נ דעת הגר"א בביאורו לאו"ח סי' ח ס"ק ב בהשגתו על המג"א, וכ"כ באמרי בינה דיני תרו"מ סי' ג בדעת כמה ראשונים), או שאין הפרשת תרו"מ מצוה אלא כשחיטה וכיו"ב שאם רוצה לאכול או למכור וכו' אזי מחויב לתקן הפירות, ואם לאו אינו מחויב כלל. (וכמש"כ להדיא רש"י בגיטין מז, ב ד"ה מדאורייתא וכ"כ ר"א בהרמב"ם בברכת אברהם סי' יד בדעת הרמב"ם, וכן השיג על הט"ז הגרעק"א

## שנה כא גליון ד (קכד) ————— (תרעא) קסג

ביור"ד שם). ולכאורה אי אין מצות הפרשת התרומ"מ חובת הפירות א"כ בכה"ג שאינו אוכל את המעש"ר לא יצטרך להפריש.<sup>1</sup>

ג) אלא שיסוד הספק תלי בחקירה מוקדמת יותר, והוא שיש לספק האם תרומת מעשר טובלת רק את המעש"ר והכרי כולו הותר אחר הפרשת המעש"ר, או דילמא טובלת התרומ"ע הכרי כולו, באופן שאם לא הפריש הלוי תרומ"ע ממעש"ר שלו הכרי כולו אסור לישראל. ולגודל התימא לפור"ד ל"מ פתרון מפורש לשאלה זה בדברי חז"ל ובמשנת ראשונים.

### תרומ"ע חובת כרי או חובת מעש"ר

ד) וכשנבוא לדון בשאלה זו, יש לנו לברר תחילה האם תרומ"ע יסוד חיובה מן הכרי כולו, אלא דצורת הפרשתה דרך מעשר מן המעשר, או דילמא חיוב תרומ"ע אינו אלא חיוב הנוצר ממעש"ר, וכל שלא נקבע מעש"ר ליכא חיוב תרומ"ע בכרי כלל.

ולפי פשוטו בשאלה זו נחלקו רבותינו הראשונים, דדעת הרמב"ם (פ"ט ממע"ש ה"ה, וכמו שדייק בדבריו הרב"ו פ"י ממאכ"א ה"כ ועוד אחרונים) והחינוך (מצוה רפ"ד, ע"ש במנ"ח באורך) דבדיעבד אם הרים תרומ"ע מן הכרי קודם מעש"ר, חיילא תרומה.<sup>2</sup> אבל שא"ר חלוקים ע"ז. ולדעתם אם הפריש תרומ"ע קודם מעש"ר לא עשה ולא מידי.<sup>3</sup> והינו דלדעת הרמב"ם והחינוך תרומ"ע חובת כרי היא, ומשום כך אף שלא קבע מעש"ר, שפיר חלה. אבל הני דפליגו וס"ל דלא עשה כלום ס"ל דכל זמן שלא הרים מעש"ש אין חיוב תרומ"ע כלל.<sup>4</sup> וכן כתב לבאר מחלוקתם בספר אפיקי ים (ח"א סי' יא אותיות ד- ח ואות יג).<sup>5</sup>

ובספר אפיקי"י שם (אות יא) כתב לבאר בזה גם פלוגת רש"י והרמב"ם (ההולך בזה לשיטתו), אהא דאמרין בביצה (י"ג ע"א) אר"א אמר רשב"ל מעשר ראשון שהקדימו בשבלין שמו טובלו לתרומת מעשר. וכתב רש"י (ד"ה שמו טובלו): שם מעשר שקרא עליו טובלו ואוסרו באכילת עראי ובמיתה כדין טבל עד שירים תרומת מעשר שלו ולקמיה יהיב טעמא עכ"ל. ושם בע"ב אמרו בגמ': מאי טעמא, אמר רבא הואיל ויצא עליה שם מעשר. ופירש"י (ד"ה הואיל): רחמנא אמר והרמותם ממנו מעשר מן המעשר, משנקרא מעשר הזקיקם לתרומתו עכ"ל. והיינו דס"ל לרש"י דמשום שנקרא שם מעשר על שבולין אלו - אע"פ שהם קודם מירוח - חייל השתא מדאורייתא חיוב דתרומת מעשר. דאין החיוב תלי בכרי באופן שקודם מירוח לא יתחייב, אלא חיובו מחמת שם 'מעשר'. אבל שיטת הרמב"ם (פ"ג ממעש"ר הי"ט) דמעש"ר שהקדימו בשבלין אם אכל אכילת עראי מכין אותו מכת מרדות. והיינו דמדאורייתא אינו טבל, דאף תרומ"ע חיובה מן הכרי ולכך קודם מירוח באכילת עראי אינו אלא דרבנן.

1 ואי הוה מצוה חיובית, מחויב להפריש אף תרומ"ע, ואע"פ שעיקרה ללוי מ"מ לדעת אא"ג (גיטין ל, ב) דאף ישראל מצי להפריש, אף מצוה יש בדבר. וד"ז למדנו מלשון תוס' שם ד"ה אין שכתבו וז"ל: וא"ת נהי שיש לו רשות לתרום שמא לא חשש לתרום מעשר שעתיד ליתן ללוי והיאך נתיר מספק וי"ל דכיון שהרשות בידו ושהו זמן גדול בביתו ומצוה עליה רמ"א סתמא דמילתא דתקוניה תקניה. וכ"ה בתוסה"ר שם. מיהו מדברי הרמב"ם ל"מ כן שזה לשונו (פ"ג מתרומות הי"ב): מצות תרומת מעשר שיפריש אותה בן לוי ממעשרו שנאמר וכו', ויש לישראל להפריש אותה. ובבינת אדם ס"י סק"ב דייק בלישניה דהר"מ דלכתחילה מצוה על הלוי להפריש ואין הישראל מפריש אלא בשעה"ד. אבל עיין חזו"א מעשרות ז' ס"ק יד. (ואפשר דאף להר"מ דלכתחילה המצוה על הלוי, היינו רק כשיפריש הלוי, אבל אם לא בא הלוי, שוב הדר חיובא לבעה"ב וצ"ע). וכ"כ במג"ח מצוה שצ"ו אות ג' דנר' דפליגו בזה הר"מ והתוס'.

2 וכבר הביאו אחרונים דבסה"מ (ל"ת קנ"ג) מבואר שכן היתה גרסת הרמב"ם בסוגיא דמכות טז, ב: ניטלה ממנו תרומ"ע ולא מעש"ר מנין וכו'. ולפי"ז מבואר להדיא דחייל קודם מעש"ר.

3 עיין הרצאת השיטות בספר המעשר והתרומה פ"א הערה י' ובכה"ל של דרך אמונה פ"ג מתרומות הכ"ג. ולדרך זו נוטים דברי מרן בכס"מ (מעשר פ"ט ה"ו) וז"ל שם: משנה בפ"ק דמאי (משנה ד) גבי דמאי אם הקדים מעשר שני לראשון אין בכך כלום ומשמע דוקא הקדים שני לראשון אבל תרומת מעשר קודם מעשר לא וכן בדין שהרי תרומת מעשר היא מעשר מן המעשר ואם אין המעשר היאך יפריש מעשרו. אמנם עיין מג"ח שם מה שביאר דבריו, ודוחק, וראה מש"כ ע"ד המג"ח באפיקי"י שם אות ח.

5 וכ"כ בחזו"א (דמאי א' ה) שאחר שהביא דברי הרמב"ם כתב וז"ל: מבואר מדברי רבינו שאפשר להפריש תרומ"ע קודם מעש"ר וכו', והנה לדעת רבינו תרומת מעשר חובת כל הכרי, אלא דלכתחילה מפרישו תוך המעשר, ובזה נתקן הכרי ועדין לא נתקן המעשר.

## קסד (תועב) — קובץ "בית אהרן וישראל"

וביבמות (פו, א) שנינו מנ"ל שכשם שתרומה טובלת אף מעשר ראשון נמי טובל, וילפו לה מקראי עיי"ש. ופירש"י (ד"ה תרומה): תרומה טובלת, שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב ביה. והק' עליו בתוס' שם (ד"ה מה, ולפי מה שביארם במהר"ם שם) דאם יסוד איסור טבל הוא משום התרומה המעורב בה, א"כ למה לן קרא דמעש"ר טובל את הכרי, והא אף מעש"ר המעורב בכרי פתיך ביה תרומ"ע, וא"כ משום זה בלבד יש לנו ללמוד דמעש"ר טובל את הכרי.

ובדעת רש"י כתב מהרי"ט (בתשובה סי' כה) וז"ל: יש ליישב פירושו דלעולם אפי' תרומת מעשר הוא ס"ל דלא טביל. וס"ל לרש"י שכשכתוב מיתה בתרומה ה"ה עד שלא הופרשה כיון שחייבתו תורה להפרישה דכל העומד ליגזז כגזוז דמי וה"ה במעשר ראשון שהופרש ועדין לא נטל' תרומתו כיון שנפרש חל עליה חיוב התרומ' חל עליה חיוב מיתה אבל טבל שלא הופרש ממנו מעשר ראשון לא מחייב מיתה משום תרומת מעשר שבו דאכתי לא חל חיובו עד שיפריש המעשר אז חל החיוב על הלוי להפרישה, עכ"ל.<sup>6</sup>

והנה למסקנא דילפינן בגמ' שם דתרומת מעשר טובלת את המעש"ר, לכאורה היינו משום המעש"ר, אבל במהרי"ט שם מבואר דלמסקנא דילפינן מקרא, ילפינן דהכרי טבול לתרומ"ע.<sup>7</sup> ועד"ז ביאר המהרי"ט גם דברי הגמ' (בסוטה מח, א) אהא דיוחנן כהן גדול תיקן דמאי משום שראה שאין מפרישים אלא תרומה גדולה אבל תרומת מעשר לא הפריש. וכתב מהרי"ט וז"ל "זו היא דרשתו של יוחנן כהן גדול בפ' עגלה ערופה דתניא לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שלא היו מפרישין אלא תרומה גדולה ופירש רש"י בפ"ק דבכורות [יא, ב ד"ה דמאי] שהיו סבורין שתרומת מעשר לא חל חיובה עד שיפרישו המעש' ועל הלויים רמי חיובה כדכתיב ואל הלויים תדבר וכו' כי תקחו מאת בני ישראל ונתתם ממנו וכו', עכ"ל.

וביאור דבריו נראה דעמי הארצות טעו בתרתי, חשבו דתרומת מעשר אין חיובה אלא משעה שהפרישו מעשר ראשון, וחשבו דמעשר ראשון אינו חובה אלא על הלוי, אבל ישראל יכול לאכול מעש"ר בלא הרמת תרומ"ע. ומבואר, דאליבא דאמת לימד' דתרומ"ע חובת הכרי היא. [ואי לא תימא כן בביאור דבריו, אינו מובן שייכות דרשת יוחנן כה"ג, לההיא דיבמות, ועיי'ן].

אמנם לולי דברי המהרי"ט ז"ל היה אפשר לפרש דברי רש"י בבכורות שם דטעו רק לחשוב דמעש"ר מותר באכילה לישראל ואסור רק ללוי, שזה לשונו שם: 'כדמפרש במסכת סוטה (דף מח) משום דסבר עם הארץ ללוי הוא דפקיד רחמנא למיתב תרומת מעשר ולא לדידי', עכ"ל. ועדין צ"ע.

### לדעת הני דס"ל דכל הכרי טבול לתרומ"ע

#### האם כן הוא גם אחר הפרשת המעשר ראשון

ה) עכ"פ, לדעת הרמב"ם ודעימיה, דמבוארת שיטתם דתרומ"ע חובת הכרי הוא, וכל הכרי טבול לתרומ"ע, ואין התרומ"ע תוצאה מן המעשר בלחוד, א"כ לפו"ר עולה מזה דאף לאחר הפרשת המעשר ראשון עדיין טבול הכרי כולו לתרומת מעשר, שהרי איך יפקע טבילותו של הכרי לתרומ"ע בהפרשת המעש"ר לחוד.

אכן כל מש"כ הרי הוא בהנחה דלדעת הרמב"ם תרומ"ע הרי היא ביסודה חובת הכרי והפרשתה הרי היא תרומה על כל הכרי, רק דצורת הפרשתה (לכתחילה) דרך מעשר מן המעשר, ולפיכך יש מקום לומר דתרומ"ע טובלת את כל הכרי, אמנם אפשר דאף להר"מ, תרומ"ע חובת המעש"ר היא, והא דאפשר להפריש תרומ"ע קודם המעש"ר, היינו משום המעש"ר שהכרי טבול לו. והיינו דטבילותו של הכרי לתרומ"ע הרי היא רק מחמת טבילותו שלו למעש"ר. (ובסברא הוא מוקשה לומר דלתא דחיוב שכזה יש בה תוקף ליצור חלות של תרומ"ע). ולפי"ז אחר שהוציאו מן הכרי את המעש"ר אין הכרי טבול עוד לתרומ"ע.

6 ולכאורה בשיטת תוס' נראה דס"ל כהרמב"ם ודעימיה דאף תרומ"ע חובת כרי, אלא דהמהרי"ט שם סיים וכתב 'וסברא זו נכונה וברורה ואף לתירוץ התוס' אנו צריכין לה', וצ"ב כונתו ועיי"ש באפיק"י אות י"ח.

7 ואפשר גם שיש לתלות כ"ז בפלוגתת הראשונים אם כרי שלא הורם ממנו מעש"ר אם הוא במיתה או במלקות בלבד. ואכ"מ להאריך עוד.

## שנה כא גליון ד (קכד) ————— (תועג) קסה

ואם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ויעלה לנו דין מחודש, דאף להרמב"ם שאפשר להפריש תרומ"ע מן הכרי קודם מעש"ר, היינו דוקא קודם שתיקנוהו ממעש"ר, אבל אחר שהפרישו מעש"ר מן הכרי, שוב אי אפשר להרים ממנו תרומ"ע. וגם זה חדש.

וחכ"א העיר לנכון דעל כרחק צ"ל כן בשיטת הרמב"ם, דאלת"ה תיקשי עליו ממשנה שלימה. דתנן בטבול יום (פ"ד מ"ד): לגין [כעין כד של עץ - רע"ב] שהוא טבול יום ומלאהו מן החבית מעשר טבל [היינו מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו] אם אמר הרי זו תרומת מעשר משתחשך [כדי שיערב שמשו של לגין ולא יפסול את התרומה. דאם היתה תרומה חלה מבעוד יום, היתה נפסלת בטבול יום] הרי זו תרומת מעשר וכו' נשברה החבית [מבעוד יום] הלגין בטבלו [שבשעה שהיה ראוי שיקבע תרומה לא היה בעולם הדבר שנעשה תרומה עליו, הלכך לא חל עליו שם תרומה והרי הוא טבל].

והנה אי נימא דתרומ"ע הרי היא הפרשה על כל הכרי, א"כ אמאי נשאר הלגין בטבלן, והא הדבר שנעשה תרומה עליו אינו רק החבית אלא אף הכרי כולו, והכרי כולו לא נתפרש שאיננו, וא"כ ליהוי הלגין תרומה על הכרי כולו, ולא גרע מהפרשת תרומ"ע מן הכרי קודם מעש"ר. ועל כרחק צ"ל דאף להר"מ לעולם אין הפרשה אלא כלפי המעש"ר המעורב בכרי, ולכך אחר שהוציא מן הכרי את המעש"ר, אי אפשר להוציא ממנו תרומ"ע, ואין התרומ"ע מופרשת אלא על המעש"ר בלבד, ואין הכרי טבול לתרומ"ע כלל. ולפיכך שפיר הוי הלגין בטבלן שאין להם על מה שיתרמו<sup>8</sup>, עכ"ד.

### תרומ"ע נקראת בכל מקום אחד מעשר ולא אחד ממאה

ו) והכא נמי מסתברא דאף להרמב"ם תרומ"ע לעולם היא הפרשה מן המעש"ר, רק דלדעתו סגי בטבילות של הכרי למעש"ר ע"מ שנוכל כבר להפריש ממנו תרומ"ע, דהא תרומ"ע נקראת בכל מקום (ראה תרומות פ"ד מ"ה) אחד מעשר ולא אחד ממאה, ותואר זה נזכר בגמ' לילף הלכתא מיניה. וכדאשכחן במנחות (עז, ב) גבי לחמי תודה דילפינן שיעור תרומתן, אחד מעשרה, מתרומת מעשר. וכן בגמ' יומא (כד, א) מספק"ל לגמ' אי שיעור תרומת הדשן כשיעור תרומ"ע ופירש רש"י: אחד מעשרה.<sup>10</sup> ועיין חזו"א (דמאי סי' א אות ה') שכתב בשיטת הרמב"ם דאם הפריש תרומ"ע קודם מעש"ר, יפריש ט' חלקים מעש"ר, וזה מורה לפור"ד ס"ל דגם כשמפריש מן הכרי כולו תרומ"ע, חשיב הפרשה מן המעש"ר.

### מכ"מ מוכח דאחר הפרשת המעש"ר נתקן הכרי

ז) וכן יש להוכיח לכאורה מכמה מקומות דאחר הפרשת המעש"ר נתקן הכרי, ואין התרומ"ע טובלת עוד אלא את המעש"ר בלבד. וכדלקמן: תנינן במסכת דמאי (פ"ז מ"ד), הלוקח יין מביין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה ועשרה מעשר ותשעה מעשר שני מחל ושותה, ע"כ. ותרומת מעשר לא אתפריש, וכתבו ראשונים דאכן א"צ שיפריש<sup>11</sup>, ומוכח דסגי בהפרשת המעש"ר בלבד (דרך בריה) כלפי תיקון היין לשתייה.

וכן יש להוכיח קצת ממעשה דרב ינאי (יבמות צג, א) שמשום צורך שבת הפריש מעש"ר שלא מן המוקף (ותרומה לא היה צריך להפריש כמ"ש בירושלמי פ"ג ממעשרות, א"א לגורן שתעקר עד שיתרם)

8 ודוחק לומר, דתרי גדרי הפרשות איכא לדעת הרמב"ם, חד כשמפריש קודם תרומ"ע ואז הוי הפרשה מן הכרי כולו, אבל כשמפריש מן המעש"ר הוי הפרשה מן המעש"ר בלבד. שכ"ז אין לו מקור ועיקר.

9 ובאמת היה מקום לומר דתרומ"ע טובלת את כל הכרי אף שאין הפרשה אלא מן המעש"ר, דתנאי הוא שלא נתקן הכרי אלא כשנתקן המעש"ר, ובזה היה אפשר לבאר הא דנשאר הלגין בטבלן, אע"פ דהכרי נשאר גם הוא טבול לתרומ"ע, מ"מ אין הפרשה אלא מן המעש"ר והשתא ליכא מעש"ר דתיחול הפרשה, אלא שכל המקור שע"פ יש לדון בדבר החדש דתרומ"ע טובלת את כל הכרי הרי הוא משום שיטת הרמב"ם דס"ל שאפשר להפריש תרומ"ע מן הכרי, וכיון דגם לשיטתו מוכח דאחר שהוציאו המעש"ר אי אפשר להרים ממנו תרומ"ע, אין לדברים על מה שיסמוכו.

10 וכ"ה גם בד"ו. אבל בד"א אמ"ד כ' עה"ג: 'נ"א אחד ממאה'. ובהגהות יעב"ץ שם כתב וז"ל: אחד מעשרה וכו', כך הוא הנכון בלשון שכן שנינו גם במשנה דתרומות פ"ד ולחנם הציגו בד"א נ"א אחד ממאה, ע"כ. 11 עיין תוס' סוכה כג, ב ד"ה שני ר"ש דמאי שם. וראה גם תפא"י שם.

## קסו (תועד) – קובץ "בית אהרן וישראל"

- ביאור הגר"א יור"ד סי' של"א ס"ק סח קיח), ואילו תרומ"ע לא כתיב. (ואולי לא נזכר כן בגמ' לפי שאין בזה חידוש כ"כ, למש"כ הרמב"ם פ"ג מתרומות ה"כ דמעיקר הדין ניטלת תרומ"ע שלא מן המוקף ורק ת"ח אין תורמין אלא מן המוקף).

וכן משמעות ריהטת הסוגיא בגיטין (ל, ב) גבי ישראל שאומר ללוי מעש"ר שלך או של אביך בידו, שלא דנו אלא אם צריך הלוי להפריש מעש"ר ממעש"ר זה או אם יחוש הישראל שעשה הלוי את המעש"ר כולו לתרומ"ע, ועל הכרי כולו לא דנו כלל, ולאמור לא הו"ל לגמ' לאוקמי שהישראל הודיע לבן לוי וכו', אלא דהישראל גופא מסופק, שאם לא הפריש אביו את התרומ"ע מן המעש"ר הרי שהכרי כולו אסור. ומזה לא הזכירו כלל.

ח) ולפי המבואר לעיל עולה, דאי תרומ"ע חובת הכרי, וכדברי מהרי"ט, וכמש"כ באפיק"י ובחזו"א בדעת כמה ראשונים, אינו מובן איך יתוקן הכרי ויפקע ממנו טבלו זה אחר הפרשת המעש"ר גרידא.<sup>12</sup> ואם נמצא בדברי חז"ל דכרי שהורם ממנו מעש"ר מותר באכילה, לכאורה יש בזה בכדי להוכיח דאין התרומ"ע אלא חובת המעש"ר בלבד, ואף שאפשר להפרישו קודם מעש"ר, היינו משום המעש"ר המעורב בו וכדלכעיל.<sup>13</sup>

### קביעות מקום ההפרשה מתרת את הכרי

ט) והנה לכאורה היה מקום לסלק תמיהה זו ע"ד האחרונים הנ"ל (דמחד תרומ"ע חובת הכרי ומאידך גיסא אחר הפרשת המעש"ר נתקן הכרי) עם המבואר (עיין ירושלמי פ"ג מתרומות ה"ה ובר"מ פ"ג מתרומות ח' ועוד) דהאומר תרומת כרי זה לתוכו בצפוננו, אע"פ שאין כאן הפרשה מעליתא דלא מקרי שיירי ניכרין, מ"מ חל חיוב הפרשת התרומה מצפוננו דייקא.<sup>14</sup> ומצינו לגדולי האחרונים (יש"ש מהרלב"ח ועוד, הו"ד במעדני ארץ פ"ג מתרומות שם ד"ה עם סיום) שפירשו דבכה"ג הועילה הפרשה זו אף להתיר את הכרי כולו מידי טבל, והיינו דבזה בלבד שקבע את מקום החיוב להפרשת התרומה, אע"פ שעדין רמיא עליה לחזור ולהפריש מצפוננו, ואכתי צפוננו טבל גמור הוא, מ"מ קביעה זו הועילה להתיר את הכרי כולו. ולפי"ז היה מקום לומר גם בניד"ד דאע"פ שהיה הכרי כולו טבול מתחילה לתרומ"ע, מ"מ אחר שהפריש מעש"ר, קבע עי"ז שתרומ"ע מופרשת ממנו, ובזה בלבד כבר התיר הכרי מטבילתו לתרומ"ע. (ועיין כיו"ב פ"ז מדמאי משנה ו' ובשנו"א שם).

אלא שכ"ז ליתא, דא"כ לעולם יהיה חיוב להפריש תרומ"ע מן מעש"ר זה בלבד, ולא נוכל להפריש תרומ"ע מן מעש"ר אחר הטבול לתרומ"ע, וזה אינו וכמבואר בכמה דוכתי. וז"ל הר"מ (פ"ג מתרומה הכ"א): בן לוי שהיה לו מע"ר שלא ניטלה ממנו תרומתו והניחו להיות מפריש עליו והולך הוא בטבלו מה שעשה עשוי, שנאמר כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה מלמד שהוא עושה את כולו תרומה לאחר. (ומקור הדין במשנה תרומות פ"ק מ"ה. ועיין גם ב"מ נט, א וגיטין ל, ב) ואכן במעדני ארץ שם כתב דהא דבעינן למילף הא מילתא מקרא היינו "דסד"א דבשעה שמפרישים מעשר ראשון נעשה כאילו גם קרא שם על אחר מהעשרה מהמעשר שיהיה תרומת מעשר וצריך להפריש דוקא מינה וביה, הילכך אשמועינן קרא שהפרשת התרומת מעשר אינה צריכה להיות דוקא מכל מעשר מינה וביה", ע"כ. והדרינן לקמייתא דלדעת הסובר דתרומ"ע חובת כרי, נראה לכאורה דתרומ"ע יטבול את הכרי כולו אף לאחר הפרשת המעש"ר.

נתארכו הדברים, ועדיין לא נתבהרו כל צרכם, ולואי ויהיו דברינו פתח לבירור שמועה עמומה זו ע"י המעיינים שיבואו אחרינו, ומינם תרווח שמעתתא.

### בצלאל דבליצקי

בני ברק

12 וצ"ע בחזו"א שם שדבריו מורים דאחר הפרשת המעש"ר שוב לא טבול הכרי לתרומ"ע. ולדידיה אינו מובן. 13 ועדין צ"ע מה שהביא באפיק"י ונז"ל מדעת הרמב"ם מעש"ר שקדמו בשבולין, דהאוכלו אינו חייב מיתה. והיא לכאורה ראייה אלימתא דס"ל דחובת הכרי הוא וכדלעיל.

14 ולענין אם יכול להפריש בפועל או שהוי כל צפוננו מדומע עיין ר"מ שם פ"ג הט"ו ומש"כ אחרונים לבאר ב' הלכות אלו אהרדי.

## תמיהה בפרשת ויחי (ב)

בקובץ באו"י האחרון (גל' קכג עמ' קנב) הבאתי תמיהה כפולה בסוף פרשת ויחי מדוע הלכו לקבור את יעקב דרך עבר הירדן, ומדוע חזרו צפונה דרך שכם, ובשניהם לא הלכו בדרך הישרה.

ומפני קוצר הזמן (על מנת להדפיסו סמוך לקריאת פרשה זו) לא הספקתי להרחיב בביאור השאלה, ובעז"ה אשלים כאן את החסר, בתוספת תירוצים אפשריים.

ראשית יש לבאר היכן הוא גורן האטד, האם "עבר הירדן" כאן הכוונה לעבר המערבי או המזרחי, (כאשר לצד ראשון ממילא נופלת השאלה הראשונה לעיל).

ובאמת בפירושו תוספות השלם עה"ת (בראשית נ, יא אות ג) למד כצד ראשון שהיה בצד המערבי, וכוונת הלשון "בעבר הירדן" היינו שמשוה כתב כן ביחס לזמן כתיבת התורה, (ולגבי משה שהיה במזרח נחשב צד מערב "עבר הירדן"). ובאופן אחר מבואר בחזקוני (פס' יא שם) שישב הארץ הכנעני קאי אסיחון ועוג ולגביהם עבר הירדן היינו העבר המערבי. וא"כ לצד זה לק"מ ד"ל שבאמת הלכו בדרך הישרה והקצרה דרך ארץ פלישתים ובאר שבע כי קרוב הוא.

ומצאנו בזה מדרשים חלוקים, בתורה שלמה (בראשית נ, יא אות ט) מביא בשם מדרש שוחר טוב שהלכו דרך עבר הירדן המערבי, וכראשונים הנ"ל, וע"ש בהערה שהאריך. אמנם בהמשך התורה שלמה שם (נ, יא אות ט) מביא בשם ילקוט כת"י כצד שני שהלכו דרך העבר המזרחי! ואיתא שם שהירדן נבקע לפני ארונו של יעקב כמו שנבקע אחר הרבה זמן לפני ארונו של יוסף. וע"ע בהערה שם. וא"כ לפי שיטה זו הדק"ל.

[והעירני הרב ר' יוחנן שבדרון שליט"א: מהגמ' בכתובות (קיא.) מדויק כצד ראשון וכמדרש שוחר טוב, וז"ל הגמ' - יודע היה יעקב כו' למה הטריח את בניו כו', יודע היה יוסף כו' למה הטריח את אחיו "ארבע מאות פרסה" כו'. ע"כ. ומדויק דביוסף הוסיפה הגמ' ד' מאות פרסה מכיון שנטלוהו בני ישראל עמהם כל מ' שנה, משא"כ ביעקב, ומשמע שאז הלכו בדרך הקצרה, וכצד ראשון. ודו"ק].

וגם לגבי השאלה השנייה שהבאנו בתחילת דברינו, הנה מלשון בעלי התוס' עה"ת (בראשית נ, טו) משמע שעברו שם כבדרך אגב (ואז תמוה מדוע בכלל סבבו דרך שם והלכו ממש בכיון ההפוך). וע"ע בחזקוני (פס' טו שם).

אמנם במדרש תנחומא (פר' ויחי אות יז) שממש המקור לרברי בעה"ת משמע שיוסף הלך לשם בכוונה תחילה ע"מ לברך. (וע"ע במדרש רבה בראשית פר' ק אות ח). וצ"ע. [ויתכן שעברו דרך שכם כדי להחזיק בה ולעשות "מחאה" שלא ישבו שם זרים מאחר שזכו בה ע"י כיבוש].

וראיתי בהעמק דבר (פס' י) שעמד על שאלה ראשונה ותירץ שיוסף הקיף מהלכו כדי שיתווספו הרבה ממואב וכנענים שבעבר הירדן, כמשנה בכלים (פ"א מ"ז) שמסביבין לתוכן מת עד שירצו, והוא לכבוד המת. יעו"ש. אמנם תירוץ זה אין בו כדי שביעה, מכיון שהוא מועיל לתרוץ רק קושיא ראשונה ואכתי קושיא שניה קשה כנ"ל (וכמש"כ ההעמק דבר עצמו בפס' יב שם שאח"כ כבר לא היה בו משום כבוד המת, ע"ש, וע"ע מש"כ בפס' יד), והלב שואף לתירוץ שיתרוץ כל הקושיות ע"פ יסוד אחד.

ובעומקם של דברים נראה שמסע זה היה הכנה למסע בני ישראל ביציאת מצרים ובגדר מעשה אבות סימן לבנים, וכמבואר בחז"ל שבני יעקב נטלוהו כעין מסע הדגלים (עי' רש"י בראשית נ, יג ובמדבר ב, ב עה"פ באותות לבית אבותם), ועי' בפ"י רבינו מיוחס עה"ת (מובא בתורה שלמה שם אות ט): למדנו שהקיפו את ארץ ישראל "כמו שהקיפו אבותינו במדבר" ומצד שנכנסו משם הכניסוהו. עכ"ל. וגם ארונו בקע הירדן כמובא במדרש הנ"ל, וכמו שהיה בזמן הכניסה לא"י. ולכן הלכו בדוקא בדרך עבר הירדן ע"פ נבואה ולא הלכו בדרך הישרה! ומצאתי כעין דברי במדבר קדמות להחיד"א (מערכת ג' אות טז) שכתב (בשם ספר זקן אהרן שמן הטוב פר' ויחי) שיעקב אבינו ע"ה ציוה להוליכו דרך גורן האטד שבעבר הירדן "כי שם הוא שיטים לכפר עון זמרי" (וזהו כעין מש"כ תוד"ה מפני בסוטה יד. ע"ש). ועיין בזקן אהרן שם שהאריך (וחולק על החזקוני הנ"ל, אמנם כאמור הוא מחלוקת מדרשים), והוא

## קסח (תרעו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

מדייק הפסוק (ניב) "וייעשו בניו לו כן כאשר ציום" דקאי על מה שנשאוהו לגורן האטד (לעשות שם אבל ומספד לכפר על מה שחטאו בשיטים בע"ז וזנות), ורק אח"כ (בפס' יג) "וישאו אותו בניו ארצה כנען" וגו'.

וגם בחזור נראה שחזור באותה דרך שבה נשלח יוסף למצרים דהיה אז מהלך של "כניסה" לגלות, וכמו שאז היה מחברון לשכם ומשם לדותן ומשם למצרים כן הלכו גם כעת, וכמשנ"ת.

וא"כ נמצא שכל דרך זו גם בהליכתם וגם בחזרתם היתה קשורה לגלות ולגאולה ממצרים, (ונכתב בסיום ספר בראשית וכהקדמה לספר שמות), ובדקדוק רב הלכו בדרך שהלכו ולא בדרך הרגילה. ודו"ק.

בכבוד רב  
יואב רוזנטל

### בענין עקידת יצחק

לכבוד העורכים הגאונים שליט"א בקובץ היקר 'בית אהרן וישראל'

להמשך הדברים מה שכתבתי בקובץ הקודם, לתרץ מה שהקשה הרב הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א, בקובץ כסלו-טבת, בענין עקידת יצחק; שלכאורה סתירה בין המדרש שמשמע שנעקד והכתוב אומר אל תעש לו מאומה, מצאתי בספר 'שמן ששון' לבעל ה'מגן אברהם', שמבאר בעקידת יצחק, וגם אמאי פתח במזבח וסיים בהר המוריה, וז"ל (בפ' וירא): ...דאיתא בספר תניא (סי' ד') וז"ל כשנעקד אבינו יצחק ע"ג המזבח ונעשה דשן ואפרו היה מושלך על הר המוריה מיד הביא עליו הקב"ה טל של תחיה והחיה אותו לפיכך אמר דהע"ה כטל חרמון שיורד על הררי ציון כטל שהחיה הקב"ה בו את יצחק אבינו מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' מחיה המתים עכ"ל. והנה באמת זה לא מצינו בשום מדרש, וגם לכאורה הוא סותר הכתוב שאמר אל תשלח ירך אל הנער. וי"ל דאע"פ שצוה הקב"ה שלא לעשות לו כלום מ"מ אברהם עשה מעצמו והקריבו, לפיכך אמר הכתוב בראשונה ולא חשכת את בנך [וגו'] ממני, פי' שאני ידעתי שרצונך היה לשוחטו, אך - [אברהם חשש ש] העולם יאמרו דילמא באמת אברהם עשה כך שידע שימנעהו הקב"ה מלשוחטו מאחר שהבטיחו כבר כי ביצחק יקרא לך זרע, ואילו ידע שישחטו ממש לא היה עושה, לכן עשה אברהם מעשה ושחטו והקריבו, ולכן כתיב ויקרא מלאך ה' [וגו'] שנית וגו' יען אשר עשית [את] הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך וגו' וכאן לא כתיב ממני.

ועדיין צריך ביאור בדברי התניא דלעיל דפתח במזבח וסיים בהר המוריה, ועוד מאי אמר הביא טל וכו'. ונראה דאמרינן [במעילה] דף י"א [ע"ב] דישון מזבח הפנימי לא נהנין מדרבנן ולא מועלין מדאורייתא, ופי' בתוספות - [זבחים מו. חולין קיז]. היינו משהיו מקטירין קטרת, ולאחר שנדשן - פי' שהרימו הדשן מעל גבי המזבח והניחו לארץ - אז כבר נעשה מצותו ופקעי קדושתו ואין מועלין בה, אבל דישון מזבח החיצון מועלין בהם. ולזה אמר כיון שנעקד יצחק ע"ג המזבח ונעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה וכו', פי' שהרים אברהם הדשן והניחו על הר המוריה כדין תרומת הדשן, מיד שלח הקב"ה טל והחיה אותו, כי קודם לכן אפי' החיה אותו הקב"ה היה קרבן והיה צריך להקריבו, אבל כיון שכבר הרימו הדשן מעל המזבח א"כ פקעא לה קדושתו. ולכן צוה הקב"ה אל ארץ המוריה למקום שהקטרת קריבה, דאילו הקריבו על המזבח החיצון היה נשאר בקדושתיה אף לאחר שהרימו הדשן... ע"כ מספר 'ששן ששון'.

ב. ובספר הנ"ל מצאתי בהערה, שמביא מהספר 'פני דוד' להחיד"א (אות כ'), וז"ל הצריך לענינו: ...ואפשר דידוע מה שכתבו חכמי האמת דנשמת יצחק היתה מסטרא דנוקבא ובעת העקידה פרחת נשמתו ונכנסה באיל ואברהם אבינו ע"ה הקריבו, ונמצא דלפי האמת יצחק דהיא נשמתו נשחט ונקרב שהיתה באיל ויצחק אז באה לו נשמה דכורא, וזה שאמרו דנעשה דשן כלומר איל שנכנסה בו נשמתו נעשה דשן, ויצחק נשאר גוף בלא נשמה הביא הקב"ה טל של תחיה עם נשמה דכורא והחיהו.

בברכת התורה

אהרן בהר"ן - ב"ב

## בהא דקדשים קלים ומעשר שני נאכלים בכל הרואה במשבן שילה

זבחים קיח. בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת פ' ראה כתב דצ"ע בהך דבכל הרואה, אם יסוד הדין בזה הוא דכל המקום הוא בכלל ישראל לכל דבר, ומשו"ז הוא דנאכלים שם קדשים קלים ומעש"ש, או דהוא דין בפנ"ע באכילת קק"ל ומעש"ש דאף דהמקום אינו בכלל מחנה ישראל, מ"מ הוי מקום אכילה לענין קק"ל ומעש"ש ונחשב לפני ה' לענין זה. והוכיח כהצד השני מהא דאיתא לעיל קטז: דבשילה לא היו שם אלא שני מחנות בלבד, וקשקיל וטרי בסוגיא הי מנייהו לא הוי אי מחנה לוייה או מחנה ישראל, הרי להדיא דאף דלא היה שם מחנה ישראל כלל, לחד צד, מ"מ קק"ל ומעש"ש נאכלים בכל הרואה [וכדתנן במתניי] ובע"כ דהוא זה דין בפנ"ע במקום אכילתן דכל המקום זה נקרא לפני ה' עיי"ש שהאריך.

ועוד יש לדון בזה מהא דבע"ב מספק"ל "עומד ע"ג הנחל ורואה, בתוך הנחל ואינו רואה מאי", ואי נימא דדינא דכל הרואה הוא מטעם שנמשך המחנה עד הרואה, א"כ כיון דאינו רואה בתוך הנחל, א"כ תו לא נמשך המחנה, והיאך שייך לומר שע"ג הנחל מחמת שרואה יהיה המשך המחנה, והלא כבר נפסקה, ובע"כ דהוא דינא בפנ"ע דכ"מ הרואה חשיב לפני ה' ושפיר מספק"ל דאף דתוך הנחל לא יחשב לפני ה' מ"מ ע"ג הנחל שפיר יחשב לפני ה'. [ושמעתי שהגרי"ד בשם הגרי"ז העיר כנ"ל].

והנה הא דהוכיח הגרי"ז מהא דמב' דאף דלא הוה מחנה ישראל בשילה, מ"מ אוכלים בכל הרואה, ובע"כ דאינו דין דהוא חלק מהמחנה. הנה הר"ח שם (הובא בכנסה"ר) כתב להדיא דלהאי צד בגמ' דלא הוה בשילה מחנה ישראל, לא אכלו קק"ל בכל הרואה (וברייתא פליגא אמתני' דס"ל דאוכל בכל הרואה). הרי מבואר דנתקשה בקושיית הגרי"ז הנ"ל דכיון דלא הוה מחנה היאך אוכל בכל הרואה. ומבואר דס"ל דלא כהגרי"ז אלא דינא דכל הרואה הוא דין דהמחנה נמשך עד שיעור הרואה. דלהכי בליכא מחנה ישראל ל"מ רואה. ולא סגי בהא דהוה לפני ה' (וכ"כ כצד זה הקר"א בסוגיין מפורש והוסיף שם דטמאים ישלחו מכל הרואה כיון דהוה חלק מהמחנה).

אמנם צ"ע על דברי הר"ח ראיית הגרי"ז מהא דמספק"ל דאף דתוך הנחל אינו רואה, מ"מ ע"ג הנחל דרואה יאכל, והרי כיון דנפסקה המחנה קודם מקום זה, מאי יהני הא דרואה.

אמנם פשוט דאפשר דספק הגמ' הוא בין ע"ג הנחל ובין בתוכו. והיינו דדלמא כיון דאינו רואה בתוך הנחל, א"כ נפסקה המחנה וא"כ אף ע"ג הנחל דרואה לא יאכל וכטענת הגרי"ז הנ"ל. או דלמא אדרבה נמשך המחנה עד מקום הרואה, וא"כ אף תוך הנחל דאינו רואה שפיר חשיב חלק מהמחנה דהא נמשך עד הרואה. [ועי' שפ"א].

ועוד נראה דאף א"נ דתוך הנחל לא יאכל, מ"מ ע"ג יאכל אף א"נ דאכילה בכל הרואה הוא מדין דהוה מחנה ישראל, דנראה ליסוד בזה דאין הגדר "דנמשך" המחנה עד מקום הרואה, אלא הגדר שכל מקום הרואה "נטפל" למחנה, ומשו"ה הוא דהוה חלק מהמחנה. ולפי"ז שפיר שייך דאף דבתוך הנחל שאינו רואה לא הוה חלק מהמחנה, מ"מ ע"ג הנחל דרואה, נטפל למחנה ונעשה חלק ממנו ושפיר יאכל. [והעירוני דוגמא לזה. מהא דגבי מגילה, סמוך ונראה למוקפות חומה קורין בט"ו, והוא מטעם דנטפלות למוקפות, ולא מטעם דהמוקפות נמשכות עד מקום הרואה, אף דמובן ל"ד ממש, דהא הכא גבי מעש"ש מכח דנטפלות נעשות חלק מהמחנה ממש. מה דל"א גבי מגילה].

אמנם הגרי"ז הוכיח עוד כדבריו מהא דבתוספתא ס"ל לר"י ולר"ש דאף בנו"ג קק"ל נאכלין בכל הרואה, והרי דעת התוס' בשבועות [טז]. דאפשר שאין קדושת מחנות בנו"ג כיון דהותרו הבמות. וא"כ מבואר דאף דליכא כלל קדושת מחנה מ"מ נאכל בכל הרואה. ובע"כ דהוא דין בפנ"ע דכל הרואה חשיב לפני ה'.

והנה להר"ח הנ"ל צ"ע כיון דמוכת בדעתו דס"ל דהגדר דינא דכל הרואה הוא דנמשך שם המחנה. וא"כ בנו"ג דלא היו מחנות היאך מהני כלל רואה. ובע"כ דפליג אתוס' וס"ל דהוה מחנה ישראל אף בנו"ג, ופשוט.

**יוסף אריה לוריניץ**

כולל פוניבז', בני ברק

## הערות שונות

שפעת שלומים אל כבוד עורכי קובץ באו"י הע"י.

בקובץ קכג עמד הר"י קוק בדברי הגמ' בשבת פג ע"ב, אמר רבי יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל אפי' בשעת מיתה תהא עוסק בתורה. והק' מאי קמ"ל ממנ"פ אם בכוחו ללמוד פשיטא שחייב ואם אין בכוחו ללמוד אנוס הוא ופטור מכל המצוות כשהוא אנוס, וציין למש"כ המשך חכמה (ס"פ וירא כב, יט), ולענ"ד נ' ליישב. א. קמ"ל שמחוייב לעסוק בלימוד העינוי היינו באיכות הלימוד. ולזה דייק הלשון "עוסק בתורה" שבלימוד זה ניכר העסק. [שכידוע מהגר"ח מבריסק שכשם שיש ביטול תורה בכמות ה"ה יש ביטול תורה באיכות. ע' מגילה דף ג: מבטלין ת"ת לקריאת מגילה. וע"כ חשיב מבטלין, איברא דממש"כ רש"י בחגיגה דף י. ע"ד הגמ' שם וליוצא ולבא אין שלום אמר רב כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא שוב אין לו שלום, ופרש"י שאין הוראה מדברי מקרא שהמשנה מפרשת סתימת התורה. ולהנ"ל הול"ל משום ביטול תורה באיכות דעד עתה שקוע היה בעומק עיון ההלכה. אמנם אין תימה על רש"י דרש"י מפרש הפסוק שכ' בו אין שלום. וע"ז פירש שאין הוראה מדבר מקרא וא"כ אין שלום שאין הוראה ברורה והמחלוקת קיימת, אך גם להנ"ל יל"פ אין שלום, דקאי אתורה דהתורה נקראת שלום שהוא שמו של הקב"ה וקוב"ה ואורייתא חדא, וכמש"כ ה' עוז לעמו יתן וגו']. ב. י"ל בהקדם מש"כ המהרש"א בח"א שם, נראה דהאי אפי' לא קאי אלא אדברי תורה דנקט ולא קאי נמי אבית מדרש דלא שייך בשעת מיתה ע"כ. אמנם נ"ל. הכוונה באמרו בית מדרש. מלשון מקום שדורשים בו. וזהו קמ"ל דאפי' בשעת מיתתו מחוייב למסור לאחרים ד"ת דת"ת דרבים עדיף. ג. נ"ל. דחידוש גדול השמיענו בזאת, דאפי' שנודמן לו בעת מיתתו מצוה שא"א לה לעשות ע"י אחרים, אסור לו לקיימה אלא מחוייב לעסוק בתורה כפי כוחו. אפי' דבעלמא קיי"ל שמחוייב להפסיק לקיים המצוה. וזאת מכמה סיבות א. הרמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת ה"ד. כ' היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה "יוחזור לתורתו", ע"כ. ומדכתב התנאי שיחזור לתורתו. פשוט. דכיון שאינו יודע אם לא ימות אחר שייקיים המצוה. ויוכל לחזור לתלמודו פשוט שאסור לו להפסיק דשמא ימות ולא יחזור לתלמודו בעלמא הדין ב. משום שאדם מחוייב להציל עצמו ולהאריך חייו חיי שעה בכל מה שיוכל. וכ"ז שעוסק בתורה ניצל ממלאך המות כעובדא דדוד המלך ע"ה. משא"כ מצוה אפי' בעידנא דעסיק בה מגנא אפי' לא מצלא כדאי' סוטה כא ע"א. ג. יש לצרף כסניף סברא זו, שת"ת כנגד כולם ועדיף ממצוה. דתורה מגינה לעולם, כמש"כ סוטה שם. ואפי' אם יעסוק בתורה לא הוי כהלומד שלא ע"מ לקיים. כיון שעושה כן מטעמים הנ"ל. וע' ברמב"ם פ"א מת"ת ה"י, עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בתורה הוא שוכח. ע"כ. והא דלא הביא המקור דר' יונתן זאת התורה אדם כי ימות באהל, דמשמע לו טפי דרשא דר"ל דאמר אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה וגו'... ודו"ק. אך בלא"ה י"ל דניח"ל לכתוב ציווי מפורש. ובאמת פלא שבגמ' לא נזכר המקור הזה ונראה לפמש"כ מנחות צט ע"ב. אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש. [וראיני נדפס בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א, דמ"מ מצות ודברת במ. בת"ת לא קיים, דק"ש שם אחר עלה] ונראה דמה"ט לא חשיב שהסירו מלבו, אחר שקיים לא ימוש, א"כ מהאי קרא לא ידעינן שצריך לעסוק בתורה אם כבר קרא ק"ש. וא"ש. ב. יל"ע באדם שלומד לע"נ נפטר אם יורד לו משכרו שמתחלק עם הנפטר, דלפמש"כ שם הר"י ברעסליאיער שליט"א בשם הסוכת שלום. דהלומד תורה בעד המת הוא כיששכר וזבולון. דאפי' דל"ש קנין מטעם שותפות כיון שאין שניהם עוסקים רק החי אך מ"מ למש"כ הרוקח שה' בוחן לבבות החיים והמתים אם אותו המת הי' בחיים היה נותן צדקה ולומד ובוזה הוי כשותפים גמורים, ע"ש. א"כ באנו למחלוקת אחרונים. דהרמ"א סי' רמ"ו. (יו"ד), כ' הלשון "ויחלוק עמו בשכר" וע' ש"ך ס"ק ב. כ' כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהיה בין שניהם יחד. אולם הכתב סופר עה"ת ס"פ בחוקתי. וההפלאה בפתיחה למס' כתובות אות מג. מצדדים דלא נגרע מחלקו של הלומד. רק נתווסף לזבולון שכר מן השמים. אך י"ל דבנד"ד כו"ע מודו דלא מתנכה משכר הלומד. דדוקא ביששכר וזבולון שסיכמו על כך. מוכרח ההסכם לבוא לידי ביטוי וחיבור וזה ע"י שיתנכה משכר הלומד משא"כ בנד"ד. ובאמת הנה במחבר שם כ'. ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו יספיק

לאחרים הלומדים. וע"כ לכאו' ה"ה מת שאין יכול ללמוד דנעשה חפשי מן המצוות. ע"י שמליץ טוב בעד הלומדים הו"ל כזבולון [והלומד בשבילו הוא כיששכר] אחר שאין יכול ללמוד מה לי מחמת טרדות או מחמת שנפטר מן העולם ואין ביכולתו ללמוד. ושפיר נכנס הוא לגדרי הסכם יששכר וזבולון. אמנם ד"ז צ"ב. דמדברי הרמ"א שכ', אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתן לו. משמע דהוא בגדר מכירה, וזה ודאי ל"ש בנד"ד. וע' בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר זצ"ל. ח"א סי' ריז. שכ' שתנאי יששכר וזבולון אינו בגדר מכירה שהרי את העוה"ב לא ניתן למכור, אלא רק הוי כאילו המחזיק עצמו עשה כיון דתחילת המעשה נעשה על ידו וע"ש דכל שלא ע"י הוא עוסק אינו נמכר אפי' על להבא ונראה דה"ה אם בעלדס היה לומד פחות טוב ועכשיו לומד יותר באיכות דשם לימוד אחר עלה. ולדבריו לכאו' ה"ה בנד"ד דהלומד לומד לע"נ הנפטר שימליץ טוב בעדו וחשיב שתחלת המעשה נעשה על ידו. שכל למודו הוא לע"נ. ובאמת יהי' תלוי אם היה לומד בלעדיו, או רק משום שנפטר ורוצה לגרום עילוי לנשמתו לומד אז נכנס לגדרי הסכם יששכר וזבולון. [נראה דהרמ"א אזיל לשיטתו במש"כ דמשמע שהוא בגדר מכירה. וע"כ ס"ל שמתנכה משכר הלומד כיון שמכר לו מחלקו, ודו"ק] ותלוי במחלו' האחרונים הנ"ל. אמנם העיקר הוא כמש"כ דהכא לכו"ע אינו מתנכה, דהוא סוג אחר של יששכר וזבולון, והשותפות חלה משום שה' בוחן לבות שאם אותו המת היה בחיים היה לומד וכמש"כ הסוכת שלום לפ"ד הרוקח, אך לא משום הסכמתם, בזה אין הדבר צריך לבוא לידי ביטוי מעשי בחלקו של הלומד בשביל שיהי' לו על מה לחול. משא"כ ביששכר וזבולון דעלמא שחל בהסכמתם ס"ל לרמ"א. דבשביל שיהי' קנין על מה לחול מוכרח הדבר שיתנכה מחלקו. ואף להגר"ש קלוגר זצ"ל דאינו בגדר מכירה וקנין. מ"מ הא דמהני כשהחזיקו ועשה בגללו הוא משום הסכמתם בזה ס"ל להני אחרונים דמתנכה משכר הלומד בשביל שיהי' להסכמה על מה לתפוס, אך בנד"ד כו"ע מודו שאינו מתנכה משכרו אף למש"כ הסוכת שלו' שהוא בגדר הסכם יששכר וזבולון. והלומד לע"נ נפטר ת"ח שכתרו הרבה מאד דהוא בכלל המהנה ת"ח מנכסיו וע' פסחים דף נג ע"ב. דא"ר יוחנן כל המטיל מלאי לכיס תלמיד חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף. ופרש"י נותן סחורה לת"ח להשתכר בה במחיצת החכמה יכנס זה שהנהנה מנכסיו ע"ש. וכ"ש כשגורם עילוי נשמה לנשמתו שיזכה לישב במחיצת הצדיקים. וע' תשב"ץ ח"א סי' קמ"ח דכל המהנה ת"ח מנכסיו אף בלי תנאי יששכר וזבולון שכתרו הרבה מאד. ע"ש. ועכ"פ מבואר דכל מה דמהני זה בתורת שותפות זהו רק אם הנפטר היה עושה כן בחיים כמש"כ הרוקח. משא"כ בכל נפטר ל"מ וצ"ע מנהג העולם שלא דקדקו בזה. ומענין לענין נראה דה"ה הלומד לע"נ במה נפטרים אין מתחלקים בשכר. אלא כ"א נתוסף לו שכר הלומד וזהו כ"ש בנד"ד. ונר לאחד נר למאה. וכן אמרו לי כמה גדולים. דפשוט שאי"ז מגרע. וכן הגידו לי בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א, ולסיום אכתוב מה שנ"ל לבאר, הא דלא חשיבא שינה הפסק לענין ברכת התורה. הא ישן פטור מן המצוות. נ"ל כיון שהשינה נותנת לאדם כח ללמוד. כמש"כ וקווי ד' יחליפו כח. א"כ היא בבחינת זבולון ומקבל שכר לימוד על שינתו כזבולון, מאחר דבלי השינה לא יכול היה ללמוד. כמו שילמד באיכות אחר השינה. ועי' שע"ת סי' מז סעיף יא. אות ב'. דהטעם בזה דסמתמא דעתו לפטור עצמו כל היום אע"פ שבדעתו לישון שנית.

ג. בהגדת פסח, מעשה בר"א וכו' ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק. ראיתי לגאון מהר"ץ חיות בהגהותיו לסנהדרין דף לב ע"ב. הק' הרי מקומו של ר"א היה בלוד כמש"כ שם אחרי ר"א ללוד וכו' אחרי ר"ע לבני ברק. ור"א בעצמו ס"ל בסוכה כו ע"ב. משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב ושמחת אתה וביתך. ושם בסוף הסוגיא ספרו שר"א שבת בסוכתו של ר"י בר"א בקסרי מקשה הש"ס דאיך הניח דירתו ברגל ודוחק הש"ס לומר דשבת הוא, ראינו דא"א לומר דר"א יניח ביתו ברגל וקשה א"כ איך הלך בחג המצות לבני ברק, עכ"ד. ואפשר דלא ניח"ל לומר דפסח יצא בשבת דמשמע לי' שהיו מסובין כן בקביעות מדי שנה. ואין לומר דכיון שהטעם הוא משום שמחת ביתו, כל שלקח אשתו עמו שרי, דא"כ אמאי הוצרך לדחוק שם בסוכה. דשבת הוא, וע"כ משום דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דעיקר שמחתו הוא בביתו ממש, רק נראה ליישב, דהמפרשים הק' אמאי סיפר ר"א ביצי"מ כל הלילה הרי ס"ל שהפסח נאכל עד חצות ע' ברכות דף ט' ותי' דכיון שר"ע ס"ל שנאכל כל הלילה ואיהו מרא דאתרא דבני ברק צריך לנהוג כמוהו [ובזה א"ש מש"כ אח"ז עד שבאו תלמידיהם שהם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית ואף דעוסק במצוה פטור מן המצוה י"ל שאמרו כן לאותם התלמידים שסיפרו מחמת מנהג המקום שבהם ל"ש דין עוסק במצוה. שהם היו ר"א ור"א ב"ע].

## קובץ "בית אהרן וישראל" (תרפ) —————

מעשה י"ל דר"א היה חושש לעצמו לשיטת ר"ע. אך במקומו לא יכול לספר כל הלילה דילמדו ממנו שהוא כל הלילה, וע"כ בשביל לצאת ידי החשש הלך לבני ברק שאז לא ילמדו ממנו שיפרשו שעושה כן משום מנהג המקום. ודייקא אמר משבח אני את העצלנין, היינו עצלנין שעושיין כן ללא סיבה. משא"כ הוא שעשה זו מחמת סיבה בזה לא מיירי. והא דנקט ר"א בלשון משבח אני העצלנין ולא חיוב קאמר משום ושמחת אתה וביתך, י"ל לפמש"כ התוס' בחגיגה ו.ב. דשמחה יש לה תשלומין כל ז' וע"כ כל שיש סיבה בשבת וכדו' סמכינן אתשלומין. מה שהק' הרש"ש סוכה שם דסותר זה לגמ'. הא דאזיל ואתי ביומא. צ"ל דבלא אזיל ואתי ביומא. הכונה ביומא דרגלא ויבטל גם התשלומין. וע' ירושלמי סוכה ה"ה דמשמע שרק לאכול במקום אחר איכא קפידא. ע' יפה עינים סוכה שם. והטעם י"ל שרק אז מבטל דין ושמחת אתה וביתך באכילה אצל אחר משא"כ כשלא אוכל, ומעשה נראה לפרש שזהו טעם הכבלי דבשבת שרי. מאחר דבשבת אף אם אוכל לא אוכל משום יו"ט אלא משום שבת ולא הוה מבטל המצוה רק כששמח במקו"א. והכא שלא שמח במקו"א מחמת יו"ט רק מחמת שבת הו"ל כלא אכל דשרי הירושלמי. ואף שס"ס אוכל מ"מ כיון שאוכל בין כך משום שבת. לא הו"ל שמחת יו"ט במקום אחר. דשם אכילת שבת עלה. ודו"ק.

בכבוד רב

**ישראל יצחק הייבלום**

מפעיה"ק והמקדש תובכ"א.

## אברהם אבינו כהן גדול

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, הברכה והשלום.

בגליון קכ"ג עמ' קל"ג הובאו ד' ב"ר נה-ז אמר [אברהם] רבון העולמים יש קרבן בלא כהן, א"ל הקב"ה כבר מיניתך כהן כו'. ובפדר"א פל"א וככהן גדול הגיש את מנחתו ונסכו. ובשו"ת צפנת פענח (נ.י. תשי"ד) נשאל למה דוקא כהן גדול. והשיב כיון דבעת שישחטו יהי' אונן ואסור להקריב ובאין כאחת, אך כה"ג מקריב אונן כו'.

ותמה הרב יעקב ק. רייניץ שליט"א על מה שכ' "ובאין כאחת" דהיינו דאף בשעת השחיטה כבר נחשב דהוא אונן, והרי שחיטה כשרה בזר ובאונן, ומה שהי' צריך להיות כהן גדול הוא רק על שאר העבודות שאחר השחיטה דבעינן להם כהן כשר ולא אונן אא"כ הוא כה"ג.

ונראה בבי' דברי הצפנת פענח ע"פ ד' ושב הכהן הידועים [הובא בשו"ת עונג יו"ט סי' נ"ג] דע"פ מה שכ' התוס' בזבחים י"ד ב' ד"ה הג"ה, בשם הר"י מאורליינש דהא דשחיטה לאו עבודה היא הואיל ונהוגת אף בחולין. נמצא דלמ"ד דכשהיו ישראל במדבר נאסרה להם בשר תאוה - לא נהגה שחיטה בחולין אלא בקדשים, ואז השחיטה בקרבן היתה עבודה ואינה אלא ככהן. וכ"כ בגבורות שמונים אות ב'. ועי' רי"פ לרס"ג ח"ג רנ-א.

ונמצא לפי"ז דרק מאז שניתנה שחיטה בחולין - אין שחיטה קרבן עבודה, וא"כ בימי אברהם אבינו דעוד לא ניתנה שחיטה בחולין עד מתן תורה, והשחיטה נהגה אז רק בקרבנות לפי' השחיטה היתה עבודה הצריכה כהן כמו במדבר למ"ד דבשר תאוה הי' אסור. וזה שבי' בפדר"א דאברהם אבינו הי' כה"ג דעובר כשהוא אונן, ופי' בצ"פ דאף ביחס להשחיטה עצמה הי' צריך להיות כה"ג הואיל והשחיטה והאנינות "באין כאחת", והואיל והשחיטה היא עבודה, הרי דכהן אונן פסול לה אא"כ הוא כה"ג המקריב אונן.

[ובצפנת פענח עה"ת בראשית כב-ז כ' דהי' צריך להיות כה"ג רק לעשות את שאר העבודות ולא השחיטה עצמה, שם נקט דאין השחיטה עבודה גם גבי אברהם אבינו, ולא כד' ושב הכהן, או שלא כ' הר"י מאורליינש הנז'].

ובס' משנת חיים על בראשית סי' ע"ד אות ג' כתבתי די"ל דגבי העקידה הואיל והי' יצחק נשחט על המזבח עצמו, לא הי' צריך לקבל דמו בכלי ע"מ לזרוקו על המזבח, אלא הי' קיום דינו במה שנשפך דמו על המזבח מכח השחיטה. [ובזה מיושב מה שהעירו דלא נזכר דאברהם אבינו לקח כלי לקבל הדם]. ולפי"ז י"ל דשחיטה זו היא עבודה הצריכה כהונה דהא היא כוללת את מתן הדם למזבח. [ועי' תוס' יומא

## שנה כא גליון ד (קכד) — (תרפא) קעג

ל"ב ב' ד"ה אם, בשם י"מ]. ולפ"ז נמצא דגם על השחיטה עצמה הוצרך אברהם אבינו להיות כה"ג, דהא הוא אונן בהשחיטה עצמה דבאין כאחת.

עו"ל בבי' ד' הצפנת פענת, דאמרינן ביומא י"ג ב' דתניא הי' עומד ומקריב ע"ג המזבח ושמע שמת לו מת מניח עבודתו ויוצא דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר יגמור. ופרש"י הי' עומד ומקריב ככהן הדיוט קאי, ע"ש. ולפ"ז לר' יוסי הא דכהן הדיוט אינו מקריב כשהוא אונן, היינו רק דאינו מתחיל עבודה כשהוא אונן, אבל אם כבר התחיל בעבודה ואח"כ נעשה אונן או שנודע לו שהוא אונן - גומר את העבודה באנינות.

והשתא לכאורה יקשה ד' הפדר"א דאברהם אבינו הי' כהן גדול כדי שיוכל להקריב באנינות, הרי גם אם לא יחשב כהן גדול אלא כהן הדיוט, מ"מ כיון שהתחיל בעבודת הקרבנות לפני שנהיה אונן ואח"כ נעשה אונן - יוכל להמשיך בהקרבה כד' ר' יוסי דיגמור. והרי בהשחיטה עוד לא הי' אונן ויחשב משו"ה להתחיל בעבודה לפני שנעשה אונן כדי שיוכל לגמור את שאר עבודותיו באנינות. [ובמשנת חיים שם סי' ע"ג אות ב' כתבתי דלכן נזכר כה"ג רק בהקרבת המנחה והנסך, דהקרבת יצחק עצמו הי' גומר גם כשהוא כהן הדיוט דהא התחיל לפני האנינות]. וע"ז כ' בצפנת פענת "ובאין כאחת", והיינו דד' ר' יוסי הם רק אם התחיל בעבודה לפני שנעשה או נודע לו שהוא אונן, וכיון דתחילת העבודה היתה בכשרות - יגמור גם כשהוא אונן, אבל גבי שחיטת יצחק נעשה אונן לא נחשב להתחיל בעבודה לפני שנהיה אונן דהא השחיטה והאנינות הם "באים כאחת", ולכן לא נחשב להתחיל את העבודה לפני האנינות כדי דיגמור באנינות, וע"כ הי' צריך אברהם אבינו להיות כה"ג כדי שיוכל לעבוד כשהוא אונן.

[ובצפנת פענת עה"ת כ' דגם לד' ר' יוסי הנו' דאם התחיל בעבודה ואח"כ נהיה אונן - יגמור, היינו דוקא אם עשה עבודה ממש, אבל שחיטה דאינה עבודה, אם עשאה לפני שנעשה אונן ואח"כ נעשה אונן - לא יגמור, דהואיל והשחיטה אינה עבודה לא נחשב להתחיל בעבודה לפני שנעשה אונן, ע"ש מיהו את ד' צפנת פענת בתשובה שכ' "ובאין כאחת" יש לפרש כמו שכ' דאף בהשחיטה בלבד נחשב להתחיל לפני שנעשה אונן כדי שיגמור באנינות. וביותר לדברינו הקודמים דגבי אברהם אבינו אף השחיטה היתה עבודה.

### חיים מאיר שטינברג

בני ברק

## בענין שנות האמוראים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. רציתי לפרסם מה שנתקשיתי בענין שנות האמוראים, ואם יש ביד מי מהמעיינים להודיעני דבר אודה לו מאד.

כתב באגרת רב שרירא גאון: [אות צ"ב] ובשנת תק"ץ (דהיינו תק"ץ לשטרות שהיא שנת ד"א ל"ט ליצירה) איפטר ר' יוחנן ור' אלעזר בשתא חדא, ומלך ר' אמי וכו'. [אות צ"ד] ושכיב רב הונא בשנת תר"ח וכו', וזוהי רב יהודה אחריו שתי שנים, וכולהו רבנן אתו לקמיה לפומבדיתא, ובתר רב יהודה דשכיב בשנת תר"י מלך רב חסדא בסורא י' שנים, ושכיב בשנת תר"כ שנה. [אות צ"ה] ורבה ורב יוסף דהוו בפומבדיתא בהדיה דרב יהודה, כל חד וחד אמר לחבריה מליך את ולא קבילו על נפשייהו רבנות וכו', מלך רבה כ"ב שנים ומלך רב יוסף בתריה ב' שנים ומחצה, וכיון דכל חד וחד מדחי לגבי חבריה קמת מלתהון, והוה אזיל לגבי רב חסדא לסורא כמה שנייא, ובסוף יומי דרב חסדא כד חזא רבה דאיצטריכא ליה מילתא טובא קביל עליה ראשונותא, ומלך כ"ב שנין ומת בשנת תרל"א. [אות צ"ו] ושמענא מן רבנותא דילנא, דהנהו שני דבתר רב יהודה דלא קביל רבה ראשונותא, מלך רב הונא בר חיאי בפומבדיתא והוה ליה התם מדרש גדול, וכד שכיב ואיצטריך ליה מילתא לרבה למיהוי רישא, קביל עליה ראשונותא וכו'. [אות צ"ז] ובתר רבה בר נחמני מלך רב יוסף בפומבדיתא תרתין שנין ופלגא ושכיב בשנת תרל"ד, ובתריה מלך אביי תליסר שנין ושכיב בשנת תרמ"ט שנה וכו'. [אות צ"ח] ולבתר אביי מלך רבא במחוזא וכו' ושני מלכותא דרבא הוו ארבע סרי שנים ושכיב בשנת תרס"ג. עכ"ל רש"ג.

והנה ראשונה יש להעיר במה שרש"ג הזכיר שרבה מלך כ"ב שנה (ומקורו מגמ' סוף ברכות וסוף הוריות), והיינו ע"כ משנת תר"י שנפטר רב יהודה עד תרל"א שנפטר רבה (ובשנים מקוטעות), וצ"ל

## קובץ "בית אהרן וישראל" (תרפב) —————

שאף שהוא עצמו כתב שלא מלך רבה מיד בשנת תר"י, אעפ"כ כיון שמלך לבסוף נמנו שנותיו למפרע מאז, ואע"פ שגם כתב שרבב"ח מלך אז, צ"ל שלא נחשב אצל חכמי הש"ס לראש ישיבה גמור, וכנראה משום שרבה ורב יוסף היו חשובים ממנו (שהרי רק עליהם היה הספק את מי למנות), ורק כיון שלא הסכימו הם למלוך מלך רבב"ח. ויש להוסיף ע"פ המבואר בבכורות ל"א מחלוקת רבה ורב יוסף בנוגע לשררת רבב"ח, ויתכן שמשום זה לא נחשב לראש ישיבה גמור, עיי"ש. גם מש"כ רש"ג שאביי מלך י"ג שנה מתרל"ד עד תרמ"ט, לכאור' הוא ט"ו שנה, וצ"ל שלא מלך אביי מיד אחר פטירת רב יוסף, ואולי הוא המובא בסוף הוריות, שהי' נידון בין ד' אמוראים למי ימנו ולבסוף נבחר אביי. (ועדיין צ"ב למה מנו לרבה מפטירת רב יהודה למפרע כנ"ל, ולא מנו לאביי למפרע מפטירת רב יוסף. ועתה ראיתי בספר הדרות, שהגיה שאביי נפטר בשנת תרמ"ז ולא תרמ"ט, וכנר' הוא משום הקושי הנ"ל, אך איני יודע אם יועיל כ"כ כי אח"כ כתב רש"ג שרבא מלך אחר אביי י"ד שנה ונפטר תרס"ג, וזה מתאים אם אביי נפטר תרמ"ט, ונצטרך להרבות הגהות).

עכ"פ קשה לי, שהנה אי' ביבמות (ק"ה). ובר"ה (י"ח). שרבה ואביי מדבית עלי קאתו, רבה חי מ' שנה ואביי חי ס' שנה, וכן אי' במד"ק (כ"ח) דרבה חי מ' שנה משא"כ רב חסדא חי צ"ב שנה, ומעתה לפי מש"כ רש"ג שרבה נפטר בשנת תרל"א ואביי בשנת תרמ"ט, הרי שרבה נולד בשנת תקצ"א ואביי נולד בשנת תקפ"ט, ונמצא שאביי גדול מרבה ב' שנים. וזה לא יתכן כלל, שהרי ידוע בכל הש"ס שרבה הי' רבו של אביי, ואביי קוראו בכ"מ מר, ונודע מש"כ הראשונים שרבה גידל את אביי בביתו כיון שהי' יתום, וכן עי' בברכות (מ"ח) שרבה בדיק לאביי בקטנותו, ואיך יתכן שאביי גדול מרבה, והוא פלא עצום לענ"ד. עוד קשה לי, שאם נולד רבה בשנת תקצ"א כנ"ל, ורש"ג כתב שר' יוחנן נפטר בשנת תק"ץ, הרי שנולד רבה אחר פטירת ר' יוחנן, ובכתובות (ק"א) אי' שאחיו של רבה שלחו לו שיעלה לא"י, ויש לו שם רב ומנו ר' יוחנן, והתוס' (יבמות ע"ח. ועירוין כ"ב:) כתבו שבאמת עלה לא"י ולמד שם תורה מפי ר' יוחנן, ואיך יתכן זה אם נולד לאחר פטירתו. (ובאמת ידוע שבגמ' ביבמות ובר"ה הנ"ל יש גירסא רבא ואביי מדבית עלי קאתו, ועל רבא הוא שאמרו שחי מ' שנה, אבל כבר הרבו התוס' שם והתו"י ושאר מפרשים להוכיח שא"א לומר כן ורבה גרסי, ובדעת רש"ג ודאי א"א לומר כן שגורס שרבא חי רק מ' שנה, ואכמ"ל. גם כמדומני שראיתי בספר א', שמביא מהדורות הראשונים שכתב להגיה שגם רבה חי ס' שנים כאביי, ואין כאן דוה"ר תח"י, ויתכן שהגיה כן משום הקושי הנ"ל, אבל לענ"ד א"א להגיה כ"כ הרבה ביבמות ובר"ה ובמד"ק, וגם לפי"ז נתהפך כוונת הגמ' ביבמות ובר"ה שם, עיי"ש, גם התוס' (כל הראשונים גרסו שרבא חי מ' שנים ולא ס'). עוד קשה לי, שבכתובות (ק"א) אי' שכשנפטר עולא אמר ר' אלעזר אתה עולא על אדמה טמאה תמות, נמצא שעולא נפטר בחיי ר' אלעזר, ורש"ג כתב שר' אלעזר נפטר בשנת תק"ץ, ואם אביי נולד בשנת תקפ"ט כנ"ל, הרי שלכל היותר הי' אביי בפטירת עולא בן כמה חדשים, ומסתמא אף לא נולד כלל, ומצאנו בפסחים (קד:) שרב יהודה שלח את רב יצחק בנו אצל עולא לשמוע נוסח ההבדלה שאומר, ולא רצה רב יצחק לילך ושלח לאביי, והוא חזר ואמר איך הבדיל עולא, ואיך יתכן זה.

ואודה שוב לכל אשר יאיר עיני בענינים אלו.

### צבי שכטר

ישיבת פוניבז'

## בענין שירת הים כליל שביעי של פסח

בדבר שירת הים כליל שביעי של פסח מצאנו שיש שנהגו לומר שירת הים כל הקהל יחד ויש שנהגו לשורר, ומאידך יש כאלו שלא נהגו לא לומר ולא לשיר וראיתי לתור אחר שני המנהגים וזה מצאתי בנטעי גבריאל הלכות פסח חלק שלישי פרק ט"ו א', שמביא מלוח א"י, בזה"ל הרבה נוהגים לשבת בבית הכנסת במסיבת מריעים לכבוד יום טוב שרים שירי חג ובמיוחד את הפסוקים המשתייכים לעניני דיומא כגון המעביר בניו בין גזרי ים סוף את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, או יום ליבשה נהפכו מצולים... ובהגיע חצות הלילה קמים ואומרים את שירת הים בצוותא ובציבור בניגון והטעמה מיוחדת פסוק בפסוק החזן אומר והקהל אחריו, וכן מנהג לוב וכותב הנטעי גבריאל ומוסיף שכן שמעתי ממור'ר מפאפא זצ"ל שכן מקובל דקריעת ים סוף היה בחצות הלילה ולא מצאתי מקורו לע"ע, ובפסוק כתוב ויהי

באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וגו', ומביא גם מנהג לבוב שנהגו כן והטעם להחדיר האמונה, ובאופן שונה קצת מביא ממנהגי א"י להגה"ק מהר"ם גלאנטי עומדים בחצות הלילה וקורין עד קריעת יום סוף... ולאחר עמוד השחר מתקבצים בכל בתי הכנסיות ובתי מדרשות ואומרים השירה של ים בקול נעים וערב וזמרה פסוק בפסוק בזמר מיוחד, הש"ן קודם ואחריו הקהל וכו' ע"כ, וכתב אחרת מלוח א"י שכתב שאמרו בחצות אלא שלא אמרו רק לאחר עמוד השחר.

וראיתי לחקור מה הטעם והסיבה שלא נהגו ואפשר שאין צריך טעם למנהג זה שלא נהגו שאין זה הלכה וכל קהל עשו כרצונם, אבל אפשר לומר שאלו שנהגו לא לומר ולשיר הוא בדווקא, דהנה בשו"ת חות יאיר סימן רכ"ה בקטע המתחיל ואחר באמצע, בזה"ל, ובשירה דבכהאי גוונא הנאמרת לפי שעה ליל הנס אמרו רז"ל על ולא קרב זה אל זה כל הלילה דבליל שביעי של פסח בקשו מלאכי השרת לומר שירה ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים וכו' בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לט:]: והוא הדין לגבי דין אין גומרין את ההלל בכל ימי פסח מהאי טעמא, כמו שכתבו קצת הפוסקים בשם מדרש הרנינו. ואף כי גם בזה יש לפקפק דהא לא השתיק הקב"ה את המלאכים מלומר שירה רק בלילה שבה נטבעו מצרים בים והיינו דכתיב ולא קרב זה אל זה, וכו' ובהמשך בד"ה ואין, כותב בזה"ל ואין להקשות על מדרש הרנינו שכתב דעל כן אין גומרין ההלל ממה שאמרו פרק קמא דברכות שלא אמר דוד הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים וגו', דאין לומר דדווקא בשעת מפלה אין לומר שירה, דאם כן כל שכן אנן דנגמור הלל כל ימי פסח, ואפשר הואיל שהיה מפלתן בימים ההם בזמן הזה הוא שפיר שעת מפלתן, ובהמשך דבריו בד"ה כך נראה כתב שם בא"ד אבל לפי האמת נראה דדווקא בשעת המפלה כענין בצאת לפני החלוץ, ויפה דקדקו רז"ל באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה, משא"כ בתר הכי, ונראה מדברי חות יאיר דבליל שביעי של פסח לא היה מקום לומר שירה אבל ביום יש מקום ונוכל לומר דזה טעם המנהג שנהגו שלא לאמר שירה בליל שביעי של פסח, ובעצם כן משמע במנהגי א"י ממהר"ם גלאנטי דלא אמרו רק לאחר שעלה עמוד השחר דבלילה יש טענה שלא לומר משום מעשי ידי טובעים בים.

איברא דהיה מקום להליץ על לוח א"י דאמרו בחצות הלילה אע"ג דקריעת ים סוף לא היה רק לאחר עמוד השחר, אפשר לומר דהוא מאותו הטעם דלאחר עמוד השחר שהוא זמן קריעת ים סוף הוא סיבה שלא לומר משום דמעשי ידי טובעים בים וע"כ אמרו קודם דהיינו בלילה ומ"מ סמוך לעמה"ש דהיינו לאחר חצות ולשיר כמה דאפשר בזמן שאפשר.

ובעצם צ"ע דאם למעשה נס קריעת ים סוף היה לאחר עמוד השחר א"כ צ"ע כמה שנשמע מדברי חות יאיר שטוב לומר ביום ולא בלילה דאדרבא אין לומר ביום משום דהוה זמן קריעת ים סוף, עכ"פ אלא הנוהגין לומר כדרך רק בתפילה אין עליהם שום קושיא, ויש עוד להאריך בזה הרבה.

**יצחק יהושע גוטליב**

מודיעין עלילת ת"ו

## בחידוש הביאור הלכה בנר תושב שיכול לקבל יותר משבע המצוות

בביאור הלכה סוף סי' ש"ד הביא דברי המג"א בגוי שקיבל עליו מצות הנוהגות בעבד והוא שכיר לישראל שאין האדון מחויב על שביתתו בשבת משום שאינו קנוי קנין עולם, יעו"ש, והקשה עליו הביאור הלכה איך יכול לקבל עליו מצות כעבד והלא אין גרות לחצאין כדאמרי' בכורות דף ל גוי שבא לקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, וכיון שאינו עבד אלא שכיר איך אפשר שנתחייב במצות הנוהגות כעבד, ומחדש הבאווה"ל "אחר כתבי כל זה התבוננתי שאפשר לקיים דבריו, דס"ל להמג"א ג"כ דאינו בר ישראל כלל ובכלל גר תושב הוא וכמו שכתבנו, אלא דס"ל דגר תושב גופא אם רצה לקבל עליו בעת תחלת גרותו עוד מצוות מלבד השבע מצוות ג"כ חלה קבלתו שמחויב אח"כ לקיים, אלא דמה דנקטו שבע רבותא אשמעינן דאף ששבע מצוות מחויב לקיים כל בן נח ומאי רבותיהו אפ"ה חלה הקבלה ובכלל גר תושב הוא לענין שמצווין להחיותו וכ"ש אם קבל עליו יתר מצוות ודאי מהני וכו', ומה דאיתא בכורות דא"י שרצה לקבל כה"ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, היינו לעשותו ישראל

## קענו (תרפד) — קובץ "בית אהרן וישראל"

גמור אבל לא לענין גר תושב, עכ"ל, ועיי"ש שנסתייע מע"ז דף ס"ד ומחדש דגר תושב שקיבל עליו שמירת שבת אינו בכלל גוי ששבת שחייב מיתה כיון שמחויב בשבת לאחר שקיבל עליו מצות שבת, יעו"ש, ובאמת שכבר קדמוהו בחידוש זה שגר תושב יכול לקבל עליו יותר משבע מצות דיעו"ש במג"א סי' ל"ט סק"ט הביא בשם דרכי משה אע"ג דבספר תורה ממזר וגר תושב פסולים לכתוב כמ"ש ביו"ד סי' רפ"א נראה לי דבתפילין ומזוזות אין לחוש עכ"ל, ובמחצה"ש ובפמ"ג ולבושי שרד הקשו למה כשר גר תושב לכתוב תפילין והרי כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה וגר תושב שקיבל עליו שבע מצות אינו במצות תפילין והיאך יכול לכתוב תפילין, ובפמ"ג ולבושי שרד ר"ל דט"ס הוא במג"א, אכן בבית יוסף ביו"ד רפ"א ד"ה ומ"ש, הביא מהמרדכי דגר תושב כשר לכתוב תפילין ומזוזות, ובמשנה למלך הל' תפילין פ"א הי"ג הביא דברי הב"י בשם המרדכי ותמה קקושיית האחרונים דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, וכמו"כ בביאור הלכה בסי' ל"ט דלא שייך בקשירה ואפי' קיבל עליו אין גירות לחצאים, וכיד אפרים באו"ח על המג"א סק"ט כתב לתרץ דהכא איירי בגר תושב שקיבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילה, וכדאייתא בע"ז ס"ד, ב, דנחלקו ר"מ ורבנן האם גר תושב הוי בקיבל עליו שבע מצות או שקיבל עליו כה"ת חוץ מנבילה, וכנראה דמבאר היד אפרים דלא נחלקו אלא בחיוב לקבל כדי שיקרא גר תושב, אבל חכמים נמי מודו דשייך לקבל עליו כל המצוות. (ורא' זו הביא הביאורה"ל בסי' ש"ד) ובוזה מבואר המרדכי דאיירי שקיבל עליו מצות תפילין ושייך בקשירה ולכן ישנו בכתיבה, אבל ס"ת אינו יכול לכתוב שאינו מצווה כה"ת כישראל, וכן כתב בשמן המאור דיכול לקבל יותר משבע מצות ובוזה איירי דיכול לכתוב תפילין אע"ג שהוא גר תושב, יעו"ש, (ועי' להשד"ח בשו"ת אור לי סי' א', ושו"ת שבט הלוי ח"א סי' ס"ד).

וראיתי באגרות משה חלק ה' (סי' י"ח על השו"ע בסי' ש"ד) הביא דברי המג"א והביאור הלכה דגר תושב יכול לקבל עליו יותר משבע מצות וכן שמירת שבת והקשה מדברי הרמב"ם פ"י מהל' מלכים ה"ט שכתב בזה"ל גוי שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד, וכן גוי ששבת אפי' ביום מימות החול אם עשה אותו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע ומבואר בדברי הרמב"ם שאסור לו לשמור שבת ומוסיף הרמב"ם "או שיהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או שיעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע", ולפי הביאור הלכה ודעימיה הרי יכול לקבל עליו מצות שבת, וא"צ לקבל עליו כל המצוות ולהיות גר צדק, ובדברי הרמב"ם מוכח דכדי שיוכל לקיים שבת צריך להיות גר צדק ומוכח דאינו יכול לקבל עליו יותר משבע המצוות, ומצאתי הוכחה להביאור הלכה מדברי הרמב"ם במקום אחר, דבהל' איסור"ב פ"ד ה"ח כתב הרמב"ם בזה"ל "ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל בזמן הזה אפילו קיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו" עכ"ל, ומה שסיים דאין מקבלין אותו אפי' קיבל עליו כל התורה חוץ מדקדוק אחד כתב המגיד משנה דמקורו מהגמ' בכורות ל,ב, גוי שבת לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו וכו', ולכאור' זהו דין בגירות ישראל, שכשרוצה להיות גר צדק חוץ מד"א אין מקבלין אותו, ויש לתמוה דהרמב"ם כתב דין זה לגבי גר תושב שבזמן הזה אין מקבלין אותו חוץ מדקדוק אחד, וקשה שגם כשהיה היובל נוהג נמי אין לקבלו חוץ מדקדוק אחד, ומוכח מדברי הרמב"ם דבזמן שהיובל נוהג דשייך גר תושב, אם היה מקבל עליו כה"ת חוץ מדקדוק אחד היה נקרא גר תושב ומקבלין אותו, אבל עכשיו שאין מקבלין גר תושב לכן אם רוצה לקבל כה"ת חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו, ומזה מבואר כהביאור הלכה ודעימיה שגר תושב יכול לקבל עליו יותר משבע מצוות בני נח, ולכן בזה"ל אין מקבלין אותו אלא כשמקבל עליו כה"ת משום שעכשיו אין נוהג גר תושב, ולפי"ז תמוה שיטת הרמב"ם דהאג"מ הוכיח דאין יכול לקבל עליו יותר משבע מצוות, ולכאור' בדברי הרמב"ם באיסור"ב מוכח להדיא כחידוש הביאור הלכה דיכול לקבל עליו יותר משבע המצוות, וצ"ע.

דוד בר"י בריזל

עיה"ק ירושלים תובב"א

## הערות שונות

למע"כ מערכת הקובץ הנכבד והנעלה "בית אהרן וישראל".

### בענין הסימן שבסו"פ מסעי

א. בגליון תשרי - חשון (קכ"א) עמד הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בטעם שבסוף פרשת מסעי נכתב הסימן "מחלה חולה" ומדוע עשו סימן בדבר רע.

לענ"ד י"ל דאדרבא הוא סימן לטובה דהרי אמרו חז"ל בנדרים דף מ"א א' דאין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עונותיו וכו' ע"ש, וזה פשר הסימן מחלה חולה, שנמחל לחולה, ואז מתרפא מחוליו.

עו"ל דהכונה דהמחלה תהיה חולה, והיינו שתתבטל, וע"ד שמצינו בשבת דף ק"י א' ברש"י רב יוסף וכו' הוא מי דקרים ועל שם שדוקרים את החולי עיי"ש.

### ע"ד החילוק בין אתרוג המנומר ע"י משמוש ביד

#### לבין הדלקת נר חנוכה בנר של חרס

ב. בגליון כסלו-טבת תשס"ו (קכ"ב) עמ' קט"ו ואילך האריך הרב אהרן שלמה וייסמן שליט"א בדבר הקושיא המפורסמת דאמאי קיימ"ל דנר של חרס שהדליק בו לילה אחד נעשה ישן ואין מדליק בו שוב, ומאי שנא מהא דכתב החת"ס בחי' לסוכה דף ל"ו א' דאדרבה אתרוג המנומר ע"י משמוש היד ורוב הנענועים הוא הודו והדרו שבא ע"י מצוה.

יעויין מה שכבר כתב בזה אאמו"ר הג"ר יחיאל בוים שליט"א רב דביהמ"ד "נוה הורים" בק"צ נתניה, בקובץ "אוצרות הסופר" גליון ט"ו (כ"ה תשרי תשס"ה) עמ' ק"ב אות ו' דיש כאן ב' חילוקים פשוטים וברורים א. התם מאיס טפי (וכדקיימ"ל לגבי טלטול בשבת דהוי מאיס, עיין אור"ח סי' רע"ט ואכמל"ב) ב. התם הנר אינו עיקר החפצא דמצוה, אלא השלהבת הדולקת, משא"כ הכא האתרוג הוי החפצא דמצוה עכתו"ד.

### בענין קידוש לפני מוסף בר"ה שחל להיות בשבת

בקובץ הנ"ל עמ' קס"ו-ז' כתב הרב אהרן שושיצקי שליט"א להעיר על מש"כ יבלח"ח דודי הגרא"א רובינשטיין זצ"ל גאב"ד אנטוורפן דר"ה שחל להיות בשבת שאין תקי"ש בודאי שצריך לקדש לכו"ע, וע"ז כתב הנ"ל להשיג דגם בר"ה שחל בשבת אין לקדש כיון דעדיין לא אמר אז מלכות זכרונות ושופרות עכתו"ד.

הנני מן המודיעים דבנושא זה כבר האריך הרחיב בטוט"ד מעכ"ת אאמו"ר הגאון שליט"א במאמרו שנדפסו בקובץ "עץ חיים" (צאנז) ה' (תשרי תשס"ג) עמ' קמ"ה-קנ"א, ושם בגליון ו' (טבת תשס"ג) עמ' תי"ו- ע"כ, והעלה להלכה ברורה דר"ה שחל בשבת שפיר יש לקדש אף להטעמים שמובאים בדברי יחזקאל ע"ש ותרורה נחת (ורצ"ב צילומים מהמאמרים הנ"ל, ואם ברצונכם הרי תוכלו להדפיסם).

בברכת התורה ובברכה מרובה

שלמה זלמן בוים

ישיבת צאנז, קרית צאנז, נתניה