

ב"ה
שנה כב
גליון א (קכז)
תשרי - חשון תשס"ז

קובץ בית אהרן 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

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 "נזר ישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "מתבתא 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 יו"ד - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

עמוד

ה	רבי מיכל שייאר זצ"ל אבד"ק ווארמס ומנהיים (תצ"ט - תקס"ט)
יט	רבי חנוך אנג'יל זלה"ה מרבני ירושלים תובכ"א (- תרמ"ה)
כג	רבי אברהם קליינפלאטץ זצ"ל אב"ד פלאוונא והגליל (- תרס"ה) מח"ס "צלוחא דאברהם" על מליחה ועה"ת

גנוזות

דרשה לשבת שובה
הערות על פירושי התוספות על התורה (ב) שמות
קיצור הלכות מליחה

חידושי תורה

לא	הרב יעקב וואלפין ר"מ בשיבת קארלין סטאלין, ניו יארק	בדין חינוך קטן ביוה"כ וסוכה ובגדר דין חינוך
לה	הרב שמואל חיים דומב רב חניכי הישיבות ודומ"צ בקרית ספר ודיין בבי"ד לממונות ויוחסין, ירושת"ו	בענין הצום ועבודת כהן גדול ביוה"כ
מג	הרב אליהו גרינצייג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	נוסח הוידי ביום הכיפורים ליחיד ולש"ץ
מח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל ר"כ "אהל יהונתן" ירושת"ו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "משכן שלום"	בענין חלוקת בעלי חובות ובדין שלשה אוחזין בטלית
נד	הרב נחשון אליעזר שילר ראש ישיבת "אור שמואל", ירושת"ו	בענין הפקר בית דין הפקר
סה	הרב שניאור זלמן דיטון ר"כ קארלין סטאלין, גבעת זאב בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו מח"ס "זכרון צבי"	סוכה תחת האילן והבית וסוכה תחת סוכה
עא	הרב יואב רוזנטל קארלין סטאלין, ירושת"ו	בדין קדושת נכסים

בירורי הלכה

עה	הרב דוד אריה ציינווירט ר"מ בשיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בגדר שכירות מקום בביהכ"נ לימים הנוראים
----	--	---

פג	הרב יהושע אשכנזי ר"כ פאג"י ור"מ דכולל רב אה"א	בענין היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית והעושה מצוה שלא כתיקון חז"ל כגון התוקע בר"ה שחל בשבת
צד	הרב פינחס הלוי סגל ר"מ בישיבת מכנובקה, ב"ב	בענין ישוב אר"י ומקומות שלא כבשו עולי בבל וכיבוש יחיד
ק	הרב פינחס דיק ר"כ "נזר ישראל" קארלין סטאלין, ירושת"ו בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בענין אגד לולב אם צריך קשר
קח	הרב צבי יהודה שיש קרית באבוב, בת ים	כירור בגדר קול התרועה

לשון חכמים

קיג	הרב יוסף פפיש קארלין סטאלין, ביתר	בענין שיעור גובה הסוכה לצל דפנות וצל סכך
קיח	הרב אהרן יושע געלדציילער, ירושת"ו	בענין קבורת רחל

הערות

קיט
בענין חציצה כפי השופר ע"י הטלית - הרב יוסף קדיש ברנדסדורפר, מח"ס "אורה ושמחה", ירושת"ו / איך התגלח יוסף בראש השנה ובענין שם רשעים ירקב - הרב יהודה קוק, מח"ס "נופת צופים", ב"ב / עוד בענין זהוי דג התכלת - הרב דוד שפירא וד"ר שאול קפלן / מצוות סוכה לעתיד לבא - הרב ישראל דנדרוביץ, ערד / בענין הוספת על הגפן בברכה מעין שלש בקידוש של שבת - הרב אברהם דהן, ב"ב / הערות על תולדות מורינו הרב יעקב ענתבי זלה"ה - הרב אברהם עדס (ענתבי) / בענין נקיון ידים לתפילה - הרב יעקב לוריא, ב"ב / מקור דין מצות רחיצת ידים ורגלים כעב שבת - הרב פישל שמעיה, ביתר עילית / בענין קבלת נזירות בבית הקברות - הרב אברהם עמנואל רחמני, ב"ב / בענין השפעת הקרבנות ועוד - הרב משה יגר, אלעד / הערות שונות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / בענין טלטול ס"ת לכבוד ציבור - הרב חיים ברכיה ליברמן / בענין אין הולכין בממון אחר הרוב - משה מרדכי חדש, ירושת"ו / הערות במסכת שבת - יוחנן ברנד, משה אהרן אייזין, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין פפוס בן יהודה - יצחק מנדלבוים, ב"ב.

גנוזות

רבי יחיאל מיכל שיידאר זצ"ל

אב"ד ווירמש ומנהיים*

דרשה לשבת שובה

ב"ה דרשה לש"ת תקמב"ל פ' האזינו

פתיחה

בפיוט דר"ה היום הרת עולם היום יעמיד במשפט וכו', אם כבנים אם כעבדים, ליישב כוונת הפייטן ההמשך אם כבנים וכו' להיום יעמיד במשפט, ודאי כוונת היום הרת עולם היום יעמיד במשפט הפירוש ע"פ מה שכתב מהרש"א בח"א במס' ר"ה כפ"ק (פז. ד"ה תנא) וז"ל כתב הר"ן דיש לשאול למה אדם נידון בר"ה וכו', דבר זה למדנו דתניא בכ"ה באלול נברא העולם וכו' ואדם הראשון נברא ביום וי"ו דהיינו בא' בתשרי וכו', בי"א נידון וכו', א"ל הקב"ה זה סימן לבניך כשם וכו', כך בניך עתידין עומדין לפניך ביום זה וכו', וע"פ מדרש זה יש לכוין הפסוקים בתהלים למשפטיך עמדו היום וגו' שאמר לעיל מיניה כוננת ארץ ותעמוד וכו' ביום שכוננת ארץ ונגמרה הבריאה דהיינו ביום וי"ו למשפטיך עמדו היום אדם וחיה לדון לפניך כי הכל עבדיך שהוא סימן לבניו שביום הזה לדורות יהיו הכל ביום זה עבדיך ואתה מלך לדונם אז כמ"ש אנו עבדיך ואתה מלכינו, וע"כ אומרים מלך במקום א'ל בר"ה עכ"ל, וממילא יובן כוונת הפייטן ר"ה הקליר היום הרת וכו' היום יעמיד במשפט וכו', אבל ההמשך אם כבנים וכו' עדיין לא יתיישב, דהנה המפרשים נתקשו למה צריך משה ליקח שמים וארץ לעדות הלא הקב"ה הוא העד הוא הדיין, ושמעתי מן אאמ"ו הגנר"ו [הוא הגאון רבי מעכל שיידאר זצ"ל] כמדומה בשם המפרשים דהנה במס' ר"ה (כה:): ס"ל לר"ט בסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, לפי דעד המעיד לא נעשה דיין אבל עד הרואה נעשה דיין, ובמס' ב"ק דף צ' דע"כ לא קאמר ר"ט אין עד המעיד נעשה דיין אלא כשראוהו בלילה, דאז צריכין ביום לקבל עדות, ע"ש בתוס' דפי' הטעם משום דאינהו לא מקבלי הזמה והיו עדות שאי אתה יכול להזימה, אבל אם ראוהו ביום מודה ר"ט דנעשו עדים ודיינים דלא תהא שמיעה גדולה מראה, וכן פסק הרמב"ם וכן פסקינן בש"ע ח"מ סימן ז', והנה במס' ר"ה מצינו פלוגתא אי אדם נידון בר"ה דוקא או בכל יום, לפ"ז אי אדם נידון בר"ה או הוי כראוהו בלילה ושפיר הוצרך משה ליקח שמים וארץ לעדות, אבל ר' יוסי דס"ל אדם נידון בכל יום, הוי כראוהו ביום הדר' לדוכתי' ע"כ, לפ"ז י"ל דזה כוונת המשך מקראי קדש בפ' שלפנינו, האזינו השמים ע"ז בא לתרין קו' הנ"ל, וקאמר הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט

* כתבנו אודותיו בגליון נד עמ' קלד.

דמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא כביכול, כמ"ש המפרשים עיין בזרע ברך בפ' שלפנינו, ובאמת אדם נידון בר"ה והוי כראוהו בלילה ואין עד נעשה דיין, וזה קאמר שחת לו לא וגו', לתרין עוד תירוץ דידוע קושית העולם אנג' דריש ע"ז (ג.) דיאמרו א"ה כלום יש אב שמעיד על בנו וכו' הלא ממ"נ הקב"ה יכול להעיד אם עושים רצונו אין צריך לעדות ואם אינן עושין רצונו לא קרו אב, ומתמצים העולם דהך סוגיא דלא כר"מ דאמר אם אין עושין רצונו קרוין עבדים רק כר"י דבין כך ובין כך קרוים בנים, שנא' בנים משחיתים, וזה שאמר משה שחת לו לא בניו מומם עיין פירש"י, אף שהם בנים משחיתים אפ"ה קרוים בנים, ואין אב מעיד על בנו, לפ"ז י"ל דהפייטן מסופק אי כר"מ דבאין עושין רצונו קרוים עבדים או כר"י דבין כך וכו' קרוים בנים, וזה שאמר אם כבנים רחמנו וכו', אם כעבדים וכו', דודאי לכל היותר מחזיקים א"ע כבינונים שאין אנו עזי פנים וכו' כמו שאמרנו וענינו בווידי, ובפירוש פי' התוס' בר"פ כיצד מברכין דדוקא צדיקים גמורים מקרי עושין רצונו של מקום ע"ש ברומי' ואספת דגניך וגו' ובח"א למהרש"א, לפ"ז כל"ז ליכא בית ספק דה"א דאדם נידון בכ"י, לפ"ז קשה למה לקח משה שמים וארץ לעדות הלא הוא העד הוא הדיין דהוי ראוהו ביום, ע"כ מטעם דאין אב מעיד על בנו, ע"כ כר"י דבין כך ובין כך וכו' קרוים בנים, לכך הקדים היום יעמיד במשפט וכו' והוי כראוהו בלילה וכלאו הכי יש לנו תירוץ דאין עד נעשה דיין שפיר בא כמסתפק אם כבנים אם כעבדים וק"ל.

ימים רבים אח"כ מצאתי בכתבי אאמ"ז הגוצ"ל ממש כעין כל זה.

במדרש רבה פ' שלפנינו האזינו השמים ואדברה הלכה אדם מישראל שהיה חושש באזנו מהו שיהא מותר לרפאותו בשבת, כך שנו חכמים כל שספק נפשות דוחין את השבת וזו מכות האזון אם סכנה היא מרפאין אותו בשבת עכ"ל, לתרין נקדים במס' יומא דף פ"ה וכבר היה ר' ישמעאל ור"ע וראב"ע מהלכין בדרך וכו' נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת נענה ר"י וכו', נענה ר"ע ואמר וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות מעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ואמר רבב"ח אר"י ל"ש אלא להמית אבל להחיות אפילו מעל מזבחי, ומה וכו', ועבודה דוחה שבת ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת ע"ש, ומקשין העולם הלא איכא למימר רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינו דוחה את השבת כדיליף בסנהדרין דף ל"ה ממושבותיכם, ואף דאיכא למימר דפ"נ עדיפא דדוחה אפי' מעל מזבחי, הלא המעיין בתוס' במס' שבת דף קל"ב ע"ב ובסנהדרין דף ל"ה ע"ב בד"ה רציחה יראה דכזה אין חילוק דעכ"פ רציחה ל"ד שבת אף שדוחה את העבודה דדחי שבת, ונלע"ד ליישב דאיתא במס' מכות דף ז' ע"א במשנה ר"ט ור"ע אומרים אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם, רשב"ג אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל, ובגמ' היכי הוה עבדי ר"י ור"א דאמרי תרווייהו ראייתם טריפה הרג או שלם הרג, אמר רב אשי את"ל שלם הרג דלמא במקום סייף נקב הוה, כבועל את הערוה היכי הוה עבדי אביי ורבא דאמרי תרווייהו ראייתם כמכחול בשפופרת, ורבנן היכי דיינו כשמואל דאמר שמואל כמנאפים משיראו כמנאפים, בתוס' ד"ה דלמא במקום סייף נקב וכו' קשה לר"ת וכו', לכן נראה דהא דקאמר לא נהרג וכו' לאו דוקא אלא רוב פעמים וכו', אבל א"ל דר"ע לטעמיה וכו' עד סופו, ותו' ד"ה כמכחול וכו', ומקשה המהרש"א לתי' ועי"ל המ"ל התלמוד ה"ט על רוצח ובוועל את הערוה, וגם קשה להך תירוץא בדיבור הקודם דר"ע לטעמיה דחייש למיעוט וקרא מוקים בכגון שהי' קרום של מוח מגולה וכו' לא א"ש האי תירוץא כיון דליקטליה למחלל שבת ועובר ע"ו ודאי הוא בכלל לא אפשר דלא חיישינן למיעוטא כיון דהתורה ציותה מחלליה מות יומת וכן בע"ז רגום ירגמו וגו', עיין

במהרש"א ובתוס' דחולין דף י"א ע"ב בד"ה ליחוש אין להקשות וכו' עד ועוד אומר ר"ת שם מפורש התו' דבריהם בתוספת ביאור, והנה שם בחולין בתוס' ד"ה וכו' וכו' מקשין דנילף מרוצח גופיה דאזלינן בתר רובא דדלמא הרוצח הוא טריפה וטריפה שהרג את הנפש פטור ושמא דאזלינן בתר רובא מדלא חיישינן להרוג את הטריפה לא נילף בעלמא ע"ש כוונתו ד"ל להתורה רוצח להרגו קצת בדרך ממ"נ אם שלם הרוצח הרי הוא עדות שאתה יכול להזימה ומצי לקיים כאשר זמם, רק מחמת חשש שמא טריפה הוא מאי כולי האי גברא קטילא קטליה לענין זה רוצח התורה דאזלינן בתר רובא להרוג גברא קטילא, לפ"ז י"ל בפשוטו דמה"ט לא מפרש התלמוד גבי רוצח וכו' את הערוה מה"ט משום דלא שייך לא נהרג אדם בממ"נ נהרג אי שלם בדין הורגין, ואי טריפה אזלינן בתר רובא, מש"ה מפרש ראייתם טריפה הרג וכו' ראייתם כמכחול בשפופרת, אך אדרבה בזה נתחזק הקו' לפ"ז דתירץ ועי"ל נחית להך תירוץ תוס' בחולין קשה יותר אמחלל שבת ועע"ז דנהרג אותם בממ"נ, אע"כ דהך תי' ועי"ל לא ס"ל תירוץ תוס' בחולין א"כ הדרא לדוכתא אמחלל שבת ועע"ז, ואף גם מאי נ"מ בהאי חששא דטריפה הרג וכו' כיון דע"כ צ"ל דאזלינן בתר רובא דהוי לענין זה לא אפשר כיון דרחמנא אמר ליקטלי' להרוצח ולא חיישינן לשמא הרוצח טריפה, ונלע"ד ליישב דהנה ר"ט ור"ע פליגי בכמה מקומות דר"ט ס"ל כסנהדרין שראו בא' שהרג את הנפש מקצתן נעשי' עדים ומקצתן נעשי' דיינים, אבל עד המעיד לא נעשה דיין ור"ע ס"ל אף עד הרואה אין נעשה דיין, וכבר הבאתי לעיל בפתיחה הגמ' במס' ב"ק (דף צ') דר"ט לא קאמר אלא בראהו בלילה משא"כ בראהו ביום אף אותן העדים נעשים דיינים דא"צ לקבלות עדות דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, אבל טעמא דר"ע מפרש התלמודא בר"פ ראהו ב"ד דדוקא? ברין? קאמר דאף עד הרואה אין נעשה דיין לפי דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה וכיון דחזויה דקמל נפשא לא מצי חזו ליה זכותא ע"ש, והנה הרמב"ם בפ"ה מהלכות עדות פסק כר' טרפון, עיין בכ"מ שמפרש דכי אמרינן הלכה כר"ע מחבירו אבל לא מרבו ור"ט רבו הי' ע"ש, ולענ"ד נראה טעמו לפי דכסנהדרין (דף ע"ח) קאמר רבא טריפה שהרג בפני ב"ד חייב, שלא בפני ב"ד פטור, בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך, שלא בפני ב"ד פטור דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות, ע"ש בתוס' ד"ה בפני ב"ד וכו' וכגון דראהו ביום שדנין על ראייתם, דאי ראהו בלילה בעי' עדות כדמוכח בהחובל (דף צ') וכיון דבעי' עדות בעי' עדות שאתה יכול להזימה ע"ש, והרמב"ם פסק כרבא דהוא בתרא עיין בפ"ד מהלכות רוצח ורבא ע"כ כר"ט אתיא.

עפ"ז מיושב קו' תוס' בחולין דנילף מרוצח גופא, דמרוצח אין ללמוד דאיכא לאוקמי בהרג בפני ב"ד, דודאי ר"כ בלא"ה לא אתיא אליבא דר"ע דר"ע מוקי הפסוק שהיה קרום של מוחו מגולה וניקבו, ור"כ חשיבא לי' לדוחק לאוקמי הפסוק בכך וכרשב"ג כמ"ש התוס' בהדיא בד"ה ליחוש, מש"ה דייק ר"כ מנהרג שמא במקום סייף נקב הוי, דמה"ט אף בהרג בפני ב"ד אין להמיתו אי לאו דאזלינן בתר רובא, ובלא"ה אמרתי לתרין קושיות תוס' הלז ע"פ מה שדייק רבינא אתיא מעדים זוממין וכו' ובתו' ד"ה ודלמא וא"ת דחובשינן אותו יב"ה ואם יחי' לאו טריפה הוא, וי"ל דשמא קסבר טריפה חיה ע"ש, לפ"ז י"ל דר"כ ס"ל טריפה אינה חיה, ומה"ט לא דייק כמו רבינא מעדים זוממין, דמע"ז ומרוצח אין ראייה דכאמת חובשינן אותו יב"ה, ורבינא דלא דייק מדיוקא דר"כ לפי דמשכחת לה כגון שהיה קרום של מוח מגולה וראו שהיה שלם ובא זה וניקבו והרגו כקו' תוס' בר"ה ליחוש, לכך דייק מע"ז דאיהו ס"ל טריפה חיה וק"ל.

לפ"ז מיושב כל הקו[שיות] הנ"ל דודאי לחד תירוצא דתוס' בדיבור הקודם דלמ[א] בלא"ה א"ש הך תי' ועי"ל כמ"ש המהרש"א עצמו, ולהאי תירוצא קאי תי' ועי"ל בין לר"ט ובין לר"ע, משא"כ לאידך פירושא דר"ת במכות ובחולין דר"ע לטעמיה דחייש למיעוטא וקרא מוקי בכגון שהיה קרום של מוח מגולה וכו', להך פירושא מתרץ התוס' ב' תירוצי' ודחי' קמא אולי בין לר"ט ובין לר"ע דלא שכיחי כולי האי וכו', ותי' ועי"ל קאי לר"ט דלר"ט יש לנו תירוץ מרווח, דתי' קמא דוחק קצת דלא יתכן שפיר לשון אדם מעולם, דבאמת הא דאמר רחמנא ליקטליה למחלל שבת ועע"ז משכחת בהרג בפני ב"ד וכשראהו ביום דא"צ לשום קבלת עדות, אך דאדם אחד מאלף שיחלל שבת או עובד ע"ז בפני ב"ד, ושייך שפיר לא נהרג אדם מעולם דכוונתם אמעשים בכל יום ע"י עדים, ואם נפשך לומר דמחלל שבת בפני ב"ד דליקטליה מטעם ראוהו ביום לא שייך כיון דרציחה א"ד שבת, ז"א כיון דראוהו ביום יוכלו לדון אף אחר כמה ימים, כדאיתא בש"ע ח"מ סימן ז', ואף אם ראוהו בשבת כמ"ש הסמ"ע ודלא כב"ח, גם הא דאין דנין בשבת הוי מדרבנן ועיין בב"ח וסמ"ע בח"מ ובש"ך שם, וזה דלא כהמפרשים שהבאתי לעיל בפתחה לענין ראוהו ביום, אך ר' יוחנן ואבבי בעי למיהב טעם א' המספיק בין לר"ט ובין לר"ע דבמשנה שנויה ר"ט ור"ע אומרים אלו היינו וכו' לא נהרג וכו' ולר"ע ל"ש האי טעמא דלמא הרוצח ובעל ערוה טריפה דהדר' קו' תוס' דלעיל לדוכתיה דהוי לא אפשר דאולינן בתר רובא כיון דרחמנא אמר ליקטליה דל"ש לאוקמי בפני ב"ד וכשראוהו ביום דאין עד נעשה דיין מטעם דלא מצי חזי זכות', וע"כ לר"ע צ"ל מטעם חשש הנגהרה? וכמכחול בשפופרת נקטי ה"ט בקצרה דה"ט יתכן גם לר"ט ואטרוחי בכדי ל"ל למיהב שני טעמי' דבה"ט לחודא סגי, אך בזה לא נח דעתי עדיין דעכ"פ ק' מקרא דע"ז כדדייק רבינא על רוצח ק' אף אמחלל שבת ועע"ז דודאי קרא דועשיתם לו כאשר זמם קאי בודאי אכל התורה, גם קרא ע"פ שני עדים וגו' יומת המת לא מצית מוקמא והדרא הקו' לדוכתיה דהוי בכלל לא אפשר דאולינן בתר רובא, אמנם נלע"ד ליישב בהקדם מה שחפשתי ומצאתי בס' כרתי ופלתי בס' ג"ו שרוצה להוכיח דזכר טריפה מוליד מה שהוא לפול עצום בתו' שג"ץ ובפוסקים מכח קו' הנ"ל, גם הא דנקט התוס' בתירוץ מחלל אינו טריפה ובקושיא פתח בשנוי' מחלל ועכו"ם וז"ל ונר' דשם בחולין יליף רבינא דאולינן בתר רובא מע"ז וכו' והקשו התוס' דלמ[א] [א] חובשין יב"ח וכו', ותי' שמא ס"ל טריפה חיה וצ"ל הא רבינא ס"ל בא"ט דף נ"ג דטריפה אינו מוליד וצ"ל אף דחיה מ"מ אינו מוליד כמ"ש התוס' בכמה דוכתי, ולפ"ז קשה איך אמרינן דלמא מחלל טריפה הא לא אפשר ועקרת מ"ש בתורה, וצ"ל דאפשר אף דטריפה חיה ס"ל לר"ע ולר"ט אינו מוליד וא"כ אם עברה לחלל שבת ואח"כ הולדה במקרה ה"ז אות ומופת דאינה טריפה ונאמני' עדים כמ"ש התוס' על יב"ח אך זהו במציאות, אבל מ"מ לא שכיח דמי יהיה שוטף בזה יודעת כי החיים והמות תלויים בזה שתזקק לבעל ולהוליד וע"כ ימיתו אותה הב"ד ושפיר קרינן לא נהרג אדם, אבל בתורה יש מציאות אי אירע דהי' מעוברת שאנסוהו וכדומה, אך ה"מ בנקבה אבל בזכר המחלל שבת שפיר ק' הא ליתנהו במציאות, ואי שתלד הא זכר יוכל להוליד כנ"ל, אך באמת י"ל דהתורה לא דברה בזכר רק יש במציאות בנקבה וא"כ עכ"פ לא שייך ועקרת וכו' דשייך בנקבה, אבל בנוסף ונואפת לא שייך כן, דהתורה דברה להדיא בנוסף ולנערה ל"ת דבר ושפיר קשה עקרת מ"ש בתורה ולק"מ, וכן בע"ז כתיב בקרא להדיא איש או אשה וא"כ באיש עקרת מ"ש בתורה ולכן לא נקט התוס' בלשון רק מחלל כי בעכו"ם ל"ש תי' התוס' עכ"ל, ועדיין לא מתורץ רוצח, אכן גבי רוצח נמי שייך האי סברא כיון דכתיב וכי יזיד איש וגו' תקחנו למות דמיירי ככהן וכן

ואיש כי יכה וגו' ק' עקרת מ"ש בתורה, ולפי מ"ש לעיל נ"ל דאודא הוכחת הכרתי ופלתי רק כדמסיק בשו"ת פ"ח דזכר טריפה אינו מוליד כמו נקבה, ואי הדרא לדוכתיה קו' ראשונה דהמהרש"א דהמ"ל גבי רוצח ובוועל הערוה נמי ה"ט דלמ' הרוצח ובוועל טריפה, י"ל דקו' הנ"ל הוכחת רבינא מע"ז גם קרא דע"פ שני עדים וגו', וקו' זו מתורצת בירך חברתה דודאי יש לפנינו שני דרכים דרחמנא אמר ליקמליה או יש מציאות אי אירע דהזכר היה מוליד והנקבה מעוברת, או בעובר בפני ב"ד, והנה קרא דע"פ שני עדים וקרא דע"ז באמת לא משכחת רק בכה"ג שהוליד' במקרה בין לזכר בין לנקבה, אבל קרא דמחלל שבת וע"ז ורוצח ודומיהן ודאי משכחת אף בדלא ידעי' שהוליד' רק בעובר בפני ב"ד, ולפ"ז אמינא היפוך ממה שאמרת מקדם, דודאי לר"ע המ"ל ה"ט ברוצח ובוועל שמ' טריפה והתורה מיירי במציאות שהוליד הזכר או נתעברה הנקבה, אך לר"ט לא יתכן שפיר הא דקאמר לא נהרג אדם מעולם דודאי מאי דמצינו לפרש מפרשי' בהך מעולם דבשום פעם אין נהרג אף בעובר עבירה בפני סנהדרין, ובאמת בכה"ג נהרג לר"ט דודאי מקר' שהולידו או נתעברה הנקבה שייך שפיר אדם מעולם כמ"ש הכו"פ דמי פתי יסור הנה לוקוק אף דיצרו של אדם מחמדת לעריות מ"מ החיות תלו' בזה ודאי יהיה גבור לכבוש את יצרו להמלט נפשו ממות לחיים, משא"כ לענין עבר עבירה בפני ב"ד לא יתכן, משי"ה מפרשים ר"י ואב"י טעמיה' ומיושב הכל ודוק.

והנה בפשוט נלע"ד להוכיח דלא כדעת הפ"ח רק דזכר מוליד דהנה תוס' במס' חולין מק' על רבינא וא"ת דחובשין אותו יב"ח וכו' ובפשוטו ק' דאכתי ק' למאי דאיתא בכתובות דף מ"ה תני שילא שלש מדות בנערה המאורסה וכו' סרחה ולבסוף בגרה תידון בחנק דאשתני גופא אשתני קטלא ע"ש דמסיק תנאי היא, הדרא לדוכתיה בנערה המאורסה לא מצינו לקיים כאשר זמם והוי עדות שא"א יכול להזימה דלא שייך חובשין אותה דא"כ ע"כ בוגרת תהי' דאין בין נערה לבגרות אלא ששה חדשים, לשיטת הש"ס דידן יש לתרץ דודאי הא דתניא סרחה ולבסוף בגרה תידון בחנק היינו דבשעת העמדה בדין בגרה כמו שפ"ה במקומו אבל לאחר העמדה בדין לא איכפת אם בגרה, וא"כ י"ל דבאמת כשהיא נערה מעמיד' בדין ונגמר דינה לחבוש אותה יב"ח ואם תחי' לאו טריפה ורגום ורגמו אותה וכ"ת דהוי עיניו הדין, ז"א דהוי לא אפשר כיון דרחמנא אמר נערה המאורסה בסקילה ומה"ת להמציא דאזלינן בתר רובא ע"כ אין ברירה לגמור הדין ולהמתין מלסקלה, אך למאי דמפרש בירושלמי בכתובות מטעם מקרא דהוציאו את הנערה וגו' עד שתהיה נערה בשעת הוצאה לסקילה ע"ש הדרא לדוכתיה, אבל א"א זכר מוליד מיושב דודאי רבינא לא דייק מנערה המאורסה דהוי עדות שא"א יכול להזימה לפי דמשכחת כשנתעברה, רק רבינא דייק מע"ז דרוצח דלמ' הך דאסהידו ביה טריפה הוי דזכר מוליד, וע"ז מק' תוס' וא"ת דחובשין אותו יב"ח וכו' דרוצח שפיר יכולין לחבוש וק"ל.

ועפ"ז מיושב קושית העולם דר"ע לטעמיה דחייש למיעוטא ומוקי קרא דקמליה לרוצח כדראינו קרום של מוחו מגולה וכמ"ש תוס' במכות וחולין, ובאמת לענין שמא רוצח טריפה הוי או מחלל שבת ובוועל הערוה וע"ז הוי לא אפשר ואזלינן בתר רובא, די"ל דר"ע ס"ל דטריפה חיה ויולדת ולא שייך לאוקמי כשילדה, דלא משכחת כשעובר בפני סנהדרין לפי דס"ל לר"ע דאין עד נעשה דיין בשום ענין מטעם דלא מצי חזו ליה זכות, וא"כ י"ל ודאי דרחמנא רוצח למקמליה לרוצח כיון דודאי גברא שלם קטיל, וכן למחלל שבת וע"ז ונואף, וכדי לקיים ובערת הרע מקרבך לא חש התורה להאי חששא דלמא העובר טריפה, או כסברת תוס' בחולין דלענין זה אזלינן בתר רובא למיקמל הטריפה כנ"ל, משא"כ הא דציוה התורה

מושבותיכם להורות דמב"ד לא ידחה שבת דרשינן מעמא דקרא דהתורה לא רצה שיחלל שבת על הספק דלמא טריפה הוא ואינו חייב מיתה ולא מקיים מצות ב"ד ומחללין שבת בחנם, לכן רוצה התורה להמתין עד מחר ולא הוי רציחה תוכיה נגד פ"ג, ודאי אליבא דר"ט ע"כ קרא דמושבותיכם דמיתת ב"ד אינו דוחה שבת מיירי בכה"ג דעובר בפני סנהדרין כנ"ל דבשום ענין לא קטלי' להעובר מחששא שמא טריפה הוא כנ"ל ואפ"ה אינו דוחה שבת שפיר איכא למימר רציחה תוכיה, אמנם ר"ט באמת י"ל דיליף מדוכתא אחרני דפ"ג דוחה שבת וכאינך מ"ד, אבל ר"ע לשיטתו לק"מ ומכ"ש דא"ש לפמ"ש תוס' בסנהדרין דף ל"ה ע"ב בד"ה שבת וכו' וי"ל דש"ה דגוף העבודה וכו' ותבין מעצמך, ואם נפשך לומר ולהקשות תינח שריפה דאיכא בישול פתילה משא"כ שארי מיתת ב"ד שפיר איכא למימר דממ"נ נדח' שבת אי לאו טריפה העובר שפיר דחי שבת, ואי טריפה הוי בכלל מקלקל דל"ש תיקון כיון דאינו חייב מיתה, ועיין בתוס' דסנהדרין דף ל"ה בד"ה אין רציחה וכו' ובמס' שבת דף ק"ו והוי כמו דאמר התלמוד בשבת דף קל"ו ע"א לרשב"ג דמלין אותו בממ"נ ע"ש, ז"א דעכ"פ יש לו כפרה חשיב תיקון כסברת תוס' בסנהדרין, גם י"ל דבאמת ס"ל כמ"ד מקלקל בחבורה חייב, ובלא"ה ל"ד למילה דיש לחלק.

נחזור לענינינו לישוב המדרש שהתחלנו דודאי שאלת המדרש אם מכת האוון דוחה שבת כיון דלא הוי ודאי פ"ג, דודאי פ"ג ידע גם השואל דדחי שבת מדלא שאל אם פ"ג דוחה שבת רק כוונתו כדאיתא ביומא (דף פ"ה) לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל אשכחן ודאי ספק מנלן דהמשנה לא ידע השואל, וע"ז השיב לו כך שנו חכמים כל שספק נפשות דוחין את השבת וכו', ובאמת יליף מורי? בהם כשמואל, ובל"ז לא מצי לשאול לא ידעי' כלל אפי' ודאי פ"ג דדוחה שבת דמהיכא ילפית מק"ו דעבודה כר"ע איכא למימר רציחה תוכיה, דבאמת ה"א דחיישינן למיעוטא, וכ"ת דאמר לא נהרג אדם מעולם והתורה דאמרה למיקטליה להרוצח ושאר עוברי עבירה שיש בה מב"ד מוקמינן בסנהדרין שראהו ביום לעוברי עבירה, ובכה"ג מיירי קרא דמב"ד אד"ש שפיר הוי תוכיה דאדרבא יותר מצוה להרוג את העובר בשבת תיכף בשעת ראיה מטעם לא תהא שמיעה גדולה מראיה ולא להמתין עד מחר לדונו במיתה אראיה דאתמול בלא קבלת עדות, לכך הקדים בעל המדרש האיניו השמים דבעל המדרש ס"ל כר"י דאדם נידון בכל יום ומוכח מכח האי קו' הא דלקח משה שמים וארץ לעדות כר"ע דאין שום עד נעשה דיין אף כשראהו ביום, ואף דלר"ע הטעם משום דלא מצי חזו ליה זכותא, וזה לא שייך גבי הקב"ה, מ"מ הקב"ה כביכול מתנהג כמלכותא דארעא, ובאמת זה כוונת הקרא הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אף דגבי הקב"ה בטל הטעם, מ"מ כל דרכיו משפט כעין משפט שלמטה כרי שממנו ילמדו וילכו בדרכיו, וא"כ שפיר מוכח דודאי פ"ג ד"ש מק"ו דעבודה ול"ל רציחה תוכיה כנ"ל והשתא שפיר שאלתו שהיה חושש באזנו מהו שיהא מותר לרפאותו בשבת וכו', ודוק וק"ל.

ובזה נ"ל ליישב מ"ד פ' אחרי ובתהלים אקרא לדוד ה' אורי וישעי רבנן פתרי קרא בר"ה ויה"כ אורי בר"ה וישעי ביה, הגם שמשמעות דברי המדרש קאי אכל ישראל, מ"מ כבר ניתנו לדרוש בורע בירך ושאר מפרשים דמאי בעי דוד בזה, ונלע"ד דהסיגנון כך אורי זה מלכות כמו דכתיב כי ה' יאיר נרי דעל מלכות יש לי ראיה מר"ה, אך בזה יש פתחון פה לשונאי דוד לפוסלו ולפגום אותו ולומר אין ישועתה לו בחטא דב"ש, ע"ז קאמר וישעי ביה שמ"ה יש לי ראיה שחף אנכי מחטא הלזה, נקדים ליישב קושית העולם על ר"ע דרציחה תוכיה באופן אחר דהנה בפשוטו מיושב די"ל דרציחה לא הוי תוכיה דאיכא למיפרך מה לרציחה שכן לא

בטלה מצותו באם ממתין עד למחר, משא"כ בפ"נ אין לך בטלה מצותו [גדולה] מזו, אך התוס' ביבמות דף ה' ע"ב מק' וא"ת אדילפי' מכלאים בציצית דדחי עשה ל"ת נילף משריפת קדשים דלא דחי כדררשי' בפ' כ"צ דאין שריפת קדשים דוחה י"ט וכו', וי"ל דשאני התם דלא בטלה מצותו בכך, ויכול לשורפו אחר י"ט וכו', ומיהו ק' לקמן גבי שריפת ב"כ [בת כהן] קאמר אי אינו אלא בשבת דהוי גמרי' מכלאים בציצית דלידחי אי לאו לא תבערו אפי' ל"ת שיש בו כרת דמ"ל חומרא רבא ומ"ל חומרא זוטא, והתם כיון דיכול להמתין עד למחר נילף משריפת קדשים, י"ל דהתם נמי א"א להמתין שיש לה לידון מיד ולשורף שלא יענו הדין ולא ישתכחו הדברים עכ"ל, לפ"ז ע"כ הוי רציחה בטלה מצותו הדרא לדוכתיה, ונלע"ד ליישב דהנה אאמ"ו הגנ"ד תי' קו' תוס' ביבמות אשריפת בת כהן לפי דלקמן כברייתא הוא ר' ישמעאל דקאמר משום ר' ישמעאל אמר תלמיד א' ור' ישמעאל ס"ל בסנהדרין דף נ"א דבת כהן נערה והיא ארוסה דוקא ולא נשואה ובוגרת, וכבר הבאתי לעיל הא דתני שילא בנערה המאורסה סרחה ולכסוף בגרה תידון בחנק, וכדמפרש בירושלמי הטעם דעד שתהא נערה בשעת הוצאה לסקילה, לפ"ז שפיר משכחת דבטלה מצותו כגון שהיא היום בשבת נערה וכשתמתין עד למחר תהיה בוגרת ובטלה מצות באש תשרף כיון דלר' ישמעאל ילפי' בגו"ש ב"כ מבת ישראל דמה התם נערה והיא ארוסה וכו' ודאי ע"כ בשעת הוצאה לסקילה צריך להיות נערה אף בב"כ, אבל לעולם רציחה בעצמו מטעם עינוי הדין ולא ישתכחו הדברים לא הוי בטלה מצותו, לפ"ז מיושב קו' העולם הנ"ל דר"ע לשימתו דפליג על ר' ישמעאל בסנהדרין וס"ל דאף בוגרת ונשואה יצאה לשריפה ולא שייך גבי שריפת ב"כ בטלה מצותו, ול"ל רציחה תוכיח דאיכא למיפרך מה לרציחה שכן לא בטלה מצותו, עפ"ז י"ל דר' ישמעאל יליף באמת מה"ט מדוכתא אחרינא דפ"נ ד"ש דמק"ו דעבודה לא מצינו למילף דאיכא למימר רציחה תוכיח כיון דודאי בכ"ע דיבר הכתוב בשריפת ב"כ אף היכא דבטלה מצותו, לפ"ד למאן דחיישי למיעוטא דלא נהרג אדם מעולם ומוקי קרא דרוצח ימות בדראינו ראינו קרום של מוח הנהרג מגולה, וק' עכ"פ מרוצח גופא קו' תוס' בחולין דלמא טריפה הוא, וכתבנו ב' תירוצים או דמייירי באמת בהורג בפני סנהדרין וזה הוא ל"ת או דחובשין אותו יב"ח ולר"ע עכצ"ל דחובשין אותו, וא"כ אי אין תקנה רק ע"י חבישה לא שייך בטלה מצותו כיון דע"כ הך מ"ד לא ס"ל מג"פ? למידרש שתהא נערה בשעת הוצאה לסקילה כמ"ש לעיל גבי נערה המאורסה ישראלית ה"ה הכא גבי בת כהן לשיטת מהרש"ל וצ"ל באמת דקרא מיירי בהורג בפני ב"ד דוקא, וע"כ כר"ט דעד נעשה דיין כשראוהו ביום עצמו, ומה גם אביי דמפרש טעמא דר"ע ור"ט כבועל את הערוה מטעם ראייתם כמכחול וכו' ולא מפרש דלמא טריפה, ע"כ או דמייירי בפני ב"ד או דחובשין, והנה בסנהדרין דף ל"ה ע"ב אמר אביי השתא דאמרת אין רציחה דוחה את השבת אין רציחה דוחה את העבודה מק"ו ומה שבת שנדחית מפני העבודה אין רציחה דוחה אותה עבודה שדוחה שבת אינו דין שלא תהא רציחה דוחה אותה אלא הא דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות ההוא לקרבן יחיד דלא דחי שבת ורבא פליג עליו רק דרציחה דוחה אפי' קרבן צבור ע"ש.

ומקשין העולם לאביי ל"ל מושבות הלא איכא למימר דמעם מזבחי אף לק"צ ולמיעבד ק"ו דרציחה ד"ש ואיכא למימר דמס"ח דרציחה אד"ש ולמיעבד ק"ו איפכא דרציחה א"ד ק"צ ומעם מזבחי רק לקרבן יחיד מס"ח אמרי' לקולא ולחומרא לחומרא ילפינן דרציחה א"ד רק קרבן יחיד וגם א"ד שבת, ויישבתי ע"פ מה דבמס' יבמות בסוגיא דעליה קאמר דגו"ש דעלי' אתי באם הוא אשת אח דאינו מיבמת ופריך ל"ל קרא הלא אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת,

ובדף ו' ע"ב מתרץ אלא איצטריך סד"א תיתי מהבערת ב"כ דתניא לא תבערו מת"ל וכו' אלא מושבו' קא קשי' ליה משום ר' ישמעאל אמר תלמיד א' אף מושבות האמורים כאן בב"ד ואמר רחמנא לא תבערו טעמא דכתב רחמנא לא תבערו הא לא"ה דחי אלמא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ודחי רב שימי בר אשי התם לאו משום דעשה דחי ל"ת אלא סד"א תיתי בק"ו דעבודה וכו' ע"ש, עפ"ז י"ל דרב שימי בר אשי כרבא ס"ל, אבל לאבבי באמת ילפינן מדאיצטריך מושבותיכם דבעלמא עשה דחי ל"ת שיש בו כרת, וכמדומה לי שגם אאמ"ז נר"ז תירץ כן.

והנה איתא במדרש באיזה זכות זכה יהודה למלכות בזכות שאמר צדקה ממני, ומק' המדרש דיו שתכפר על הביאה, ומתרץ הרמב"ן הובא בח"א למהרש"א במס' יבמות דיהודה לא חטא בביאת תמר כדאיתא במדרש דמיהודה הותחלה מצות יבום ולשם יבום עשה והיה נוהג אז אף בקרובים, ואף דשלא בכוונה היה ועשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ואפ"ה אמר צדקה ממני לכך זכה למלוכה, אך בכל סוגיא דשיטה דעלי' לא מצינו ילפותא דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, וצ"ל דרוד דהמלוכה שלו אתי מיהודה ס"ל כאבבי וק' ל"ל מושבותיכם, א"ו דבעלמא דוחה עשה ל"ת שיש בו כרת כנ"ל, אך א"א דאזלינן בתר מיעוטא וכר"ע ור"ט וקרא דרוצח מיירי כשראינו קרום של מוחו מגולה כנ"ל הדרא לדוכתא, א"א לומר דמושבותיכם לא אתי לסתור הק"ו דהשתא כאבבי ס"ל רק דלא ידחה עשה ל"ת שיש בו כרת מכה מה לי חומרא רבא מה לי חומרא זוטא הלא לא הוי בטלה מצותו ונילף משריפת קדשים דאפ"ה עשה גרידא ל"ד, א"ו כרב שימי בר אשי דקרא דמושבות' איצטריך שלא תיתי בק"ו דעבודה דרציחה דוחה שבת, ובאמת כרבא דרציחה דוחה אפי' ק"צ וליכא לתרוצי כר' ישמעאל דנערה והיא ארוסה דוקא לשריפה והוי בטלה מצותו, ז"א דע"כ לא בעי שתהא נערה בשעת הוצאה לסקילה כיון דעכצ"ל דחובשין אדם יב"ת, א"ו צ"ל דלא חובשין דאדרכא חבישה לא מהני דמריפה יולדת מכ"ש דחיה, רק דקרא מוקי בהורג בפני ב"ד ושפיר הוי בטלה מצותו וכר' ישמעאל, וע"כ כר"ט דעד נעשה דיין אף כר"נ כשראוהו ביום.

עפ"ז מיושב המדרש הנ"ל אורי זה ר"ה דכוונת המדרש דבאמת לא אזלינן בתר רובא היכי דאפשר וכר"ט ור"ע דלא נהרג אדם מעולם והיינו דמר"ה יש לי ראייה למלוכה לפי דאדם נידון בר"ה, דאי לאו בר"ה רק כר' יוסי דאדם נידון בכל יום קשה למה לקח משה שמים וארץ לעדות הלא הקב"ה הוא העד הוא הדיין והלא הוי ראהו ביום, ע"כ צ"ל כר"ע דאין שום עד נעשה דיין בד"נ, וא"כ ע"כ צ"ל דהא דרחמנא אמר ליקטליה לרוצח מיירי ע"י חבישה י"ב חדש, וע"כ דלא בעי בשעת הוצאה לסקילה שתהיה נערה ולא משכחת שריפת ב"כ בשום ענין דבטלה מצותו וע"כ מושבותיכם לסתור הק"ו וקיימי' בס"ה דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ולא זכה יהודה למלוכה דמדאמר צדקה דיו שתכפר על הביאה, אבל השתא דאדם נידון בר"ה הוי כראהו בלילה ולעולם דעד נעשה דיין כשראוהו ביום, ובהכי מוקי הא דרחמנא אמר דליקטליה כשעובר בפני ב"ד ולא ע"י חבישה ושפיר משכחת שריפת ב"כ דהוי בטלה מצותו וקיימי' כאבבי וע"כ מושבותיכם לאו למסתור הק"ו רק ממעם עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ומוכח דבעלמא דחי ולא חטא יהודה בביאת תמר ומדאמר צדקה זכה למלוכה והיינו אורי זה מלכות ודוק.

וע"ז קאמר וישעי ביה"כ כדי להנצל עצמו מתלונת המתלוננים בחטא דב"ש, דבל"ז יש לדוד תי' על חטא דבת שבע כדאיתא בירושלמי פ' עשרה יוחסין ובמדרש דאוריה היה חתי ממש, ודלא כתי' התלמוד בקדושין דף ע"ו ע"ב דיתבי בחת, נושא כליו של גלית היה וכאשר

הראהו לדוד פתיחת השריון של גלית השיאו בת שבע לאוריה וא"ל הקב"ה חיך אשתך נתתי לו, וכתבו המפרשים דס"ל כר"ע דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין, עיין בס' פני יהושע בקדושין ובס' נפתלי שבע רצון, אך לפי הנ"ל אורי בר"ה שפיר יש פתחון פה להמתלוננים לפי דבמס' קדושין דף ס"ח יליף דקדושין תופסין בחייבי לאוין מקרא דכי תהיין לאיש שתי נשים הא' אהובה והאחת שנואה וגו' וכי יש אהובה ושנואה לפני המקום אלא אהובה בנישואיה ושנואה בנישואיה והוא חייבי לאוין ואפ"ה אמר רחמנא כי תהיין דקדושין תופסין, ור"ע מוקמי בבעולה לכ"ג ורבנן מי כתיב כי תהיין לכהן כי תהיה לאיש כתיב, ור"ע שבקי לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה כו' ע"ש, לפ"ו אי יש ברירה ודאי נאמר דקדושין תופסין בחייבי לאוין כדי דלא לדחוק קרא דמידי כי תהיין לכהן כתיב, אבל אי מוכח משום מקום דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין ע"כ שבקי לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה, והנה הקושיא מפורסמת בשם הגאון המנוח מו"ה צבי הירש אב"ד ק"ק הלברשטאט זצ"ל לפמ"ש התוס' בחולין דממיתה למיתה חמורה לא אזלינן בתר רובא קשה הא דאמרה תורה בבת כהן באש תשרף וליחוש דלמא לאו אביה הוא רק בת ישראל היא ומיתה חנק, ומתריצים העולם והם בדפוס בספרי' שני תירוצים תי' הא' לר"ע דס"ל אין קדושין תופסין בחייבי לאוין א"כ הוי ממזרת ואין קדושין תופסין והוי פנויה ולא נידון בשום מיתה, דילפינן בגז"ש דבעי' זנות עם זיקת בעל כדאיתא בסנהדרין דף נו"ג, ותי' השני אף לרבנן דר"ע דאיכא לאוקמי דקידשה אבי' כשהיתה קמנה, וא"כ אי לאו אבי' הוא הוי פנויה, רק על תי' זה אחרון מקשה בס' תבנית אות יוסף תינח לר"י ור"ש דארוסה יצאת לשריפה, משא"כ לרבנן דנשואה יצאת לשריפה ולרב ששת דאמר כיבמות דף ק"ט לכי גדלה ולא תמאן אחר נישואיה ובעילתה כשהיא קמנה אף שלא בעלה כגדלות הוי קידושין לא שייך האי תירוץ, אכן י"ל דהנך מ"ד מתריצים כתי' הראשון בפרט הלא ר"ע ס"ל אף בוגרת ונשואה בשריפה ור"ע ס"ל אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, לפ"ו ודאי בלא הא דאמר אורי בר"ה רק דאדם נידון בכל יום וע"כ מדלקח משה שמים וארץ לעדות ע"כ דאין שום עד נעשה דיין בד"ג כר"ע, ובאמת הא דרחמנא אמר דליקטליה לרוצח היינו ע"י חבישת יב"ח לפי דחיישי למיעוטא וע"כ מושבותיכם אתי לסתור הק"ו לפי דרציחה לא הוי בטלה מצותו, א"כ שפיר י"ל כרבנן דנשואה יצאת לשריפה ולא שייך תי' העולם שקידשה כשהי' קמנה אע"כ כר"ע דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין וקרא דכי תהיין דחיק ומוקי אנפשיה ולא חטא דוד בב"ש, אך לפ"ו ליכא לדוד ראי' למלוכה כיון דאיצטריך מושבותיכם לסתור הק"ו אע"כ כאביי, ומושבותיכם להורות דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, והיינו דקאמר אורי זה מלכות בר"ה כנ"ל, וע"כ כר' ישמעאל דבנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר ושפיר יש לאוקמי כשקידש אבי' כשהיא קמנה ומה"ת לדחוק קרא דכי תהי' בבעולה לכ"ג דמי כתיב כי תהיין לכהן, רק להורות דקדושין תופסין בחייבי לאוין ושפיר חטא דוד בב"ש, מש"ה קאמר וישעי ביה"ה דבמס' שבת דף נ"ו ארשב"ג אר"י כל האומר דוד חטא א"א טועה וכו' את אוריה החתי וכו' ואת אשתו לקחת לך לאשה לקוחין יש לך בהן ארשב"ג אר"י כל היוצא למלחמת ב"ד גט כריתות כותב לאשתו ואותו הרגת בחרב בני עמון מה חרב כ"ע א"א נענש עליו אף אוריה החתי א"א נענש עליו מ"ט מורד במלכות הוי וכו', ופי' הרי"ף שאין הלשון מכון דכתיב את אוריה הכית בחרב והפסיק באשתו לקחת והזר וסיים באוריה ואותו הרגת בחרב בני עמון, ולערבינהו למילי דאוריה ולימא את אוריה וגו' ואח"ך יאמר ואת אשתו לקחת וגו', ולמה שינה בלשונו להפסיק בינתיים, אלא לדרוש בה לזכות ולשבח של דוד יש לך בה לקוחין כיון

שנתגרשה בנט ולא באת אליה במשכב עד שנודע לך מגיטה וגירושיה, ואותו הרגת כשאר אותם שנהרגו כחרב בני עמון שאינך נענש במיתתם, ובמס' קדושין דף מ"ג והא דתניא האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור, שמאי הזקן משום חגי הנביא אומר שולחיו חייב שנאמר ואותו הרגת וגו' ע"ש, דמפרש מעמ' דת"ק דדריש הוא דשחומי חוץ מיותר לכל התורה דאשד"ע וע"כ ואותו הרגת וגו' הרי הוא לך כחרב בני עמון דמה חרב בני עמון אי אתה נענש וכו', משא"כ שמאי הזקן לא דריש הוא וקרא דואותו הרגת וגו' בגנותו דיבר הכתוב, דזה שאנו דוחקים עצמינו לומר דכוונת הנביא הרי הוא לך כחרב בני עמון אף דפשטא דקרא אינו מורה כן רק דבגנותו דדוד דיבר הנביא היינו משום דדרשינן הוא דגבי שחומי חוץ דבכל התורה אשד"ע, עיין בפרשת דרכים בדרך הרבים דרוש י"ג, וא"כ אי דרשינן הוא ודאי ואותו הרגת לאו בגנותו דיבר רק הרי הוא כחרב בני עמון ה"ה מה שאמר הנביא ואותו לקחת ליקוחין יש לך בה דכל היוצא למלחמת ב"ד גמ כריתות כותב לאשתו והיינו מדהפסיק בואת אשתו לקחת בין הדברים המדברים באוריה כפי' הרי"ף ודאי כוונת הקרא כמו דואותו הרגת לאו לגנותו ה"ה ואת אשתו לקחת, משא"כ אי לא דרשינן הוא ודאי קרא דואותו הרגת הוי כפשוטו כדס"ל לשמאי הזקן דבגנותו דדוד משתעי קרא, דה"ה כאלו הרגו דוד בעצמו והכתוב מאשימו ע"ז דיש שלד"ע ה"ה בואת אשתו לקחת ודאי לגנותו דיבר הכתוב, ובמס' חולין דף ק"א פליגי ריה"ג ור"ע בשבת וי"ה שגג בזה ובוה ועשה מלאכה חד אמר חייב שתיים שנ' שבת היא י"ה הוא, וחד מ"ד ס"ל אינו חייב אלא אחת ולא דריש י"ה הוא, ע"ש דמאן דס"ל חייב שתיים היינו דס"ל איסור כולל ומוסיף וי"ה הוי כולל ושבת הוי מוסיף ומאן דאית ליה איסור כולל ומוסיף ס"ל איסור ב"א, ומאן דס"ל אינו חייב אלא א' לא ס"ל כלל אחע"א אפי' ע"י כולל ומוסיף וב"א ע"ש ברש"י ותוספות, לפ"ז י"ל דדוד דריש הוא בשחומי חוץ דאשד"ע בכל התורה וע"כ כולי קרא דואת אוריה וגו' לשבחו דדוד דיבר הכתוב דלא חטא בבת שבע דכל היוצא למלחמת ב"ד גמ כריתות כותב לאשתו, והיינו דס"ל די"כ הוא ע"כ אתי להורות דחייב שתיים והיינו דקאמר וישעי בי"ה דמיה' מוכח דדרשי' הוא א"כ ישועתה לי שלא חטאתי בב"ש ודוק.

אחר הדברים האלה אמרתי ליישב כוונת דוד אם תקום עלי מלחמה בואת וגו' אחת שאלתי מאת ה' ואותה אבקש, והסיגנון יהיה כך אם תקום עלי מלחמה דע"כ ממ"נ אם יש לך ראייה למלוכה מר"ה חטאת בבת שבע דלא דרשי' הוא דע"כ מוכח דלא דרשי' הוא, דאל"כ יה"כ הוא מאי עביד ליה דל"ל דבשגג בשבת וי"ה לחייב שתיים דע"כ צ"ל דאין שום איסור חל על איסור אף ע"י כולל ומוסיף, ע"ז קאמר בואת אני בוטח א'ח'ת שאלתי מאת ה' וא'ו'ת'ה' אבקש, כוונתו אחת שאלתי לשון שאולה, יש לי אחת דמיותר וגם ה' וא'ו'ת'ה' אבקש ע"כ בואת אני בוטח לומר דאחע"א וי"ה הוא אתי לחייב שתיים וה"נ דרשי' הוא דשחומי חוץ לאשד"ע ולא חטאתי בבת שבע, נקדים סוגיא דשבועות דף ח' ע"ב מכדי אתקושי איתקוש וכו' עד ולר' ישמעאל ותוס' בד"ה כפרה אחת ובד"ה וניכפר עד אי נמי דר"ה כפרה זו, ובדף ט' ע"ב כראמר רב חמא וכו', והנה בס' קרבן אהרן מקשה לפי תירוץ התוס' בד"ה וניכפר אכתי קשה מנ"ל להתרצן למעט מאחת בשנה אף היכא דעיקר כפרתו לא הוי דפנימי, תו צריכין להבין לפ"ז עיקר התירוץ חסר מן הספר כיון דגם המקשה ידע מאחת בשנה רק דס"ד הוא דעיקר כפרתו לא הוי דפנימי ליכא למעוטי מאחת בשנה, ובפשוטו י"ל ע"פ שיטת הקו' דודאי הקו' נמי ס"ל למידרש מאחת בשנה קמא מדלא כתיב אחת בעשור, ודלא כמו שהבין התוס' בר"ה, רק דבזה מחולק המקשן והתרוצן דהמקשן לא

ידע מאחת בשנה דכתיב בסיפא דקרא, ואפשר דמוקי לשום דרשא, רק מדלא כתיב בעשור וס"ד דלא אתי רק למעוטי דחיצון ליכפרו או ליתלו נמי אדפנימי לחוד, משא"כ כשעיקר כפרתו לא הוי דפנימי ע"ז משני התרצן א"ק אחת בשנה כפ"ה דהיינו סיפא דקרא דמיותר ע"כ דלא יכפר כלל אדפנימי אף שיש לו כפרה בפ"ע מלבד דפנימי.

וכעין זו מצאתי בס' פני מנורה לתלמוד ירושלמי ס' נזיקין, אך לשיטת התוס' והוא ר"ת כאשר מצאתי בספרים שטעות במקו' ורש"י מפרש ור"ת מפרש, דכוונת התרצן מאחת קמא וקרא אחרנא איצטריך לשום דרשא הדרא לדוכתיה, אמנם בפשוטו אמרתי דר"ת מתרין קו' תוס' ליכפרו או ליתלו תרווייהו אדפנימי דל"ל הכי דלפום הך סברא ל"ל קרא כפרה א' מכפר וכו' כיון דהחיצון מכפר אדידי' מה"ת דפנימי יכפר עליו וכקו' רש"י הובא במהרש"א, אך בפשוטו לק"מ קו' מהרש"א דכפרה א' י"ל דאתי למעוטי שלא יכפר אדר"ח ואדרגלים לר"י ולר"ש דאית ליה אותה למעוטי שלא יכפר כפרה אחרת אדר"ח, עכ"פ אתי למעוטי שלא יכפר אדרגלים, ובאמת לא ידעתי להולמו כוונת מהרש"א שלא תירין האי תירוצא אקו' ש"י, אך אמנם כוונת מהרש"א לס"ד דהת' בקושיא לא אתי אחת כלל למעוטי באם שיש לו בלא"ה כפרה שפיר הק' הש"י עכ"פ לפ"ז י"ל דר"ת מתרין קו' הק"א בזה, אך אכתי ק' לפ"ז די"ל דקו' ש"י א"ש לת' קמא בד"ה כדאמר רב חמא דליכא למילף י"ה משעיר ושעיר, אבל לר"ת דפי' דאהקישא דמועדים סמוך ודאי לק"מ קו' רש"י, וא"כ הדרא לדוכתא לר"ת לשיטתו קו' הקרבן אהרן אך זה א"ש לפמ"ש התוס' לקמן דף יו"ד בד"ה ואיתקש ואי הוי אמר דפנימי נמי איתקש בהאי הקישא דמועדים שהוזכר בסדר קרבן מוספין דכתיב מלבד הטאת הכפורים כו' שפיר מצינו להקשות וליתלי תרווייהו אדפנימי, וכפרה אחת אתי למעוטי שלא נילף פנימי מהקישא דמועדים שיכפר אדר"ח ואדרגלים לר"י ולר"ש לכל חד כדאית ליה, משא"כ לאידך תירוצא דתו' הנ"ל דפנימי לא איתקש כלל בהאי הקישא ודאי מקשה הש"י שפיר דל"ל דכפרה אחת אתי שלא יכפר פנימי אדר"ח ואדרגלים, דמה"ת יכפר כיון דלא איתקש כלל, ואי דל"ת דחיצון יכפר אדר"ח ואדרגלים ודאי זה אין לו שחר לומר דרחמנא כתב' אחת מכפר בפנימי דלא איצטריך לפנימי כלל רק לחיצון אתי, א"ו דאתי להורות דפנימי לא יכפר אדחיצון, וממילא דחיצון מכפר אא"ב וי"ב ודאי מכה הקישא אמרי' כאלו כתב נמי בגופ' דחיצון וממעט מינה דחיצון לא יכפר אדר"ח ואדרגלים כך תורף כוונת מהרש"א, עפ"ז מיושב הכל דר"ת ס"ל דפנימי לא איתקוש בהאי הקישא כדמשמע בתוס' ד"ה ואיתקוש דר"ת תירין תירוצא אחר ולא ס"ל דפנימי איתקש, וע"כ אין סברא לומר דחיצון לא יכפר רק אדפנימי מכה קו' ש"י, וצ"ל אחת בשנה אתי דחיצון לא יכפר כלל אדפנימי אף כדרך אגב, אבל פ' הקו' ס"ל דפנימי נמי איתקש בהאי הקישא וכשיטת ר"ת דגם ר"י ור"ש אהקישא דמועדי' סמכי' ואיצטריך כפרה אחת של"ת דפנימי יכפר גם אדר"ח ואדרגלים ולעולם דחיצון לא יכפר רק אדפנימי, לכך פ' הקו' דמאחת בשנה דסיפא יליף, וכ"ת תינה לר"י דיליף מחטאת לה', משא"כ לר"ש לא ידעי' כלל דרגלי' מכפרים אא"ב וא"ב השת' דסד"א דחיצון יתלה נמי רק אדפנימי יהיה כך באמת י"ל לפי ס"ד דהשתא דרגלים מכפרים אא"ב וי"ב ואפ"ה איצטריך כפרה אחת דפנימי לא יכפר נמי אא"ב וי"ב והיינו כתי' תלמוד' אחת מכפר וכו' דאתי להורות דלא יכפר אדחיצון והוא א"ב וי"ב השתא נמי אתי להכי דהיינו שלא יכפר אדרגלים לכך איצטריך אחת בשנה דסיפא והשתא ע"כ רגלים מכפרים אא"ב וא"ב. ע"כ דרשתי בבהכ"נ

אך אכתי יש להקשות דל"מ הקישא דחיצון לפנימי קיימ' ע"מ שזה מכפר זה מכפר, ומיעוטא דוכפר אחת וא' בשנה לא אתי רק לענין י"ה ורגלים דלא יכפרו א' על חבירו

ולאפוקי מהקישא דמועדי', משא"כ חיצון ופנימי דהוי בכלל הקישא דמועדים והקישא דחיצון לפנימי לא ממעטי' וכמ"ש המהרש"א לקמן בדף ט' ע"ב בד"ה רב אשי לר"מ במיעוטא דעון ואותה כ"ש הכא בהנך מיעוטא דאחת וכמ"ש תוס' בד"ה כפרה אחת לענין חיצון ורגלים כן י"ל אף לענין פנימי ורגלים, אך בפשוטו לפמ"ש מיושב דלשיטת ר"ת פנימי לא איתקש בהאי הקישא, ולשיטת הקו' דפנימי איתקש מיותר אחת בשנה דסיפא דקרא, וע"כ אפנימי וחיצון קאי דלא יכפרו חד אאיודך, אך עדיין קשה לשיטת הקו' מכח הני תרי קושי' קו' חדא דהדרא לדוכתא וניכפר חיצון אדידיה ואדפנימי וכו' ואחת בשנה דסיפא לא אתי רק שלא יכפר גם חיצון רק אדפנימי, ואי מאחת בשנה קמא סד"א דלא קאי רק למיעוטא דרגלים לא יכפר אדפנימי, ואף את"ל דל"ל כך דא"כ פנימי לא אתי לכלל חטאת לכשיתדע? קודם חג הסוכות, ז"א דבאמת גם רגלים נמי רק תולין אדפנימי ושפיר אתי לכלל חטאת, וכן קשה איכא דלמא הנך תרי מיעוטי דאחת בשנה רק לפנימי ורגלים והיינו אחת בשנה קמא של"ת שרגלים יתלו רק אדפנימי ואחת בשנה דסיפא שלא יכפר גם אדפנימי, אמנם בפשוטו י"ל דל"ל כך כיון דאי לאו שום אחת בשנה לא דרישא ולא דסיפא ע"כ מכפרה אחת מכפר מוכח דרגלים לא מכפר לעיקר כפרתו דפנימי כיון דעל מיעוט דפנימי וחיצון לא קאי, דאדרבה מכח הקישא אמרינן דעל מה שזה מכפר זה מכפר, וא"כ ע"כ אחת בשנה דרישא לא אתי רק למעוטי דרגלים לא יכפרו נמי בדרך אגב אפנימי, וע"כ אחת בשנה אתי למעוטי אף דעיקר כפרתו לא הוי דפנימי וא"כ למאי אתי אחת בשנה דסיפא, וע"כ קאי עכ"פ דחיצון לא יכפר אדפנימי לעיקר כפרתו, א"כ עכ"פ נסתר היקש דפנימי וחיצון לומר על מה שזה מכפר זה מכפר, וכבר מוכח דאחת בשנה אתי למעוטי אף בדרך אגב ממילא ממועט דחיצון לא יכפר אדידיה ואדפנימי, אך אכתי לא יצאנו י"ח דאיכא למימר אי לאו שום אחת ה"א דפנימי וחיצון ורגלים הכל תולין רק אדפנימי וכפרה אחת מכפר אתי' להורות שלא יכפר פנימי גם אדר"ח דכתיב ביה בהדיא חטאת לה' והיינו א"ב וא"ב, ודאי לר"ש מיושב דל"ל כך מדכתיב אותה כנ"ל, משא"כ לר"י דלא דריש אותה, ולעולם דפנימי וחיצון ודרגלים הכל רק אדפנימי לכך איצטריך אחת בשנה דרישא דרגלים מכפרים כפרה אחרת, ולעולם דפנימי וחיצון יש להם כפרה אחת והיינו א"ב וא"ב, ולכך איצטריך אחת בשנה בתרא ולעולם דחיצון מכפר אדידיה ואדפנימי וגם רגלים מכפרים נמי אדפנימי ואדחיצון, אמנם י"ל דודאי עדיפא טפי לומר למילף רגלים מר"ח שלפניו, אף גם אית למילף שעיר ושעיר כל הרגלים לכד מעצרת א"כ עדיפא טפי למילף הקישא לר"ח ולא איצטריך אחת בשנה לזה, ולפ"ז נ"ל ליישב קו' תוס' בד"ה ואיתקש וע"ק אי פנימי נמי איתקש בהאי הקישא אמאי איצטריך לר"י חטאת לה' חטא שאינו מכיר בו אלא ה' הא איתקש ר"ח ורגלים לפנימי דמכפר אטומאת מקדש וקדשיו וליכא לאוקמא בהו אלא בא"ב וא"ב ע"ש, ולפי הנ"ל קו' חדא תי' לחברתה דאי לאו חטאת לה' ה"א דאחת בשנה קמא אתי' דרגלים לא יכפר אי"ב וא"ב רק אא"ב וא"כ עיקר כפרתו וקרא דכפרה אחת שלא יכפר פנימי אדר"ח ואדרגלים, וכ"ת לא לכתוב אחת בשנה דמכפרה אחת מכפר מוכח דרגלים ור"ח אין להם רק כפרת דפנימי, ז"א דמזה לא שמעינן רק חצי או ר"ח או רגלים, ובאמת לכך כתב רחמנא אחת בשנה קמא דמיניה מוכח תרווייהו, ואכתי סד"א דפנימי מכפר נמי אא"ב וא"ב לכך כתיב כפרה אחת מכפר, ואכתי סד"א דחיצון לא יכפר רק פנימי לכך איצטריך אחת בתרא ולכך היכא דעיקר כפרתם לא הוי דפנימי מכפר נמי אדפנימי בין חיצון בין רגלים לכך איצטריך חטאת לה' והשתא מוכח הכל כנ"ל, ומה"ט לא מקשה המקשן וליתלו תרווייהו אדפנימי ואחת בשנה קאי אפנימי וארגלים דלר"י לק"מ

דלסברת המק' דלא ידע מאחת בשנה דסיפא סד"א היכא דעיקר כפרתו לא הוי דפנימי לא ממועט מאחת בשנה ל"ל כך דא"כ יל"ל חטאת לה' כקו' תוס', ולא ה"מ להקשות רק לר"ש ורצה להקשות לכ"ע, ואלויבא דאמת גם לר"ש לק"מ כיון דכפרה אחת מכפרת וכו' למעוטי אדר"ח לא איצטריך דכבר ממועט מאותה וע"כ אפנימי ורגלים וע"כ לרגלים יש כפרה אחרת מלבד דפנימי, ולמאי איצטריך אחת בשנה קמא ע"כ או למעוטי שלא לתלות תרווייהו אדפנימי או דרגלים לא יכפר גם אדפנימי א"כ מאחת בשנה דסיפא ממועט הכל, אך אי קשיא דבקרא כפרה אחת מכפר וגו' הדרא לדוכתא, וניכפר פנימי אידידיה ואדחיצון, וקרא לא קאי רק למעוטי דפנימי לא יכפר נמי אדרגלים, ואפשר לומר דרשתו דנסתר הקישא לענין אחת בשנה, ה"ה לענין כפרה אחת, ויותר נ"ל לומר דהקו' לא ס"ל תי' תוס' בד"ה כפרה אחת רק קו' תוס' מיושב כפשוטו לשיטתו דאי לא דמשני התרצן א"ק וכפר אהרן וגו' כפרה אחת מכפר וגו' סד"א דא' בשנה קמא ארגלים וא' בשנה בתרא אפנימי וחיצון שלא יהיה לתרווייהו כפרה אחת והדרא לדוכתא ב' קושי' התלמודא וניכפר ומש"ה הוצרך לתרץ א"ק וכפר וגו' וגם א"ק אחת בשנה וגו' ובאמת מחד מיעוט ממועט תרווייהו או מכפרה אחת או מאחת בשנה מכח הקישא חיצון לפנימי, ומיושב ב' קושיות תוס' בד"ה כפרה אחת, והנה בס' פני מנורה מתרץ לר"ש קו' תוס' וליתלו תרווייהו אפנימי, והיינו דחיצון בא על טומאה שאירע בין זל"ז וטומאת פנימי היא טומאת קודש או מקדש כדכתיב וכפר על הקודש וגם מכפר את מקדש הקודש, וא"כ למאי דס"ד דגם לחיצון אין לו שום כפרה רק לתלות אדפנימי לחוד ודאי צריך ג"כ שיהי' בשניהם או שאכל את הקודש בטומאה או שנכנס למקדש בטומאה בין פנימי לחיצון כיון דעיקר הקו' מכח הקישא חיצון לפנימי לומר ע"מ שזה מכפר זה מכפר ודאי מכפר חיצון בכל חלקי צדדיו דפנימי, ובהיות כן איך אתה מוצא לר"ש טומאת קודש שאירע בין פנימי לחיצון ושתהא נקראת בת קרבן, דנימא דהחיצון יתלה עליו עד שיבא לכלל קרבן כמו בפנימי שהרי אם אכל קודש בהעלם ביה"כ אין כאן בר קרבן לר"ש דל"ל איסור כולל כדס"ל בשבועות דף כ"ד האוכל נבילה ביה"כ פטור וכן ל"ל איסור מוסיף כדאמרינן לדידיה בפ"ד אחים דף ל"ג ומתני' דכריתות פ"ג דתנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עליו ד' חטאות ואשם א' טמא שאכל חלב וכו' מן המוקדשין ביה"כ ומוקי דלא כר"ש דמפרש התם טעמא משום איסור כולל ואיסור מוסיף ור"ש ל"ל וא"כ היאך שייך כאן תלי' החיצון על אותה טומאה עד שיוודע לו אח"כ ויביא קרבנו ול"ל וכו' ואם דלא משכחת בטומאת קודש שאירע בין זה לזה שום [נדצ"ל שוב] אי אתה יכול לפרש דעל טומאת מקדש בין זה לזה בלחוד הוא דחיצון תולה דהא כבר הקדמנו דדומי' דפנימי ממש בעי' שתהא אותה הטומאה שייכ' בקודש וגם במקדש וגם שתהא בת קרבן וכו', ונתבאר דלר"ש אין סברא כלל לומר שיתלה החיצון על טומאה שאירע בין זה לזה כלבד כ"א דנימא דבא לכפר אידידיה ואגב יתלה גם אם אירע לו טומאה בין זה לזה ושייכא בקרבן וכגון טומאת מקדש, דהשתא לק"מ דהא דאינו בא בשביל זה לבד דנימא דדומי' דפנימי בכל צדדיו בעי' ולפיכך לא פריך הש"ס אלא כגון זה עכ"ל ע"ש, והנה הגם שבעל פני מנורה חושב קו' א' לתמיה עצומה ובאמת לא ידעתי מה זו תימה כיון דלר"ש אין אחע"א היינו דאיסור בתר' לא חל על איסורא קמא והאוכל נבילה ביה"כ פטור היינו מי"ה וחייב רק משום נבילה וע"ש פירש"י ותוס' בשבועות ולכל הפחות בנתבלה מעי"ה, וא"כ ה"ה הכא ודאי חייב משום טומאת קודש לר"ש ופטור מי"ה ושפיר שייך כפרת חיצון אף אטומאת קודש שאירע בין פנימי לחיצון, אמנם לע"ד יש להסביר באופן זה דודאי אי עיקר כפרת חיצון רק אטומאה שאירע בין פנימי לחיצון והיינו י"ב וא"כ לחוד

ודאי ע"כ קאי אכל מיני טומאות אף דנטמא בי"ה, והקודש כבר נקדש מקודם י"ה, ובסתם בהכי איירי דבוראי ט"מ מקודם יה"כ בודאי טרם שנכנס ליי"ה טבל לטומאתו, ועכ"פ איירי בודאי בכ"ע דאין סכרא לומר דכפרתו רק לחצאין ובכה"ג איסור יה"כ כבר חייל בין השמשות דיה"כ ושוב לא חייל עליה איסור ט"מ שאכל את הקודש וא"ש תי' של פני מנורה הנ"ל.

והשתא יובן דכך כוונת דוד אם תקום עלי מלחמה דע"כ לא דרשינן הוא דא"כ י"ה הוא למאי אתיא דליכא לאוקמי לחייב שתי' בשנג ועשה מלאכה בשבת וי"ה דע"כ אין שום איסור חע"א אפי' ע"י כולל ומוסיף לפי דק' וניכפר חיצון אדידיה ואדפנימי, ואי מדכתיב אחת בשנה דלמא לא אתי רק של"ת דחיצון מכפר נמי אדפנימי לחוד, אבל כשעיקר כפרת חיצון לא הוי דפנימי ליכא למעוטי מאחת בשנה וכקו' הקרבן אהרן, אע"כ דלא איצטריך אחת בשנה להכי דמס"ח ל"ל כך לפי דאין אחע"א וא"כ אי חיצון אין לו שום כפרה רק דפנימי ע"כ אף אטומאת קודש שאירע בין זה לזה קאי בכ"ע אף אי נטמאה בי"ה ולהכי לא איצטריך כיון דאבשר קודש כבר חל איסור דיה"כ ושוב לא חל איסור טמא שאכל את הקודש ואף לכשוודע פטור מקרבן עולה ויורד כנ"ל א"כ ע"כ אין שום אחע"א, ע"כ בא לתרץ בואת אני בופח אחת שאלתי היינו כשיטת הקו' דיש לי עוד אחת בשנה דסיפא דקרא דמיותר ע"כ דחיצון לא יכפר אדפנימי כלל אף אנב דידיה, רק ע"ז יש להקשות עדיין דאיצטריך תרי אחת בשנה חדא אדרגלים וחדא אדחיצון שלא יכפרו רק אדפנימי ולעולם כשעיקר כפרתו הוי כפרה אחרת מכפרי אדפנימי ואי מדכתיב כפרה אחת מכפר זה איצטריך שלא יכפר אדר"ח, ע"ז קאמר ואותה אבקש דס"ל לדוד כר"ש ולא איצטריך להכי וע"כ דקאי שלא יכפר אדרגלים, ומיותר עכ"פ אחת בשנה דסיפא וע"כ דחיצון לא יכפר אדידיה ואדפנימי ולעולם די"ה הוא אתי לחייב שתי' בשנג ועשה מלאכה בשבת וי"ה דאיסור חע"א, ושפיר אורי בר"ה דמר"ה זכה יהודה למלכות וישעי בר"ה דמיה' יש לי ראייה דחף מעון דבת שבע, ואי לאו דמסתפינא הוי מפרשי הא דאמר דוד מאת ה' כוונתו לתרץ בין לר"י בין לר"ש דלר' יהודה הדרא הקושיא לדוכתא לכן קאמר מאת ה' כוונתו חטאתי לה' דמיותר כקו' תוס' ע"כ דאחת בשנה קאי דחיצון לא יכפר אדידיה ואדפנימי, וזה לר' יהודה ולר"ש דלא ס"ל חטאת לה' קאמר ואותה אבקש ודוק כי קצרתי עד מאוד.

אברך על המוגמר אור לעש"ק פ' ויצא יעקב מ'כ'אר' ש'בע לפ"ק (תקמ"ב) לפ"ק ברמן
בהר"א ממיץ



רבי חנוך אנג'יל זלה"ה

מרבני ירושלים תוכב"א

הערות על פירושי התוספות על התורה

פ' שמות

דעת זקנים ב ג ולא יכלה עוד. פרש"י שמנו לה המצרים מיום שהחזירה והיא ילדתי לששה חדשים ויום אחד והם בדקו אחריו לסוף תשעה חדשים * וקשה מהא דאמרינן בסוטה דמנו לה מצרים מיומא דאהדרה ואיהי היא מעברא ביה תלת ירחי מעיקרא מכלל שנולד לתשעה חדשים, וי"ל וכו'. נ"ב ועיין מ"ש הרא"ם זלה"ה והחוקוני ז"ל ועיין להר"י תאומי צביה בחי' מהרש"א עה"ת מאח"א [מאתי חנוך אנג'יל]

מנחת יהודה ב ו תפתח ותראהו את הילד. פרש"י שראתה עמו שכינה ודרשינן הכי מדלא כתוב ותרא אלא ותראהו והוא שמו של הקב"ה*. נ"ב ועיין מ"ש ר' בחיי ז"ל ולע"ד [נראה] בזה האופן דהיינו ש[תי ראשי] תיבות ותפתח ותראה[ן הם] י"ב ועם הכולל י"ג... תיבות שראתה עמ[ו שכינה] ג"כ י"ב במ"ק, עוד שיוצא מתיבת ות... ותרא את השכינה וק"ל]

פ' וארא

דע"ו יב הן בני ישראל. וכו' אי נמי שמא משה לא היה יודע מה שאמר הכתוב מקוצר רוח * ושמעתי וכו'. נ"ב עיין להרא"ם.

מנח"י י ז ונהפכו לדם. פרש"י וכו' ומה שפי' רש"י כאן שתלקה יראתם תחלה קשיא לחזקוני שהרי בפרשת בא פירש רש"י עצמו גבי וכל בכור בהמה שהקב"ה נפרע מאומה ואח"כ נפרע מאלוהיה וצ"ע*. ועיין להר"י משביל לדוד שם מה שתי'.

מנח"י ח ו ויאמר למחר. כלומר למחר אשלחם, ומעם הנגינה מוכיח שיש פסק מן למתי ובין אעתיר וכו'*. נ"ב ועיין ג"כ להר"י חלקי אבנים.

מנח"י י ז ויהי לבנים. וכו' הואיל ואתא לידן נימא בהו מלתא שלכך ר' יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב לומר *על ידי משה דצ"ך על ידי אהרן עד"ש באח"ב על ידי הקב"ה. נ"ב ונר' [אה] דהוא ט"ם וצ"ל [על] ידי אהרן דצ"ך ע... עד"ש וכו' ודו[ק].

מנח"י ט י ד הנה אנכי שולח את כל מגפותי. פי' רש"י למדנו שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות, עכ"ל* גרסי' בכורות בשור"ק בוא"ו והיא מכת ברד וכו'. נ"ב [ועיין להר"י חל]קי אבנים מה שהביא [בשם] גאון א'.

דע"ז ט כט כצאתי את העיר. לכך הוצרך לצאת מן העיר וכו'. נ"ב ועיין ג"כ להר"י חלקי אבנים.

פ' בא

מנח"י י י ד ואחריו לא יהיה בן. וכו' וי"מ ואחריו לא יהיה בן בארץ מצרים ואותו שהיה בימי יואל שנ' כמוהו לא נהיה בארץ כנען היה*. נ"ב ועיין להר"י משביל לדוד.

דע"ז יב טז כל מלאכה. פרש"י אפי' על ידי אחרים וקשה להר' משה דכשבת אמרי' דאמירה לעכו"ם שבות מדרבנן והכא משמע דמן התורה*. נ"ב ועיין להר' משכיל לדוד. עפר יעקב יג ח ד"ה ועם זה היה מבאר וכו' וכמה קולמוסים נשתברו בחיתר קושיא זו* וכו'. נ"ב וזה אצלי כוונת דה"מ [דוד המלך] שאמר רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו בא'להים סלה ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי וכו' אני שכנתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני לא אירא מרכבות עם עם פסוק אחר אספרם מחול ירבון הקיצותי ועודי עמד. עפר יעקב שם ד"ה והנה* הרב אש דת וכו'. נ"ב עיין בע"ז להר' יד.... ד"ע"ב ולהר' דרכי...ב ע"ד.

פ' בשלח

דע"ז יד ב נכחו תחנו. תמה* להרב רבי יהודה היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון והא אמרינן אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי כצד ע"ז פלונית צ"ע. נ"ב שמעתי מפי מרן מ[לכא] מוהרי"ט א נר"ו דמאי קו' [דהא] אמרינן התם דהנ"מ ב... דאינה כתובה בתורה אב[ל...]. דכתובה בתורה שרי לומר[ר] המתן לי וכו' והניחה... ולע"ד נראה לתרץ דמ... הוא ז"ל...

דע"ז יז יד את זכר עמלק. זכר* זה המן ועמלק כמשמעו. נ"ב נ"ל פי' כך דוכר בגמט' [במ"ק י"א] ועם ג' אותיות גמט' י"ד והמן גמט' י"ד.

פ' יתרו

עפר יעקב יח א ד"ה וישמע יתרו וכו' והתשובה לזה כתב שם הרב שהקב"ה הוא מלכו של עולם וכ"ע דיליה הוא וא"כ כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו ובידו נפש כל חי יע"ש באורך* אשר זה אצלי כוונת דהע"ה שאמר כי לה' המלוכה ומושל בגוים וכו'. נ"ב וזה אצלי ג"כ כוונת דה"מ שאמר כי מלך כל הארץ א'להים וכו' מלך א'להים על גוים וק"ל, וזהו ג"כ כוונת הפ' (ירמיה יז) מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך.

דע"ז יח ט ויחד פרש"י נעשה כשרו חידודין חידודין וגו', ואמר רבינו תם דמצא סמך לדבר כפרש"י ולשישק עבד מצרי ירחע ויתן את בתו לירחע עבדו לאשה, חשיב י"ג מירחע עבד שישק עד אלישמע ודריש כפסוק זה ישמעאל בן נתניה בן אלישמע שהיה מן הנתינים* מכאן לגר שחזר לסורו עד יו"ד* דורות שהיה שופך דמים ועושה מעשה ארמי ושלשה דורות לא קא חשיב לפי שגר מצרי אינו גר עד שלשה דורות ומשם ואילך תמצא עשרה דורות. נ"ב ועיין לרד"ק בירמיה סי' מ"א (א) חשיב עד כ"ד דרי יעו"ש.

* בדפוס ישן י"ד

דע"ז יח ג ויהי ממחרת וכו' וקשיא דא"כ משמע בשעה שירד משה מן ההר דהיינו ביום הכפורים יצא לקראת חותנו ובאותה שעה ויקח יתרו עולה וזבחים ואכלו באותו יום הכפורים* והיאך אכלו והלא כבר נתנה התורה. נ"ב ועיין לרא"ם.

דע"ז יח יח גם אתה לרכות אהרן וחור, תימה שהרי חור נהרג במעשה העגל כדפרש"י בפרשת כי תשא גבי ויבן מזבח לפניו קרי ביה מזבח לפניו, וי"ל דהך דרשא אתיא כמאן

דאמר יתרו קודם מתן תורה היה דאכתי לא נהרג חור*. נ"ב ועיין לרא"ם ז"ל ולהר" שפתי חכמים שכתב דאף למ"ד אחר מתן תורה אתי שפיר דיש אנדה שאמרו שלא נהרג חור במעשה העגל. יעו"ש.

מנח"י יט יג כי סקול יסקל, וכו' בסופו נ"ב ועיין לרא"ם ז"ל.

פ' משפטים

מנח"י כא יג והאלהים אנה לידו וכו' עוד פרש"י כאן נמצא זה שהרג שונג נולה וכו' ואין לומר שחייב ב' גליות דהא גברא קטילא קטל, *כפ"ח. נ"ב ועיין להר" שפתי חכמים מ"ש ועיין להר" קרבן חגיגה דנ"ו ע"ב ועיין להר" ח' אגרות מ"ש.

דע"ז כא לג ונפל שמה שור, פרש"י וכו' וי"ל דמיירי בעבד כנעני של ישראל שלא מל ולא טבל דשרי בהנאה כדאמרינן בירושלמי אקשיא אחריתי תפתר בנוי מת ומעמא דמת אסור בהנאה משום דילפינן מעגלה ערופה דכתיב וערפו שם וכתיב ותמת שם מרים כעי דומיא דמרים שהיתה ישראלית* לאפוקי עכו"ם. נ"ב ועיין להר" מ"ל בפ"ד מה' אבל הכ"א.

דע"ז כב טז כמהר התולדות, אמ"ר יהודה חסיד מכאן רמז לכתולה בתוכה מאתים דכתיב כמה"ר התולדות חסר והוא נומריקון כמה מהר התולדות מאתים, והר"ם* משה אמר כי כמהר עולה מאתים זוו יתר אחד ויש אם למקרא. נ"ב ופי' הר' פני דוד ז"ל דפי' שצ"ל כך כמהר עולה ר' זווים יתר אחד ויש אם למקרא [כי] כמהר עולה ע"א..מנין זווים והר' מאתים ואע"פ שלא יש ו' בתי[בת] כמהר מ"מ יש אם למקרא וקרי לה היא בוא"ו.

פ' תצוה

דע"ז כח י בתולדותם פרש"י בסדר, אודם לראובן פמדה לשמעון וכן לכלם, ואין זה נראה לרבינו תם שהרי לסדר לידתן לא יהיה לשם דן כי דן הוא בן חמישי ליעקב, ובספר יהושע ויקראו שם העיר לשם על שם דן אביהם וכו'*. נ"ב ועיין ג"כ להרא"ם ז"ל מ"ש.

פ' כי תשא

דע"ז ל יג מחצית השקל וכו' ואיתא* בזכחים פרק רבי ישמעאל וכו'. נ"ב והוא טעות וצ"ל ואיתא בפר"א פ' מ"ח שם כתוב כן ועיין ג"כ להר' מגן אברהם בס' תע"ג סקכ"ח. מאח"א ס"ט [מאתי חנוך אנג'יל]



רבי אברהם קליינפלאטין זצ"ל

אב"ד פלאוונא והגליל

הגאון החסיד רבי אברהם בן הג"מ רבי צבי הירש זצ"ל קליינפלאטין זצ"ל, היה מפורסם בגאונותו וצדקותו והיה נערץ על גדולי וצדיקי דורו, היה אב"ד בק"ק פלאוונא הסמוכה לרדאמסק והגליל וק"ק גידזעל, הרביץ תורה לתלמידיו בבית מדרשו, מגדולי תלמידיו היה הגה"ק רבי יחזקאל זצוק"ל מרדאמסק בעל "כנסת יחזקאל" זיע"א.

הסתופף בצילו של הגה"ק בעל "חסד לאברהם" מרדאמסק זיע"א שכיבדו והעריצו מאוד, עדברי תלמידו ה"כנסת יחזקאל" בהסכמתו לספרו "צלוחת דאברהם" על הלכות מליחה: "... מצאתי חוב לי להגיד לאדם ישרו שלמדתי אצלו בביתו והמחבר בה"ל היה חביב מאוד אצל כ"ק אאמו"ר זצלה"ה בעהמ"ח חסד לאברהם... כי הוא ירא שמים מרבים מלבד גודל חריפותו ובקיאותו ויראתו היה קודם לחכמתו...". הגה"ק רבי יחיאל מאיר מאוסטרובצא זיע"א כותב: "... כי זה המחבר היה מפורסם לגדול בתורה ובחסידות...". וכן כותבים עליו בהערצה כל גאוני וצדיקי פולין והסביבה בהסכמותיהם.

חתנו רבי ישכר דובעריש הלוי מפלאוונא זצ"ל כותב בהקדמה ל"צלוחת דאברהם" עה"ת: "... שידוע לכל כי כל מעשיו היו לשם שמים והיה חביב מאוד אצל צדיקי הדור בפרט אצל אדמו"ר קה"ק מרדאמסק בעהמ"ח ספר חסד לאברהם כידוע לכל אנ"ש, ולבו היה בוער תמיד ביראת ה' כל היום כאשר בעיני ראיתי כי הייתי בביתו כמה שנים ואין להעלות על הכתב את גודל התלהבות ביום ש"ק אשר ראיתי בעיני אצלו כי ממש כל הלילה ויום היה מזמר ומרקד בשירות ותשבחות בשמחה רבה...".

נלב"ע בשנת תרס"ה לערך, והשאיר אחריו בניו הגאונים רבי שמעון מרדכי ממאנאטוב, ורבי יוסף ישכר בער ממינעחאו, רבי אלעזר משדה חדש, רבי שלמה זלמן מפאביאניץ, רבי ישראל שמחה מטשענסטחוב, וחתניו רבי ישכר דובעריש הלוי ממלא מקומו בפלאוונא והגליל, ורבי ישעיה ראזענצווייג זכר כולם לברכה.

חיבר ספר "צלוחת דאברהם" על הלכות מליחה ביו"ד, וספר בשם זה על התורה, שנדפסו ע"י בניו הגאונים בשנת תרע"א, כאשר מדגישים בהקדמה את גודל תשוקתו שידפיסו את חיבוריו, וגם לפני הסתלקותו לשמי מרום ביקש מאוד מבנו שיוציא את ספריו לאור ויהיה לו נייחא בזה.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 778 נמצא חיבורו על הלכות מליחה וחלק מחיבורו עה"ת עד אמצע פרשת תרומה, אמנם החיבור מהלכות מליחה הוא מהדורא ראשונה שלו, וכמובן שבהדפסה השתמשו במהדורא אחרונה שלו. גם כאן נמצא כאן היה שני דפים קיצור הלכות מליחה שעדיין לא ראה אור הדפוס ועתה מתפרסם הוא לראשונה. (ההערות והמ"מ אחרי כל סעיף כתב הוא עצמו).

גם נמצא באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 776 חידושי סוגיות ממנו שנרשמו ע"י תלמידו הב' מאיר גליקסמאן מש"ח (משדה חדש) ונרשמו בפנקס הלז כמה וכמה שמות מתלמידיו וביניהם: "יחזקאל בהרב הצה"ק שליט"א מרדאמסק", והוא בעל כנסת יחזקאל בתקופת בחרותו בעת למדו אצלו גפ"ת, ועוד חזון למועד.

קיצור הלכות מליחה

סימן א' דין הדחת הבשר קודם המליחה

(א) צריך להדיח הבשר קודם מליחה עד שיצאו המים בלא מראית דם, לכתחילה יזהר לשרותו חצי שעה ולהדיח היטב כמו השרייה ובדיעבד שהדיחו היטב סגי ליה וא"צ לחזור ולשרותו.

(א) ש"ך סי' י' סק"כ בשם הרשב"א והר"ן הובא בספר ח"ד.

(ב) ולצורך גדול שאין לו פנאי לשרות חצי שעה ידיחנה היטב במים וישפשף היטב ויחזור וידיח במים שניים עד שתשאר המים לבן.

(ב) ש"ת לר"י הובא בספר ח"א.

(ג) ואף ששורה חצי שעה מ"מ לכתחילה יזהיר לבני ביתו לשפשף אותו היטב כי לפעמים הדם שנרבק ונתייבש על פניו אינו הולך אף ע"י שרייה.

(ג) כן כתב ביד אפרים ופמ"ג.

(ד) במקומות הקרים ובזמן הקור הגדול ישימו המים באור עד שתפג צינתן ואח"כ ידיחו בו הבשר.

(ד) בס"ה וכתב הטעם משום דאל"כ אדרבה ע"י הקור המים מטרשי להבשר.

(ה) אם נשרה בכלי במים וחצי חתיכה היה למעלה מהמים מדיח רק הצד שהיה למעלה מן המים ואין צריך שרייה.

(ה) הפמ"ג בפתיחה כתב דלהטעם כדי לרכך שרי משום שהמים נכנסין בבשר ונתרכך כל החתיכה וא"כ ממילא דסגי להדיח רק הצד שהיה למעלה דהא לאינך טעמי אין צריך שרייה חצי שעה ועיין בפתחי תשובה.

בשר ששרה במים מע"ל קודם המליחה אם יש ס' במים נגד החתיכה מותר החתיכה לצלי עכ"פ, ואם אין ס' במים אסור החתיכה אפילו לצלי אפילו אינו מלוכלך בדמים. (סעיף טו).

(ו) אבל כבד שנכבש במים מע"ל מותר.

(ו) בתשובת צ"צ סי' קכ"א והמ"י כלל קכ"ד כתבו לאסור גם בכבד אך הכו"פ מתיר מטעם ס"ס שמא כבוש כשלוך ואת"ל דהוי כשלוך שמא הלכה כמאן דמתיר אפי' בשלוך.

(ז) הא דכתבנו דהבשר נאסר בכבוש הוא דוקא בנשתהא במים אחרים מע"ל אבל אם שפכו המים תוך מע"ל ונתנו מים אחר אף שע"י צירוף שהא מע"ל מ"מ מותר בה"מ.

(ז) כ"כ במ"י שם להתיר סתם אך הפמ"ג סי' ק"ה הביא דבריו וכתב דאין ראוי להתיר רק בה"מ ע"ש.

(ח) היכא דנמצא בשר במים ונסתפק לן אם נכבש מע"ל (ח) נראה דהבשר מותר לצלי עכ"פ אף שאין במים ס' כנגדו.

(ח) הפמ"ג סי' ע"ג כתב דבבשר ספק כבוש אסור דדם היוצא ע"י כבישה הוא ד"ת ע"ש אך לצלי יש להתיר דהא אף בודאי כבוש הרבה מתירין לצלי, וכעין שכתב הפ"מ סי' ס"ט ס"ק ס' בנכבש במים שנקרשו להתיר לצלי מה"ט ע"ש ועיין בטו"ז וכו"פ סי' ק"ה סעיף א' בספק כבוש.

(ט) בשר שהדיחו במים ונקרש אם מונח כך ג' ימים אין להתירו לבישול רק לצלי, ואם מע"ל יש להתירו גם לבישול, אך למעשה אין להתיר רק לצלי, ואם אירע כך בדבר שאין ראוי לצלייה כגון בשומן וכדומה יש להתירו לבישול אם לא היה מונח רק מע"ל ע.

(ט) כ"כ הפמ"ג בשפתי דעת ס"ק ס' דמן הדין יש להתירו אף לבישול רק למעשה אין להתיר רק לצלי ע"ש וממילא דאם אירע כן בדבר דיפסיד בצלייה בודאי דיש להתיר לבשל לכתחילה.

(י) המנהג שלא להשתמש בדברים אחרים בכלי ששורין בו הבשר ובדיעבד שרי אף ברותח אם הדיחו קודם.

(י) ש"ך וטו"ז.

(יא) אם נשתהא הבשר בשרייתו מעל"ע גם הכלי אסור אבל פחות מן מעל"ע אין להקפיד.
(יא) רמ"א סעיף א'.

(יב) אם שהה בו מי הדחה לחוד אין איסור כיון שהוא מעורב במים, מיהו אם אין ס' כנגד הדם אין להתייר רק בה"מ.
(יב) כ"כ הבל"י בשם ש"י.

(יג) ואף במקום שנאסר הכלי מותר לחזור ולשרות בו אך אסור לשרות בו מעל"ע בשר שנמלח כבר והודח ואף בדיעבד אסור.

(יג) ובש"ך כתב הטעם משום דהבשר שני אינו שורה מע"ל ואינו בולע, אך כתב דבדיעבד כשר אף אם שהה מעל"ע בשר שנמלח כבר והודח מטעם דהוי נ"ט לפגם אך הפר"ח חולק עליו וכתב דאסור משום דהכבישה [ב] בסוף המעל"ע]. ועיין פמ"ג ס"ק י'.

(יד) והא דאסור זה דוקא אם קודם שהוסר האיסור הניח ההיתר הא אם נשתהה קצת מותר.
(יד) כ"כ הפמ"ג שם והוא פשוט דכיון דנשתהה קצת הוי נט"ל.

(טו) אם אירע כן בכלי מתכות או אף בכלי עץ אך שיש ספק אם שהה מעל"ע מותר.
(טו) טעם דין [זה] כיון דבכלי מתכות יש מחלוקת אי בולע בכבוש עיין פמ"ג ריש סי' ק"ה א"כ יש לסמוך בזה על הש[יטה שמתירים] וטעם זה הוא ג"כ בספק כבוש בכלי עץ.

(טז) גם בנשרה הכבד מעל"ע שכתבנו לעיל דהכבד מותר, אמנם הכלי שבו נכבשה יש לאסור אם אין ס' במים נגד כל הכבד.
(טז) עיין בסי' ע"ג סעיף א' ובפתחי תשובה סעיף ה' מ"ש בשם שו"ת מעיל צדקה ע"ש.

(יז) בשר שמלא קרח והדיחוחו כך, אחר שנפשר צריך להדיח ובדיעבד יש להקל אף שלא הודח אחר ההפשר.
(יז) כ"כ הפמ"ג בשפתי דעת ס"ק י"א דלכתחילה צריך להדיח לפי הטעם דלרכך ובדיעבד מותר ע"ש.

(יח) אסור להדיח הבשר ביום ב' שחל בשבת, אבל מותר להדיח ביום ג' שחל ביו"ט.
(יח) כ"כ במג"א סי' שכ"א ס"ק ז' דאסור להדיח ביום ג' שחל בשבת ועיין בנו"ב מהד"ת סי' צ"ב מה שכתב בכוונת המג"א והעלה שם דמותר להדיח ביום ג' שחל ביו"ט עיי"ש.

(יט) אם חל יו"ט במ"ש דיש ג"י או ביום הו' ואם ישרה קודם יו"ט לא ימצא קונים לאחר יו"ט אז ישרה קודם שבת או קודם יו"ט קודם הלילה ויניחנו במים עד שעה בלילה ויטלנו, ולמ"ש או יו"ט בלילה מיד ישרנו קודם כלות ג"י.
(יט) כ"כ בבל"י הובא בשפתי דעת סי' ס"ט ס"ק נ"ג ע"ש.

(ך) אם לאחר הדחה חתך החתיכה לשנים או שהסיר מלפי הרגלים צריך לחזור ולהדיחו, ואין צריך שרייה, ואם קרע ביד אף הדחה אין צריך*.

(ך) כ"כ בחו"ד ס"ק ד' והטעם דכיון שכבר נתרכך הבשר ואין הטעם רק משום דם בעין ולכן סגי בהדחה ע"ש.
*כ"כ הש"ך ס"ק ג' ועיין בחו"ד שם.

(בא) אם חתך אחר הרחה לשנים ולא הדיח אותו אחר שחתך מותר בדיעבד היכא דאיכא ה"מ. וכן הדין* בחתיכה שלא הודחה כ"א מצד אחד ואם חתך רק קצת מותר אפילו בלא ה"מ. (כא) כ"כ בשפתי דעת ס"ק ג'. *כ"ז ג"כ בשפתי דעת שם עיי"ש באריכות.

(כב) ואם אכל חתול מהחתיכה צ"ע אם צריך להדיח במקום אכילה. (כב) בחוות דעת ס"ק ג' העלה כן בצ"ע.

(כג) לאחר הרחה ימתין מעט שיטפמפו המים קודם שימלחנו שלא ימס המלח מן המים ולא יוציא דם, ובדיעבד אף אם נתייבש מאוד אחר הרחה מותר אף באין ה"מ. (כג) ברמ"א ופמ"ג במ"ז שם ועיין ח"ד שם.

סימן ב' דיני מליחת הבשר

(א) לא ימלח במלח דקה כקמח, ולא במלח גסה ביותר, ואם אין לו מלח אחר רק מלח דק כקמח מותר למלוח בו. רק דבזה צריך* לפזר עליו עד שיהיה עב קצת. (א) מחבר ורמ"א סעיף ג'. *כ"כ בפ"ת בשם ספר חמודי דניאל.

(ב) נכון לזוהר שלא ליתן הבשר על כלי שאינו מיוחד לכך, וה"ה שלא ליתן מלח על מקום המיוחד לתת שם בשר. (ב) כ"כ הטו"ז ס"ק י"ב בשם מהרש"ל.

(ג) ובדיעבד אם נתן הבשר ונמצא קצת מלח עליו אם הדף חלק ברהיטני מותר, אבל אם אינו חלק דיש בו משום מולח בכשא"מ אז אם נראה ציר אסור אבל אם לא נראה ציר מותר. (ג) כ"כ בחו"ד שם דאם אין בו חשש משום מולח בכשא"מ רק משום מולח בלא הדחה מותר דוודאי איכא ס' אבל כשיש בו חשש משום מולח בכשא"מ אז תלוי אם נראה ציר בכלי עיי"ש ועיין פ"מ במ"ז שם.

(ד) אם מלח ולא הדיח תחילה אסור ואפילו לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי, ואפילו גם לא שהה במלחו שיעור מליחה אפ"ה אסור. (ד) כ"כ הטו"ז ס"ק ח' ופמ"ג שם דאפי' תרתי למעליותא נמי אסור.

(ה) והא דאסור אפילו לא שהה שיעור מליחה היינו דוקא בבישול אבל לצלי מותר בלא שהה, אבל בשהה אפילו לא נמלח רק מעט אפ"ה אסור גם לצלי. (ה) כן פסק הש"ך ס"ק י"ג והפמ"ג העלה בצ"ע אך בחו"ד הביא דברי הש"ך לפסק הלכה וכן פסק בבלי ע"ש.

(ו) וכל זה דוקא היכא דליכא הפסד מרובה, אבל במקום ה"מ מותר אפילו בבישול אפילו שהה וגם נמלח במליחה לקדירה. וה"ה בע"ש הדין כן*. רק דצריך הדחה ומליחה שנית ועכ"פ בהדחה מועטת סגי להעביר הרב**.

(ו) כ"כ הטו"ז ס"ק ט' ובמ"ז שם. *במ"ז שם בשם המ"י ועיין בבלי. **כ"כ בחו"ד ופ"מ במ"ז שם.

(ז) והיכא דלא הודח רק מעט קודם שמלחו מותר אף שלא נתבשל וא"צ לחזור ולהדיחו ולמלחו וה"ה היכא דידעינן דיש ס' בחתיכה נגד דם שעליו נמי מותר. רק דבזה צריך עכ"פ הדחה ומליחה שנית.

(ז) כ"כ בחו"ד ופמ"ג שם עיי"ש.

(ח) ואם נמלח חתיכה בלא הדחה עם שאר חתיכות, שאר חתיכות [מו]תרת והיא אסורה.
(ח) רמ"א שם.

(ט) [בשר] שנקרש אסור למלחו עד שירכך אותו כבתחילה, ואם נקרש... שיעור מליחה טוב למלחו פ"ש אחר שנפשר, ואם שהה [אח]ר ההפשר שיעור מליחה כשר בדיעבד.
(ט) כ"כ הש"ך ס"ק י"א בשם יש"ש.

(י) צריך לפזר עליו מלח שלא ישאר בו מקום בלי מלח, וימלח עד שלא יהי' ראוי לאכול עם אותו המלח. ובדיעבד* מותר אפילו לא נמלח בכ"מ.
(י) מחבר סעיף ד'. *ש"ך וטו"ז ופמ"ג שם.

(יא) צריך למלוח משני צדדים, ואם לא נמלחה אלא מצד אחד או אם כבר נתבשל אין להתיר רק בה"מ, אבל אם לא נתבשל עדיין אז הדין כך דהיכא דלא הודח עדיין א"צ רק למלוח מצד השני ומועיל אפילו לאחר י"ב שעות, ואם כבר הודח צריך לחזור ולמלחו משני צדדים.
(יא) כ"כ הטו"ז שם הובא בחו"ד וביאר כן דבריו דבהודח צריך לחזור ולמלחו משני צדדים וכן כתב הפמ"ג במ"ז שם ועיין בבבלי"י דהסכים נמי לדברי הטו"ז ע"ש.

(יב) אין חילוק בין אם היה צד שנמלח למעלה או למטה לעולם מותר לעת הצורך אם כבר נתבשל.

(יב) בבבלי"י הביא בשם פ"י דאם הונח על אותו צד שמלחוהו אף לעת הצורך [אסור] אך בשפתי דעת דחה דבריו ונסתפק בזה, ועיין פ"ת שהביא בשם שו"ת ר' משולם דאין חילוק דלעולם המלח מוצץ הדם ומושכו בין מלמטה למעלה ובין מלמעלה למטה.

(יג) עופות ושאר דברים החלולים צריך למלוח מבחוץ ומבפנים. ויקרע* מצד אחד כולו או רובו כדי שיהיו יכולין למלוח יפה מבפנים, ובדיעבד שנמלח רק מבחוץ הדין כמו בחתיכה שלא נמלח רק מצד אחד המבואר לעיל.

(יג) מחבר סעיף ד' ועיין בחוות דעת הטעם דכיון שצריך לפותחן כדי להוציא הבני מעיים והחלל מגולה לאויר, אבל דבר שיש לו חלל ואין מגולה לאויר הוא כחתיכה עבה. *כ"כ הבל"י אות כ"ו הובא בפמ"ג ס"ק ט"ו ע"ש.

(יד) אם הופרד העור מהעוף ע"י נפיחה ומלחו ע"ג העור אף בדיעבד אסור. וכן אם נמלח* צלע אחת בפנים ומבחוץ וצלע השני לא נמלח כלל אף בדיעבד אסור.

(יד) פ"ח הובא בחו"ד ופמ"ג במ"ז ס"ק י"ג. *בחו"ד שם הטעם כיון דהצלע השני לא נמלח כלל לא היה כחתיכה שנמלחה מצד אחד ואף בדיעבד אסור ועיין פ"מ ס"ק הנ"ל.

(טו) אם נמלח עם התרנגולת קורקבן או איזה מן הדקין שלא נפתחה ונתבשל כך אסור, אך במקום הפסד או לכבוד אורחים וכדומה יש להתיר.

(טו) כ"כ המ"י כלל ט' ס"ק ט' ועיין בחו"ד בחידושים ס"ק י"ח ופמ"ג במ"ז ס"ק י"ג דהעלו דלדינא צ"ע אך בספר לבושי שרד בחידושי דינים לה' מליחה כתב להתיר במקום הפסד או אורחים ע"ש.

(טז) אחר ששהה שיעור מליחה אם חתך מהחתיכה אין צריך לחזור ולמלוח מקום החתך, אבל תוך שיעור מליחה צריך לחזור ולהדחתו שם היטב ולחזור ולמלחו.

(טז) מחבר סעיף ד' וש"ך שם ס"ק כ"ד.

(יז) שיעור שהייה במלח המנהג להשהות במליחה שיעור שעה ואין לשנות, אבל לצורך שבת או לכבוד אורחים. ואפשר* גם כשהוא על הדרך ואין ממתנין עליו או שהוא שעת הרחק א"צ לשהותו במלח רק כשיעור מיל וכן בדיעבד נמי מותר לאחר שיעור מיל.

(יז) מחבר ורמ"א סעיף ו'. *כ"כ בספר ח"א ע"ש.

(יח) הא דכתבנו דמותר בדיעבד היינו שהודח ונתבשל אבל כשלא נתבשל עדיין צריך למלחו מחדש ולהשהותו שיעור שעה. אך* אין למלחו עם בשר אחר רק שימלחנו בפ"ע. ובדיעבד** אם נמלח [עם] בשר אחר נ"ל דמותר עכ"פ בהפ"מ.

(יח) כ"כ הש"ך שם ועיין פ"מ שם הטעם דמ"מ אי פלט כל דמו ש"ד ואי לא הרי עדיין לא נסתמו נקבי הפליטה כ"ז שיש בתוכו דם. *כ"כ הפמ"ג שם וז"ל ומיהו אין למלחו עם בשר אחר דהלכה דשיעור מיל פולט כ"ד ונבלע ואינו יוצא כיון דהודח ואין לעשות ס"ס דילמא הלכה תוך שיעור אינו פולט ושמא לא נסתמין נקבי הפליטה דדבר זה במחלוקת אי נסתמין מ"מ זה לא הוי ספק דתוך שיעור מיל פולט כ"ד דאנו תופסין זה לעיקר עכ"ל. **הטעם דהא בתשובת צ"צ ומ"ב ומנ"י חולקין על זה וס"ל דהדחה אינו סותם נקבי הפליטה ומתירין אפי' בהפסד מועט הובא דבריהם בבל"י סי' ע' ס"ק כ"א, ואף דלא קי"ל כן, מ"מ בהפ"מ ובפרט בכאן דלא שהה רק ש[יעור] מיל בוודאי דמותר עכ"פ בהפ"מ.

(יט) הא דאמרינן דאם רק הודח ולא נתבשל עדיין צריך למלחו מחדש זה דוקא בלא שהה רק שיעור מיל, אבל אם שהה יותר מחצי שעה אף שלא נתבשל עדיין א"צ להפסיד מלח ולמלחו שנית.

(יט) כ"כ בדגול מרבבה עיי"ש.

(ך) היכא דהודח ולא נתבשל ונסתפק לן אם שהה שיעור מיל במלחו, נראה לי דמותר גם לכתחילה למלחו עם בשר אחר.

(ך) טעם דין זה פשוט דבזה שפיר הוי ס"ס שמא שהה שיעור מיל ואפילו שהה שמא לא נסתמין נקבי הפליטה דזה הוי ספק גמור כמ"ש הפ"מ הנ"ל.

(כא) וכן הדין בחתיכה שלא נמלחה רק מצד אחד ולאחר ששהה שיעור חזר ומלח מצד השני והודח ונתבשל ונסתפק אם שהה שיעור מיל במליחת צד השני נמי מותר אפילו ליכא הפ"מ.

(כא) טעם דין זה אף דוודאי היכא דמסופק אם שהה שיעור מיל בוודאי אסור אפילו בדיעבד והטו"ז ס"ק כ"ד לא התיר רק בשכחה אם מלחה משום דסירכי' נקיט ואתאי, גם דרוב מולחין מקודם וזה לא שייך במסופק אם שהה שיעור מליחה, מ"מ בנד"ד הוי ס"ס גמור דשמא כדעת המחבר דמצד אחד פולט כל הדם, ושמא שהה שיעור מליחה בצד השני ומותר אפילו באין ה"מ וכעין מ"ש הטו"ז ס"ק ט"ו וכמ"ש ה[פמ"ג] בביאור דבריו.

(כב) שיעור מיל י"א שהוא י"ח מינוטין וי"א שהוא כ"ד מינוטין וראוי להחמיר.

(כב) כ"כ בספר ח"א ע"ש.

(כג) אשה ששכחה אם מלחה ובישלה אסור אך בה"מ וע"ש יש לצדד ולהתיר.

(כג) הטו"ז ס"ק כ"ד כתב להתיר מטעם וגילות דמסתמא מלחה, ועוד דרוב מולחין תחילה הביאותיו לעיל ס"ק כ"א, אך הש"ך בנקה"כ חולק ואוסר וגם בבל"י ס"ק א' כתב לאסור, אך הפמ"ג במ"ז ס"ק כ"ד כתב דבה"מ וע"ש יש לצדד ולהתיר ע"ש.

(כד) היכא דהודח ונתבשל ומסופק אם שהה במלחו שיעור מליחה נ"ל דאסור אפילו בה"מ וע"ש.

(כד) הוא פשוט דבזה לא שייך הטעם של הטו"ז הנ"ל וכבר כתבתי כן בס"ק כ"א.

(בה) אחד ששלח לחבירו בשר על שבת, ובשבת נסתפק אי מלח אותו ששלח לו הבשר אסור לאכול בלי שאלה לחבירו.

(כה) עיין בפמ"ג במ"ז ס"ק כ"ד דהעלה בצ"ע דגם הטו"ז לא התיר אלא מטעם דרוב מולחין תחילה וזה לא שייך כאן עיי"ש.

(כו) אשה שמצאה חלב ובשר מונחים ביחד וא"י אם נמלחו ביחד מותר בהפ"מ ע"י קליפה.

(כז) כ"כ הכר"ו וגם הפ"מ בשפתי דעת ס"ק מ"ג כתב דהמיקל בהפ"מ לא הפסיד ע"ש ועיין בחו"ד בחידושים ס"ק ל"ו ועיין פמ"ג סי' ק"ה ס"ק ל"ד.

(כז) אבל בחלב ושומן או בשר שמן [אם יודע] בבירור שהיה רוב בהיתר מותר ואם לאו אסור.

(כז) כ"כ בתשובת צ"צ הובא בשפתי דעת ס"ק הנ"ל, ומטעם דבשומן או בבשר שמן דהוי מב"מ דאם יודע בבירור שהי' רוב בהיתר וא"כ מה"ת בטל ברוב, וכיון שמסופק שמא לא נמלחו יחד הוי ספק דרבנן ומותר אפילו באין ה"מ אבל כשמסופק גם אם הי' רוב הוי ספיקא דאורייתא ואסור.

(כח) בשר מלוח שנפל לתוך המים ששרו בו הבשר קודם מליחה ואין ס' במים נגד הדם, או אם הוא תוך שיעור מליחתו מותר דווקא ע"י מליחה שנית, ואפילו נפל הבשר עד שולי הניגית שהמים בתוכו ג"כ מותר ע"י מליחה שנית, ומותר למלחו גם עם בשר אחר, ואם הוי לאחר שיעור מליחה מדינא מותר אף שלא ע"י מליחה שנית ומי שלבו נקפו בזה עכ"פ יתיר ע"י מליחה שנית.

(כח) כ"כ בתשובת נו"ב מהד"ת סי' מ"א באריכות דבתוך שיעור מליחה מותר ע"י מליחה שנית, ואין בו חשש משום מולח בכשא"מ משום שהמים מבטלין כח המלח ולאחר שיעור מליחה א"צ לחזור ולמלחו רק למי שלבו נקפו ואף דאח"כ נסתם נקבי הפליטה מ"מ זה אינו מוסכם אליבא דכ"ע, רק שיהיה ולא ימלחנו עם שאר בשר ע"ש באריכות.

(כט) לכתחילה יש לזהר שלא להשהות במלחו לאחר פלימת כל צירו דהיינו י"ב שעות ובדיעבד מותר.

(כט) מחבר סי' ע' סעיף ה'.

(ל) וכן בשר שנמלח בער"ש ונשכח במלחו ונזכר בשבת דאסור להדיחה ה"ל כדיעבד ומותר למוצאי שבת.

(ל) כ"כ בלחם הפנים הובא בבבלי ע"ש.

(לא) אם גירר מלח בסכין של חלב או בסכין של איסור ומלח במלח זה בשר אסור הבשר, אך בהפ"מ וער"ש יש להתיר בסכין של חלב אבל בסכין של איסור אף בה"מ וער"ש אין להתיר.

(לא) כ"כ בפמ"ג במ"ז סי' ס"ט ס"ק כ"א בעובדא שחתך בסכין חלב מלח קשה שקורין טאלפין ולא היה ס' נגד הלהב של הסכין ולא התיר רק בה"מ וער"ש, משום דהוי דוחקא וד"ח ומבליע וע"י מליחה נבלע חלב בבשר רק כיון די"א דד"ח לא הוי כ"א קורט וגם יש דיעות דיש ס' בחתיכה נגד המלח שעליו וגם הוי נ"ט בר נ"ט ואב"י מש"ה מותר בה"מ וער"ש ובסכין איסור דלא הוי נ"ט בר נ"ט אין להתיר עיי"ש ובוודאי דאין לחלק בין חתך למגרר, והא דכתב הש"ך סי' ס"ד ס"ק י"ד דבמגרר אין בו דוחקא דסכין היינו דבמה שמגרר את החלב אין בו דוחקא דסכינא בבשר עיי"ש אבל הכא דמגרר את המלח גופה וודאי דהוי דוחקא דסכינא ממש וזה פשוט.

(לב) המלח שמלחו בו פעם אחת אסור למלוח בו פעם שנית, אבל בדיעבד אם כבר נתבשל מותר, ואם עדיין לא נתבשל ידיחנו ויחזור וימלחנו. וכ"ש* שאסור לאכול אפילו אחר שנתייבש היטב. אך צריך לזוהר** למולחו בפ"ע ושלא ימלחנו עם בשר אחר.

(לב) ש"ך סי' ס"ט ס"ק מ'. *ש"ך ס"ק מ"א עיי"ש. **כ"כ הפרמ"ג בשפתי דעת ס"ק מ' מטעם דשמא יצא כל הדם ונסתם נקבי הפליטה וכמו בהודח אחר שיעור מיל עיי"ש.

(לג) יש לזוהר שלא למלוח הבשר רק ע"י ישראלית ולא ע"י שפחה גוית.

(לג) כ"כ בספר בל"י בשם הסמ"ע בקונטרס שלו עיי"ש ס"ק מ"א.



חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

בדין חינוך ביום הכיפורים וסוכה ובגדר דין חינוך

ורש"י פירש דאיזה קטן לא קאי לראיית פנים בקרבן רק לראיית קרבן בעזרה עכ"ל.

תוס' דף ד. בד"ה אלא טומטום ספיקא הוא כתב וז"ל ויש להקשות לייתי על תנאי ואם הוא אשה ליהוי נדבה ואפילו למ"ד נדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט ליקרבו למחר דשפיר עביד אפילו למ"ד תשלומין דראשון כדפי' לעיל וז"ל דמבטל ליה מסמיכה ואע"ג דסמיכה לא מיעכבא כדאייתא ביומא מ"מ לכתחילה אין לנו לתקן קרבן כדי לבטלו מסמיכה עכ"ל וא"כ צ"ל שבתוס' דף ב. כתב שבחינוך אפשר להביא קרבן בלי סמיכה והא אין לנו לתקן קרבן בלי סמיכה ואיזה חינוך זה.

גמ' דף ד. אמר מר כל זכורך לרבות את הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן אמר אביי לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא ע"כ, הרמב"ם כהל' חגיגה פ' ב' הל' ג' כתב וז"ל כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראותו בו כדי לחנכו במצוות שנאמר יראה כל זכורך עכ"ל, הלח"מ ושאר נושאי כליו כתבו שהרמב"ם כדעת רש"י שמצות חינוך זה רק על הראייה ולא על הקרבן, הרמב"ם כתב בפ' א' הל' א' וז"ל ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא

איתא בריש מסכתא חגיגה הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו איזה קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי בית שמאי ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית שנאמר שלש רגלים ב"ש אומרים הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף וב"ה אומרים הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף ע"כ המשנה ומפרש רש"י וז"ל הכל חייבין בראייה במצות ראיית כל זכורך שצריכים להתראות בעזרה ברגל, אי זהו קטן אבל מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות עכ"ל תוס'. בד"ה הכל מביא פירוש רש"י שחייב חינוך זה על הראייה ומקשה שהסיפא דהמשנה משמע שזה מדבר נוגע קרבן וגם בירושלמי משמע שזה על קרבן ממילא כתב ר"ת מתני' מיירי בקרבן ובעזרה. כתב התוס' בד"ה איזה קטן וז"ל משם והלאה הוה ליה הגיע לחינוך ומדרבנן הוא דמחויב וצריך להביא קרבנותיו נדבה ובסוף דבריו כתב וכו' מ"מ כי מייתי להם נדבה היכי סמיך עלה דקטן אינו סומך כדאייתא במנחות בפרק שתי מדות וז"ל אע"ג דלא סמיך עליה מ"מ דמיא לחינוך בנו

משלימין מדאורייתא בתינוקות ור' נחמן אמר בן ט' ובן י' מחנכין אותן לשעות בן י"א ובן י"ב משלימין מדרבנן בן י"ג משלימין מדאורייתא בתינוק ור' יוחנן אמר השלמה דרבנן ליכא בן י' ובן י"א מחנכין אותן לשעות בן י"ב משלימין מדאורייתא וכו'. ת"ש דתני רבה בר שמואל תינוקות אין מענין אותן ביוהכ"פ אבל מחנכין אותן שנה או שתיים סמוך לפרקן בשלמא לר' יוחנן ניהא אלא לר' הונא ולר' נחמן קשיא אמרי לך רבנן מאי חינוך נמי דקתני השלמה ומי קרי לחינוך השלמה והא תניא אי זה חינוך היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו לשלש בשלש מאכילין אותו בארבע אמר ר' רבא בר עולא תרי חינוכי הוו ע"כ, משמע שיש תרי עניני חינוך אחד חינוך לשעות ואחד חינוך להשלמה וצ"ל מה החילוק ביניהם.

הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ' ב' הל' י' כתב וז"ל קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות כיצד היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום מאכילין אותו בשלש שעות היה רגיל בשלש מאכילין אותו בארבע לפי כח הבן מוסיפין לענותו בשעות בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות עכ"ל ומפרש הר"ר מנוח וז"ל ומה שכתב הרב כאן כדי לחנכו במצוות ולעיל נמי כתב מחנכין אותן לשעות בא להודיענו דתרי חינוכי הוו כדאמר רבה תרי חינוכי הוו חד לעינוי חד להשלמה וחינוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי היושר כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגו'. וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרין יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו והחינוך וכו'. וממשיך שזה דוקא על הבנים ולא על הבנות אבל בחינוך השני כשהם בני י"א שנה שחייבין להשלים מדרבנן שוין בו תינוק ותינוקת שהרי איש ואשה שוין לכל עונשין ומסיים וז"ל וז"ש הרב כאן מתענה

שעבר על מצות לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם עכ"ל לפי דבריו שיש איסור לעלות בלי קרבן א"כ איך פסק בפ"ב שקטן יעלה בלי להביא קרבן וכעין זה הקשה הנציב וציין לתוס' במס' פסחים דף פח. ד"ה שה וז"ל וא"ת והאיך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו לספות לו בידים אסור כדאמר בפ' חרש ואר"י דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות אבל כה"נ דאיכא חינוך מצוה שרי עכ"ל וקצ"ל מה הסברא לחנך במצוה שלא כצורתה ויש סרך איסור.

איתא במס' סוכה דף ב': אמר ר' יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאים שם ולא אמרו לה דבר אמרו לו משום ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים למה ליה למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים הכי קאמר להו כי תאמרו בנים קטנים הוו וקטנים פטורין מן הסוכה כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא היו חד שאינו צריך לאמו וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהו מדרבנן לא משגחה ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים ע"כ וכתב הריטב"א שמהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצוות צריך לעשות בו מצוה בהכשר גמור כגדול דהא מייתי ראייה בשמעתין מסוכה של הילני המלכה משום דלא סגי' דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעו סוכה מעלייתא וכו'. וא"כ צ"ל מה יעשו התוס' והרמב"ם בהראיה שמביא הריטב"א שמשום חינוך צריך לעשות המצוה בהכשר גמור.

כתב המשנה במס' יומא דף פב. התינוקות אין מענין אותן ביוהכ"פ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים בשביל שיהיו רגילין במצוות ע"כ ומפרש בגמ' אמר ר' הונא בן ח' ובן ט' מחנכין אותן לשעות ובן י' ובן י"א משלימין מדרבנן בן י"ב

קשה דמחייב יכול לרכוב על כתפו של אביו וי"ל בקטן האוחז ביד אביו או רוכב על כתפו של אביו לב"ש חשיב בקטן עיקר הילוכו וחשיב בהילוך בגדול עכ"ל נמצא שאע"פ שהמצב שהקטן נמצא עכשיו כשיהיה גדול יהיה פטור אבל יש ענין של רגילות להתרגל הקטן לעלות ברגל.

ולפי מה שביארנו שיש חינוך של רגילות להתרגל הקטן בהענין אע"פ שאינו עושה כל המצוה כמו שמחנכין לשעות א"כ אפשר להבין התוס'. שאע"פ שהקטן אינו עושה סמיכה ונוגע בר חיובא לא היינו מתקנין קרבן בלי סמיכה כמבואר בתוס' דף ד. נוגע טומטום אבל בקטן יש ענין של רגילות ממילא מחנכין אותו להביא קרבן וכמו"כ לאכול הפסח בלי מינוי בפרט לפי הר"ש משאנ"ץ שלאכול בלי מינוי אין איסור זה רק חסרון בקיום המצוה אע"פ שאינו מקיים המצוה יש ענין להתרגל, וכמו"כ אפשר להבין הרמב"ם שהעיקר שמחנכין להתרגל לעלות לרגל אע"פ שאינו מביא קרבן כמו שצריך גדול אבל יש רגילות נוגע לעלות לרגל.

איתא במס' סוכה דף מב. קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה וק"ש תורה מאי היא אמר ר' המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב ק"ש מאי היא פסוק ראשון ע"כ וצ"ל איך מקיים חינוך בפסוק ראשון והא העיקר בפסוק ראשון זה הכוונה וא"כ אינו מקיים המצוה איזהו חינוך יש בזה, הרמב"ם בהל' ת"ת פ' א' הל' ו' כתב מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע הכל לפי בריו עכ"ל ובהל' ק"ש אינו מזכיר הענין שיודע לדבר וצ"ל למה הרמב"ם כתב זה בהל' ת"ת ולא בהל' ק"ש, מזה אפשר ללמוד שאפילו החינוך שזה משום רגילות צריך להיות שאותו חלק יהיה בשלמות ובק"ש חסר כונה משא"כ בת"ת בתורה שבכתב יוצא אפילו בלי כונה כמו שמפורש בהל' ת"ת בשו"ע

ומשלים מדברי סופרים ולמעלה כתב מחנכין אותן ולא כתב מחנכין אותן לשעות מדברי סופרים לפי שאין חינוך שעות מדרבנן כלל שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות עכ"ל נמצא שיש שני מיני חינוך, חינוך אחד מדברי סופרים שזה קרוב לזמן חיובא והענין לחנך הקטן לעשות המצוה בשלמותה ובאותו אופן שעושים את זה כשהוא גדול מחנכין אותו כשהוא קטן וזה מדרבנן ויש חינוך אחר שזה רק משום רגילות להרגיל הקטן בענין המצוה אבל לא בשלמותה וזה משום חנוך לנער על פי דרכו.

ובאמת היסוד הזה שיש חינוך שזה רק להרגיל למצוה כבר כתב בתוס' הרא"ש במס' יומא דף סב. בד"ה בן ח' בן ט' מחנכין וז"ל וא"ת הא אמרינן בכל דוכתי קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו ואמאי השתא חינוכי מחנכין ליה אפרושי מאיסורא מיבעיא ותירץ הר"ר אליעזר ממיץ דאע"ג דאין ב"ד מצווין להפרישו אם רואה שאוכל דבר איסור אפילו הכי חייבים לחנכו כדי שיהא רגיל במצוות דאם הוא אוכל במקרה דבר איסור לא מיסרך בהכי להיות רגיל בו אבל צריך לחנכו במצוות כדי להרגיל עכ"ל, מוכח מזה כמו שביארנו מהר"ר מנוח שיש ענין להרגילו במצוות אע"פ שאינו בשלמות גמור כמו שמחנכין לשעות.

במס' חגיגה דף ו. בעי ריש לקיש קטן חגיג לדברי ב"ש וסומא לדברי שניהם מהו היכי דמי אלימא בחיגר שאינו יכול להתפתח השתא גדול פטור קטן מיבעיא לא צריכא בחיגר שיכול להתפשט וסומא שיכול להתפתח מאי אמר אביי כל היכא דגדול מחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן ע"כ ומקשה החזו"א בסי' קכט ס"ק ג' יש לעיין הא יכול לאחוז ביד חבירו ולעלות בגדול פטור כמו זקן וחולה ומפונק והכא קטן חייב וכש"כ לב"ש

לחלק שעל חלק החינוך שהוא מדברי סופרים שזה שקרוב לזמן צריך לעשות כל מצוה בשלמותה זה דוקא על האב אבל זה שצריכים להרגיל הקטן לענין לעשות מצוות אפילו אינו עושה כל המצוה בשלמותה אולי זה גם על האם ואולי זה הפירוש למצוה בעלמא שבהילני זה היה לרגילות ולא לעשות כל המצוה בשלמותה ולפי"ז גם כן מובן שרש"י בריש חגיגה כתב שחייב על אביו ועל אמו לחנכו משום שכאן ג"כ מדבר נוגע להתרגל לעלות לרגל.

במעשה של הילני המלכה כסוכה היה למעלה מעשרים אמה לפי הריטב"א החסרון היה שכשמחנך צריך לחנך קטן בהכשר גמור כמו גדול ולפי מה שביארנו בתוס' וברמב"ם שזה חסרון ברגילות א"צ שכל המצוה יהיה בהכשר גמור רק החלק שמקיים צריך כצורתה, המחבר כתב בסי' תרנ"ח סע' ג' אין אדם יוצא י"ח ביום ראשון בלולב של חבירו שהשאלו דבעינן משלכם עכ"ל והמשנ"ב בס"ק כ"ח מביא מחלוקת אחרונים אם מקיים מצות חינוך בלולב שאול ואולי אפשר לתלות המחלוקת במחלוקת ריטב"א ורמב"ם לפי הריטב"א שחינוך צריך להיות בהכשר גמור ממילא אין הקטן יוצא בלולב שאול משא"כ לפי מה שביארנו בהרמב"ם שיש חינוך שזה רק משום רגילות והחסרון של שאול אינו משנה הצורה של המצוה ויש חינוך של רגילות א"כ אפשר הקטן לצאת בשאול.

הרב ס' יב נמצא שאע"פ שמחנכין רק על חלק המצוה משום רגילות אבל מה שעושין צריך להיות בשלמותה כמו מחנכין בשעות משום רגילות החלק הזה צריך להיות בשלמות שכשמוסיפין שעה שלא לאכול אם באותו שעה אוכל קצת אין זה בגדר של מתענין לשעות דאל"כ היה צריך המשנה לומר שממעטין באכילה משמע שהחינוך להתענות בשעות שעל מה שמחנכין משום רגילות אותו החלק צריך להיות בשלמות, ומשום זה כתב הרמב"ם שמלמדו פסוק ראשון של ק"ש בהל' ת"ת ולא בהל' ק"ש אם זה נכון אפשר לתרץ הראי' של הריטב"א מהילני המלכה שאין צריך שכל המצוה יהיה בהכשר גמור רק שאותו חלק שמחנכין משום רגילות צריך להיות כצורת המצוה כמו במחנך לשעות ולכן לא היו אוכלים בסוכה שלמעלה מעשרים אמה שאין זה המצוה כצורתה משום שזה סוכה פסולה אבל אין ראי' שהמצוה של חינוך צריך להיות הכשר גמור.

בתוס' ישנים ביומא דף פד. כתב וז"ל ור' אומר בחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך בו חינוך הלכך אין נזהרין להפרישו ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה שמא היה לאב וחנכם בכך ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא עכ"ל בפשטות לומדים פשוט למצוה בעלמא שזה לפני משורת הדין אבל לפי מה שביארנו שבהילני המלכה היה זה משום רגילות ממילא אפשר



הרב שמואל חיים דומב

בענין הצום ועבודת כהן גדול ביום הכיפורים

בגליון תשרי חשון תשס"ו נדפס מאמר מהרה"ג ר' בנימין הירשמן הדין בשאלה אם כה"ג שאינו מתענה כשר לעבודה, ובגליונות שאחריו נדפסו כמה מכתבים בענין זה, להלן מה שכתבתי מכבר בנידון זה והמסתעף.

משה ואהרן שגם הם בכלל העינוי, וכדי שלא תחשוב שדוקא למשה ואהרן יצו ה' ולא לכל ישראל ת"ל "האזרח והגר" וכו'. ולהלן שם כתב, עוד נראה שהוצרך לפרט הכהנים כמו שפירשנו בתיבת "לכם", מעתה חל עליו לפרט גם האזרחים, לבל יבוא הטעות כי לכהנים לבדם יצו ה', ואחר שכן חל עליו לפרט כל הנרמזים בפרשה. עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו דהוה ס"ד וגם השכל יסכים לזה, שהכהנים, או עכ"פ הכה"ג [וכן משה], מותרים באכילה ורק חובת עבודה עליהם, וא"כ יש להסתפק אף אחר שנתרבו גם לצום, י"ל דמ"מ אינם תלויים זה בזה הצום והעבודה, או"ד אחר שריבה כה"ג לצום, הוא גופיה משום זה דמיתלא תלי העבודה בצום, ולפי"ז אי הוצרך לאכול אף שהוא אנוס אינו יכול לעבוד.

ובאמת מזה גופיה דדין התענית והצום הוזכר בפרשה זו שהיא עוסקת בעבודת יוהכ"פ, ולכאור' מקומה להלן בפרשת אמור, ונזכרה כאן הן בפסוק כ"ט, והן בפסוק ל"א, לומר לנו דעבודת היום מיתלא תליא בתענית.

ב. והנה בשו"ת נוב"י מהדו"ת או"ח סי' פ"ז, הביא דנשאל מהגר"י ברלין וז"ל: הנה שורש שאלתו בכל מקום שנאמר בתורה "חוקת עולם לדורתכם" למה הוכפל, כי היינו "חוקת עולם" היינו "לדורתכם", והאריך בזה ליישב כל המקומות שהוכפלו מדוע הוכפלו, וכתב שם לבאר מדוע בפרשת אמור פכ"ג פסוק ל"א גבי יו"כ נכתב "חוקת עולם לדורתכם" וז"ל: ואומר אני דג"כ אנא פסקינא להך קרא בסכינא חריפא, "חוקת עולם" מוסב אדלעיל, "כל מלאכה לא תעשו חוקת עולם", שיהיה איסור מלאכה נוהג

א. נסתפקתי בכה"ג שאם יעבוד את עבודות יוהכ"פ יצטרך לאכול ולהפסיק תעניתו, אם מותר לו להתחיל לעבוד, או דילמא ממנין כה"ג אחר תחתיו.

ואף אינ"מ דבכהאי גוונא אינו עובד לכתחילה, מ"מ יש להסתפק כשהתחיל בעבודות יוהכ"פ ובאמצע הוצרך לאכול, אם ממשיך לעבוד או אחר נכנס תחתיו. ועדיין יש לדון אף אינ"מ דבמקרה כזה אינו ממשיך לעבוד כיון שהעבודה גרמה לו שיצטרך לאכול, היכא דצריך הכה"ג לאכול מצד מחלה אחרת שיש לו, אבל מצד העבודה עצמה היא אינה מעלה ומורידה, אי בכהאי גוונא מותר לו לעבוד ביו"כ, או לא.

ושורש הספק הוא אי ביום הכיפורים מיתלא תליא עבודת היום בצום ובתענית או לא.

ומה שהביאני ועוררני לספק זה, הם דברי האוה"ח בפרשת אחרי, שכתב שם בפט"ז פסוק כ"ט, וז"ל: "והיתה לכם", טעם אומרו "לכם", לצד שבתחילת הדיבור אמר אליו ה' "דבר אל אהרן", ועכשיו בא לצוות את ישראל כמו שגמר אומר "האזרח והגר", לזה הוצרך לומר "לכם", לבל תטעה לומר כי מצות הכהנים ביו"כ הוא דיבור ראשון שצוה ה' בתחילת הפרשה לבד, ומצוה ישראל היא העינוי, שכן רשם בדת ה', גם השכל יסכים לזה "שהכהנים פטורים מהעינוי", או "הכהן הגדול" מיהא במקום עינוי היא עבודתו, וגם "משה" תבא הסברא לדון עליו כי אינו צריך עינוי, ומה לאשר קדם לנו כי נזדכך גופו ודמי לבר אלהין מלאך ה', אין צורך בעינוי, אשר שעל כן צוה ה' ואמר "והיתה לכם", פי' מדבר עם

בשעת גזירה, הא בשעת גזירה אפילו אערקתא דמסאניה יהרג ואל יעבור, ושלא בשעת הגזירה נמי בפרהסיא יהרג ואל יעבור, והא בפרהסיא הוי, דהיכי דמי פרהסיא י בני אדם, ונ"ל דהא ל"ק דקידוש חדשים דב"ד עשה הוא, ועל עשה יעבור ואל יהרג וכו', ואפשר דגזרו אומות העולם לב"ד שלא לקדשו, דאין כאן יה"כ, ודו"ק.

וא"כ לפי דבריו לא הוי כלל יו"כ גם לגבי קרבנות. [וכבר האריכו בביאור דבריו. ראה כלי חמדה ריש פרשת בא, ומש"כ בזה מו"ר הגר"ש רוזובסקי בחי' ר"ש סנהדרין סי' י' אות ז' ובהערה שם. ומו"ר הגר"ד פוברסקי שליט"א בבד קדש ח"ג ס"ב. ודברי הריטב"א היו בהעלם עין לכאוי מבעל השואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ג סי' כא, שהקשה קושית הריטב"א אמאי לא מסרו נפשם, ונשאר בצע"ג].

ג. ובחפשי בזה מצאתי שעמד בספק זה בספר פסקי תשובה [להגאון ר' אברהם פיעטרקובסקי מו"צ בלאדז'] בח"א סי' קב בהג"ה וז"ל שם: נתעוררתי מאת הה"ג בנש"ק מהרי"י אב"ד קינאו, וכעת בעיר זגערז יצ"ו, ע"ד אחד שהוכרח לאכול ביו"כ ע"פ רופאים אם מותר לו להיות ש"צ ביו"כ, ובתש' הארכתי בזה, וכן ככהן גדול שהוכרח לאכול אם כשר לעבוד יוה"כ"פ ואכ"מ.

ולהלן שם בח"ג סי' רצ"ד בהג"ה שם כתב: יעויין לעיל סי' ק"ב שדנתי בכה"ג שהוכרח לאכול ביו"כ אם היה כשר לעבודה, וכן לענין ש"צ, והנה מדברי הגו"ל [כונתו לדברי שו"ת באר עשק סי' כא, שהביא שם, שדן שבעל קורא שאינו מתענה וצם, אינו יכול לקרות פרשת ויחל כמו כהן שאינו מתענה שאינו עולה, וש"צ שאינו מתענה שאינו מתפלל]. נראה דהוי פסול, אמנם יעויין במו"ק ט, א, דבחנינוך מקדש ראשון היו אוכלים ושותים ביו"כ, ובכ"ז נראה שם דעבדו עבודת יוה"כ"פ, ויעויין יומא יד. דפריך הש"ס, ואי מייתא אשתו עביד עבודה, וליגזור שמא יאכל, ואינ"מ דמיפסל בזה לעבודה, הא ודאי

לעולם אפילו בזמן החרבן, שאין שם קרבנות היום, "לדורתכם בכל מושבתכם שבת שבתון ועניתם" להורות על מצות עינוי שנוהג לדורות עולם, עכ"ל. ומבואר דהו"א דאי ליכא קרבנות דיו"כ ליכא לדין עינוי, וקמ"ל דאינו כן ויש חיוב להתענות אף דליכא קרבנות יו"כ.

וראה בהג"ה שם מבן הנוב"י שכתב שם, ואע"ג דבפרשת אחרי קאמר ג"כ גבי יוה"כ"פ "והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם" ודריש לה בתו"כ שם "לחוקת עולם" לבית עולמים, ובספרי מפורש ביותר, אין לי אלא שנוהג סדר יוה"כ"פ במדבר, מניין לדורות, ת"ל "חוקת עולם", ואעפ"כ דברי אאמו"ר הגאון המחבר ז"ל עולין כהוגן, דמהך "חוקת עולם" הנאמר בפרשת אחרי, לא נלמד אלא דנוהג בבית עולמים, והיינו בזמן דאיכא קרבנות, דעיקר "קדושת היום" הוא ע"י "עבודת קרבנות חובת היום", אבל בזמן החרבן דליכא קרבנות עדיין לא שמענו שיהיה אסור בעשיית מלאכה ולמצות עינוי, לזה בא הכתוב "לחוקת עולם לדורותיכם" הנאמר בפרשת אמור כדברי אאמו"ר הגאון ז"ל. עכ"ד.

אמנם עדיין יש מקום לדון דמנ"ל דיחוב קרבנות יוה"כ"פ כשלו יצוייר שא"א לכל כלל ישראל לצום, כגון שיש מחלה ומגיפה. [וידוע המעשה עם ר' ישראל מסלנט שהתיר ביו"כ לאכול בזמן שהיתה מגיפת כולרע, אמנם חכמי ודייני וילנא חלקו עליו בזה].

ועיין חולין קא, ב, דאמרו התם שמדא הוי, וברש"י, וגזרו שלא לעשות יום הכיפורים. ושם מיירי דגזרו על התענית והמלאכה, ויל"ע אי כה"ג היה בזמן המקדש וגזרו על התענית, ולא על הקרבנות, אי חייבין בהם.

ועיין בחי' הריטב"א שם שכתב וז"ל: בשעת גזירה היה, שגזרו שלא לעשות יה"כ, ולא עשו באותה שנה יה"כ בעשור וכו', והקשו בתוס' האיך אפשר שבטלו יה"כ

ובאמת מחינוך המקדש היה אפשר לדחות דשאני התם כיון שהיה דין שמחה, א"כ אותו יו"כ היה דינו באכילה, וגם הכה"ג היה דינו לאכול, ולכן אינו סתירה לעבודת היום, [וראה להלן אות ו', מה שהבאתי בשם מלא העומר דאז הוי אותו יו"כ כיו"ט, ודברי היראים], משא"כ ביו"כ בעלמא שדינו בתענית שם כה"ג האוכל אינו יכול לעבוד. [ויש להסתפק להאי גיסא דעבודת יו"כ מיתלא תליא בצום, לדברי הגר"א הידועים דאהרן הכהן יכל כל פעם במשך השנה להיכנס לק"ק ולעשות עבודת יו"כ, (הובא בחכמת אדם בסופו, וכן בספר קול אליהו עה"ת פרשת אמור, ובהכתב והקבלה שם. ובמשך חכמה פרשת אחרי טז, א, בשם ספר גביעי הכסף בשם הגר"א, ויעו"ש שביאר טעמו ע"פ הספורנו, שהענן כל ארבעים שנה שרה על המשכן, והוה כמו יו"כ שכתוב בו כי בהענן אראה על הכפורת, ודפח"ח, ולכן אותן מ' שנה היה לו רשות להיכנס כסדר הזה כמו כה"ג ביו"כ עיי"ש. וכן בכלי חמדה פרשת אחרי אות א'), ודנו האחרונים שאפשר שטעון פרישה כמו ביו"כ, עי' רש"י ריש יומא, ובחי' הגרמ"ז זמבא סי' י"ג, ובמשמר הלוי יומא, ומשמר הלוי זבחים סי' פ"ג, וכן דן שם לגבי דין חוקה אי מעכב, וכן לענין טומאה, עיי"ש. וראה בורע אברהם חו"ב (להגר"א לופטביר זצ"ל חתן האור"ש) סי' מח' אות ה. ויל"ע אי בעי לצום אהרן הכהן כשנכנס בשאר ימות השנה לעשות עבודת יו"כ, או"ד דמ"מ אינו צום העשירי שבחודש השביעי, ואכ"מ].

ומצאתי בספורנו פרשת בהעלותך פ"ט פסוק ב' שכתב וז"ל, ויעשו בני' את הפסח, מלבד מה שעשו בשמיני למלואים וחנוכת הנשיאים, ועשו ג"כ את הפסח, שלא נפטרו ממנו בשביל שמחת המצוה שקיימו, כמו שקרה בבנין בית ראשון שספרו רז"ל, "שבטל שלמה את יוהכ"פ" בשמחת חנוכת הבית. הרי מבואר מדבריו דבחינוך המקדש בטלו גם את עבודת הקרבנות ולא רק את הצום, דלכן היה צריך להיות צווי על קרבן

מיזהר זהיר, ומה זה דמיון לאונן, שוב שמעתי בזה דברים בשם כ"ק מרן האדמו"ר (שליט"א) [זצ"ל] מגור עכ"ל.

ושם בתחילת ח"ג נדפסו דברי האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת וז"ל שם, לא אזכור במ"ש שאמרתי בענין חינוך בית המקדש בימי שלמה שלא עשו יו"כ, בודאי היה ע"פ נביא מוחזק, וא"כ אונסא כמאן דעביד, ולמ"ש"כ הריטב"א בחולין דף קא, ב, באונס שמדא, שלא עשו יו"כ בעבור שלא קדשו החודש, גם בימי שלמה כן היה, שלא קדשו את החודש, אך דברי הריטב"א תמוהים וכו'. [ונדפסו כעת דברי האדמו"ר בספר מכתבי תורה סי' ג (ד), וראה בהג"ה שם מש"כ בזה].

ומצאתי בספר ליקוטי יהודה עה"ת בסוף ספר דברים, בחלק המועדים בעניני יו"כ (עמוד (רכא) צג) שכתב שם וז"ל: כ"ק אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל מגור, אמר שגיסו הרה"ק אבד"ק בענדין זצ"ל, נסתפק אם אחזו להכה"ג בולמוס והיה מוכרח לאכול ביו"כ, אם היתה העבודה כשרה בו. ואמר כ"ק אא"ז מרן האדמו"ר זצ"ל, שיש ראייה מגמ' (מו"ק ט, א, ומובא גם בממד"ר י"ז ד') דבזמן שבנו בהמ"ק הראשון בימי שלמה, אכלו ושתו ביו"כ, גם הכה"ג, (כמ"ש בפסוק (מלכים א ח, וכל ישראל עמו) ובפשוט הקריבו הקרבנות של יו"כ, עכ"ל, וציינו שם לליקוטי יהודה לעיל פרשת אמור עה"פ (ויקרא כ"ג כ"ז) ועניתם את נפשותיכם וגו', דף קפ"א ובהערות אות א') ששם הובא מכתבו של האדמו"ר מגור שבספר פסקי תשובה הנ"ל.

והנה מבואר מדבריהם דס"ל דבאותו יו"כ אף דאכלו, מ"מ עשו את עבודת יוהכ"פ, ומסתמא גם הכה"ג אכל, ואפ"ה עשו עבודת יו"כ, ומוכח שהאכילה אינה מעכבת לעבודת היום. [אמנם שאני התם דכולם אכלו כולל הכה"ג, ואין אחר שיחליפו, אולם היכא דרק הכה"ג אוכל, אף שהוא משום פקו"נ, שם יתכן שאינו עובד הוא, אלא הסגן].

והיו משיירים את גמר בנייתו לחג הסוכות כדי לעשות חנוכת הבית לכל בית המקדש. ויש לעיין מהסוגיא דשבועות טו, ב, לגבי קידוש העזרה בשיירי מנחה ובשתי הלחם בעזרת. ובמהרש"א שם שהקשה אמאי קדוש שלמה בסוכות ולא המתין עד עצרת, ועי' רש"ש שם. ומש"כ בזה בספר עבודה תמה (להגאון ר' חיים נתנזון) בנעילת שערים בעמוד קו, ב, מדפי הספר, דבמדרשים מבואר דביהמ"ק נגמר בחודש מר חשון וכדאיאת במלכים א, פ"ו, פסוק ל"ח, ושלמה חיכה לחודש תשרי הוא חודש האתנים, כדכתיב בקרא, משום שרצה לחנכו בחודש שנולדו בו האבות, יעו"ש מה שהאריך בזה.

וראה תענית כו, ב, ביום שמחת לבו, זה בנין ביהמ"ק, וברע"ב, שנתחנך ביו"כ. ובתיו"ט שם, כלומר שגם יו"כ היה בתוך ימי החינוך, ונמצא ששני ימים קודם יו"כ התחילו לחנך, ומ"מ מיקרי יו"כ יום שמחת ליבו, דלא למעוטי שאר יומי, אלא שעכ"פ היה הוא יום חדוה ושמחת חינוך. ובמהרש"א בחי' אגדות הביא דברי הרע"ב, וכתב, לא ידענא חנוכו ביו"כ. ובתפארת ישראל באות סו שלהי תענית כתב, ואישתמיטיה סוגיא ערוכה זו (מו"ק ט, א) לרבינו המהרש"א.

אמנם דברי המהרש"א פשוטים, דס"ל דאף דחינכו את המקדש בכל אותם שבעה ימים ובינהם יו"כ, מ"מ ס"ל דבאותו יו"כ לא עשו גם עבודות יו"כ ולכן כתב לא ידעתי חינוכו, ואף אנ"מ דעשו עבודת יו"כ, מ"מ ס"ל דבהזאות בין הבדים לא מתחנך הארון, וכמקדש דוד הנ"ל.

ושו"ר בספר הזכרון להגר"ב זולטי, בעמוד קיא מדפי הספר, שנסתפק בזה, אם הא דנדחה יוהכ"פ בזמן שלמה, הוא רק לענין אכילה ושתייה, אבל קרבנות היום הקריבו, או שנדחה יוהכ"פ באותה שנה מכל דין יו"כ ולא הקריבו גם קרבנות היום, וכתב דנראה דמצות העינוי ביוהכ"פ הוא תנאי בחלות קדושת יוהכ"פ, ואם בטלה מצות העינוי בטל כל דין יום הכיפורים, ובזה יישב

הפסח, דאי בטלו רק את הצום מאי ס"ד שלא יצטרכו להביא קרבן פסח. [וראה בספר אמת ליעקב עה"ת (להגר"י קמינצקי זצ"ל) מש"כ להעיר על דבריו].

אולם יעויין בחידושי ר' מאיר שמחה על הש"ס בח"ב סי' מב אות ד. במכתב לחתנו הגר"א לופטביר זצ"ל, שכתב שם וז"ל, מחמדי, הנה הרב ר' משה דוד מפה, סיפר מאתך הערה, דמשום זה חנך שלמה המקדש ביוהכ"פ, כמו"ק ט, א, משום חינוך קדשי קדשים, דעבודת בין הבדים היה ביו"כ. קורא אני ע"ז דפח"ח, אמנם דהארון היה משוח בימי משה רק הדביר היה שם, והיה צריך חינוך, (כן נראה מדברי הימים שעשה שלמה פרוכת, ובגמ' אמר דלא הוי במקדש ראשון). הרי מבואר מדברי החתן וחותנו, דבזמן חנוך המקדש עשו עבודת יוהכ"פ, ובדוקא ביו"כ, משום חינוך קדשי הקדשים. [והנה יעויין במקדש דוד קדשים סי' ב' אות א' ד"ה ונראה, שליכא שום עבודות שבהן אפשר לחנך את הארון, וגם הזאות הדם על הכפורת אין מחנכים בהם את הארון עיי"ש, ועי' בפרדס יוסף עה"ת פרשת תרומה פכ"ה פסוק י', שהביא שם דהגאון ר"ח עוזר מוילנא השיב לאדמו"ר מגור, דלכן לא עשו ארון בבית שני, דכיון דכל הכלים עבודתם מחנכת, ובבית שני לא היה לוחות, משוה"כ לא היה ארון דליכא מי שיחנכו, עיי"ש. ומבואר דהזאות אינם מחנכות, ורק הלוחות, וראה הר אפרים (להגר"א ז"ז גרבוז) הוריות סי' יד. שהביא כן בשם גאון אחד. וראה מש"כ בזה במש"ח פרשת תרומה פכ"ה פסוק כה, ביד לחכמה אות ג].

אמנם בעיקר הדברים לכא' צ"ע דהא קאמר התם כמו"ק, דאי מערבין שמחה בשמחה, א"כ איבעי ליה לשיורי פורתא, (וברש"י, לשיורי בבנין עד הרגל כי היכי דליתרמי ליה חנוכת הבית ברגל), וקאמר שיורי בנין בהמ"ק לא משיירינן וכו' עיי"ש, ולכא' הרי צריך לחנכו ביו"כ משום הארון, וצ"ל דאה"נ מצד חינוך הארון היו בונים את ביהמ"ק לפני יו"כ ומחנכים בזה את הארון,

ומה"ט יש לעיין אם גם אחזו בולמוס והיה צריך לאכול, אם היה כשר אח"כ לעבודת יו"כ, אך אפילו א"נ דמה שהותר לו לאכילה משום פקו"נ אינו דוחה אותו מעבודת יו"כ, מ"מ להתיר אכילה כדי שיהיה לו כח לעבודת יו"כ צ"ע, דאין ראייה משעיר המשתלח, כיון דמבואר בירושלמי (יומא פ"ד ה"א) דשמעינן מקרא דלא יהיה השלוח ע"י שנים, א"כ כיון דכשל כוחו הרי הוכרח לאכול, אבל הכא כיון דמתקנין לו כהן אחר י"ל דעובד כהן אחר, (ובדרוש אמרתי דאין ראייה משעיר המשתלח לפמ"ש"כ ביערות דבש, דשעיר המשתלח היה לכפר יצא דעכו"ם וזה החטא בדעת, לכן המשתלח היה יכול לאכול אם היה צריך, משא"כ הכה"ג דהקריב שעיר הפנימי, דהיה מכפר על חטאי הגוף, היה צריך עניני הגוף, לכן לא הותרה לו אכילה בשום אופן).

וראה בכלי חמדה ח"ד בסופו, בקונטרס מיד ולדורות, (שחיברו בעקבות דברי הנוב"י ליישב כל מקום שנאמר חוקת עולם לדורתכם) שכתב שם באות יא (עמוד 312) וז"ל: והסבר הדברים י"ל עפ"י"מ דמבואר בקראי דבמקדש שעשה שלמה המלך אכלו ושתו ישראל ביו"כ "והקריבו הרבה קרבנות שאינן מחובת היו"כ", ובת קול מן השמים הסכימה שלא נכשלו ח"ו, והו"א שאז בבנין ביהמ"ק היה התיקון הגמור של חטאי העגל ושוב לא יהא נהג כלל "מצות יו"כ", שעיקרו ניתן לכפר חטא העגל, לכן צריך קרא "לחוקת עולם" דגם בבית עולמים איכא כל מצות יו"כ עיי"ש. ולא הבנתי דבריו אם כונתו שמלבד קרבנות היום, הקריבו עוד קרבנות שאינם מחובת היום לשמחת חנוכת הבית, או הכוונה שהקריבו רק אותם קרבנות שאינם מחובת היום לצורך האכילה של שמחה, אבל קרבנות היום לא הקריבו, דכיון דליכא צום אין עבודת וקרבנות יו"כ.

ו. והנה מש"כ "שהקריבו" קרבנות שאינן מחובת היום, ראה במשך חכמה פרשת אמור, פרק כ"ב פסוק ל"א, שכתב שרק

מש"כ הר"מ בפ"א מעבודת יוהכ"פ הל"א, ביום הצום מקריבין, ומדוע לא כתב ביום הכיפורים, או בעשור לחדש, כמש"כ בהל' שביתת עשור, דלכן כתב "ביום הצום" מקריבין וכו', היינו שאם נדחה מכל ישראל דין יום הצום, אין מקריבין קרבנות היום. ולכן באמת גם בחינוך המקדש שאמרו "שלא עשו יוהכ"פ" היינו דלא הקריבו כלל קרבנות יוהכ"פ מכיון דאכלו.

ה. ומצאתי להגאון בעל הכלי חמדה שנגע בספק זה, אי כה"ג האוכל ביוהכ"פ יכול לעבוד עבודת יוהכ"פ, בכמה מקומות, דיעויין בכלי חמדה פרשת קרח פרק י"ח פסוק ג. (עמ' 154 מדפי הספר), שכתב: ודע כי בחידושינו נסתפקתי אם הכה"ג נחלש כוחו ביו"כ באופן שאם יעשה העבודה מוכרח לאכול, ואם יניח מעבודתו לא יצטרך לאכול, אם דוחה את יו"כ באכילתו כמו "במשלח את השעיר", או כיון דמתקנין כה"ג אחר תחתיו, עושה כה"ג האחר עבודת יוהכ"פ והארכתי בזה הרבה.

וחזרו ונדפסו הדברים מחדש בספר כלי חמדה על המועדים - ר"ה - יו"כ - סוכות, בסי' מ' בסופו, וז"ל: ודע כי בחידושינו נסתפקתי אם הכה"ג נחלש כוחו ביו"כ באופן שאם יעשה העבודה מוכרח לאכול, ואם ינוח מעבודתו לא יצטרך לאכול, אם דוחה את יוהכ"פ באכילתו כמו במשלח את השעיר, או כיון דמתקנין כה"ג אחר תחתיו עושה כה"ג האחר עבודת יוהכ"פ.

ולהלן שם בסי' סו. (נדפס מתוך קובץ בית אברהם סוכטשוב - ורשא סי' עו) כתב: מסתפק אני כעת לפ"ד הר"מ ז"ל פ"ג מעבודת יוהכ"פ הל"ז, באם כשל כוחו של (כה"ג) [המשלח] והיה צריך לאכול, [אוכל]. אם גם ככה"ג ביו"כ כשהיה כשל כוחו, ולא היה יכול לעבוד עבודה אם לא שיאכל, אם יהיה מותר לאכול אחר שיעבוד עבודה, או שהיה עובד כה"ג אחר, ואין ללמוד בזה ק"ו משעיר המשתלח, די"ל דכה"ג ביו"כ היה צריך להיות כמלאכי השרת בלא אכילה ושתייה, ובלא"ה לא היה כשר לעבודה,

ז. שוב בא לידי ספר שלמי שמחה (להגר"ש עלברג) וראיתי שם בח"ג סי' ו', שהביא דברי המצבת משה, וכן דברי האו"ש שהובאו לעיל באות ד'. וכתב שם, וראיתי בספר מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך שליט"א) בח"ו סי' לו, שכתב דכשם שלא צמו ואכלו ושתו, ג"כ לא הקריבו קרבנות יוהכ"פ, וטעם הדבר כיון דמבואר בקרא דמלכים, שכבוד ה' מלא את הבית, וזכו להשראת השכינה, עיי"ז בטלו ג"כ עבודות יוהכ"פ לכפרה, דאחר שהשכינה בתוכם ראו שכבר נתכפרו ואי"צ לקרבנות יו"כ, וגם לא הוזכר בקרא כלל עבודת יוהכ"פ.

והאריך שם לחלוק ע"ז וכתב, דנראה דאין חיוב כפרה תלוי כלל בחיוב של הבאת קרבנות, וגם במקום שאין צורך בכפרה אפ"ה החיוב הוא להביא קרבנות ביו"כ, דדין הקרבנות הוא מחובת היום, ואיך אפשר להעלות על הדעת שביטלו עבודות יוהכ"פ, דעל אכילה ושתיה דרשו ק"ו, וא"א לשמחה בלא אכילה ושתיה, אבל מה להם לבטל חובת היום דקרבנות, ולא לבד ק"צ דשעיר הפנימי והחיצון וכן הקטורת הקריבו, אלא אף פרו של כה"ג שמכפר על הכהנים הביאו, אף אינ"מ דפרו של כה"ג הוא קרבן יחיד, ויעו"ש מה שהביא להעיר בזה מזבחים ו, ב, משעירי עצרת, וכתב שם שמצא במאירי מו"ק שם שכתב, כבר ידעת שהתמידים היו דוחין את השבת וכו', ולא עוד אלא שבחנוך בנין שלמה הקריבו ביוה"כ קרבנות "של שמחה לבד", ר"ל שלמים ואכלום לקיים מצות שמחה, ואין למדין מהוראת שעה. ומשמע לכאן דחוק משלמים, לא הקריבו את קרבנות יוהכ"פ.

והלום נדפס ספר "שמע אליהו" להגאון האדר"ת (ולא כמו שקראוהו המו"ל "עובר אורח") ושם בסימן רי"ט, (עמוד רל"ד) כתב, שבימי חינוך ביהמ"ק הראשון "לא קיימו כלל מצות יום הכיפורים" ויעו"ש בדבריו שמבואר דאף קרבנות יו"כ לא הקריבו.

אכילה ושתיה הותרו באותו יו"כ ולא מלאכה, וא"כ ע"כ אותם קרבנות הכינו והקריבו מערב יו"כ.

אולם ברש"י שבעין יעקב, (וכן הוא ברש"י הנדפס מחדש מכת"י), מבואר דביטלו הקרבנות ביו"כ, הרי שאף מלאכה הותרה, וא"כ ה"ה י"ל דאף הקריבום באותו יום. ועי' בהגהות יד יוסף בעין יעקב שם, שהביא בשם המלא העומר לפרש הא דהותר להם הבישול, משום דכיון דהותר להם האכילה הוי יו"כ כיו"ט שמתרת בו מלאכת או"נ עיי"ש. [וראה בשו"ת חדות יעקב (להגאון ר' צבי אריה יעקב מייזליש אב"ד לאסק), בח"ב סי' קמב אות ב', מש"כ לדון בדבריו].

ובאמת כן מפורש במדרש רבה פרשת נח פל"ה אות ג', שבאותן ז' ימים של חינוך המקדש בזמן שלמה, היה יו"כ וגם שבת, והיו אוכלין ושותין ושמיחין "ומדליקין נרות" וכו', אמרו שמה יש בידנו עוון שחללנו שבת ולא התענינו ביו"כ וכו'.

וראה מש"כ במפרשי המדרש בפ"י מהרז"ו וכיפה תואר, ונזר הקודש, מדוע הותר הדבר, עכ"פ מבואר דגם מלאכה הותרה באותו יו"כ, שהדליקו נרות - וכן בשבת.

ועי' בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעא ח"ג סי' כא, שמביא דברי המדרש הנ"ל, ורצה להוכיח מזה שהבערה אינה נוהגת ביו"כ, מזה שלא אמרו שחללו יו"כ בהבערת הנרות כמו בשבת. וכתב, שאמנם כבר אמרו אין למדין מן האגדה יעו"ש. [ועצם דקדוקן יש לדחות דהא דלא אמרו שחללו יו"כ בהדלקת נרות, הוא משום דכבר הוזכר זאת לגבי שבת החמורה שהיא בסקילה]. ועיין בפ"י בן יהודע במו"ק שם.

וראה יראים סי' שו (קטז), שהאריך אם יו"כ נקרא מועד ונאמר בו מקרא קודש, מדוע לא הותר בו מלאכה או"נ. ומה שהאריך בדבריו בכלי חמדה בפרשת אחרי, אות ב' עמ' 124, ובכלי חמדה ח"ד בסופו בקונטרס מיד ולדורות אות טו, עמ' 318, ואכ"מ.

אברהם מנדלבוים שליט"א, בספר קבא דקשייתא שבהוצאתו], ועי' משנת יעב"ץ (להגר"ב זילטי) או"ח סי' נז אות ג'.

י. ובשו"ת בית יצחק (להגר"י שמלקיש) אבהע"ז סי' י"ב בסופו, הקשה בהא דאכלו ביו"כ בחינוך שעשה שלמה ויליף מנשיאים שדחה שבת, ומקשה וליקרו ולא ליכלו, ומשני אין שמחה בלא אכילה ושתייה, והדבר תמוה הלא אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ומקרבן אין ללמוד, דמה למלאכה שכן הותר מכללו תאמר בעיניו כדאמרינן ביומא פ"א. ותי' שאכלו ביותר מכא"פ אף יותר מכביצה. וכן בשתייה שהו יותר מכרביעית, דאין חייבין כרת ואף מלקות אינן חייבין, ועשה דחה לאיסור זה, ומ"מ פחדו מאיסורא בעלמא עד ששמעו שהקב"ה מחל להם, עכ"ל.

ולכאו' צ"ב אמאי לא תירץ דאכלו כזית, דביו"כ איסורו בככותבת, וכזית הוי חצי שיעור, ואתי עשה דשמחה שהוא בכזית ודחי עשה ול"ת דיו"כ דח"ש, ואף דבעלמא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, וכן אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, מ"מ נראה דעשה דוחה חצי שיעור של עשה ול"ת, וכן ח"ש של כרת.

ואף למה שחקרו האחרונים (ראה אחיעזר יו"ד סי' כ"א אות ג', ושו"ת צפנת פענח (וארשא) סי' רפ"ח, דגם בח"ש יש אותו שם איסור של השיעור השלם, ואינו איסור חדש של חצי שיעור, וכבר הביאו שלכאו' זה תליא בספיקו של הרמב"ן בספר תורת אדם (כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' כח, ד"ה וגרסינן), אם יש דינא דהקל הקל תחילה בחצי שיעור, ראה שערי זיו ח"א סי' מ"ז), מ"מ מסתברא דלענין דחיה, עשה דוחה ל"ת ועשה של ח"ש, וכן ח"ש של כרת.

וראיתי שכתב כן בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' נ"ב, דאף שכתבו התוס' בקידושין לח, א, בשם הירושלמי דאין עשה דלפני הדבור דוחה ל"ת שאחר הדבור, מ"מ עשה שלפני הדבור דוחה ח"ש של ל"ת שאחר הדבור,

ח. וידידי הגר"ב צ"נר שליט"א, הערני לדברי זקנו הגאון ר' אברהם אדלר בספרו פרחי שושנה עה"ת פרשת אחרי, שעמד בזה מדוע בתוך פרשת עבודת כה"ג ביו"כ נאמרו גם דיני הצום והתענית, דלכאו' מיאשך שייכי לפרשת אמור, וכתב דיש לחקור בכה"ג שנחלש ביו"כ עד שלא יוכל לגמור העבודות בלי שיאכל, אם מותר לו לאכול כדי לגמור העבודות, וכמו דמצינו באיש עתי המשלח השעיר שמותר לו לאכול, או"ד שאני עבודות היום מעבודת שעיר המשתלח, ואם אינו יכול לעבוד נותנין לכה"ג אחר לגמור העבודות, והביא ששמע שנסתפק בזה הגאון ר' מאיר שמחה בעל האו"ש, והעלה לאיסור, וכתב דיש למצוא רמז לזה שלכן באמצע עבודת יו"כ כתבה התורה פרשת עינוי וצום יו"כ, לומר לנו דאם אינו מתענה אינו עובר.

ט. והנה להדיא לא מצאתי כן בספרי וכתבי האו"ש שדן בזה, אולם יש לכאו' להוכיח כן מדבריו בפ"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ז, שדן שם מדוע אמרינן ביומא פא, מה לעינוי שלא הותר מכללו משא"כ מלאכה, והרי מצינו שגם עינוי הותר ביו"כ במשלח השעיר, דמשמע מדברי הרמב"ם שם דהותרה לו אכילה אף אם אינו מסוכן, רק שלא יוכל להביאו לעזאזל נדחה מפני זה ענוי דיו"כ, וכמו שהותרה לו שבת וטומאה. ויעו"ש מש"כ לבאר בזה. ולכאו' אינ"מ דגם בכה"ג הדין כן שמוותרת לו אכילה כדי שיוכל לעבוד, ואין ממנין כה"ג אחר, מדוע לא דן כן גבי כה"ג, ומשמע דרק במשלח השעיר הותר, ולא בכה"ג. וראה בגבורת ארי יומא סז. שעמד בעיקר קושית האו"ש, וע"ע באו"ש עבודת יו"כ פ"ד הל"א, ויש להאריך בזה ואכ"מ. ועי' רש"ש שם ביומא שהקשה בשם הב"א, הא עינוי הותר מכללו בזמן חינוך המקדש בימי שלמה, וכן הקשה קושית הגבו"א והאו"ש דהותר במשלח השעיר, יעו"ש מש"כ בזה וראה בחלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא קושיא צ"ה, [ומה שהביא ואסף בזה, ידידי הגאון ר' דוד

כאן מצות עשה ושום מצוה כלל, ויש להאריך בזה הרבה רק עת לקצר, עכ"ל.

וראה בשו"ת צמח צדק או"ח סי' ל"ו, שהקשה כעין זה אליבא דר"ל דח"ש מותר מהתורה א"כ ביו"כ שחל בשבת לשיטות דיש מצוה לאכול בשבת ואסור להתענות, מדוע לא יאכל פחות מכשיעור, ועיי"ש שתירץ ע"ז ג' תירוצים, ותירוץ הג' הוא כעין הבאר יצחק. וראה עוד בציונים לתורה כלל ל"ח, ושו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' י"ב.

ועיין בקובץ שיעורים פסחים אות קסג, שכתב (כבאר יצחק הנ"ל, באו"ח סי' ט' ענף ג-ד) וז"ל: דאפילו למ"ד ח"ש מהתורה, לית ביה מיתה, ונדחה (איסור טבל) מפני עשה דמצה אם אין לו מצה אחרת.

ובאמת יסוד הדברים כתובים כבר בפמ"ג או"ח סי' שד"מ באשל אברהם סק"ג, שכתב: ואף למ"ד אין עשה דוחה לל"ת דכרת, ה"מ ודאי כרת, הא ספק כרת אתי עשה ודחי לספק כרת, וספק תורה לחומרא מדגלי רחמנא בממזר, היינו לאיסורא לא לכרת, עכ"ל. וא"כ ה"ה בח"ש גלי רחמנא לאיסורא ולא לכרת, ואתי עשה ודחי ליה. [ובאחרונים דנו גם לגבי ספק איסור אם יש לו אותו שם איסור של הודאי, או שהוא שם חדש של איסור, ואכ"מ].

ועיי' במרחשת ח"א סי' יד, לגבי חולה ביו"כ אם יכול לעלות לתורה במנחה דיו"כ, שנסתפק בזה הרעק"א בסי' כ"ד, דאפשר דהקריאה במנחה מצד התענית, ואם אינו צם אינו יכול לעלות, וכתב שם דאם אוכל פחות מכשיעור מיחשב כמתענה כמוש"כ הרז"ה והריב"ש, ולפי"ז יכול לעלות לתורה, יעוי"ש. וא"כ לכאור' ה"ה ג"כ בכה"ג האוכל ביו"כ פחות מכשיעור, יכול לעבוד, משום דמיחשב כמתענה.

ולדברי הבית יצחק שהובא לעיל באמת אכלו פחות מכשיעור, וא"כ יכל הכה"ג לעשות את העבודת יו"כ דמיחשב כמתענה.

יעו"ש שכתב שוכמדומני שראיתי כן בספר אחד שכתב כן ושכתתי מקומו, עיי"ש.

וא"כ לכאור' ה"ה לגבי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, וכן לגבי ל"ת דכרת שאין עשה דוחה, מ"מ ח"ש שלהם כן נדחה.

ובחפשי מצאתי בספר עמק יהושע (להגרי"א חריף מסלונים) בסי' ט"ו, שכתב כן בד"ה וכ"ת בסופו, על דברי הירושלמי בחלה, שהובא בתוס' קידושין לח. [ואולי אליו נתכוין הביה"ל שכתב שראה כן בספר אחד, דביה"ל ח"ג נדפס בתרנ"א, והעמק יהושע בתר"ב].

יא. ושו"מ שבשו"ת באר יצחק באו"ח סי' ט' שהאריך בזה, וכותב שם בענף ד' בד"ה ונראה, וז"ל, ולפי"ז יש לדון כלל מחודש במה דקיימ"ל בכל הש"ס דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, דהיכא דעל העשה דהמצוה הוי שיעור שלם, ובעשה ול"ת דיעבור יהיה חצי שיעור, דבזה חייב לקיים המצוה דהעשה וכו', יעו"ש שהאריך בזה טובא, וכן בסי' י' שם.

שוב נזכרתי דלהלן שם בשו"ת באר יצחק בחלק אבהע"ז בסי' א' ענף ח' בד"ה ובתוס', חזר על חידושו זה, דאתי עשה ודחי ל"ת ועשה של ח"ש, ובסי' ב' בד"ה ובדבר, הביא דהקשו לו ע"ז דא"כ בחל יו"כ בשבת יאכל כזית לשיטות דיש איסור תענית בשבת, וגבי איסור יו"כ לא הוי רק ח"ש דלא מיתסר רק בכותבת, וכתב ע"ז, יפה הקשה ירדני (הוא הגאון ר' נחום יפה אב"ד הורדנא), אמנם לפי שלענ"ד הכלל הזה ברור, בע"כ דזה אינו סותר לדברי וכו', ועיי"ש שהאריך ליישב, ובסופו כתב וז"ל, ויש לתרץ בפשיטות קושיית כ"ת, דהא כיון שמותר להתענות תענית חלום בשבת, וכן היכא שתזיק לו האכילה לא יאכל, כמבואר באו"ח (סי' רפ"ח), ובמג"א (סי' תקצ"ז סק"א), לכן ביו"כ דהוא יום סליחה וכפרה על כל עוונותיו מחמת העינוי, וזהו מיחשב לעונג, לא מצי לדחות אף לח"ש, ואסור לאכול ביו"כ שחל בשבת אף ח"ש דלא חזי לאיצטרופי, דאין

הרב אליהו גרינצייג

נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ

סיום הגמ' דהוי תיובתא דשמואל, וראה בהגהות המהר"י לנדא, הגר"א, ר"ב רנשבורג, ובפי' רבנו חננאל איתא, ומשני שמואל תנאי היא דתניא יוה"כ עם חשכה מתפלל שבע ומתודה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אין זקוק לשבע ואם בא לחתום בוידוי חותם, וקי"ל כוותיה דרב דאיסורא היא, ע"כ. ולגירסתו ניחא דאכן פליגי תנאי אם יש שבע ברכות בנעילה, דעת חכמים שאין זקוק לשבע, ואם בא לחתום חותם, וכגי' ר"ח איתא גם בהלכות הרי"צ גיאת ע' 30, עי"ש. ואכן גם בדק"ס מכת"מ הגי' "אין זקוק לשבע אם בא לחתום חותם", וכן ליתא שם "תיובתא דשמואל תיובתא", והיינו שזוהי באמת פלוגתא דתנאי, וכן ליתא בכת"מ בבבביתא בדברי ר' מאיר "וחותם בוידוי", אלא "מתפלל שבע ומתודה", והנה עיין בדברי הגרנ"י רבינוביץ ז"ל בהערותיו לדק"ס שם שמפרש נוסחא זו, דלר"מ מתפלל שבע בנעילה ובתוך ברכה אמצעית נכלל הוידוי כשאר התפילות, אבל לרבנן שאינו זקוק להתפלל שבע אלא אומר הוידוי בלבד, לפיכך יש חתימה בוידוי שהיא נעשית תפילה בפ"ע עם נוסח ברכה, ולפ"ז הכונה בדברי חכמים שאם אינו מתפלל שבע ורוצה לומר רק וידוי ה"ז אומר גם ברכה. ועפי"ז מפרש גם כונת רב עמרם שהטור סי' תר"ז הקשה עליו, והיינו שרב עמרם כתב שיחיד אסור לו לחתום בנעילה את הוידוי בברכה, והיינו דפסק כר"מ, ולכן גם ליחיד ליכא ברכה בוידוי, ודלא כחכמים שבנעילה אפשר לומר רק וידוי עם ברכה. ברם יעו"ש להגרנ"י שנתקשה אם חותם בברוך, איך אפשר שאין הפתיחה עם נוסח ברכה, דלא מצינו תפילה או ברכה שרק חותמים בו בברוך ואין בה פתיחה, ועי"ש שנדחק בזה.

הנה בתפילת יוה"כ נמצא גם נוסח הוידוי שהוא מצות עשה בפ"ע במנין המצוות, והש"ץ אומר אותו בתוך תפילת העמידה בברכה האמצעית על קדושת היום, ויש לה אפוא גם חתימת ברכה הנכללת בברכה האמצעית הא-ל-הסלחן וכו', אבל היחיד אומר הוידוי לאחר התפילה, ואין לה חתימה. ברם מצאנו שיטת הקדמונים שגם היחיד חותם בברכה אחרי הוידוי הא-ל-הסלחן, ראה רא"ש יומא פרק יוה"כ סי' כ"ה, וטור או"ח סי' תר"ז. וכדי לברר ענין זה, יש להציע הסוגיא ביומא פז, ב, ת"ר מצות וידוי ערב יוה"כ עם חשכה כו', ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית כו', והיכן אומרו יחיד אחר תפילתו ושליח ציבור אומרו באמצע כו', דאמר בר המדורי הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב וכי מטא שליחא דציבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיקם אמר ש"מ עיקר וידוי הוא כו', מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא ושמואל אמר מה אנו מה חיינו, מיתיבי כו', תנאי היא דתניא יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה וחותם בוידוי דברי ר"מ וחכמים אומרים מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידוי חותם כו', עכ"ל הש"ס הנצרך לענינו.

ובפירש"י שם, וחותם בוידוי, גרס בתוספתא, אינו חותם מקדש ישראל אלא הא-ל-הסולחן, וחכמים אומרים כל מקום שזקוק לשבע אף בשאר התפילות אם רצה לחתום בוידוי חותם, כך שמעתי, אבל לא גרס לה בתוספתא הכי, אלא וחכמים אומרים מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידוי חותם, ואנעילה קאי כו', עכ"ל, ועי"ש במהרש"א ורש"ש. ובגמ' יש כמה תיקונים על הנוסחא שלפנינו, שהרי לא יתכן לגרוס תנאי היא כו', כיון שגם חכמים וגם ר"מ אומרים שיש שבע ברכות בנעילה, וכן

מצוה, ואינו מובן הדמיון של המחזור ויטרי את החתימה בוידי לתפילת ערבית, וצ"ת. והנה מ"מ הוידי שאומר הש"ץ שנכלל בתוך ברכה אמצעית הרי יש בו גם חתימה, ואילו הוידי של היחיד לפי רוב הראשונים אין בו כלל חתימה, וגם להנך דאמרי שיש בו חתימה, הרי מפורש בכרייתא שהיא רק רשות ולא חובה. ובוזה י"ל דלקבוע ברכה על הוידי לא ראו חכמים לנכון, אבל ש"ץ שאומר בתוך התפילה, דבלא"ה איכא ברכה, הרי הוידי נכלל בקדושת היום, וגם בלי הוידי היה לנו לחתום בהא-ל הסלחן מלבד מקדש ישראל ויוה"כ, וצ"ע.

אלא שעצם הדין המבואר בגמ' שיש חילוק בין יחיד לש"ץ, דיחיד אומר הוידי לאחר התפילה, וש"ץ אומר בתוך התפילה, הענין הזה גופא טעמא בעי, דבכל מקום תפילת הש"ץ היא כמו תפילת היחיד, ומדוע הכא אינו כן, ומצאתי שנשאל על כך גאון, והוא באוצה"ג שם סי' ק', והועתק מתשובות הגאונים אסף ח"ב שנת תרפ"ט ע' 87, ועיי"ש ע' 86 הדין מיהו הגאון בעל תשובה זו, וז"ל, לענין שאלה ראשונה שאמרתם למה יחיד מתוודה לאחר תפילתו ושליח ציבור באמצע, כי מכדי ת"ר בהדיא במצות וידי היכן אומרה אחר תפילתו וש"ץ אומרה באמצע, מה לנו לומר למה עשו חכמים, אטו כל מה שעשו צריכין אנו לומר למה עשו כן, ואף על פי כן י"ל שכשעושינן לה מקום מיוחד ואחר תפילה מכוין דעתיה טפי, אבל שליח ציבור כיון שסיים את התפילה לא נשארה לו שליחות, ולא עוד אלא שאף היחיד מתודה בתפילה דאמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל חטאנו אבל אמר אבל חטאנו לא צריך, איכא מן דרבנן דקאמרי הא דאמר מר זוטרא בש"צ הוא דאמירא אבל יחיד צריך להתוודות אחר תפילתו אע"ג דאמר אבל חטאנו. עכ"ל הגאון, ועל מה שכתב הגאון שאין לנו לשאול על חכמים למה עשו כן, ציין המהדיר שם לתשובת ר"ה גאון בספר העיתים סי' קפ"ה ע' 275, שכיו"ב השיב

וכאמור על הנוסחא שלפנינו בגמ' כתב רש"י שכן היא הגי' בתוספתא, ויעיין תוספתא יומא פ"ד הי"ד, ועל כך מפרש רש"י שבתפילת נעילה בברכה אמצעית אין מזכירין "מקדש ישראל ויום הכפורים", אלא רק ענין וידי וסליחת עוונות, וחכמים שחולקים ס"ל שאם אכן רצה לעשות כר"מ ה"ז עושה, ואם רצה לחתום מקדש ישראל ויוה"כ נמי שפיר דמי, והוסיף רש"י ששמע שהפירוש בדברי חכמים שאין הכונה רק על נעילה אלא על כל התפילות, אך דמסיק שאין כן נוסחת התוספתא, אלא הנידון הוא על נעילה בלבד, ובאמת צ"ע הפירוש ששמע רש"י והגירסא שהיתה להם בגמ' "כל מקום שזקוק כו'", אמאי לא תהא הזכרת קדושת היום וקדושת ישראל בחתימה כפי שהיא בשאר ימים טובים, וכן שבברכה עצמה הרי מזכירין את קדושת היום, ומ"מ לא נזכר בכל זה שהיחיד האומר וידי אחרי התפילה שחותם באיזו חתימה, שהרי אין הנידון אלא בברכה אמצעית או כאשר נאמר רק הוידי עם חתימה בנעילה, אבל אם מתפלל שבע או י"ח בעיו"כ ליכא הכא למ"ד שיחתום הוידי בברכה, וראה להלן שהראשונים לא פי' כן.

והוזכרה שי' קדמונים שהיחיד האומר וידי לאחר התפילה חותם בברכה, וכבר הובא בהערות תהילה לדוד לאבודרהם ח"א ע' רלט הערה לח, עיי"ש משנ"ת בס"ד. וראה גם כמה תשובות גאונים באוצר הגאונים יומא חלק התשובות סי' צ"ו - קי"ג, וראה בספר התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (נ' וידר) ח"א ע' 48-50 ויש אפוא שיטה קדמונית שהיחיד אומר וידי עם ברכה אחר התפילה, ובמחזור ויטרי המובא שם איתא שהוא רשות כמו תפילת ערבית, היינו שבודאי אין כאן ברכה לבטלה, וראוי להוסיף דתפילת ערבית רשות היינו מצוה, ואין לבטלה בחינם וכמש"כ תוס' ושאר הראשונים, וא"כ לשיטתם גם ברכת הוידי כן היא, ואכתי צ"ע, דבכרייתא אמרו חכמים אם רצה לחתום כו', ואין זה לשון

תשרי תשס"ב, בגדר חזרת הש"ץ שאין זה משום שומע כעונה, אלא יש ענין של תפילת הציבור ע"י שאחד מתפלל וכולם שומעים ועונים אמן, שע"י כך איקרי תפילה של הציבור, יעו"ש כל הענין, ועל כן קבעו חכמים את הוידוי בתוך תפילת הציבור, שיהא גם עם ברכה באופן שיענו כל העם אמן, וממילא יש לכולם את הוידוי, ולא מדין שומע כעונה שכאמור אינו מועיל הכא, אלא שכולם נכללים באמירת הוידוי מכח שיש עשרה ואחד אומר והכל שומעים ועונים אמן, אבל לעולם אין היחיד מוציא את חבריו בוידוי ע"י שומע כעונה. וכל זה לפי רוב הקדמונים שוידוי של היחיד אין בו כלל ברכה, ולפי שי' הקדמונים שיש ברכה, וכבר נתבאר בשם המחזור ויטרי שהיא רשות, עדיין היה מקום לשאול, שיקבעו חכמים את וידוי הש"ץ גם אחרי התפילה עם ברכה, וממילא איכא עניית אמן, ותצטרף ברכה זו אל התפילה ותהא חלק ממנה, וממילא תועיל לצאת יד"ח לכל הציבור כמו לתפילה, וכש"נ שהוא מדין ציבור ולא מדין שומע כעונה. אמנם בזה י"ל על דרך המבואר לענין תפילת ערבית רשות, שהמחזור ויטרי השוה וידוי בחתימה לערבית, וכנ"ל, דכתב הרמב"ם פ"ט מה' תפילה ה"ט שלפיכך אין חזרת הש"ץ בערבית כיון שאינה אלא רשות, ולא שייך להוציא את הרבים בדבר של רשות, עי"ש. וזה כעין המבואר במקו"א שאין ערבות כמה שאינו חיוב גמור מדינא, ראה מאמרי ב"בית אהרן וישראל" גליון קכ"א בענין תקיעת שופר לנשים. ולפ"ז י"ל שא"א לקבוע ברכה של רשות בתפילת ציבור, והוצרכו לקבוע את הוידוי בתוך ברכת שמונה עשרה, כלומר בברכה האמצעית של קדושת היום, ונתבאר בזה טעמא דמילתא עפ"י ב' הדעות בגדרי הוידוי ביחיד ובציבור. ושור' מש"כ בספר הררי קדם ח"א סי' מ"ב - מ"ד בענינים אלו, עי' עליו.

והנה מש"כ לעיל בכונת רש"י לענין חתימה בוידוי, שאין הנידון על היחיד

על השאלה מדוע אין קוראין בתורה כל שבת בקרבנות שבת, ועי"ש להמהדיר שהראשונים כתבו טעמים גם על שאלה זו. ואכן דברי ר"ה גאון בזה צריכים תלמוד, אך אכ"מ. ומ"מ חזינן בדברי גאון טעם על החילוק בין יחיד לש"צ על מקום אמירת הוידוי. וע"ע בס' מאורי המועדים (מהדורה חדשה) ע' רלה בשם הגר"ח על וידוי דרבים ווידוי דיחיד.

ולכאורה נראה לומר בזה עוד, דבאמת עיקר ענין הוידוי אין מקומו בתפילה, מלבד מה שכתב הגאון דבזה מכיין דעתיה טפי, אלא הואיל והיא מצוה בפני עצמה, למה יש לחז"ל להכניס את מצות תשובה בתוך התפילה, אלא שבציבור קבעו את הוידוי בתוך התפילה, וי"ל בזה הטעם כעין מש"כ הגאון דהואיל והכונה היא להוציא את הציבור, כיון שסיים את התפילה לא נשארה לו שליחות, ואכתי צ"ע, דכמו שקבעו חכמים שהתפילה היא בשליחות, יכולים הם לקבוע שהוידוי הוא נמי בשליחות, ברם י"ל כך, דבאמת עצם הדבר שאפשר שיהיה הוידוי בשליחות יש לפקפק בו, ובלי שליחות אי אפשר שיועיל, אע"פ ששומע כעונה, וכמבואר בראשונים פסחים ז,ב, שהעונה הוא שליח של השומע בצירוף השמיעה שלו, ובקראי העדה עניני יוה"כ בדין מצות וידוי, נתבאר בס"ד אי איכא שומע כעונה בוידוי, וראה גם מקרא העדה פרשת כי תבוא בדין וידוי מעשר, והובא שם מדברי הגאונים שבאוצה"ג הנ"ל, ומפי' ר"ח יומא נ,ב, וראב"ן סוף יומא, וחיבור התשובה להמאירי מאמר ב' פרק ח', ועוד.

ועפ"י מאי דנקטינן שאין שומע כעונה בוידוי אלא התורה חייבה שכל אדם יתוודה בפיו בעצמו, א"כ באמת לא שייך כלל לתקן שהש"צ יאמר הוידוי אחרי התפילה להוציא הרבים ידי חובתם, ברם כאשר קבעו את הוידוי בתוך חזרת הש"ץ ובתוך ברכה, יש בזה כוונה עמוקה, ועפ"י משנ"ת בס"ד במאמרי על "תפילה ותקיעות בר"ה", שנדפס בס"ד בקובץ "ישורון" חלק ט'

הגהות ממנהרל"ח מה שטרחו בישוב דברי הטור, וע"ע בראבי"ה סי' תקכ"ח.

ומ"מ חזינן שהטור נקט בדעת רש"י שהנידון הוא על חתימת היחיד בוידוי של אחרי התפילה, וכמו שפי' בב"י, והוסיפו שלפי' זה אין חילוק בין תפילה שבע ל"ח, וס"ל שגם במנחה של ערב יו"כ יכול לחתום, ועי' גם בשו"ע סי' תר"ז סעיף ה' שכתב המחבר, בתפילת מנחה ערב יוה"כ אינו חותם בוידוי שאחריה, עכ"ל, ועי"ש בדגול מרכבה שזה לאפוקי מפירש"י, וכפי פי' ב"י, אלא שנתקשה הדגמ"ר בלשון השו"ע שנקט מנחה ערב יו"כ, והרי גם בשאר תפילות אין חותמין, והעלה דהלשון לאו דוקא, וכ"ה במשנ"ב שם. ולולא דמסתפינא אמינא שבדקדוק נקט השו"ע מנחה ערב יו"כ, דלא מבעיא על נעילה, הרי דעתו נוטה שמי שרוצה יכול לחתום, דאין בזה פלוגתא וכנ"ל, אלא אפי' על שאר תפילות יוה"כ גופא, נמצא אליבא דרש"י שיכול לחתום, וכן הוא בסידורי אשכנז, ורק על מנחה עיו"כ שהוא חידושו של הטור בכונת רש"י, ע"ז מסיק שלא לעשות כן, וכמו שכתוב גם בב"י שם שמנהג העולם שלא לחתום במנחה של עיו"כ, ולא הזכיר יו"כ עצמו, היינו שלא רצה לקבוע בזה הלכה, וכל קביעות ההלכה היא רק על מנחה עיו"כ שלא לחתום.

כרם בביאורי הגר"א שם ס"ק י"א כתב על דברי הטור דמוטב שלא לחתום כיון שהיא פלוגתא דרבנותא, כתב וז"ל, ובלא"ה אין לחתום דהא רש"י סתר פירוש הראשון וכתב אבל לא גרס כו', ע"כ. כלומר, דאיך אפשר לומר שזוהי דעת רש"י, והרי הוא גופיה אינו מקיים גירסא זו. ותו כתב הגר"א וז"ל, ועוד שאף לפירוש הראשון אינו חובה, ודוקא בתפילות יוה"כ כמו שכתב כל מקום שזקוק לשבע כו', והאיך יקבע ברכה במנחה לעצמה, ואף בתפילת יוה"כ אינו רשאי לחתום בוידוי, אלא הש"ע שאומר באמצע, ואינו קובע ברכה בשביל הוידוי, אלא כמש"כ רש"י שם שמשנה הנוסח ממקדש

שיחתום בוידוי שאומר אחר התפילה, אלא הנידון הוא על נוסח החתימה של הש"ע בתוך התפילה, אין כן דעת הטור, וז"ל בסי' תר"ז ס"ה, ובחתימת הוידוי כתב רב עמרם החותם ברוך אתה ה' הא-ל הסולחן, טועה, ולפירוש רש"י יכול לחתום, שהוא גורס וחכמים אומרים כל מקום שזקוק לשבע אם בא לחתום חותם, וכיון שחכמים אמרו שיכול לחתום א"כ כך הלכה, ובכל סידורי אשכנז יש בהם חתימה, ובספרד אין חותמין, ומוטב שלא לחתום כיון דאיכא פלוגתא דרבנותא, עכ"ל הטור. ועי"ש בב"י שהביא הגמ' ורש"י שם, וכתב וז"ל, והשתא רב עמרם נראה שגורס כגירסת התוספתא דלא אמרו חכמים אם רצה לחתום בוידוי חותם אלא בנעילה דוקא, ולרש"י שכתב ששמע שכל מקום שזקוק לשבע אף בשאר תפילות אם רצה לחתום בוידוי חותם, משמע דה"ה לתפילת מנחה ערב יוה"כ שאם רצה לחתום בוידוי שאחריה חותם, שמה שאמרו חכמים כל מקום שזקוק לשבע לאו לאפוקי מקום שזקוק ל"ח, אלא לאפוקי וידוי שאינו סמוך לתפילה שאינו רשאי לחתום בו, אבל כל שסמוך לתפילה בין שהוא סמוך לשבע ברכות בין שהוא סמוך ל"ח, אם רצה לחתום חותם, ומנהג העולם שלא לחתום בוידוי שבמנחת ערב יוה"כ. עכ"ל. וראה ב"ח שם, וכן פרישה שם אות ג', ולדעת הפרישה אליבא דהפי' ששמע רש"י, ס"ל לר"מ דדוקא בנעילה חותם, ולרבנן יכול לחתום גם בשאר התפילות. ובסי' תרכ"ג ס"ב הביא הטור פסק רב עמרם שאין לחתום בוידוי של נעילה, ואילו להטור גופיה נראה שיש לחתום ושכן שי' הרז"ה, ומ"מ מסיק דכיון דאיכא פלוגתא אין לחתום. והב"י שם נתקשה בכונת הטור ובלשונו על הגירסא, וכן במה שנקט דלרב עמרם אין לחתום בנעילה, שהרי לפי האמור אין למ"ד שלא לחתום, אלא לר"מ יש לחתום, ולרבנן רק אם רצה ואין חיוב, אבל אין מ"ד הסובר שלא לחתום. ועי"ש בב"ח ובפרישה ובחי'

חתימה, וגם בפ"י ששמע רש"י לא נזכר שיטה כזאת, ומסיק הגר"א דכל שכן למבואר ברמ"א שם שש"ץ אינו אומר וידוי במנחה ערב יו"כ, כלומר, דאולי ס"ד דלש"י שהזכרה בספרי הגאונים שיש וידוי בתפילת ש"צ בערב יו"כ, א"כ תהא לו חתימה, לזה קאמר שהיא טעות, אבל לפי רמ"א שאין חזרת ש"צ על וידוי, כמובן שאין מקום לטעות כזאת, כנ"ל ביאור דברי הגר"א. הרי מפורש בדבריו כמש"כ למעלה שאין כלל נידון ברש"י על חתימה בוידוי של אחר התפילה לא ביו"כ ולא במנחה עיו"כ. ועיקר הדקדוק שכן הוא כונת רש"י, דהזכיר "אינו חותם מקדש ישראל", ואם הנידון על חתימה לוידוי שלאחר התפילה, א"צ רש"י לפרש זאת, דמהיכי תיתי יאמר שם מקדש ישראל, ושם אין הענין קדושת היום, אלא מוכח כדאמרן, שכונת רש"י על ברכה אמצעית של ש"צ ביוה"כ, ותודה לא-ל שכונתי לדעת הגר"א. אלא שמש"כ הגר"א שרב עמרם בא להוציא מפ"י זה שברש"י, הנה בפשוטו כונת רב עמרם להוציא משי' הקדמונים שיש לחתום בוידוי של היחיד אחר התפילה, וכפי שהובא למעלה מהסוברים כן, וגם לא נתיישב לדרכנו אמאי ס"ל לר"מ שאין להזכיר קדושת היום, אליבא דפי' דשמיע ליה לרש"י, וכן אמאי ס"ל לחכמים שהרוצה לעשות כן עושה, ואמאי באמת לשיטתם זו לא מזכירים את קדושת היום בחתימה, וצ"ע.

ישראל ואומר הא-ל הסלחן, וזהו שאמר רב עמרם מי שחותם כו' טועה, דלא אמרו אלא בש"צ וביוה"כ, אבל בתפילת י"ח לא, וכ"ש לפי' הגאונים ובעל הגה שכתב ואין הש"צ כו', עכ"ל הגר"א. וביאור דבריו, דגם לפי' ראשון ששמע רש"י אין חובה לחתום רק רשות היא, ולכן בודאי שאין לחתום כאשר לפוסקים אחרים אין כלל חתימה. ואח"כ הוסיף הגר"א שעצם הנחת המפרשים שלרש"י גם במנחה עיו"כ אפשר לחתום בוידוי, אין הדברים נכונים, שהרי מפורש רק בכל מקום שזקוק לשבע, והיינו רק ביוה"כ עצמו, ועוד הוסיף הגר"א, שגם ביוה"כ עצמו אין הנידון על היחיד, דזה ודאי אין בו חתימה לכו"ע, והנידון הוא רק על הש"צ שהוידוי נאמר בתוך ברכה אמצעית, והשאלה היא על הנוסח, וכמו שמפורש ברש"י שאינו חותם מקדש ישראל, והיינו שהנידון הוא איך לחתום ברכה אמצעית, האם נוסח החתימה הוא כמנהגנו הא-ל הסלחן כו', מקדש ישראל ויוה"כ, או כדעת ר"מ שחותם רק הא-ל הסלחן, ואינו מזכיר ישראל ויוה"כ, ולפי חכמים יש רשות לחתום בהא-ל הסלחן בלי ישראל ויוה"כ בכל תפילות יוה"כ, וכל זה לפי' ששמע רש"י ודחאו מכח נוסחת התוספתא שהביא, וכלפי מה דנשמע עפ"י גי' זו ופי' זה שאפשר לחתום בהא-ל סלחן בלבד, כתב רב עמרם שטועה מי שעושה כן, והוא רק אצל הש"ץ וביוה"כ, אבל על יחיד ביוה"כ וק"ו במנחה ערב יו"כ, ליכא למ"ד כלל שתהא

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בבירור אופן חלוקת בעלי חובות ובדין שלושה או חוין בטלית

סוגית הגמרא בג' כתובות

א. תנן במתני' (כתובות צ"ג ע"א): מי שהיה נשוי שלוש נשים ומת, כתובתה של זו מנה ושל זו מאתיים ושל זו שלוש מאות, ואין שם אלא מנה, חולקין בשוה. היו שם מאתיים, של מנה נוטלת חמישים של מאתיים ושל שלוש מאות שלשה של של זהב. היו שם שלוש מאות, של מנה נוטלת חמישים ושל מאתיים מנה ושל שלוש מאות ששה של זהב.

ובגמ' פריך אחלוקה דמציעתא וסיפא, ומבואר שם דלתנא דמתני' דאיהו רבי נתן, דין הוא שחולקין מנה ראשון בין כולם, ומנה שני חולקין רק השניה והשלישית, ואם יש שם מנה שלישי נוטלתו רק השלישית. [והא דקתני במתני' חלוקה אחרת, אוקי לה הש"ס בשני אוקימתות].

בירור יסוד הסוגיא

ב ויסוד הדבר מבואר, דס"ל לר"נ דאין לבע"ח שעבוד על יותר משיעור חובו, ולכן אין לראשונה שעבוד רק על מנה, ואותו מנה משועבד גם לשניה ולשלישית, ולכן חולקין בין כולם, ואילו המנה השניה אינה משועבדת רק לשניה ולשלישית שיש להם זכות על מנה שניה, ולכן חולקין אותה בין שניהם, ומנה שלישית אינה משועבדת רק לשלישית.

ורבי פליג על ר"נ, כמבואר בסוף הסוגיא, דרבי ס"ל דכל ממנונו משועבד לכל אחת ואחת, דאף לאותה שאין לה עליו רק מנה מ"מ כל הג' מנה משועבד למנה שלה, ונמצא דיש לכ"א שעבוד על כל הג' מנים, וחולקין כל המנים בין כולם. [ויש בזה ב' דעות בראשונים, דעת הגאונים ור"ח דחולקין לפי ערך החובות, וכגון בצירור

דסיפא מחלקין הג' מנים לו' חלקים, והראשונה נוטלת חלק א', ושניה ב' חלקים, ושלישית ג', ודעת הר"ף והרמב"ם ורוב הראשונים דחולקין בשוה ממש, וכן נפסק בשו"ע (סי' ק"ד ס"ו)].

צורת החלוקה העולה מהסוגיא

ג. ועכ"פ מבואר בגמ' דינא דמתני' [דקאי כר"נ] במציעתא וסיפא אינה מתפרשת כפשוטה, ומשום דבאמת באופן הרגיל דינא דמציעתא הוא, דראשונה נוטלת 33 וזו ושליש, [דהיינו שליש ממנה ראשונה], ושניה ושלישית נוטלת כ"א 83 ושליש, [דהיינו שליש ממנה ראשונה ומחצית ממנה שניה], ובסיפא שלישית נוטלת 183 ושליש, [דהיינו שליש ממנה ראשונה ומחצית מנה שניה וכל מנה שלישית].

וראיתי באיזה קובץ נדפס שם מאמר מאיזה פרופ' המתחכם להעלות רעיון לפרש המשנה כפשוטה, דלא כהבנת חכמי התלמוד והראשונים, אלא דגם באופן פשוט כשיש ג' בעלי כתובות א' מנה וא' מאתיים וא' ג' מאות ויש שם ב' מנים, דינם אליבא דר"נ, שיתחלקו באופן המבואר במתני', דהיינו, דהראשונה נוטלת נ' ושניה ושלישית כ"א ע"ה, וכשיש שם ג' מאות, הראשונה נוטלת נ' ושניה ק' ושלישית ק"נ, והוא ע"פ מה שמצא הגיון לצורת חלוקה זו, ע"פ "תיאוריה מתימטית מודרנית של תורת המשחקים".

הנחת הכותב

ד. ויסוד דברי הכותב הוא, ע"פ דינא דמתני' דריש ב"מ בשנים או חוין בטלית, בזה אומר כולה שלי וז"א חציה שלי, דתנן במתני' דזה שאומר כ"ש נוטל ג' חלקים וזה שאומר ח"ש נוטל רביע, והיינו משום דהמחצית שהשני מודה שהוא שלו אינו

יחד חלק שיתחלק ביניהם בצורה זו התואמת לחלוקה שהיתה מתבצעת ביניהם אילו היה הנדון רק על חלק זה, ע"פ דינא דמתני' בא' אומר כ"ש וא' אומר ח"ש.

והעקרון לכל זה הוא, דלעולם אנו מחלקים את הממון בין כל התובעים באופן שוויוני, לכ"א מהם עד כדי מילוי תביעתו, אך לעולם לא יקבל א' מהם יותר ממחצית תביעתו כל עוד אין מספיק לכולם. ה. והנה, באמת לזר ייחשב להתייחס לנסיון התחכמות לנטות מדרכי הגמרא בפירוש מתני' ולצעוד בדרכים שלא שערור רבותינו, וגם אילו תמיהת הגמרא על דינא דמתני' היתה מבוססת על כך שחכמי התלמוד לא מצאו הגיון לצורת החלוקה המפורשת בה, הרי שגם אז מזור לנסות למצוא איזה הגיון לצורת חלוקה כזו, המבוססת על תיאוריה מתימטית מודרנית, שכאילו נודעה רק לחכמי המשנה ונעלמה מחכמי התלמוד, ועל סמך זה לסטות מהבנת התלמוד בפירושא דמתני'.

מה גם דבאמת קושיית הגמ' מבוססת על כך שהיה ברור לחכמי התלמוד שהחלוקה המבוארת במתני' אינה נכונה, ומשום דנקטו דלעולם אין להא' ליטול יותר משליש המנה המשועבדת לה, כאילו אין שם אלא מנה א', [ומשום דכיון דשעבודה אינו מונע חלות שעבוד השניה והשלישית, דכל מנה יכול להשתעבד להרבה בע"ח, ממילא אין להב' שעבוד רק על מנה זו ומנה שניה, ולא על מנה שלישית, כיון דאין לה זכות לשעבד רק שני מנים, וממילא מן הדין שיתחלק המנה הא' בין הג', ואין הא' יכולה לדחות הב' אל המנה הג' (ויבואר עוד להלן בע"ה)], וכן השניה א"א לה ליטול יותר משליש מנה הא' ולא יותר ממחצית ממנה השניה כאילו אין שם רק ב' מנים, כך שיש מקום להניח דגם חכמי התלמוד היו מודעים לכך שיש איזה הגיון לצורת החלוקה דמתני' אילו היה מן הדין לדחות השעבוד ממנה א' למנה ב' וג', אלא דהגמ' ס"ל דבאמת אין זה מן הדין, ומה א"כ יועיל לנו מה שנגדיר את צורת

נכנס בכלל מחלוקתם, ונוטלו זה שאומר כ"ש, ובמחצית השניה שמחולקין בו חולקין ביניהם.

וכלל זה שייך גם בבעלי חובות שבאים לגבות מנכסי החייב, וכגון שאחד תובע מאה וא' חמישים ואין שם אלא מאה, דהדין הוא דבעל המאה נוטל תחילה נ' שהשני אין לו עליו תביעה, והנ' שמחולקין עליו חולקין ביניהם, וכפי הכלל המפורש במתני' דשנים אוחזין בא' אומר כולה שלי וא' אומר חציה שלי, והיינו דאותו חלק שמחולקין בו חולקין ביניהם, והחלק שאין מחולקין בו נוטל הא'.

והכותב הנ"ל בדק ומצא, דגם בדינא דמתני' בג' נשים שיש להם חוב כתובה על הבעל, אחת מנה ושניה ר' ושלישית ש', ואין שם רק ג' מאות, הרי החלוקה המבוארת במתני' תואמת את הכלל הנ"ל, והיינו, דאם נבדוק את החלקים שמקבלים כל שנים מתוך השלושה, נמצא דהחלוקה ביניהם הוא ע"פ הכלל של א' אומר כ"ש וא' אומר ח"ש, וכגון בסיפא דמתני' שיש שם ג' מאות, דהדין הוא דא' נוטלת נ' ושניה ק' ושלישית ק"ג, ואם נבדוק חלקי הא' והב' שקיבלו יחד ק"ג, הרי חלוקתם בק"ג תואמת את הכלל הנ"ל, דהא' נוטלת נ' מתוך הק' שחלוקה עליו, והב' נוטלת ק', דהיינו נ' שאין להא' חלק בה, [שהרי אין להא' תביעה רק על ק' מתוך הק"ג], ועוד נ' מתוך הק' שחולקין עליו, וכן אם נבדוק את חלקי הב' והג' שנוטלין יחד ר"ג, הרי שחלוקתם היא באופן כזה שהב' נוטלת ק' מתוך הר' שחלוקה עליו, והג' נוטלת ק"ג, דהיינו נ' שאין להב' חלק בה, וק' מתוך הר' שחולקין עליו, ועד"ז אם נבדוק חלקי הא' והג' שנוטלין יחד ר', וחלוקתם ביניהם באופן שהא' נוטלת נ' מתוך הק' שחולקין עליו, וכן נוטל הג' נ' האחרים, ובנוסף לזה נוטל עוד ק' שאין הא' חלוקה בו.

ועפ"ז העלה הכותב דבאמת זהו כלל דמתני', וזהו סברת ר"נ, דיש לעשות חלוקה מאוזנת, באופן כזה שכל שנים מהג' יקבלו

דהרי הא ברירא דהכא אין לומר שיטול ראובן תחילה חצי הטלית, והחצי השני יחלקו בין שלושתם, דזה אינו נכון, דדוקא כיש שם רק אחד הטוען ח"ש אמרי' דנוטל ראובן המחצה תחילה, דהרי שמעון מודה לו שהוא שלו, וכל מחלקותם הוא רק על המחצית השניה, משא"כ כשגם לוי טוען ח"ש, נמצא דלטענת שמעון ולוי יש לחלק הטלית בין שניהם לבד, ואין כאן הודאה כלל לראובן על מחצית, ולא שייכי דינא דמתני'.

והיה אפשר לומר דבאמת בכה"ג נוטל ראובן מחצה ושמעון ולוי נוטל כ"א רביע, דהרי אם לא היו אוחזין רק שמעון ולוי היו חולקין הטלית בין שניהם, כיון שיש בהטלית מספיק לשניהם שהרי אין כל א' טוען רק על מחצית, וכשבא ראובן וטוען כ"ש הרי הוא מחולק עם שניהם על כל הטלית, ומתחלק עמהם.

ועד"ז נמצא דה"ה כשראובן טוען כ"ש ושמעון טוען שני שלישי שלי ולוי טוען שלישי שלי, דאילו היה כאן רק שמעון ולוי היו מחלקין הטלית ביניהם והיה נוטל כ"א כל תביעתו, וכשבא ראובן וטוען כ"ש יטול מחצית, והשאר יחלקו שמעון ולוי, שמעון שני שלישי המחצית השניה ולוי שלישי ממנה.

ז. ומה שיש לדון הוא בטלית השוה ג' מאות, וראובן טוען ש' שלי, ושמעון טוען ר' שלי, ולוי טוען ק"ג שלי, דבאופן זה נמצא דגם שמעון ולוי מחולקין ביניהם על ג', דהרי הם תובעים יחד ש"ג ואין שם אלא ש', ונמצא דיש לשמעון ק"ג וללוי ק' והג' הנותרים היה מתחלק בין שניהם כדין ב' אוחזין בטלית, ועכשיו שראובן טוען ש' שלי, יש לדון כמה נוטל ראובן.

ולכאור' היה נראה, דתחילה נוטל ראובן מחצית ממה שנטלו שמעון ולוי בתורת ודאי, דהיינו ע"ה משמעון ונ' מלוי, שהרי בחלקים אלו דינם כשנים אוחזין בטלית, ראובן עם שמעון בק"ג וראובן עם לוי בק', והג' שמתחלק בין שמעון ללוי יש לחלק

החלוקה הנ"ל, כאשר טענת הגמ' היא שהבסיס לחישוב אינו נכון.

כך שגם אם יש מקום לעצם צורת החלוקה שהסביר הכותב, הרי שלמעשה מפורש בגמ' שזו אינה שייכת בחלוקת חובות.

ואם יש מקום לדון הוא בג' אוחזין בטלית השוה ג' מאות, וראובן טוען כולה שלי ושמעון טוען שני שלישי שלי ולוי טוען שלישי שלי, דע"פ דברי הכותב הדין הוא, דראובן יקבל ק"ג ושמעון ק' ולוי יקבל ג', דנמצא דראובן ושמעון יחד יקבלו ר"ג, שמתחלק ביניהם כאילו הויכוח רק על ר"ג וראובן אומר ר"ג שלי ושמעון אומר ר' שלי, דראובן נוטל ק"ג, [נ' ששמעון מודה לו, ומחצית מהר' שחלוקין עליו], ושמעון נוטל ק', [מחצית מהר' שחלוק עם ראובן], וכן שמעון ולוי נוטלין יחד ק"ג, וחולקין אותו ביניהם כאילו הויכוח רק על ק"ג, ושמעון אומר ק"ג שלי ולוי אומר ק' שלי, דשמעון נוטל ק', [דהיינו ג' שלוי מודה לו, ועוד ג' מחצית הק' שחלוקין עליו], ולוי נוטל ג', [מחצית מהק' שחלוקין עליו], וכן ראובן עם לוי נוטלין יחד ר', וחולקין ביניהם כאילו הויכוח על ר' וראובן אומר ר' שלי ולוי אומר ק' שלי, דראובן נוטל ק"ג, [ק' שמודה לו לוי ועוד מחצית מהק' שחלוקין עליו], ולוי נוטל ג', [מחצית מהק' שחלוק עם ראובן].

והנה הכותב הנ"ל קבע מסקנתו זו ב"נוסחה מדעית", והאריך לבסס הדברים באופן מופשט, תוך שימוש בהדגמות וטבלאות, ואנן בדין נבחון הדברים בעזרי"ת בצורה עיונית, על יסוד ההגיון התורני.

דין ג' אוחזין בטלית

ו. והנה בהך דינא דג' אוחזין בטלית, כבר מצאנו לאחרונים שחקרו בזה, מה הדין כשראובן אומר כולה שלי ושמעון ולוי אומרים כ"א חציה שלי, איך מחלקים הטלית ביניהם.

בין ראובן ללוי שמחולקין בסכום של 200 שנתור אחר שנטל שמעון חלקו, ובוה ראובן טוען כולה שלי ולוי טוען 150 שלי, דינו דראובן נוטל תחילה 50 שלי מודה לו, והשאר חולקין ביניהם ונוטל כ"א 75, ועד"ז אנו מחשבין את חלוקת שמעון ולוי בסכום של 175 שנשאר אחר שנטל ראובן חלקו, [דהיינו 125 שהם מחצית ממה שנטלו שמעון ולוי], ובוה שמעון טוען כ"ש ולוי טוען 150 שלי, דינו דשמעון נוטל תחילה 25 שמודה לו לוי, והשאר חולקין ונוטל כ"א 75.

וכך הגענו לעקרונות שב"נוסחה המדעית", דלעולם אין לא' ליטול יותר ממחצית תביעתו, כל עוד אין מספיק לכולם, [ומשום דכל שאין שם מספיק לכולם הרי יש כאן שנים אוהזין באותו חלק שהוא תובע ומתחלק ביניהם], והחלוקה נעשית באופן שוויוני, כאשר כ"א מקבל חלק כזה שלעומת חלק שקיבל חברו יש בזה חלוקה מאוזנת, שאילו היינו מחשבין החלוקה באותו חלק לבד ע"פ טענותיהם היה מתחלק ביניהם בצורה כזאת.

סתירת המהלך

ח. אולם, הבסיס לכל מהלך זה בנוי על ההנחה שהנחנו לעיל, דבג' אוהזין בטלית וראובן טוען כ"ש ושמעון ולוי טוענין כ"א ח"ש דינו דנוטל ראובן מחצית והמחצית השניה חולקין בו שמעון ולוי, ומשום דכיון דשמעון ולוי אין חלוקין ביניהם כלל, אנו מחשבין כאילו הם חלוקין כ"א עם ראובן לבד, ורק ראובן מפסיד מזה שיש כאן ב' החלוקין עמו.

[וכן באופן ששמעון טוען שני שלישי שלי, ולוי טוען שלישי שלי, נוטל כ"א מהם מחצית תביעתו כאילו הוא חלוק רק עם ראובן, ונמצא רק ראובן נפסד ממה שיש כאן ג' האוהזין, דהרי אילו היו רק ראובן ושמעון אוהזין בהטלית, היה ראובן נוטל ר' ושמעון נוטל ק', וכעת שנוסף לוי הטוען שלישי שלי, ראובן מפסיד מחלקו ונוטל רק ק"ג ולוי נוטל ג' אלו, ושמעון אינו מפסיד כלום ונוטל כל הק'. וכן להיפך, אילו לא היו אוהזין רק

כעת בין שלשתם, דהרי שלשתם מחולקין בו, ונמצא דראובן יטול 141.6, ושמעון יטול 91.6 ולוי יטול 66.6.

אמנם יש מקום לומר דאין דנין כאן דין ג' אוהזין, ומשום דכיון דאחר שיטלו שמעון ולוי רק מחצית תביעתם, [מחמת שראובן חולק עם כ"א בחלקו], שוב אין סתירה בין חלקו של שמעון לחלקו של לוי, אנו דנים בו רק דין שנים אוהזין, והיינו דדנין בין ראובן לשמעון על ר' שמחולקין, ונוטל כ"א ק', וכן דנין בין ראובן ללוי על ק"ג ונוטל כ"א ע"ה, ונמצא ראובן נוטל קכ"ה ושמעון ק' ולוי ע"ה, דכשראובן בא לחלוק עם שמעון, אינו יכול לגרע כחו של שמעון מכח מה שגם לוי חלוק עמהם, כיון דהרי לוי לא יטול יותר מע"ה, ואין לו כלום באותם ר' שראובן חולק בו עם שמעון, וכן כשבא ראובן לחלוק עם לוי בק"ג אינו יכול לגרע כחו מצד תביעת שמעון, כיון דשמעון לא יטול יותר מק' ואין לו בק"ג הנותרים כלום.

ולפי חישוב זה נמצא, דשמעון ולוי מקבלין כ"א מחצית תביעתם בשלימות, וראובן אינו מקבל כל מחצית תביעתו, ומשום דאין כחו של ראובן גדול יותר מחבריו רק באותם חלקים שאין להם תביעה עליהם, ובאופן הנ"ל לא נשאר רק 25 שאין חלוקים עליו, דאחר שלוי קיבל 75 ונשאר 225 יש כאן 25 שאין לשמעון חלק בו, וזה נוטל ראובן יתר על מה שנוטל מחצית מסכום של 200 שחלוק בו עם שמעון.

ולדרך זה הגענו ל"נוסחה המדעית" שקבע הכותב הנ"ל, דלפי חשבון הנ"ל הרי לעולם אין לנו להתחשב בג' התביעות זה מול זה, אלא יש לנו לחשב בין כל שנים על מה שמחולקין בו בחלקים שנשארו אחר שהשלישי נטל מה שהיה לו ליטול, וכגון בציוור הנ"ל אנו צריכים לחשב בין ראובן לשמעון שמחולקין בסכום של 225 שנשארו אחר שלוי נטל 75, ובהם טוען ראובן כולה שלי ושמעון טוען 200 שלי, דהדין הוא דראובן נוטל תחילה 25 והשאר חולקין ביניהם ונוטל כ"א 100, וכן אנו צריכים לחשב

לבר, דע"ז מודה לו הבע"ד דטוען רק ח"ש, ואח"כ חולקין המחצית השניה שעליה הם מחולקין, משא"כ כשיש שנים שטוענין ח"ש, הרי אין לו הודאה משום אחד על חצי הטלית, שהרי כ"א שטוען ח"ש אינו יודע אם החצי השני הוא של הטוען כ"ש או של חבריו הטוען ח"ש, ואינו מודה לאחד מהם אלא לשניהם יחד, דהיינו שטוען ח"ש והחצי האחר או של אחד משני חבריו, ונמצא דאין להטוען כ"ש הודאה משום א' מהם על חצי שלם, וממילא אין לו ליטול מחצית לבר.

מסקנת הג"ר בנימין דסקין

ט. ומסקנת הגאון הנ"ל היא, דבאופן כזה שראובן טוען כ"ש ושמעון ולוי טוענים כ"א ח"ש, מחלקין את החפץ לד' רביעות, רביע א' נוטל ראובן לבר, רביע הב' חולק ראובן עם שמעון הטוען ח"ש, ונוטל כ"א שמינית, ועד"ז חולק רביע הג' עם לוי הטוען גם הוא ח"ש ונוטל כ"א שמינית, ורביע הד' חולקין כל הג' ביניהם ונוטל כ"א שליש מהרביע, ונמצא דראובן האומר כ"ש נוטל: רביע, ושמינית, ושלש הרביע, [דהיינו יחד י"ד חלקי כ"ד], ולוי ושמעון נוטלין כ"א: שמינית, ושלש הרביע, [דהיינו ה' חלקי כ"ד].

וע"ש מה שביאר טעם הדבר, וקוטב הדברים הוא, דאף דאין לראובן כח ליטול המחצית לבר, ומשום דאין כאן הודאה מאף א' שהמחצית השניה היא שלו, וממילא נמצא דגם מחצית השניה היא גם בכלל התביעה והחלוקה, מ"מ אכתי עדיף כחו של ראובן ברביע א' שלא יהיה נוטל לחלוקה עם השנים האחרים, וכששמעון או לוי בא להתחלק עמו במחצה, מצי ראובן לטעון שגם השני יתחלק עמו ברביע, ורק ברביע האחר יתחלק עמו לבר, ומשום דאף דאין כ"א מהם מודה שהמחצית השניה היא כולה של ראובן, מ"מ מודה כ"א שיש לו בה עכ"פ רביע, כיון דאין יודעיין שטענת השני צודקת, וממילא יש לראובן זכות ברביע לכל הפחות שלא יכנס בחלוקתם, ונמצא דברביע אחד יתחלקו בין שלשתם.

ראובן ולוי, היה הדין דראובן נוטל ר"ג ולוי נ', וכעת שיש כאן גם שמעון שטוען ב' שלישי שלי, הוא נוטל ק' מחלקו של ראובן שנוטל רק ק"ג ולוי נשאר בכל חלקו ונוטל נ'.

אמנם יעוי' בתשו' מהרי"ל דיסקין (קונ' תורת האהל בתחילתו - דף ב' ע"ב - בחי' אביו הגאון רבי בנימין על ריש ב"מ) שדחה מהלך זה בזה"ל: "הא ודאי ליתא, דא"כ כל ההפסד משלישי הנוסף הוא לבעל כ"ש, והח"ש נוטל ג"כ רביע כאילו היה הוא והכ"ש לבר, וזה לא יתכן".

ומפורש דכל הנחה זו דחוויה היא, ולא יתכן לומר כן, והיינו, משום דלפי הנחה זו הרי נמצא דנקבע כאילו המחציות מסוימות, מחצית אחת שטוען עליה שמעון וחלוקה הוא בה עם ראובן לבר, ומחצית שניה שטוען עליה לוי וחלוקה הוא בה עם ראובן לבר, ובאמת קביעה זו אינה נכונה כלל, דהרי לאמיתו של דבר אין המחציות מסוימות לומר ששמעון טוען על מחצית זו ולוי טוען על מחצית אחרת מסוימת, אלא שכל עוד רק שמעון ולוי טוענים כ"א ח"ש, אין שום סתירה ביניהם ונוטל כ"א מחצית אחרת, דאין לאף אחד מקום לגרע את חבריו כיון דיש לו ליטול המחצית האחרת, אבל כשגם ראובן אוזח וטוען כ"ש, שוב יש כאן סתירה גם בין תביעת שמעון לתביעת לוי, כיון דאין מספיק לכל התובעים, ואין שום טעם לומר שלא יגרע חלקו של שמעון במחצית א' מכח תביעת לוי מחמת שיש אפשרות ללוי ליטול מהמחצית ב', כיון דראובן טוען גם על המחצית הב' שהיא שלו, וכמו ששמעון רוצה לדחות את לוי ממחצית א', יכול גם ראובן לדחותו ממחצית ב' למחצית א', ועד"ז אין מקום לומר שלא יגרע חלקו של לוי מכח תביעת שמעון.

אמנם מצד שני ביאר הגאון הנ"ל, דאין גם לומר דהכ"ש נוטל קודם חצי הטלית לבר, והחצי השני נחלק בין שלשתם דכולם טוענים עליו ויטול כ"א שלישי מהמחצית, דגם זה אינו צודק, דבשלמא כשא' טוען כ"ש וא' ח"ש שפיר נוטל האומר כ"ש מחצית

כולם, ושליש שני בין ראובן ושמעון, ושליש א' נוטל ראובן לבד, ועד"ז באופן שראובן טוען כ"ש ושמעון ולוי טוענים כ"א ח"ש, יהיה הדין דחולקין מחצית א' בין שלושתם ומחצית הב' יטול ראובן לבד, וזה דלא כמתבאר בדברי הגאון ר' בנימין דאין חלוקה זו צודקת, כמבואר לעיל.

חילוק בין דין ג' אוחזין בטלית לדין שעבוד

יב. אכן כבר כתבנו דסברת הש"ס הוא דאין לדמות דין שעבוד לדין שנים אוחזין בטלית, והוא, דדוקא גבי שנים אוחזין בטלית שהויכוח ביניהם על בעלות החפץ, ולטענת שמעון הטוען שני שלישי שלי הרי הוא טוען שאין ללוי חלק בשני שלישים אלו, ודוחהו ליטול שלישי שלו מהשליש הנותר, וכן להיפך, ולכן לא שייך לעשות החלוקה בצורה הנ"ל לחלק שלישי א' בין שלשתם, דהרי לטענת שמעון אין ללוי ליטול כלל משני שלישים שלו אלא משליש הנותר, וממילא הדין נותן לעשות החלוקה באופן שוויוני כפי שנתבאר לעיל.

משא"כ גבי שעבוד, לפי תנא דמתני' דס"ל כר"נ דאין לבע"ח שעבוד על יותר מחובו, ומה"ט אין להא' שעבוד רק על מנה, הרי גם אחר שנשתעבד לה המנה, אין זה מעכב שישתעבד מנה זה גם לחברותיה, כיון דכולם שוות בשעבודם, וממילא צריכה להתחלק במנה זו עם כולם, כיון דשעבוד כולם חל על המנה, ומה שיש שם עוד ב' מנים אין זו סיבה לדחותם לשם [כל שאינו מספיק לכל חובם], וגם אין להא' שום זכות במנים האחרים כיון דס"ל דאין בע"ח זוכה בשעבוד בשיעור היותר מחובו, וממילא הדין הוא דמנה א' חולקין בין כולם, ומנה שניה בין שנים, ומנה הג' נוטלת השלישית.

וזכינו בע"ה לטעום מנועם צוף דברי חכמים וחדותם, אשר צדקו יחדיו, וכמסמרות נטועים, ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

מהלך נוסף בזה

י. ולענ"ד יש לבאר הדבר בסגנון אחר, דכיון דאין המחציות מסוימות, הרי אין לנו מקום לקבוע האם הג' תובע אותה מחצית שהב' תובע, או שתביעתו על המחצית האחרת, וכיון שאין הדבר מבורר הרי הדין נותן שנחלק את תביעת הג' בין אותה מחצית שתובע גם הב' לבין המחצית האחרת, דאז החלוקה מאוזנת בין שניהם, ולכן ברביע אחד הוא מתחלק יחד עם הב' וברביע שני הוא מתחלק לבד עם הא'.

ועד"ז יש לדון גם כשראובן אומר כולה שלי ושמעון אומר שני שלישי שלי ולוי אומר שלישי שלי, דלהאמור הדין נותן דהשליש של לוי מתחלק לג' חלקים, ב' מהם הוא חולק יחד עם שמעון וראובן, וחלק השלישי של השליש הוא חולק לבד עם ראובן, [דכיון דאין להכריע באיזה שלישי תובע לוי, הרי זה מתחלק בצורה שוה בין כל הג' שלישיות], והיינו שמחלקין כל שלישי לשלוש, ויש בידינו ט' חלקים, וראובן נוטל תחילה ב' חלקים, [דהיינו ב' שלישי השליש], ובשני חלקים נוספים חולקים כל הג' יחד, ובעוד ד' חלקים חולקים ראובן עם שמעון, ובחלק א' חולק לוי עם ראובן לבד, ונמצא דראובן נוטל 31/54, ושמעון 16/54, ולוי 7/54.

בדין חלוקת בעלי חובות

יא. ולפי"ז אם נדמה דין שעבוד לדין חלוקת שנים אוחזין בטלית, הרי בצירור דמתני' דאשה הא' כתובתה ק' והשניה ר' והשלישית ק' ואין שם אלא ש', יהיה הדין נותן שהא' נוטלת כ- 39 זוז, והב' נוטלת כ- 89 זוז, והג' נוטלת כ- 172 זוז.

ומעתה צריכין אנו לבאר הא דבגמ' מפורש דאין נוהג חלוקה זו, אלא הדין הוא דהא' נוטלת 33 ושליש, ושניה 83 ושליש, ושלישית נוטלת 183 ושליש, דעפ"ז עולה דבג' אוחזין בטלית, ראובן טוען כ"ש ושמעון טוען ב' שלישי שלי ולוי טוען שלישי שלי, הדין הוא דחולקין שלישי א' בין

הרב נחשון אליעזר שילר

בענין הפקר ב"ד הפקר

ענף א'

ובהכרח שרבנן הקנו את הזוז לבעל. ואם הפקר ב"ד הפקר מועיל רק להפקיר איך הקנו את הזוז של האישה לבעל ולקמן יבואר דשיטת רש"י והרשב"א שהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר, וא"כ בודאי קשה לשיטתם איך רבנן הקנו את הזוז השייך לאשה לבעל וצ"ע.

ב. והנה בגיטין בדף נ"ה ע"א נחלקו האמוראים האם יאוש כדי קני או לא ובע"ב מקשה רבא על המ"ד דיאוש כדי לא קני. מהברייתא שמבואר שם שאם גנב והקדיש ואח"כ טו"מ משלם ת"כ ואינו משלם תשלומי דו"ה. והנה הטעם שההקדש חל, הוא משום יאוש ושינוי השם. אך מ"מ לא עולה לקרבן למ"ד יאוש כדי ל"ק. כמבואר בחי' הר"ן שם משום שההקדש סייע בקנייתו כיון של"ק לפני שהקדיש ורק ע"י שהקדיש קנה את הקרבן. וא"כ יש חסרון של מצהב"ע, ועוד כתב שהיות ולפני ההקדש הי' של הבעלים הראשונים - ואח"כ נהי' מיד של הקדש, ולא הי' מעולם שלו ל"ק בזה קרבנו, עיי"ש.

ובהמשך הברייתא איתא, בחוץ כה"ג ענוש כרת, ומקשה רבא דאי יאוש כדי ל"ק [וממילא לא חזיא להקרבה כמבואר לעיל] א"כ כרת מאי עבדתיה, שהרי קיי"ל בזבחים [דף קי"ב ע"א] שרק הראוי להקרבה בפתח אוהל מועד חייבים עליו כרת, ובמסקנת הגמ' איתא דרבא אמר שמדובר כאן בחיוב כרת שבא ע"י רבנן, משום שרבנן העמידו ברשות הגנב את הבהמה לפני שמקדיש, שאם מקדיש שיחול עליה הקדש גמור וכ"ז ע"י דין הפקר ב"ד, כמבואר ברש"י שם.

ומלשון הגמ' משמע שהעמידו את הבהמה ברשותו דהיינו שהקנו לו את הבהמה [ודוחק להעמיס בלשון הגמ' שהפקירו את הבהמה, והגנב כשרוצה

א. גרסינן בגיטין בדף כ ע"א אמר רב חסדא יכילנא למיפסלי לכולי גיטי דעלמא, א"ל רבא מ"ט אילמא משום דכתיב וכתב, והכא איהי קא כתבה ליה [היות והיא נותנת את שכר הסופר כמבואר בפרק גט פשוט בב"ב דף קס"ח משום תקנת עגונות].

ודילמא אקנויי אקני ליה רבנן, עכ"ל הגמ'.

ויש להקשות מדברי הגמ' הנ"ל על שיטת רבינו יונה בדף ק' במסכת ב"ב דכתב שם וז"ל: "וכל היכא דאמרין הפקר ב"ד הפקר בעל הנכסים איבד זכותו ע"י הפקר ב"ד והרי הן כדבר שאינו שלו ויש רשות לחבירו להחזיק בו ברשות ב"ד, אבל אינו זוכה בו בדבור ב"ד עד שמחזיק" וכ"כ בדף נ"ד ע"ב. ומבואר מדבריו שדין הפקר ב"ד מועיל רק להפקיר ולא להקנות וא"כ איך רבנן הקנו כאן את הגט השייך לאשה משום ששילמה את דמי הסופר.

וכבר עמד בקוש' זו המהרי"ץ חיות שם, והעמיד את קושייתו על המחנ"א בהלכות מכירה [קנין משיכה סי' ב'] שהביא שם שי' ראשונים שקנין דרבנן ל"מ לדאו'. והוסיף שם דאין לומר שהב"ד הפקירו את הגט של האישה והבעל זוכה מן ההפקר. דעדיין יהי' קשה לשון הגמ' - ודילמא אקנויי אקני ליה רבנן. דמבואר מזה שרבנן הקנו את הגט לבעל. ולשי' דרבנן אינם יכולים להקנות צ"ב לשון הגמ' ונשאר שם בצ"ע, ויש להוסיף לפי מה שביאר רש"י בד"ה אקנויי אקני ליה רבנן, שרבנן הקנו את הזוז שבידה לבעל, ואז נחשב כשהיא משלמת לסופר כאילו הוא שילם לסופר [וכ"כ הרשב"א].

ולפי"ז בודאי קשה שהרי הזוז לא מגיע כלל לידו.

הפקר, הלימוד הראשון מהפסוק בעזרא י' "וכל אשר לא יבא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים, יחרם כל רכושו" והלימוד השני מהפסוק ביהושע י"ט "אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות" ומקשה הגמ' וכי מה ענין ראשים אצל אבות [הו"ל למיכתב ראשי המטות] לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשיהם מנחילים את העם כל מה שירצו.

וכתב שם הרשב"א שמהלימוד הנ"ל מוכח שב"ד יכולים גם להקנות, דמה אבות מנחילים ואומרים שדה פלוני לפלוני וזכה בו מיד ואף קודם שבא לידו [של מקבל] אף ראשים מנחילים לכל מי שירצו ואומרים ממון ראובן לשמעון, וזוכה בו שמעון מעתה. וכן נקטו האחרונים עיי' שו"ת רע"א מהדו"ק סימן רנ"א אות ו' שכ"כ בשם הגרש"א, וכן כתב היש"ש ביבמות פ' האשה רבה סי' י"ט.

ב. וכן הוכיח הרשב"א מדברי רבא בסוגיא שם שלפי שיטת הרשב"א [דלא כתוסי' שם בדף ל"ו ע"א בד"ה מי איכא מיד] בא לתרוץ את הקושי' של הגמ' בע"א. על הלל איך תיקן פרוזבול, הרי מדאורי' יש שמיטת כספים "ומי איכא מידי דמדאורי' משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא?" וע"ז תי' רבא דע"י כח של הפקר ב"ד יכל הלל לתקן פרוזבול והפקירו ממונו של לוח והקנו למלוה.

ובה"ד כתב הרשב"א - ומינה שמעינן דכח ב"ד יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה אפי' קודם שבא לידו ומשמע מהרשב"א שנוקט להלכה שהפקר ב"ד מועיל גם להקנות.

ג. ובדף י' ע"א איתא במתני' כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם אעפ"י שחותמיהם עכו"ם כשרים, והגמ' מקשה דקא קפסיק ותני ל"ש שטר מכר ול"ש שטר מתנה, והרי בשטר מתנה קונה רק ע"י השטר

להקדיש זוכה בבהמה] וקשה לשי' רבינו יונה הנ"ל שיכולים רק להפקיר איך הקנו לו את הבהמה, וצ"ע.

ג. במסכת ב"מ בדף צ"ו ע"ב איתא בגמ' בעי רמב"ח, בעל בנכסי אשתו מי מעל. ואיירי שם כגון שנפלו לה נכסים משנשאת, ועמקן מעות הקדש [צ"ע איך יורשת את המעות שהם של הקדש] ולא הי' ידוע שזה של הקדש. ואמרו רבנן שבעל זוכה בהם לאכילת פירות.

והגמ' דנה מי מעל האם הבעל שקונה ממנה או האשה שקונים ממנה ובצד אחד רוצה הגמ' לומר שהב"ד ימעלו.

ויש להקשות שהרי היסוד של מעילה זה ע"י הוצאה מרשות לרשות וא"כ בשלמא אי ב"ד יכולים להקנות עיי"כ יש הוצאה מרשות לרשות ויש כאן מעילה, אבל אם יכולים רק להפקיר, אין כאן הוצאה מרשות לרשות. וקשה מהגמ' על שי' רבינו יונה וכבר עמד בזה הדבר אברהם בענף ה' אות י"ד.

וכתב שם דצ"ל דהא דבעינן במעילה הוצאה מרשות לרשות י"ל שבאמת סגי בהוצאה מרשות לחוד, אלא שלא נחשב להוצאה מרשות לרשות אלא ע"י הכנסה לרשות אחר.

אך בהפקר ב"ד יש היכי תימצי של הוצאה מרשות, אפי' בלי הכנסה לרשות ע"י הדין הפקר ב"ד, ולכן א"ש דברי הגמ' אף לשי' רבינו יונה.

אך קשה דברשי' שם בד"ה נמעלו ב"ד כתב וז"ל: ונמצאו הם המקנים לנכסי הקדש, והוציאם לחולין" ומבואר להדיא ברשי' שב"ד הקנו את המעות, וקשה לפי מה שמבואר לקמן דרשי' ס"ל "להלכה" כרבינו יונה שב"ד יכולים רק להפקיר.

א"כ איך כתב כאן שהב"ד הם המקנים, וצ"ע.

ענף ב'

א. והנה במסכת גיטין בדף ל"ו ע"ב הגמ' מביאה ב' לימודים על הדין של הפקר ב"ד

הגמ' הי' מנלן דמפקירנן לכן הגמ' הביאה את הלימוד הנ"ל.

ב. אך מדברי רש"י נראה שמוכח להדיא דס"ל להלכה שב"ד יכולים רק להפקיר שהרי כתב שם בד"ה יחרם כל רכושו וז"ל: "דהפקר ב"ד הפקר מהכא נפקא לן בכל דוכתא".

ועיי"ש במהרי"ץ חיות שכתב: "ודברי רש"י אלו צע"ג שהרי ביבמות פ"ט ע"ב ובגיטין ל"ו ע"ב יש עוד ראי' דהפקר ב"ד היה הפקר ומדוע תפס דרשה דיחרם כל רכושו לעיקר" עיי"ש מש"כ ודבריו דחוקים, אך הנראה פשוט בדעת רש"י, דרש"י ס"ל להלכה כדעת רבינו יונה שהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר, ומש"כ כתב דמהכא ילפינן לכל דוכתא דהפקר ב"ד הפקר.

ג. וכן יש להוכיח מדברי רש"י בסנהדרין בדף ה' ע"א שכתב בד"ה שבט לשון שררה ויש להם רשות להפקיר, דהפקר ב"ד הפקר וכתוב וכל אשר לא יבא, ופשוט דאם רש"י הי' סובר להלכה דב"ד יכולים גם להקנות, לא היה כותב רק שיכולים להפקיר, וכן לא הי' מביא רק את הלימוד של וכל אשר לא יבא, ומוכח כנ"ל דרש"י ס"ל להלכה שיכולים רק להפקיר.

ד. ובמסכת ר"ה בדף כ"ב ע"ב מסופר בגמ' שבקשו הבייתוסים להטעות את חכמים, ושכרו שני בני"א להעיד שקר, בדי' מאות זוז, ואחד מהם הודה, וא"ל חכמים מאתיים זוז נתונים לך במתנה. וברש"י שם בד"ה מאתיים כתב וז"ל: "ותהא רשאי לעכבן ואעפ"י שלא השלמת תנאי שלך לשוכרך [להעיד שקר] ויש רשות לב"ד לקנוס ממון ולעשותו הפקר, כדאמרינן ביבמות פ"ט ע"ב מנין שהפקר ב"ד הפקר שנאמר "וכל אשר לא יבא" וכו'.

והנה אם ב"ד יכולים גם להקנות לכאור' נראה פשוט שהיו מקנים לו ישר את הממון, ול"צ להפקיר קודם את הממון.

וכן מצאתי שנקט בפשיטות הגרש"א (בתשובה רכ"א) שרצה לדחוק בדברי התוס'

והאי שטרא חספא בעלמא הוא, ואמר שמואל דמועיל משום דינא דמלכותא דינא.

וכתב ע"כ הרשב"א שם בשם רבינו יונה, "והא דקאמר שמואל וכו' פירושה שאין המוכר יכול לחזור בו עוד, שכבר הופקעה ממנו השדה בדינא דמלכותא, וכשיחזיק בה [הקונה] יזכה.

ד. וקשה דבשלמא הרבינו יונה בעצמו אזיל לשי' בב"ב בדף ק' ובדף נ"ד ע"ב דס"ל התם שהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר ולא להקנות וכן לשי' בדף נ"ד ע"ב שכתב שם להדיא דדינא דמלכותא הוי כעין הפקר ב"ד הפקר. וכמו שמסביר הדב"א בח"א ענף ב' אות ה'. דס"ל דמה שילפינן מכל אשר יבא וכו' כעצת השרים והזקנים (וא"ש לשי' לפי הנ"ל, דכיון דס"ל לר"י שמועיל רק להפקיר בהכרח לומד מהפסוק הנ"ל) לא נאמרה הלכה זו בדוקא בב"ד ומשום כח הפסק של ב"ד, אלא משום השררה והממשלה שיש להם, וא"כ כולל גם ב"ד וגם מלכות [ובאמת י"ל דאף אם לומדים שראשי המטות כאבות להנחיל י"ל שראשי המטות הכח שלהם הוא מכח שררה ולא מכח ב"ד] וא"כ דברי הרבנו יונה לענין דינא דמלכותא א"ש לשי' בדין הפקר בי"ד, אך הרשב"א בדף לו ע"ב שהבאנו לעיל דס"ל שהפקר ב"ד יכול גם להקנות איך הביא כאן את דברי רבינו יונה ולא חלק עליו וצ"ע.

ענף ג'

א. במסכת מו"ק בדף ט"ז ע"א הגמ' מקשה, ומנלן דמפקירנן נכסי' למאן דלא ציית להו לרבנן, והגמ' משיבה משום דכתיב "וכל אשר לא יבא וכו' כעצת השרים והזקנים, יחרם כל רכושו".

והנה החת"ס בתשובות בחלק יו"ד סי' רצ"ה רצה לדון שלהלכה ב"ד יכולים רק להפקיר, מזה שהגמ' הביאה את הלימוד מעזרא ולא את הלימוד מיהושע, אך מדברי הגמ' י"ל שבאמת ס"ל להגמ' שאפשר ללמוד את ב' הלימודים, רק היות וקושית

לישנא "והנה אין הכונה בהפקר ב"ד שהוא מופקר לכל וכל הקודם זוכה, זה לא יעלה על הדעת, אלא לכשיבוא זה לזכות בו יהי כזוכה מן ההפקר, ולדעתו דההוא גברא אפקרי ולא אדעתו דכו"ע".

וא"כ מזה שכתב רש"י והפקירו את המעות, ולא שהקנו לו את המעות, מוכח דאזיל לשי' דס"ל להלכה שבי"ד יכולים רק להפקיר, ולא להקנות, וכן ממה שהביא רק את הפסוק, וכל אשר לא יבא, ולא את הפסוק של ראשי האבות.

ו. וקשה דדברי רש"י סתרי אהדדי, דמכל המקומות הנ"ל מוכח שסובר להלכה, שב"ד יכולים רק להפקיר, ואלו בגמ' ב"מ המובא לעיל בענף א' אות ג' כתב רש"י להדיא שב"ד הם המקנים לנכסי הקדש, ומבואר להדיא דס"ל שיכולים להקנות, וצ"ע.

ענף ד'

א. ונראה ליישב את כל הקושיות הנ"ל, עפ"י הסוגיא בגיטין בדף ל"ו דשם מבואר בגמ' לפי דברי הראשונים (רש"י הרשב"א) שעל קושיית הגמ' איך תיקן הלל פרוזבול, הרי מדאו' יש דין שמיטת כספים נאמרו ב' תי' אביי תי' שכל התקנה היתה רק על שמיטת כספים בזה"ז שהוא מד"ס, אבל אה"נ על שמיטה של תורה לא יועיל תקנת הלל, ורבא תי' שאף על שמיטה של תורה מועיל מדין הפקר ב"ד הפקר.

ב. והנה הרמב"ם פסק להלכה בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל הט"ז וז"ל: "ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזה"ז שהוא מדברי סופרים, אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה. ובהגהות הראב"ד כתב וז"ל: "א"א זה אינו מחזור דאביי הוא דאמר הכי אבל רבא פליג עליה ואמר הפקר ב"ד הפקר, הלכך נוהג בכל זמן" וברדב"ז בסוף דבריו כ' שהרמב"ם סובר שבאמת נחלקו בזה אביי ורבא והרמב"ם פסק כאביי ואע"ג דקיי"ל בגמ' ב"מ כב' ע"ב דאביי ורבא הלכה כרבא הנ"מ

בגיטין דף מ' ע"ב בד"ה וכתב ליה גיטא דחרותא שהקשו על דברי הגמ' בדף נה' ע"א דמבואר שם שאפוטרופסים תורמין ומעשרין לאכול והרי איתא שם שיש ילפותא שאפוטרופוס לא יכול לעשר דכתיב "אתם" ולא אפוטרופוס, ותי' התוס' שהפקר ב"ד הפקר והפקירו ב"ד התבואה של התינוק, ונתנוה לאפוטרופוס, שיוכל לתרום.

ובפשטות משמע מדברי התוס' שיש כח ביד ב"ד להקנות, והקנו לאפוטרופוס, אך הוקשה לגרש"א דא"כ אמאי היו צריכים להפקיר מהיתומים, ואח"כ להקנות לאפוטרופוס, שיקנו ישר מהיתומים לאפוטרופוס, ומחמת כך נדחק לומר דתוס' ס"ל שיכולים רק להפקיר ונתנוה לאפוטרופוס הכונה "שיוכל לזכות", ודלא כדברי המהרי"ץ חיות במו"ק הנ"ל שכתב שב"ד אינם יכולים להקנות באופן ישיר, אלא קודם מפקירים ורק אח"כ מקנים, ובה רצה להסביר את דברי רש"י שכתב במו"ק שמהכא ילפינן בכל דוכתא - שהפקר ב"ד הפקר, דכונתו על החלק הזה שבכל מקום צריכים להפקיר קודם,

ה. ובפרט לפי מה שנראה לומר דהפקר ב"ד שונה מהפקר בכל דוכתא ששם קיי"ל שהפקר לעניים ולא לעשירים ל"ה הפקר, כמבואר במסכת פאה פ"ו מ"א. אבל בהפקר ב"ד יכולים להפקיר רק כלפי אדם אחד, וכן יש להוכיח מהא דלא הוכיח הרשב"א מהא דיש מקומות שצריך לשלם מדרבנן כגון דינא דגרמי דמוכח משם דרבנן יכולים להקנות.

ובהכרח דשם סגי בזה שב"ד יכולים להפקיר, וכשיגיע ליד הניזק יזכה בזה, ובודאי אחרים לא יכולים לזכות בה בנתיים אף שב"ד הפקירו, והניזק עצמו לא זכה, ובהכרח שהפקירו רק כלפי הניזק, וא"כ אם ב"ד בכל מקום הפקירו, תו ל"צ להקנות את הדבר לאותו אדם שב"ד חפצים שיזכה, כגון אפוטרופוס או ניזק דממילא זוכה כאשר יגיע לידו, היות ומופקר רק לו [שו"מ בחת"ס בתשובה שי"ד ביו"ד שכתב בהאי

וא"כ ה"ה הכא בעונת הפעוטות דמקחן
מקח ומתנתו מתנה אם יקנה הקטן בחזרה
לגדול יקנה הגדול מדאו'.

אך הרמב"ם לשי' דס"ל דהפקר ב"ד
הפקר מועיל רק להפקיר וכמשנ"ל, ולכן
ס"ל דאף בעונת הפעוטות א"י להקנות
בחזרה.

ה. אך קשה לי דאף אם ב"ד יכולים רק
להפקיר לדעת הרמב"ם מדוע בעונת
הפעוטות א"א לתת לקטן, הרי הקטן יוכל
להקנות בחזרה, וב"ד יוכלו לגרום לכך
שיקנה מדאו'. דהם יפקירו, ואז כאשר
הלולב יגיע ליד הנותן יזכה בזה מדאו',
וי"ל דהיות דע"י ההפקר לא יתקיים הדין
דרבנן שמתנתו מתנה אלא רק יגרם שיוכל
לזכות, ואז יזכה מדאו', לא עשו בכה"ג
הפקר. ורק במקום שיש סיבה לקנוס, כגון
מאן דלא ציית לרבנן, אז עשו הפקר ב"ד
אבל בכל קנין דרבנן, לא עשו הפקר, היות
ולא מחזק את הקנין דרבנן ולכן ישאר קנוי
לנותן רק מדרבנן, ודו"ק.

ענף ה'

א. ומעתה, נפתח לנו שער ליישב את
דברי רבינו יונה שסובר שב"ד יכולים רק
להפקיר, ממה שהקשנו עליו מדברי הגמ'
בגיטין בדף כ' ע"א שמפורש שם שרבנן
יכולים להקנות, כמבואר בלשון הגמ'
ודילמא רבנן אקנויי אקני ליה, די"ל
דמבואר שם בגמ' שרבא אמר להאי
מילתא כדאיתא שם א"ל רבא ורבא בעצמו
בודאי סובר שב"ד יכולים גם להקנות, וכשי'
בדף ל"ו ע"ב לפי ההסבר של רש"י
והרשב"א, אך להלכה פסק הרבינו יונה
כאביי, כדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות
שמיטה ויובל.

ב. ובזה מיושב נמי הקושי' שהקשינו
לעיל מדברי הגמ' בגיטין בדף נ"ה ע"ב
דאיתא שם בלשון הגמ' "דאוקמא רבנן
ברשותא", דגם שם רבא קאמר להאי לישנא,
וכן מיושב מה שהקשינו על דברי רש"י
דס"ל דבכל דוכתא דהפקר ב"ד יכולים רק

היכא דאיפלגו בנפשייהו אבל הכא דאיפלגו
בתי' דמתני' אפשר דהלכתא כאביי.

ג. וכן נראה להוכיח מדברי הרמב"ם
בפכ"ד מהלכות סנהדרין ה"ו שהביא שם רק
את הדרשה של הפסוק מעזרא, וא"כ מוכח
דס"ל דמועיל רק להפקיר, והנה בגי' הישנות
ברמב"ם הנוסח הוא "וכן יש לדיין תמיד
להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן
זכותן כפי מה שיראה לגדור את פרצות
הדת" ודייק מזה הפאת השלחן בסי' כ"ט
ס"ק ס"ז שהרמב"ם סובר שב"ד יכולים
להקנות וכן דייק השד"ח במערכת הכללים
מערכת הה"א אות נ"ט אמנם לפי"ז יקשה
מדוע הרמב"ם הביא את הפסוק בעזרא,
[וכבר עמד בזה השד"ח שם, ועיי"ש מה
שנדחק].

ובאמת נראה כגי' החדשה [עיי'
במהדורת שבתי פרנקל] שמושט באמת
המילה ונותן, שו"מ בנחל יצחק להגאון ר'
יצחק אלחנן זצ"ל בחו"מ סי' ב' שנקט כדבר
פשוט בדעת הרמב"ם דס"ל דאפשר רק
להפקיר מדנקט קרא דעזרא לחוד.

ד. והנה הרמב"ם בפ"ח מהלכות לולב
ה"י פסק שאין נותנין לולב לקטן ביו"ט
ראשון דבעינן לכס, שהקטן קונה, ואינו
מקנה לאחרים מדאו', ומדלא חילק משמע
דאיירי אף בהגיע לעונת הפעוטות וכ"כ שם
האו"ש עיי"ש. וצ"ע דאי קנין דרבנן מהני
לדאו' א"כ בהגיע לעונת הפעוטות יוכל
הקטן להקנות בחזרה, ובאמת הר"ן [בדף
כ"ב ע"ב בדפי הרי"ף] בסוכה כתב שהגמ'
שם איירי בלא הגיע לעונת הפעוטות, דאי
בהגיע הא קיי"ל דמקחו מקח, ומתנתו
מתנה, וי"ל בזה דהר"ן אזיל לשי' דס"ל
דקנין לרבנן מהני לדאו' משום דס"ל דהפקר
ב"ד מועיל גם להקנות, ולכן כתב בגיטין
בדף עח' ע"ב שבד"א מגרשת מדאו' אעפ"י
שד"א הוי קנין מדרבנן ות"י דכיון שהפקר
ב"ד הפקר הקנו לה את החצר, וא"כ הוי
חצירה מדאו', וממילא מגרשת מדאו'.

אם הגיע לעונת הפעוטות מתנתו מתנה. ולכאור' מפורש בדבריו אלו - דקנין דרבנן מהני לדאור', וסותר את דבריו הראשונים, וכבר עמדו בשאלה זו השער המלך, והרע"א בתשובות החדשות באבן העזר סי' י"א והרע"א כתב שם וז"ל: "ולזה צ"ל דדוקא בקטן שמקנה לגדול אף אם מועיל רק מדרבנן, מ"מ אפקעינהו רבנן לממונא דקטן ע"י הפקר ב"ד, והקנו ממונו לגדול, אבל בהיפוך כאשר מזכה לקטן אם איתא דאין זכי' לקטן מדאור' א"כ איך שייך ע"י תקנת חכמים שנהי' ממונו מדאור'. הרי כיון שבכל ההקנאות שבעולם אין לו יד לזכות מדאור', א"כ באיזה אופן יהי' שלו מדאור' דא"א להם לחז"ל להעמיד הממון ברשותו שיהא שלו לגמרי דכיון דאין לו יד לקנות הממון, לא עדיפא תקנ"ח מקנין גמור [ועיי' לקמן בענף ט' שהבאנו ראי' נפלאה לדרכו של הרע"א] ולפי דבריו יוצא שלעולם ס"ל להרשב"א דקנין דרבנן מהני לדאור' ולכן סובר שאם הגיע לעונת הפעוטות אפשר להקנות לו ודלא כמשנ"ל. ורק בריש דבריו שמדבר על זיכוי לקטן בזה ס"ל דהדין הפקר ב"ד, לא יכול להיות יותר חזק ממה שהבעלים יכול להקנות, ואם הבעלים לא יכולים להקנות לקטן - ה"ה שב"ד לא יכולים להקנות בכה"ג.

ג. אך יתכן דיש לפרש באופן אחר את דברי הרשב"א דיש לדון בדברי הרע"א די"ל שהטעם שא"א לזכות לקטן ע"י דעת אחרת מקנה משום שצריך מעשה קנין, וחסר במעשה קנין של הקטן. אבל בהפקר ב"ד שכל יסודו שאפשר להקנות בלי מעשה קנין בזה גם קטן יכול לזכות מדאור' כמו שקטן יורש מדאור' ובפרט אם לומדים ממה שהוקשו ראשי המטות לאבות שמנחילים בהנחלה של ריב"ב, י"ל שמצד הקונה הוא בגדר "ירושה", ועי' לקמן בענף ט' אות ג' שהבאנו ראי' נפלאה לדרכנו מדברי הריטב"א הח' בכ"מ דף י"ב ע"ב.

וי"ל דלעולם ס"ל לרשב"א כמשנ"ל דקנין דרבנן ל"מ לדאור' ולכן א"ש מש"כ

להפקיר, ואעפ"כ כתב בב"מ בדף צ"ו ע"ב שב"ד הם המקנים, דרש"י ביאר את דברי הגמ' שם, שהכל בשם רבא, וגם רש"י מודה בשי' רבא דב"ד יכולים להקנות וכמו שביאר הרשב"א את הגמ' בגיטין ל"ו ע"ב, וא"ש.

ג. ולפי כל המבואר יש ליישב בפשיטות את מה שהקשינו על דברי הרשב"א בדף י' ע"ב בגיטין הסכים לדברי הרבינו יונה שדינא דמלכותא דינא מועיל רק להפקיע, וזה א"ש רק אם נימא דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר, ואלו בדף ל"ו הסביר את דברי רבא שהפקר ב"ד מועיל גם להקנות וי"ל דכל מה שכתב בדף ל"ו הוא רק בדעת רבא ובדעת המ"ד שהילפותא הוא שהוקשו ראשי המטות אצל האבות, אך גם הרשב"א מודה בדעת אביי דס"ל דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר, וס"ל להלכה כרבינו יונה, ורש"י והרמב"ם דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר.

ענף ו'

א. הרשב"א במסכת גיטין בדף ס"ה ע"א בד"ה הא לכם מעות ופדו בהם מע"ש כתב וז"ל "מהכא משמע דקטן אית ליה זכי' מדאור' אפי' בממון, דאל"כ אינם פודים אלא משל אב, והי' להם להוסיף חומש. אלא ודאי משמע דזוכה דב"ת כשיש דעת אחרת מקנה" ומבואר להדיא דס"ל דקנין דרבנן ל"מ לדאור', דאם ס"ל דמהני לעולם י"ל דזוכין רק מדרבנן, ומ"מ מהני לדאור' ע"י דין הפקר ב"ד [ומדברי הרשב"א מבואר שיש נדון מיוחד האם "קטן" זוכה מדאור' או מדרבנן. ולא שזה גופא הנדון שלו שיש לו זכי' מדאור' משום דבכל דוכתא הפקר ב"ד מועיל להקנות, וכמבואר בדבריו בקידושין בדף מ"ב ע"א דהנרון האם יש זכי' לקטן או לא, תלוי האם זכי' מטעם שליחות או לאו מטעם שליחות].

ב. והנה בהמשך דבריו כתב שם וז"ל: "וההוא נמי דאמרינן בסוכה לא ליכני איניש לוליבא לינוקא דמיכני קני, אקנויי לא מקני מיירי קודם שהגיע לעונת הפעוטות, אבל

במקו"ח סי' תמ"ח סק"ט] שהפקר ב"ד אינו רק הפקר מדאו' ולא ל"ה קנין, א"ש", ומבואר מדבריו שנקט בדעת הרשב"א כדברינו.

ה. והנה הרשב"א בגיטין ב"ד ע"ח כתב בד"ה אמר ר"י קרוב לה שנינו אפי' מאה אמה, וז"ל "וטעמא דמילתא לדעת ר"י משום דכל המקדש על דעת דרבנן קמקדש ומשום עיגונא הקילו בה, וכו'. דארבע אמות גופייהו אינן קונות דב"ת אלא מתקנת חכמים", וצ"ע מה הראי' מד"א הרי שם י"ל דמהני מדאו' כמ"ש הר"ן דחכמים הקנו לה את החצר, וממילא הוי חצירה מדאו', וא"כ מוכח מהרשב"א שהוכיח מהדין הנ"ל שכל המקדש על דעת רבנן קמקדש דקנין דרבנן ל"מ לדאו' וכמשנ"ל.

ו. והנה ה"י מקום לשדות נרגא בראי' הנ"ל ע"פ מש"כ הדבר"י בדעת הרמב"ן דאף אם סוברים שקנין דרבנן מהני לדאו' מ"מ צריך להגיע לתי' שכל המקדש אדעתא דרבנן קמקדש עפ"י מה שייסד שם די"ל דלא הקנו חכמים את הד"א למי שעומד שם לכל ענין אלא שקנין ד"א מועיל רק לזכי' זו בלבד ואז הגדר הוא שהקנו את החפץ שנמצא בד"א אך מ"מ דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים בב"מ דף ט' ע"ב בענין משוך בהמה זו וקני כלים שעליה, דמדברי הרמב"ן נראה כמ"ש שם הדבר"י שאם מקנה הבהמה רק לצורך קנית הכלים מדין חצר, בודאי ל"מ וכל הנדון בגמ' האם כונתו להקנות את הבהמה לגמרי.

ולפי דברי הרמב"ן י"ל שקנין ד"א ל"מ מדין חצר, אלא שחכמים הקנו את החפץ שיש בד"א, אך ברשב"א שם בב"מ מבואר להדיא שזה גופא ספק הגמ' האם בכה"ג מועיל מדין חצר, ומסקנת הגמ' שמועיל מדין חצר, [רק שצריך כפותה כדי להוריד את החסרון של חצר מהלכת] וא"כ מבואר בדבריו שיש דין חצר בכה"ג ושוב קנין ד"א יכול להועיל מדין חצר, ומדהוכיח מד' אמות שיש סברא של כל המקדש, בהכרח דס"ל דקנין דרבנן ל"מ לדאו', וכמשנ"ל.

בריש דבריו, דהוכיח דבהכרח קטן זוכה מדאו', ולא מדרבנן בלבד. ומש"כ שבהגיע לעונת הפעוטות יכול להקנות לקטן משום דס"ל שגם בכה"ג רבנן הפקירו את הלולב של הקטן כדי לגרום לכך שהלולב יהי' של הגדול ע"י זכיותו כמו שבאמת הדין מדרבנן ואז כאשר יזכה בזה הגדול, יזכה מדאו' ויצא ידי חובת לולב, והרשב"א יחלוק בזה על מה שביארנו לעיל בענף ד' אות ה' בדעת הרמב"ם דבכל דוכתא שע"י הפקר ב"ד - לא יתקיים הדין דרבנן, רבנן לא עשו כלל הפקר, ולפי דרכינו הרשב"א אזיל בזה לשי' בגיטין י' ע"ב דס"ל להלכה שהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר.

ד. ונראה להוכיח כנ"ל בדעת הרשב"א מדברי הרשב"א בקידושין ב"ד ע"ב ע"א שהביא שם בשם בעלי התוס' שאמרו משמו של רש"י דזכי' מדין שליחות הוא, וכתב ע"ז הרשב"א דלפי דבריהם קטן לית ליה זכי' מדאו' כלל לא ע"י עצמו ולא ע"י אחרים.

ובה"ד הקשה הרשב"א על בעלי התוס' מדברי הגמ' בגיטין ב"ד ע"ב ע"א דאיתא שם בגמ' בההוא עבדא דבי תרי דקם חד מינייהו ושחררי' לפלגי', אמר אידך, השתא שמעי רבנן ומפסדו ליה מינאי [כמבואר במשנה ב"ד ע"ב מא' ע"ב דמי שח"ע וחב"ח כופין את רבו ועושה אותו ב"ח] אזל אקני' לבנו קטן, ומכיון שהעבד שייך לקטן א"א לכפותו, והקשה הרשב"א דאם אין זכי' לקטן מדאו' משום דזכי' מטעם שליחות, א"כ מדאו' העבד נשאר של האב ונכפה על האב לתת שטר שחרור, ואתי דאו' ומפיק דרבנן. ובקצוה"ח סי' רל"ה ס"ק ד' הקשה דלפי מה שהעלו הפוסקים דקנין דרבנן מהני לדאו' משום הפקר ב"ד, לק"מ קושית הרשב"א וי"ל דאה"נ דקונה מדרבנן, אך מדין הפקר ב"ד קנה הקטן מדאו'. ממילא תו ל"ש שהאב ישחרר, ונראה פשוט דלפמשנ"ל דשיטת הרשב"א דקנין דרבנן ל"מ לדאו' לק"מ. שו"מ בנתיבות בסי' הנ"ל ס"ק י"ג שכתב על קושית הקצוה"ח בזה"ל "כבר הארכתי במק"א [כונתו למש"כ

לשיעבוד דאו', דיש למלוה זכות בנכסים תיכף בשעת ההלואה.

ובאמת הדברים מבוארים להדיא בדברי הר"י מגא"ש בדף קע"ה שכתב "דמעידנא דגבי ליה בע"ח לקרקע הוא דוכי ליה בההוא קרקע אבל מקמי הכי לא, דהא שעבודא לאו דאו'".

ג. וצ"ע מנ"ל לגמ' דרבנן לא תיקנו שעבוד, ומועיל רק מדין הפקר ב"ד עד שמשו"ה הקשו על רבה, ובשלמא לשי' הריטב"א בקידושין דף י"ג ע"ב דס"ל דאם שיעבודא לאו דאו' אז אף אם אדם משעבד א"ע לא מועיל, משום דס"ל "דטעמא דשעבודא לאו דאו' הוא משום שסבר שאין הקנאה לחצאין" וא"כ לשי' א"ש דרבנן לא חידשו ע"י הפקר ב"ד, קנין חדש שאין כמותו בדאו'.

אמנם ברש"י בקידושין שם בד"ה לאו דאו' כתב דגם למ"ד שעבודא לאו דאו' אם שיעבד במפורש מועיל וכ"כ הרשב"א, וא"כ הדרא קושי' לדוכתא מנין לגמ' שרבנן לא תיקנו שעבוד, ומה"ט נחשב למוחזק גם לפי רבה, והנראה בזה דהשאלה הנ"ל האם רבנן עשו שעבוד ממש, או שע"י דין הפקר ב"ד תיקנו שיהא הפקר בשעת הטירפא, תלוי בדין הפקר ב"ד הפקר שאם ב"ד יכולים גם להקנות אז יתכן שעשו שעבוד מדרבנן, אבל אם הפקר ב"ד מועיל רק להפקיר אז בהכרח צ"ל שתיקנו שיהא הפקר בשעת הטירפא, ולא עשו שעבוד דמכיון שאינם יכולים להקנות ה"ה שאינם יכולים לעשות שעבוד דהוה חצי קנין. וא"כ למשנ"ל בדעת רש"י והרשב"א דס"ל להלכה דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר א"ש קושיית הגמ' על רבה דהגמ' מקשה בפשיטות שמכיון שב"ד אינם יכולים להקנות וא"כ בהכרח שתיקנו שיהא הפקר בשעת הטירפא, וא"כ קשה שיחשב כראוי ולא כמוחזק.

ד. ולפמשנ"ל יש להביא מקור נוסף לדעת הרמב"ם שפסק כאביי די"ל דס"ל כרש"י והרשב"א שאדם יכול לשעבד בפירוש אף

ז. אמנם לפמש"כ באבני מלואים בסי' ל' ס"ק ה' דדעת הרמב"ן דאעפ"י שהפקר ב"ד מועיל גם להקנות וקנין דרבנן מהני לדאו' מ"מ קנין ד' אמות לא מועיל מדאו' משום שיש סברא דלא הקנו כלל את הד' אמות כיון שבוודאי לא זכה בד' אמות לעולם, ולשעה נמי לא הקנו לו את הד' אמות, עפ"י דברי התוס' ביבמות דף פ"ט ע"א שלא עשו רבנן הפקר ב"ד רק לזמן, א"כ שוב יש לדחות את הראי' הנ"ל מדברי הרשב"א דלעולם ס"ל דקנין דרבנן מהני לדאו', ומ"מ צריך להגיע לסברא של כל המקדש.

ענף ז'

א. בענף ד' ביארנו בדעת הרמב"ם שפסק להלכה בהלכות שמיטה ויובל פ"ט הט"ז כאביי, ואע"ג דבכל דוכתא הלכה כרבא, שאני הכא דאיפליגו בביאור המשנה, דאז אין את הכלל הנ"ל שצריך לפסוק כרבא אך עדיין צ"ע מה הי' המקור של הרמב"ם לפסוק כאביי, ויש לומר בתרי אנפי חדא משום שהירושלמי בפ"ה דפאה ופ"א דשקלים הביא רק את הילפותא של יחרם כל רכושו, וסבר דבזה פליגי אביי ורבא והכריע כירושלמי.

ב. ועוי"ל שסבר הרמב"ם שיש סתמא דהש"ס דס"ל דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר ולא להקנות, דהנה במסכת ב"ב בפרק גט פשוט בדף קע"ה ע"ב הגמ' מקשה על דברי רבה שסובר ששיעבודא לאו דאו' דא"כ אמאי אמר רבה לענין דין בכור נוטל פ"ש דאם גבו היתומים קרקע נוטל פ"ש משום דנחשב למוחזק, ואין חסרון של ראוי, הרי ס"ל דשיעבודא לאו דאו', ואיך יחשב כמוחזק. וקשה דהרי מ"מ יש שעבוד מדרבנן וא"כ שיחשב למוחזק מה"ט וצ"ל וכ"כ הקו"ש בב"ב אות שפ"ו דס"ל להגמ' דשעבוד דרבנן הוא מדין הפקר ב"ד - וההפקר הזה מתחדש בשעת הגבי' ולא קודם לכן ואין למלוה שום זכות בנכסים קודם לכן ומשו"ה מיקרי ראוי. ולא דמי

יעויי' בריטב"א שהביא בשם רש"י שהמוכר קידש במעות.

ולפי הצד שרש"י איירי שהמוכר קידש במעות כתב הרע"א דאין רא"י מדברי הרש"י שקנין דרבנן ל"מ לדאו', דלעולם י"ל שמהני לדאו' ובאמת אם קידש הקונה בחפץ לא תהא מקודשת, אך רש"י איירי שקידש המוכר במעות וא"כ י"ל דס"ל כדעת התוס' בב"מ מ"ג ע"א ד"ה ואי ארי', שהמוכר יכול להשתמש במעות, גם אחרי שביטלו את הקנין מעות, ולפי"ז יצא חידוש לדינא דגם המעות וגם החפץ הוא של המוכר, ובין אם יקדש בחפץ ובין אם יקדש במעות תהי' מקדשת].

ג. אמנם באמת קשה לי על דברי האבנ"מ והרע"א הנ"ל שהוכיחו מרש"י הנ"ל שקנין דרבנן ל"מ לדאו' שהרי אף לגי' שבפנינו שרש"י איירי שקידש בחפץ לכאו' א"א להוכיח מדבריו שקנין דרבנן ל"מ לדאו'. דהרי נחלקו הראשונים האם כאשר תקנו חכמים משיכה משום הגזירה של נשרפו חטיף בעליה, ביטלו לגמרי את הקנין שקנה במעות, או שלא ביטלו את הקנין, אלא שנתנו למוכר זכות חזרה, דדעת הרי"ף [בדף כ"ח ע"ב בדפי הרי"ף] שביטלו את קנין המעות ודעת בעל המאור שם שלא ביטלו כלל את הקנין אלא שנתנו זכות חזרה, וברש"י בדף מ"ו ע"ב בד"ה גזירה מפורש דס"ל כבעל המאור, שכתב שם: "לפיכך העמידום ברשותו לחזור בו אם ירצה, ועיי"ש בה"ד שכ' שכיון שיכול המוכר לחזור בו לכן החיטין נחשבים כשלו ומפורש בדבריו שלא ביטלו לגמרי את הקנין של הקונה, אלא נתנו זכות חזרה למוכר [וצ"ע מלשון רש"י בקידושין בדף כ"ו ע"א בד"ה דד"ת שכתב שם שעקרו חכמים קנין המעות ואמרו לא תקנה אלא משיכה, דלכאו' סותר לדבריו הנ"ל] וא"כ י"ל שרש"י בדף מ"ח אזיל לשי' בדף מ"ו ע"ב, וא"כ אף מדרבנן החפץ הוא של הקונה לדעת ר' יוחנן ולכן מקודשת אף מדאו', משא"כ לריש לקיש לא חל שום קנין ע"י

למ"ד שעבודא לאו דאו', ולפי"ז בהכרח צ"ל דהסוגיא דגט פשוט ס"ל כדבר פשוט שב"ד יכולים רק להפקיר, וא"כ יש סתמא דסוגיא כאביי, ולכן פסק כאביי.

ענף ח'

א. במסכת ב"מ בדף מ"ח ע"א כתב רש"י בד"ה קאי באבל שיש נפ"מ להלכה בין ר' יוחנן שסובר שדב"ת מעות קונות, לשיטת ר"ל שמעות ל"ק מדאו', וז"ל: "ונפ"מ לענין איסורא כגון אם קידש בו את האשה לר"י הוה קידושין, ולר"ל לא הוה קידושין."

ובפשוט משמע מלשון רש"י דאיירי שקידש הקונה את האשה בחפץ שקנה, שלדעת ר' יוחנן היות ומעות קונות מדאו' הוה החפץ של הקונה וממילא אם קידש את האשה בחפץ הוה מקודשת, וקשה דאם הפקר ב"ד מועיל גם להקנות, וקנין דרבנן מהני לדאו'.

א"כ אחרי שביטלו את קנין המעות, בודאי הקנו את המעות חזרה ללוקח ואת החפץ למוכר, וא"כ אמאי מקדשת.

ומוכרח מדברי רש"י דס"ל דקנין דרבנן ל"מ לדאו', וכ"כ האחרונים בדעת רש"י הנ"ל כמבואר באבני מלואים סי' כ"ח ס"ק לג, וברע"א בסוגיא שם.

ולפי דרכינו רש"י אזיל בזה לשי' דס"ל דהפקר ב"ד יכולים רק להפקיר, ולא להקנות, וא"כ א"ש דבשלמא אם יכולים להקנות בודאי הקנו למוכר כדי לקיים את הדין דרבנן דמעות אינם קונות, אבל אם יכולים רק להפקיר לא הפקירו כדי שהמוכר יוכל לזכות היות וע"י ההפקר לא מתקיים הדין דרבנן, שהחפץ שייך למוכר, אלא יכולים רק לגרום שהמוכר יזכה, וכמשנ"ל בענף ד' אות ה' ודו"ק.

ב. אך יעויי' ברע"א שם שמסתפק בדעת רש"י האם כונתו על החפץ ואז מוכח כנ"ל או שכונתו שהמוכר קידש במעות, ולפי הגי' שלפנינו שכתוב וקידש "בו" נראה פשוט שכונתו שקידש הלוקח בחפץ, אך

על רש"י דלפי דרכו עדיין קשה איך עשו בקטן את שאינו זוכה כזוכה.

ג. ואת תי' הריטב"א שכתב שגם בזה מועיל הפקר ב"ד הפקר יש לבאר בשתי אופנים או דס"ל כראשונים שבדא"מ אפשר להקנות לקטן מדאו' (כמ"ש הרשב"א בגיטין ס"ה ע"א) אך לפי"ז עדיין יהי' קשה בש"י רש"י עצמו שסובר בסוכה דף מ"ו ע"ב שלא מועיל להקנות לקטן אפי' בדעת אחרת מקנה.

ולכן נ"ל דס"ל לרש"י דהפקר ב"ד מועיל אפי' במקום שלא מועיל קנין גמור וכמו שביארנו לעיל, ודלא כהרע"א הנ"ל, וס"ל שכל החסרון בדא"מ שא"א להקנות לקטן, הוא משום שאין לו "מעשה קנין".

אבל הפקר ב"ד שלומדים מהנחלה של ריב"ב כשם שאב יכול להוריש, גם ראשי המטות יכולים להקנות, א"כ כמו שקטן יכול לירש, ה"ה שיכול לקנות מה שב"ד מקנים לו, וזו רא"י נפלאה למה שביארנו לעיל בענף ו' בדעת הרשב"א.

ד. והנה בין לתוס' הרא"ש ובין לריטב"א ביאור דברי הגמ' שעשו את שאינו זוכה "כזוכה" הוא ע"י הפקר ב"ד, וא"כ מוכח מדברי הגמ' שהפקר ב"ד יכולים להקנות, וקשה על שיטות הראשונים, דס"ל שיכולים רק להפקיר, אמנם לפשמנ"ל בדעת רבא כו"ע לא פליגי דיכולים להקנות א"ש, דרבא קאמר להאי תי' דעשו שעשו את שאינו זוכה כזוכה [ואביי דפליג עליה כמשנ"ל באמת תי' באופן אחר].

ענף י'

א. והנה במסכת גיטין בדף ס"ו ע"ב ס"ל לרב יהודה בשם רב אסי דקטן שיודע לקבל חפץ ולהחזירו לאחר שעה זוכה לאחרים, ושמואל ס"ל דאינו זוכה לאחרים ובהמשך הגמ' איתא שרב חיננא וורדאן הקשה מברייתא דקתני דבשתופי מבואות קטן וקטנה יכולים לזכות לאחרים, והגמ' מתרצת דשאני שיתופי מבואות שכל איסורו הוא רק מדרבנן, וברש"י שם בד"ה

המעוות ולכן אינה מקדשת כלל, וא"כ אין שום רא"י מדברי רש"י לנדון האם קנין דרבנן מהני לדאו'.

ענף ט'

א. והנה במסכת ב"מ בדף י"ב ע"א מקשה הגמ' על דברי רבי יוסי דס"ל שאף באריס שקיבל את השדה למחצה ושליש ורביע, ונחשב לעשירי. מ"מ מלקט בנו אחריו, ובשלמא אי אית ליה לר"י דקטן אית ליה זכי' מדאו' א"ש דמלקט לעצמו והוא עני. אבל ר"י הרי ס"ל דלית זכי' מדאו', ובסוף הסוגיא איתא: "אלא אמר רבא עשו את שאינו זוכה כזוכה", ונחלקו הראשונים בביאור דברי הסוגיא, דבתוס' הרא"ש מפרש דעשו את שאר העניים כאילו הם זכו, ושוב הקנו לאריס. אמנם ברש"י מבואר שעשו את הקטן כזוכה מדאו', ובחי' הריטב"א הח' כ' דיש שהקשו על רש"י "דסוף סוף זכי' דקטן זה מדרבנן היא, והיכי מפקע מידי זכיית עניים דעלמא שהוא מה"ת". והריטב"א מתרץ על קושייתם שהפקר ב"ד הפקר, וממילא קנה הקטן מדאו'.

ב. ובפשטות אלו שהקשו על רש"י פי' בדברי הגמ' כתוס' הרא"ש שעשו את שאר העניים כזוכים, ולא כרש"י שפי' שעשו את הקטן כזוכה, וצ"ע דא"כ גם לשי' קשה ששאר העניים הרי זוכים רק מדרבנן דעשו אותם כזוכים, וא"כ מדאו' לא זכו וא"כ שוב קשה דאסור לקטן ללקט מדאו', וצ"ל דבודאי גם הם סוברים שהפקר ב"ד מועיל גם להקנות מדאו' ועי"ז זכו העניים בעלמא, אך שהם סוברים שא"א להקנות לקטן מדאו' אפי' ע"י דעת אחרת מקנה [כדעת רש"י בסוכה בדף מ"ו ע"ב, וכמבואר בתוס' רי"ד בגיטין דף מ' ע"ב] וס"ל דב"ד ע"י הפקר ב"ד הקנו רק דבר שבדרכי הקנינים אפשר לקנות, אבל קטן היות ואין לו יד לקנות לא עדיפא תק"ח מקנין גמור, וכסברת הרע"א בתשובה שהבאנו לעיל בענף ו' אות ב', וזו רא"י נפלאה לדברי הרע"א הנ"ל, ולכן הקשו

זוכה אף לאחרים כתב: "ומדרבנן" ומבואר מדבריו שגם לדעת ר"י בשם רב אסי זוכה רק מדרבנן, וקשה דא"כ לס"ד של הגמ' דשיתופי מבואות הוי מדאו' או כעין דאו' [כמבואר שם בהמשך הגמ'] א"כ מדוע הגמ' מקשה את הקושי הנ"ל רק על שמואל דס"ל דאין זוכה לאחרים וכמבואר בלשון הגמ' בקושי "וקתני זוכה לאחרים" הרי יש להקשות גם לרב יהודה דס"ל שזוכה לאחרים דמ"מ גם לדידי' מועיל רק מדרבנן וא"כ איך מהני לדין שתופי מבואות שיש לו דין דאו' לס"ד [ודוחק לומר שבאמת לרש"י הקושי' גם על רב יהודה דמלשון הגמ' משמע שהקוש' מעצם הדין שזוכה לאחרים, ואלו לרב יהודה הקוש' היא איך מהני זכי' מדרבנן לדין דאו'] ולכאו' מוכח מדברי רש"י הנ"ל דקנין דרבנן מהני לדאו' ודלא כמשנ"ל וסותר למה שהוכחנו בענף ג' בדעת רש"י בכמה מקומות שרש"י סובר להלכה שהפקר ב"ד הפקר מועיל רק להפקיר ולא להקנות, דאם לא מועיל להקנות ל"ש לומר שקנין דרבנן יעזור לדאו',

ב. והנה בשו"ת חת"ס יו"ד תשובה שי"ד הוכיח מדברי רש"י הנ"ל בגיטין דקנין

דרבנן מהני לדאו' והקשה דרש"י סותר לדבריו בב"מ מח' ע"א דמבואר שם מדבריו דקנין דרבנן ל"מ לדאו', ולפי מה שביארנו בענף ח' יש ליישב סתירה זו. ועיי"ש שיצא לדון בדבר חדש שיש מקומות שרבנן הקנו, ואז מהני לדאו', ויש מקומות שלא הקנו, עיי"ש ואכמ"ל, אמנם עדיין יקשה מה שהקשינו לעיל מדברי רש"י דס"ל דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר ולא להקנות, ולחומר הקושי' יתכן די"ל לדעת רש"י דלא פסיקא ליה לר"ח וורדאן להקשות גם על רב יהודה א. משום שלא מבואר להדיא בדבריו שזוכה רק מדרבנן וא"כ יתכן שסובר שמועיל מדאו' כדעת התוס' ב. דיתכן דרב יהודה בשם רב אסי סובר דקנין דרבנן מועיל לדאו' ולכן א"א להקשות עליו מדברי הברייתא, אך אליבא דאמת ס"ל לרש"י להלכה דהפקר ב"ד מועיל רק להפקיר, וקנין דרבנן ל"מ לדאו', וכן ס"ל דאליבא דאמת מסתבר דגם לרב יהודה מועיל רק מדרבנן, היות זכי' מטעם שליחות וקטן לאו בר שליחות, מ"מ לא פסיקא לר"ח להקשות משום שיתכן לומר בדעת רב יהודה כדברי התוס' שמועיל



הרב שניאור זלמן דישון

סוכה תחת האילן והבית וסוכה תחת סוכה

סוכה אחר והוא יושב בתחתונה אינו יושב בצל סוכה דיש עוד סוכה ע"ג אי הוה למטה מ" לא הוה כסוכה אחר והוה כסכך אחד ונחשב כצל אחד ויושב בצל סוכה והכל נלמד מפסוק אחד, וכן הוא מפורש בתוס' רבינו פרץ דף י' וז"ל משום דאמר רחמנא בסוכות תשבו שתהא הישיבה נקראת ע"ש צל סוכה ולא ע"ש צל ד"א דכולהו תחת הבית ותחת האילן ותחת הסוכה ממעטו מחד דרשה דבסוכה משמע סוכה יחידית ולא סוכה ודבר אחר ע"ש.

וע' עוד בבית מאיר סי' תרכו שמדייק מרש"י דגם בית ואילן נתמעט מסכך אחד ולא שני סככים ואעפ"כ פועל בלמטה מ" ורק בסכך כשר בעינין עשרה וע'.

אך ע' פנ"י בגמ' שכתב לבאר דיש בעצם שני פסוקים של בסוכת ואילן ובית לומדים מפסוק אחד ונשאר פסוק אחד לסוכה תחת סוכה ע"ש וע' ערוך לנר מה שדן בזה ואי יכול ללמוד אילן ובית מממשעות הקרא.

ומצינו עוד מהלך במהרש"א דף י' בדעת כמה ראשונים דהא דמבואר בברייתא דמפסוק בסוכת ממעטים אילן ובית אגב גררא ובעצם יודעים זה מסברא דמעכב דאינו יושב בצל סכך וכבר דנו בדבריו ויבואר לקמן.

ה. אך מצינו דבר פלא במלחמות רפ"ב דבסוכה ע"ג סוכה הוה סכך עליון סכך פסול דלא נעשו לצל כיון דדיש סכך תחתיו, והקשה (ע' פמ"ג סי' תרכו משבצות ס"ק גו"ד ותרכ"ז ס"ק ב) דא"כ הוה סכך פסול (ע' לקמן) ולמה בעינין י' טפחים, והביא דברי הפנ"י דיש שני לימודים אחד לסכך פסול ואחד לסכך כשר בעצמותו דאינו פסול רק ביש י' טפחים וצ"ב, וא"ל דאי אינו י' טפחים הוה כסכך אחד והוה כאילו עשוי לצל וע' לקמן עוד בשיטת הרמב"ן.

א. מבואר במשנה דף ט': העושה סוכה תחת האילן כאילו עשה בתוך הבית, סוכה ע"ג סוכה העליונה כשירה והתחתונה פסולה ע"כ, ומבואר במשנה דיש ג' פסולים תחת האילן ותחת הבית משום דהוה תחת סכך פסול, ויש עוד פסול סוכה ע"ג סוכה דאע"ג דשניהם סכך כשר אעפ"כ התורה פסל סוכה דיש למעלה ממנו עוד סוכה, [וע' פנ"י ושפ"א בהא דתלה אילן בבית כיון דשניהם פסול אחד].

מבואר בגמ' דף י' וכמה תהא בין סוכה לסוכה ותהא התחתונה פסולה אמר ר"ה טפח שכן מצינו באוהלי טומאה טפח ר"ח אומר ארבע דלא מצינו מקום חשוב פחות מארבע ושמואל אמר עשרה כהכשרה כך פסולה, ובפשטות הביאור בדברי שמואל הוא כיון דבעצם הוה סכך כשר רק דיש פסול חדש של סוכה תחת סוכה צריך להיות גבוה עשרה ובציר מהכי אין כאן סוכה תחת סוכה וע' אבני נזר סי' תס ס"ק ו'.

[וע' לקמן עוד מה שיש לחקור בגדר פסול זה] וממילא בפשטות באילן ובית דהוה סכך פסול בעצם לא צריך שיהא גבוה י' וכן כתב הפסקי רי"ד שם להדיא ויבואר יותר לקמן.

ב. מבואר בגמ' דף ט': ת"ר בסוכת תשבו ולא בסוכה תחת סוכה ולא בסוכה תחת אילן ולא בסוכה תחת הבית, ובפשטות כולם לומדים מפסוק וכמבואר בפשטות ברש"י במשנה ד"ה כאילו וכן בגמ' ד"ה למה לי והקשה הפנ"י במשנה איך יודעים כולם מפסוק אחד כיון דחלוק ביסודם דאילן פוסל אפילו למטה מד' משא"כ מסוכה ע"ג סוכה וכתב דבפסוק מבואר דצריך לישב בצל סוכה ואי יש למעלה אילן או בית אינו יושב בצל סוכה וכ"כ בסוכה תחת סוכה אי יש על הסוכה עליונה שם

אך מבואר להדיא דאפילו שיש פסול של שני סככים יש עוד פסול ופוסל סכך שתחתיו וע"ש בביאור הסוגיא נפ"מ בזה והוסיף ומסתברא דהא דנחלקו כמה יהא ביניהו רק בסכך כשר ולא דנו באילן ע"כ דבאילן לא צריך ומשום דאין הפסול משום שני סככים, ומשמע דיש שסברו דגם באילן הפסול משום שני סככים ובעינן השיעור כמו סוכה כשר וע' לקמן לענין פירסו סדין בשם השפ"א מה שכתב לבאר (וכל זה דלא כהט"ז סי' תרכו כדיתבאר לקמן).

אך מצינו חידוש יתור גדול בדברי הט"ז תרכ"ו ס"ק ג' שהאריך להוכיח מרש"י דגם בחמתו מרובה הפסול הוא משום שני סככים, וכתב להחמיר דכל דיש שיעור הפסק ביניהם (ואפילו פחות מי' ע"י פמ"ג) והוה כשני סככים פוסל באילן אפילו חמתו מרובה משום שני סככים וכבר חלקו עליו כל האחרונים ע' חמד משה ובית מאיר וביה"ל סי' תרנו [וע' לשון רש"י דף ב' בהא דפסול בחמתו מרובה] ויש לציין דברי הי"א הובא בריטב"א דף י' בעשה שני סככים ושניהם חמתו מרובה אין לצרף שני סככים לעשות סוכה דהוה חסרון של ב' סככים וע"ש שפ"א מה שכתב לבאר דבריהם.

ויש לע' בדברי התוס' דכתבו דע"כ המשנה מיירי דהסוכה בחמתו מרובה דאם לא כן פשיטא דכשר והא ראינו דיש ראשונים דפוסלים, וע' ריטב"א שכתב להדיא דזהו החידוש של רבא וע' פנ"י וחלקת יואב שנתקשו בזה, וע' בבית מאיר שהקשה עוד אפילו בלי שיטת הראב"ה דבשלמא בסוכה תחת סוכה כל שחמתו מרובה אינו שיעור סוכה ואינו פוסל אבל באילן שהיה פסול משום סכך פסול מה תלוי בחמתו מרובה ונשאר בצ"ע.

אך ע' בפנ"י ושפ"א (ובמרומי שדה) דע"כ תוס' לא נחתו בכלל לסברת הראב"ה דכיון דלומדים אילן ובית מחד קרא צריך האילן להיות כמו בית דהוה צילתו מרובה ואם לאו אינו בכלל הפסול, אך באמת המהרש"א כתב בדעת הראב"ה דע"כ תחת

סוכה תחת האילן

הבאנו לעיל מה שמבואר במשנה דסוכה תחת האילן דפסול וע"ז מבואר בגמ' אמר רבא לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצילתו כשירה וכו' וכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוה הא קמצטרף סכך פסול בהדיה סכך כשר בשחבטן, וע' לשון רש"י וז"ל ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צילתה של סוכה, ומשמע מרש"י שדיבר דהסכך כאן ג"כ רק חמתו מרובה מצילתו דאי הסכך כשר הוה בלי זה לא מפריע מה שיש למעלה אילן, ותוס' הוסיפו דאי הסכך צילתו מרובה אין שום חידוש בדברי רבא ע"ש.

אך יש לע' דע' בהרא"ש שהביא לדברי הראב"ה דאפילו כשהסוכה צילתו מרובה האילן פוסל אפילו האילן חמתו מרובה דכל הסכך שהאילן כנגדו כאילו אינו ואין לו סוכה, ופשטות משמע מדבריו וכן הבין המהרש"א דהא דתחת האילן פוסל הוא מסברא כמו שבארנו לעיל דהא בחמתו מרובה אינו צל אחר ואעפ"כ פוסל וע"כ הוא דלמעשה אינו יושב בצל סוכה.

אך ע' בבית מאיר ר"ס תרכו שכתב שבודאי הכל נכלל בפסוק שצריך לישוב בצל סוכה וכל שיש אילן אינו צל סוכה ולא משום שני סככים (וע' לשון תוס' ר"פ לעיל) וע' בחלקת יואב סי' כח שהשיג על דבריו והביא ראיה דגם באילן הפסול הוא משום שני סככים וע"כ בעינן דווקא צילתו מרובה ועדיין יש לע' בחידוש של אחיו של המהרש"א דגם באילן אינו פוסל רק בגבוה עשרה וחלק עליו המהרש"א דיש שני דינים ע"ש וע' אבני נזר סי' תס וכן בתשו' עמק שאלה (הורניסטייפל) יו"ד ס"ס פב וע' בפתח הדביר על העיטור אות קח באריכות בדבריהם.

ומצאתי דברים מפורשים בספר תורת הראשונים דף ט: שהביאו לשון רש"י כת"י דגם באילן הפסול הוא משום שני סככים, וע' עוד בהעיטור שהביא בזה שני מהלכים

דף טו: בתוס' ובאמת ע' בעל העיטור שהביא תוספתא.

ועכ"פ לפי הר"מ מבואר במשנה דאה"נ אי הסכך צילתו מרובה והאילן חמתו מרובה אין פוסל אבל אי האילן ג"כ צילתו מרובה פסול וכמבואר באריכות בתוס' ר"פ כאן.

אך תוס' הביאו ר"ת דמיירי דע"י הסדין מחזיק הסכך ואם בלי הסדין יש צילתו מרובה כשר, ומבואר בדבריו חידוש דאי הסכך צילתו מרובה אין שום דבר פוסל, וזה סותר לדבריהם דף ט: שכתבו דא"א להעמיד המשנה באילן בסכך צילתו מרובה והאילן חמתו מרובה דא"כ מאי למימרא, ואי נימא דבאופן כזה אפילו אילן צילתו מרובה כשר א"א להעמיד המשנה כן, וכן הקשה במהרש"א בשם אחיו.

ובאמת ע' קרבן נתנאל שו"ע הרב סי' תרכו סעיף י (וע' עמק שאלה שם מה שכתב) וכן בביאור הגר"א וע' ביה"ל סי' תרכט ד"ה וי"א דאה"נ דלפי ר"ת אי הסכך צילתו מרובה אף אי האילן צילתו מרובה כשר ע"ש, וע' שפ"א ד"ה והנה בלשון הר"ן שנדחק ג"כ בדברי השו"ע הרב וע' עוד בבית מאיר סי' תרכט.

אך ע' מהרש"א שהביא בשם אחיו לחלק דהא דאילן פוסל הוא דווקא בגבוה י' משום שני סככים בלי זה כשר, וגם המהרש"א כתב ליישב ע"פ דברי הר"ן דאי האילן קדם פוסל ואי הסוכה קודם כמו בסדין כשר, ולמעשה לפי אלו ראשונים גם באילן אי הסוכה קודם יהא כשר [ובעצם יסוד של אחיו גם באילן בנוי על שני סככים ע' לעיל].

ובאמת יש לע' בדברי התוס' דף ט: שהביא ראייה דאי צילתו מרובה כשר אי תחת האילן מסכך למעלה מכ' והוציץ יורדים למטה מכ' כשר אי למטה מכ' צילתו מרובה ויש לע' שבצירוף כזה הוה גם הלמעלה מכ' צילתו מרובה ולמה כשר ובאמת מכאן הביא הר"ן ראייה שלמעלה מכ' אינו סכך פסול, וע' חלקת יואב כשהשיג על הבית מאיר.

הבית ואילן לומדים מסברא וממילא אין נפ"מ אי צילתו מרובה או חמתו מרובה, וע' אבני נזר סי' תס ס"ק ד.

ועוד יותר יש לע' בסוכה תחת סוכה דצריך להיות שיעור סוכה הוא כדי שיהא שני סככים או דבלי זה לא הוה שני סוכות ונפ"מ ביש שני סוכות כשרים והעליונה חופה על התחתונה רק שיעור של חמתו מרובה אי יפסול וכן בית שחופה רק חמתו מרובה וע' עוד בפמ"ג ר"ס תרכח ובשפ"א דף י' ד"ה מה שכתב.

פירסו סדין

מבואר במשנה דף י' פירסו סדין מפני החמה פסולה, ומבואר בש"מ אמר ר"ח לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשירה וע' רש"י דמפני הנשר דשויה סכך להגן הלכך מפסיל משום דבר המקבל טומאה אבל לנאותה אין שם סכך עליה וכשירה דיש לע' דלמעשה חוצץ בדבר המקבל טומאה (ואולי משום כל לנאותו אינו חוצץ) וע' רש"י י"מ דטעמא דפסולה משום שני סככים וכתב רש"י דא"א דא"כ בעינן הפסק ביניהם ד' ובהפסקי ד' לא מהני לנאותה ע"כ.

ומבואר ברש"י דפשוטות החסרון של סדין משום סכך פסול ולא משום שני סככים, אך יש שסוברים שגם זה משום שני סככים וע"ז הקשה רש"י דא"כ יצטרך הפסק ד' (וכוונתו למחלוקת לעיל בסוכה ולשמואל בעינן הפסק י').

וע' לעיל בענין אי שייך פסול שני סככים בסכך פסול וע' שפ"א כאן ומבואר ברש"י דאע"ג דהסוכה צילתו מרובה אי יש עוד דבר המפסיק בין הסכך וג"כ צילתו מרובה ובפרט כאן הוא למטה מהסכך וע' רש"י ע"ב ד"ה פסולה משום אוהל מפסיק ולכאורה לפי זה אפילו חמתו מרובה אי ישן תחתיו פסול כמו מטה, אך ע' בהר"מ שפסול משום סכך פסול כמו אילן וע' שפ"א וע' אבני נזר סי' קעח וראיתי מי שציין לדון באילן למטה מהסכך בכמה פוסל וע' פנ"י

פסולה מה הכשרה ב' אף פסולה ב' [וע']
גמ' אח"כ בהא דנחלקו ר"י ורבנן אי צריך
שהסכך התחתון יחזיק כרים וכסתות וביאור
הגמ' דנחלקו ביכול להחזיק ע"י הדחק אי
זה לכו"ע או לא ותלוי במחלוקת לעיל].

וע' בראשונים שנחלקו להלכה, וע'
בהרא"ש שהביא דברי בעל העיטור שכתב
להדיא מהא דאמר ר"ח כלפי נוי סוכה ס'
דאי הוה רחוק מהסכך ד' טפחים פוסל, וכיון
דכאן הלכה כר"ח ככ' לעיל והולך לשיטתו,
וע' בהרא"ש שחולק דאין דמיון זה לזה
דבנוי סוכה כל שהוא רחוק ד' אינו בטל
להסכך והוה כסכך פסול, משא"כ בסכך
כשר שהיה פסול אחר ושם י"ל דיש דין של
כהכשרה כך פסולה, ובאמת הבעל העיטור
בעצמו הביא שיטות דגם בסדין הוה משום
שני סככים וחולק, אך סובר דאי אינו בטל
להסכך כ"כ יפסול בסכך כשר וע' לקמן
בדברי הרי"ף גיאות.

וע' עוד בריטב"א כשחולק על שיטה זו
שהקשה באופן אחר, ומה שכתב השפ"א
שכל ראיות העיטור הוא רק להכריע בין ר"ה
לר"ח אבל לשמואל יודעים ממקום אחר
דלא כדבריו, ע' בעל העיטור בפנים להדיא
דלא כדבריו.

ויש להוסיף דע' שפ"א בפירוטו סדין
דאפילו לראשונים דבפירוטו סדין הפסול הוא
משום שני סככים אבל י"ל דסגי בב' טפחים
דרק בסכך כשר בעינן י' משא"כ סכך פסול
וע' לעיל בדברי העיטור ועדיין צ"ב בכל זה.

ועוד יש לציין דברי רעק"א הובא בביה"ל
סי' תרכט ד"ה ובלבד דאפילו לר"ת
דבצילתו מרובה אין סדין פוסל אבל
ברחוק י' יודה שפסול משום סוכה תחת
סוכה, וע' עוד בשפ"א בשיטת ר"ת.

מה נקרא סכך פסול

ידוע שיטת ר"ת דסכך למעלה מכ' לא
נקרא סכך פסול וממילא אי התחתונה סוכה
כשר ויש למעלה סכך למעלה מכ' (חמתו
מרובה) אינו פוסל, ובאמת רבינו תם מכשיר
בשניהם חמתו מרובה וצריך לצרף הסכך

וע' פנ"י שכתב ליישב שהאילן שהוא
דבר מחובר וחשיב והוה סכך בפנ"ע נתמעט
מפסוק מבסוכת אבל בסדין שהוה רק סיכך
בדבר המקבל טומאה ולא נתמעט מבסוכת
אי בלא"ה יש סכך כשר לא מפסל, ע' קה"י
אך ע' רבינו פרץ (ובמרדכי) להדיא דגם
בסדין נתמעט מבסוכת (וע' בבית מאיר שם
סברא הפוכה מהפנ"י) וע' עוד בשפ"א
וחלקת יואב ופמ"ג סי' תרכו.

נוי סוכה

והנה בנוי סוכה מרוחק ארבעה דפוסל
לכאורה כיון דאינו משום שני סככות כמו
בסדין, ואולי פוסל אפילו בחמתו מרבה (אף
שבסדין משמע דפוסל רק בצילתו מרובה
ועדיין צ"ב) וכן כתב הריטב"א, אך הביא
דברי רבו הרא"ה דפוסל רק בצילתו מרובה
והבין השפ"א שלומד דהוא מדין שני סככות
וכמו הי"מ ברש"י בסדין וממילא פוסל רק
בצילתו מרובה.

וביאור דכיון דסוכך כהלכתו אין שייך
לפסול משום סכך פסול רק משום שני
סככים (וזה חידוש) וע' מאירי שכתב להדיא
שהפסול הוא מחמת סוכה תחת סוכה אך
עדיין יש לע' שהרי בפרטו סדין נקט
הריטב"א שפוסל רק בצילתו מרובה וכאן
כתב שפוסל אפילו בחמתו מרובה.

אך עכשיו שזכינו ויצא לאור חידושי
הרא"ה ע' בלשונו דהא דאינו פוסל בחמתו
מרובה מצילתו דכיון דחמתו מרובה אינו
חשוב כלל, אך א"כ יש לע' למה סובר
באילן דאפילו סיכך כראוי והאילן חמתו
מרובה פוסל, ואולי כיון דאין הנוי סוכה
עשוי לצל כל שאינו צילתו מרובה אינו
חשוב כלום וע"י.

שיעור דבעינן בין סוכה לסוכה

מבואר בגמ' דף י' כמה בין סוכה לסוכה
(כדי שיהא נקרא סוכה תחת סוכה) אמר רב
הונא טפח שכן מצינו באוהל טומאה בטפח
ר"ח אומר ארבעה דלא מצינו מקום חשוב
פחות מארבע שמואל אמר כהכשרה כך

אינו פוסל כ"כ כל דבר שיכול לתקן ע' פמ"ג סי' תרכח בא"א ס"ק ג' בעשה סכך בלי דפנות אי פוסל כיון דאינו סוכה או למעלה יש שני סככים והאריך הביכור"י בתוס' ביכורים להכשיר אפילו צילתו מרובה דכל הפסול בסוכה תחת סוכה צריך כהכשרה כך פסולה וכל שאינו כשירה אינו פוסל, ובנה יסודו על דברי הריטב"א שדן למה למעלה מכ' פוסל והא אינו כשר וכתב דכיון דהא דפוסל למעלה מכ' משום דהוה יותר קבע נמצא דהוה סכך כשר ויותר, ומשמע אבל פסול אחר אינו פוסל, וכתב דאע"ג דהפמ"ג בעצמו מסתפק אבל הוא הכשיר וע' באריכות בתוס' ביכורים ולמעשה ראיתי דברים מפורשים בהעיטור שכתב לפסול כשאין בעליונה דפנות משום גוד אסיק אך לשמואל דכהכשרה כך פסולה אינו פוסל ע"ש.

אך בשיטת הפמ"ג יש לע' עוד דע' בסי' תרכו א"א ס"ק א' שדן בשאלת רעק"א בסכך שפסולו משום תעשה ולא מן העשוי משמע דמכשיר רק בחמתו מרובה ולא בצילתו מרובה.

סוכה תחת סוכה ותחת המטה

מבואר ברפ"ב הישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו ודן הגמ' והא ליכא עשרה תרגמא שמואל במטה עשרה, והקשו תוס' ואולי זהו רק שמואל לשיטתו דסוכה דבסוכה תחת סוכה בעינן י' משא"כ לשאר אמוראים לא בעינן י' ואולי במטה דהוה ארעי לכו"ע בעינן י'.

ולכאורה צ"ע מהו הדמיון מסוכה תחת סוכה ששניהם סכך כשר ויש פסול חדש וצריך כהכשרה כך פסולה משא"כ במטה הוה פסול מחמת סכך פסול ואוהל מפסיק ביניהם.

ובעצם לכאורה הדמיון היה גמ' מפורשת לעיל דף י' ע"ב בהא קינופת דקביעי פוסל אפילו בפחות מ' ודן הגמ' מסוכה תחת סוכה דקביעי ופוסל ב' ותירוץ הגמ' התם

למעלה מכ', אך בשו"ע לא הביא חלק זה וע' ביכורי יעקב סי' תרכח ס"ק ב', ולפי זה חידושו נוגע רק להשיטות שחמתו מרובה פוסל אבל ליתר שיטות שרק צילתו מרובה פוסל אינו נוגע וע' מה שהאריך המאמר מרדכי שם.

ועצם סברת ר"ת ע' במרדכי בהגהה שהביא ר"ת כמבואר בשו"ע דכיון דהתחתונה צילתו מרובה אין העליונה פוסל אותו כיון דהוה חמתו מרובה אינו סוכה ואינו כסכך פסול דלא בעינן שם סוכה וכל צל פוסל, אך המרדכי הוסיף דלסברת ר"ת דמצטרפין אפילו בחמתו מרובה ע"כ כיון דבידו להשפילו ולתקנו יכול לצרף לסכך כשר.

אך ע' תוס' ר"ד שהביא ר"ת כמבואר בשו"ע וכתב לחלק דבשלמא אילן פוסל דכיון דמחובר הוא חשיב ולא בטיל משא"כ שאר סכך בטל ברוב ע"כ ומשמע דשייך ביטול אפילו אינו מעורב ורק באילן דחשיב בטל רק במעורב וע'.

אך ברש"י ראינו סברא הפוכה דבאילן כתב דאי הסכך צילתו מרובה אין אילן שחמתו מרובה פוסל בלמעלה מכ' כתב להדיא שפוסל אפילו התחתונה צילתו מרובה והעליונה חמתו מרובה וע' במרדכי ובפנ"י מה שכתב בשיטתו.

ב. ויש לע' בשאר פסולים בסכך מה דינו.

וע' רעק"א בשו"ע והובא בשעה"צ סי' תרכח דבפסול תעשה ולא מן העשוי פוסל ואינו כלמעלה מכ', אך ע' ב"י שהביא לשון הבעל העיטור בסי' תרכו בסיכך כראוי ויש עליה רעפים מהבית אע"ג דפסול מחמת תעשה ולא מן העשוי כיון דיכול לתקנו ע"י נוטל אחד מהם לא הוה כסכך פסול, דביאור דבריו ע' מאמר מרדכי וחמד משה דהביאור ע"ד ר"ת דכל דיכול לתקנו לא היה כסכך פסול לפסול דברים תחתיהם ע"ש וע' בשפ"א דף ט: ד"ה גם זאת.

וע' עוד בחלקת יואב שם שחולק על רעק"א דכמו דסובר ר"ת דבידו להשפילו

ממה שכתב לעיל דף יז בחידושים סברא להיפך דסכך התחתון הוה סכך פסול והוה ממש כישן תחת המטה] א"כ אי יקח סכך התחתון לא יתכשר העליון.

ע' פמ"ג א"א סי' תרכו ד"ה ויש לי הרהור דברים וע' עוד במשבצות תרכו ס"ק ב', ועוד בסוכה תחת סוכה הולך מדין ביטול [וע' בגמ' דף יא. אתא אוהל ארעי ומבטל דירת קבע וע' רמב"ן דף ז: בענין שינוי אוהלים מה שחולק עם הבעה"מ וע' הרא"ה דף יט:]

ובאמת ע' ריטב"א שם [וע' פנ"י ופמ"ג שם ומש"ב סי' תרכו ס"ק ז' דאולי מטה הוה רק דרבנן] שבודאי סוכה תחת סוכה אינו מדין ביטול אלא גזה"כ ובמטה הוא מדין ביטול וע' עוד בהרא"ה שם בזה.

וע' עוד בהרא"ה ש כשדן להלכה כמה בעינן בין סוכה לסוכה והרי"ף גיאות הביא ראייה ממטה דבעינן גבוה י' וע' ראש יוסף שדחה מצד אחר [וע' מה שהבאנו לעיל בסוכה בלי דפנות אי פוסל כיון דיש אוהל אך אין סוכה כשירה וע' לפי הרמב"ן].

לישב בסוכה בשעת הגשמים

תחת השלאק

והנה כבר דנו אי בעת הגשמים וסגר גג מעל הסוכה (השלאק) אי יש ענין עדיין לישב בסוכה אליבא דר"ת דבצילתו מרובה אין סדין מגרע וע' מחצית השקל ס"ס תרמ, וע' אבני נזר וחלקת יואב או"ח סי' כז, ודנו דלא מבעיא בגבוה עשרה יש פסול אפילו אליבא דר"ת משום שני סככים כמו שמבואר במהרש"א, אלא אפילו פחות י' כיון דהוה סכך נפרד לגמרי פוסל לכו"ע אפילו בפחות מי' ע"ש.

דלמפסל סוכה בעשרה הכא דלשוויי אוהלא בציר מעשרה נמי אוהלא ע"כ.

וראינו כאן שהגמ' דימה שני הענינים, ועוד יותר דבגמ' יש סברא להיפך שבסוכה תחת סוכה בעינן עשרה ובמטה דקביעי לא בעינן עשרה.

וע' פנ"י דף י' שהאריך בזה וכתב דכיון דשמואל התיר במטה למטה מי' ע"כ כיון דהוא למטה מהסכך אינו פוסל מדין סוכה פוסל רק מדין סוכה תחת סוכה ולפיכך דימה אותו הגמ' (וע' לעיל בהחילוק בין סכך פסול חילוק בין למעלה מהסכך או למטה מהסכך).

ע' לשון הרי"ף רפ"ב שכתב להדיא בביאור דברי שמואל דכיון דגבוה עשרה הוה ליה כסוכה תחת הסוכה וע' בעה"מ שהשיג אלא כיון דהוה עשרה הוה כאוהל ואינו יושב בסוכה (ע' רש"י לעיל דף י': בנוי סוכה ושפ"א שם) שכתב לבאר ודברים מחודשים מאוד וז"ל מדברי רבינו למדנו משום דאינו עומד באוהל הסוכה שא"כ אף בשאינה גבוה עשרה נמי שהרי אוהל הוא לענין שאר דברים אלא משום דאתא משום אוהל מבטל סוכה כיון דחשיב, ומשום סוכה תחת סוכה למדו חכמים דבר זה כי היכא דאמר רחמנא התם דאתא סכך העליון שהוא פסול דאינו עשוי לצל דהא איכא סכך התחתון ומבטל לאוהל של סכך התחתון ה"נ אתא אוהל זה ומבטל לסכך הסוכה למי שישן תחתיו כיון דחשוב דאית ביה י' והיינו דאמרינן בגמ' דאתא אוהל ארעי ומבטל קביעי הרי דהוא מדין ביטול ולא משום דאינו ישן בסוכה ע"כ (ויש לע' בתירוף הגמ' דף י').

ובדברי הרמב"ן יש לע' מה שכתב דסכך העליון אינו לצל והוה כסכך פסול [חוץ

הרב יואב רוזנמל

בענין קדושת נסכים

שנאמר בקודש הסך נסך שכר לה', כשם שניסוכה בקדושה כך שריפתה בקדושה כו'. ומחלקת הגמ' - אפילו תימא ר"א בר"צ ומתניתין דאי קלט. וע"ש רש"י ד"ה דאי קלט - "שלא ירדו לקרקע השית אלא קודם שיגיעו לשית פשט ידו למטה וקלטה מן האויר, דהתם אין מועלין בהן, הא ירדו לשית מועלין בהן דקרקע השית מקדש להו". (וע"ע תוד"ה מה, וע"ש עוד לישנא בגמ').

ב. מבואר שנסכי הקרבן יש בהם מעילה עד שינסכם לשיתין, ואז נעשית מצוותן ופקעה המעילה ויכול לקולטם באויר השית, אבל אם ירדו למטה שוב נתקדשו ויש מעילה וצריכים שריפה בקודש (לר"א ב"צ) ונלמד מפסוק.

ודבר זה צ"ב רב, איזה קידוש הוא זה, דהרי אין השית כלי שרת, (וכן הקשה בקר"א, והוסיף להקשות למה צריך קידוש רצפה כמש"כ רש"י, הרי מפסוק ילפינן דשריפתו בקדושה ומדוע צריך להוסיף לזה שרצפה תקדשו, ולכאור' בכל גווני מצוותו בשריפה מגזה"כ ואפילו לא קדשתו רצפה). ואם הרצפה מקדשת (או המזבח), מדוע הדם לא מתקדש (כנז"ל אות א), וגם למה צריך פסוק (בכריתות ו. ועוד) על תרומת הדשן שיש בה מעילה (ויצא מכלל הדין ד"אין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו") ותיפוק ליה דבלא"ה הרצפה תקדשו. ובכלל צ"ב לשם מה הוא קידוש זה (דהרי לא כל דבר חולין שנוגע ברצפת העזרה מתקדש מאיליו ללא צורך וללא סיבה ומטרה, ויעו' בזבחים פג: וברש"י בפסחים לד: ד"ה טמאות).

בשו"ת זרע אברהם (סי' כג סוף אות כד) למד הגמ' במעילה דמיד שנתנסך היין ה"ה חולין גמור ופקע קדושתו ע"י שנעשית מצוותו, וכשמגיע לקרקע השית חלה עליו

א. כלל ידוע הוא שכל דבר שנעשית מצוותו אין בו מעילה, חוץ מתרומת הדשן ובגדי כהונה או עגלה ערופה. (כדאיתא בכריתות ו. וע"ע מעילה יא: יב.).

במשנה במעילה (יא.) שנינו - ר"ש אומר הדם קל בתחילתו וחמור בסופו כו', דם בתחילתו אין מועלין בו, יצא לנחל קדרון מועלין בו. ומבואר בגמ' דילפינן לפני כפרה כלאחר כפרה, מה אחר כפרה אין בו מעילה (דאין לך דבר שנעשית מצוותו כו' כנ"ל), אף לפני כפרה אין בו מעילה. (וע"ש יב: תוד"ה המקיז שמחיים קודם שחיטה יש מעילה בדם, וע"ע רש"י בכרכות לא. ד"ה אסור בהנאה ותוד"ה המקיז שם, ואכ"מ).

ומה שמסיימת המשנה שיצא לנחל קדרון מועלין בו היינו מדרבנן כמש"כ שם תוד"ה יצא. (וע"ע בזה במשנה ביומא נח: אלו ואלו מתערבין באמה ונמכרים לגננים לזבל ומועלין בהם. וע"ש בגמ' נט: ובתוס' בפסחים כב. ד"ה מועלין דהיינו מדרבנן דאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו. וע"ע תוד"ה הוא יומא נט: ובחולין קיז. תוד"ה הוא). ועי' בספר תקנת עזרא ובספר מתן בסתר (לבעהמ"ח שבת של מי) עמ"ס מעילה (יא:): שהאריכו בזה ואכמ"ל.

והנה באותה משנה במעילה (יא.) שם איתא - נסכין חומר בתחילתן וקל בסופן כו', נסכים בתחילתן מועלין בהן, ירדו לשיתין אין מועלין בהן. ע"כ. וביארו התוס' שם (ד"ה ירדו לשיתין) שהוא מה"ט דנעשית מצוותן.

ובגמ' שם (ע"ב) - לימא מתניתין דלא כר"א בר רבי צדוק, דתניא ר"א בר רבי צדוק אומר לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש, אחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין בו ומביאין יין קרוש שהוא דומה ליעגולי דבילה ושורפין אותו בקדושה

בפנ"ע. ועי' זבחים צא: אי יין הבא בפנ"ע מנסכו לספלים או מזלפו ע"ג האישים. ואכ"מ).

ויש עוד דין - מצד המזבח - שיהיה בו יין, ויראה כ"שכרות" ושביעה ושמחה. וזהו דין ר"ל הנ"ל דאינו דין במעשה הניסוך מצד חיוב עבודת הקרבן דנסכים, אלא הוא דין במזבח. [וכמו שמצאנו במקום אחר שיש דין "אכילה" במזבח, עי' זבחים (יג: כח.) ומנחות (יב: יז. טט.) דנקרא "אכילת" מזבח ונלמד מאכילת אדם! (ויעו' היטב ברש"י בפסחים כג. ד"ה שיכול, ובתוס' שם סד. ד"ה קראו!), ועי' ביצה (כ: ו) וחגיגה (ז.) דנקרא המזבח "שולחן רבך", ויעו' עוד ברש"י בשבועות (יב:) ד"ה קיץ ככנות שוח למזבח, כאדם שמביא בקינוח סעודה מיני מתיקה כו', וזהו כל דין "קיץ המזבח" - מצד המזבח שלא יהיה בטל, כמבואר ברש"י בכתובות (קו:) ומנחות (צ.) ד"ה לקיץ המזבח וע"ע ברע"ב שקלים (פ"ד מ"ד) - וכמו כן יש גם דין "שתיה" ו"שכרות"! וע"ה זבחים (סא:) שהאופן שעל פיו בנו השיתין הוא "שתיה כאכילה", וברש"י שם: מה אכילה מתעכלת במזבח אף שתיה תבלע במזבח. עכ"ל. וזהו דין ששייך להלכות "בית הבחירה" ו"כלי המקדש" ולא להלכות "מעשה הקרבנות". ודו"ק היטב].

ד. והשתא א"ש דברי ר"א ב"ר צדוק, דמצד חיוב הקרבן שבנסכים הרי מיד שנתנסך היין נעשית מצוותו ותו לית ביה מעילה, ואם קלט היין מאויר השית שרי בהנאה.

אבל יש עוד דין נוסף כנ"ל מצד המזבח שתראה בו "שכרות", ולכן כשהגיע היין לקרקע השית ה"ה מתקדש מחדש מחמת החפצא דהמזבח ולא מחמת דין הניסוך. ואין זה סתם קידוש בעלמא אלא הוא לצורך כנ"ל. (ואינו שייך לא בדם ולא בתרומת הדשן.) והמזבח מקדש היין לצורכו.

ואכ"כ אין זה מציאות של "קדושה שפוקעת ושבה וחלה", אלא הוא קדושה

קדושה חדשה, וכמשנ"ת. והקשה ע"ז דהרי ודאי מי שישפוך סתם יין חולין לשית לא יתקדש עי"ז, וגם רצפה לא מקדשת. יעו"ש.

עוד צ"ב מנ"ל לומר שחל כאן קדושה חדשה, (ואם קלטה מן האויר מותר), ואולי קמ"ל קרא שקדושת הנסכים נמשכת ולא אמרינן בה הכלל דנעשית מצוותו (וכמו שמצינו דוגמתו בתרומת הדשן דילפינן מפסוק שקדושתו נמשכת גם אחר שנעשית מצוותו), ולכן מצוותה בשריפה. ומנ"ל לומר דבר חדש שהקדושה פוקעת ושבה וחלה, (וכן הקשה בקר"א). וגם היכן מצינו דוגמת זה? וצ"ע בכ"ז.

[הריטב"א בסוכה (ט:)] והמאירי שם (ט.) למדו באופן אחר, שגם לראב"צ יש דין "שריפה" (לכאו' מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא), אבל לא דין "מעילה" מהטעם דאין לך דבר שנעשית מצוותו וכו', וכאן כבר נעשתה מצוותו. וכ"כ בפ"י קדמון למעילה (יא:). אבל רש"י ותוס' לא למדו כן, וכנ"ל. ותלוי בגירסאות השונות שבסוגיא זו].

ג. והנה דין ר"א ב"ר צדוק מובא בסוכה (ט.) ונלמד מהפסוק "בקודש הסך נסך שכר לה". וע"ש בשו"ט (בעמ' ב) איך נלמד מהפסוק והאם המשנה דמעילה (דירדו לשיתין אין מועלין בהן) קאי כר"א או כרבנן, (וע"ש תוד"ה נסכים דגירסת הגמ' שם עיקר. ואכ"מ).

ובהמשך הגמ' שם לומד ר"ל מפסוק זה עוד הלכה - בזמן שמנסכין יין על גבי מזבח פוקקין את השיתין לקיים מה שנאמר בקדש הסך נסך שכר לה', מאי משמע, אמר רב פפא שכר לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות. ע"כ. ופירש"י ד"ה שכר - לשון שכרות ושמחה ונסיכה. עכ"ל.

ונראה ע"פ דברי ר"ל לומר חידוש נפלא, דבאמת יש בנסכים שני ענינים ודינים שונים ונפרדים:

דין אחד הוא דין הקרבן שבו. (שקרב ע"ג המזבח בתורת נסכי קרבנות או כקרבן

(והיה ראוי לפום קופיא להעביר קטע זה ד"לשון שיבעה ושכרות" לדרך שלפניו לסיום דברי ר"ל, ואז יהיה ממש כמובא בבבלי).

אמנם ע"פ מש"כ הרי שהדברים מדויקים מאד, ומהירושלמי משמע שהם מחד טעם (וגם לדין ד"שריפה בקודש" שייך הטעם דשכרות!), וכמשנ"ת. וזה כפתור ופרח.

ו. והנה הרמב"ם לא הביא דין ר"ל הנ"ל שפוקקין השיתין כו' הגם שאין עליו חולק לכאו' לא בבבלי ולא בירושלמי, וצ"ע. ועי' ברמב"ם (פ"ב מבית הבחירה הי"ב) שמביא הא דלול קטן שיוורדים ומנקים שם השיתין (והוא ממשנה במדות פ"ג מ"ג), אבל אינו מזכיר לדין ר"א ב"ר צדוק שצריך לשרוף הנסכים בקודש. וצ"ב.

והרבה אחרונים התקשו בדבריו, עי' בספר ערול"ג ובספר דבר בעתו ובספר עמק סוכות בסוכה (מט:), ועי' בשפ"א שם ובמעילה (יא:). [ובעמק סוכות הקשה גם למה המתינו מלנקות ולשרוף עד ע' שנה אם יש מצוה בשריפה. ולפי יסוד דברינו הנ"ל א"ש, דאין זה דין ב"מעשה הקרבן" לשרוף, אלא הוא דין במזבח ש"היה" בו יין, וזהו מצב מתמשך ולא פעולה ולא "נעשית מצוותו" דעדיין לא נגמר. ורק פעם בע' שנה מוציאים כדי שלא יסתמו השיתין, וממילא שורפים בקדושה דבקדושתו קיימא. אבל אין מצוה "להוציא ולשרוף", אלא רק כאשר מוציאים - שורפים. ודו"ק. ויעו' במרומי שדה בסוכה שם שמבאר הלימוד מהפסוק שאין דין "הוצאה" אלא אם מוציא אז שריפתו בקדושה. וזהו כמש"כ. ואכמ"ל].

ולפי מש"כ לעיל נראה ליישב דהרמב"ם למד כדברינו שלר"א בר"צ זהו דין מיוחד במזבח ואינו חלק מדין הקרבן שבו, ורבנן פליגי עליה כמבואר בסוכה ומעילה שם, ולרבנן משנתנסך נעשית מצוותו ותו לית ביה מעילה, אלא הוא יורד לתהום ואינו מתקדש שוב. [ורבנן לא ס"ל לדין דנסכים מצד המזבח, ומה"ט גופא הוא יורד לתהום

חדשה ואחרת ואינו "המשך" של הקדושה הקודמת. ודו"ק.

ומדויק שר"א בר"צ לומד את דינו מאותו פסוק של ר"ל, בקודש הסך וגו', ובתרוייהו אינו דין בנסכים אלא דין במזבח וכמשנ"ת. (ולכן גם מביאה הגמ' דין ר"ל מיד אחר דברי ר"א בר"צ, דטעם אחד עולה לשניהם ותרוייהו אזלי בחדא שיטתא).

ובזה נתיישבו כל הקושיות דלעיל ונתבאר הכל באר היטב.

ה. וע"פ מש"כ מבואר גם לשון המשנה היטב, דהנה לפי מה שהגמ' העמידה המשנה כר"א בר"צ לכאו' קשה מאי נסכין חומר "בתחילתן" וקל "בסופן", וטפי הול"ל נסכין חומר "בתחילתן וסופן" וקל "באמצען"? אמנם למשנ"ת א"ש דמצד מצות הקרבן דנסכין הרי שבתחילתן יש מעילה וב"סופן" (משנתנסכו) אין מעילה. ומה שאח"כ נולד דין מעילה נוסף הוא דין חדש (מצד המזבח כנ"ל) ואינו שייך ל"תחילתן וסופן" כלל. ודו"ק.

ויעו' בלשון רש"י בסוכה (מט: ד"ה שנעשית מצותו - וניסוכו הוא "עיקר מצותו". וראיתי שמקשים עליו דאם לרש"י נגמר רק "עיקר מצותו" אבל עדיין נשאר מקצת, מדוע נחשב עכ"פ ש"נעשית מצותו" ופקע הקדושה? אמנם למש"כ א"ש ומדוקדקים דבריו מאד, דעדיין יש בו עוד מצוה אחרת מצד המזבח כנ"ל, אבל לא שייך לטעון ש"לא נעשית מצוותו" מצד חיובי המעשה הקרבן שבו, דזה כבר נגמר והתקיים בשלמות!

הירושלמי בסוכה (פ"ד ה"ו) מביא לדין ר"ל (שהיו פוקקין השיתין), ואח"כ מביא (בדף שאחריו) דברי ר"א בר"צ (שצריך שריפה בקודש), ומסיים בדברי ר"א בר"צ כאותה לשון של ר"ל (שבבבלי): "א"ר ראה שהתפיסתך התורה לשון חיבה לשון שיבעה לשון שכרות". יעו"ש.

ולכאו' נראה שיש שיבוש בגירסא שם, דמה ענין "שכרות" ל"שריפה בקודש"?

תמוה לכאור' וכנ"ל בשם השפ"א שדין זה הוא גם לרבנן]. אמנם לפמש"כ א"ש ברווח.

וע"ע באו"ש (פ"י מתמידין ומוספין ה"ח) שפירש הרמב"ם כעין דברינו דהדין של ר"ל אינו חלק ממעשה הקרבן דהנסכים. אמנם הוא מחלק שדין ר"ל אינו דין בנסכי היין אלא הוא דין בניסוך המים, ומביא גירסא אחרת בגמ' שם בזמן שמנסכין "מים" כו', והרמב"ם לא הזכירו ד"כל עניני השמחה בפרט לא הזכיר רבינו כלל" כו'. יעו"ש. ולפ"ד אכתי יקשה זה גופא אמאי לא הביאו הרמב"ם והרי הוא להלכה. וגם עצם הדבר ללמוד דין ר"ל על ניסוך המים הוא קשה מאד לכאור' דהרי הפסוק שממנו מקור דין ר"ל הוא להדיא בניסוך היין שבכל יום בפרשת התמיד, וגם מה שייך "שכרות" במים? וצ"ע. (ובדוחק י"ל דכוונת האו"ש היא דדין ר"ל שייך לשמחה דסוכות וניסוך המים, ונלמד מהפסוק דהסך נסך בשני ניסוכין כו' שדוקא בזמן ניסוך המים אז פוקקין השיתין לניסוך היין שיראה שכרות, ולא כל השנה. הגם שהפסוק "נסך שכר" קאי אנסכין דתמיד. וצ"ע). ואילו למש"כ שהוא דין במזבח א"ש בפשטות דס"ל לר"ל כר"א בר"צ ואינו אליבא דהלכתא. ודו"ק.

[הוספה: יעו' בקובץ באו"י סיון תמוז תשס"ו (גל' קכה עמ' קמ) הערה הקשורה לכאן (בענין הריצוי דניסוך היין והמים), קחנו משם].

לשיתת רבנן ואינו מצטבר בשיתין! דהיינו דין "שתיה כאכילה" הנז"ל (סוף אות ג) - לר"א בר"צ הוא דין בהלכות "כלי המקדש" השייך לפעולת השימוש בהם, ונוגע לעבודת ההקרבה שבכל יום - שיהיה "מציאות של שתיה" בפועל, ולכן צריך שיצטבר היין בשיתין, ויראה כשכרות, וגם מתקדש שם. אבל לרבנן הוא דין בהלכות "בית הבחירה" וקשור רק לאופן בניית החפצא דהמזבח וצורתו - שיהיה בו "מקום של שתיה", ולא לעבודת הקרבן השייכת לו, ולכן היין בפועל נבלע בתהום]. וממילא יוצא לפ"ז שדין ר"ל הוא רק אליבא דר"א בר"צ ולרבנן אין דין זה כלל. ולכן השמיט הרמב"ם לתרוייהו דפסק כרבנן, כמבואר בפ"ב ממעילה (ה"ט) ע"ש. אבל המשנה במדות הנ"ל היא דברי הכל, ולכן הביאה הרמב"ם, דגם לרבנן בעינן לנקות השית אפילו שהנסכים יורדים לתהום, דכן הוא הדרך שיצטבר עם השנים יין סביבות הנקב. (ורק את הדין לשרוף מה שנשאר השמיט, דלא ס"ל כר"א בר"צ). וכ"כ השפ"א בסוכה (מט: שם, וכנ"ל, ודלא כערול"ג דלהלן. [למעין בעומק דברינו מתבאר שכל מה שהניח השפ"א בצ"ע בסוכה ומעילה שם מיושב ע"פ מש"כ. דוק ותשכת].

ועיין בערול"ג בסוכה שם (ריש מט:); שהארין (מדוע השמיט הרמב"ם דין ר"ל) ונדחק מאד בזה. [ומש"כ שהרמב"ם פסק כראב"צ מהא דכתב שמנקים השיתין הוא

בירורי הלכה

הרב דוד אריה צינורט

בגדר שכירות מקומות בניהכ"נ לימים נוראים

שאלה: גבאי בית הכנסת שמכרו מקומות ביהכ"נ ואחרי שכבר קנו כמה ממתפללי ביהכ"נ מקומותיהם החליטו להעלות מחיר של מקום בביהכ"נ האם יש בידם להעלות מחיר אלו המקומות שכבר מכרום ושילמו הקונים עליהם?

גיטין ריש פרק הזורק דף ע"ז ע"א דאמר התם תיזיל ותיחוד ותפתח וכו' וכ' ע"ז הנתיחה"מ וז"ל והנה ראיות אלו לכאורה תמוהין דהא שם היו החפצים שבתוכה של המקנה והקונה לא נתן דבר לתוך החצר משלו ולא היה עושה הלוקח שום שימוש משלו בחצר ובמה יקנה משא"כ כשהשתמש בו השוכר בחפצים שלו אפשר דקנה ואח"כ מצאתי בקצוה"ח שהקשה זה בסי' קפ"ט וכוונת המהרי"ט נראה דמוכיח מהא דאמר בגיטין תיזיל ותיחוד ותפתח ולא אמר שתניח איזה דבר משלה לתוכו וכו' אמנם ראיתי בספר מחנה אפרים הל' שכירות סי' א' שמביא ראיה דבשכירות בתים בהכנסת כלים לתוכו ג"כ קנה כיון דאין לו זכיה רק לפירות וכו' ולפענ"ד נראה דודאי הדין עם המחנ"א דבשכירות קנה בתשמישים לבד אך הטעם הוא משום דבתשמישים לית ביה קנין גמור רק שמשעבד גוף הקרקע לתשמישים לכך נקנה בחזקת תשמישים בלבד ולא שייך ביה כלל חזקה דנעל גדר אבל לענין שיקנה לו ע"י החצר זה מציאה או מקח הבא לתוכו אינו קונה כשאין לו בחצר רק שעבוד הגוף לתשמישין וכו' ולפי"ז נראה דהא דבשביל של כרמים קנה בהילוך מיירי בכה"ג שלא מכר לו רק להילוך ואין לו בו קנין הגוף כלל

תשובה: קיי"ל דקרקע נקנה בכסף וכו' אבל מטלטלין אין נקנין בכסף וא"כ י"ל דאה"נ דהקרקע וזכות המקום בהקרקע של הביהכ"נ נקנה להקונים בקנין כסף אם אכן קנין זכות מקומות ביהכ"נ חייל על מיד אכן מה שקנו גם זכות בריהוט הספסלים והשולחנות לא חייל ע"י קנין הכסף וממילא יש בידם של גבאי ביהכ"נ להעלות המחיר גם אחרי ששילמו הקונים עליהם ואכן מכמה טעמים נראה דאם את הריהוט והיינו זכות השתמשות בהריהוט קנו אלו ששילמו וכמו שיתבאר בעזה"י ולפיכך א"א להגבאים להעלות המחיר לאלו שכבר שילמו [אם אכן ההסכם היה על קניית המקומות מיד ולא על לאחר זמן] וזה החלי בעזר צורי וקוני.

אם המקומות שקנו יכולים להקנות להם הריהוט בקנין חצר

דבר זה איכא פלוגתא בין הקצוה"ח להנתיחה"מ ויש להאריך בעזה"י בביאור הענין דהנה הנתיחה"מ סי' קצ"ב ס"ק ו' דן באופן חלות קנין של שכירות קרקע באיזה חזקה הוא קונה והביא דברי המהרי"ט ח"א סי' ס"ה דלשכירות ושאלת קרקע בעינן ג"כ חזקה של נעל גדר פרץ והביא ראיה מגמ'

בקנין חצר ולהקצות אין קונה בקנין חצר ונפ"מ בזה אם שייך שיקנה הריהוט בקנין חצר, דלהנתי' לא קונה ולהקצו"ח קונה בקנין חצר וכו"ל.

והנה לכאורה הוי אפשר לומר דהא דנקטו הפוסקים דמקומות בביהכ"נ הוי רק שעבוד להשתמשות ולא דקנה בגוף המקום כחצר השכורה היא משום דהם איירי שלא עשו קנין כסף לקנות כשכירות ורק קנו המקום ע"י ישיבה במקומם וקנין זה לא מועיל לקנות בגוף הקרקע ורק זכות שעבוד להשתמשות אבל באופן ששילמו בכסף על מקומותיהם ואפשר להם לקנות קנין שכירות ע"י קנין כסף אמרינן שקנו המקום בביהכ"נ כחצר השכורה.

אך לא מסתברא לומר כן ובפשטות מכיון דנקטו הפוסקים דהקנין במקומות בביהכ"נ הוי רק זכות שעבוד לשייבה בביהכ"נ ולא כחצר השכורה והיינו טעמא דמהני לקנות גם בשייבה כקנין הילוך בחצר חבירו א"כ גם כשישילמו על מקומות בביהכ"נ הוי ג"כ הקנין במקום הביהכ"נ בהאי גדר קנין דהיינו שקנה רק זכות שעבוד לישב ולא דהוי כחצר השכורה ושוב תליא במחלו' הקצות והנתי' אם קונה בהאי מקום בקנין חצר.

אם קונין הריהוט בקנין אגב קרקע

והנה להנתיה"מ דאינו קונה בכה"ג משום קנין חצר יש לעיין אם עכ"פ יכול לקנות בקנין אחד דהרי קנו גם את מקום הקרקע בהביהכ"נ וגם הריהוט שעליה ויש לעיין אם בכה"ג מהני קנין אגב דהרי קיי"ל דכשם שמטלטלין נקנים אג"ק בקנין גמור ה"נ שכירות מטלטלין נקנים אג"ק בשכירות קרקע ואכן יל"ע דאולי זכות השתמשות בהקרקע לא נדון כקרקע לענין לקנות באג"ק וכמו דלא חשבינן לה להקרקע כמושכרת לענין לקנות בה בקנין חצר ובע"כ משום דלא חשיב שיש לו קנין בגוף הקרקע ואולי מה"ט לא חשיב נמי קנין בגוף הקרקע לקנות המטלטלין של הקרקע בקנין אג"ק.

לחפור ולזרוע רק שעבוד לדריסת רגל ולכך קנה בהילוך וכן בשייבת מקום בביהכ"נ שגוף הקרקע והביהכ"נ הוא של הציבור ואין לכל אחד רק שעבוד ישיבה על המקום לכך נקנה בשייבה משא"כ בצחיח סלע שקונה גם הגוף לכך בעינן קנין גמור וכו' עכ"ד הנתיה"מ.

ומדברי הנתיה"מ מבואר דס"ל דחצר שיש בה רק שעבוד להשתמשות אינו קונה בה כקנין חצר דרק חצר השכורה קונה להשוכר ומשום דיש להשוכר קנין בגוף הקרקע לשכירות יומא דהוי כמקח אבל כשיש לו רק שעבוד להשתמשות לא הוי בזה קנין חצר והנתיה"מ כולל בד"ז כדוגמא לדבר שיש קנין לחצר שיש בה רק זכות השתמשות ולא קנין שכירות להשוכר את מקומות של ביהכ"נ והיינו דס"ל גם במקומות ביהכ"נ אמרי' דאין לו זכות בגוף הקרקע אלא רק זכות השתמשות ובכה"ג ס"ל להנתיה"מ דאין שייך בזה קנין חצר.

והנה עי' בקצוה"ח סי' קפ"ט מבואר מדבריו דחצר הנפקד קנוי להמפקיד ע"י קנין חזקה ומבואר בדבריו דס"ל ג"כ דנקנה ע"י הילוך והיינו דע"י ההשתמשות קנה הזכות בהחצר להשתמש ובע"כ דאף דבכל קנין חצר בעינן נעל גדר ופרץ בגוף החצר אכן לענין לקנות בהקרקע בקנין זכות השתמשות סגי בקנין ההשתמשות גופא ועכ"פ להקצוה"ח הו"ל ג"כ רק זכות השתמשות בהחצר ולא קנין בגוף החצר ומבואר מדברי הקצוה"ח דקנה בהאי חצר בקנין חצר יעויי"ש דס"ל דהאי חצר ראויה להקנות בקנין חצר והיוצא מדבריהם דפליגי הנתי' והקצות בחצר הקנוי לענין זכות השתמשות בהחצר ולא שיש לו קנין בגוף החצר אי קונה בקנין חצר בהאי חצירה דלהנתיה"מ אין בזה קנין חצר ולהקצוה"ח יש בזה קנין חצר.

ודאתאן מינה דנפ"מ לענין מקומות בביהכ"נ דנתבאר מתו"ד האחרונים הנ"ל דהוי קנין זכות השתמשות בהקרקע ולא זכות שכירות בגוף הקרקע דלהנתי' קונה

נימא לא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש אטו הדיוט לאו במי שפרע קאי עכ"ל הגמ' והקשו שם בתוס' דהאמר בהנזקין גיטין דף נ"ב ע"א דיתמי הרי הן כהקדש ולא מיקני אלא בכספא דקא יהיב דמי ליתמי אפירי וזל אין לוקח יכול לחזור בו אייקר יתמי יכולין לחזור בו שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש ואמאי הא בהדיוט נמי איכא מי שפרע ותי' התוס' וז"ל וי"ל דלא דמי דהתם גבי יתמי מדאו' דינם כהדיוט וא"כ אינם קונים בלא משיכה אלא שייפו חכמים כחם לעשות כהקדש שיהיו קונים בכסף הלכך במקום הפסד של יתומים אוקמה אדינא אע"ג דהדיוט קאי במי שפרע שלא יהא כח הדיוט מרובה משלהן ולא יבואו לידי הפסד ע"י תקנת חכמים כי לולי התקנה היו חוזרים בהם אפילו קיבל המעות כיון שלא משך אבל הקדש דמדאו' הוא דמיקני בכספא אבל רבנן תיקנו משיכה להרויחן כדי שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש וכיון דהדיוט אינו יכול לחזור בו אא"כ מקבל מי שפרע אוקמה אדינא בכסף ולא יוכל הקדש לחזור בו כלל כיון שקיבל הכסף עכ"ל התו'.

ועפ"ד כ' הקצוה"ח וז"ל ולפי"ז נראה ברור דה"ה הקדש וצדקה דין נכסי יתומים ממש אית להו דהא צדקה לעניים לאו דין הקדש הוא דהא קיי"ל דנשבעין עליהם וכן לענין ריבית דין הדיוט הוא כמבואר ביו"ד סי' ק"ס סי"ח וכן לענין נדיב לב דמהני בנקדש ולא בצדקה לעניים כמבואר סי' רי"ב ס"ח וכיון דצדקה דין הדיוט א"כ מדאורייתא דין הדיוט ולא מפסדי ע"י תקנה ויכולין לחזור אחר שקיבל המעות כמו בנכסי יתומים וה"ה הקדשות שלנו דין הדיוט אית להו כמבואר בטושו"ע סי' צ"ה ס"א וא"כ מש"כ הרמ"א בהקדש וצדקה דאין יכולין לחזור אחר שקיבל המעות נראה ברור כמוש"כ דיכולין לחזור ולא מפסדי ואין להם דין הקדש אלא למעליותא דידהו וכמו בנכסי יתומים וז"ב עכ"ל הקצוה"ח, והרי הקצוה"ח חולק על הרמ"א וס"ל דהקדש וצדקה דידן דין ממון יתומים אית

ואפשר דאף דלא חשיב שיהא הקרקע כשלו עד כדי שיוכל לזכות בקנין חצר מ"מ הרי סו"ס עשה קנין בהקרקע ולו אפילו קנין זכות השתמשות וכיון שאותו הקנין רוצה לקנות גם המטלטלין שייך בזה קנין אג"ק ודו"ק. וצ"ע.

והנה אם נאמר דשייך בזה קנין אג"ק הרי קיי"ל דבקנין אגב צריך לומר אגב וקני ואמנם תליא ד"ז בפלוגתא דהמחבר והרמ"א סי' ר"ב סעי' ב' באופן דהמטלטלין צבורין ומנחין בתוך הקרקע אם בעינן שיאמר לו שמקנה לו אג"ק דלהמחבר א"צ ולהרמ"א אפילו הם צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אגב קרקע והיא פלוגתת הרמב"ם והרא"ש ובנידוד' שלא אמר קנה אגב קרקע תליא בהאי פלוגתא.

והנה גם אם נימא דלא נקנה הריהוט בקנין חצר ובקנין אגב הרי משום קנין כסף ג"כ יש חיוב של מי שפרע כשחזור בו המוכר ואינו רוצה להקנותו אמנם אם נימא דהכי בגבאי ביהכ"נ ליכא מי שפרע משום דעושה בשביל הרווחת קופת ביהכ"נ ואך אם יש בזה קנין א"י לחזור ותליא אם יש בזה קנין חצר או קנין אגד וכנ"ל.

אם בכח"ג שקנו מגבאי ביהכ"נ

נקנה בקנין כסף

עוד תליא נידוד' במש"כ הרמ"א סו"ס קצ"ט וז"ל ודוקא יתומים אבל הקדש וצדקה קונה במעות ולכן אם נתן אחד דמים להקדש על המקח ונתייקר אין הקדש יכול לחזור בו מרדכי פרק הניזקין עכ"ל הרמ"א ועפ"ד הרמ"א יוצא דבנידוד' קנה המטלטלין דהיינו הריהוט בקנין כסף.

ואמנם כידוע פליגי בזה הקצוה"ח והנתי"מ אם פסקינן כהרמ"א ותוכן פלוגתתם היא והקצוה"ח כ' שם עפ"ד התו' פ"ק דקידושין דף כ"ט ע"א שכתבו שם לבאר בהא דאמרו שם בגמ' פדאו במנה ולא הספיק למשכו עד שעמד במאתים מה שפדה פדוי ואינו נתן אלא מנה אמאי ה"נ

וכתב דהעיקר כסברא הראשונה אכן לקמן בסי' רי"ב סעי' ח' כ' הרמ"א ויש להחמיר כסברא הראשונה משמע שהוא רק חומרא בעלמא ולא ס"ל כן להלכה ונראה דמזה לקח הקצות דאין צדקה דומה להקדש בזה שהרי לא כתבו הרמ"א להלכה אלא לחומרא בעלמא והגרעק"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד מתרץ סתירת הרמ"א דהרמ"א באמת ס"ל עיקר להלכה דצדקה דומה להקדש לענין נדיב לב עולות וכמו שהדין רבינו כאן אלא דבחו"מ איירי לענין כפיה והוצאה בדיינים ובזה כתב רק שיש להחמיר כסברא הראשונה אבל א"א להוציא בדיינים כמו בכל ספק ממון ע"כ ביאור פלוגתת הקצות והנתי'.

ועכ"פ מתבאר דפליגי הקצות והנתי' אם נקטינן להלכה דקנין כסף מועיל במי שקנה מהקדש ביהכ"נ וצדקה לעניים לענין דאם נתייקר אח"כ לא יוכלו ההקדש וצדקה לעניים לחזור בהם דעת הנתי' דנקטינן להלכה כדברי הרמ"א דאין ההקדש יכולין לחזור בהם ודעת הקצה"ח לחלוק על הרמ"א וס"ל דההקדש יכולין לחזור, ודאיתאן מינה דכלפי שמצאנו פלוגתא דהקצות והנתי' אם אפשר לקנות הריהוט בקנין חצר דלהקצות אפשר לקנות בקנין חצר ולהנתי' א"א לקנות בקנין חצר הרי שמתבאר דלהנתי' אף שאין יכול לקנות בקנין חצר אמנם הקנין המעות בעצמו מועיל לקנות מטלטלין מן ההקדש ביהכ"נ וצדקה לעניים וכדברי הרמ"א ודו"ק והבן.

ומעתה נבאר דאף אי נימא דהקדש ביה"כ וצדקה לעניים דינם כהדיוט לענין קנין מהם בכסף אפשר למצוא כאן מקום שיועיל בכה"ג הקנין כסף וכמו שיתבאר לקמן בעזה"י.

הצדדים דאפשר

שכסף קונה בבהאי גוונא

והנה בעיון בהלכות קנין מטלטלין עולה דיש צדדים לומר דבכה"ג כסף קונה במטלטלין וכמו שיתבאר בעזה"י

להו דאם נתן כסף לקנות מטלטלין מהם ואח"כ נתייקר אין יכולין לחזור בהם ואין כאן הסברא דלא יהא כח הדיוט חמור מן ההקדש הואיל וההדיוט ג"כ מקבל מי שפרע אם חוזר ולא דמי להקדש דבד"ה דהתם עיקר דינם לקנות בכסף אבל בהקדש וצדקה וממון עניים עיקר דינם לקנות במשיכה וקנין כסף הוא רק מכח תקנה אצלם, וס"ל להקצה"ח דהקדש וצדקה דינם כממון עניים ולא כהקדש וחולק על הרמ"א עפי"ד התוס' ועיי"ש דהרמ"א אזיל בשי' המרדכי.

והנתי"מ חולק על הקצה"ח וס"ל דמעות הקדש וצדקה דין הקדש ממש יש להם וז"ל הנתי"מ והנה מה שכתב דלענין נדיב לב עולות קיי"ל בסי' רי"ב דהוי כהדיוט ליתא דבהדיא מבואר ביו"ד סי' רנ"ח דצדקה דין הקדש יש לו לענין נדיב לב ואפילו לא הוציא בשפתיו חייב דהא סיים שם דהעיקר כדעה א' עיי"ש אך מ"מ טעמא בעי אמאי לענין שבועה וריבית ואונאה הו"ל כדהיוט לכן נראה דדוקא לענין גוף חלות הנדר והתפסת הקדושה ילפינן צדקה מהקדש דבקר א דבל תאחר ומוצא שפתיך הוקש צדקה להקדש והקרא לא מיירי רק לענין זה אבל לענין שבועה וריבית ואונאה דנתמעט הקדש מקרא דרעהו ודאי דעניים נמי רעהו מיקרי וא"כ הכא לענין קנין שיותפס קדושת הצדקה על המעות דין הקדש יש לו דלענין זה הוקש וא"ש עכ"ד הנתי'.

והרי דפליגי הקצות והנתי' אם דין צדקה והקדש לעניים דינם כהדיוט לענין חלות ההקדש וקנין כסף או כהקדש ויסוד פלוגתתם הוא אם פסקינן לענין נדיב לב דמועיל בהקדש לעניים או לא דהקצות נקט דאין דינם כהקדש בד"ה לענין נדיב לב והנתי' נקט דדינם כהקדש ועי' בהגהות יפ"ס נתיב מפרש היטיב מחלוקת הקצות והנתי' וז"ל עיי"ש ביו"ד סי' רנ"ח סעי' י"ג דמשמע דהרמ"א נקט להלכה כדעה זו דאף מחשבה מהני בצדקה שהביא שם ב' הדעות

ולא שייך הגזירה שמא יאמר לו המוכר
נשרפו חטיך בעליה.

ולפי"ז יש לדון בנידו"ד דמכיון דגבאי
ביהכ"נ שמכרו מקומות הביהכ"נ והריהוט
שעליהם שהם כמטלטלין ושילמו עליהם
והוי כקנין כסף הרי אינם דרים לעולם ליד
המטלטלין ובזמן שהם נמצאים ליד
המטלטלין גם הלוקחים נמצאים שם
דתמיד נמצאים בביהכ"נ מתפללי ביהכ"נ
שבוודאי ובוודאי ידאגו למניעת הפסד של
רכוש הביהכ"נ. וא"כ הרי זה בוודאי שזה
מיקרי כאילו שהלוקח דר ליד המטלטלין
שאיין שייך בזה הגזירה שיאמר לו המוכר
נשרפו חטיך בעליה ולפי"ז אין בזה הגזירה
שמחמתה תיקנו חז"ל דאין כסף קונה.

ואמנם אפשר דגם בזה שייך הגזירה
מכיון דגבאי והאחראים על רכוש ביהכ"נ
נמצאים שם יותר זמן משאר אנשי הקהילה
[ואך יש לעיין דאמאי לא נימא בכל שכירות
מטלטלין דדין קנין שכירות היא כקנין גוף
המטלטלין ומדאורי' כסף קונה ורק משום
שמה יאמר לו נשרפו חטיך בעליה תיקנו
דאין כסף קונה ולפי"ז בשכירות מטלטלין
דבוודאי לא יתן שישרפו מטלטלין דגוף
המטלטלין אחר ימי השכירות נשאר שלו
וא"כ נימא דבשכירות מטלטלין לא תיקנו
קנין משיכה ונשאר בדינו דכסף קונה. וצ"ע
ונלענ"ד לתרץ עפמש"כ הסמ"ע סי' קצ"ט
ס"ק ט דכל הגזירה דשמה יאמר לו נשרפו
חטיך בעליה לא הוי על חשש שריפה אלא
על חשש גניבה ואבידה וא"כ י"ל דיש חשש
שמה יפסד ע"ד גו"א באופן שרק על
השכירות תהא ההפסד ולא על המשך
הזמן אח"כ.

דין קנין כסף דקונה בקנין מטלטלין לצורך מצוה

עוד יש לדון עפמש"כ בשו"ע חו"מ סי'
קצט סעי' ג' וז"ל יש זמן שמעות קונות
שהעמידו חכמים דבריהן על דין תורה
בבשר בארבעה פרקים ואלו הם ערב יו"ט
האחרון של חג וערב יו"ט הראשון של פסח

במתני' ריש פרק הזהב רבי שמעון אומר
כל שהכסף בידו ידו על העליונה ע"כ ובגמ'
דף מ"ט ע"ב תניא אמר ר"ש אימתי בזמן
שהכסף והפירות ביד מוכר אבל כסף ביד
מוכר ופירות ביד לוקח אינו יכול לחזור בו
וכו' פשיטא אמר רבא הכא במאי עסקינן
כגון שהיתה עליה של לוקח מושכרת ביד
מוכר טעמא מאי תיקנו רבנן משיכה גזירה
שמה יאמר לו נשרפו חטיך בעליה הכא
ברשותיה דלוקח ניהו אי נפלה דליקה
באונס איהו טרח ומייתי לה ע"כ וברש"י
ד"ה מושכרת ביד מוכר והיו הפירות מונחין
ביד הלוקח ולא שתקנה לו חצירו בנתינת
המעות דכיון דקיבל השכר נקנה המקום כל
ימי השכירות למוכר אלא רבי שמעון אית
ליה מעות קונות דבר תורה כדאמרין (לעיל
דף מז:): ומשיכה תקנתא דרבנן היא והכא
לא איצטריך תקנתא דטעמא מאי תקון רבנן
וכו' ע"כ.

והרי למדנו דבאופן שהלוקח יכול להציל
המקח כמו המוכר אמרינן דכסף קונה
דבכה"ג לא שייך הגזירה שלא יאמר לו
נשרפו חטיך בעליה מכיון דהלוקח יכול
להציל כמו המוכר וכגון באופן שהלוקח דר
בסמוך ובאותו בית שנמצא המקח ויוכל
להציל המקח כמו המוכר.

ויעויין שו"ע חו"מ סי' קצח סעי' ה'
ובסמ"ע ובש"ך שם ומבואר בדבריהם
דבשי' הרמב"ם בנידו"ז נחלקו המ"מ
והכס"מ אם ס"ל ביאור הלכה זו כשי'
רש"י דכשהלוקח דר ליד מקום הפירות
ויכול להציל אזי אמרינן דמעות קונות
והמ"מ לומד בשי' הרמב"ם דאיירי באופן
דהלוקח שכר המקום שנמצאים שם הפירות
וקנאם בתורת חצר ממש ואכן הכס"מ לומד
כביאורו של רש"י דלא איירי כשקנה בתורת
חצר ממש ורק דשכר ליד מקום הפירות
ומשום שיכול להציל כמו המוכר לפיכך
קונה בכסף לפי שאין שייך הגזירה דשמה
יאמר לו נשרפו חטיך בעליה משום דהלוקח
מצוי ליד המקח ויוכל להציל כמו המוכר

בשעת קנין והוי חולין מ"מ קנאו משום דמצוה מעות קונות כמו בד' פרקים ויין לקידוש וא"כ אמאי אמרו רשות הגבוה בכסף הלא גם בהדיוט שאינו של גבוה דינא הכי היכא דהוי לצורך מצוה עיי"ש.

ובאמת ברמב"ם פ"ט מהל' מכירה ה"ב כתב הגזבר שקנה להקדש או שמכר ידו על העליונה כיצד נתן דמים של הקדש אע"פ שלא משך הפירות אם הוקרו קנה כדין תורה עיי"ש ולא כתב דמיירי דוקא כשקנה בהמה לצורך קרבן ומשמע דבכל מילי דהקדש דינא הכי אבל לרש"י קשיא ברם נלענ"ד דחילוק גדול יש בין הקדש לשאר מילי דמצוה דקונים במעות דהרי קי"ל דמעוה קונות אף כשלא נתן אלא פרוטה וכמבואר בחו"מ סי' ק"צ סי"ב במכר לו בית ונתן לו כסף שו"פ קנה ואין אחד מהם יכול לחזור בו ובסמ"ע שם דהיינו דוקא אם נתן לו כסף שו"פ כדמי פרעון ואת השאר זקף עליו במלוה והטו"ז שם כתב דאף כשנתן בדרך נתינה ולא בתורת שיווי ג"כ קונה בכסף עיי"ש ומעתה כמו"כ בהקדש שאמרו דרשות הגבוה בכסף אף כשנתן רק שו"פ בעד בהמה שוה מנה קנאה ומשום שבהקדש העמידו לגמרי על דין תורה אבל בהך דארבעה פרקים דבש"ס חולין דף פ"ג ע"א שאמרו דמעוה קונות היינו דווקא אם נתן להטבח את כל שיווי הבשר שהוא רוצה לקנות דאז משחיטין את הטבח בע"כ וכדמוכח מפירש"י שם ד"ה משחיטין הטבח בע"כ כדמפרש ואזיל שאם קיבל דינר מלוקח ליתן לו בדינר בשר הרי דדוקא אם אינו רוצה לקנות בשר אלא בשיווי דינר והוא נתן דינר שהוא מלא השוויות של הבשר שהוא רוצה לקנות אז אמרינן דמשחיטין אותו בע"כ דקנאו במעות אבל כשנתן דינר כדי לקנות על ידו בשר בשיווי שני דינרים או יותר לא קנה אלא כשיעור ממונו שנתן ואם יש להטבח בשר בדינר ליתן להלוקח אינו חייב לשחוט שור שוה אלף זוז כדי ליתן לו בשר בשיווי שני דינרים עכ"ד. ועיי"ש עוד שם בשו"ת להורות נתן

וערב עצרת וערב ר"ה וכו' וברמ"א וז"ל ויש מי שכתב דה"ה הנותן מעות של יין לקידוש בערב שבת דקנה דכל כה"ג העמידו דבריהן על דין תורה עכ"ל הרמ"א ועי' בקצוה"ח שם סק"ב כ' וז"ל יין לקידוש וה"ה נתן פרוטה לנחתום על חלת לחם לשבת דקנה כ"יין דמקדשין על הפת עכ"ל הקצוה"ח. ובהגהות חת"ס שם כתב דה"ה בפורים דמחויב לאכול בשר וכמוש"כ מג"א סי' תרצ"ו ס"ק ט"ו דלא גרע מיין לקידוש ובהגהות רעק"א ז"ל לשו"ע או"ח סי' תרמ"ט ס"ב כתב שאם קנה אתרוג למצוה י"ל דאינו יכול המוכר לחזור בו דבמקום מצוה מעות קונות עיי"ש.

אמנם בהגהות רעק"א שם בשו"ע חו"מ סי' קצ"ט ס"ג כתב דדברי הרמ"א שכתב בשם מהרי"ל דביין לקידוש אמרו דמעוה קונות נסתריין ממש"כ המחבר בשו"ע או"ח סי' שמט שבנתן מעה לעירוב לא זכה בהכרך משום דקיי"ל דמעוה אינן קונות והקשה המג"א שם דאמאי אינו קונה הרי עירוב נמי מצוה הוא ונימא דמעוה קונות כמו בד' פרקים בשנה אולם במחצית השקל שם סי' שמ"ט סק"א כתב דהאחרונים כתבו לחלק בין מצוה יין לקידוש דהיא מצוה דרבנן ואסמכוהו אקרא לבין עירוב שאינו מצוה גמורה כי אם להציל מאיסור טלטול עיי"ש ולפי"ז אין הוכחה דדינו של הרמ"א תליא בפלוגתא.

ולפי"ז הוי אפ"ל דבנידו"ד הוי ג"כ קנין למצוה דמעוה קונות בו ולית ביה תקנה דקנין משיכה דאוקמוהו אדאורייתא.

ואמנם חזיתי בספר שו"ת להורות נתן ח"ז סי' קכ"ד או' ב' כתב וז"ל וראיתי בשו"ת חלקת יואב קבא דקושייתא קושיא ס"א שהקשה אהא דקידושין דף כ"ח ע"ב כיצד רשות הגבוה בכסף גזבר שנתן מעות בבהמה אפילו בהמה בסוף העולם קנה ובהדיוט לא קנה עד שימשוך ופירש"י דבהמה היינו קרבן צבור וקשה הלא בכה"ג שהוא לצורך מצוה קרבן גם בהדיוט קנה ואם יקנה תלה לפסח ואף שאינו מקדישו

בדף מ"ו ע"ב ביש דמים שהן כחליפין דמהני דשם הוי לא שכיח וכן בהא דמכור לי באלו בדף מ"ז ע"ב וכן בדין דעליה של לוקח מושכרת ביד מוכר בדף מט ע"ב דהוי כמונח ביד לוקח אבל בלא זה דלא הוי שינוי כלל מסתם קנין כסף בלא משיכה אמרינן לא פלוג ומביא ראייה מהדין הכסף אינו קונה הזהב הנ"ל עכ"ד.

ודאתינא להכי נראה לסתור סברת השו"ת להורות נתן שכתב דבקונה לצורך מצוה תליא דאם נתן כל הכסף קונה ואמרינן דלא ביטלו בכה"ג חכמים הקנין כסף ואם נתן רק מקצת דמי המקח אמרינן דמעוה אינן קונות וכדין קנין לצורך ההדיוט ולא הוי בזה חילוק אם קנה לצורך הדיוט או לצורך מצוה. דהרי לפשמנ"ת יוצא דבאמת בנתן רק מקצת מדמי המקח היה הדין נותן דלא יתקנו חכמים כלל דמעוה אינן קונות ומסברא דניח"ל לבעל המקח המוכר שלא ישרף המקח ויקבל כל מעותיו וכמוש"כ הסמ"ע הנ"ל ורק מה דכן אמרינן דתיקנו חכמים גם בכה"ג דמעוה אינן קונות וכמוש"כ הנתי' והרעק"א היינו משום דלא פלוג חכמים בין אם נתן כל מעוה המקח לבין אם נתן מקצת דמי המקח וכל זה שייך בקנין לצורך הדיוט דאילו הוי נתן כל דמי המקח נמי איכא תקנה שלא יהיו מעוה קונות אבל בקונה לצורך מצוה דאילו נתן כל דמי המקח לא עשו חכמים תקנה שלא יהיו מעוה קונות א"כ פשיטא דבנתן מקצת דמי המקח ג"כ לפי מה שנתבאר לא תיקנו בזה חכמים שלא יהיו מעוה קונות (וקושית החלקת יואב יש ליישב באופן אחר ודו"ק) ואשר לפי"ז יוצא דבנידו"ד אם נחשב קנין מקומות ביהכ"נ לקנין לצורך מצוה גם כשנתן מקצת דמי המקח נשאר הדין התורה דמעוה קונות וליכא בזה תקנת חז"ל לבטל הקנין כסף ודו"ק.

והמורם מכל הנ"ל דיש כמה סברות שנקנו המקומות ביהכ"נ ע"י קנין חצר או ע"י קנין כסף וא"כ א"א לחזור מהקנין

שביאר בטוטו"ד בטעמא דמילתא דאמאי דווקא אם נתן דמי כל המקח אמרינן דלצורך מצוה מעוה קונות יעוייש"ד.

ועפי"ד יוצא דאי נימא דגם בקניית מקומות ביהכ"נ איכא הלכתא דקונה במעוה כדין קניית חפצי מצוה יהא תלוי אם נתן כל הכסף קניא אבל אם נתן רק חלק מהכסף וכדין כל קנין כסף דקניא גם אם נתן שו"פ יהא בזה הדין ככל קנין כסף דלא קנה עד שימשוך [ואכן עדיין יש לבאר אם בקניית מקום בביהכ"נ אמרינן דקנה כדין חפצא דמצוה או דרמיא לעירוב שאינו מצוה גמורה ולא קניא בכסף גרידא עד שימשוך וצ"ב].

איברא דעדיין יל"ע במש"כ בשו"ת להורות נתן דאם לא נתן דמי כל המקח לא קנה משום צרכי מצוה ולית ביה חידושא דקנין לצורך מצוה ובזה יישב דעל כה"ג בעינן לחידוש דין בהקדש דרשות הגבוה בכסף וכנ"ל.

דהנה הסמ"ע סי' ר"א ס"ק ד' כתב דבנותן מקצת דמים קנה דלא שייך הטעם דנשרפו חטי"ך בעליה כיון דירא שלא ישלם לו הלוקח אם לא יציל החטים עכ"ד ועפי"ד הסמ"ע הרי אדרבה היכי שלא נתן כל הדמים קנה בקנין כסף בכל דוכתי ואפילו לא בצרכי מצוה.

ואכן הנתיחה"מ סי' ר"ד סק"א חולק על הסמ"ע ומטעמא דאמרינן לא פלוג חכמים בתקנתם ובכל גווני אין כסף קונה אף דאיכא סיבה מצד המוכר שלא יאמר לו נשרפו חטי"ך בעליה ועוד הביא ראייה מהא דהכסף אינו קונה את הזהב אף דלא שייך הטעם דנשרפו חטי"ך דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע וממילא יתחייב המוכר אם נשרפו אלמא דבכל גווני אמרו חכמים דמעוה אינן קונות ואפילו באופן דיש סיבה שלא יאמר לו נשרפו חטי"ך בעליה ומשום דלא פלוג עכ"ד.

וכן הביאו משו"ת רעק"א סי' קל"ד דכ' ג"כ דאמרינן לא פלוג דווקא בהא דאמרינן

ואמנם יעויין נתיה"מ סי' שי"ב וסי' רי"ב
 דכל שכירות שלא פירשו מפורש לאחר ל'
 הוי כשכירות מיד שחל לאלתר וא"כ על אף
 דמכרו מקומות אלו לימים נוראים הרי שייך
 שמיד יקבע מקומו שם ושייך לומר דהוי
 שכירות מיד וצ"ע אם זה מיקרי שכירות
 סתמא דחל מיד או דהוי שכירות מפורשת
 לימים נוראים.

וכתבתי כל זה לארווחי שמעתתא בדברי
 הפוסקים ולא להלכה למעשה והשי"ת יאיר
 עינינו בתורתו אמן.

להעלות מחיר מקומות ביהכ"נ אחרי שכבר
 חל קנין בזה.

**בענין אם חל הקנין אם יכולים לחזור
 דהוי בקנין לאחר ל'**

והנה אף אי נימא דחל קנין כסף להקונים
 המקומות בביה"נ וגם על המטלטלין וכנ"ל
 אכתי צ"ע אם הוי כקנין לאחר ל' מכיון
 שקנו המקומות על ר"ה ויכולים הגבאים
 לחזור קודם ר"ה וכדקיי"ל בקנין לאחר ל'
 דאפשר לחזור מהקנין.



הרב יהושע אשכנזי

בדין האוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית ובענין העושה מצוה מן התורה שלא לפי תקנת חז"ל כגון שתוקע בשופר בר"ה שחל בשבת

ע"ד השאלה באדם שאוכל בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה מה דינו בסוכה גדולה שבאפשרותו להכניס את השולחן בתוך הסוכה, או בסוכה קטנה שאינו יכול לעשות כן. ומה הדין כשאוכל בסוכה ופתו בידו והשולחן מחוץ לסוכה. - והשאלה מסתעפת לדין כללי באם אדם עושה מצוה מדאורייתא שלא לפי תקנת חז"ל (כגון האוכל בסוכה כששולחנו בבית דעובר על גזירת חכמים) האם קיים את המצוה מה"ת ורק עבר על דברי חכמים, או שגם מה"ת לא קיימו. - והנפק"מ גם לענין המקדש בשבת בלי יין, או שלא במקום סעודה. וכן המספר בליל הסדר ענין יציאת מצרים אבל שלא כתקנת חז"ל. או המסכך את סוכתו בנסרים שרחבים ד' טפחים. וכן כשתוקע בר"ה שחל בשבת עושה את המצוות נגד גזירות החכמים.

מחזקת ראשו ורובו, ש"מ דלא מיירי בשיעורא דסוכה אלא קאי על סוכה גדולה. ומדכתיב "פוסלין... מכשירין" מוכח דמיירי בשיעורא דסוכה קטנה - וקאי על הסוכה באם היא כשרה. - והנה בטעם שב"ש אמרו דבסוכה גדולה לא יצא - כ' בגמ' שם דחוששין שמא ימשך אחר שולחנו, ע"כ. (ואז אפי' כשיושב כולו בתוך הסוכה - ולא רק ראשו ורובו - וגזורים כן, וכמש"כ במג"א סי' תרל"ד סק"ב וכסתמת המ"ב שם סק"ו, וכן משמע בחי"א סוס"י קמ"ו; ודלא כצ"ע של הא"ר.) ובטעם סוכה קטנה - לא כ' בגמ' כלום. וע"ע כאן להלן.

(ב) והנה כשנעמוד בסוד הדברים, נמצא לכאורה דבסוכה גדולה המחלוקת הוא לענין 'הגברא' דהיינו דעצם הסוכה באמת כשרה - אלא אסור להגברא לשבת ולאכול בסוכה באופן ששולחנו מחוץ לסוכה - גזירה שמא ימשך האדם אחר שולחנו ויאכל מחוץ לסוכה. אבל בסוכה קטנה המחלוקת הוא לענין 'החפצא' דהיינו דעצם הסוכה פסולה מחמת עצמה מכיון דאין זו סוכה כלל משום דחסר לה בהשיעור, ודו"ק.

ועפ"י נבין את דברי שעה"צ בסי' תרל"ד סק"ז שפסק דדוקא כשיושב בסוכה ולוקח

א

מקור דין האוכל בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה

(א) איתא במשנה במס' סוכה דף כ"ח ע"א "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין" ומביא המשנה העובדא דב"ש אמרו לרבי יוחנן בן החורנית שהי' יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית "דאם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך" ע"כ. וכ' בגמ' בפ"ק דסוכה בדף ג' ע"א דב"ש וב"ה נחלקו בשני דברים, דהיינו בין בסוכה גדולה דיש לה שיעור סוכה שיכול להחזיק בה אדם וגם את שולחנו דהיינו ז' טפחים על ז' טפחים או יותר, וחולקים באם מותר לשבת ולאכול בתוך הסוכה ליד הפתח באופן ששולחנו בתוך הבית. - וכן חולקים ב"ש וב"ה בסוכה קטנה שאין לה שיעור מספקת, וכלומר שבמציאות אינו יכול ליכנס בה גם ראשו ורובו של האדם וגם את שולחנו והיינו שאין להסוכה שיעור ז' על ז' טפחים, וחולקים באם הסוכה כשרה - והגמ' הכריחה שחולקים בהשני האופנים מדכ' הלשון במשנה "מי שהיה.. - ולא כ' סוכה שאינה

כב"ש בסוכה קטנה וכנ"ל - הרי דגורזין האי גזירה, וממילא ה"ה בסוכה גדולה הלכה כב"ש דלא יוצאים אם שולחנו בתוך הבית דגורזין שמא ימשך אחריו לתוך ביתו. וכדעת הרי"ף דהלכה כב"ש גם בסוכה גדולה, כן פוסקים גם הרמב"ם והמגיד משנה בהל' סוכה פ"ו ה"ח, ר"ח, ראב"ד (בהשגותיו שעל הרי"ף ג: מדפי הרי"ף), רמב"ן במלחמת שם והריטב"א בדף ג'. וכן נפסק בשו"ע סי' תרל"ד ס"ד, ועצ"ש בביאור הגר"א.

ד) ונראה די"ל דגם עפ"י הסבר הרי"ף וסייעתו דסוכה קטנה פסולה משום גזירה דימשך ע"כ, י"ל דאעפ"כ כשפתו בידו בסוכה קטנה לא יצא ידי חובתו (וכמש"כ לעיל באות ב'), מכיון דשייך לומר דבגלל הגזירה של ימשך פוסלין כבר את עצם הסוכה משום שאין הסוכה קטנה ראויה לאכול בה במציאות אלא באופן של חשש שימשך. וכלומר מכיון דבחפצא סוכה זו אי אפשר לאכול אלא בחשש איסור של הגברא שיאכל מחוץ לסוכה, לכן פוסלין כבר את עצם החפצא של הסוכה, עיי"ב. ולכן אסור אפי' כשפתו בידו ולא חילקו. ועי' לשון הרמב"ן במלחמת (ג: מדפי הרי"ף) שכ' בזה"ל דטעמא דב"ש בסוכה קטנה נמי משום הכי הוא משום שמא יביא שולחן וימשך אחריו. וכל שכן הוא דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו פסולה שאם מניחו בחוצה לה ימשך אחר שולחנו אפי' לישן לשנן ולטייל בה או לאכול ופתו בידו, ולפיכך היא פסולה שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה - אינה סוכה, עכ"ל הרמב"ן. והביאור ברמב"ן הוא לכאורה כמו שכתבנו כאן. - וכל זה רק בסוכה קטנה, אבל בגדולה שבעצם במציאות אפשרי לאכול בה כששולחנו בתוך הסוכה, וכעת שולחנו בתוך הבית, ככה"ג האיסור הוא רק על הגברא, ושפיר שייך להתיר לאכול כשפתו בידו - וכמש"כ לעיל באות ב'.

ולפי"ז נראה לפרש השיטה דס"ל דאם יושב בסוכה קטנה הסמוכה לסוכה גדולה

מן המאכל שערוכים לפניו על השולחן מחוץ לסוכה אז גורזין שמא ימשך אחר שולחנו, אבל אם יושב בסוכה ואוכל ואינו לוקח מן השולחן כלל רק שנוהג כמו עני שפתו בידו ואוכל אז לא גזרו חכמים שמא ימשך. ומה דכתב הרמב"ן במלחמות (הוא בדף ג': מדפי הרי"ף. עי' להלן באות ד' שנביא לשון הרמב"ן) לענין סוכה שמחזקת ראשו ורובו דאפי' אם ירצה לאכול בפנים ופתו בידו ג"כ אינו יוצא בזה; התם שאני שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה אינה סוכה, משא"כ בענין שיכול להעמיד שם שולחן אלא שמתעצל בזה בודאי יוצא באכילתו, עכ"ד שעה"צ. - ונראה לבאר בפשיטות עפ"י גדר הנ"ל, דהרמב"ן דמירי בסוכה קטנה פוסל אפי' אוכל כשפתו בידו - מהאי טעמא מכיון דעצם החפצא של הסוכה פסולה, ומה לי אם פתו בידו או לא משא"כ בסוכה גדולה דעצם הסוכה כשרה וכל השאלה הוא רק על הגברא א"כ כשפתו ביד דאין גזירה שמא ימשך הגברא אחר השולחן - מותר. (ואגב, אולי ע"ז נוהגים העולם להקל דבשעת השינה אין השולחן בסוכה [ודלא כמש"כ במ"ב סי' תר"מ ס"ק כ"ז עיי"ש]; דהא מכיון שבשעת שינה לא צריך את השולחן הו"ל כאוכל ופתו בידו, עיי"ב.) ועצ"ע בהמשך דברינו.

ב

במח' ראשונים בטעם שסוכה קטנה

פסולה, והנפק"מ

ג) והנה בתחילת הסוגיא בדף ג' איתא "אמר רב שמואל בר יצחק הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו" ע"כ. וכלומר כדעת ב"ש, והיינו בסוכה קטנה וכמש"כ בגמ' שם הנ"ל דהלשון 'מחזקת' ר"ל סוכה קטנה. - וכ' הרי"ף (בדף כח.) והלכה כב"ש בתרווייהו דחד טעמא נינהו, עכ"ל. וכלומר דס"ל להרי"ף דגם בסוכה קטנה פוסלין ב"ש משום שמא ימשך אחר שולחנו. ומכיון דרב שמואל בר יצחק פוסק

מסברתו עיי"ש), אבל בסוכה גדולה הוטעם של ב"ש הוא שמא ימשך אחר שולחנו (וכנ"ל בדברי הגמ' - אין ראי' (מהגמ' בדף ג. דפסקו בקטנה - כב"ש) דגם בזה נפסקו דהלכה כב"ש ובזה הדרינן להכליל דהלכה כב"ה נגד ב"ש. ש הוא שמא ימשך ועע"ש בר"ן. ודבריו מובא בב"י בסוסי תרל"ד, ובקיצור בבה"ל שם. כאמור, להלכה פוסק המחבר בשו"ע כדעת הרי"ף ורמב"ם שהלכה כב"ש בין בסוכה גדולה ובין בסוכה קטנה, וגם בגדולה אם שולחנו בתוך הבית 'כאילו לא אכל בסוכה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו'. וכן פוסקים הב"ח ושאר אחרונים ובלי שום חולק.

(ו) וי"ל בפשיטות דבסוכה גדולה שהטעם שאסרו כששולחנו בבית הוא מחמת גזירה הנ"ל, הרי האיסור הוא רק מדרבנן אבל מה"ת לא שייך שום גזירה (וכן מבואר מדברי הבה"ל סוסי תרל"ד ד"ה אפילו ובשעה"צ שם סוסק"ז דגזירה שמא ימשך הוא רק גזירה דרבנן. כן יוצא להמעייך היטב שם ושם), וכשניתנה התורה בסיני הי' אפשר לאכול כששולחנו בתוך הבית. וה"ה אם נימא דבסוכה קטנה הטעם רק משום גזירה (עי' בדברי הרי"ף וסייעתו הנ"ל), אז גם בזה האיסור רק מדרבנן. אבל אם נימא שבסוכה קטנה הטעם שפסלוהו ב"ש הוא משום שהו"ל דירה סרוחה (וכמש"כ הר"ן הנ"ל), אז י"ל דהסוכה פסולה כבר מה"ת, דהפסול הוא על עצם החפצא של הסוכה - דאינו סוכה כלל. (והיינו להר"ן בשם בעה"מ דפוסלין את החפצא משום שהו"ל דירה סרוחה ובלי שום גזירה. - אבל להרי"ף פסולו הוא רק מדרבנן. ואפי' לפי מש"כ לעיל באות ד' דגם הרי"ף ס"ל דבסוכה קטנה יש גם איסור בהחפצא; אעפ"כ איסורו הוא רק מדרבנן - מחמת הגזירה וכנ"ל שם). - וכן נקטו בפשיטות לענין סוכה קטנה - בבה"ל סי' תרל"ד ד"ה פסולה, ובשו"ת בית הלוי ח"ג סי' נ"ג. וכעיי"ז בשעה"צ שם סק"ז. וע"ע בחזו"א או"ח סי' ק"נ אותיות ב' וג' וליכא ע"כ. ובפשיטות משמע דהוא מה"ת,

וראו שורבו בסוכה קטנה ושולחנו בסוכה גדולה, דגם לדעת הרי"ף שפסול סוכה קטנה הוא מחשש דשמא ימשך - אעפ"כ לא יצא יד"ח; כן ס"ל לערוך לנר ושפת אמת בסוכה דף ג' עיי"ש. - ולכאורה קשה על דבריהם הא אפי' ימשך יהי' שולחנו בתוך סוכה הגדולה הכשרה, וא"כ למה אסור לאכול בכה"ג. אמנם להסבר הנ"ל י"ל דמכיון דחז"ל פסלו את 'עצם החפצא' של סוכה קטנה שחסר לה בהשיעור (אפי' לדעת הרי"ף וכנ"ל), היינו דקבעו דכל סוכה קטנה 'באופן כללי' פסולה בעצם. ולכן אפי' דבסוכה זו (שסמוכה לסוכה גדולה) לא שייך החשש דשמא ימשך - אעפ"כ כבר לא חילקו בין סוכ קטנה זו לסוכה קטנה אחרת, דהא פסלו סוכה קטנה, ודו"ק.

ובשיטת רעק"א במשניות (תוס' רעק"א פ"ב מ"ז-המובא בבה"ל סוסי תרל"ד ד"ה אפילו) ושו"ת בית הלוי(סי' נ"ג אות א') שס"ל בסוכה קטנה הסמוכה לגדולה - דלדעת הרי"ף יצא יד"ח דלא שייך לאסור שמא ימשך דהא גם שולחנו בתוך סוכה הגדולה הכשירה עכ"ד; נל"פ דמכיון דבסוכה קטנה 'זו' לא שייך למיגזר שמא ימשך - לכן עצם החפצא של סוכה זו היא כשרה (להרי"ף), ולכן יצא יד"ח (ואינו דומה לכל סוכה קטנה שפסלו את עצם הסוכה מחשש דשמא ימשך וכנ"ל), ודו"ק.

(ה) הר"ן בדף כ"ח (דף יג. מדפי הרי"ף ד"ה גמ' הלכה) בשם הרי"ף גיאית ובעל המאור (בדף ג; מדפי הרי"ף) האריך לחלוק על הרי"ף (הנ"ל באות ג') וס"ל דהלכה כב"ש רק בסוכה קטנה - דע"ז קאי דברי רב שמואל בר יצחק הנ"ל, אבל בסוכה גדולה הלכה כב"ה דיצא יד"ח אם אכל כששולחנו בתוך הבית. וכן פוסק הרא"ש (פ"א סי' א') עיי"ש. (והמג"א בסוסי תרל"ד מצרף שיטה זו לענין אם מקצת שולחנו בתוך הסוכה ומקצתו בבית דמותו, עיי"ש). - וכי' הר"ן להסביר דרק בסוכה קטנה הלכה כב"ש משום דבזה הסברא הוא דאם הסוכה ו' על ו' טפחים - הו"ל דירה סרוחה (כן אומר הר"ן

מה"ת אם לא עשאו כתקנת חז"ל. וכלומר, דגם אם נימא שטעם האיסור לאכול בסוכה כששולחנו בביתו הוא רק מחמת גזירת חז"ל שמא ימשך אחר שולחנו, אעפ"כ אפי' מה"ת לא יצא ידי חובת מצות סוכה אם אכל בכה"ג, ודו"ק.

(ח) אבל מדברי הר"ן בסוכה דף כ"ח מבואר שחולק על שיטת תוס', דע"ד המשנה (הנ"ל באות א') כ' בזה"ל אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. לאו דווקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בערבי פסחים (קט"ז): כל מי שלא אמר שלושה דברים הללו בפסח לא יצא יד"ח כלומר שלא קיים מצותן כראוי, עכ"ל הר"ן. וכן כ' הר"ן בפסחים קט"ז: בזה"ל כל מי שלא אמר שלושה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר. ודכוותה בסוכה (כח). א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, לאו דוקא דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דילמא אתי לאמשוכי בתר שולחנו וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא אלא ודאי כדאמרינן, עכ"ל הר"ן. (חלקו ראשון של הר"ן בפסחים - מובא בדרכי משה סי' תע"ג ס"ק י"ט). - וכלומר דס"ל להר"ן דרק מדרבנן לא יצא יד"ח אבל מצות התורה במקומה עומדת ויצא מה"ת אפי' לא קיים את המצוה כתקנת חז"ל. (ואגב, בהבנת דברי ר"ג כל שלא אמר וכו', משמע לכאורה מהר"ן הנ"ל שלא יצא יד"ח מצות פסח מצה ומרור. ובמקום אחר הארכתי טובא בזה דאולי י"ל שלא יצא מצות סיפור יציאת מצרים, ואכמ"ל בזה.)

ובריטב"א סוכה דף כ"ח ג"כ כ' להדיא כשיטת הר"ן דר"ל לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכן לענין ג' דברים דלא יצי"ח היינו שלא קיים מצוותו כראוי אבל בודאי אינו מעכב, עכ"ד. וכ"כ הריטב"א בברכות דף ט' עיי"ש. וכע"ז כ'

עיי"ש. א"כ י"ל דהגם דלא פוסקים כב"ש בטעם זה אעפ"כ קיימ"ל כב"ש דקצת קביעותא בעינן שתהא מחזקת ראשו ורובו שלא יהא דירה סרוחה - עי' בר"ן הנ"ל, והאיסור הוא מה"ת.)

ג

במה' תוס' ור"ן בעושה מצוה מה"ת שלא בתיקון חז"ל האם מקיים המצוה מה"ת

(ז) הנה מי שאוכל בסוכה כששולחנו בתוך הבית האם קיים מצות סוכה מה"ת ורק מדרבנן לא יצא ידי חובתו, או שגם מה"ת לא קיים את המצוה. הנה בפשטות דבר זה תלוי בהטעמים שאסרו לאכול בכה"ג, דאם הטעם מחמת גזירה שמא ימשך אחר שולחנו (בסוכה גדולה לכו"ע, או בסוכה קטנה להר"ף הנ"ל) הר"ז רק גזירה דרבנן (וכנ"ל) ורק חכמים הם שאסרו לו לאכול כך, אבל מדין התורה הי' אפשר לומר דיצא יד"ח וקיים מצוות סוכה. - אבל להטעם שהוא חסרון בהחפצא של הסוכה (בסוכה קטנה - להר"ן בשם הבעל המאור ורי"ץ גיאורת הנ"ל), הרי מה"ת לא אכל יד"ח (וכנ"ל), וכאילו לא אוכל כלל בסוכה אפי' מה"ת.

אמנם ידועים דברי התוס' בסוכה דף ג' ע"א סוד"ה דאמר-דאחרי שהביאו דטעם האיסור של יושב בסוכה ושולחנו בבית הוא מחמת גזירה שמא ימשך אחר שולחנו כותבים בזה"ל כדאשכחן לב"ש היכא דיתהא אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו - וקאמרי 'לא קיימת מצוות סוכה מימך' - דאפי' מדאורייתא לא קיים עכ"ל תוס'. (דברי התוס' קאי על לשון ב"ש בדברי המשנה הנ"ל באות א'. וע"ע בתוס' ברכות דף יא. ד"ה תני.) - והיינו דס"ל לתוס' יסוד. גדול דהיכן דמה"ת הותר בהר סיני לקיים מצוה באופן מסויים וכדו', אעפ"כ אם אח"כ באו חכמים ותיקנו ע"ז איזה תקנה- אז גם המצווה 'דאורייתא' משתנת ואי אפשר לצאת יד"ח המצוה אפי'

אמנם הביכור"י חולק וס"ל דגם לתוס' לא צריך לחזור ולברך שהחיינו על אכילה שניה, מכיון דבירך בפעם הא' כשסוכתו לפניו, ודמי להמברך בשעת העשיה דיצא. (ועמש"כ בביכור"י סוס"י תרל"ט ומובא במ"ב שם בסוה"ס דמה"ט אם בירך שהחיינו כשהגג של הסוכה הי' סגור - לא צריך לברך אח"כ שוב שהחיינו. ולא דמי לברך שהחיינו בביתו בשעת הגשמים דלא נפטר מברכה זו, דהא שם לא היתה הסוכה לפניו, עכ"ד.) - הבה"ל בסי' תרל"ד ד"ה כאילו מביא בקיצור את המח' פמ"ג וביכור"י ולא מכריע. ומסתבר שספק ברכות להקל.

ולכאורה לענין ברכת לישוב בסוכה משמע דלכל הדיעות (פמ"ג וביכור"י) - אם ברכו כששולחנו בבית יש לברכו שוב כששולחנו בתוך הסוכה. דהא סברת הביכור"י הנ"ל לא שייך אלא לענין שהחיינו ופשוט. (עי' בביכור"י סוס"י תרל"ט - ומובא במ"ב שם - דכשהגג הי' סגור יברך שוב לישוב בסוכה.) - אמנם כל זה לדעת הרי"ף (הנ"ל באות ג') דגם בסוכה גדולה חוששין שמא ימשך. אבל לדעת בעל המאור וסייעתו (הנ"ל באות ה') דס"ל דבסוכה גדולה לא גוזרים כלל שמא ימשך, הרי לשיטתם יצא יד"ח סוכה, ולא צריך לברך שוב לישוב בסוכה, עיי"ב. - ומסתבר דמכיון דנפסק בשו"ע וש"א דהלכה כרי"ף (וכנ"ל שם), לא אומרים ספק ברכות להקל, ושפיר צריך לברך שוב לישוב בסוכה. - וכן מדנפסק בשו"ע כשיטת תוס' דלא יצא בכה"ג יד"ח סוכה אפי' מה"ת (וכנ"ל בתחילת האות כאן), א"כ פשוט שיש לברכו שוב.

במנ"ח במצוה י' סוף אות ב' - כ' שני נפק"מ בין תוס' להר"ן, והוא עפ"י ד שאגת ארי' בתחילת סי' צ"ז שכ' דאם לא יצא מה"ת ואח"כ נודמן לקיים שוב המצוה ע"י איסור תורה - הרי עשה דוחה ל"ת, אבל אם רק מדרבנן לא יצא יד"ח אז לא דוחה הל"ת מדאורייתא. - ועוד נפק"מ בין תוס' לר"ן כ' המנ"ח עפ"י ד רש"י בכתובות דף צ"א שס"ל

הרמב"ן במלחמות בברכות (דף ב: מדפי הרי"ף). - והיינו דס"ל לר"ן וריטב"א דאפי' אם חכמים תיקנו משהו על מצוה דאורייתא, אין הדאורייתא משתנית אלא במקומה עומדת וחכמים אמרו כן לעצמם, וציוו לקיים מה 'שהם' אומרים, ודו"ק. וראיתי בחלקת יואב בהגהותיו על הש"ס שבסוף הספר שכ' דכדברי הר"ן מבואר בירושלמי בסוכה פ"א ה"ט לפיו קרבן העדה. וכן מוכח מהמשנה בכורות המובא בגמ' בכתובות דף ק"ב, עיי"ש. ובתוס' יו"ט במס' פסחים פ"י מ"ה ובמס' סוכה פ"ב מ"ז מביא שני הדעות של תוס' והר"ן ולא מכריע.

הלכה למעשה במח' תוס' וחר"ן

ט) מלשון השו"ע בסי' תרל"ד ס"ד מדייק הפמ"ג בהל' פסח סי' תפ"ה א"א סק"א שס"ל להמחבר כשיטת התוס', דכ' בשו"ע "מי שהי' ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה ואכל כאילו לא אכל בסוכה אפילו אם היא סוכה גדולה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו", משמע כאילו לא יצא כלל מהתורה, עכ"ד. וכע"ז כ' הגרש"ק בחכמת שלמה בסי' תרל"ד, ובערוה"ש שם סעי' ה', עיי"ש. - ולדבריהם אפשר לדייק שגם הרמב"ם ס"ל כשיטת התוס', דהא בהל' סוכה פ"ו ה"ח כ' מי שהי' ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו וכו' כאילו לא אכל בסוכה.

ולמעשה כ' בביכור"י סוס"י תרל"ד סק"ז ובבה"ל שם ד"ה כאילו - שאין נפק"מ להלכה בין תוס' להר"ן דלכל השיטות האוכל בסוכה כששולחנו מחוצה לה צריך לחזור ולאכול. אלא שנחלקו הביכור"י ופמ"ג. שם בא"א סק"ב באם צריך לחזור ולברך שהחיינו על אכילה שניה, דהפמ"ג ס"ל לדעת תוס' דלא יצא יד"ח אפי' מה"ת - א"כ אם בליל ראשון אכל בסוכה כשהשולחן בבית ובירך שהחיינו - צריך לחזור ולברך שהחיינו למחרת כיון שלא יצא כלל מצות סוכה לא מה"ת ולא מדרבנן.

מזכירין יציאת מצרים, וממילא ודאי אינו יוצא אז בקידוש מה"ת כלל. ומתרץ בה"ל די"ל דמה שצריך להזכיר יצי"מ בקידוש הוא רק מדרבנן והגז"ש הנ"ל הוא אסמכתא בעלמא, אבל מה"ת יוצא יד"ח קידוש אפי' לא מזכירו. ומיושב ד' מג"א שיוצא יד"ח קידוש דאורייתא בתפילה, עכ"ד בה"ל. וצ"ע דהא עפ"י תוס' בסוכה ג' הנ"ל אם חכמים אמרו לקיים המצוה כך ולא עשה כן- אף מה"ת לא יצא. וא"כ קשה דאה"נ שכל דברי רב אחא בר יעקב שיש להזכיר יצי"מ בקידוש הוא רק מדרבנן, אבל אעפ"כ אם לא הזכירו צ"ל דאפי' מה"ת לא יצא יד"ח.

ה

גדרי תקנות חז"ל

במצוות עשה דאורייתא

יב) והנראה לתרץ ולפרש כל זה, דהנה תקנות חז"ל במצוות עשה אפשר להגדירו בכמה אופנים. הסבר א' שהוא "הוספה" על דברי התורה, וכלומר שלפי מש"כ בתורה - האדם מקיים את המצוה אפי' עושה רק הפעולה הזאת המסויימת. ואח"כ באו חכמים ואמרו שכדי לקיים את המצוה צריך לעשות עוד פעולה, וכלומר דלא מספיק לעשות מצות התורה רק באופן הפשוט הנכתב בתורה-אלא צריך לקיים גם את ההוספה הזו, עיי"בי ולפי ההסבר הזה י"ל דגם אם האדם לא מקיים ההוספה של החכמים-אעפ"כ מצות התורה במקומה עומדת וקיים את המצוה לכה"פ מה"ת. ועפ"י שפיר אפשר להבין דברי הר"ן הנ"ל שאם בליל פסח אמר וסיפר רק את עיקר יציאת מצרים ולא קיים מה שחייבוהו רבן גמליאל שצריך גם לומר שלושה דברים אלו בפסח וכו', אעפ"כ י"ל דקיים את עיקר המצוה מה"ת הגם שלא אמר ההוספה שחייבוהו חז"ל -רבן גמליאל.

יג) כוונה אחרת בדברי ותקנת חז"ל י"ל שחכמים בזמנם באו והם "עקרו" את מצות התורה מפשוטה דהיינו שהם אמרו דהגם

דאין כופין לקיים מצוה אלא במ"ע מה"ת אבל לא במצוה דרבנן עיי"ש (ודלא כתוס') בכתובות דף פ"ו דגם על מצוה דרבנן כופין). והנפק"מ לענייננו דאם ישב כששולחנו בביתו או אליבא דתוס' יש לכופו לקיימו שוב, אבל להר"ן אין לכופו.

ד

י) והנה משיטת התוס' הנ"ל מק' הפמ"ג על דברי המג"א בסי' רע"א סק"א שס"ל דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפילת ערבית סגי ומה"ת יצא יד"ח קידוש בזה דהא קרא כתיב וזכור את יום השבת לקדשו והרי זכר אותו; והיא דצריך שיהא קידוש במקום סעודה -רק רבנן תיקנוהו, עכ"ד מג"א. ומק' פמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות ח'-דהרי כל מילי דרבנן שאמרו במצוות עשה שצריך לעשות באופן מסוים-אם לא עשה כן אז אף מה"ת לא יצא (וכשיטת התוס' הנ"ל). וא"כ האיך יוצא קידוש מה"ת בתפילה הא לא קיימו כתקנת חז"ל דהיינו ע"י יין וקידוש במקום סעודה, עכ"ד. (מר) פמ"ג משמע שדין התוס' בסוכה הוא כלל יסודי לכל מצוות התורה שאם לא עשאו כתקנת חז"ל- לא יצא יד"ח אפי' מה"ת. ולא רק לענין סוכה. וכן משמע משאר אחרונים שדימו ד' התוס' למצוות אחרות. וע"ע ערול"נ בסוכה דף ג'). ועי' בפמ"ג בסי' רס"ט במ"ז ובסי' רע"א א"א סק"א דמכוח התוס' בסוכה דף ג' כ' דאינו יוצא קידוש מה"ת בתפילה. (אמנם בהל' ספה"ע בסי' תפ"ט א"א ס"ק ט"ו מוכח שס"ל לפמ"ג כמג"א דיוצא יד"ח קידוש בתפילה, וצ"ע.)

יא) ולכאורה אפשר להקשות משיטת התוס' הנ"ל גם על דברי בה"ל בסי' רע"א. דהנה הק' המנ"ח במצוה ל"א על המג"א הנ"ל, האיך אדם יוצא קידוש מה"ת בתפילת ליל שבת -הא בפסחים דף קי"ז איתא דרב אחא בר יעקב אמר דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא זכור וכו' וכתוב התם למען תזכור וכו' עיי"ש. ומק' מנ"ח דהרי בתפילת שמו"ע דלילה אין אנו

ן

קיום מצוות: ישיבת סוכה, קידוש, סיפור יצי"מ, וסכך-שלא כתקנת חכמים

(טו) ולפי"ז נראה ליישב קושי הפמ"ג הנ"ל (באות י) כמין חומר, דלא קשה מידי מדברי התוס' בסוכה דף ג' על דברי המג"א בסי' רע"א הנ"ל. די"ל דבקידוש הגם שלא יוצא מדרבנן בזמן שמקדש את השבת בתפילה בלי יין ומקדש שלא במקום סעודה, אבל מכיון דבזמן שהוא מתפלל אין הוא עושה פעולה 'נגד' דברי חז"ל (אלא פועל מה שצריך לעשות דהיינו להתפלל), א"כ בכה"ג לא עקרו חז"ל את דברי התורה ממקומן-אלא בס"ה הוסיפו את דבריהם על דברי תורה. ולכן יצא בתפילתו עכ"פ את הקידוש דאורייתא. (אלא שעדיין לא עשה את 'הוספת' חז"ל דהיינו קידוש על היין ובמקום סעודה. ויובן בזה גם דברי המג"א בסי' רס"ג סק"ח שכ' דהטעם דנר שבת עדיף מין של קידוש " אע"ג דקידוש דאורייתא מ"מ על היין דרבנן" עכ"ל, דהרי מה"ת יוצא אפי' שלא עושה הוספת חז"ל.)

משא"כ דברי התוס' בסוכה ג' הנ"ל מיירי באופן שיושב ואוכל בסוכה בגוונא שחז"ל 'אסרו' לעשות כן דהיינו כשיושב ואוכל בסוכה ושולחננו בתוך הבית שגזרו חכמים שמא ימשך אחר שולחננו, א"כ הוא עושה פעולה 'נגד' דבריהם. לכן בזה הי' כוונת חז"ל בתקנתם 'לעקור' את המצות התורה ממקומו דלא יצא כלל מצות סוכה בכה"ג אפי' מה"ת.

(טז) ובזה יתורץ גם מה שהקשינו (לעיל באות יא) על הבה"ל שכ' שאדם יוצא חובת קידוש מה"ת בתפילה הגם שלא הזכיר בה יציאת מצרים שהוא רק חיוב דרבנן, והק' דהאיך תואם עם ד' התוס'. אמנם עפ"י הגדר שכתבנו שפיר י"ל דמכיון דבזה דלא מזכיר יצי"מ אינו עושה 'נגד' תקנת חז"ל, לכן הו"ל ד' חז"ל רק 'הוספה', ושפיר יוצא יד"ח קידוש מה"ת, ודו"ק.

שעד עכשיו הי' די מה"ת אם האדם הי' מקיים את המצוה באופן מסוים-אעפ"כ כעת אנחנו באים ועוקרים ומפקיעים את המצוה בכה"ג ואנחנו אומרים שכדי לקיימו כדבעי צריך לעשות כך וכך, עיי"ב. ויש כוח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת-ומכיון שהם עקרוהו, א"כ לא מקיים האדם את המצוה אפי' מה"ת אם לא עושה את תקנת חז"ל. (ולענין האיך יכולים חכמים לעקור דבר מה"ת-עיי' בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אותיות ז' ח', ובפתיחה להל' קר"ש, ובשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' קמ"א, ובדבר אברהם ח"ב סי' כ"ו אות י', ובאריכות בקובץ הערות סי' ס"ט.)

יד) גדר וכוונה שלישית בתקנת חז"ל נ"ל ו-הוא העיקר (לדעת התוס')-שבאמת שני הצדדים הנ"ל נכונים, אלא שלפעמים הוא הוספה ולפעמים הוא עקירה, ותלוי כלפי מה-. דבאופן שבאו חז"ל בשעתם ואמרו דהגם שעפ"י מה שכתוב בתורה כפשוטה הי' מותר לעשות ולקיים את המצוה באופן מסויים אעפ"כ מחמת גזירה וכדו' אנחנו באים ואומרים שמעכשיו 'אסור' לעשות המצוה בכה"ג, עיי"ב. א"כ רצון חכמים הי' לעקור ולהפקיע את המצוה דאורייתא מפשוטו, דהיינו שמי שיעשה מכאן ואילך את המצוה בכה"ג ו'נגד' דברי חז"ל, הרי אינו מקיימו ואינו יוצא יד"ח כלל וכלל אפי' מה"ת.

אבל באופן שבאו חז"ל ואמרו שאה"נ 'מותר' לקיים את מצות התורה כמו עד עכשיו, אבל אנחנו מתקנים שמכאן ואילך כדי לקיים את המצוה בשלימות (אליבא דחכמים) אינו 'מספיק' לעשותו בכה"ג, עיי"ב. אז י"ל שכוונת חכמים הי' רק להוסיף את דבריהם ותקנתם על מצות התורה, אבל לא לעקור את מצות התורה מפשוטו. ואם האדם לא יעשה את הוספת חז"ל, אעפ"כ מכיון שלא עשה 'נגד' דבריהם, מקיים את המצוה מדאורייתא, ודו"ק.

ז

וכנ"ל וממילא אין ראוי לזה; אלא כוונת הר"ן לחדש דכמו דבפסח הדין כן שיצא מה"ת הגם שלא אמר ג' דברים - 'הוא הדין' אני (הר"ן) מחדש שגם בסוכה הדין כן שמה"ת יצא יד"ח אפי' כששולחנו בתוך הבית. - ואה"נ דהר"ן ס"ל דבכל מיקרה אמרו ותיקנו חז"ל את דבריהם רק כ'הוספה' בעלמא על דין התורה (וכנ"ל באות יב), וגם אם האדם עושה נגד' תקנת חז"ל, לא עקרו חז"ל את הדאורייתא, ודו"ק.

יח) ובזה יובן מש"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תתע"ט שהק' דכשאינן לאדם יין ופת לקדש מדוע אינו מקדש בדיבור לבד לקיים מיהת את הדאורייתא (ועיי"ש מה שכתב). וראיתי בגליוני הש"ס בסוכה דף ג' שהגרי"י ענגיל מדייק מזה דמוכח דס"ל דיש לקיים את הדאורייתא בכה"ג בלי הפרט דרבנן עכ"ד. - ולהנ"ל מבואר דגם לשיטת תוס' אפ"ל כך מכיון דאת דין התורה יקיים רק בדיבור בעלמא, ומה שאמרו חז"ל לקדש על היין או פת הוא רק 'הוספה' בעלמא. ולכן כשאי אפשר לקיים את תקנת החכמים, אז לכה"פ שיקיים את הדאורייתא.

ח

יט) הנה מה שביארנו את ד' התוס' לענין סוכה בטעם שחכמים עקרוהו מה"ת וכנ"ל, אפשר להסבירו יותר. -דהנה יש לחקור לענין האוכל מחוץ לסוכה, האם באכילתו עובר על מצות סוכה בקום ועשה דהא אוכל מחוץ לסוכה או שרק עובר בשב ואל תעשה בזה דלא עושה המוטל עליו דהיינו לבוא ולאכול בתוך הסוכה, עיי"ב. ובמקום אחר הארכנו בזה לבאר עפ"י גדולי האחרונים, ואכמ"ל ב.

ולענייננו י"ל דלא מיבעיא דאם נימא שעובר בקום ועשה-ודאי מובן שאפשר לומר שחכמים שאסרו לאכול בסוכה כששולחנו מחוצה לה מחשש דימשך אחר שולחנו; 'עקרו' את מצות ישיבת סוכה כשאוכל בכה"ג מחשש דשמא באכילתו ימשך ויעבור על דברי התורה בקום ועשה,

יז) ועפ"י נראה די"ל דהתוס' בסוכה מודים לדברי הר"ן לענין אמירת שלושה דברים בפסח- שאם סיפר בקיצור ענין יציאת מצרים בליל פסח יצא מה"ת יד"ח מצות סיפור יצי"מ-הגם שלא אמר הג' דברים, דמכיון שהאדם בסיפורו הקצר לא עושה פעולה נגד דברי חז"ל-הו"ל תקנתם שחייבו לומר הג' דברים רק כ'הוספה'. - ודוקא לענין סוכה כתבו שלא יוצא מה"ת כששולחנו בביתו מטעם הנ"ל. (ודלא כמו שכ' בס' דבר שמואל [אליעזרוב] עמ"ס פסחים בדף קטז. לצדד דלתוס' בסוכה ג' - ה"ה דלא יצא מה"ת אם לא אמר ג' דברים בפסח עכ"ד, דהא שפיר יש לחלק, וכמשנ"ת. - ואל תשיבני מדברי הביכור"י בס' תרכ"ה סוסק"ג עיי"ש, דשם אין כוונתו לד' התוס' בסוכה ג', אלא לתוס' בפסחים קט"ז ד"ה ואמרתם [ומדמהו הביכור"י לד' הב"ח שיכוון בטעם ישיבת סוכה- שהזכירו מקודם, שמעכב בדיעבד מכיון שכ' בקרא, ולד' התוס' בפסחים הו"ל כמש"כ דברי ר"ג בהדיא בקרא כן נל"פ הביאור בד' הביכור"י. ובס' ויגד משה על הל' ליל הסדר בעמ' קנ"ו ג"כ כ' דכוונת הביכור"י ע"ד התוס' בפסחים]. וע"ע מש"כ בספרו בשו"ת בנין ציון סי' ל'. ובמקום אחר בענייני פסח הארכתני בד' התוס' בפסחים, ואכמ"ל"ב.)

אבל הר"ן כן מדמה שני העניינים אהדדי, וכמש"כ בדף כ"ח וז"ל לא קיימת מצות סוכה מימך לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמתיסר... אלא ה"ק לא קיימת... כראוי וכרצון חכמים, וכדתנן.. כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח כלומר שלא קיים מצותן כראוי עכ"ל. (וע"ע לעיל באות ח.) וכלומר דהר"ן מדמה דכמו בג' דברים דיצא מה"ת מצוות סיפור יצי"מ הגם שלא עשה תקנת חז"ל, ה"ה לענין סוכה הנ"ל. ונראה ברור דאין כוונת הר"ן 'להוכיח' שיטתו בסוכה מענין ג' דברים בפסח - דהא מסברא אפשר לחלק ביניהם

אז גזירה שמא יעבירונו ד"א ברה"ר (וכדאיתא במס' ר"ה כ"ט: ונפסק בשו"ע סי' תקפ"ח ס"ה). ולכן התוקע בשבת הגם שעבר על איסור דרבנן אעפ"כ מה"ת קיים את מצות שופר.

והנה לכאורה יוצא נפק"מ למעשה עפי"ד רעק"א, שאם א' עבר ונטל שופר בשבת ותקע בו ובירך שהחיינו לא יצטרך לברכו שוב ביום השני-להסוכים (המחבר) דאם בירך שהחיינו ביום ראשון שוב אינו מברכו ביום שני-עיי' שו"ע סי' ת"ר ס"ג, דהא כבר יצא יד"ח מצות התקיעה. (אמנם להרמ"א שם בכל מיקרה מברכין שהחיינו ביום שני דר"ה.) ועיי' בחכמת שלמה להגרש"ק בסי' תקפ"ח דדן בזה, עיי"ש טעמיו (ולא מביא את ד' רעק"א). ועיי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' קס"ד (תשו' חותנו).

כב) והנידון הזה לכאור' י"ל דהוא גם לענין לולב דאם נטלו בא' דסוכות שחל בשבת ובירך שהחיינו, האם יברכו שוב ביום שני. דהא גם בלולב גזרו רבנן שלא ליטלו בשבת מחמת גזירה הנ"ל (וכדאיתא בסוכה דף מ"ג ונפסק בשו"ע סי' תרנ"ח ס"ב, דהיינו טעמא דשופר היינו טעמא דלולב); וא"כ לרעק"א לכאורה גם בלולב יקיים מצות לולב מה"ת דהא זמנו גם בשבת, ודו"ק. - אמנם כ"ז הוא רק לדעת הי"א המובא בטור סי' תרס"ב שס"ל שמברכין שהחיינו בחו"ל ביו"ט שני, עיי"ש. אבל לדעת הרשב"ש שם-וכן נפסק להל' בשו"ע סי' תרס"ב ס"ב(ועיי' במג"א סי' תרמ"ד) שס"ל שלא מברכין שהחיינו ביו"ט שני דיצא בהשהחיינו שבירך ביו"ט הראשון אפי' שהי' חול עיי"ש; א"כ בנד"ד שבירך שהחיינו בשבת-אפי' אם נימא שלא קיים מצות לולב בשבת-אעפ"כ לא צריך לברך שהחיינו ביום שני דסוכות, ודו"ק.

כג) הנה בספר קבא דקשייטא (קושיא צ"ט) מק' על רעק"א, מתוס' בסוכה דף ג' הנ"ל שכתבו דהאוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית לא יצא יד"ח סוכה אפי' מה"ת דכל היכא דהמצוה פסולה מדרבנן-גם

עיי"ב. - אמנם אפי' אם נימא שהאוכל מחוץ לסוכה עובר ע"ז רק בשו"ת, אעפ"כ אפשר להסבירו מכיון דסו"ס חששו חכמים שיעבור על מצות 'התורה' -הגם שהוא בשו"ת-ולכן עוקרים את המצוה שלא יקיימו אפי' מן 'התורה', ודו"ק.

מ

כ) הריטב"א בסוכה דף י"ד כ' דהגם דחז"ל אסרו לסכך בנסרים רחבים ד' טפחים משום גזירת תיקרה אעפ"כ "כל שפסולו מדבריהם משום גזירה, מסככין בו בשעת הסכנה, דלא אפשר בכשרות ומברכין על ישיבתה" עכ"ל. וכעיי"ז פוסק המג"א בסי' תרכ"ט ס"ק כ"ב "דבשעת הדחק שאין להן במה לסכך מסככים בנסרים אפי' יש בהם ד' " עכ"ל. וכדמסביר שם המחז"ש דשעה"ד שוה בזה לשעת הסכנה. ובפמ"ג בפתחה כוללת ח"ג אות ז' ובפתיחתו להל' קר"ש משמע דהדין כן גם לשיטת תוס' בסוכה דף ג' עיי"ש.

ונראה לבאר דהגם דעפי" מה שביארנו - הרי בסיכוך נסרים צ"ל דחז"ל 'עקרו' את דין התורה שמתור לסכך בו דהא המסכך בו עושה 'נגד' חז"ל שאסרו לעשות כן משום גזירת תיקרה, עיי"ב. -אעפ"כ י"ל דבתחילת התקנה אמרו חז"ל דתקנתם הוא רק כשביד האדם לקיים את התקנה (ובכה"ג עקרו חז"ל את דין התורה). אבל באופן שהוא שעת הסכנה או שעת הדחק הם לא תיקנו כלל לא העמידו את דבריהם ככה"ג, ואז דין התורה במקומה עומדת ויקיימוה כמש"כ בתורה וכדין דאורייתא, ודו"ק.

נד' רעק"א שהתוקע ברה"ש בשבת

מקיים מצות שופר מה"ת

כא) רעק"א כ' בדו"ח באמצע מערכה ח' בזה"ל דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת-אלא דעבר על שבות דשבת, עכ"ל. והיינו שמה"ת זמן תק"ש הוא גם בשבת, אלא שחכמים גזרו שלא לתקוע

מחשש דשמא אדרבא יעשה את ההיפך ויעבור על מצוה זו'. דאמרו האיך יכול אדם לקיים מצות סוכה - באופן שיש חשש שיעבור על מצות סוכה, ודו"ק.

אבל במצות שופר שחז"ל אסרו לתקוע בשבת מחשש דיעבור על איסור מלאכת הוצאה בשבת, א"כ י"ל דבכה"ג לא עקרו את מצות שופר ממקומה, דהא אפי' אם לבסוף יעבור על איסור שבת - אבל סוכ"ס הרי תוקע בשופר, ודו"ק.

כה) ובאופן אחר נראה ליישב את ד' רעק"א, שי"ל שחכמים עקרו את מצות התורה ממקומה רק באופן מסויים והיינו היכן שאמרו לקיימו באופן אחר; וכלומר שלא עקרו את 'כל' המצוה. וכגון בסוכה שעקרו חז"ל את המצוה כששולחנו בתוך הבית - ואמרו לקיים את מצות סוכה כששולחנו בתוך הסוכה - אבל בשופר בשבת שגזרו שלא לקיים כלל את המצוה (כשחל ר"ה בשבת) - בזה י"ל דכשתיקנו חז"ל את גזירתם לא הי' בכוונתם לעקור את 'כל' המצוה, אלא גזרו כן רק לכתחילה שלא לקיימו בפועל אבל בדיעבד התוקע - מקיים מצות שופר מה"ת, ודו"ק.

מדאורייתא לא יצא. ו-א"כ האיך קיים מצות תק"ש מה"ת בתקעו בשבת. ונשאר בקושיא. ושו"ר דכן הק' על רעק"א גם במקראי קודש ימים נוראים סי' ל"ב.

כד) והנראה לתרץ ולפרש, די"ל דחז"ל עקרו את מצות התורה רק באופן שהם חששו שמא ע"י פעולה זו יבוא האדם לעבור מה"ת על מצוה זו' שרוצה לקיימה. וכלומר דחז"ל אמרו שהמקיים מצוה זו באופן מסויים לא מקיימו אפי' מה"ת - דהא חוששין שמא ע"ז יעבור על מצוה זו', וא"כ האיך שייך לקיים מצוה זו' בכה"ג. - אבל באופן שחז"ל אסרו לקיים איזה מצוה מחשש דיבוא לעבור על מצוה 'אחרת' - בכה"ג לא עקרו מצוה זו. ואפי' אם יעשו - הגם דעבר על דברי חכמים אעפ"כ מצות תורה במקומה עומדת (והיינו אפי' אם עושה 'נגד' דבריהם, עי' לעיל בהגדרתינו). ועפי"ז יבואר, דבסוכה שחז"ל אסרו לאכול בסוכה כששולחנו בתוך הבית - היינו שחששו שמא יבוא האדם לימשך אחר שולחנו וימשיך לאכול מחוץ לסוכה, ויבוא לעבור על מצות סוכה. ולכן כשתיקנו חז"ל את תקנתם שלא לאכול בכה"ג - עמדו ועקרו ופקעו את מצות סוכה מן התורה ממקומה -

יא

כו) המורם מכל האמור:

א. ביארנו דסיבת האיסור לאכול כששולחנו מחוץ לסוכה - הרי בסוכה גדולה הוא מחמת הגברא, ובסוכה קטנה מחמת החפצא של הסוכה. והנפק"מ ביניהם כשאוכל ופתו בידו - בדגדולה מותר ובקטנה אסור. (נתבאר לעיל באותיות א, ב).

ב. הסברנו דגם להרי"ף (שנפסק בשו"ע כוותי') שס"ל דעיקר הפסול בסוכה קטנה מחשש דימשך אחר שולחנו; אעפ"כ יש בו פסול גם בהחפצא. ולכן גם לשיטתו כשפתו בידו אסור בסוכה קטנה (לעיל באותיות ג, ד).

ג. ולפי"ז ביארנו מח' רעק"א וערול"נ באם מותר לאכול בסוכה קטנה ושולחנו בסוכה גדולה (שם).

ד. דעת בעה"מ וסייעתו דבסוכה גדולה אין הל' כב"ש. אמנם נפסק כרי"ף דגם בזה אסור לאכול כשהשולחן מחוץ לסוכה. והגזירה הוא מדרבנן שמא ימשך. וכן בסוכה קטנה רק מדרבנן אסור (אותיות ה, ו).

ה. מח' תוס' ור"ן וריטב"א בהיושב בסוכה ושולחנו מחוצה לה, האם מחמת גזירה דרבנן - כבר לא מקיים מצוה גם מה"ת (ז, ח).

ו. להלכה נפסק כתוס' שלא יוצא יד"ח אפי' מה"ת. ונחלקו פמ"ג וביכור"י באם יברך שוב שהחיינו. וספק ברכות להקל. - מנ"ח כ' עוד ב' נפק"מ לתוס' (ט).

ז. נראה דאם בירך לישב בסוכה כשאכל ושולחנו הי' מחוץ לסוכה, יברכו שוב-כשמכניס השולחן לתוך הסוכה (שם).

ח. קושי' פמ"ג מד' התוס' על המג"א שס"ל שיוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילה. - וקושיא על בה"ל שמסביר שיוצא בזה מכיון דזכירת יצי"מ בקידוש הוא רק מדרבנן (י, יא).

ט. הגדרנו דתקנת חכמים במצוות עשה אפשר להסבירו בתלת אנפין. א' - דהוא 'הוספה' על ד"ת, או שהוא 'עוקר' את דין התורה. או דההגדרה הוא דאם עושה 'נגד' ד' חז"ל הו"ל עקירה, ואם לאו הוא רק הוספה (יב, יג, יד).

י. הסברנו דנחלקו התוס' ור"ן בהגדרות הנ"ל, ולר"ן תמיד זה רק הוספה, אבל לתוס' הגדרה שלישית הנ"ל הוא העיקר. ובזה תירצנו הקושיות על ד' מג"א ובה"ל הנ"ל (טו, טז, יז).

יא. העלנו די"ל דתוס' מודים לר"ן דגם אם לא אמר דברי ר"ג וכו' - יצא מה"ת מצות סיפור יצי"מ. - וכן לענין קידוש בדיבור. - וכן שבשעת סכנה או בשעת הדחק קיים המצוה מה"ת הגם שעשה נגד דברי חכמים (יז, יח, כ).

יב. גם אם נאמר שהאוכל מחוץ לסוכה עובר רק בשוא"ת, י"ל דחז"ל עקרו את מצות התורה - כששולחנו בביתו (יט).

יג. לכאורה עפי"ד רעק"א שהתוקע בר"ה בשבת קיים מצות שופר מה"ת (עכ"ד); יש לצרד דאם בירך אז שהחיינו לא יברכו ביום ב' - לדעת המחבר (אבל לרמ"א כן יברך). - אמנם אם בירך שהחיינו בנטל הלולב בא' דסוכות שחל בשבת, בודאי לא יברכו שוב (כא, כב).

יד. ביארנו דחז"ל עקרו את מצות התורה רק כשיש חשש שיעבור בפעולה זו על המצוה שרוצה לקיימה. אבל לא כשהחשש שיעבור על מצוה אחרת. וכן לא עקרו - אם כל המצוה נעקרת. ומיושב קושי' קבא דקשייתא על רעק"א (כג, כד, כה).



הרב פינחס הלוי סגל

בגדר ישוב א"י ומקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי כבל ובגדר סוריא וכיבוש יחיד

עוד אי' במתני' גיטין בדף מ"ג ע"ב המוכר עבדו לעכו"ם או לחו"ל יצא בן חורין, ובמתני' דניזיר נד ע"א מבואר דארץ העמים מטמא ואסור לכהן לצאת לשם, ובכתובות דף ק"י ע"ב הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאין אחד האנשים ואחד הנשים, וכן הובא ברמב"ם אישות פ"ג ה"כ וז"ל "אמר האיש לעלות לא"י והיא אינה רוצה תצא בלא כתובה, אמרה היא לעלות והוא אינו רוצה יוציא ויתן כתובה".

ותו יש לדון בהני מקומות אי דינם כחו"ל או כא"י להני מילי, עוד מצאנו במנחות מד ע"א לגבי מזוזה דהשוכר בית בחו"ל פטור ממזוזה ל' יום ובא"י חייב אפי' מיד משום מצות ישוב א"י, וכן נפסק להלכה בשו"ע יור"ד סי' רפ"ו הכ"ב עיי"ש וה"נ יש לדון בהני מקומות הנ"ל, וכן יש לדון לגבי איסור לא תחנם שאסור לתת להם חניה בקרקע מה דין מקומות אלו.

ובאנו בזה למחלוקת ראשונים דבתוס' גיטין ב ע"א בד"ה ואשקלון מבואר להדיא דכל הני מקומות שכבשו ע"מ ולא כבשו ע"ב דינם כחו"ל שאסור לצאת לשם שהרי הקשו שם אמאי מבואר במתני' דעכו צ"ל בפ"נ הא עכו כבשוה ע"ב דהא כי מיפטרי מהדדי בעכו הוה מיפטרי וכו' ומבואר דאי הוה עכו ממקומות שלא כבשו ע"ב היה אסור לצאת לשם מדינא דאין יוצאין מא"י לחו"ל, ועוד שם בתוס' דמהא דר' אבא מנשק כפי דעכו מוכח דכבשוה ע"ב, ומבואר מהתוס' דאי לאו דכבשוהו ע"ב לא הוה מנשק כפי דעכו אף דהא כבשוה ע"מ והיא מהארץ המובטחת לאבותינו, וכדברי התוס' אי' נמי ברשב"א עיי"ש, ולכאורה לפי"ז נמי לכל הנ"ל לגבי מצות ישוב א"י ומוכר עבדו וכו' להתוס'

הנה יש לדון בכל המקומות כדוגמת אשקלון ועכו שנתבאר בתוס' גיטין דף ב' ע"א בד"ה ואשקלון, שמקומות אלו כבשו עולי מצרים ונתקדשה בקדושה ראשונה, ולא כבשו עולי כבל ולא נתקדשה בקדושה שניה, ובפשוטו נקטינן להלכה דקדושה ראשונה נתקדשה לשעתה ולא נתקדשה לעתיד, וא"כ אפשר דינם כחו"ל, והנידון נוגע לכמה עניינים, חדא למצות ישוב א"י דלדעת רוב הפוסקים נוהג אף בזה"ז להרמב"ן מדאורייתא, ואפי' להרמב"ם שהשמיט למצות ישוב א"י מן מנין המצוות, יעוי' כאבנ"ז יור"ד שביאר בדעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא אלא הא שלא מנאו משום שהוא נכלל במצות החרם תחרימם ועיי"ש עוד דפשוט שהמגילת אסתר לא ראה דברי הספרי עיי"ש, ומ"מ לכו"ע מודה הרמב"ם דמדרבנן ודאי אי' כדאי' בתשב"ץ וברשב"ש סי' א' ב' ובפאת השולחן סי' א' ועוד, ויעוי"ע בקובץ אגרות מרן החזו"א ח"א קע"ה ומצות א"י הוכרעה ע"י הרמב"ם והרמב"ן וש"פ.

וא"כ בעינן למידע אי בהני מקומות הנ"ל מקיים מצות ישוב א"י או לאו, ועוד איכא איסורא לצאת מא"י לחו"ל כדאי' בב"ב צא ע"א ת"ר אין יוצאין מארץ לחו"ל אלא א"כ עמדו סאתים בסלע, וכן הובא ברמב"ם מלכים פ"ה ה"ט אסור לצאת מא"י לחו"ל אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מיד הגויים וכו', ואפי' דרך עראי מבואר שם דאסור דהא להציל ולחזור איירי ומ"מ צריך להיתרא דלהציל מיד גויים, וכ"ה להדיא בגיטין עו ע"ב כי הוה מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוה מיפטרי משום דאסור לצאת מארץ לחו"ל, [ועי' שה"ג שבועות פ"ג ח ע"א וצ"ע] וה"נ יש לדון אי אסור לצאת מא"י למקומות הנ"ל.

ואכתי יש לבאר שורש פלוגתתם, והנה בעיקר מצוה דישוב א"י ואיסורא דאין יוצאין מא"י לחו"ל איכא ב' גדרים, דהרמב"ן בהשמטות לסה"מ מצוה ד' כתב שנצטוונו לרשת את הארץ ושלא נעזוב אותה ביד זולתנו או לשממה שנא' והורשתם את הארץ וישבתם בה וזהו מלחמת מצוה, והשבח שהפליגו בישיבת א"י לפי שנצטוונו בזאת המצוה בכל הזמנים ואפי' בזמן הגלות, ובספרי ישיבת א"י שקולה כנגד כל המצוות וכו' ע"כ.

ומבואר לכאורה דלהרמב"ן טעמא דמצות ישוב א"י הוא מצות כיבוש וישיבה, וע"ע ברמב"ן עה"ת פר' מסעי דהא דמעלין לא"י ואסור לצאת מא"י משום מצוה דוהורשתם וישבתם, אמנם ברשב"ם בב"ב צא ע"א כתב דטעמא דאסור לצאת מא"י משום דמפקיע עצמו ממצוות התלויות בארץ, ולכאורה אמאי לא כתב מפני שמבטל מצות ישיבתה, וצ"ל או דס"ל דוישבתם אינה מצוה אלא הבטחה כמ"ש רש"י בחומש או דהוא מצוה לשעתו בעת כניסתם לא"י כמ"ש הבה"ל בח"ב סי' נ', ועיקר מעלת ישוב א"י לשי' הרשב"ם שמתחייב בעוד מצוות התלויות בארץ.

וכן משמע לכאורה מדברי הגמ' בסוטה יד ע"א דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י וכי לאכול מפריה הוא צריך ולשבוע מטובה הוא צריך, אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן ע"י וכו'. ומבואר דעיקר מעלת כניסה לא"י משום קיום מצוות הוא, ולהרמב"ן הנ"ל יש ליישב דברי הגמ' דאמאי לא אמרינן דמשה רצה להכנס לארץ ליישבה משום ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה וכו' וגודל מעלת ישוב א"י, וע"ע באבנ"ז יור"ד תנ"ד שהארץ בגדרי מצות ישוב א"י.

ולפי"ז אפשר לבאר מחלוקת התוס' והרמב"ן הנ"ל דהרמב"ן לשי' דעיקר מצות ישוב א"י משום מצוה דוהורשתם

והרשב"א הני מקומות שלא כבשו ע"ב דינם כחו"ל, והיינו כיון שלא נתקדשה בקדושה שניה וקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא.

אמנם ברמב"ן ריש גיטין הובא בהשמטות, כתב לתרץ קושיית התוס' מעכו אמאי בעינן בפ"נ וז"ל איכא למימר סבירא להו קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא וכו' אבל לענין גיטין כיון שלא כבשו אינם בקיאים לשמה ולא מצויין לקיימו וכו' ואי נמי סבירא להו לא קדשה לעתיד לבא לענין תרומות ומעשרות, חביבא עלייהו דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להן, ואעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה, וע"ע בדברי הריטב"א שכתב כדברי הרמב"ן דהא דר"א מנשק כפי דעכו דאע"פ דבטלה קדושת הארץ מ"מ חיבת הארץ לא בטלה וכו', אך עיי"ש דאכתי קשיא ליה מהא דרבנן הוה מיפטרי מעכו וכו' עיי"ש.

ומבואר אף דס"ל לתרץ בזה קושיית התוס' מנישוק כפי דעכו, דאכתי איכא חיבת הארץ, מ"מ לגבי איסורא דלצאת מא"י לחו"ל ס"ל להריטב"א כהתוס' דתליא בכיבוש ע"ב ולא בכיבוש ע"מ, מ"מ להרמב"ן בתירוצו השני מבואר דאף לגבי איסורא דלצאת מא"י נמי ליכא בהני מקומות שכבשו ע"מ ולא כבשו ע"ב, ואף שלא הזכיר הרמב"ן קושיית התוס' מהא דהוה מיפטרי מהדדי בעכו, מ"מ משמע דבא ליישב אף קושיא זו מהא דלא המשך להקשות כמו הריטב"א, וכן מלשונו דבחיבתה וקדושתה היא עומדת לענין ישיבתה ודירתה, והיינו דאף במקומות אלו מצוה ליישב וליכא איסורא לדור שם.

ולפי"ז הנידון הנ"ל באנו למחלוקת התוס' והרשב"א והרמב"ן דלהתוס' והרשב"א אסור לצאת להני מקומות הנ"ל ולהרמב"ן מותר לצאת לשם, ולהריטב"א אף דלענין חיבה ס"ל כהרמב"ן מ"מ לענין דירה ואיסור לצאת ס"ל כהתוס'.

ודוח"ל משום דמדרבן הא קדושה שניה לא בטלה ומשו"ה סגי לאסור לצאת לשם.

ובאמת דהרמב"ן כבר הק' לקושיא זו לשי' התוס' שכתב שם בגיטין, דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם ואעפ"כ בחיבתה וקדושתה היא עומדת וכו', והיינו דהא אי איכא קדושה שלישית משום דקדושה שניה נמי לא קדשה לעתיד לבא כדעת הרבה מן הראשונים, ובדעת התוס' אפשר דס"ל דקדושה שניה קדשה לשעתה ולעתיד לבא ותרומ' נוהגות בזה"ז מדאורייתא, ועי' בטור יור"ד של"א ס"ב שכתב אבל רבינו יצחק פירש שהם דאורייתא דקדושה שניה שקידושה בימי עזרא לא בטלה ועיי"ש בב"ח שנתקשה מהיכן הוציא הטור בדעת הר"י דתרומ' בזה"ז דאורייתא, ולפי דברינו מבואר מדבריהם בגיטין דקדושה שניה קדשה לעתיד לבא ומצוות התלויות נוהגות מדאורייתא.

וכן מצאנו לגדולי האחרונים שנחלקו בזה דבאבקת רוכל סי' י' מבואר להדיא דהדר במקומות שלא כבשו ע"ב הוה כדר בחו"ל אמנם בכפתור ופרח סי' י' כתב דא"י הוה אפי' מה שכבשו ע"מ דקדושת א"י משעת נתינתה אל האבות הק' לא משעת הכיבוש, שכ"מ שנמצא לרבותינו חו"ל וא"י, כל מה שבתוך גבולות אלו מסעי.

אמנם במהרי"ט אה"ע סי' מז חולק עליו וס"ל דאין כופין להעלות לעזה שהיא מכיבוש ע"מ כיון דליכא מצוות התלויות, אך המהרי"ט עצמו סותר לדבריו שכתב ביור"ד סי' כח דעיקר הטעם משום קדושת אר"י ומצוות ישיבתה אפי' בזה"ז כשהיא בחורבנה כמ"ש הרמב"ן מקרא דוירשתם אותה וישבתם בה ובספרי שקולה ישיבת א"י כנגד כל המצוות, וע"ע במור וקציעה או"ח סי' ש"ו שכתב שכל מה שחלקו חכמים בין כיבוש ע"ב לכיבוש ע"מ אינו אלא לחיוב מעשרות בלבד, ומ"ש המהרי"ט דכפיה לעלות לא"י משום מצוות התלויות לא ידעתי היכן נזכר ולא נמצא אלא

וישבתם והיינו שנצטוינו להוריש וליישב כל המקומות שהם מהארץ המובטחת לאבותינו, א"כ מ"ל כבשו ע"ב או לא כבשו דאדרבא הא מצוה ליישבה אפי' קודם הקדושה ולפני שנתחייב בתרומ' להוריש גבולי א"י המובטחת לאבותינו ושלא נעזוב אותה ביד זולתינו וליישב כל מקום ומקום, וה"נ אפי' אם לא יהיו מצוות התלויות נוהגים שם אכתי בחיבתה וקדושתה עומדת, ומסתברא דה"נ במקומות שלא כבשו עולי מצרים אלא כיון שהם בגבולי א"י שנצטוינו להוריש, כיון דלשי' הרמב"ן איסורא דאין יוצאין מא"י משום הך מצוה דוהורשתם וישבתם, א"כ מסתברא דאיכא מצוה ליישב שם וליכא איסורא לדור שם, אך התוס' ס"ל כהרשב"ם דעיקר ישוב א"י משום מצוות התלויות א"כ בהני מקומות שלא כבשו ע"ב וליכא מצוות התלויות, א"כ אסור לצאת לשם לדור כיון שסו"ס מפקיע עצמו מהמצוות.

אלא דלפי"ז צ"ב בדעת התוס' דהא אפי' במקומות שכבשו ע"ב הא השתא בזה"ז הא בטלה הקדושה דהא קדושה שניה נמי לא פשיטא דלא בטלה, וא"כ השתא בזה"ז מ"ש מקומות שכבשו ע"מ ולא כבשו ע"ב ונתקדשה בקדושה ראשונה למקומות שאף ע"ב כבשו ונתקדשה בקדושה שניה, ודוח"ל משום דמדרבנן הא קדושה שניה לא בטלה ומשו"ה סגי לאסור לצאת לשם.

התוס' ס"ל כהרשב"ם דעיקר ישוב א"י משום מצוות התלויות א"כ בהני מקומות שלא כבשו ע"ב וליכא מצוות התלויות, א"כ אסור לצאת לשם לדור כיון שסו"ס מפקיע עצמו מהמצוות.

אלא דלפי"ז צ"ב בדעת התוס' דהא אפי' במקומות שכבשו ע"ב הא השתא בזה"ז הא בטלה הקדושה דהא קדושה שניה נמי לא פשיטא דלא בטלה, וא"כ השתא בזה"ז מ"ש מקומות שכבשו ע"מ ולא כבשו ע"ב ונתקדשה בקדושה ראשונה למקומות שאף ע"ב כבשו ונתקדשה בקדושה שניה,

והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל וכו', ויל"ע אמאי הוה הכי דמוכר בסוריא כמוכר בחו"ל הא ברייתא כמ"ד כיבוש יחיד שמייה כיבוש, ולכן חייבת בשביעית ומעשר כא"י ולכאורה הוה כא"י לכל דבר ואין איסור לצאת לשם, ומצוות הנוהגות שם מעיקר הדין ואמאי הוה כמוכר בחו"ל, ובתוס' ב' ע"א דעכו כיון שהוא רחוק מעיקר הישוב בעינן לומר בפ"ג, ומבואר שם דמה"ט המוכר עבדו לעכו יצא לחירות, ומבואר דהא דהוא רחוק מעיקר הישוב דינו כחו"ל ולגבי מוכר עבדו נמי כמוכר לחו"ל, דאסור לצאת לשם בקביעות כמ"ש במהרש"א.

והביאור בזה כדאי' בגמ' כתובות ק"א ע"א כשם שאסור לצאת מא"י לחו"ל אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, וברש"י שם בד"ה כך אסור, לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד עכ"ל, ומבואר דכמו שאסור לצאת מא"י ה"נ אסור לצאת ממקום שיש שם ישיבות ובני תורה, ועי' מש"כ החזו"א קובץ אגרות ח"א קע"ז כי ארץ פולין אשר הישיבות קבועות בה וכו' דינה כא"י ושאר מדינות כחו"ל וכבר הפליגו ביציאה מאר"י לחו"ל.

ולפי"ז אפשר דה"נ במוכר עבדו לסוריא כיון שהוא רחוק ממקום הישוב אסור לצאת לשם ואסור למכור עבדו לשם, והוא מחודש אך כן משמע מדברי התוס', אמנם כ"ז בדעת התוס' אבל בדעת רש"י אינו משמע שהרי כתב מדינא דאין יוצאין מא"י לחו"ל ומשמע דהוא מדין חו"ל שבכ"ד וא"כ הדק"ל לגבי סוריא אמאי דינו כחו"ל הא כא"י הוא כיון שכיבוש יחיד שמייה כיבוש. ועי' תשב"ץ ח"ג סי' ר' שכבר תמה בזה.

ולפי הנ"ל אפשר דאף למ"ד כיבוש יחיד שמייה כיבוש מסתברא דהוא רק לגבי מצוות התלויות, דכיון דאפשר להוסיף לכבוש מדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וכו', א"כ לגבי קדושת א"י לחייבו במצוות התלויות ע"י הכיבוש הא איכא למימר אע"ג שהוא כיבוש יחיד, מ"מ מסתברא מאוד דלגבי דינא דהרמב"ן דבא"י איכא מצוה

משה רבינו ע"ה, אך מצות ישוב מ"ע של תורה וישבתם בה כי נחלת ה' בחר לשכמו.

וכן מצאנו שנחלקו לגבי עפרה טמא דבמשל"מ פ"א מטומאת מת ה"ו דאין טומאת ארץ העמים במקום שכבשו ע"מ ולא כבשו ע"ב, וכן מוכח מהראב"ד בפ"ד משמיטה הכ"ח דס"ל דסוריא לא כבשו ע"ב ומ"מ אין עפרה טמא כמבואר בגיטין דף ח. דאינו כארץ העמים, אמנם ברא"ש חלה פ"ד מ"ח להדיא דכל מקום שלא כבשו ע"ב עפרה טמא כחו"ל, ולכאורה הך פלוגתא תליא בהנ"ל דשי' הרא"ש כשי' התוס' דיני א"י תליא במצות התלויות ובעינן קדושה שניה לכל דיני א"י, משא"כ שי' המשל"מ כשי' הרמב"ן דקדושת א"י לא תליא בקדושה שניה ובחיבתה וקדושתה היא עומדת, ולכן נמי אין עפרה טמא.

וע"ע רמב"ם סנהדרין פ"ד ה"ו דכל אר"י שהחזיקו בה ע"מ ראויה לסמיכה וברדב"ז אע"ג שאינה כא"י לגבי תרו"מ, מ"מ לענין מינוי הכל כא"י וכן לענין הנקבר בה ולשאר קדושת א"י דינם שוה, וע"ע בחזו"א שביעית כ"ד לגבי לא תחנם דאיכא אף בכבשו ע"מ ודלא כמ"ש המנח"ח במצוה צ"ד.

ועוד מצאנו דלגבי מוכר עבדו לחו"ל דקונסין אותו שיוציאו לחירות הוא בפשוטו משום שהפקיע ממנו מצות ישוב א"י וכן משמע מרש"י דף ח ע"א בד"ה כמוכר בחו"ל ותנן המוכר עבדו לחו"ל וכו' משום דעבד שייך במצוות ואסור לצאת מא"י לחו"ל, וכ"ה בר"ן מג ע"ב דקנסינן ליה לפי שהוציאו מא"י לחו"ל, אמנם בתורי"ד מג ע"ב כתב א"נ כשמכרוהו לחו"ל הפקיעו ממצות הנוהגות בא"י לפיכך קונסים אותו שיצא לחירות, והיינו כשי' הרשב"ם דעיקר מצות ישוב א"י משום מפקיע עצמו ממצוות הנוהגות שם.

אך יל"ע טובא במאי דאמרינן שם בגיטין דף ח' ע"א בעו מיניה מרחב"א המוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל וכו' ובברייתא שם

ולפי"ז אפשר ליישב שי' הרמב"ם שנתקשו בו טובא שהרי כתב בפ"א מתרומות ה"ב ארץ ישראל וכו' אבל יחיד מישראל וכו' אינו נקרא א"י כדי שיהגו בו כל המצות וכו', ובה"ג הארצות שכבש דוד כגון ארם נהריים וכו' מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל וכו', ומבואר מדבריו שביאר דברי הגמ' כיבוש יחיד שהוא ע"י יחיד מישראל ולכן לא שמה כיבוש, ולא רצה לפרש דברי הגמ' כהתוס' דכיבוש יחיד היינו משום סמוך לפלטרין וכו' דא"כ אמאי קרי ליה כיבוש יחיד, ועי' תוס' ב"ב צ' ע"ב דקרי ליה כיבוש יחיד לפי שדוד עשה מדעתו.

אך להרמב"ם לא ניה"ל לפרש הכי ופירש כפשוטו דיחיד היינו שלא ע"י כל ישראל, וא"כ היכי מביא אח"כ הא דסוריא אינה כא"י משום סברת הספרי דסמוך לפלטרין שלך לא כבשת, וממ"נ אי כיבוש יחיד היינו ע"י יחיד א"כ אמאי בעינן לעוד טעמא דסמוך לפלטרין, וע"כ דסוריא אינו משום כיבוש יחיד וכמ"ש הרמב"ם דעפ"י בי"ד הגדול היה עושה, ומשו"ה בעינן לטעמא דסמוך לפלטרין, וא"כ היכי אמרינן בגמ' טעמא דסוריא משום כיבוש יחיד הא להרמב"ם טעמא דסוריא משום סמוך לפלטרין, ובקרא ביבמות דף פ"ב כתב דסברא דסמוך לפלטרין תליא בסברא דכיבוש יחיד דאי אפי' כיבוש יחיד שמה כיבוש א"כ ה"נ ליכא חסרון דסמוך לפלטרין, ואכתי יש לבאר אמאי תליא הא בהא.

ולפי הנ"ל אפשר דבהא גופא פליגי אי כיבוש יחיד שמה כיבוש או לאו, דלמ"ד שמה כיבוש עיקר חידושו דאף דהא פשיטא לכו"ע דלגבי דינא דוהורשתם וישבתם ליכא בכיבוש יחיד, והיא סברא פשוטה כנ"ל דל"ש להוסיף מעצמו לחייב כל ישראל במצות כיבוש, אלא דס"ל דמצוות התלויות לא תליא במצוה דוהורשתם וזה עיקר חידושו דאפשר לחלק בין א"י דוהורשתם לחיובא דתרו"מ דכיון דנכבש ע"י ישראל

דוהורשתם וישבתם זה ליתא בכיבוש יחיד, דהא לא מסתברא דע"י כיבוש יחיד יוסיף עוד לגבולי א"י שנתחייב בהם תו לעולם כל כלל ישראל במצוה דוהורשתם וישבתם, ואפי' אם נאמר דע"י כיבוש רבים יוכלו להוסיף לא"י להחיל עליו דינא דוהורשתם מ"מ ע"י כיבוש יחיד לא מסתברא שיוכל להחיל דינא דוהורשתם, וכן נמי לגבי סברת הספרי שהביא התוס' בד"ה כיבוש יחיד, לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה וכו' סמוך לפלטרין שלך לא כבשת ואתה הולך ומכבש ארם נהריים וכו'.

ואפשר דאפי' למ"ד דכיבוש יחיד שמה כיבוש מ"מ הא מודה דשלא כדין עשה דהיה צריך לכבוש קודם סמוך לפלטרין, וא"כ אפשר כנ"ל דלגבי מצוות הנוהגות שפיר ס"ל דכיבוש יחיד שמה כיבוש, מ"מ לגבי דינא דוהורשתם אפשר דמסתברא דכל עוד שלא נכבש סמוך לפלטרין א"א להוסיף עוד לגבולי א"י להחיל עליו חובת כיבוש וישיבה לכל ישראל.

ואם כנים הדברים אפשר דהא דמבואר בברייתא דסוריא דינו כא"י היינו לגבי מצוות התלויות, אך לגבי מצות ישוב א"י אפשר דינו כחול"ל וא"כ לפי"ז ליכא מצות ישוב א"י כמו בא"י וכן אסור לצאת מא"י לשם, ותו אפשר להבין דברי רש"י דמוכר עבדו לסוריא כמוכר לחול"ל דאסור לצאת לשם דלגבי איסור יציאה דתליא במצות ישוב וכיבוש דינו כחול"ל.

וכן מבואר במאירי בסוגיין א ע"ז כ"א בשם הראב"ד, דכיבוש יחיד אינו אלא לגבי תרו"מ, והיינו כנ"ל דלגבי ישוב א"י ליכא בכיבוש יחיד, וכל דינים הנוהגים בא"י לא ינהגו בסוריא, ואפשר דהראב"ד לשי' הנ"ל דלגבי עפרה טמא אזלינן בתר קדושה ראשונה והיינו כנ"ל דלא תליא במצוות התלויות אלא בגבולי הארץ המובטחת, ה"נ איפכא לגבי כיבוש יחיד כיון שאינו מגבולי א"י לא שייכא ביה קדושה אלא לגבי תרו"מ, וכ"כ ברידב"ז פ"א דתרומות ה"ג.

וכן משמע לישנא דברייתא דכקונה בירושלים, ואי הוה כא"י לכל דבר מאי קמ"ל הא ידעינן כבר מהא דחייבת בשביעית ומעשר, וע"כ דמחויבא דשביעית ומעשר ליכא למידע דהוה כקונה בירושלים ודינא חדתא הוא דאף דאינו כא"י מעיקר הדין מ"מ תיקנו חכמים לכתוב עליו אונו כמו בקונה בירושלים, וא"ש שי' הרמב"ם אף דס"ל דסוריא כחול"מ מ"מ איכא דינא דכותבין עליו אונו.

ויש לרדן להלכה היכי פסקינן דאי נקטינן כדעת התוס' א"כ הרבה מקומות יש שאסור לצאת לשם כעכו ונהריה ועוד, והעירני גדול אחד דלפי דעת התוס' הרי עכו הוא גבול צפון לעולי בבל ומשם והלאה לכל רוחב גבול הצפוני הוה לא כבשו עולי בבל ואסור לצאת לשם וא"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו דא"כ כצפת ומירון וכדו' יהא אסור לצאת לשם וזה פלא, או נקטינן כתירוץ השני שברמב"ן וכל שכבשו ע"מ ליכא איסורא לצאת או אפי' כל שהוא בגבולי א"י דפרשת מסעי ועי' להגר"י קוטנא בישועות מלכו סי' ס"ז דנקטינן כהרמב"ן ויל"ע הלכה למעשה.

ולענין הלכה דעת הגר"ש אלישיב שליט"א דהעיקר דנקטינן דבענין מצוות התלויות ואסור לצאת אפילו דרך עראי למקומות שלא כבשו עולי בבל, וה"נ לגבי מעלין דינו כחול"ל דאין מעלין לשם והכל מעלין משם, כן השיב להגר"מ ישראלזון שליט"א וכן אמר להגר"י דרזי שליט"א דאף לקולא לגבי מזוזה דינו כחול"ל והשוכר שם מעכו"ם פחות מל' יום פטור ממזוזה.

והגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב במכתב בזה"ל: "הכפתור ופרח מתיר, ומנהג להקל".

סגי לחייבו במצות הנוהגות כיון דהוא תחת יד ישראל, ומ"ד ל"ש כיבוש ס"ל הא גופא דל"ש לחלק בין מצוות הנוהגות לא"י דוהורשתם.

וא"כ אפשר לבאר אמאי תליא הא בהא דה"נ לגבי סברא דסמוך לפלטרין דהוא סברא לכו"ע שלא להחיל דינא דוהורשתם כנ"ל כיון דלכו"ע הוה שלא כדוין, אלא דהא למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש כיון דאפשר לחלק לגבי תרו"מ כיון דסו"ס כבוש הוא תחת יד ישראל, ה"נ לגבי סמוך לפלטרין כיון דסו"ס כבוש הוא תח"י ישראל אפשר לחייבו במצוות התלויות משא"כ למ"ד ל"ש כיבוש כיון דאף לגבי תרו"מ תליא דינא דוהורשתם לעולם אין לחייב בתרו"מ אי ליכא מצות ישוב א"י, ונמצאנו למדים דחדא פלוגתא היא אי תרו"מ תליא במצות ישוב א"י וא"כ ה"ה לכיבוש יחיד וה"ה לחסרון דסמוך לפלטרין ליכא למצוות התלויות, אך למ"ד שמיה כיבוש היינו דלגבי מצוות התלויות אפשר לחלק בין תרו"מ למצות ישוב א"י כנ"ל.

ואי תיקשי לך אי ליכא מצות ישוב א"י בסוריא לכו"ע אפי' למ"ד כיבוש שמיה כיבוש, א"כ היכי אמרינן בע"ב והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים, שכותבין עליו אונו אפי' בשבת, ועי' מג"א סי' ש"ו סק"כ שהק' היכי פסק הרמב"ם להך דינא שכותבין אונו בסוריא הא ברייתא ס"ל דכבו"י שמיה כיבוש ומשו"ה כותבין אונו אבל הרמב"ם שפסק דכבו"י ל"ש כיבוש היכי פסק לכותבין אונו, ולהמבואר א"ש דאף למ"ד כבו"י שמיה כיבוש הא דכותבין אונו אינו משום כיבוש דהא הוא רק לגבי תרו"מ אבל לכל דיני א"י דינו כחול"ל אלא ע"כ דמ"מ לגבי כותבין עליו אונו איכא דינא חדתא אפי' שאינו כא"י מעיקר הדין.

הרב פנחס דיק

נתברר ונתלבן בדקדוק חברים בלימוד בצוותא הל' לולב בכולל אברכים נור ישראל ע"ש הרה"ח רבי ישראל פילטשיק יהי זכרו ברוך.

בענין אם צריך קשר באגד הלולב

ולפי"ז לכו"ע (בין לפי המחבר ובין לפי הרמ"א) לכתחלה צריך לאגוד הלולב עיו"ט דהרי בעינן קשר גמור שא"א ביו"ט.

אך דברי המ"ב תמוהים מאד שהרי במקור דברי הרמ"א בד"מ מפורש דנוהגין כן אף בחול וכמש"כ המג"א, ואף דהרמ"א בד"מ קאי על המנהג שכתב הראב"ה שהוא עכ"פ בקשר אחד קודם הכריכה ומה שכתב הרמ"א בשו"ע הוא בלי שום קשר ונובע מדברי הטור שכתב כן איו"ט דוקא, הרי מפורש בד"מ דגם בכה"ג עושין בחול וחולק בזה על הטור שכתב לעשות כן רק ביו"ט כשא"א לעשות קשר גמור, וז"ל הד"מ וכן אנו נוהגין אף בחול דלא כמשמעות דברי הטור לקמן דמשמע דוקא ביו"ט דאסור לעשות קשר גמור יש לקשור בכה"ג עכ"ל. הרי דדימה הרמ"א מש"כ הראב"ה דנוהגין לעשות בקשר אחד וכריכה למש"כ הטור לעשות בכריכה לבד, ועל כרחך דס"ל דמש"כ הראב"ה לעשות קשר אחד קודם הכריכה לאו דוקא ולא עדיף מכריכה לבד, והצד השוה בין שני המנהגים הוא שעושים כריכה ואין בזה קשר גמור שהוא בקשר ע"ג קשר דוקא, והיינו דבריו בשו"ע שכתב ויש שכתבו לקשור בכריכה לבד וכן נוהגין ושפיר כתב המ"א דהיינו אף בחול, וכן מפורש בלבוש שכתב "ואין אנו נוהגין לקשור בקשירה אלא בכריכה וכו'" ואי כדברי המ"ב דאיו"ט קאי א"כ הל"ל ואין אנו נוהגין לקשור בעניבה אלא בכריכה דהא ביו"ט לכו"ע אסור (ולא שייך מנהג בזה) וע"כ דמיירי בחול שמתור לקשור בקשירה ואעפ"כ נהגו לקשור בכריכה, וזה ברור¹.

מה שנוהגין לקשור הלולב בזה שכורכין עלי לולב סביב הג' מינים כמין טבעות (רינגלאך) ובלי שום קשר, היינו כדעת הרמ"א בשו"ע (סי' תרנ"א ס"א) ונוהגין כן אף כשאוגדין הלולב בעיו"ט ודלא כדעת המחבר והטור בשם רש"י שכתבו דמצוה לקשור בקשר גמור וז"ל השו"ע שם מצות ארבעה מינים שיטול כל אחד לולב אחד ושתי ערבות ושלשה הדסים ומצוה לאגדם בקשר גמור דהיינו שני קשרים זע"ז משום נוי ויכול לאגדם במין אחר וכו' ואם לא אגדו מבעוד יום או שהותר אגודו א"א לאגדו ביו"ט בקשר גמור אלא אגדו בעניבה עכ"ל המחבר, וכתב ע"ז הרמ"א יש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר שכורכין סביבות שלשה מינים אלו ותוחבין ראש הכרך תוך העיגול הכרוך "וכן נוהגין" עכ"ל. ועי' מג"א שכתב וכן נוהגין אף בחול, ומקור הדברים בראב"ה (במרדכי והור"ד בבי"ב) ובדרכי משה שם, ולפי"ז גם לכתחלה יכול לאגוד הלולב ביו"ט דהרי אף בחול אין נוהגין לעשות קשר גמור אלא כריכה לבד.

אך עי' מ"ב (סקי"א) שמפרש דברי הרמ"א דאיו"ט קאי דהשו"ע הביא ההיתר של עניבה והרמ"א בשם טור מביא ההיתר של כריכה ונשאר בצ"ע על המג"א שכתב דמה דמסיים הרמ"א וכן נוהגין דהיינו אף בחול דאף שבמרדכי (בשם הראב"ה) נזכר היתר של כריכה אף בחול הרי לא באופן זה מיירי אלא שמתחלה קושר פעם אחת ואח"כ כורך וכו' ומתוך כך כאילו קושר שני קשרים זע"ז אבל בלא קשירה כלל לא עדיף מעניבה וע"ש שמסיק שיעשה בקשירה מקודם,

1 ובאמת גם בלא"ה קשה לפרש דהרמ"א בשו"ע קאי איו"ט, דלפי"ז לא נתבאר בדבריו איך המנהג בחול והיה משמע דבזה לא פליגי על המחבר שכתב לאגוד בקשר ע"ג קשר והרי מפורש בד"מ (ולפי המ"ב היינו בחול) שהמנהג הוא לעשות רק קשר אחד.

כל הפוסקים דהראבי"ה חולק בעיקר הדין על הרא"ם רש"י והטור וס"ל דגם לכתחלה א"צ קשר גמור וסגי בכריכה לבד, וכדי לבאר מה שנלע"ד ביאור דברי הראבי"ה לפי הרמ"א נבאר עיקר דין אגד הלולב לפי מה דקיי"ל כרבנן שהוא משום זה אלי ואנוהו ודעת שאר הראשונים בזה.

ביאור דין אגד לולב לרש"י ושאר ראשונים

בגמרא לג. ת"ר לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר מני אי רבי יהודה כי לא אגדו אמאי כשר אי רבנן מאי מצוה קא עביד לעולם רבנן ומצוה משום זה אלי ואנוהו ובגמ' שם בע"ב ת"ר הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק (וברש"י שם בכריכה בעלמא יכרוך האגד סביב ויתחוב ראשו בתוך הכרך ולא יקשור שני ראשיו כאחד כשאר קשרים דקשר של קיימא מאבות מלאכות הוא וזה של קיימא הוא שאינו חושש להתירו עולמית) ואמאי לענביה מיעניב (וברש"י והכי מקיים טפי) הא מני רבי יהודה היא דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא (ואסור לעשות כן ביו"ט) אי רבי יהודה אגד מעלייתא בעי האי תנא סבר לה כוותיה בחדא (דעניבה קשירה היא לענין שבת) ופליג עליה בחדא (בלולב דא"צ אגד) עכ"ל.

ומבואר דלר"י דס"ל דצריך אגד בעינן קשירה מעלייתא והיינו בקשר גמור הנאסר בשבת ויו"ט ולרבנן דס"ל דא"צ אגד אלא דמצוה לאגדו משום זה אלי ואנוהו סגי בכריכה כאגודה של ירק וגם בזה מקיים המצוה של אגד, ומ"מ מדנקט הברייתא הלשון הותר אגדו ביו"ט משמע דלכתחילה מצוה לאגוד בעיו"ט והיינו באופן הנאסר לעשות ביו"ט והיינו בקשר גמור וכ"כ רש"י שם, וכן הוא דעת הרא"ם שהביא המרדכי (והו"ד בב"י שם) והיינו מה שפסקו הטור והמחבר בשו"ע דלכתחילה מצוה לאגדו בקשר ע"ג קשר ומשום נוי.

וכן מבואר במחה"ש לבושי שרד ופמ"ג שכתבו שנוהגין לאגוד בלי קשר אף בחול וכמש"כ המ"א וכן כתב בעטרת זקנים ועיי"ש שכ' דמש"כ המרשים בדברי הרמ"א שמקורו מהטור ט"ס הוא דהרמ"א חולק על הטור וס"ל דאף בחול א"צ קשר וסגי בכריכה לבד, וכן מבואר בשועה"ר ובערוך השולחן דכולהו מפרשי דכן נוהגין אף בחול, ודלא כמו המ"ב שמפרש בדעת הרמ"א כהטור.

והנה במקור הדברים בדברי הראבי"ה שהביא המרדכי יש משמעות דלא כהרמ"א וז"ל המרדכי (בב"י שם) כתב רא"ם צריך שיאגדו שני קשרים זע"ז דתניא הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק וכר' הא בחול יש לאגדו אגד הנאסר בשבת ויו"ט ואין אסור אלא שני קשרים זע"ז, וראבי"ה כתב אנן נוהגין לקשור פעם אחת ושוב מתעגל וכורכו סביב ומתוך כך מהודק יפה כאילו קשרו בשני ראשי האגד שתי פעמים עכ"ל וממש"כ ומתוך כך מהודק יפה כאילו קשרו שתי פעמים משמע דס"ל דבעינן קשר גמור וכדעת הרא"ם (ורש"י) אלא דס"ל דא"צ קשר ע"ג קשר דוקא וסגי בקשר אחד וכריכה דכיון שמהודק יפה חשיב בקשר גמור.

וכן כתב הביכ"ו בדעת הראבי"ה וכ"מ בביהגר"א ואחריו נמשך המ"ב שכתב שמש"כ הראבי"ה לקשור פעם אחת הוי כקשר גמור (וע"כ דמיירי בחול) אך עיי"ש בביכ"ו להדיא שחולק בזה על הרמ"א, ודעת הרמ"א אינו כן וכמו שנתבאר דהרמ"א כתב "וכן אנו נוהגין אף בחול" והיינו בין ביו"ט ובין בחול, וע"כ ס"ל דכה"ג לא חשוב קשר גמור ולכן מותר לעשות כן ביו"ט וכן ע"כ ס"ל דא"צ קשר גמור אף לכתחלה ולכן נוהגין כן אף בחול.

ועכ"פ נתבאר דנחלקו הפוסקים בזה ולפי הגר"א וביכ"ו וכן המ"ב דעת הראבי"ה הוא כהרא"ם ורש"י והטור דס"ל דלכתחלה מצוה לעשות קשר גמור דוקא אך דעת הרמ"א ואחריו נמשך הלבוש והמ"א ושאר

לר"י אין זה חשוב מאוגד כלל (ודוחק לומר שבכה"ג הוא הידור "במראה" לבד ודלא כענין הנזיר של קשר גמור) וע"כ דהמצוה של איגוד לרבנן אינו כמו האיגוד של ר' יהודה.

ועיי' שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תל"ג) שנתקשה ג"כ בזה דלרש"י בעינן קשר שע"ג קשר דוקא ומוכיח מזה ג"כ כמש"כ במחה"ש דאין הנזיר "במראה" אלא שהוא נזיר בהידור קיום המצוה (ודוגמא לזה שאמרו בערבי פסחים דמצוה לאכול מצה לתיאבון משום הידור מצוה דכיון דאכילה הוא כשנהנה חשוב הידור מצוה כשנהנה יותר) ועיי"ש שמבאר דגם לרבנן יש דין שצריך לאחוז הלולב והמינים בידו אחת (עכ"פ לכתחלה) ומשום זה אלי ואנוהו יש הידור שיהא "לקיחה אחת" לגמרי והיינו בקשר גמור עייש"ד³.

ומבואר דאין המצוה שיהא מאוגד כמו לר"י דיליף דבר זה מגו"ש לקיחה לקיחה מאגודת איזוב, וס"ל דאגודה היינו בקשר גמור אבל לרבנן הוא דין שיהא "אחת" (ונלמד מהוויין ביניהם) ומצותו שיהא בקשר גמור שהוא "אחת" לגמרי, ולפי"ז מבואר מה דס"ל לרבנן דהיכא שא"א לאגוד בקשר

אך הדבר צ"ב טובא דמאחר שאין האגוד לרבנן אלא משום נזיר מאי טעמא בעינן קשר גמור וכי מה נזיר יש בקשר ע"ג קשר יותר מבעניבה או בכריכה כאגודה של ירק, וכבר נתקשו בזה האחרונים.

ועיי' במחה"ש (במג"א סק"ג) שכתב לבאר דעת הטור (ורש"י) וז"ל צריך לומר דס"ל כמו לר' יהודה דס"ל לולב צריך אגוד בעינן שני קשרים זע"ז דלהוי קשר גמור כדאייתא בש"ס ה"ה לדין אע"ג דקיי"ל דלולב א"צ אגוד מ"מ כיון דלמצוה בעי אגוד משום זה אלי ואנוהו, בחול כיון דאפשר יש לעשות כמו לר"י דהיינו קשר גמור משום זה אלי ואנוהו עכ"ל ומדבריו משמע דאין זה כמו "ואנוהו" בשאר מצות שהוא "במראה" אלא שההידור הוא שיהא מאוגד כמו לר"י והיינו הידור בקיום המצוה להחמיר כר"י.

אלא דעדיין צ"ב דהלא לר"י צריך לאגוד במינו דוקא (ובאינו מינו עובר בכל תוסיף) וא"כ היאך כתבו השו"ע וכל הפוסקים דיכול לכתחלה לאגוד באינו מינו הרי מבואר בגמרא דשני הדינים תלויים זה בזה². ועוד א"כ איך אמרינן בגמרא דלרבנן אפשר לקיים הנזיר מצוה גם בכריכה באגודה של ירק (ביו"ט) הלא

2 וכמבואר בגמ' לו: וכל הפוסקים דכיון דקיי"ל כרבנן דאין האגוד חובה יכול לאגוד במין אחר וליכא כל תוסיף, ואף דבכל אופן אפילו אם נחמיר כר"י לעשות קשר גמור מ"מ אין זה חובה ואינו מעכב, מ"מ הרי ככה"ג שמאגוד במין אחר לא הרויח כלום לשיטת ר"י (ואדרבה גרע טפי) ומה לי קשר גמור, ועכ"פ מבואר דמה דבעינן קשר גמור לרש"י אינו כדי להחמיר כשיטת ר"י.

3 באבנ"ז שם מבאר דין זה של נטילת לולב והמינים ביד אחת עפ"י דברי הירושלמי פ"ג הל"ז אמר רבי יוסה אילו היה כתיב וכפות תמרים יאית ליה כתיב אלא כפות תמרים אפילו זה בידו אחת וזה בידו אחת עייש"ד ומשמע דבהג' מינים דכתיב בהו ווי"ן בעינן יד אחת (והר"ד הירושלמי ברי"ף ור"ן) וכ"כ בחלקת יואב סי' ל"ו (ועיי' ריבט"א יא:), וכן משמע בגמ' דידן לד: אמר לו ר"א יכול יהא אתרוג עמהן באגודה וכו' וז"ל רש"י עם ואף האתרוג עמהן אמרת וכי נאמר וכפות תמרים (עם וי"ו) משמע בפני עצמן הן ולא עם האתרוג, ראשון לצרפו עם פרי עץ הדר והלא לא נאמר אלא כפות (בלי וי"ו) משמע בפני עצמן הן ולא עם האתרוג, וענף עץ עבות וערבי נחל מוסיף עליהם שנאמר בהן ווי"ן לפיכך נאגדין עם הלולב עכ"ל ומשמע דהג' מינים צריך להיות ביחד, אך מ"מ אין זה מוכח דהרי לדין דקיי"ל דא"צ אגוד ילפינן מיניה דאסור לאגוד האתרוג עמהן וכמבואר בח"ס שם וכ"כ במג"א תרנ"א סק"ו ובחזו"א קמ"ט סק"א, ועוד הרי קיי"ל דנטלן אחד אחד יצא (תרנ"א סעי' י"ב) ומוכח דבדיעבד יצא גם אם לא נטלן ביחד (וע"ש בחלקת יואב דעכ"פ ראוי לכילה בעינן אף כדיעבד וכזה מבאר מה דצריך שיהיו כולם לפניו או לפחות מצוין אצלו להרמב"ם). אך מצאתי הדברים מפורשים בלבוש זז"ל אע"ג דקיי"ל לולב א"צ אגוד שאין משמעות הלימוד של הוי"ו אלא שיהיו שלשתן יחד בנטילה אחת ואפילו בלא אגוד מ"מ מצוה לאגודו משום נזיר וכו' עכ"ל ומבואר להדיא כמש"כ האבנ"ז דאף דא"צ אגוד מ"מ נטילה כאחת בעינן עכ"פ לכתחלה והמצוה הוא לאגודה משום נזיר.

אוגדו בעניבה דוקא, דלרש"י כל שהוא יותר "אחת" מקיים בזה יותר זה אלי ואנוהו, ועכ"פ כן אפשר לבאר דעת רש"י וסיעתו והפוסקים שנקטו כמותו להלכה.

דעת שאר הראשונים בדיון אנד הלולב

אך באמת שאר הראשונים לא כתבו כרש"י וכמבואר בריטב"א שכתב דכיון דקיי"ל כרבנן דכריכה כל דהו סגי וכן כתב בשיטת ריב"ב, וכן משמע ברמב"ם שכתב דמצוה לאגדו ולא כתב לעשות קשר ע"ג קשר,⁵ וכן הר"ף והרא"ש לא כתבו כן להדיא, ומשמע דכולהו ס"ל דאף לכתחלה יכול לאגוד בכריכה כאגודה של ירק ולפיי"ז צ"ל דמה שנקט הברייתא לשון הותר אגדו שהוא בדיעבד לאו דוקא אלא דסתמא דמילתא כן הוא שעשה באופן שיתקיים

גמור כגון כיו"ט דיכול לקיים המצוה של זה אלי ואנוהו בכריכה באגודה של ירק דגם זה חשוב הידור בדיון לקיחה אחת דמ"מ הוא "יותר אחת" מאם היו בידו בלי הכריכה (ואפשר דזהו ג"כ כונת המחזה"ש ומש"כ לעשות כמו לר"י היינו דלר"י מצינו דע"י מה שחשוב קשר גמור לענין שבת חשוב אגודה לענין לולב וכמו"כ נלמד לרבנן לענין להיות אחת).⁴

ולפיי"ז מבואר היטב מה שפריך הגמרא (שם לג'): "ואמאי לעניבה מיענב" ומבואר דעניבה אף שאינו קשר גמור מ"מ עדיף מכריכה ועיי"ש ברש"י דבהכי מקיים טפי ולפי מה שנתבאר היינו דכיון דבעניבה מתקיים טפי מכריכה הרי זה חשוב "יותר אחת" ועדיפא מיניה, וכן א"ש מה שפסק המחבר בשו"ע דהיכא שלא אגדו מבעוד יום

4 ויסוד זה דהנוי באיגוד הלולב הוא נוי בהידור קיום הלקיחה מבואר ג"כ בכתבי הגרי"ז מנחות כז; (והו"ד גם במועדים וזמנים ח"ב סי' קי"ט) ועי' קובץ באו"י גליון ס"ח (עמוד קלא) מה שביאר בזה הרה"ג ר' אליהו שאר בטו"ט, וכתב שהגרי"ז הוכיח כן מדברי הגמ' לו: לא לדון אינש לולבא בהושענא דדלמא נתרי טרפי והוי חציצה ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ, וברש"י שם הלולב משיר עלי ההדס והערבה ומשתיירים באגד וחוצצין בין מין למין "ואינם אוגדים יחד להיות לקיחה אחת" ולכאורה צ"ע לדיון דקיי"ל דלולב א"צ אגד והוא רק לנוי בעלמא א"כ מה איכפ"ל במה שיש חציצה בין המינים הרי א"צ אגד כלל, ועי' ברש"ש שתמה ע"ז ומפרש דהוי חציצה בן ידו להלולב, אך ברמב"ם (פ"ז הלי"ב) משמע שהחציצה הוא בתוך האגד (וכמשמעות רש"י) ומוכח מזה דגם לרבנן אין האגד רק לנוי בעלמא רק דיש מצוה שיהיו מאוגדים יחד ושעיי"ז יתקיים "יותר לקיחה (תמה) אחת" וכלשון רש"י שם עייש"ד בקובץ באו"י.

והנה מלשון הטור והשו"ע (תרנ"א ס"א) שכתב ויכול לאגדם במין אחר ואם נשרו מהעלין בתוך האגודה בענין שמפסיק אין לחוש דמין במינו אינו חוצץ וכו' היה ג"כ משמע דמייירי שהחציצה הוא תוך האגודה ולא בין ידי להלולב אך מדברי הטור מבואר דמייירי באופן שהחציצה הוא בין ידו להלולב וכמש"כ הרש"ש וכן מפורש בלבוש ובהו"ש נתפרש מש"כ בטור ושו"ע שאם נשרו בתוך האגודה "בענין שמפסיק" והיינו בין ידו להלולב, וכן מבואר במג"א סק"ב וע"ש במחזה"ש, ולפיי"ז יש לפרש כן גם ברמב"ם ועכ"פ ליכא ראייה לנ"ד (וגם ניחא בזה די"ל דפוסל בדיעבד (וכמשמעות הגמרא ורמב"ם ושו"ע) ולפי דברי הגרי"ז צריך לדחוק דאינו פוסל בדיעבד רק דבכה"ג אינו מקיים המצוה של אגד ואף די"ל דמ"מ ראוי לבילה בעינן ובלא"ה פסול (עי' הערה הקודם) לא מסתברא דעיי"ז יחשב אינו ראוי ועדיין צ"ע).

אך לכאורה יש ראייה ליסוד זה שהנוי בלולב אינו כשאר נוי מצוה של סוכה וציצית משיטת ר"ת בתוס' גיטין מה: דאין אשה אוגדת לולב כיון דלא מיפקדה והו"ד במג"א סי' תרמ"ט סק"ח להחמיר בזה (וע"ש במחזה"ש דאם אגדו ע"י עכו"ם אשה או קטן דיש להתירו ולאגדו שנית) ולכאורה אם הנוי של האגד הוא רק "במראה" הלולב מה לי אם נעשה ע"י אינו בר חיובא וע"כ דהוא הידור בקיום מצות הלקיחה ואו ניחא טפי ועדיין צ"ע.

5 והנה גם מה דהרמב"ם הושמט כל הגמ' של הותר אוגדו ולא חילק בין אוגדו כיו"ט לאוגדו כעיי"ט משמע אגדו סתם היינו בכריכה בעלמא כאגודה של ירק ולכן ליכא נ"מ בין יו"ט לעיו"ט, אך בחי' ח"ס ביאר השמטת הרמב"ם משום דס"ל דמתוך לעשות קשר ע"ג קשר גמ' ביו"ט דאינו קשר עולמית עייש"ד והדברים מחודשים אך עכ"פ לפיי"ד ליכא הוכחה מזה דס"ל דסתם איגוד הוא בכריכה ומ"מ מסתימת הרמב"ם שלא פירש לאגד בקשר ע"ג קשר דוקא משמע דבכל אופן חשיב אגד.

טפי והיינו בקשר גמור ולכן נקטו דמיירי שכבר אגדו בעיו"ט⁶.

וכן הוא דעת הראב"ה (לפי הרמ"א וכל הפוסקים דלעיל) דס"ל דא"צ קשר גמור והיינו כיון שאין האגד אלא משום נוי סגי בכריכה לבד, ולדידהו יש לפרש "הנוי" כלולב כפשוטו שהוא "במראה" הג' מינים שנאה יותר כשהם מאוגדים ביחד, ולכן אין נ"מ איך הם מאוגדים יחד, אך נראה דגם לדיעה זו י"ל כנ"ל שהנוי מצוה הוא הידור בקיום המצוה של "לקיחה אחת", רק דס"ל דאין זה תלוי במה שחשוב קשר לענין שבת ויו"ט אלא כל שמאוגד ומהודק יפה שפיר חשיב לקיחה אחת לגמרי⁷.

ולפי זה נראה דאפשר לבאר דברי הראב"ה עיי"ש במרדכי (הובא לעיל)

שהביא מש"כ הרא"ם דצריך לעשות קשר ע"ג קשר והיינו כדעת רש"י דס"ל דרק בקשר גמור חשוב "אחת" לגמרי, ושוב הביא הראב"ה שכתב ואנן נהגינן לקשור פעם אחת ושוב מתעגל וכורכו סביב ומתוך כך מהודק יפה כאילו קשרו בשני ראשי האגד שתי פעמים עכ"ל והיינו דחולק על הרא"ם ורש"י וס"ל דא"צ קשר ע"ג קשר וסגי בקשר אחד לבד ואע"ג דאין זה קשר גמור לענין שבת הרי כיון שמתעגל סביב ומתוך כך מהודק יפה הרי זה כאילו קשרו שתי פעמים וחשוב "כאחת" לגמרי⁸.

וכל זה הוא לפי דעת הרמ"א דס"ל דגם לכתחלה א"צ קשר כלל וסגי בכריכה לבד וכמבואר מדבריו בד"מ ובשו"ע, ולדידהו הראב"ה מיירי בין בחול ובין ביו"ט, אך עי'

6 ועי' חידושים וביאורים (מהגר"ח גריינמן) לסוכה סי' ט' שמדייק מדברי הר"ף והרא"ש שכתבו דכי אגיד ליה ביו"ט אגיד ליה כאגודה של ירק וכו' אי נמי דעניב להו מיענב והרי בגמ' פריך ואמאי ליענביה מיענב וא"כ לדידן דס"ל דעניבה לאו כקשירה הרי עניבה עדיף מכאגודה של ירק (וכמבואר בב"י), וע"כ דס"ל דלאו בדוקא הוא אלא דכך הוא אורחיה דיאגוד באופן שיתקיים טפי (וכ"כ בכופ"ת) וא"כ תו ליכא ראייה ממה דנקט הברייתא הותר אוגדו וכו' דלכתחלה עדיף לאגוד בקשר גמור די"ל דאורחיה דמילתא נקט (וצע"ק בדעת הטור) וכ"כ בספר הל' חג בחג (מהגרמ"מ קארפ) עיי"ש"ד, אך בהגהות אשר"י משמע דדעת הרא"ש הוא דלכתחלה צריך קשר גמור וכן משמע מסתימת הטור בזה וממה שהביא רק מש"כ רש"י דמצוה לאגוד בקשר גמור.

7 ולפי מה שהוכיח הגרי"ז ד"ז מדין חציצה (כנ"ל בהערה) הרי מוכח לומר כן גם לדיעה זו דהרי הרמ"א ודעימיה ס"ל דא"צ קשר גמור ואע"כ כתבו בפשיטות דחציצה פוסל, אך לפי מש"כ שם דמדברי הטור וש"א פ' מבואר דאופן החציצה הוא בין ידו להלולב א"כ ליכא הוכחה כלל, אך ממש"כ הראיה מדעת ר"ת דאין לאגוד ע"י אינו בר חיובא והו"ד במ"א (וכן משמע ברמ"א) להלכה הרי איכא קצת הוכחה דלכו"ע הנוי במצות אגד אינו במראה אלא דהוי הידור בקיום המצוה.

8 אך באמת כל דברי האחרונים בזה מחודשים ולא משמע כן מפשטות הגמ' שבת קלג: זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות כלולב נאה בסוכה נאה בשופר נאה בטלית נאה דכולהו מיירי בענין אחד שהוא נוי "במראה", (וכ"ה ברש"י סוכה יא. וברי"ף) וכן משמע מסתימת כל הראשונים ופוסקים בזה, ומה דבעינן קשר גמור לדעת רש"י ודעימיה הוא משום דעי"ז הוא חזק ונאה יותר וכן מבואר בלבוש וז"ל מצוה לאוגדו משום נוי דכתיב וכו' ואוגדו נוי הוא לו וצריך לאוגדו חזק בקשר של קיימא שני קשרים זה על זה באופן שיהא מהודקין יפה שזה נוי הוא לו ועיי"ש בהמשך מש"כ וז"ל ואין אנו נוהגין לקשרו בקשירה אלא בכריכה וכו' ותוחבים ראשו היטב שיהיו מהודקים בה עכ"ל (והיינו כדעת הרמ"א) ומבואר שכל ענין הקשר לרש"י הוא שיהא מהודק יפה וע"ז כתב שאין אנו נוהגין כן משום שגם בכריכה אפשר לעשות שיהא מהודקים יפה, וכמו"כ אפשר לבאר גם מש"כ הראב"ה "ומתוך כך מהודק יפה כאלו קשרו שתי פעמים" (ואתי שפיר גם לדעת הרמ"א).

וכן מבואר מדברי האגורה באהלך (סי' תנ"ד) שמקיים מנהג העולם שעושין כמין בית יד להג' מינים (והוא מה שאנו קוראים קוישיקלאך) וז"ל וכי גזירה היא ב' קשרים וודאי דהיינו טעמא דבב' קשרים איכא נוי ומדהק יפה ולא משלפי לכאן ולכאן משא"כ בעניבה דכיון דיכול להתירו באחד מידי ויפה הקשר ע"י משמוש היד וליכא נוי וא"כ בנידון דידן דנכנסים הג' מינים תוך הארוג הזה ויבא מהודק היטב הדק ויש לו נוי הרבה למה לא יכשר וה"ל כאלו קשור בהרבה קשרים עכ"ל (מספר מנהג ישראל תורה) והו"ד להלכה במ"ב סק"ח והיינו אף לדעת המחבר דס"ל כרש"י (ועי' מש"כ להלן מהח"ס ובהערה שם).

הרבה ראשונים דס"ל דאף לכתחלה אין הידור לאגדו בקשר גמור, ושכן נוהגין אף בחול וכמפורש בד"מ, לבוש, מ"א, מחה"ש, פמ"ג, לבושי שרד, עטרת זקנים וערוך השולחן, והטעם משום דס"ל דלרבנן דא"צ אגד אלא משום נוי סגי בכריכה לבד.

איברא דלפי הטור והמחבר העיקר כדעת רש"י דס"ל דלכתחלה בעינן קשר גמור וכן נקט הביכורי, ויש שנהגו כן (גם מבני אשכנז) וכמבואר בלקט יושר שמנהגם היה לקשור בב' קשרים גמורים, ועי' בשו"ע ר"י ס"ו אחרי שכתב דעת הרמ"א (כנ"ל אף בחול) שכתב ג"כ דיש מחמירין לעשות בקשר ע"ג קשר, (וע"ע בדברי נחמיה שנדפס בסוף שו"ע ר"י) וכן הוא דעת המ"ב שכתב שיעשה עכ"פ בקשר אחד קודם הכריכה וכן"ל דס"ל דגם בכה"ג חשוב קשר גמור.

וראיתי בכמה מספרי זמננו שכתבו לתמוה על מנהג העולם בזה שקושרים בכריכה לבד מאחר דלדעת רש"י והטור וכן פסק המחבר בשו"ע וכן להביכורי והמ"ב בעי קשר דוקא א"כ מאי טעמא נהגו להקל בזה והלא כשעושה קשר ע"ג קשר יוצא בזה המצוה לכו"ע ומפני מה לסמוך על דעת המקילים.

אך נראה דמלבד מה שנתבאר דהמנהג הוא מהרמ"א ומקורו בראשונים, באמת נראה דמנהג זה הוא בדוקא ולא רק שסמכו

ביכו"י שהקשה על זה ממה שמבואר בסי' שיי"ט ס"ה דאסור לעשות קשר אחד ואח"כ עניבה באופן שהוא לקיימא וע"ש בט"ז שכתב דלכן כלולב אסור לעשות קשר ועניבה (ומש"כ כאן בשו"ע שיעשה בעניבה ביו"ט היינו בלי קשר וכ"כ בשו"ע ר"י כאן בסי' תרנ"א) ולפי"ז לכאורה ה"ה בקשר אחד וכריכה באופן שזה לקיימא יהא אסור ביו"ט ועיי"ש דמזה הוכיח הביכו"י דהראב"ה מירי רק בחול, ואפשר דסובר הרמ"א דשאני קשר ועניבה דמ"מ מתקיים טפי מקשר וכריכה דאינו מתקיים אלא לשעתה ובפרט לפי מה שנוהגין לקשור בעלי לולב⁹ שדרכו להתרופף מחזקו מאליו (מחמת יבשות העלין) ולכן מותר לעשות כן ביו"ט ועדיין צ"ע¹⁰.

ועכ"פ איך שיהיה הביאור בראב"ה (אם כהרמ"א או כהביכו"י) הרי כל הנידון הוא באופן שעושה קשר וכריכה אח"כ דלפי הרמ"א לכאורה מותר לעשות כן ביו"ט (וצ"ע כנ"ל) ולפי הביכו"י אסור אבל זה ברור דדעת הרמ"א הוא דא"צ קשר כלל וכמו שביארנו לעיל מדבריו בד"מ ומכל הפוסקים הנ"ל.

סיכום דעת הפוסקים בזה ומנהג העולם

ונתבאר דדעת הרמ"א דאף לכתחלה א"צ קשר גמור באגד הלולב ומינו, [ומקורו בראב"ה שבמרדכי ושכן הוא משמעות עוד

9 וכמבואר ברבנו מנוח (פ"ד הי"ב) שהמנהג לאגוד בעלי לולב ושכן ראוי לעשות וכ"כ בכפ"ת שכן ראה חסידים ואנשי מעשה דאין אוגדין הלולב אלא בעלה של לולב והו"ד בחיים וברכה אות ו'.

10 וכע"ז כתב בספר ח"י (והו"ד בביכו"י סק"ד) ובחיד"א בספרו עבוה"ק (והו"ד בא"א מבוטשאלט ריש סי' תרנ"א) דלא שייך קשירה כלל בעלי לולב, והטעם שדרכם להתרופף מאליהם, ואף דלא נקטינן כן וכמש"כ בביכו"י ובא"א שם מ"מ אפשר דהיינו בקשר שע"ג קשר דבכה"ג אף בעלי לולב יתקיים בחזקו מ"מ בקשר אחד וכריכה טעמא דמסתבר הוא דלא חשוב קשר גמור (וכיע"ז כתב בא"א שם) ואפשר דגם הח"י והחיד"א לא ס"ל כן בקשר שע"ג קשר ובוה יתיישבו קושיית הביכו"י שם מהגמ' ומדברי הרי"ף.

והנה במקור דברי הראב"ה (כפי שהובא בפנים במרדכי פ"ג דסוכה) כתב דנוהגין כן גם בקשר של ציצית לקשור פעם אחת ושוב מתעגל סביב וכו' ועל כרחך דהיינו קשר גמור הנאסר בשבת ויו"ט וכמבואר בכ"מ דאסור לעשות ציצית בשבת מהאי טעמא, וראיתי מביאים ראיה מזה כפי"ה הגר"א והביכו"י דבכה"ג חשיב קשר גמור, אך לפי הנ"ל יש לחלק בין קשר הנעשה בעלי לולב דאינו מתקיים מאליו ולא חשוב קשר גמור ושפיר עושין כן גם ביו"ט משא"כ בקשר של ציצית דיתקיים עולמית גם בקשר אחד וכריכה ודאי אסור בשבת, ועוד יש לחלק בע"א ואכמ"ל.

שמבאר דהיינו באופן שאינו עושה ההידור שהוא עפ"י התורה אבל באופן שעושה ההידור עפ"י התורה יכול לייפותו משום חבוב מצוה ביפויים אחרים כמו שמבואר במשנה שם באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימונית של זהב והיינו כשכבר אגרו במינו מלמטה, ולפי"ז גם מה שמהדרין ביפוי הכריכה חבוב מצוה הוא ויש להדר לעשות כן מאחר דקיי"ל דא"צ קשר.

[ועיי"ש בח"ס שכתב נגד הנוהגין לעשות כמין טבעות של עלי לולב יפה ומהודר דאין זה ואנוהו שאמרה התורה אלא העיקר לעשות ב' קשרים וע"ז וכו' או כעלה של ירק עיי"ש ד, ונראה ברור דלא מיירי כלל במה שאנו קוראים טבעות שאנו עושים כדי לכוון הלולב והמינים אלא מיירי בטבעות שהוא כעין "קוישיקלאך" שלנו שהיו מכניסים בהם הדסים וערבות בטבעות נפרדות וע"ז כתב שאין לעשות כן אלא שיעשה או קשר ע"ג קשר "או כעלה של ירק" (והיינו כריכה שלנו), לא בא אלא לאפוקי שלא יעשו האגודה "בהקוישיקלאך", ואפשר שנהגו לאגוד באלו "קוישיקלאך" לבד בלי שיקשור או שיכרוך אח"כ מסביב הג' מינים (וכמבואר במ"ב תרנ"א סק"ח בשם אגורה באהלך) וע"ז חולק הח"ס דצריך לכוון הג' מינים ביחד ג"כ או בקשר גמור (וכדעת המחבר) או כאגודה של ירק (וכהרמ"א) שהוא כמו קשר שא"א להכניס ולהוציא בקל, ואפשר שסובר דאפי' אם קושרין מסביבותם לאו שפיר עבדי דעיקר היפוי הוא שיהיה הג' מינים ביחד ע"י קשר או כריכה ולא שיהא כ"א מכוון בנפרד]¹¹.

להקל בזה וכמשמעות דברי הראב"ה שכתב "ואנו נוהגין לקשור פעם אחת ושוב מתעגל וכורכו סביב וכו'", ולכאורה מנהג זה טעמא בעי (והיינו בין לפי הרמ"א ובין לפי הביכו"י) דאי בא לחלוק על רש"י דס"ל דבעי קשר ע"ג קשר ולומר דא"צ קשר א"כ הל"ל ואנן אינן מקפידין על קשר ע"ג קשר דוקא, ומה הטעם שכתב שנוהגין כן דמשמע שמנהג זה בדוקא הוא, וכן משמע מדברי הד"מ שכתב "ואנו נוהגין כן אף בחול" וכן מכל הפוסקים שכתבו שמנהג העולם לעשות כן ולא כתבו דמנהג העולם להקל בזה משמע שנהגו לקשור בדוקא בכה"ג ולא בקשירה, ומבואר יותר בלשון הלבוש שכתב וז"ל ואין אנו נוהגין לקשור בקשירה אלא בכריכה וכו' הרי שהמנהג הוא לא לקשור בקשירה אלא דוקא בכריכה.

ועי' בערוך השולחן שכתב טעם להמנהג ומשום שכך נאה יותר וזהו נוי להמצוה, ונראה שכן הוא ובפרט לפי מה שנהגו לעשות בכריכה בטבעות (רינגלאך) שכן הוא נאה יותר, ולכן לא נהגו לעשות בקשר ע"ג קשר אף שהוא יותר קל ואף דבכה"ג יוצא לכו"ע מ"מ מאחר דסוברים דלדינא נקטינן כהרמ"א וכל הני פוסקים דאין הידור בקשר יותר מבכריכה לא חששו להדר כדעת רש"י אלא נהגו להדר ולעשות באופן שנאה יותר.

והנה הח"ס בחידושו לפרק לולב הגזול (דף לו:) כתב לבאר דעיקר ואנוהו הוא במה שהתורה מייפה עלינו ולא מה שאנו ממציאים יפויים והידורים, אך עיי"ש

11 ולכן מה שמביאים (בספר פסקי תשובות תרנ"א אות ב', ובספר ארבעת המינים השלם במילואים לדיני איגוד הלולב) שמדברי הח"ס מבואר דבעינן קשר ע"ג קשר דוקא הוא טעות מבואר שהרי הח"ס כתב להדיא "או כעלה של ירק" והיינו הכריכה שכתבו הרמ"א ושאר הפוסקים ולא בא אלא לאפוקי טבעות שהוא "כקוישיקלאך" וכמש"כ.

ועי' גם בפמ"ג (תרמ"ז א"א סק"א) שהביא המנהג של טבעות (קוישיקלאך) כמש"כ הח"ס אך כתב ואפשר דשרי כי הוי אגד לולב שפיר וכן אני נוהג עכ"ל ומבואר דלא ברירא ליה אם חשוב כאגד והיינו דכיון שכל מין בטבעת נפרד אפשר דאין זה חשוב מאוגד יחד ומ"מ כתב שנוהג כן, (ובביכו"י סק"ח הביא דבריו וחולק ע"ז דלאו שפיר למעבד הכי דבעינן קשר ע"ג קשר דוקא (ולשיטתו כנ"ל ודלא כהרמ"א) והיינו באופן שא"א להוציא ולהכניס ההדס וערבה בלי שיתירו הקשר שאל"כ לאו קשר הוא עיי"ש ד). ועכ"פ מה שכתב עוד בספר פסקי תשובות שם "דהנוהגין לאגוד רק בטבעות (שלנו) ובלי קשרים יש על מי

מ"מ זה ברור שכן נהגו העולם לאגוד בלי קשר אלא בכריכה לבד¹².

שו"ר בהגהות אבן ישראל (מהגרי"י פ"ש זצ"ל) על המ"ב שהעיר ג"כ על מה שמפרש המ"ב בדעת הרמ"א באופן אחר ממה שמבואר בדבריו בד"מ, וכן מתמה על מש"כ המ"ב (בשם הגר"א) לפרש דעת הראב"ה דבעינן קשר גמור ועיי"ש שמבאר דעת הראב"ה כנ"ל דס"ל דא"צ קשר גמור מאחר שהוא לנוי ולכן סגי בכריכה לבד ומה שנהגו כן משום שכך נאה יותר וכמשנ"ת ומסיים שם וז"ל וכן נוהגין כלל ישראל שעושים כל הקשירות ע"י טבעות שעושים מהלולב ואף בלא שום קשר כיון שזה יותר נוי וכמשנ"ת.



והנה יש לומר עוד טעם למה שנהגו לאגוד בכריכה דוקא ולא בקשר (והיינו חוץ מהטעם של יפוי כנ"ל) לפי מש"כ בח"י שנהגו אנשי מעשה לקשור ביו"ט דוקא (והו"ד בביכו"י סק"ד) עיי"ש הטעם דדבר בעתו מה טוב לאגודו בשעת מצותו, וכ"כ החיד"א לאגוד ביו"ט דוקא וכן משמע במטה אפרים (סי' תרכ"ה סעי' י"ח) שהיה מנהג הפשוט וכן הוא מנהגינו עפ"י הנהגת רבותינו הקוה"ט מקרלין סטולין זיע"א, וכן המנהג בעוד הרבה קהילות. ולפי מה שנתבאר שפיר נהגו כן לכתחלה ומשום דנקטינן כהרמ"א וכל הני פוסקים דס"ל דאין כאן הידור בקשר שע"ג קשר יותר מבכריכה לבד. ועכ"פ איך שיהיה הטעם

לסמוך כי כן נהג הפמ"ג טעות הוא דהפמ"ג לא בטבעות שלנו מיירי ולא כתב איך לעשות הקשר (אם בקשר גמור או בקשר שע"י כריכה וכמבואר ברמ"א דגם זה נקרא קשר) אלא בטבעות נפרדות שהם כעין "קוישיקלאך" שלנו וכמבואר להדיא בדבריו ובדברי הביכור", וגם בלא"ה מש"כ בספר הנ"ל לאו בדקדוק דהל"ל דיש על מי לסמוך כי כן נהג הרמ"א ושכן מבואר בכל הפוסקים.

12 והנה פסקי תשובות (שם ס"א) כתב שהמנהג לאגוד הלולב בעיו"ט, והטעם כי ביו"ט לא יוכל לאגוד ע"י קשר, וטעם זה ליתא כי גם כשאוגדין עיו"ט נוהגין לאגוד בכריכה בעלמא וכמו שנתבאר, ומה שהביא מקור לזה מליקוטי מהרי"ח הרי מפורש שם להיפוך עיי"ש שכתב דלדידן שנוהגין לאגוד בלי קשר אף בחול וכמש"כ הרמ"א יכול לכתחלה לאגוד ביו"ט אך כתב דמ"מ מנהגנו לאגוד בעיו"ט והיינו בלי קשר וכנ"ל, וגם מה דמשמע מינייה דמנהג הפשוט הוא לאגוד בעיו"ט לאו בדקדוק הוא וכמבואר במטה אפרים שם, וכבר נתבאר דכן נוהגין בהרבה קהילות ישראל.

הרב צבי יהודה שיש

בירור בגדר קול התרועה

במעשה שאירע אצל רבו של הרמב"ן ומסתעף מזה במחלוקת הרמב"ן ור"ת

לפי שהוא כמו שאומרים הפילוסופים מושכל ראשון, אבל אם עשה התוקע שלשה שברים ושתק והפסיק וחזר לעשות שברים פעם אחרת ועשה אחת או שנים או שלשה בודאי שצריך להחזיר כל הסימן, שאין הקלקול דוקא בשברים ותרועה כמו שאמרו בתוספות [לעיל מזה הביא הרמב"ן בשם התוספות שדווקא קול אחר מפסיק באמצע הסדר וזהו טעמו של ר' אבהו שאין יוצאים בתשר"ת ממה נפשך לפי שאם כוונת התורה לשברים א"כ התרועה מפסיק ואם כוונת התורה לתרועה א"כ השברים מפסיק, ולפנינו בתוספות ליתא ואיתא באור זרוע ח"ב סי' רס"ט וכן ברא"ש סי' י' בשם רבינו אביה בשם ריב"א, וע"ז משיג הרמב"ן שאין חילוק בין קול אחר לבין אותו קול כשתוקע לאחר שהפסיק] אלא מפני שהתרועה צריכה פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה ואם הפסיק ביניהם בכל דבר של תקיעת שופר או שעשה פשוטה פסולה כמתעסק וכיוצא בו, קלקל כל הסדר וחזרו לראש, וזה בכלל מה שאמרו שומעין על הסדר, וזה מפורש בתוספתא ובירושלמי דתניא בתוספתא תקע והריע וחזרו והריע ותקע אין בידו אלא אחת כלומר שעשה תר"ת אין בידו אלא תקיעה אחרונה, שפסל הכל בהפסק תרועה פסולה שהוסיף, וצריך לסמוך לתקיעה אחרונה תרועה ותקיעה נמצא שעשה תר"ת בצירוף כהוגן, עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

היוצא מדברי הרמב"ן שיש כאן שלוש שיטות, שיטת רבינו יצחק שכל שמוסיף שבר אחד על שלוש שברים הוי הפסק ונתקלקל הסימן וחזרו לתקיעה ולא שאני ליה בין אם הוסיף בנשימה אחת לבין הוסיף בשני נשימות, ושיטת ה"ר נתן שדווקא קול אחר הוי הפסק אבל באותו קול לא הוי הפסק ומשמע אפי' בהפסיק ס"ל שמיין

כתב הרמב"ן בדרשה לראש השנה (הוצאת מכון התלמוד פ"ח ד"ה ועוד יוערו שם) ושמעתי מפי מורי ה"ר נתן בן הר' מאיר שמתחילה כשבא ללמוד תורה לפני רבינו יצחק ב"ר אברהם תקע התוקע ועשה ד' שברים אמר לו רבינו יצחק חזור כל הסימן והחזירו, לאחר תפילה עמדו החברים והתלמידים לפניו בחצר בית הכנסת אמר לו מורי, רבינו! למה צוית לחזור כל הסימן, אי משום דאמר רב כהנא אין בין תקיעה ותרועה ותקיעה ולא כלום. אין הלכה כמותו, דהא קיימא לן כרבנן וכו' יוחנן, השיב לו שמה אמרתי, מדקא פריך בגמ' תרי זימני ודילמא שברים נינהו ואתיא תרועה ומפסקא, ודילמא שברים ומפסקי, אמר לו מורי, כי הוי הפסק תרועה בין שברים לתקיעה, או שברים בין תקיעה לתרועה, אבל שברים ושברים מין במינו הוא ואינו חוצץ. תמה רבינו יצחק ושתק. זהו סדרן של גדולים הללו. ואני אומר ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם, שיש בכאן ענין גדול שנתעלם מהם שאם התוקע ההוא שתקע לפני ר"י עשה השברים כולם בלא הפסק לא עשה שום טעות ושום שגגה אלא כהוגן וכשורה נהג. ולכתחילה רשאי לעשות ארבעה וחמשה שברים, ואפי' מאה דגנוחי לתנא דברייתא כמו ילולי לתנא דמתניתין ושיעור תרועה בילולי שלש יבבות כדתנן במתניתין ושעור תרועה כגנוחי שלשה שברים כדתניא בברייתא, וכל זה שיעור התרועה למטה אבל למעלה אין לה שיעור אלא מאריך בתרועה וילולי ועושה חמשה או חמשים יבבות כמו שנהגו כל ישראל, וכן בתרועה בגנוחי מאריך ועושה אפילו חמישים שברים ודבר זה ברור הוא וכבר כתבו אותו רבינו הא"י ורבינו שרירא גאון אביו בתשובה גדולה וכו' ואין צריך להזכיר בזה לא גאון ולא רב

ובאמת ר"ת לשיטתו ס"ל דבמעומד תוקעים בכל פעם תשר"ת ויוצאים בזה.

והנה יש להתבונן במה נחלקו רבינו תם והרמב"ן דלשיטת ר"ת אפי' קול אחר אינו מפסיק ולשיטת הרמב"ן אפי' אותו קול מפסיק כל שהי' הפסק בינתים, ואגב זה יבוארו שאר השיטות, ונראה שרבינו תם והרמב"ן אזלי לשיטתייהו בענין אחר. שנחלקו בענין שברים תרועה אי עבדינן להו בנשימה אחת או בשתי נשימות. דהרמב"ן בדרשה שם לקמן (עמוד ק"ס) העתיק תשובת רבינו תם דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו שבמקום תרועה קיימי, אבל בשברים תרועה לא מסתבר לעשות בנשימה אחת דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי והרמב"ן נחלק עליו דקל וחומר מרבי יהודה היא בתקיעה ותרועה לרבי יהודה אחת היא אעפ"י שהם קולות משונים אלו מאלו מ"מ אם הפסק כלל הרי זה פסול, א"כ כל שכן שברים ותרועה ששם אחד להם שיש לעשותם בנשימה אחת אף לדין דלא קיי"ל כרבי יהודה וכבר תירצו האחרונים ז"ל שר"ת אזיל בשיטת רש"י ותוס' בסוכה נ"ג שאף לרבי יהודה רשאי להפסיק כדי נשימה וכ"כ המאירי עיי"ש. והרא"ש (סי' י) הוסיף לבאר וז"ל ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליף והכל תרועה אחת הן. ואע"פ שאין דרך האדם לגנוח ויליל בנשימה אחת מכל מקום תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק. עכ"ל.

ונראה דיש כאן מחלוקת יסודית דרבינו תם סבירא ליה דתרועה היינו קול כעין קול בכי דעבדי אינשי וכיון דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי א"כ אין לעשותם בנשימה אחת, אבל הרמב"ן ס"ל דתרועה צריך שתהי' קול אחד היינו קול אחד שמתרועע כקול בכי, ולכן ס"ל שאף שאין דרך לגנוחי וילולי בנשימה אחת מ"מ תרועה קרייא קרא וצריכא להיות קול רצוף שתחילתו שברים וסופו תרועה. אבל לר"ת ליכא דין "קול

במינו אינו מפסיק. ושיטת הרמב"ן שאין הפרש בין שהוסיף קול שהוא מינו או קול אחר שלעולם כל שהפסיק ואח"כ חזר ועשה אותו קול הוי הפסק, אמנם בהוסיף תקיעה לא משכחת לה שיפסל אלא כשעשה התקיעה השניה באופן פסול כגון במתעסק אבל בנתכוין לשם מצוה שפיר דמי שהרי דל מהכא תקיעה ראשונה ויש כאן תקיעה לפני ולאחריה. נמצא לפי הרמב"ן הוי הפסק בהוסיף קול אחר כהא דר' אבהו וכן בהוסיף תקיעה ולא נתכוון לשם מצוה, וכן בהוסיף שברים אפי' נתכוון לשם מצוה כיון שהפסיק כדי נשימה.

וכן כתב הרמב"ן לפני זה דהא דתקן ר' אבהו לתקוע תשר"ת והוי ס"ד דגמ' דסגי בתשר"ת והקשו בגמ' שהרי אם תרועה היינו גנוחי א"כ הילולי הוי הפסק, ואם תרועה היינו הילולי א"כ הגנוחי הוי הפסק ותירצו דעביד תשר"ת תר"ת ותש"ת, והביא הרמב"ן בשם המפרשים להקשות שהרי קיי"ל שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא וא"כ מה איכפת לן דמיפסקי שברים או תרועה ורבים מן המפרשים מתרצים [ובר"ן העתיק תירוץ זה בשם רבינו תם] דכיון דר' אבהו חשש לכל החששות א"כ ה' לו לחוש לשיטת רבי יהודה דאמר תקיעה ותרועה אחת היא ואין להפסיק ביניהם, והר"ן (דף י ע"ב) הוסיף דלרבנן נמי דשמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא בדיעבד אבל לכתחילה ודאי משמע שאינו רשאי להפסיק, והרמב"ן עצמו תירץ שאף שאם שמע בתשע שעות יצא מ"מ בהפסיק בקול אחר גרע שלא השהיה פוסלת אלא ההפסק הוא שמקלקל הסדר, וכן תירץ הרא"ש (סי' י) כמש"כ הרמב"ן.

הרי לפנינו שיטה רביעית והיא שיטת רבינו תם וכן היא שי' בעל המאור שאפי' בהפסיק בקול אחר לא פסל ומה שאמרו בגמ' דלא סגי בתשר"ת לבד זהו דלכתחילה יש לחוש לשי' רבי יהודה שאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום א"כ אף לרבנן יש לעשות כן לכתחילה אבל בדיעבד אינו מפסיק.

אבות למאירי (ענין שני) בשם רבנים וחכמים גדולים שהפסיקו בשברים כדי נשימה בין שבר לשבר ע"ש. וכן כתב המאירי בחידושו בר"ה ל"ד ע"ב וסוכה נ"ב ע"ב. ואפשר דס"ל דגנוחי עבדי אינשי אפילו בהפסק כדי נשימה ואפשר דס"ל דאף דלא עבדי אינשי מ"מ מותר להפסיק כיון דמן התורה ליכא דין קול אחד, ומעתה אם הוסיף שבר אחד ועשה ב' שברים ואף שעשה בנשימה אחת מ"מ כיון שכבר יצא ידי חובתו כשעשה שלשה שברים א"כ הך שבר נוסף הוא הפסק וזהו שיטת רבינו יצחק בר אברהם, אבל אם הוא ס"ל דאיכא דין קול אחד א"כ מסתבר שאם מוסיף לא איכפת לן דהוי כמוסיף ועושה מצוה בשיעור גדול כיון שיש כאן דבר המיוחד היינו שתוקע בבת אחת וכשם שמותר להוסיף בשיעור תקיעה לכו"ע ודו"ק. וכן הוא שיטת הרמב"ן.

ושיטת ה"ר נתן בר מאיר ס"ל דכיון דליכא דין קול אחד א"כ אף שהפסיק והוסיף אח"כ שבר אחד גם זה מצטרף לשברים ואין כאן הפסק וכן מפורש באור זרוע (ח"ב סי' רס"ט) שאף שהפסיק מ"מ מצטרף לשיעור, (וא"כ אם היה שבר זה באופן של מתעסק הי' מפסיק משא"כ אם היינו מפרשים הלשון מין במינו אינו מפסיק כפשוטו א"כ אפשר שאף במתעסק אינו מפסיק).

היוצא מזה דהרמב"ן ס"ל דצריך להיות קול אחד ולכן אפשר לכתחילה להוסיף כל שעושה בנשימה אחת. ורביתו ס"ל שאין צריך נשימה אחת ונחלקו אם אפשר להוסיף על שלשה שברים.

ועדיין נשאר לנו להבין שיטת רבינו תם דאיהו ס"ל שאף קול אחד אינו מפסיק אף שמזה לא שייך לומר שמצטרף לשיעור, ובפשוטו נראה דס"ל שכל שאינו נצרך הוי כקול אחד ואינו מפסיק. ונראה להטעים יותר. דס"ל לרבינו תם דהא דבעינן תקיעה לפני' ולאחריה הוי ענין של סדר שצריך תקיעה ואחרי' תרועה ואחרי' תקיעה וכל חד

אחד" אלא שגנוחי דרך בנ"א לגנוחי כאחד לכך צריך לעשותן כאחד וכן יליף אבל גנוחי וילולי יחד לא עבדי אינשי ולכך יש להפסיק ביניהן.

והנה הרמב"ן יליף שיטתו מהא דרבי יהודה דס"ל אין בין תקיעה ותרועה ולא כלום וכן כתב שם הרמב"ן (עמוד קנה) דלרבי יהודה הכוונה קול אחד ממש שצוה הכתוב להעביר קול אחד שיהיה תחילתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע עכ"ל ומהא דמדמה הרמב"ן שברים תרועה לדין לתקיעה שברים לרבי יהודה נראה שאין להפסיק כלל בין שברים תרועה ורק לשנות הקול וזהו כידוע שי' מהאבני נזר והחזו"א, אמנם אף לשיטת התרומת הדשן וכן פסק בשו"ע הגר"ז ובמשנה ברורה שצריך לעשות התרועה בכח אחד ובהפסק מעט פחות מכדי נשימה מ"מ כיון שעושה בנשימה אחת עדיין קול אחד הוא.

והנה לענין שברים כתב הרמב"ן שם (עמוד קסג) קול שבור כעין המילל ולהלן כתב בשם רבינו חננאל פירוש יבבות זו אחר זו, שברים, בניחותא והפסיק בינתים ע"כ ולא הפסק גמור שיששה אלא שיהיו שני קולות שיפסיק הקול בשבר ניגון עכ"ל הרמב"ן. והנה חזינן שהרמב"ן נדחק לפרש דברי רבינו חננאל לפי שיטתו וזה לטעמו שצריך להיות קול אחד.

והנה לענין שברים עצמם אף רבינו תם מודה לרמב"ן שצריך להיות בנשימה אחת כמבואר בלשונו לעיל, וכן כתב הטור בשם רבינו תם ושלשה שברים צריך לעשותם בנשימה אחת שהוא במקום תרועה. מכל מקום נראה שחילוק יש ביניהם שלרבינו תם כיון דגנוחי עבדי אינשי בנשימה אחת לכך צריך לעשותם בנשימה אחת, אבל לרמב"ן הטעם דתרועה קול אחד הוא ולכך ע"כ יש לעשותם בנשימה אחת.

ומעתה נבוא בס"ד לבאר במה נחלקו רבותיו של הרמב"ן, דהם סבירא להו כרבינו תם דליכא דין קול אחד וכן נמצא בספר מגן

לחודא קאי ולכן לא שייך הפסק ביניהם, אבל הרמב"ן ס"ל דצריך שיהי' קשר בין התרועה לתקיעה והוי גדר שצריך תרועה בין שני תקיעות וכל שיש הפסק ביניהם ליכא תקיעה לפנייה או לאחרייה.

וכן מדויק בלשון הרמב"ן שאין השהיה פוסלת אלא שמקלקל הסדר, שהסדר הוא פשוטה לפנייה ולאחרייה ותרועה באמצע לא בסמיכות דווקא [פי' בסמיכות זמן] אלא שלא יהא הפסק קול שופר ביניהם, עכ"ל.

★ ★ ★

לשון חכמים

הרב יוסף פפיש

שיעורי גובה הסוכה לצל סכך וצל דפנות

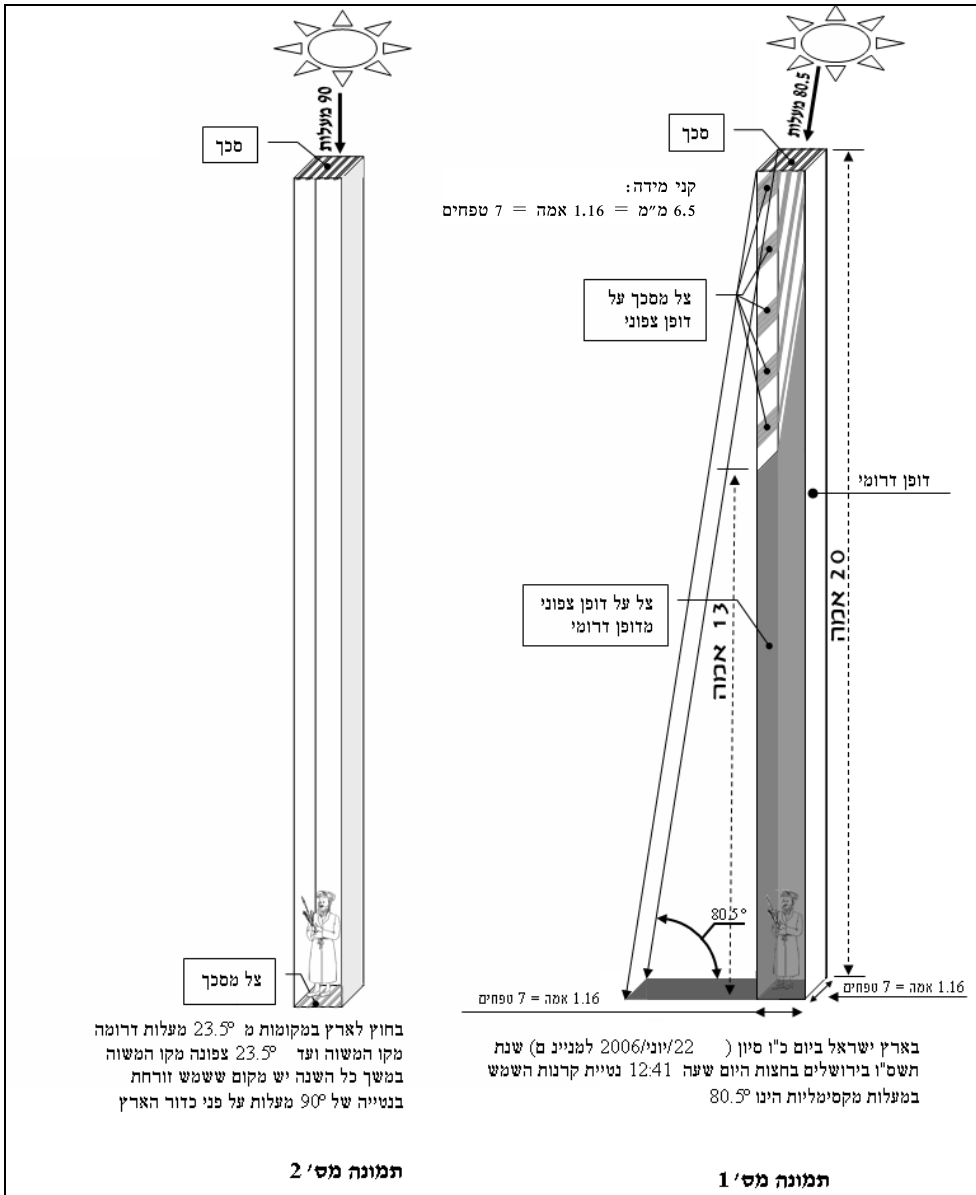
בגמ' סוכה דף ב ע"א סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה פסולה גמ' מנה"מ וכו' ר' זירא אמר מהכא וסוכה תהיה לצל יומם עד כ' אמה אדם יושב בצל סוכה למעלה מכ' אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות א"ל אביי אלא מעתה העושה סוכתו בעשתרות קרניים הכי נמי דלא הוי סוכה א"ל התם דל עשתרות קרניים איכא צל סוכה הכא צל דפנות איכא צל סוכה ליכא ע"כ.

ובהמשך הגמ' בע"ב כמאן אזלא הא דאמר רב הונא אמר רב מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות אפי' למעלה מעשרים אמה כשירה כמאן כרב זירא דאמר משום צל הוא וכיון דרויחא איכא צל סוכה ע"כ.

הרי לפנינו בגמ' דטעמו של ר' זירא על הא דסוכה למעלה מכ' אמה פסולה הוא משום שסוכה הוא "לצל" ולמעלה מכ' אין צל סוכה והצל הוא רק מהדפנות ורב מוסיף שביותר מד' אמות על ד"א איכא צל סוכה אף בלמעלה מכ'.

והנה קשה בזה שלכאורה זה אינו תואם כלל את המציאות שהרי במציאות אפי' בפחות הרבה מכ' אמה אין צל הסכך על הרצפה של סוכה כשירה של ז' על ז' טפחים ואפי' בימי סוף סיון ותמוז הארוכים שהשמש הוא באופן הכי גבוה מעל פני הארץ כל זאת בארץ ישראל נטית השמש שוה 80.5 מעלות (תמונה 1) ובחור"ל במקומות מסויימות יכול להשיג 90 מעלות (תמונה 2) נטיה מקסימלית בעולם 90 מעלות).

ולכן לפי החשבון יוצא לנו דבגובה של ז' אמות אין כבר שום צל סכך על רצפת הסוכה באר"י ביומי דתמוז וא"כ ק"ו ביומי דתשרי שאז השמש נטוי פחות שאפי' בפחות מז' אמות אין כבר שום צל של סכך וק"ו שבגובה של כ' לא שייך בכלל צל ואם תאמר שהגמ' אינה מיירי דוקא באר"י שהשמש הוא בנטית 80.5 מעלות אלא בסתם בכל מקום בעולם זה אי אפשר בכלל לומר שהרי יש גם מקומות שהשמש הוא ממש ישר ברקיע מעל פני הארץ ב 90 מעלות ואז לעולם יש צל סכך ואף ביותר מכ' אמה שהרי השמש הוא בדיוק ממש מעל הסוכה והסכך שמתחתיו מצל וא"כ מדוע למעלה מכ' פסולה ויוצא לנו שקשה ממ"נ אין ניכר הבדל בין סכך יותר מכ' לפחות מכ' אמה אם הגמ' מיירי באר"י הרי לעולם אין צל של סכך ואף בנמוכה הרבה מכ' אמה ואם מיירי בשאר מקומות בעולם הרי לעולם יש צל סכך אף ביותר מכ' אמה וא"כ מה טעמו של ר' זירא וצע"ג, וזה אי אפשר לומר שהגמ' מיירי במקום שבדיוק שם מתאים ההבדל בין פחות מכ' אמה ויוצא שבפחות מכ' אמה יש צל סכך ולמעלה מכ' אמה אין צל סכך והוא במקום שהשמש נטוי קצת יותר מהנטיה באר"י דהיינו 86 מעלות והוא באפריקה, ואם זה היה באר"י ניחא לן אבל סתם איזה מדינה בעולם למה לן).



ועיין בר"ן שמקשה זאת וז"ל אלא בצל דפנות, שהצללין מגיעין זה לזה מתוך גובהן של דפנות וא"צ סכך תמיהני שהרי אין ספק שאין שום שעה ביום שהסכך של ז' על ז' טפחים שהיא הכשר סוכה ימנע שלא יכנס תחתיו כל שהוא גבוה כ' וכיון דהאי צל למנוע חמה בעינן ליה כדמוכח פירכיה דאביי אלא מעתה סוכתו בעשתרות קרנים כדאיתא בגמ' היכי אמרינן דעד כ' אמה אדם יושב בצל סוכה וכי יכולין אנו להכחיש המוחש?! ולפיכך אני אומר מתוך הדוחק דקים להו לרבנן דעד כ' אמה מגין הסכך וממעט חום החמה למי שהוא יושב תחתיה שאינו מתחמם בה כ"כ כאילו היה מגולה ויש לזה הוכחה בגמ' והארכתי בחידושי עכ"ל.

והנה תירוצו של הר"ן הוא שההבדל בין סוכה פחות מכ' אמה שהיא כשרה לסוכה למעלה מכ' אמה שהיא פסולה היא בסיבת החום שלמעלה מכ' אמה אין הוא מגונן מפני החום ולא משום עצם הצל ונראה שלכן הוא מקדים לומר שזה דוחק.

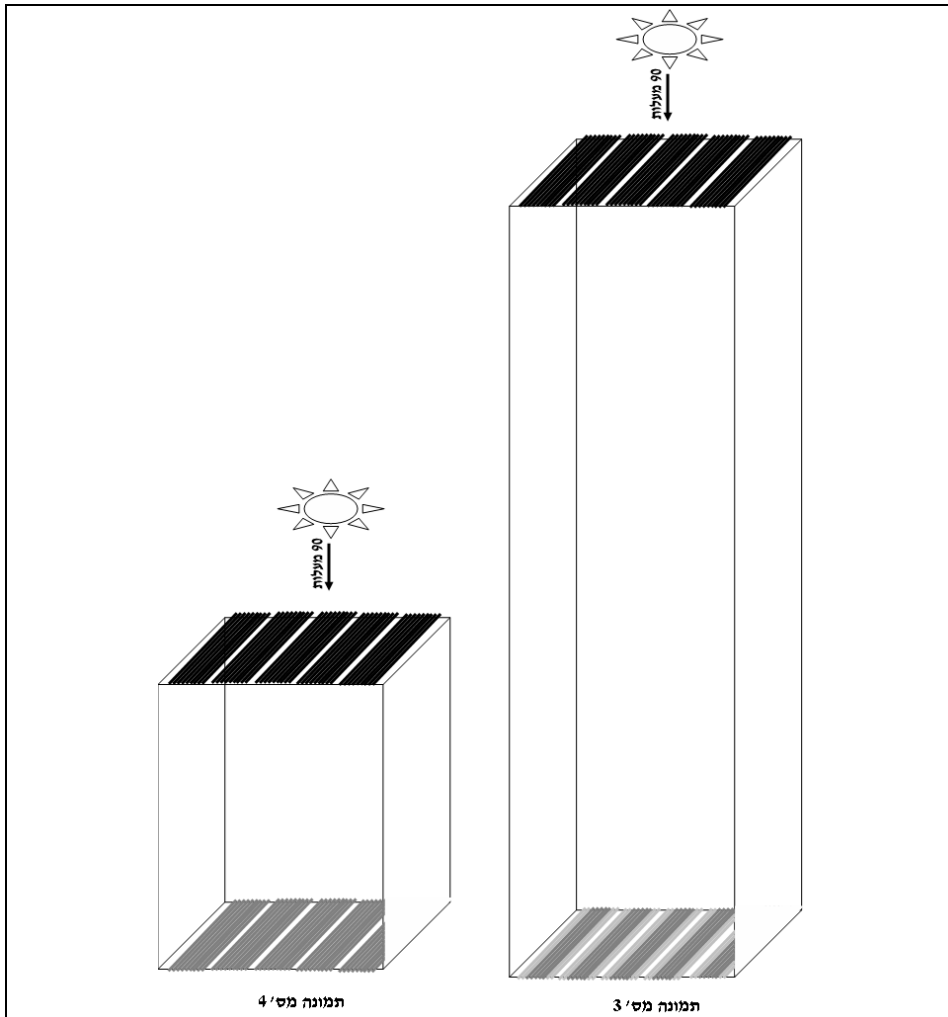
אמנם קשה שהרי בע"ב מוקים הגמ' שביותר מד"א על ד"א כיון דרוחא איכא צל סוכה הלא בכל זאת החום מתמעט בגובה של יותר מכ' ומה זה משנה בכלל איזה רוחב ועיין בר"ן שם שאומר כיון שהסכך גדול הוא מגיין יותר ולכאורה גם זה דוחק.

והנה בריטב"א מקשה ג"כ אלא שהוא הקשה מצד השני וז"ל והא ודאי האי דבעינן צל מחמת סכך היינו בחצי היום שהשמש מהלך באמצע הרקיע וראוי סכך להצל דאלו קודם לכן או לאחר מכן שהשמש הולך מן הצדדין אין הסכך מעלה ומוריד ולא מהני צל סכך לגמרי אלא צל דפנות וא"כ היכי אמרינן דלמעלה מעשרים אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות דהא בחצי היום א"א דאיכא צל דפנות שהשמש באמצע הרקיע וא"כ היכי תליא מילתא בגובהה דהא כל דאיכא צל בחצי היום ודאי מחמת סכך הוא תירצו בתוספות דכי אמרינן בחצי היום אין צל אלא מחמת סכך היינו ביומי תמוז שהשמש הולך באמצע הרקיע ממש כדאיאתא התם אבל ביומי תשרי אפי' בחצי היום נוטה לצדדין וראוין דפנות להצל ג"כ וכל מה שלמעלה מכ' צל דאיכא מחמת דפנות הוא. מיהו בר מן כל דין דין אפי' תימא דבחצי היום ליכא צל דפנות אנן הכי אמרינן דכל שלמעלה מעשרים כי איכא צל כגון בשחרית וערבית מחמת דפנות היא וכי הוה חצי היום דליכא צל דפנות ליכא נמי צל סכך והיינו דאמרינן דצל דפנות ליכא צל עכ"ל.

הרי לפנינו שהריטב"א מביא 2 תירוצים על קושיתו שמקשה דלעולם איכא צל מחמת סכך כיון שמייירי בשעות הצהריים שהשמש מעל לרקיע תירוץ א. בשם תוס' שמייירי ביומי תשרי שהשמש נטויה במקצת, תירוץ ב. שמחמת גובה הסוכה הסכך אינו מצל.

והנה תירוץ א'. דמביא בשם תוס' תמוה מאוד כנ"ל שהרי אף בפחות מכ' אמה אין צל סכך ואף ביומי תמוז וק"ו ביומי תשרי ומאי קאמר הבדל בין יומי דתמוז ליומי דתשרי וצע"ג וגם תירוצו של הריטב"א צ"ב שהרי המציאות הוא כשהשמש הוא מעל לרקיע בנטיית 90 מעלות כל מה שמפסיק באמצע חזינן שהיא עושה הצל ואי אפשר להכחיש המוחש ועיין בערוך לנר שמקשה זאת על הריטב"א ואפשר לבאר שהרי חזינן כי כל מה שהמצל רחוק יותר מהמוצל אזי הצל מתפזר ומתבהר ואינו מורגש, לדוגמא שאם נרחיק את המוצל 1000 אמה מהמצל זה ברור שלא נראה שום צל ולכן אפשר לומר שחז"ל שיערו שסכך יותר מכ' אמה כיון שהמצל רחוק מהמוצל אין לו לסכך השפעה כ"כ ואין הצל מורגש כ"כ ולכן הסוכה פסולה ולפי"ז צריך לומר דהא דמובא בגמ' דביותר מד"א על ד"א כשר אף למעלה מכ' אמה הטעם הוא כיון שכל מה שהסכך גדול יותר במציאות אפשר להגביה יותר והצל נשאר ודוק.

והנה הזכרנו שהערוך לנר מפרוץ תירוצו של הריטב"א בקושיתו דבמציאות כשהשמש הוא ממש מעל הסוכה סכך שתחתיו מצל והוא בעצמו תירוץ באותו דרך אולם באופן אחר וז"ל ולענ"ד אפשר לומר דהרי לפי המוחש כל מה שלמעלה יותר הוא מתקטן לפי הראות ואויר ד' על ד' למטה כשנראה למעלה הוא נראה קטן יותר וכל שגבוהות הדפנות יותר מתקטן האויר לפי הראות, וכמו שהוא ממטה למעלה כן הוא מלמעלה למטה בערך זה ולכן י"ל דקים להו לרבנן וכו' שהגובה אינו יותר מעשרים ודאי יש כאן צל מהסכך למטה אף שהדפנות ג"כ מצילים מ"מ עדיין מציל הסכך ז' על ז' למטה ויש כאן באמצע הסוכה סכך כשר ז' על ז' שיכול לישב תחתיו למשל אם הריוח של ד"א על ד"א של אורך ורוחב הסוכה למטה נראה למעלה סמוך לעשרים אמה עדיין כאורך ורוחב ז' על ז' טפחים אז מה שאינו



נראה אויר הוא צל הדפנות ומה שנראה הוא האויר וא"כ כשנראה האויר מלמעלה למטה כמו כן יראה למטה רק אויר ז' על ז' טפחים ומה שיותר מזה נתכסה בצל הדפנות וכיון דאויר הזה נתכסה בצל הסכך יש כאן סכך כשר זע"ז אבל כשהדפנות גבוהות יותר מכ' אז נתקטן האויר שנראה למטה ואין כאן עוד אויר זע"ז שנתכסה בצל הסכך ולכן הסוכה פסולה כנלענ"ד, עכ"ל.

היוצא לנו מדבריו שיש לתרץ שבמציאות חזינן כל מה שהמציל גבוה יותר ורחוק יותר מהארץ הוא נראה קטן יותר וא"כ מה שהוא נתקטן מן העין יותר גם הצל מתקטן יותר (וכיום אפשר להמשיך במטוס שהוא עצם גדול מאוד וכשהוא למעלה הוא נראה יותר קטן למטה) ומיירי בסוכה של ד"א על ד"א וקים להו לרבנן דעד כ' אמה עדיין הוא מצל למטה יותר מז' על ז' טפחים ויש כאן שיעור סוכה כשירה בצל של הסכך משא"כ כשהיא למעלה מכ' אמה לא נשאר צל למטה אלא פחות מז' על ז' ואין כאן שיעור סוכה כשירה בצל של הסכך ע"כ, עיין תמונה (3) (4) אלא שצ"ב קצת מהיכי תיתי שהגמ' מיירי בסוכה של ד"א על ד"א הלא סוכה כשירה אף בפחות ועיין בסמוך.

והנה גם המאירי עומד ע"ז והוא מפרש באופן פשוט שמירי בסוכה של ד"א שאז יש צל סכך עד לכ' אמה וז"ל וטעם פסול זה הוא שמן הסתם אע"פ שמשך הסוכה ר"ל אורכה ורחבה אין לו שיעור מלמעלה אלא מלמטה וכל שהיא ז' טפחים על ז' טפחים שהוא הכשר המשך על הפחות כשיעור ישיבת אדם אחד שהוא צריך למקום אמה על אמה ולשולחנו טפח כשירה ואין שיעור מלמעלה אלא אפי' היתה ארכה או רחבה כמה מילין כשירה מ"מ סוכה הראויה מן הסתם היא ד"א על ד"א כשיעור קטן שבבתים שבפחות מכן אינו קרוי בית כמו שיתבאר וכל שאין בו רוחב ליתר מכן אין סכך שלמעלה מכ' אמה נותן צל בקרקע שתחתיו שמתוך שהסכך קצר בעצמו ר"ל שאינו אלא ד' על ד' וגבוה כל כך אין צלו מתפשט לכל הקרקע שתחתיו או לרובו ואפי' נראה לנו שהקרקע צלו מרובה מחמתו צל דפנות הוא ולא צל סכך ואנו לצל סכך אנו צריכים... ולדעת זה אתה למד שכל שהסוכה רחבה יותר מד' אמות על ד' אמות כשירה אף למעלה מכ' שכל שהסוכה רחבה כ"כ צל הדפנות מתרחק מאמצעה וצל הסכך מתוך גודלו מתפשט בו וכפי שאתה מוסיף ברוחב אתה יכול להוסיף בגובה עכ"ל.

וזה הפירוש מתאים מאוד למציאות שבסוכה כזו של ד"א על ד"א ניכר ההבדל בין כ' אמה ללמעלה מכ' אמה דעד כ' אמה נכנס השמש קצת ויש כאן צל סכך וביותר מכ' אמה אין כבר צל סכך לגמרי ואף שסוכה כשירה אף בז' טפחים מ"מ סוכה "ראויה" היא של ד"א על ד"א שהיא הפחות שבבתים ובזה מתורץ גם הערוך לנר.

הלום מצאתי בשפת אמת שמדבר שם על תוס' בע"ב ד"ה יש וכו' וז"ל ונראה לע"ד מתוך הדוחק לומר קצת טעם דבאמת אע"ג דאר"ז דלמעלה מכ' ליכא צל סוכה רואין בחוש דכשהחמה נגד חלל הסוכה ודאי איכא צל ע"י הסכך ואין שם הגנה מהדפנות וע"כ צ"ל לר"ז דכיון דזה אינו אלא שעה מועטת שהחמה היא למעלה נגד חלל הסוכה לכך פסולה וא"כ י"ל דקים להו לחכמים בהילוך החמה דבישעור קטן של רוחב ד"א שהוא דבר מועט אין חשוב להיות נקרא צל סוכה אבל יותר מד"א דמשתהי יותר שיעור הילוך החמה נגד חלל הסוכה כדאי להכשיר הסוכה ע"י זמן כזה כנ"ל.

וביאור דבריו שהגמ' מירי במקום שהשמש היא ממש מעל לרקיע ובכל זאת עד כ' אמה השמש היא זמן חשוב מעל הסוכה והסכך משמש לצל זמן חשוב [ולפי החשבון יצא לנו שהיא כ-18 דק'] משא"כ בלמעלה מכ' אמה שמתמעט זמן שהשמש הוא מעל הסוכה והסכך כמעט שאין מצל אלא לכמה רגעים ולכן הסוכה פסולה (ואין זה אוקימתא אלא שזה הביאור בדברי ר' זירא שעד כ' אמה כיון שהסכך משמש לצל זמן חשוב באיזשהו מקום לכן הסוכה כשירה משא"כ למעלה מכ' שאין הסכך משמש לצל זמן חשוב בשום מקום לכן הסוכה פסולה).

לסיכום יש לפנינו ה' תירוצים

- א. הר"ן: דלמעלה מכ' אמה מתמעט החום ודוחק.
- ב. הריטב"א: דלמעלה מכ' אמה הצל מתבהר ואינו ניכר (ומביא גם תוס' שמירי ביומי דתשרי)
- ג. הערוך לנר: דמירי בסוכה ד"א ולמעלה מכ' אמה הצל מתקטן ואין כאן שיעור כשר.
- ד. המאירי: שמירי בסוכה של ד"א כפחות שבבתים ועד כ' אמה נכנס צל קצת משא"כ למעלה מכ' אמה.
- ה. השפ"א: שעד כ' אמה הסכך משמש לצל זמן חשוב.

הרב אהרן יושע געלדציילער

בענין קבורת רחל

הנה ידוע ומקובל וכן מבוא' לכאו' בכתובים שרחל אמנו ע"ה מתה ונקברה בארץ ישראל וכמ"ש [בראשית מ"ח ז'] מתה עלי רחל בארץ כנען וגו' ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם, אמנם מצאנו בכמה וכמה מקומות [בדברי חז"ל] והמפרשים שרחל נקברה או מתה בחו"ל. ואביא בזה רשימה ממה שראיתי בענין זה.

א. בארץ ישראל לא אזכה שעצמותי יקברו בארץ ישראל וזהו שתרגם יונתן "ומן בגלל דהוא בריה לא שווי ידיה אלהן אמר אנא אעבד כפתגמך "כלומר אני אצוה בני שיקברו עצמותי בארץ ישראל א"כ שבועה למה ע"כ וכתב ע"ז מרן החיד"א ז"ל ואיני מבין ד' המפרשים הללו דהרי רחל אם יוסף נקברה בארץ ישראל סמוך לבית לחם והיה לו ליוסף ליקבר בשרו ג"כ ועמ"ש הרא"ם בפרשתינו שהשיג על הרמב"ן, גם הכלל הזה של המפרשים לאו כלל הוא דהרי השבטים שיעקב ולא נקברו בארץ ישראל והם נקברו עצמותיהם וכו' וכו'.

ג. ברש"י פרשת ויחי [בראשית מ"ח ז'] בד"ה ואקברה שם, ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ וכו' ומשמעות לשונו הוא דלא הוליקה להכניסה לארץ ישראל וכמ"ש לפני זה ואני וגו' ואע"פ שאני מטריח עליך להוליקני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך וכו' דהיינו שלא הוליקה להכניסה לארץ ישראל, וכן הבין באמת הרמב"ן בפ' רש"י ועל כן טען עליו וז"ל ולא ידעתי מהו וכי בחוצה לארץ נקברה חס ושלום שהרי בארץ מתה ושם נקברה כמו שנא' כאן בפרשה מתה עלי רחל בארץ כנען ושם כתוב עוד מפורש [שם ל"ה ו'] ויבא יעקב לו זה אשר בארץ כנען היא בית אל וכת' [שם פסוק ט"ז] ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת ארץ לבא אפרתה ומתה בדרך בין בית אל ובין בית לחם אפרתה בארץ ישראל ע"כ.

וגם החזקוני הבין כן בד' רש"י וכתב, חז"ק על פי' רש"י שהרי קבורתה של רחל בארץ ישראל.

א. במדרש אגדה פרשת ויחי [בראשית מ"ח א'] איתא, הנה בנך יוסף בא אליך, שבא לומר לו שיכלול בניו עם השבטים "ולהוכיחו על שקבר אמו בחוצה לארץ".

ב. בס' יבין שמועה [לבעל שמן רוקח] פרשת ויחי אות קל"ה כתב בתוך דבריו וז"ל ונראה על פי מה שאמרו רבותינו ז"ל יוסף שנקבר אביו בארץ ישראל ואמו בחוצה לארץ לא נקברו רק עצמותיו יעקב שנקברו אביו ואמו בארץ ישראל נקבר בשרו ועצמותיו בארץ ישראל ע"כ. ודבריו הובאו בס' אות ישע [על פי' רש"י עה"ת לר' ישעי' פאללאק אב"ד וואדקערט - תש"א] פרשת ויחי וסיים ע"ז דצ"ע.

וענין זה כתב ג"כ השל"ה הק' [בווי העמודים עמוד האמת] מדעת עצמו והרחיב בכיבור הדבר והצדיק ענין קבורת רחל בחוצה לארץ עפ"י ד' רש"י בפ' ויחי [בראשית מ"ח ז'] עיי"ש ויבואר עוד בהמשך.

וגם בס' פני דוד להג' החיד"א ז"ל מביא ענין זה וגם הוא אינו מביאו מד' רבותינו ז"ל עי' בדבריו בפרשת ויחי אות ט' שכתב וז"ל וראיתי בתוצאות חיים הנדפס מחדש סביב החומש דפוס אמשטרדם עם ג' תרגומים וכו' שפירש מאמר יוסף אנכי אעשה כדברך במ"ש המפרשים שיעקב איניו ע"ה נקבר בארץ ישראל בשר ועצמות לפי שאביו ואמו נקברו בארץ ישראל ומאב ואם הבשר והעצמות ויוסף נקברו עצמותיו דאביו נקבר בארץ ישראל אך הבשר לא שאמו לא נקברה בארץ ומשה רבינו לא עצמות ולא בשר שאביו ואמו לא נקברו בארץ וז"ש אנכי אעשה כדברך שאני רוצה לצוות שיקברו עצמותי ואם לא אקברך

מקום שרחל קבורה שם מובלע בתחום ארץ ישראל קורהו הפסוק מתה עלי רחל בארץ כנען אבל לא בארץ ישראל ע"כ אבל לפי"ז יהיו דברי רש"י אלו סותרין למ"ש בפ' וישלח שבנימין לבדו נולד בארץ כנען וצ"ע.

ואף בשל"ה הק' בווי העמודים עמוד האמת כתב שם בתוך הדיבור וז"ל אבל רחל אמו לא נקברה בארץ ישראל כדפירש רש"י גבי ואקברה בדרך אפרת, ולא הולכתיה אפי' לבית לחם להכניסה לארץ וכו' ואף שהרמב"ן הק' על רש"י וכתב ולא ידעתי מהו וכי בחו"ל נקברה ח"ו וכו' ואני אומר שיש תירוצים הרבה לדרך רש"י על תמיהת הרמב"ן ואין כאן מקום להאריך וכו' ע"כ.

ועי' עוד בחתם סופר תורת משה פ' ויחי מה שכתב ליישב ד' רש"י באופן מחודש.

ד. ידוע מה שכ' הרמב"ן [בראשית כ"ו ה'] ליישב הקו' שאם האבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה האיך נשא יעקב ב' אחיות והאיך נשא עמרם דודתו ועוד ועוד וכתב ע"ז הרמב"ן וז"ל והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש וכו' ושמירתו אותה היה בארץ בלבד ויעקב בחוצה לארץ בלבד נשא שתי אחיות וכו'.

וראיתי כמה מן המפ' שהבינו בדברי הרמב"ן שכוונתו שבחו"ל נשאן וא"כ לא היה לו שום איסור כי הרי לא נכנס עמהן לארץ ישראל כי רחל מתה בדרך לפני שנכנס לארץ ישראל דאל"כ עדיין לא נתיישב הקו' דמה לי שנשאן בחו"ל אם נכנס אח"כ לא"י בב' אחיות, א - ביפה תואר [בראשית רבה ס"ד ד'] ד"ה אפילו בא"ד כתב וז"ל אבל אי קשיא הא קשיא דאע"ג דכניסת האחיות הוו בחו"ל מכל מקום עתיד היה לבא עמהם לא"י לולא שמתה רחל בדרך וכי ידע יעקב שתמות רחל בחוצה לארץ ע"כ.

ב. בנחלת יעקב [פ"י על רש"י עה"ת לר' יעקב סלינג - ת"ב] כתב ג"כ כעיי"ז עי' בדבריו פ' תולדות [שם כ"ו ה'] בד"ה להביא בסוה"ד שכתב וז"ל ועוד דאפילו אם

ועי' גם בס' משיח אלמים [פ"י על רש"י עה"ת לר' יהודה הכהן כלץ - רנ"א] שהביא קו' הרמב"ן על ד' רש"י והוסיף ע"ז וז"ל וגם כל העולם אומרים שוודאי נקברה בארץ כמו שיראה מהכתוב וראיתי מגידי אמת שראו בעיניהם קבורת רחל בארץ ישראל ואם כן יש קושיא גדולה על רש"י.

אמנם רבינו אליהו מזרחי, ובמשיח אלמים, ובס' עמר נקא [פ"י על רש"י לר"ע מברטנורא] ובס' עבד שלמה [פ"י על רש"י עה"ת לר' משה גבאי ק - קפ"א] תירצו דמה שכתב רש"י ולא הולכתיה וכו' להכניסה לארץ אין הכוונה לארץ ישראל אלא לארץ נושבת דהיינו לעיר כי היא נקברה בדרך והתנצל שלא הולכה לקבורה בעיר.

ועי' ברא"ם שכ' עוד דע"כ מוכרחין לפרש כן בד' רש"י דהרי רש"י בעצמו כתב בפרשת וישלח [שם ל"ה י"ז] בד"ה בנימין, נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב וכו' בנימין, בן ימין וכו' וא"כ ע"כ לפרש דמ"ש בפ' ויחי ולא הולכתיה וכו' להכניסה לארץ היינו לארץ נושבת.

ובמשיח אלמים מוסיף עוד דגם הרמב"ן ידע שאפשר לפ' כן ככוונת דברי רש"י ואולי גם מוכרח לפ' כן ועל כן כתב הרמב"ן "ולא ידעתי מהו" כלומר איני מבין כוונת רש"י באומרו "להכניסה לארץ" שיראה מדבריו שלשון רש"י הוא סתום ואפשר לפרש בו ביאור שלא אמרו על הכנסתה לארץ ישראל אבל אמנם הקשה עליו לפי פשט הלשון ע"כ.

אמנם בס' מושב זקנים [קובץ פ"י רבותינו בעה"ת] כתב לפרש ד' רש"י כמו שהבינו הרמב"ן והחזקוני ומתוך לקושיית הרמב"ן וזה דבריו, פ"י רבינו שלמה ולא הולכתי אותה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ ישראל [אולי כן היתה גירסתו בד' רש"י וע"כ אי אפשר לו לפ' כמו שפ"י הרא"ם והמפ' ודוק]. וקשה והא כתי' מתה עלי רחל בארץ כנען ואקברה שם ורבינו שלמה פירש דלא נכנסה לארץ ושמא יש לפרש בארץ כנען בדרך כנען אי נמי נוכל לומר שאותו

דבריו יותר במקום אחר עי' בדבריו בפ' אחרי [ויקרא י"ח כ"ה] בד"ה ותטמא בא"ד שכתב ז"ל והשם לו לבדו נתכנו עלילות שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ ובזכותה לא ישב בארץ עם שתי אחיות והיא היתה הנישאת באיסור האחווה ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל ע"כ

וכבר העיר זה החיד"א ע"ד התועפת ראם [גמטיניו] בס' כסא דוד דרוש א' [דף י"ג בדפי הספר] דאישתמיטתיה להתועפת ראם דברי הרמב"ן הנ"ל בפ' אחרי וסיים שם דבריו "ואין כאן סתירה לא מדבריו לא מן הכתוב כי הוא הקדוש הרמב"ן על מבוכה זו ישב אף הוא וביטל את המעוררין".

וגם בס' קרני רמים [פ"י על רש"י ורא"ם לר' שאול הכהן - ת"ר] כתב ע"ד התועפת ראם הנ"ל "וכנראה שסמך על זכרונו בכותבו דברים הללו ולא ראה ד' הרמב"ן ז"ל במקומן בפ' אחרי מות שהרואה יראה שאין כאן קושיא כלל.

ז. בפ"י הרא"ש עה"ת [בראשית ל"ה י"ט] בד"ה ותקבר בדרך אפרתה, בחוצה לארץ והיא תקום שנא' [ירמיה ל"ג ט"ו] רחל מבכה על בניה וכן כל הנקברים בחוץ לארץ ואמרו רבותינו ז"ל ע"י גלגול מחילות וכו' ע"כ וכדבריו כתוב ג"כ במושב זקנים [שם] וכתב המגיה שם ע"ד הרא"ש ז"ל אש"ה לא ידעתי כוונת הרב ז"ל בזה כי אפרת היא בית לחם והיא סמוכה לירושלים ואינה מחוץ לארץ ואולי קאי הרב על מיתתה כי מתה בחוץ לארץ והיינו כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שמתה סמוך לארץ משום איסורא דשתי אחיות יען כי המשפט לאלוקי הארץ וצריך להתיישב בדבר.

הנה מדבריו מבוא' שאם קאי על מיתתה לא תיקשי כלל וק' דהא כתי' מתה עלי רחל בארץ כענן וכמו שהק' הרמב"ן ע"ד רש"י וגם מ"ש מד' הרמב"ן שלשי' מתה בחו"ל כבר הובא לעיל מד' הרמב"ן בפ' אחרי דלא כן הוא ודוק.

תימצי לומר שלא חטא בזה כמה שנשאן בחו"ל מכל מקום חטא בזה כמה שנסע עמהן לארץ ואילולי שמתה רחל סמוך לארץ בעוד כברת ארץ כמו שפ"י הרב בפ' יחי כבר היה נכנס עמהן לארץ.

ג. בתועפות ראם [פ"י על רש"י ורא"ם לר' מרדכי ברוך קארבאליי - תקמ"ה] כתב ג"כ כע"ז עי' בדבריו בפ' תולדות [שם] בד"ה משמרתו בא"ד שכתב ז"ל אבל ק"ק לד' הרמב"ן איך נסע יעקב עם ב' אחיות לבא לארץ ישראל וכו' וכי היה יודע יעקב שתמות רחל בחוץ לארץ.

ד. בחתם סופר פ' יחי בד"ה ואני בא"ד כתב ז"ל ובמקום אחר כתב רמב"ן בחו"ל לא קיימו התורה לכן מתה רחל טרם כניסתו לארץ ישראל [צ"ב כי מציין לזה לרמב"ן סו"פ אחרי וע"כ של"ד בלישניה].

ה. המגיה בפ"י הרא"ש עה"ת [בראשית ל"ה י"ט] בד"ה ותקבר בסוה"ד כתב ז"ל ואולי קאי הרב על מיתתה כי מתה בחוצה לארץ והיינו כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שמתה סמוך לארץ משום איסורא דשתי אחיות וכו'.

ו. הגדיל לעשות התועפת ראם [פ"י על רש"י ורא"ם לר' אליקים גמטיניו - תקנ"ה] שהק' דדברי הרמב"ן שבפ' יחי שכי' דבארץ נקברה וטען בזה על רש"י סותרין למ"ש בפ' תולדות שבחו"ל נשא שתי אחיות ושם מתה רחל עי' בדבריו פ' יחי [שם מ"ח ז'] שכתב ז"ל וקשה לי בדברי הרמב"ן שדבריו סותרין אהרדי דאילו כאן כתב דבארץ מתה ושם נקברה וודאי דנכנס שם עם רחל ולא בארץ ישראל ואילו הוא ז"ל תירץ למה שהקשה דכיון דאברהם אבינו קיים כל התורה כולה וכו' א"כ איך נשא יעקב אבינו ב' אחיות בחייהן שהמצוות משפט אלוקי הארץ ויעקב בחו"ל נשא ב' אחיות ולא נכנס בשתייהם בארץ ישראל ואיך השיג כאן לרש"י, ועוד דבריו דלשם נראין היפך הכתוב וכמו שהביא הרמב"ן כאן ע"כ.

אמנם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר והרמב"ן בעצמו ביאר

הערות

בענין חציצה בפיו של השופר ע"י הטלית

שאלה: התוקע בשופר בר"ה, והטלית של הבעל תוקע מכסה מקצתו של השופר, אי שפיר עבד. והנה הא לא מיבעיא דאם הטלית מכסה פי השופר שממנו הקול יוצא, דאסור, דיש לחוש בזה עכ"פ לכתחילה לקול הברה כדין התוקע לתוך הבור [ראה שו"ע סי' תקפ"ז], אך הנידון שלפנינו הוא גם בגווני דפי השופר יוצא לגמרי מחוץ לטלית, אלא שהטלית עוטה על מקצת מן השופר.

תשובה: אעתיק בזה מה שכתבתי באורה ושמחה על הל' שופר [שי"ל בס"ד אשתקד ערב ראש השנה], בפרק א' מהל' שופר (ס"ק עח). וזה לשוני: כתב הרמב"ן ז"ל הביאו במגיד משנה וז"ל לפיכך אלו שמציירין צורות לנאותו לא יפה הם עושים שמא נשתנה קולו מחמת אותן ציורין ואע"פ שאין כולו מצופה במיני הציורין לפעמים קולו משתנה בהן, ע"כ, [והובא להלכה בשו"ע סי' תקפ"ו סעי' יז]. וצ"ע לפי"ז הכי נמי כל האוחז ביד בשופר בשעת תקיעה נמי ניחוש משום שינוי בקול השופר, והיה אפשר לומר שלא פסלו שינוי קול בשופר אלא כשהוסיף בגוף השופר, דאז ע"י מה שנשתנה קול השופר נחשב כאילו אין השופר ממין השופר אלא קול של זהב וכדו', אבל אם לא דבקו לשופר לא איכפת לן מה שנשתנה קול השופר, ולפי"ז מותר לכרוך השופר עם בגד ולתקוע בו אע"פ שנשתנה עי"ז קול השופר דלא גרע מאוחז השופר בידו ותוקע, דלא איכפת לן מה שנשתנה קול השופר ע"י אחיזה ביד. אלא דצריך לי עיון בגווה שהרי פסק בשו"ע (סי' תקפ"ו ס"כ) גבי נתן שופר לתוך שופר ותקע בפנימי שכשר בתנאי שלא ישנה קולו במה שהוא נתון בתוך החיצון ואם לאו פסול, ועי' ב"י שהביא מרי"ו דס"ל דכשר אפילו נשתנה הקול מחמת החיצון דלא דמי לציפהו זהב מבחוץ דפסול אם נשתנה קולו דהתם הוהב מחובר בגוף השופר והוה ליה שופר ודבר אחר אבל הכא אינו מחובר עיי"ש, אך עכ"פ בשו"ע פסק כשא"ר דפסול, וא"כ צ"ע טובא אמאי לא חוששין כן באחזו ביד ונשתנה עי"ז קול השופר. ואפשר לתרץ שכל שאחזו ביד כיון דבהכי הוא דרך תקיעה לא חיישין. ואפשר נמי שאפילו אחז השופר בבי' דידו לא חיישין לכך אע"פ שהדרך לאחזו ביד אחת. אך צ"ע אם אחזו אדם אחר מחוץ לתוקע אולי אסור, וכ"ש בכרכו בבגד וכדו' דאסור, וה"נ יש לומר שאם אחז השופר בידו והיה לבוש בתי ידים ביד אסור דחיישין לשינוי קול, וצעבכ"ז, עד כאן מדברינו שם.

ולפי"ז יש לעיין כשהטלית מכסה אפילו על מקצתו של השופר, שיש לחוש על שינוי קול השופר הפוסל, דלא גרע מנתן שופר לתוך שופר, [ומכרך בגד על השופר שהעלינו בזה דאסור]. וכמדומה שאין העולם נזהרין בזה, וצ"ב מדוע, וצ"ע להלכה.

יוסף קדיש ברנדסדורפר

מח"ס "אורה ושמחה" על הרמב"ם - ירושלים

איך יוסף התגלה הא הוי בר"ה ובעודו נזיר

דף קלט., וא"ר מלאי משום ר"י מגדלאה מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טעם יין דכ' ולקדקד נזיר אחיו.

א. ויעוי' בח"א מהרש"א שכ' וז"ל, ולקדקוד וגו', לאו נזיר ממש קאמר, דהא כ' [בפ' מקץ מא', יד'] ויגלה ויחלף וגו', אלא נזיר יין היה, ונראה טעם שפירשו מיין לפי שקלקול המכירה בא להן מתוך אכילה

ושתיה וכו'. אך קשה דודאי יוסף שהכירים שהם אחיו נחא שהותר לו הנדר אבל הם שלא ידעו עדיין אם הוא יוסף למה הותר היום נדרם יותר מכל הימים שהיה יוסף פרוש מהם, וי"ל מפני אימת המלכות התירו היום נדרם וכו', ולפי"ז איכא למימר נמי דיוסף נזיר ממש היה אלא מפני כבוד מלכות גילח עצמו תוך ימי נזירותו וכו', עכ"ל יעו"ש.

אולם יל"ע כיצד הותר ליוסף "מפני כבוד המלכות" לעבור על איסור מה"ת בידיים להתגלח. וי"ל דלא התגלח "בידיים" ע"י עצמו כ"א ע"י גוי, וכן יעו"ש באבן עזרא במקץ שם שכ' ויגלח, המגלח. והיינו דאחד מאנשי פרעה גילחו ולא שגילח עצמו, וגם י"ל דלא היה ניח"ל בזה כלל כ"א "בעל כרחו" גילחוהו וא"כ אינו אסור מה"ת כ"א בידיים או כשאחר מגלחו מדעתו ולא כשהוי בע"כ, וא"כ במקום "כבוד המלכות" מותר כה"ג, וכמבואר בפ"ג דברכות (יט:): דאר"א בר צדוק מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל וכו', ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כדראב וכו' ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן יעו"ש, ומבואר א"כ דבמקום "כבוד מלכים" מותר לעבור על איסור דרבנן, וכ"ה ברמב"ם בפ"ג דאבל הי"ד יעו"ש, וכ"ה בטור ביור"ד (סי' שעב' ס"א) יעו"ש. וכן עתוס' בבכורות (כט). בד"ה היכי וכו', וא"כ זהו מש"כ המהרש"א דלכבוד מלכים "גילחוהו" והיינו אחרים ובע"כ, דבכה"ג נר' ודאי דאינו אסור מה"ת. אולם יל"ע ממנ"פ דאם היה "אנוס" א"כ אי"צ להא דהוי "לכבוד מלכים" דפ' י"ל דאנוס רחמנא פטריה, ואם אכתי היה בידו למונעו שלא יגלחוהו א"כ נר' דאיסורו מה"ת ונחשב דגילחוהו "ברצון".

וע"כ יל"פ בזה, דהנה כל המצות שלא נצטוו ע"ז ב"נ כ"א "קיבלוהו" האבות והשבטים על עצמם לקיימם, י"ל דלא נחשב איסור דאורייתא כלל כ"א דומיא דאיסור דרבנן ותו לא, דהא אכתי לא נצטוו ע"ז בתורה כלל דעדיין לא ניתנה התורה ורק מעצמם קיימוהו, וכדפירש"י בחולין (צא). בד"ה ופרע להן וכו' וז"ל, לפי שבני יעקב שומרי מצות היו דאע"פ שלא ניתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם, עכ"ל ע"ש. וא"כ איך אפ"ל דמה שקיימוהו מעצמם נחשב מצוה דאורייתא או איסור דאורייתא הא התורה לא ניתנה להם עדיין כלל, וע"כ נחשב רק כעין דרבנן. וא"כ אפי' את"ל דבעצמו התגלח ולא ע"י אחר מ"מ שפיר י"ל דמפני "כבוד המלכות" היה מותר, דלא היה אצלו חמור יותר מדרבנן דמותר בעלמא במקום "כבוד מלכים". והבן בס"ד.

ב. והנה יעו"ש ברש"י בפ' מקץ שם שכ' וז"ל, ויגלח, מפני כבוד המלכות, עכ"ל. ולכא"ו צ"ע מאי קמ"ל בזה הא ז"פ דהתגלח "מפני כבוד המלכות" דהא כ' וישלח פרעה ויקרא את יוסף וגו' ויגלח וגו' ויבוא אל פרעה וא"כ זה פשיטא דהוי לכבוד פרעה המלך, ומאי קמ"ל רש"י. ועוד יל"ע מ"ט א"כ לא כ' רש"י לזה אף על "ויחלף שמלותיו" דג"כ הוי מפני כבוד המלכות. אולם למש"נ אתי שפיר, די"ל דהוק' לו כהמהרש"א איך אכן "התגלח" בעצמו או ע"י אחר הא היה "נזיר", ולזה תי' דהוי "לכבוד המלכות" דבכה"ג שרי וכש"כ המהרש"א. ולזה כתבו רש"י רק גבי "והתגלח" ולא גבי "ויחלף שמלותיו", דבזה לא ק' כלל איך עשהו, ורק גבי "ויגלח" דהוק' לו כנ"ל כ' דה"ט דהותר לו מדהוי "לכבוד המלכות", ודו"ק.

והנה יעו"ש בפ"ק דר"ה (י:): דתניא ר' אליעזר אומר בר"ה יצא יוסף מבית האסורין יעו"ש, וא"כ יל"ע כנ"ל איך "התגלח" בו ביום כמדוייק בפסוק דתיכף שיצא משם התגלח, הא היה ביו"ט ובודאי שמר יוסף שלא לעשות בו מלאכה. אולם גם בזה י"ל כנ"ל דמדהיה לכבוד המלכות ע"כ אפי' בידיים היה מותר לעשותו מדלא נחשב לו לאיסור מה"ת כלל, וביותר למש"נ באב"ע דאחר גילחו דודאי דמותר לכבוד המלך. וא"כ י"ל עוד דאף זה הוק' לרש"י איך התגלח הא היה בר"ה ולזה כ' דהוי מפני כבוד המלכות. אך גבי "ויחלף שמלותיו" לק"מ, דלית ביה איסור כלל, ודו"ק.

אולם יל"ע בהא דקי"ל דמפני "כבוד המלכות" ומפני "כבוד הבריות" מותר לעבור על איסור דרבנן בידיים, וכן מותר לבטל מצ"ע מה"ת בשוא"ת כמבואר בפ"ג דברכות שם, וכן יעו"ש ברמב"ם בס"ה כלאים (פ"י הכ"ט) בזה, אי הוי דוקא במקום איסור אחד מדרבנן או אף במקום דעובר על ב' איסורים, דאת"ל דדוקא במקום איסור א' ה"ה נדחה מפני כבוד המלכות וכבוד הבריות, א"כ עדיין יל"ע ביוסף כיצד גילח עצמו לכבוד המלכות הא אכתי הו"ל ב' איסורים מדרבנן, דהיה ביו"ט דר"ה וכן היה "נזיר", ובכה"ג לא נדחים ולא התירוהו חז"ל. אולם אפי' את"ל דדוחה רק איסור א', מ"מ נר' דאצל יוסף שאני דאפי' איסור דרבנן לא נחשב, דכיון דקיבלו ע"ע מאליו א"כ נחשב רק "מעשה טוב" ומצוה בעלמא, וא"כ בשעת הצורך וכגון "לכבוד מלכים" שפיר עבר ע"ז, והבן בס"ד.

ג. והנה יעו"י בתרגום אונקלוס במקץ שם עה"פ "ויגלח" ויחלף שמלותיו שכ' וספר ושני כסותיה, ויעו"י בשו"ת "צפנת פענח" (סימן עב) שנשאל הגר"י רוזין ז"ל מ"ט תרגם כן הא בכל דוכתי שכ' "ויגלח" תרגם אונקלוס "וגלח", והשיב הגר"י ז"ל דהא היה יוסף "נזיר עולם" דמותו לו רק "להקל בתערה" ולא להסתפר, וזהו "וספר" דהיקל משערותיו ולא "וגלח" דהוי כל שערותיו, עכ"ד הרוגוצובר זצ"ל, ודפח"ח. וא"כ לפי"ז י"ל דהא דפירש"י התם "מפני כבוד המלכות", דקאתי ליישב רק איך עשה כן מדהיה ר"ה אך לא מדהיה "נזיר", דמזה לק"מ ד"ל דרך "היקל בתערה" ותו לא, ודו"ק. ולפי"ז אי"צ לדברי המהרש"א דעשהו "לכבוד המלכות" ולכן הותר לו, דבלאו הכי י"ל דעשאו בהיתר כש"נ.

אולם מאידך צ"ע בתרג"א, דמה הוצרך להידחק לפרש "וספר" מדהוק' לו מדהיה "נזיר" וכו', הא שפיר י"ל דהתגלח לגמרי וה"ט דהותר לו מדהוי לכבוד המלכות, דבהכרח צ"ל דהוי לכבוד המלכות מדהיה ביו"ט דהא ע"ז א"א ליישב דלא נתגלח ממש כ"א היקל בתערה, וא"כ ה"נ י"ל דה"ט דהתגלח ואע"פ שהיה נזיר, וא"כ מ"ט נדחק לתרגם "וספר" ולא "וגלח", וי"ל ע. ושמא י"ל דס"ל לתר"א דבמקום "כבוד המלכות" אפשר לדחות ולעבור רק על חד איסור דרבנן ולא תרי איסורים, ולזה תרגם "וספר" דקעבר על חד איסור דיו"ט שקיבל ע"ע לשמור ולא אף על איסור נזירות דמפני כבוד המלכות התיר לו רק איסור אחד, והבן בס"ד. וכעיי"ז יעו"י ב"מצפה איתן" בפ"ק דיומא (ח:): דס"ל דהא דאחז"ל דאין איסור דרבנן במקדש היינו דוקא כשאכא בזה רק חד איסור דרבנן אך כשאית ביה תרי איסורי דרבנן אף במקדש אסור לעשותו, ולכן אסור "להזות" על הטמא בש"ק אפי' בביהמ"ק מדאית ביה תרי איסורי דרבנן, עכ"ד יעו"ש. וא"כ ה"נ י"ל לעניינינו גבי "כבוד המלכות" וכו', ודו"ק.

ושם רשעים ירקב אי הוי דין או קללה

דף לח. במשנה, על הראשונים נאמר זכר צדיק לברכה ועל אלו נאמר ושם רשעים ירקב. ובגמ' בע"כ כ' מאי ושם רשעים ירקב, א"ר אלעזר רבביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו. וכן יעו"י בפ"ד דתענית (כח). ועל כיו"ב הוא אומר זצ"ל, ועל ירבעם בן נבט וחבריו נאמר ושרי יעו"ש.

א. ויש לחקור אי הוי דין שאסור לקרות אדם ע"ש אדם רשע או דהוי רק קללה דהקרוי על שמו "לא יצליח" במשך חייו אך איסור ליכא בזה. ויתכן דכיון דגורם "קללה" לבנו עיי"ז דע"כ דאסור מדינא לעשות כן משום "ואהבת לרעך כמוך" ומאן דסני לך לא תעביד לחברך [וכבשבת (לא). ע"ש], מ"מ יש להסתפק בכוננת שלמה הע"ה ורבי אלעזר הכא "דרקביבות" וכו' אם אסור מדינא והיינו ב"א למקום או רק קללה, ודו"ק.

אכן לצד ב' דהוי "רק קללה", אפשר דחמור טפי מדאסור בתורת בין אדם לחבירו כש"נ, ומשא"כ לצד א' דאסור מדברי קבלה כדי למחוק זכרם של רשעים דהוי בין אדם למקום דאינו חמור כ"כ כמו ב"א לחבירו שחמור ביותר, ודו"ק בזה. ועוד, דב"א לחבירו אסור מדאורייתא מדכ' "ואהבת לרעך כמוך", וכן מדין "והלכת בדרכיו" כנלמד בספ"ק דסוטה (יד). מדכ' בתורה אחרי ה' אלקיכם תלכו וגו' יעו"ש, וכן נלמד בספרי בס"פ עקב (יא, כב') מדכ' שם "ללכת בכל דרכיו" ולדבקה בו, דצריך לילך בדרכיו יעו"ש, והביאו רש"י שם, ומשא"כ האיסור דבין אדם למקום הוי רק מדברי קבלה מדכ' במשלי שם רשעים ירקב, וא"כ אדרבה לצד ב' דהוי "קללה" י"ל דחמור טפי, ודו"ק.

והרבה נפק"מ איכא בזה. חדא אם עבר וקרא לבנו ע"ש אדם "רשע", אם קעבר על "איסור" דרבנן וצריך לחזור בתשובה ע"ז או לא מדהוי רק "קללה" ואיהו דאזיק אנפשיה ונפש בנו אך לא קעבר באיסור. אולם למש"נ דאפשר דלצד דהוי קללה קעבר על ב"א לחבירו כש"נ, א"כ ליכא נפק"מ בזה, דלתרווייהו צריך לעשות "תשובה" ע"ז. אולם י"ל דהוי נפק"מ אם צריך "לפייס" לבנו ולבקש מחילתו, דלצד א' דאין בזה "קללה" נר' דאי"צ לבקש "מחילתו" ולפייסו כ"א לעשות "תשובה" ע"ז מדחטא וקעבר על איסור מדברי קבלה שבין אדם למקום, אולם לצד ב' דקעבר על ב"א לחבירו ע"כ שצריך לפייסו ולרצותו ע"ז, ודו"ק.

ועוד י"ל נפק"מ כשקרא לבנו ע"ש אדם כשר בעודו בחיים וכגון ע"ש יוחנן כהן גדול [וכדאשכחן בשבת (קלד). ובחולין (מז): שנהגו לקרוא ע"ש בנ"א בחייהם, דא"ר נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאת אשה לפני שמלה בנה ראשון וכו' והיו קורין אותו "נתן הבבלי" על שמי, שוב פעם אחת הלכתי למדינת פוטקיא ובאת וכו' והיו קוראין אותו נתן הבבלי על שמי ע"ש], אולם אח"כ "החמיץ" ופירש מה' ומתורתו רח"ל ונעשה "צדוקי", [וכבברכות (טז). ע"ש], דלצד א' דהוי "דין" נראה, דדוקא אם

בשעת קריאת השם היה רשע אסור לקרות על שמו דמצויים "להרקיב" ולהשכיח שמם של רשעים מן העולם אך אם אח"כ נתקלקל במעשיו תו ליכא עליה איסור כלל בקריאתו, דאכתי בשעת "קריאת השם" היה אדם כשר וכדין עבד, ואי"צ לשנות שמו כלל. אולם לצד ב' דהוי "קללה", דע"י שנושא האדם שמו של אדם "רשע" ומקולקל במעשיו ה"ז משפיע עליו ומקלקל "הצלחתו" ברוחניות ובגשמיות, א"כ נר' דאפי' אם בשעת נתינת השם היה צדיק גמור מ"מ אם החמיץ אח"כ יש לחוש לקללה שבדבר דאכתי כעת ה"ה קרוי על שם "אדם רשע" וא"כ ראוי שישנה שמו, ודו"ק.

וכן י"ל נפק"מ (ג) כשהוי איפכא, כשקרא לבנו על שמו של "אדם רשע" אולם אח"כ חזר בתשובה שלמה וה"ה "צדיק גמור", דלצד א' דהוי "דין" נראה דקעבר איסור בזה דאכתי בשעתו היה רשע וקרא על שמו ואסור מדברי קבלה. אולם לצד ב' נראה דליכא "קללה" כלל וכגון שתיכף אחר כמה שבועות מקריאת השם חזר בתשובה, דאכתי הוי כעת "צדיק גמור" וע"כ שלא יפגם ממה שהיה רשע בשעת קריאת השם, ואדרבה מדהוי כעת "צדיק גמור" ע"כ שיושפע ממנו לטובה עי"ז, ודו"ק. ועוד י"ל נפק"מ (ד) בזה לגבי "בן נח", דלצד א' דהוי דין נר' ודאי דאסרוהו חז"ל רק "לישראל" וככל איסורי דרבנן שנאמרו רק לבני"ז ולא לבני"ז וא"כ שפיר יכול ב"ב לקרות ע"ש רשעים. אולם לצד ב' דהוי "קללה", והיינו דהוי מציאות שהקרוי ע"ש רשע אינו רואה "הצלחה" בחיים, א"כ אפשר דה"ה לב"ב שיתקלל ג"כ עי"ז וע"כ אף לדידן אין כדאי לקרות ע"ש כדאי לקרות ע"ש שלא יצטער ויכשל בחייו, ודו"ק. ועוד י"ל נפק"מ (ה) כשקרא לבנו ע"ש רשע "באונס" והיה במקום פיקו"נ, וכגון שקראו "אחאב" על שמו של אותו רשע ולא נודע לו על אדם כשר שנקרא בשם זה כדי שיוכל לכוון במחשבתו עליו, דלצד א' נר' ודאי דלא קעבר שום איסור בזה ועשה כדין ואי"צ לשנות שמו ומאי דהוה הוה, דאונס רחמנא פטריה ולא מושתייך אליו ואי"צ "תשובה" ע"ז, אולם לצד ב' דהוי "קללה", נר' ודאי שגם ע"ז נאמר שר"י וראוי מאוד לאב ובנו לשנות שם זה ואע"פ שנתניתו היתה בהיתר, דאכתי אין כדאי להקרות ע"ש בכל גווני, ודו"ק.

ועוד י"ל נפק"מ (ו) כשקרא ע"ש רשע נסתר שעושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפנחס ואין תוכו ככרו [ועי' בסוטה (כב:)] וברשי"ן] וה"ה רשע כמעט לכל דבר אולם אינו אלא בינו לבין קונו והיינו שבנ"א לא יודעים כלל על רוע מעללי חושבים אותו לאחד מהל"ו "הצדיקים הנסתרים" שעליהם העולם עומד כדאי בפ"ד דסוכה (מה:)] יעו"ש, ולזה ראה האב לקרוא לבנו על שמו של "צדיק" נשגב זה למען יושפע "מדרכיו ומעשיו" הגדולים. דלצד ב' דהוי "קללה" נראה, דתיכף כשנודע לו לאב או לבן על מעשיו "הנסתרים" דהאי "גברא רבא" ועל דרכיו המקולקלים ראוי לו לשנות שמו לטובה ולא יהיה קרוי ע"ש רשע נסתר זה, דכיון דאכתי דרכיו רעים ומעשיו מקולקלים ודאי דרובין "קללה" על שמו וע"ז אמר שלמה בחכמתו במשלי "ושם רשעים ירקב", ואע"פ שהכל חושבים אותו ל"צדיק" וכו'. אולם לצד א' דהוי "דין" שאסור לקרות על שמו י"ל דשפיר מותר לקרות על שמו, דנראה דכל דאסור לקרות ע"ש ה"ט כדי שלא יזכרו מעשיו ודרכיו הרעים דמתוך שישמעו לשמו תיכף יזכרו במעשיו ויכולים לבוא ללמוד מזה לרעה ובפרט כשיראו עד כמה נחשב אצל בני"א "שקראו על שמו" דיש לחשוש שידבקו במעשיו ובמעללי ולכן אסור לקרות ע"ש "וירקב" שמו יחד עם מעשיו, וא"כ לפי"ז כשלא נודע כלל על מעשיו הרעים כ"א איפכא שהכל חושבים אותו לצדיק תמים י"ל דשפיר מותר לקרוא ע"ש דהא ליכא בכה"ג לטעם הנ"ל, ודו"ק.

ועוד י"ל נפק"מ (ז) כשהוי איפכא, כשקרא ע"ש צדיק נסתר באמת שעליו העולם עומד, וכבגמ' הכא ביומא דא"ר חייא בר אבא אר"י אפי' בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנא' וצדיק וגו', אולם הכל חושבים אותו ל"רשע" וכל מעשיו מתפרשים אצל בני"א לרעה ודנים אותו תמיד לכף חובה, דלצד א' דהוי "דין" י"ל דאסור לקרות על שמו דאכתי איכא למיחש שילמדו הדורות הבאים ממעשיו שכביכול אינם כהוגן וע"פ דין ודומיא דחיישי' ברשע גמור שילמדו ממנו, ואע"פ שבאמת כוונתו לש"ש וכו', דאכתי מתפרש לרעה. אולם לצד ב' דהוי "קללה" נר', דשפיר מותר וראוי לקרוא ע"ש דצדיק זה ועי"ז יתברך ויצליח לאורך ימים, דהעיקר מה מעשיו באמת וכוונת ליבו, ודו"ק.

ועוד י"ל נפק"מ (ח) כצדיק גמור שרגליים לדבר שעומד תיכף להחמיץ רח"ל ולהסיר מעליו "עול תורה ומצות", דלצד א' דהוי "דין" י"ל דמותר לקרות ע"ש בכה"ג דאכתי כעת אינו רשע ולא אסור לקרוא ע"ש כ"א כשהוי כעת רשע בפועל ולא כשהוי רק "רשע בכח" שלא יצא עדיין "לפועל". אולם לצד ב' דהוי "קללה" נר', דאף בכה"ג נאמר שר"י שאין כדאי וראוי לקרות על שמו מדתיכף עומד להקדיח תבשילו בריבים ונמצא שבנו קרוי ע"ש רשע ויגרום לו "צעור ועגמת נפש" בחוסר "הצלחתו" עי"ז, ואע"פ דהוי רק "בכח" ולא "בפועל" כלל מ"מ מסתבר שגם בכה"ג ה"ה שלא מן הראוי לקרוא

ע"ש, דהא לצד ב' הוי רק "עיצה טובה קמ"ל" ולא "איסור מדינא", וא"כ מסתבר דאף בזה י"ל דעיצ"ט קמ"ל שלא לקרוא ע"ש, ודו"ק.

ב. ונראה דנחלקו בזה רש"י ורבינו חננאל ז"ל. דיעו"י ברש"י הכא שכ' וז"ל, דלא מסקי בשמייהו, לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע, עכ"ל ע"ש. ומשמע דהוי "דין" שאסור לקרות ע"ש כדי שלא יזכרו שמות הרשעים בעולם "וירקיבו" כלא היו ועי"ז לא יזכרו למעשיהם הרעים והמגונים. אולם יעו"י בר"ח שכ' וז"ל, פי' שר"י, שאין אדם נקרא בזה השם ומצליח, עכ"ל. ומדוייק דס"ל כצד ב' דהוי רק קללה דע"כ שאם נקרא ע"ש דלא יצליח ולא שאסור חז"ל לקרות ע"ש, ודו"ק.

אולם מאידך יעו"י ברש"י במשלי (י, ז) עה"פ ושם רשעים וגו' שכ' וז"ל, ושם וגו', רקבון עולה בשמם שאין אדם חפץ להזכיר שמו והוא משתכח מאליו, עכ"ל ע"ש. ומשמע דס"ל כצד ב' וכר"ח דהוי רק קללה, ודלא כדפירש"י הכא דהוי דין, ויל"ע. אולם י"ל דמש"כ רש"י הכא "דלא יקרא אדם" וכו', הוי רק "עיצה טובה" קמ"ל שאין כדאי לקרותו ע"ש מדאית ביה "קללה" ולא ד"אסור מדינא", וכדס"ל לר"ח. ועוד י"ל דבמשלי שם לא איירי כלל לגבי לקרות שם לבנו ע"ש רשע, דזה אכן י"ל דס"ל דאסור מדינא, ומש"כ שם דאין אדם חפץ וכו', דבנוסף "שאסור" לקרוא לבנו על שמו, אף "אין אדם חפץ" להזכיר שמו של רשע ואפי' אם אינו קורא "על שמו" דאע"פ דבהזכרה בעלמא ליכא איסורא כלל ג"כ אינו חפץ בזה ועי"ז משתכח הרשע ומעשיו מן העולם, ודו"ק. ועוד י"ל דס"ל דתרוויהו איתנייהו ביה והכא פי' "דאסור מדינא" והתם במשלי הוסיף דאף אית ביה "קללה" בנוסף לאיסורו, ואתי שפיר.

ג. ויעו"י בפ"ו דעירובין (סג): דההוא מבואה דהוה דייר בה "לחמן" בר ריסתק וכו' ויעו"ש בתוס' שכ' דרבינו חננאל גריס "המן" במקום "לחמן". ויעו"י בספר "דרך שיחה" (עמ' כח) [והובא ב"דף על הדף" בעירובין שם] שנשאל הגר"ח ק"ש שליט"א מה ראו תוס' להעתיק גירסא זו ומאי נפק"מ בזה, והשיב דקמ"ל דהא דאמרו שר"י הוי "דין" ולא "קללה" ולכן אינו נוהג בכך נח ולכן לא הקפידו לקרותו "המן", דאל"כ דהוי קללה ע"כ שנוהג גם בב"נ ולא היו קוראים אותו בשם זה שלא יתקללו חייו, עכ"ד הגר"ח ק"ש שליט"א יעו"ש.

אולם י"ל דכמו דחזינן שאין בני נח מקפידים כלל על ז' מצותיהם ועוברים ע"ז תמיד, וככפי' דפסחים (קיג:) דחמשה דברים צוה כנען את בניו "אהבו" את הגזל ואת הזימה וכו', ופי' רשב"ם וז"ל, צוה כנען וכו', כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן אביהן, ונפק"מ שצריך אדם לזיזה מהן, עכ"ל ע"ש. וכן יעו"י בב"ק (לח). דראה הקב"ה לז' מצות שקיבלו עליהם ב"נ ולא קיימו והתירוהו וכו' ע"ש, וכן יעו"י בתוס' בפ"ב דע"ז (כו): ד"ה ולא מורידין שכ' דסתם כנענים עובדי ע"ז הם ועוברים על ז' מצות שלהם ואעפ"כ אין מורידין אותם לבור ע"ש, א"כ מסתבר שאף לא יהיה איכפת להם כלל לקרוא לבניהם ע"ש רשע כ"המן" וכיו"ב, ואדרבה זהו "כבודם" שקוראים ע"ש שר גדול ושונא ישראל מובהק. וא"כ נר' דליכא ראיא מתוס' דס"ל דהוי דין ולא קללה, די"ל דסברי הגוים דע"כ שאם קרוי ע"ש "צורר היהודים" וכיו"ב דהוי "זכות וכבוד" לבן ולכל משפחתו שיזכה לילך בדרכיו וכו' ולא קללה, ולכן קראוהו על שמו, ואע"פ שאליבא דאמת י"ל דהוי עבורו קללה רבתי, וכדס"ל לר"ח הכא. וביותר נר' דקשה לומר דהא קמ"ל בתוס' דהוי דין, עפי"ד ר"ח דגריס "המן", דהא ר"ח גופא ס"ל הכא להדיא דהוי "קללה" וע"כ דנוהג בב"נ, וא"כ ודאי דחוק לומר דקמ"ל תוס' איפכא דלא הוי קללה אלא דין והבין בס"ד.

ד. ומו"ר רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א אמר לי, דמהב"ר בפ' וירא מוכח דהוי איסור מדינא ולא רק קללה בעלמא, דיעו"ש עה"פ וה' אמר המכסה אני מאברהם (פרשה מט' אות א') שכ' וז"ל, ר' יצחק פתח זכר צדיק לברכה ושר"י, א"ר יצחק כל מי שמזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה, מ"ט, דכ' וצ"ל. וכל מי שמזכיר את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה, מ"ט, דכ' שר"י וכו', ע"כ. [ויעו"ש ביפ"ת שכ' דה"ט דצריך להזכיר לצדיק ולברכו, "כדי שיקנאו רבים בכבודו ויעשו כמעשיו", עכ"ל ע"ש. ויעו"ש בפ"י מהרו"ז שכ' דהוי מ"ע מדברי קבלה וכו', ע"ש]. וא"כ מדכ' דאם "מזכירו" ואינו מקללו "עובר בעשה", ע"כ דהוי כ"ש וק"ו שאסור לקרוא לבנו ע"ש רשע והעושה כן עובר בעשה מדברי קבלה דשר"י, והיינו באיסור שבין אדם "למקום", ולא הוי רק "קללה" בעלמא, עכ"ד רה"י שליט"א. והוא ראייה ברורה.

וא"כ יל"ע בר"ח הכא שכ' "שאין אדם נקרא בשם רשע ומצליח", דהוי רק "קללה", הא יותר הול"ל דאף "אסור מדינא" לקרוא על שמו, וזהו דכ' בגמ' "דלא מסקינן בשמייהו" שאסור ע"פ דין, ויל"ע.

עוד בענין זיהוי דג התכלת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל,

שמחנו לראות בקובץ שלכם סדרת המאמרים על זיהוי דג התכלת. חשוב לדעתי שכל הנושא יעלה על שלחן מלכים, תלמידי חכמים ורבנים, קוראי הקובץ שלכם. אך במאמרו של הרב יעקב גולדשטיין שהופיע בגליון ככד ראיתי כמה טעויות ואי דיוקים, בין דברים שצוטטו בשמינו, ובין דברי מחבר המאמר עצמו, וראינו חוב לעצמינו להעמיד את הדברים על דיוקם.

הרב גולדשטיין פתח את טיעוניו נגד קונטרסי דווקא בנושאים שאינם מתחומינו, והוכרחנו לסמוך על אחרים, והיינו ראיות ארכיאולוגיות והיסטוריות שבזמן העתיק גם עמים אחרים צבעו ב"דם" הינטינה. ואכן כאן הצליח הרב גולדשטיין למצוא קצת פגמים בראיות שהבאנו. ובאמת, כל הנושא ההיסטורי אינו נחוץ לתסה שלנו, כי מאחר שאינדיגו, הוא קלא אילן, היה נפוץ כבר בזמן התנ"ך, והיה זול ביחס לכל הצבעים החלונות השונים לכל מיניהם, מסתבר שרק יהודים השתמשו בצבע התכלת של החלזון, וכל הצביעה שנעשתה ע"י מורקס ופורפורה היה רק לצורך צבע ארגמן וכדומה, ולא לתכלת. ובכל זאת, גם בנושאים אלו לא נסתרו דברינו מכל וכל כאשר נבאר בע"ה. (וכ"ש בשאר נושאי המאמר, שרוב דברי הרב גולדשטיין בטעות יסודם, כאשר נוכיח אי"ה).

ראשית כל, אני מצטער שמאמר שפרסמתי לפני כמה שנים יצא מכשול מתחת ידי, והבאתי מקור מוטעה לאחת מההנחות שלי. ובוזה אני באמת מודה לרב גולדשטיין (ואחרים) שהביאו את זה לשימת לבי, ואני רוצה לנצל את הזדמנות זו לתקן את הדברים. והוא כי צדק הרב גולדשטיין שמה שהבאתי מהחוקר Abbot איננו עוסק מעניננו כלל, והעתקתי אותו בטעות.

ובאשר לשאר המקורות שהבאתי: דברי החוקר Dr. D. S. Reese הם בעצמם מקור חשוב כשלעצמם (ואף דר. ישראל זיידרמן, ממדדי המורקס, ציין אותו במאמרו שנדפס בתוך "The Royal Purple and the Biblical Blue" כמקור להנחתו בעמוד 210 ממצאים של השתמשות בינטינה בזמן העתיק נמצא באזור בירות ובאזור צור, ראה שם הערה 16), כי החוקר הנ"ל הוא מומחה לארכיאולוגיאה של קונכיות. בעבר הועסק על ידי אוניברסיטת ייל (Yale), המפורסם, וכעת הוא במוזיאון ע"ש "Field" באוניברסיטת שיקגו. בכל זאת, אני כתבתי אליו ושאלתי את מקורותיו, והוא הביא לי את: Jensen, "The Story of Royal Purple" 1965, privately published p.5. שםביא כמקור את: Rogers, J.E. "The Shell Book" (1936, Boston) Ch II (כנראה אין זה במהדורות אחרות של Rogers וטרם הצלחתי לאתר את המהדורה הזאת). כמו כן ג'נסן כותב שבין הקונכיות של שבלולים מייצרי צבע שנמצאו באתרים ארכיאולוגיים הי: "Helix ianthina, a small shelled species of snail related to Murex, found near Beirut and also in the middens around Tyre."

'Helix ianthina' הוא כינוי ישן לינטינה, בו אנו עוסקים. המונח 'middens' הוא מתאר את ממצאי קונכיות שנזרקו אחרי שימושם לצורך צביעה. הרי עדות ברורה שבימי קדם השתמשו בינטינה להפיק צבע באזור צור וביירות. וכן מביא ג'נסן גם במאמר שלו ב: Journal of Near Eastern Studies vol 22 no. 2 (Apr.) 1963. Legget. בשני מקומות ג'נסן מביא כמקור את דברי Legget.

אני לקחתי את הציטוט מדברי Leggett מתוך ספריו של Jensen שפעמיים הוא מציין אותו כמקור לדבר זה. למעשה אני לא הצלחתי למצוא את דברי Leggett בנושא זה, שלפי Jensen הוא כתב שבביירות הפיקו צבע סגול מהינטינה הנקרא קונכיליאטא. והנה, אף שלא מצאתי את זה אצל לגט כאמור, אולם מצאתי מקור יותר עתיק, ספר בשפת לטינית של הביולוג האיטלקי פביו קלונה "פורפורה" שנדפס ברומי בשנת 1616 למספרם. הוא היה הביולוג הראשון שתיאר בפרוטרוט את הינטינה. גם הוא מזכיר שהרומיים קראו לצבע קונכיליאטא, ובהמשך הוא כותב שאחד מהמקורות של קונכיליאטא היה מהינטינה. [ש.ק.]

הרי שהחוקרים דר. ריס, וג'נסן, וגם פביו קלונה כולם מעידים שצבעו בינטינה בימי קדם. (והם אלו שהביאו את שאר המקורות שהבאתי, לבד מאבוט שהיה פשוט טעות, וכאמור אני מתנצל על כך). [ש.ק.]

ומה שהביא הרב גולדשטיין מדר. ספניר שלא נמצאו שום ממצאים ארכיאולוגיים של צביעה בינטינה, לא ראינו אינו ראיה, ובפרט שדר. ספניר אינו ארכיאולוג. (אגב, בתוך דבריו שם הסביר דר. ספניר בעצמו את הסיבה שלא מצינו יותר ממצאים כאלו, והוא מפני שקונכית הינטינה היא דקה ושכירה, ואחרי פציעתה יישארו רק חלקים דקים מאוד, מה עוד אחרי כאלפיים שנה מאז הפציעה. רק שדר. ספניר טען שאעפ"כ היו צריכים להמצא מעט ממצאים בכל זאת, ולמעשה אכן נמצאו כאשר העידו המומחים כנ"ל).

באשר לטיעוניו של הרב גולדשטיין לגבי משמעות המלה יקינטה, ותירגום חוק יוסטיניאנוס, אני הבאתי את תירגום החוק מתוך ספר "תכלת וארגמן" מאת הרב מנחם אדלר, (הוצאת המוסד לעידוד לימוד התורה, ספריית בני תורה המרוכזת ע"ש משפחת ליבוויטש). [ש.ק.] הרב גולדשטיין אינו מביא את מקור התרגום שלו, ואינו יודעים אם הוא בעצמו מומחה לשפה הלטינית. אבל אנחנו איננו מומחים לשפה הלטינית, ואינו נכון שנתעמת בדברים אלו, גם אינו כל כך חשוב להתרכז כל כך על ראיה אחת שלא ממקור יהודי. אבל את זה נעיר, ששמות המדעים המקובלים היום אצל ביולוגים נקבעו רק במאה שנים האחרונות או קצת יותר מזה, וקשה לעמוד על כוונת הכנויים ליצורים שונים בטקסטים העתיקים, כי השם "פורפורה" שזכור, למשל, יכול לשמש לכמה מיני שבלולים שונים, אף אלו שהיום אינו מקובל לכוונתם בשם זה, והוא הדין השם "מורקס" (וכבר הזכרנו שלדעת ג'נסן הינטינה היא "קרובה למורקס"). [אגב, יש להעיר כי הקטע בלטינית שהובא במאמרו של הרב גולדשטיין משובש ומקוטע, וכנראה הוא מפני טה"ד]. לעומת זה, מצאנו שהשם יקינטה משמש כתרגום לתכלת כאשר הבאתי במאמרי, וגם הרב גולדשטיין אינו מכחיש את זה, וברור ששם ינטינה לקוח משם זה. ראה מאמרו של דר. זיידרמן הנ"ל בספרו של דר. ספניר עמוד 210, בו הוא מביא את המונחים לתכלת בשפות עתיקות שונות, ביניהם פורפורה יקינטה, ופורפורה ינטינה. וגם ברור ששום חלזון לא נקרא בשם ינטינה אלא אלו השייכים להגנוס שאנו עוסקים בו.

גם לא ברור מאיפה יודע הרב גולדשטיין ש"פירוש" המלה ינטינה היא סגולית. נכון שבשפת עברית המודרנית הינטינה נקראת כן, על שם שהקונכיות של כמה סוגים של הינטינה נוטות לצבע זה (ונדבר באריכות על תופעה זו בהמשך אי"ה, וכן נדבר להלן מיתר הדברים שניתנים ללמוד או לא ללמוד מחוק יוסטיניאנוס), אבל אין זה אומר שנקרא גם ינטינה על שם צבע הסגול, אלא מסתבר שנקרא כן על שם דיו התכלת שנקראת כן ושפמיקים מחלזון זה. ואם, כאמור, איננו מומחים ללשון, אבל ראה מה שאמרו המומחים בשטח זה. החכם הנוצרי וילהלם גיזניוס, שהרב גולדשטיין מזכיר אותו בתור פילולוג, כותב במילון העברי-גרמני שלו שהתכלת מופק מהינטינה. כמו כן במילון האנגלי ע"ש וובסטר מבואר שהצבע פופורה הצורית נעשה על ידי התכלת (ובמהדורת שנת 1913 מבואר יותר, שהצבע נעשה משלשה מרכיבים, מורקס, פורפורה, וינטינה. יתכן שמקורו הוא בספרו של אנטוני טלזיו, Libellus de coloribus כלומר 'ספר קטן על צבע', שנדפס בויניציאה בשנת 1528 למספרם, שם הוא מבאר את כל הלשונות של צבעים שהשתמשו ביוונית ובלטינית. בין השאר הוא מביא צבע בשם 'ינטינס', ו'טיריינטינוס' שלדבריו הוא הרכבה של ינטינוס ופורפורה טירייני [כלומר מצור, הנקראת טירוס בלשונם]. סיכום: למרות שלצערי נפלו טעויות במאמרי הקודם, מ"מ עדיין יש ראיות ארכיאולוגיות, היסטוריות, ופילולוגיות לתמוך בדיעה שחלזון התכלת הוא הינטינה. [ש.ק.]

מה שכותב הרב גולדשטיין שאני מסרב להציג את התהליך והחומרים הנוספים בפני אחרים - אינו נכון. אני הצגתי את כל התהליך לפני הרב מנחם בורשטיין, עורך ספר התכלת, במכון פוע"ה בנוכחות כמה רבנים שהוא הזמין במיוחד לראות את הענין. הרב גולדשטיין בעצמו אף פעם לא ביקש ממני להראות לו את התהליך, ואף לא דיבר אתי כלל, אינני יודע על איזה סמך הוא כותב שאני מסרב. [ש.ק.]

עתה ניגש לסימנים המאפיינים של חלזון התכלת, ולהערותיו של הרב גולדשטיין עליהם:

1. הרמב"ם כותב שדם החלזון הוא שחור כדיו. תיאור זה מתאים מאוד לדיו הינטינה שהוא סמיך, צמיג, ואינו מעביר אור, אבל לא לחלזון מורקס שיש לו בלוטת דיו שקוף וחסר צבע. הרב גולדשטיין שואל מגין להרמב"ם זה. הוא טוען שאין שום מקור בחז"ל לסימן זה, ושהרמב"ם בעצמו בודאי לא היה בידו חלזון. והנה אין ספק שלרמב"ם היו מקורות ונוסחאות בחז"ל ובספרי הקדמונים שאינם לפנינו. ראה למשל בשו"ת פאר הדור סי' נ"ג שמביא "אמר רבי מאיר בברייתא הסתכל במעשיו שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם", ובספר המצות עשין ג' הוא מביא דבר זה בשם ספרי, ולשון זה לא נמצא בספרי שלנו, ולא בשום מקום בדברי חז"ל הידועים לנו. וראה בשו"ת פאר הדור סי' ו' שהביא

נוסח הירושלמי שונה משלפנינו. ובהרבה מתשובותיו הוא מביא לשונות של חכמים קדמונים שלא הגיעו לידינו, כידוע לכל הבקי בתשובותיו. (וראה גם בתשובת בנו בס' ברכת אברהם סי' כ"ו שהביא הוספה לדברי רב נחמן בסוכה ד' ב' מאשר לפנינו). לכן אינני יודע איך אפשר לקבוע שלרמב"ם לא היה מקור בחז"ל (או בדברי הגאונים שכל דבריהם דברי קבלה).

אכן מסתבר שהרמב"ם לא היה בידו חלזון, אבל לפי דברי הרב גולדשטיין בעצמו בהמשך אי אפשר לשלול את האפשרות הזאת, כי הרי כתב הרב גולדשטיין שבזמן הרמב"ן (שחי בדור שאחרי הרמב"ם) התכלת היה עדיין בשימוש לצרכים מלכותיים. (אלא שלמען האמת מסתבר שיש כאן טעות הדפוס ברמב"ן, ובמקום "גם היום" צ"ל "גם הוא" כדאייתא בפירושו הטור הארוך שמות כ"ח ב').

הרב גולדשטיין הזכיר כי הרב הרצוג העלה השערה כפתרון לשאלת מקורו של הרמב"ם, שהוא לקח סימן זה מדברי אריסטו. הרב גולדשטיין שכח להזכיר שמקודם העלה הרב הרצוג פתרון אחר, שהרמב"ם הבין כן מהספרי, עיין בספר התכלת עמוד 391. גם אריסטו לא כתב "שחור כדיו", לכן כדי לאמץ את השערתו זו שאריסטו הוא המקור של הרמב"ם הוכרח הרב הרצוג להעלות השערה נוספת, שהרמב"ם ראה רק תרגום אריסטו בערבית (שלא היה בידי הרב הרצוג), ושיער הרב הרצוג שמסתמא היה כתוב שם שחור כדיו. והנה ברור לכל מי שיעיין בדבריו של אריסטו שהוא מתאר את המורקס, ועליו הוא כותב שיש מהם ("בדרום") שיש להם צבע אדום, ויש ("בצפון") שיש להם צבע שחור, ואלו שנמצאים אל יד החוף בדרך כלל יש להם צבע אדום. וא"כ א"א לומר שזה מקורו של הרמב"ם שהחלזון הנמצא בחופי ארץ ישראל יש לו דם שחור כדיו. אבל עכ"פ הזכיר שיש מהם שיש להם צבע שחור, והרי לא ידוע לנו ממורקס שיש לו צבע שחור, לכן שיער הרב גולדשטיין שאריסטו ראה את הצבע רק כשהוא מיובש, למרות שאריסטו מתאר איך שהוא נלכד ע"י דייגים ואיך שידי הדייגים נצבעים על ידו, וגם כותב אריסטו שבלוטת הדיו שלו לבן. הרי ברור שאריסטו מדבר על צבע של חלזון חי. והנה הרמב"ם משתמש בלשון "שחור כדיו" במקומות אחרים גם כן, ראה הלכות איסורי ביאה פ"ה ה"ט, ההלכות שחיטה פ"ז הי"ז, וא"כ משמע שכאשר הוא משתמש בלשון זה הוא ככוונה ובדיוק. וראה בספר קרית מלך כאן על אתר שיש הבדל בין כשהרמב"ם אומר שחור, שאז הכוונה יכול להיות לצבע אחר שנוטה לשחרות, ובין כשהרמב"ם אומר שחור כדיו, ששם הכוונה לשחור ממש. הרב גולדשטיין מעלה השערות על גבי השערות כדי להצדיק את דעתו שהמורקס הוא חלזון התכלת, אבל הוא לא הכחיש שלינטינה יש הסימן הזה של הרמב"ם כפשוטו בלי שום דוחק. וראה דברי הרמב"ם עצמו בשו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו) סי' תס"ד "וכן ראיתי באותה ההערה, 'מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, טעה בעל זה החיבור בפירושו, ולא באר במה היא טעותנו. ואני יודע שמחלת הכל אחת, חולי כללי, שכל מי שמוצא שדבר מדברי על כללים או פרטים שונה מדברי אחד הגאונים או המפרשים חושב שאני טועה". ואם בימיו, בזמן שהיתה לכולם גישה לנוסחאות ישנות שאינם בידינו היום, כתב שמחלה היא לטעון שדבריו הם בטעות אם שונים הם מדברי מחבר אחר, כל שכן בימינו שאין לטעון ע"פ השערות שהרמב"ם טועה במה שפסק בחבורו. סיכום: דברי הרמב"ם שדם התכלת הוא שחור כדיו, מתאימים לינטינה כפשוטם, ולמורקס רק אחרי הרבה דוחקים והשערות.

2. כתבתי "לחלזון יש קונכיה. לחלזון "ינטינה" יש קונכיה". וע"ז כתב הרב גולדשטיין "תשובה: לכל החלזונות יש קונכיה". אין זה נכון. יש סוג חלזונות הנקראים "nudibranch" שאין להם קונכיה, ביניהם מין הנקרא aplysia שיש יש לו בלוטת דיו וניתן להפיק ממנו צבע, והיה צורך לשלול את החלזון הזה. (וראה בדברי הרב הרצוג באנגלית בספרו של דר. ספניר The Royal Purple and the Biblical Blue עמוד 37 שהיו כאלה ששיערו שזה היה החלזון של הפורפר כלומר הארגמן העתיק). כמו כן, אפיפיון זה שולל את הצעת הגה"ק מרדוין, ובספריו מאריך מאוד לנסות ליישב את זה, ראה גם מאמרו של הרב שלוינגר בקובץ זה גליון קי"ט. סיכום: לענין קונכיה, ינטינה ומורקס הם שווים, אבל יש מינים אחרים שמפיקים דיו ואין להם קונכיה.

3. בענין מה שאמרו חז"ל שהחלזון עולה אחת לשבעים (או לשבע) שנה ולכן דמיה יקרים, ובקונטרס מתוארים שני מצבים. רוב הזמן חלזונות הינטינה נמצאים רחוקים מן החוף וניתן לצוד כמות מצומצמת מהם על ידי רשתות, ומעט מהם מגיעים לחוף ואפשר למצוא אותם שם. אבל לעתים נדירות כמויות עצומות נשלכות לחוף הים, ויש עדויות לכך, גם שמעתי בעצמי עדות חי לאירוע כזה בחופי ארץ ישראל

לפני כשלושים שנה. לעומת זאת, המורקס נמצא תמיד בקרקעית הים לרוב, ואינו מגיע לחוף כלל, אבל בצרפת, ובספרד, ובעוד מדינות, צדים אותם לרוב לצורך אכילה.

על זה השיב הרב גולדשטיין כמה תשובות: א) לפי הגמרא בשבת החלזון ניצוד ביים. והרי גם אני אמרתי שברוב הזמנים הינטינה ניצודה ברשתות, אבל הרב גולדשטיין הוסיף שלא מסתבר שהכמות המצומצמת שאפשר לצוד בתוך הים תספיק לצרכי כלל ישראל, וגם עבור המשכן, שלדבריו "הרי לא צדו במשך שנים חלזון רק עבור המשכן, לדוגמה". הנה לצורך כלל ישראל אחרי שהגיעו לארץ ישראל, יש לומר שבזמן רבוי החלזונות הכינו מספיק צמר צבוע בתכלת עבור השנים הבאות. לגבי המשכן שעשו במדבר, גם אם נקבל את דעת המצדדים למורקס, עדיין קשה איך השיגו אותם במדבר. ואין זו קושיא חדשה, וכבר נשברו הרבה קולמוסין לתרץ אותה. ראה פני יהושע שבת ע"ה א' ד"ה הצד צבי, שכתב "דנהי דמסתמא לא היו צדין החלזון במדבר אלא שכבר היה מצוי בידם ע"י תגרי אומות העולם או שהוציאו ממצרים כדאשכחן להדיא בעצי שטים ובנסכים א"כ ה"ה לחלזון". וראה בחיד"א בנחל קדומים, שמות ד' ד', שגם הוא כתב כן (בתוך דיון על 'מן המותר לפיך'), והביא ראיה לכך מהמדרש שמות רבה פ' ל"ג "א"ר טבימי בשעה שהגיע זמנו של יעקב אבינו ליפטר מן העולם קרא לבניו אמר להם היו יודעין שהקב"ה עתיד לומר לבניכם לעשות משכן אלא יהיו כל צרכי מוכנים בידכם שנאמר (בראשית מח) והיה אלקים עמכם, וכי תעלה על דעתך כשהיה יעקב אבינו חי לא היה הקב"ה עם בניו אלא כך אמר להם עתיד הוא לומר לכם ועשו לי מקדש והוא יורד ומשרה שכינתו בתוכם שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ויש מהם שהתקינו עצמן לדברים ויש מהן ששכחו וכשבא משה ועשו המשכן יש מהם שהביאו מעצמן ויש מהם שלא הביאו אלא ממה שהיה מונח בידו שכן הוא אמר כל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן, ואומר כל אשר נמצא אתו עצי שטים". ואשר למלאכת קושר ומתיר, כתב החיד"א שאין הכונה שהיה חלזון במדבר, אלא דלעניי המשכן דצריך תכלת הבא מהחלזון והצדים חלזון קושרין ומתירין. ואיברא שהיא דוחק אבל מה נעשה דהכתוב קרי בחיל ואשר נמצא אתו תכלת וארגמן מוכח דלא היה מצוי". (ורק הרדב"ז בתשובה ח"ב סי' תרפ"ה כתב שצדו את החלזון ביים סוף. אבל הוא גם אומר שהיהודיות של חוף זבולון הוא ששם היה עולה מאליו והיו מלקטין אותו, ורק אחר שגלו לא היה עולה מאליו והיו צריכים לצוד אותו, הרי שגם הוא אומר שלפעמים היה עולה לחוף והיו מלקטים אותו, וכשלא היה עולה היו צדין אותו ביים).

ב) כותב הרב גולדשטיין "לא ניתן להכריע מה פירוש המשפט 'עולה אחת לשבעים שנה', פירושים שונים ניתנו לו, ולא דוקא בהקשר לנדירותו". הוא אינו מציין שום מקור לפירושים השונים, ויתכן שהוא מתכוון לפירושים שהוצעו ע"י הגה"ק מראדזין ליישב את שיטתו, אך עכ"פ, אם אינם "בהקשר לנדירותו" אז אינם תואמים לדברי חז"ל שאמרו (מנחות מ"ד א', וכ"ה ברש"י ב"מ ס"א ב' ד"ה קלא אילן, וכ"ה בכ"מ הל' יציאת פ"ב ה"ב) "ת"ר חלזון זהו גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים."

ג) הרב גולדשטיין טוען שיקרותו של החלזון נובע מגזירות הקיסרים הביזנטיים שאסרו שימוש בצבעי חלזונות לאדם פרטי. והנה כבר הזכרנו שתיאוריה זו היא בניגוד לדברי חז"ל שיקרותו היתה מחמת שעולה אחת לשבעים שנה. אך גם זולת זה קשה להלום סברא זאת, כי גזירות אלו לא היו חד משמעיות. היו תקופות שונאסרו רק בגדי משי. לפעמים הקפידו רק על בגד שלם. לפעמים המלכות העלימה עין משוק שחור שסחר בבגדים אלו. לפעמים נאסר רק לגברים, אך הותר לנשים להשתמש בצמר צבוע בצבעים אלו. בסוף הקפידו רק על צבע פורפור מהסוג היקר ביותר. (ראה מאמרה של דר. ג'. ברידג'מן "Purple Dye in Late Antiquity and Byzantium" הנדפס בתוך "The Royal Dictionary of Classical Antiquities, מאת אוסקר סייפרט, 1894, עמוד 529). כבר הערנו שדברי הרמב"ן שהביא הרב גולדשטיין הם כנראה טה"ד, אבל אם נכונים הם אז בימי הראשונים עדיין ידעו מהו החלזון של התכלת, ובודאי יש לסמוך על כל דברי הרמב"ם שהסתובב בחצרות מלכים במצרים. עכ"פ מגוחך לתלות את יקרות התכלת בגזרות האלו. סיכום: בענין "עולה אחת לשבעים שנה" לגבי הינטינה הדבר מתיישב כפשוטו, אך לגבי המורקס אפילו אחרי כל הדוחקים אין פירוש המתקבל על הדעת.

4. הגמרא (מנחות מ"ד א') אומרת כי החלזון גופו דומה לים וברייתו דומה לדג. בקונטרס מבואר שדרכו של הינטינה שבונה דוברה מבועות הדבוקות יחד, שנראה כעין הקשקשים של דג, ובה מתחבר

הינטינה, כך שממבט ראשון כל הבנין הזה ביחד נראה כמו דג. על זה כתב הרב גולדשטיין, בלי שום הסבר, שכל טיעונים שבקונטרס "אינם מתפרשים בלשון הגמרא: וברייתו (רש"י: תבנית דיוקנו) דומה לדג". לא ברור כלל למה מתכוון הרב גולדשטיין, כי לכאורה לשון הגמרא מתפרש היטב לפי ההסבר שבקונטרס. אבל אם כוונתו לרמוז שדברי רש"י שהוא מביא (כפי שתוקן בשיטה מקובצת, כי כפי שהוא מופיע לפנינו בגמרא אינו מובן) מצביעים על פירוש אחר, יותר נראה שהפירוש ברש"י בא רק להבדיל בין תחלת הברייתא "גופו דומה ליס" שהכוונה על צבעו, וכאשר יתבאר להלן, ובין ההמשך, "ברייתו דומה לדג" שאינו מדבר על צבעו אלא על צורתו. וכן פירש רבינו גרשום על אתר "ברייתו - צורתו". וזה מתאים לדברי הקונטרס. ומה שכתב הרב גולדשטיין ש"קשה לדעת מהי צורת דג אליה כוונת הגמרא", זה נכון, אבל כשרואים את הינטינה אפשר להבין שלזה נתכוון הגמרא, ורק אם נניח שמדובר על המורקס אז באמת קשה מאוד להבין פירושו. ומה שרצה לפרש את הברייתא שמפני צורה זו דמיו יקרים, אינו מובן איך צורה דומה לדג יגרום ליקרות, ואם כדבריו מפני "הקושי לזהותו בין שאר יצורי היס", אפילו אם נקבל רמיזתו של הרב גולדשטיין לאיפיון מספר 7 להלן, ששם הוא מסביר שהמורקס דומה לסביבתו, אבל הרי זה שייך למראית צבעו ולא לצורתו, ועכ"פ עדיין אינו מובן למה זה גורם ליקרות, ואם באמת זה גורם ליקרות אז היה צריך להיות תמיד כן בכל התקופות, ולא שנגנו בתקופה מסוימת. (ומה שכתב "לא ברור שכוונת הגמרא לתת לנו 'מאפיינים' לזיהוי חלזון התכלת", אינו רלבנטי, כי בכל זאת הרי המציאות חייבת להתאים לתיאור הנזכר בדברי חז"ל, בלי קשר לכוונת התיאור, וזה פשוט). ומה שכתב עוד שלמרות שקונכיתו של המורקס אינו דומה לדג, מ"מ "מהצד (מהפתח) יש לה דמיון לצורת דג", מלבד שזה סותר לטיעונו הקודם שיקרותו נגרמה ע"י שהוא דומה לשאר יצורי היס, קרי דגים, אני מעיד שראיתי מאות חלזונות מהסוג מורקס, ולא ראיתי שום דמיון לדג בשום צד. [ש.ק.] סיכום: לגבי הינטינה ניתן להבין פירוש המתקבל בדברי חז"ל שברייתו של החלזון דומה לדג, משא"כ לגבי המורקס שהדברים דחוקים ורחוקים.

5. בקונטרס הובא מאמר חז"ל בספרי (וכן הוא גם בילקוט שמעוני), ש"סממיות" מכישות את החלזונות והם מתים. מקודם הרב גולדשטיין הקשה כמה קושיות על הספרי, ותירץ כמה מהם "בדוחק". והנה הרב הרצוג הביא את דברי הספרי בעבודת הדוקטרט שלו (באנגלית) שנדפס בספרו של דר. ספניר "The Royal Purple and the Biblical Blue" (ענין הספרי נמצא שם בעמוד 71, וזה היה הרב הרצוג שתירגם סממיות "לטאות"), והוא כבר התעסק בקושיות אלו. ואלו הן קושיותיו של הרב גולדשטיין: (א) מדוע ניכר שגנוז הוא לצדיקין לעתיד לבא? (ב) לפי דברים אלו החלזון גנוז לצדיקים לעתיד לבוא ואינו לא ברשותו של ד"ר קפלן ולא ברשות אף אחד? (ג) הברייתא 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, וכאן מדובר על חלזונות מתים. הרב הרצוג גם כן העיר שבזמנו של ר' יוסי עדיין נמצאו חלזונות תכלת, ולכן ביאר שהכוונה שאף שהיה החלזון בנמצא מ"מ היה נדיר [כלשון הברייתא "ומי מצוי"], ומדברי הזקן הבין רבי יוסי שבאמת מצוי הוא בים, אלא שמן השמים גורמים שיתעלם ממקומם של בני אדם, וכך יהיה מוכן בשפע לעתיד לבא. ובזה מתורץ בשופי קושיות א, ב, וג. ובאשר לקושיא ד, היכן כתוב שהסממיות הכישו את כולם, אלא שיש לומר שרק מעט מהם מתו, והשאר נשארו חיים.

אחר כך הביא הרב גולדשטיין גירסא אחרת של הברייתא, שלדבריו הוא העיקר (ונראה כוונתו שקבע שזוהי "העיקר" מאחר שגירסא זו מופיעה בהרבה מדרשים או מהדורות של מדרשים), ולפי הגירסא הזאת השניה אין שום ראייה מכאן, לא לינטינה ולא למורקס. אך יש לפקפק בצעם היסוד שאפשר לקבוע איזו גירסא היא העיקר ע"פ חשבון מספר המקורות, בפרט שבחלק מהמקורות יש שינויים אחרים, ובחלק מהם נראה שהגירסא תוקנה ע"פ המקורות האחרים. אבל מה שיותר נראה מכריע לענ"ד הוא שלפי גירסא הראשונה מתוארת מציאות ידועה שנמצאה רק אצל הינטינה (כי המורקס אינו נסחף ליבשה, וגם יש לו קונכיה חזקה שלטאות לא יצליחו לפצח), כאשר לגירסא השניה מתוארת מציאות בלתי ידועה ופלואית (ואין ממנה ראייה לכאן או לכאן). סיכום: לפי גירסא אחת של הספרי הדבר מתיישב היטב עם הינטינה, אך לא עם המורקס. לפי גירסא השניה אין שום ראייה לשניהם.

6. בקונטרס הובא מהגמרא (שבת ע"ה א') שניתן להפיק צבע טוב רק מדם חלזון חי. כאן רצה הרב גולדשטיין להוכיח מהגמרא שם, בה מבואר שהעוסקים בהפקת צבע מהחלזון מוענינים לשמור אותו חי "כי היכי דליציל ציבעיה", שמדובר דוקא במורקס ולא בינטינה, כי לדברי הרב גולדשטיין "המציאות

היא שבחלזון 'ינטינה' מת לא ניתן לעשות כלום, לעומת זאת מ'מורקס' חי ניתן להפיק צבע טוב, אולם מחלזון מת ניתן לפיק גוונים עכורים ובהירים אינם 'ציבים'. אינני מבין איך הרב גולדשטיין יודע המציאות של צבע הינטינה מאחר שהוא כבר הצהיר שלא ידוע לו תהליך הצביעה, וכנראה גם שלא ראה מימיו הצביעה בו, אבל אני יכול להעיד מתוך נסיון אישי שהמציאות היא שגם מינטינה מתה ניתן להפיק צבע בהיר. וכבר כתבתי כן בקונטרסי, וזה לשוני שם: "לאחר מות החלזון הדיו המופק ממנו הוא חסר ערך כמעט לחלוטין. המחבר ניסה פעמים רבות, ללא הצלחה, לצבוע צמר בתערובות שונות שהוכנו מדיו שהופק מחלזונות מתים. אי אפשר להשתמש בצבע עצמו במצב קפוא, מיושב, בתמצית אלכוהול או אם מוצה מחלזונות מתים. מנוזלים כאלה ניתן לייצר גוונים בהירים ביותר, אם בכלל. ניתן להפיק צבע משביע רצון מחלזונות חיים בלבד." מזה גם פירכא למה שכתב הרב גולדשטיין "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." למעשה שני הדברים נכונים, גם צבע חלזון מת וגם שמור ע"י יבוש או הקפאה, אפילו מחלזון חי, לא ניתן לצבוע מהם צבע משביע רצון. [ש.ק.]

ומה שכתב שלחלזון אין כלל בלוטת צבע, אין זה נכון כלל, ובודאי הצבע נמצא בתוך בלוטה מיוחדת. [ש.ק.]

ומה שכתב שאין צורך לפצוע אותו לקבל את הצבע כי הינטינה מפליטה אותו כשמציקין לה, האמת היא שכאשר מציקים אותה היא מפליטה כמות מצומצמת מאד של הצבע, ובתקופה מסוימת מנסיונותי הייתי נוהג להוציא את הצבע בצורה הזאת כדי לנסות לשמור את החלזונות בחיים, אבל מלבד מה שנסיוני זה לא הצליח והם מתו בכל זאת, הכמות המופקה בצורה כזאת אינו פרקטי בכלל, ואין ספק שכל מי שעוסק במלאכת הצביעה היה בודאי פוצע אותם כדי להפיק את הכמות המירבית של הצבע, ובפרט אם היה מדובר בזמן שנסחפו המון ינטינות לחוף, הצובעים היו בודאי רוצים לפצוע אותם מהר ככל האפשר בכדי להספיק לטפל בכלום לפני שמתו על החוף. [ש.ק.] סיכום: בענין זה, שצבע צלול מופק רק מחלזון חי, הינטינה והמורקס שווים הם.

7. כאן דן הרב גולדשטיין על היות גוף "דג" התכלת גוון דומה לים. קודם כל הוא מביא שהרב הרצוג זיהה דג התכלת כינטינה פליאדה ו/או ינטינה פרולונגטה, ולא ינטינה ינטינה. והרב גולדשטיין מציין בצדק שהמינים האלו של ינטינה אינם כחולים אלא לבנים. וגם ציין בצדק שהסיבה שהרב הרצוג דחה את האפשרות לזהותו כמין ינטינה ינטינה הוא כי לדבריו המין הזה איננו מתקיים בים התיכון (למרות שחוקרים אחרים שמציין הרב גולדשטיין מאשרים שהוא כן מתקיים שם). האמת היא שהרב הרצוג לא ראה ינטינה חיה מעולם, ולמסקנותיו הוא הסתמך על חוקרים שנים ממדינות שונות שהוא התכתב אתם. במקרה זה הוא הסתמך לגמרי על דר. ג'רמיין ממנהלי המוזיאון בפריז, אותו הוא מזכיר הרבה פעמים בכתביו בקשר לזיהוי הינטינה. טקסט מכתבו המקורי של דר. ג'רמיין בצרפתית מופיע בעבודת הדוקטרט של הרב הרצוג שנדפס בספרו של דר. ספניר הנ"ל עמוד 71-72, בו הוא כותב שינטינה ינטינה אינו בנמצא בים התיכון, ושני המינים האחרים הם שנמצאים שם. גם במכתבו של הרב הרצוג אל הרב י.מ. טוקצינסקי שנדפס בספר עיר הקודש והמקדש, וגם ושוב נדפס בספר התכלת בעמוד 431, הרב הרצוג מונה בין הסיבות שהוא הכריע בינטינה היא ש"הגוון של גופו ושל הנרתיק שלו שניהם ויאלעט-בלוי או לפי המבטא הגרמני פיאלעט-בלוי יפה עד שעלול מאד המסתכל לחשוב לכחול (בלוי)", וגם כתב ש"ביים התיכון הוא נמצא", ובכל זאת הוא כותב ש"שני מיני הסוג הלזה החיים בים התיכון הם 'ינטינה פליאדה - הארווי', 'ינטינה פרולונגטה - בליינווילל'". למעשה ינטינה פרולונגטה הוא זה עם ינטינה גלובוסה שהוא דומה מאוד לינטינה ינטינה, וינטינה פליאדה נמצא בדרך כלל רק במערב ים התיכון ואינו מתקרב לחופי ארץ ישראל אלא במקרים נדירים. לענין ינטינה ינטינה דר. ג'רמיין כנראה התבלבל. דווקא ינטינה ינטינה נמצא בים התיכון קרוב לחופי ארץ ישראל וקונכיתו היא צבע כחול-ויאולט. כן אני יכול להעיד מנסיוני האישי. [ש.ק.] אם כן כל מה שהרב הרצוג הסיק לגבי ינטינה פליאדה וינטינה פרולונגטה ניתן לומר דווקא לגבי ינטינה ינטינה. (ומה שכתב הרב גולדשטיין שזה היה הפילולוג גזניוס שקבע שינטינה ינטינה היא חלזון התכלת, אם עסיקין בדעת חכמי האומות, יש להוסיף שגם הביולוג אוליביאר קבע כן בשנת 1804 בספרו על נסיעתו בקיסרות האוטומנית, כאשר הביא הרב קוק במאמרו שהובא בספרו של דר. ספניר עמוד 23. וכן מעניין שדוד קרוואלהו, מומחה לסוגי דיו, בספרו על ההיסטוריה של דיו, Forty Centuries of Ink, שנדפס בשנת 1904, כותב שהיום המומחים הגדולים ביותר קובעים שהפורפורה הצורי הופק מינטינה פרולונגטה).

אחר כך כותב הרב גולדשטיין: "שנית, גם הינטינה 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". והנה לא כתוב בשום מקום שגופו (או קונכייתו) של החלזון הוא בגוון תכלת, אלא שהוא דומה לים ודומה לרקיע. מי שמסתכל על השמים יראה שאין גוונו שיהיה בכל מקום ובכל שעה; יש מקום וזמן שהוא קרוב ללבן, לפעמים קרוב לסגול, ועוד. והנה לשונו של גוי מסיח לפי תומו בענין זה בספר Pelagic Snails, C. Lalli and R. Gilmer, Stanford University Press, 1989, עמוד 9, בהסתמך על מאמרו של L. Cheng, (על פי תירגומי מהאנגלית) קונכיית הינטינה מוכר מיד על ידי גוונה שמסגול עד כחול, שהוא גם גוונו של גופה. טשנג מציע שגוונו זה תואם לגוון המים האוקיאניים שבסביבתו, וע"י הסוואתו זו היא מתכסה מאויביה שבתוך הים. ניכר שינוי בגווניו, שחלקי הקונכייה המכוונים לתחתונות המים בגוון יותר בהיר מהחלקים שנמצאים קרוב לאויר. גם זה כנראה הוא גוון הממגן כיון שטורפים המגיעים מלמטה יתקשו להבחין בקונכייה בהירה נגד רקע בהיר של הרקיע, וכמו כן צפורים טורפים יתקשו למצוא את הינטינה מלמעלה נגד רקע הכהה של הים. עכת"ד. הרי שהחוקרים האלו, בלי שום קשר לדברי חז"ל בנושא, מעידים שחלק התחתון שקונכיית הינטינה הוא דומה לגוון הרקיע וחלק העליון דומה לגוון הים. (אגב הערת הרב גולדשטיין "ואיני סבור כי מחבר המאמר טוען כי 'תכלת' הוא סגול", יש להעיר שדר. זיידמן במאמר ב"תחומין" חלק ט', מציע שתכלת הוא באמת סגול הנוטה לכחול, ולא כחול טהור.)

אחר כך מביא הרב גולדשטיין את דברי חז"ל, כאשר הוא מערב ביחד גירסות שונות, בנוגע לגוון תכלת (וכאן הרב גולדשטיין כבר איננו סופר מספר המקורות כדי לקבוע את עיקר הגירסא, למרות שענין "עשבים", שהוא מביא, נזכר רק בירושלמי ברכות ובמדרש תהלים, בזמן שהגירסא בלי הזכרת העשבים נזכר עשרות פעמים בש"ס, מדרש, וראשונים). ומחליט הרב גולדשטיין שכל זה נאמר רק על התכלת, ובאשר לחלזון עצמו נאמר רק "גופו דומה לים", ועל זה כותב הרב גולדשטיין ש"משפט זה אינו חד-משמעי וקשה להולמו". ואינו מפרש לא את המשמעות השונות, ואף לא את הקושי. הוא רק כותב "אפשר בפשטות להבין שהוא דומה לסביבתו ולכן קשה למוצאו", והוא מוסיף שכן כתוב בפירוש המיוחס לראב"ד לספר יצירה (ובנוסח שלפנינו לא נזכר דבר מזה, רק "כי הנה החלזון (עטרת) אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח כי הוא חי ומתנועע אינו מחליף מקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ. וכל הבא לידע אמתת הנתיה הזה צריך שיחקור עליו מהדרי הגדולה (תפא') הנאצלת ממנו". ושמה הרב גולדשטיין מפרש "אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח" מפני שהוא דומה לסביבתו, אך אין זה מסתדר עם מה שכתוב אח"כ "כי הוא חי ומתנועע". והרב גולדשטיין ממשך "ועוד, גם לשון רש"י אינה ברורה", ואינו מפרש מה "אינה ברורה" בלשון רש"י שמפרש "גופו, מראה גופו" (לאפוקי ברייתו דומה לדג, שמפרש על דמות דיוקנו, כאשר הוזכר לעיל). ואי אפשר לדון על דברים שתומים כאלו. והנה גם אנחנו יכולנו לומר "אפשר בפשטות להבין שהוא דומה לסביבתו ולכן קשה למוצאו", שהרי הינטינה דומה לגוון המים אשר בסביבתו, אבל כנראה הרב גולדשטיין מתכוין למשהו אחר, ושוב הוא סותם את דבריו. ואחר כך מביא גירסא ברמב"ם שכותב "שעינו כעין הים" ומסיים הרב גולדשטיין "והכל אתי שפיר". כנראה הוא מתכוון פה למה שהוא כתב בפתח דבריו לסעיף 7 "קונכייתו של ה"מורקס" למיניו על פי רוב לבנה אלא שהיא מכוסה בדרך כלל באצות בצבע לבן-כחול-ירקרק (מאוד דומה לסביבתו. י.ג.). תאור זה הוא קצת מטעה, בפרט אם עי"ז רוצה הרב גולדשטיין להאחז בהנחה (שהוא כבר דחה) שהקונכייה היא בצבע כחול. אפילו התמונות בספרו של הרב בורשטיין (עמוד 306), והתמונות שבספרו שדר. ספניר (עמוד 165), מראים שהמורקס איננו כחול, אפילו כאשר הוא מכוסה באצות. גם התמונה בספרו של הרב בורשטיין בעמוד 305, למרות שצולמו ברקע כחול חזק, מראים שהמורקס אינו כחול (כי הקונכייתו שבצד שמאל צבען נוטה לכחול אינם של המורקס טרונקולוס). אם משווים תמונות אלו לתמונות הינטינה שבעמוד 241 בספרו של הרב בורשטיין אין ספק איזה מהם אפשר לתאר ככחול.

למעשה, אצות בצבע כחול אינם נמצאים בים התיכון, והאצות שמכסים לפעמים את קונכיית המורקס (ואני ראייה הרבה מהם כמו עיני [ש.ק.]) הן צהובות או חומות. ובה אנשי עמותת פתיל תכלת טוענים שהמורקס דומה לקרקעית הים ולא לים עצמו. עכ"פ, אינו מובן למה "כעין הים" משמע יותר גוון קרקעית הים ולא גוון הים עצמו. סיכום: הינטינה דומה בעצם בגוונה לים ולרקיע, ומורקס כאשר הוא מכוסה באצות דומה לקרקע הים.

בסיכומו של הרב גולדשטיין הוא מעלה שלש טענות:

(א) "אין שום עדות היסטורית או ארכיאולוגית על צביעה בחלזון ינטינה". תשובתנו: כבר בתחלת מאמרנו דחינו זאת הטענה. יש עדות, ובכל אופן עדות כזאת אינה מוכרחת להצעה שינטינה היא חלזון התכלת מהטעמים שהסברנו לעיל שם.

(ב) "האפשרות המעשית לצבוע בדמו [של הינטינה] (בלא התערבות כימיקלים וחומרים מלאכותיים) לוטה בערפל". תשובתנו: כבר כתבנו שאין שום ערפל, כי צבענו לפני הרב מנחם בורשטיין והרבנים שהוא הזמין. ואשר לתנאיו של הרב גולדשטיין שהצביעה צריכה להיות 'בלא התערבות כימיקלים וחומרים מלאכותיים', גם אנשי המורקס מערבים 'כימיקלים וחומרים מלאכותיים' לתהליך הצביעה שלהם, כי אחרת אי אפשר שהצמר יקבל את הצבע, וכן כתב הרמב"ם "ונותנין את הדם ליורה ונותנין עמו סממנין כמו הקמוניא וכיוצא בהן כדרך שהצבעין עושיין". ואדרבה, התוספות כתבו במנחות מ"ב ב' ד"ה וסממנים, "דבר תימה הוא היאך מערב שום דבר בהדי תכלת, ושמא עם הסממנין נקרא תכלת". וע"ז כתב באגרות משה יורה דעה ח"ב סימן קל"ג "הרי בהכרח הוא דוקא בעירוב סממנים שמוזה נעשה בצבע תכלת, ובודאי רק עם הסממנים נקרא תכלת כדכתבו התוס', אף שהתוס' כתבו רק בלשון ושמא".

(ג) "אין הינטינה תואם את דרכי הפקת הצבע המפורשים בחז"ל". תשובתנו: כבר הסברנו שטענה זו מיוסדת על טעות מעיקרא.

ומסכם הרב גולדשטיין: "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". תשובתנו: למעשה אין שום "רפיון", כי כל מערכת הסימנים שהזכירו חז"ל והראשונים נמצאת דווקא אצל הינטינה, ובאופן הפשוט ביותר. ואדרבה, רק על ידי דוחקים רבים, וחיפוש גירסאות, מצליח הרב גולדשטיין למצוא דרך להתאים את חלזון המורקס לאפיונים הנ"ל. הוא כותב כאילו יש כעין 'חזקה' ברורה שהמורקס הוא חלזון התכלת, בה בשעה שאפילו קומץ הרבנים שתומכים בדיעה זו לא אישרו אלא שיש ספק שמא זו היא התכלת, ומכח זה סוברים שיש להטיל תכלת-מורקס מספק. אך כמה שזכור לי, חזקה הלכתית אפשר לבנות רק מתוך ידיעה ודאית, ולגבי המורקס אין שום ודאות, רק דוחקים רבים. כנראה שהאמת היא שקבוצת תומכי המורקס החליטו על המורקס, ודחו את אפשרות הינטינה, בזמן שחשבו בטעות שאי אפשר לצבוע בדם הינטינה, ושלא נמצאו ממצאים המעידים על שימוש הינטינה לצורך צביעה בזמן העתיק, ולכן תפסו את המורקס כאפשרות היחידה להיות חלזון התכלת; ועשכיו אחרי שהוברר שאינו כן אינם יכולים להשתחרר מקביעתם זו.

ובזה קיימנו כמעט כל הכתוב מקונטרס לזהות חלזון התכלת דוקא בינטינה, והראנו שרוב דברי הרב גולדשטיין בטעות יסודם.

ועדיין לא נגענו בקושיות החמורות על הנסיון לזהות את המורקס כחלזון התכלת.

(א) ההנחה שמורקס הוא מקור הן לתכלת והן לארגמן לכאורה אין לו בסיס בדברי חז"ל וראשונים, שכולם מזהים את החלזון כמקור לתכלת, ואף פעם לא נזכר כמקור לארגמן. וראה רש"י שמות כ"ה ד': "ותכלת, צמר צבוע בדם חלזון, וצבעו ירוק. וארגמן, צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן". הרי שפירש רק 'תכלת' שצבוע בדם חלזון, ולא 'ארגמן'. וכן ברע"ב כלאים פ"ט מ"א: "ותכלת, צמר צבוע בדם חלזון. וארגמן, צמר צבוע בצבע אדום ששמו ארגמן והוא לאכ"א בלע"ז. ותולעת שני, הוא צמר צבוע בצבע אדום שקורין כרמזי". וכן מצאנו בגדולי המפרשים לירושלמי כלאים שם, מהר"א פולדא: "ותכלת צמר צבוע בדם חלזון, וארגמן צמר צבוע אדום ששמו ארגמן, ותולעת שני צמר צבוע בצבע אדום ששמו כרמ"א משא"כ ארגמן שהוא לאכ"א בלע"ז". וכן בתולדות יצחק לירושלמי שם מהגאון מפולטובה: "וכתיב באבנט תכלת והוא צמר צבוע בדם חלזון, וארגמן הוא צמר צבוע בצבע אדום שקורין פופ"ר בלע"ז, ותולעת שני והוא צמר צבוע בצבע אדום שקורין קורמין בלע"ז". הרי שכולם כאחד מסכימים שרק תכלת הוא מדרם החלזון.

(ב) אנשי עמותת פתיל תכלת מצהירים כי בסוף תהליך הצביעה, דם המורקס נהפך בהרכבו הכימי עד שהוא זהה לצבע אינדיגו שהוא הקלא אילן שבפי חז"ל. והנה חז"ל (מנחות מ"ב ב'-מ"ג א') נתנו לנו סימנים לבחון בין תכלת אמיתית לבין קלא אילן: "ותכלת אין לה בדיקה, והא רב יצחק בריה דרב יהודה

בדיק ליה מייתי מגביא גילא ומיא דשבלילתא ומימי רגלים בן ארבעים יום ותרי לה בגווייהו מאורחא ועד לצפרא, איפרד חזותיה פטולה לא איפרד חזותיה כשרה, ורב אדא קמיה דרבא משמיה דרב עזריא אמר מייתי חמירא ארכסא דשערי ואפיא לה בגווייה אישתנאי למעליותא כשרה לגריעותא פטולה, וסימניך שינוי שקר שינוי אמת". וכן הרמב"ם (הל' ציצית פ"ב ה"ה) כתב: "כיצד בודקין אותה עד שיודע אם נצבעה כהלכתה אם לאו, לוקחין תבן וריר של שבלול ומי רגלים שנתחמצו ארבעים יום ושורין התכלת בכולן מעת לעת, אם עמדה בעינה ולא כהתה כשרה, ואם כהתה לוקחין בצק של שעורין שמעפשיין אותו למוריים ונותנין את זו התכלת שנשתנית בתוכו ואופה הבצק בתנור ומוציאים התכלת מן הפת ורואין אותה אם כהתה ממה שהיתה פטולה, ואם הוסיף עינה והושחרה יותר ממה שהיתה קודם האפייה כשרה." והרי בדיקות האלו הם בדיקות של ההרכב הכימי של הצבע, ואם תכלת היא זהה בהרכבו לקלא אילן, אז איך אפשר לבדוק ולהבדיל ביניהם? ורבים כבר העירו על כך, ביניהם הגאון רבי שלמה מילר, ראש כולל בטורונטו (מלבד שאר קושיות שהוא העלה), ועמותת פתיל תכלת פירסמו את מכתבו, וכמו כן פירסמו תשובתו של הרב טבגר, מראשי עמותת פתיל תכלת. והוא כותב שיש שתי תשובות בדבר, האחד הוא שמא אע"פ שאין הבדל בין ההרכב של קלא אילן לשל צבע המורקס (בסוף התהליך), אבל אולי יש הבדל בין איכויות החיבורים של הצבע להצמר, וזה מה שנבחן בבדיקות אלו. ועוד מציע הרב טבגר שלמרות שאין הבדל בין הרכבי עיקר הצבע של המורקס ושל הקלא אילן, מ"מ גם בסוף התהליך עדיין נשארו כמויות של החומר הראשון של המורקס שהוא שונה בהרכבו מהקלא אילן, עכת"ד. אך שתי תשובות אלו לא מספיקות, כי הבדיקות הן אמורות לבחון רק אם הצבע ידהה או לא, והרי הוא ידהה בין אם החיבור חזק או רפה, וגם אפילו אם נניח שבגלל החומרים שנשארו מלפני תהליך הכנת הצבע, צבע המורקס לא ידהה כל כך כמו הקלא אילן (אם ניתן לבחון בשינויים קלים כאלו), אבל הרי החומרים לפני תהליך ההכנה אינם כחולים, אלא קרובים לאדום (או ארגמן), ולכן אם כל הכחול ידהה ורק ישאר הארגמן המקורי, זה לא נקרא שצבע התכלת נשאר בעינו.

סיכום כללי: אחרי כל טיעוניו של הרב גולדשטיין וחבריו, ההצעה שחלזון התכלת הוא המורקס היא כרוכה בקשיים, דוחקים, והשערות רחוקות. לעומת זאת ההצעה המזהה את חלזון התכלת עם הינטינה היא מתקבלת בפשיטות וסבירות מכל הבחינות.

הרב דוד שפירא

ודר. שאול קפלן

מצוות הסוכה לעתיד לבוא

מפני מה יקיימו אומות העולם לעתיד לבוא דווקא את מצוות הסוכה. שלושה הבטים חדשים לכך, ומתוך כך נמצאנו למדים: באיזה זמן יתרחש מלחמת גוג ומגוג; לשם מה נסללה מסילת הברזל מפטרבורג לברלין; ומנין לנו שגם האפיקורסים הם מאמינים בפנימיותם.

מצוה קלה יש לי וסוכה שמה

איתא בריש מסכת עבודה זרה (דף ג א) שלעתיד לבוא יבקשו אומות העולם מהקב"ה שיש ברצונם עתה לקיים מצוות התורה. "אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת, אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא".

רבים מהמפרשים נדרשו לענין זה לבאר מה טעם בחר הקב"ה דווקא במצות סוכה, שאותה יקיימו אומות העולם. הלא דבר הוא, ובודאי טעמא אית ביה. וראה מה שכתב בזה המהרש"א בחידושי אגדות על אתר: "והכוונה שרמזו להם במצות סוכה שהיה להם לקיים המצוות בעולם הזה שדומה לסוכה ודירת עראי"; ועוד מהמדברים בענין זה ראה מה שציינן להם ידידי הגר"ש בלום בקובץ 'נזר התורה' (תשרי תשס"ד, עמוד קסו הערה 45) ולא עת האסף עתה.

במאמריו זה נציע לפני המעיין את החוט המשולש - שלשה דרכים חדשים בכיבור הטעם לכך שנבחרה מצוות סוכה לכך יותר משאר התרי"ג מצוות. ויהיו נא אמרינו לרצון על דרך הפשט, במעשה חידוד ובמסילות הדרוש.

שבאותו הזמן תהיה המלחמה

על דרך הפשט היה נראה לומר דהנה מקרא ערוך לפנינו (זכריה יד, טז): "והיה כל הנותר מכל הגויים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה שנה להשתחוות למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות" ופירש הרד"ק: "את חג הסוכות - לפי שבאותו זמן תהיה המלחמה ויראו נפלאות הבורא יתברך מדי שנה בשנה לזכרון אותו היום".

כך גם מבואר בטור בהלכות פסח (או"ח סי' תצ) בשם רב האי גאון שנצחון מלחמת גוג ומגוג יהיה בחודש תשרי והיינו טעמא שמפטירין בשבת חול המועד סוכות בנבואת 'ביום בא גוג' שבספר יחזקאל. עם זה נענה ונאמר שמכיוון שנצחון מלחמת גוג ומגוג יהיה בחודש תשרי, הרי שהחג הראשון שיוזמן לאומות העולם המבקשים לקיים את המצוות הוא חג הסוכות, ושפיר יתן להם הקב"ה את מצוות הסוכה שהוזמן גרמא והיא בבחינת דבר בעתו מה טוב.

המעשה והמחשבה

במעשה חידוד יאמר בהקדם מה שראיתי בספר 'היין צדק' (שפירא. מונקאטש תרע"ג). מאמרים לחדש תשרי, דף לח ב ד"ה ועו"ל) שדן בקושיתו הנודעת של הטור: מדוע אנו עושים סוכות בחודש תשרי, בעוד שיציאתנו ממצרים היתה בחודש ניסן ומן הדין הוא שאז ישבו בסוכות, יעוין שם ובבית יוסף.

ותירין לפי מה דאיתא במסכת ראש השנה (דף י ב) שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אימתי נברא העולם, בניסן או בתשרי. וכתבו בזה בעלי התוספות (שם דף כז א ד"ה כמאן) בשם רבינו תם: "דאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן", ומעתה יתכן שגם מה שאמרו שבניסן נגאלו ממצרים היה גם כן במעשה אבל המחשבה לגאולת ישראל כבר היתה מתשרי, ומכיוון דאזלינן בתר המחשבה הרי שאנו אומרים שהגאולה היתה בחודש תשרי ועל כן אנו עושים בו את חג הסוכות; ויעוין שם במה שהוסיף לבאר לפי יסוד זה שמסוכות מוכח דאזלינן בתר המחשבה. וחדוש זה שסוכות הוא ענין המחשבה כבר כתב כן רבינו כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זיע"א בספרו על התורה (אמור תרמ"ט ד"ה בפסוק): "כי הסוכה היא למעלה מהשגת האדם והיא בחינת מחשבה רמו לדבר 'בצלו חמדת'".

והנה בסוגיא במסכת ע"ז העוסקת במה שיהיה לעתיד לבוא מבואר שאומות העולם ידרשו שרם מהקב"ה בטענתם: "הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו - הרבה גשרים גשרנו הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה", ואומר להם הקב"ה: "שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם", יעו"ש בארוכה.

ובחידושי הגר"ז מבריסק (סטנסיל, אות קנ) הביא בזה דבר יקר בשם אביו הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל: "והדבר מופלא ותמוה, וכי כשיבואו לעתיד לבוא לדין למקום שכולו אמת, יטענו שמה שעשו הכל בשביל ישראל שיתעסקו בתורה, וכי אין לך שקר וגסות לטעון שמה ככה, וגם עונים ומשיבין להם שלצורך עצמם עשו כן, וכי יש בזה שאלה ותשובה לרון ולדבר איתן על זה.

ואמר הגר"ח זצ"ל על פי מה דאיתא במדרש 'בראשית' - בשביל התורה שנקראת ראשית' והיינו דבריאית כל העולם הוא בשביל התורה; והנה כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "ונשארה כאן שאלה אחת והיא... מדוע המציא ה' כל בני אדם שאינם משיגים מושכל... והאדם המלומד הפרוש נדיר ופלאי, ולא ימצא אלא יחיד באחד הדורות. התשובה, שכל מציאות אותם הנבראים... לשרת את אותו היחיד... הוא משרת לאדם שהוא מטרת הבורא, כי בעבור הנאתו ובעשורו או בשלטונו יצוה לעבדיו לבנות ארמון ענקי או לנטוע כרם גדול כדרך שעושים המלכים והמתרמים להם, ויהיה אותו הארמון מוכן לחסיד שיבוא במשך הזמן באחד הימים לחסות בצל קיר מקירות אותו ארמון ותהיה בכך הצלתו ממות, ושיוקח מאותו כרם כמות של יין באחד הימים כדי לעשות צרי להציל אדם שלם שנשכו אפעה. כך היא הנהגת ה' יתעלה ויתרומם וחכמתו ששעבד בה את הטבע".

הרי חזינו דכל הנהגת העולם והכל מה שנעשה בין בקרוב ובין ברחוק הכל נעשה בשביל התורה ולומדיה שיבואו ביום מהימים ויהנה מזה. ומסילת הברזל שנשללה בפטרבורג לברלין הרי הוא בשביל שכן ישיבה יוכל בנקל לנסוע לוואלוזין (ואשר נסלל לפני שנים רבות רכבת לולדיסטוק במזרח הרחוק, הרי בטוח שתכליתו הוא במה שבני תורה שנסעו במלחמה זו לשאנחאי יהא להם דרך נוחה לנסוע כי רק בשבילם נעשה זה, והבן).

ואם אין אנו מבינים איך זו, אבל הקב"ה עצות מרחוק ואשר במשך הזמן בא הדבר אל תכליתו, הדכל הוא רק בשביל התורה ולומדיה ואין דבר אשר יהא ריק מבלי תכלית זה, וזהו אשר יבואו אומות העולם לעתיד לבוא ביום הדין לטעון שכל מה שעשו עשו בשביל ישראל שיתעסקו בתורה, שהרי תכלית מכוון הכל הוא בשביל זה, וע"ז יאמר להם הקב"ה דכל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, אם שזה נכון שתכלית המעשים בשביל ישראל אבל הם שעשו לא עשו בשביל זה אלא לצורך עצמם, ושפתים ישק. עיין שם שהביא בסוף דבריו: "וכשנאמרו הדברים לפני הגאון ר' ברוך בער זצ"ל (- בעל ה'ברכת שמואל') אמר: 'אם שביאור הגמרא נכון הוא כמו שאמר הרבי, אבל מכל מקום יהא זה חוצפה מהגויים לטעון כן...."

וכבר קדמו להגר"ח מבריסק ברעיון זה, הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו 'עבודת עבודה' (עמ"ס ע"ז, זלאקווא תרכ"ה) על אתר, שאף הוא תמה כזאת: "הדבר תמוה, איך יהיו שוטים כאלו לומר לפניו יתברך שקר מוחלט בזה הגלוי לכל ומכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". ותירץ כנ"ל שטענתם היתה שמגיע להם שכר עבור המעשה, והוסיף: "והקב"ה ישיב שאין הולך בזה אחר המעשה רק [אחר] המחשבה, והרי כולם לא עשיתם אלא בשביל עצמיכם, ובאמת קיימא לן מצוות צריכות כוונה. ואף אם אין צריכות כוונה היינו בדבר שהמעשה גופא הוי דבר מצוה לכך מסתמא לשמו קאי, אך דבר שאין גופו למצוה רק רשות בזה ודאי אם כיון לצורך מצוה הוי מצוה ואם לאו אינו מצוה, והרי אתם לא עשיתם אלא בשביל עצמכם".

מבואר איפוא שטענת אומות העולם הוא שהולכים אחר המעשה ומכיון שבפועל היה תועלת לישראל ממעשיהם ופעולותם הרי שהם תובעים שכרם על זה, אבל הקב"ה משיבם שהולכים אחרי המחשבה בזה, וברור שמחשבתם היה לתועלתם האישית בלבד וכל מה שעשו לא עשו אלא לצורך עצמם.

וכראיה לדבר שהולכים אחר המחשבה שבזה מתבטל טענת אומות העולם בבקשת שכרם, אומר להם הקב"ה שיעשו את מצוות הסוכה, שבמצוה זו הנעשית בחודש תשרי ולא בחודש ניסן יש ראייה שהולכים אחר המחשבה וכפי שנתבאר לעיל, ונמצא שאין מגיע להם כל שכר כיון שמחשבתם היתה לרעה ושבע תועבות בליבם.

צילא דמהימנותא

במסילות הדרוש יאמר דהנה בזה הקדוש מכוונה מצוות סוכה בשם 'צילא דמהימנותא' - צל האמונה (פרשת אמור דף קג א), והרי זה צריך טעם מדוע דווקא מצווה זו מסמלת את האמונה במלכו של עולם.

ההסבר לכך יובן עם אימרתו המפורסמת של הרבי ר' בונם מפרשיסחא הקובעת כי אליבא דעומק האמת גם האפיקורסים שבכלל ישראל הם מאמינים בהקב"ה ואינם כופרים חלילה; צא ולמד מעת צרה היא להם כשהמה נמצאים במצוקה שהרי הם מיד זועקים להקב"ה שיושיעם.

וכך הובא בשמו הטהור בספר 'שיח שרפי קודש' (ח"א אות רנ): "עוד שמעתי, בעת אשר הרה"ק וכו' [הרבי ר' בונם זיע"א] היה בדייטשלאנד [גרמניה] כידוע, ובכל שבת קודש היה יושב יחד עם דייטשין והיה אומר תורה על השולחן. והדייטשין היו עושין כל הליצנות ר"ל מהתורות שמעו מפיו הקדוש. ומאוד הרע לבב בנו הרה"ק וכו' הר"ר אברהם משה זצלה"ה על הדבר הזה. והיה אומר לאביו הקדוש: למה לך לומר תורה לפני אפיקורסים כאלו שהרי הם עושין כל הליצנות מהתורה שלך. והיה משיב לו אביו: אבל מה אעשה בזמן שמגיע לי הזמן והתעוררות לומר תורה אז איני יודע באיזה מקום אני שאוכל לשמור מהם; אך בשבת קודש השניה, בעת שתראה שאני רוצה לומר תורה לפניהם תדחוק לי רגלך ברגלי תחת השולחן, אז אבין הדבר ואזכור שלא לומר לפניהם תורה.

ויהי כי בא שבת קודש השנית כשראה הרה"ק וכו' הר"ר אברהם משה שאביו הקדוש רוצה לומר תורה לפניהם, אז דחק על רגל אביו להבין שלא לומר תורה. ואז פתח הרה"ק וכו' הר"ר בונם זיע"ע פיו

הקדוש ואמר: אלו הדייטשין עוד לא נקרא עליהם שם אפיקורסים, כי אם שחש ראשו של אחד מהם מיד צועק שמע ישראל כו'; רק פרעה היה נקרא אפיקורס שהקב"ה לקה אותו בעשר מכות, והוא היה אומר (שמות ה, ב) 'מי ה' אשר אשמע בקולו' והבן".

בהתאם לכך אנו אומרים כי המאמינים בקב"ה מתחלקים הם לשני קטגוריות: יש שאמונתם מגיעה לידי בטוי רק בעת יגון ומצוק, בזמנים אשר הדברים אינם הולכים כשורה, או אז נזכרים הם באלוקי אבותיהם ומאמינים בישועתו, ואילו בזמן שהם יושבים תחת גפנם ותחת תאנתם אומרים הם בליבם 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את כל החיל הזה' תוך התכחשות לכך ש'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו'; לאורך גיסא, הרי שכלל ישראל המה מאמינים בני מאמינים בכל עת ועידן והמה מברכים על הרעה כשם שמברכים על הטובה כיון שאמונתם היא נצחית ותמידית.

מצוות הסוכה מסמלת את האמונה בקב"ה בכל מצב, שהרי כבר הבאנו לעיל את קושית הטור מה טעם נקבע חג הסוכות בתשרי ולא בניסן בעת שיצאו בני ישראל ממצרים.

וידוע מה שתירץ הרשב"ם בפירושו על התורה (ויקרא כג, מג): "וזה טעמו של דבר, חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך, באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאי כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא ישוב ובלא נחלה, ומתוך כך נתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתים מלאים כל טוב ואל תאמרו בלבבכם כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו'. ולכן יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות, לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת; ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב בלבתי רום לבכם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה".

בכך מובן היטב מדוע חג הסוכות הוא חג האמונה והסוכה היא 'צילא דמהימנותא', שהרי מה שיושבים בסוכה בחודש תשרי מלמד על גודל האמונה האמיתית שחשים כלל ישראל כלפי הקב"ה, שגם כאשר בתיהם מלאים כל טוב מכירים הם ויודעים שהכל ממנו יתברך.

לעומת זאת, הגויים לעתיד לבוא כבואם לבקש מהקב"ה מצוות לעשותם, מראים הם בזה את ההיפך הגמור מאמונת ישראל. שהרי כשהיה להם כל טוב כמשך כל שנות העולם הזה, לא העלו הם על דעתם להסתפח לנחלת ה', ורק עתה בשפלותם כשהם רואים שכלל ישראל עולה לגדולה המה באים לבקש לקיים את מצוות ה'.

אין לך איפוא מצוה מתאימה יותר ממצוות סוכה כדי ליתן לאומות העולם לקיימה, שהרי מצוה זו מסמלת את הניגוד וההפכיות בין ישראל לעמים.

ישראל דנדרוביין

בענין הוספת על הגפן בברכה מעין ג' בקידוש של שבת

לכבוד הרה"ג מזכי הרבים בקובץ בית אהרן וישראל.

בגליון ניסן-אייר קכד כ' הרה"צ אליעזר פולק לגבי מי שמקדש ואוכל מזונות ומיד אח"כ נוטל ידים לסעודה, האם יוסיף ויאמר בברכת מעין ג' גם על הגפן, או לא. וביאר כל הנושא לפרטי פרטים בטוטו"ד. והנני להעיר כדרכה של תורה, ומיניה ומנאי תסתיים שמעתתא.

א. בסיכום אות ב' כתב לגבי השומעים [וה"ה המקדש] במדה וטעמו מהיין בין כזית לרביעית והזכירו בברכה אחרונה על הגפן, אפ"ה אינם יכולים לברך בופה"ג על יין בסעודה או שהכל על מים לפני הסעודה, כי יש לחשוש שמא אינם חייבים בעל הגפן ומה שהזכירו עה"ג אינו כלום, וממילא לא הסתלקה ברכת בופה"ג הראשונה, עכת"ד. ויש להעיר, שעדיף להיות בספק שמא לא בירך ברכה אחרונה מאשר בספק שמא לא בירך ברכה ראשונה. כי בביטול ברכה אחרונה האיסור הוא בשוא"ת, משא"כ בביטול ברכה ראשונה אוכל בלא ברכה בקו"ע. [ואע"פ שאחרי שנפסק הדין שספק ברכות להקל אין כאן איסור, מ"מ ודאי חמור] ולכן עדיף שלא להזכיר עה"ג מאשר לא לברך אח"כ בופה"ג. ולהיות בספק שמא לא בירך ברכה אחרונה.

ב. בעמ' קלד ד"ה ויל"ע וכן בסיכום אות ב' כתב שמה שמצאנו בהלכה שיין קידוש אינו טעון ברכה אחרונה אלא נפטר בבה"מ, זה שיין רק כלפי המקדש ולא כלפי טעימת השומעים. והטעם, כי אצל המקדש שיין לאמר שהקידוש חייב להיות סמוך לסעודה ושתיית היין מחוייבת בשביל הקידוש, נמצא שההלכה קושרת את שלשתם יחד, משא"כ אצל השומעים שאינם חייבים לשתות, עכת"ד.

והנה הכותב עצמו בהערה 17 כתב לשאול, במקרה שהמקדש שותה יותר ממלוא לוגמיו הרי תוספת זו אינה מחוייבת לקידוש, וא"כ לא שיין בזה הטעם דלעיל. וכתב שיתכן לומר שאע"פ שאין קשר הלכתי בין תוספת זו לקידוש, מ"מ יש קשר מציאותי, כי במציאות הוא נטפל ליין המחוייב. ולפ"ז יש מקום לומר כך גם כלפי השומעים, שהיין שלהם נטפל במציאות לקידוש.

ג. בעמ' קל בראש העמוד וכן בסיכום אות ב', כתב שאם שתי ספק כשיעור יין ואינו מזכיר עה"ג, אז צריך לברך בור"נ על המים ששתה. וצ"ע דבמ"ב סי' קעד סע"ק ט"ז כ' שגם מי ששתה כשיעור מים לפני הסעודה לא יברך עליהם ב"א, עי"ש בשעה"צ הטעם.

גם צ"ע שהרי כשיברך בסוף בה"מ, על הצד ששתה כשיעור יין נפטר היין בבה"מ, וממילא נפטרו גם המשקין בבה"מ, ואיגלאי מילתא למפרע שלא היה צריך לברך עליהם ב"א, וצ"ע האם גם בכה"ג מותר לברך ברכה שא"צ כדי לצאת מן הספק.

אברהם דהן

בני-ברק

הערות על תולדות מורינו הרב יעקב ענתבי זלה"ה

- א. במבוא לתולדותיו בקובץ קכו כתוב עליו: מרבני דמשק. צ"ל רבה של דמשק.
- ב. מש"כ כאילו היה בנו של הרב אברהם ענתבי זלה"ה טעות היא, וצ"ל בן רבי דוד זלה"ה אחיו של הרב אברהם ענתבי זלה"ה.
- ג. מש"כ שמזכיר את אביו בהקדמה ל"אהל ישרים, טעות הוא, וצ"ל "מור ואהלות".
- ד. לענין מש"כ שהוחזק בכלא ששה חדשים לא ידוע לי, אך במכתב מהרב עצמו שנדפס עם ספריו אביר יעקב מזכיר תקופה של ג' חדשים (אלא שלא ברור אם מדובר בשלב מסויים או בסך הכל), שם גם מסופר על כך שאחד מתושבי דמשק נמלט בסתר לחלב ושם גילה את דבר המעשה לדודו הרב אברהם ענתבי זלה"ה והוא פירסם אותו, משום מה הושמט פרט זה בכל הנוסחאות של סיפור עלילת הדם.
- ה. מש"כ שנלב"ע בכ' תשרי טעות הוא, וצ"ל ז' תשרי.

אברהם עדס (ענתבי) ס"ט

בני ברק

בדין נקיון ידיים לתפילה

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "בית אהרן וישראל" הנפוץ בכל עולם התורה יישר כחכם ותחזקנה ידכם להפיץ תורה ולהאדירה.

חפצתי להעיר הערה אחת בדיני נקיות ידיים לתפלה אשמח אם תפרסמו הדברים בגליונכם הנכבד לזיכוי הרבים היות כי הדבר נפוץ מאד.

כתב בשו"ע או"ח סי' ד' סכ"ב אם אין לו מים יקנה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי, וכתב במ"ב ס"ק נ"ז או שישפשף בטלית יבש, ומקורו בשעה"צ מארה"ח בשם רדב"ז, וכן נהגו המון העולם כשאין לו מים באמצע הלימוד לנקות ידיו שמשפשפים הידים בבגדים לנקותם.

ולענ"ד אין כונת המ"ב לכן, דברדב"ז ח"א סי' ל"ח שהוא מקור דין זה כתב וז"ל ואפי' לחכך ידיו בכותל סגי וה"ה במטלית יבש מנקה יפה וכן אני נוהג לשפשפם במטפחת קשה יפה ומברך ושותה, עכ"ל, הרי דמה שכתב במטלית יבש אין הכוונה כפשוטו שאינה לחה אלא שהיא קשה, ועל כרחך לומר כן

גם בלא"ה, דאטו כשהוא לח גרע טפי, דאדרבה היא דומה טפי למים, ואחר זמן ראיתי כן גם בכסף משנה בפ"ג מהלכות קריאת שמע ה"א שכתב בשם הרמ"ך וז"ל ואם הוא בספינה מקנח ידיו בדופני הספינה או בבגדים קשים וכן אתה דן בשבת שאינו רשאי בטלטול צרור או עפר, עכ"ל, הרי שפירש בהדיא דלא סגי בכל בגד, אלא בבגד קשה העשוי מלבד או כגון מגבת עם סיבים קשים וכיו"ב, וכן שמעתי מגדול אחד שליט"א להוכיח כן מן הגמ' גופה שאמרו מקנח ידיו בצרור או בעפר או בקסמית (ברכות ט"ו א'), ואמאי לא אמרו בפשיטות מקנח בבגדיו שהוא דבר קל יותר וגם אפשרי גם בשבת, ואטו איירי גמ' בגברא ערטילאי שאין לו בגדים (כבב"מ מ"ו א'), והיא ראייה ברורה.

ולפ"ז אין מועיל קינוח בבגדים רגילים אלא באלו הקשים כגון מגבת עם סיבים קשים וכיו"ב, דבכך אין זו צורת ניקיון אלא כממרח הטינופת על הידים, ולא לזה כיוון המ"ב ח"ו, ויש להסיר מכשול זה מן הטועים בכך.

החתום בברכה והוקרה
יעקב לוריא ב"ב

מקור דין מצות רחיצת פניו ידיו ורגליו בערב שבת

הגמ' בשבת דף כה ע"ב רבי ישמעאל אומר כו' מאי טעמא וכו' אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה דאמר רב נחמן בר זבדא ואמרי ליה אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית רשות ואני אומר מצוה מאי מצוה דאמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצים ודומה למלאך ה' צבאות.

והנה יש לעיין בדברי הגמ' מהיכן יש ראייה מר' יהודה בר אלעאי דמצוה לרחוץ דילמא רשות ואעפ"כ רחץ דהרי אין איסור דרשות הוא.

ועוד יש לעיין מה עשו שאר התנאים אם היו רוחצים למה אין מביאים ראייה גם משאר תנאים ואם לא היו רוחצים הרי אפשר להביא ראייה דרחיצת ידיים ורגלים רשות.

ונראה לבאר ע"פ גמרא בסנהדרין דף כ ע"א דבר אחר שקר החן זה דורו של משה ויהושע והבל היופי זה דורו של חזקיה יראת ה' היא תתהלל זה דורו של רבי יהודה בר אלעאי אמרו עליו על ר' יהודה בר אלעאי שהיו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה ורש"י מביא דהיו עניים.

רואים מזה שר' יהודה בר אלעאי היה בדרגה הגבוהה ביותר בעמלה של תורה ומתוך הדחק ואם היה רק רשות לא היה רוחץ הן מצד ביטול לימוד התורה והן מצד עניות משא"כ בשאר תנאים שלא היו כל כך עניים, ואפשר דלכך רחץ רק פניו ידיו ורגליו.

פישל שמעיה

בענין קבלת נזירות בבית הקברות

לכבוד מערכת קובץ התורני החשוב "בית אהרן וישראל", אחר מבוא הברכה והשלום.

אציגה נא בזה הערה בענין סוגית קבלת נזירות בבית הקברות.

בגמ' מבואר מי שנזר והוא בבית"ק רבי יוחנן אומר נזירות חלה עליו, ריש לקיש אמר אין נזירות חלה עליו ומחויב לצאת מיד ולקבל עליו נזירות שנית, ולל"ב חיילא עליה נזירות לאלתר וכי פליגי לענין מלקות הוא דפליגי דלר"י איכא מלקות ולר"ל ליכא מלקות.

והנה בספר ח"י מן רי"ז הלוי הלכות נזירות [פ"ה ה"י] חקר ביסוד הדין דאין נזירות חלה עליו, האם הוי חסרון בחלות דהיינו שבמצב של טומאה לא יכול לחול נזירות, או"ד הוי חסרון בקבלה והיינו שכל מושג קבלת נזירות היא קבלת קיום הנזירות, וכשהוא במצב שסותר את קיום הנזירות לא חלה הקבלה, וצידד לומר דהוי חסרון בקבלה ובאחרונים הקשו אי נימא דהוי חסרון בקבלה אמאי צריך לקבל נזירות לכשיצא מביה"ק והלא בטלה קבלתו ומה מחייבו לקבל נזירות שנית.

והנראה לומר בזה שכל קבלת נזירות כוללת בתוכה שני ענינים, א. התחייבות להיות נזיר, ב. מחיל על עצמו דיני נזיר (עייני ר' ראובן ועוד אחרונים שהאריכו בזה) ובה שמתחייב להיות נזיר חלה הנזירות וס"ל להגרי"ז דכל חסרון קבלת נזירות במצב שסותר את קיום הנזירות הוא דוקא לגבי החלת הנזירות שאין כח בקבלה כזאת להחיל אבל אין זה חסרון בהתחייבות דאדם יכול להתחייב גם בטומאה.

והנה כתב הר"ן בל"ב דפליגי אי אכיל ושתי בביה"ק מבואר בדבריו אי אכיל ושתי לכשיטהר אע"ג שלא קיבל קבלה נוספת לכו"ע לקי, וכמו"כ מוכח ברא"ש דהוקשה לו אמאי לקי לר"ל והא הוי לשאב"מ ואין לוקין עליו ויש להקשות אמאי לא קאמר שיצא ונטהר ונכנס שנית דבכה"ג אית ביה מעשה ולוקין עליו ע"כ דס"ל לכשיטהר יחול עליו נזירות גמורה וצ"ב מה הסיבה לחלות הנזירות לכשיטהר.

ועוד דאמרי' בגמ' כגון שנזר והוא בביה"ק וכתב הר"ן צריך לצאת מיד וכי לא נפיק קם ליה בב"ת דקבלת נזירות, מבואר בדבריו גם אם ישהא רגע אחד יעבור על ב"ת וקשה גם אם יצא מיד קבלת הנזירות לא תהיה אלא אחר שבעת ימי טהרה ולא מתחילים למנותם אלא מהלילה ומה מחייבו לצאת מיד ובאמת כן כתב המאירי מי שנזר בביה"ק ומשתהה לשם במזיד למחרתו (כוונתו עד הלילה) שנמצא מאחר מנינו עובר על ב"ת ולוקה על שהייתו ששהה למחרתו ועל שהייתו עד הערב לא עובר על ב"ת וסברתו כמו שכתבנו.

ועל קושיא קמיתא אי נימא דלא הוי חסרון בקבלה וקבלה גמורה היא ואין החסרון אלא בחלות נזירות דלא חל נזירות לגמרי בטומאה א"ל דלכשנטהר שהוסר המונע את הנזירות מלחול לגמרי חל הנזירות לגמרי ע"י שמתפשט הנזירות אבל א"נ שהחסרון בקבלה מאי מהני מה שהוטהר והא על הא מילתא לא חל הקבלה מוכרח שהחסרון בחלות (כ"ז דוקא לל"ב והכי מסתברא טפי) ואכתי צ"ב אמאי לא קאמר הרא"ש שיצא ונכנס דלקי כדפסק הרמב"ם הלכות נזירות פ"ה ה"ט' טמא שהתרו בו ונכנס לקי וכן יש לדקדק בלשון הר"ן הנ"ל אכיל ושתי בעודו בביה"ק משמע דאי אכיל ושתי לכשיצא ילקה לכו"ע ומשמע אף בלא שקיבל פעם נוספת והכא ליכא למימר מאי דאמרי' לעיל דעל טמא לא יכול לחול נזירות.

אכן לפי"מ שכתב הצפנת פענח (על הרמב"ם) פ"ה ה"ט' לר"ל שלא יכול לקבל נזירות בטומאה היינו דוקא בעודו בביה"ק אבל טמא לנפש יכול לקבל נזירות והכי ס"ל להר"ן ולהרא"ש ולהכי מתפשט דיני נזירות לגמרי כטהור וכי נפקי אך תוס' בנזיר ט"ז: כתב להדיא נזר בביה"ק וה"ה לטמא נפש אבל באמת מהמפרש שם משמע כהצ"פ דפריך התם לר"ל ממתניתא מי שהיה טמא ונזר אסור לגלח וכו' ואם גלח וכו' ה"ז סופג את הארבעים מסביר המפרש והיינו נמי מי שעומד בבה"ק מבואר בדבריו דלא אמר ר"ל דלא חיילא אלא בבה"ק ולהכי הוצרך לומר דבמתניתא הכי מיירי וכך סברו הר"ן והרא"ש.

ובזה יש ליישב נמי מאי דאקשינן לעיל אמאי כתב הר"ן עובר על ב"ת לאלתר, י"ל דס"ל דבעי למיפק לאלתר ולקבל הנזירות מיד ביציאתו ולא צריך למנות ימי טהרה דס"ל כהמפרש שם דמצי לקבל הנזירות בטומאה ואע"פ שתוס' שם כתבו צריך לקבל הנזירות לכשיטהר י"ל דאזיל לשיטתו דטמא לנפש לא מצי לקבל הנזירות.

בברכה

אברהם עמנואל רחמני

בני-ברק

בענין השפעת הקרבנות ועוד

כבוד הבמה התורנית "קובץ בית אהרן וישראל" השלום והברכה.

ראיתי דברי הכותב הנכבד הרב יואב רוזנטל שיחי' האריך למעניתו להראות כי כל מין אשר יקריבו ממנו לה', בזה מתברך אותו המין עצמו. והנני בזה להראות מקורו של רש"י לזה.

בנביא חגי א' ו' כתוב "זרעתם הרבה - והבא מעט, אכול - ואין לשבעה. שתו - ואין לשכרה. לבוש - ואין לחם לו". ורש"י על אתר מביא מתנחומא פ' תצוה: והבא מעט. בעוון ביכורים שבטלו. אכול ואין לשבעה - בעוון ביטול מנחות, שתו ואין לשכרה - שניטל טעם היין לפי שבטלו הנכסים - לבוש ואין להם לו - בעוון בגדי כהונה שבטלו, [ע"ש בתנחומא] ואציין לרב הנ"ל המתעניין בנכסים דבאותה פיסקא בתנחומא איתא - בטל ניסוך היין ונמנעו כל טובות שבעולם.

ועוד יש להוסיף באותו ענין מכתובות י' ע"ב אמר ר' אלעזר מזבח וכו' מזין - היינו פירוש למילת מזבח, ומפרש רש"י מזין - בזכות הקרבנות העולם נזון שהקרבנות באין מן המזון וגורמין לו ברכה. נ.ב. אגב אורחא אערכה כאן ספיקא, עפ"י סוגית הגמ' סנהדרין י' וגופא דעובדא הכי הוא, באו שתי כיתי עדים והעידו כי פלוני רבע שורי - היינו שורו של אחד העדים עצמם, ובה תובעים מיתה לרובע ומיתה לשור הנתבע - וכן דבין דאין אדם קרוב אצל ממונו [כשבא מכח מיגו כדעת רש"י] ודין השור ליהרג. אח"כ באו שנים אחרים והזימום. ונתחייבו מיתה לרובע וממון לבעל השור. אמנם במעשה דידן הרי בעל השור הוא אחד מהעדים זוממין עצמם.

האם יהא הדין שהעד האחד ישלם לחבירו מחצית השור. ועוד יש להקשות דלכאוי לא שייך לומר שבעל השור עצמו התקיים בו דין הזמה שהרי אינו משלם לעצמו. וא"כ כיצד נאמן אדם לומר פלוני רבע שורי והרי זה עדות שא"א להזימה, אע"פ שנתקיימה בו מקצת הזמה שהרי נהרג, הרי לגבי חלק התשלומין אינו נענש. ונתבאר בתוס' כתובות ל"א שאם נתחייב העד זומם מיתה לזה ותשלומין לזה אין מועיל במה שנהרג עבור האחר עד שישלם גם עבור השני.

משנה יגר
אלעד

הערות שונות

ביאור בבעל הטורים (במדבר כה-יד)

בעל הטורים ריש פרשת פנחס (פסוק יד) כתב בשם המדרש שהושיבו עכו"ם לישראל פונדקאות שהיו מוכרין להם מיני מאכל ומשקה, ע"ש ומתוך כך נמשכו ישראל אחריה.

ובקובץ "עיון הפרשה" (שנה ב' פרשת בלק, עמוד כ', אות ח') שאלו מה טעם נמשכו ישראל אחר דברי המאכל והמשקה, הלא ירד להם מן מן השמים ע"כ, ואתרץ בס"ד בכמה דרכים.

א. הנה איתא שישראל התרעמו על המן שמכניס ואינו מוציא (יומא עה:): ואיתא שם עוד בגמרא שמה שקנו ישראל מתגרי אומות העולם, זה היו כן מוציאים בבית הכסא. ע"ש.

ולפ"ז י"ל שלכן נמשכו ישראל אחר דברי המאכל והמשקה, שהעדיפו לאכול זאת שגם יוצא אח"כ, ולא נשאר להם בבטנם כמו המן, ודו"ק בזה. וא"ש.

ב. עוד י"ל ע"פ הגמרא ביומא (עד:): שהיה להם אכילת המן עינוי מפני שראו רק מן אף שטעמו כל הטעמים ע"ש.

לפי"ז י"ל שרצו ישראל לראות סוגי המאכלים עצמן, ולכן נמשכו אחר אכילתם שהציעו להם העכו"ם.

ג. גם י"ל ע"פ הגמרא שם שדאגו ישראל כל יום על למחרת אולי לא יהיה להם אוכל ע"ש. ולפ"ז י"ל שלכן נמשכו ישראל אחרי אכילה ושתייה של אומות העולם שהציעו להם, מפני שרצו לשמור להם אכילה על למחרת, שיהיו רגועים, ודו"ק היטב.

ד. גם י"ל שהציעו להם העכו"ם מאכלים של קישואים ואבטיחים וכו', שלא טעמו זאת במן, או שלא הרגישו ממשן במן, וכמבואר ביומא (דף ע"ה ע"ב), ולכן נמשכו אחרי מאכלים אלו. ואתי שפיר.

ה. עוד י"ל שהמן השביע לכל אחד בכחינת צדיק אוכל לשובע נפשו, אולם מי שרצה סתם לאכול להנאתו היה צריך לקנות מתגרי האומות העולם, ולכן נמשכו אחרי אכילה ושתייה של העכו"ם, ודו"ק בזה.

ו. עוד י"ל ע"פ הגמרא ביומא (עה:): כתיב לחם, וכתיב שמן, וכתיב דבש, אמר רבי יוסי ברבי חנינא לנערים לחם, לזקנים שמן, לתינוקות דבש, ע"כ. ואם התאוו זקן לטעם דבש לא הרגיש (ע"ש במהרש"א בח"א) ולכן נמשכו אחרי אכילה ושתייה של הגויים. ודו"ק.

למה בלעם בירך את ישראל

בקובץ הנפלא "עיון הפרשה" (מאת הג"ר הלל רוטמן שליט"א, והג"ר יעקב הילדסהיימר שליט"א), גליון כ"ו, (עמוד ט"ו) הקשו שצריך ביאור למה בירך בלעם את ישראל, והלא היה שונא לישראל, והיה ראוי שימשוך ידיו מעסק עמהם, ואם לא יכול לקלל, גם לא יברכם. יעו"ש.

א. ולענ"ד נראה לתרץ, שבלעם רצה בברכותיו להכניס בישראל גאווה, כגון במה שאמר "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו" (במדבר כ"ג-ט').

וברש"י שם "מיוסדים וחזקים, כצורים וגבעות הללו, על ידי אבות ואמהות". ע"כ. שיש להם זכות אבות גדול.

וכן במה שאמר (שם פסוק י') "מי מנה עפר יעקב", וברש"י שם "עפר יעקב, אין חשבון במצוות שהן מקיימין בעפר, לא תחרוש בשור ובחמור וכו'" ע"ש. שיש להם הרבה מצוות.

וכן בעוד ברכות שבירך רצה להכניס בהם גאווה חלילה, שזה מסלק השכינה ח"ו, וכמו שאמרו חז"ל (סוטה דף ה' ע"א) אין אני והוא יכולין לדור בעולם ע"ש. ואתי שפיר והבן.

ב. עוד נראה לענ"ד לתרץ בס"ד, שרצה בלעם בברכותיו שיהיה חלילה בבחינת "וישמך ישורון ויבעט" (דברים ל"ב-ט"ו), ודו"ק.

ג. עוד נראה לתרץ, דהנה אמרו חז"ל שנהדרין (דף ק"ה ע"ב) א"ר יוחנן מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו, ביקש לומר שלא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, מה טובו אהליך יעקב וכו' ע"ש.

זאת אומרת שבעצם בכל ברכה רצה לומר זאת בקללה, רק הקב"ה הפך דיבורו בעל כרחו מקללה לברכה.

ולפ"ז א"ש דבאמת לא רצה לברך, וניסה שוב ושוב לקלל, רק לא הועיל לו, ומכל קללה פשוט נהפך לברכה, ודו"ק בזה.

ד. עוד נראה לתרץ ע"פ מה ששמעתי פעם מהאדמו"ר משומרי אמונים שליט"א, על הפסוק (במדבר כ"ד-א') "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל ולא הלך וגו' וישת אל המדבר פניו", דהנה בלעם ראה שהקב"ה רוצה לברך את ישראל, לכן החליט למשוך כל הברכות למדבר, זאת אומרת שלא יהיה ח"ו תועלת לישראל מהברכות, וכעין שאיתא בגמרא ראש השנה (דף י"ז ע"ב) "הרי שהיו ישראל צדיקים גמורים בראש השנה ופסקו עליהן גשמים מרובין, לסוף חזרו בהן, לפחות מהן אי אפשר שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידן שלא בזמנן על הארץ שאינה צריכה להן". ע"כ.

[ופירש"י שם, ביערות ובמדברות. עכ"ל] ע"כ מה שזכיתי לשמוע מהאדמו"ר הנ"ל שליט"א, ולפ"ז אתי שפיר היטב למה בירך בלעם את ישראל, מפני שרצה למשוך כל הברכות למדברות, שלא יהיו בהם תועלת חלילה. והבן.

ה. שמעתי עוד לתרץ מהבה"ח השקדן בתורה כמר שניאור ז. בריוזל ניי"ו, שבלעם רצה להגזים בברכות על ישראל, ובוזה להכניס בישראל עין הרע חלילה ע"י ריבוי הברכות ע"כ.

ו. עוד נראה לתרץ ע"פ מה שאיתא במדרש (בראשית רבה פרשת ס' סימן י"ג) "אחותינו את היי לאלפי רבבה, רבי ברכיה ור' לוי בשם ר' חמא בר חנינה מפני מה לא נפקדה רבקה עד שנתפלל עליה יצחק שלא "יהיו עובדי כוכבים אומרים תפילתנו עשתה פירות" עכ"ל המדרש.

וזהו שבלעם רצה לגרום בזה שיברך את ישראל, בהרבה ברכות, ולא יתקיימו חלילה הברכות, כדי שלא יאמרו ברכותיו של אותו רשע עשתה פירות, ואתי שפיר היטב.

אולם העירוני כעת שתירוצן זה כבר כתוב, ולע"ע לא מצאתי איה מקום תירוצן זה, ויש להוסיף, שלא הועילה לבלעם עצה זו הנ"ל, מפני שהקב"ה הקדים לומר לו "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה", נמצא דכל אלו הברכות מהקב"ה ולא מבלעם, ודו"ק היטב בזה.

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

בענין טלטול ספר תורה לכבוד ציבור

לכבוד מכון בית אהרן וישראל.

ב"ה שזכיתי שהתפרסם בקובצכם חודש סיון תמוז תשס"ו מה שכתבתי בענין טלטול ס"ת לכבוד ציבור, ראיתי להוסיף ע"ז שתי דברים.

א) כי מה שזוה היה באותו חצר לא ראיתי שום היתר בזה מכיון שהיה חצר שהיו רבים בוקעים בו להגיע מרחוב לרחוב, וא"כ מה איכפת לי שאין שם מכוניות ופשוט הוא (ודלא כאחד הרבנים שרצה אז להקל כיון שזוה חצר אחד), ואפי' אם זה היה חצר שאין רבים בוקעין בו לא ראיתי היתר מפורש בזה בפוסקים, ואף מחדר לחדר תחת גג אחד רבו המחלוקת בזו אם מותר או לא.

ב) ראיתי להוסיף שבשערי תשובה סימן שי"ד ס"ק ב' הביא בשם תשובת זרע אמת שאיקלע עובדא שארון הקודש היה סגור ולא יכלו לפותחו להוציא ס"ת והורה להביא אינו יהודי אומן אם יוכל לפתוח בלי שבירת שום דבר, ואם האומן אומר דלא סגי בלא שבירת שיני המנעול הורה להביא ס"ת מביהכ"נ אחר לכבוד הקהל, עכ"ל, אולם מ"מ אין ראייה משם לענינינו שהיה שעת הדחק גדול, אולם בהגהות על המשנה ברורה של הרב ר' ישראל יעקב פישר וצ"ל ראב"ד בירושלים הגיה בסוף סימן קל"ה שחולק על המשנה ברורה וסובר שמותר לטלטל ס"ת בשביל כבוד ציבור, וכבר הארכנו בטעם השיטה הזאת וראיותיו.

בברכה,

חיים ברכיה ליברמן

בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל

ראיתי בקובץ (טבת ס"ו) מאמרו של הרה"ג ר' יעקב שמש שליט"א שכתב דהא דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא משום דינא דעל פי שנים עדים יקום דבר והרב וינברג (בקובץ שבט אדר) הוכיח כן מסוגיא דב"ב דלא מהני אומדנא בממון דומיא דנפשות. אך העיר מהא דמהני רוב בדבשב"ע והשיב הרב שמש דהיינו משום דהוחזק עפ"י רוב, הנה אף כי דבריו ישרים, מ"מ יעויין בחוד"ש שם דף ב' שמבואר מדבריו שבאמת הא דל"מ רוב אין זה ממיעוטא דעפ"י שנים עדים יקום דבר ולכך בדבשב"ע מהני רוב.

ואמנם מציינו לרבותינו שכתבו כדברי הרב הנ"ל שזהו מדינא דעפ"י שנים עדים, יעויין בש"ש ש"ד פ"ח וכו"כ הנתתיבות בתשובה לרעק"א נדפסה בשו"ת רע"א מכת"י סי' צ' דדוקא עדים מהני ולא רוב. ובשערי יושר ש"ג פ"ב הביא דברי הש"ש הנ"ל ונחלק עליו דמציינו דמהני שאר בירורים גם בממון ע"ש. ובאמת מפשטות דברי הגמ' פ' הפרה מבואר דטעמא דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא מדינא דהממע"ה שנלמד שם מקרא או מסברא. ויש להוכיח עוד דמהני רוב בדבשב"ע מהא דמים שאין להם סוף מעיקר הדין אשתו מותרת אלא דחשו חכמים שלכתחילה לא תנשא, יעויין יבמות דף ק"כ, ותוס' ב"מ כ' ב' ואמנם בתוס' בכמה מקומות כתבו דהוי מיעוט שאינו מצוי, עי' בכורות כ' ב' ורא"ש ריש פ' האשה בתרא וכן מוכח ברמב"ם פ"ו מנחלות דכתב דבמשאל"ס יורדים לנחלה ע"פ ולא החמירו בדברים אלו אלא באיסור כרת ע"ש, אך התוס' יבמות ל"ו ב' כתבו דהוי מיעוט המצוי ומוכת דמהני רוב בדבשב"ע ובוזה א"א לתרץ כתירוץ הרב הנ"ל דמשום דהוחזק עפ"י הרוב, שהרי אנו דנים על זה גופא אם אשתו מותרת.

ב) עוד הקשה הרב וינברג שליט"א לפי דברי הריטב"א בניטין דע"א באבידה לא מהני אף דליכא מוחזק, א"כ איך מהני רוב באבידה כדמוכח מניפול, ותירץ הרב שמש דהתם אין כאן תובע ממנו, אלא הוא עצמו מסתפק למי להחזיר ולזה שפיר מהני רוב, וכנראה שכוונתו לומר דבאמת באבידה נחשב המוצא מוחזק ולכך לא מהני ע"א וה"ה רוב ומשא"כ בניפול שהוא עצמו מסופק שפיר מהני רוב, אך לא הבנתי כ"כ דאי חשיב המוצא מוחזק היינו עבור הבעלים, וכיון דשמא הבעלים הוא מהמיעוט אין יחזיר עפ"י הרוב, וצ"ע.

ופשטות הסוגיות דרוב בממון מהני כל זמן שאין מוחזק, ואף באבידה מהני כדמצינו ב"מ דף כד. וכתובות ט"ו: וע"ש בתוס', [אכן בביהגור"א אבהע"ז סי' י"ז ס"ק קט"ז מצאתי שהוכיח מכתובות שם דרובא דשכיח מהני, ומשמע דס"ל דרוב לא מהני גם באבידה, והתם שאני דרובא דשכיח הוא].

ומעתה לפי דברי הריטב"א דע"א לא מהני אף באבידה שמעינן דקרא דעפ"י שנים עדים יקום דבר מיירי אף בליכא מוחזק, ומהא דמהני רוב שמעינן דלא נתמעט רוב מהאי קרא אלא מהממע"ה, ולכך בליכא מוחזק מהני רוב, [עוד מצינו לדעת הקצוה"ח (סי' רצ"ז) דסימנים לא מהני להוציא ממון ורק באבידה מהני, וגם בעדות אשה מהני למ"ד סימנים דאורייתא עי' יבמות כס. ומ"מ להוציא ממון לא מהני, וע"כ דאין זה מקרא דעפ"י שנים עדים יקום דבר דא"כ גם בעדות אשה אין יועיל, אלא מטעם הממע"ה] והדברים צריכים ביורור רחב, וה' יאיר עינינו בתורתו.

בכל הכבוד

משה מרדכי חדש

ישיבת מיר י"ם

הערות במס' שבת (פרק בירה ובמה טומנין)

א. דף מב: תני ר' חייא מלח אינה כתבלין דבכלי שני נמי בשלה ופליגא דר' נחמן דא"ר נחמן צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא, ומבואר בגמ' דנחלקו בבישול המלח אם מותר אף בכלי ראשון או דאפי' בכלי שני אסור, ולכא' אין מסתבר לומר דנחלקו במציאות בישול המלח דזה סבר שמתבשל אף בכלי שני ואידך פליג למימר דאף בכלי ראשון אינה מתבשלת, דהלא אין הדרך לחלוק במציאות דניתי ונחזה.

ויתכן לומר דכו"ע סברי דלבישול גמור צריכא בישולא כבישרא דתורא, אמנם מתחילת בישולו ממתק הקדירה ומוסיף והולך משך זמן הבישול עד כלותו, ובהא פליגא דמר סבר כיון דכל בישולו אינו אלא כבישרא דתורא מותר להכניסו אף לכלי ראשון, והחולק סבר דהיות וכל תכלית הבישול הוא למתק הקדירה - הרי ממתק הקדירה מתחילת בישולו וע"כ גם בכלי שני אין להכניסו, [ואין לומר דלפי"ז יאסר רק מכשיעור בן דרוסאי ולא יאסר מיד בתחילת בישולו בכלי שני, דהרי במיתוק הקדירה לא שייך שיעור קבוע שאפשר לומר שיעור בן דרוסאי - שהוא שלישי בישולו, דמיתוק הקדירה תלוי לפי הענין האחד מצריך טובא ומשנהו סגי ליה בפורתא].

ב. שם, אמר ר' חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת, אבל כופה עליה כלי שלא תשבר -] רש"י: אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה כשהיא מטילתה במקום מדרון שמה תתגלגל ותשבר וכו' אבל כופה עליה כלי] אמר רבה מ"ט דר' חסדא קסבר תרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה, ואינה עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון והצלה מצויה התירו והצלה שאינה מצויה לא התירו. ע"כ לשון הגמ'.

במהלך הגמ' נראה דרבה בא לפרש טעמו דר' חסדא שהתיר כפיית הכלי במקום מדרון וכדמשמע ברש"י בדברי ר' חסדא, דר"ח איירי במטילתה במקום מדרון ושם ההיתר לכפות הכלי, ולפי"ז צ"ע בדברי רבה דמשמע בדבריו היפוך דברי ר' חסדא, דאמר רבה דהצלה מצויה התירו ושאינה מצויה לא התירו ואם נאמר כנראה פשוט בדברי רבה אזי ביאור דבריו הוא דהצלה מצויה שהיא הטלה באשפה התירו כפיית הכלי והצלה שאינה מצויה היא במקום מדרון שלא התירו אף כפיית הכלי וא"כ אמר בטעמו דר' חסדא שלא כדברי ר' חסדא שהתיר כפיית הכלי אף במקום מדרון ועתה בא רבה לאסור כפיית הכלי במקום מדרון דהוי הצלה שאינה מצויה, אמנם בלשון הגמ' אין משמע דרבה בא לחלוק אדר"ח דאמר רבה מ"ט דר' חסדא ובא לפרש את ר' חסדא ולא לחלוק עליו וכמו"כ אין לומר דמגביל ההיתר של ר' חסדא דוקא להצלה מצויה דלפי"ז הו"ל למיכתב אמר רבה לא אמר ר' חסדא אלא באשפה אבל מדרון לא התירו.

והנראה בה"י בביאור דברי הגמ' דר"ח התיר כפיית כלי ובמקום מדרון ואמר רבה מ"ט דר' חסדא דתרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה ואינה עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון, ובא רבה בדבריו לומר דסוג ההצלה המצויה היא כפיית כלי, דהרי באשפה טעם ההצלה היא שלא תדרס הביצה ברגלי בני אדם (כמש"כ רש"י בד"ה באשפה, ויש לחוש שמה תשבר ברגלי בני אדם וכופה עליה כלי) וההצלה בזה

הוא רק כפיית הכלי דנתינת כלי תחתיו לא מהני דעדיין חשוף הוא לרגלי בני אדם ולכן באשפה שייך רק כפיית הכלי, ונתינת כלי תחתיו מהני רק במקום מדרון דהנה במקום מדרון טעם הכלי שבא להציל הוא שלא תתגלגל ותשבר ומהני בין נתינת כלי תחתיו שמחזיק בו הביצה ובין כפיית הכלי מע"ג הביצה והביצה לא תתגלגל, ומכאן דההצלה המצויה היא כפיית הכלי דהיות ועשויה להטיל באשפה יותר מבמקום מדרון ושם מהני רק כפיית הכלי הרי זה ההצלה המצויה, ולכן הצלה המצויה שהיא כפיית הכלי התירו אף במקום מדרון והצלה שאינה מצויה לא התירו והוא נתינת כלי תחתיו וא"ש דברי הגמ', ובזה נמי מדוייק לשון הגמ' הצלה מצויה והצלה שאינה מצויה שמדברים על סוג ההצלה שלא כמקודם שאירי על מקום ההצלה ושם לא שייך למיכתב הצלה מצויה אלא מקום המצוי, ובלשון הגמ' משמע דהמו"מ על סוג ההצלה הצלה מצויה והצלה שאינה מצויה.

[ומש"כ רש"י בד"ה שאינה מצויה, כגון מדרון וטפטוף שמן דמתני' יבואר נמי על זה הדרך, דרש"י בלשונו הזהב ר"ל דהצלה שאינה מצויה היינו כלי תחתיו ולכן כתב במדרון וטפטוף שמן, דרק שם שייך נתינת כלי תחתיו וכמו דבטפטוף שמן איירי על כלי תחתיו ה"נ ברש"י כשכתב במדרון דומיא דטפטוף שמן שאירי על כלי תחתיו דזה המדובר בגמ' שהוא הצלה שאינה מצויה].

ועיין בריטב"א - א החד', שכתב וז"ל: והצלה מצויה התירו והצלה שאינה מצויה לא התירו פירש"י ז"ל והצלה מצויה התירו לטלטל כלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, והצלה שאינה מצויה לא התירו לטלטל דבר הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, הלכך לתת כלי תחת הביצה הצלה שאינה מצויה היא שהרי אין הדבר מצוי להטיל ביצתה במקום מדרון וכו' עכ"ל ומוכח בדבריו דביאר לשון הגמ' הצלה שאינה מצויה על נתינת כלי תחת הביצה ולא על מדרון, וכמו"כ בפסקי הרי"ד וז"ל: אבל הצלה שאינה מצויה אסור לטלטל הכלי לצורך דבר שאינו ניטל ומשום הכי אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה ע"כ. ומוכח מדבריהם דהצלה שאינה מצויה היינו נתינת כלי תחתיו ולא מדרון.

ג. דף מה. אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו - דהיינו דר"ש סבר מדין מוקצה רק כשיש ב' טעמים לאיסור, והקשו בגמ' - ולית ליה הוקצה למצותו והתניא סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמים וכו'. אסור להסתפק בהם עד מוצאי יו"ט האחרון. - רש"י: והוקצה למצותו לית ליה, בתמיה דקס"ד שמן שבנר דוקא קאמר דאיכא תרתי מוקצה למצוה ומוקצה של שעת דליקתו משום איסור כיבוי אבל מוקצה למצוה גרידא לא אסר ואפי' בשעת מצוה.

קיצור הדברים ר"ש לא סובר מדין מוקצה, ושמן שבנר אסור מטעם שיש בו ב' טעמים לאיסור וכנ"ל. והקשו בגמ' דהלא בחוה"מ סובר ר"ש דאין להסתפק ממה שתלה לנוי סוכה הגם דיש רק איסור למצוה ואין איסור סתירה ומ"מ אסר. ולכא' צ"ב מ"ט לא תירצו בגמ' דאה"נ להתחיל איסור צריך ב' איסורים ולהמשיך האיסור סגי באיסור אחד. ואפשר לתרץ דהלא מרא דשמעתתא הוא ר"ש, ור"ש הוא סובר דמיגו דאתקצאי לא אמרינן. ומה הטעם דמיגו דאתקצאי לא אמרינן דר"ש סבר דכל שאין עכשיו טעם ברור לאיסור, אין לאוסרו משום שהיה מקודם אסור ובזה מוסבר מ"ט אין אומרים דלהמשיך האיסור סגי באיסור אחד, כיון דמיגו דאתקצאי לא אמרינן, ופשוט.

ד. דף מז. לוי בר שמואל אשכחניהו לר' אבא ולר"ה בר"ח דהוי קיימא אפיתחא דבי רב הונא אמר להו מהו להחזיר מטה של טרסיים בשבת אמרו ליה שפיר דמי אתא לקמיה דרב יהודה אמר הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת מיתבי המחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת קנה סיידין לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור ר' סימאי אומר קרן עגולה חייב קרן פשוטה פטור אינהו דאמרו כי האי תנא דתניא מלבנות המטה וכרעות המטה ולוחים של סקיבס לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור ולא יתקע ואם תקע חייב חטאת רשב"ג אומר אם היה רפוי מותר. עד כאן לשון הגמ', בתור"ה רשב"ג אומר מקשין התוס' וז"ל ולעיל נמי מיירי ברפוי וק"ק היכא פליגא כולי האי דמר מחייב חטאת ומר שרי אפי' לתחילה ועוד וכו'. וי"ל דה"ק לעיל הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת כשאינו רפוי וא"כ ברפוי אין סברא להתיר לתחילה עכ"ל.

והנהגה דקנה של מנורה דחייב חטאת מיירי באינו רפוי כמבואר במהרש"א וז"ל: כיון דהנך תנאי ליכא מאן דמחייב חטאת ברפוי לית לן למימר דהך ברייתא המחזיר קנה מנורה חייב חטאת הוי דעת שלישית ומחייב חטאת אפי' ברפוי אלא דלא פליג אהני תנאי ולא מחייב אלא באינו רפוי ע"כ. ובקנה של סיידין לכאורה ע"פ המבואר ברש"י דעשוי לחזור ולפרקו תמיד היה מקום לומר דמיירי ברפוי.

לכאורה מהא דהקשו התוס' שהובא לעיל בד"ה רשב"ג ותירצו. נראה דבעלי התוס' הבינו בדברי הגמ' ע"ז הדרך, - דר' אבא ור' הונא התירו לכתחילה באינו רפוי ורב יהודה קאמר דרב ושמואל סברי דאינו רפוי חייב חטאת.

ומתבינן בגמ' מקני מנורה שאיירי שם באינו רפוי כנ"ל וקתני דחייב חטאת כרב ושמואל ולימא תהוי תיובתא דר' אבא ור' הונא ופרקינן אינהו דאמרו כרשב"ג דברפוי מותר לכתחילה, והבינו בעלי התוס' דהיינו דקא משני, דלעיל שהתירו ר' אבא ור' הונא היינו ברפוי ולכן לא תיקשי מקנה של מנורה שחייב חטאת דהתם באינו רפוי וחייב חטאת. אמנם זה הקשו התוס' דאם אמת נכון הדבר דהתירם של ר' אבא ור' הונא הוא ברפוי, א"כ רב ושמואל דפליג עלייהו היינו ג"כ ברפוי ומחייבי חטאת ברפוי וזה הקשו דלא מצינו לשום תנא שחייב חטאת ברפוי ומ"ט מחייבים רב ושמואל חטאת ותירוצם ע"ז הוא דרב ושמואל מייירי באינו רפוי ומחייבו חטאת כתנא דקני מנורה שאינו רפוי דחייב חטאת והא דהביא ר' יהודה מרב ושמואל היינו רפוי ולפי"ז ברפוי פטור אבל אסור ופליגי דר' אבא ור' הונא שהתירו לכתחילה ברפוי ולפי מש"כ למעלה דקנה של סיידין היינו ברפוי אין להקשות אדר"א ור"ה הונא שהתירו ברפוי לכתחילה, ובקנה של סיידין אמרו פטור אבל אסור דהא אוקמינן ברייתא דקנה של סיידין דלא כרשב"ג, ור"א ור"ה התירו לכתחילה כרשב"ג כמבואר בגמ' וברייתא דקנה של סיידין דרפוי פטור אבל אסור היינו כתנא דחלק ארשב"ג דפטור אבל אסור.

היוצא לנו מדברינו עד כה דלתוס' מהלך הגמ' - בהו"א באינו רפוי וזוה נחלקו אם מותר או חייב חטאת, ולמס' למדו דנחלקו ברפוי אם מותר או פטור אבל אסור. ועוד דלתוס' בהו"א היתה קושיית הגמ' מקנה מנורה שאינו רפוי ולא מקנה של סיידין הרפוי.

ועיין ברשב"א (בד"ה אינהו דאמרו כי האי תנא) וז"ל: איכא למידק דרב ושמואל בתוקע קאמרי דאי לא בין לת"ק ובין לרשב"ג פטור אבל אסור במחזיר כל צרכו וכו' ור"א ור"ה בר"ח ע"כ ברפוי וכשאינו תוקע דהא אוקימנא להו כרשב"ג דאמר אם היה רפוי מותר וכיון שכן מאי קא מקשה להו רב יהודה מדרב ושמואל אינהו לחוד ורב ושמואל לחוד ותירצו בתוס' דהכי קא מקשה להו רב יהודה מדרב ושמואל אמרי דבתוקע חייב חטאת ע"כ בשאינו תוקע ואפי' דרפוי לכתחילה מיהא אסור וכו' ואינהו סבורו אע"ג דבתקע חייב חטאת לא תקע מותר לכתחילה ולא גזרינן וכרשב"ג דאמר אם היה רפוי מותר לכתחילה עכ"ל ולכאורה נראה מדבריו דלמד דאף בהו"א הא דנחלקו רב ושמואל דאמרי תרוייהו דרפוי אסור אטו תוקע שמתחייב חטאת, וזה כוונת הגמ', רב ושמואל דאמרי תרוייהו דחייב חטאת היינו בתקע ולפי"ז ברפוי פטור אבל אסור דגזרינן אטו. ולפי"ז יבואר קושיית הגמ' מברייתא דקנה של סיידין דרפוי וקתני דפטור אבל אסור, ואינו מותר לכתחילה דגזרינן שלא כר"ה ור"א (ועיין ברמב"ן דמבאר כן קושיית הגמ' להדיא). וע"ז תירצו בגמ' דסבר כרשב"ג דרפוי מותר לכתחילה.

והנה כתבו הראשונים ביאורם בדברי התוס' - שתוס' מפרש כן סוגייתנו, ולפי"ז צ"ל בהא דכתבו התוס' רב ושמואל דאמרי תרוייהו "באינו רפוי". צריך לומר דבאינו רפוי היינו תקע דלולי כן אינו חייב חטאת דלא איירי ע"ז, ועיין במלא הרועים שכתב וז"ל: בשאינו רפוי. נ"ב ואתיא כהך תנא דהכא דאמר ואם תקע חייב חטאת עכ"ל, ונראה דזה כוונת דבריו בזה, דאינו רפוי דתוס' היינו תקע. ואתיא כפי' הראשונים ונראה עוד דהטעם שהראשונים לא פירשו מהלך סוגייתנו כמש"כ למעלה היינו משום דלמהלך שכתבנו צ"ל דבהו"א ובמסק' של הגמ' נשתנה פירוש המחלוקת דר"ה ור"א וזה לא מסתבר ליה למימר.

ה. דף מז - מח. לעולם אימא לך לענין הטמנה דשומשומין נמי אסור לענין אסוקי הבלא דזיתים מסקי הבלא דשומשומין לא מסקי הבלא. דהיינו דגפת של זיתים מעלה הבל אף כשבין הקדירה לגפת יש דבר מפסיק. וכן מוכח בתוס' שכתב בד"ה דזיתים מסקי הבלא וז"ל: מכאן יש לאסור להניח גחלים תחת הקדירה אפי' יתן עליהן אפר אין להטמין קדירה עליהם, שהרי הקדירה מעלה הבל למעלה כמו גפת של זיתים, ע"כ, דהיינו דגפת של זיתים מעלה הבל ואף בקטום אין להניח על קדירה בשבת.

והנה שיטת רש"י בפרק כירה לאורך כל הדרך דטעם האיסור בשהיה והטמנה חד הוא, ואותם דינים שייכים בשתייהם, דטעם האיסור הוא שמא יטמין ברמץ. ולתוס' הוי דינים חלוקים דבשהיה הטעם שמא יחתה והטמנה הטעם שמא יטמין ברמץ - [ראה: רש"י לו: ד"ה עד שיגרוף. הגחלים משום דמוסיף הבל. ושם בתוס' ד"ה לא יתן עד שיגרוף פירש בקונטרס משום תוספת הבל ואין נראה לר"י וכו' ועוד דחנניה שרי להשהות אף כשאינה גרופה ולא אסרו משום מוסיף הבל אלא בהטמנה, וכן ברש"י לו: ד"ה היינו

דשני בין תוכה לעל גבה, דכי משהי לתוכה דשאינה גרופה מטמין ממש ברמץ, וכן רש"י מא. ד"ה שותין מממיו בשבת ואע"פ שהוחמו קצת מחמת הכלי לפי שאינו מוסיף הבל וכו'. ובתוס' שם ד"ה מוליאור הגרוף. פי' בקונטרס לפי שאין מוסיף הבל וכו'. ואין נראה דלא שייך למיגזר במוסיף הבל אלא בהטמנה גזירה שמא יטמין ברמץ, ובעוד רבות כהנה מוכח דרש"י ותוס' חלוקים בענין הנ"ל] ולפי"ז קשה מאוד לרש"י, דהלא שהיה והטמנה חד הם. ומ"ט בהטמנה אסור בגפת קטום כדנתבאר בסוגיין, ובשהיה מפורש במתני' ריש כירה דמשהין גפת ועצים בגרו"ק. ומ"ש מהטמנה דאסור בגפת אף כשקטום. ומה טעם החילוק הלא שניהם אסורים מאותו טעם.

ויתורץ בהקדם הערה בדברי רש"י לו: ד"ה גפת, פסולת של שומשומין שהוציא שומנן. וכבר עמדו בזה מהרש"א ועוד מ"ט ביאר רש"י דגפת היינו של שומשומין הלא בריש כמה טומנין נסתפקו בגמ' אם גפת הוי של זיתים או של שומשומין. ומ"ט כתב רש"י בפשיטות דמתני' דכירה היינו גפת של שומשומין. אמנם נלע"ד לתרץ באופן נפלא, דרש"י בלשונו הזהב תירץ מש"כ להקשות מ"ט בגפת גרו"ק מותר להשהות, ובהטמנה אין להשהות בגפת של זיתים ואף בקטום. ולכן כתב רש"י דהגפת שמותר בגרוף וקטום בהשהה היינו גפת של שומשומין שנתבאר בגמ' דרק גפת של זיתים מעלה הבל וגפת של שומשומין אין מעלין הבל. וכתב רש"י דגפת של שומשומין מותר בגרוף וקטום בשהיה ודומיא דהטמנה. וא"ש מהלך הדברים.

[פסק המחבר רנג ס"א: כירה וכו' אם הוסקה בגפת שהוא פסולת של זיתים או בעצים אסור ליתן עליה תבשיל מבעו"י להשהותו וכו'. וחזינן דנקט דלגבי שהיה מותר גם בגפת של זיתים בגרו"ק. ושפיר מתיישב לפי מש"כ, דהרי המחבר פסק כתוס' דכתב (שם) דטעמא דמילתא בשהיה דשמא יתהה והוא כתוס'. והנה בפרמ"ג א"א סק"א כתב וז"ל ומ"ש הר"ן כאן דשומשומין העתיק פירש"י ככתבו ולשיטתיה דמתני' דריש כירה בהטמנה ע"כ (וע"ע מש"כ בראש יוסף לו: ד"ה בגפת ובמזו: ד"ה קופה שטמן בה), ונראה מדבריו בזה דהתכוין למש"כ דרש"י פירש דרק גפת של שומשומין מותר בהשהה דלשיטתו דשהיה והטמנה חד הם. (אמנם קצת צ"ע בהנ"ל דהרעק"א בהגהותיו לשו"ע כתב כאן (סק"א) וז"ל וברש"י הכא במתני' כתב גפת דשומשומים והיינו אפילו דשומשומין עכ"ל. וצ"ע דלמש"כ הכל מיושב שפיר דדוקא דשומשומין. ועיין בספר עזרת ישראל להג"ר ישראל זיטמן נו"נ להגרעק"א (חתן הרה"ק ר' לייבלי איגר זצוק"ל) שכתב ממש כדברינו בזה].

ו. שם. תוד"ה בזיתים מסקי הבלא ורבינו ברוך פי' דיש לחלק בין תוספת הבל דגפת לתוספת הבל דכירה שלנו לפי שהכירה אין חומה אלא מחמת האש ולעולם מתקרה והולך ע"כ. ונראה דרש"י סבר כשיטת רבינו ברוך דאמרינן מתקרה והולך, דרש"י בריש כירה כתב דטעם הדבר דגרו"ק מהני משום דאין מוסיף הבל, ובאין גרו"ק מוסיף הבל, ובתוס' שם ד"ה לא יתן פירש בקונטרס משום תוספת הבל ואין נראה לר"י דאפי' גרופה וקטומה היא מוספת הבל יותר מכמה דברים ע"כ. והוא דברי הר"י לשיטתו כאן בד"ה דזיתים מסקי הבלא שחילק חילוק אחר בין שהיה להטמנה עי"ש דסבר דלא אמרינן מתקרה והולך. אמנם צ"ל דרש"י לא ס"ל כוותיה דר"י אלא כרבינו ברוך דמתקרה והולך. ולכן בגרו"ק לא מוסיף הבל וכן משמעות דברי הר"ן. - ונתבאר דרש"י סבר דכירה גרו"ק מתקרה והולך.

שנינו בדף מב. האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכם תבלין וכו'. ופירש"י: שהעבירן מן האור מרותחין בין השמשות לא יתן לתוכם תבלין משתחשך דכ"ר כל זמן שרותח מבשל, עכ"ל ועמדו בזה האחרונים מ"ט חילק רש"י בלשונו ושינה את העיתים והחליף את הזמנים דההעברה מן האור היתה בין השמשות והאיטור ליתן תבלין הוא משתחשך, וכתבו בזה הראש יוסף במכילתין והט"ז מרגניאת נפלאה למאוד וז"ל הראש יוסף: ומ"ש רש"י מרותחין בין השמשות ולא יתן לתוכם תבלין משתחשך הנה בין השמשות הוא הבדל שלא תימא מרותחין דבוק להעבירן דפשיטא שכשמעביר מאש ורותחין הם. אלא ענין בפנ"ע העבירן מאש וכו' ע"כ. ולשון הט"ז (שי"ח סקי"ב): בב"י כתב וז"ל כתב בהגמ"ר שקרוב הדבר דלא מיקרי כלי ראשון אלא עם סילוקו מן האש מיד אבל אם הניחו לעמוד להפיג רתיחתו הו"ל כלי שני וכו'. אבל תמהתי מאוד דהא משנה מפורשת היא בפרק כירה האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכם תבלין פירש"י מרותחין בין השמשות לא יתן לתוכם תבלין משתחשך דכ"ר כ"ז שרותח מבשל ע"כ הרי מבואר דלא כהגמ"ר ע"כ לשון הט"ז. וביאור דבריהם הוא דרש"י כתב בלשונו לחלק בין זמן ההעברה לזמן הנתינה, בין השמשות הבדל לזמן משתחשך, דכ"ז שרותח מבשל ולא אמרינן מתקרה והולך כשיטת הגמ"ר. ודבריהם צ"ע גדול דהלא נתבאר למעלה דרש"י סובר דאמרינן אף

בכירה גרו"ק דמתקרה והולך. וכ"ש בכלי ראשון שהעבירו מן האש אמרינן מתקרה והולך וכאן כתבו בדברי רש"י דבקדירה שעמדה על האור והעבירה לא אמרינן מתקרה והולך ולפי"ז כ"ש בכירה לא אמרינן מתקרה והולך וצ"ע.

ואולי אפשר לחלק בין מתקרה והולך דענין בישול למתקרה והולך דענין הטמנה, דגבי בישול שהוא מבשל עכשיו לא אמרינן מתקרה והולך דכ"ר כ"ז שרותח מבשל, - דכיון דבמציאות מבשל עכשיו לא אמרינן מתקרה והולך. אמנם גבי הטמנה שהוא למחר (כמ"ש התוס' ריש פירקין) אמרינן מתקרה והולך דעד מחר יתקרה, ועדיין צ"ב בזה.

ז. שם בתוס', אומר רבינו שמואל דמותר לשים תפוחים אצל האש סמוך לחשיכה אע"פ שלא יוכלו לצלות מבעו"י דנאכלין טפי כמו שהן חיים מתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי דשרי. - רבינו שמואל התיר להניח תפוחים אצל האש - סמוך להאש כיון דהוי כבשיל - כמאכל בן דרוסאי היות ואפשר לאוכלן כשהם חיים.

א - ונראה להסביר סיבת התירו של רבינו שמואל בענין תפוחים דשנינו בדף מז: ד"ה במה טומנין שיטת רבינו שמואל דהר"ר יוסף אמר משמו דמתני' איירי בבשיל ולא בשיל דאסור להטמין במוסיף הבל, אמנם בשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר. ולכן ההיתר כאן לסמוך תפוחים אצל האש הוא מטעם דהתפוחים הם כמאכל בן דרוסאי - והוי כבשיל שמותר להטמין ולהשהותם. ואם התפוחים היו בגדר דפחות מבן דרוסאי היה אסור להשהותם אצל האש ולא רק להטמיןם אלא גם להשהותם היה אסור, וביותר אפשר להוסיף דע"כ סבר רבינו שמואל דשהיה והטמנה חד הם ולכן דוקא בשיל מותר, דלעיל שם. בתוס' הוכיח רבינו שמואל דבבשיל שפי"ד ורק בבשיל ולא בשיל אסור מהא דבפ"ק (יח): שנינו: האי קידרא חייאת שרי לאנחוי ער"ש עם חשיכה בתנורא. וכו' ובשיל שפיר דמי בשיל ולא בשיל אסור. ע"כ. ושם איירי לענין שהיה ומהא דר"ש הוכיח מהתם לדיני הטמנה מוכח דסבר כרש"י דחד הם. ולכן נמי הכי גבי השהת תפוחים סמוך לאש שפיר דמי רק מטעם דבשיל ודומיא דהטמנה.

ב - ועדיין צ"ב מ"ט אם היה כפחות מבן דרוסאי היה אסור לסומכם לאש הלא הכא איירי בדין סמיכה ולעיל לז. אבעיא בגמ' מהו לסמוך ואיפשיטא להתירא וע"כ התם האבעיא בפחות מבן דרוסאי כדכתבו שם התוס' (דרש"י תוס' לשיטתם דמתני' להחזיר ואכמ"ל) ואיפשיטא להתירא אף בפחות מבן דרוסאי ומדוע כאן אסור רבינו שמואל לסמוך אצל האש בפחות מבן דרוסאי.

ולכשנדקדק בלשון רבינו שמואל יתיישב וז"ל: דמותר לשים תפוחים אצל האש וכו' עכ"ל, והתם בדף לז. איתא בתוס' ד"ה ת"ש, וז"ל: ומסיק דשרי לסמוך ומ"מ אין ללמוד מאן לסמוך אצל האש דשאני הכא דרופני כירה מפסיקין בינו לבין האש עכ"ל. הרי דעיקר ההיתר התם דוקא בכשיש הפסק בינו ולאש, וכשהוא אצל האש ממש אין לסמוך. והנה דרך התפוחים היו להניחם אצל האש ממש ללא הפסק וכלשון רבינו שמואל דמותר לשים תפוחים אצל האש, וכו' דהוא כמאב"ד. דהלא בפחות ממאב"ד אין לסמוך אצל האש ממש וכנ"ל.

ח. דף נ: - נא. אמר ר' הונא האי סליקוסתא דצה שלפה והדר דצה שריא ואי לא אסיר אמר שמואל האי סכינא דביני אורבי דצה שלפה והדר דצה שרי ואי לא אסיר. [רש"י: סליקוסתא. עשב שהוא נאה למראה ולהריח וממלאין כד עפר לח ותוחבין אותו לתוכו וכו' וכשהוא רוצה נוטלו ומריח בו ומחזירו למקומו ואי מבעוד יום דצה לתוך העפר ושלפה והדר דצה שפיר דמי ליטלה למחר ולהחזירה שהרי הורחב מקום מושבה והחלק מבעוד יום ואינו מזיז עפר: סכינא דביני אורבי. שנועצין סכין בין שורות הלבנים להשתמר:] מתיב רב קטינא תיובתא הטומן לפת וצנונות תחת הגפן אם היה מקצת עליו מגולים אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשר וניטלין בשבת תיובתא [רש"י: מתיב רב קטינא. תיובתא להנך רבנן דאמרי דאי לא דצה ושלפה אסור: וכו', וניטלין בשבת, שאוחזה במקצת עליה המגולין ולא חייש אם העפר ניזוז מאליו וה"ה לסליקוסתא:], לסיכום הג"ל, הגמ' חידשה ב' הלכות (א) סליקוסתא מותר להוציא ולהכניס רק כשדצה ושלפה והדר דצה, (ב) וכנ"ל בסכינא דביני אורבי מותר להוציא ולהכניס רק כשדצה שלפה והדר דצה. והק' הגמ' דהטומן לפת וצנונות לא חייש אם מוציא בשבת ומ"ט חששו הנך רבנן לסליקוסתא וסכינא דביני אורבי, ותיובתא.

והנה כתב רש"י בהסבר תיובתת הגמ' מהטומן לפת וצנונות דניטלין בשבת, דקושיית הגמ' רק אדר' הונא דאסר בסליקוסתא, ולא אתרוייהו פריך אלא אדר' הונא, וכלשון רש"י בד"ה וניטלין בשבת, שאוחזה במקצת עליה המגולין ולא חייש אם העפר ניזוז מאליו וה"ה לסליקוסתא. עכ"ל, ומוכח מהא

דפירש רק "וה"ה לסליקוסתא" ולא כתב "וה"ה לסליקוסתא וסכינא דביני אורבי" ע"כ דפריך רק על ר' הונא ולא על שמואל (אמנם עיין בראש יוסף על אתר) וע"כ דרש"י סבר דטעמים מחולקים הם בסליקוסתא לחוד וסכינא דביני אורבי לחוד וצ"ב בזה.

ויבואר א"ה בהקדם דברי התוס' לעיל מד. ד"ה דכו"ע טלטול מן הצד שמייה טלטול. וז"ל: ובסוף במה טומנין אמר שמואל האי סכינא דביני אורבי דצה ושלפה והדר דצה שרי ואי לא אסיר ופירש בקונט' לקמן דאסור משום טלטול מן הצד וכן קשה דרב הונא אמר התם האי סליקוסתא דצה ושלפה והדר דצה שרי ואי לא אסור וכו', ונראה לר"י דר' הונא ושמואל לא אסרי התם משום טלטול מן הצד אלא משום שמסיר עפר ומרחיב הגומא עכ"ל. - התוס' הקשו מהא דשמואל דסכינא דביני אורבי ור' הונא בסליקוסתא דמ"ט אסור טלטול מן הצד, ולכן תירץ ר"י דטעמא דמילתא משום חופר גומא, והנה למתבונן בלישנא דבעלי התוס' יתעורר קצת תימה, דבהא דשמואל הביאו בשם "פירש בקונטרס דהוא משום טלטול מן הצד, ולאחמ"כ הביאו הא דר' הונא והקשו מסתמא דגמ' וללא הוספת פירש"י, - דהיינו אדינא דשמואל דסכינא דביני אורבי הקשו על רש"י שפירש דהוא משום טלטול מן הצד. ועל ר' הונא מסליקוסתא לא הקשו על רש"י. והוא תימה גדול דהלא עינינו תחזינה למישרים דרש"י הקד' לא כתב כלל וכלל בסכינא דביני אורבי דטעם הדבר משום טלטול מן הצד, אלא בד"ה סליקוסתא כתב דטעמא דמילתא משום "מזיו עפר" (כנ"ל), ומסליקוסתא גופה לא הקשו על רש"י, ובסכינא דביני אורבי ששם לא כתבו רש"י הקשו על רש"י, וע"כ לא הקשו מכח פירש"י בסוה"ד סליקוסתא שכתב דהוא משום מזיו עפר דא"כ הו"ל לאקשווי על רש"י מסליקוסתא ולא במזיו עפר. (וכבר עמד בזה המהרש"ל וז"ל: ונ"ב לא מצאתי אלא מפני שמזיו עפר יכול להיות כפי" ר"י ע"ש, עכ"ל וכמו"כ עיין בחת"ס (לקמן דהביא על ר' הונא דרש"י כתב דר' הונא סבר בסליקוסתא דהוא משום טלטול מן הצד, ולא הביא חת"ס בהדיא בשם רש"י אלא כתב "כמ"ש התוס' משמו". ומוכח דחת"ס לא מצא להדיא בדברי רש"י שכתב כן).

ונראה בה"י לתרץ כל הנ"ל דהנה בהא דסליקוסתא הבינו בעלי התוס' אף לשיטת רש"י דטעם הדבר משום חופר גומא וכשיטתם ורק בסכינא דביני אורבי פירש"י דטעם הדבר משום טלטול מן הצד, והא דכתב רש"י בד"ה סליקוסתא דהוא משום מזיו עפר היינו חופר גומא ולכן לק"מ על רש"י בסליקוסתא, דפירש כדבריהם דהוא משום חופר גומא. והקשו על סתמא דגמ' כדמוכח התם להמעייין, אמנם מהא דפירש"י דקושיית הגמ' בדף נא. הוא רק אמ"ד דסליקוסתא, ואמ"ד דסכינא דביני אורבי לא הקשו בגמ' הבינו התוס' דרש"י חילק בטעם הדבר בין סליקוסתא לבין סכינא דביני אורבי, ומדבסליקוסתא הטעם משום חופר גומא. על-כרחך דרש"י ס"ל דבסכינא דביני אורבי הוא משום טלטול מן הצד, ומכח רש"י זה הקשו עליו "כדפירש בקונטרס לקמן", והקשו רק על סכינא דביני אורבי כנ"ל. והוא נפלא!

ולהשלמת הענין נבאר דמש"כ דרש"י הטעם בסליקוסתא משום חופר גומא. הלא כתב רש"י דהטעם משום מזיו עפר. ואיך יתכן דהוא משום סליקוסתא. אמנם זה יבואר להפליא ע"פ רש"י דף לט. דאסר ר' יוסף להטמין ביצה בחול דשמא יזיז עפר וכתב רש"י שם בד"ה שמא יזיז עפר, שמא לא יהא שם חול עקור לכל הצורך ואתי לאזוזי עפר הדבוק והוי חופר גומא. עכ"ל, ומש"כ דבסכינא דביני אורבי הטעם משום טלטול מן הצד ולא משום חופר גומא עיין ברש"י ד"ה סכינא דביני אורבי. שנועצין סכין בין שורות הלבנים. ע"כ, והוא יבואר רק מטעם טלטול מן הצד, דחפירת גומא לא שייכא אלא בעפר. (שו"ר בפנ"י מד. דדייק כן מרש"י זה דהוא משום טלטול מן הצד. עיי"ש).

וצריך לבאר פרט נוסף, דהרי כתבנו דלדעת רש"י הקשו בגמ' רק על ר' הונא דאסר בסליקוסתא ודייקנו מרש"י ד"ה וניטלין בשבת. דכתב וה"ה לסליקוסתא כנ"ל. ודבר זה טעון ביאור, דרש"י בד"ה מתיב רב קטינא תיובתא, להנך רבנן דאמרי דאי לא צדה ושלפה אסור, ע"כ. ומוכח בדבריו דפירש דקאי אתרוייהו. ופריך בין לשמואל ובין לר' הונא. והרי סותר למה שדייקנו לקמן ברש"י דדוקא אדר' הונא פריך. וראה בזה מרגניתא יקרה בדרישה (שיד, אות ד) וז"ל: וגם רש"י פירש וכתב בסוף התיובתא וז"ל וניטלין בשבת ולא חיישינן אם העפר ניוזו מאליו וה"ה לסליקוסתא עכ"ל הרי דלא נקט בלשונו אלא סליקוסתא, ואף שלפני זה כתב זה לשונו מתיב רב קטינא תיובתא להנך רבנן דאמרי דאי לא דצה ושלפה אסור עכ"ל. נראה שגליון הוא ואינו מלשון רש"י דא"כ נמצאו דבריו סותרין זה את זה דהא לבסוף סיים ולא נקט בלשונו אלא סליקוסתא! ע"כ לשון הדרישה ולפי"ז מבואר הכל להפליא דרש"י למד דהטעם בסליקוסתא משום חופר גומא וכדמצינו ברש"י לט. והטעם בסכינא דביני אורבי מטעם טלטול מן הצד

דלא שייכא ביה גומא אלא טלטול. ולכן הקשו תוס' ארש"י רק בסכינא דביני אורבי ורש"י פירש תיובתה הגמ' רק על סליקוסתא.

והנה פסק המחבר (שיד, יב): סכינן שהוא תחוב בכותל וכו' אסור להוציאו בשבת וכו', הג"ה ואם דצה ושלפה מבעו"י אפילו בכותל שרי ע"כ וכתב במשנ"ב [ס"ק נג] (וע"ע בבאה"ל) וד"ל: שרי להוציאה. וכו' דכיון דכבר נעץ הסכינן בכותל מבעוד יום והוציאו והדר נעצו כבר הורחב מקום מושבו ותו לא הוי פס"ר אבל אם לא חזר ונעצו מבעו"י נראה דאסור לתחוב אותו בכותל. וכו' עיי"ש, ומקורו טהור כתב בשעה"צ סקנ"א דהוא מרש"י נ: ד"ה סליקוסתא דכתב רש"י ואי מבעוד יום דצה ושלפה והדר דצה שפיר דמי ליטלה למחר ולהחזירה וכו'. ולכא"צ ע"ע דמ"ט דייק המשנ"ב מרש"י זה דצריך דצה ושלפה וצדה מבעו"י ולא דייק מרש"י ד"ה מתיב רב קטינא תיובתא להנך רבנן דאמרי דאי לא דצה ושלפה אסור ומוכח דאסרי רק באי לא דצה ושלפה. וא"צ הדר דצה מבעו"י. וצ"ב בזה דהלא אין מוכן בזה פירש"י דסתרי זל"ז. אמנם למש"כ מהדרישה דרש"י ד"ה מתיב רב קטינא תיובתא להנך רבנן דאמרי דאי לא דצה ושלפה אסור היינו מהגליון ולא מפירש"י מוכן שפיר דרש"י סבר דבעינן דצה ושלפה והדר דצה מבעו"י. ומה שכתוב לאחמ"כ דסגי רק דצה ושלפה לאו מפירש"י הוא.

והנותר לנו לבאר הוא - דהלא נתפרש דתיובתה הגמ' היא רק מ"ט יש איסור חופר גומא וכדנתבאר לעיל בארוכה וצריך ביאור מ"ט אכן אין להקשות על טלטול מן הצד, דמהא דמותר להוציא הלפת וצננונות מהקרקע מוכח דאין חשש לטלטול מן הצד - ואף שהעפר ניזוז מותר להוציא ומ"ט בסכינא דביני אורבי חיישינן לטלטול מן הצד, וצריך לומר דבזה לא שייך טלטול מן הצד בהמוציא לפת וצננונות מן הקרקע, וכמ"ש רש"י כג. לגבי הוצאת פוגלא [צנון] מן הקרקע, דנתבאר בגמ' דאין איסור בזה. וכתב רש"י וד"ל: אם מגולה מקצתה שיכול לאוחזה במקום המגולה דאפי' טלטול מן הצד ליכא וכו' אלא מגביה מקום המגולה והתבן נשמט ונופל ע"כ. וחזינן דבכה"ג דמגביה מקום המגולה ומוציא - לא שייך טלטול מן הצד דנופל מאליו, ובזה מוכן דבהטומן לפת וצננונות ומוציאם לא שייך טלטול מן הצד, דבהוצאה מן הקרקע נתבאר דלא שייך טלטול מן הצד, משא"כ בסכינא דביני אורבי איירי שתחובם לבין שורות הלבנים ומכניסו ובזה מטלטל הלבנים מן הצד ולכן אסר שמואל, ודבר זה ידויק מרש"י ד"ה סליקוסתא שכתב דאי מבעוד יום דצה ושלפה והדר דצה שפיר דליטלה למחר ולהחזירה, ולכא"צ למש"כ לעיל דברי המשנ"ב דצריך שיהא מבעוד יום דצה ושלפה והדר דצה וא"כ מבעו"י תחוב הוא. ומ"ט כתב רש"י ליטלה למחר ולהחזירה, מ"ט הוסיף רש"י "ולהחזירה", אלא צ"ל דליטלה מתוך העפר - הלבנים מותר אף כשלא דצה ושלפה ודצה. דאין טלטול מן הצד בהוצאה כנ"ל. אלא ע"כ דהאיסור הוא לתחובה לתוך הלבנים ומטלטל מן הצד ולכן כתב רש"י - "ולהחזירה", דרק כשדצה ושלפה והדר דצה מותר להחזירה דליכא טלטול מן הצד. ודו"ק!

(שו"ר בשבת של מי דתירץ בזה כדברינו ודייק מרש"י הנ"ל) ואיכא טובא להאריך בכל הנ"ל.

יוחנן בראנד

משה אהרן אייזן

שיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בענין פפוס בן יהודה

לכבוד מכון בית אהרן וישראל

בגמ' ברכות סא.ב. כמעשה דר"ע שהקהיל קהלות ברבים כשגזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו בתורה מצאו פפוס בן יהודה אמר לו עקיבא אי אתה מתירא מן המלכות אמר לו אמשול לך משל וכו' לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך ר"ע שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. והנה ללומדים גמ' זו עלול להצטייר דמות לא נכונה על פפוס בן יהודה. דהנה הגר"א לומד בפירושו על ברכות שזה הפפוס שנהרג הוא ואחיו לוליינוס כמוכא במסכת תענית יח.ב. על ידי טוריינוס ומביא רש"י שם י"א שבתו של מלך נמצאת הרוגה ורצו לגזור גזירה על ישראל ועמדו אלו ופדו את

ישראל ואמרו אנו הרגנו והרג המלך אותם בלבד. ובתוס' שבת עב.ב. ד"ה רבא מביא ירושלמי רפ"ד דשביעית עיי"ש סיכה אחרת שנהרגו על קידוש השם. וברש"י בתענית יח.ב. כתוב דשם איתא פפוס ולוליינוס בלודקיא והכונה לוד והיינו דאמרינן בכל דוכתא ב"ב י.ב. ועוד. הרוגי לוד אין כל בריה יכול לעמוד במחיצתם בגן עדן, בגמ' לא כתוב המילים בגן עדן אבל רש"י בתענית מסביר כך.

ובאמרי נועם על ברכות מסביר הגר"א וז"ל פירוש על מה שהשיב ר"ע תשובה על דבריו והוא שתק ולא דחה דבריו של ר"ע לכך נתפס נמצא פפוס נתפס על דברים בטלים אבל א"א לפרש דברים בטלים ממש דח"ו לומר כן עליו שהוא היה גדול הדור ועשיר ומכובד גדול כדאיתא משמת פפוס ולוליינוס נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד משיח בן דוד. וראיה לזה שלא קרא לר"ע בלשון רבי אלא עקיבא עכ"ל, א"כ לומד הגר"א שזה פפוס אחיו של ולוליינוס שהם נהרגו עקה"ש וכמו שמאריך בצדקותו הגר"א, ולכאור' כונת הגר"א דברים בטלים שטענתו של פפוס לא צדקה והא ראיא שר"ע ענה לו תשובה ולא החזיר ע"ז תשובה א"כ טענתו היא דברים בטלים, וע"ע במכתב בעל הברכת שמואל המודפס בהקדמה לחלק ד'.

בברכת התורה
יצחק מנדלבוים
בני-ברק