

ב"ה
שנה כו
גליון א (קנא)
תשרי - חשון תשע"א

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. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

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 לצעירים - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - 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 ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד יו"ד - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

© כל הזכויות שמורות

יו"ל בסיוע משרד המדע והתרבות - מנהל התרבות

התובן

עמוד	ננוזות
ה	דרושים
ה	דרושים
יא	הערות על שו"ע יו"ד (ב)

חידושי תורה

כה	בענין סמיכה כעמידה
כח	בענין נעילת הסנדל ביום הכיפורים
לט	טעם כעיקר, נותן טעם לפגם וריחא מילתא
נב	מצות סוכה על שום מה
נז	מקום המערכה של קטורת בכל יום וביום הכיפורים
סב	גדר איסור אין מבטלין איסור לכתחילה ודין כוונתו לדבר אחר

בירורי הלכה

עט	בענין זמן נשיאות כפים בעיה"ק טבריה ת"ו
פב	בירור אם סעודת ברית מילה חייבת בסוכה
צח	מהות פסול מנומר ושינוי מראה באתרוג
קטז	בענין קניית ארבעת המינים בהקפה

לשון חכמים

למה נתקנה אמירת הפטרה

קכג

הרב משה הילמאן
מח"ס "עומק הכבוד" ניו יארק

מנהגי ישראל

קכז

הרב אברהם בלייך
קארלין סטאלין, מודיעין עילית
מח"ס "חק וזמן"

אמירת ויהי נועם במוצש"ק בשבוע
שחל יום הכיפורים בשבת

קלא

הערות

מה בין מחילה סליחה וכפרה - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס "ארשת שפתינו" ירושת"ו / בירורי הלכות שונות - הרב יצחק מאיר רושצקי, ר"מ בישיבת אמרי אמת / בהדי כבשי דרחמנא למה לן - הרב יצחק רלב"ג, ירושת"ו / ביאורי מקראות - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעל הטורים עה"ת / בענין ריבוי בשיעורים באיכות לגבי יוה"כ ושאר איסורים - הרב פינחס סגל, ר"מ בישיבת מכנזקא ב"ב / בכיבוד מילת "נכד" - הרב צבי דאווידוביץ, אשדוד / בענין רופא חולי עמו ישראל - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין לא תחמוד בשוגג - אריה סגל, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / אם כח אחר מעורב בו הוי קולא או חומרא - יעקב מרדכי טרבילו, ישי"ק תפארת יוחנן, ביתר.

קנא

תיקוני סופרים

הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות - הרב יואל רועי משדי, מגדל העמק

גנוזות

הגה"ק רבי פינחס בעל הפלאה זצ"ל ובנו רבי מאיר יעקב הלוי הורוויץ זצ"ל

בנו של הגה"ק רבי פינחס הלוי הורוויץ בעל "הפלאה", שנקטף בימי עלומיו, על פני אביו, ומעט מחידושיו הובא ע"י אביו הגה"ק לדפוס בסוף ספרו "הפלאה" על מס' כתובות שהקדמה הוא כותב:

"אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי, כי רחק ממני נפשי בני ותלמידי ז"ל אשר היתה נפשו קשורה בנפשי, ונתבקש בישיבה של מעלה בן עשרים וששה שנים, והיה מלא תורה ויראת ה', ומופלא בחריפות ובקיאות, ושאל ממני בטרם עלי נשמתו הטהורה לקבוע בדפוס קצת מחידושיו, יהי רצון שיעלה לו לזכרון טוב ושפתותיו יהיו דובכות, עד ירחם ה' וירפא שבורי לבבות, ויחבש לעצבות לבבות אבות, ויקויים והשיב לב בנים על אבות".

היה חתנו של הגאון המפורסם רבי שאול אב"ד אמסטרדם זצ"ל, כפי שרבי מאיר יעקב זצ"ל כותב באמצע מחידושיו הנ"ל:

"חידושי הלכה הנ"ל הרציתי בכתב לפני אמ"ו חמי הגאון המפורסם מופת הדור מהור"ר שאול נ"י אב"ד דק"ק אמשטרדם יע"א, והוטב בעיניו עד למאד".

החידושים הנדפסים זה עתה הם מכת"ק של רבי מאיר יעקב ז"ל הנמצאים בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 54 ב'.

תשעה חידושים הוא מביא מאביו הגה"ק ז"ל.

יתר החידושים מכתב יד זה נדפסו כבר בגליונות יג, כד - כט, לא - לב, לד.

דרושים

כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו (משלי ד ב), י"ל ע"פ מש"ל האומרים לרע טוב לטוב רע (ישעיה ה ב) דדרך העולם משעה שבא היצה"מ דהיינו כשנעשה איש אז פורש ממשנתו, וזהו אומרו כי לקח טוב נתתי לכם ר"ל בשעה שאני נותן לכם היצ"מ או תורתי אל תעזבו. או אומרו ע"פ הלצה ליתן טעם לזה לפי שדרך לדרוש בעת שנעשה בר מצוה והיינו ובתורתו ומתוך זה אינו מתאוה לתורת ד', וזהו אומרו כשנותן לכם הטוב דהיינו בשעת בר מצוה אז תורתי אל תעזבו. או אומרו ע"פ מאמר חז"ל (שבת פח.) מכאן מודעא רבא לאוריייתא שכפה עליהם וכו' רק הדר קבלוה, והתו' כ' דבתורה שבע"פ הי' הכפי' אבל בתורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע, וקי"ל (ב"ב מח.) דתליא ויהיב לא מהני ותליא זובין מהני, ואי' במדרש ויקחו לי תרומה (פ"ג א') ויקחו לי תרומה הה"ד כי לקח טוב וגו' אל תעזבו את המקח שנתתי לכם, והיינו דקא' כי לקח טוב אף מה שנתתי לכם שהוא בע"פ הי' מקח ותליא זובין מהני, ומכ"ש תורה שבכתב שהוא תורתי אל תעזבו לפי שזה קבלו מרצונם.

א"מ נ"י אמר כל המתעצל בהספרו של חכם ראוי לקוברו בחייו (שבת קה:). הוא לפי שמבזה בתורה שע"פ ועל זה ה' הכפי' הר כגיגית ולכך ראוי לקוברו בחייו מדה כנגד מדה, וזהו המעם בבליעת קרח שביזה בתורה ע"פ כמ"ש רש"י מלית שכולה תכלת הייבת בציצית.

עוד אמר א"מ נ"י אתה ידעת לאולתי ואשמותי ממך לא נכחדו (תהלים סט ו), ע"פ מ"ש המפרשים אף שהידיעה הוא הכרח מ"מ אינו מכריח למעשה, והנה א' הז"ל (ע"ז ד:). לא ה' דוד ראוי לאותו מעשה אלא כדי להורות תשובה ליחיד, וק' [שה] דאכתי ה"ל לעשות בשונג רק על המחשבה אינו מצרף למעשה, והמעם שהידיעה מביא מחשבה וזהו אומרו אתה ידעת לאולתי ואשמותי ממך לא נכחדו, וזהו אומרם אל אלהי הרוחות שהם ג"כ לא חטאו כן במחשבה וזה ה' הכרח ע"י הידיעה הש"י.

עוד אמר ד' לי בעוזרי (תהלים קח ז), ר"ל שהש"י הוא העוזרי, ואני אראה בשונאי, ר"ל האדם בעצמו הוא גדול שבשונאים.

עוד אמר אם ד' לי בעוזרי (שם), בזכות עצמי אז אראה בשונאי שהניצול בזכות אחרים אינו רואה בפורעניות כדמצינו בלומ.

עוד א' [מר] המעט כי העליתנו גם השתרר וגו' (במדבר טו יג), ר"ל שהמפרשים כ' על תירון כפיית הר כגיגית שהרי על מנת זה הוציאם ממצרים אבל כיון שהמעט כי העליתנו ולא ה' לטובתינו בכך לא שייך זה ושפיר שייך התירון של כפיית הר כגיגית.

עוד אמר ועדת עריצים בקשו נפשי ולא שמוך לנגדם (תהלים פו יד), ר"ל שהיצה"ר מסיתו שהש"י אינו נגדו ועי"ז שומע לעצתו.

[יה"ר] שתהא מורא שמים עליכם כמורא ב"ו (ברכות כח:), ר"ל שתדאג מעונש הנשמה שהוא חלק ד' ממעל, גם שמים בגימ' נשם כמורא הבשר והדם שנקבים.

י"ל ואם לאו יזכור לו יום המיתה (ברכות ה), ר"ל שהיצה"ר מסיתו שלא יהא לו עונש שיש לו תירון בראת יצה"ר, ואי בראת תכלין הא קרא שמע והלך לבית המדרש ולא הועיל, לזה תשיבו ותזכור יום המיתה שנגזר על אדם בשביל שאכל מעץ הדעת אף שהנחש הסיתו וע"כ משו' [ם] דאין שליה לדבר עבירה, וי"ל יותר יזכור לו משו' [ם] שלעתיד הש"י דן היצה"ר, וק' [שה] הא אין שליה לדבר עבירה רק דאין טוענין למסית וילפינן ל" מנחש קדמוני ולפ"ז כשיזכור במעם המיתה משו' הסתת נחש שפיר יזכור בו להיצה"ר שיענש לעתיד והיינו דקא' [מר] יזכור לו, ובזה א"ש דלא קא' מיד יזכור לו יום המיתה.

י"ל השמים שמים לד' והארץ נתן לב"א לא המתים וגו' (תהלים קטו טז-יז), ר"ל דאיך שייך לאחר מיתה שבה כיון שהוא פרידת נשמה מן הגוף הנשמה הולך למעלה והגוף בארץ וזהו דקא' [מר] השמים בגי' נשמה שמים לד' ר"ל הולך למעלה למקום שנ[חצבה] משם והארץ נתן לבני אדם שהגוף בארץ ולכך לא המתים יהללו יא.

י"ל [יה"ר] שתהא מורא שמים וכו' (ברכות כח:), בע"א דיזכור לו יום המיתה היינו שזיכורו שיענש לעתיד אף דאין שלד"ע משום דחייב לצאת ידי שמים, רק דזה שייך אם מתירא מפני שמים כמורא דין בשר ודם אבל אם אינו כן אינו יכול להכניע ליצה"ר בחיוב לצאת ידי שמים.

או י"ל כי סיגוף התענית מועיל להנשמה, רק היצה"ר מסיתו שאם יתענה יזיק להגוף שהוא בשר ודם, והיינו דקאמר יהי מורא שמים דהיינו עונש הנשמה כמורא הגוף שהוא בשר ודם [ולא] תמנע הסיגוף מחמת הגוף.

י"ל מה שמעביר ראשון (ר"ה יז), אף שכל האומר הש"י ותרן וגו' י"ל דהא בראשון דן על ביטול תורה כמאמר חז"ל (קדושין מ:): פוטר מים וגו' (משלי יז יד) ועל ביטול תורה עצמו יש לו תירוץ של בראת יצה"ר דלא שייך בראת תבלין שהרי מסיתו בגוף התורה ולכך מעבירו, ובזה י"ל אדם כי ימות באהל (במדבר יז יד) ודרשו חז"ל (ברכות סג:): על התורה שאינה נקנית אלא במי שממית עליה, ולפי דברינו א"ש יותר דיש שני רפואות לבטל הסתת יצה"ר או ע"י תבלין שהוא תורה והליכת לבה"מ כמאמרם (קדושין ל:): משכחו לבה"מ, או ע"י זכירת יום מיתה, רק כשמסית אותו לבטל התורה לא שייך רפואה ע"י התורה רק זכירת יום מיתה וזהו דקאמר כשיושב באהל של תורה והיצה"ר מסיתו לבטל התורה יזכור אדם כי ימות שסוף האדם למותה ויכניע היצה"ר.

י"ל מה שדרך העולם שכשנעשים בר מצוה או פורש ממשנתו משום דהיצה"ר מסית ואינו מתיירא מעונש דאין שליח לדבר עבירה, רק דבאין השליח בר חיובא קיי"ל דיש שלד"ע ולכך קודם שבאו לכלל חיוב מצוה אין היצה"ר מסיתו, ואינו מסית רק לאביו דהוא בר חיובא, ולכך כשנעשה בר מצוה או [מר] ברוך שפטרני מעונש, דאח"כ הולך היצה"ר להאיש עצמו, וע"י העונש של הבן נפטר אביו מהסתת היצה"ר בשעת בר מצוה או תורתו אל תעוובו ותכניעו היצה"ר ע"י התורה.

אא"מ נ"י פי' קשה עונשן של מדות (יבמות כא), פי' שכל העונשים הם מדה כנגד מדה, וא"כ אם הוא עושה מדה ואומר שהוא מדה גדולה... נותנים לו ג"כ פורעניות כנגדו במדה גדולה. כי תשא את ראש בני ישראל (שמות ל"ב), שבזמן שצדיק בדור הוא מגין על הדור אף כי הולך למעלה אז... לעשות צדקה ונתנו כל איש כופר נפשו.

שמעתי זה יתנו כל העובר על הפקודים (שם ל"ג), ר"ל שיתן על לבו בשעה שמודמן מצוה לידו, מחצית השקל ר"ל שהדור מחצה זכיות מחצית חובה והוא יכריע במצותו לזכות.

שמעתי אומרים בשם גאון א'. אנשי דמים ומרמה (תהלים נה כד) זהו מלוי ברבית, לפי שאצלם אף בלילה גדלים הרוחים ולא יחצו ימיהם ר"ל דלא שייך אצלם לנכות פלגא דליליא. או הפי' ע"פ מאמר חז"ל (פסחים ק"ג:): (הקב"ה שונא) [ארבעה אין הדעת סובלתן] עשיר מכחש והוא דמים ומרמה לכך לא יחצו ימיהם.

שמעתי חם לבי בקרבי בהניגי תבער אש דברתי בלשוני (תהלים ל"ד), ר"ל כגון נורא בי פלניא והוא לה"ר.

שמעתי מא"א נ"י אם ישוך הנחש בלא לחש (קהלת י"א), ר"ל שהעולם אומרים שמגביהים קולם בתפלתם כי קול מעורר הכוונה, אבל אם הנחש שהוא היצה"ר בא בלא לחש מה יתרון לבעל לשון שמגביה קולו בתפלתו.

שמעתי מא"א נ"י אבן (תהלים קיח כב-כד) שהוא היצה"ר מאסו הבונים שהם ת"ח אל תיקרי בניך אלא בוניך היתה לראש פנה לעתיד לבא נדמה לצדיקים כהר, היא נפלאת בעינינו זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו.

ויקח קרח וגו' בן לוי (במדבר טו א), הק' [שה] רש"י ז"ל למה לא הזכיר יעקב ג"כ, ונראה משום דכתב רש"י ז"ל שחלק על תורה שבע"פ, ועל זה היה כפיית הר כניגית, רק ד"ל שהרי תנאי התנה שע"מ [כן] הוציא[ם] ממצרים כדי לקבל התורה כפירש"י ז"ל בקרא (שמות כ ב) אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך וגו', וכדין היה הכפיה, רק בשבט לוי שלא עבדו במצרים וא"כ אצלם לא היה כ"כ טובה היציאה ממצרים, וזה היה טעות קרח לפי שהיה משבט לוי, רק מצינו ג"כ מאמר חז"ל (שבת פח.) דתנאי התנה במעשה בראשית אם יקבלו התורה מוטב וגו', והיינו דקאמר משה לקרח (במדבר טו ה) מחר ויודע וגו' ופירש"י ז"ל כשם שא"א להפך יום ללילה ר"ל דמחלוקת שלכם בתורה שבע"פ תליא במעשה בראשית יום ולילה ואם לא תקבלו התורה הייתי מחזירים לתהו ובהו ואתם אין יכולים להפך ושפיר היה הכפיה כדין.

ונראה להבין דר"ל ע"פ מאי דאיתא בכתובות דף ק' דעמי הארצות אינם חיים, ואיתא בנגמרא (קדושין מט:): דסימן לגסות הרוח עניות דתורה, והיינו שאין התורה מתקיים אלא במי שנחשב בדעתו כעם הארץ, אבל דוד המלך אמר (תהלים קיח יז) לא אמות כי אחיה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואספר מעשי ד' ועל ידי זה אכניע מדת הגאווה, ובוה א"ש (במדבר כד ה) מה טבו אהליך יעקב ר"ל שטוב שיחזיק אדם אפי' הוא ת"ח במדת ישראל אפ"ה בשעה שעוסק בתורה שנקרא אהל יחזיק עצמו ביעקב אף כשמשכנותיך ישראל.

י"ל לעולם ילמוד אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים נ:), ר"ל ע"פ מאמר חז"ל (קדושין ל:): אם פגע בך מנוול זה וגו' ואם לאו יעסוק בתורה, ור"ל שלומד התורה בשביל לנצח כח היצה"ר שע"י זה בא לשמה מה שמקיים המצות.

י"ל איזהו חכם הלומד מכל אדם (אבות פ"ד א'), ר"ל שישפיל עצמו כ"כ שכל אדם אפי' פחות שבכולם ראוי להיות רבו.

י"ל כל העוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ר"ל באם שלומד שלא לשמה והיינו משום דמחזיק בטענה כפיית הר כניגית והיה באונס, רק באמת הא תנאי התנה במעשה בראשית והיה בריאת כל העולם בשביל התורה וצ"ל דנוח לו שלא נברא יותר משנברא ולא היה טובתו, והיינו דקא' [מר] נוח לו שלא נברא.

י"ל לא אמות כי אחיה (תהלים קיח ז'), ר"ל ע"פ יזכור לו יום המיתה ועי"ז מבטל היצה"ר אבל דוד שאמר ולכי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר שפיר אמר לא אמות כי אחיה ר"ל שא"צ להזכיר יום המיתה בחייו ואפ"ה אספר מעשי יה.

י"ל אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת (אבות פ"ב ח), ר"ל ע"פ מאמר חז"ל בגיטין דף ס' ע"ב רובן בע"פ ומיעוטן בכתב דעל תורה בע"פ שהיא המרובה ירצה להחזיק טובה לעצמו במה שלומדו כי יש לו תירוץ של כפיית הר כניגית שהיה על תורה שבע"פ דעל תורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע, על זה קא' [מר] כי לכך נוצרת ר"ל שהרי כפיית הר היה כדין דאילולי שקיבלו התורה היה העולם חרב דתנאי התנה במעשה בראשית ולכך נוצרת שתקבל התורה.

י"ל כי לקח טוב נתתי לכם (משלי ד ב), ר"ל דאם תרצו למעון שכפה הר כניגית ובאונס היה, א"כ לא תקחו שכר המצות לעה"ב ג"כ, דהא אין רוצין בקבלת התורה, והיינו דקא' [מר] כי לקח טוב ר"ל דלקח טוב בני' עולם הבא עם הכולל, לכך תורתו אל תעזבו.

י"ל ברוגז רחם תזכור (חבקוק ג ב) כי הוא ידע יצרנו (תהלים קג יד), ר"ל דלכאורה יש ליתן טעם על מאמר חז"ל (מנחות מא.) דבעידן ריתחא דוקא עניש אעשה, משום דהמפרשים הקשו דידיעה גורם ההכרח, ותירצו דאין הידיעה גורם למעשה, א"כ לענין עשה שהעבירה הוא בשב ואל תעשה שפיר י"ל שהידיעה גורמת ולכך לא עניש כ"א בעידן ריתחא, ועל זה אנו מבקשים ברוגז ר"ל אף אם הש"י בעידן ריתחא רח"ם ר"ל רמ"ח מצות עשה כי רח"ם בגי' רמ"ח, תזכור כי הוא ידע יצרנו ר"ל שהידיעה גרם שב ואל תעשה.

י"ל אל תבא במשפט עמנו כי לא יצדק לפניך כל חי (בפי"ט דר"ה וי"ב ע"פ תהלים קמג ב), ר"ל ע"פ מאמר חז"ל (ר"ה ח:) ישראל נכנסין לדין תחלה שאז ליכא ריתחא ולא יעניש אעשה, והיינו דאמר אל תבא במשפט עמנו ר"ל באמצע המשפט דאז הוא עידן ריתחא כי לא יצדק לפניך כל חי ר"ל דאין לך אדם שאינו מחוייב עשה.

י"ל ממעמקים קראתיך ד' (תהלים קל א), ר"ל ע"פ מאמר חז"ל (פסחים ג.) לא כשאני נקרא אני נכתב ור"ל בעמקי הלב כמכוין לשם הוי"ה, אדני שמעה בקולי ר"ל בקולי אינו יכול להזכיר רק שם אדנות, אעפ"כ תהיינה אונך קשובות לקול תחנוני, ר"ל שאנו מתפללים שתבוא הגאולה ותשמע שם הוי"ה בקול.

י"ל אל רחום וחנון רחם עלינו ועל כל מעשיך כי אין כמוך ד' אלקינו, ר"ל שע"כ הפירוש בני יעשו כדבר הזה שזיכרו מדותי וארחם עליכם, דאין הפי' הדבק במדותיו דאל א"א להיות בכני אדם והיינו דקא' [מר] אל רחום וחנון רחם עלינו ר"ל דמתיבת אל מוכח דבני יעשו הפי' כשזכור מדותיו תרחם עלינו, כי אין כמוך ד' אלקינו, וע"כ אין הפי' הדבק במדותי דאיך אפשר מה הוא אל אף אתה כן הא אין כמוך ד'.

י"ל שתולים בבית ד' בחצרות אלקינו יפריחו (תהלים צב יד), ר"ל שהצדיקים עולם הזה הוא נחשב כדירת עראי, וכמו אהל המטלטל מכאן לכאן, ועה"כ נחשב דירת קבע ואמרו חז"ל (אבות פ"ד טו) העה"ז דומה לפרודור לעה"ב, והיינו דקא' [מר] שתולים בבית ד' ר"ל דעיקר מחשבתם לעה"ב, בחצרות בית וגו' ר"ל בעה"ז שהוא פרודור לעה"ב יפריחו כמו אהל המטלטל.

וא"א נ"י פי' על דרך הלצי דדרך העולם כששומעין מוסר כשהם בבית ד' שתולים בלבם, בחצרות אלקינו כשהולכין לחצרות בית ד' יפריחו מהם. וע"ד שמעתי לכו בנים שמעו לי ר"ל דאף כשתלכו תקחו את המוסר אז יראת ד' אלמדכם.

קוה אל ד' [וגו'] וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה (תהלים לו לד), י"ל ע"פ מאמר חז"ל כל הניצול בזכות אחרים אינו רואה במפלתן וא"כ אם הגאולה וירושת הארץ בזכות אבותיו או לא יראה במפלתן, אבל וירוממך לרשת ארץ ר"ל בזכותה או בהכרת רשעים תראה.

והיה אם שמוע תשמע בקול ד' אלקיך (דברים כח א), ר"ל דמצוה גוררת מצוה, ולשון והיה הוא מיד כדאיתא בא"ח סי' ר"ג בב"י שם מוהיה כי קם הפלשתי והיינו דא' [מר] והיה אם שמוע מיד תשמע פעם שנית, ובוה מובן הקרא (תהלים קג ב) גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, ר"ל שעושין המצוה בשביל לבא לידי מצוה שניה, והיינו מקיים מצוה לשמה, ועפ"ז יובן כל הלומד שלא לשמה ראוי שתהפך שליתו, דנקבה פניה למעלה ואיתא בש"ס (יומא עא.) אליכם

אישים אקרא אלו ת"ח שדומים לנשים ועושים גבורה כאנשים וכשלומד שלא לשמה אינם מראים גבורתם כי גבורי כח לעשות דברו לשמוע בקול דברו ואז ראוי שתהפוך שליתם כנשים ממש.

כי חזק בריחי שעריך וגו' השם גבולך שלום (תהלים קמו יג - יד), ר"ל שיבנה בהמ"ק, אז השולח אמרתו ר"ל שישלח תפלתו לא"י עד מהרה ירויך דברו שיקובל תפלתו וכמאמר חז"ל (ברכות לב:): מיום שחרב בהמ"ק ננעלו שערי תפלה.

נר לרגלי דברריך ואור לנתיבתי (תהלים קיט קה), כי נר מצוה ותורה אור, ותורה הוא להורות הדרך אשר ילכו בה להדבק בהש"י, אבל עיקר ההילוך הוא בהמצות עד"מ כשאדם רוצה לעלות עליה הרגלים הם עיקר ההילוך רק שהולך ברגלים ע"י הנתיבות, והיינו דא' [מר] כי נר לרגלי ר"ל המצות הם עיקר ההילוך ואור שהוא התורה לנתיבתי ר"ל להורות הדרך.

האזינו השמים ואדברה (דברים לב א), ר"ל למי שמחזיק עצמו בגאווה צריך לסבול קשות דהיינו עונשין גדולים להשפיל גאותו, ותשמע הארץ ר"ל למי שמשפיל עצמו כארץ כמ"ש רש"י ז"ל בקהלת בקרא והארץ לעולם עומדת היא תשמע אף אמרי פי ר"ל אמירה בדברים רכים.



רבי חיים שלום הכהן זלה"ה*

מרבני מודנא

הערות על שו"ע יו"ד (אמשטרדם תק"ו) עם באה"ט הראשון

המשך

סימן קא בתחלתו דין חתיכה הראויה להתכבד*. נ"ב קיצור תשובת הרשב"ש סימן תרי"ג בענין בריה וחה"ל.

אין דין בריה שאמרו שאינה בטלה אלא בשלשה תנאים, הא' שיהיה איסורא מגופא כלומר שמיום שנבראת האיסור עמה כמו עוף טמא ונמלה וגיד הנשה, הב' שתהיה ברית נשמה כגון צפור טמא ונמלה, הג' שתהיה הבריה שלימה שאם נחתך ממנה אבר או נתרסקה אין דין בריה עליה, וכל שחסר אחד משלשת תנאים אלו בטלה ברוב יבש ביבש ובשישים דרך בישול כשאר כל האיסורין, ואם נתחברו שלשת תנאים אלו אינה בטלה לא באלף ולא ברבוא עד כאן מדין בריה.

ובחתיכה הראויה להתכבד צריכה גם כן שלשה תנאים. הא' שתהיה בינונית כלומר שלא תהיה קטנה ולא גדולה יותר מדאי שהרשב"א ז"ל והר"ן ז"ל כתבו שצריכה שתהיה בינונית לא גדולה יותר מדאי ולא קטנה יותר מדאי, שאם היתה קטנה יותר מדאי אינה ראויה להתכבד בה לפני האורחים, ואם היתה גדולה יותר מדאי לחתיכה היא עומדת וכמות שהיא עתה גדולה אינה ראויה להתכבד בה, אלא בעינן כשיעורים שנוהגין לתת לפני האורח באותו מקום, בין שתהיה מאיסורי הנאה, בין שלא תהיה מאיסורי הנאה, בין שתהיה מבושלת, או נא, ואווזים הגדולים ג"כ כחתיכה הראויה בה הם, שכן המנהג לתת עוף שלם לפני האורח ומחזיר המותר.

ולענין הראש, והרגלים, וריאה, והקרכים, ומעים, הכל כפי הזמן ומנהג המקומות במקום ובזמן שרגלים להתכבד באותו אבר לפני האורח, חשבינן ליה חה"ל, ובמקום ובזמן שלא נהגו להתכבד באותו אבר לא הוי חה"ל, ועל זה וכיוצא בו נאמר אין לדיין אלא מה שענינו רואות. הב' שיהא איסורא מצד עצמה כגון חתיכת נבילה, או חתיכת דג טמא, אבל חתיכה שנאסרה מחמת איסור בישול שבלעה, לא חשבינן ליה חה"ל, אלא א"כ היא חתיכת בשר בחלב שבלעה דרך בישול שחזרה בגוף האיסור. הג' שתהיה שלימה דאם נחתך ממנה דבר, או נימוחה בין מבושלת בין נא בטלה שאינה חשובה חה"ל, הילכך אם נחתכה אחת מן החתיכות שנתערבה זו עמהן יכול הוא לאוכלה ממ"נ, אם אסורה הרי נתבטלה, ואם מותרת הרי טוב, והוא שלא חתכה במזיד ואם חתכה במזיד אסורה לו ומותרת לאחרים ואם בשוגג מותרת בין לו בין לאחרים, וכן אם נפלה אחת מן החתיכות כולן מותרות.

בדק הבית בסי' ק"א כתב ז"ל ולענין הלכה כיון דהא דחה"ל לא בטלה אינו אלא מדרבנן הלכה כדברי המתירים עכ"ל, וכן כתב הרב הגוא"ל בסי' ק"א ס"ק א'.

* על התמיהה שכתבנו בגליון הקודם במבואו, שמתאר עצמו נכדו של בעל "זרע אמת", ראה תשובה על כך בהערות (עמ' קמו) בכיזור מלת נכד.

כתב הרב עיקרי הד"ט בח"ב סי' י"א אות ט' משם הרב פחד יצחק במהדרורא בתראי בערך תערובות איסור שנמצא בכתיבת יד התום בחותמו של מהר"י בריאל ז"ל, דחד בתרי במיל אפילו חה"ל עכל"ל, וכן פסק מרן בי"ד סי' ס"ט ורמ"א שם והרפ"ח שם ס"ק נ' ע"ש, אבל צריך שלא יהיה האיסור מחמת עצמה.

כתב הרב נודע ביהודה בתשובותיו בסי' ט"ז דחתיכה שאינה מנוקרת לא תיקרי ראויה להתכבד שצריך שתהיה ראויה לכל אדם, ולישראל אינה ראויה בלי ניקור, ועיין שם דבריו באורך.

סימן קא סעיף ח קורקבן* שנמצא נקוב ונתערבה אותה תרנגולת עם אחרות מדמין שומן שבקורקבן לשומן התרנגולת של מקום חיבור הקורקבן ואם דומים לנמרי מכשירים האחרות. נ"ב עיין בשו"ר ברכה בסי' זה אות ד'.

שם (וכן כל כיוצא בזה)*. נ"ב וכתב הרב הגוא"ל בסי' ק"י סק"א ז"ל קורקבן טריפה שנתערב באחרים בטל עכ"ל.

שם באה"ט סקי"ג דומות. והאידנא אין אנו בקיאים בזה אם נמצא מים בראש כבש א' ע"ל סי' ל"א ס"ק ט' ע"ש*. נ"ב ועיין בש"ע של הרב הגוא"ל ס"ק יו"ד ענין פלאי בזה, וחקירה למצוא הכבש שנמצא מים בראשו ונתערבו הכבשים ואחרי כתיבי ראיתי במ"ב סי' ל"א אות ו' בי"ד עדים על הדבר ושהכשירו התערובת דהיינו המעורבים בו וע"ש.

סימן קי באה"ט ססקל"ד ונודעו. עיין ש"ך ופר"ח דיני ספק ספיקא, ודע שפר"ח חולק בסי' זה בהרבה דינים מהם חולק על ש"ך ומהם על ט"ז, והרוצה יעיין שם*. נ"ב ודעת האחרונים אפי' שאינו מתהפך, ועיין מהרי"ט ח"ב חי"ד סי' ב' ושו"ת קול אליהו סי' כ' וחיים שאל ח"א סי' מ"ח ובענין זכור שלו ערך ס' אות ו', ובתשו' הר"ר בצלאל אשכנזי סי' ב' דכתב שם בתוך דבריו ז"ל, ולעולם בכל ס"ס אוליגן לקולא אפי' אינו מתהפך, ומהר"ח"ש בתשובותיו סי' ד' ד"ה ויראה דכד מעיינן.

סימן קיב סעיף ו הגה ויש אוסרים בפת שביצים מוחים על פניו משום שהן בעין ואינם במלים לגבי פת* ויש בהם משום בשולי עכו"ם. נ"ב עיין להפר"ח כאן ס"ק ט"ז מילתא בטעמא להתיר, ועיין בתשובות הרב י"ט צהלון סימן קס"א דמתיר להדיא המיני מתיקה שלנו הנקראים בלעז בשק"ומי דלא כמאן דסבר לדמות אותם למה שנשאל הרב פר"ח על פת הבא בכסנין ששלח גוי א' אל ישראל בדורון, ורצה ליחס אליהם המ[עשה] שעשה הרב שם בס"ק י"א לאיסור אותו ובפרט שבסוף דבריו הוא גופיה מתירו וע"ש, וע"ע מדינים אלו בשו"ת בעי חיי הנק' עין הדעת בסי' קנ"ב וקנ"ג, ושם מתיר הפת של בעלי בתים במקום שאין שם פלטר כלל לא יש' ולא גוי כגון בכפר, וגם מתיר הפת בכיצים כ"כ שאינם בעין.

סימן קיג סעיף ג פנ"אדה* שאפאה עכו"ם אסור' אפי' למי שנוהג היתר בפת של עכו"ם מפני שהשומן נאסר כשהוא בעין משום בשולי עכו"ם ונבלע בפת וכו'. נ"ב ובשו"ת באר עשק סי' ל"ח אסר לאכול חלות של נחתום נכרי משוחות ונאפות עם שמן, וכתב ע"ז הרב חיד"א בשו"ר ברכה סי' קי"ב אות ט' ז"ל וכת' הרד"ק בהגהותיו כ"י ואין לדבריו שורש בעיקר הדין והעיקר כמ"ש מור"ם דין ו'.

שם באה"ט סק"ט הדחק. כ' או"ה (דכבושים) [דחבושים] וערמונים הנקראים קעש"טין כל"א אינן נאכלין היין אלא ע"י הדחק ויש בהם משום בשולי עכו"ם ובת"ח כ' עליו וא"ב בערמונים* דהא בכל מדינות אלו רוב אכילתן היין וכן ראיתי במדינות האלאנד וכו'. נ"ב כתב מהריב"ל בח"א דף ס"ה ע"ג בסוף הסימן ז"ל ערמונים מלתא דפשיטא היא דכל אפין שוין שהם מותרים כיון דהוי דבר שנאכל כמו שהוא חי עכ"ל, והפר"ח בס"ק כ"ב כתב ז"ל ובערי פראנקיאה המנהג פשוט להתיר הערמונים וכן כדן שהרי אינם עשויים ללפת בהם את הפת עכ"ל, ועוד כתוב בשו"ת מים רבים להתיר בסי' ט"ו וי"ו ע"ש.

סימן קיד סעיף ד כל אלו המשקים וכן החומץ של שכר אסור לקנותו מהם אם דמיהם יקרים מדמי היין שאנו חוששים שמא עירב בהן (יין עד שאין ס' לבטלו) בד"א כשמוכרים בחנות אבל אם רואה שמוציאים אותו מהחבית מותר ולא היישינן שמא עירב בו יין* שאם היה מערב יין בחבית היה מתקלקל. נ"ב כתב מהר"ש אבוהב בד"ש סי' קמ"ו שאין דרכן של גוים להזיק לישראל בהזק שאינו ניכר ונרגש כלל בחינם כלי תועלת כי אם בלבד להכשילו באיסורים בשנת הדת, ועש"ב.

שם באה"ט סק"ה לבטלו. כל האחרונים הגיהו ששה במקום ס' דקי"ל בסי' קל"ד ס"ה דיין במים בטל בששה חלקים וה"ה בשאר משקין*. נ"ב וכן פסק הרב פר"ח נגד סברת ש"ך בנה"כ דחולק עם הט"ז בזה וע"ש.

סימן קטו סעיף א חלב* שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אסור שמא עירב בו חלב טמא. נ"ב כתב הרדב"ז בח"א דפוס ליוורנו בסי' ע"ה בסוף התשו' ז"ל, כללא דמילתא דאם אין לחוש כלל לדבר טמא אפילו שאינו בצד העדר מותר דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, ועיין שם באורך, וגם הרפ"ח כתב ז"ל בס"ק וי"ו הכלל העולה דבעיר שלא נמצא שם חלב טמא או שהוא יותר ביוקר מחלב טהור מותר לקנות מהגוי חלב שחלבו בלא ראיית ישראל כלל, וכן מצאתי המנהג פשוט שם אמשטירדאם וכן נהגתי אני ג"כ, זולת קצת יחידים הנוהרים בזה עכ"ל, וע"ע להרב חיד"א בשו"ר ברכה שבסוף שו"ת חיים שאל מזה שמל"ץ בעד הרפ"ח נגד מנגדיו, ודבריו נכתבו שם בסי' קמ"ו דין א', ועיין עוד בחוט המשולש שהוא החלק ד' מהתשב"ץ בחוט הא' ענין ל"ב שגם הוא מן המתירין וע"ש באורך.

סימן קכ סעיף א הקונה מהעכו"ם כלי סעודה של מתכת או של זכוכית* או כלים המצופים באבר מבפנים ואע"פ שהם חדשים צריך להטבילם במקוה או מעיין של ארבעים סאה. נ"ב בשו"ר ברכה של הר"ב חיד"א ז"ל ביד"ד סי' ק"ך אות א' כתוב ז"ל, צלוחית של זכוכית שמוקפים מבחוץ בסיב דקלים שהם עושים לשמרם שלא ישתברו אינם צריכים טבילה ואע"ג דהחיפוי אינו מצילם מ"מ כיון שאין משתמשים בהם כמו כוסות וגם אין מבשלים בהם כמו קדירות אינם טעונים טבילה וכן נהגו בארג"ל כ"כ מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה י"ד סי' נ"ב, אבל הר"ב בית דוד סימן ס"ב פסק להפך דכלי זכוכית שמכניסים בהם לקיום אך שאין שותים בהם ואין מבשלים בהם טעונים טבילה והביא ראיות לדבר ע"ש.

סימן קכא סעיף א הלוקח כלים ישנים* מן העכו"ם בדרך שנשתמש בהן העכו"ם כך הוא הכשרן וכו'. נ"ב עיין ב"א ח"ג סי' ק"א מחי"ד ענין הכלים הנקנים מהקדרים נכרים ויש חשש שמשאילים אותם לפעמים.

סימן קכב סעיף ט אבל אם לא לקחו מן העכו"ם עד לאחר זמן דנוכל לומר אף אם נשתמש בו העכו"ם כבר נפגם ונשתתה מעת לעת או כשתהא ביד ישראל לאחר שלקחו מן העכו"ם מעת לעת אזלינן לקולא ואין חוששין בדיעבד (סברת הרב*). נ"ב עיין בתשו' ז"א ח"ב סי' ט"ל מזה בארוכה.

סימן קלז סעיף ב אם* דרך ענבים נגת של עכו"ם שלא הכשירו מותר וכו'. נ"ב עיין בשירי שיריים להרב חיד"א שבסוף חיים שאל ח"א להרב ז"ל בס' זה.

סימן קפז באה"ט סקט"ו מכתה. אפי' בדקה עצמה בשפופרת ומצאה על המוך תולין במכה כ"ח ש"ך בשם אמ"ו*. נ"ב ועיין בתשב"ץ ח"ג סימן שי"ו מזה ודרך הבדיקה בכגון דא.

סימן ר"י סעיף ב הנודר בחלום אינו כלום וא"צ שאלה וי"א שיתירו לו עשרה* דידיע למיקרי וכו'. נ"ב וה"ה לשבועה תשובת הרשב"א ה"ה בסוף ספר הכלבו בדרך קנ"ה ע"ג בתשו' שנית.

סימן רכז סעיף יו צריך הנודר לכא לפני המתירין כשיתירו לו ואינו עושה שליח לישאל על* נדרו. נ"ב עיין בשו"ת ז"א ח"ג סי' שכ"ו מענין זה.

שם סעיף יז אין מתירין הנדר עד שיחול* וכו'. נ"ב דין זה אינו מוחלט בכל הענינים, ועיין שו"ת ז"א ח"ב סי' צ"ג דיש לחלק בדבר, ועיין ג"כ בתשו' בני יהודה ח"ב סי' צ"ז ובתשו' הרדב"ז בחדשות ס"ס רע"ז. ח"ש הכהן

סימן רמב סעיף ד אסור לאדם להורות לפני רבו לעולם וכל המורה לפני חייב מיתה, הנה אבל* מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו. נ"ב עיין בתשובות חדשות להרדב"ז סי' תצ"ה ובשו"ת שאלת יעבץ סי' ה' דהאריך בענין זה בכלל ובפרט ע"ש.

סימן רמג באה"ט סק"ב אומנותו. כללא דמילתא דת"ח העושה תורתו קבע ואינו מתבטל מלימודו כ"א לזון את בניו ובני ביתו ולפרנסם וללכשם אעפ"י שהוא עשיר הוא פטור מכל מיני מסים וארנוניות ש"ך*. נ"ב ועיין מענין זה בהרמב"ם בפי' המשניות בפ"ד דאבות משנה וי"ו, ובס' החסידים סי' רצ"ג.

סימן רנח באה"ט סק"ב לשתיהם. ר"ל* ביחד לזה ק' ולזה ק' ש"ך. נ"ב עיין מש"כ מהר"ש בן הרשב"ץ בתשו' סי' קמ"ג, ובכית דוד חי"ד סי' קכ"א, ופרח מטה אהרן ח"ב סי' צ"ח.

סימן רסב באה"ט סק"ב מלין. ראיתי כס' בדיק הבית דמ"מ אין מלין אותו כיום ה' לפי שביום הג' יש צער לנימול ואין לגרום צער ביום השבת, וש"ך ס"ס רס"ו ס"ק י"ח מתיר ע"ש*. נ"ב ועיין באחרונים שרבו המחלוקות ע"ז ובפרט כס' עיקרי הד"ט ח"א סימן כ"ב אות ל"ה בהגה וסיים שם ז"ל, וכגון דא שב ואל תעשה עדיף עכ"ל, וע"ע בשו"ת מים עמוקים דכתב שם מהראנ"ח בס' ל"ח דלדעת התשב"ץ בח"א סי' כ"א יש להחמיר גם ביום רביעי ע"ש מילתא בטעמא.

סימן רסד סעיף קמ"ן שבשרו רך ומדולדל או שהוא בעל בשר הרבה עד שנראה כאלו אינו מהול רואים אם בעת שמתקשה* נראה מהול א"צ למול פעם שנית וכו'. נ"ב עיין בשו"ת שמש צדקה חי"ד סי' י"ג ובשו"ת זרע אמת ח"ב סי' קי"ד דמסכימים לדעת זו.

סימן רפ סעיף א הגה ואם נחלק שום אות על ידי הקריעה פסולה* ולא מהני מה שמדבקו מאחוריו וכו'. נ"ב כתוב בנימוקי הר"ב הגוא"ל כאן סק"ה ז"ל מצאתי בפי' בתשובת מהר"ם פרובונצאל סי' כ"ד דאעפ"י שנחלק אות א' מותר לדבקו בנייר כל שאינו משתנית צורת האות והוא בתוך ג' שיטין בלבד במקום סמוך לתפור והרא"ש ס"ס פ"ט אסר וגם ר"י לכית הלוי סי' פ"א, ובעל מ"ז הכשיר נגד סברת הב"ח וע"ש, ונעשה הל' למעשה כאן בישיבתנו יע"א עכ"ל, וגם הרב חיד"א ז"ל מביא הוראה זו בשו"ר ברכה שלו בסימן זה ע"ע.

סימן רצ סעיף א הגה אבל מותר לתקן הס"ת עצמה עם גליונותיה אם א"א לתקנה בענין אחר והיה צריך לגנוזה בלאו הכי (מהר"ם פאדוואה* סימן פ"ד). נ"ב והריב"ש בסימן ל"ב חולק בזה, וכן נראה שהוא דעת הרב דרכי משה דהרי אחר שהביא תשובת מהר"ם פאדוואה כתב דברי הריב"ש באחרונה. הקמן ח"ש הכהן

סימן שש סעיף יא אין הכבוד ראוי לפדיון עד שיעברו עליו ל' יום ואחר ל' יום יפדנו מיד שלא ישחה המצוה* וכו'. נ"ב תינוק בכור חולה שלא נימול והגיע זמן הפדיון ועדיין הוא חולה יעשו הפדיון בזמנו וכשיבריאו ימולו אותו, חיים שאל ח"א סי' ל"א וע"ע בתשו' צ"צ סי' קכ"ח דמסכים לדעת זו.

שם סעיף יב (מת לאחר ל' חייב לפדותו (טור) ולברך על הפדיון אבל לא יברך שהחינו) (ד"ע*). נ"ב וכן דעת מהר"י קולון בשורש מ"ט ענף ב'.

סימן שכה סעיף ב אם יש בכל עיסה בשיעור ורוצה להפריש מזו על זו א"צ לא צירוף בלי ולא נגיעה אלא כיון ששתיהן לפניו מפרישין מזו על זו. נ"ב וכתוב בפסקי תוספות בנדה פ"א סי' ח' ז"ל נכון בפסח להגיע כל המצות בסל כשמפריש אחת על כולן עכ"ל.

סימן שלד סעיף מה צורבא מדרבנן יכול לנדות למי שהפקיר כנגדו וכו' (ואפילו לא ביזהו כפירוש רק שכיון לבזותו לפי אומדנא המוכח) (מהרי"ק* ש"א). נ"ב שורש קס"ט ע' א' וב'.

סימן שלה סעיף י בחולי מעים אין* האיך משמש את האשה אבל האשה משמשת את האיש וכו'. נ"ב טעמא משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, דאם מדי עבירה יצאנו מדי הרחור לא יצאנו, ואפשר דאתי לידי הו"ל, ועיין בשבט יהודה עייאש סי' של"ה דין יו"ד. ח"ש הכהן

סימן שלט סעיף ה מנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת*. נ"ב בשו"ת שצ"ד [שמש צדקה] חיד"א סי' ל"ו כתוב דבשבת אין לשפוך המים ע"ש מילתא בטעמא, אמנם הר"ב ברכ"י כתב על דבריו בסי' זה אות ט' ז"ל ונ"ל דיש להחמיר גם בזה עכ"ל, וע"ש כמה דינים משפיכת המים.

סימן שם סעיף ט על כל המתים קורע עליו טפה בבגד העליון ודיו ועל אביו ואמו קורע כל בגדיו אפי' הוא לבוש י' עד שמגלה* לבו וכו'. נ"ב הר"ב ז"א בח"ג בליקוטים התיר בדיעבד אם קרעו על אב ואם מצד ימין, וע"ש דנעשה כמה פעמים מעשה רב מזה, וכן נעשה פה מודינא כיום י"ג טבת שנת התק"צ, והר"ב חיים שאל בשו"ר ברכה שלו שם בסי' ש"מ אות י"א כתב ז"ל על אביו ועל אמו קורע מצד שמאל ולא לעיכובא אמרו מצד שמאל, ואם קרע בימין א"צ עוד לקרוע, תשו' כנה"ג י"ד סימן רל"ח בבעי חיי.

שם באה"ט סקט"ז להפוך. ואם בא לחתוך סכיבות הקריעה ולהשליכו ולהושיב שם חתיכות כנגד אחר שרי לאחר יב"ח לאביו ולאמו דאין זה בכלל איחוי מ"ז וכ"כ ב"ח*. נ"ב אמנם האחרונים אינם מסכימים לזה, ועיין להרב מהר"י עייאש בס' שבט יהודה, ולהרב בית דוד בתשו' סי' קס"ב, ולהרב חיים שאל ח"א בשו"ר ברכה בס"י זה דכולם כתבו דאין להקל, ודלא כהרב מ"ז לפי דחובת מנא הוא ולא חובת גברא הוא דלפי האמת כן היא מסקנת הש"ס כמ"ק דף כ"ו ע"א ע"פ ויקרעם לשנים קרעים דכתב ז"ל מלמד שקרועים ועומדים לשנים לעולם, וגם אין לומר בזה הל' כדברי המיקל, עיין שם בדף כ"ו ע"ב כתוב ז"ל אבלות לחוד קריעה לחוד ע"ש.

שם סעיף כג קרע ואח"כ מת לו מת אחר (תוך שבעה) קורע קרע בפני עצמו בין באותו קרע עצמו שמוסיף בו וקורע עוד מפה* או מרחיק ג' אצבעות וקורע מפה. נ"ב צ"ע בזה דאחר המחילה נראה דאינו בדיקדוק דהרי כתב הר"ן בפ"ג דמ"ק ד"ה עד היכן ז"ל ואם היה אבל תוך ז' וקרע קריעה של מפה כהלכתה, ובתוך ז' מת לו מת אחר קורע ומרחיק ג' אצבעות וקורע קריעה אחרת דבתוך ז' אינו יכול להוסיף על אותו קרע לפי שכיון שלא היה לו רשות אפי' לשוללו לא יהיה ניכר בו תוספת שיהיה בשביל מת אחר ע"כ, וידעינן דגם דאמרינן הל' כדברי המיקל באבל לא אמרינן הכי בקריעה כדאיתא במ"ק דף כ"ו ע"ב.

שם סעיף כ"ז קמן שמת לו מת מקרעין לו*. נ"ב דוקא כשהגיע לחנוך, ואין לחלק אם הוא מת שיש בו עגמת נפש או לא כגון קטן בן שנה או שנתיים, דבכל גוונא צריך לקרוע כ"כ שהגיע לחינוך, ועיין בשו"ר ברכה להרב חיד"א בסיומן זה אות מ"ז, ובס' מטה יהודה למהר"י עייאש בס"י זה דין כ"ז.

שם סעיף לא הגה* וי"א דנוהגין שאין לקרוע בחול המועד רק על אביו ואמו ועל שאר המתים קורעין לאחר המועד. נ"ב וכן הוא מנהגינו פה מודינא.

שם באה"ט סקכ"ג שנסרף. וה"ה נקרע ונחתך ונמחק בזרוע בין מישראל בין מעכו"ם דהכל תלוי בשוראים החלול השם בזרוע, אבל אם היה דליקה ולא יוכל להציל ונשרפה או כיוצא בזה בלא חילול השם א"צ קריעה שו"ת ח"צ שאלה מ"ז ותשובת ש"י שאלה פ"ד*. נ"ב ובשו"ת חיים שאל ח"א סי' י"ב.

סימן שמא סעיף ד מי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה* לא חל על הקרובים אנינות וגם אבילות לא חל עליהם כיון שלא נתיאשו מלקברו וכו'. נ"ב כתב הרב יד אליהו בתשו' סי' מ"ז דמי שמת לו מת בע"ש ג' או ד' שעות קודם הלילה במציאות שאין בידו לקברו קודם השבת, דהו"ל כאלו אינו מוטל עליו לקברו וחייב להתפלל מנחה של חול, וכדומה לזה כתב הרב שבט יהודה בסיומן זה ס"ק ד'.

סימן שמא סעיף א המאכר עצמו לדעת אין מתעסקים עמו לכל דבר* וכו'. נ"ב ועיין בס' שבט יהודה להרב עייאש סי' של"ד דין ג', ועיין בשו"ת לחמו תודה סי' ח"י, ועיין ג"כ בז"א ח"ג סי' קנ"ז וקנ"ה, ובסוף ספר מסגרת השלחן במנהגים אות מ"ז כתוב הל' למעשה בענין זה להקל, בא' שאחר שנפל מהחלון היה כמו שתי שעות, והתודה ונפטר בידיו ושמע ישראל בפיו עש"ב.

שם סעיף ג קמ"ז המאבד* עצמו לדעת חשוב כשלא לדעת וכו'. נ"ב וכן ש...ה הרב הגוא"ל וברכ"י אות ב'.

סימן שנו סעיף א אסור להלין המת אלא א"כ הלינו לכבודו* להביא לו ארון ותכריכין וכו'. נ"ב מנהגינו פה מודינא דכשהוא ערב שבת ויש מת לקבור דמתינין לקברו עד אחר השעה החמישית עפ"י מש"כ הר"ב מעבר יבק בחלק שפתי רננות פ' מ"ב, וז"ל ואמר האר"י בשם חכם גדול שכל הנקבר ביום שישי אחר חמשה שעות ביום והשעה החמישית בכלל, אינו רואה חיבוט הקבר, כי קדושת שבת מפרידה ממנו [ר"ל הקליפה הנזכרת שם] בלי צער, וזה סוד יום השישי ה' יתירה, כי מאז ולמעלה הוא ערב שבת ממש עכ"ל, ועם היות שת"ח רשום פקפק בענין זה, והביא לסייעתו תשובת הרדב"ו ה"ה בחדשות סי' שי"א אומר דמהס"ר נראה דאין שום ראיה משם לפקפוק, דהרי הוא ז"ל כתב בסוף דבריו וז"ל, כל השהייה שעושין למת במצרים הכל הוא לכבודו ומותר אפי' להלינו, ונמצא מנהגם שריר וקים עכ"ל, ועפ"י נידון ק"ו בנ"ד, דאם אפי' מותר להלין למת לכבודו בדברים הנוגעים רק לעה"ז אין לנו לאחר קבורתו בשביל ענינים השייכים אל הנפש ואל העה"ב, וזה נראה פשוט לע"ד, וכן נעשה מעשה כאן ביום כ"ד חשון התר"א והת"ח הנו"ל הסכים גם הוא בדבר מצד המנהג לכד אבל מצד הדין עמד בסברתו. ח"ש הכהן

סימן שס סעיף א אם פגעו מת וכלה זה בזה מעבירין המת מלפני* הכלה. נ"ב פ' להכניסה לחופה דלעולם מצות החיים קודמת למצות המתים ש"ס ולבוש, אמנם הרב מהר"י עייאש כתב בשו"ת בית יהודה ח"ב סי' ע' דכל זה מיירי כמת בעלמא ובמילה בעלמא, אבל לא באדם א' דמת דידיה ומילה דידיה דאז יש להקדים הקבורה משום דאינו יכול לברך עלה דמילה מחמת האנינות עש"ב, וע"ע בשבט יהודה שלו סי' ש"ס דין א' כמה חילוקי דינים בענין זה, ובכללם דהיכא דמת מקמי יום ח' חל עליו מצות קבורה ואינו יכול לדחותה לאחר המילה עש"ב, ועיין בוז"א ח"ב סימן קמ"ח כמה דינים בנידון זה.

סימן שסד סעיף א ויש אוסרין עוד לישב על האבן שנותנין על הקבר למצבה*. נ"ב עיין בשו"ת הרמ"ע סי' מ"ד ונ"ו ובשו"ת זרע אמת ח"ב סי' קמ"ז ובתשו' יד אליהו סי' צ"ד ובס' שו"ת הלכות הספד ה' שוים לאיסור מכירת המצבות כי אם על דרך ההכרח ובתנאי שיוציאו המעות לצורך מתים אחרים, וזה מטעם איסור הנאה ואיסור ביזיון הנוגע אל המתים. ח"ש הכהן

שם סעיף ד אם מצאו ישראל הרוג יקברוהו כמו שמצאוהו בלא תכריכין* ולא יחלצו בו אפילו מנעליו. נ"ב מעשה היה פה מודינא כי נלכ"ע איש צדיק ישמעאל חיים יעקב סגנוינימי ביום כ"ד אלול תקפ"ט מקדחת ארסיית ובנקל עורו נקרעת מעליו ומוציאה דם, ועפ"י המורי צדק ציוו שלא לטהרו כנהוג, והלכישוהו בתכריכו וביום[?], ובין הפילטרו... הסדין והחלוק שהיו עליו כשהיה מוטל על הארץ מפני שהיו מלוכלכים מדמו.

סימן שטא סעיף ד ולכן יש מחמירין לכהנים לילך דרך שער העיר שסוף המת לצאת משם (פסקי מהרא"י סימן כ"ה ובלבו*). נ"ב וז"ל הכלבו, ר"י מאיור"א הראה לה"ר נתנאל שאין כהן מותר לסוף הטומא' לצאת אפילו תחת הזיון עכ"ל.

שם הגה' ב' גנין וכו' ואם היו זה למעלה מזה אעפ"י שאינן נוגעים אמרינן חבוט* רמי וכאלו נוגעים. נ"ב פירש רש"י השפל והשלך אותו על אויר שתחתיו.

סימן שעב סעיף א הגה כהן ששובב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע אין להגיד לו אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחלה אבל אם כבר הגידו לו אסור* להמתין עד שילבש עצמו וכו'. נ"ב והרב פנים מאירות בח"ב סי' נ"ז חולק עם הרב תה"ד ופוסק להתיר ומעמא יהיב מן הכא ומשם חידושי הרשב"א דכל לאו שאינו שוה לכל דוחה דברי תורה מפני כבוד הבריות וכתב ולפ"ז כיון דטומאת כהן לאו שאינו שוה לכל ניתן לידחות אצל כבוד הבריות. ח"ש הכהן

שם סעיף ב אבל קבר של מומר* מטמא כשל ישראל. נ"ב עיין בשו"ת שמש צדקה חי"ד סי' כ"ו שכתב דבן המומרת קרוי זרע כשר לענין טומאת אהל.

סימן שעג סעיף ד אלו הם הקרובים שמיטמא להם אשתו* נשואה שהיא כשרה וכו'. נ"ב מעשה היה בשנת התקצ"ו במח"ק כי ביום ג' אייר בהולכת האשה חנה אשת כמ"ר אליעזר הכהן לקבורה שאל אישה את פי מורה צדק נר"ו אם הוא יכול להניח כתפו תחת הארון שלה, והשיב דיכול, התחילו המון העם לערער על זה באומרם דלעולם לא ראו כזאת דהאיש ישא את אשתו לקבורה משום חשש טומאת נדה, וא' מהקהל הזניח כמ"ר אליעזר הנ"ל מלישא עוד, וכששמע מורה אחר נר"ו שהיה שם את המעשה הזה דיבר סרה נגד המזניח, והמורה הראשון דיבר אז דהוא לא שמע מעולם דאיכא מנהג כזה בעירנו, ושאל אמת הדבר, אפשר שנתפרסם עפ"י איזה חכם בעינו דרצה לתפוס סכרת בית שמאי בפ"י דנדה משנה ד', דאמרו כל הנשים מיתות נידות, דאינה הלכה, ושאל את"ל דזה יהיה דבר הלכה מה שאינו לפי האמת, לא היתה טומאה הזאת כי אם טומאת משא, דאין אנו מוזהרים עליה בזמן הזה, וסברא הזאת היא לפי שטותם של ההמוניים הנ"ל, אבל לפי האמת מחלוקת ב"ש וב"ה התם בנדה אינו אלא אם יש למבול הכלים שהיו עליהן סמוך ליציאת נשמה או לא, וא"כ נסתר היסוד ונפל הבנין וק"ל כנ"ל.

זאת ועוד מצינו אשלי רב רבני דנשאו ונתנו בדבר הזה, ואמרו תרוייהו דבנ"ד מותר לגמרי, עיין דברי קדשם בשו"ת שמש צדקה בתשו' אחרונה מחלק י"ד. הקמן ח"ש הכהן

סימן שעח סעיף ח מי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת או למקום קבורה אם היה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסאות שאפשר שיבא ביום אחד אפילו בא ביום ה' אם מצא מנחמים אצל גדול הבית* אפילו שננערו לעמוד הואיל ומצא מנחמים (דהיינו שנוהגים עדיין קצת אבלות) עולה לו ומונה עמהם וכו'. נ"ב פי' דסמוך ביתא עליה כלבו סי' שי"ד, עיין בתשו' ש"צ י"ד סי' נ"ח חילוקי דינים בענין זה.

שם סעיף י מי שהוא אבל ובתוך ז' מת לו מת אחד מונה ז' למת אחרון ועולים לו לתשלום ז' ימי אבלות הראשון*. נ"ב עיין מה שכתבתי בהגה שבסימן ת"ב ס' ט'.

שם באה"ט סק"א דאפי'. הש"ך מאריך בכאן והעולה מזה מי שמת לו קרוב ונודע לו במקומו מונה לעצמו משנודע לו, אפילו בא אח"כ למקום המת אצל שאר הקרובים שהתחילו כבר להתאבל לא יקצר אכילתו בשביל זה. וכן אם בא אצל הקרובים ואינם במקום שמת המת או מקום קבורה כל א' מונה לעצמו משעה שנודע לו, אבל אם לא ידע שמת לו מת עד שבא אל הקרובים שבמקום המת או מקום קבורה אם היה במקום קרוב שהוא מהלך עשרה פרסאות אפילו בא ביום ה' אם מצא מנחמין אצל גדול הבית אפילו

שננערו לעמוד הואיל ומצא מנחמין דהיינו שנוהגין עדיין קצת אכילות מונה עמהם דכיון שהגדול מונה עמהם גם הוא מונה עמהם אבל לא מצא אצלן גדול הבית מונה לעצמו וכן גדול הבית שבא ממקום קרוב מונה לעצמו*. נ"ב הרב ברכ"י כתב בס' ז"ל מנחמים אצל גדול הבית וכו' לאו דוקא אלא ארחא דמילתא נקט, ואם אירע שגדול הבית יצא לאיזה סיבה ובא ומצא מנחמים אצל שאר האבלים ואין גדול הבית אצלם הדין שוה, בפרט אם היו המנחמים בתחלה עם גדול הבית ואירע לו מאורע שיצא כסיבתו ונשארו הם מצפים לו ושיבתם נחשבת כאלו היא אצל גדול הבית כמו שהיו בתחלה, הרב רבינו מהר"ר יוסף הלוי ז' מיוגש בתשו' כ"י סי' צ"ב ע"כ, והיא נדפסת בס' צ"א, ועיין גם כן בתשו' הרא"ש כלל כ"ז סימן ד' מזה.

סימן ששע סעיף ד הגה וכו' ונהגו שאין אומרים קדיש ותפלה רק י"א חדשים* כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים וכו'. נ"ב כתב הרב פחד יצחק בערך יבם קמן ז"ל, ראיתי המון העם במי שמת לו מת בי"ג לחדש כגון י"ג מנחם שפוסק לומר קדיש בי"ג בתמוז שהוא חדש הקודם ומעות הוא כי י"ג תמוז הוא יום ראשון מחדש י"ב שאין לומר בו קדיש, רק יפסוק מיום י"ב תמוז ואילך שהוא סוף י"א חדש, ואע"ג דלענין אבלות י"ב חדש נהגו להוסיף עוד אותו יום עצמו שמת בו אביו או אמו אף שהוא משנה שניה למיתתם זה הוא מטעם אחר, שיום המיתה נוהגין להוסיף איבול על השנה, וכדאיתא בש"ע י"ד ס"ס ת"ב והוא מתה"ד סי' רצ"ב, ומשם מוכח דאי לאו מפני איבול היום לא היו צריכים להתאבל רק עד אותו יום ולא בכלל כיון שכבר כלתה השנה וי"ב חדש בי"ב מנחם עכ"ל, והרב באר היטב בי"ד סי' שע"ו ס"ק וי"ו בסופו כתב ז"ל ולעולם מפסיק לומר קדיש יום א' קודם י"א חדש כי יום זה הבא שייך לזמן הבא וכבר עברו י"א חדש עכ"ל, אבל הר"ב חיד"א ז"ל בשו"ר ברכה די"ד בס' שע"ו אות ה' כתב ז"ל לפי מ"ש רבינו האר"י זצ"ל דהקדיש מועיל ג"כ להעלות נשמתו נראה שיאמר קדיש כל י"ב חדש אלא מפני ההמון יפחות שבוע אחרון כמ"ש הרב כנה"ג סי' ת"ג דכיון דחשו שלא יאמרו משפט רשעים בגהינם יב"ח כל שמחסר מי"ב חדש סגי ע"ש עכ"ל, וכן פסק הרב חיד"א בשו"ר ברכה סי' שע"ו אות ח' וכתב עוד שם באות י"א ז"ל בס' ויקהל משה דפוס פיורדא יש מעשה נורא מענין רוח א', ושם נאמר שלא יש דבר להגין מפני המזיקין כאמירת קדיש על מזמורי תהלים, ולכן יש להנהיג לבנים על אבותם שילמדו בכל יום מהשנה קצת מזמורים ויאמרו קדיש עכ"ל.

סימן ששע סעיף ג הגה וכן אם לא הברוהו ביום ראשון שנמשך עד הלילה מותר לאכול בלילה משלו וא"צ הבראה* (טור). נ"ב כתב הר"ב נודע ביהודה בס' צ"ח דאם נקבר בלילה דמברין בלילה, ואם לא אוכל בלילה דמברין ביום שלאחריו שעדיין הוא יום ראשון וסעודה ראשונה.

שם סעיף ה מי שנקבר בערב שבת סמוך לחשכה קודם כ"ה יש מי שאומר שמברין אותו אז ולי נראה דכיון שאינו חובה טוב שלא להברותו או מפני כבוד* השבת וכן נוהגין. נ"ב עיין בו"א ח"ג סי' שס"ה בהגה דמנהג הרב המחבר בענין זה היה שלא להברות כל היכא דהיה סמוך לזמן מנחה קטנה וע"ש.

שם באה"ט סק"ב מותר. משמע דאם רצה האבל להתענות באותו יום מותר כ"ה ש"ך ובהג"א פ' אלו מגלחין כתב בשם א"ו אין מניחין את האבל להתענות ביום ראשון אלא

מאכילין ומשקין אותו אפי' בתעניות שלפני ראש השנה לא הניח רשב"ם להתענות כיום הקבורה ע"כ ב"י ופוסקים*. נ"ב וכ"כ בפסקי ריקאנטי סי' תקע"ד והרב שבט יהודה כתב דכן נוהגין.

שם סעיף יב אין מברין* על שמועה רחוקה. נ"ב אבל מברין בשמועה קרובה עפ"י הכלל הכתוב לקמן בס' ת"ב ס"א דיום שמועה קרובה כיום קבורה.

שם סעיף יג פרים (פירוש בוצע לחם לברך המוציא) מנחם גדול דבהון ובשבת פרים באורחיה. נ"ב מברין בפורים הרב בית דוד בס' תצ"ז הביאו הרב עיקרי הד"ט בח"א סי' ל"ז אות ל"ד, אלא דנ"ל דיש להברות שלא על גבי קרקע דומיא דחה"מ כיון דאנן לא נהגינן אבילות בפורים, אבל זהו דוקא בי"ד אבל בט"ו נהגינן ועיין פסק זה בו"א ח"א סי' ק"ב. הקמן חיים שלום הכהן נכדו

סימן שפא באה"ט סק"ח ביתו. וכו' וכ' ב"ג וכבר בא מעשה לידי והוריתי שאחר ג' ימים מותר כיון דלהרש"ל בלא"ה לאחר ג"י מותר ובכ"מ שיש פלוגתא בש"ע ינהג לאיסור ג"י ראשונים ולהתיר* אח"כ. נ"ב וכן הוא המנהג פה מודינא להתיר בכגון דא לאחר ג' ימים ולא קודם לכן. ח"ש הכהן

סימן שפא סעיף א הגה וכל זה מדינא אינו אסור רק שבעה אבל אח"כ מותר ברחיצה אלא שנהגו האידנא לאסור* כל רחיצה כל ל' יום. נ"ב עיין בשו"ר ברכה בס' זה אות א' שמתיר ללכת למרחצאות חמון למי שאמר לו הרופא שכך היא רפואתו. ח"ש הכהן

סימן שפא סעיף ו אשה לא תכחול ולא תפרקם בימי אבלה וכו' אבל אחר ז' מותרת בכל כדי שלא תתננה* על בעלה. נ"ב הרב שו"ר ברכה בס' זה אות ב' כתב משם גדולים דאין לא"א בשלשים דין גיהוץ ותספורת, ועיין עוד להרב ז"ל בחיים שאל שלו ח"א סי' ב' מענין זה. ח"ש הכהן

סימן שפד באה"ט סק"א בתורה. ואבל מותר בתשמישי תורה כגון גלילה וכיוצא בה דקריאה לחוד אסור לו משום דכתיב משמחי לב ט"ז*. נ"ב וכן כתב הר"ב ברכי יוסף בס' זה משם גדולים, אמנם יראה לי הדיוט הכותב דבמקום שהמנהג מתנגד לזה שאין לנהוג היתר זה אי משום דמיהו כמזלזל באבלות מאחר שלא נהגו כן, אי משום דאין לעשות דבר התמוה לרבים ככתוב בי"ד סי' רמ"ב ס' יו"ד, דהיינו דיהיה שרי לו לאבל לעשות איזה מצות בבהכ"נ ובאינדך אסיר, ועוד דאפשר דהמון העם מסרכי מילתא למילתא ואמרי מדשרי לאבל להשתמש בתשמישי התורה גם הקריאה תשתרי דלאו כוליה עלמא דינא גמירי, וגם אפשר דעי"כ אתו לאנצויי, ומעשים המובאים בשבת דף קכ"ט ע"א יוכיחו דאין להתיר הרצועה, ותבלין מצאתי לע"ד למש"ל בשו"ת ז"א ח"ג בחא"ה סי' ט' דכתוב שם ז"ל אכן להיות דבר תמוה בעיני הרואים וכו', ובפרט דכן הוא המנהג אצלינו שלא להקפיד וכו' אומר אני שיותר טוב וכו' עכ"ל, ודון מיניה לנ"ד דהמנהג להקפיד שלא יעשה האבל שום מצוה מהמצות בבהכ"נ כל זמן שהוא תוך שבעה.

סימן שפט סעיף א אבל אסור לכבס כסותו כל ז' ימים* אפילו במים לבד ולאחר ז' מותר. נ"ב ועיין במהריק"ש בהגהותיו בס' שפ"ט ס"א, ובשו"ת לחמי תורה סי' ל', ובשו"ת ז"א ח"ב

סי' קנ"ב, ובמטה משה סי' תשל"ז התיר להחליף הכתונת אפי' תוך שבעה משום זיעה. ח"ש הכהן. אחרי כתבי ראיתי דתו' כתבו במ"ק בפסקים סי' קכ"ו ז"ל כיבוס שלנו ואפילו גיהוץ שלנו מותר אחר שבעה עכ"ל.

סימן שצ סעיף ד על כל המתים מגלח לאחר שלשים על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חביריו*. נ"ב עיין בז"א ח"ב סי' קנ"ג, ובסוף תשו' חיים שאל ח"א בשיירי שיריים דפוסקים דלא בעינן גערה בציפרנים, והרב ח"ש דובר דבריו מפי זוגא דרבנן, והרי דארבעה המה מטיבי סעד הוראה זו.

שם סעיף ז ואשה שאירע מבילתה אחר ז' תוך ל' אם תמול צפרניה בדיה או בשיניה אינה נוטלת יפה אלא תאמר לנכרית ליטלם לה בתער או במספרים, הגה ולא דוקא נכרית אלא ה"ה ישראלית* וסרכא לישנא דחול המועד נקמ. נ"ב עיין בשו"ת חיים שאל ח"א פלפול ארוך בענין זה ומסיק דאם יש לה צער אם אחרת תיטול את צפורניה, שתיטול לצורך מצותה ע"י עצמה עש"ב. ח"ש הכהן

סימן שצא סעיף ב ומותר ליכנס למילה לאכול שם אם הוא לאחר ל' אע"פ שאין המילה כביתו (ב"י בשם תשובת מהרי"ל)*. נ"ב ועיין בתשו' שלו סימן קי"ו דמתיר להדיא אפילו תוך ז' ועיין ט"ז ס"ק ג' וע"ע בשו"ת ז"א ח"ד סי' קנ"ח הל' למעשה להתיר ועיין עיקרי הד"ט ס"ב.

סימן שצג סעיף א. נ"ב מעשה היה במח"ק פה מודינא שביום ש"ק פ' בלק בשנת התקצ"ה נלב"ע כמ"ר משה אברהם הכהן ז"ל שהיה ביתו רחוק הרבה מחצר היהודים ובניו לשאול הגיעו בתורת חסד לכל חברה והכרה שהיה אביהם כתוב במנינם שכל א' מהן יעשו הלימודים הנהוגים במקום שלומדים שם כל השנה, עם היות דהוא מן האפשר שאסיפתם אל ביתם יגרום איזה שמץ חילול השם מחמת השלמבע[?] הסובבים אותם מכל הצדדים ושהם יבואו אצלם לומר הקדישים וראשי החברות שמעו דעתם של מע' המורים בענין, והסכימו לשמוע אל דבריהם, באומרם דהגם דהפוסקים כתבו ב"ד סי' שצ"ג שכל ג' ימים הראשונים אסור לאבל לצאת מפתח ביתו אפי' להלוך לבית אבל אחר שאני הכא דנקראים האבלים האלו עסוקים באבלם גופיה, כיון שעל מנת כך יוצאים בביתם לומר הקדיש במקום שהחברות הם דואגים מפטירת אביהם שהיה חביריהם והנני מוסיף על דבריהם של המורים נר"ו, שכבר כתב הר"ן ז"ל בפ' ואלו מגלחין בענין זה ז"ל ואע"ג דאמרינן אבל אינו יוצא מפתח ביתו היינו דוקא לטיול אבל לדבר מצוה שרי עכ"ל, ואין דבר מצוה גדול מזה לע"ד לומר הקדיש למנוחת נפש הנפטר של נד"ר. ח"ש הכהן

שם הגה ומקצת יום ג' הרי הוא ככולו. נ"ב וכן פסק הרב גו"ר ב"ד כלל ה' סי' ד' אמנם בעירנו מודינא הוא מנהג קבוע כי אינם נוהגים היתר בענין זה, ובכל הענינים עושים הג' ימים שלימים, וכתוב בס' תניא דלא אמרינן מקצת היום ככולו אלא ביום שביעי וביום ל', וכתוב בס' עין זוכר להרב חיד"א ז"ל בערך ה' אות ס"ב ז"ל, ודע דהיכא דנתפשט המנהג להפך לא אמרינן בדין זה הלכה כדברי המיקל באבל.

שם סעיף ב הגה וכו' והא דאסור לצאת חוץ לביתו היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה אבל אם שלח מושל אחריו או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו

הרכבה כגון דבר האבד* מותר לו לצאת וכן נוהגין. נ"ב עיין בשו"ת ז"א ח"ג סי' קס"ו בענין דבר האבד.

שם סעיף ג האכל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא (וכן לבית המדרש) ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לב"ה, הגה ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת ואם האכל מוחל או בעל ברית* לאחר שלשה מתפלל בביתו, ובשמביאין התינוק למול הולך האכל לב"ה. נ"ב אחר ג' ימים יכול הכהן לצאת ולפדות את הבן, הרב חיד"א בשו"ת ברכה שבסוף שו"ת חיים שאל ח"א בס"י זה דין א' משם הרב כנה"ג בתשובה סי' רמ"א.

שם סעיף ד הגה ויש אומרים שגם בשבת ישנה מקומו וכן המנהג פשוט ואין לשנות המנהג. נ"ב וגם הרדב"ז בס"י תרס"ב כן סובר, ועיין ברכ"י כאן דלחלק יצא.

סימן שצה סעיף א כיון שעמדו מנחמים מאצל האכל כיום שביעי מותר בכל דברים שאסור בהם תוך שבועה דמקצת היום ככולו ל"ש מקצת יום שביעי ל"ש מקצת יום שלשים כיון שהניח החמה כיום ל' במלו ממנו גזרת שלשים. נ"ב ועיין מענינים אלו של מקצת היום ככולו בגו"ר א"ח כלל א' סימן כ"ח באורך.

שם באה"ט ס"ק (ב) לפי חכמתם. עיין בס' מעבר* יבק השכר הגדול להמספידים כראוי על הראוי להם. נ"ב בח"ב פ' י"ט ולמ"ד.

שם באה"ט ס"ק (ה) להוסיף. ואפי' חל אותו יום בשבת נוהג בו דין יב"ח כן הוא בת"ה סי' רצ"ב מיהו כשהשנה מעוברת דמותר ליכנס לבית המשתה לאחר יב"ח בדלעיל סי' שצ"א אין נוהג דין יב"ח ביום שמת בו אב או אם אע"פ שאומר קדיש וברכו ומתענה בו כיום דמאחר שכבר הפסיק מאבלותו שוב אינו חוזר לאבלותו כ"כ הב"ח ונראה דהיינו דוקא בשאר מיני אבלות אבל לאכול בסעודה של שמחה ומשתה אסור בכל שנה ביום* שמת בו אב ואם וכדכתב רמ"א לקמן ס"ס ת"כ כ"ש הכא ט"ז וש"כ וכו'. נ"ב והר"ב מקום שמואל סי' פ' כתב ז"ל אם הוא בעל ברית ביום יא"ר ציי"ט יכול לאכול שם בלי התרה, ואם אינו כ"כ מצוה תחשב אכילתו שם ע"י התרה עכ"ל, וציינו גם הר"ב ברכ"י בי"ד סי' שצ"א אות ג'. הקמן חיים שלו' הכתן ס"ט

סימן שצד באה"ט סק"א עד. מי שמת לו מת ואינו יודע אם הוא בתוך למ"ד או לאחר למ"ד, כ"ח ומהר"ם מינץ סימן פ"ה ומהריב"ל בח"ב סי' ע"ב ומהרשד"ם סימן ר"א פסקו דחייב להתאבל, ומ"ז חולק ופסק מכמה ראיות שאין חייב להתאבל, וכ"פ בתשובת ח"צ שאלה ג' ע"ש, ובנקד"כ סותר הראיות שלו וכן בתשובת ח"י סימן ר"א סותר ג"כ הראיות של מ"ז ופסק (דיש*) להתאבל וכו'. נ"ב דאין להתאבל [כך היא הגרס' האמיתית ועיין בנק"ה דהכי כתב הרב גופיה דנפל טעות בש"ך הנדפס] ועיין בתשו' חיים שאל ח"א סימן מ"ז.

שם באה"ט שם ולפענ"ד נראה *דצריך להתאבל נ"ב דאין צריך להתאבל. [עיין הגה הקודמת].

סימן שצט סעיף ג וכן אם חל שמיני בשבת שבערב* הרגל מותר לכבס ולרחוץ ולספר בערב שבת. נ"ב והסברא נותנת דעפי"ז מותר מק"ו להסתפר ככגון דא כשחל יום למ"ד בשבת ערב

הרגל אע"ג דבעלמא לא קי"ל כהר' י"ט, דסבר דיום כ"ט עולה לכאן ולכאן, ועיין עוד בתשו' חיים שאל ח"ב סי' כ"ג בסופו דמסכים גם הוא לאיסור נגד דעת הר' יו"ט.

שם סעיף ד הא דרגל מבטל גזירת ל' בשאר מתים אבל כאכיו ואמו שאסור (לספר) עד שיגערו בו חביריו אפילו פגע בו הרגל לאחר ל' אינו מבטל*. נ"ב עיין לקמן ההגה בסי' ת"ב ס"א ד"ה ועיין עוד להרב חיד"א.

שם באה"ט סק"ו האחרון. ב' הב"ח ס"ם זה דה"ה בשני ימים של ר"ה כגון שמת לו מת י"ט ראשון של ר"ה מונה הו' מי"ט הב' דהוי ג"כ מדבריהם וכ"כ בתשובת גנת ורדים כלל ה' סימן ו' וכ"כ בתשובת תורת חיים סימן י"א*. נ"ב ועיין בספר שבט יהודה בסי' זה דמסכים הולך לדבריהם נגד סברת הר"ב ט"ז והר"ב פרח מטה אהרן ח"א סי' צ"ח אבל לכ"ע אינו נוהג אבלות ביום ב' של ר"ה אעפ"י שעולה למנין שבעה.

שם באה"ט סק"ז בע"ש. אבל שחל יום שלשים בשבת יוכל להקדים ולהסתפר בערב שבת גנת ורדים כלל ה' סימן ה' ובתשובת כרם שלמה, ובד"מ, ובמהרי"ל בהלכות ל"ג בעומר ע"ש ועיין ס"ם ת' בהג"ה דלא משמע הכי וכן העולם אין מקילין כזה*. נ"ב וגם הרב ז"א חי"ד פסק לאיסור עיין דבריו בסי' קנ"ג.

שם סעיף יא שעה אחת לפני החג והחג הרי י"ד ושמיני עצרת ז' הרי כ"א* ויום שני של שמיני עצרת הרי כ"ב ומשלים עליהם ח' אחרים. נ"ב ועיין בשו"ת זרע אמת חי"ד סי' קס"א דפסק דאפילו כשמת לו מת בחג דשמיני עצרת עולה לשבעה כסברת רש"ל ומשאת בנימין וכן פסק הרב תורת נתנאל בסימן ט"ל.

סימן ת סעיף א אבל דברים שנפרהסיא וכו' ושלא ללבוש נגד קרוע אלא מחליפו* וכו'. נ"ב כתב הרב בעל ח"י דף פ"ג ד"ה והנה זאת מחכמת התורה ז"ל אבל יש לו להחליף בגדיו בשבת.

שם באה"ט סק"ג אסור. אבל ביום מילת בנו בשבת אין לו לעלות לתורה אעפ"י שנהגו שאבי הבן הוי חיוב לעלות ביום מילת בנו מ"מ לא מקרי פרהסיא רש"ל בתשובה סימן ע"א*. נ"ב ועיין הלק"ט סימן רפ"ט דכתב ז"ל בקיצור, הלכה למעשה אבל שהוא ב"ב מותר בנעילת הסנדל ומותר ללבוש בגדי שבת עד אחר כה"כ, או לאחר המילה אם המילה היא בבית, וקרוב בעיני שיקראו לו לס"ת אם אירע בכ"ה, ועוד נראה שמותר לקראתו בשבת ג"כ דהוי דברים של פרהסיא וכו' ואעפ"י שכתב הטור בסימן שצ"ט אם הכהן אבל ואין כהן אחר ככה"כ מותר לקראתו אבל בענין אחר לא היינו דוקא באבל ואינו ב"ב אבל באבל שהוא ב"ב ודאי מותר שי"ט שלו הוא, ועיין בעיקרי הד"ט חי"ד סי' ל"ו אות ח' והרב ז"א מסכים להרב [הלק"ט].

שם באה"ט סק"ד (ב) נתיאש*. דכיון דנתיאשו ה"ל כנקבר וכו'. נ"ב עיין בו"א חי"ד סימן קנ"ה.

סימן תא באה"ט סק"א (א) מפני הכבוד. אבל מי שעומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע במקום דנהיגי לקרוע על כל המתים בחה"מ וכבר ב' רמ"א בא"ח סי' תקמ"ז ובי"ד סי' ש"מ וז"ל ונהגו בני אשכנז שלא לקרוע במועד כ"א על אכיו ואמו* ועל שאר המתים קורעין אחר המועד. נ"ב וכן מנהג עירנו מודינא.

סימן תב סעיף א מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב וכו' ואם שמע מיום ל' ואילך א"צ לנהוג אלא שעה אחת ל"ש שמע ביום ל"ש שמע בלילה שאם שמע בלילה ונהג מקצת אבילות בלילה שעה אחת עולה לו ואפילו שמע על אביו ואמו וה"מ לענין גזירת ז' אבל לענין גזירת ל' נהג על אביו ואמו בתספורת עד שיגערו בו חביריו ובניהוין* עד שיגיע הרגל ויגערו בו וכו'. נ"ב ר"ל דתרתו בעינן בתספורת גידול פרע של ל' יום שלמים וגערה ג"כ, ועיין עוד בשבט יהודה סי' ת"ב דכתב ז"ל לא תידון מדלא ערכינהו תספורת וגיהוין בחלוקה א' ש"מ בניהוין לא מהניא בה גערה אלא עד אחר עבור הרגל משום דבעינן תרוייהו דליתא, ועיין עוד להרב חיד"א בדיבור אחרון של השירי שיריים שלו בסוף שו"ת חיים שאל ח"א שכתב ז"ל הרב מהר"ש נר"ו... שפלפל בחכמה והעלה דלא בעינן גערה בצפורניים ונישואין ותכבוסת ורחיצה ומינה דהרגל מפסיק בהם, ושם אתה מוצא דברי הרב הגדול דין אבא למלא מהר"ר שמואל זלה"ה אשר סמך ידו עליו להלכה ולמעשה ע"ש.

שם מי שבאה לו שמועה וכו' בתספורת עד שיגערו בו חביריו* וכו'. נ"ב עיין בתשובות ארח לצדיק חי"ד מסי' י"ב עד סימן י"ז בכלל ובשו"ת ז"א חי"ד סי' קנ"ד דכן פסקו נגד סברת הרב כנה"ג בסימן זה הנה"ט אות ב/, ועיין עוד בו"א ח"ג סי' קע"ד, דמחזיק בהוראתו. הקמן חיים שלו' הבהן

שם סעיף ט שמע שתי שמועות וכו' שמע לזה היום ולזה למחר מונה לשני* מיום שמועה ז' ול'. נ"ב מעשה היה פה מודינא שמתו אב ואם של פלוני זא"ז תוך ג' ימים וביום שנשלמה השבעה הראשונה אחר שהאבלים יתפללו בחדרו של אב שמת קודם על פי המ"צ רחצו ידיהם של האבלים, וזה עפ"י מש"כ הר"ב מעבר יבק במאמר הב' פרק ל"ה ד"ה ולפי ודוק.



חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

בענין סמיכה כעמידה

חבר הרי היא כחבר א"ל לשמיעה צא ואפרת עלי בר אוזא ושדי עלוואי ואוקים והאמר מר מחלוקת במשא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה דיתבי כמאן דשרי מסאניה ואמר איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב ע"כ וברמ"א בחו"מ ס' יז סעי' א כתב נוגע עדים ועמידה ע"י סמיכה מקרי שפיר עמידה לענין זה עכ"ל המחבר בס' כח פסק נוגע דיינים שצריכים לישב בשעת שמקבלין העדות דסמיכה כזו נקראת ישיבה והאחרונים כבר הקשו למה בעדים סמיכה אינה כישביה ובדיינים סמיכה כישביה.

גמ' זבחים דף יט: ת"ר כיצד מצות קידוש מניח ידו הימנית על גבו רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש ר' יוסי ברבי יהודא אומר מניח שתי ידיו זו ע"ג זו ושתי רגליו זו ע"ג זו ומקדש אמרו לו הפלגתה אי אפשר לעשות כן שפיר קאמרי ליה אמר ר' יוסף וחבירו מסייעו מאי בינייהו אמר אביי עמידה מן הצד איכא בינייהו א"ל ר' סמה בר' אשי לרבינא וליתב מיתב ולקדש אמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא תוס בד"ה עמידה מפרש לרבנן לא שמיה עמידה מן הצד ונראה כשקורין בתורה שלא לסמוך משום במס. מגילה כתיב דבתורה בעי עמידה ובירושלמי נמי אמרינן דאסור לסמוך משום דכשם שניתנה באימה כן נוהגין אותה באימה וקצת צריך להבין למה

במס. מגילה דף כא. תנן במשנה הקורא את המגילה עומד ויושב ובגמ' תנא משא"כ בתורה מנה"מ אמר רב אבהו דאמר קרא ואתה פה עמוד עמדי ע"כ הרא"ש בס' א מביא הגמרא ומוסיף ואפילו לסמוך אסור כדאיתא בירושלמי ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא חזא לחד בר נש דתרגם וסמיך לעמוד אמר ליה אסור לך כשם שנתנה באימה כן אנו צריכים לנהוג בו באימה עכ"ל הר"מ בה' תפלה פ' יב הל' יא כתב ואין המתרגם נשען לא לעמוד ולא לקורה עכ"ל ובהגה"מ אות ט מביא הירושלמי ומוסיף וכ"ש הקורא עצמו, ועיין בכס"מ וכמו"כ פסק המחבר באו"ח ס' קמא צריך לקרות מעומד ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור.

במס. שבועות דף ל. ת"ר ועמדו שני אנשים מצוה לבעלי דינין שיעמדו אמר ר' יהודא שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין איזה אסור דלא יהא אחד עומד ואחד יושב ע"כ אמר עולא מחלוקת בבעלי דינין אבל בעדים דברי הכל בעמידה דכתיב ועמדו שני האנשים אמר רב הונא מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה דכתיב וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם דביתהו דר' הונא הוה לה דינא קמיה דר' נחמן אמר היכי נעביד אי איקום מקמה מסתתמן טענתיה דבעל דינא לא איקום מקמה אשת

אין חיסרון של סמיכה ולפ"ז אפשר לפרש הריב"ש שאם הדיינים יושבים אין חיסרון אם העדים בסמיכה כמו שבמאר בס' יז ואם העדים עומדים אין חיסרון אם הדיינים בסמיכה עיין ס' כח.

בבלי במס. מגילה מביא המקור שקריאת התורה זה בעמידה מהפסוק ואתה פה עמוד עמדי הירושלמי מביא שצריך להיות באימה כמו נתינת התורה המאירי מפרש שהעיקר הטעם משום אימה ודרך סמך הביא מן המקרא ע"ש הלבוש בס' קמא ס"ק א כתב מדאמר ליה הקב"ה למשה ואתה פה עמוד עמדי משמע אפילו השי"ת במקרא למשה היה עומד כביכול וא"כ כ"ש שכל ישראל היו עומדין מפני אימת הקב"ה הנותן אותם ואמרינן כשם שנתנו באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה ואפילו לסמוך עצמו בכותל ולעמוד אסור דעמידה ע"י סמיכה לא הוי עמידה עכ"ל מוכח מזה שהטעם בתורה צריך עמידה זה משום אימה ועל זה צריך עמידה דוקא ולא סמיכה ולפ"ז אפשר להבין למה תוס. בזבחים אמר שכמו סמיכה אסור בעבודה כמו"כ אסור בתורה ולמה לא אמר גם עדות ששם גם יש דין של עמידה ולפי שביארנו אפשר להבין שבעבודה יש דין שצריך דוקא עמידה מלעמוד ולשרת ובתורה יש דין דוקא עמידה משום אימה משא"כ בעדות אולי הדין של עמידה זה לאו דוקא עמידה אלא שלא יהיה באותן דרגא של הדיינים ולפי זה אם הדיינים יושבים אין קפידא אם העדים בסמיכה משום זה תוס. מביא דוקא תורה ולא עדות.

הגה"מ בהל' תפלה פ' ה' אות ו שכשהוא עומד בתפלה לא יהא נשען ונסמך לשום דבר ק"ו ממתרגם כדפ. לקמן פ' יב עכ"ל ששם מבואר שבתורה יש דין של אימה ממילא סמיכה אסור ואותו דין יש בתפלה ג"כ שזה משום אימה המחבר בס' ד סע' ח כתב ויש ליזהר שלא לסמוך עצמו לעמוד או לחברו בשעת תפלה ובסע' ט כתב מי שהוכרח להתפלל מיושב כשיכול צריך לחזור ולהתפלל מעומד וא"צ להוסיף דבר

התוס. מפרש שכמו בעבודה סמיכה אינו נחשב עמידה כמו"כ ס"ת שיש דין עמידה אין לסמוך ואינו מדמה ג"כ לעדות בבעלי דינין שבמס. שבועות מפרש שצריך עמידה ולמה אינו מפרש תוס. שבדיינים אלו סמיכה אינו עמידה.

הסמ"ע בס' יז ס"ק ו מקשה למה בעדות אמרינן שסמיכה אינה כשיבה ובס' כח פסק נוגע דיינים שסמיכה כשיבה ושניהם המקור מתשובת הריב"ש וכתב דאזלינן הכא והכא לקולא ומיהו נראה לענ"ד דאם היה הדיינים וגם העדים נסמכים בדין אחד בפעם אחת דאסור למעבד הכי דממ"נ חד מהם לא עביד כדינא עכ"ל משמע שאם סמיכה כעמידה זה ספק והולכין לקולא הש"ך בס"ק ח מביא הב"ח שחולק ומביא הגמרא בשבועות שלגבי הדיין זה ישיבה ולגבי קימה לאשת חבר נחשב קימה מוכח מהש"ך שסמיכה זה נחשב ישיבה ועמידה הגר"א בחו"מ ס' יז ס"ק ו והמג"א בס' קמא כתב שסמיכה אינה לא כעמידה ולא כשיבה, נמצא לפי הסמ"ע סמיכה זה ספק עמידה או ישיבה לפי הש"ך סמיכה זה נחשב כשיבה וכעמידה ולפי המג"א לא ישיבה ולא עמידה.

תוס. בזבחים דף יט: בד"ה וליתב מיתב ולקדש כתב לא ישיבה ממש קאמר דאין ישיבה בעזרה עכ"ל וע"ז הגמרא מתרץ אמר קרא לשירות ושירות מעומד הוא וההסבר משום דכתיב לעמוד ולשרת ומפרש המג"א בס' תכב סק"י והתומים בס' יז ס"ק א שבעזרה העיקר קפידא שלא יהיה ישיבה ועל זה אין חיסרון אם יש סמיכה משא"כ בעבודה העיקר קפידא שצריך לעמוד ועל זה סמיכה אינו מועיל משום שאין זה נחשב עמידה, ואולי יש לחקור זה שצריך עמידה בעדות אם זה קפידא כמו עבודה שצריך דוקא עמידה או שזה דין בב"ד שעדים אי אפשר להיות כמו דיינים ממילא הדיינים צריך להיות בישיבה ועדות בעמידה ולפי צד זה אם הדיינים כשיבה ועדים בסמיכה או הדיינים בסמיכה והעדים בעמידה שהעדים נוהגים כבוד לדיינים שהם במדרגה פחותה

בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה ולכתחילה הלשון קומה זה עמידה גמורה ממילא לכתחילה אין לסמוך.

גמ' סנהדרין דף מב. תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חודש וחודש דיים אמר אביי הלכך נמרינהו מעומד מרימר ומר זוטרא מכתפי אהדדי ומברכי והמאירי מפרש שהיו קופצים אבל היד רמ"ה מפרש שהיו זקנים וסומכים אהדדי אם יש דין של עמידה איך סמכו אהדדי אולי אפשר לחלק שאין דין של אימה זה רק דין של כבוד ממילא אפשר בזקנים לסמוך וצריך עיון. נמצא שבעזרה יש דין שאין ישיבה בעזרה והאיסור זה דוקא ישיבה ממילא סמיכה מותר, בתורה ובתפלה יש דין של אימה ובקידוש ובעבודה יש קפידא של לעמוד ולשרת ממילא באלו סמיכה אסור במגילה בדיינים ובעדות שזה רק משום כבוד אין איסורין בסמיכה.

עכ"ל והפמ"ג בא"א ס"ק י מפרש לפ"ז גם בסמיכה הדין כמו ישיבה שצריך לחזור ולהתפלל, לפי מה שביארנו שאם הטעם משום אימה סמיכה אסור אפשר להבין שצריך לחזור ולהתפלל כמו שהתפלל בישיבה משום אם יש טעם אימה זה קפידא שצריך עמידה דוקא ולא סמיכה.

המחבר פסק בס' תר"צ קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור עכ"ל בבה"ל מביא שמטה יהודא מצדד דסמיכה מותר וההסבר בזו משום שאין קפידא שצריך דוקא עמידה כמו תורה ועבודה זה רק משום כבוד א"כ סמיכה ג"כ מותר.

הרב"י פסק בס' תקפה סע' א שצריך לתקוע מעומד והד"מ מביא בשם המהרי"ל שאין לסמוך והמקור לעמידה זו"ל הט"ז בס"ק א דכתיב יום תרועה יהיה לכם וילפינן מלכם דגבי עומר ובעומר כתיב חרמש



הרב אליהו גרינצייג

נעילת הסנדל ביום הכיפורים

ואם אכן נקטינן שכך הוא הכונה אצל דוד, ממילא הדרא הילפותא מהגמ' לעיל לענין רחיצה, שאמר שלמה המע"ה כי התענית בכל אשר התענה אבי, ונכלל בזה גם מה שהלך יחף, ויש אפוא ילפותא שמניעת נעילת הסנדל הוי עינוי, כן יש לפרש לפו"ר. וכפי' רבינו חננאל איתא בזה"ל, נעילת הסנדל מנלן דאיקרי עינוי, ופשטנא מהכא מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה, אתקש יחיפה לצמאה, ובצמאה כתיב כי אמרו העם רעב ועיף וצמא במדבר, ומצאנו שאמר שלמה לאביתר כי התענית בכל אשר התענה אבי, ונמצאת הצמאה שנקרית עינוי ויחיפה כיו"ב כו', ע"כ. ואילו לענין נעילת הסנדל לא יליף מקרא דדוד הלך יחף לומר שזה בכלל התענית אשר התענה אבי, אלא הואיל ויש היקש בפסוק אחר של צמאה ליחיפה, וכמו שצמאון הוא עינוי, כך יחיפה הוי עינוי, וכנראה לא ניחא ליה להר"ח לפרש כדברינו, משום דלפי האמת נקטינן קרא דישעי' שאין יחף מורה בכל מקום בלא מנעלים, אלא י"ל שהכונה למנעלים מטולאים וכפי שכך מסקנת הגמ', וראה דק"ס שם דבכ"מ ליתא לכל הקטע הזה, עי"ש. ורק בפסוק דמנעי וגו' דהוי יחף גמור וכפי' תו"י, והוקש לצמאה, ש"מ דהוי עינוי, אבל אינו מובן לי, דהא דצמאה אקרי עינוי לא צריך הר"ח למילף מקרא דכאשר התענה אבי, וכל הסוגיא לעיל עד, ב דשתייה בכלל עינוי דאורייתא לחיוב כרת, דיש בו אבידת נפש. ושמא מכאן הוכחה לשיטת שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' רפ"ב - ה' דבמים אין כרת ביוה"כ, וראה מה שציינן בהערה שם לאחרונים, וע"ע גנזי יוסף (שוורץ) סי' קמ"ה אות ג'. וסתם צמאון היינו למים, כמפורש ויצמאו העם למים, והוי כל צמא

כתב הרמב"ם פ"ג מה' שביתת עשור ה"ז, וז"ל, אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן. וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, עכ"ל¹. ועי"ש גם בה"ח בהיתר לבישת מנעל למנוע נשיכת עקרב או לילדת משום צינה או לחולה אע"פ שאין בו סכנה, ועי"ש במ"מ ורבינו מנוח ולח"מ, וטור וב"י וב"ח או"ח סי' תרי"ד, ושו"ע שם ס"ב - ד' וט"ז ומג"א והגר"א ושאר נו"כ, ומשנ"ב וביאור הלכה שם, כל שיטות הפוסקים בהלכה זו.

והנה לביאור שי' הרמב"ם יש להקדים מקור דין אסור נעילת הסנדל, דאיתא במתני' ר"פ יוה"כ, דיוה"כ אסור בנעילת הסנדל, ובגמ' שם עז, א שאלו מניין לנעילת הסנדל שהיא עינוי, ותחילה הביאו מהנאמר אצל דהע"ה והוא הולך יחף, והיינו מנעילת הסנדל, ודחו ודילמא מסוסיא ומרטקא, והיינו שאין לנו מקור ברור בלה"ק דיחף הוא בחסרון מנעלים, ואח"כ הביאו הפסוק אצל ישעי' הנביא שם מוכח דיחף מתיחס לחסרון לבוש אצל הרגלים, אבל עדיין אינו מבואר דהכונה להעדר גמור של מנעלים, ובמסקנא מייתי קרא מנעי רגלך מיחף, בצאתך לגולה, וכפירש"י, ומבואר בתוס' ישנים דגולים הולכים יחפים לגמרי, ע"כ בגמ', אבל עדיין לא נתבאר מנ"ל דאקרי עינוי, ועל הילפותא מישעי', פירש"י דאם נקטינן שהכונה שם דיחף היינו ברגליו, ממילא איכא גילוי מילתא דיחף שאצל דוד, נמי כן הוא הביאור. וכנראה שגם לפי הילפותא מנעני רגלך כו', הוי בגדר גילוי מילתא דגבי דוד הכונה היא לנעילת הסנדל.

1 ועי"ש כפי' רבינו מנוח, וכן עטרת זקנים וביה"ל סי' תרי"ד, וראה קרית ספר שם שכתב חידוש, שרק בשתי רגליו הוי איסור תורה, אבל ברגל אחת אסור מדרבנן בלבד, עי"ש.

ולענין יוה"כ לא נאמר כלל נעל, אלא נאמר שיחף הוי עינוי, אלא שממילא יש לנו לראות מה מבטל מהאדם שם יחף, דע"י כך שוב אינו מעונה, האם דוקא נעל מבטלת שם יחף או גם דבר אחר. ותו איכא לענין הוצאת שבת דבעינן שיהא מלבוש, וע"ז שו"ט הש"ס מה אקרי נעל שהוא בלבד קרוי מלבוש הרגל. ונחזי הסוגיא ביומא, דנסתפקו אם מותר לצאת בנעלי שעם ביוה"כ, וכן שאר מינים, ורש"י לא פי' צדדי הספק, אבל הר"ן פי', וז"ל, ומבעיא לן אי מנעל הוא אי לאו מנעל הוא, ואפי' את"ל דלאו מנעל הוא אי אמרינן כיון דמגינן אסור. ע"כ. והביאו בגמ' מכל הני רבנן שיצאו בהן ביוה"כ, ופי' הר"ן וז"ל, ופשטינן דלאו מנעל הוא ולא אמרינן כיון דמגינן אסור, ע"כ. וחזרו והק' בגמ' מפלוגתא דר"מ ור"י שבת שם אם הקיטע יוצא בקב שלו, ופירש"י דנחלקו אי איקרי מנעל או לאו, ולר"י אינו קרוי מנעל הואיל ואינו שוה בכל, ואע"פ כן איתא התם דלר"י אסור לצאת בו ביוה"כ, ש"מ שלאיסור יוה"כ א"צ שיהא קרוי מנעל, ואב"י קאמר שם בטעמו של ר' יוסי דאע"פ שאינו מנעל איכא תענוג הואיל ויש בו כתייתין, ודחאו רבא דכל תענוג שאינו מנעל אין איסור ביוה"כ, ומ"מ אליבא דאב"י חזינן שר' יוסי מחלק בין קב הקיטע שיש בו כתייתין לנעל שעם ושאר הנזכרים שם, וש"מ דבכל אלו ליכא תענוג, ולכן הם מותרים אע"פ שקב הקיטע אסור. ומסיק הש"ס כטעמא דרבא, דלכו"ע הוי קב הקיטע מנעל, ובשבת נחלקו על גזירת הוצאה, ומ"מ כיון דלכו"ע הוי מנעל ה"ז אסור ביוה"כ. ולא מבואר בש"ס ממה עשוי קב הקיטע, שהרי חזינן דכל שאינו של עור אינו מנעל, ואע"פ כן ס"ל דקב הקיטע הוי מנעל, ואם אינו של עור מאי שנא של שעם מקב הקטע. ובהכרח צ"ל דהוא מעשה עור. וכמו דמסיק הר"ן דכיון דשעם ל"ה עור לא אכפת לן במה שמגינן על הרגל, וכש"נ. וכבר עמדו בכל זה בתוס' שם כפי שיבואר לפנינו.

לכו למים, ולפיכך הזכיר הילפותא דצמאה הוי עינוי מאשר התענה אבי, ועדיין צ"ע. ובחיבור התשובה להמאירי חלק משיב נפש מאמר ב' פרק י"א ע' 479 כתב, וכן נעילת הסנדל שמניעתה נקראת עינוי יצא להם ממה שנאמר שם ג"כ ודוד עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה וראש לו חפוי והוא הולך ויחף, ע"כ. ור"ל שקודם לכן שם בע' 478 הביא הפסוק התענית בכל אשר התענה אבי לענין רחיצה, ולזה הוסיף שגם נעילת הסנדל בכלל, וזה מפורש כדברינו הנ"ל, וכש"נ. ואכן כך מפורש גם ברי"ף יומא דף א, ב כדברי המאירי, עי"ש, וכ"ה בקרית ספר פ"א מה' שביתת עשור, עי"ש. אבל עדיין צ"ע מאי דקשיא לן לעיל דמיחף גרידא י"ל שאין הכונה ליחף לגמרי, אלא י"ל דהיינו מנעלים מטולאים, ואכתי נימא שא"צ לעינוי שיהא יחף לגמרי, אלא גם במנעלים מטולאים הוי בכלל עינוי בנעילת הסנדל, וכן כל כיו"ב, ואכתי צ"ע. ובעיקר דין מנעלים קרועים לצאת בהם ביוה"כ, ראה או"ז ח"ב הלכות יוה"כ סי' רע"ז, מה שהביא מהירושלמי מגילה פרק בני העיר ה"ב, וצ"ע אם הוזכר בפוסקים, וראה קרבן העדה בירושלמי שם.

והנה לענין נעילת הסנדל איכא הסוגיא יומא עח, א - ב, ויבמות קב, ב - קג, א, וראה גם שבת סה, ב - סו, א, ומבואר שם על שלש ענינים שיש בהם נידון על נעל, מצות חליצה דמפורש בתורה וחליצה נעלו מעל רגלו, ועל הוצאה בשבת, שכל שאינו מלבוש הוי בכלל משאוי, ולפיכך מלבוש הרגל הוא נעל, ואם אינו נעל, אכתי הוי משאוי ואסור בהוצאה, וכן על נעילת הסנדל ביוה"כ ובתענית ציבור, דרק נעל אסורה, ומה דלא אקרי נעל אינו בכלל האיסור, ובסוגיות שם השווה הש"ס ענינים אלו להרדי, וכפי שיבואר לפנינו בס"ד, וראה לשון הריטב"א שבת שם ויבמות שם, ולפ"ו בפשוטו ג' ענינים הללו חלוקים הם ביסודם, דבחליצה אכן מפורש בתורה נעל, וצריכים אנו לברר מה איקרי נעל.

הקיטע הוא, דשל בגד אינו מגין על הרגל, ואילו קב הקיטע מגין על הרגל, ולעולם לא צריך עור, זה הוא תורף הסוגיא ועפ"י המתבאר מפירש"י, שהרי כתב, דאי ר"מ כיון דקב הקיטע הוא נעל, אלמא ואנעלך תחש לא דייק, אנפיליא נמי תהוי נעל, עכ"ל, ש"מ דהשו"ט בש"ס היא אי בעינן עור דוקא, או לא בעינן עור דוקא, ובגמ' שם קב, ב מבוארת הילפותא מתחש דבעינן עור דוקא, עי"ש.

ואינו מובן לי, לפי דעת השואל דפסול אנפיליא של בגד הוא משום ואנעלך תחש דצריך דוקא עור, א"כ איך איתא בזאת הברייתא בסנדל של שעם ושל סיב כו', כשרה, והרי לא הוי נעל אם אינו עשוי עור. ורש"י כתב על סנדל של שעם ושל סיב, דקשה הוא ומגין הוא, ע"כ, כלומר דמה"ט אקרי נעל ולפיכך החליצה כשרה, וכן איתא בברייתא דכשר במוק, ופירש"י, של לבד, והוא קשה ומגין. וראיתי אח"כ להרש"ש וכן ערוך לגר שהקשו כיו"ב על הגמ' דאיתא במתני' של אנפיליא פסולה, ואילו סנדל של עץ מפורש שם דכשרה, ואם פסול אנפיליא הוא משום שאינו של עור, אמאי הכשיר התנא סנדל של עץ, ועי"ש מש"כ. ולא הבנתי אמאי לא הקשו מהך ברייתא עצמה, ושוב מצאתי בקרן אורה שהרגיש בקושיא זו, וכתב דאליבא דאביי דהכשר מנעל בעור תליא מילתא, צ"ל דשל שעם ושל סיב דחליצתן כשרה מיירי דמחופין עור, עי"ש. ולפנ"ד דוחק לפרש כן, ולמה לו להש"ס להביא פלוגתא דר"י ור"מ בקב הקיטע, והרי ברייתא גופא קשיא רישא לסיפא, וצ"ע.

ולכאורה אמינא ביאור סוגית הגמ' כך, דעיקר הברייתא לא קשיא ליה, ואין סתירה בין רישא לסיפא, דבשלמא לענין אנפילאות שבעיקרן אינן דמות נעל וסנדל, בזה שפיר יש חילוק בין עשוי עור או עשוי בגד, דאם נעשו מעור, זה גופא מחשיב את האנפילאות לעשותם נעל, אע"פ שאין צורתן נעל, מ"מ עשויות הן ממין נעל, משא"כ סנדל של שעם וסיב וכיו"ב שהוא לגמרי צורת סנדל, וסנדל

ובגמ' שבת שם הביאו המשנה יבמות קא, א, חלצה בסנדל של עץ דחליצתה כשרה, ואמרו שם דזה אתיא כמ"ד הקיטע יוצא בקב שלו, דכמו דהוי נעל לחליצה, הוי נמי נעל לענין מלבוש שבת, אבל בלא"ה הו"ל משוי, ותו הביא שם הש"ס על סנדל של סיידין שאשה חולצת בו דאתיא כמ"ד הקיטע יוצא בקב שלו, עי"ש כל הסוגיא, ומבואר דאי אקרי מנעל לענין חליצה אקרי מנעל לענין הוצאה בשבת, ואי לא אקרי מנעל לענין חליצה, לא הוי מנעל גם לענין שבת, אלא ה"ז משאוי בעלמא. ובסוגיא דיבמות שם על המשנה דחלצה באנפיליא חליצתה פסולה, הק' בגמ' דמוכח במתני' דל"ה נעל, וא"כ אמאי איתא בברייתא שאסור ללבושן ביוה"כ, ואביי תי' דל"ה מנעל, וביוה"כ איירי שנתן כתייתן בתוך האנפילאות ויש לו ע"י כך תענוג ולפיכך אסור, והק' עליו רבא דאין איסור על תענוג בלא מנעל, וכנ"ל, והביא על כך ראיה, מהא דכריך סודרא אכרעיה ונפיק, ומסיק רבא דאנפילאות של עור הו מנעל, ושל בגד ל"ה מנעל, וסייעו לו מהברייתא שמפורש כדבריו, ובאותה ברייתא איתא עוד שקב הקיטע כשר לחליצה, והק' בגמ' דאם אנפיליא של בגד ה"ט דפסולה משום דרק של עור אקרי נעל, ור"ל כמו דחזינן החילוק בין של עור לשל בגד, ש"מ שאין צורת הדבר מכשירה או פוסלת, אלא אותה אנפיליא אם עשויה עור כשרה לחליצה, ואם עשויה בגד פסולה לחליצה, וא"כ אמאי קב הקיטע כשר, והרי אינו עור, ועי"ש בפירש"י, ועל כך תי' אביי דמיירי בקב קיטע המחופה עור, ורבא לא הסכים לתי' זה, דיותר ממה שהוצרכו בברייתא ללמדנו דאנפיליא של בגד פסולה, דהוא יותר פשוט כיון שאינו מגין על הרגל, הו"ל ללמדנו דקב הקיטע שאינו של עור, שאע"פ שהוא מגין כמו מחופה עור, ה"ז פסול, ואם לא קאמר כן, ש"מ דלא מיירי בקב קיטע מחופה עור, אלא גם אינו מחופה עור, כשר לחליצה, והחילוק בין אנפיליא של בגד לקב

ומכח קושיא זו העמיד אביי הך דקב הקיטע דאיירי במחופה עור, ומדסיפא כרבנן דפליגי על ר"מ, וס"ל שאנפילאות פסולות לחליצה, והיינו שאין עליהם תורת נעל כלל, והיינו משום שאין בהן עור, שהרי חזינן דשל עור כשרות לחליצה כמפורש ברישא, וא"כ כל טעם פסולין, הוא משום שאין בהן עור, וזה לא כר"מ שלדעתו קב הקיטע שאינו מלבוש רגיל לכל אדם וגם אין לו צורת נעל וסנדל, ואע"פ כן יש לו חשיבות לענין שבת, ש"מ דלאו במין עור תליא מילתא, ובהכרח דברייתא דמכשיר קב הקיטע לחליצה, דמייירי במחופה עור כדי שיחול עליו שם נעל, ואז אתיא כל הברייתא כחד תנא היינו ר' יוסי דפליגי על ר"מ. וזוהי דרכו של אביי בפ"י הברייתא, אבל רבא לא ניחא באוקימתא דמחופה עור כדיהיב טעמא בגמ', אלא ס"ל החילוק בין קב הקיטע לאנפילאות, דקב קיטע מגין ואנפילאות לא מגין, ואתיא הברייתא כר' מאיר דהקיטע יוצא בקב שלו דזה אקרי נעל, ואע"פ שאינו מחופה עור. ואכתי לא נתבאר, אם אנפילאות לא מגין, מאי שנא של עור דכשרות לחליצה, והרי מ"מ לא מגין, ודוחק לומר דזה גופא החילוק דשל עור מגין ושל בגד אינו מגין, אכן לפי דרכנו א"ש היטב, דבעשוי עור אע"פ שאינו מגין אקרי מנעל, דמין העור מחשיב ליה לנעל, ואע"פ שאינו נעל בצורתו ובתכליתו להגן על הרגל, אבל מה שאינו עשוי עור, תליא בזה אם הוא מגין על הרגל כמו סנדל של עץ ושעם כו', ה"ז נעל וכשר לחליצה, אבל אינו מגין על הרגל כמו אנפילאות של בגד לא אקרי נעל, אע"פ שכמובן הוא מלבוש אחר, ואין בו משאוי בשבת, דבחליצה בעינן נעלו וליכא, וכש"נ.

ובגמ' שם קג, ב, סנדל של עץ, מאן תנא אמר שמואל ר"מ היא דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר"מ ר' יוסי אוסר, אבזה דשמואל אומר במחופה עור ודברי הכל, ע"כ. הנה סתמא דהש"ס פליגי על אביי ורבא, דכאמור על פי שיטתם יש חילוק בין סנדל של עץ או מין אחר שאינו עור לקב

ונעל חד הן, וכמבואר במאירי ר"פ מצות חליצה, דמדדן תורה נעל וסנדל לחליצה אין חילוק ביניהם, עי"ש, א"כ לא אכפת לן שאינן מין עור, כיון שצורתן סנדל גמור. ולפי ס"ד דהש"ס דקב הקיטע הוא של עץ בלבד, ואינו מחופה עור, הנה גם הוא חשוב בפ"ע וא"צ שיהיה של עור, הואיל ואצל הקיטע זה נעל שלו, והוי כמו סנדל, ברם לאחר שמצינו דפליגי ר"מ ור' יוסי לענין שבת, דרק לפי ר"מ הוי מלבוש, ולר"י אינו מלבוש אלא משאוי, אזי קשיא דסתרי רישא וסיפא, והיינו, שהרי חזינן דתלתא גוונא איכא, יש נעל וסנדל ממש, דאיקרו נעל מכל מין שנעשו בין מעור או שעם כו', ויש מה שהוא תלוי אם נעשה מעור דאז הוא נעל, ואם לא נעשה מעור אינו נעל, וכיון דפליגי ר"מ ור"י בקב הקיטע לא מסתברא להרחיק המחלוקת ביניהם מן הקצה אל הקצה, ולומר דלר"מ אקרי נעל אע"פ שאינו עור, ולר"י ל"ה נעל, והיינו שלפ"ז נמצא שלר"מ יהיה קב הקיטע שאין לו צורת נעל וסנדל רגילים, קרוי נעל אע"פ שאינו מעור, ועדיף מאנפילאות בשבת שהן מלבוש אע"פ שאינן נעל, וזה לא מסתבר, דהא בפשוטו מי שיוצא באנפילאות בשבת שהן מלבוש אע"פ שאינן נעל, בודאי שלכו"ע ל"ה משאוי, ואילו על קב הקיטע שמעינן לר"י דהוי משאוי, ובזה נימא דר"מ פליגי עליה וס"ל שאפ"י אין בהן עור איקרו מנעל, זה לא מסתברא, אלא בודאי לכל הפחות מיירי ר"מ במחופין עור, וזוהי אפוא קושיית הגמ' דרישא ר"מ וסיפא רבנן, ר"ל, דאם כפשוטו דמייירי בקב קיטע שאין בו עור, ואע"פ כן ה"ז כשר לחליצה, ש"מ שכל מלבוש של הרגל מהני לזה, א"כ גם אנפילאות כשרות, וק"ו הוא, דקב הקיטע אינו מלבוש כל אדם, ואנפילאות הוו מלבוש כל אדם, ואם איתא בסיפא דאנפילאות פסולות לחליצה, אתיא זו הסיפא כר' יוסי, דלשיטתו י"ל דכמו קב הקיטע אינו נעל והוי משאוי לענין שבת, לכן אנפילאות הוו לכל הפחות פסולות לחליצה, אע"פ שאינן משאוי בשבת, וכש"נ.

שכל אלו פסולות מהתורה, אבל בקרית ספר שם כתב דרך של בגד פסול מהתורה, והשאר פסולות מדרבנן בלבד, וראה כנה"ג אה"ע שם הגהת ב"י אות נ"א בשם יש פוסקים שאין מפרישין אותם, וש"מ דמהתורה הועילה החליצה ואין לאו דיבמה לשוק, וכן משמע בריטב"א יבמות קב, ב, ועי' ב"ש סי' קס"ט ס"ק י"ג].

ולפי הנתבאר הרי יסוד המחלוקת בין אביי ורבא, לבין שמואל ואבבה דשמואל, הוא האם צריך לחליצה נעל גמורה, או סגי גם בנעל שאינה גמורה, והיינו דנעל גמורה היא רק זאת שצורתה נעל וסנדל, ועשויה מעור בלבד, דלדעת אביי ורבא לא בעינן דוקא נעל גמורה, ולפיכך גם נעל וסנדל שצורתן צורה שלמה של נעל וסנדל אע"פ שאינן של עור ה"ז כשרה, וכן אנפיליא שאין לה צורת נעל, כיון שהיא של עור ה"ז כשרה, וכמו"כ קב הקיטע שאינו צורת נעל, הואיל ומחופה עור ה"ז כשר, אבל לשמואל ואבבה דשמואל כל אלו פסולים לחליצה, וכש"נ. ופוק חזי שהרמב"ם לא הביא בהלכותיו להכשיר את כל אלו, והיינו שעל נעל וסנדל של עץ וכיו"ב כתב להדיא שהן פסולות, וכן לא הביא להכשיר אנפיליא של עור וקב הקיטע מחופה עור, הרי להדיא שלא פסק כאביי ורבא אלא כשמואל ואבבה דשמואל, וזה להדיא כדברינו. אבל הטור סי' קס"ט מכשיר בדיעבד אנפיליא של עור, ועי"ש בב"י, וכמאירי יבמות וכן באו"ז ח"א סי' תרס"ה מכשירין אף לכתחילה. ותמוה לי שלא הזכיר ש"י הרמב"ם שלא הזכיר הכשר אנפיליא של עור, וש"מ שגם בדיעבד פסול, וצ"ע. וע"ע ערכי תנאים ואמוראים (בלוי) ע' תרנב.

ולפי מהלך סוגית הגמ' דאיסור נעילת הסנדל ביוה"כ, וכן בט"ב, תליא בהכשר מנעל לחליצה, אכן נמצא שלא נאסר ביוה"כ אלא מה שהוא צורת מנעל גמור וגם עשוי עור, ולפיכך יהיה הדין שקב הקיטע המחופה עור מותר ביוה"כ, כיון שאין עליו צורת נעל, וכמו"כ גם אנפיליא העשויה

הקיטע, שזה נעל גמור וזה אינו נעל גמור, וכנ"ל, אבל שמואל לא ס"ל חילוק זה, וכן ס"ל לאבבה דשמואל שאין חילוק בזה, ומיירי במחופה עור, ונמצאו אפוא בגמ' שתי דעות בדין זה, לשמואל ואבבה דשמואל כל שאינו של עור ה"ז פסול לחליצה, ולרבא נעל המגין א"צ עור, ואילו מה שאינו מגין אם עשוי עור שם נעל עליו וכשר לחליצה, ולכן קב הקיטע שהוא מגין א"צ שיהא בו עור, וזוהי דעת ר"מ, ולר' יוסי אע"פ שהוא מגין אינו כל כך נעל, ולכן מחופה עור מעכב בו כדי שיקרא נעל ובסנדל ונעל גמור לא פליגי ולכו"ע א"צ עור, ולדעת אביי מתני' כר' יוסי ומיירי במחופה עור, וכש"נ, ונמצאו אפוא אביי ורבא בחד שיטה, ופליגי רק איך להעמיד את המשנה, ושמואל ואבבה דשמואל לא ס"ל כוותיהו, וכל שאינו של עור ה"ז פסול לחליצה.

והרמב"ם בפ"ד מה' יבום וחליצה הי"ח - י"ט כתב, חליצה במנעל של בגד אינה חליצה וכו', או שהיה תפור בפשתן או שהיה מנעל של שיער או של סיב או של שעם או של עץ, או כו', חליצתה פסולה. חלצה בסנדל של עץ ומחופה עור כו', חליצתה כשרה, ע"כ לשונו. ועי"ש במ"מ שהביא הסוגיא הנ"ל, וטעמא דיש חילוק בין של בגד שאינו מגין דאינה חליצה, ובין האחרים שאינן של עור אבל הם מגינים דחליצתן פסולה, ועפ"י הנתבאר הרי פסק הרמב"ם כשמואל ואבבה דשמואל, דכיון דלא קי"ל כר"מ, א"כ כל שאינו מחופה עור ה"ז פסול, ואע"פ שהוא סנדל עץ גמור וכיו"ב. אבל לאביי שהעמיד אף הוא במחופה עור, הרי כאמור יש חילוק בין קב הקיטע לסנדל גמור, ולדעתו בסנדל עץ וכיו"ב גם לרבנן דפליגי על ר"מ א"צ שיהיו מחופין עור, וכש"נ, וזה לא כמש"כ המ"מ שם דהרמב"ם פסק כאוקימתא דאביי, עי"ש ודוק. [ובפשטו כל אלו החליצות פסולות מהתורה, וראה ברמב"ם פ"ד מה' יבום הכ"ז ומ"מ שם, וב"י אה"ע סי' קס"ט סעיף ג"ה, וכן מבואר בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' מ"ד

מלבוש יוצאין בו בשבת, ואע"פ שאינו בכלל נעל, ולכן אנפילאות איזה שתהיינה מבגד או מעור הן מלבוש, וכמו"כ סנדל של שעם וכיו"ב הוא מלבוש אע"פ שאינו קרוי נעל, ולפיכך פשיטא שיוצאין בו בשבת, ולא נחלקו תנאי אלא בקב הקיטע שאינו מלבוש רגיל לכל אדם ואינו בגדר מלבוש סתם, ולפיכך ס"ל לר"י שאין יוצאין בו, וקב הקיטע יכול להקרא רק נעל, ושם נעל אפשר שיהיה אליבא דר"י רק במחופה עור לפי שיטת אביי ורבא, ואילו היה הרמב"ם פוסק כמותם היה צריך להביא בהלכותיו דקב הקיטע מחופה עור יוצאין בו, אבל לפי דרכנו הרמב"ם לא פסק כוותיהו אלא כשמואל ואבוה דשמואל, ולדידהו אין חיפוי עור מועיל אלא בסנדל של עץ, שהוא בעצמותו מלבוש גמור, וכדי לעשותו נעל לחליצה, אפשר ע"י חיפוי עור, אבל קב הקיטע אינו מלבוש, ולא יועיל חיפוי בעור לעשותו מנעל. ובגמ' שאמר שמואל דחליצה בסנדל של עץ דחליצתה כשרה דאתיא כר"מ, היינו על דרך שנתבאר, דלר"מ דס"ל דקב קיטע סתם הוי נעל לענין שבת, וא"צ עור כלל, מסתמא ס"ל דגם נעל גמור של עץ סגי לחליצה, ואילו לר"י דקי"ל כותיה דלא איקרי נעל לענין שבת, א"כ לא אקרי נעל גם לענין חליצה, ומשנתנו דחליצה איירי במחופה עור, כלומר הוי נעל גמור וגם מחופה עור. ולפי מאי דקי"ל הלכה כר' יוסי, חיפוי עור יועיל רק על סנדל של עץ, אבל על קב הקיטע גם חיפוי עור לא יועיל, דמ"מ לא הוי נעל לפי מאי דלא קי"ל כאביי ורבא, ולפיכך סתם הרמב"ם לענין שבת שאין הקיטע יוצא בקב שלו ואע"פ שהוא מחופה עור, וכש"נ.

והנה בגמ' יבמות שם קב, ב איתא דמנעל שתפרו בחוטי פשתן פסול לחליצה דבעינן כולו עור, ושי' הרמב"ם שם דפסול לגמרי, אבל הרא"ש שם כתב דפסול רק לכתחילה, והנה הראב"ה סי' תרצ"ה האריך בהלכה זו, ועי"ש חלק ד' ע' נח שהשווה דין חליצה לדין יוה"כ, וז"ל בתוך דבריו, וראיתי

עור ה"ז מותרת ביוה"כ, כיון שאינה נעל, ולא אכפת לן מה שיש בהן עור, ולעיל הובא לשון הרמב"ם בה' שביתת עשור, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, ולפ"ר דבריו תמוהין, וכבר עמדו בזה, דמה לו ליתן טעם שקושי הארץ מגיע לרגליו כו', והא בפשוטו לאחר שכתב סנדל של שעם ושל גמי מותרין ביוה"כ, הרי מובן הטעם משום שאינן של עור, וכמו דפסולין לחליצה, א"כ פשוט שאין איסור לכרוך בגד על רגליו, כיון שאינו של עור, ומה צורך יש בטעמא שקושי הארץ מגיע לרגליו, והא פשיטא שסנדל של שעם מותר אע"פ שהוא מגין היטב על הרגל ואין קושי הארץ מגיע לרגליו. ולפיכך נראה דהרמב"ם בא ללמדנו הדין העולה עפ"י הסוגיא, וכיון שאינו מפורש בגמ' לא כתב כן להדיא, אלא יהיב טעמא, וממילא אזלינן בתר טעמא, והיינו שגם אנפיליא של עור אסורה ביוה"כ, ובגמ' ביבמות שם איתא להדיא אליבא דאביי ורבא דאנפיליא של עור אסורה ביוה"כ, ושכך הוא הפירוש בבביתא שם, אבל כאמור לפי שמואל ואבוה דשמואל אינו כן, ולכן כתב הרמב"ם הטעם דקושי הארץ מגיע לרגליו, והיינו שאין זה מנעל כלל ועיקר, דכל צורת המנעל בעיקרה היא מניעת קושי הארץ, ולפיכך גם אנפיליא של עור מותרת ביוה"כ, וכפי שהעלנו בס"ד דחז"ל קבעו איסור נעילת הסנדל על כל מה דאקרי מנעל לענין חליצה, ופשוט הוא שגם אנפיליא של עור אינה מונעת קושי הארץ.

ולענין הוצאת שבת כתב הרמב"ם בפ"ט מה' שבת הט"ו רק דין לא יצא הקיטע בקב שלו, ולכאורה לפי מהלך הסוגיות להשוות גם שבת לדין זה, ולומר שכל שאינו מנעל אין יוצאין בו בשבת, א"כ כיון שגם סנדל של עץ וכיו"ב ואנפיליות איזו שיהיו אינן מנעל, א"כ לא יוצאין בהן בשבת, ולא הזכיר הרמב"ם רק קב הקיטע כפי שהוא במתני' דשבת, וגם שם לא נזכרו כל הנך. אכן הביאור פשוט, דברור שכל שהוא

נתבאר יסוד הסברא לחלק בין הנושאים לענין זה, לאחר שעפ"י שיטת הש"ס תרוייהו שוין להדדי, וכש"נ.

ולכאורה אמינא הביאור בזה כך, דהנה בעיקר פסול תפרו בחוטי פשתן דילפינן לה בגמ' מאנעלך תחש, שיהיה כולו עור, ולא נתבאר כ"כ, דהתם עור כתיב, אבל מנלן דכולו עור בעינן, ובכל דוכתא הא קי"ל דרובו ככולו, ואכן לפי פשוטו י"ל שנעל שרובה עור אקרי נמי נעל לחליצה, וכמו"כ אסורה ביוה"כ, אבל הכא בתפרו בחוטי פשתן הטעם הוא כמש"כ המהרש"ל, דהפשתן הוא מעמיד של הנעל, ובכל מקום אזלינן בתר המעמיד, שהרי הנעל בלי תפירה אינה נעל, והוא פשוט, וכבר כ"כ בשלטי הגיבורים יבמות שם בשם ריא"ז, והוא בפסקי ריא"ז שם פי"ב ה"ב, וראה ב"ש ס' קס"ט ס"ק י"ד שהביא דבריו, וראה טור שם סט"ו דרצועות א"צ של עור, ובב"י שם הביא שהיא מחלוקת הראשונים, וראה ב"ח שם וב"ש שם ס"ק י"ד, וכן דרישה שם ס"ק כ"ו, ולהך שיטה דרצועות א"צ של עור, החילוק הוא כאמור, דמעמיד גרע טפי. ונראה לבאר גדר הלך אחר המעמיד, דאע"פ שכל המנעל החופה את הרגל עשוי עור, וחוטי הפשתן אינן חופין כלל את הרגל, ה"ז בגדר שאע"פ שבודאי אין לומר שבגלל החוטי פשתן ה"ז קרוי מנעל של פשתן, דזה אין לומר מכח הלך אחרי המעמיד, כמו שבודאי אין לומר שנעל של פשתן שתפרו אותה ברצועות עשויות עור, דתהא כשרה משום הלך אחרי המעמיד, שהרי מ"מ הנעל היא של פשתן, אלא דזה מיהא אהני המעמיד שאינו קרוי מנעל של עור, ולעולם גם אינו ממין אחר, ולמנעל של החליצה בעינן שיהיה עליו שם מנעל עור, ולא סגי במה שאין עליו שם אחר, משא"כ לענין עינוי יוה"כ, דבעינן להפקיע מזה האדם שהוא נועל מנעלים, לומר שאין אלו מנעלים, אלא אקרי יחף, דכאמור זהו יסוד חיוב העינוי, הנה לזה בעינן מה דהווי אלו המנעלים של מינין אחרים, דע"י המינין כגון

שרבינו מורי האפרתי כתב לפני ר"ת הואיל דיליף תלמודא חליצה מיום הכפורים, דהא דהוי מנעל ליוה"כ הכי נמי הוי מנעל בחליצה, תימה א"כ מותר לילך ביוה"כ במנעל התפור בפשתן, ואמר לי מורי דחומרא בעלמא הוא כו', ע"כ לשונו, והיא תשובת רבינו יואל חתן הראב"ן ואביו של הראב"ה, והיינו שמכח קושיא זו הכריח שלענין חליצה אין זה פסול מדינא אלא חומרא, ולפיכך אסור לצאת בו ביו"כ. והיש"ש יבמות פי"ב סי' י"ב הביא לדברי הראב"ה, וכתב וז"ל, דדילמא לעולם מדקפיד קרא אמנעל שיהא של עור אזלינא בתר תפירה המעמיד המנעל, דאף שיו"כ אסור כל מנעל, התם משום עינוי הוא שיהא יחף, וכל היכא שלבש מנעל אף שתפור בפשתן אינו יחף, אבל הכא קפיד קרא אחליצת נעל שיהא כולו עור, ותדע דבודאי ביו"כ אם לבוש בתי שוקים של בגד וחלץ מנעלו מהן והולך בבתי שוקים יוצא ידי עינוי יו"כ שהוא כמו יחף, וגבי חליצה בודאי אם חלצה כך הוי מעל דמעל, אלמא דחליצה ענין בפני עצמו דלא לכל מילי מדמה תלמודא חליצה למנעל, עכ"ל המהרש"ל, והנה הדמיון שהביא מחליצת הנעל שע"ג בתי שוקיים אינו מובן כלל מה ענינו להכא, דהכא הוא פסול במעשה החליצה דוקא, ואילו לענין יו"כ אינו לובש נעליים ותו לא מידי, אבל בעצם החילוק נמי לפו"ר אינו מובן, דהרי חזינן כל סוגיית הש"ס להשוות נעל של חליצה לאיסור נעל ביוה"כ, ואע"פ שביו"כ הוא משום עינוי, וחזינן אפוא שכך קבעו חז"ל שכל שמונע עצמו מנעל הכשרה לחליצה, ה"ז מקיים עינוי דיוה"כ, והדרא קו' הראב"ה לדוכתה, וקושיא זו הק' גם הלח"מ בפ"ג מה' שביתת עשור ה"ז, וכתב, ואולי לא מדמינן כולי האי יוה"כ לחליצה, דמ"מ אמרינן גבי חליצה קפיד רחמנא דלהוי כולו ממש, אבל ביוה"כ די לנו שיהא של עור לאסור אפי' שיהא תפור בפשתן דמ"מ מנעל מקרי, עכ"ל, ועדיין לא

יעוין בבעל המאור ומלחמות יומא שם, וכן מאירי ור"ן שם, ומאירי יבמות שם, ורשב"א וריטב"א יבמות שם, תוס' ותו"י יומא ויבמות שם, ושיטת הקדמונים על יבמות שם מתוס' מהר"ם ור"פ, ונמוק"י שם, או"ז ח"ב סי' רע"ז, תה"ד סי' קמ"ט, סמ"ג לאוין סי' ס"ט, סמ"ק סי' רכ"א, וראה טור ושוע"ע סי' תרי"ד ונו"כ שם, וראה שי' הר"ח שם, והגר"א שם האריך הרבה בבירור שיטות הראשונים, וכן האחרונים שו"ט בביאור שי' הרמב"ם ושאר הראשונים, וראה שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כ"ח, שו"ת דבר שמואל סי' קי"ג, מעשה רב החדש אות כ"ה, שו"ת תורה לשמה סי' קס"ז, ערוך לנר יבמות שם, שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שט"ז, וראה תוספתא יומא פ"ד ה"א דאפי' באנפילא של בגד אסור לצאת ביוה"כ, והובאה במאירי יבמות שם, וכתב בשם גאוני ספרד שהוא הר"י מיגש, דהוי בצורת מנעל ואסור משום מראית העין לצאת בו לרה"ר, וכן במאירי שבת שם הובא כן מגדולי המפרשים שהוא הראב"ד, עי"ש, והרשב"א יבמות שם כ"כ בשם הרמב"ן, ועוד ראשונים הביאו זאת

עץ ושעם וכו', נקטינן שהוא עדיין יחף, אבל מנעל של עור תפור בפשתן אע"פ שאינו קרוי של עור, וכש"נ, מ"מ גם של מינין אחרים לא הוי, ולפיכך אי אפשר להפקיע מהמנעלים הללו שם מנעל לעשותו יחף, וממילא ה"ז אינו מעונה, שהרי במציאות הוא של עור, ולפ"ז איפכא ממנעל של פשתן תפור ברצועות של עור, דלכאורה היה לנו לאסור, דאע"פ דלא אקרי של עור, מ"מ של פשתן נמי לא הוי, אבל זה אינו, דמ"מ במציאות אין המנעל של עור, משא"כ מנעל של עור התפור בפשתן, דכאמור ביוה"כ צריך את היחף, ואילו בחליצה צריך את הנעל, ואם צריך את הנעל בעינין שתהא נעל גמורה, אבל להפקיע את השם יחף סגי גם בנעל של עור אע"פ שאין שם עור עליה בגלל חוטי הפשתן. וע"ע שו"ת מהר"ם בר"ב (דפוס ברלין) שער ב' סי' צ"ג, תשובות ופסקים (קופפר) סי' קמ"ד, טור אה"ע סי' קס"ט בשם הרמ"ה, ועי"ש ב"י וב"ח².

וכל דברינו אמורים בשי' הרמב"ם, אבל יש להראשונים שיטות אחרות בהלכה זו,

2 ואולי לפי הקדמה זו י"ל גם בהא דמבואר ברש"י סוכה כא, ב דפסול מעמיד בסכך הוא נמי בגדר שע"י כך ה"ז כאילו מסכך במעמיד, והוא גדר הכל הולך אחר המעמיד, וכן פי' הבי"ח סי' תרכ"ד, ולדעתו כן גם שי' הרא"ש שם, וכ"ה בקרבן נתנאל שם, וראה שפת אמת סוכה שם, אמנם הראב"ד בהשגותיו על המאור שם כתב להדיא שאין הפסול משום מעמיד, וכנראה כונתו לאפוקי מפירש"י, עי"ש. ועפ"י דרכנו י"ל דע"י דהוי הסכך מכח מעמיד הפסול לסכך, ממילא אין לסכך את מעלתו ושמו שגורם לו את הכשרות, דהיינו גידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, אבל מאידך גיסא גם אין עליו שם של אינו גידולו מן הארץ ומקבל טומאה, כלומר אינו סכך כשר וגם אינו סכך פסול, וראה מרחשת ח"א סי' י"ז אות ה' שמבאר באופן כזה הדין של אויר ד' שאינו פוסל את הסוכה ואין ישנים תחתיו, עי"ש דבריו העמוקים, ולפ"ז נאמר אליבא דשי' רש"י דסכך העומד ע"י סכך פסול, ה"ז בגדר שאינו סכך כשר וגם אינו סכך פסול מדין תורה, ולפ"ז י"ל שדינו מהתורה כדין אויר שאינו פוסל וגם אין ישנים תחתיו, אלא שי"ל שמשום גזירה דרבנן ה"ז פסול לגמרי, וכמו דס"ל לשאר הראשונים, והיה מקום לפלפל גם לענין סכך פסול שנתערב בסכך כשר, ויש בו רוב לבטלו, ועפ"י שי' הגרע"א ועונג יו"ט ושאר אחרונים, שא"א שע"י ביטול ברוב יהיה מעלת המבטל, ונתבאר בס"ד בקרואי העדה עניני חג הסוכות, וכן יש שם דרך אחרת על פסול מעמיד, והיה אפשר לומר דהוי כמו אויר וכמו פסול מעמיד, אבל פשט הגמ' והראשונים שם ט, ב דסגי בביטול כזה להכשיר הסוכה, וצ"ע. ברם במעמיד לענין כלי המקבל טומאה, הרי נקטינן דמין הכלי כמו המעמיד, ראה שבת טו, ב, ויל"פ החילוק ע"ד שנתבאר אצלנו בס"ד במקו"א, שיש חילוק בין דין קבלת טומאה שתלוי בחומר, ובין טלית לציצית דתלוי בצורה, דבקבלת טומאה דאזלינן בתר החומר, שהרי גם כלי ממין אחר איקרי כלי, אלא דבעינן שיהא כלי מתכת, וע"י מעמיד של מתכת אקרי כל הכלי מתכת, אבל בנעל אין הגדר שצריך מין עור, אלא צריך נעל, ומה שאינו עור לא הוי נעל, וע"י המעמיד א"א שיתן לו שם נעל, ורק סגי ליה לבטל השם שעליו, וכש"נ ודוק. (וראה מאמרי בדין אגודת הלולב, "בית אהרן וישראל" גליון צ"ז, על העמיד בפסול וחזר והעמיד בכשר, ודוק לפי הנתבאר.)

ושוב לא נאסר כלל ביוה"כ כו', עכ"ל, עי"ש. הרי מפורש בדבריו דמנעל דוקא נאסר, ומהותו של מנעל הוא שאינו מרגיש קושי הארץ, ונכונים אפוא דברינו דה"ה אנפילאה של עור אינה אסורה הואיל ואינו מונע את הרגשת קושי הארץ, וז"ב בכונת הרמב"ם, ואין לומר בכונתו איפכא, שאם אינו מרגיש קושי הארץ, ה"ז אסור אע"פ שאינו של עור, שהרי מפורש כתב שם דשל שעם וגמי מותר, ואין כל סברא לומר שאלו אינם מונעים קושי הארץ, אבל הקרית ספר שם כתב, ומותר ללכת בסנדל של שעם וכיו"ב דכיון דמרגיש בקושי הארץ יחף קרינן ביה והכי הוא עיניו, ע"כ. ולדבריו כל שאינו מרגיש קושי הארץ אכן אסור, וחכמי הזמן דנו בהלכה זו. ויש להוסיף, דאע"פ שמצינו לתרגום רות ד, ז, דושלף איש נעלו, היינו נרתיק יד ימיניה, והובא במאירי יבמות קב, א, ופי' שהיה עשוי עור דק, עי"ש, מ"מ נעל כיו"ב לרגל הוי רק אנפילאה ולא קרויה נעל של רגל, אע"פ שהיא קרויה נעל של יד, וה"ט דנעל של רגל תכליתה למנוע קושי הארץ, וזה א"א ע"י אנפילאות, וכש"נ. ואגב, נסתפקתי על נעל של קלף אי איקרי של עור, עי' רש"י ותוס' גיטין כב, א, וצ"ע.

והנה יעויין בצפנת פענח שם, ולשונו קצרה, אך כנראה שהרגיש בדקדוק לשון הרמב"ם, שפתח באיסור לנעול מנעל וסנדל, ואח"כ כתב שמותר לצאת בסנדל של שעם כו', והיינו שהזכיר רק סנדל ולא מנעל, ובה"ח כתב הרמב"ם, מותר לכל אדם לנעול את הסנדל מחמת עקרב וכיוצא בה כדי שלא תשכנו. והחיה מותרת לנעול את הסנדל משום צינה כל שלושים יום, והחולה כיוצא בה אע"פ שאין שם סכנה. ע"כ. והיינו שלא הזכיר הרמב"ם להיתר מחמת עקרב וחיה וחולה, אלא על סנדל ולא הזכיר מנעל, וכן בסוף ה"ז כתב שהתינוקות מונעין אותם ממנעל וסנדל, הרי ששם דייק הרמב"ם לכתוב מנעל וסנדל, ובאלו כתב רק סנדל, הלא מילתא הוא, ועפ"י זה נקט הצפנת פענח דשי' הרמב"ם היא שמנעל הוי בכלל

התוספתא, וראה תוספתא כפשוטה יומא שם ע' 8-807. ויל"ע מהא דכל מה שאסור משום מראית עין, אסור גם בחדרי חדרים, ואכ"מ, וראה חזון עובדיה על ימים נוראים ע' שיג - שכה, והלח"מ בה' שביתת עשור שם האריך בשיטת הרמב"ם, עי' עליו, אבל לדרכנו הוא באופן אחר בס"ד, וכש"נ. וע"ע חבור התשובה להמאירי ע' 487-491, וע"ע תורת המועדים ימים נוראים ע' רלב - רלז. וע"ע מש"כ בס"ד בקרואי העדה עיניו יוה"כ. וע"ע שאילתות שאילתא קס"ח והעמק שאלה שם אות ב', וראה עוד שם שאילתא קס"ז אות א' אריכות על ה' עינויים אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, עי"ש. וראה בסה"ז "נר שאול" ע' מג - מד תשובת הרשב"ש מכת"י, ושם מבואר דאם חצי שיעור אסור מהתורה גם חמשת העינויים מהתורה, יעו"ש שכ"כ עפ"י הילפותות, ולפ"ר הוא מבואר עפ"י מש"כ בס"ד במקו"א ועפ"י הקדמונים דיוצא וכיו"ב הוי כמו ח"צ דהוי דאורייתא ואין בו לאו, וכן לשי' הרמב"ן קריבה לעריות, והיינו שיש ח"ש בכמות ויש ח"ש באיכות, ודוק. וע"ע מנח"ח מצוה שיי"ג אות א', והביא מהשעה"מ פ"א מה' שביתת עשור ה"ג, וע"ע שדי חמד כללים מערכת החי"ת סי' קל"ה, וכן במנח"ח שם אות ט"ו [וראה מאמרי על מצות עינוי ביוה"כ, נדפס ב"קול התורה" גליון מ"ז].

והנה מש"כ לעיל בכונת הרמב"ם, דכריכת בגד על רגליו מותרת ביוה"כ, הואיל ואינו מונע את הרגשת קושי הארץ, דכונתו שאין זה מנעל ולפיכך גם עשוי מעור כך הוא הדין, וכך עולה לפי דרכנו מפשט הגמ', שוב מצאתי להצפנת פענח פ"י מה' כלאים ה"ו ע' 29 מש"כ ביאור כונת הרמב"ם, ודבריו מסייעים לדברינו, וכך כתב שם וז"ל, וכן כונת רבינו בהלכות שביתת עשור פ"ג ה"ז מש"כ שהרי קושי הארץ מגיע כו', לא דר"ל דבעינן שביום הכפורים יהיה מרגיש היחוף, רק דר"ל דכיון דהוא מרגיש הקושי, אין עליו שם מנעל,

ענוי דאורייתא, ואילו סנדל הוי רק מדרבנן, וציינן שכבר נמצאת סברא זו בתוס' ישנים יומא עג, ב. והנה על חליצה כתב המאירי שם וז"ל, ואח"כ צריך שתדע שהמנעל והסנדל שניהם לרגלים הם עשויים ושניהם של עור, ואף נעל האמור בתורה אין בו משמעות למנעל יותר מסנדל ולא לסנדל יותר ממנעל, שהרי הלשון מוכיח עליו למנעל שלשון נעל ולשון סנדל אחד הוא, ואע"פ כן מצינו בקבלה שהוא נאמר על הסנדל וכדכתיב ישע"י יא, טו, והדריך בנעלים, ומתרגמין בסנדלים, ואע"פ שרוב בני אדם בזמן הקדום היה בסנדלים יותר מבמנעלים, מ"מ לענין זה מן התורה זו כדין זו ואין ביניהם כלום, עכ"ל. וכ"ה ברש"י שם קב, א, שמנעל לא כתוב בתורה, אלא נעל, כגון של נעלך, שלף איש נעלו, דמשמע בין מנעל בין סנדל, דמנעל לשון חכמים ונעל לשון תורה, ע"כ, והיינו כמש"כ שם דסנדל הוא מנעל. ויש להוסיף מהפוסק בראשית יד, כג, מחוט ועד שרוך נעל, דאונקלוס מתרגם מסנא, ותרגום יונתן הוא סנדלא. וראה בראשית רבה פרשה מ"ג, שבשכר זה קיבל אאע"ה לבניו מצות חליצה, עיי"ש, וכנראה טעמם של תו"י שיש מקום לחלק בין מנעל לסנדל, הוא משום דנעל מגין טפי על הרגל, ועיי"ש במאירי שמבאר יפה החילוק שבין נעל לסנדל בצורתו ומעשיו, וכל שהוא מגין יותר על הרגל הרי אי ההשתמשות בו היא גורמת יותר עינוי, דהרי חסרון ההגנה על הרגל הוא גופא העינוי, וכש"נ³.

ולשון הרמב"ם הנ"ל "מנעל וסנדל", פשוט שאין דעתו כרש"י לפרש דמנעל היינו סנדל, אלא נעל הוי מנעל לפי פירושו. ומ"מ

הדקדוקים ברמב"ם הם נכונים שלא הזכירו ההיתר אלא בסנדל, ונראה דאע"פ שיתכן כפי העולה מסברת תו"י וצ"פ בשי' הרמב"ם דנעל מגין טפי וראוי יותר לאוסרו, מ"מ בפשוטו לא חילק הרמב"ם בין נעל לסנדל דזה איסור תורה וזה רק מדרבנן, ובודאי שלשיטתו הכל אסור מהתורה, ומה שהזכיר על ההיתר רק סנדל, נראה שטעם אחר יש בזה, דהנה חזינן כל הסוגיא הנ"ל דכל שכשר לחליצה אסור ביו"כ, ונקטינן שגם הרמב"ם פסק כן, ובדקדוק נפלא, וכש"נ, והנה ביבמות קב, א מבואר שאע"פ שמהתורה סנדל ונעל חדא נינהו לענין מצות חליצה, מ"מ חכמים קבעו לחלוץ בסנדל, ורק בדיעבד לחלוץ בנעל, ועיי"ש מילתא בטעמא, ואמנם הרמב"ם בפ"ד מה' יבום וחליצה ה"ו פסק שלכתחילה חולצין בנעל, ועיי"ש בכס"מ שפסק כלישנא בתרא, ועיי' טור אה"ע סי' קס"ט סעיף ט"ז בשם הסמ"ק, ומה שהאריך הב"י שם מדברי הקדמונים בהלכה זו, וכן שאר הפוסקים שם, ברם לשון המשנה יומא עג, ב והחיה תנעול את הסנדל, היינו משום דסתם משנה ר' מאיר, ובגמ' שם העיר ר' יוסי בשמו שחליצה בנעל כשרה, ור"ל רק בדיעבד, ועיי"ש ברמב"ן ורשב"א וריטב"א, וכן בב"י שם וב"ח ודרישה אות כ"ח שם, וכיון שלפי ר"מ היו חולצין בסנדל ולא במנעל, והיינו שחשיבות נעל היה לסנדל, ולכן סד"א שלחיה לא יהיה היתר אלא בנעל ולא בסנדל, וכאמור דיו"כ דומיא דחליצה, ולפיכך קאמר ר"מ שאפי' בסנדל שהוא הנעל של חליצה שבתורה, וכפי שנוהגין, נמי מותר לחיה ביו"כ, ולא רק נעל שאין נוטלין אותו לחליצה, והרמב"ם נקט לשון

3 [ואגב, נסתפקתי אם איסור נעילת הסנדל ביוה"כ היינו רק אם הוא עומד והולך בו ע"ג קרקע, או גם אם שוכב וכיו"ב שאין רגליו נוגעות בקרקע, יש איסור נעילת הסנדל, ולע"ע לא מצאתי בפוסקים. וראה שו"ת חלקת יואב תנינא סי' ט', וח"ב או"ח סי' ב'. ואם נאמר שאין איסור, י"ל בהא דנהגו איזה ת"ח בט"ב שחל במוצ"ש לשכב ע"ג מטה עד צאת השבת, כדי שמחד גיסא לא ילך במנעלים בט"ב, ומאידך גיסא לא ינהג עינוי ואבלות בשבת, אבל חלצו הנעלים, כיון שאין דרך לשכב במנעלים, ברם להאמור י"ל שאפשר לשכב במנעלים, ועדיין צ"ע. ושמא יש לחלק בין דין עינוי, דאכן ככה"ג ליכא עינוי, אבל חסרון בניהוג אבלות בט"ב איכא גם בשוכב, אלא דאבלות לא חלה בשבת, וכש"נ בשם הגר"א בקראי העדה עינוי ט"ב, עיי"ש.]

כתב האיסור לתרוויהו, כדי שיהא ברור, ועל ההיתר הניח לשון המשנה ע"ד שנתבאר. ועתה יצא לאור דברות משה על יומא, ושם סי' ט' שו"ט בהלכה זו, עי' עליו. וע"ע שו"ת רבינו יוסף מסלוצק סי' כ', ומנח"ח מצוה שי"ג אות י"ד, והגהות המהדיר במהדורת מכון ירושלים שם.

המשנה, וכפי מנהגו בכל מקום, ומה שנקט התנא על עצם האיסור נעילת הסנדל, ולפי האמור הו"ל למימר נעילת הנעל, וכ"ש הסנדל, י"ל דמאידך גיסא כיון שנעל מגין יותר מסנדל, אילו כתב כן, הו"א שחז"ל אסרו נעל ולא סנדל, והיינו דאיכא סברא לכאן, ואיכא סברא לאידך גיסא, והרמב"ם



הרב יצחק אהרן מרבילו

בסוגיות טעם כעיקר נותן טעם לפגם וריחא מילתא

שאינו נותן טעם, דאדרבה פוגם. והר"ן בע"ז (דף ל"ב בדפי הר"ן) הביא שיטת הרשב"א בזה"ל דהרשב"א התיר בספר תורת הבית הארוך כל שהיתר מרובה מן האיסור וקא יהיב טעמא דאי משום ממשו דאורייתא ברובא בטיל ואי משום טעמא אין כאן נותן טעם מכיון שהוא פוגם.

ולכאורה לשיטת הרשב"א צ"ע, דאם בהשביח ולבסוף נפגם, למה יאסר, הא אין בה טעם.¹

ביאור שיטת הרשב"א בטעם כעיקר

ב. ומה שאפשר לומר בשיטת הרשב"א הוא, דהנה בחידושי הרשב"א בסוגיא דזרוע

א. בדין הא דנטל"פ מותר מה"ת וגמרינן לה מנבילה שאינה ראוי' לגר, דכמו נבילה שאינה ראוי' לגר מותרת, ה"נ נטל"פ מותר, נתקשו בזה הראשונים, דהא הך נתינת טעם פגום סגי להתיר בפוגם במקצת, ואינו פוגמו לגמר, ואיך אפשר ללמוד זה מדין אינו ראוי לגר דהוא, אינו ראוי כלל. וכתב ע"ז הרשב"א בתוה"ב (דף יט) וא"ת והלא נ"ט לפגם מנבילה גמרינן לה וסתם נבילה הראוי' לגר שמה נבילה, לא קשיא דהתם היינו להתירה בפנ"ע והילכך עד דמיפגמה לגמרי מאכילת גר אסורה אבל איסור תערובות שהולכין בו אחר נתינת טעמו כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובתו מותר לפי

1 וברא"ה בבדק הבית איתא וכשפוגם מתחילתו מותר משום דטעמו ולא ממשו דרבנן ואקילו בה להתירו בפגם מועט אבל השביח מתחילה ונאסר הכל לא שרינן ל' בפגם מועט ומסתברא דאית ליה לשמואל חתיכה עצמה נעשית נבילה בכולהו איסורים לבד מהיא דאית ליה ב' אפשר לסוחטו מותר, ולהכי אמרינן בהא דכיון דאיתסר איתסר וכו'.

וצ"ע בכונתו, דלכאורה תמוה, איך אפשר לומר דחנ"נ בשאר איסורים, ובכב"ח מותר, הא לכאורה הוא יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, אך בגוף הדין דחנ"נ, דבפשיטות אינו אלא מדרבנן, ציין הגרעק"א דבתוס' דף ק' מוכח דס"ל דחנ"נ דאורייתא, מדהקשו מגיעולי מדין על דינא דחנ"נ, ולכאורה צ"ע, מהכ"ת שיהא דין חנ"נ דאורייתא ואיפה מרומז זה בתורה.

אך לשיטת ר"ת המובהק ברא"ש בסוגיא דזרוע בשלה דבטעם כעיקר, הרי כל דנוגש בו טעם ולא נתבטל, לוקה על כל כזית וכזית, וצ"ל לשיטתו דפירש טעם כעיקר, הרי כל דנוגש בו טעם ולא נתבטל, לוקה על כל כזית וכזית, וצ"ל לשיטתו דפירש טעם כעיקר, היינו דטעם הוא העיקר, והיינו דהתורה לא נתכוון לעצם הדבר אלא לטעם הדבר, והטעם הוא עצם האיסור. וראי' לדבר, דהא אם יתבשל חתיכה הנבילה כ"כ עד שיצא כל טעמו ויהא לזה טעם עפר, הרי פקע איסורו, הרי בע"כ דסיבת האיסור הוא הטעם שבו, ולכך ס"ל לר"ת דגם כל איסור נבלע בהיתר, אם יש בו טעמא דאיסורא הר"ז עצם האיסור.

וברא"ש איתא שם דלשיטת ר"ת מובן הא דאיתא דבעיסת אורז ונתערב שם חיטים, הרי יוצא בזה יד"ח מצה. הרי דס"ל להרא"ש דלר"ת הטעם הוא העיקר עד כדי כך שנהפך להיות מצה, ומסתבר דמברכין עליו ברכת המוציא. ולכאורה להך שיטה הרי ביין שנתערב במים ק"ל דביין בעינן מזיגה, ואפילו אם הוא רוב מים, מ"מ זהו דרך מזיגתו, אבל במיץ ענבים, הרי לכאורה אם יש בו רוב מים, הרי מפסיד ברכת היין, אך להך רא"ש דמדין טעמ"ק מברך על עיסה שמיעוטו חטה ברכת המוציא, וחזינן דכל דאיכא טעם חיטים יש בו חשיבותו לברך המוציא, וה"נ לענין מיץ ענבים, כל שיש לו טעם מיץ אינו מפסיד חשיבותו.

ובזה נבין שיטת הרא"ה דס"ל דלכך השביח ולבסוף פגום אסור משום חנ"נ, והיינו דמכיון דמקבל טעם האיסור, הרי נעשה כעצם האסור, ולכך אח"כ בפגם מועט אין האיסור נפקע, והא דלענין בב"ח אמרינן אפשר לסוחטו מותר, היינו משום דבשר היתר וחלב היתר ואין האיסור אלא משום התערובות, ולכך בזה אמרינן דבאפשר לסוחטו הרי כל דבר חוזר להתירו, משא"כ כשיש להתיר טעם איסור, בזה איכא דינא דחתיכה נעשית נבילה, ומכיון דחל עליו דין נבילה, הרי אין הגעלה באוכלים, (וכוננת הרא"ה דבאמת טעמ"ק דרבנן, אך את"ל דהוא דאורייתא, הרי"ז כשיטת ר"ת דהעיקר הוא הטעם, ולכך מכיון דחל עליו, ענין איסור הרי חנ"נ).

דחה דברי ר' שמואל דכל שהוא למכות לא נאמר אלא כשהוא בעין ולא כשהוא בתערובות ולכך בעיני משרת, והר"ר פרץ מקיים דברי ר' שמואל דמה בכך שהוא נבלע בפת, הלא כיון דטעמ"ק מגיעולי עכו"ם א"כ חשיב הטעם הנבלע כאילו הוא בעין וא"כ כיון שאילו הי' מן האיסור בעין הי' מחויב בכ"ש לר"ש ה"נ כשהוא נבלע בהיתר כיון שיש בו טעם וטעם כעיקר כו' עי"ש.

ולכאורה נקודת המחלוקת בין רבינו יקר ורבינו פרץ הוא בזה, דרבינו יקר ס"ל דבאמת ממשו של איסור שפיר מתבטל, ורק דמ"מ אסור משום דכיון דטעמו נרגש, הרי ניכר האיסור, אך מ"מ מכיון דאין כאן ממשו, הרי לא נאמר בזה דין כל שהוא למכות, דלא נאמר זה אלא בגופו של איסור, אכן רבינו פרץ ס"ל דמכיון דק"ל טעמ"ק, הרי הטעם הוא גוף האיסור, והו"ל איסורא בעין.

ובתוס' פסחים דף כ"ד ד"ה אלא, תמהו בהא דאין סופגין את הארבעים אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים, ומסקינן דהוא משום דהוא זיעה בעלמא והקשו וז"ל מיהו תימה אמאי אמר דזיעה בעלמא, והא טעם כעיקר דאורייתא.

ולכאורה מאי קא קשיא להו להתוס', אם כל הדין דטעמ"ק הוא רק דאינו מתבטל משום דניכר האיסור, א"כ הרי נאמר כאן דזיעה בעלמא, והיינו דלא נאסר אלא גוף הפרי, והמשקה היוצא ממנו אינו אלא זיעה, ואין כאן ניכר האיסור. ובע"כ דהתוס' שהקשו ס"ל כאן כהר"ר פרץ, דדין טעמ"ק הוא דהטעם הוא עצם האיסור, ולכך הקשו מה יועיל לן דהוא זיעה בעלמא, הא מ"מ אית כאן טעמא דאיסורא.

ובסוגיא דזרוע בשלה הביא התוס' שם שיטת ר' יוסף מאורלייניש דבטעמו ולא ממשו אין לוקינ עלינו. דאיסורא דטעם אינו אלא עשה, דנלמד מגיעולי עכו"ם, ולכך אין לוקינ עלינו. ובתוס' הקשו ע"ז דנימא אהדרי' קרא לאיסורא ולכאורה אפשר להסביר

בשילה בסו"ד הקשה לו דהא מכיון דמין במינו מתבטל ברוב, ה"נ יתבטל מבשא"מ ותי' וז"ל כל איסור שמקבל טעם מהאיסור וטעם האיסור ניכר בו טעמתו זהו הכרתו וכדכתיב וחיך אוכל יטעום אין חשיבות האוכל אלא בטעמו.

ולכאורה הי' אפשר לפרש דברי הרשב"א כפשוטו, דמכיון דהטעם דאיסור מורגש, הרי ניכר האיסור, ולכך לא שייך ביטול. אך מה שעומד לנגדנו הוא, דא"ב למה נטל"פ מותר, אפילו אם אין כאן טעם אלא פגם, מ"מ הא נרגש האיסור ועוד צ"ע, דהא שיטת הרשב"א, ומובא בט"ז ס' ק"ד ס"ק אי' דלענין קום המתערב בחמאה, דהגם דאינו מתערב יפה וניכר, מ"מ מכיון דא"א להפרידו, הרי הוא מתבטל, וא"כ הי' לענין טעם, אפילו אם ניכר האיסור, מ"מ מכיון דא"א להפרידו למה אינו מתבטל.

ובע"כ דכוונת הרשב"א כאן אינו משום דניכר האיסור, אלא כוונתו דטעם כעיקר, הכוונה דטעמא דאיסורא זהו כמו ממשו של האיסור, וכמו דממשו אסור, ה"ה טעמו, ולכך לא שייך לומר כאן דיתבטל, דהא מ"מ הרי אוכל כאן איסור, דהא מרגיש כאן טעם איסור והטעם אסור כמו עצם האיסור, וזהו הכוונה אין חשיבות האוכל אלא בטעמו. וכיוצא בו מצינו דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ופירשו כמה אחרונים דהנהנה הוא עצם האיסור, ולא שייך כאן מתעסק דהוא עצם האיסור.

ויוצא לפ"ז דבאמת מחמת ממשו היה מתבטל ורק דמכיון דאיכא טעמא דאיסורא, לכך הוא אסור, ומובן עכשיו דהיכא דאין כאן טעם אלא פגם, הרי הוא מתבטל.

ביאור כמה שיטות הראשונים

בדין טעם כעיקר

ג. ובתוס' בע"ז דף ס"ח ד"ה ואידך כתבו בשם ר' שמואל דלר"ף דס"ל דכל שהוא למכות הרי א"צ קרא להיתר מצטרף לאיסור, דהא אסור מדין כל שהוא ור' יקר מקינין

טעמו של גיד והרי יוצא דגם בעצמותו של גיד אין בו טעם וא"כ למה בעינין ס' לבטלו ובגמ' דף צ' ג"כ איתא עץ הוא והתורה אסרתו הרי דאין בו טעם כלל.

והאחרונים החו"ד והמטה יהונתן תירצו בזה דבאמת יש כאן טעם קלוש, ואין להך טעם קלוש דין נתינת טעם, אך מ"מ מכיון דאיכא טעם קלוש, הרי כשנימוח הגיד והוא בתוך האוכל, הרי נרגש האיסור, ולכך אסור, אכן למש"כ, הרי יוצא דהרשב"א ס"ל דבנרגש האיסור וניכר האיסור, אין זה אוסר, וכל האיסור הוא מדין טעמ"ק. וא"כ מכיון דאין כאן טעם, למה יאסר.

וצ"ל בזה דבהא דעץ הוא והתורה אסרתו, היינו דהגם דאין בו אלא טעם עץ, מ"מ הך טעם גופא שהוא טעם העץ, התורה אסרתו, וזה הטעם של אין בו טעם, זהו גופא מה שהתורה אסרה, וכמו דאסרה התורה שקצים ורמשים שנפשו של אדם קצה מהם. והך טעם פגום אסרה תורה. היינו לענין גיד, הך אין בו טעם, זהו הטעם שהתורה אסרה, ולכך בנימוח הגיד, הרי יוצא דאיכא בהך קדירה הך טעם דאין בו טעם, ולכך אוסר בס', ולא דמי בזה לשקצים ורמשים דאינו אוסר בתערובתם, דהא שם בתערובתם נותנים טעם פגום, ולכך הו"ל נטל"פ, משא"כ בגיד דאינו טעם פגום, אלא דאין בו טעם, וזה הטעם גופא דאסרה תורה. ולכך בירך שנתבשל בגידו אינו אוסר, דעץ הוא ואינו נותן טעם, אבל אם נימוח, הרי איכא עץ שנימוח בתבשיל ומרגישים בו טעם עץ, ולכך בזה הוא בס', בנותן טעם.

וברשב"א בקצר כתב בהא דנימוח הגיד, דאפשר דמתבטל חד בתרי, ומשמע דהרשב"א גופא מספק"ל בנימוח הגיד, אם הוא בנ"ט, או נתבטל חד בתרי. ואפשר דנקודת הספק היתה דהך עץ הוא והתורה אסרתו, היינו דאין בו טעם כלל, והתורה אסרה רק גופו ולא טעמו, ולכך אפשר דהיכא דגופו מתבטל, אינו אסור כלל.

שיטת ר' יוסף מאורלייניש דבאמת קשיא לי' קושית התוס' בפסחים למה אין לוקין על היוצא מן הפירות, הא טעמ"ק, ולכך תי' דהגם דטעם כעיקר, הרי דבטעמ"ק נתחדש כאן איסור חדש, דטעם האיסור כעיקרו, והגם שאין בו ממשו, וזה לא נתחדש אלא באיסור עשה ולא שייך להקשות דנימא אהדרי' קרא לאיסורא, דהרי באמת אין כאן איסור כלל, דהא ממשו נתבטל, ונתחדש כאן איסור חדש דטעמו, וזה אינו אלא באיסור עשה.

ולפ"ז בתרכיז, שבמיעותו ישנו טעם פי עשר, הרי"ז תלוי איך נפרש דין טעמ"ק, דאם הוא רק מדין ניכר האיסור, הרי בזה מכיון דנגד ממשו יש בו יותר מס', הרי לא שייך לומר בזה ניכר האיסור, דהא ממשו מתבטל מכל וכל, והגם דמרגישים בו טעם, מ"מ אין בו איסור אלא מדרבנן, ובש"ך סי' צ"ח ס"ק כ"ט איתא בשם או"ה דבכל שהוא יותר מס' אפילו במילתא דעביד לטעמא וכגון בתבלינים אינו אלא מדרבנן. אכן אם טעמ"ק הוא דטעמא דאיסור הוא עצם האיסור, הרי גם בתרכיז, מ"מ מכיון דאיכא טעמא דאיסורא הרי"ז אסור מדאורייתא.

ברין גיד הנשה שנימוח

ד. ולכאורה יש לעיין מהא דאיתא ברשב"א, ופסקו בשו"ע ס' ק' סעיף ב' דבגיד הנשה שנימוח בעינין ס' כנגדו, והרי אם כל האיסור הוא מחמת הטעם, הרי בגיד אין בו טעם, ואין בו אלא ממשו, והרי ממשו מתבטל חד בתרי. ובמשקל ראשון הי' אפשר לומר דאין בגידין בנותן טעם, היינו דאין הגיד נותן טעם באחרים, ולכך ירך שנתבשל בגיד הנשה, הרי אין הגיד אוסר התבשיל, דאין בו כדי ליתן טעם, אבל בעצמותו יש בו טעם, ולכך היכא דנימוח עצמותו, מכיון דיש בו טעם הרי אוסר, אכן מבואר בספר חסידות וקבלה (עיין דרך פקודיך מצות גיד הנשה) דהא דאין בגידין דנו"ט הוי משום דשרו של עשו היה שליטה בגיד, ולכך ניטל

בבדידי משערין ולא במאי דנפיק מיני היכא דליכא יותר מאחד בבדידי מיהא דאי במאי דנפיק מיני מנא ידעינן ודילמא נפיק מיני טפי מהאי דאמדינן ליה ואיכא איסורא דאורייתא וכמ"ד טעכ"ק דאורייתא, וכיון שיש לך לומר כן עד דאיכא טפי מעל חד בבדידי לצאת ידי ספיקא דאורייתא אית לך למימר נמי הכי אי איכא טפי מעל חד בבדידי כדי שלא תחלוק בו וכיון שכך אף באיסורים שעיקרן מדבריהם ושיעורן מדבריהם אית לן למימר הכי דכל מידתן של חכמים כך וכו' עיי"ש עכ"ל.

ובחזו"א תערובות סי' ל' נתקשה בדברי הרשב"א, דהא מכאן משמע דשייך שיהא נפיק מהקדירה יותר מהאיסור עצמו, והלא בתוה"ב דף י"ט כתב, ומוכא דבריו בש"ך ס"ק ה' דהגם דבנטל"פ אם נתרבה האיסור על ההיתר הר"ז אסור, זהו דוקא בממשו אבל לא בטעמו וכתב וא"ת קדירה שאינה בת יומא שאינה אוסרת משום דנטל"פ ולא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, ואמאי, והא בכולה משערין דאי במאי דנפיק מיני לא ידעינן וא"כ מ"ט שרינן, והא ליכא רובא דהיתרא י"ל כיון דליכא אלא טעמו של איסור ולא ממשו בכל ענין שרי דהא לא אסרה אלא מחמת טעמו וטעמו בתערובתו דוקא בשיש בו בהנאתו בנט"ט, הא לאו הכי שרי עיי"ש, הרי דס"ל להרשב"א דבטעמו לא אמרינן דנתרבה על ההיתר, ואיך כתב הרשב"א בחידושו דדלמא נפיק מיני יותר ממאי דאמדינן ליה ואיכא סד"א, הא בטעמו לעולם אינו מתרבה על ההיתר.

ובאמת לכאורה בגוף דברי הרשב"א בחידושו, דבמה שהקשה דכל היכא דאיכא טפי מחד בבדידי לישתרי כיון דנפיק מסד"א, משמע דקושיתו הוא במין במינו, דאי במין בשא"מ הרי טעכ"ק (וליכא למימר בקושיתו הוא למ"ד שטעכ"ק דרבנן, דא"כ מה תירץ ודילמא נפיק טפי ממאי דאמדינן ליה ואיכא סד"א וכמ"ד טעכ"ק דאורייתא, הא זה כבר ידע בהקושיא דלמ"ד

ואגב, המגיה תמה על השו"ע שפסק כהרשב"א בהא דנימוח הגיד, דהא הרשב"א לשיטתו דס"ל דבכל איסורים שנתערב ממשו בעינן ס' ולא מהני טעימת קפילא, ורק בנתערב טעמו מהני טעימת קפילא, אבל לדידן דגם בנתערב ממשו מהני טעימה, א"כ בגיד שאין בו טעם, לישתרי.

ולא זכיתי להבין דבריו, דמשמע דהבין דהיכא דנתערב ממשו, אפילו בדליכא טעמא, ממשו אוסרתו וא"כ לכאורה אף במין במינו לא ה"י מתבטל, אך כוונת הרשב"א דהיכא דנתערב ממשו הר"ז בחזקת שנותן טעם עד ס', ומכיון דהוא בחזקת נותן טעם, אין נאמנות לקפילא, ורק בלא נתערב ממשו אלא טעמו ולא ידעינן כמה טעם שנתן, ואז אינו בחזקת נותן טעם ואינו אלא ספק גרידא, ולכך בזה מהני קפילא.

ויש להוסיף עוד, דכבר נתקשו הראשונים איך נאמן כאן קפילא, והלא עכו"ם אינו נאמן במסיל"ת אלא בעדות אשה, וכתבו בשם הרשב"א דהוא משום דטעכ"ק דרבנן, וא"כ זהו רק בטעמא, אבל בממשו, הוא לכו"ע דאורייתא, ובאמת הרשב"א גופא ס"ל דטעכ"ק דאורייתא, והא דעכו"ם נאמן, הוא משום דלא איתחזק איסורא, וא"כ זהו דוקא בלא נתערב אלא טעמו, אבל בנתערב ממשו דהוא בחזקת שנותן טעם, לא מהני נאמנות דעכו"ם מסל"ת.

בדברי הרשב"א ברף צו

ה. וז"ל הרשב"א דף צ"ז ד"ה הא בא"ד ומיהו קשיא לי כיון דעיקר איסורו של כחל אינו אלא מדבריהם ושיעורו ס' נמי מדבריהם דאי מדאורייתא חד בתרי בטיל, כי לא ידעינן מאי נפיק מיני מאי הוי הא הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא, ואפילו קדירה שנבלעה מאיסורי תורה נמי כי ליכא קפילא אמאי משערין אותו בבדידי הא שיעור ס' דרבנן ונשער אותו באומד ולקולא וכל היכא דאיכא טפי מחד בבדידי כיון דנפק מספיקא דאורייתא. וי"ל דבקדירה שנבלעה מאיסורי תורה ודאי אית לן על כרחין למימר

ונותן הזרוע טעם במה שבחוקן וזימנין נמי שיש משמנונית הזרוע הרבה על אותו מקצת עד שלא יהא רוב באותו מקצת לבטלו ובכל ענין שיבטל התיר הכתוב עיי"ש. ולכאורה תמוה, דאם הרוב הוא באיסור, למה באמת התירה התורה. אך למש"כ בשיטת הרשב"א מובן ג"כ דברי התוס', דודאי לא מיירי דממשו של הזרוע נכנס להבשר, דהזרוע נשאר זרוע והבשר נשאר בשר, רק דזימנין דטעם של הזרוע נרגש בהכשר יותר מטעם הבשר עצמו, וזה הי' צריך ליאסר מדין טעכ"ק אם טעכ"ק דאורייתא, כמו שביארנו בשיטת הרשב"א, וזהו היתר הבא מכלל איסור שהתירה התורה בטעם כעיקר.

בדין ציר היוצא

ו. בסוף סוגיא דזרוע בשלה הקשה הרשב"א ל"ל קרא לטעכ"ק תיפול מילפותא דהטמאים לאסור צירן ורוטבן, ותי' בזה דאי משום הא לא הי' נאסר אלא כשהוא בעין, אבל לא כשהוא ע"י תערובות. ובריטב"א שם בסוף הסוגיא דזרוע בשלה הקשה ג"כ הך קושיא, ותירץ שם דצירן אינו אסור אלא כשהוא בעין, ובתערובות לא יאסר אלא כשיש רוב ציר, ודבריו מרפסין איגרא, דמשמע דדוקא כשיש רוב ציר אסור, וכל שיש רוב מים או אפילו מחצה על מחצה אינו אסור, ולכאורה במחצה על מחצה הרי ציר לא נתבטלה, ואיך מותרת.

ואולי אפשר להבין שיטת הריטב"א כאן, דהנה מבואר מהרבה פוסקים דציר שרצים אסור מה"ת, ונלמד מפסוק הטמאים לאסור צירן ורוטבן, אבל ציר דגים טמאים אינו אלא מדרבנן. ולכאורה למה בציר דגים טמאים אין כאן איסור מה"ת, ובע"כ צ"ל דמה"ת לא שייך לאסור ציר, דהא זיעה בעלמא הוא, וכן איתא בריטב"א מפורש, ולכך אינו אסור אלא מדרבנן. אכן בשרצים אסור ציר מה"ת, והגם דהוא זיעה בעלמא, מ"מ אסרו תורה, וס"ל להריטב"א דבחיודש התורה הוא דציר שרצים אסור משום שיש ע"ז שם ציר שרצים, וכל שנתערב באחרים

טעכ"ק דאורייתא לק"מ. אך כל קושיתו היתה למ"ד טעכ"ק לאו דאורייתא, ומאי תירץ) וא"כ מה תירץ ודילמא נפיק מיני' טפי ממאי דאמדינן ל' ואיכא סד"א וכמ"ד טעכ"ק דאורייתא, ואיזה טעכ"ק אית כאן במין במינו.

ולמש"כ דשיטת הרשב"א בדין טעכ"ק, דנתחדש כיון דטעם הוא כמו עצם האיסור, מובן כאן דברי הרשב"א בפשיטות, וכוונתו בקושיתו הוא במין במינו, דאז כל דאיכא טפי מחד בדידי' אין כאן איסור דאורייתא, וע"ז תי' דפעמים דאיכא בהך חתיכת היתר יותר טעם איסור מטעם היתר, ולדוגמא אם איכא חתיכת היתר שמחזיק שמונים גרם היתר ומתבשל בקדירת נבילה, הרי יתכן שהקדירה יפלוט מאה גרם טעם נבילה לתוך שמונים גרם בשר שחוטה, ונמצא דרוב הטעם הבשר שיש כאן בחתיכה, הוא טעמא דאיסורא, והלא כמ"ד טעכ"ק דאורייתא, ואין הטעם אסורה משום דנרגש האיסור (דאילו הוא משום דנרגש האיסור הרי במב"מ אינו נרגש, ובודאי גוף ההיתר הוא יותר מבליעת האיסור) ומכיון דטעכ"ק דאורייתא הרי בהך חתיכה טועם יותר איסור מהיתר, ולכך אסורה מדאורייתא, ולק"מ מדברי הרשב"א בענין נטל"פ, דאדרבה, הרי הוא עצמו אמר דשם לא שייך טעכ"ק דהא לא אסרת אלא מחמת טעמו וטעמו בתערובתו דוקא כשיש בו בהנאתו בנו"ט, הא לאו הכי שרי.

והחזו"א שהקשה, משמע שהבין דאיסורא דטעכ"ק הוא משום דניכר האיסור, ולכך הקשה דמכיון דבנטל"פ מבואר דאפילו כשיש רוב בפליטת האיסור, מ"מ אינה נאסרת, הרי דאין כאן ניכר האיסור, וא"כ גם בכל מין במינו, אפילו אם נתרבה טעמו, לא יאסר, דהא אין כאן ניכר האיסור.

ובזה יובן שפיר דברי התוס' בסוגיא דזרוע בשלה שכתבו ונראה לפרש דהכא איירי בטעם גמור כו' והכא שרי דלפעמים שהזרוע ומקצת מן האיל היו חוקן לרוטב

שרצים, ולכך כל שנתערב ואין ברובו ציר שרצים, הרי נפקע איסורו.

שיטת הר"ן בדין נטל"פ

ז. ולשיטת הר"ן בסוגיא דנטל"פ דהא דמותר, הגם דאינו פגום כ"כ כמו נבילה, הוא משום דאינו נהנה בתערובתו. ולכאורה אפשר לבאר דהר"ן ס"ל דטעכ"ק הוא משום דניכר האיסור, ולכך לא שייך לתרץ כמו הרשב"א דלא אסרה תורה אלא טעם ולא פגם, דהא מ"מ מכיון דמרגילו בטעמו, הרי ניכר האיסור ואינו מתבטל, ולכך הוכרח לומר דמכיון דאינו נהנה בתערובתו אין כאן איסור.

ולפ"ז הרי לכאורה יוצא דבנטל"פ אין אנו צריכין לדין ביטול, אלא דמעיקרא הך תערובות לא נאסר, ולפי הך שיטה מסתבר דנטל"פ מותר גם לענין חמץ בפסח, דהגם דאיסורו במשהו, מ"מ היכא דנטל"פ הרי אין כאן איסור כלל, וכן ס"ל להרא"ש והריטב"א, והוסיף ע"ז הריטב"א בע"ז דהיכא דנטל"פ הרי הוא כעפרא.

אכן באמת בחדושי הר"ן בחולין איתא דטעכ"ק נלמד מבב"ח ומגיעולי ניכרים וממשרת, והיינו דבב"ח הרי נכנס ממשו של חלב בבשר, ובגיעולי ניכרים נתחדש דהגם דלא נכנס כאן ממשו, ולא נבלע בהכלי אלא צירו, ובמשרת נתחדש דאפילו כ' ליכא ציר, דהא כששורה ענבים במים הרי הענבים נשארים בשלמותן, ומ"מ ע"י כבישה נכנס טעם במים, וזה אסור ובוה נאמר דין טעכ"ק, אבל היכא דנתערב ממשו של איסור ונרגש טעמו, בזה אפילו למ"ד טעכ"ק אינו מה"ת, מ"מ בנתערב ממשו לכו"ע הוא מה"ת וכן כתב ג"כ בחידושו בחולין על הרי"ף בסוגיא דזרוע בשלה, דהיכא דנתערב ממשו ונרגש האיסור הר"ז אסור מה"ת אפילו באלף ובוה לא נחלקו אם טעכ"ק מה"ת.

ולכאורה הי' אפשר לומר דכל דין נטל"פ דמותר, זהו רק היכא דנתערב רק טעמו, אבל היכא דנתערב ממשו ונרגש האיסור, הרי בזה לא נאמר התירא דנטל"פ, דהא נרגש האיסור, אך לכאורה מהר"ן עצמו משמע

בטל ממנו שם ציר שרצים, ולא מיבעי כשהמים הוא הרוב, אלא אפילו אינו רוב, כל שאין כאן רוב ציר שרצים בטל ממנו שם ציר שרצים ואין כאן איסור מה"ת.

ודוגמא לדבר שכר שנתערב ביין דפסק הרמ"א בס' ר"ב אם הרוב יין מברכין בפה"ג ואם הרוב שכר מברכין שהכל, ומסתבר דגם במחצה שכר, מ"מ מכיון דאין כאן בזה חשיבות היין, מברכין שהכל.

ולמש"כ בשיטת הרשב"א, צ"ע, דהא הרשב"א ג"כ ס"ל דציר דגים טמאים אינו אלא מדרבנן, ולכאורה למה אינו נאסר מדין טעכ"ק, וכמו כל היוצא מן הפירות דהקשו בזה התוס' דיאסר מדין טעכ"ק, ומה איכפת לן אם זיעה בעלמא, מ"מ הרי אית כאן טעמא.

וצ"ל בזה כמש"כ הש"ך בס' ק"ז ס"ק א' דודאי אם בישראל להדגים, הרי הקדירה אסורה מדאורייתא, דאז טעם הדגים נכנס בקדירה ובוה נאמרה האיסור דטעכ"ק, ורק ציר היוצא מחמת מליחה, או שיוצא מאליו, זה אינו אסור מה"ת, מכיון דאין בו טעם הדג.

ואגב, לכאורה יש להקשות, מאי קא קשיא לי' להרשב"א ל"ל קרא לטעכ"ק תיפו"ל מהטמאים לאסור צירן ורוטבן, הא אם משום זה לא הי' נאסר אלא ציר שרצים, אבל ציר דגים טמאים היתה מותרת. וצ"ל בדעת הרשב"א דהרי גם עכשיו לאחר דאיכא קרא דטעכ"ק, מ"מ ציר דגים טמאים אינו אסור מה"ת, ובע"כ דצ"ל דבציר דגים אין כאן טעם דגים טמאים, ולכך באמת אינו אסור מה"ת, וקושית הרשב"א תיפו"ל מהטמאים לאסור צירן ורוטבן הוא רק מציר שרצים, דבע"כ דהך ציר יש לו טעם שרצים.

ולפי"ד יוצא דהרשב"א והריטב"א מחולקים באיסור דציר שרצים, דהרשב"א ס"ל דה"ט, מכיון דיש לו טעם השרץ, ולכך אינו מתבטל באינו מינו אלא בס', ולהריטב"א באמת הוא זיעה בעלמא, ולא אסרתו תורה אלא משום שיש לו שם ציר

מתירו. אך מ"מ אם נתרסק מתבטל מכיון דפוגם, והגם דבזבוב לא שייך הך דאינו נהנה בתערובתו, מ"מ הרי התורה לא אסרה אלא כשהוא בעינה, ובתערובות מכיון דאינו נהנה אין כאן איסור.

ואפשר להוסיף בזה דבכל הנך דברים המאוסים, איסורן הוא משום בל תשקצו, ולכך אפילו אם אינו נהנה חייב, דהא אין כאן איסור אכילה אלא איסור בל תשקצו, וכל זה הוא רק כשהוא בעין, אבל היכא דאינו בעין הרי אין כאן בל תשקצו, ומשום טעכ"ק לא שייך כאן דהרי אין כאן טעם כלל אך כשיש עליו דין ברי', מכיון דאינו מתבטל, הרי יש לו דין כאילו הוא בעיני', וקיימא איסורא דבל תשקצו.

ועיין בש"ך סי' ק"ז ס"ק א' שחידש דהגם דציר דגים הוא מדרבנן, מ"מ היכא דבישלו או מלחו, הרי יוצא ממשו, ואז אסור מדאורייתא. וזה מובן ע"פ דברי הריטב"א שכתב דהא דציר דגים אינו אסור מה"ת, הוא משום דזיעה בעלמא הוא, וכ"ז הוא רק בציר, אבל בבישלו יוצא ממנו גוף הדבר, וזהו גוף האיסור, ולכך אסור.

טעם לענין ברכת הנהנין

ח. ובהל' ברכת הפירות נתקשו הראשונים, בהא דמצינו מצד אחד דמיא דשלקי כשלקי, ומברכין בפה"א, וגם קי"ל דהיוצא מכל הפירות, ברכתן שהכל חוץ מהיוצא מן הזיתים ומן הענבים, והרא"ש תי' ע"ז דבכל יוצא מברכין שהכל, דאין זה גוף הפרי אלא זיעה בעלמא, ורק היכא דבישלו ונכנס גוף הפרי או הירק ברוטב, אז ברכתו כהפרי או כהירק. והוא כעין שיטת הש"ך כאן דכל ציר דגים הוא זיעה בעלמא, אכן בבישלו הרי יוצא גוף האיסור.

ובאמת אפשר דלענין ברכות הנהנין לכו"ע אפשר לומר דהיוצא מן הפירות אין לה דין הפרי, ואפילו אם טעכ"ק דאורייתא, ונאמר דהתורה אסרה טעם האיסור כמו האיסור עצמו מכיון דנהנה, הר"ז שייך רק לענין איסור, אבל לענין ברכות הנהנין,

דגם בנתערב גוף האיסור ג"כ איכא היתר דנטל"פ, דהא כתב דהיכא דע"י תערובות האיסור ניתוסף הרבה עד שהוא נהנה מהריבוי יתור ממה שמצטער בתערובתו, אסור, ולכאורה אילו ניתוסף כאן רק טעמו, הרי לא מיתוסף כאן בקדירה, ובע"כ דמיירי שנתערב כאן ממשו, ובכע"ז איכא בזה היתרא דנטל"פ.

ובע"כ דס"ל להר"ן דנטל"פ, אינו היתר רק בענין טעכ"ק, אלא אפילו בנרגש האיסור וניכר האיסור, מ"מ מכיון דאינו נהנה בתערובתו, מותר. אך צ"ע דמ"מ איך ניתר הך תערובות בלא דין ביטול, ומה איפכת לן אם אינו נהנה בהך תערובתו, הא מ"מ איכא כאן איסור.

ואולי כוונתו דבאמת אילו אכל דבר פגום, בעל כרחו, הרי אפשר דבאמת אין כאן איסור, ורק דמכיון דאוכלו מדעתו ומחשיבו, הרי חייב ע"ז, ורק באינו ראוי לגר או פקע שם איסור מיני', וכדביאר החו"ד ריש סי' ק"ג, אבל במתעסק ואכל דבר פגום, הרי מכיון דלא נהנה, אין כאן אלא מתעסק, וכן אולי אם נאנס ואכל מאכל איסור, הרי מכיון דאין כאן נהנה מכיון דהוא פגום, אין כאן עבירה, ואפשר דאפילו בשעת השמד, אין כאן חיוב למסור נפשו, דמכיון דנפשו קצה ממנו אין כאן עבירה.

ובזה מובן שיטת הר"ן דהרי גם כאן בנתערב, הרי באמת אינו נהנה בתערובתו ואינו רוצה לאוכלו, ורק דהוא מוכרח לאוכלו מכיון דהוא רוצה לאכול ההיתר, ולכך לא נחשב זה לאכילה, ואין כאן איסור כלל, ואפילו נתערב בו ממשו.

אך לכאורה יקשה ע"ז, דא"כ בנתערב זבוב כתבשיל, דנקטינן דלא בטיל, מדין ברי', נאמר בזה דאינו רוצה בתערובתו ואין כאן אכילה כלל.

ואולי אפשר לתרץ בזה דבזבוב חייבה התורה אפילו כשאינו נהנה, דהא אדרבה, הרי פגום ומאוס הוא ומחמת מאיסתו אסרתו תורה, ולכך זה שאינו נהנה בתערובתו אינו

הרי ביותר מס' מתבטל במציאות, ורק בדשיל"מ מבמ"מ דאינו מתבטל במציאות וצריך ליאסר, בזה כתב הרמ"א שהוא רק כשנתערב ממשו, וכן ביין נסך, דביותר מס' בשאינו מינו מתבטל במציאות, ובמינו דאינו מתבטל במציאות אסור, ובוה אמרינן דזה לא נאמר אלא בממשו אבל טעמו אין כאן מציאות ביותר מס', אבל לר"י דס"ל דבמינו לא בטיל, והיינו דמינו מחזקו, וכסברת הר"ן בנדרים, ולא נאמר כלל דין ביטול במינו, ובוה גם כשאין כאן ממשו, מ"מ אין כאן דין ביטול ויל"ע.

שיטת הרי"ף בסוגיא דריחא

ט. בענינא דריחא מילתא שיטת הרי"ף דבשר איסור שנצלה בתנור אחד עם בשר היתר, פסקינן כלוי דריחא לאו מילתא היא, והוא משום דפסקינן כרבא לענין בת תיהא דמותר לכתחילה להריחו, אך מ"מ ס"ל להרי"ף דאסור לכתחילה לצלותם ביחד, וכן כפת שנאפה ביחד עם בשר, ס"ל דאסור לאוכלו עם חלב, דהא אפשר לאוכלו שלא בחלב, והו"ל דשיל"מ. עוד כתב הרי"ף דאפשר דרב לשיטתו דס"ל דמין במינו במשהו, ולכך אסר כשנצלו ביחד, ולכך הוא דלא כהלכתא.

ויל"ע דא"כ לוי דפליג ע"ז הו"ל לומר דמין במינו בס', ולמה נקט הא דריחא לאו מילתא, ומשמע דלוי רצה לומר דאפילו אם מב"מ במשהו. מ"מ ריחא לאו מילתא, ואינו אוסר במשהו, וצ"ע דאם גם משהו אין כאן, למה יאסר לכתחילה, ולמה יהא נכלל בדין דשיל"מ, הא אין כאן אפילו משהו. ועוד יל"ע, דברור הוא דלרב ריחא אוסר גם במין בשא"מ, דהא חזינן בסוגיא דעבד לוי עובדא בגדי שצלאו עם דבר אחר והתיר, הרי דלרב אסור, והגם דהוא מין בשא"מ, וצ"ע.

ביאור דברי הרי"ף

י. ויש לנו להסתפק, למ"ד ריחא מילתא, אם הוא מה"ת, או מדרבנן. ולכאורה אם נאמר דטעכ"ק לאו דאורייתא, לא מסתבר

דהברכות נקבעות לפי חשיבות הפרי, הרי היכא דאיכא כאן גוף הפרי, הרי לא נאבד ברכתו ועדיין בחשיבותו עומד, אבל היכא דאין כאן אלא זיעה, הרי נפקע חשיבותו.

והרשב"א שם תי' דלא נאמר הא דמיא דשלקי כשלקי אלא משום דנטעי אדעתא דפרי. ומשמע דס"ל דבכישול הגם דנכנס בו גוף הפרי, מ"מ אין לזה חשיבות הפרי לברך עליו, ורק היכא דנטע אדעתא דהכי, אז לא נפסד כלל חשיבות הפרי בזה שמבשלים אותו.

בענין טעמו ולא ממשו ביותר משישים

ט. ובסי' ק"ב ס"ד כתב הרמ"א דדין דשיל"מ דלא בטיל לא נאמר אלא היכא שנתערב בו ממשות איסור, אבל טעמו בטל. והט"ז בס"ק י' הוסיף דבכל דבר שאיסורו במשהו, אם לא נתערב אלא טעמו, אין כאן איסור ביותר מס', וסברתו הוא לכאורה כמו שביארנו, דבאמת טעם אינו כלום, ואינו אלא זיעה בעלמא, ואך כל זמן שהוא בנותן טעם, הרי"ז אוסר, אבל ביותר מס' דאינו בנו"ט, הרי אין זה כאן כלום, ואין כאן איסור כלל.

ומה שהקשו האחרונים דהא היכא דנבלע האיסור בקדירה ונתערב הקדירה באחרות, כתב הרשב"א דאינו צריך להגעיל משום דאינו מתבטל משום דשיל"מ, מכיון דהוא טורח, ותיפו"ל דאין כאן אלא טעם ובטעם אין כאן דין דשיל"מ, ולק"מ, דודאי היכא דהטעם נרגש הרי"ז אוסר, ולא כתב הרמ"א אלא היכא דנתערב ביותר מס' ואינו נרגש.

אך מה שקשה על דברי הט"ז הוא, דהא איתא מפורש בגמרא אמר רב כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה נעשה נבילה ואוסרת כל החתיכות מפני שהוא מינה, והרי חזינן מכאן דהגם דלא נתערב כאן אלא טעם, מ"מ מכיון דבמינו לא בטיל ואוסרת במשהו, הרי כל החתיכות נאסרות, והא להט"ז הרי בטעם ביותר מס' אין כאן כלום ולמה יאסר.

ואולי צ"ל בשיטת הט"ז דלא אמרו אלא באיסורים דמתבטלים, ולכך במין בשא"מ

ללוי דס"ל דלאו מילתא, ואין כאן שום ממשות, אפילו אם נגדיר את הריח למשהו, מ"מ אין משהו אוסר במשהו, וכמו שכתבו כל הפוסקים דתרי משהו לא אמרינן, ואילו נפל מממשו משהו הרי"ז אוסר במשהו, אבל מכיון דאין כאן ממשו, לא שייך לומר מין במינו, דריחא אינו מינו, ולכך שפיר מתבטל ללוי.

ישוב כמה שאלות בשיטת הרי"ף

יא. והנה הראשונים הקשו על הרי"ף דאיך אפשר לאסור לאכול הפת בחלב מדין דשיל"מ, הרי דין דשיל"מ לא נאמר אלא במב"מ. אך אפשר דבאמת הא דלא נאמר דין דשיל"מ במין בשאינו מינו, כתבו כבר הראשונים עיין בש"ך סי' ק"ב ס"ק ד' ובט"ז שם ס"ק ה' בשם הת"ח דהיינו משום דבאינו מינו הרי"ז מתבטל במציאות, וא"כ כאן לענין ריחא, הרי המשהו כאן לא שייך לומר עליו שהוא מתבטל במציאות, דהרי הוא נרגש בריחו, ורק דאין לו דין ממשות אלא דין משהו, אך מ"מ הך משהו נרגש, ולכך אפילו באינו מינו נאמר כאן דין דשיל"מ. ויוצא לפי"ז דאם נתערב טיפת חלב במים ביותר מס' ואח"כ נילושה עיסה ואפו פת, הרי מותר לאוכלו ביחד עם בשר, ואפילו לשיטת הרי"ף, דהא הך טיפת חלב נתבטל במציאות וע"ז לא נאמר דין דשיל"מ, ורק כאן בריחא, דהך משהו נרגש, בזה אמרינן דגם באינו מינו קיים דינא דדשיל"מ (ובר"ן נדרים דף נ"ב שבאר דרך אחר בשיטת הרי"ף, ולשיטתו יוצא דאם נתערב טיפת חלב במים ולשו בו עיסה אסור לאוכלו אח"כ עם בישרא).

ומה שהקשינו בראשית דברינו דאיך אומר הרי"ף דטעמא דרב דאוסר הוא משום דס"ל דמב"מ במשהו, הא רב אוסר גם בשאינו מינו, וכדחזינן מהא דעביד לוי עובדא בגדי שצלאו עם דבר אחר ומשמע דלרב אסור, צ"ל דודאי רב דס"ל דריחא מילתא, ויש לו דין ממשו, הרי ודאי דאוסר באינו מינו, אך נתקשה להרי"ף איך נדייני

לומר דטעם מותר מה"ת ובריחא יאסר מה"ת, ורק אם נאמר דטעכ"ק מה"ת, אז יש להסתפק לענין ריחא, אם הוא מה"ת, או דמ"מ גרע.

ולענין טעכ"ק כבר ביארנו דאפשר להסבירו בשני פנים, או דהאיסור הוא ממשו של איסור, וע"י הטעם ניכר האיסור, או דאפילו אם אין כאן ממשו של איסור מ"מ איכא דין מיוחד דטעם האיסור ג"כ אסור.

ובזה אפשר לבאר דברי הרי"ף דס"ל דרב דאוסר, היינו משום דריחא מילתא היא, ונחשב לממשו, ולכך בזה שנרגש האיסור כאן ע"י ריח, הרי הו"ל ניכר האיסור ואינו מתבטל, ולוי ס"ל דריחא לאו מילתא והוא דבר שאין בו ממש, ולכך לא שייך לומר ניכר האיסור, כי אין כאן ממשות ולפי"ז אפשר דמ"מ אפילו אם לאו מילתא, היינו דאין כאן ממשות, אבל מדין משהו לא יצא ולכך ס"ל להרי"ף דאסור לצלותם ביחד, דמכיון דריחא יש לה דין משהו, הרי אין מבטלים איסור לכתחילה.

והא דכתב הרי"ף דלרב דס"ל דריחא מילתא, אזיל לטעמי' דס"ל דמין במינו במשהו, דמשמע דללוי דס"ל דריחא לאו מילתא הרי אין כאן אפילו משהו מכיון דאינו נאסר במב"מ, ולכאורה אם אין כאן אפילו משהו למה יאסר לכתחילה, וכן למה יהא נחשב לגבי חלב כדשיל"מ, אפשר לבאר דלרב דס"ל דריחא מילתא היא, לכך נחשב כדבר שיש בו ממש ויכול לאסור, וכשמרגישים הריח הרי"ז נחשב שמרגישים עצם האיסור, ולוי החולק ע"ז ס"ל דלא נחשב ממשות, ולכך אינו אוסר, אכן הגם דאין לה דין ממשו, הרי עכ"פ לא נפקע מגדר משהו, ולכך אסור לעשותו לכתחילה משום דזה ג"כ נכנס בגדר אין מבטלים איסור לכתחילה. ועכ"ז הרי רק לרב שייך לומר דמב"מ במשהו, דהיינו מכיון דס"ל דריחא הוא דבר שיש בו ממש, הרי אפילו אם יש בו יותר מס', מ"מ אינו מתבטל, דהרי יש כאן ממשו ואינו מתבטל במינו, אבל

תיהא דהל' כלוי ושם איתא לאיסורא בעיני' ואפי"ה מותר, כ"ש בתערובות כיון דבעיני' לא אסור כלל כו' ואינו מובן, הא כל הראשונים הקשו על הרי"ף איך כתב דנקטינן דאסור לכתחילה, הא בבת תיהא מותר לכתחילה, ותירצו דמכיון דאינו מכיון להריח מותר, כן איתא ברמב"ן וברשב"א ובר"ן, וא"כ מה ראי' מהא דבת תיהא דמותר לכתחילה, לזה דאין כאן דין משהו. וכן מש"כ בתחילת דבריו דהרי"ף ס"ל דאוסר במשהו מהא דקאמר דרב לשיטתו, ומה ראי' משם, הא לוי פליג וס"ל דריחא לאו מילתא. ואם אפשר להביא ראי' משיטת הרי"ף, הוא מהא דס"ל דגם ללוי אסור לכתחילה, וכן מהא דס"ל דאיכא כאן דין דשיל"מ.

ואגב יל"ע, דהא תוס' ס"ל דללוי מותר לכתחילה, וס"ל ג"כ דבאיסור משהו אוסר ריחא, אכן אין זה סתירה, דאפילו אם ריחא נחשב למשהו, עכ"ז אפשר דאין כאן דין ביטול איסור לכתחילה, ורק היכא דלוקח איסור חשוב ומבטלו, רק בזה איכא דין איסור ביטול לכתחילה, אבל בריחא מכיון דלא מילתא ואין לה חשיבות, לכך לא נאמר בזה דין איסור ביטול איסור לכתחילה.

והראשונים הקשו על הרי"ף מהא דדגים שעלו בקערה מותר לאוכלו בכותחא, ולא אמרינן בזה דין דשיל"מ. וברמב"ם פ"ט ממ"א הל' כ"ג כתב פת שנאפה עם הצלי והדגים שצולין עם הבשר אסור לאוכלן בחלב קערה שאכלו בה בשר ובשלו בה דגים אותן דגים מותר לאוכלן בכותחא עכ"ל, הרי דכרך ב' ההלכות ביחד, דבריחא אסור ובנ"ט בר נ"ט מותר, ומשמע דלענין דשיל"מ חמור ריח הבא מהצלי עצמו, מנ"ט בר נ"ט דהוא טעם שני, אכן לענין איסור, הרי בנ"ט בר נ"ט לא שרינן אלא דהתירא, אבל דאיסורא אסור, ובריחא הרי עביד לוי עובדא בגדי לצלאו עם דבר אחר וצ"ע.

ובסוגיא דבת תיהא, ביאר הרשב"א טעמו דרבא דאינו נהנה מהריח, דהא אינו מתכוין

דינא לענין מב"מ דהא בעלמא ק"ל דמב"מ בס', ולענין ריחא דאין בו ממשות איך נמדוד כאן ס', וא"כ לכאורה הוא ספיקא דרבנן, דמה"ת חד בתרי בטל ואין אנו יודעים לשער כאן הריח, וא"כ למה נאסור אותו, ולכך כתב הרי"ף דלענין מב"מ אזיל רב לשיטתו דס"ל דמב"מ במשהו ואם כי הוא דחוק, מ"מ מפני חומר הקושיא נדחוק בזה.

והראשונים תמהו על הרי"ף, דאי גם ללוי אסור לכתחילה מאי קפריך מהא דאין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובות, הא גם לוי מודה דלכתחילה אסור, ות' הרשב"א דלא נאסר לכתחילה אלא באיסור, אבל כאן הוא היתר בהיתר. ולמש"כ דהא דאסור לכתחילה הוא מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, מובן דזהו רק באיסור, אבל בשני פסחים דשניהם דהתירא, אין כאן חשש.

סוגיא דריחא מילתא להראשונים

יב. וכל זה ביארנו בשיטת הרי"ף דס"ל דללוי אסור לכתחילה, אבל הראשונים נחלקו עליו וס"ל דללוי מותר לכתחילה, ואפשר לבאר דלשיטתם, הרי רב דס"ל לאסור, דמפטמו אהדדי, אין זה משום דאיכא ממשות איסור, אלא דכמו דטעכ"ק הוא אפילו באין בו ממשות, דטעם האיסור אסור כמו האיסור עצמו, ה"נ אם ריחא מילתא, הרי הריח הוא כמו הטעם, ואסור, ולוי דס"ל דריחא לאו מילתא, היינו דלא אסרה תורה אלא טעם אבל ריחא לאו מילתא היא ואינה כלום, ולכך אין מקום לאוסרה אפילו לכתחילה.

ולא זכיתי להבין את דברי ביאור הגר"א בזה, בסי' ק"מ ס"ק כ', בהא דכתב הרמ"א די"א דאיסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח ריחא מילתא, וציין ע"ז הגר"א כן כתבו התוס' בע"ז וכן דעת הרי"ף שכתב דלכך לא קי"ל כרב לפי דאזיל לטעמי', וכן הא דאסרו למיכל בכותחא משום דהוי דשיל"מ, ליקוט פלוגתא זו תליא בפלוגתא דרי"ף ותוס' מביא ראי' דרי"ף מהא דבת

משום דניכר האיסור, אלא דעצם הטעם, הוא האיסור, ואפילו באין בו ממשו רק נימי הטעם, הוא האיסור, ולכך ס"ל לאב"י דמכיון דהריח נובע ג"כ מהנך נימי הטעם, כששואף הריח הרי הוא מכניס לגופו ריח האיסור הנובע מגוף האיסור, וס"ל לאב"י דהוא עצם האיסור, ואין כאן ריח לבד אלא דהוא כשותה את האיסור (והגם דאינו נכנס לושט, מ"מ מכיון דנכנס לגופו דרך פיו הרי"ז מעשה אכילה, ובשם הרה"ק הרמ"מ מרימנוב איתא דהמן היה מאכל רוחני ולא נכנס לושט אלא לקנה, ומ"מ בירכו ע"ז המוציא לחם מן השמים) ור"ב ס"ל דריחא לאו מילתא היא, והיינו דאינו כאכילתו, ולא דמי ריח לטעם, דריח אין בו ממשות והגם דר"ב ס"ל דריחא מילתא היא כוונתו לכאורה בהא דס"ל בפסחים דף כה דלא אפשר וקמכוין אסור וא"כ תיפול"ל דאסור משום איסור הנאה, ע"ז תירץ בדבר שאינו עשוי אלא לאכילה ריחן אינן כטעמייהו ואולי כונתו בהא דס"ל לל"ק שם דבאפשר ולא קמכוין ס"ל לר"ב דאסור, וע"ז ת"י דמכיון דכאן לא נעשה לריחא וגם אינו מכיון, מותר. ולפ"ז היכא דבאמת מכיון ליהנות אסור, אפילו בלא נעשית לריחא.

ובמשמרת הבית בשער התערובות שער ראשון דף טו השיג על הרא"ה שתמה על הרי"ף דאיך שייך לאסור בריחא ולעשותו לכתחילה, הא בבת תיהא שרינן לכתחילה, וכתב וז"ל וטעמא דלאב"י כיון שמתכוין להנאתו להריח ומהנאתו ניכר טעמו של יין, כמתכוין להנאתו דמיא, ור"ב ס"ל כיון שאינו מתכוון להנאת הריח אלא לבדיקת היין אפשר ולא מכיון הוא ושרי כו' עיי"ש. וכל זה הוא לשון הבעה"מ בפסחים, ופלא הוא דכאן במשמרת הבית הביא דברי הבעה"מ ושם בבית חמישי הביא דברי הרמב"ן.

ולכאורה משמע בשיטת הבעה"מ בביאור מחלוקת אב"י ור"ב דלאב"י מכיון דמתכוין להנאתו להריח, הכוונה דמכיון דמריח כאן ומתכוין להרגיש ריחו, הרי"ז כטועם אוכל,

כלל ליהנות. ולכאורה יפלא, דהא ר"ב קאמר טעמא דריחא לאו מילתא היא וכמו"כ קשה לשיטת התוס' דכתבו דטעמא דר"ב משום דקלקולו רבה על תיקונו, או משום דמזיקו, והא ר"ב קאמר טעמא דריחא לאו מילתא והו"ל לומר טעמא דמזיקו, ובמהרש"א נתחבט בזה, ומסתבר דלהרשב"א הרי לאב"י בת תיהא אסור משום דנחשב כשותה, ורק דלר"ב דס"ל דריחא לאו מילתא, הרי מכיון דריחא אין בו ממשות, לא שייך לומר בזה דהו"ל כשותה, אך דק"ל הא מ"מ עכ"פ נהנה מריחו וע"ז ת"י דמכיון דאינו מתכוין ליהנות, אינו נחשב נהנה, והגם דהוא פסיק רישא, מ"מ אין כאן הנאה.

וראיתי בקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ג כתב דהרמב"ם פליג ע"ז, דהא כתב בפיה"מ בנקודה הנפלאה דבמבשל חלב בחלב לאכלו, דאמרינן בזה דאינו חייב משום אכילת בשר בחלב משום דאאחע"א, ה"ה דאינו חייב על ההנאה, דכל איסור הנאה נובע מאיסור אכילה, ומכיון דלא חל כאן איסור אכילה, ה"ה דגם איסור הנאה לא חל, הרי דהר"מ לא חילק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, ואם באכילה נאמרה דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ה"ה באיסורי הנאה.

והנה ברשב"א בתורת הבית, בית חמישי סוף שער ראשון כתב, בהא דבת תיהא, ופי' הרמב"ן דאב"י סבר בכלל האיסורין דכל שהוא מתכוין לקלוט הריח הרי ריחו כאכילתו, וכי קאמר אב"י בפרק כל שעה ריחא לאו מילתא היא בשאינו מתכוין פניו כנגד הריח ואינו בולע ממש אבל כאן שמשים פיו דרך קילוחו של ריח הרי הוא כטועם את האיסור ממש, ור"ב סבר דלא ואע"ג דהתם אמר ריחא מילתא היא נ"ל דהתם בדברים העשויים לריח הלכך היינו עיקר איסורו אבל בדברים הנאכלין ריחן אינן כטעמייהו עכ"ל.

ולענ"ד כוונתו בזה, דהנה כבר ביארנו בשיטת הרשב"א דס"ל בדין טעמ"ק, דאינו

ביאור התוס' ע"ז דף יב

יג. ובתוס' בע"ז דף י"ב תמהו למה בורד והדס של ע"ז אסור להריח ובבת תיהא שרי להריח ותירצו בתחילה דאינו אסור אלא מה שעיקרו להריח, ובבת תיהא עיקרו לאו לריחא קיימא, ואח"כ כתבו דלמא יש לאסור אפילו שלכדה"נ בע"ז, אלא דבבת תיהא ליכא הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ל"י כשתי' שהריח נכנס בגופו והוא חזק יותר, ואפילו את"ל דשתי' גסה מותרת באיסוה"נ, הכא כיון דאם ה"י שותה היין עצמו לא היתה זו שתי' גסה יש לאסור הריח הדומה לממש אע"פ שאינו נהנה.

ולכאורה יפלא, איפה מצינו דבאיסורי אכילה יהא מותר אם אכלו אכילה גסה. ואולי דכוונתם דמכיון דכתבו קודם דבע"ז אין כאן איסור אכילה אלא איסור הנאה גרידא, לכך ס"ד דמכיון דהוא שתי' גסה ואינו נהנה, יהא מותר, וע"ז תירצו דלאביי ריחא הו"ל כשתי' ממש, מכיון דנכנס בגופו יש לו דין שתי'.

עישון אם הוי כשתיה

יד. והנה לענין עישון סיגירות ביו"ט, דכבר נאסר בזמנינו ע"י רוב מנין ורוב בנין של גדולי ישראל מכיון דדמי למוגמר דאינו שוה לכל נפש, ובפרט לפי מה שנתפס בעולם היום דהעישון מזיק, ואין לעשן במקום ציבורי, וכל נשיפה ונשיפה עובר באיסור, ולמש"כ הביאור הלכה בס' תקי"א יוצא דלרוב ראשונים הוא חיוב מלקות מה"ת. ושאלתי פעם ת"ח, על מה מסתמכים המעשנים, והלא זה דמי למוגמר דהוא אינו שוה לכל נפש. והתשובה היתה שלא דמי למוגמר כלל, דמוגמר הוא רק לריחא, אבל בעישון סיגירות, הרי כל אלו שנו"נ בזה קראו לזה שתיית טיטון והיינו דהו"ל כמו שתי', דנכנס בקרבו של האדם, ובאוכל נפש לא נאמר דין שוה לכל נפש. והיתה כמצחק בעיני, אך למש"כ התוס' בסוגיין דבת תיהא

דכמו דאסור לטעום אוכל לראות אם יש בו דבר איסור, ובענין רק טעימת קפילא, ה"נ אסור להריח היין, דהוא מעשה נהנה, והגם דהוא אינו נהנה מזה, מ"מ מכיון דמריח ומתכוון להריח, לא גרע ממתעסק בחלבים ועריות, דגם כאן הוא עושה מעשה נהנה. ורבא ס"ל דאיסוה"נ שאני מאיסורי אכילה, דבאכילה כשעושה מעשה אכילה הרי"ז האיסור, אבל באיסורי הנאה אין כאן מעשה הנאה, אלא דכל שאינו צריך לו ואינו נהנה בזה אין כאן דין הנאה, ולכך מכיון דלא קמכוין להנאה אין כאן כלום, ובטעימת איסור לדעת אם יש איסור, הגם שאינו רוצה אותו, אסור, אבל להריח, כשאינו רוצה ההנאה, מותר.

אך יל"ע דא"כ למה קאמר רבא ריחא לאו מילתא, הו"ל לומר דה"ט דשרי, דאינו מתכוין ואינו נהנה. וצ"ל דגם רבא מודה דאילו היתה ריחא מילתא, הרי זה שהולך להריח ה"י נחשב מעשה הנאה, והיתה נאסרת כמו דאסור לטעום לראות אם יש בו איסור, ורק דמכיון דלאו מילתא, הרי מה דבא להריח לא נחשב למעשה הנאה, מכיון דסו"ס אינו נהנה.

והתוס' כתבו דלאביי אסור משום דהו"ל כשותה, ולרבא מותר משום דמזיקו, ולכאורה למה לא פירשו כפי' הרוז"ה דלרבא מותר משום דאינו מתכוין. וכמו"כ יל"ע למה אמר רבא ריחא לאו מילתא, הו"ל לומר דמותר משום דמזיקו. ובמהרש"א נדחק בזה ובמהר"ם כתב דהוא פשוט דלרבא לא נחשב כשותה, וגם אינו נהנה, משום דמזיקו, ורק לאביי אמרינן דה"ט דאסור, הגם דמזיקו משום דנחשב כשותה.

ואולי אפשר דס"ל להתוס' דלא סגי בהא דאינו מתכוין ליהנות, דמ"מ בזה שמריח הרי הוא עושה כאן מעשה הנאה, ולכך קאמר דמזיקו, ולכך אין כאן מעשה נהנה. או דאפשר דס"ל להתוס' דגם בנהנה אמרינן דהמתעסק חייב, ולכך מה איכפת לן אם לא איכפת ל"י ההנאה, ולכך פירשו דהוא משום דמזיקו ואין כאן הנאה כלל.

דמברכין על הריח נלמד מכל הנשמה תהלל י-ה, דענין הריח לא נתגשם והוא שייך להנשמה בלבד. ובזה קאמר רבא דריחא לאו מילתא היא, היינו דאין בו שום ממשות גשמי, והוא כולו רוחני.

ומכיון שלמדנו הך ענינא בחודש אדר, נוסף פרפרת בענינא דריחא, דמרדכי מתרגמינן מרי דכיא, והיינו דמור, הרי כתב הרמב"ם שהוא דם מחיה טמאה, וכולם התפלאו על הרמב"ם איך יתכן שדם חיה טמאה יקרב ע"ג המזבח, ותירצו דבזה שמתייבש הדם ומקריבין רק ריחו, והרי כבר נתבטל טומאתו, וזה הפירוש מרי דכיא, והיינו דע"י שמתייבש הדם ופקע טומאתו, ובזה שמקריבין אותו בריחא, הרי"ז מטהר והיינו מרי דכיא, שהמור הטמא נהפך לטהור.

ואפשר להוסיף עוד, דמבואר בספר החסידות (קדושת לוי ואוהב ישראל) דבזה שהמן ישב בסעודתו של אסתר המלכה, הרי בזה הכניסה בו ניצוץ קדוש ולכך יצא שמח וטוב לב, ומהניצוץ הזה יצא שבניו בניו למדו תורה בבני ברק (עיין בבית אהרן ליקוטים), והנה חלבנה הוא מסממני הקטורת וריחו רע, אך מכיון דמצרפים אותו לקטורת, הרי הוא ג"כ מתעלה וחלבנה גימטריא המן וע"י מרי דכיא נטהר החלבנה ונעשה מסממני הקטורת, ובני בניו למדו תורה בבני ברק.

ומצינו דהפיסו במקדש חדשים לקטורת, משום דקטורת מעשרת, ואפשר לבאר דהסיבה שמעשרת הוא משום דמכיון דהריח לא נטל חלק בהחטא, ולכך המקטיר קטורת הוא כמו לפני החטא, וכמו דלפני החטא לא היתה דאגת פרנסה, כמו"כ המקטיר קטורת הוא במצב שלפני החטא. ולכך ג"כ קטורת עוצרת המגפה, דכל ענין מיתה בא ע"י החטא, ובקטורת הרי ריחא לאו מילתא, ולא נתגשמה והוא במצב כמו לפני החטא.

לאביי אסור משום דהו"ל כשותה, ורבא ס"ל דלא הוי כשותה משום דמזיקו, הרי בעישון סיגרויות דלא שייך הך טעמא, גם רבא מודה דהו"ל כשותה, אכן לפי המהר"ם, הרי יוצא דרבא לא ס"ל דהו"ל כשותה, דריחא לאו מילתא היא, והא דכתבו התוס' דמזיקו, היינו דגם לא נהנה בריחו. וכן למש"כ הרמב"ן והרשב"א והר"ן דהיינו משום דאינו מכיון ליהנות, וכוונתם ג"כ דלא נחשב נהנה משום דאינו מתכוין ליהנות, אבל שותה ודאי לא הוי, אפילו כשהוא מתכוין ליהנות.

ותדע, דהא מהא דפסק רבא דבת תיהא מותר, דריחא לאו מילתא, למדו הראשונים דהלכה כלוי דבשר שחוטא שנצלה עם בשר נבילה, דמותר, דריחא לאו מילתא, ולכאורה מי דמי, הא רק לענין בת תיהא אמרינן דריחא לאו מילתא מכיון דאינו מכיון דמרגיש ונהנה, הרי נהנה מע"ז, וע"ז תירצו דאינו מתכוין ליהנות (ועיין בקובץ באו"י קמ"ב במאמר הנכתב בעוז ותעצומות ע"י הרה"ג ר' גימפל ליפשיץ, ושם רוח אחרת עמו והנלענ"ד כתבתי).

ולסיום אוסף פרפרת אחת, דמובא בבני יששכר חודש אדר, דחודש אדר הוא כנגד החוטם, ושם ביאר דבחטא עץ הדעת הרי כל החושים נטלו בו חלק חוץ מחוש הריח, ועיין בישמח ישראל מהרה"צ הק' מטשורטקוב (פורים שנת תרפ"ו) שכתב בהא דהמן מן התורה מנין שנאמר המן העץ, מרדכי מן התורה מנין שנאמר מר דרור ומתרגמינן מר' דכיא, וביאר דהמן מן התורה, היינו מאיפה נובע שורש רע כזה של המן, וע"ז מתרץ המן העץ, והיינו דשורש הרע הוא מחטא עץ הדעת, מרדכי מן התורה מנין שנאמר מר דרור, היינו דהכח של מרדכי להתגבר על המן הי' ממר דרור, והיינו דסממני הקטורת דהוא מחוץ הריח, והריח אין לו שייכות להחטא, ולכך הי' בכוחו להתגבר על הרע של המן. ולכך הא

הרב שניאור זלמן דישון

מצות סוכה על שום מה

ג. עי' רשב"ם ורמב"ן בחומש שם מהלך אחר דסוכות עשו בימי תשרי מפני הקור [ויש לע' לפי זה דאולי סובר דבעינן סוכה קבע, וע' במאור ישראל סוכה שם מה שדן].

ד. עי' רוקח [והובא דבריו בחת"ס הרבה פעמים, וכן בח"א], דכשצרו על סיחון ועוג ולא היו עננים עשו סוכות להגנה ומשום זה יש יו"ט סוכות [וע' באמונת עתיך לסוכות, מה שהביא סמך לזה מגמ' דף ב: שהקשה הגמ' אלא מעתה בעשתרות קרנים יהא פטור מסוכה, וזה א"א, ולמה דן הגמ' דווקא ממקום זה, וכתב דעי' רש"י סוף חוקת דעוג היה מעשתרות קרנים וא"כ שם עשו סוכות ובודאי במקום הזה חייב בסוכה].

הסיבה שאנו שמחים

והנה לפי הפשט דעשו סוכות בתחנה ראשונה כשיצאו ממצרים ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות י"ל דהחג בא על התחנה ראשונה שיצאו ובזה שמחים על יציאת מצרים ונמצא דעיקר הזכר הוא על יציאת מצרים, וזוכרים זה ע"י הסוכות ונמצא בהוציא אותם מארץ מצרים הכוונה דזהו הסיבה דעושים הסוכה.

אך לפי הרמב"ן ורשב"ם דעשו סוכות מפני הקור, ע"ש שהאריכו לבאר הסיבה דאנו עושים יו"ט ע"ז, דכיון דהוא זמן האסיף והאדם אחרי כל יגיעתו יכול לבוא לומר כחי ועוצם ידי, ציווה שיעשה סוכה ויזכור שהיה במדבר במקום שלא היה שום דבר, והקב"ה כלכל הכל [ע' רמב"ן פרשת וזאת הברכה בפסוק הופיע מהר פארן], וכ"כ עכשיו אע"ג דנראה שהוא עושה יזכור שהכל מכחו של הקב"ה, ולדבריהם נמצא דע"י הסוכה יזכור כל הניסים שעשו במדבר המן והבאר [יידוע מה שהקשו למה לא עשו זכר להם כמו שעשו לענני הכבוד] ולמ"ד זה עשו זכר לכולם אך לא ליתן הודאה ע"ז רק

א. מבואר בפסוק בפרשת אמור אך בחמישה עשר יום לחודש השביעי תשבו בסוכות, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים ע"כ.

ובביאור בסוכות הושבתי את בני ישראל נחלקו בגמ' מהו, גמ' סוכה דף יא: על הא דמבואר במשנה שם דאין מסככיין אלא בדבר שאין מקבל טומאה מנה"מ ואד יעלה מן הארץ מה אד דבר שאינו מקבל טומאה אף סוכה וכו' הניחא למ"ד דסוכה דומה לענני הכבוד אלא למ"ד סוכות ממש מאי איכא למימר, דתניא כי בסוכות הושבתי ענני הכבוד היו דברי ר"א ר"ע אומר סוכות ממש עשו להם הניחא לר"א אלא לר"ע מאי איכא למימר וכו' והביא הגמ' מקור אחר, הרי דנחלקו התנאים אי היו"ט עושים בשביל ענני הכבוד או בשביל סוכות ממש.

ובתחילה יש לבאר המ"ד דסובר סוכות ממש מתי עשו הסוכות, ועל מה אנו שמחים בזה.

מתי עשו סוכות

א. עי' במכילתא פרשת בא [וע' רוקח לסוכות וע' בפרי צדיק לסוכות אות] בפסוק ויסעו מרעמסס סכתה, סוכות ממש דברי ר"א וחכמים אומרים אין סוכות אלא מקום ר"ע אומר אין סוכות אלא ענני הכבוד [ידוע דגירסת המכילתא היא היפך גירס' שלנו בגמ' וע' ביכורי יעקב סי' תרכה ועוד], ופשטות הביאור דבתחנה ראשונה עשו סוכות, ופשטות היה זה קודם שהיו ענני הכבוד ועשו סוכות להגנה.

ב. עי' רש"י בגמ' וכן בפירוש ר' אברהם מן ההר, דעשו סוכות מפני החום בשעת חנייתם, ויש לע' דלכאורה ענני הכבוד שמרו מהשמש ואולי היה זה קודם שהיו ענני הכבוד וצ"ב.

בסוכות ולא פחדו משום אדם והיה נס וע"ז עושים יו"ט.

בביאור כי בסוכות הושבתי

ע"י רא"ם פרשת אמור דלמה לומד רש"י פשוטו של מקרא ענני הכבוד משום דכיון דכתיב כי בסוכות הושבתי משמע שהקב"ה עשה את הסוכות ולא הם בעצמם וע"כ דהולך על ענני הכבוד ע"ש, וע' בקרבן העדה דאדרבה הושבתי הולך על עצם ישיבה דהיה הנס כמו שהבאנו ולא על עצם בנייה.

וראיתי דבר חידוש בשפתי צדיק לסוכות אות כה [וכן הוא באמרי אמת ליקוטים עמ"ס סוכה שם, וע"י בליקוטי יהודה דמשמע דהשפ"א אמר זה] דהיה נס והמלאכים הביאו להם סוכות שלימות וזה היה להם כל חנייה, וחוקי מהחידוש בזה מה היה הענין של נס זה (וע"ש עוד תירוץ).

ואשר יש להעיר דע"י פנים יפות פרשת אמור, דהביא מה שנחלקו ר"א וחכמים בדף כז. אי צריך סוכה אחד כל שבעת ימים או דיכול לשנות סוכה, וכתב דלר"א לשיטתו דזכר לענני הכבוד היה סוכה אחד כל הזמן בעי סוכה אחד, והא דמבואר דאי נפל חזור ובונה כמו בענני הכבוד שנסתלקו במיתת אהרן וחזרו, משא"כ אי הוה סוכה ממש כל פעם נתפרקו ועשו עוד פעם ראייה שיכול לשנות סוכה ע"כ, וע' עוד בתשו' הגר"ח ברלין [שיצא מחדש] או"ח ס' קצט שכתב כ"כ. ובראשון אי היה סוכות מן השמים החזיקו עושים כל ארבעים שנה, ועוד אע"ג דנתפרקו מסתמא חזרו ובנו אותם אם אותו עצים והיה כחזר ובנה אותו [וע"י נצח ישראל פרק לה בביאור סוכת דוד הנופלת].

ענני הכבוד

ר"א אומר ענני הכבוד וכן פירש רש"י בחומש, והיו שש ענני הכבוד ומצינו שני קושיות באחרונים, ע"י רא"ם פרשת בהעלותך שהקשה דלמה אין שום דין ברצפה והיה צריך להיות דין ברצפה זכר

אדרבה ליתן הודאה על עכשיו שהכל מהבורא].

ולדבריהם נמצא דהא דסוכות הוא בזמן האסיף הוא בדווקא כדי שלא יאמרו כחי ועוצם ידי, ויש להוסיף דידוע מה שמבואר בנחמיה פרק ח' שבימי עזרא דרשו דיש לעשות סוכות וכולם תמהו וכי עד עכשיו לא ידעו לעשות סוכה [ע' מלבי"ם שם ובהכתב והקבלה פרשת אמור מה שכתב וע"י שהביא ר"ן סנהדרין דף כא: דלומד כפשוטו].

ומצאתי בספר קרבן חגיגה דף מ: (בדפי הספר) שכתב לבאר דהיה ה"א דזמן האסיף מעכב, וכיון דעכשיו עלו ולא עיברו השנה ויצא סוכות שלא בזמן ולא היה זמן האסיף ואולי לא יעשו סוכות ודרש להם דאינו מעכב ולפי הרמב"ן יש לע"י.

ולפי הרוקח משמע דהיו"ט הוא על ניצוח המלחמה של סיחון ועוג, וע"י בדברי יציב או"ח ס' רפ"ג כשדן בחנוכה אי היו"ט הוא על ניצוח מלחמה, ודן אי מצינו יו"ט על ענין ניצוח מלחמה והביא דברי רוקח ע"ש.

אך כד יעיין ברוקח בפנים יראה דכוונתו הוא אחר, דהא דאנו שמחין במלחמת סיחון ועוג דזה היה תחילת כיבוש הארץ וכשנגמר יהי יכול לקיים מצוות התלויות בארץ ולפיכך אנו שמחין על חלקנו בא"י ולא סתם משום ענין ניצוח מלחמות וע"י. [וע"י רש"י פרשת וזאת הברכה בפסוק וירא ראשית לו] [ידוע דברי המבי"ט בספרו בית אלקים שער ל"ז שדן אי קיימו סוכות במדבר ודן דכיון דהיה ענן היה סוכה תחת סוכה ולא היה יכול לקיימו ולפיכך כתיב כי בסוכות הושבתי לשון עבר אע"ג דלכאורה עדיין היו בענני הכבוד אע"כ הצינוי היה על אח"כ, ולפי הרוקח דהיה על מלחמת סיחון ועוג בודאי לא קיימו וע' גליוני הש"ס סוכה שם וכן במשמר הלוי ריש סוכה (ועצם ענין של סוכה תחת סוכה ע"י הענן ע"י דרשות חת"ס שנת תקצ"ג ד"ה כל)]. אך ע"י קרבן אהרן והובא בדרשות מהר"ם ן' חביב לסוכות הובא לקמן דכשיצאו ישבו

יציאת מצרים או דעושינ זכר לענני הכבוד כפשוטו.

ידוע מה שהביא הטור בסי' תרכ"ה הא דשמחין בתשרי ולא בניסן, ותירוץ דכיון דאי יעשה בניסן וכולם יוצאין לא יהא ניכר שעושה ליו"ט עושים אותו בתשרי וניכר שעושינ לשם מצוה, ויש להוסיף למי צריך היכר ואם עושינ לשם מצוה מה משנה שיחשוב.

ומצאתי ברוקח עה"ת (וכן הוא מדויק לשון הטור עה"ת) דעושינ כן כדי שישאלו הבנים ואי יעשה בניסן לא ישאלו, וע' בהר"ח סוכה דף כ: וזה חידוש.

עכ"פ מבואר בטור דעיקר הזמן הוא בניסן רק עושינ בתשרי כדי שיהא היכר [וע' בדרך ה' בעניני מועדים מה שדן בזה ע"פ יסודו] וע' בר"ח שדן דכיון דתחילת ענני הכבוד היה בניסן יעשו בניסן ותירץ דעושינ בתשרי כדי שיהא היכר ע"ש.

ב. אך ע' רמב"ן בחומש שכת' דקבע יו"ט בניסן בזמן יציאתם וקבע יו"ט בתשרי כנגד ענני הכבוד שהיה עמהם כל הזמן [ואין לו זמן מוגבל וקבע שני זמנים לשמוח].

ג. אך יש עוד מהלך באחרונים בזה וכמה גדולים נתכוונו לדבר אחד ע' חת"ס בדרשות שנת תקצה [דף כט בדפי הספר] וז"ל אבל נראה לע"ד עיקר שמחת החג היא על יום סליחה של יוה"כ וכמו שאמרו במדרש שתופסין ד' מינים כמי שחוזר ממלחמה, והנה הראיה הברורה שזכינו ביה"כ ליום סליחה נלע"ד כי החוטאים בעגל פלטם הענן וכשנסלח להם ביוה"כ וירד משה למחרת יה"כ וצוה על נדבת המשכן לכפר על העגל והם הביאו אליו (נדבה בבוקר בבוקר עד ליל שבת שהעבירו קול במחנה והיא היתה ליל א' של סוכות לפי תוס' בב"ק דף פב. שירד משה ביום ב' מחרת יוה"כ, ואז כשנגמרה נדבת המשכן נגמרה סליחת יה"כ וקלט הענן אותן שכבר פלט וע"כ יושבים בסוכה זכר לענני הכבוד שקלטם ושהוא סימן על סליחת יוה"כ וכו'.

לענני הכבוד [וע' בהכתב והקבלה אמור], וידוע תירוץ הב"ח בסי' תרכ"ה [ודבריו יבואר יותר לקמן] שבאמת אין ענין לזכור ענני הכבוד רק ע"י ענני הכבוד אנו זוכרין יציאת מצרים וזהו עיקר הזכרון א"כ אינו צריך שיהא דווקא כענני הכבוד כיון דלא צריכין לזכור ענני הכבוד רק דע"י יזכור יציאת מצרים ע"ש.

אך יש לעי' עוד דמבואר דרק הסכך צריך להיות דבר שאינו מקבל טומאה ואי בעי זכר לענני הכבוד גם הדפנות יהי מדבר שאינו מקבל טומאה, ובאמת ע' בהגהות אשרי שפוסק דגם הדפנות יהי מדבר שאינו מקבל טומאה ועי' בב"ח ס' תר"ל דיש להחמיר כשיטה זו וע' ביה"ל שם, ועי' בחלקת יואב או"ח ס' כז דיש מ"ד בדף ז: דסובר כן, וע"כ דסובר זכר לענני הכבוד ובעי שכל הדפנות יהי דבר שאינו מקבל טומאה וע' דרשות מהר"ם ק' חביב ועי' לקמן.

ועי' בהערות עמ"ס סוכה [הגר"י אלישיב שליט"א] שהעיר שבודאי המשנה שלנו אינו סובר כן דמבואר במשנה דף יד. דהדפנות יכול להיות מכל דבר ופשטות הולך גם על הפסול של דבר המקבל טומאה, וע"כ דיש גילוי דסגי בזכר בסכך לבד.

אך מצאתי בחידושי הב"ח על הש"ס [יצא מחדש ע"י עוז והדר] שדן בדברי הג"א ובתחילה כתב דמורה מסיפא דאין אנו סוברים שצריכין זכר לכל ענני הכבוד ובתירוץ שני דן דהסיפא הולך על שאר פסולים ובפסול של דבר שאינו מקבל טומאה יש להחמיר בכל הדפנות כהג"א וזהו לשיטתו בפסק בשו"ע ס' תר"ל [אך שם לא דן מצד ענני הכבוד], אך לכאורה זה סותר דבריו בסי' תרכ"ה דאין הזכר לענני הכבוד רק כדי לזכור יציאת מצרים ולא בעי כל הדפנות וכ"כ לכאורה לענין דבר המקבל טומאה ועי'.

למה שמחין בתשרי

א. והנה עד כאן הבאנו שני סיבות למה שמחין סוכות או דע"י ענני הכבוד יזכור

ענני הכבוד שבט דן היה מחוץ לענן ולא מצינו דיש שבט דאין להם יו"ט וע"כ כמ"ד סוכות ממש ולפיכך כתיב כל האזרח ע"ש. אך מצאתי בשפתי צדיק לסוכות שתירץ ע"ז דאה"נ היו בחוץ אך הענן הגיין עליהם וסיים וזהו מקור לפסל היוצא ע"ש, אך יש לעי' דמצינו בעמלק דהיה להם שליטה במחנה דן כיון דהיו מחוץ לענן וראיתי במרכבת המשנה על מכילתא סוף בשלח דהא דמשמע במדרשים דעמלק נכנסו לעננים ולא דדן היה מחוץ לענן וכתב לתרץ דנשאר להם ענן מלמעלה ולמטה להגן אבל מן הצדדים לא היה להם [עי' אמרי חן עה"ת סי' מ'] , ולדבריו היה ממש פסל היוצא.

ב. מבואר בסוכה דף כח דכתיב האזרח לרבות גר, ודנו למה בעי כאן פסוק מיוחד לרבות גרים כאן יותר מכל מקום, וכתבו [עי' קרבן חגיגה שם והובא בגליוני הש"ס שם ועי' מהר"ם נ' חביב שם] לדון דכיון דהערב רב היו חוץ לענני הכבוד א"כ אולי פטורים מסוכה קמ"ל דחייב דהערב רב היו גרים גרורים משא"כ גר צדק.

ג. עוד דנו דהנה מבואר שם בגמ' דיש פסוק למעט אשה ודן הגמ' למה לי פסוק תיפוק ליה דהוה מצות עשה שהזמן גרמא ותירוצי הגמ' דהיה ס"ד לילף ט"ו ט"ו ממצה קמ"ל דפטור.

ועי' חת"ס בדרשות שנת תקצ"ה שדן למה באמת פטור וכתב דכיון דנשים לא חטאו בעגל לא פלטם המן אין להם יו"ט סוכות.

וראיתי להקשות ע"ז מהא דדן הגמ' ערכין דף ג. דמבואר במשנה דכהנים חייבים בסוכה ודן הגמ' פשיטא, ולדברי החת"ס י"ל דפטורים דלא חטאו בעגל.

עוד דנו דהנה יש לעי' בגמ' דנשים פטורים משום מצות עשה שהזמן גרמא, ודנו להצד דסברא של אף הן היו באותו הנס הוה סברא דאורייתא עי' תוס' מגילה דף ד. וע"ש שפ"א מה שדן אי נשים היו בכלל שעבוד, א"כ גם בסוכה היה מצות עשה

ע"ש, ומבואר דעושים יו"ט על כפרת עוונות ועי' שנגמר נדבת המשכן שזה היה תחילת הכנה להשראת השכינה אחר העגל חזרו לעננים וע"ז עושים יו"ט וזה היה בט"ו תשרי.

ועי' בסוכות שנת תקצ"ה ע"ד והוסיף לדבריו דלא נסתלקו עננים רק פלט אותם שחטאו בעגל דלפיכך נשים פטורות מסוכה [ויבואר עוד לקמן], דכיון דלא חטאו בעגל לא פלטם הענן אין עושים יו"ט, ולדבריו עושים יו"ט רק על אותם שחזרו ולא למי שלא חטא [ויש לעי' קצת למה בקבלת התורה אנו שמחים בקבלת התורה הראשון ולא בהשני ועי'] .

אך עי' בהגר"א לשיר השירים פ"א פסוק שכתב כ"כ מילה במילה, אך כתב דכשעשו העגל נסתלקו העננים וחזרו כשהתחילו לעשות המשכן וכתב דבט"ו תשרי התחילו לעשות המשכן והוסיף כידוע יש הרבה שייכות בין המשכן לענני הכבוד [ומה שכתב שהתחילו לעשות המשכן ביו"ט צ"ב דביו"ט אסור לבנות וע' במשמר הלוי סוכה דף יא. ועוד יותר דלפי החשבון בתוס' ב"ק דף פב. היה זה שבת הוה איבור שבת ועי'], ובעצם יסודו שנסתלקו ענני הכבוד אחר העגל האריכו להביא ראיות לכאן ולכאן בזה עי' הערות שם אות 253. [הערות לפירושו על שה"ש (כהן) אות 258], וכ"כ הביאו דרשה למהר"ם נ' חביב [נדפס בספר גנוזי המועדים לגר"א דינקל זצ"ל] ושם כתב דהמקור דנסתלקו עננים הוא בספר לבנת הספיר, וסיים ומזה ילמוד בעל תשובה דאי יעשה תשובה יחזור ממקודם ולא יחסר שום דבר. [ועי' בצרור המור אמור דחג הסוכות הוא גדול מכל המועדים ולפיכך אומרים הלל הגדול כל יום דכפסח עדיין לא היה תורה ובשבועות אח"כ היה העגל ובסוכות הוא אחר שעשו תשובה ע"ש].

הא דבעינן ריבוי לגרים ומיעוט בנשים

א. עי' חת"ס בדרשות שנת תקנ"ה שהוכיח דהעיקר כמ"ד סוכות ממש דלמ"ד

ומרומי שדה שם, ותורת חסד או"ח סי' לה
 אות ב' ועי' שבילי דוד סי' תרכ"ה]
 ב. ונחלקו הפוסקים אי כוונה זו מעכב עי'
 בפמ"ג ובמשנ"ב דהוה רק לכתחילה אך עי'
 בביכורי יעקב כאן וכן בסי' תרל"ח ובסי'
 תר"מ לענין מצטער שמעכב.

ג. ועוד הוסיף הביכורי יעקב דדברי
 הב"ח היא אפילו למ"ד מצוות אין צריכות
 כוונה כאן יש לכוון, ויש לעי' לדבריו
 דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה זה שעושה
 לשם מצוה אין צריך לכוון רק הענין וזה
 פלא, ובאמת עי' בדרך פקודיך בהקדמה א'
 אות ה' וכן בבית יצחק יו"ד ח"ב סי' קסח
 אות ו' ועי' תשו' מהרי"ץ ח"ב סי' קמ"ז
 שבודאי כל זה למ"ד מצוות צריכות כוונה
 דמצינו דיש לכוון י"ל דכאן יש לכוון יותר
 אך אי בכל מקום אין דין לכוון אין סברא
 דכאן יש לכוון ויש לעי' בזה.

ד. ובזה דנו בדברי הגמ' ר"ה דף כח:
 שהגמ' דן אלא מעתה דמצוות א"צ כוונה
 הישן בשמיני לוקה, ואי בסוכה לכו"ע צריך
 כוונה לא קשה לכו"ע, וכן הקשה בתוס'
 ביכורים שם, ואי יסוד הב"ח רק למ"ד מצ"כ
 שפיר אך לדבריו צ"ב.

וראיתי ליישב, דכמו שהקשו עוד בסוגיא
 דהרי בכוונה הפכית לכו"ע אינו יוצא א"כ
 מה הקשה הגמ' ישן בשמיני ילקה יכוון
 להיפך וכתבו לתרץ [עי' מה שכתבתי בקובץ
 באו"י גליון ק'] דלמ"ד מצ"כ ע"כ בלי כוונה
 אינו כלום א"כ כ"כ אינו עובר בכל תוסיף
 אך למ"ד דלא צריך כוונה א"כ בלי כוונה
 הוה מעשה מצוה רק בכוונה הפכית אינו
 יוצא דאינו יוצא בע"כ אך לענין בל תוסיף
 סגי במעשה מצוה זו. וכ"כ יש לומר בסוכה
 אע"ג דיש דין לכוון הענין אך אין חסרון
 במעשה מצוה ושייך בל תוסיף ועי'.

שהזמן גורם עי' תוס' פסחים דף קח: כן דן
 בשער המלך הל' חמץ ומצה וטורי אבן
 מגילה שם ותשו' חת"ס או"ח סי' קפה, ועי'
 בשער המלך שם וכן הוא בתשו' אמרי אש
 או"ח סי' מט [מצוין בספר בית יצחק מגילה
 דף ד.] דאף הן באותו הנס שייך רק למ"ד
 ענני הכבוד אך אי למ"ד סוכות ממש לא
 שייך אף הן היו באותו הנס כיון דאינו ענין
 נס רק דין זכרון ולמ"ד זה צד דן הגמ' ויש
 לעי' הרבה בזה, ועי' בתורת חסד סי' לב
 אות ה' באריכות ועי' חת"ס שם שדן לפי
 הרוקח דסוכות על שם מלחמת סיחון ועוג
 ונשים לא יצאו במלחמה, וכ"כ יש לעי' אי
 שבט לוי יוצאים למלחמה, ועי' שמועות
 חיים ערכין סי' מג שהאריך הרבה בכל זה.

חיוב כוונה במצוות סוכה

א. מבואר בטור סי' תרכ"ה האריך בטעם
 המצוה של סוכה ע"ש, ודן הב"ח והא אין
 דרכו של הטור להביא טעמי המצוה, ותירוץ
 דכיון דכתב בפסוק למען ידעו צריך לכוין
 הטעם ובזה הביא הטור מה צריך לכוון,
 וכתב שכן הוא בציצית ותפילין [אך המחבר
 כתב שצריך לכוון רק בתפילין וציצית ולא
 בסוכה], ודנו מה צריך לכוון, ועי' ב"ח
 שלמ"ד ענני הכבוד היא זכר ליציאת מצרים
 משא"כ למ"ד סוכות ממש אינו צריך לזכור
 זה ממש וצ"ב כוונתו ועי' בפמ"ג שלמ"ד
 סוכות ממש סובר כרשב"ם לזכור שכלכל
 אותנו במדבר כל צרכנו, ולדבריו וכן סובר
 המג"א ושו"ע הרב דהלכה כמ"ד זכר לענני
 הכבוד צריך לזכור רק זכר ליציאת מצרים.

אך הט"ז לומד להיפך דלמ"ד סוכות
 ממש כיון דלא היה שום נס ע"כ הזכרון
 ליציאת מצרים משא"כ לענני הכבוד יש נס
 בו בעצם ע"ש. [ועי' גמ' דף ב: בגמ' ההוא
 ידיעה לדורות ע' ברש"י שם וערוך לנו



הרב יהושע שטיינברג

מקום המערכה של קטורת של כל יום ושל יום הכיפורים

צפון העזרה. ופתח ההיכל שהוא רחב עשר אמות עומד מכוון באמצע העזרה נמצא דרך ה' אמות צפוניות של פתח ההיכל הוא נגד המזבח. ולפ"ז עיקר כונת המשנה הוא, לומר שלא יתן המערכה שהוא רחב אמה יותר מד"א משוך מן קרן דרומית מערבית, דאם ירחיק יותר נמצא שהמערכה לא יהא נגד פתח ההיכל. וד"א צריך להרחיק משום דממילא אין יכול לסדר פחות מד"א, דהד"א הם אמה יסוד ואמה סובב ואמה קרנות ואמה מקום הילוך רגלי הכהנים. ב. דס"ל להך תנא דהמזבח עומד באמצע העזרה, וכיון שהמזבח רחב ל"ב אמה נמצא שט"ז אמה הוא בצד צפון וט"ז אמה הוא בצד דרום, וגם ס"ל להך תנא דקדושת אולם כקדושת ההיכל וסגי שהמערכה יהא נגד פתח האולם. דגם פתח האולם חשיב כפתח אהל מועד, והנה פתח האולם עודף על פתח ההיכל י' אמות דפתח האולם רחב כ' אמות, ונמצא די' אמות של פתח האולם הוא בצד דרומי של העזרה. ונמצא דכשאתה הולך מקרן דרומית של מזבח צריך למשוך ו' אמות כדי להגיע נגד פתח האולם, דהמזבח הוא ט"ז אמה בצד דרום, ופתח האולם הוא י' אמות בדרום, והא דתני ד"א, היינו ד"א חוץ מאמה יסוד ואמה סובב, דחשיב רק מראש המזבח, ולפ"ז אם רוצה יכול למושכו הרבה יותר מד"א, אלא דלכל הפחות ימשכנו מצד זית זו מראשו של מזבח לפחות ד"א, שהוא ו' אמות מזוית המזבח למטה.

ועכ"פ מבואר כאן בסוגיין דגחלים דיוהכ"פ דמינה ילפינן לגחלים דכל יום, בעינן שיטלום מצד מערבו של מזבח. וגם צריך להיות מכוון נגד פתח אהל מועד.

ולכאן' סוגיא זו סותר להסוגיא דיומא מה ע"ב, דאמרי' שם על הך קרא דולקח מלא המחיתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה', דאיצטריך למיכתב מעל המזבח ואיצטריך

במס' זבחים נח ע"א הביאו מתני' דתמיד גבי סדר מערכה שניה של קטורת [דממערכה זו היו נוטלים גחלים להקטורת שעל מזבח הפנימי, וכדילפינן מקרא במס' יומא מ"ה ע"ב דבעינן שיטול הגחלים ממערכה של מזבח החיצון] והיו מסדרין אותו כנגד קרן מערבית דרומית משוך מן הקרן כלפי צפון ארבע אמות, והיינו שהיו מסדרין אותו בצד מערבי של המזבח משוך מן קרן דרומית מערבית ד"א לצד צפון.

ומבואר בסוגיא שם, דהטעם דסידרו את זה דוקא במקום זה, הוא משום דבעינן שהמערכה יהא כנגד פתח ההיכל. וכמו דתניא ר' יוסי אומר זה סימן כל הניטל בחוץ לינתן בפנים אינו ניטל אלא מן הסמוך שאין לפנים הימנו. דהיינו דדברים שצריכים לקחת ממזבח החיצון להכניסו לפנים צריך שיקחנו מהצד שהוא היותר סמוך לפתח ההיכל. ויעוין בגמ' דיש שני דברים שניטלים בחוץ לינתן לפנים, גחלים של קטורת של כל יום ויום. וגחלים של קטורת דיוהכ"פ דג"כ בעינן שיטול הגחלים ממזבח החיצון כמבואר ביומא שם, וגבי יוהכ"פ מפורש בתורה דבעינן שהמערכה של הני גחלים יהא בצד מערבו של מזבח כנגד פתח ההיכל, דכתיב ולקח מלא המחיתה גחלי אש מעל המזבח "מלפני ה'", ולפני ה' היינו צד מערבי של מזבח כנגד פתח ההיכל, ור' יוסי בא להוסיף דגם המערכה של הגחלים דקטורת של כל יום ויום ג"כ בעינן שיהא כנגד פתח ההיכל, דילפינן גחלים של כל יום ויום מגחלים דיוהכ"פ, וע"כ צריך שהמערכה של הני גחלים יהא ג"כ בצד מערבי של המזבח שהוא כנגד פתח ההיכל [דהרי ההיכל הוא במערבו של המזבח].

והא דתני במתני' משוך מן קרן מערבית דרומית ד"א לצד צפון, מבארת הגמ' בתרי אנפי, א. דס"ל להך תנא דהמזבח היה בצד

מכוונים כנגד פתח ההיכל שהוא לפני ה', עכ"ל, דמלשון כל הגחלים שבמזבח משמע כהמאירי שא"צ דוקא מצד מערבי, אבל מהמשך לשונו שכתב אותן שבצדדים שאינם מכוונים כנגד הפתח משמע דעכ"פ בעינן שיהא מצד מערבי וכרש"י, וצ"ב].

ומלשון הגמ' "מהאי גיסא ומהאי גיסא" לכאור' משמע כרש"י דמכשרינן רק משני הצדדים של הפתח ולא מכל המזבח, ובפנ"מ בזבחים כתב דאפ"ל דמה דנקטו בגמ' לשון מהאי גיסא ומהאי גיסא, הוא רק לפי הצד דבעינן דוקא מלפני ה' דבזה הו"א דאינו כשר אפי' מהאי גיסא ומהאי גיסא, וע"ז קמ"ל מעל המזבח דכשר מכל המזבח וכ"ש מהאי גיסא ומהאי גיסא ויעו"ש בפנ"מ דכתב דמהתוס' בזבחים כאן מוכח דס"ל כהמאירי ולא כרש"י יעו"ש, אבל לכאור' מלשון התוס' הנ"ל מבואר להדיא כרש"י, דז"ל התוס', בכולה שמעתא משמע דגחלים דיוהכ"פ צריך ליקח מכנגד הפתח, וצ"ל דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר אפי' דהאי גיסא ודהאי גיסא כדאמר ביומא וכו' עכ"ל, וממש"כ דבדיעבד כשר אפי' דהאי גיסא ודהאי גיסא מזה מוכח דס"ל כרש"י דאפי' בדיעבד אינו כשר מכל המזבח אלא דוקא מצד מערבי מהאי גיסא ומהאי גיסא, דכאן לא יועיל תי' של הפנ"מ הנ"ל, דהרי התוס' כתבו לשון זה למסקנא דילפינן דבדיעבד כשר מהאי גיסא ומהאי גיסא, ודוק. ונמצא לפ"ז דאף להתוס' צד מערבי מעכב אפי' בדיעבד. ורק הא דמבואר בסוגין דבעינן כנגד הפתח ממש זהו רק לכתחילה ובדיעבד אינו מעכב. אלא דיש חילוק בין רש"י לתוס', דרש"י לא הזכיר כלל דלכתחילה בעינן מכנגד הפתח ממש, ועיין בהמשך.

והנה לכאור' דעת רש"י ותוס' צ"ב, אמאי לא ילפינן מקרא דמעל המזבח דכשר מכל המזבח. הרי "מעל המזבח" משמעותו מכל המזבח, וע"כ צ"ל דבהא נחלקו המאירי ורש"י ותוס', דלהמאירי קרא ד"מלפני ה'" לא אתי כלל לומר מאיזה מקום במזבח יטלו הגחלים, דע"ז כבר כתיב "מעל המזבח

למיכתב מלפני ה', דאי הוה כתיב רק מעל המזבח הו"א מאי מזבח מזבח הפנימי, קמ"ל מפני ה' דמינה ילפינן דבעינן דוקא צד מערבי של המזבח נגד פתח ההיכל, ואיזהו מזבח שרק מקצתו לפני ה' ואין כולו לפני ה' הוי אומר זה מזבח החיצון, ואי כתב רחמנא רק מלפני ה' הו"א דוקא מלפני ה' אבל מהאי גיסא ומהאי גיסא אימא לא קמ"ל מעל המזבח, ומבואר להדיא דילפינן מעל המזבח דלא בעינן דוקא מלפני ה'.

והתוס' בזבחים נח ע"א ד"ה משוך. כתבו דאין כאן סתירה, דהא דמבואר בסוגין דגחלים דיוהכ"פ צריך ליקח דוקא מכנגד הפתח הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד ילפינן מעל המזבח דכשר אפי' מהאי גיסא ומהאי גיסא וכמבואר בסוגיא דיומא הנ"ל, וכע"ז כתב במהר"י קורקוס על הרמב"ם פ"ד מעבודת יוהכ"פ ה"א בת"י הראשון, והק' ע"ז דא"כ הו"ל לקרא לכתוב ולקח מלא המחתה גחלי אש "מלפני ה' מעל המזבח", כיון דתחילה צריך לכתוב "מלפני ה'" לומר דלכתחילה בעינן מלפני ה', ואח"כ לכתוב "מעל המזבח" לומר דבדיעבד כשר אפי' כשאינו מלפני ה' ממש, וע"כ תי' שם באופן אחר ע"ש.

ולתרץ קו' המהר"י קורקוס נראה, דהנהא הא דאמרי' ביומא שם דאי כתב רחמנא מלפני ה' הו"א דוקא מלפני ה' אבל מהאי גיסא ומהאי גיסא אימא לא קמ"ל מעל המזבח, בביאור לשון הגמ' "מהאי גיסא ומהאי גיסא" נחלקו הראשונים, דברש"י שם פ"י, דמהאי גיסא ומהאי גיסא היינו מהאי גיסא דפתח ומהאי גיסא דפתח, אבל עכ"פ בעינן צד מערבי של המזבח. והיינו דילפינן מקרא דמעל המזבח רק שא"צ שיטול מכנגד הפתח ממש, אבל צד מערבי של מזבח מעכב אפי' בדיעבד, אבל כהמאירי שם מבואר להדיא דילפינן מעל המזבח דיכול ליטול מאיזה מקום שירצה מכל המזבח, [ובפ"י ר"ח שם ביומא יש להסתפק, דז"ל ואיצטריך מעל המזבח לרבות "כל הגחלים" שבמזבח, ואפי' אותן שבצדדים שאינם

א"צ מכנגד הפתח, וסגי שהוא צד מערבי של המזבח דזה חשיב ג"כ מלפני ה', א"כ צ"ע מסוגיא דזבחים דמפורש דצריך מכנגד הפתח וכמו שהק' בתוס'. וביותר קשה על המאירי דס"ל דא"צ כלל שיהא בצד מערבי של המזבח וכנ"ל דיליף מעל המזבח שיכול ליקח מכל המזבח, וצ"ע מהסוגיא דזבחים.

דעת הרמב"ם

הנה ז"ל הרמב"ם פ"ד מעבודת יוהכ"פ ה"א, ונוטל את המחטה וחותרה בה אש מעל המזבח מן הסמוך למערב, עכ"ל. הרמב"ם לא הזכיר כלל שצריך מכנגד הפתח. ובמים חיים להפר"ח [הובא בליקוטים על הרמב"ם בהוצאת שבתי פרנקל] מבאר דבאמת כונת הרמב"ם מן הסמוך למערב דהיינו הסמוך למערב טפי והיינו מכנגד הפתח, וסמך אמש"כ בפ"ב מתמידין שהמערכה של הקטורת משוכה מן הקרן כלפי צפון ד"א, והיינו כדי שיהא כנגד הפתח וכמבואר בזבחים שם. [מה שהביא מההיא דפ"ב דתמידין, יעויין בהמשך דאדרבא משם קשה עוד על הרמב"ם] אבל בלח"מ שם ביאר להדיא דכונת הרמב"ם הוא דסגי מצד מערבי של המזבח וא"צ מכנגד הפתח, ועיי"ש עוד דמדלא הזכיר הרמב"ם דלכתחילה בעינן שיהא כנגד הפתח מזה מוכח דגם לא ס"ל להרמב"ם כתוס', ואף לכתחילה א"צ מכנגד הפתח [וכרש"י], ולפ"ז צ"ע על הרמב"ם כמו שהקשינו לעיל על רש"י מהסוגיא דזבחים דמבואר להדיא דבעינן שיהא מכון כנגד הפתח. ועיי"ש בלח"מ מה שרצה לדחוק, דמה דמבואר בזבחים דכל הניטל בחוץ לינתן בפנים אינו ניטל אלא מן הסמוך שאין לפנים הימנו, היינו רק צד מערבי של המזבח אבל א"צ כנגד הפתח ממש וכדילפינן מעל המזבח. ודחהו שם משום הלשון "שאיין לפנים הימנו" דמשמעוהו הוא מהסמוך ביותר דהיינו כנגד הפתח, ודברי הלח"מ צ"ב דאיך שייך כלל לומר דכונת הגמ' בזבחים הוא רק דבעינן צד מערבי ולא צריך שיהא כנגד

דילפינן מזה דיכול ליקח מכל המזבח, אלא דקרא אתי לומר דלא תימא דמעל המזבח היינו מזבח הפנימי, קמ"ל דמיירי במזבח אשר מלפני ה' דמשמע דמיירי במזבח שמקצתו לפני ה' ומקצתו אינו לפני ה', ואיזהו מזבח שמקצתו לפני ה' ומקצתו אינו לפני ה' הוא אומר זה מזבח החיצון, ונמצא דמלפני ה' הוא פי' על מעל המזבח, יעו"ש היטב במאירי, אבל רש"י ותוס' ס"ל דאדרבא הקרא "דמלפני ה'" אתי לומר מאיזה מקום במזבח יטלנו והיינו שייטלנו מהמקום אשר מלפני ה', [ואגב זה ילפינן ג"כ דמיירי במזבח החיצון משום דאיזהו מזבח שמקצתו לפני ה' וכו'], ו"מעל המזבח" הוא פי' על מלפני ה', דמלפני ה' כולל שני דברים. א. צד מערבי של המזבח שהוא הצד שלפני ה'. ב. שיהא כנגד הפתח ממש שהוא יותר לפני ה', וע"ז אתי קרא דמעל המזבח, לומר דא"צ שיהא לפני ה' ממש, אלא סגי שהוא "קצת" לפני ה', והיינו עכ"פ בצד מערבו של המזבח, ולתוס' ילפינן מלפני ה' דלכתחילה צריך שיהא לפני ה' ממש דהיינו כנגד הפתח, ומקרא דמעל המזבח ילפינן דביעבד סגי שהוא לפני ה' קצת, דהיינו דקרא דמעל המזבח הוא פי' על קרא דמלפני ה', דאיזה לפני ה' מעכב בדיעבד, דרק צד מערבי מעכב אפי' בדיעבד משום לפני ה', אבל כנגד הפתח אינו מעכב בדיעבד ובוה א"ש דא"א ללמוד מקרא דמעל המזבח שיכול ליטול מכל המזבח, כיון דהרי כתיב מלפני ה', אלא דהוא פי' על מלפני ה' דסגי שיהא לפני ה' קצת וכנ"ל.

ולפ"ז מיושב היטב קו' המהר"י קורקוס הנ"ל שהק' דלשיטת התוס' היה צריך לכתוב בקרא קודם מלפני ה' ואח"כ מעל המזבח, דלפי הנ"ל נמצא דאין הפי' דלפני ה' אתי לומר דין לכתחילה ומעל המזבח אתי לומר דין דדיעבד, אלא דלפני ה' מעכב בדיעבד, ומעל המזבח הוא רק פי' איזה מלפני ה' מעכב בדיעבד וכנ"ל, וע"כ שפיר שייך לכתוב מעל המזבח קודם מלפני ה'.

והנה לפי מה שנראה מרש"י ביומא דלא ס"ל לגמרי כהתוס' בזבחים, ואף לכתחילה

להרמב"ם דאף הגחלים של קטורת של כל יום א"צ ליקח דוקא מכנגד הפתח, וע"כ המערכה של הקטורת א"צ להיות כנגד הפתח וסגי שהוא בצד מערבי של המזבח, והא דצריך למשוך ד"א, הוא רק משום דא"א בפחות מזה משום דאיכא אמה יסוד ואמה טובב ואמה קרנות ואמה מקום הילוך רגלי הכהנים, וכמו שמבואר בתי"א בסוגיין וכנ"ל, [וכע"ז כתב בתריו"ט דמתני' דתמיד שם בדעת הרמב"ם, יעו"ש], וא"כ גם כאן קשה מהסוגיא דזבחים דמבואר דגם קטורת של כל יום צריך ליקח מהמערכה שהוא נגד פתח ההיכל.

וקו' זו השניה מהא דס"ל להרמב"ם דמערכה של קטורת א"צ להיות נגד פתח ההיכל, הק' ג"כ בלח"מ שם בפ"ב מתו"מ, וכתב ע"ז דצ"ל דס"ל להרמב"ם, דהא דס"ל לר' יוסי דבעינן שיהא המערכה כנגד פתח ההיכל היא דעת יחידאה, אבל רבנן פליגי עליה, וכמו דמשמע מלשון הברייתא ר' יוסי אומר וכו' ומשמע דרבנן פליגי עליה, ולרבנן א"צ שיהא כנגד הפתח ממש, והרמב"ם פסק כרבנן, וס"ל דמתני' דתמיד דקתני דהמערכה היה משוך מן קרן מערבית דרומית כלפי צפון ד"א. א"ש גם לרבנן וכמשנת"ל ברמב"ם, דלעולם בעינן שימשוך לפחות ד"א משום אמה טובב ואמה יסוד וכו', והסוגיא דזבחים רצתה לבאר דגם לר' יוסי דס"ל דבעינן שיהא כנגד הפתח ממש ג"כ סגי בד"א אם המזבח בצפון או באמצע וכמשנת"ל. וכל זה הוא דלא כרש"י בזבחים שם ד"ה ומשני לר' יהודה שמעינן לה וכו', שכתב להדיא דרבנן אין חולקים על ר' יוסי בזה, וכו"ע ס"ל ההיא דר' יוסי. וא"כ לרש"י צ"ע עדיין הקושיא מסוגיא דזבחים וכמו שנתבאר דגם לרש"י קשה. ואינו יכול לתרץ כמש"כ הלח"מ ברמב"ם. אבל הרמב"ם ס"ל דרבנן פליגי עליה דר' יוסי ופסק כרבנן.

ויש להוסיף ע"ז, דאפשר דהרמב"ם מצא סמך גדול לזה דרבנן פליגי עליה דר' יוסי, דהרי ריהטא דסוגיא דיומא מוכח דל"צ שיהא כנגד הפתח ממש גבי גחלים דיוהכ"פ,

הפתח, דהרי מפורש שם בסוגיא דע"כ צריך למשוך המערכה מקרן דרומית מערבית ד"א או יותר כדי שיהא נגד הפתח. וצע"ג.

ועוד צ"ב מש"כ הרמב"ם בפ"ב מתמידין ומוספין ה"ח, שהביא לשון המשנה דתמיד, דמסדר מערכה שניה של קטורת מכנגד קרן מערבית דרומית משוכה מן הקרן כלפי צפון ד"א, הרי בסוגיא דזבחים הנ"ל מוקמינן דהא דבעינן שיהא משוך ד"א הוא בתרי אנפי כמו שנתבאר לעיל בארוכה. א. דס"ל דכוליה מזבח בצפון קאי וד"א צריך משום דא"א בפחות מזה, משום אמה יסוד ואמה טובב ואמה מקום קרנות ואמה מקום הילוך רגלי הכהנים. ב. דס"ל דמזבח מכון באמצע העזרה, וד"א היינו חוץ מאמה יסוד ואמה טובב עיין לעיל בארוכה, אבל הרי דעת הרמב"ם בפ"ה מבית הבחירה הט"ו דרובו של מזבח בדרום קאי, וז"ל מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח שהוא רוחב שישים ומחצה. ע"כ. דהיינו דהרי רוחב העזרה הוא קל"ה אמות, חלקהו לשנים נמצא דצד צפוני של עזרה הוא ס"ז ומחצה וכן צד דרומי של עזרה. וכיון דכתב הרמב"ם דמכותל צפוני של עזרה עד המזבח הוא ס' ומחצה, נמצא דהמזבח רובו בדרום ורק ז' אמות הוא בחלק הצפוני של העזרה, וס"ל להרמב"ם כהסוגיא דיומא דף טז דמזבח רובו בדרום קאי, וכמו שהזכיר שם הרמב"ם כל הסוגיא שם. וא"כ לפי החשבון. אם בעינן למשוך המערכה מכנגד קרן דרומית מערבית לצד צפון שיהא כנגד פתח ההיכל, צריך למושכו כ' אמה, דהרי להרמב"ם כ"ה אמה של המזבח הוא בדרום העזרה. ופתח ההיכל לצד דרום העזרה הוא ה' אמות, נמצא דכדי להגיע לפתח ההיכל צריך למשוך מן הקרן כ' אמות. ואם ס"ל דקדושת אולם והיכל חד הוא צריך למושכו ט"ו אמה. כיון דפתח האולם עודף על של היכל מכל צד ה' אמות. וא"כ צ"ע איך הביא הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין, את המשנה דתמיד כצורתה דצריך שימשכנה ד"א, הרי בד"א עדיין אינו כנגד פתח ההיכל, ולכאור' מוכח מזה דס"ל

כלל שיהא אפי' מצד מערבי. וא"כ ה"ה מערכה של הקטורת שבכל יום א"צ להיות דוקא בצד מערבי דילפי מהדדי, וא"כ לא שייך תי' הזבחי אפרים מההיא דהתו"כ, דהרי גם להתו"כ עכ"פ צריך שיהא בצד מערבי, וע"כ צ"ל להמאירי כמו שכתב הלח"מ דיש כאן מחלוקת תנאים ולרבנן דפליגי עליה דר' יוסי א"צ כלל שיהא בצד מערבי, והסוגיא דיומא איירי כדעת רבנן. ולפי המאירי צ"ל דמתני' דתמיד דקתני בה להדיא דצריך שיהא בצד מערבי של מזבח ע"כ לא ס"ל כרבנן אלא כר' יוסי, דלרבנן א"צ כלל צד מערבי. ומשא"כ להרמב"ם מתני' דתמיד א"ש גם כרבנן וכמשנת"ל מהלח"מ.

זאת תורת העולה

להמאירי, יש כאן מחלוקת תנאים ומחלוקת הסוגיות, דהסוגיא דיומא ס"ל כרבנן דיכולים ליקח הגחלים דיוהכ"פ מאיזה מקום שירצה מכל המזבח, וכן המערכה של קטורת של כל יום יכול להיות בכל המזבח דילפי מינה, והסוגיא דזבחים ס"ל כר' יוסי דצריך דוקא מכנגד הפתח.

לתוס', לכתחילה בעינן שיהא כנגד הפתח ממש, ובדיעבד סגי שהוא בצד מערבי של המזבח אפי' מהאי גיסא ומהאי גיסא שאינו כנגד הפתח ממש.

להרמב"ם להלכה [וכ"ה לרש"י] ע"פ הסוגיא דיומא. דאף לכתחילה א"צ שיהא כנגד הפתח ממש, אבל עכ"פ צריך שיהא בצד מערבי של המזבח הן לגבי גחלים דיוהכ"פ והן לגבי מערכה של הקטורת שבכל יום, [והסוגיא דזבחים חולקת או משום דר' יוסי חולק ארבנן או משום דהיה לה גירסא אחרת בדברי ר' יוסי].

בנוסח העבודה - נוסח ספרד - במוסף של יוהכ"פ כתוב בזה"ל. וחתה מן הלוחשות מצד מערב המזבח, ע"כ, ואינו כתוב שצריך שיהא דוקא מכנגד הפתח והוא כדעת הרמב"ם להלכה.

וא"כ ה"ה גבי גחלים דקטורת של כל יום דילפי' מיניה, וכמשנת"ל דהסוגיא דיומא סותר להסוגיא דזבחים. ולא רצה לומר כהתוס' דההיא דזבחים הוא רק לכתחילה. וע"כ ס"ל להרמב"ם דבאמת יש כאן מחלוקת תנאים. והסוגיא דזבחים איירי לפי דעת ר' יוסי והסוגיא דיומא איירי לדעת רבנן.

ועפ"ז מיושב היטב גם קושיא ראשונה מה שלא הזכיר הרמב"ם גבי גחלים דיוהכ"פ דצריך שיהא מכנגד הפתח, דהרי הרמב"ם פסק כהסוגיא דיומא שהיא כרבנן, וא"צ שיהא כנגד הפתח לא בגחלים דיוהכ"פ ולא בגחלים דקטורת שבכל יום דילפי' מיניה. [נפלא הוא על הלח"מ בהל' עבודת יוהכ"פ הנ"ל דנשאר בצ"ע על הרמב"ם. ולא הזכיר כלל מש"כ הוא עצמו בהל' תו"מ].

שו"ר שכע"ז כתב בספר זבחי אפרים זבחים נח ע"ב, ובאופן אחר קצת דבאמת אין חכמים חולקים על ר' יוסי וכמש"כ רש"י בזבחים. אלא דבתו"כ יש גירסא אחרת בדברי ר' יוסי דכל הניטל בחוץ לינתן בפנים אינו ניטל אלא "מן הסמוך לפנים", ולא גרס כמו דקתני בגמ' דידן, דאין ניטל אלא "מן הסמוך שאין לפנים הימנו", ולפי הגירסא דתו"כ משמע דצריך רק שיהא בצד מערבי שהוא סמוך לפנים. אבל א"צ שיהא מכנגד הפתח ממש. ועפ"ז הוא מיישב כנ"ל, דהסוגיא דיומא גרסי כמו התו"כ, וע"כ ס"ל דכשר אפי' מהאי גיסא ומהאי גיסא, והרמב"ם פסק כהסוגיא דיומא, [ובאמת דכ"ה לשון הרמב"ם שם בעבודת יוהכ"פ, וחותה בה אש מעל המזבח "מן הסמוך למערב", ממש כלשון התו"כ, ודוק]. ותי' זה א"ש גם לרש"י דס"ל כהרמב"ם דא"צ כנגד הפתח וע"כ גורס כהתו"כ דא"ל כהלח"מ דפליגי בזה ר' יוסי ורבנן. דהרי לרש"י אין בזה מחלוקת וכנ"ל.

והנה לפי דעת המאירי הנ"ל גבי גחלים דיוהכ"פ, דילפינן מקרא דמעל המזבח דיכול ליטול מאיזה מקום שירצה מכל המזבח וא"צ

הרב שמואל מאיר שיין

נגדר האיסור "אין מבטלין איסור לכתחילה" וביאור ההיתר "כוננתו לדבר אחר"

ונפק"מ אי קנסו אי עבר וביטלו כשאפשר באופ"א. ג) חידוש של הנו"ב דיש ב' סוגי אין מבטלין איסור לכתחילה בביטול ברוב וביטול טעם בששים. ד) אמאי קנסו באיסור זה יותר משאר איסורי דאורייתא. ה) נפק"מ להלכה בין קנסא זו לקנסא דהעובר באיסור שבת. ונראה לבאר חידושים הנ"ל עפ"י יסוד גדר האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה".

וכדי לבאר הנ"ל נתחיל להביא מקורות בראשונים דיש היתר לבטל איסור לכתחילה כשכוננתו לדבר אחר.

מקורות בראשונים

כוננתו לדבר אחר מותר

כתב הר"ן בפרק אין מעמידין (דף י"ב ע"ב בדפי הרי"ף) ז"ל לא נאסר לבטל איסור לכתחילה אלא למי שמתכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו הא לאו הכי לא, שאם לא תאמר כן למי שסובר דמאי דאמרי אין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא הוא ומוכח לה מדאמרי' פרק גיד הנשה דזרוע בשלה חידוש הוא וכמו שכתבתי שם, א"כ האיך הכשירה תורה כלי מדין בהגעלה דודאי בבני יומן אמרה כן דאילו כלים שאין בני יומן אינן צריכין הכשר מן התורה לדידן דקיי"ל דנו"ט לפגם מותר, ומעתה האיך צייתה תורה להגעילין והרי הוא מבטל איסור הבלוע בהם לכתחילה במים שהוא מגעיל אותן^א.

בשו"ע סי' צ"ט סעיף ה' אין מבטלין איסור לכתחילה ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר. ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו וכן למי שנתבטל בשבילו. [הגהה. ואסורים למכרו גם כן לישראל אחר שלא יהנו ממה שבטלו (ארוך כלל כ"ד)] ולשאר כל אדם מותר. ע"כ.

וז"ל הט"ז ס"ק ז' "בסי' פ"ד סעיף י"ג מבואר דאם אין כוננתו רק לדבר אחר כגון לתקן הדבש מותר ובסי' קל"ז סעיף ב' כתבתי דהיינו דוקא באי אפשר בענין אחר עכ"ל

והנה יש לעיין בנגדר האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" למ"ד שהוא איסור דאורייתא, שהרי התירה תורה לאכול איסור שנתבטל, והיכן מצינו איסור דאורייתא כזה שלכאורה נראה כאיסור להתחכם על התורה, ואף להשיטות שהוא דרבנן מ"מ לכאן מצינו כמה דינים מחודשים באיסור הנ"ל א) אמאי התירו לבטל אם כוננתו לדבר אחר, מ"ש מכל האיסורים דקיי"ל דפסיק רישא ואינו מתכוין אסור, וגם צ"ע אי שייך היתר זו למ"ד דאיסור "אין מבטלין" הוא מדאורייתא. ב) אמאי לא התירו באפשר באופן אחר, ומהו גדר האיסור באפשר באופ"א אי משום דלא סמכי' אהאי היתר לכתחילה או משום דלא שייך האי היתר בזה כדיבואר לקמן בעזה"י.

א עיין יד יהודה (סי' צ"ט פיה"א ס"ק י"ג) הק' על דברי הר"ן ז"ל בא"ד. משא"כ בהגעלה הא בהכלי עצמו אינו מתבטל כלל האיסור ואך עושה זה כדי להוציא את האיסור ממנו, אך שלא יחזור ויבלע לכך מגעיל בס' כדי שיתבטל רק בהמים לבר והמים שופך ואינו נהנה ממנו כלום וא"כ אין זה כלל מבטל איסור עכ"ל וכן הק' בגליון מהרש"א בסוף סי' צ"ט בגליונו על ט"ז ס"ק ט"ו זה לשונו. ואיני מבין, וכי בכלי מדין שותה מי הגעלה, ומי איכא למ"ד דאסור להשליך איסור להיתר על דעת להשליך כל התערובות לים עכ"ל. והיינו דהאיך הוכיח הר"ן דאף כשרוצה לשתות המים מותר, הרי אפשר דוקא כששופך המים לבסוף. ונראה ליישב

עדיין לא נגמר הכשירו עד סוף ג' ימים, מ"מ כבר נתבטל הבליעות במים עיי"ש והק' הראשונים הרי "אין מבטלין איסור לכתחילה", וע"ז קאמר הר"ן דאין זה קושיא שהרי לא אסרו לבטל איסור רק בכוונתו ליהנות משא"כ הכא דכוונתו להכשיר הכלי, לכן אף אי לבסוף שותה המים שנתבטל בו היין נסך, מותר. וכ"כ הריב"ש סי' שמ"ט.

וכ"ה בשו"ת הרא"ש כלל ב' סי' י"ד ז"ל וכל האיסורין שריבה עליהן שוגג מותר,

אלא ודאי לא אמרו אין מבטלין איסור לכתחילה אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו² אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי וכו'. ע"כ.

והיינו דבגמ' ע"ז מבואר דקנקנים שנשתמשו בהן יין נסך צריך לערות אותן במים שלשה ימים, והיינו שממלא הכלי במים ובכל מעת לעת שופכן וממלא אותן עוד מים, עד ג' ימים, ומבואר שם בגמ' (לג:) דמותר לשתות המים ששרה בכלים, ואע"ג דיש בו בליעות של יין נסך, שהרי

דברי הר"ן דאין כוונתו להוכיח מהא דמותר לבטל במים, שהרי הוא שופך המים. רק כונתו להקשות שהרי איירי' בכלים שהם בני יומן, וא"כ צריך מים שהם כנגד הפליטה, כדי לבטל המים, (כן מוכח מדברי הר"ן דאל"כ אפשר לא היה במים כדי לבטל, ונאסרו המים ושפכן לאיבוד) והיינו דבכל כלי שהוא בן יומו פליגי הראשונים אי אמרי' דלאחר שפלט חוזר ובולע, וכמה ראשונים סוברין דאמרי' אידי דטריד לפלוט אינו בולע, רק דצריכין להיזהר שלא להשהות אחר שנגמר לפלוט, אבל שיטת הרשב"א (סי' רס"ג) וכן הוא שיטת תוס' (הביאו הר"ן בחולין סוף פרק ח') דודאי חוזר ובולע, ולכן כשרוצה להכשיר צריך להיות מים כשיעור ששים כנגד הבליעות. ולכן אפשר שהר"ן ג"כ ס"ל כן (ואף אי לא ס"ל כן מ"מ הרי הוא רוצה לפלוג כאן על הרשב"א ותוס' וא"כ אפשר דחולק עליהם ב"לטעמיהו") ולכן הק' האיך הגעילו כלי מדין כשהן בני יומן, הרי הבליעות חוזרין לתוך הכלי, וא"כ ביטל האיסור ומשתמש בו. [וראתי בריב"ש סי' שמ"ט שכ' כדברי הר"ן והוסיף כמה מילים ז"ל בא"ד מה הועילה ההגעלה וכו' וחוזרין ואוסרין הכלי הנגעל ואין כאן הכשר וכו' עכ"ל ומדבריו מוכח כדברינו]

אלא דבזה יש לומר דלא מיקרי מבטל איסור שהרי כשנכנס שוב לתוך הכלי כבר נתבטל האיסור קודם לכן, וא"כ הו"ל כדבר שאינו, שלאחר שנתבטל בששים הוי כמאן דליתא, וכל האיסור הוא קודם שנתבטל, לבטלו בששים, אבל אי לא נכנס לתוך הכלי רק לאחר שנתבטל בששים לא צריך בזה שום ביטול. [כ"כ הגהת רש"ק לתרץ הקושיא דהאיך מותר לגעול כלי איסור תוך כלי היתר הרי נכנס בליעות איסור בכלי היתר אע"ג דנתבטל במים שיש בו ששים, מ"מ אין מבטלין איסור לכתחילה, וע"ז תי' שלאחר שנתבטל במים הוי כמאן דליתא]

אלא דסברא זו צ"ע ממה הפוסקים שאסור לבטל חמץ לפני פסח כדי להשתמש בו בפסח, והטעם שגם לפני פסח יש לו שם איסור, ואם לאחר שנתבטל בששים הו"ל כמי שאינו א"כ אמאי אסור, אלא דצ"ל שאם יש לו שם איסור קודם שנתבטל א"כ אף כשהוא פחות מששים מ"מ צריך דין ביטול, ודוקא בשר בחלב, שאם כבר נתבטל במים, מעולם לא נעשה איסור.

עוד נ"ל שלפי מש"כ בסמוך, דהר"ן מוכיח מכלי מדין יסוד חדש בדינא ד"אין מבטלין איסור לכתחילה, א"כ אפשר דאף שאין ראייה משם לכשהוא רוצה להשתמש עם הביטול, מ"מ יסודו מוכח, שאם הוא איסור גרידא לבטל, בלי הגדר שאסור ליהנות, רק כמו שאסור לעשות שום עבירה גם אסור לבטל, א"כ הק' הר"ן דאף כשרוצה לשופכו יהא אסור, ולאחר שהוכיח הר"ן יסודו, א"כ מעצמו למד ממנו הר"ן דאי היסוד הוא שאסור ליהנות ממנו, א"כ הוא הדין לאוכל האיסור עצמו שהרי לא אפשר ולא קמכוין, כדיבואר לקמן בעזה"י.

ב ראתי שהביאו בשם ספר חקרי לב יו"ד סי' נ"ג, שנתקשה במה שהתיר הר"ן לבטל איסור כשכוונתו לדבר אחר, שהרי הר"ן בתשובותיו סי' נ"ז דן אי מותר לטחון חיטין מבוקעות עם סתם חיטים קודם פסח, דמשמע דאין שום היתר דכוונתו לדבר אחר. (ומזה נטה הנ"ל מפשטות דברי הר"ן עיי"ש) ונראה ליישב ע"פ דברי הנו"ב חיו"ד סי' כ"ו, שכ' לחדש דכל היתרא דכוונתו לדבר אחר הוא דוקא לאחר שנתערב, והוא מוסיף עליו היתר, משא"כ לערב לכתחילה בידיים אסור בכל גווי. ולפי דבריו לא שייך התיירא דכוונתו לדבר אחר גבי חיטין מבוקעות, שהרי חיטין המבוקעות ניכרין ועומדין, (וכמו שסיים להלכה ז"ל אלא בררו אותן והסירו מהן אותן המבוקעות. ע"כ.) ולכן לא מיקרי כלל תערובות, שהרי אפשר להפרידן שהרי הן ניכרין, ורק ע"י מה שטוחנו נעשה תערובות, ולכן אסור לטוחנם אף כשכוונתו לדבר אחר שהרי אסור לערבן בידיים.

(א) והנה בשו"ת רמ"ץ (חאו"ח סי' ל"ה) תי' דכל ההיתר דכוונתו לדבר אחר הוא רק לפי השיטות הסוברים דהאי דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי איסורא דרבנן, ולכן היתרו בכוונתו לדבר אחר אע"ג דהוי פסיק רישא. (וציין תרומת הדשן דס"ל דפסיק רישא מותר בדרבנן, והק' עליו האחרונים דהרי המג"א בסי' שי"ד ס"ק ד' כתב דלא כת"ה, ועיין מהרש"ם ח"ג סי' י' דכתב דבשאר איסורין לכ"ע מותר פס"ר בדרבנן).

והוכיח כן ממה דכתבו הראשונים בסוגיא דזרוע בשילה דכל ראייתו של הראב"ד דהוי איסורא דאורייתא, הוא ממאי דקאמר הגמ' דזרוע בשילה חידוש הוא, והיינו ממה דחידשה תורה דזרוע בשילה מבטלין איסור לכתחילה. ולכן הוכיח דאף מדאורייתא אין מבטלין איסור לכתחילה. והרי התם אין כוונתו לבטל האיסור רק לקיים המצוה שצריך לבשלם כל הבהמה ביחד², ולכן מוכח דלפי שיטת הראב"ד הוי האיסור אף כשכוונתו לדבר אחר. עכתו"ד.

והנה ממה שהבאתי לעיל הר"ן בע"ז וכן הריב"ש בתשובותיו מבואר בהדיא שלא כדברי הרמ"ץ דהרי הר"ן הוכיח הדין דכוונתו לדבר אחר מותר לבטל משיטת הראב"ד עיי"ש.

ג ז"ל הרשב"א במשמרת הבית (בית ד' שער א' דף יט.) דאסור לבטל איסור מדאורייתא היינו לבטל איסור בעינו כעין זרוע שמבשל עם האיל, דאפשר לבשל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, וחידשה בו תורה לבשלם יחד דאין בשילה אלא שלימה, אבל בלע שבקדירה אי אפשר ולפיכך מותר ע"כ. והיינו דאע"ג דמותר לבטל כשכוונתו לדבר אחר זהו דוקא באי אפשר לו באופן אחר, משא"כ באפשר לו באופן אחר אסור. ולכן קאמר הרשב"א דזרוע בשילה אפשר לו לבשל כ"א לעצמו. ולכאורה דבריו צ"ע שהרי לאחר שציותה תורה לבשלן ביחד, א"כ הו"ל א"א באופן אחר, שהרי ציוה התורה לבשלן ביחד, וא"כ מאי הוא דקאמר הרשב"א דאפשר לבשלן כ"א לבדו, הרי כשהתורה ציוה לבשלן ביחד מיקרי כונתו לדבר אחר וא"א באופ"א, וא"כ אין אנו עוברין שום איסור בהביטול דכונתו לדבר אחר לקיים מצות ה', (ואינו מדין עשה דוחה לא תעשה) וא"כ אמאי קאמר הגמ' דזרוע בשילה חידוש הוא מפני שהתירה הכתוב לבטל איסור לכתחילה, הרי באופן זו מותר לבטל בכל התורה כולה, שהרי כונתו לדבר אחר וא"א באופ"א.

ונראה לבאר כמו שכי' הרשב"א בסוגיא דזרוע בשילה, דלא הו"ל לתורה לצוות מצוה כזה, ולכן אף שהראב"ד לא ס"ל כן רק הוכיח משם דיש איסור דאורייתא לבטל, מ"מ איכא למימר דאי כל ההיתר הוא משום שאי אפשר לעבור על מצות ה', א"כ בעצם הו"ל איסור רק מותר משום דא"א שלא לעשות המצוה, לכן אע"ג דעכשיו אין זו איסור כלל, מ"מ בזה אף הראב"ד מודה דלא הו"ל לתורה לעשות מצוה כזו, שהרי כל הטעם דינו עבירה משום דהוא עושה לשם מצוה וצריך לעשות המצוה, ואי היה אפשר שלא לעשות המצוה היה אסור אף אי מכוין לעשות המצוה, נמצא דכאילו המצוה גורם לו שיהא לא אפשר, ומצוה כזו נקרא חידוש. וע"ע הערה יא.

ואע"פ שטחנן מזיד, לענין ביטול דלא נתכוון לבטל אלא לטחנן ולאכול, כדאיתא בירושלמי תניא אף טוחן לכתחלה ומותר אמר רבי זירא שכך דרך כהנים שטוחנין מדומעות בבתייהם כדי לאכול, כלומר כיון שהכהנים טוחנין המדומע בבתייהם כדי לאכול הילכך אפילו ישראל טוחנן במזיד ומבטלו ואינו נראה כמתכוין לבטל עכ"ל (והסכים עמו הרשב"א בתשובותיו סי' תס"ג עיי"ש) וכן נפסק להלכה בטור או"ח סי' תנ"ג ועיין ט"ז שם ס"ק ב'.

והיינו משום דגם בלי האיסור שנתערב בו, הדרך לטוחנו כדי לאכול, א"כ מותר לטוחנו. והטעם להיתר זו, מפני שגם אם היה הדין דאף לאחר שטוחנו נשאר אסור לישראל, ויהא צריך ליתנו לכהן, מ"מ הוה טוחנו כדי למוכרו לכהן שאין דרכו לאכול רק לאחר שטוחנו, ולכן אף עכשיו אין הטחינה לשם ביטול, רק כוונתו להכשירו לאכילה אף בלי קשר להביטול.

ב' מהלכים של אחרונים

בניאור היתר הנ"ל ומה שקשה בדבריהם

והנה יש לעיין בהאי דינא דכוונתו לדבר אחר מותר, מאי שנא מכל איסורין שבתורה דאי הוי פסיק רישא אסור אף באינו מתכוין.

ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין וכו' ע"כ.

וביאור דבריו הוא דיש כמה מלאכות דעצם המעשה הוא מלאכה כגון בישול והוצאה, דגם בלי שום מחשבה נעשה מלאכה, משא"כ מלאכה דעצם המעשה אינו מלאכה רק בשעה שיש לו מחשבה, כגון הרוצה לעשותו גחלת, דעצם הפעולה אינו מלאכה רק משום דלגבי מצב זו הרי עושה כלי, ולכן לא שייך לומר אינו מתכוין, דבלי כוונה אינו מלאכה כלל, והוי כמו המלאכות של קורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב, דכל המלאכה הוא משום כוונתו, ואי אינו מתכוין אף לר"י לא מיקרי מלאכה כלל.

ולפי"ז כתב היגל יעקב לבאר האי דינא דמבטל וכוונתו לדבר אחר מותר, משום דעצם הפעולה שעושה הוי פעולה מותרת דהרי עצם הפעולה הוא כדי להוציא הנמלים, נמצא דעצם הפעולה הוא פעולת היתר, רק משום דמתכוין לבטל האיסור וא"כ כל האיסור הוא משום כוונתו המיוחדת, ולכן באינו מתכוין לא שייך שום איסור. עכתו"ד.

ולא הבנתי תירוצו, דבשלמא גבי מחמם גחלת, דאין שום חילוק בין מכוין לעשותו גחלת לאינו מכוין, רק "כוונתו", משא"כ כאן הרי נעשה "חלות ביטול" ע"י מה שמחמם הדבש, וע"י הביטול נעשה טעם הנמלים היתר, וא"כ האיך שייך לומר דלא תלוי רק בכוונתו, הרי הוי פעולה אחרת לגמרי, שאם כשמחמם הדבש נתערב בו טעם הנמלים, א"כ הוי פעולה אחרת מסתם חימום, וא"כ א"א לומר דאינו תלוי אלא במחשבתו, שהרי הוי פעולה אחרת לגמרי, שהרי על ידו נתערב כאן איסור ונעשית היתר, ואין זה תלוי רק בכוונתו.

ועוד צ"ע לפי"ד בדברי הר"ן שהבאתי לעיל ז"ל אלא ודאי לא אמרו אין מבטלין איסור לכתחילה אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי וכו' ע"כ

וכן מוכח מדברי הרשב"א במשמרת הבית (הובא באריכות בהערה ג') שכ' לבאר סוגיא דזורע בשילה דמה שאסור לבטל איסור לכתחילה אע"ג דכוונתו לדבר אחר הוא דוקא משום דלא אפשר בענין אחר, והרי התם איירי אליבא דהראב"ד דהאיסור לבטל הוא דאורייתא, וא"כ מוכח דס"ל אף למ"ד דהוא איסור דאורייתא שייך ההיתר דכוונתו לדבר אחר.

(עיי' בית מאיר סי' צ"ט סעי' ה' דבתחילה רצה לבאר האי דינא דבכונתו לדבר אחר מותר דוקא לפי שיטות דהוא מדרבנן, אבל אח"כ הביא דברי הריב"ש סי' שמ"ט דמוכח דהוא אף לפי שיטות דס"ל דהוא דאורייתא ולפי' חזר בו והניח הסברה בצ"ע).

ב) ומצאתי בשו"ת יגל יעקב יו"ד סי' כ"ב דביאר ע"פ דברי המגיד משנה בהל' שבת פי"ב ה"ב דכ' הרמב"ם ז"ל המכבה כל שהוא חייב. אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ, אבל המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוין לצרף חייב שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותה במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה עכ"ל.

וכתב עליו הראב"ד ז"ל ואם הוא מכבה למה אינו חייב אע"פ שאינו מתכוין ופסיק רישיה ולא ימות הוא ואפילו לא יהא צריך לצרופו והא איהו כר"י ס"ל וכו' עכ"ל.

וכ' המגיד משנה ז"ל ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכוונתו נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פי"א שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו אע"פ שראוי לכך בקטימתו פטור, שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור

והנה מבואר מדבריו דכשאינו מבטל רק הטעם דבזה אנו עסוקים (שהרי בדבש כל האיסור הוא טעם היוצא מנמלים כשמבשלו, וכן בסי' קל"ז איירי בבליעת האיסור, וכן מה שהבאתי לעיל מדברי הרא"ש גבי חיטין לאחר שטוחנו לא צריך דינא דאחרי רבים להטות שהרי קמח בקמח מתערבין ונעשין גוף א' כמבואר בהרבה מקומות והוי כמו לח בלח דכשהוא פחות מס' ונתבטל טעמו הוי כמי שאינו כמבואר בהרבה מקומות) הרי נסתלק כל האיסור שמאחר שהוא פחות מששים כאילו אינו [ז"ל בא"ד אבל טעם הנבלע, בזה כשנתבטל אין כאן טעם איסור כלל, וכיון שנתבטל אין כאן טעם כלל ובפרט בזרוע בשלה שהיה בו ששים או מאה לכל מר כדאית ליה, דבזה אין אנו צריכין להתירו מטעם אחרי רבים להטות, רק כיון שיש כאן ששים אין כאן טעם כלל וכו' עכ"ל].

ולפי"ז צריכין לחקור מהו באמת גדר האיסור ד"אין מבטלין", הרי כמו שמותר לשורפו אמאי אינו יכול לבטלו, דהרי כשנתפשט האיסור בששים הרי נתבטל האיסור מעוצם מיעוטו¹ והוי כמאן דליתא, וא"כ הוי כמי שמאבדו. ונראה דהדברים מפורשים הן בדברי הר"ן (ע"ז דף י"ב ע"ב) שהבאתי לעיל ז"ל אלא ודאי לא אמרו אין מבטלין איסור לכתחילה אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי עיי"ש.

ומבואר מדבריו דכל האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" הוא מפני שנהנה מן האיסור, ולכאורה דבריו צ"ע שהרי לאחר שנתבטל ודאי מותר בהנאה, ואף לשיטת הראב"ד דאסור לבטל מדאורייתא, מ"מ אי ביטלו ודאי מותר

והרי מבואר בדבריו דודאי שייך לומר דהפעולה אסורה אף באינו מתכוין, אלא דההיתר הוא מכח דלא אסרה תורה רק בכונתו ליהנות, ולכן עדיין צ"ב בהיתרא זו.

גדר האיסור

ד"אין מבטלין איסור לכתחילה"

ולעניות דעתי נראה דהיתרא דכוונתו לדבר אחר הוא יסוד גדול לכל האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה", והיינו דלכאורה צ"ב בגדר איסור זו, דבשלמא אי לא הוה אלא איסור דרבנן אפשר לומר דהוא איסור להתחכם על איסור תורה, או גזירה שמא יבטלנו בפחות מששים. אבל מה שייך לומר לשיטת הראב"ד דס"ל דהוא איסור מן התורה היכן מצינו איסור דאורייתא כזו.

והנה ידוע החידוש של נודע ביהודה (מהדו"ת חיו"ד סי' מ"ה) שכתב לחדש דכל השאלה אי אין מבטלין איסור לכתחילה הוי דאורייתא או דרבנן כל זה אינו רק כשאין כאן אלא "טעם האיסור" בלי הבעין, ולכן כשמבטלין הטעם בששים הוי כמי שלא נשאר כאן איסור כלל (וכמו שמותר לשורפו כן מותר לבטלו בששים שהרי הטעם נעשה כמי שאינו) משא"כ אי מבטל איסור הנבילה שהוא בעין ברוב, וכל ההיתר הוא מכח "אחרי רבים להטות" וזה ודאי שנשאר כאן האיסור רק דהתורה התירה מחמת היתר של רוב, בזה ודאי אסור לבטלו מדאורייתא, שהרי נשאר כאן איסור וכל היתרו הוא מחמת ספק דקאמר תורה אחרי רבים להטות, וזה ודאי שאסור לו לעשות הספק כדי שנאמר אחרי רבים להטות, דלא אמרה תורה אחרי רבים להטות אלא בספק, אבל כשהוא עושה לעצמו הספק בזו לא אמרה תורה אחרי רבים להטות.

ד ואף להחולקים על שיטת נוב"ב וס"ל דאף בביטול ברוב הוא דרבנן, היינו משום דס"ל דאין שום איסור להכניס עצמו לספק לומר אחרי רבים להטות, מ"מ כו"ע מודי לסברא זו דכשנתבטל בששים הוי כמי שאינו וכמבואר ברמ"א סי' צ"ט סעיף ו' עיי"ש ולכן צ"ע בגדר האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה".
ה ז"ל הרמב"ם (פט"ו ה"ד) אבל מדברי סופרים הכל אסור עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו. ע"כ.

לאכול בשר נבילה, ואע"ג דבשעה שיאכלנו [לאחר ביטול] יהא מותר. מ"מ קודם שביטלו שהוא עדיין אסור, לכן אסור לעשות בו פעולה ליהנות ממנו הנאה שיהא יכול לאוכלו.

[ואף בשר בחלב שעדיין היתר הוא בשעת הביטול, וא"כ האיך שייך לומר דנהנה מאיסור (דלאחר שנתערב הוי כמאן דליתא, ולא שייך לאסור ההנאה וכמו שנתבאר לעיל) מ"מ הרי מבואר בראשונים בכמה מקומות דכשמבשל איסור עם היתר, אף שהבליעות נתפשט לכל ההיתר בשוה, מ"מ לא נעשה כן ברגע ראשונה רק הולך בהדרגה, דודאי לא ברגע א' נתפשט האיסור בכל ההיתר ונתבטל, (כן מבואר בתוס' חולין דף ק. ד"ה "בשקדם וסילקו" שהק' אמאי ל"א בכל איסור שנפל להיתר, חנ"ן במקום שנפל, דודאי בתחילה לא נתפשט רק באותו מקום, וע"ז תי' משום דסופו להתפשט ל"א בו חנ"ן. וכל תירוצו הוא רק לגבי היתר המבטל, דלא אמרי' חנ"ן אי יש כח בהמבטל לבטלו בסוף, כשהדרך האיסור להתפשט, משא"כ לגבי הנתבטל, כגון הכא שנפל מעט חלב בקדירה מלא בשר, זה ודאי דברגע ראשונה נאסרה החלב משום בשר בחלב, דמאי איכפית לן דסופו להתבטל מ"מ עכשיו יש בהחלב טעם בשר

בהנאה (כמו שמבואר בש"ך ס"ק ז'), וא"כ מאי איכפית לן שהוא רוצה ליהנות בו. אלא ודאי כוונת הר"ן הוא ההנאה שיש לו מן האיסור בשעת הביטול, דאי מבטלו כדי ליהנות ממנו א"כ בשעת הביטול נהנה¹ ממה שמוסיף ה"איסור" לההיתר, שהרי ניתוסף לו מאכלו (או טעם למאכלו) ע"י האיסור, והרי נהנה ממנו כשהוא עדיין איסור.

ואף בדברים שלא אסרה תורה רק איסור אכילה, מ"מ הנאה זו דנהנה ממה שיהא יכול לאוכלו, משונה הנאה זו מכל שאר ההנאות שמתורין, שהרי כל שאר הנאות הרי אין לו הנאה ממה שיכול לעשות בו איסור רק נהנה ממה שמוכרו לגוי, [ואין זו רק הרווחת ממון] משא"כ כאן דאסרה בו תורה איסור אכילה, והוא נהנה מהאיסור, ממה שמוסיף עוד איסור לההיתר כדי לאוכלו, נמצא נהנה מהאיסור הנאת אכילה, והנאה זו אסרה תורה, ואע"ג דלאחר הביטול ודאי מותר לאוכלו, זהו משום דכבר נתבטל, ואין מה לאסור, אבל בשעה שמבטלו שהוא עדיין איסור, בזה אסרה תורה¹ הנאה כשמבטלו ליהנות בו הנאה שאסור בו עכשיו (והיינו אכילה).

נמצא דגדר האיסור ד"אין מבטלין" הוא מה שנהנה¹ בשעת הביטול שיהא יכול

ו וזה מיקרי "הנאה" כמו שכי' החו"ד סי' צ"ט ס"ק ח', דאף דברים שלא אסרו בהן משום ביטול איסור לכתחילה, מ"מ אם הן "איסורי הנאה" אסור לבטלין שהרי נהנה מהן בשעת ביטולן.

ז והמקור לאיסור זו ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" כתב בשו"ת חתם סופר בשו"ת יו"ד סי' שי"ט ז"ל והנלע"ד דודאי מוכח מן התורה שלא לבטל איסור לכתחילה, דאלת"ה למה נשליך טרפה לכלב ונבלה לנכרי ולגוי ולמה לא נבטלנו חד בתרי, וביותר למ"ש תוס' פרק כ"ה קי"ד ע"ב ד"ה עד שיפרוט וכו' צריך ליתנו בדמים מועטים וכו' ואמאי הא שויא טובא לבטל ברוב עם שחוטות של ישראל חבריו ושכניו דשכיחי בא"י, אלא ע"כ מן התורה אסור וכו' עיי"ש וכתב מהרש"ג בשו"ת סי' קפ"ט ז"ל הגם דבנובי" מהדורא תנינא חלק יו"ד סימן מ"ה חידש דביבש ביבש לכ"ע אין מבטלין מה"ת, ועל לח אין ראייה מקרא הנ"ל, מ"מ הראב"ד אינו מחלק בהכי. ועוד דאי בלח מותר מן התורה לבטל, א"כ אכתי אפשר לבשל הנבילה או הטריפה ברובט ויהנה מן הרובט או ימחה הבשר עד שיהיה לח שיהיה אפשר להתערב ולבטלה, ובוזה יהיה הנאה טפי ממה שיתן לעכו"ם או לכלב ומוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים עכ"ל.

ח ועל פי זה יש ליישב קושיית הפרי חדש (וכן הק' חו"ד ס"ק ד) על ש"ך ס"ק ז' שכתב ז"ל מיהו בדיעבד גם דעת הראב"ד כמ"ש המחבר (היינו אף למ"ד דאורייתא מ"מ אי ביטלו בשוגג מותר התערבות ולא קנסי' שוגג אטו מזיד) וע"ז הק' הנ"ל הרי בדאורייתא מבואר בגיטין דף נ"ג דקנסי' שוגג אטו מזיד. ועפ"י מש"כ יש ליישב דדוקא כשאיסור הוא הפעולה שעושה, בזה שייך לומר דאי עשה הפעולה בשוגג קנסו אותו, אבל אי כל האיסור הוא הנאה, א"כ בשוגג שלא נהנה לא שייך לקנסו כלל שפעולה זו אינו איסור כלל. [אלא דבאומר מותר לא שייך לומר כנ"ל ועיין ט"ז ס"ק ט', ואפשר בזה מודה גם הש"ך. ע"ע מטה יהונתן].

ואסור למוכרו לישראל אחר לאכלו דהא אסור להנות ממנו אע"ג דגם האיסור בעצמו היה מותר בהנאה ומותר למכרו לנכרי, מ"מ לא ימכרם לישראל דלא יהנה הוא עצמו ממעשיו הרעים. עכ"ל. והביאו רמ"א בסי' צ"ט סעיף ה'. וכתב הש"ך ס"ק י"ב ז"ל ולי נראה דדוקא כשישראל לוקח ביוקר מהעובדי כוכבים אסור, דאל"ה אין טעם לאסרו למכור לישראל, דהא לא אהני מעשיו הרעים כנ"ל. ואולי מ"ש צריך ליתנו לאחר בחנם לאו דוקא עכ"ל.

והנה הפרי חדש חולק על דרכ"מ וש"ך וס"ל דמותר למוכרו אף לישראל אחר ביוקר, ומשום דדי לנו בקנסא שאסור לאוכלו בעצמו, והביא רמ"א מדברי הגמ' בבא מציעא דף צ' ע"ב, דהתם איירי הגמ' גבי בהמות שגנבו גוים (על דעת ישראל) וסרסי להו כדי שיחורוש היטיב, דלאחר שסרסו עובדים יותר, ולאחר כן החזירו הבהמות לבעליהן. ומשום דהוה על דעת ישראל קונסים להם, ומ"מ קאמר אבוח דשמואל דמותר להם למוכרין ביוקר, ואע"ג דנהנין ממה שסרסו הגויים, דהרי רק משום זה לוקחין אותו ביוקר, מ"מ די לנו במה שקנסת עליהן שמחוייבין למוכרו.

ומזה הוכיח הפרי חדש דאין לנו לקונסו לאסור למוכרו לישראל אחר ביוקר דדי לנו הקנס שצריך למוכרו. ועיין פלתי ס"ק ז' שחולק על ראייתו עיי"ש, אלא דפרי מגדים שפ"ד ס"ק י"ב קאמר דמדברי רש"י בסוגיא בב"מ משמע כדברי הפר"ח עיי"ש מש"כ ליישב.

ונראה דלפי מה שביארנו דברי הר"ן הכל על מקומו יבא בשלום, ראשית, הטעם שקנסו חז"ל הכא יותר משאר איסורי תורה, משום דכאן גם האיסור הוא שלא יעשה פעולת ביטול כדי ליהנות, ולכן אי ביטלו אמרו חז"ל משום דעבר ונהנה, לכן אותו קונסין אותו הנאה, משא"כ בשאר איסורין כמו המבשל בשבת דאין האיסור ההנאת ביטול, רק דקנסו חז"ל שלא יבא לבשל בשבת הבאה.

ולעולם לא יצא מהחלב טעם הבשר, רק שיתבטל החלב ונעשה כמי שאינו, ולכן לא שייך לומר בזה סברת תוס'. ולכן כשמבטל החלב בבשר, ברגע ראשון נעשה בשר בחלב, ורק לאחר מכן נתבטל אותו טיפת חלב בששים, אבל ברגע הראשונה קיבל החלב טעם הבשר ונעשה בשר בחלב, ולכן נהנה מאיסור ה"חלב" שקיבל טעם בשר ולאחר מכן נתבטל.

אלא דבזה פליגי הרבה ראשונים וס"ל דאינו אלא איסור דרבנן, דאף סברא הנ"ל שהאיסור לבטל הוא ההנאה שיש לו ממה שיכול לעשות איסור, סבירא להו דמ"מ לא שייך לומר כן רק בגזירת חז"ל, דחכמים לא רצו שיהא אדם עושה פעולה בדבר שעדיין הוא אסור לאכול, וע"י פעולה זו נהנה לאכלו לאחר ביטול. אבל ודאי אף להשיטות דהוא דרבנן אין האיסור רק "הנאת ביטול", כן מוכח מדברי הר"ן דאיירי אף להשיטות דהוא דרבנן עיי"ש היטיב.

ראיות ליסוד הנ"ל

מאופן הקנס שקנסו חז"ל

והנה הפרי מגדים בש"ד ס"ק י"ב הביא דברי התבואת שור סי' ט"ז דס"ל דבכל איסורי תורה קנסו חז"ל אי עבר במזיד, ולכן פסק הנ"ל דהשוחט "אותו ואת בנו" קנסו חז"ל דאסור ליהנות ממנו. והפרי מגדים חולק עליו מכמה ראיות דלא מצינו בשום איסור אפי' איסורי דאורייתא שקנסו בהן חז"ל רק בשבת משום חומרא דשבת עיי"ש.

ולכאור' צ"ב אמאי באמת קנסו יותר בהאי איסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" יותר מכל שאר איסורין כמו איסור כלאים ואיסור הרכבה ועוד הרבה איסורין דגם התם נהנין מדבר עבירה, ולא מצינו שקנסו חז"ל, רק בשבת ומשום חומריה דשבת כמבואר בפרמ"ג הנ"ל.

ועוד מצינו דבר חידוש בקנס שקנסו במבטל איסור לכתחילה כמבואר בדרכי משה בשם האיסור והיתר ז"ל וכתב (או"ה)

דאורייתא) שהרי ידוע הדין גבי איסורי הנאה דאמרי "לא אפשר ולא קא מכוין" מותר.

וז"ל גמ' פסחים דף כ"ה ע"ב איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה אפשר וקא מכוין לא אפשר וקמיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור לא אפשר ולא מכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי ע"כ

ונחלקו הראשונים אי התירא דלא אפשר ולא קמכוין הוא אף בפסיק רישא וז"ל הר"ן^ט בחולין דף לב. בדפי הרי"ף ד"ה אביי. וכ"ת פסיק רישא הוא וקי"ל דמודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות, ליתא, דלענין הנאה אע"ג דהוי פסיק רישא שריא וכו' דכיון דלא מכוין לה לא חשבינן לה מידי. עכ"ל.

והיינו דאע"ג דבכל דוכתא ס"ל פסיק רישא אסור אף באינו מכוין, איסורי הנאה שאני, שהרי כל האיסור הוא הכונה, דאין הפעולה האיסור רק ההנאה מהאיסור, וזה תלוי בכוונתו, לכן אע"ג דבכל מקום ס"ל דפסיק רישא אסור, כאן מותרת, (ועיין בספר ישרי לב סי' י"ז מאחי הרה"ג ר' יוחנן שייך שליט"א שביאר שיטת הר"ן בטוב טעם, דכשאינו מכוין להנות לא מיחשב כנהנה מגוף החפץ עיי"ש באריכות)

ולפי"ז באיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" דכל איסורו הוא ההנאה שיש לו בשעת הביטול, וא"כ אי כוונתו לדבר אחר אע"ג דנתבטל והוה פסיק רישא, מ"מ באיסורי הנאה מותרת כל זמן דלא קמכוין.

(ואע"ג דודאי גם הכא מבואר בב"י שהטעם שקנסו מי שנתכון בשבילו הוא כדי שלא יבא לבטל, מ"מ קל יותר לחז"ל לקנסו הכא שאינו סתם קנס, רק הוא המשך האיסור שלא ליהנות מאיסור, לכן אמרי' לו אף לאחר שנתבטל דאסור ליהנות)

ולפי"ז מבואר היטיב דעת הש"ך דאסור למוכרו לישראל אחר ביוקר, דהרי כל האיסור ד"אין מבטלין" הוא ההנאה שיש לו מהאיסור, ולכן גם כאן כשנהנה במאי שיכול למוכרו לישראל ביוקר, הוא הנאה ממה שמתירו לישראל לאוכלו, וא"כ הוא הנאה מאיסור, והנאה זו הוא גוף האיסור ד"אין מבטלין" ולכן אע"ג דלאחר שביטלו מותר ליהנות מ"מ חז"ל קנסו, שהרי זו גוף האיסור.

ולכן אין להביא ראייה מסוגייתא דבבא מציעא, דאע"ג דבכל האיסורים לא קנסו המכירה לישראל ביוקר, מ"מ שאני הכא דכל האיסור הוא ההנאה כנ"ל.

ונראה עוד דהפרי חדש דפליגי הוא לשיטתו בסוף סי' ס"ד שהביא דברי הריב"ש בתשו' סי' שמ"ט שכ' כדברי הר"ן, (שהביא ראייה מהגעלת כלי מדין) והפרי"ח חולק עליו עיי"ש באריכות, ועיין בית מאיר סי' צ"ט סעי' ה' מה שיישב קושייתו.

מהלך חדש בביאור היתר

של מתכוין לדבר אחר

ולאחר שיש לנו יסוד הנ"ל דכל איסורו הוא שלא ייהנה מדבר איסור, לפי"ז מבואר היטיב דינא דכוונתו לדבר אחר מותר (אף למ"ד דהאיסור לבטל הוא איסורא

ט ועיין מה שמוכיח אחי בספרו ישרי לב סי' י"ז דהרשב"א ס"ל כהר"ן דינא דלא אפשר ולא קמכוין, ולפי"ד אתי"ש מש"כ הרשב"א במשמרת הבית (הבאתי בערה ג') דאף למ"ד דהוא דאורייתא ס"ל מההיתר דכונתו לדבר אחר.

אלא דלכאורה צ"ע שהרי הרשב"א הסכים לדינא להרא"ש בחיטין של תרומה כמו שהבאתי לעיל, והרי התם אע"ג דכונתו לדבר אחר הרי מ"מ מכוין לאוכלו בעצמו, דדוחק לומר דבשעת הטחינה לא רצה לאכול, וא"כ מיקרי לא אפשר וקמכוין, ונ"ל דטעם ההיתר הוא מפני שאף שרוצה לאכול בעצמו, אבל אינו רוצה לאכול התרומה שהרי אם היה יכול היה זורק התרומה לחוץ, וכל כונתו הוא להציל החולין, ואף דגם הן אסורין, מ"מ הוא רק מכח ספק, ולכן אע"ג דלבסוף יאכל הכל, זהו הנאה הבאה לו בע"כ, ולהנאה זו לא כיון בתחילה (וכלפי שמיא גליא מאי היה כונתו בתחילה).

כמתחכם על איסור תורה. ונמצא דלדידיה לא שייך האי היתר רק למ"ד דהוא איסור דרבנן. [ופליג אהר"ן ורשב"א וריב"ש דכתבו בהדיא דהוא אף למ"ד דהוא איסור דאורייתא כנ"ל]

(עיי' רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ב, ואחיעזר ח"ב סי' נ' אות ז', שנראה מדבריהם דקיי"ל דלא אפשר ולא קמכין מותר אף בפסיק רישא. אבל בטושו"ע לא הביא כלל הלכה זו וצ"ע)

בענין האיסור לבטלו באופן הנ"ל כשאפשר לו בע"א

והוסיף הט"ז דבסי' קל"ז כתב לחדש (נגד הב"ח עיי"ש) דאם אפשר באופן אחר אסור אף כשכוונתו לדבר אחר. והנה ז"ל הט"ז שם ס"ק ד'. דאע"ג דמצינו סברא זו דאין הכוונה לבטל האיסור בסי' פ"ד סעי' י"ג גבי נמלים שבדבש שמותר לסננו, וכן בתולעים שבחטים, ולא הוי מבטל לכתחילה. שאני התם דא"א בענין אחר משא"כ כאן דאפשר לעשות נקב חדש או להוציא דרך פיו למעלה, כל שמוציאו בדרך שיש בו חשש איסור מקרי לכתחילה ואסור לעשות כן וכו'. ע"כ

והיינו דס"ל דכל התירא באין כוונתו לבטל הוא דוקא אם א"א באופן אחר, וצ"ב בהאי דינא אי משום דלא סמכי' אהאי היתר רק בדיעבד וכן משמע בפרי מגדים (משב"ז צ"ט, ט"ו ד"ה הנה) ז"ל ומיהו כיון דאפשר שלא להשתמש בכלי זה ואין הפסד אוכלין אסרי' לכתחילה כמ"ש הט"ז בסי' קל"ז... עכ"ל והיינו דפמ"ג מבאר דברי הט"ז דלכתחילה לא סמכי' על היתרא זו. וא"כ בדיעבד אי עשאו במזיד לא קנסי' ליה.

והנה מלשון הט"ז לא משמע כן דכ' כל שמוציאו בדרך שיש בו חשש איסור מקרי

נמצא דמי שמבטל איסור, ובשעת הביטול אינו מכיין כלל שיהנה מביטול האיסור, מותר לו ליהנות לבסוף מהאיסור, משום שבשעת הביטול היה לא אפשר ולא קמכין, ועכשיו שכבר נתבטל מותר לו לאכול וליהנות ממנו דעכשיו כבר היתר הוא, וכל האיסור הוא בשעת הביטול, ובשעה שביטלו לא היה מכיין, ואף שיודע שע"י יתבטל מ"מ אין כוונתו לזו, שאם היה שייך לחמם הדבש בלי לערב בו הבליעות היה עושה כן. ולכן הו"ל לא אפשר ולא קמכין.

ולפי"ז נראה דלפי מה שהבאתי לעיל שיטת הנו"ב דכשמבטל בעין יש איסור אחרת, ואינו האיסור גרידא ליהנות מהאיסור, לכן לא שייך היתרא דכוונתו לדבר אחר רק בביטול טעם ולא בביטול בעין.

והנה מלשון הרא"ש שהבאתי לעיל ז"ל הילכך אפילו ישראל טוחנן במזיד ומבטלו ואינו נראה כמתכוין לבטל ע"כ, צ"ע מהו "מכין לבטל" ומהו "נראה כמכין" שכתב דאינו נראה כמכין (דהו"ל לומר "דאינו מכיין", ואי משום דבאמת מכיין רק אינו נראה כמכין לא מצינו בשום מקום היתר בזה), אלא משמע דכל ההיתר הוא שאינו נראה כמכין, ואין הנקודה הכונה, שכל הטעם שמותר לבטל כשאינו מכיין רק משום דלא נראה כמכין, והביאור בזה דס"ל להרא"ש דכל האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" הוא מה שנראה כמתחכם על דבר תורה, והרא"ש הוא לשיטתו דס"ל דלא אפשר ולא קמכין אינו מותר רק כשאינו פסיק רישא, ולכן הוצרך לומר דטעם ההיתר הוא משום שכל האיסור אינו רק משום דנראה כמתחכם על התורה, והיינו דכ' שכשאינו נראה כמכין אינו אסור דלא הוי

י צ"ע לפי דברי פרי מגדים האין יתרון קושיית משמרת הבית (הבאתי בהערה ג') בסוגיא דזרוע בשילה, שהרי התם כונתו לדבר אחר, ומה שתי' הרשב"א דא"א באופ"א לא שייך לתרוץ, שהרי אינו רק איסור לכתחילה, וזה לא שייך גבי דאורייתא. ואפשר דס"ל דכל ההיתר דכוונתו לדבר אחר הוא לפי השיטות דהוא איסור דרבנן וכשיטת הרמ"ץ. וצ"ע.

ותנן אין מבטלין איסור לכתחלה הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין ולרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל מאי איכא למימר הני מילי היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה הכא מקלא קלי איסורא. ע"כ. וס"ל להי"א דלאו דוקא לר' אשי בעינן סברא דמקלא קלי, רק כל התירא דמבטלין באיסורי דרבנן סמיך הגמ' אהאי קולא דמיקלא קלי עיי"ש.

והנה בפשטות הסברא דמיקלא קלי הוא מפני שהוא עומד לישרף לא מיקרי יש לו מתירין, וזה לא שייך רק בר' אשי. והנה באיסור והיתר הארוך כלל כ"ד דין י' כתב ז"ל והטעם מפ' במרדכי בע"ז פ' השוכר ובפ' קמא דפסחים, משום דהתם אינו נהנה מגופא דאיסורא דכבר מיקלא קלי לאיסורא. עכ"ל.

והיינו דהנאה שיש לו הוא ממה שאופה מאכלו וזה לא הוא רק לאחר שנשרף העצים ונעשה גחלים, ובאותו זמן לא מיקרי נהנה מגוף החפץ. ולכאורה דבריו צע"ג שהרי מאי איכפית לן אי לא נהנה מגוף החפץ הרי מ"מ מבטל לעצמו איסור כדי לעשות בו איסור, ואי האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" הוא התחכמות על איסור תורה, או גזירה שמא לא יבטלנו כהילכתו, א"כ מאי איכפית לן אי נהנה מגוף החפץ או לא, אלא לכאורה מזה מוכח כמו שכתבתי לעיל דכל איסור ש"אין מבטלין איסור לכתחילה" הוא מה שנהנה מהאיסור, ובוה שייך לומר סברא דצריך ליהנות מגוף החפץ.

[ואפשר דיש ליישב עפ"י קושיית פרי מגדים (משבצות זהב סי' צ"ט ס"ק י"ב ד"ה ומדי דברי בו) שהק' דמאי תי' הגמ' דמיקלא קליא לאיסורא, דמ"מ אמאי מותר ההיפוך בעצים כדי לעשותן גחלים, דבשלמא הנאת המאכל לא הוא רק לאחר שנעשה גחלים, משא"כ איסור טלטול הוי קודם לכן, ונראה דלפי דברינו יש ליישב דמשום דכל שאיפת המבטל לא הוי רק משום הנאת אכילה, ואין לו שום הנאה בטלטול העצים רק במה

לכתחילה" והיינו דאם אפשר באופ"א והוא עשאו באופן איסור מקרי "מבטל איסור לכתחילה" ומשום דמיחשיב כמכוין לבטלו דהרי אמאי לא עשאו בדרך היתר, והו"ל ככל מבטל איסור לכתחילה.

ולפי יסוד הנ"ל אתי"ש שהרי אם אפשר לו לעשותו באופן אחר הרי הוי אפשר וקמכוין, וזה ודאי אסור, ולכן לא שייך בו שום היתר דכוותו לדבר אחר, שהרי הוא פסיק רישא, ולפי"ז ודאי גם באופן זה קנסו ליה חז"ל שאינו סתם חומרא לכתחילה, רק דאם אפשר לו באופ"א מיקרי מבטל איסור לכתחילה.

וכן נראה דעת הרשב"א במשמרת הבית (הבאתי בהערה ג') דכ' דבזרוע בשילה יש איסור דאורייתא דאין מבטלין איסור לכתחילה, משום דאפשר לו באופ"א, ולפי דברי פרי מגדים לא הוה רק איסור לכתחילה, והרי הרשב"א כ' דכשאפשר באופ"א הו"ל אליבא דהראב"ד איסור דאורייתא. ונראה דהרשב"א לשיטתו דס"ל דלא אפשר ולא קמכוין מותר אף בפסיק רישא ולכן כל ההיתר הוא דוקא כשלא אפשר.

(ולפי"ז נראה דאפשר דהרא"ש שהוכחתי לעיל דס"ל דהיתרא דכוותו לדבר אחר הוא משום דלא הוה רק איסור להתחכם, אפשר דגם כשאפשר באופ"א מותר, או דס"ל כפרי מגדים דלא התירו כשכוותו לדבר אחר רק בדיעבד.)

ביאור התירא דמיקלא קליא

והנה בסעיף ו' פסק הרמ"א ז"ל וי"א דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו כמו באיסור דאורייתא וכן נוהגין ואין לשנות עכ"ל והיינו דהרי איתא בגמ' ביצה ז"ל אמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן והא קא מהפך באיסורא כיון דרובא דהיתרא נינהו כי קא מהפך בהיתרא קא מהפך והא קא מבטל איסורא לכתחלה

ביאור התירא של "דרכו להשתמש בשפע"

וראיתי מי שמביאין ראייה דכל האיסור לבטל איסורין לכתחילה הוא רק משום גזירה שמא יבטלנו בפחות מששים מהא דכתב המחבר בסי' צ"ט סעיף ז' "אסור להשתמש אפילו בשפע גזירה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבא לידי נתינת טעם" והיינו דאי נבלע איסור בתוך הקדירה אסור לבשל בו אפי' יותר מששים גזירה שמא יבשל בו פחות מששים ויתן האיסור טעם בהיתר, ומשמע מזה דכל האיסור לבטל איסורין לכתחילה הוא רק משום גזירה שמא יבטלנו בפחות מששים, ולענ"ד משם מוכח להיפך, ולכן נאריך קצת בביאור האי דינא דדרכו להשתמש בשפע.

כ' בשו"ע סי' צ"ט סעיף ז' ז"ל אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר מותר להשתמש בו לכתחלה כיון שהאיסור מועט וא"א לבוא לידי נתינת טעם, ולפיכך איסור משהו שנבלע בקדירה או בתוך קנקנים וכיוצא בהם מותר להשתמש בו לכתחלה, ואפילו בבן יומו, לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם. אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט כקערה וכיוצא בה, אסור להשתמש אפילו בשפע גזירה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבא לידי נתינת טעם. ע"כ. [ומקורו הוא תוה"ב הארוך ב"ד ש"ד דף ל"ו ע"א, ור"ן בע"ז דף ל"ג.]

והנה בהשקפה ראשונה נראה ביאור הלכה זו, דכל האיסור לבטל איסור לכתחילה, הוא רק גזירה שמא יבטלנו בפחות מששים, לכן אסרו לבטל איסור לכתחילה בששים, והא דלא גזרו כן אף לאחר שנתבטל, שהרי אי מתירין לו לאכול דבר שנתבטל בששים אפשר יבוא לאכול

שנתבטל המאכל לכן אמרי' דלא מיקרי מבטל כדי ליהנות, משא"כ אי מבטל רק כדי להפך וזהו כל שאיפתו, א"כ זה מיקרי הנאתו.]

ראייה ליסוד הנ"ל מדברי המרדכי

לאחר שכתבתי כל זה מצאתי סעד גדול לדברי מדברי המרדכי (הביאו הט"ז ומג"א סי' תרכ"ו) שהק' מדוע מותר לבטל סכך פסול ברוב של סכך כשר, ותי' משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולא אסרו לבטל איסור לכתחילה רק כשנהנה בו, ולכן הכא דלא מיקרי נהנה מותר לבטלו. וזה לכאורה ראייה גדולה למש"כ, דאי האיסור הוא שלא להתחכם על איסור תורה או גזירה שמא יבטלנו בפחות מששים, א"כ מאי איכפית לן אי נהנה או לאו, אלא מוכח כמש"כ דכל האיסור הוא הנאה שיש לו ע"י הביטול^א, ולכן אי מצות לאו ליהנות ניתנו, לא מיקרי נהנה, ולכן מותר.

[והיינו דבלי הדין דמצות לאו ליהנות ניתנו, היה אסור לבטלו, שהרי ע"י פעולה זו נהנה מסכך פסול הנאה שיהא יכול לישב בצילן ולאכול תחתן בסוכות, וכשאסרה תורה לאכול תחתן בסוכות, נכלל באיסור זו ליהנות מאותן סכך הנאה שיכול לאכול תחתן בסוכות, (ואע"ג שהוא מבטלן קודם סוכות, מ"מ הרי נהנה מסכך פסול הנאה שיכול לישב תחתן בסוכות וזה אסרה תורה אף לפני סוכות, וכמו שמבואר בתשובות הר"ן סי' נ"ג, דאף מצוה שהוא בזמן מיוחד מ"מ יש עליו חיוב גם קודם הזמן עיי"ש) וכמו שביארנו לעיל בשיטת הראב"ד עפ"י דברי הר"ן דבכל איסור שאסרה תורה נכלל באיסורו ליהנות מאותו איסור הנאה לעשות בו איסור זו. ולפי שאר הראשונים הוי איסור דרבנן שלא ליהנות מסכך שיהא יכול לעשות בו איסור.]

א ולפי"ז חולק המרדכי על דברי הנו"ב דבביטול ברוב אסור משום דאסור לגרום לעצמו "אחרי רבים להטות" דדוקא בספק אזלי' בתר רוב, ולא כשעשה לעצמו הספק, דלפי"ז אמאי מותרת כשאינו נהנה, הרי מ"מ עשה לעצמו הספק.

בכלי, מיקרי מכוין לדבר אחר, שהרי אין דרך לכוין להנאה מועטת כזו, דאיסור הנפלט מקדירה אינו אלא הנאה מועטת, ואין רגיל לכוון לזה, ולכן אף להראב"ד מותר שהרי הבאנו לעיל שאף לדברי הראב"ד אמרי' היתרא דאינו מתכוין. נמצא דכל שנבלע האיסור בקדירה לא שייך בו האיסור ד"אין מבטלין איסור לכתחילה", אלא דיש איסור אחרת שהוא גזירה אטו פחות מששים, והיינו האיסור לבטל כשכוונתו לדבר אחר כשאפשר באופן אחר (כמבואר בט"ז סי' קל"ז ס"ק ד') דאף דלא שייך כאן האיסור ד"אין מבטלין" שהרי כוונתו לדבר אחר מ"מ לא התירו רק כשא"א באופ"א, דכשאפשר לו באופן אחר גזרינן שמא יבוא לבטלו בפחות מששים, דדוקא בדוחק גדול והיינו כשא"א באופ"א מתירין לו לבטל. ולכן הכא גבי בליעת איסור, דאפשר לו להגעילו מיקרי אפשר באופ"א ולכן אסרי' לבשל בו. אלא דאי דרכו להשתמש בשפע דלא שייך גזירה הנ"ל מותר לבטלו אף אליבא דהראב"ד, אבל אי מבשל בו גם תבשיל מועטת חיישינן שמא יבוא לבשל בו תבשיל מועטת ויתן האיסור טעם בהיתר. עכתו"ד

והיינו דס"ל לפרי מגדים דהא דאסרינן לבטל (בכוונתו לדבר אחר) כשאפשר לו באופן אחר, אינו אסור משום ביטול איסור לכתחילה, רק הוא גזירה מחודשת דגזרי' שמא יבוא לבטל בפחות מששים. והנה הוכחנו לעיל מדברי הרשב"א במשמרת הבית וכן מלשון הט"ז דכשאפשר באופ"א אסור משום אין מבטלין איסור לכתחילה, וביארנו שם משום דכל ההיתר דכוונתו לדבר אחר הוא משום דהו"ל אי אפשר ולא קמכוין דמותר באיסורי הנאה, ולכן כשאפשר לו באופן אחר לא שייך כלל התירא דכוונתו לדבר אחר, ולפי"ז צ"ע בהתירא דדרכו להשתמש בשפע.

ונ"ל דמה שכתב הפרי מגדים דכשאפשר לו להגעילו לא הוה א"א באופ"א, אין זו דבר פשוט, דמכמה אחרונים לא משמע כן.

דבר שנתבטל בפחות מששים, היינו משום דלא רצו חז"ל להפסיד ההיתר, אע"פ שיש גזירה אטו פחות מששים [משא"כ לבטלו לכתחילה, אף שנתערב עם היתר מ"מ קודם שמוסיף עוד היתר עדיין הכל אסור, אלא דהוא רוצה להציל ההיתר, נמצא דאין החז"ל אוסרין ההיתר רק מונעין אותו להתיר מה שעכשיו אסור]. ולכן בכלי שאין משתמשין בו רק בשפע לא שייך גזירה זו שהרי א"א לבוא לידי נותן טעם, ולכן מותר לבשל בו לכתחילה, ולפי"ז הוא ראייה דלא כמו שכתבנו למעלה דהאיסור לבטל איסורין, היינו ההנאה שיש לו מביטולו, דא"כ אמאי התירו כשאין משתמשין בו רק בשפע, הא מ"מ נהנה מהאיסור. [וכן ראיתי מדייקים מדברי יד יהודה פיה"א ס"ק י"ד, ולפי מה שיבואר לקמן בעזה"י אין ראייה מדבריו].

והנה צ"ע בהיתר זו שהרי מקורו הוא בר"ן ע"ז ל"ג. וז"ל וכן כתב הראב"ד באיסור משהו שלו, דמהא שמעינן דמבטלין איסור משהו הבלוע לכתחילה, ואפילו בשאר האיסורין כגון טיפת חלב או דם שנפלה לתוך הקדירה, ודוקא כשהאיסור שנפל שם הוי משהו שאי אפשר לבוא לידי נו"ט, או שנפל בכלי שאין מבטלין בו אלא בישול מרובה שאי אפשר לאותו איסור לתת טעם לתבשיל שרגילין לבשל בו, אבל אם נפל בכלי שאפשר ליתן לתוכו תבשיל מועט כדי שיתן טעם האיסור לתוך התבשיל, אסור לבטלו לכתחילה גזירה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם, אלו דבריו ז"ל. עכ"ל.

והרי ידוע שיטת הראב"ד דאסור לבטל מדאורייתא, וא"כ האיך שייך היתר זו דרגילין לבשל בשפע, הרי מ"מ מבטל בו איסור, מאי איכפית לן אי לא שייך לבוא לידי נתינת טעם, דהרי אי אסור מדאורייתא לא שייך לומר דדוקא כשאפשר לבוא לידי נו"ט. וכן הק' בשו"ת בית שלמה או"ח סי' פ"ט.

והנה הפרי מגדים במשב"ז ס"ק ט"ו כתב לבאר דין הנ"ל, דכל המבטל איסור הבלוע

מתירין לו השתמשות בקדירה, ולכן גזרי' אפשר ישתמש בו במועט, משא"כ באיסור שאינו בלוע בקדירה אי אינו מכוי' וגם א"א באופ"א מתירין לו לבטל, דלא שייך למיגזר אטו פחות משישים, שהרי אנו מתירין אותו לבטלו, וכשמבטלו יזהר שיהא בשישים, משא"כ בקדירה שמתירין השתמשות בקדירה. כנ"ל ביאור דברי הפרישה.

[והנה בנודע ביהודה (מהדו"ק סי' כ"ו בהגהה) מבואר מהלך אחרת בהאי דינא וז"ל אלא שלדעתי לא הקילו בזה לערב לכתחילה אפילו בדבר שאין כוונתו לבטל, רק אם כבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל, והוא עושה איזה דבר ועי"ז מתבטל, בזה אזלי' בתר הכוונה, שאם הכוונה לבטל אסור, ואם הכוונה לדבר אחר מותר. וכו' וראיה גדולה לדבר הוא ממה שכתב הרשב"א, והובא בשו"ע יו"ד בימן צ"ט סעיף ז' ובס' קכ"ב ס"ה, דאיסור מועט שנבלע בכלי שאין דרכו להשתמש בו בדבר מועט וכו' הרי זה מותר להשתמש בו וכו'... אבל בכלי שדרכו לפעמים להשתמש דבר מועט כמו קערה וכו"ב אסור להשתמש בה, שאין מבטלין איסור לכתחילה אפי' איסור מועט אפי' איסור הבלוע, כמבואר שם בס' קכ"ב. זהו הטעם מפורש שאין מבטלין איסור לכתחילה, ולכאורה יפלא הלא אין כונתו לבטל רק לבשל בהקדירה או לאכול בהקערה וכיון שאין בו כוונה לבטל מותר. אלא ודאי שדוקא בדבר שכבר נתערב התירו אם אין כוונתו לבטל, אבל לערב מתחילה אף שאין כוונתו לערב רק להשתמש בכלי אסור. עכ"ל.

והיינו דנו"ב מבאר ההיתר דסעיף ז' משום דאין כוונתו לבטל, רק להכשיר. והא דאסור כששתמשין בו גם במועט היינו משום איסור דאין מערבין לכתחילה.

והק' האחרונים [נחלת צבי יו"ד סי' פ"ד סעיף י"ג ועוד] דלפי"ז אמאי התירו ברישא כששתמשין בו בשפע, הרי אף שאין כונתו לבטל מ"מ ס"ל לנו"ב דאין מערבין אותו לכתחילה, ונראה לבאר דבריו ע"פ ביאור בעצם חידושו שאף שמותר לבטל כשאין

והנה לקמן נביא דברי הנו"ב שהק' על ביתרא דדרכו להשתמש בו בשפע וז"ל ולכאורה יפלא הלא אין כונתו לבטל רק לבשל בהקדירה או לאכול בהקערה וכיון שאין בו כוונה לבטל מותר. אלא ודאי שדוקא בדבר שכבר נתערב התירו וכו' עכ"ל. והנה ממה שהק' בפשיטות דהוי אינו מכוי' לבטלו, ולא נחית להאי דינא דהוי אפשר בענין אחר דמבואר היתר זה כמה בפעמים בט"ז, מוכח דס"ל דלא מיקרי אפשר בענין אחר. וכן נראה מדברי הפרישה בס' קכ"ב ס"ק ה' עיי"ש. והנראה לי בזה דהרי ז"ל הטור בס' קכ"ב. כתב הרשב"א כלי שנאסר בבליעת איסור ונתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואע"פ שאפשר להגעילו ולהחזירו להכשרו על ידי כן אין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין וכו' וצריך לפזר מעותיו ולהוציא הוצאות וכו' עכ"ל.

והיינו דמבואר שם דלהגעיל צריך לפזר עליו מעותיו, וא"כ אפשר דמיחשב כא"א באופ"א, ולפי מה שביארנו האיסור לבטלו כשאפשר באופ"א משום דהו"ל אפשר ולא קמכוין דמבואר בגמ' פסחים דאסור באיסורי הנאה, א"כ הרי מבואר בהראשונים בפסחים דף ל"ג דכל שיש לו טירחא גדולה מיקרי אי אפשר. ולכן צ"ע אי להגעילו מיקרי טירחא גדולה, והנה בריטב"א בפסחים דף כ"ו ע"א כתב דבעי טירחא ומשמע אפי' אי אינו טירחא יתירא עיי"ש היטיב, וכן משמע מתוס' רי"ד.

ולכן בנידון דידן אפשר לומר דהוה א"א באופ"א, והטעם דגזרו כששתמשין בו במועט נ"ל לבאר עפ"י דברי הפרישה הנ"ל ז"ל, למה אין מבטלין איסור לכתחילה הא קיי"ל דכשאין מתכוין לבטל האיסור שרי כדאמרי' לעיל גבי חמאה של גויים שבשלה דמבטל ע"י בישול חלב טמאה שבה הואיל ואין מתכוין לבטלה, ועל זה כתב דאסור משום דגזרינן שמא ישתמש בה דבר מועט. עכ"ל. והנה מסתימת לשונו משמע דלא גזרו רק בקדירה ודלא כהפרמ"ג. וביאור דבריו נראה דדוקא בקדירה גזרי' כן דהרי אנו

ד"אין מבטלין", ולפי הפרמ"ג אין לזה קשר לאיסור ד"אין מבטלין" שהרי הוא גזירה מחודשת כמו קדירה שאינו בן יומו.

ועוד נראה לענ"ד דמש"כ האחרונים בפשיטות דבבליעות ודאי אין כונתו ליהנות ממנו, מהיכי תיתי, הרי אף ביותר מששים ודאי נותן טעם, רק שאין טועם האיסור עצמו, אבל ודאי יש שינוי במאכלו [עיין ט"ז סי' צ"ח ס"ק י"א, ואי לא תימא הכי הרי יש מ"ד דס"ל דלא בטל רק במאה, ואי אינו נותן שום טעם מי פליגי במציאות, אלא ודאי דיש שינוי בקדירה, אלא פליגי אי שינוי זו שייך לומר דזהו טעם האיסור או לא הוי רק שינוי בטעם ההיתר ולא שייך לומר טכ"ע] וא"כ אפשר כשמבשל בו מכוין לטעם האיסור, ואף שרוצה לבשל בו מ"מ אפשר כוונתו גם ליהנות ממנו, דבשלמא בהגעלה אין הדרך להשתמש במים רק לשופכו, וא"כ מסתמא אין כוונתו לבטל, משא"כ הכא מהיכי תיתי אין כוונתו לבטל, (והו"ל לבאר בהדיא דדוקא כשאין כוונתו לבטל). ולכן הק' הראשונים בפשיטות אמאי אין כאן איסור לבטל איסורין לכתחילה, שהרי מגמ' משמע דמותר בכל גווני ואף אי כוונתו לבטל, [ואף דהר"ן כתב בהדיא דמים של מילוי ועירווי הוי כוונתו לדבר אחר, אפשר דלא כתב כן רק ב"מים" שהרי לא נתן בו המים רק כדי להוציא הבליעות מהכלי, כדי שלא יתן טעם, שהרי בכל יום צריך לערות אותו, ולכן מסתברא דאין כוונתו לבטל, ואין להקשות דא"כ לא תירץ הר"ן כלום על שכו, אפשר לומר דבזה היה פשוט להר"ן דפוגם היין, (וכמש"כ הט"ז ס"ק ט"ו דבשכר ודאי פוגם). וכל ספיקתו לא היה אלא על מים (והנה באמת הר"ן לא נקט בלשונו בכל דבריו רק "מים" ולא "שכר" עיי"ש) וע"ז כתב דאף אי נימא דאין המים פוגם מ"מ אין כוונתו לבטל. אבל הראשונים לא הקשו אלא על שכו, שס"ל דמה שפוגם לא מהני, דאסור לפגום כמש"כ הט"ז, ואין לתרץ דאין כוונתו לבטל, שהרי בשכר ודאי כוונתו לבטל שהרי אינו עושה כן להכשיר שהדרך ליתן שכר

כוונתו לבטל מ"מ לערב לכתחילה אסור. ונ"ל דס"ל לנו"ב דלא שייך למימר דהאיסור הידוע דאין מבטלין איסור לכתחילה, הוא רק משום גזירה שלא יבוא לבטלו בפחות מששים, וכמו שהוכחנו לעיל דגדר האיסור הוא שלא ייהנה מהאיסור בשעת הביטול, וא"כ צ"ע בלשון המחבר שכתב דאינו אלא גזירה ולכן ביאר הנו"ב דודאי בכל מקום האיסור הוא שלא ייהנה מהאיסור, ודוקא הכא שאינו מכוין לבטל לכן לא שייך איסור זו ואינו אלא גזירה מחודשת דלא התירו לו לערב לכתחילה ומשום גזירה אטו פחות מששים, אבל גזירה זו לא גזרו רק כשאין שום הפסד אוכלין והיינו כשמערבו לכתחילה, ומקור לאיסור זו הוא האיסור לבשל בקדירה שאינו בן יומו, דאף שם אמרו דדוקא כשאין שום הפסד.

ולכן לא שייך גזירה זו רק כששתמשין בו גם בדבר מועט, דשייך גזירה זו, משא"כ כשאין משתמשין בו רק בשפע לא שייך גזירה זו שהרי אינו איסור גרידא ד"אין מבטלין" כנ"ל. אלא דלכאורה צ"ע בדבריו אמאי לא מיקרי מעורב בדופני הקדירה עם שאר ההיתר שם. (ואפשר משום דהבליעות בדופני הקדירה לא מיקרי מקושר כמבואר בהרבה מקומות וצ"ע)

אלא דלכאורה צ"ע בכל הנ"ל, דלכל הביאורים הנ"ל האיסור לבטל באיסור הבלוע, אינו האיסור גרידא ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" שהרי אין כוונתו לבטל, ורק גזירה מחודשת אטו תבשיל מועטת שיתן בו טעם, וא"כ צ"ב בקושיית הראשונים (הובא בר"ן ע"ז דף ל"ג). ז"ל והקשה הרשב"א א"כ מצינו שמבטלין איסור לכתחילה וכו' עיי"ש, ואי לא הוי רק גזירה מחודשת, מהיכי הוה פשיטא ליה כל כך דגזרו בזה. וצ"ל דיליף מהא דגזרו בקדירה שאינו בן יומו אטו בן יומו, מזה מוכח דגזרי' גזירה כזו. אלא דצ"ע בלשון הראשונים דהק' א"כ מצינו מבטלין איסור וכו' דמשמע מלשונם דאי מותר לבשל בקדירה בזה א"כ מצינו התירא בהאיסור

איסור לכתחלה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע. ע"כ.

והק' האחרונים אמאי בסי' קכ"ב לא כתב הגזירה רק ד"אין מבטלין איסור לכתחילה" ובסי' צ"ט הוצרך לגזירה. ונראה לבאר ע"פ עוד שינוי הלשון, דבסי' צ"ט כתב המחבר דאין משתמשין בו אלא לעתים בדבר מועט, ובסי' קכ"ב לא כתב הלשון "לעתים", רק כלי משתמשין בו בדבר מועט, ומשמע שהוא רגיל להתמש בו בדבר מועט.

ובאמת בכל הראשונים לא כתבו כלשון המחבר בסי' קכ"ב רק כסי' צ"ט. ז"ל הר"ן בנדרים בשם הראב"ד, אבל אם נפל בכלי שאפשר ליתן לתוכו תבשיל מועט כדי שיתן טעם האיסור לתוך התבשיל, אסור לבטלו לכתחילה גזירה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם. ע"כ. ומשמע מזה דרגילין להשתמש בו בתבשיל מרובה, רק דאפשר באופן לא רגיל להשתמש בו במועט. וכן הוא לשון הריב"ש ז"ל. אבל אם נפל בכלי שאפשר להשתמש בו תבשיל מועט, ויתן טעם האסור לתוך התבשיל, אסור לבטלו לכתחילה גזירה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם. ע"כ. ואף לשון הרשב"א בתוה"ב משמע כן, ז"ל. אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט כקערה וכיו"ב אסור להשתמש בו אפי' בשפע גזירה שמא ישתמש בדבר מועט ויבא בו לידי נתינת טעם. ע"כ. ומשמע דוקא לעיתים משתמשין בו בתבשיל מועט, אבל לא במצב רגיל.

וביאור דבריהם נראה, דודאי אין רגיל להשתמש בו רק תבשיל מרובה, אלא שייך ג"כ לבשל בו דבר מועט, וכלשון הראב"ד שאפשר ליתן לתוכו תבשיל מועט. ע"כ. והיינו דבקדירה גדולה ביותר, אין נותנין בו אפילו במקרה תבשיל מועט, שהרי אין זו אלא סתם טירחא יתירא. אבל יש כלים שלעיתים משתמשין בו בדבר מועט אבל אינו הדרך, ולכן ודאי נקרא הבליעה "מבוטל ועומד", שהרי כמו דבר העומד לנוח כמונח דמי ואף ששייך לבוא רוח

בקנקנים] וע"ז תירצו דלא הוי אלא איסור מועט ולא שייך ליתן טעם בהיתר ולכן משום דדרכו להשתמש בשפע מותר.

ביאור אחר בהתירא

של "דרכו להשתמש בשפע"

ונראה לבאר התירא זו ד"דרכו להשתמש בשפע" דודאי יש איסור לבטל לכתחילה (וכלשון הראשונים שהקשו בפשיטות דהרי "אין מבטלין" ומשמע דאינו גזירה מחודשת) ומשום דכונתו לבטל (או משום דהוי אפשר בענין אחר וכסברת הפרמ"ג ואף שהוא טירחא מ"מ אפשר דלא מיקרי טירחא יתירא, שהרי רוב הראשונים בסוגיא דא"א ולא קמכוין כתבו דצ"ל טירחא יתירא.) ומה שהתירו לבטלו כשמשמשין בו בשפע הוא משום דנחשב האיסור כמבוטל ועומד, שהרי עומד להתבטל, ולכן לא שייך לומר דהוא נהנה מאיסור שהרי דבר שעומד להתבטל נחשב כמבוטל וכמו דאמרי' בכולי דוכתא דעומד לישרף כשרוף וכמו אויר שסופו לנוח כמונח דמי.

אלא דלפי"ז צ"ע כשמשמשין בו גם במועט אמאי בעי גזירה דשמא ישתמש בו בדבר מועט, הא גם בלא"ה הרי אין מבטלין איסור לכתחילה וא"כ משמע מכאן דכל האיסור לבטל איסורין הוא משום גזירה, וכן ראיתי מביאים ראיה מכאן (פרישה סי' קכ"ב ס"ק ה' בסוגריים).

ונראה לבאר דודאי לא מסתברא לומר דזו היא טעם האיסור לבטל איסורין וכמו שהוכחנו למעלה, ולכן נראה בדקדוק שינוי הלשון דסי' צ"ט וסי' קכ"ב, ז"ל השו"ע סי' צ"ט אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט כקערה וכיוצא בה, אסור להשתמש אפילו בשפע גזירה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבא לידי נתינת טעם ע"כ

וז"ל בסי' קכ"ב. אבל אם הוא כלי שמשמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בה אסור להשתמש בו שאין מבטלין

שנבלע בכלי אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בו היתר מועט בכדי שנותן מועט זה טעם בהיתר, כקדירה גדולה וחבית גדולה וכיו"ב, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה ואע"פ שהוא בן יומו, לפי שא"א לבוא לידי נתינת טעם. אבל אם כלי שמשמשין בו בדבר מועט הוא כקערה וכיו"ב אסור להשתמש בו לכתחילה לפי שכבר נתבאר שאין מבטלין אסור לכתחילה. עכ"ל. ודברים אלו צ"ע לא רק לדידן אלא אף לשיטת הפרי מגדים שהרי אין זו אסור גרידא ד"אין מבטלין" אלא גזירה שמא ישתמש במועט, אלא דצ"ל דכאן לא כתב אלא בקיצור, ולכן נקט דבר רגיל שמשמשין במועט, ולא נחית עכשיו לגזירה, אלא דצ"ע דבשניהם נקט קערה וכאן כתב לעיתים וכאן לא כתב לעיתים. ואפשר דמה שכ' הרשב"א לעיתים פירושו רגיל בו, ולא כמו שכתבנו, אלא דמ"מ בלשון הר"ן וריב"ש דכתבו "אפשר" מוכח כדברינו. ואפשר משום זה שינה שו"ע לשונו, דכאן נקט לשון הריב"ש כמבואר בב"י, ולקמן סי' קכ"ב נקט לשון הרשב"א. (ומאי דכתב הרשב"א לשון גזירה אפשר משון דס"ל דדוקא אליבא דהראב"ד אמרי' דגדר האיסור הוא ליהנות ממנו, כדהוכחנו למעלה ממשמרת הבית, אבל לדידן דקיי"ל דהוא דרבנן לא הוי רק גזירה וכמו שכתב הפרישה בסי' קכ"ב בסוגריים. עיי"ש. וצ"ע.)

היוצא לנו מזה דלפי מה שכתבנו דהאיסור לבטל איסורין הוא איסור ליהנות מהאיסור, וכשאפשר באופן אחר מיחשב כנהנה ממנו אף שאין כוונתו לבטל, יש לנו ב' מהלכים בסעיף ז'. א' - אפשר להגעיל מיחשיב כא"א באופן אחר. (ומה שאסרו בקערה הוא גזירה מחודשת ואין לו שייכות להאיסור ד"אין מבטלין"). ב' - אף אי מיקרי אפשר בענין אחר (וגם אי כוונתו לבטל) מ"מ משום דבליעה זו אינו עומד ליתן טעם, אלא עומד להתבטל, לכן מיחשב כמבוטל.

ג.ב. ענין זה נוגע בזמנינו במה שנתעוררו הרבנים בענין התולעים הנמצאים במים בארה"ב (באזור בורו פארק והסביבה)

שאינה מצוייה, מ"מ לא איכפית לך, שהרי במצב רגיל עומד לנוח, וכמו כן הכא אף ששייך לבשל בו דבר מועט מ"מ במצב רגיל אין מבטלין בו אלא דבר מועט, ולכן נקרא "מבוטל ועומד", אלא דמ"מ שייך בו גזירה שאפשר יבשל בו דבר מועט, שהרי אפשר יבשל בו דבר מועט.

[והיינו דהראשונים מחדשין דלא תימא דוקא אם רגיל להשתמש במועט אמרי' דאסור לבשל בשפע, אלא דאף דרק לעיתים רחוקים מבטלין בו מ"מ יש גזירה וכמו דגזרי' קדירה שאינו בן יומו אטו בן יומו.]

ובסי' קכ"ב דכתב המחבר הלשון דמשתמשין בו דבר מועט, ומשמע דרגיל להשתמש לכן סיים דהוא משום אין מבטלין איסור לכתחילה, שהרי אינו עומד ליבטל. והטעם ששינה לשונו מלשון הראשונים נ"ל דהרי לשון השו"ע הוא הלשון של הטור וז"ל כתב הרשב"א איסור מועט שנבלע בכלי אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בה בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שיתמש בו, כמו קדירה גדולה וחבית גדולה וכיוצא בהן, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אע"פ שהוא בן יומו לפי שא"א לבוא לידי נתינת טעם. אבל אם הוא כלי שמשמשין בו בדבר מועט, כמו קערה וכיוצא בו, אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפי' איסור מועט ואפי' איסור הבלוע ע"כ, ואינו נראה להתיר מקל וחומר דאפילו קדירה שאינה בת יומא שהיא מותרת, אסורה משום גזירה אטו בת יומא כל שכן באותו כלי עצמו אע"פ שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט. עכ"ל. והיינו דהטור ס"ל דאף אם אין הדרך כלל להשתמש בו בדבר מועט מ"מ גזרי' אטו תבשיל מועט, דודאי שייך לבשל בו אף מועט אף שלעולם אין מבטלין הכי. ולכן לא נחית הטור לגזירה דהראשונים בקדירה שאין משתמשין בו רק לעיתים בדבר מועט.

[אלא דמצאתי בתוה"ב הקצר ששינה לשונו ממה שכתב בארוך וז"ל איסור מועט

שחקרנו בכל ההיתר של "כוונתו לדבר אחר", שאם כל ההיתר משום א"א ולא קמכוין, א"כ בצירוף הנ"ל דאפשר באופ"א א"כ נפל היתר זה, והו"ל כמו כל "אין מבטלין" דקנסינן ליה, וכן דייקנו ממשמרת הבית ומלשון הט"ז. אלא דמדברי פרמ"ג מבואר שכל האיסור לבטל באפשר באופ"א הוא גזירה חדשה אטו פחות מששים, וא"כ בגזירה זו לא קנסו חז"ל.

שפסקו הרבנים שאם נתבשל המים, בודאי נימוחו התולעים, והנה אם בישלו במזיד, נ"ל דמיקרי אינו מכוין ואפשר באופ"א, שהרי התולעים הם מאוד קטנים וא"א לטועמן, ועוד כל טעמן פגום, וא"כ בודאי לא מיקרי "מכוין לטעמן", אלא דמכל מקום אסור משום דהוי אפשר באופ"א. ולפי"ז אם עבר ובישלו במזיד, אם אמרי' דקנסינן ליה, והמים או התבשיל אסורין, תלוי במה



בירורי הלכה

הרב יוסף ליברמן

בענין זמן נשיאות כפיים בעה"ק מבריה

שוכט"ס לכבוד המופלג בתורה, חריף ובקי ומשנתו לו סדורה, כהן שדעתו יפה, ה"ה הרב ר' משה גוטשטיין שליט"א בק"ק קרית ספר, אחדשה"ט.

במכתבו הארוך בדבר נשיאת כפים בקהלה המוקמת בעיר טבריא-עילית, אשר עד עתה נהוג בצפת וטבריא וחיפה וכל הגליל שהכהנים נ"כ רק במוסף בשבתות ויו"ט. וקהלה חדשה זו עם ביהמ"ד לעצמם, חשקה נפשם לישא כפיהם בכל יום, כאשר הורגלו מנעוריהם ומאבותיהם בירושלים ובני ברק וכו'. והאריך כב' בטוב טעם בתיאור כל השתלשלות המנהגים בזה, ובמקורות בהלכה, ממש לא הניח זוית ופינה.

אבל לענ"ד להוסיף נופך למנהג בחו"ל לא לישא כפיים כי אם ביו"ט, דאמנם לד' ספר המקצועות (המובא בפי' הראב"ד בסוף תמיד) כ' כק"ז בשו"ת חת"ס (או"ח סו"ס כג) דלא חיישינן בשה"ז להחמיר כשא' מב"ב אינם טהורים, אבל נראה שהכהן עצמו העולה לדוכן - לעבודה יהי' טהור. זהו ודאי לעיננו. וכבר התלונן רבינו יעקב הלוי מקורביל ז"ל בעל שו"ת מן השמים (סי' ה) מבעלי התוס' הקדושים זיע"א, שאורך הגלות הוא מפני ששלוחי הצבור אינם טבולים טבילת עזרא, וכבר העליתי בס"ד בשו"ת משנת יוסף (ח"ד או"ח ג') שאפי' א' מהצבור יכול לעכב הש"ץ מלעבור לפני התיבה אם אינו טובל טב"ע. וע"ע במשנ"י דרשות ומאמרים (ח"א סי' ב') מהסכנה ללמוד קבלה בלי טב"ע. כי צריך לסלק מעל עצמו הטומאה היוצאת מגופו, שהסט"א נאחזת בה.

ולפ"ז ישראל קדושים בארצות פזוריהם, רק יחידים מס"נ להטהר בנהר או בור עמוק ולרבים היתה גזרה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, דמה"ט בטלו לטב"ע. אבל שאני נשיאות כפיים שעל אצבעות הכהנים השראת השכינה ממש, לזה צריך להיות טהור, וברגל שחייבים לטהר עצמם אז עלו לנ"כ, וגם רק במוסף דלשחרית לא כולם מספיקים להשכים ולהטהר (כר"ה לב:): שבמוסף תוקעין מפני רוב עם (לולי טעם דגזרה מהנכרים) ובא"י הנהיגו תלמידי הבעש"ט זיע"א לישא גם במוסף שבת שע"פ אר"י ז"ל טובלים בשבת בבוקר. - כל זה בדרך אפשר, אם בעיני ה' יוכשר.

ולמעשה אי אפשר לנו לעבור פי גדולי הפוסקים מרנן המנח"י (ח"ח סי' א) והגרשז"א זצ"ל, ויבלח"ט מרן השבט הלוי זקן ההוראה שליט"א, ובעיקר יש לקבל הכרעת הגאב"ד טבריא הגרא"ד אורבך שליט"א, שדעת כולם לא לשנות המנהג בטבריא עילית מאשר בכל הגליל, וכאשר נוהגים גם בבימ"ד קרלין בבית הרה"ק רמ"מ מוויטעפסק זיע"א. ואורחים

שיבואו לטבריא ינהגו כמותם. וכן תושבי טבריא עילית כשיבואו לירושלים ישאו כפיהם בכל יום כמנהג המקום. [ובענין חומרי המקום שיצא משם עי' משנ"י סוגיות (או"ח ח"ב סי' א)].

ונקוה שבמהרה תתפשט ירושלים על כל א"י ונתברך ע"י הכהנים מפי עליון ית"ש.



שוכט"ס לכבוד המופלג בתורה, וסברה ישרה, ומשנתו לו סדורה, הרב משה גוטשטיין שליט"א, בק"ק קרית ספר, אחדשה"ט.

א) קבלתי מכתבו וגם אני מחבב מאד מצות נשיאת כפים, וכבר כתב הרה"ק מוהר"ש מאוסטרופולי זי"ע הי"ד שעת רצון הוא בברכת כהנים לבקש ולהתקבל בקשתו מהשי"ת. ורבו של כק"ז מרן החת"ס ה"ה הגה"ק ר' נתן הכהן אדלר זי"ע נשא כפיו בחו"ל בבית מדרשו בכל יום [והוא ידע שהוא מיוחס, לכן ל"ש אצלו טעם כהני חזקה]. ואכן עשה עוד שינויים שלא נהגו כו"ע, עד שעזב את עירו, כידוע. ובגליל, עדות המזרח נושאים כפיהם בכל יום, ואשכנזים - ליטאים לא היו שם בדורינו, עד שנוסד כולל הרב פייבלזון שליט"א בצפת (סמוך לביכ"ג האר"י ז"ל) ושם נ"כ בכל יום.

ויש חסידים המחבבים נ"כ. וכשבאים לגליל הולכים להתפלל אצל עדות המזרח כדי לשמוע ברכת כהנים, ושמעתי שכן עושה האדמו"ר מתולדות אהרן שליט"א כשהוא בטבריא ונ"כ בכ"י בבכ"ג ספרדי.

ב) לגבי ההלכה (באו"ח תעח, ד ותצו, ג) מבואר שהיוצא ממקומו ע"מ להשתקע במקום אחר נותנים עליו חומרי וקולי המקום האחר שבא לשם. ורק עם דעתו לחזור למקומו, שאז האיסור רק שלא לשנות מפני המחלוקת, יש כמה נפק"מ בזה [ועי' במשנ"י סוגיות (או"ח ח"ב סי' א) ואכמ"ל]. א"כ בנדו"ד החומרא היא לישא כפיו בכל יום והקולא היא לא לישא כפיו ולא לקיים המ"ע דכה תברכו. ובני ירושלים ושאר א"י המחמירים ליש"כ בכ"י, אם משתקעים בגליל ינהגו כמותם לקולא לא ליש"כ. ואין להם להחמיר מפני המחלוקת. והאמנם שבצנעה היה מותר, דבזה אין מחלוקת, אבל כשנ"כ במנין הוי פרהסיא.

ג) אלא שיש לדעת אם המנהג לא ליש"כ הוא רק בערי הגליל צפת טבריא חיפה עכו וכו'. או שזה בכל שטח ארץ הגליל. והנפק"מ בישוב חדש שיבנו בגליל. אבל אין בזה נפק"מ לדין. מפני שהקריה החסידית המוקמת בטבריא עילית, אינה עיר נפרדת, אלא צמודה ממש ברצף אחד לטבריא העתיקה, רק מרחק רב מהחדשה לעתיקה. וא"כ הדבר אומר שצריך להתנהג כטבריא שנהגו החסידים האשכנזים לא ליש"כ בחול. אכן יש לברר במציאות דיתכן וטבריא העילית אינה בכלל מחוברת ממש לטבריא הישנה.

ד) האמנם דלא תתגודדו לא שייך בב' קהלות נפרדות, דהיינו קהלה עם ביהמ"ד ורב מו"צ, ומקוה. ות"ת לתשב"ר ולבנות. כנהגו בכל הערים הגדולות שבהן כמה קהלות ומנהגים שונים, וכמ"ש בביה"ל (תסח, ד) ובכמה אחרונים עוד מהרשד"ם (יו"ד מ' וקנ"ג) פמ"א (ח"ב קל"ב) רד"ך (י"ג וי"ד) אבקת רוכל (ל"ב), והאריך בזה הארץ חיים (בקונ' הכללים, כלל כד). וכן יהי' בנדו"ד, שקהלתכם תהי' עצמאית בדברים הנ"ל. ולקהלה לעצמה תיחשב. אולי הנ"מ רק לגבי לא תתגודדו, אבל לגבי קולי הבא לשם [ע"ד שלא לחזור למקומו] בזה חייב לנהוג כהמקום שבא לשם. אכן מהביה"ל הנ"ל מבואר שכלל זה של קהלה עצמאית הוא גם לגבי חומרי וקולי המקום שבא לשם. אם אין להם שייכות עם הקהלה האחרת. צריכים להחמיר כהמקום שיצאו משם. וא"כ בני ירושלים המשתקעים בקריה חדשה

וקהלה עצמאית בטבריא עילית, צריכים להחמיר וליש"כ בכל יום, כמקום שיצאו משם. דלא הגיעו למקום שנהגו להקל, כיון שאינם מעורבים עמם, ה"ז כאינם נמצאים בעיר טבריא.

ה) והצדיקים הקדושים תלמידי הבעש"ט זי"ע לא גזרו איסור לא ליש"כ בארץ או בערי הגליל, אלא שהם בבית מדרשם הנהיגו כן, וקהלה חדשה אינה נטפלת להם. וא"כ בצדק אתה טוען שבשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' א' וב') והליכות שלמה (פ"י דבר הלכה ה') ושבט הלוי (ח"ד סי' ע) רק כתבו שלא לשנות בקהלה בגליל שאינם נ"כ רק במוסף דשבת. אבל לא כתבו שקהלה חדשה שאינה נטפלת לישנה תהא חייבת לנהוג כמותם. בפרט שההליכות שלמה ושבט הלוי כתבו בפירוש, שאם קצתם כבר שינו ליש"כ בכ"י ישארו בזה, ולא יחזרו למנהג הישן ליש"כ רק בשבת במוסף. וא"כ כש"כ קהלה חדשה הבאים מירושלים, שיכולים להשאר במנהג אבותיהם ליש"כ בכל יום. [ולא איכפת להו מה שיש בסביבתם שכנים חילונים, דרק לגבי יו"ט שני אין לבני א"י בחו"ל להקל לפניהם, הגם שלע"ע עוד לא חזרו בתשובה, דאתו לקלקולי, אבל זה לא שייך בנ"כ].

ו) והנה הבאת בדבריך שלפנים נהגו החסידים גם בשאר מקומות לא ליש"כ כמו בגליל, דהיינו בחברון ובבאר שבע. - ויש לתת טעם לזה עפמ"ש בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' רלד) בשם חסד לאברהם (מעין ג' נהר ג') דחלון הרקיע רחב למטה נגד כל א"י וקצר למעלה נגד ירושלים ובהמ"ק, ובשעת החורבן נסתם לגמרי, ושוב אחר החורבן נפתח, אבל נקצר פיו שלמטה, אבל פיו שלמעלה, ושער השמים לא יסתם חלילה, שהוא שפע אלקי שבמקום מקדש וירושלים עכ"ל. והיינו שאחרי החורבן חלון הרקיע שוה למעלה ולמטה כנגד ירושלים וביהמ"ק ומחזיק חת"ס שם במעלת ירושלים ותושביה, מטעם זה, שקרובים לשער השמים. והשפע האלקי היורד על אצבעות הכהנים, אולי הוא בירושלים יותר מאשר בשאר א"י, כיון שחלון הרקיע מכונן כנגד ירושלים.

ז) למעשה לפ"ד השבט הלוי (ח"ד סי' ע הנ"ל) אם יתחילו בכיכ"נ א' ליש"כ בכ"י, יכולים להמשיך בזה, וא"צ לחזור למנהג העיר (וכ"כ בהליכות שלמה הנ"ל), א"כ בכיוון זה אפשר לשאול שנית את המרא דאתרא הגרא"ד אויערבאך שליט"א גאב"ד טבריא. כשתתחילו במנין שלכם ליש"כ בכ"י, אם עפ"ד אביו בהליכות שלמה תמשיכו בזה. דבלא"ה תשובה חזקה היתה בפיו, שהקריות החדשות שנבנו בגליל כמו חצור [וכן שכוך חב"ד ומאור חיים בצפת] נטפלו בזה למנהג צפת, ומה עדיפים אתם מהם, שגם הם באו מירושלים. [והגאונים ר' יעקב רוזנטל זצ"ל אב"ד בחיפה, והגאב"ד טבריא שליט"א ילידי ירושלים הם, ובכ"ז דעתם לא ליש"כ בכ"י בטבריא].

אחרי כתיב כל זה התייעצתי עם חתני כבני הגאון המובהק רבי חיים אלעזר וייס שליט"א שהיה כמה שנים רב וראש כולל קהלת צאנז בצפת. ודעתו להנ"ל דבכל זאת מתפללי בימ"ד הרמ"מ מוויטעסק זי"ע הם קהלה הנקראת על שם קרלין, וא"כ סברא להטפל אליהם. לעצם הענין אם רבוה"ק תלמידי הבעש"ט זי"ע הנהיגו כן בכל הגליל, מאיזה טעם שיהי' איך נבוא אנחנו ונשנה, אפילו בישוב חדש בגליל. - וכל הטעמים שנאמרו למנהג חו"ל ליש"כ רק ביו"ט, שהזכרת בקונטרסך, מיעוט שמחה ודאגת פרנסה, וחוסר זמן וסבלנות, ומיעוט הכונה בתפלה ובבר"כ, וחוסר טהרת גוף ומחשבה שייכים היום כמקדם, ועוד יותר [אם כי לא בצבור אברכים חסידים ויר"ש], ולמש"כ (באות ח) שאם יתחילו בכיכ"נ א' ליש"כ, עשו כן חסידי ברסלב בצפת, והגאב"ד רבי שמחה הכהן קפלן זצ"ל לא נחה דעתו מזה. עכ"ד חתני הגאון שליט"א.

חפץ ה' בידכם יצליח ויברך את עמו ישראל בשלום.



הרב יחיאל וידר

נרדור אי סעודת ברית מילה חייבת בסוכה

ערב הרגל, אבל בתוך הרגל - קיי"ל במועד קטן (ח:) דאין נושאין נשים במועד, עכ"ל.

דרך אגב, יעיין בערוך לנר שנתקשה לדברי רש"י שפירש שנשא בערב הרגל, דא"כ מהו, "כל שבעה" דקאמר בגמרא, ויעוי"ש מה שתיירץ בזה דאכמ"ל.ב. ואולם המעיין בב"י הל' סוכה או"ח סי' תר"מ סעיף ו' יראה, שבגירסתו בגמרא לא נכתבו התיבות, "כל שבעה", וכן נראה מלשון המאירי (שם) שלא היתה בגרסת הגמרא שלפניו תיבות הללו. ולפ"ז לא תיקשה קושיית הערוך לנר הנ"ל כלל וכלל, ופשוט. ובמהדורת טור השלם - שירת דבורה הוסיפו בדברי הב"י לתיבות הללו בסוגריים מרובעות, בפשטות לפי גירסת הגמרא אשר לפניו, וכך הוא בריטב"א ועוד ראשונים. ברם לדברינו, אפשר שאינו נכון ואינו כהוגן, והבן.

הרמב"ם פסק בהלכות סוכה (פ"ו ה"ג), וחתן וכל השושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה, עכ"ל. והובאו דבריו בטור (שם), וכלשונו ממש פסק המחבר (שם). דלא כדעת הרא"ש (שם) שפסק להלכה כרבי זירא, והחמיר בזה - משום דבירושלמי (פ"ב ה"ה) מובא עובדא שהחמירו בזה. וכתבו הב"י והב"ח בדעת הרא"ש, דס"ל דרבי זירא פליג אדברי רבי אבא בר זבדא, וסובר שהחתן ובני החופה מחוייבין לאכול בסוכה - כיון שאינו מחסר משמחתן כאשר יעשו באופן זה. ואף הריטב"א בחידושיו (שם) כתב לאחר שהביא לדברי רבי זירא, "ולית הלכתא כותיה", עכ"ל, דמדבריו נראה דס"ל דרבי זירא פליג אדברי אבא בר זבדא, - אלא שס"ל דאין לפסוק כדעתו. וכ"כ בב"ח דכתב מהרא"י בתרומת הדשן (סי' ז') בשם כל הגדולים, שהיו נוהגין שלא כהרא"ש. ועיין בטוב"י וב"ח ודו"פ (שם), ובקרבן נתנאל

יסוד דין זה מתבאר בגמרא סוכה (כה:), ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב, חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא, משום דבעי למיחדי, (כלומר, לשמוח - הוא עם חבריו, וחבריו עמו, ובסוכה לא תיתכן מציאות זו). (והקשה בגמרא), וליכלו (כלומר, יאכלו) בסוכה וליחדו בסוכה. (ותירץ), אין שמחה אלא בחופה (- היינו הבית שבו עיקר דירתם של החתן והכלה משך שבעת ימי המשתה, כן משמע מתוספות שם ד"ה אין וכו' ומדברי הרא"ש שם סי' ח'), (ור"ל, והחופה אינה יכולה להיות בסוכה - וכדלקמן). (והקשה בגמרא), וליכלו בסוכה (ואח"כ) וליחדו בחופה. (ותירץ), אין שמחה אלא במקום סעודה, (ור"ל, דע"כ כשיאכלו בסוכה תחסר שלימות השמחה בחופה). וליעבדו חופה בסוכה. אביי אמר, משום ייחוד. ופירש רש"י, דסתם סוכה היו עושין בגותיהן - ואין דרך ביאה ויציאה שם לרבים תמיד - מפני הטורח, ושמא ירד החתן לעשות צרכיו וייתחד אחר עם הכלה. (ועיין בפוסקים שדנו למה לא מהני כאן ההתר דבעלה בעיר, עיין תוספות קידושין (פא.) ד"ה בעלה). ורבא אמר, משום צער חתן. ופירש רש"י, שהמקום צר ופתוח - שאין לה אלא שלש דפנות, ובוש לשחק עם כלתו. ובמגיד משנה הל' סוכה (פ"ו ה"ג) כתב ע"ש רש"י, דהוא מצטער דלא מצו עיילי כל בני החופה בסוכה, ע"כ. (ושאלה הגמרא), מאי בינייהו. (ותירץ), דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, למאן דאמר משום ייחוד - ליכא, למאן דאמר משום צער חתן - איכא. אמר רבי זירא, אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה, וכש"כ דחדי ליבאי - דקא עבידנא תרתי. ופירש רש"י תרתי, שתי, מצות סוכה, ומצות נישואין. וכגון שנשא

מילה, - דלאו מצוה מדאורייתא היא שידחה סוכה כמו נישואין וכו', עכ"ל. דמדבריו נראה דס"ל דסעודת שמחת חתן וכלה היא מדאורייתא. ומדברי התוספות בברכות (מז:): ד"ה מצוה דרבים - ממה שהקשה לדעת ה"ג דס"ל דלא אמרינן דאתי דרבנן ודחי דאורייתא, - מגמרא כתובות (ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות דאורייתא, משמע - דס"ל דהיא מדרבנן. [וכן לקמן בדברינו נכתוב בעז"ה בשם המחזיק ברכה שכתב בשם התוספות שבת, דס"ל דסעודת נישואין אינה מצוה גמורה, אלא או מנהג חכמים, או תקנת רז"ל]. ומ"מ אין להקשות על דברי הגר"א דאיך חלק על דעתם דהתוספות, שכן מצאנו שכתב הרמב"ם בהלכות אבל (פי"ד ה"א), והובאו דבריו נמי בסמ"ע (חו"מ סי' תכ"ה ס"ק י"א) מהדרכי משה (שם סוה"סי) - שכתבו בשם המדרש (וירא פרשת וירא אליו), - דכתב, שאע"פ שהוא מדבריהם לשמח חתן וכלה, מ"מ נכלל הוא בכלל מצות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), ע"כ. ולפ"ד הרמב"ם יצא, דאה"נ עצם המצוה היא מדבריהם - וכדברי התוספות, ברם הוא כלול במצות עשה דאורייתא - וכדברי הגר"א. ועיין בסוף דברינו מש"כ עוד בזה.

ואם כנים דברינו א"כ יתורץ נמי דברי הה"ג מקושיית התוספות מגמרא כתובות הנ"ל, דאפשר ס"ל לה"ג כהרמב"ם דהמצוה היא מדרבנן והיא נכללת במצוה דאורייתא, וס"ל דע"כ החתן נוהג בתחילה ימי המשתה ודוחה לימי אבילותו, כיון שאף ימי המשתה הם מצוה דאורייתא, והדאורייתא דוחה לדאורייתא. וכן מגמרתנו בסוכה - שמצאנו ששמחת משתה החתן וכלה דוחה למצות סוכה דאורייתא, נמי אין להביא ראיה נגד דעת הה"ג הנ"ל, דאה"נ כשנאמר דס"ל דהמצוה דשמחת חתן וכלה היא מדאורייתא, א"כ דאורייתא דוחה לדאורייתא, וכאמור, ופשוט. ומ"מ התוספות לשיטתם דס"ל דיש להקשות

ע"ד הרא"ש (שם אות ה'). ואולם על דברי הרמב"ם שפסק כדברי רבי אבא בר זבדא א"ר כתב בב"י, ואע"ג דבתר הכי אמרינן, אמר רבי זירא אנא אכלי בסוכה וחדאי בחופה, - וכש"כ דחדי ליבאי - דקא עבידנא תרתי, כלומר, מצות סוכה ומצות נישואין. איכא למימר, "דמידת חסידות" היתה, עכ"ל. וכדברי הב"י הנ"ל כתב בט"ז (שם ס"ק ט') לפרש בהבנת פיסקו של הרמב"ם נגד מה שהובא בירושלמי (שם) - שהחמירו בזה. וכן מצאנו במאירי (שם) שכתב כהבנת הב"י בדעת הרמב"ם וכדברי הט"ז הנ"ל, - שר"ז מודה שהן פטורין מן הסוכה מעיקר הדין - וכדעת רבי אבא בר זבדא א"ר, אלא שבא ללמדנו דאעפ"כ "ראוי שיקיימו שתיהן". ועיין במשנה ברורה שם ס"ק ל"ג. ומעתה כשנתבונן בדברינו הנ"ל, - שמצאנו שיש מחלוקת בין גדולי הפוסקים אי רבי זירא פליג אדברי רבי אבא בר זבדא אמר רב אי לאו, נראה דכשנאמר כדברי הרא"ש (- ע"פ הבנת הב"י והב"ח בדעתו) וכדעתיה דהריטב"א הנ"ל, - דפליג ר"ז אדר"א ב"ז א"ר, יתורץ לן קושיא עצומה שנתקשיתי בה, וכדלקמן. ואפשר דמשום הכי באמת פליג הרא"ש והריטב"א על דעת הרמב"ם (- כפי הבנת הב"י והט"ז בדעתו) והמאירי בהבנת הגמרא.

דכשנעייין במפרשי סוגית הגמרא נמצא, דיש ב' הבנות בכל מהלך הגמרא בביאור הפטור של החתן ושושביניו וכל בני החופה ממצות סוכה. דהמאירי, וכן הר"ן (דף יא ע"ב מדפי הרי"ף, ויעו"ש בהמשך דבריו), וכן הב"ח פירש כן בדעת הרמב"ם, וכן הוא בקרבן העדה על הירושלמי (שם), פירשו דהוא מפני דק"ל "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה", המבואר בגמרא (סוכה שם, וכן כו.). וכוונתם, דמפני שעוסקים הם במצות שמחת חתן וכלה, וגם החתן מחויב לשמח את כלתו, פטורין הם מלעשות המצוה השניה - דסוכה.

והמעייין בביאור הגר"א שבגליון השו"ע (שם) יראה שכתב (באות ו') על סעודת ברית

- בין טעמו של אביי לשל רבא - האופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, דלמ"ד משום ייחוד, - היינו אביי, ליכא, - ויוכל לעשות החופה בסוכה, ונוקמי דר"ז קעביד חופתו בסוכה משום דהיה באופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, - וע"כ לא היה צריך ר"ז לחשוש לטעמו של אביי. דא"כ העיקר חסר מדברי ר"ז, דהכי הול"ל, אנא אכלי בסוכה וחדי "בחופה" בסוכה, שישתמע מדבריו הדרך שעשה תרתי. ואפשר דהו"ל לפרש עוד בדבריו ולומר נמי, דבעובדא דידי היתה הסוכה באופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, בכדי שלא יחשדוהו על שעבר על דברי חכמים.

ועל אופן זה שעשה ר"ז, - שלא עשה החופה בסוכה - כי אם לגרסא הראשונה וחדי בחופה, - קאמר בגמרא, דא"א שיעשו כן משום "דאין שמחה אלא במקום סעודה", ולגרסא השניה וחדי בסוכה - קאמר בגמרא, דא"א שיעשו כן משום "שאין שמחה אלא בחופה".

וא"כ, כשנפרש דביאור הפטור לחתן ושושביניו מהאכילה בסוכה הוא מטעם שעוסקין במצוה פטורין מן המצוה, אתיא שפיר דברי ר"ז, דא"כ טענת הגמרא היתה לב' הגירסאות, או משום דאין שמחה אלא במקום סעודה או שאין שמחה אלא בחופה, כלומר, ועל כן שאין אפשרות שתתקיים מצות שמחת החתן כלה בשלימות באופן הלזה - שע"י יוכלו לקיים ג"כ את מצות סוכה, ע"כ קי"ל דמשום דעסקין הן במצוה אחת פטורין הם מהמצוה השניה, וא"צ ליישב בסוכה בשעת אכילתן. ועל זה בא ר"ז וקאמר, דאף דדינא הוא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה - כשאין אפשרות לקיים את ב' המצוות בשלימות (עיין לקמן בדברינו), וכנידון דידן, - שאם יקיים אף למצות סוכה תחסר לו משלימות שמחת החתן והכלה והשושבינין, ברם קאמר ר"ז - ששמחתו עלתה לו על חיסרון מהשמחה של נישואין - בזה שידע שע"ז יקיים לב' המצוות, מלבד מצות הנישואין למצות סוכה, וכך הוה

מדברי הגמרא כתובות על דעתו דה"ג, אה"נ דלדעתם יש מקום להביא ראיה מגמרתינו, ודו"ק.

ברם הראב"ד (בהשגות על בעל המאור), והרא"ה, והר"ן (דף יב ע"א מדפי הרי"ף) בא"נ, - ס"ל דביאור הפטור של החתן ושושביניו מאכילה בסוכה הוא מטעם, דאילולי שיהיו חייבין לאכול בסוכה, יחסיר להם הדבר מהשמחה המתבקשת שתגיע להם שיוכלו על ידה לשמוח עם החתן - ולשמחו, ויחסיר הדבר משמחת החתן, והילכך הו"ל "מצטער", - דדינו שפטור מהסוכה (שם, כו.). (ועיין בב"י (שם) מש"כ בהבנת דעת הרא"ש).

ומצאנו שבדברי רבי זירא כיצד נהג איכא ב' גירסאות בלשונו. האחת, אנא אכלי בסוכה וחדי "בחופה". וכך היא הגירסא בגמרות שלפנינו, וכך היא גירסת הב"ח והדרושה. ואולם המאירי לאחר שהביא הגירסא הנ"ל כתב, ויש גורסים, וחדי "בסוכה". וכך היא הגירסא להרא"ש, ולהמכתם, ועיין בדקדוקי סופרים וא"ר (שם ס"ק י"ז), ועיין עוד בזה בשו"ע אור"ח סי' ל"ח סעיף ז' ובנושאי הכלים שם, ושם בפמ"ג (א"א ס"ק ז').

ומעתה כשנתבונן בדברי הגמרא כששקיל וטרי בדברי ר"א ב"ז א"ר, ובמה שר"ז בא ואמר אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה או לגרסא השניה וחדי בסוכה, נראה דבין אם נבאר דפטור ישיבת החתן והשושבינין מאכילה בסוכה בא מטעם דהוא עוסק במצוה ופטור מן המצוה, ובין אם נפרש דהפטור הוא מטעם דהם מצטערין וע"כ הן פטורין מהסוכה, בהכרח צ"ל דלא היתה כוונתו דר"ז לומר שעשה "חופתו בסוכה". דכששאלה הגמרא, וליעבדו חופה בסוכה, ותירץ אביי משום ייחוד, א"כ מה יעשה ר"ז עם גזירת חכמים זו, שגזרו עליהם מלעשות את החופה בסוכה מחשש ייחוד, - וכי נאמר דעבר ר"ז על דברי חביריו. ע"כ צ"ל דרק אכל ושמח בסוכה - בלא חופה. וכן קשה לומר ע"פ מה שכתב בגמרא דאיכא בינייהו,

צ"ל דס"ל דביאור הפטור לחתן ושושביניו מאכילה בסוכה בגמרא דילן הוא מטעם "דמצטער פטור מהסוכה", ולא משום שהם עסוקין במצוה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה. דאילולי כן אי אפשר לפרש לדעתו שאלת הגמרא, וליכלו בסוכה וליחדי בסוכה. דכשנפרש דהפטור הוא משום דעסוקין במצוה וע"כ פטורין מהסוכה, - הבנת השאלה היא, שיש בידו שיעשה גם שניהן, ולא שייך הפטור של העוסק במצוה וכו'. ברם לדעתו, אף שיש בידו שיעשה גם שניהם - אין צריך לעשות המצוה השניה, כיון שהוא עוסק במצוה כבר, ומהי שאלת הגמרא. ע"כ צ"ל דלדעת הא"ז הפטור שבסוגיית הגמרא דילן בא מטעם שהם "מצטעריין", וע"כ שאלה הגמרא, איזה מצטער יש כאן, ומדוע שלא יעשו גם שתיהן בסוכה, והבן.

איברא דכל דברינו דלעיל עלו שפיר כשפירשנו דסוגיית הגמרא - הפטור הוא מטעם שעסוקין הן במצוה, כאמור. ברם כשנבאר דביאור הפטור לחתן והשושבינין מאכילה בסוכה הוא מטעם, שהן "מצטעריין" - משום חסרון השמחה של החתן והשושבינין לכשיעשו באופן הזה, והמצטער פטור מהסוכה, א"כ יקשה, דכששאלה הגמרא וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, ותירץ אין שמחה אלא בחופה. ושוב שאלה הגמרא וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, ותירץ אין שמחה אלא במקום סעודה. ולפי אלו הדברים יצא, דהשמחה השלימה והראויה שתהיה בשמחת מצות נישואין "בלא צער" לא תתכן רק וכאשר "הסעודה היא במקום החופה". ולפי"ז ר"ז שאכל בסוכה וחדו בחופה - לגרסא הראשונה, או וחדו בסוכה - לגרסא השניה, "הוי מצטער" - שפטור מן הסוכה, וא"כ לא קיים כלל למצות סוכה, אף שאכל בסוכה. שכן כתב בהגהות מיימוניות (פ"ו ה"ב אות ב') גבי דין דהמצטער פטור מהסוכה, כתב ר' שמחה, סברוני - כל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא, אינו מקבל שכר, והדיוט הוא, -

עדיפא ליה, ולא נחשב ליה החיסרון מה שהחסיר מהמצוה הראשונה - כחיסרון והפסד, נגד הריוח שהרויח מקיום עוד מצוה. עיין בתוספות (כו.) ד"ה חתן, ובחידושי הריב"א (שם), וכן הוא במפורש בדברי הרא"ש (שם סי' ו') - כשמיידי משליחי מצוה פטורין מן הסוכה, "דכשיכול לעשות את השתי המצות שעומדים לפניו, אין אנו אומרים להכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה", וע"כ קיים ר"ז לשתי המצוות.

וכדברינו בפירוש הנהגתו דר"ז עפ"ד הרא"ש הנ"ל - דכשיכול לעשות את שתי המצוות אין אומרים להכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, יש לפרש נמי לדעת הר"ן (יא ע"א מדפי הרי"ף) שכתב, דהפטור של העוסק במצוה פטור מהמצוה הוא דוקא כשעוסק בפועל במצוה (- וכדברי הא"ז דלקמן, אלא שהוסיף), ולקיום המצוה השניה יצטרך לטרוח טרחה יתירתא, ברם "באופן שלקיום המצוה השניה לא יצטרך לטרוח כולי האי, ויוכל לעשותה בקלות עם עשיית המצוה הראשונה כדרכו, חייב לקיים גם להמצוה השניה". דלדעתו נפרש שאלת הגמרא, וליכלו בסוכה ויחדי בסוכה וכן וליכלו בסוכה וליחדי בחופה, כלומר, דמהיות ויכול לקיים את המצוה השניה בלא הכבדה על המצוה הראשונה, א"כ יש לו לעסוק בשתי המצוות. ותירץ בגמרא דיש חיסרון ע"י קיום המצוה השניה מהמצוה הראשונה, כאמור, וע"כ אינו צריך לקיים להמצוה השניה. ומ"מ ר"ז ס"ל דלדידו עדיפא תהיה שמחתו ובשלימות יותר בקיום שתי המצוות, וע"כ חייב הוא לעשותן באופן שעשה, וכאמור.

ולדעת האור זרוע - המובא בהגהות אשר"י (על דעת הרא"ש שם) דס"ל, "דבזמן שעוסק בפועל במצוה, פטור ממצוה אחרת, - אף שאין המצוה השניה מכבידה כלל על קיום המצוה הראשונה", ולכאורה לדעתו יקשה א"כ למה קיים ר"ז לשניהם. אולם אינו קושיא כלל, כיון דלדעת הא"ז בהכרח

שישמחו בשלימות אף באופן הלזה - שיאכלו בסוכה וחדו בחופה, - לגרסא הראשונה, או לגרסא השניה, וחדו בסוכה, וע"כ יצא לו שמחוייבין - הן החתן והן השושבינין - לאכול בסוכה, א"כ לא תקשה קושייתנו כלל וכלל, דע"כ שסבר ר"ז כן - נהג ע"פ סברתו, ולפי דעתו יצא בזה ידי חובת שתי המצוות גם יחד, הן דמצות נישואין, והן דמצות סוכה, ומשום כך חדי ליבו דקא עבד תרתי, ודו"ק.

ואל תקשה לדעת הרא"ש הנ"ל דיצא לו מעובדא דירושלמי (שם) דר' יוסי ורבי לעזר אמרו לשושבינין, איזיל דמוך גו מטלתתך, כלומר, לך ותישן בתוך סוכתך, - דהלכה כר"ז - דפליג עמיה דר"א ב"ז, דא"כ לדעתו אפשר דצ"ל דר"ז נמי עשה חופתו בסוכה, וא"כ יקשה לדעתו איך עבר ולא חשש ר"ז לדברי אביו משום גזירת ייחוד שחששו לה חכמים. ואין לומר דס"ל להרא"ש דעובדא דר"ז הוה באופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, דא"כ היה צריך לפרש בפסקו - שיש לנהוג כר"ז רק באופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם. די"ל דאה"נ מפני שחששו ר' יוסי ורבי לעזר לדברי אביו, ע"כ הוורו "רק לשושבינין" שישנו בסוכה, ולא מצאנו מי שהורה לחתן וכלה שישנו בסוכה. וכן נראה שלזאת היתה כונת הרא"ש (שם שהובא בכ"י) שכתב, ונראה שיש לעשות "כעובדא דירושלמי", - אף שכבר בריש דבריו כתב, יש פוסקים כרבי זירא ומביאין ראיה מן הירושלמי. דר"ל, דאמת דפסקינן כר"ז, אולם לגבי שינה בסוכה יש לעשות כעובדא דירושלמי - שרק השושבינין מחוייבין לישן בסוכה, והבן. ועיין בדרישה (שם א').

נחזור לעניינינו. דהמחבר פסק, דהחתן ושושביניו וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה.

וכתב ברמ"א (שם) במאמר המוסגר, וסעודת ברית מילה וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדת חייבין בסוכה, מהרי"ק שורש

דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, עכ"ל. והובאו דבריו בב"ח בס"י תר"מ, וכן הובאו דבריו בדרכי משה סי' תרל"ט (אות ז'), וכדבריו פסק הרמ"א שם (סעיף ז'), ולא מצאנו מי שיחלוק על דעתו בזה. ולפ"ז מהו שאמר ר"ז, וכל שכן דחדי ליבאי דקא עבידנא "תרתי", הא לא קיים למצות סוכה כלל וכלל, משום דפטור הוא ממנה - משום דהוא מצטער בקיומה, ולא הוי תרתי. ואף לברך על קיום מצותה לא יכל לברך - דהוה ברכה לבטלה, ט"ז שם (ס"ק י"ט). וכל זה מלבד מה שבעבור האכילה בסוכה לא קיים למצות נישואין כתיקונה, - והו"ל חומרא דאתי לידי קולא, (עיין בשו"ת עולת שמואל סי' צ"ח, הובאו דבריו בכף החיים שם ס"ק פ"ט). ועוד יקרא ח"ו ר"ז הדיוט על מעשה זה.

ברם אמנם כן הוא כדברינו להקשות כקושייתנו רק כשנאמר כדברי הסוברים דר"ז משום מידת חסידות נהג כן בעצמו, דלפ"ז לכאורה עלתה לו חסידותו כהדיוט ח"ו, כאמור. [נהיה אולי מקום שנתרץ לדרכם ע"פ מש"כ לעיל (בסוף ד"ה ומעתה כשנתבונן), - צד לפרש בדברי ר"ז דכונתו לומר שאכל בסוכה "ועשה חופתו בסוכה", - כי היתה באופן דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, ועי"ז חדי בסוכה", וחדו ליבו דקא עבד תרתי - אליבא דאביו "בשלימות", - ללא צער כלל, ולפ"ז לא תקשה קושייתנו כלל. אלא שכבר כתבנו דקשה לפרש כן, - דא"כ הו"ל לר"ז לפרש כן בדבריו - "וחדו בחופה בסוכה", יעוי"ש בדברינו בארוכה, (ואם היינו מוצאים גרסא כזו בדברי ר"ז, - "דחדא בחופה בסוכה", היה אפשר להסביר דעפ"ז יצאו ב' הגירסאות שבדברי ר"ז הנ"ל, אלא שלא מצאתי גירסא כזו בדברי ר"ז, וא"כ קשה לפרש כן בדבריו כאמור), וע"כ א"א לתרץ כן לדרכם, ודו"ק]. ומצוה לתרץ לדרכם. ואולם כשנפרש כהסוברים דר"ז פליג עמיה, ולא ס"ל כר"א ב"ז א"ר דס"ל - דאי אפשר לשמוח כאשר אוכל בסוכה וחדו בחופה, אלא ס"ל שאפשר

"שעושיין משתה", עכ"ל. אלמא דהוזכרה סעודה זו בגמרא. ויעו"ש בתוספות ד"ה ש, במדרש (שוחר טוב ו') למנצח על השמינית כתיב, הנדרש על המילה שהיא בשמינית. וכן אמרינן (פר"א פ' כ"ט), ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק - ביום ה"ג- מ"ל את יצחק, דהיינו, ביום השמיני דמילה, כמנין ה"ג (או מל), ר"ת, עכ"ל. וכן מצאנו בתוספות פסחים (קיד). ד"ה ואין מיסב בסעודת מצוה, היינו "סעודת מילה" (דהוא בנידוי), דאמר במדרש (בראשית רבה פ' כ"א פ' ט', וכן בתי מדרשות חלק ב' - מדרש רבי עקיבה בן יוסף על התגין, על המקיים המילה -) דניצול מדינה של גיהנם, עכ"ל. וכ"כ התוספות במועד קטן (כב:) ד"ה ולשמחת מריעות, שסעודת ברית מילה היא סעודת מצוה. וע"כ צריך לפרש דכונת המג"א לומר, דאה"נ בגמרא מוזכר סעודת ברית מילה בהדיא, ברם דהוי סעודת מצוה אינו מוזכר בהדיא בגמרא ובמדרשות, כ"א התוספות כתבוהו בראשונה. וזה מש"כ המג"א דלא מצאנו בגמרא בהדיא כמו בסעודת נישואין דאיתא בפסחים (מט.) - במפורש דהיא סעודת מצוה, ופשוט.

ברם יש להביא קצת ראייה מגמרא בבא קמא (פ.). דאיתא התם, רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן. ופירש רש"י שבוע הבן, ברית מילה, על שם שעברו עליו שבעה ימים. ועיין בי"ם של שלמה (ב"ק פ"ז אות ל"ז) שכתב על זה, היינו "לסעודת" ברית מילה, ע"כ. והנה בגמרא חולין פרק גיד הנשה (צה:), איתא, דרב לא מתהני "מסעודת הרשות". ולפ"ז יש קצת ראייה ממה דאמרינן שרב איקלע לבי שבוע הבן, - דהיינו סעודת ברית מילה, דע"כ ס"ל דהוי סעודת מצוה, דלולא כן דרכו היה דלא מתהני. אמנם אינו מוכרח מהגמרא בב"ק דרב אכל שם על אותה סעודה, ושוב אין ראייה מוכחת, והבן.

אלא דמ"מ צ"ע על מה שדימה הרמ"א - והמג"א החרה אחריו - לדמות ב' הסעודות

(קע"ט) [קע"ח, כצ"ל. ובדפוס הוצאת ר' שמואל אייזיק פעשעס הוא בשורש קע"ו].

ובמג"א (ס"ק י"ג) כתב, חייבין בסוכה, ולא דמי לסעודת חתן, - שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא, עכ"ל מהרי"ק. פירוש, אע"ג שצר להם המקום לשבת שם, וא"א להם לשמוח שם כ"כ, מ"מ חייבין בסוכה, דאע"ג דסעודת מצוה הוא - כמש"כ ביו"ד (הל' מילה) סי' רס"ה סעיף י"ב, מ"מ אינה מצוה כ"כ, דלא מציינו בגמרא בהדיא, - כמו סעודת נישואין דאיתא פרק ג' דפסחים (מט.) בהדיא, עיי"ש. וא"כ די להם בעשרה אנשים. ועיין בספר נחלת שבעה (סי' י"ב מחודשים אות א') שכתב, דגם הסעודה שעושיין באשכנז בלילה שלפני המילה - שמזמין המוהל והסנדק ושאר קרובים ואוהבים, נקראת סעודת מצוה וכו', ואינו מוכח במהר"מ וכו', עכ"ד המג"א.

והנה המג"א אול אדברי הרמ"א שפסק ודימה דין סעודת ברית מילה עם הסעודה שאוכלין אצל היולדת, ונגרר בתרוי להסביר טעמו עפ"ד המהרי"ק שהוא מקור דברי הרמ"א, - דאלו הסעודות של ברית מילה אינם מצוה כלשמח חתן וכלה, ואינם נקראים סעודת מצוה בכל מקום, אלא מנהג בעלמא. וע"ז שביו"ד מצאנו דנקרא סעודת מצוה, תירץ דאה"נ, אלא שמ"מ איננה מפורשת בגמרא כסעודת מצוה דשמחת חתן וכלה.

ודברי המג"א שסעודת ברית מילה לא מצאנו בגמרא בהדיא, - לכאורה צריכים הסבר, שכן עצם סעודת ברית מילה כבר מוזכר בגמרא שבת (קל.), תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה - כגון מילה, דכתיב (תהלים קיט, קסב) שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושיין אותה בשמחה. ופירש רש"י שש אנכי על אמרתך, אמירה יחידה - שקדמה לשאר אמירות, והיא מילה. שישראל עושיין וששין עליה וכו'. בשמחה,

לקבוע סעודתן רק בפירות ויין בלבד ושאונה כסעודת מצוה. וכדעתו ס"ל נמי לשו"ת חות יאיר (סי ע'). ופליגי בזה על דעת הנחלת שבעה שציין המג"א לדבריו (שם), - שס"ל דהו"ל סעודת מצוה. ובמקור חיים על דברי השו"ע (סי' תר"מ שם) פירש דהרמ"א איירי מהסעודה שאוכלים אצל היולדת בליל שבת קודש, הנקרא במקומותינו "שלוש זכר". ובלבוש (שם סעיף ו') ובאליה רבה (שם ס"ק י"ט) פירשו סעודת שבוע הבן. ועיין ביו"ד הל' חקות העכו"ם (סי' קע"ח סעיף ג'), ובדגול מרבבה (שם) שבגליון השו"ע מש"כ בזה מגמרא בב"ק (פ.) עפ"ד התוספות (שם) ד"ה לבי ישוע הבן, (ולא "שבוע" הבן דנקט בלבוש וא"ר). ולפ"ז י"ל דאולם לסעודת ברית מילה שבזה איירי הגמרא וכתבו בתוספות דהוי סעודת מצוה - אף לא עלתה על דעת המהרי"ק לומר שהוא מנהג בעלמא, ואפשר דס"ל דיש לדמותה לסעודת שמחת חתן וכלה ממש, - שיהיו פטורין לאכלה בסוכות בסוכה כשאין המקום סובלן. ומנ"ל לרמ"א למימר כפסקו אף על סעודת ברית מילה, - וניגרר אחריו המג"א. וכן מצאנו שפסק בלבוש (שם) כדברי הרמ"א, ולא חלי ולא מרגיש, וצ"ע. וקשה לומר שטעות עלתה בידם מזה שהבינו בדברי המהרי"ק מש"כ, ועל "ברית מילה" שנראה תוך חג הסוכות וכו', דעל ברית מילה הבינו דהיינו סעודת ברית מילה, שכן המשך דבריו מוכיחין בבירור דלא מזה איירי, כאמור.

שוב ראיתי שכבר נתקשה במקור חיים (שם) על מש"כ ברמ"א "סעודת ברית מילה". וכן כבר עמד בזה באליה רבה (שם) וז"ל, ברית מילה וכו', כן הוציא רמ"א מתשובת מהרי"ק, וצ"ע דז"ל וכו' כנ"ל, ומשמע לכאורה דברית מילה מותר חוץ לסוכה, שנוכר נמי בש"ס ריש פרק ר"א דמילה (שבת קל.) ותוספות (שם ד"ה שש), אך דשקיל וטריא בשבוע הבן - שאינו מצוה כמו מילה. מיהו י"ל איפכא, דברית מילה

- סעודת ברית מילה, והסעודה שעושין אצל היולדת, באותו צד משקל. ומנין ידע הרמ"א לפסוק כדבריו על סעודת מילה, שכן המהרי"ק - שהוא מקור דבריו, - לא איירי כ"א מהאכילה שעושין מפירות אצל היולדת. דז"ל המהרי"ק, ועל ברית מילה שנראה תוך חג הסוכות ויש שהיו רוצים לדמות האכילה שעושין מפירות אצל היולדת - לסעודת חתן שהותרה חוץ לסוכה (סוכה כה:). לענ"ד אין נראה לדמותו, ורואה אני דברי האומר - דשאני התם, - שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא. ומ"מ לענין אכילת פירות בעלמא כמו שרגילין לעשות, נלע"ד שהמקל לא הפסיד - מאחר שגם בלא שום צד מצוה אין חיוב בפירות (לאכול בסוכה), - אם לא הרוצה להחמיר. ועל דברי האומר להחמיר בסעודה זו מפני שאנו קובעין עליה וכו', קשיא לי וכו', דקביעות שאנו קובעין אז על היין והפירות לא יגרום חיוב סוכה, עכ"ל לענינינו. הרי דלא איירי המהרי"ק כלל מסעודת ברית מילה, וא"כ מה דקאמר המהרי"ק לחלק בין סעודת מצוה דשמחת חתן וכלה - שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ונקראת מצוה בכל מקום, אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא, - איירי רק מסעודת יין ופירות שהיו עושין אצל היולדת, - והיא הסעודה מה שנהגו לעשות בלילה שקודם ליום הברית מילה, הנקרא במקומותינו "וואך נאכט", [המוזכר כבר במחזור ויטרי (עמ' 627), שנוהגים שבעל הברית עושה סעודה ומשתה לכבוד המצוה, וכתב, דמנהג אבותינו תורה היא. וכתב שם (עמ' 624), דקובעין סעודתן מחמישה מיני דגן, ומברכים עליהם המוציא, ולאחריהם ברכת המזון, (בפשטות משום הקביעות שקובעין לאכול מהם לשובע, ואפשר דעל זה אולא כונת המהרי"ק בכותבו, - ועל דברי האומר להחמיר בסעודה זו מפני שקובעין עליה וכו'), עכ"ד. ועל סעודה זו כתב במהרי"ק שנהגו

ובמסכת שמחות (פ"ט) אם היה סעודה של מצוה מותר, לא ידענא מהו קורא סעודת מצוה להתיר באבל, אם דוקא סעודת קידוש. ר"ח פירש הר"א בשם רבינו שמשון "דלסעודת ברית מילה מותר ליכנס דלא חשיבה שמחה", כדאמרינן בפ"ק דכתובות (ח.) דלא מברכינן בה שהשמחה במעונו, משום דטרידי וליכא שמחה. ולהר"א לא היה פשוט, דגרע משמחת מריעות, וגם פירש דאסור לאכול אפילו עם המשמשין לסעודה עצמה, ופסק "דכניסה בלא אכילה שרי, דאין שמחה בלא אכילה ושתייה". ובתוספות הרב פוסק כלישנא דאמימר דמיקל טפי, עכ"ל. ונראה מדברי הר"א דהתיר הכניסה בלא אכילה ושתייה מטעם דאין שמחה, - דמה דס"ל דגרע מסעודת מריעות הוא בזה שיש בסעודת ברית מילה שמחה, דלא כר"ש, והבין.

וכן מצאנו בריטב"א (שם) ד"ה על אביו ועל אמו וכו', שכתב, ולבית המילה התיר רבינו יצחק ליכנס לאחר ז', - ואפילו על אביו ועל אמו, "דסעודת מילה לא חשיבה שמחה", דהא איכא צערא לינוקא. ומהאי טעמא לא אמרינן בה שהשמחה במעונו, כדאמרינן בפ"ק דכתובות (שם). וכיון שהיא סעודה של מצוה, מותר. וע"ז אמרו בתוספתא, דלסעודה של מצוה נכנס, כגון זאת, כגון סעודת עבור החדש, - דליכא שמחה כולי האי. והרמב"ן ז"ל - האריך בענינים אלו - בספר תורת האדם.

אולם הריטב"א בכתובות (שם), והובאו דבריו נמי בשיטה מקובצת (שם) כתב בד"ה ולית הילכתא כוותיה משום דטרידי - ואית ליה צערא לינוקא, מכאן דיקדקו רבני צרפת האחרונים, שהאבל מותר לאכול בסעודת ברית מילה, - "דלית כאן סעודת שמחה", כיון דאיכא צערא דינוקא. ולא מסתבר, דנהי דלא קבעינן ברכת שהשמחה במעונו - משום דאיכא צערא דינוקא, "מ"מ סעודת מצוה היא, ועל השמחה קובעינן אותה". אבל ליכנס שם למצות מילה, זה מותר, שלא נאסר למצות, אלא שלא יכנס לשמחה בלא

פשיטא דאסור (כצ"ל) חוץ לסוכה דאין (כצ"ל) צריך להיות אצל היולדת, אך שבוע הבן שרגילין אצל היולדת דוקא, - מסתפק. ונראה דבשמיני עצרת יש להקל בשניהם, עכ"ל. והביא דבריו בשערי תשובה (שם), ובפמ"ג (א"א שם). וכתב הפמ"ג דלפ"ד המג"א דדי להם לסעודת ברית מילה בעשרה יצא, דלעשרה עכ"פ - כשאין להם מקום בסוכה יוכלו לאכול מחוץ לסוכה, ומ"מ כתב הפמ"ג דאין להקל בברית מילה אפילו לעשרה. וכדבריו כתב בביאור הלכה (שם) ד"ה וסעודת ברית מילה וכו', שכתב דאף דיש לוקדק מדברי המג"א דלסעודת ברית מילה אם הסוכה קטנה מהכיל עשרה אנשים מותר חוץ לסוכה, ברם לפי מה שכתב בביאור הגר"א (שם) בטעמא דהרמ"א, דלאו מצוה דאורייתא היא שידחה הסוכה כמו נישואין, יצא דאפילו באופן זה אסור חוץ לסוכה, ושוב ציין לדברי הפמ"ג הנ"ל.

שוב ראיתי בהגהות הגר"ב פרענקיל ז"ל - הוא הברוך טעם, שהבין בדברי המג"א הנ"ל דכונתו לומר, שיש מקום לכל הקרואים, אלא שיצר להם המקום בסוכה - וע"כ ימנעו מלהיות בשמחה, ובזאת היתה דעתו דהמהר"ק לחלק - אף שההתר בחופה אף היכא שיכולים לאכול בסוכה. ולפ"ז יצא לו, דהיכא דאי אפשר לעשות הסעודה בסוכה מחמת קוצר מקום, - ואם לא יעשו מחוץ לסוכה תתבטל הסעודה, זה לא נשמע מדברי המהר"ק כלל. וציין שם במאמר המוסגר לדברי התה"ד (סי' צ"ג) ופסקיו (סי' קנ"ח) המובא בקיצור ברמ"א (שם) סעיף ד'), דבכבה לו הנר בסוכה בשבת ויש לו נר בביתו, דאם יש לו טורח גדול לילך לסוכת חבירו שיש בה נר, מותר לצאת לביתו לאכול שם, עכ"ד.

ונראה ליישב דעת הרמ"א והלבוש והמג"א ועוד שאיחרו אחריהם, בהקדם מה דמצאנו בגמרא מועד קטן (כב:): שדנה בדין אבל אם נכנס לבית המשתה, דאמרו בתוספות (שם) ד"ה ולשמחת מריעות,

חוץ לבית, בין אבל על שאר קרובים תוך ל', בין על אביו ואמו תוך י"ב חודש, ודוקא בסעודת ברית מילה או פדיון הבן וסיום מסכתא וכיוצא בזה וכו'. ואם האבל אינו יוצא מפתח ביתו, מותר לאכול בסעודת מילה אפילו תוך שבעה. וכן בפדיון הבן ושאר סעודות שאין בהן שמחה כל כך. אבל בסעודת נישואין, יש להחמיר, והכי משמע בתה"ד (שם) בשם ריב"א, וכ"כ בהגהות שו"ע (ס"ב), עכ"ל.

ופסק הרמ"א בשו"ע (שם סעיף ב'), אבל תוך ל' אסור לכל סעודת מצוה שבעולם (טור בשם הראב"ד), אבל סעודת מצוה דלית ביה שמחה מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה וכו' (תה"ד סי' רנ"א [רס"ח]). ויש אוסרין בסעודת ברית מילה (מרדכי). והמנהג שלא לאכול בשום סעודה כל י"ב חודש - אם הוא חוץ לביתו, ובתוך הבית מקילין, - שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה, וכש"כ בשאר סעודות שאין בהם שמחה, אבל בסעודת נישואין יש להחמיר, כן נראה לי וכו', עכ"ל הרמ"א.

הרי לנו סוללה של פוסקים, מהם שס"ל דבסעודת ברית מילה אין בה משום שמחה, ומהם שסברו דיש בה משום שמחה - עפ"ד הכתוב שש אנכי על אמרתך וגו'. וצריך הדבר ביאור, במאי פליגי, - כיון דסכ"ס אף הפוסקים דס"ל דאין בה משום שמחה ידעו מדברי הכתוב, ומדברי הגמרות הנזכרין.

וי"ל דיש לעיין מאי תכלית קיום הסעודה למצות ברית מילה ע"י בעל הברית מילה. דא"ל דהיא התבטאות לבעל השמחה על גודל שמחתו, כי כך היא דרך העולם שכשיש לו לאדם שמחה - רוצה ומשתוקק הוא להוציא מרגשותיו הפנימיים לחוץ, - ולשתף בהם אחרים עמו, וע"כ משתף הוא את משפחתו ומרעיו דוקא, - כי יודע הוא שאלו יהיו קרובים אליו ברגעים גדולים אלו, ויקחו חלק בהבנת שמחתו, כלומר ישתתפו עמו בשמחתו בפנימיותם באמת, משא"כ אנשים שאינם כ"כ קרובים אליו - יודע הוא שאין הכרח שיקחו כ"כ חלק

מצוה וכו'. ויש שנתנו טעם בדבר (שאין מברכין ברכת שהשמחה במעונו בפדיון הבן), שלא אמרו שהשמחה במעונו אלא בסעודה שנכתב בה שמחה, כגון ברית מילה דכתיב (תהלים קיט, קסב) שש אנכי על אמרתך וגו' - כדאיתא בפרק (התכלת) [ר"א דמילה (שבת קל.)], מגילה נקראת (מגילה טז:), [כצ"ל], משא"כ בפדיון הבן, ואין להוסיף על מה שאמרו חז"ל, עכ"ל.

וכן מצאנו במרדכי (מו"ק אות תתצ"א) שכתב, אבל בתוך ל' - לכל סעודה שבעולם אסור וכו', וכן נמי בסעודת מילה, - דמשמע "דשייך בה שמחה", דכתיב (שם), שש אנכי על אמרתך וגו'. דלא שרי אלא סעודת מצוה דלית בה שמחה, כגון קדוש החדש, ועיבור השנה, כדמפרש בירושלמי, עכ"ל.

ועיין בדרכי משה הל' אבילות (יו"ד ריש סי' שצ"א ס"ק א' וסוף הסי' ס"ק ב') שציין לדברי המרדכי הנ"ל, - דהאבל אסור לאכול בסעודת ברית מילה - כ"א עם המשמשין, "דמילה נקראת שמחה", שנאמר (שם) שש אנכי על אמרתך. והוסיף, דבכל בו (סוסיי קי"ד) החמיר - שלא לאכול בחתונה וברית מילה אפילו עם המשמשין באותו בית, רק בבית אחר - במקום שאין מברכין שהשמחה במעונו, ושכ"כ בב"י בשם הסמ"ק, ושבנמוקי יוסף פרק [ו]אלו מגלחין (מו"ק יד. ד"ה וא"ת) כתב, דאבל מותר לאכול בסעודת ברית מילה, "דליכא שם שמחה" - משום צערא דינוקא, ושכ"כ ב"י בשם הגהות מימון והתוספות, וכן פסק מהרא"י בתרומת הדשן (סי' רס"ח) בשם ריב"א, - דאבל מותר בסעודת מילה אפילו תוך ל' יום, ואפילו תוך ז', ובלבד שלא יצא מפתח ביתו, וכן בפדיון הבן, עכ"ל, ועכ"ל הד"מ.

וכן בב"ח (שם) כתב, סעודת ברית מילה כתבו התוספות ע"ש רבינו שמשון דמותר לאבל לסעוד תוך ל', "דלא חשיבא שמחה משום צערא דינוקא". ורבינו טוביה מחמיר ואוסר תוך ל' יום, - "דמשמע דשייך ביה שמחה", דכתיב שש אנכי על אמרתך. וכתב הב"ח, ונוהגין שלא לאכול בשום סעודה

ונסכו על גבי המזבח), מכאן אמרו "חייב" אדם לעשות משתה ושמחה באותו היום שזכה למול את בנו. [ולכאורה חסרים כאן כמה תיבות, והם כתובים במדרש שוחר טוב (על תהלים פרק ק"ב), וכשנולד יצחק בן שמונה ימים הגישו למילה, שנאמר וכו', "והגישו על גבי המזבח ועשה שמחה ומשתה", ומכאן אמרו וכו' כאברהם אבינו, שנאמר (שם, ח) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק]. והביא בשבלי הלקט עוד ראיות - כפי שהזכרנו לעיל בדברינו לענין עצם ענין עשיית סעודה למצות ברית מילה, והוסיף בשם החבר ר' בנימין ב"ר שלמה ז"ל עוד ראיה, מדאמרין בכתובות (ח). רב חביבא איקלע לבי מהולא - בריך שהשמחה במעונו. ולית הלכתא כוותא, משום דטרידי - דאית ליה צערא לינוקא, ע"כ. מ"מ אע"ג דלית הלכתא כוותא לברך, נ"מ "שעושיין סעודה גדולה" - כמו בבית החופה, עכ"ד. (והוא פלאי, שכן לא נכתב כמה משתתפין היו בסעודה דרב חביבא, ואין ראיה ממה שאמר שהשמחה במעונו, דהלכה שאומרים בבית חתנים שהשמחה במעונו בסעודה שסועד - אפילו בפחות מעשרה, עיין בשו"ע אה"ע (סי' ס"ב סעיף י"ג), וצ"ע).

ברם המחבר בהל' מילה (יו"ד סי' רס"ה סעיף י"ב) ציין מדברי ה"ר דוד אבודרהם (עמ' שנ"ד) שכתב, "נהגו" לעשות סעודה, (והובאו דבריו בב"י, וציין הב"י משמו עוד מקור לעצם עשיית סעודה לברית מילה - מה שלא מצאתיו כתוב בספרים שהבאנו לעיל, דכן אמר דוד המלך ע"ה (תהלים נ, ה), אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח, ורבותינו אמרו - סעודת מילה, (לא מצאתיו בדברי חז"ל, ואולם כך הוא נמי בספר כד הקמח ערך מילה, ובספר מנורת המאור אות פב), ומפרשים (לא מצאתי עוד מי שפירש (כן) עלי זב"ח, זב ח' - דם מילה, ע"כ), ועפ"ד פסק המחבר וז"ל, "נוהגים" לעשות סעודה ביום המילה, עכ"ל. וכדבריהם נראה נמי מלשון דברי התוספות בב"ק (פ.) ד"ה

והשתתפות בהבנת שמחתו באמת. והסעודה היא הדרך והאמצעי שיהיו מוכנים לשבת ולקחת חלק בשמחתו. וא"כ דכונת תכלית קיום הסעודה היא שיהא ביד בעל השמחה היכולת להתבטאות לאחרים את רגשותיו משמחתו, - א"כ יצא שהמסובין הבאים לקחת חלק בשמחתו עושים חסד עמו, שמקריבין הם מזמנם ומטיבים עמו, בזה שיש לו למי לפרוק את שמחתו ולשתתף עמו. ברם א"ל דתכלית כונת הסעודת ברית מילה היא, בכדי שרצון בעל השמחה הוא להשפיע משמחתו לאחרים - שיהיו עוד אנשים שישמחו משמחתו, וע"כ עושה הוא את הסעודה ביום שמחתו שישמחו הם ע"י הסעודה. וא"כ יצא שהמסובין בסעודת הברית מילה לאו דוקא חסד עושים עם בעל השמחה, אלא יש להם גם רווח מזה שמשתתפים עמו בסעודה, מזה שנהנים הם מסעודתו ויושפעו משמחת בעל השמחה. (ידועים הם דברי הרבי מלובלין זיעועכי"א, דעל שם מה בעל שמחה נקרא "בעל שמחה", מפני שהוא בעה"ב להשפיע משמחתו שמחה לאחרים. ובשע"ת סי' תקנ"א סוס"ק ג' כתב, שצער הוא לאבי הבן והיולדת כשאין מתערבים בשמחתם הקרובים, עכ"ל, ונראה דר"ל דמפני שהם רואים ששמחתם איננה משפיעה שמחה על האחרים ע"כ מצטערים, והבן).

והנה כשנתבונן בפוסקים במקור עשיית סעודה למצות ברית מילה, נראה דהדברים לא עולים בסגנון אחד.

בשבלי הלקט הל' מילה (אות ט') כתב, "וחייב" אדם לעשות משתה ושמחה ביום שזכה למול את בנו. וציין מקורות לדבריו מהברייתא של ר' אליעזר (פכ"ט) [פכ"ח], כשנולד יצחק בן ח' ימים הגיש את בנו למילה, שנאמר (בראשית כא, ד), וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים. וכל מי שהוא מגיש את בנו למילה - ככהן שהוא מגיש מנחה על גבי המזבח, (ובפדר"א (שם) ובילקוט שמעוני בראשית פ' י"ז רמז פ"א הגירסא, כאילו כהן גדול מקריב מנחתו

ברית מילה ופדיון הבן אינו אלא "מצוה בעלמא" ולא חיובא, וא"כ היה צריך למנוע עצמו מאכילה זו ביום ו', וכתב דמהשו"ע אין להביא ראיה, כיון דמיירי באופן שעוד יוכל לאכול בלילה שלא לתאבון, אבל לא אכילה גסה, עכת"ד. ומש"כ דסעודת פדיון הבן אינו כ"א מצוה בעלמא, כן הוא נמי במאירי פסחים (קכא:): ד"ה אח"כ, דפדיון הבן אבי הבן "אם רצה" לשהטות סעודה הרי היא בכלל סעודת מצוה וכו', ואין סדר זה צריך עשרה, אלא שלהדור מצוה נהגו בעשרה. וכן הוא ברמ"א בשו"ע יו"ד (סי' ש"ה סעיף י'), דיש שכתבו "שנהגו" לעשות סעודה בשעת הפדיון (שם בהגהות מרדכי ומהרי"ל ות"ה סי' רס"ט), וכן "נוהגין" עכשיו כדי לפרסומי מלתא, עכ"ל. עכ"פ יצא לנו מדבריו, דס"ל דסעודת ברית מילה איננה חובה, כ"א "מצוה בעלמא".

ובספר מחזיק ברכה (או"ח סי' ר"נ אות ג') כשדן בארוכה בדין להכין צרכי סעודת מצוה - אי נאמר בה מצוה בו יותר מבשליחו, ציין לדברי התוספות שבת דיש לחלק בין סעודת שבת - דכתיב בה (ישעיה נח, יג) וקראת לשבת עונג, לשאר סעודות מצוה - ואפילו דמילה ונשואין "דאינם מצוה גמורה" כ"כ, והם "מנהג חכמים, או תקנת רז"ל", הגם "דמסמכי להו אקראי", ויעוי"ש.

אלמא דס"ל דכל הכתובים שלמדו מהם חז"ל כמקור לסעודת ברית מילה, אינם כ"א אסמכתא בעלמא, ולא הוה חוב משום כן. וצ"ל דכן ס"ל נמי להתוספות דב"ק ולר"ד אבודרהם ולמחבר הנ"ל - דס"ל שאינו חוב, נגד דברי השבלי הלקט שכתב והביא נמי מקורות מהכתובים לדבריו - שיש חיוב על כך.

ומש"כ התוספות שבת דסעודת נישואין אינה מצוה גמורה כ"כ, אלא מנהג חכמים או תקנת רז"ל, עיי"ל בריש דברינו מש"כ מדברי הגר"א והתוספות, ומש"כ ע"ד שניהן. ועיין במשנה ברורה (סי' תמ"ד ס"ק כ"ג) מש"כ בשם מגן האלף, ושם במ"ב

לבי ישוע וכו' שכתב, והיו "רגילין" לעשות סעודה, עכ"ל, אלמא רגילין - ולא "חוב", ודו"ק.

ובשערי תשובה (סי' תקנ"א ס"ק ט"ו) כתב בסוף דבריו בשם שו"ת אור נעלם (סי' ט), שסעודת ברית מילה בזמנה "היא מצוה דאורייתא", ומשיג על שו"ת בית יעקב (סי' ע"ג) דס"ל דאפילו בזמנה "היא מדרבנן". וכתב השערי תשובה, דודאי "[ל]גוף הסעודה אין עיקר בדאורייתא כלל" - כמבואר בב"י סי' רס"ה בשם ר"ד אבודרהם (הנ"ל), וכתב לעיין בפרי חדש או"ח סי' קל"ה, ובברכי יוסף סי' קל"א באורך, ויעוי"ש. ולכאורה מלשון האור נעלם מש"כ בשם הבית יעקב דבזמנה היא "מדרבנן", - משמע דס"ל דגוף הסעודה הוא "חוב" מדרבנן, ואולם מלשון המחבר שאזל עפ"ד ר"ד אבודרהם - שהסתמך השערי תשובה על דבריהם - וכתבנו לעיל לשונם - נראה דס"ל דעשיית הסעודה לברית מילה היא "מנהג", ולא חוב. ולשון הבית יעקב אינו תחת ידי לעיין בו אם כתב כן בפירוש, ומ"מ יש לפרש דכונתו - דמנהג זה יסודו בדברי חז"ל - שהוזכר בו עשיית הסעודה, וילפו כן מהכתובים, וכפי שנכתב לעיל בראש דברינו, אולם אף הוא ס"ל דאינו חוב, כ"א מנהג.

ובביאור הלכה (סי' רמ"ט ד"ה מותר) כתב - עמש"כ ברמ"א (שם סעיף ב') דסעודה שזמנה בע"ש - כגון ברית מילה או פדיון הבן - מותר לקבוע בע"ש, וכן המנהג פשוט, עכ"ד, - להביא בשם המג"א (שם ס"ק ו') שכתב בד"ה מותר בשם הלבוש, אם אפשר לקיים שתיהן, - מוטב. ואם לאו, תדחה סעודת שבת, עכ"ל. וכונתו לומר "ואם לאו" - שעיי"ז תהא אכילתו בלילה סעודת שבת אכילה גסה - שאינה נקראת אכילה כלל, אז תדחה אכילת סעודת שבת - מטעם שעוסק עתה במצוה, ויקיים למחרת לג' סעודות השבת, כך הביין בפמ"ג כונתו. וכתב הביאור הלכה דבריו צ"ע, דסעודת שבת בלילה היא חובה, משא"כ סעודת

צמח גאון (הביא דבריו בעל העיטור ח"ב שער המילה), דהיכא דאפשר לה עבדינן לה בעשרה. והובאו דבריו נמי בסוף דברי הד"מ הנ"ל בשם ההגהות הנ"ל, והוסיף בשמו, דמה דבעינן עשרה "למילה", הוא מטעם פרסומי מצוה. ועפ"ד רב צמח גאון פסק בשו"ע (שם סעיף ו'), דהיכא דאפשר עבדינן "למילה" בעשרה. ועיין עוד בזה בספר כללי המילה לר' יעקב הגוזר - מש"כ (עמ' 61) דין מילה צריך עשרה - בשם דודו הר"ר מנחם ז"ל, ושם בגליון בבאר יעקב הערה 3, דשם מלוקט הרבה מקורות דלמילה צריך עשרה, ואכאמל"ב.

אולם הרמ"א הנ"ל - שהבין דהא"ז "מסעודת" הברית מיירי, ולכאורה לכן יצא לו מש"כ בהל' תשעה באב (סי' תקנ"א סעיף י'), ובסעודת מצוה כגון מילה וכו' ובשבוע שחל ט' באב בתוכה אין לאכול בשר ולשתות יין רק "מנין" מצומצם. ועיני"ש בנושאי הכלים ובמ"ב (ס"ק ע"ז).

ובחכמת אדם (כלל קמ"ט סי' כ"ד) כתב, ומי שאפשר לו לעשות סעודה ומקמץ ואינו נותן רק קאווע או יין שרף ומיני מתיקה, - לא יפה עושה, והגר"א מיחה בהם, ע"כ.

ובמדרש תנחומא (סו"פ חיי שרה פ"ז ט') כתב, דכשמל בנו אפילו אדם ממשכן עצמו משמח אותו היום, עכ"ל, כלומר דצריך אפילו למשכן עצמו עבור שיוכל לעשות סעודת ברית מילה.

והנה מדברי השבלי הלקט דס"ל דחייב לעשות סעודה לברית מילה, ומהמדרש תנחומא דכתב דאפילו למשכן עצמו צריך בעבורה הנ"ל, - לכאורה יצא דבודאי א"ל דטעם הסעודה היא בכדי שבעל השמחה יוכל לבטאות את שמחתו, - והוא לטובתו האישית, דאלת"ה א"כ איך אפ"ל שהוא חייב. וכן מה איכפת לנו אם יעשה, ואם עדיף ליה לא לעשות סעודה כלל - מטעם שהוא דחוק בממון, - שלא יעשה, למ"ל ללוות ממון ולמשכן עצמו בעבור הסעודה שעושה לטובתו האישית, ע"כ נצטרך לומר

(ס"ק כ"ה), דמדבריו משמע דיש לחלק בין סעודת ברית מילה לסעודת אירוסין, וסעודת ברית מילה אינה חשובה כ"כ שיבטל מצות ביעור בגללה.

והרמ"א בהל' מילה (שם) הוסיף ע"ד המחבר הנ"ל בהגה ע"פ דברי האו"ז (הל' מילה סו"ס ק"ז), ונהגו לקחת מנין "לסעודת" מילה, עכ"ל. ואולם המעיין באו"ז שלפנינו יראה, דהא"ז אינו מדבר בכלל על הסעודה, - כ"א על עצם "מעשה הברית מילה", מדאמרינן בפרד"א (פי"ח), וכן הוא במדרש שוחר טוב פרק צ"ב, כל עדות נאמנה לישראל בעשרה וכו' עדות ברית מילה בעשרה, וצ"ע.

וכן בדרכי משה (שם ס"ק א') כתב, שמצא בהגהות האלפסי (- שלטי גבורים - על המרדכי סוף פר"א דמילה) דצריך י' "למילה", דמדמינן תינוק הנימול ליוצא מבית אסורין - שצריך להודות באפי עשרה (ברכות נד:), ע"כ. ועיין בהגהות והערות שנדפסו בטור השלם - שירת דבורה (ס"ק י"ג) שהבינו מלשונו שכתב, תינוק הנימול וכו', דכונתו דבית האסורין, היינו העורלה, והוא ע"פ דברי הכתוב בזכריה (ט, יא), גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך. ונתקשה לפ"ז מדברי האו"ז הל' מילה (סי' ק"ז) שכתב, דיש מפרשים משום דאמר בהרואה (ברכות שם) ד' צריכים להודות וכו' היוצא מבית האסורים - ותינוק הנולד דומה ליוצא מבית האסורים, ע"כ הרי שכתב כן על הלידה, וכן הוא במהרי"ל הל' מילה (סו). שכתב, וכן התינוק יצא כן מאסורי מעי אמו. ע"כ ההערה. ולענ"ד אינו קושיא, - די"ל דהכל עולה באחד, דאף כונת הכתוב בזכריה הוא לומר, שזכות דם הברית העתידה להעשות לנוול - כבר עמדה לתינוק בעת יציאתו מהמאסר שהיה נתון בו - לפני לידתו, בעת לידתו. ולפ"ז שפיר קאמר, דמדמינן תינוק הנימול ליוצא מבית אסורין, ודו"ק.

וכדברי האו"ז הנ"ל דצריך "למילה" עשרה כתב בטור (שם סעיף ו') בשם רב

נשפעת שמחת בעל הברית למסובין, אלא השמחה היא של בעל הברית לבדו, ולפ"ז הכי היא כונת הכתוב שש אנכי על אמרתך, "שש אנכי", ר"ל שמחתי היא אישית, שלי בלבד, ומבטא אני זאת ע"י הסעודה. הילכך אין חשש ממה שישתתף האבל ויסעוד בסעודת ברית מילה, כיון שהוא בא להטיב ולעשות חסד עם בעל הברית, ואין לו חלק בשמחתו כלל. (עיין במג"א סי' תקנ"א ס"ק י' שכתב, ול"ד לסעודת ברית מילה דלית בה שמחה כלל, והובאו דבריו נמי בבאר היטב שם ס"ק י"א. ועיין בברכי יוסף על אור"ח סי' קל"א ס"ק ד' מש"כ בשם שו"ת מהר"ם מינץ (סי' מ"ג) שמחת מילה שהוא שמחת יחיד וכו' ואפי' לאבי הבן אינו שמחה שלימה, ועי"ש). ברם כשנאמר שעיקר מטרת הסעודת ברית מילה היא אמצעי לבעל הברית להשפיע שמחה משמחתו למסובין, א"כ מטעם זה שש בעל הברית ועושה עבור כך את הסעודה בשמחה - שישישו עמו משוש, בודאי אין מקום להתיר להאבל שישעוד בסעודה זו, שכן עי"ז יגיע האבל להיות בשמחה.

ואולם הדבר ברור הוא, דלב' הסברות הנ"ל בודאי שאי אפשר לומר דכונת בעל הברית היא בעשותו הסעודה, בכדי שהמסובין ישמחו אותו. אדרבה השמחה היא במקורה אצלו, ודו"ק.

ואם כנים דברינו לגבי סעודת ברית מילה, כשנתבונן לגבי סעודת חתן וכלה נחזא דהתם בודאי נכלל במטרת הסעודה הכונה שעל ידי שיאכלו הסועדים בסעודה שעשה לכבודם - ישמחו הם - וכדאמרינן בריש דברינו, - דאין שמחה אלא במקום סעודה, ועי"ז ישמחוהו לבעל השמחה - החתן והכלה. שהרי על כן אמרו חז"ל בברכות (ו:), כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות וכו'. ועי"ש במאירי שכתב בזה"ל, אף על פי שאדם צריך לעמוד בראיה ובכניעת לב, יש דברים שהאדם צריך להתעורר בהם לשמחה, ואחת מהם סעודת חתן. שראוי לשמח שם בכל מיני שמחות,

דס"ל דעשיית הסעודה לברית מילה היא מטעם "שצריך" לשמח אחרים בשמחתו, וע"ז אא"ל שאם ירצה יפטור עצמו - כיון דהדבר לא תלוי בנתינה לעצמו, וע"כ אפילו כשאין לו יצטרך למשכן עצמו בכדי שיהיה "משמח" אחרים, ומחוייב הוא על זה. (ובזה פליגי על סברת הי"א הנ"ל דס"ל דאינו מחוייב, והוא מצוה בעלמא, ורק אם יש לו אפשרות לעשות כמנהג, ויש ענין, כאמור). ברם אין הכרח לפרש כן בדעתם, כיון שי"ל דאה"נ עיקר מטרת עשיית הסעודה היא בעבור שיוכל לבטאות את רגשי שמחתו - ולטובתו האישית, אולם מ"מ כיון שדרך אגב יוזכרו וידברו מחסדי ה' שהרבה להטיב עמו בהולדת בנו, ע"כ חייבוהו לעשותה ואף אמרו לו ללוות ממון ולמשכן עצמו עבורה, והבן. והוא כפי מה ששמעתי מאבא מארי שליט"א בשם האבני נזר ז"ל שהסביר בטעם ציווי התורה בהבאת קרבן תודה להביא עמו מ' לחמים, - י' מחמץ ול' ממצה, ומחוייבים לאוכלם תוך זמן קצר ביותר - ליום ולילה עד חצות בלבד. דהסיבה לכך היא, כי אז בוודאי יצטרך ליתן מהלחמים לעוד אנשים, - בכדי שלא יעבור עליהם ככל תותירו (ויקרא כב, ל), שכן לא יתכן שיגמור לאוכלם לבדו קודם לזמן הקצוב שיש לו, ויצטרך לומר להם שהם לחמי תודה, ובוודאי ישאלוהו על שום מה הביא קרבן תודה, ויספר להם חסדי ה' שהטיב עמו, וזוהי עיקר המטרה - שיתפרסם חסדי ה', עכת"ד ודפח"ח.

והנפק"מ שבין הני ב' צדדים - אם בעל השמחת ברית מילה קא עביד לסעודה עבור שיוכל להוציא מרגשותיו, או מפני שיוכל לפעול שהיו אחרים שמחים משמחתו, - יהיה הפיטרון שבין הני ב' דיעות דמצאנו לגבי אבל - אם מותר לו לסעוד בסעודת ברית מילה - משום דכתיב ביה "שש" אנכי על אמרתך, ועדין עושם אותה "בשמחה". דכשנאמר דמטרת הסעודה היא לאפשר ביטוי שמחת בעל הברית, והבאים ליסוב עמו מטיבים עם בעל הברית, א"כ אין

הברית, כ"א או שיוכל בעל הברית ע"ז לבטאות את שמחתו, או שיוכל ע"ז להשפיע הוא על אחרים משמחתו שמחה עליהם, א"כ הוא הדין י"ל נמי לכל הסעודות שעושין עבור הברית מילה, הן הסעודה שעושין בלילה שלפני המילה, הן הסעודה שעושין בליל שבת לאחר שנולד הזכר, - דאף הם לא נועדו שהסועדין ישמחו את אבי הבן הרך הנימול. דלא כפי שהוא בסעודת חתן וכלה - אשר נועדה הסעודה אף עבור זה. וא"כ דין כל הסעודות שעושין עבור מצות מילה הכל דין אחד להם, מפני שהחילוק שבין הני ב' סוגי הסעודות יהיה בזה במספר הסועדים על אלו הסעודות. דכשנאמר שמטרת הסעודה היא עבור להוציא את שמחת ליבו וריגשותיו, או להשפיע ולשמח אחרים משמחתו, - כבסעודת ברית מילה, בזה יסתפק בעל השמחה אף במעט סועדים. ברם כאשר המטרה היא בסעודה בכדי שהסועדים ישפיעו שמחה משמחתם לבעלי השמחה, - כבסעודת שמחת חתן וכלה, אזי ככל שירבו הסועדים כן תרבה השמחה אצל בעלי השמחה - ע"י שכא"א מהסועדים משמחו, ומוסיף שמחה על שמחתו.

ומעתה יתברר לך שכל דברי האחרונים הנ"ל נכתבו בדיוק רב.

דז"ל המג"א על דברי הרמ"א שכתב, וסעודת ברית מילה וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדת חייבין בסוכה. ולא דמי לסעודת חתן שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא, עכ"ל מהרי"ק. פירוש, אע"ג שצר להם המקום לשבת שם, וא"א להם לשמוח שם כ"כ, מ"מ חייבין בסוכה, דאע"ג דסעודת מצוה הוא, - מ"מ אינה מצוה כ"כ, דלא מצינו בגמרא בהדיא כמו סעודת נישואין, וא"כ די להם בעשרה אנשים, עכ"ל המג"א. ולדברינו כונת המג"א לומר לאחר חילוקו של המהרי"ק - דשמחת חתן וכלה שאני בזה ד"ש באותו סעודה מצוה גדולה על

ובלבד שלא לבא לידי הוללות, אלא שתהא יראת השם קבועה בלב מ"מ, ע"כ. ובהכרח דכונת המאמר הוא, דהנהנה מסעודת חתן - שכל תכליתה היא עבור זה שישמחו הנהנים לאחריה את החתן וכלה, ולבסוף על אף שנהנה, - ואינו משמחו, כלומר שלא נתן את התכלית מה שנתבקש הימנו בעבור הנאה זו, ע"כ הוא עבור בחמשה קולות, - וי"ל (עפ"ד המהרש"א שם בחידושי אגדות), דחמישה קולות היינו חמשה מוצאי הקול, פה, לשון, שיניים, חייך, גרון, - שהיו צרכין לצאת ע"י שישמח הנהנה מסעודת חתן את החתן והכלה - "מפה החתן וכלה" - מהשמחה שעולה בקרבם, שהיו מבטאים לשמחתם בפיהם, וע"כ שלא שימחם - ולכן לא ביטאו שמחתם משימוחו בפיהם - עבור הנהנה ולא משמח שיגיעו לבטאות שמחתן ע"י פעולתו, - בחמישה קולות, והבן. ולפ"ז מובן היטב המשך דבריהם (שם), שנאמר (ירמיה לג, יא) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות, כלומר דאלו הקולות שהיו צרכין לצאת מפי חתן וכלה, - ונפסדו - שלא הוציאוהו בחמשת מוצאי הקול - מפני שלא שמחם, על זה מעוות שהוא לא יוכל לתקון עבר.

וכן מצאנו בהרבה מקומות - שבשמחת חתן וכלה דוקא יש ענין לשמח החתן והכלה, מה שלא מצאנו בשום סעודת מצוה, וכן לא בסעודת ברית מילה, - שיש ענין לשמח את בעל השמחה.

ולפ"ז יש לתרץ את דברי הרמ"א והלבוש והמג"א הנ"ל - על מה שלמדו מדברי המהרי"ק שמדבר רק מסעודת פירות ויין שהיו נוהגים לאכול אצל היולדת - שחייב לאוכלה בסוכה - מטעם שאין לדמותה לסעודת חתן וכלה - דשאני התם שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום - אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא, - לסעודת ברית מילה, - וכפי שהקשה במקור חיים והא"ר וכדלעיל. דכשנאמר דסעודת הברית מילה איננה במטרה ותכלית שישמחו המסובין לבעל

ולכן הפמ"ג והביאור הלכה (הנ"ל בדברינו) שדנו ע"פ דברי המג"א שאמר דלסעודת ברית מילה סגי להם בעשרה אנשים, - איך יהיה דינם כאשר הסוכה שיש לו לבעל הברית לא תוכל להכיל אף לא עשרה אנשים, ולא דנו איך יהיה דינם אם הסוכה תוכל להכיל עשרה אנשים אלא בדוחק - שע"ז תחסר משמחתן, והבן.

ומעתה יובן דברי הגר"א בביאורו שבגליון השו"ע הנ"ל כמין חומר. שכתב ע"ד הרמ"א הנ"ל ב' טעמים מה דיש לחלק בין סעודת ברית מילה לסעודת שמחת חתן וכלה, הראשון, דלא מצוה מדאורייתא היא שידחה סוכה כמו נישואין, וכדאמרינן לעיל. והוסיף עוד טעם שני, וגם כן "אינו מחוייב בשמחה כמו בנישואין", עכ"ד, ויתפרש לדרכינו הטעם השני בפשטות, כלומר דבשמחת נישואין יש מחוייבות על הסועדים "לשמח" החתן וכלה, משא"כ בסעודות דעבדינן לברית מילה אין מחוייבות כזו, כי לא זוהי המטרה, וכנ"ל. ברם לכאורה לטעמו הראשון שכתב דסעודת נישואין היא מדאורייתא - ע"פ מה שכתבנו לעיל דההסבר לכך הוא משום שהמצוה נכללת במצות ואהבת לרעך וגו' - היה מקום להקשות דה"ה י"ל אף על סעודת ברית מילה דהוה מדאורייתא מאותו הטעם. ברם לפי מה דאמרינן בחילוק דבין הסעודות דעבדינן לברית מילה לסעודה דעבדינן לשמחת חתן וכלה - בזה שלסעודות ברית מילה אין ענין לשמח לבעל הברית, א"כ אין במה שיתוספו עוד מסובין לסעודות דברית מילה שינתן מזה "תועלת לבעל הברית" שנאמר משום זה דיש כאן מצות עשה דאורייתא דואהבת לרעך. ולכן אין לומר שמשום צרות המקום יכולים כל הסועדים לאכול מחוץ לסוכה כבסעודת שמחת חתן וכלה. ולפ"ד יצא דכל דברי הגר"א הינם טעם אחד, דלאו מצוה דאורייתא היא שידחה סוכה כמו נישואין וגם כן אינו מחוייב בשמחה כמו בנישואין, דהוגם הינו נותן טעם נמי לדבריו הראשונים דלאו מצוה דאורייתא היא, ודו"ק.

הסועדים לשמח החתן והכלה", משא"כ בסעודות דעבדינן לברית מילה, - בין הסעודה דלאחר הברית מילה בין שאר הסעודות דעבדינן - בליל הברית ובשבת שלאחר הלידה, שבהם אין מצוה על הסועדים לשמח את בעל השמחה - בעל הברית.

ולפיכך יצא להם, שלסעודת חתן וכלה - דבין אם צר להמסובין המקום לשמוח שם, ובין אם לא ישתתפו כל הקרואים לסעודת חתן וכלה משום שצר להם המקום, - דמשום כך תחסר משמחתן של החתן וכלה, דלכן יש מקום וצורך להתיר להם משום סעודת מצוה זו שתאכל מחוץ לסוכה. ברם כל הסעודות שנעשים לברית מילה - אע"פ שיהיה צר להם המקום ולא יוכלו המסובין לשמוח שם ולהשתתף שם כל המסובין, לא איכפת לן - שמשום כן נתיר להם לאכול מחוץ לסוכה, כיון דכל עיקרן של סעודות אלו אינם שבעבורם ישמחו הסועדים לבעל הברית מילה, ומשום המטרה שנועדה הסעודה - לתת אפשרות לבעל השמחה להוציא את שמחת לבו או להשפיע על אחרים שישמחו משמחתו, - "סגי לזה בעשרה אנשים בלבד", ולעשרה - ימצאו מקום בסוכה, אף שיהיה בדוחק ותחסר משום כך השמחה להמסובין.

ומש"כ במהרי"ק על סעודת ברית מילה - דאינו אלא "מנהג בעלמא", מקבל משמעות עמוקה עפ"ד - דקי"ל למחבר ביו"ד (שם) דהעשיית הסעודה אינה כ"א מנהג, והסברנו דהכתובים שמהם ילפו עשיית סעודה לברית מילה - לדעתו צ"ל דאינם כ"א אסמכתא בעלמא. וכן מש"כ המג"א, דדי לסעודת ברית מילה "בעשרה" אנשים, נמי אזל עפ"ד הרמ"א ביו"ד שכתב, ונהגו לקחת "מנין" לסעודת מילה, כפי שיצא לו מדברי הא"ז. ולכן למעשה אין לנו לזוז מפסקו של הרמ"א וממאי דפשיטא ליה, וא"צ לחשוש להסתפקתו של הא"ר המובא לעיל, ומשה אמת ותורתו אמת.

שהסברנו לעיל בדברי הגר"א שלא תקשה על דעתו מדעת התוספות), והבן.

ומעתה יובן היטב מש"כ בספר זוכר הברית (סימן כ"ה אות י"א, בשם ספר כורת הברית - ב"א) על דברי הרמ"א ביו"ד (סי' רס"ה סעיף י"ב), דעפ"ד המג"א דלסעודת ברית מילה סגי בעשרה מזומנים בלבד, יצא - דאע"פ דאמר שם ברמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה - הוי כמנודה לשמים, מ"מ אם יש כבר עשרה מבלעדיו - אינו מחוייב ללכת אע"פ שהוזמן לסעודת מצוה, עכ"ד. ולדברינו ההסבר הוא פשוט, דמכיון דלבעל הברית אין תוספת שמחה מהשתתפותו בסעודה, ותכלית בעל הברית נעשה אף בלעדיו, כאמור, ע"כ אין לו עוד חיוב בדבר, והבן. (ועיין במג"א סי' רמ"ט ס"ק ו' ובמחצית השקל שם, דאכהמל"ב).

אלא שלפ"ז יצא דלטעם הראשון שהסברנו בסיבת עשיית הסעודות לברית - בכדי שיוכל בעל הברית להוציא מריגשותיו ושמחתו לחוץ, וכתבנו שבזה עושים המסובין חסד עם בעל הברית שבאים לאכול בסעודת הברית - שנותנים לו את האפשרות לכך, א"כ עכ"פ להעשרה המסובין הראשונים בזה שייך כבר שנאמר דיש להם המצוה כוללת דואהבת לרעך, שכן כאו"א רוצה שיתנו לו אפשרות זו. ולפ"ז הנה מצאנו מקור נאה להני דס"ל דסעודת ברית מילה הוה דאורייתא - הבאנו לעיל דעתם. דאף ואם נאמר דיסוד עשיית עצם הסעודה איננו מדאורייתא, - כ"א מדרבנן או מנהג או ענין, מ"מ יש כאן מצוה כוללת שהיא מדאורייתא. ומ"מ יובן נמי הני דס"ל דהיא מדרבנן או מנהג או ענין, כיון דסכ"ס איננה במקורה מצוה דאורייתא, (וכפי



הרב אשר זאב שרייבר

מהות פסול מנומר ושינוי מראה באתרוג

בנקלף / במראות כשרים / בבלעטלא"ך / בקוועטשלא"ך

א. הקושיות

הנה בפסולי מנומר באתרוג הלומד הרגיל בספר משנ"ב או גם בבית יוסף נתקל בכמה תהיות ותמיהות, וראיתי בספרי הלומדים שהאריכו בהרבה קושיות ומהלכים בזה, ובאתי לכתוב הנלע"ד בזה, אך ברצוני לא להאריך בקושיות אלא לכתוב ביאור הענינים באופן שיסורו הקושיות מאליהם, ובאתי בקטע זה רק להציע ברמיזה מקצת מן התמיהות והשאלות. ואח"כ נבאר בעז"ה הדברים בהרחבה.

א. יש סתירה בין הרא"ש להר"ן בענין דעת הראב"ד במנומר במראות כשרים.
ב. הרמב"ם כתב שנקלף מיירי שנשאר האתרוג ירוק וכ"ה בשו"ע, ואילו בגמ' איתא שמיירי שנעשה צבעו אדום כמו אהינא סומקא.

ג. האם דין שינוי מראה מחמת קילוף שוה לדין שינוי מראה מעצמותו.
ד. מדוע פסק הטור ואחריו השועה"ר דנקלף ונשתנה למראה כשר פסול כדין חזזית.
ה. למה בחזזית ברובו צריך שיהא רוב גמור של כל שטח האתרוג מב' צדדים, ואילו לגבי פסול מנומר לדעת המג"א אם יש ב' נקודות בב' צדדים פסול אף שאין הנימור כולל את רוב שטח האתרוג.

ו. לפי המב"ט שהביא המ"א ומשנ"ב שמקום שנעשה אדום מחמת קוץ כשר כיון שבא ע"י דבר אחר, א"כ גם בבלעטלא"ך יש היתר זה ולמה צריך לטעם שזה מראה אתרוג.
ז. מה טעם ההיתר בבלעטלא"ך האם משום מראה אתרוג או משום שכן הוא ברוב האתרוגים.

ח. מה החילוק בין מראה אתרוג למראה כשר.
ט. לדעת הי"א שכתב הר"ן שמנומר במראות כשרים פסול, האם זה סיבה לפסול גם במנומר בבלעטלא"ך.

י. מה ההסבר בדעת הדג"מ שפוסל לדעה הראשונה בלעט"ל שאין ניכר במשמוש היד כשהוא בחוטמו.

יא. מה ההסבר בדעת הפמ"ג שבלעט"ל אין פוסל משום מראה פסול כמו שמצינו בטריפות הריאה דבועה אינה מטרת מחמת שינוי מראה, דמה ענין טריפות לאתרוג סוף סוף לאו הדור הוא.

יב. האם החת"ס שמחפש היתר לאתרוג שנשתנה מראהו מחמת משמוש הידים, חולק על הפוסקים שכתבו שהיכא שנעשה שינוי מראה מחמת דבר חיצוני כשר.

יג. מש"כ החזו"א בסתמא ובפשטות דמיץ היוצא מהאתרוג ונתייבש וגרם לשינוי מראה דכשר, האם זה חידוש של החזו"א או שכבר מבואר בפוסקים.

יד. מה דין נקודות שחורות המתהוות ע"י הריסוס, והאם דינם חמור מבלעטלא"ך או אדרבא הם חמורים יותר.

צבע הפרי מבפנים הוא יותר בהיר מצבע עורו שמבחוץ, אך לאחר שמחממים אותם הם נעשים רכים וצבעם נעשה אדום כהה שיש שיקראו לזה 'חום-ברוי', מיהו הצבע הוא של התמר והקליפה היא בהירה ושקופה מעט והצבע הנראה מבחוץ הוא הצבע של הפרי, וכשהוא נקלף נשאר הצבע כמו שהיה לפני הקילוף, והנה 'אהינא סומקא' הכונה לתמרים שהם כבר אדומות, שהקילוף אינו משנה את צבעם, ולדעת הרמב"ם זהו הכונה איגליד כאהינא סומקא, דהיינו שגם באתרוג יש כרום דק מעליו שהוא שקוף ונראה דרכו צבע השיכבה החיצונה של האתרוג שהיא ירוקה, וכונת הגמ' שאיגליד באתרוג רק הכרום השקוף, כמו הקילוף הרגיל בתמרים שנקלף העור השקוף ולא נגרם שינוי מראה לאחר הקילוף, ובזה הכשיר רבא, וכן קיי"ל להלכה היכא שנשתייר מקצתו שלא נקלף כלל, [והא דלא תירצו בגמ' דמתנ ט' מיירי בנקלף ונשתנה מראהו, י"ל דבזה פשיטא דפסול משום חסר או משום דהוה כחזוית, עיין הסברא בזה לקמן].

והנה בשו"ע סימן תרמ"ח סעיף ה' כתב ג"כ כעין לשון הרמב"ם דמיירי שנשאר ירוק כמות שהוא, וצ"ל נמי דמפרש כמ"ש בדעת הרמב"ם, אך י"ל דמפרש כדעת הטור ויבואר בהמשך בעז"ה.

ג. ביאור דעת הראב"ד הרא"ש והטור

בהא דנקלף

המחברים עמדו דיש סתירה בין הרא"ש להר"ן בענין אם הראב"ד מקיל במנומר במראות כשרים או דפוסל, וכדי לבאר הדברים נעתיק לשון הראב"ד בדיני לולב אשר לו שנדפסו בכמה הוצאות בסוף ספר תמים דעים סימן ר"ל [ולאחרונה נדפס בסוף ש"ס עוז והדר], ונחלק את דבריו לקטעים מחולקים באותיות כדי שיהא ניקל אח"כ לציין על איזה קטע אנו מדברים, וזה לשונו:

א. "והא דתנן נמי גבי אתרוג נקלף פסול, אמרינן עלה בגמ' האי אתרוגא דאגליד כאהינא סומקא וכשר. ואקשינן עלה והא

ב. ביאור נקלף כאהינא סומקא

לדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפ"ח ה"ז:

"נקלף החיצון שלו שאינו מחסרו אלא ישאר ירוק כמו שהוא ברייתו אם נקלף כולו פסול ואם נשאר ממנו כל שהוא כשר", עכ"ל.

ומבואר שלא התיר בנקלף ונשתייר כל שהוא אלא אם נשאר ירוק, ואף שנראה מדבריו דאילו לא נשאר ירוק פסולו מחמת חסר, מ"מ צ"ע דהרי מקור הדברים הם בגמ' דף ל"ה סוף ע"א שחילקו בין הא דתנן במתנ ט' דנקלף פסול להא דאמר רבא דאתרוג דאגליד [נקלף] כאהינא סומקא כשר, דהא דתנן דפסול מיירי בנקלף כולו, והא דרבא מיירי בנשתייר ממנו מקצת עורו, והנה רש"י פירש בהא דרבא: "כאהינא סומקא. תמרה אדומה, ואף זה לאחר שנקלף נהפך לאדומית כדרך כל הנקלפים בפירות", עכ"ל, ומבואר דפירש דאהינא סומקא הוא דוגמא לצבע שקיבל האתרוג לאחר שנקלף שנשתנה למראה של תמרה אדומה, ומוסיף רש"י שכן הדרך בפירות קלופים שמשתנים לצבע זה, וא"כ קשה טובא על הרמב"ם איך כתב שנשאר ירוק כמו שהוא ברייתו אז הוא כשר והלא בגמ' מבואר שמיירי שנעשה צבעו אדום, ואף אם נימא שהרמב"ם בא לומר שבשעת הקילוף היה ירוק ולא היה פסול חסר ורק לאחר זמן נשתנה לאדום, עדיין יקשה דלמה לא ביאר לן הרמב"ם בהדיא דגם לאחר שנשתנה לאדום הוא כשר, דהא בגמ' משמע שזהו עיקר החידוש, ודוחק לומר דהרמב"ם לא גרס התיבות "כאהינא סומקא".

ולכן נראה דהרמב"ם פירש את דברי הגמ' באופן אחר מרש"י, דהוא פירש ג'כאהינא סומקא' אינו דוגמא לצבע שקיבל האתרוג, אלא הוא דוגמא לאופן הקילוף, דהנה תמרים לאחר שעודרים [קוטפים] אותם הם קשים וקליפתם אדוקה עליהם וצבעם בהיר ואינו דומה לאדום, וגם

הראב"ד בחזוית מנומרת] פסול, דמראה של צבעים משתנים אינו הדור וכיון שרוב האתרוג מעורב בצבעים פסול הוא, משא"כ היכא שהקילוף הוא במקום אחד ברובו אמרינן שגוון הרוב זהו המראה של האתרוג ומה שנשאר במיעוט זהו המשונה וכיון שהוא במיעוטו של אתרוג לא איכפת לן, משא"כ כשמיעוט הנימור נתפשט ברוב האתרוג הרי רוב האתרוג מכוער במראה מנומר.

והנה עד כאן לא ביאר לן הראב"ד למה מסתבר כרבנו יצחק דאין בנקלף פסול דחזוית, אך באות ג' כשמביא את הדעה הסוברת שגם בנקלף בב' וג' מקומות ליכא פסול דמנומר, הוא חוזר נמי להסביר למה אין בזה גם פסול דחזוית, ובזה יצא יד"ח להסביר מש"כ בתחילה דמסתבר כרבנו יצחק.

ותוכן הדעה שהביא באות ד' היא שחזוית אינה ממראה האתרוג משא"כ נקלף ונשתנה מראהו, והנה לכאורה חזוית אינה פסולה משום שחורה או לבנה דא"כ תיפוק לן דפסולה מחמת שינוי מראה וא"כ כיון שהיא חשובה אינה מראה אתרוג א"כ למה לא נימא דגם נקלף אינו מראה אתרוג, וצ"ל דחזוית אינה מראה של אתרוג בריא [ולא מראה של פרי] אלא מראה של אתרוג חולה וזהו דבר מקולקל ואינו הדור, משא"כ המראה הנוצר ע"י קילוף אינו מראה של חולי אלא מראה של אתרוג מקולף, [וזוה מראה של פרי].

וס"ל לדעה זו דגם פסול של מנומר לא נאמר אלא כשהוא מכער את האתרוג ע"י מראות שאילו היו ברובו של אתרוג היה פסול שאינם מראה של פירות אלא מראה של קלקול, אך לא כשהוא מנומר במראה של פירות שהם מראות בריאים, אלא שמשונה הוא בפרי זה.

ומסכים הראב"ד בסוף דבריו לדברי הדעה האחרונה הסוברת שבנקלף ונשתנה

אנן תנן נקלף פסול, לא קשיא הא בכולה הא במקצתה, בכולה פסול במקצתה כשר.

ב. והאי בכולה דאמרינן איכא למימר לאו דוקא בכולה אלא אפילו רובא, דמדמינן לה לחזוית, דתנן עלתה חזוית על רובו פסול. והרב ר' יצחק ז"ל כתב שאם נשתייר ממנו מקצת כשר כמו הגלידה שמקצת העור מכשיר בה [חולין ג"ה ע"ב] ומסתברא כותיה.

ג. מיהו אסתברא לן דוקא שנקלף בתפיסה אחת שמקצתו מתוכו, אבל אם נקלף בב' ושלשה מקומות, אפילו במיעוטו נמי פסול משום דהוה כמנומר, כי בודאי מקום הנקלף אין מראיו דומים לשאינו נקלף ואם היו מראיו שוים כשר.

ד. ויש מי שאומר שאעפ"י שנקלף בשתים ושלשה מקומות ואין מראיו שוים כשר במיעוטו הנשאר, מ"ט לפי שאין זה דומה לחזוית, כי החזוית אינה ממראה האתרוג, אבל נקלף אעפ"י שאין מראיהם שוים מ"מ כולם ממראה האתרוג הם, ולא אמרו מנומר פסול אלא כשהוא משתנה חברבורות של מראות אחרות, כמו חזוית, וכמו הלבן והכושי שהוא פסול באתרוג, אבל אם נשתנה מקום הקליפה למראה פסול ודאי זהו כמנומר, ובחוטמו אפילו במשהו פסול דומיא דחזוית, ומסתברא כי האי לישנא, "עכ"ל.

הנה באות ב' סבירא ליה דנקלף אינו הדור ודינו כמו חזוית שפסול גם במקום אחד ברובו, ולא נתבאר בהדיא בדבריו אם מחמת הקילוף בלחוד ס"ל הכי או דילמא זה בצירוף שנעשה שינוי מראה ג"כ ע"י קלקול הקילוף, מיהו הוא מסיים דמסתברא כהר"ף דנקלף אין מהותו כחזוית וליכא בו הדין דיפסל במקום אחד ברובו.

ובאות ג' מחדש דאף שאין בנקלף פסול דחזוית, מ"מ היכא שמשתנה מראהו יש בו פסול מנומר, דהיינו שאף שבמקום אחד ברובו הוא כשר מ"מ כשזה בב' וג' מקומות [שנתפזרו ברוב שטח האתרוג, שהרי כן דעת

והמעייין יראה שמה שכתב הראב"ד באות ג' כתבו הרא"ש באות א', ומש"כ הראב"ד באות ד' כתבו הרא"ש באות ב', אך מש"כ הראב"ד באות א' לגבי נקלף בלחוד שיש הו"א דפסול כחזוית העתיקו הרא"ש באות ג', ובאות ג' מפרש דמיירי היכא שנשתנה למראה פסול.

והיה אפשר לפרש דהרא"ש לא היה ניחא ליה לומר שהיה להראב"ד הו"א דנקלף ונשתנה למראה כשר יהא פסול ברובו במק"א כחזוית וכמו שאנו ביארנו את דברי הראב"ד באות ב', ולכן העתיק את דברי הראב"ד באות ב' בדבריו באות ג' ומבאר דבאותה הו"א של הראב"ד באות ב' הוא סבר דהאתרוג הנקלף נשתנה למראה פסול.

מיהו הטור פסק דדין נקלף ונשתנה למראה כשר פסול כדין חזוית וזה כמו שביארנו לעיל את הו"א של הראב"ד באות ב', ולא מסתבר דחלק על הרא"ש במה שהיה פשיטא ליה להרא"ש שלא יתכן מהלך כזה.

ולכן נראה דאדרבא מדברי הרא"ש הללו גופא הוכיח הטור את דינו דהנה הרא"ש באות ג' מעתיק את דברי הראב"ד באות א' שמה שאמרו בגמ' דבכולו פסול היינו ג"כ ברובו, ומסיים הרא"ש באות ד' דזה משום דהוה מראה פסול, ולכאורה הרי בגמ' מיירי שנשתנה לצבע של אהינא סומקא [דהרא"ש מפרש בהדיא שם כפירוש רש"י על הא דאהינא סומקא] שהוא אינו שחור ולכן והוא מוגדר כמראה כשר, וא"כ איך כתב הרא"ש דמיירי שנשתנה למראה פסול, ולכן הבין הטור דהרא"ש קורא למראה של אהינא סומקא ע"י קילוף 'מראה פסול' ומראה כשר אינו אלא מראה השוה ממש ומה שכותב הרא"ש באות ד' 'אבל אם נשתנה למראה כשר אפילו אם לא נשתייר בו אלא כסלע כשר' אין הכונה שנעשה בו שינוי מראה, אלא נשאר מראהו כמראה המקום שלא נקלף מצד הצבע, והשינוי הוא רק מחמת

למראה כשר ליכא פסול דחזוית ולא של מנומר.

וכן מבואר מתוך דברי הר"ן בדף י"ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה אבל בשנים ושלשה מקומות, [והובאו ג"כ במשנ"ב ס"ק נ"ה ויתבארו דברי הר"ן בעז"ה לקמן אות ד'].
והנה ממה שהראב"ד באות ג' כתב

מסברא 'כי בודאי מקום הנקלף אין מראיו דומים לשאינו נקלף', ולא כתב שכן הוא בהדיא בגמ' דאיגליד כאהינא סומקא, ש"מ שעמד במה שכתבנו לעיל לבאר את דעת הרמב"ם שיש פירוש אחר בדברי הגמ' שלפיו מיירי שלא נשתנה מראה האתרוג ע"י הקילוף, ולכן הוצרך להוכיח כן מסברא.

והנה הרא"ש העתיק את דברי הראב"ד בסדר שונה, בפ"ג סימן י"ז, והובא ג"כ בבית יוסף, ונעתיק דבריו ג"כ כשהם מחולקים לאותיות, וזה לשונו:

א. ועוד כתב [הראב"ד] דוקא שנקלף במקום אחד אבל אם נקלף בשנים ושלשה מקומות אפילו במיעוטו נמי פסול משום דה"ל כמנומר כי מקום הנקלף אין מראהו דומה לשאינו נקלף ואם היו מראיו שוין כשר.

ב. ויש אומרים שאע"פ שנקלף בשנים ושלשה מקומות ואין מראיו שוין כשר לפי שאינו דומה לחזוית כי החזוית אינו ממראה האתרוג אבל נקלף אף על פי שאין מראהו שוין מכל מקום כולן ממראה אתרוג הם ולא אמרו מנומר פסול אלא כשהוא משתנה לחברבורות כמין מראות אחרות כמו חזוית והלבן והכושי שהוא פסול אבל אם נשתנה מקום הקילוף למראה פסול זהו ודאי כמנומר ובחוטמו אפילו במשהו פסול דומיא דחזוית

ג. והא דאמרינן בכולו פסול לאו דוקא כולו אלא אפילו רובו דדמי לחזוית דפסול ברובא, ע"כ [דברי הראב"ד]

ד. ומיירי שנשתנה למראה פסול אבל אם נשתנה למראה כשר אפילו אם לא נשתייר בו אלא כסלע כשר, עכ"ד הרא"ש.

ואחריו השועה"ר מחמירים לגמרי כהטור דלא הזכירו כלל את דעת המתירים, ולפי מה שקיימנו דעת הטור, א"ש הכרעתם אף שזה כנגד הראב"ד, ובפרט שיש לצרף גם דעת הרמב"ם שלא הקיל רק בנשתייר ירוק כמות שהא ברייתו, ומדלא ביאר דהיכא שנשתנה הירקות שבו לאדום כשר באופנים מסויימים ש"מ דפסול כמו חזוית.

ד. דין מנומר במראות כשרים

[ללא קילוף].

כבר הזכרנו לעיל את ג' את דברי הר"ן בדף י"א ע"ב מדפי הרי"ף שזה לשונו בד"ה אבל בשנים ושלשה מקומות ה"ל כמנומר ופסול: "וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג הלבן וכוש וירוק ככרתי -] הראב"ד לא הזכיר ירוק, וזה הוספה של הר"ן, ובעז"ה יתבאר לקמן את ו' י"א, אבל מנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר אבל אחרים פוסלין שכל שעשוי גוויין אין זה הדר", עכ"ל.

ועיין מש"כ לעיל באורך בביאור דעת הראב"ד, ועולה מזה דאת דעת הי"א בהראב"ד מזכיר הר"ן בשם הראב"ד, ואת סברת הראב"ד עצמו שם מזכיר הר"ן בשם אחרים, והטעם מובן שם דהיות והראב"ד מסיים דמסתבר כדעת הי"א לכן כתב הר"ן שכ"ה דעת הראב"ד, ואת הסברא הראשונה כיון שאינה דחוויה הזכיר בשם אחרים.

אך הנה משמעות דברי הר"ן מורים שהוא מדבר מאתרוג שלא נקלף אלא אירע שצבעו הטבעי אינו בצבע ירוק או צהוב כאתרוגים הרגילים אלא גדל בצבע משונה שאינו שחור ולבן, ופשיטא ליה דבכה"ג אילו היה כל האתרוג או רובו בצבע כזה הוא כשר, [וכ"ש הוא מהא דאגליד כאחינא סומקא שביאר הר"ן כדעת רש"י דנשתנה צבעו, ועכ"ז ס"ל כהרי"ף דאף בנקלף רובו כשר כל שנשתייר כסלע], אלא דנחלקו היכא שהוה בצבע כזה מפורז בכמה מקומות אם

הקילוף, ואף שזה דוחק בדבריו, מ"מ ע"כ צריך לפרש כן שלא יקשה קושיא הנ"ל.

והשתא לפ"ז יוצא דמתחילת את ג' בהרא"ש הוא חוזר לדעה הראשונה ואינה המשך לדעת הי"א דלדידהו הרי גם בנשתנה רובו לאחינא סומקא כשר.

ונמצא דהרא"ש לא הכריע בין השיטות שהביא הראב"ד אלא אדרבא הוא השמיט את ההכרעות של הראב"ד לקולא, שלא העתיק מה שהכריע הראב"ד באות ב' דכולו הוא בדוקא ולא רובו, וכן לא העתיק מה שהראב"ד כתב בסוף את ד' שמסתבר כדעת הי"א, והוסיף עוד הרא"ש והיפך את סדר הדברים בהראב"ד וסיים בסברא של המהלך הראשון, ולכן פסק הטור כמהלך הראשון בהראב"ד שהיכא שנשתנה לצבע של אחינא סומקא פסול ברובו ואין כשר אלא כשנשאר ירוק כמות שהוא ברייתו [וכעין דברי הרמב"ם בזה, אך לא מטעמיה].

ועיין בכ"י ובב"ח שנתחבטו בטעם הא דהטור פסק לחומרא דלכאורה בהרא"ש מבואר להיפך, והנה הם לא ראו את דברי הראב"ד בספרו כמוכח בדבריהם וכמו שהעיר בא"ר על הב"ח, אך למעשה דעת הראב"ד להלכה היא דלא כמ"ש הטור, אלא לקולא ממש וכמ"ש הא"ר, מיהו מש"כ הטור דבריו בשם הראב"ד צ"ל שכתב כן משום שגם הסברא הזו נזכרה בהראב"ד, והטעם מה שפסק הטור לחומרא ביארנו כבר, וצ"ע למה הב"י והב"ח לא נחתו לקושיא שהזכרתי דכיון שהרא"ש מפרש כאחינא סומקא שהיה שינוי מראה ואעפ"כ פסלו ברובו ש"מ דס"ל דזה כדין מראה פסול.

ולהלכה פסק הב"ח כהמקילים דכל שלא נשתנה למראה שחור או לבן כשר בין בכ"ו וג' מקומות ובין בחוטמו, והא"ר מחמיר בחוטמו מטעם אחר עיין בדבריו, והובא כל זה במשנ"ב ס"ק כו ובשעה"צ שם, והכריע המשנ"ב להחמיר כהטור ורק בשעת הדחק יש להקל כהב"ח והא"ר, ואילו המג"א סק"ז

דפשיטא ליה דשינוי מראה ע"י קילוף חמיר טפי, וע"כ צ"ל דכולם הבינו שהשיטה הפוסלת בהראב"ד לא פסלה אלא בנקלף וגם נשתנה מראהו, אך בשינוי מראה בטבע לא פסלו, וצ"ע דהר"ן לא הבין כן וסבר דאין לחלק וכן הוא מסברא וכמשנ"ת.

עוד יש לעיין דהנה הגר"א ס"ק ל"א [שהזכירו השעה"צ הנ"ל במוסגר] הוכיח דאתרוג שצבעו בטבע הוא ממראה אתרוג או ממראה כשר [ע"פ מש"כ לקמן אות ז' ח' מבואר מה הן ב' ההגדרות, דמראה כשר הוא מראה שאינו שחור ולבן והוא מצוי בפירות, ומראה אתרוג הוא מראה שאינו מצוי בפירות והוא מראה של חולי וכמו חזוית אף אעפ"כ כשר, כיון שרובם כן, והיינו ההיתר דהתה"ד של בלעטלא"ך] כשר אף כשהוא מנומר במראות ההן, מהא דבדף ל"ג ע"ב לגבי הדס מוכח בגמ' שם דהטעם שענביו מרובות מעליו פסול הוא משום דהוה מנומר ואינו הדר, וכן מוכח ברש"י שם שזוהו הטעם לדינא, ולכן אם היו ענביו ירוקות כשר, מיהו איתא התם דאם הם אדומות פסול משום דהאי שחור אדום הוא אלא שלקה, וממילא כמו ששחורות פסולות ה"נ אדומות דינם כשחורות דהרי השחור באמת אדום הוא, וקשה למה לי האי טעמא הא בלאו הכי יש לפסול אדומות כיון שאינם ממראה ההדס ממילא ההדס מנומר הוא ואינו הדור, ומוכיח מזה הגר"א דאף שיש שינוי מראה מ"מ אין זה מסיר את ההדר עד שיהא מראה המוגדר כפסול כמו שחור, אבל אדום אינו מסיר את ההדר.

ולכאורה ראיה אלימתא היא וקשה איך יסביר הר"ן את דעת האחרים המחמירים, מיהו עיין במשב"ס ס' תרמ"ו סק"ג [הובא גם במשנ"ב] שעמד ג"כ בקושיא זו למה צריך טעם מיוחד לפסול בענבים אדומות, וכתב דיש בירושלמי טעם אחר בהא דענביו מרובות מעליו פסולות דאין זה משום חסרון בהדר אלא משום דבעינן 'ענף עץ' ולא פרי, וענבים שחורות או אדומות הם כבר נגמר

יש לזה דין מנומר או לא, והסברא להחמיר בזה נתבארה בדברינו לעיל כשהעתקנו דברי הראב"ד עצמם, עיי"ש.

וצ"ע הלא הראב"ד מיירי בנקלף ונשתנה מראהו ולא באופן שגדל בטבעו בצבע שונה, וא"כ מנא ליה להר"ן שהסברא המחמרת ופוסלת במנומר בנקלף ונשתנה מראהו היא פוסלת ג"כ בשינוי מראה בלא נקלף.

וצ"ל דזיל בתר טעמא דהלא הם נתנו לזה פסול מנומר, משום דמשמעות המושג 'מנומר' מורה על תערובת של צבעים שונים, וא"כ מה לי אם זה מחמת קילוף או מחמת טבעו, ובפרט שהרי קילוף עצמו אינו סיבה לפסול אלא מחמת שינוי המראה, וא"כ גם בשינוי מראה בלבד ג"כ יש לפסול, וכ"כ בבכוריי יקב ס"ק מ"ד.

מיהו צ"ע דהא השו"ע בסעיף ט"ז סתם וכתב: "אם הוא שחור או לבן במקום אחד פוסל ברובו בשנים או בשלשה מקומות דינו כחזוית ליפסול אפילו במיעוטו", ומדסתם וכתב כן רק על מראה שחור ולבן ש"מ דכל שאר מראות כשרים, וכל הנ"כ [חוץ מהמשנ"ב] לא העירו על דבריו שיש בהר"ן דעה הפוסלת בזה, וגם בב"י לא הזכיר את דברי הר"ן כלל, ש"מ דפשיטא להו שכשר בזה, ואינו מובן דהא בנקלף פסק המג"א לחומרא כהטור שגם בנשתנה למראה כשר פסול כחזוית, וא"כ הו"ל לפסוק כן גם בשינוי מראה בטבע, וגם על הב"י קשה שלגבי נקלף סתם את הדברים במשמעות לחומרא שלא התיר רק בנשאר ירוק כמות שהוא בריתו, ואילו בשינוי צבע בטבע סתם את משמעות הדברים לקולא שלא אסר אלא בשחור ולבן, ואף המשנ"ב שבסעיף י"ד על הא דנוכר שם שמנומר פסול העתיק את ב' השיטות בהר"ן, עכ"ז בשעה"צ שם כתב דדעת הגר"א להקל וכן משמעות השו"ע הנ"ל בסעיף ט"ז, ומסיים השעה"צ דלמעשה צ"ע, הרי שלא הכריע בדבר, ואילו בשינוי מראה ע"י קילוף פסק שרק בשעת הדחק אפשר להקל, ש"מ

אלא דא"כ צריך להבין למה בנקלף מחמירים בנשתנה למראות כשרים, וכן מה איכפת לן בהדס שענביו אדומות דזה שורש של שחרות והלא סוף סוף כעת הוא דבר יפה.

ולכן נראה דתרי גווני מנומר איכא, האחד הוא מה שנזכר לעיל שמעורב עם מראה של קלקול כמו שחור ולבן, והשני הוא היכא ששינוי הצבע הוא מחמת לקותא, דפשוט שבגד בצבע צהוב שיהא מלוכלך בכלוך בצבע כחול, יהא נחשב לדבר מכוער, דאדרבא שינוי הצבע מורה על הלכלוך שבו, משא"כ בגד אדום המלוכלך בצבע אדום אינו מכוער כיון שאין ניכר הלכלוך, ואדרבא איתא בהלכות שבת שאסור לקנח דם בבגד אדום דמתקן הוא.

והשתא א"ש דנקלף ונשתנה למראה כשר פסול כדין מנומר כיון דהשינוי מראה שבו מכריז על קלקולו שהוא נקלף, וכן ענבים אדומות כיון שזה מורה על קלקול הם מכערים את ההדס, משא"כ כשבטבע האתרוג ממוזג במראות צבעונים אחרים, או שההדס יש בו ענבים גע"ל או בלו"א כשרים, משא"כ נקלף ונשאר ירוק אף שניכר שהוא נקלף מ"מ ה"ז כבגד אדום המלוכלך באדום שאינו ניכר ולכן כשר.

ובעצם כל היסוד שיש מין נימור בדבר צבעוני שפסול משום שהוא מורה על קלקול זהו מפורש בגמ' לגבי חזוית שאמרו דבב' וג' מקומות פסול משום דהוה 'כמנומר', והיינו שאין זה מנומר ממש שהוא חסרון של תערוכת צבע של פרי בצבע שאינו של פרי, אלא הוא כמנומר כיון ששינוי המראה שלו מורה על הקלקול, דהרי לקמן אות ח' יתבאר דע"כ חזוית אין פסולה מדין שחור או לבן, דאילו הוה שחור ולבן תיפוק ליה דפסול משום הא גופא, אלא פסולו משום שאינו מראה של פרי אלא מראה של חולי.

וכיון ששינוי המראה מחמת הקילוף הוא מכוער מחמת שמפרסם את הלקותא שבו, לכן היה המהלך הראשון בהראב"ד שכמוהו

פריין וחשובין פרי, ואילו ירוקות עדיין לא נגמרו ואינן חשובין פרי, ולפ"ז א"ש דאילו היה פסול מנומר בהדס היה פסול באדום בלא הטעם דשחור אדום הוא, אבל השתא שהפסול הוא משום גמר פרי כיון ששחור אדום הוא לכן יש לאדום דין של גמר פרי, ומסיים הפמ"ג דירוק משמעותו כוללת צבעי צהוב-געל, כחול-בלוא, ירוק-גרין, ומשמע בגמ' דגם געל ובלוא כשרים, וזה מובן רק לטעם הירושלמי, ועפ"ז י"ל שדעת האחרים בהר"ן יסברו כטעם הירושלמי, ולא יקשה עליהם מהא דהדס.

מיהו כיון שברש"י בגמ' מוכח שהפסול משום הדר, ועיין בשעה"צ סימן תרמ"ו סק"ד שחזיק את הדברים, א"כ מוכח מיניה כהגר"א, וממילא טעמא בעי כמו שהקשינו לעיל דכיון שמנומר הוא מה לי מנומר בצבע שחור או בצבע אדום, ומ"ש מנקלף שמחמיר המג"א גם במנומר באדום.

ובכלל קשה סברת הקולא במנומר במראות כשרים דכיון דבגמ' בדף ל"ו ע"א איתא בברייתא בסתם ד'מנומר' פסול מהיכא תיתי לחלק דהיינו דוקא במראה שחור ולבן.

ונראה לומר דבאמת מנומר בכמה מיני צבעונים הוא דבר יפה ואין בו חסרון של הדר, שהנשים מתקשטות בבגדים כאלו, וגם הרבה פירות צבעם ממוזג בכמה מראות והם משמחים עין כל רואיהם, ולכן אף המנומר במראה שחור ולבן אין הפסול מחמת הנימור והשינוי שבצבע האתרוג, אלא יסוד הפסול הוא משום דמראה שחור ולבן אינו מצוי בפירות והוא מורה על קלקול, וקמ"ל דכשהוא מנומר במקצתו אך נתפשט ברובו [כדעת הראב"ד והרא"ש, ולא כהרי"ץ גאות] כיון שהקלקול נרגש ברוב שטח האתרוג הוה כאילו רובו שחור, ולכן פשיטא לן שמה שתנו בברייתא מנומר היינו מנומר בשחור ולבן ולא בצבע, ולכן הדס שיש בו ענבים אדומות הוא דבר יפה וכל העושים שילוב של פרחים לקישוט עושים מכמה צבעים, ולכן לולא הטעם ששחור אדום הוא אלא שלקה הוה ליה להיות כשר.

מיעוטו הא נקלף רובו פסול, ומוכח דזה מראה פסול, ורוצה מזה הפמ"ג להוכיח דגם ללא נקלף הוה הדין כן, ודלא כמשמעות הפוסקים הנ"ל.

מיהו בא"א ס"ק י"ח כתב: "והנה שינוי מראה באתרוג צריך ביאור כי מראיתו חלמון ביצה... ומראה אדום אדמימות י"ל פסול, וכאחינא סומקא י"ל קרוב למראה אתרוג הוה וצ"ע בכל זה" עכ"ל.

ולכאורה מבואר מדבריו להיפך מהנ"ל דמהא דאחינא סומקא מוכח ליה דמראה אדום כשר ולכן מפרש דאחינא סומקא הוא אדום שקרוב למראה אתרוג, ואילו אדום באדמימות הוה מראה פסול.

וקשה חדא דזה הוה להיפך מהנ"ל, ועוד תימה למה מחפש לאסור אדום באדמימות ומה איכפת ליה דיהא כשר.

ונראה דבס"ק ג' מיירי מנקלף ובזה באמת פסול לדעת המג"א בכל שינוי מראה כשנקלף רובו ומפרשי דאיגלד כאחינא סומקא כשר רק במיעוטו, הא ברובו פסול, מיהו כל זה הוא לדעת הטור שמשפרש דהא דאיגלד מיירי במיעוטו, אך לדעת הרי"ף והראב"ד במסקנתו שגם ברובו כשר, א"כ הא מוכח שזה מראה כשר, וא"כ אף שאנו מחמירים כהטור, מ"מ זה רק בנקלף אבל בלא נקלף לא שמענו מה דינו, וא"כ נשמיענו מהא דלדעת הרי"ף מוכח דזה מראה כשר [ולא איכפת ליה דאינקלף] א"כ ה"ה לדין בלא נקלף יהא דינו כמראה כשר, וע"ז כתב הפמ"ג די"ל דהגמ' לא מיירי באדום באדמימות שזה קרוב לשחור כבר, [וכעין זה מצינו בדף ל"ג ע"ב בהדס שענביו אדומות פסולות כשחורות], ולכן מפרש הגמ' דאחינא סומקא הוא דומה למראה אתרוג ואינו אדום באדמימות שבזה יש לפסול.

אך קשה לי על מש"כ דכאחינא סומקא הוא קרוב למראה אתרוג דזה יתכן אילו אחינא סומקא הכונה לתמרים כשהם על האילן לפני שרככום, דאז הם בצבע צהוב

פסקו הטור והמג"א שנקלף ונשתנה למראה כשר פסול ברובו ובחוטמו אפילו במיעוטו כדין חזוית.

[וכבר נתבאר לעיל דדעת הי"א בהראב"ד שמתירה אף בנקלף ונשתנה מראהו היא משום דסברי דאין זה מראה של לקותא אלא מראה של פרי קלוף].

מיהו דעת האחרים שהביא הר"ן שהיא הסברא הב' שנוכרה בהראב"ד [לפני סברא השלישית של הי"א], סברה דעצם תערובת של מראות אינו דבר יפה ופסול ולדידהו אין נחשב תערובת אלא כשנשתנה בב' וג' מקומות, ולכן בשינוי אחד בחוטמו מקילים, מיהו נראה דהיכא שיהא בחוטמו ב' שינויי מראה אף שלא יתפזרו ברוב החוטם, יהא פסול דכיון שמראה מנומר פוסל ברובו ה"נ הוא פוסל בחוטמו במיעוט, משא"כ לדעה הקודמת הפסול של מנומר אינו מחמת ב' שינויי צבע, אלא עצם השינוי אף במקום אחד הוא פוסל [כשהוא גם נקלף] ומה שצריך ב' וג' מקומות הוא כדי שיתפשט עי"ז מיעוטו על פני רוב האתרוג, ודו"ק, דכל זמן שלא נשתנה רובו ס"ל להראב"ד והרא"ש דלעולם לא יפסל האתרוג.

ה. ביאור דעת הפמ"ג במראות כשרות

בא"א סק"ג על הא דאיתא בשו"ע סעיף ה' דהיתר של נקלף ונשתייר ממנו כל שהוא או כאיסור הוא היכא שנשאר ירוק כמות שהוא ברייתו, כתב הפמ"ג "...והנה מראות הפסולות באתרוג שחור ולבן ואפשר ה"ה שאר מראות שאין ממין מראה אתרוג הא כתמרה אדומה משמע דאין מראה אתרוג הוא סוכה ל"ה ע"ב", עכ"ל לעניננו.

ולכאורה ביאור דבריו דמייתי ראה דשאר מראות שאינם רגילים להיות באתרוג הם ג"כ פסולים כשחור וכלבן, וראיתו היא מהא דאיגלד כאחינא סומקא דהיינו שנשתנה למראה תמרה אדומה דפסולה, וקשה דהא התם תנן שכשרה, וע"כ צ"ל שלמד הפמ"ג כמו שלמדנו לעיל בהרא"ש דהא דאמרו דכשרה הוא רק בנקלף

לגבי אתרוג ברוי"ן נחשב נוטה לצהוב ולא האדום], ונמצא דהפלוגתא בין הפני אריה להפמ"ג היא דלהפמ"ג צריך שיהא מראה הדומה למראה של פרי האתרוג, ולהפני אריה סגי במראה של שאר פירות, כמו תפוחים.

ו. מראה ירוק ככרתי

אי הוי מראה פסול

לעיל העתקנו את דברי הר"ן שכתב בשם הראב"ד שמנומר הוא במראות שאילו היה רובו מהם היה פסול, וכלל שם בין מראות אלו מראה דירוק ככרתי [והערנו שם דבהראב"ד עצמו לא נזכר זה], ובבית מאיר סימן תרמ"ח סעיף כ"א הקשה: "והוא תימא לענ"ד כנ"ל דמוכח דירוק הוא הדר ואי נימא דירוק כולו פסול משום דלא נגמר פריו, זה יותר תימא וכי משום נימור בירקות ככרתי ב' או ג' טיפין והאתרוג כולו מראה שאר אתרוג יהא חשש דלא נגמר פריו, וצ"ע", עכ"ל, וכדבריו מבואר נמי בט"ז ס"ק י"ח ובמג"א ס"ק כ"ג דאין בירוק חסרון של הדר, ודחו שם סברת הב"ח המחמיר בזה, ופלא שלא הזכירו את דברי הר"ן, אך ביותר קשה על המשנ"ב שבס"ק נ"ה העתיק את דברי הר"ן והזכיר נמי את דבריו שמראה ירוק כעשבי השדה הוה מראה פסול, וצ"ל דמה שחולק על הב"ח בס"ק ס"ה הוא בדוקא במראה ירוק שידעינן שסופו להשתנות, משא"כ כאן בדברי הר"ן מיירי בירוק שאינו עתיד להשתנות, מיהו עדיין קשה דהרי ע"כ הר"ן בא לפסול מדין הדר, דהא היא משום גמר פרי ליכא חסרון משום כמה טיפין כמ"ש הב"מ, וא"כ זה ממש כדעת הב"ח, וצ"ע כנ"ל.

ויש ליישב בדוחק את סברת הר"ן דכיון שמראה ירוק מורה על שאינו גמר פרי, ממילא מראה כזה הוא חסרון בהדר, דכמו ששחור פסול משום שאינו צבע של פרי, ה"נ ירוק פסול משום שאינו צבע של פרי גמור, [ור"מ דפוסל פסולי הדר ומכשיר ירוק

כתום, אך לאחר שמחממים אותם הם אינם דומים כלל למראה אתרוג אלא הם אדומים שבאדומים עד שנראים כחום-ברוי"ן, ולכאורה מדפירשה הגמ' אהינא 'סומקא' ש"מ שדייקו לצבע של התמרים האדומות דהיינו לאחר שנתרככו [שזה ג"כ דומה לצבע של פירות קלופים] ועכ"ז כשר באתרוג.

וע"כ צ"ל כסברת הפני אריה שהובא בשע"ט ס"ק ה' שמירי לענין אתרוגים שהיו מצויים בזמנו ולפעמים היה נראה בהם אדום כדם ממש שמסיים דאדום כיון שלא נזכר לפסול י"ל דגם מראה זה הדר מקרי כמו שבתפוחים מראה יפה הוא וכו', והיינו שסובר דמראה המצוי בפירות הוא מראה הדר אף שמשונה הוא, מיהו הוא כותב שאין ראייה מן הש"ס לשאלה זו, וצ"ע דהא אליבא דהרי"ף יש ראייה לזה וכמשנ"ת דהא אם מראה ברוי"ן כשר ויפה הוא כ"ש מראה אדום.

ובבה"ל על סעיף ט"ז ד"ה אם הוא שחור, מביא נמי מהח"א שכתב דאדום הוא ממראה אתרוג, אך מסיים בדברי הפמ"ג דס"ק י"ח.

אכן נלע"ד דגם הפמ"ג הבין דמראה אהינא סומקא הוא מראה חום-ברוי"ן חזק ואת זה הוא נוטה להכשיר, ומה שהוא פוסל הוא מראה אדום כמו של תפוחים, וטעם החילוק מבואר בלשונו דלמראה ברוי"ן יש נטיה לצבע של תפוחים, [מראה חום-ברוי"ן הוא תערובת של אדום-רוי"ט וצהוב-גע"ל והוא צבע שביניהם, והצהוב-גע"ל עצמו הוא מעורב עם ירוק-גרי"ן ואדום-רוי"ט, באופן שצהוב-גע"ל הוא יותר ממוזג עם ירוק-גרי"ן והחום-ברוי"ן יותר ממוזג עם אדום-רוי"ט, עכ"פ נמצא שברוי"ן הוא נוטה לאדום ולצהוב, משא"כ אדום הוא יותר רחוק ומשונה ממראה צהוב-גע"ל שהוא המראה האמיתי של האתרוג, וכמו שקיי"ל לגבי דיני יו"ד סימן קפ"ח שצהוב-גע"ל פחות נוטה לאדום מאשר חום-ברוי"ן, ה"נ

שהתחיל להצהיב שאינו גרייין חזק כל כך הלא כתבו הפוסקים דאין בו חסרון מצד גמר פרי א"כ גם מצד הדר ליכא, ולכן נראה לפרש דגם דעת המשכנות יעקב שמכשיר נוטה לגע"ל אין הכונה שהוא יותר נוטה לגע"ל מלגרייין אלא הכונה שכל היכא שהוקלשה ירקות גרייין מיניה, ואינו ככרתי או כעשבי השדה, נחשב לנוטה לגע"ל וכשר הוא, ועיי"ש דהמקור להכשיר בנוטה לגע"ל הוא ע"פ פירושו בדברי הירושלמי, והוא עצמו בתוך פירושו בירושלמי מפרש שם שכל שאינו ככרתי חשוב כבר 'ירוק סתם' שדינו כגע"ל, עיי"ש, וממילא יש להקל לפ"ז במה שמצוי שאף האתרוגים שהצהיבו מ"מ יש בהם נטיה לירקות גרייין בחוטמם, דזה אינו נחשב לירוק ככרתי הפוסל, ובהליכות שלמה פרק ט' ארחות הלכה הערה 90 כתבו דהגרשו"א לא דקדק שלא יהא בו גוון ירוק כלל, אלא שיהא עיקרו צהוב.

ז. מעם החיתור של בלעטלא"ך

בשו"ע סעיף י"ג כתב המחבר: "חזוית הוא כמו אבעבועות ויש בו ממש שמקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מהאתרוג", והוסיף הרמ"א: הג"ה ולכן יש להכשיר אותו חזוית שקורין בל"א מו"ל לפי שאינן גבוהים משאר האתרוג (מהרי"ל), ויש מי שכתב דיש להכשירם מטעם דנחשבים מראה אתרוג מאחר דרגילים להיות הרבה כך (ת"ה סימן צ"ט), עכ"ל.

והנה אותו המו"ל הוא מה שאנו קורין בלעטלא"ך ומבואר שהיה להפוסקים הו"א לפוסלו משום חזוית, ופשטו להיתר מחמת ב' טעמים, דהמהרי"ל סובר שאין ה"נ הבלעטלא"ך הם מינא דחזוית אלא שהם חזוית כשרה כיון שאינם גבוהים מן האתרוג, והת"ה מוסיף להכשיר גם כשהם גבוהים, ונראה מלשונו דמה שמתיר אינו משום דס"ל דלא היינו חזוית אלא מטעם אחר, ונעתיק לשונו: "אמנם העולם נוהגים בפשיטות להכשיר אותו פלא"ט מא"ל

הוא משום דס"ל דפרי שלא נגמר אינו חסרון בפרי, ממילא גם צבעו אין בו חסרון].

ולפ"ז יש מקום לפרש דרש"י והירושלמי שהבאנו לעיל אות ד' לגבי טעם פסול ענבים שחורות בהדס, לא פליגי בטעמא דמילתא, דמש"כ רש"י דהפסול משום הדר, ומש"כ הירושלמי דהפסול משום דבעינן ליקח ענף עץ ולא פרי שנגמר בישולו, הוא היינו הך, דכמו שבאתרוג שצריך להיות פרי אז צבע של לאו גמר פרי פוסל בו דאינו צבע של פרי, ה"נ בהדס שבעינן שיהא עץ ולא פרי בעינן בו צבע של עץ או של פרי שלא נגמר גידולו שעדיין הוא כעץ [וכמו ענבים ירוקות] אבל צבע של פרי פוסל בו משום שהוא מקלקל את המראה של עץ, ולפ"ז באמת פסולו משום הדר, ולא משום גזה"כ שיהא ענף ולא פרי, דהפסוק בא לגופו שמוכרח שיהא ענף עץ אך לא איכפת אם יהא בו גם פירות, ובירושלמי לא נזכר רק שהחסרון משום דהוה גמר פרי, וכל הדרשא של ענף עץ ולא פרי זה משל המפרשים, ושפיר יש לומר דפסולו משום הדר דכיון שצורת המצוה היא בענף עץ ממילא הידורו שיהא לו מראה של ענף עץ ולא מראה של פירות, וזה היה סברת רש"י בגמ', וה"ה באתרוג שצורת המצוה הוא פרי צריך שיהא מראהו וצבעו כמראה של פרי גמור, ומראה של פרי שאינו גמור הוא כשחור.

אך צריך להזכיר כאן דברי המשנ"ב בס"ק ס"ד שמראה ירקות הפוסל הוא רק מראה שירוק מאד כעשבי השדה, ולכן גם הפוסל בב' וג' מקומות, או בחוטמו צריך שיהא באופן זה שלא הוקלש מראה ירקותו, אך ראיתי באגרות הגריי"ז מבריסק שמחמיר שלא יהא באתרוג שום מראה ירקות, וכותב שם שחששו הוא ע"פ דעת המשכנות יעקב סימן קנ"ו והוא אכן מסיק שם שבעינן שיהא כל מראה האתרוג גע"ל או נוטה לגע"ל, ומשמע שהיכא שהוא יותר נוטה לגרייין אף שאינו כעשבי השדה נמי לאו הדר הוא, וזה דלא כמו שהעלנו דכל החסרון מצד הדר הוא משום שאינו צבע של פרי גמור, והיכא

באינם גבוהים מהאתרוג הו"ל למהרי"ל לפוסלם משום מראה לבן באתרוג.

וכיו"ב מקשה הפמ"ג בא"א ס"ק י"ט דכיון שהרא"ש הנ"ל בשם הראב"ד כתב דחזו"ת אינה ממראה אתרוג, א"כ למה צריך לפסול משום חזו"ת תיפוק ליה דפסול משום מראה פסולה.

ומתריך הפמ"ג: "וי"ל בריאה מראה פסולה על אבעבוע אין פוסל, דרכה כך, והכא פוסל", עכ"ל.

והנה יש להבין קושיתו דשמא מראה חזו"ת הוא מראה כשר ולא שחור ולבן ולכן צריך שיהא שם חזו"ת לפסול, [וי"ל דסבר כדמשמע ממהרי"ל שמראה בלעטלא"ך הוא לבן].

ובפרט תירוצו תמוה מאד דאין ה"נ בריאה שדינה דשינוי מראה בה מורה על טרפות, ובועה בה אינה מורה על טרפות, מובן מה דקיי"ל דמראה פסול על בועה אינו מטריך משום שינוי מראה כיון ששינוי המראה אינו מחמת חולי אלא הוא נגרם מחמת הבועה, ושינוי מראה בכה"ג אינו טרפה, אך כאן דמשום הדר קיימינן דיש מראות שאינם הדורים, מה לי הסיבה לשינוי המראה סוף סוף צבע האתרוג עצמו נשתנה כעת לצבע שאינו הדור.

ונראה פשוט דהפמ"ג הבין כמ"ש כבר כמה פעמים דפסול דשינוי מראה הוא משום שאינו צבע של פרי, ובחזו"ת לא נפקא מינה לן מה הגדר של צבעה אם לבן או אפור או חום- ברוין בהיר, דכיון שמראיתה הוא מראה של חולי ולא מראה של פרי אין זה הדר אף היכא שאילו היה הפרי בטבעו בצבע זה הוא היה הדור, כיון שניכר עכשיו שמחמת חולי הוא, ולכן כתב הפמ"ג בתירוצו שאילו לא היינו פוסלים מראה של חולי וחזו"ת לא היתה פסולה, לא היה לן למיפסלה מחמת שחורה ולבנה, דכל מה שאנו פוסלים שחור ולבן הוא משום שאינו צבע של פרי, וזה דוקא כשגוף הפרי בטבעו נשתנה לצבע זה אך היכא שחזו"ת נהפכה

ואפילו שהם מורגשים במשמוש היד, ואיפשר דסמכינן אמאי דכתב אשר"י חזו"ת דפסול היינו חברבורות שמורגשים במשמוש היד, וכתב אח"כ בשם הראב"ד דחזו"ת איכא [אינה] ממראה האתרוג כשר, והני פלא"ט מא"ל שכיחי ורגילי חשיבי ממראה האתרוג ולא מיקרו אינו הדור משום כך, עכ"ל.

ונראה דכונתו דהרא"ש אע"פ שכתב שחזו"ת הוא ניכר במשמוש היד עכ"ז כתב אח"כ דסיבת הפסול הוא משום הצבע, דהוא צבע של חולי ולא צבע של פירות, ומשמע דמחמת החולי בעצמו אינו פסול אלא מחמת צבע של חולי, והני כיון שהם שכיחי אף שזה באמת חולי מ"מ כיון שרובם חולים אין חסרון במראה זה, [משל לזה מה שחלושי הראיה לובשים בתי עיניים שאף שזה מחמת חולי מ"מ כיון שכולם לובשים כן אין שינוי מחמת המראה שבדבר, אך אילו רק יחידים היו לובשים כן היה נראה מחזה משונה ומכוער כמו נכה ההולך עם מקלות שאפילו יהיו עשויות מזהב הוא דבר מכוער, אך אילו כולם היו הולכים היה נחשב לדבר יפה].

ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ד סימן קי"ב שבסוף דבריו העתיק דברי התה"ד, ולעיל מיניה כתב להתיר באופן שונה קצת והוא דהוה מכת מדינה וכך הוא ברייתו, נראה דסבר דפסול חזו"ת הוא משום חולי, והיכא שכולם נבראים חולים משתנה הדין ואין זה בגדר חולי, וזה דוחק דסוף סוף חולי הוא, אך לפי דברי התה"ד מובן יותר.

מיהו דעת המהרי"ל דבלעטלא"ך הניכרים במשמוש היד הם חזו"ת, ואותם שאין ניכרים לא נזכרו לפסול וכשרים הם.

ח. בלעטלא"ך אם יש בהם

משום שינוי מראה בחוטמו

אכן קשה דמבואר במהרי"ל שצבע החזו"ת ובלעטלא"ך הוא לבן, וא"כ אף

דמנומר הוא רק במראה שאילו היה ברובו היה פסול, ש"מ דהפסול הוא משום עצם המראה ולא משום שינויי המראה, א"כ הרי סוף סוף רוב האתרוג מראה כשר הוא וניזיל בתור רובו כמו בהיה במקום אחד, וע"כ צ"ל דכיון שמכמה צדדים יש צבע פסול הוא מפחית את יפיו שנחשב כאילו רובו בצבע הפוסל.

ועפ"ז נראה דבאתרוג הכושי שכשר במקום שרגיל לגדול כך, הנה פשוט דאם צמח שם אתרוג גע"ל-צהוב יהא כשר דאף שמשונה הוא מ"מ הדור הוא, מיהו היכא שיצמח שם אתרוג צהוב אך יהיה מנומר ע"פ רובו בב' וג' מראות שחורות, יהא נמי כשר דכיון שסיבת הפסול במנומר במראות שחורות הוא משום דהוה כמו שרוב האתרוג הוא שחור, א"כ ה"נ נחשב אותו כאילו רוב האתרוג שחור וזה אינו חסרון במקום שדרכם בכך, [מיהו לדעת האחרים בהר"ן יהא פסול כדין מנומר במראות כשרים].

אך היכא שיהא בו רק נקודה אחת שחורה בחוטמו, הנה ליכא למימר דנחשב כל האתרוג כשחור דהא רובו אינו שחור, וממילא הוא מגודר כאתרוג צהוב, ובכה"ג כשיש מראה שחור בחוטמו ממילא לאו הדור הוא, [ואם נבוא להתיר בזה או במנומר לדעת האחרים בהר"ן הנ"ל הוא רק מחמת סברא דמיגו דאילו היה כולו שחור היה כשר אף שלא היה לו הידור של צבע צהוב, ה"נ לא גרע עכשיו מה שנגרע היופי של צבע הצהוב, וצ"ע מנלן לומר מיגו כזה סוף סוף כעת יש פגם בהידורו].

ועפ"ז יש להבין דעת הדג"מ דהוא הבין דלדעת מהרי"ל בלעט"ל הוא חזונית ועכ"ז לא אסרו במתניתין אלא כשעלתה דהיינו שניכר במשמוש היד, אך היכא שלא ניכר לא אסרו, וקשה דהא יש בו שינוי מראה, וע"כ דהטעם משום שרגילות הוא כן להיות באתרוגים הוה כאתרוג הכושי במקומו שכשר, [משא"כ בגבוהים מהאתרוג אינו כל כך רגילות], וא"כ עד כאן לא שמענו להתיר אלא כמו באתרוג כושי ברובו או

לצבע זה אין זה דבר משונה דזהו צבע של חזונית [וע"ז הביא דוגמא מריאה שלא אמרינן שנודמנה בכועה זו ב' חסרונות א' של בועה וא' של שינוי מראה אלא אומרים ששינוי המראה הוא סרך של הבועה, ה"נ כאן לא אמרינן שיש במקום א' גם שינוי מראה וגם אירע בועה תחתיו אלא השינוי מראה הוא צבע של בועה], ולכן צריכה המשנה לחדש לן פסול של חזונית שנדע שמראה של חולי ג"כ אינו נחשב למראה של פרי ואינו הדור.

וע"פ דברי הפמ"ג האלו מיישב בשעה"צ ס"ק נ"ו את הקושיא הנ"ל על המהרי"ל דלמה לא נפסול בבלעט"ל שאינו ניכר במשמוש משום שינוי מראה [מראה לבן], דלאחר שנעשה שם בלעט"ל זהו צבע של בלעט"ל ואינו פוגם בצבע של אתרוג, וכל הפסול הוא משום מראה של חולי, וכל שאינו גובה מהאתרוג עדיין אינו חולי כל כך ואין חסרון במה שנראה מראה כזה, ודו"ק.

מיהו השעה"צ מייתי שם מהדג"מ שהחמיר לדעת מהרי"ל פסול בלעט"ל בחוטמו משום שינוי מראה, כיון דלא ס"ל למהרי"ל סברת התה"ד הנ"ל דכיון שרובם כן אין נחשב שינוי מראה, והקשה עליו השעה"צ קושיא אלימתא דא"כ גם במק"א ברובו [רבב' וג' מקומות] יפסל משום שינוי מראה ולא משום חזונית, ולכן מסיים השעה"צ דע"כ צריך לומר כדעת הפמ"ג הנ"ל, וא"כ גם בחוטמו יהיה כשר כשאינו ניכר במשמוש דלעולם אין לפסול בחזונית משום שינוי מראה.

וכדי ליישב דבריו של גברא רבה הוא ניהו הנו"ב נראה להקדים דהנה חזינן שחזונית ומראה שחור ולבן פסולים ברובו במקום אחד, ואם הם בב' וג' מקומות אף שהם מייעוטו מ"מ היכא שנתפזרו על פני רובו פסול, ולכאורה סוף סוף רוב האתרוג הדור הוא, ובשלמא לדעת הסוברים דמנומר פסולו מחמת עצם הדבר שיש כמה שינויי צבע באתרוג וכדעת האחרים בהר"ן הנ"ל אות ד' מובן הדבר, אך לדעת הסוברים

משום שינוי מראה אין נפק"מ בין חוטמו לרובו, וצ"ל דמה שהיה לו הו"א לפסול בחוטמו הוא לא משום שינוי מראה בלחוד אלא בצירוף הא דנקלף, וע"ז מוכיח דעיקר כח הפסול הוא מחמת השינוי מראה של המקום הנקלף, וכיון שהמתירים אין חוששים לזה ברובו ה"נ דאין חוששים במיעוטו, ודו"ק.

ז. בלעטלא"ך אם יש בהם דין מנומר במראות כשרים

יש החוששים שלדעת האחרים בהר"ן הנ"ל אות ד' הסוברים דדין מנומר בב' וג' מקומות הוא גם במראות כשרים ה"נ שייך פסול זה גם במנומר בב' וג' מקומות בבלעטלא"ך אף שאין ניכרים במשמוש היד, דאף שאין בהם פסול חזוית מ"מ האתרוג מנומר בכמה מראות.

ולכאורה במשנ"ב לא משמע כן דהא בסעיף י"ג לא הזכיר שום חומרא בבלעטלא"ך ואילו בס"ק נ"ה הזכיר החומרא של מנומר במראות כשרים, ובשעה"צ שם הניח דצ"ע לדינא, והוה ליה בסעיף י"ג להעיר על חשש זה, ובשלמא על שאר פוסקים לא קשה זה דהא לא הזכירו כלל את דברי הר"ן, אך על המשנ"ב קשה.

וע"כ צ"ל דדוקא מראה כשר שהוא דבר משונה באתרוג בזה פסלו היכא שמנומר בהם, אבל בלעטלא"ך שבאמת מראה פסול הם, ואעפ"כ כשרים משום שהם רגילים להיות באתרוג נחשבים למראה אתרוג [כנ"ל אות ד' דיש ב' הגדרות, מראה כשר, ומראה אתרוג], הם כחלק מצורת האתרוג ואף משום מנומר אינם פוסלים, וכעין שמצינו שאתרוג הכושי כשר במקומו, אע"פ שאינו הדר כיון שכך הרגילות, הכא נמי כשיש רגילות לאופן מסוים של נימור נמי כשר.

מיהו עיין בשעה"צ ס"ק ל' שנסתפק בנקלף ונשתנה למראה כשר לפי דעת המכשירים בזה [שכמותם הכריע היכא דהוה שעת הדחק], האם יש להכשיר ג"כ

במנומר ע"פ רובו דהוה ככולו שחור, ה"נ הוה כאילו כולו בבלעטלא"ך, אך היכא שרק בחוטמו יש בלעט"ל יש בו משום שינוי מראה דהשתא הדור הוא ונפגם.

אך אם כנים אנו בזה יוצא דהיכא שכל האתרוג יהיה מלא בבלעטלא"ך ולא רק בחוטמו יהא עדיף טפי ויהא כשר גם לדעה הדג"מ בדעת מהרי"ל.

וכתבתי כל זה כדי ליישב דעת הדג"מ אך להלכה קשה לחדש חידושים כאלו ובפרט שאתרוג מלא בבלעטלא"ך יהא יותר מהודר מבלעט"ל אחד בחוטמו, ובעצם כל נדוננו הוא לענין חומרא אך הנהוג הוא כדעת המשנ"ב שדחה את דברי הדג"מ.

עוד יש הסבר אחר בדעת הדג"מ והוא בעצם דעת הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה על סעיף י"ב שכתב דמראה אדום או כל מראה כשר פוסל בחוטמו כמו שפוסל שם מראה פסול במיעוטו בלבד, [לכאורה הסברא בזה היא דכמו שפוסל שם במיעוט הכמות ה"נ פוסל במיעוט באיכות], וראיה מלשון השו"ע סעיף י"ב דנקט בלשונו דבחוטמו כל שינוי מראה פוסל בו, ע"כ תו"ד.

והנה במשנ"ב שם ס"ק מ"ה מפרש ד'כל שינוי מראה' היינו שחור ולבן, וכן בשו"ע"ר סעיף כ"א מבואר שמפרש את ה'שינוי מראה' לגבי היכא שנקלף ונשתנה מראהו אך לא לבלעטלא"ך, מיהו יתכן שהדג"מ פירש את דברי השו"ע דמיירי בכל ענין, מיהו צ"ע דהו"ל להקשות דאין ראייה לדין זה מן הש"ס, דהא דשחור ולבן פוסל בחוטמו ילפינן מחזוית כיון שהם שוים לענין רובו, אבל בדבר הכשר ברובו לא שמענו לפסול במיעוטו בחוטמו.

ובעצם דעת המשנ"ב דלא ס"ל לדין לחלק בין חוטמו לב' וג' מקומות ברובו, יש להעיר מדברי השעה"צ ס"ק ל' שנעתיק לקמן אות ט', דמבואר מיניה שלגבי נקלף ונשתנה למראה כשר, היה לו הו"א דבחוטמו חמיר טפי מב' וג' מקומות ברובו, וזה דלא כדמשמע מיניה הכא דהיכא שהפסול הוא

האחרים שבהר"ן בצירוף טענת הדג"מ דלעיל אות ח' הסובר דלדעת מהרי"ל ליכא בבלעטי"ל ההיתר של רוב, ונימא עוד דאף לדעת הפמ"ג שכתבנו שם הסובר דאף למהרי"ל אין לפסול חזונית מצד המראה שבה, משום דזה צבע רגיל של חזונית, ואינו משונה, מ"מ דבריו אינם אמורים לדעת האחרים בר"ן, דלדידהו אף שאינו משונה, מ"מ לא גרע מראהו מאילו קיבל האתרוג מראה של פרי אחר, ומה שהכשיר בלעטי"ל שאין ניכר במשמוש הוא משום דלא ס"ל כדעת האחרים שבר"ן, אבל לדעתם באמת אסור גם בלעטי"ל, [ובפרט כשיש ב' בלעטי"ך בחוטמו דגרע טפי וכנ"ל אות ד'] אמנם כבר כתבנו דגדר מראה כשר הוא מראה של פרי, וזה אינו בבלעטי"ל, וממילא אם נפסול אותו נמצא שלא קיבלנו את התירם דמהרי"ל ותה"ד לגמרי.

י. אתרוג המעורב

בצבע ירוק וצהוב - גרי"ן געה"ל

וממה שנתבאר בסמוך יתבאר דאין להחמיר נמי במה שיש החוששים שאתרוג המעורב בצבעי ירוק וצהוב הוא כמנומר במראות כשרים הפסול לדעת האחרים שבהר"ן, דכל היכא שדרכו כך ורובם הכי הוי, אין בזה שום חסרון, והמשנ"ב עצמו בס"ק ס"ה מכשיר אתרוגים שהתחילו להצהיב, ולא נחית כלל שיתכן בזה חשש דמנומר, ופוק חזי מאי עמא דבר, [ואם יש לחוש בזה הוא משום דעת הב"ח הנ"ל והר"ן הנ"ל אות ד' דצבע ירוק כעשבי השדה או ככרתי הוה מראה פסול].

מיהו כל זה כשהמראות הם בצורה ממוזגת המתחלפת מירוק לצהוב בהדרגה, אך מצוי אתרוגים שחלקם ירוק מאד ויש בהם כתמים צהובים או להיפך, וככה"ג מסתבר יותר להגדירו כמנומר במראות כשרים, אך מצד הטעם דדרכו בכך י"ל דהוה מראה אתרוג כמו בלעטלא"ך, אבל אני משער שהמראות הללו אינם נעשים

היכא שנקלף בחוטמו ונשתנה למראה כשר, וכותב שם השעה"צ ד"מדכתב הרא"ש ובחוטמו אפילו במשהו פסול דומיא דחזונית' - [הרא"ש מיירי לפי סברת הפוסלים בנקלף ונשתנה מראהו], ובחזונית מוכח לקמן בסעיף י"ג בהג"ה דבמראה כשר יש להכשיר לכן סתמתי להקל", עכ"ל השעה"צ, וכונתו דכיון שהרא"ש פוסל מדין חזונית בצירוף הא דנקלף ממילא להסוברים דאין על זה שם חזונית, הוה דינו כמראה כשר גרידא, וכיון שבסעיף י"ג נתנו לבלעטלא"ך דין מראה כשר והכשירו בחוטמו, ממילא מוכח דליכא לפסול גם בנקלף בחוטמו ונשתנה לשינוי מראה.

ולפי האמור דבלעט"ל הוה מראה אתרוג והוא קיל טפי ממראה כשר כיון שכן הוא רגילותו, קשה מה ראייה מייתי המשנ"ב מהא דמקילים בבלעט"ל בחוטמו להיכא דהוה שינוי למראה כשר בחוטמו, וע"כ דשויים המה, וא"כ הוה לן לפסול לדעת האחרים גם במנומר בבלעט"ל, ולמה לא הודיענו המשנ"ב את כל זאת.

אכן האמת יורה דרכו, דהיכא שהנדון משום המראה הנראה לעינינו גופא אם הוא פוסל משום הדר או לא, בזה בודאי מראה כשר קיל טפי מבלעט"ל דהא בלעט"ל בודאי אינו מראה הדר וכל הכשירו הוא משום רובא, ולכן כשדן המשנ"ב להתיר שינוי מראה בחוטמו מייתי ראייה דכמו שבבלעט"ל לא החמירו בחוטמו ולא אמרו שהקולא דרגיל הוא רק ברובו ולא בחוטמו, ה"ג גם בשינוי למראה כשר לא נחלק בין רובו לחוטמו, אבל כשהנדון הוא במנומר במראות כשרים לדעת האחרים בהר"ן דסיבת החסרון הוא לא מצד הצבע גופא אלא מצד תערובת הצבעים בזה מוכן דאין נפק"מ בין תערובת של מראות כשרות למראות פסולות, ובבלעט"ל דיש להתיר משום רגילות הוא יותר קיל ממראות כשרות.

ואם נרצה להמציא חומרא בבלעטי"ל בב' וג' מקומות הוא רק עם נקוט כדעת

וקוצים אין בזה עיפוש ורקבון ולכן אין זה חזוית וכשר ע"כ דבריו".

וראיתי מחברים שנתלבטו בתירוץ הבכור"י דהא סוף סוף העיפוש נעשה מחמת העלים, והוה ע"י דבר אחר ומה לי אם נשתנה מראהו מחמת קוץ הנתחב בו לעלה המעפשו.

ועוד ראיתי תמהים על עצם דברי המבי"ט דהא ידעין שכל הבלעטלא"ך נעשים מסדק הנעשה ע"י עלה או קוץ, דאח"כ נגלד שם ונעשה בלעט"ל, וממילא הרי המבי"ט מיירי מבלעט"ל וא"כ מצינו עוד טעם להתיר בלעטלא"ך ולמה לא הזכירוהו המהרי"ל ותה"ד, מיהו הא בורכא למימר דהמבי"ט מיירי מבלעט"ל דהרי בלעט"ל אינו אדום, מיהו עדיין קשה דלפי טעמיה דהמבי"ט יש להכשיר גם בבלעטלא"ך דהא הם לא נעשו מעצמות האתרוג, ועוד קשה למה פסלו בנקלף ונשתנה מראהו דהרי לא נעשה מעצמות האתרוג.

ולכן נלע"ד דהמבי"ט מיירי מקוועטש"ל דלא מיירי מקוץ דק שנגע באתרוג וסידק את עורו, אלא מיירי מקוץ עבה [כמו שיירי עוקץ של אתרוג אחר] שנדחק באתרוג ולא פצע את עורו, אלא מייעך את בשרו ועורו לפניו וזהו הכונה שנעשה מקומו 'עקום', ובכה"ג הדרך שיוצא מיץ מהאתרוג לחוץ על פניו וכן בין עורו לבשרו, ואותו המיץ כשמתייבש הוא נעשה אדום-ברוי"ן, וזה מה שאנו קורין קוועטש"ל, ואת זה מכשיר המבי"ט.

וטעם הכשירו הוא לא מחמת דהריעותא לא נעשית מכח גידול האתרוג עצמו אלא ע"י ד"א, דזה אינו היתר דהא גם בלעטלא"ך נעשים ע"י עלה, ואעפ"כ לולא שאר טעמים הוה פסול, וכן נקלף פסול, אלא שאני קוועטש"ל שהשינוי מראה אינו כלל בעור האתרוג ובשרו, אלא הוא דבר אחר הטוח על גבו, והוה כאילו האתרוג מכוסה במטפת שחורה דלא נימא דפסול לצאת

באופן טבעי אלא זה נגרם מחמת ה'הבחלה' [שמשהים את האתרוגים בחדר אטום עם גז אתילן שגורם להצהיב את האתרוגים כעין מה שנעשה ע"י השהיתו עם תפוחים], וי"ל דכה"ג לא נחשב כדרכו, כיון שקלקולו בידי אדם, וממילא זה נכלל בחסרון של מנומר במראות כשרים הפסול לדעת האחרים בהר"ן.

יא. קוועטשלא"ך אם יש בהם פסול

דשינוי מראה

כתב במשנ"ב ס"ק מ"ט:

"כתבו הפוסקים דדוקא כשנולד החזוית מעצמות האתרוג אבל מה שנעשה מקומו עקום ואדום מחמת שועקצים אותה קוצים כשר, ועיין בשע"ת ובכה"ל", ומקור הדברים הוא מתשובת המבי"ט.

ובשע"ת אות כ"ב כתב: "עיין בא"ר שהביא מהאגודה דבמקום ששוכב על קוצים גדל בו חזוית, הרי דלא בעינן שנולד מעצמות האתרוג, ולכן כתב בכרכי יוסף שיש להחמיר בהך דינא דהמבי"ט".

ומבואר שהבין הא"ר דההיתר דהמבי"ט שכיון שהמראה העקום ואדום נעשה מחמת קוץ ולא נעשה מעצם גידול האתרוג, אין זה בגדר חזוית, וע"ז הקשו דבאגודה מבואר ש'חזוית' נעשית מכח קוצים, וש"מ דגם הנעשה ע"י דבר אחר חשוב חזוית.

ובשע"ת רוצה ליישב דלא פליגי דהאגודה מיירי מחזוית שגבוה יותר מהאתרוג ולכן נקרא חזוית משא"כ הא דהמבי"ט, ובכה"ל כתב דלשון המבי"ט דחוק לפי זה [דהוא לא הזכיר שהתירו הוא משום דליכא גבהות], ומסיים הבה"ל ד"בבכורי יעקב יישב בפשיטות, כיון שחזוית הוא מה שנולד ע"י עיפוש הפרי הן בתלוש הן במחובר, כמ"ש התויו"ט פ"ג דסוכה, א"כ דרך הוא שבמקום ששוכב על הקוצים מדלא שולט שם אויר שמתעפש שם ונולד שם חזוית, ומזה איירי האגודה, אבל מה שנעשה עקום ואדום על ידי עיקוץ

דהמבי"ט שאין חסרון מצד מהות האתרוג אלא סיבת החסרון הוא מחמת מראה הנגרם מסיבה אחרת מ"מ יש לפסול משום שינוי מראה.

מיהו תימה לומר כן דהחת"ס בא לחפש היתר להני אתרוגים שלקו במשמוש היד והוא ממציא היתר מחודש דהוי שיירי מצוה, וכל דבריו אמורים לפי שיטה שלא הוזכרה בב"י ובנו"כ ואשר הגר"א כותב שמהשו"ע משמע דלא כוותה, והיא משום הא הו"ל למימר דהעולם סומכים על סתימת השו"ע והפוסקים שלא חשו בכה"ג למנומר, וגם סמכו על דברי המבי"ט המקיל בזה, ואף אם נחוש לדעת המחמירים עכ"ז יש לומר היתר מחודש דהוה שיירי מצוה, ומדלא כתב דבריו בנוסח זה, ברור דלא לזה היה כונתו.

ולכן נראה דהחת"ס לא מיירי מקוועטשלא"ך שהם נתהוו רק מחמת מוהל היוצא, אלא הוא חשש לשינוי הנעשה במהות האתרוג ממש מכח משמוש היד, וכן מבואר בלשונו, וזה לשונו בחידושו לדרך ל"ו ע"א והובא בספר הנ"ל במילואים אות ע"א: "והנה אתרוג המנומר או נקלף ונעשה כמנומר בשנים ושלשה מקומות דמשמע דפסול משום הדר אפילו בשאר יומי להפוסלים הדר כל שבעה, מ"מ נ"ל דרוב פעמים ע"י משמוש היד ורוב הנענועים, נולדו בו נימורים נימורים וגם נקלף קצת מקומות מהעור העליון הקליפה החיצונה ונעשו המקומות כמנומר ומי יודע אם הוא ממראה האתרוג וא"א שיהיה בכל פעם מראה אתרוג באותם הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים, נראה לי דהוה הדר כיון שבאו ע"י מצותו...". עכ"ל לענינו, והנה הוא מדבר מנקלף שזה גורם שינוי צבע במהות הפרי, וכיו"ב צריך לומר דנעשה גם ע"י זיעת הידים שגורם איזה עיפוש בגוף הפרי, ולכן הוא קורא לזה 'נולד' דאינו מורה על דבר שנתדבק מבחוץ, וגם דוק בלשונו שכתב 'ומי יודע אם הוא ממראה אתרוג' ש"מ דאילו היה נחשב למראה

בו, משא"כ בנקלף ובבלעט"ל מהות בשר האתרוג עצמו או עורו משתנים לריעותא.

ועיין בחזו"א סוף סימן קמ"ז שסתם וכתב: "מוהל היוצא אינו בכלל חסר, ואם נתייבש ע"פ האתרוג אינו פוסל משום מראה", עכ"ל, והנה הוא לא כתב הטעם, אך הוא מובן מאיליו דכונתו היא לסברא הנ"ל, ושפיר יש לומר דהוה כונת המבי"ט.

ונראה דלזה נתכוין ג"כ הבכור"י בתירוצו, דחזו"ת הוא עיפוש המשנה את מהות בשר הפרי, משא"כ המבי"ט מיירי מדבר שאינו עיפוש הפרי, אלא דבר חצוני המוגלד עליו.

והנה הבכור"י כנראה לא ידע היטב את המציאות, אך לפי הידוע לנו א"צ לומר דחזו"ת הוא עיפוש הנעשה ע"י עלה המונח עליו, אלא י"ל דחזו"ת הוא הבלעט"ל כמו שהבאנו לעיל אות ז' דמשמע ממהרי"ט דבלעט"ל הוא חזו"ת, והיתרו הוא מחמת שאינו גבוה, וזה כונת האגודה שחזו"ת נעשה ע"י עלה דהיינו לא ע"י עיפוש של עלה אלא ע"י סדק הנעשה ע"י עלה, אך כיון שגם בלעט"ל הוא גלד המשנה את מהות עור האתרוג עצמו ממילא אין לא הקולא של קוועטש"ל שהשינוי מראה הוא צבע המוהל ולא צבע האתרוג.

ובספר ארבעת המינים השלם במילואים לדיני אתרוג אות ס"ד מעיר דלכאורה מהחת"ס מוכח דלא ס"ל התירו דהמבי"ט דהא הוא מחזר למצוא היתר לשינוי מראות המתהוות באתרוג מחמת משמוש היד ולא הזכיר היתר זה דאינו מעצמות האתרוג, ש"מ דלא ס"ל, ובהסכמת הגרי"י פישר לספר הנ"ל מעיר על זה ד"אינו מן הדומה, דהחת"ס דן לענין מנומר והתם חושש לדעה הב' שבמשנ"ב סימן תרמ"ח ס"ק נ"ה, דמנומר גם במראות הכשרות פסול, ולדעה זו בודאי פסול גם כשאינו מעצמות האתרוג, עכ"ד, וכנראה הוא הבין דמראה כשר הרי אינו פסול מחמת מהותו אלא מחמת מראהו הנראה מנומר, וא"כ גם בהא

אך הנה המנהג להחמיר בנקודות כאלו [כשניכרים להדיא] מיהו כשהם חומות-ברוי"ן מקילים בהם כדין מראה כשר, והנה לפי המבואר לעיל אות ד' ה' ועוד, דיסוד החילוק בין מראה כשר למראה פסול הוא בין מראה השייך בפרי למראה שאין שייך בפרי, ממילא מובן לחלק בין מראה שחור לברוי"ן כשכך הוא הצבע הטבעי של האתרוג, אך כשניכר שהוא נקודה ודבר זר הרי אינו מראה של פרי ואם פוסלים בשחור הוה לן למיפסל ג"כ בברוי"ן, והנה המנהג הוא ג"כ לעיין בזכוכית מגדלת ועפ"ז להכריע אם הוא שחור או ברוי"ן, ותמהו ע"ז המחברים דכיון דההדר תלוי במראית העין ממילא אם למראה עיניו נראה שחור מה יועיל לן שבזכוכית מגדלת נראה ברוי"ן.

מיהו כיון שמצד הדין נראה שגם השחורים כשרים, צ"ל שכל מה שפוסלים אינו מדינא אלא ממנהגא, שרוצים להדר במצוות וכיון שבחז"ל מצינו שמראה שחור אינו הדר לכן החמירו לתת לכל הנקודות השחורות מראה שחור, ולכן בברוי"ן שאילו היה כן צבע האתרוג עצמו היה כשר לכן מקילים בו והקילו אף היכא שרק בהגדלה רואים שהוא חום.

ודבר זה למדתי מדברי הגרשו"א שהובאו בהליכות שלמה פרק ט' דבר הלכה אות ל' שכתב: "ודע דמראה שחור שאמרו שדינו כדין חזוית, אין אלו הנקודות השחורות (פינטלעך) המצויים כיום, אלא היינו שחלק מבשר האתרוג גופיה שחור הוא, [וכמש"כ המ"ב שם סקמ"ט לענין חזוית] ועיפוש הפרי הוא, ומה שיש לחוש בהנקודות השחורות הוא רק משום שינוי מראה, ותליא טפי בראית העין" עכ"ד.

והנה מש"כ שיש לחוש בהם לשינוי מראה נראה קצת שזה כסברת הגרי"י פישר הנ"ל אות י"ב לדעת האחרים בהר"ן ליכא התירא דהמבי"ט, אך לא מובן מה שסיים ותליא טפי בראית העין דהיכן מצינו שפסול דשחור אינו צריך להיות נראה כל

אתרוג הוה כשר אף שיש לפנינו שינוי מראה, ש"מ דלא אזיל בדעת האחרים בהר"ן, אלא מספקא ליה מהו הגדר של מראה פסול, וכעין מש"כ לעיל אות ה' בשם הפמ"ג שנסתפק בזה.

והטעם שבקוועטש"ל דהוא מוהל שנתייבש לא שייך המנומר לדעת האחרים שבהר"ן הוא משום דגם הם לא פסלו אלא כשהנימור הוא כמהות הצבע העצמי של האתרוג, ולא בדבר הבא מבחוץ דגם אם יניח מטפחת מנומרת על חוטם האתרוג יהא כשר ליטול כך, דאין דין שצריך שיופיי האתרוג יהיה מגולה.

וממילא עלה בידינו דקוועטשלא"ך הנגרמים מחמת יציאת המוהל בלחוד כשרים כדעת החזו"א בין בחוטמו בין בב' וג' מקומות ואף לדעת האחרים בהר"ן, וזה ההיתר של המבי"ט שהובא בשועה"ר ובמשנ"ב ושאר פוסקים, והוא כשר גם כשנעשה בערב יו"ט ולא מחמת המצוה, וא"צ בזה להיתר החת"ס דהוה שירי מצוה.

יב. נקודות שחורות מחמת הריסום.

מצוי באתרוגים שיש בהם נקודות שחורות, ובספרים שיצאו לאחרונה חילקו וסיווגו שיש כמה מינים בהם, ובספר ארבעת המינים למהר"ן (עדס) כתב ע"פ דברי המבי"ט הנ"ל אות י"ב שנקודות שחורות פוסלות רק אם הן מעצמות האתרוג, ואם אי אפשר להוציאן הרי הן פוסלות דלא ידוע אם הן מעצמות האתרוג או חיצוניות לו, עכ"ד.

ולענ"ד כיון שפסול הדר תלוי במראית העין [כמו שכתבו דצריך להיות נראה להדיא] ממילא אף באין יכול להסירו כל שנראה בחזותו דהוא דבר זר שנדבק באתרוג - כשר הוא, ולא גרע ממוהל היוצא מהאתרוג ונתייבש דכתב החזו"א שכשר ולא התנה שצריך שיוכלו להסיר את השינוי מראה, [וכבר ביארנו לעיל אות י"ב דהיתר החזו"א הוא היינו הך אם היתר המבי"ט].

הערת סיום

עולה מתוך דברינו דמדינא בלעטע"ל שאין ניכר במשמוש היד והוא בחוטמו גרע מנקודה שחורה של ריסוס, כיון דנקודה של ריסוס הוא דבר חיצוני, ואילו בלעט"ל בחוטמו דעת הדג"מ [דלא קיי"ל כותיה] הנ"ל אות ח' דפסול לדעת מהרי"ל, ובסוף אות ט' כתבנו דבצירוף ב' סברות יתכן לאסור בלעט"ל בב' וג' מקומות [וכ"ש ביש ב' בלעטלא"ך] ולא נהגו כן המורים שבלעטיל"ך אפילו כמה ואפילו בודאי נראה להדיא מכשירים, ואילו נקודה שחורה אוסרים כשניכר להדיא ומהססים כשאין ברור להם אם נראה להדיא.

כך כמו פסול דמנומר, ולכן חשבתי דאולי כונתו דיש לחוש בהם משום דשינוי המראה על ידם אינו הידור לאתרוג ולכן צריך לחוש שלא מדינא, וע"ז מסיים דכיון שזה מחמת היופי לדעתנו ממילא תליא טפי בראית העין ואם אינם פוגמים ביופי האתרוג לפי דעתנו א"צ להחמיר, וצריך בירור בזה.

[כתב בספר הנ"ל בדיני נקודות שחורות אות י"ג: כשמסתכלים בזכוכית מגדלת בנקודה שחורה פעמים שרואים כמין נקב וחסר בתוך הנקודה, אין זה חסר, דזה נקב טבעי של הנקודה, עכ"ד, ואיני מבין מה כונתו, ואולי הכונה שהנקב הוא שקיעה טבעית שבאתרוג והמראה שחור הוא בסביבות הנקב או בחלקו].



עקיבא נטע בריזל

בענין קניית ד' מינים בהקפה

ולכתחילה נכון לזהר בזה ולפרוע קודם החג.

והנה במשנ"ב שם הוסיף דאם הביאו לרשותו קנהו בתורת חצר וקנין חצר מועיל אף מדאורי' וא"כ מועיל אף אם לא פרע הדמים. ועי' בפתח הדביר (ח"ג סי' רס"ו) שתמה בזה על המחנ"א דכיון דבסתמא הרי מוליכין לבתיהם הרי קונים הד' מינים בקנין חצר. אמנם עיין במטה אפרים (סי' תרכ"ה סי"ז) שכתב להדיא דאף שמשך אותם לביתו אינו מועיל, ועיין בהגה' קצה המטה על מט"א שם. ובאמת דד"ז אינו ברור, דהרי חצר קונה בתורת יד ואם מועיל הכא קנין חצר א"כ טפי הו"ל למימר דקונה מיד בהגבהה בקנין יד. ועיין בשע"ת (סק"ה) דהביא מהברכ"י לצדד כן. עיי"ש. ובדין זה גופא אי מועיל הכא קנין יד מדאורייתא, עיין קצוה"ח (קצ"ח סק"א ושס"א סק"א) דאם לא מועיל משיכה מדאורי' ה"ה יד. ובדברי יחזקאל (סי' ס') הוכיח כן מהגמ' ע"ז ע"א: דלמ"ד דמשיכה אינו קונה מה"ת ה"ה יד אינו קונה, ועיי"ש. וכן במנ"ח (מצוה של"ו) מצדד בתחילה לומר דיד קונה מדאורי', אמנם נשאר בצע"ג בזה בסוגיא בב"מ עיי"ש. אמנם בגליונות ברוך טעם על הקצוה"ח שם חולק עליו וכן דעת הרבה פוסקים דודאי קנין יד מועיל מדאורי' אף אי משיכה קונה רק מדרבנן. וע"ע שו"ת בית יצחק (או"ח סי' ק"ז אות ז').

ובהגהת בן המחנ"א שם כתב דכ"ז רק במוכר, דבנותן מתנה דאין כלל כסף א"כ בהא וודאי קונה במשיכה מדאורי'. כ"כ התוס' בע"ז (ע"א. ד"ה פרדשני) ועוד ראשונים. אמנם בשיטמ"ק לב"מ ק"כ מבואר דיש חולקים בזה, וזל"ש: וק"ל לר' יוחנן מתנת מטלטלין דליכא מעות במה תקנה, תירצו בתוס' דמודה ר' יוחנן במתני' כיון דליכא מעות דקונה במשיכה, והרמב"ן

ידוע מנהג המהדרין במצוות החפצים לקיים מצות ארבעת המינים כהלכתה להחמיר ולשלם הכסף למוכר לפני יו"ט, וטעם הדבר כיון דקנין משיכה קיי"ל דקונה רק מדרבנן ואנן בעינן שיהיה "לכם" מדאורייתא ורק קנין כסף קונה מדאורייתא ולכן צריך לשלם הכסף ולקנות בקנין כסף. והאריכו האחרו' הרבה בספרי הפוסקים והתשובות בשאלה זו, והרבה קולמוסים נשתברו לקיים מנהג העולם שאין מקפידין ופורעין לאחר יו"ט. ונביא תמצית דבריהם העיקריים בזה ומסקנת השיטות והצדדים בזה. עד כמה שידנו יד כהה מגעת, ומו"מ בדבריהם הק', והערה חדשה המתעוררת בזמננו בסוגיא זו.

מקור הדברים הוא במחנ"א בהלכות מכירה (קנין משיכה סי' ב') שדן הרבה בהא דקיי"ל דקנין משיכה אינה אלא מדרבנן, אי קנין מדרבנן מועיל לענין דברים מדאורייתא או לא, והביא בזה כמה שיטות לכאן ולכאן (ושאלה זו ג"כ במי שקנה חפץ בקנין דרבנן אם יכול לקדש בו אשה, כיון דמדאורי' עוד אינו שלו, ובב"י אבהע"ז סי' כ"ח גבי חוב שקנה במעמד שלשתן וקידש בה דכתב רבינו ירוחם דמקודשת רק מדרבנן, כיוון דקנין דמעמד שלשתן הוא מדרבנן, והב"י חולק עליו דמקודשת מדאורי' כיון דקנין דרבנן מועיל אדאורי', עיי"ש). ואחר שביאר דכן הוא ג"כ דעת הרמב"ם דקנין דרבנן לא מועיל אדאורי' סיים: ולפ"ז נראה דמה שנוהגים האידנא שקונים אתרוג למצוה והדמים פורעים לאחר החג דלאו יאות עבדין, דכל כמה שלא נתן את הדמים לא קנאו זה אלא מדרבנן, ואנן בעינן לכם שיהיה לכם מדאורייתא, וכו'. והביא דבריו בשע"ת (סי' תרנ"ח סק"א) עיי"ש. ובמ"ב (שם סק"י) כתב כן בשם יש אומרים וסיים

בלתי שום פקפוק וכן אנכי ההדיוט הנני נזהר בל"נ לשלם במיטבא. וכן בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שע"א) הביא הוראת הגרא"ז מרגליות לפרוע קודם החג. וכ"כ במטה אפרים (סי' תרכ"ה י"ז) דמחויב לפרוע קודם יו"ט (ובהמשך דבריו כתב המדקדק במעשיו יש לו להקדים, עיי"ש). ובתשובה לרבינו בצלאל רנשבורג (מכת"י, הודפס בקובץ בית אהרן וישראל שנה א' גליון ה') כתב דאין העולם מקפידין ע"ז, אלא שהוא מחמיר על עצמו ומשלם לפני החג, וכ"כ באבנ"ז (או"ח תצ"ד): וגם אני נוהג כן, הגם שלכאורה אין מקום לזה וכו'. וכן הוא מסקנת המשנ"ב דלכתחילה נכון לזוהר בזה ולפרוע קודם החג.

ומנגד נחלצו הרבה אחרונים ליישב מנהג העולם שאין מקפידין ע"כ, ורובא דאינשי פורעים הדמים לאחר יו"ט, ובפרט במקומות שהיו נוהג לקנות לולב אחד לכל בני הקהילה והיה צריך כאו"א לקנות חלק בזה, דהיה המנהג פשוט לתת הכסף לאחר יו"ט. ונאמרו בזה כמה וכמה סברות וצירופי שיטות להקל, ונביא כמה מהם.

יש שכתבו ע"פ היסוד שחדשו כמה מהאחרונים (חת"ס בחי' לסוכה ל' ד"ה ומ"מ, ערך שי סי' תרנ"ח ו', וכע"ז בנוב"י תניינא אהע"ז סי' נ"ד) דאף לשיטות הראשונים דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מ"מ כשקנה מקודם החפץ לכל דבר א"כ הוי שלו ממש לכל מילי ואף לדאורייתא, דכיון דכולם נוהגים לקנות בו הוי כקנין סיטומתא דקונה מדאורי' (ובאמת דאינו ברור, עיין בנתה"מ סי' כ"א דקונה מדרבנן וכ"ה בשו"ת רמ"א פ"ז, ועיין דבר אברהם סי' א' אות ב' ג'), ובנוב"י שם כתב כע"ז: לא מצינו שאם אחר התקנה שמשיכה קונה. קנה הלוקח במשיכה ולא נתן דמים וקידש הלוקח אשה בחפץ זה, שלא תהיה מקודשת מה"ת, הלא הדבר הזה אין השכל מקבלו, כיון שכבר קנה החפץ הרי הוא שלו ממש, אבל דברי רבינו ירוחם [הובאו בתחילת דברנו] במעמד שלשתן

ז"ל אומר דאף מתנה מטלטלין אינה נקנית אלא בחליפין או בחצרו או באגב וכו', עכ"ל. ולפ"ז אילו היה המוכר מפרש דנותנו בתורת מתנה, והדמים הוא חייב לו כחוב נפרד היה מועיל לרוב הראשו' קנין המשיכה להקנות לו הד' מינים מדאורי'. אלא דסתמא דאינשי שאינם מפרשים ומכוונים לקנות בתורת מכר בזה הוי שלהם רק מדרבנן. וע"ע להלן.

ועיין בשד"ח (מערכת ל' קמ"א אות כ"ד ד"ה והנה בחלק) שדן באם כתב לו שטר על הכסף אי מועיל. ובענין קנה בש"ק שזמן פרעונו לאחר החג עיין בשו"ת קנין תורה (ח"ג סי' צ"ג) שהסתפק בזה, ועיין בספר כשרות ד' מינים (עמו' רי"א) דאם פרעונו קודם החג פשוט שמועיל. וע"ע בספר "תורת הקנינים לארבעת המינים" (ענף א' בהגה"ה א') באריכות.

ועתה נדון בשאלה העיקרית באחד שקונה ד' מינים בתורת מכר ולא שילם הדמים עתה רק קנאו במשיכה שאינה קונה רק מדרבנן אי יוצא בזה מצוות ארבעת המינים דבעינן "לכם" ומדאורייתא אינם שלו. והנה השאלה הראשונה בזה אי דבר שקנה בקנין דרבנן אי מועיל על דאורייתא, והנה רבו בזה השיטות בראשונים, ויש בזה אריכות גדולה בכל ספרי האחרונים בראיות מהש"ס לכאן ולכאן ושיטות בראשונים לב' הצדדים, ואציין לכמה מהאחרו' שאספו כגורנה בזה הרבה שיטות בראשונים, עיין עליהם ותמצא נחת, שו"ת אור לי לבעל השד"ח (סי' ל"א), שו"ת בית אפרים (חומ"מ סי' ח' ט') שו"ת זכר יהוסף (סי' רל"א), שו"ת אבני צדק (או"ח סי' פ"ד).

והנה האמת דבשד"ח (מערכת ל' כלל קמ"א אות כ"ד) העלה ד"הסכמת רבנן קדישי היא דקנין דרבנן מהני לשל תורה". אמנם מצינו הרבה שכתבו דלכתחילה נכון לחוש ולהחמיר כדברי כמו"כ ראשונים דס"ל דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא. והשד"ח עצמו (שם בתחילת דבריו) כתב: ומ"מ החרד לדבר ה' ישתדל לעשות המצוה

אז קונה ע"י משיכה כיון דלא מחוסר כסף, אך באופן דעדיין מחויב לתת דמים, הוי כאילו לא נתן את החוב, וודאי דהוי מחוסר כסף ולא קונה במשיכה. וצ"ל דהוסיף מעצמו לחדש דאף באופן זה לא הוי מחוסר כסף, והוא מחודש מאוד דלפ"ז אין ציור דיקנה חפץ ויהיה שלו רק מדרבנן. דאם קנה בכסף הוי שלו מה"ת, ואם יתן הכסף לאחר זמן הרי קונה במשיכה. וע"ע מש"כ בדבריו בשד"ח (שם ד"ה אולם קשיא).

ובשו"ת נפש חיה (שם) כתב עוד דבאמת בקנין דרבנן הרי הפקר ב"ד הפקר וא"כ הוי שלו, ואיך יש הסוברים דקנין דרבנן ל"מ אדאורי'. אלא ד"ל לפ"מ שחידש המחנ"א שם בדעת הר"ן, וכ"כ המקו"ח (סי' תמ"ח סק"ט עיי"ש דצווחו עליו כבי מדרשא ולא היה למראה עיניהם דברי המחנ"א הנ"ל) וכ"כ בספר גט פשוט (ק"כ סק"ה), דהפקר ב"ד הפקר רק להוציא מרשות ולהפקיר, אך אין כח ביד חכמים להכניס לרשותו של אחר. ולפ"ז בכל קנין דרבנן אף שנעשה הפקר לא נעשה של הזוכה. ולפ"ז כותב דמעשה אחר שנעשה הפקר א"כ בהפקר הרי מועיל קנין משיכה מדאורי', ושוב הוי שלו מדאורי' אף בלא מתן דמים. משא"כ ר' ירוחם דס"ל דבמעמ"ש מקודשת רק מדרבנן מיירי דלא משך אח"כ דאם היה מושך היה שלו מדאורייתא. עכת"ד. ונראה דע"כ יצטרך למשוך ב' פעמים דכשמושך בתחילה הוי קנין דרבנן ונעשה הפקר ב"ד ואח"כ כשמושך שנית קונה מדאורי' דמשיכה מועיל בהפקר.

אמנם נראה דבכל הראשונים דס"ל דקנין דרבנן ל"מ אדאורייתא הוא דוחק גדול לומר דאיירי כשלא עשו אח"כ עוד קנין דרבנן כגון משיכה או הגבהה או חצר. דלהנ"ל היה בכל אלו קונה מדאורייתא כיון דבהפקר קונים כל אלו מדאורייתא. ועוד ילה"ק דאפי' לפ"ד דאיירי בלא משיכה הלא ידוע דלהרבה ראשו' ס"ל דהפקר ב"ד הוי ג"כ להכניס לרשות הקונה, (עיי' בשו"ת אור לי

שהוא רק קידושין דרבנן, היינו שהבעל קידש האשה והמעות הקידושין שהוא מקדש בה אינו נותן מידו לידה אלא מקנה לה מעות הללו במעמד שלשתן שקנין המעות והקידושין באין כאחד בזה סובר רבינו ירוחם כיון שהאשה אינה קונה מעות הללו רק מדרבנן לכך היא אינה מתקדשת רק מדרבנן שהרי הקידושין חלין רק ע"י קנין הזה, עכ"ל.

וכתב בשו"ת נפש חיה (סי' מ"ב) דלפי הנוכ"י אם קנה חלק בהאתרוג יחד עם כל הקהל רק כדי שיוכל לטלו ביו"ט, ואינו פורע הדמים לפני החג, ודאי קונה רק מדרבנן כיון דאין הקנין לדברים אחרים אלא שיוכל לצאת יד"ח, ול"ש לומר דכיון דהוי שלו לכל מילי הוי שלו ממש, כיון דכל הקנין הוא רק לענין זה והוי כעובדא דרבינו ירוחם. עיי"ש. ומ"מ דעת המחנ"א ודעימיה היא דאף כשקנה כל האתרוג לפני החג מ"מ כיון דל"ק אלא במשיכה אינו שלו מדאורי'. ועיי' אור לי (סי' ל"א אות י"ח-כ' ל"ח נ"ה) דהביא דהרבה ראשונים ל"ס להו כהנוכ"י.

עוד כתב בשו"ת שם אריה (יו"ד סו"ס מ"ח) לחדש דבקנין מכירה שמתחילה מתנה שיתן הכסף לאחר זמן, כיון שעתה אינו צריך לתת לו כסף קני במשיכה לבד מה"ת, והוי כמו מתנה שהובא לעיל דלרוב הראשו' קונה במשיכה מדאורי' כיוון דליכא מעות. עיי"ש שלמד דין זה מהמבואר בקצוה"ח (סי' ר"ד סק"ד) באחד שקונה דבר בעבור חוב שיש לו דכיון דאינו מחוסר כסף קונה במשיכה. אמנם המעיין בקצוה"ח יראה שמפורש שם להיפך שכתב: וה"ה בזה אינו מחוסר כסף דמוכר לו בעד חובו והרי נתקבל חובו, ודוקא היכא שמוכר לו בעד כסף ועדיין לא קיבל את הכסף הרי מחוסר כסף, אבל זה המקח אין לו דמים ואינו קונה אלא בעד חובו והרי מוחל לו חובו וחשיב כאילו קיבל דמיו. וכיון דאינו מחוסר כסף קונה במשיכה גרידא כמו במתנה. וזה נראה, ודו"ק. עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דרק היכא דחשיב כאילו קיבל דמיו כגון במוחל החוב,

המשאיל שהוא רוצה לקדש בו אשה, א"כ כוונתו שיקנה השואל באיזה אופן שיהיה שיוכל לקדש, ואם כשמשאיל אינו מועיל יהיה מתנה ואף שהוא מחזיר הוי מתנה ע"מ להחזיר, הכל כיוון דרוצה דהשואל יוכל לקדש. וכ"כ בשו"ת הריב"ש סי' ק"ע דעת הרב שלמן בשם הגאונים ז"ל. וכן נפסק להלכה בטושו"ע (אהע"ז סי' כ"ח סעיף י"ט), ואף שהרשב"א (ח"ד סי' רע"ג) חולק עיי"ש. מ"מ נקטו כל הפוסקים כהרא"ש. ולפ"ז י"ל דה"ה כשהמוכר הוא יהודי יר"ש דכוונתו במכירת המינים שיוכל הקונה לצאת בהם יד"ח, ואם ע"י מכר לא מועיל המשיכה להקנות לו מדאורייתא א"כ יועיל מטעם מתנה דאז המשיכה קונה מדאורייתא, משא"כ בזמן המחנ"א שהמוכרים היו נכרים או יהודים פורקי עול שבהם ליכא האומדנא הנ"ל. אכן בזמננו כשהמוכר הוא יהודי יר"ש ליכא למיחש כנ"ל. שו"מ שכבר כתב כן בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שע"א). (ולפ"ז בהא דנפסק להלכה דאינו יוצא בלולב שאול, אם מודיע השואל להמשאיל שהוא שואל ע"מ לצאת בה יד"ח, וכן הוא בדר"כ, ליכא שום חששא, וכ"כ בב"ש (שם סקמ"ח) ובמג"א (או"ח תרנ"ח סק"ג) ועיי"ש ובט"ז (או"ח י"ד סק"ה) טעם אחר מדוע אינו יוצא בלולב שאול).

עוד נראה בישוב מנהג העולם, דהא כשנותן המוכר האתרוג ומדרבנן כבר הוי של הקונה. א"כ אף דמדאורי' עוד הוי של המוכר, מ"מ הרי נתיאש מלקבל עוד החפץ, דהא מדרבנן הוי שלו לכל דבר. וא"כ יאוש קונה ובזה יועיל משיכה לבדה ג"כ דהוי כמו זוכה מן ההפקר. ואף דקיי"ל דיאוש כדי לא קני, הרי כל הטעם דלא קונים ביאוש אלא עם שינוי רשות, מבואר בגמ' (ב"ק ס"ו). דהוא אינו יכול לקנות כיון דבאיסורא אתי לידיה, אם בגנב דבא לידו באיסור גניבה ומחויב בהשבה, אם באבידה דיש עליו חיוב השבת אבידה, משא"כ הכא שהבעלים רוצים להקנותו ורוצים שישאר אצלו ויקנה רק דלא עשה קנין. א"כ כיון דאיכא יאוש

סי' ל"א אות כ"ד שהביא דברי הנפש חיה הנ"ל וכתב דבחידושו לגיטין הביא להקת הנביאים דלא שמיעו להו להאי סברא, ואפס קצהו תראה בדברי ספר מטה אהרן ח"א דף פ"ה ע"ג ואילך. ובנחמד למראה ח"א דף כ"ט. עיי"ש). וא"כ קשה איך ס"ל דקנין מדרבנן ל"מ אדאורי' הרי הפקר ב"ד הפקר ויש כח גם להכניס לרשות הקונה.

ומצאתי באבנ"ז (יו"ד סי' ת"ה אות ז') שכתב בדעת הרמב"ם, ויסוד דבריו על דברי הרבנו יונה שהובאו בשיטמ"ק (ב"מ ק.). עיי"ש. שהא דהפקר ב"ד הפקר הוא כמו שפירש היראים גזל עכו"ם דמותר היינו דאין בזה איסור גזילה אך לא נפקע בעלות הגוי ולא הוי לכס, דכמו"כ בהפקר ב"ד היינו דאין איסור לקחת מהפקר זה אך לא נפקע בעלות הבעלים הראשונים כלל. ולפ"ז שוב הוי מכר, ומשיכה אינה קונה. וע"ע בשד"ח (שם ד"ה אולם בתשובתי) מש"כ עוד בזה.

ועיין בשו"ת פרת יוסף (סי' כ"ז) שכתב דשאל להגרי"מ מבריסק אם יש לחוש לדברי המחנ"א וענה לו: שלדעתו א"ז קפידא שכבר הסכימו האחרונים דקנין דרבנן מהני לדאורייתא כמו קנין אגב, וגם בלא"ה יש פוסקים כשיטת רש"י [הובאה בתוס' ב"מ מ"ו ד"ה ופרי'] שפוסק כר"ל דמשיכה מפורשת מה"ת [עיין משאת בנימין סי' ל"ה ומג"א תמ"ח ד'], וגם שבספר מקור חיים סי' תל"ב חודש דלדעת כמה פוסקים כשאומר בפירוש שרוצה לקנות במשיכה מועיל. והיכא דאינו יוצא בקנין כסף רק בקנין משיכה הוי כאילו פירש בהדיא, וכו', וע"ז נאמר הנח להם לישראל אם אין נביאים הם בני נביאים הם.

ומא"ז הגרא"י בריזל שליט"א שמעתי דגם הג"ר זאב מינצברג ז"ל הורה כן דאין להקפיד. וטעם הקולא בזה היה כעין הנ"ל, לפ"מ שחידש הרא"ש בפסקיו לקידושין (פ"א ס"כ) במי ששואל מחברו טבעת ע"מ לקדש, והוא מקדש בו אשה ואח"כ מחזיר להמשאיל דהאשה מקודשת, דכיון דיודע

בהפקר אינו מועיל. אך אם בהפקר הוי קנין מעלייתא לא גרע קנין דרבנן מהפקר. עיי"ש.

אלא דלכאו' מכל זה קשה על המחנ"א ודעימיה כל המחמירים, דהא טענה חזקה היא דכיון שמתייבאש מן האתרוג יקנה במשיכה מדאו' דהוי כמו הפקר.

ואולי צ"ל בזה דס"ל כשיטת הרמב"ן (במלחמות ב"ק פרק הגזול ומאכיל, מ"א. מדפי הרי"ף ד"ה ומה שכתב) שכתב גבי תקנת מריש שבנאו בתוך ביתו דפטור מלהשיבו משום תקנת השבים, דלמה אינו קונה מטעם יאוש, וכתב: וליכא למימר בדאיכא יאוש דהא גזול תנן ולא גנוב וליכא יאוש לרבנן [עיי'ן קי"ד]. ואע"ג דבנאו בבירה דמימר אמר בי דינא מחייבי ליה לאהדוריה ניהליה, ויעוד, דמדמיה לא מיאש הלכך לאו יאוש הוא כלל, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהיכא שמיאש מלקבל החפץ כיון דמדמי החפץ לא התייבאש לא הוי יאוש כלל ואין קונים ביאוש. וזה דלא כמשמע בתוס' שם (ס"ז. ד"ה הא) דבהו"א למדו דסתם מריש כיון שבנאו בבירה מתייבאשים הבעלים ממנו, ואף למסק' אינם חוזרים מדין זה דהוי יאוש אלא "דבלא יאוש איירי", והיינו דכיון דמהמריש עצמו התייבאש הוי יאוש מעלייתא וקונה המריש אף שעוד לא שילם כספה.

והעירוני דלכאו' מדברי הגמ' ס"ו: שהקשו דבגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר הרי שלך לפניך, דכיון דמטא עידן איסורא ודאי מייבאש ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרש"ל, ומוכח דכיון דמתייבאש מן החמץ דהוא נאסר בהנאה, א"כ קונה ביאוש, ואף שמהדמים לא התייבאש כלל דהדמים יכול לתבוע גם לאחר פסח. וחזינן דיאוש מהחפץ עצמו הוי יאוש, ואולי יש לחלק דבחמץ כיון דנאסר בהנאה מתייבאש גם מהדמים שבחפץ כיוון דגם מהשוויות א"א להנאות, והא דמחייב הגזולן דמים הוא רק על מעשה הגזילה אשר עשה בתחילה, ופשוט דישלם דמים כשעת הגזילה. וא"כ כיוון דמהחפץ

בעלים קונה ביאוש גרידא כיון דבהיתרא אתי לידיה.

ומצאתי בשו"ת זית רענן (או"ח הלכה ט' סימן א' אות י"ג) שכתב ללמד זכות באופן שקנו להקהל האתרוג בהקפה, דהציבור יוצא כיון דאיכא יאוש ושינוי רשות, כיון דאין המוכר יכול להוציא עוד בדין ודברים. וצ"ל דכוונתו דאותם שמוכרים להקהל קנו בהקפה, דהרי מה שכל אחד מהקהל קונה חלק באתרוג שיהיה לכס, באם אינו קונה אין כאן יאוש וש"ר, וצ"ל דגם מי שקנה האתרוג לכל הקהל ואח"כ כולם קונים חלק ממנו, דאם הוא משלם אחר יו"ט ליכא חששא דאיכא יאוש וש"ר. אמנם נפלאתי דמה צריך לכל זה דהא ביאוש כדי צריך לקנות דלא אתי לידיה באיסורא, כנ"ל.

שו"מ שכדברי כבר כתב האבנ"ז (או"ח סי' תצ"ד) וזל"ש: מ"מ נראה לי להלכה לקנות לולב במשיכה סגי, דכיון שקנה הלוקח במשיכה מדרבנן הרי המוכר מתייבאש מגוף האתרוג, ואפי' דבר שהיא גם מדרבנן נפקע ביאוש, רק בגזול לא קנה משום דבאיסורא אתי לידיה, אבל זה שקנהו מדרבנן עכ"פ, אין שום איסור מה"ת, משום הפקר בי"ד רק שאינו קונה כנ"ל, אבל איסור ליכא [איירי ואזיל על דבריו הראשו', דלהשיטות דקנין דרבנן ל"מ אדאור' צ"ל דהא דהפקר בי"ד הפקר הוא רק להוריד איסור גזילה אך אין זה קונה, והו"ד לעיל], ושוב קונה ביאוש דדומה להפקר שקונה במשיכה לבד, וכו', עכ"ל. אלא דלא ידעתי מאי דוחקיה לפרש דליכא איסור כיון דהפקר בי"ד הפקר. דהא גם בלא זה הרי אין עליו שום חיוב להשיב כיון דהרי המוכר רוצה שישאר אצל הקונה ורוצה שיקנה, וא"כ הא גופא אין לך יאוש גדול מזה. ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שע"ג) כתב כעיי"ז דכיון שכבר נמכר מדרבנן א"כ הבעלים מפקירים החפץ ושפיר קונה בקנין שמועיל בהפקר, דהא דקנין דרבנן ל"מ אדאור' היינו רק כשעושה קנין שגם

לעיל דאם הוי יאוש בכה"ג א"כ א"צ כלל לש"ר, דהא לא אתי לידיה באיסורא, וא"כ בכל מוכר אין לחשוש לקנות בלא כסף דקונה מיד ע"י יאוש וכנ"ל, וא"כ אלו המחמירים ע"ע לצאת הדעות דלא מועיל משיכה ע"כ ס"ל דלא הוי יאוש כה"ג כיוון דאינו מתייאש מן הדמים, וכמ"ש הרמב"ן וא"כ גם עם ש"ר לא יקנה, דש"ר בלא יאוש אינו קונה.

שו"מ דבאמת המחנ"א עצמו כתב בתו"ד (בסוף דבריו לפני הגהת בנו) דלענין קידושין שמקדש בדבר שהוא שלו מדרבנן וודאי מקודשת מה"ת כיוון שכשמגיע לידה הו"ל שינוי רשות, וה"ה לענין אתרוג היכא דהוי כה"ג שלקחו לעצמו ונתנו לחברו, א"כ מפורש בדבריו דס"ל דהוי יאוש ומ"מ לא קני ביאוש גרידא אלא ביאוש וש"ר. ואכן בהערות ברכת משה על מחנ"א שם ציין להאמרי בינה (דיני יו"ט סי' כ"א אות י') שהקשה כן על המחנ"א דאי נימא דהוי יאוש א"כ א"צ לשינוי רשות וגם הראשון קונה.

(ובספר תורת הקנינים פ"ה ענף ד' בביאור) אות קל"ב הקשה על המחנ"א: יל"ע בזה, דהא לכא' שינוי רשות לא מצינו רק אצל גניבה וגזילה, ומבואר באחרונים דאין הקנין בעצם השינוי אלא דע"י השינוי נפקע חיוב השבה וקנאו ע"י קניני גזילה שיש לו בהגזילה, וא"כ בנד"ד לא שייך לומר דהאחר קני' בשינוי, וצ"ע ואין להאריך כאן בזה, עכ"ל. ולענ"ד שגג בזה דש"ר אינו דוקא גבי גזלן, ומבואר בתוס' ב"ק (סט. ד"ה כל שלקטו) דאחר יאוש יכול אחר לבוא ולזכות בהחפץ כיוון דלדידיה לא אתי באיסורא. ואף שהסתפקו בזה היינו דאולי כיוון שיש לגנב קניני גניבה לכן אין לאחר זכות לקנות בו, אבל עצם קנין ש"ר הוא בכל אדם. וכמב' בראשונים דהוי רק היכי תמצי שיוכל לקנות ע"י יאוש ולא נימא דבא לידיו באיסורא. אכן קושיתו הוא לפ"מ שלמדו כמה מהאחרו' בשי' הרמב"ם (עי' קצוה"ח שנ"ג א') דקנין ש"ר הוא כשאר שינויים שהוי שינוי בהחפץ ואכן זה קונה רק גבי

וגם משוויותה מתייאש הוי יאוש מעלייתא. משא"כ במריש, י"ל לפמש"כ במקו"א דנלענ"ד דישלם הדמים כשל עכשיו, דכל מה שאינו משלם המריש עצמה הוא משום תקנת השבים שלא יצטרך לסתור דירתו, אך מהדמים שבחפץ שזה אפשר להחזיר גם ע"י דמים אחרים מזה עוד לא נפטר בהשבה ולכן ישלם כדהשתא. ולפ"ז כשמתייאש מן המריש נמצא דמתייאש רק מחלק החפץ שבה אך משוויותה דהיינו חלק הדמים שבה לא נתייאש ולכן לא הוי כלל יאוש, ואכמ"ל, ועדיין צ"ע.

עכ"פ אם צדקנו בזה דכן הוא שיטת הרמב"ן אפש"ל דזהו סברת המחנ"א ודעימיה. דכיון דהכא לא נתייאש מן הדמים כיון שעומד ומצפה הוא להדמים שמחויב הוא לו מלפני החג. ואם לא יפרענו יתבענו לבי דינא, וא"כ אולי בזה לא הוי כלל יאוש ולכן לא קונים ביאוש. וע"ע להלן.

הנה בעיקר הלכה זו שמעתי לעורר בדומננו רוב המוכרים אינם משלמים הכסף למי שמכר להם אלא לאחר יו"ט כשמכרו את כל סחורתם נותנים מזה לסוכן, אבל כשקונים מן המוכר עוד לא שולם הכסף, והוי שלו רק מקנין משיכה דרבנן, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן לפרוע קודם החג הרי מדאור' לא הוי כלל של המוכר ולא מועיל כלום נתינת הדמים.

ובשלמא בזמניהם דבדור"כ היו בעלי השדות מוכרין את גידוליהן וא"כ אין ספק דהוי לגמרי של המוכר. אך כהיום שבדור"כ אינו כן אלא המוכר קנהו מאחר, ומנהג העולם שלא לשלם מיד כשעוד לא מכר הכל, (או לכהפ"ח משלמים בשי"ק מאוחר. ועיין לעיל דאינו ברור דהוי קנין). וא"כ שוב אין מקום כלל להחמיר ולשלם כסף כיוון דמדאורייתא כלל אינו שלו.

ושמעתי מתרצים דאין זו קושיא כלל, דכיוון דלא הוי של המוכר א"כ קנהו הקונה ביאוש ושינוי רשות אלא דזה הרי נתבאר

בגמ' דהא דלא קונים ביאוש לחודיה הוא דבאיסורא א"ל והכי ל"ש ה"ט וכו"ל (ועיין בבי"א חו"מ סי' ח' ד"ה וגם שכתב סברא בזה ולא זכיתי לרדת לעומק כוונתו).

סוף דבר דקשה כהיום דהמוכרים עוד לא שלמו על הסחורה בכסף א"כ מדאו' עוד לא הוי שלהם, וא"כ מה מועיל נתינת הכסף למוכר לומר דהוי של הקונה מדאורייתא, ואין לומר דקונה ביאוש וש"ר, דאי נימא דבכה"ג הוי יאוש א"כ גם בלא ש"ר יקנה, ואם הוא מחמיר לשלם בכסף כדעת המחמירים דבמשיכה לא קונה ע"כ דסבירא להו דלא הוי יאוש בכה"ג וא"כ אפי' בש"ר אינו קונה. ומש"כ המחנ"א דבנתן האתרוג לאחר יוצא בו דהוי יאוש וש"ר צ"ע כנ"ל.

גנב, אמנם שי' הרמב"ן המובא שם ועוד ראשו' דש"ר הוא שלא נימא דא"ל באיסורא עיי"ש. עכ"פ הכא קשה לב' השיטות דגם לשי' הרמב"ן קשה כנ"ל כיוון דלא בא לידיו באיסורא דהא אין לו חיוב השבה, וגם אינו מחזיקו בשביל הבעלים דהרי הבעלים רוצים שיקנה אותו לעצמו ואם הוי יאוש צריך לקנות גם בלא ש"ר כנ"ל, וכדברי האבנ"ז). והראוני שגם במהרש"ם (ח"ב סי' ר"י ד"ה אך) כתב כן דא"צ לש"ר וקונה ע"י יאוש גרידא, (ובחלק ג' סי' שיי"ג הביא דין זה דהמחנ"א דקונה ע"י יאוש וש"ר ולא השיג ע"ד).

ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ק"ז סוף אות ו') ג"כ נתקשה בזה וכתב: כיון דאתי לידיה קודם יאוש לא מהני ורק אחר יוצא בו ודוק. ולא זכיתי להבין כוונתו דהא מבואר



לשון חכמים

הרב משה הילמאן

למה התקינו לקרות הפטרה

מפטירין בנביא בכל שבתות השנה וימים טובים אחר קריאת התורה. ויש לעיין, "למה התקינו חז"ל קריאת הפטרה". והנה בש"ס ומדרשים לא מצינו טעם לתקנה זו, וכמו כן לא מצאתי בדברי רבותינו הראשונים ז"ל כמו: הרוקח, שבולי הלקט, אור זרוע, מחזור ויטרי. האגור, ספר המכריע, ואף אחד מהם לא ביאור את זה זולת האבודרהם.

האבודרהם (שחרית של שבת) כתב דמה שתיקנו חכמינו ז"ל שיהיו מפטירין בנביאים, הוא "לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה", והיות שלא היו יכולין לקרות בספר תורה, קראו בספרי הנביאים. על כן, גם היום אחר קריאת התורה קורין בנביא, כמו שעשו בשעת הגזירה ע"כ.

ויש לשאול, למה באמת חז"ל לא הזכירו הטעם של "גזירת שמד", וכמו שביארו טעמם של הרבה דברים, כדאיתא במסכת שבת (כא, ב) מאי חנוכה, ומפרש רש"י "על איזה נס קבעוה", והגמרא מבאר שם ענינו של חנוכה. וכן הא דאומרים ליל שבת ברכת מעין שבע, נתפרש בגמרא (שם כד, ב) ורבנן הוא דתקוני משום "סכנה". פרש"י שם "משום סכנה - מזיקין, שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב".

וכן מצינו שביארו לנו חז"ל, הרבה דברים שאמרו בשביל "גזירת שמד", כמו שאמרו לתקוע שופר ברה"ב בתפילת מוסף ולא בשחרית, מפני השמד, כדגרסינן במסכת ראש השנה (לב, ב) אמר רבי יוחנן "בשעת השמד" שנו. וכמו כן לקרוע את הגט מפני השמד, כדאיתא במסכת גיטין (סד, א) קרע למה לי וכו' "בשעת הגזירה" שנו. וכאן לא הזכירו חז"ל שום טעם לדבר.

וכל שכן שיש לשאול על רבותינו הראשונים, למה לא אמרו את הטעם של גזירה, כמו שהביא האבודרהם. הלא דרכם של הראשונים לפרש הדברים, אף מה שחז"ל לא פירשו לנו.

וכדי לבאר את הדברים, נתחיל תחילה בדברי האבודרהם הנ"ל, ונעיין בדבריו כמה שכתב דטעמא ההפטרה הוא "לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה". דלפום ריהטא היה נראה לפרש דבריו באחד משני דרכים: א. שקריאת הפטרה נתקן להיות "זכר" לגזירה רעה. ב. קריאת הפטרה נתקן מפני "אע"פ שגזירת השמד בטל, המנהג לא בטל".

דרך א: זכר לגזירה רעה

ונפרש דברינו: דרך א. זכר לגזירה רעה, כלומר לזכור הגזירה שנגזר עלינו "שלא יקראו בתורה".

אך פירוש זה קשה טובא, דלא מצינו שחז"ל תיקנו תקנה למען נהיה זכרון לגזירה רעה. דרך היכא שזכרון הרעה באה לעוררנו לתשובה, אז כן תיקנו, וזהו שתיקנו לצום ארבעה

תעניות, כמו שהביא האבודרהם (סדר תפלת התעניות) מדברי הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק ה' הלכה א') "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות, ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים, ומעשה אבותינו וכו' שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב" עכ"ל. והיינו שתכלית תעניות אינה זכרון לגזירות הרעות בעלמא, אלא כדי שנזכור מעשים הרעים, ונתעורר לשוב מהם. אך כאן לא משמע כן, שתיקנו לקרות בנביא למען הזכרת הגזירה הרעה, והתעוררות לתשובה, דהלא בדברי חז"ל לא נזכר מזה, ואין זכר לדבר כלל.

וגם אין לפרש שכוונת האבודרהם הוא, שנתקן למען תהיה לזכרון להודות להשי"ת על חסדו שנתבטל הגזירה. דא"כ היו צריכין לתקן דבר שמורה על בטול הגזירה, כמו שתיקנו להדליק נר חנוכה המורה על הנס וביטול הגזירה שמצאו פך השמן, ולא לקרות בנביא, שהוא אדרבה הוי רק זכרון לגזירה הרעה בלבד.

ועוד דאם הפירוש שנתקן למען תהיה לזכרון להודות לה' על חסדו שנתבטל הגזירה. א"כ העיקר חסר בדברי האבודרהם, שהיה לו לומר בפירוש שנתקן למען להודות לה' על ביטול הגזירה. כמ"ש האבודרהם (שחרית של שבת) בשם הגאונים לענין מה שאומרים בקדושה בתפלת מוסף דשבת "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" שגזרו על ישראל שלא לקרות ק"ש, וכשנתבטלה הגזירה קבעו לאמרה בתפלת מוסף כדי "שיתפרסם הנס לדורות, ולהודות לשם על ביטול הגזירה". ואם גם הפטרה נתקן למען נזכור חסדו ית"ש, למה לא כתב כן.

ועוד יש להעיר, דאם טעם של הפטרה "לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה" בין אם ענינה למען נזכור הגזירה רעה, בין להודות לה' על חסדו, אם כן קשה למה אין מזכירין הגזירה בברכת הפטרה, וכמו שמזכירים גזירת המן בפורים אחר קריאת המגילה, ו"המשלם גמול לכל אויבי נפשנו". ולמה אין מודים לו על בטול הגזירה בפירוש כדאיתא במס' סופרים (פרק י"ד הלכה ב') וז"ל צריך ליתן שבח והודייה על הגאולה ועל הפדות". וכמו שאנו מודים לו יתברך ב"על הנסים", וגם בחנוכה מודים על הנס שנתבטל גזירת היונים כמו שאומרים "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול" ומהא דלא נזכר הגזירה בברכת הפטרה, הגם שבדאי צריכין להודות לה' על בטול הגזירה, אך מזה נראה, שאין זה "הטעם" של קריאת הפטרה.

דרך ב: "אע"פ שגזירת השמד בטל, המנהג לא בטל"

דרך ב. "אע"פ שגזירת השמד בטל, המנהג לא בטל". כלומר, שבאמת קריאת הפטרה לאו משום איזה תועלת, וגם לא משום לזכור הגזירה, אלא כמנהג שנהגו בעת הגזירה, והמנהג במקומו עומד ולא בטל.

וגם על טעם זה יש להעיר כנ"ל, דהיות שנתקן בשביל שנהגו לקרות בנביא בשעת גזירת השמד, וא"כ מדוע לא נזכר גזירת השמד בברכותיה של הפטרה.

וכן יש להבין, למה לא הזכירו חז"ל או הראשונים שקריאת הפטרה הוא בשביל "אע"פ שגזירת השמד בטל, המנהג לא בטל".

מכל האמור למעלה עלינו להחליט ולומר, שהטעם שקורין הפטרה אינו בשביל הגזירה, ועל כן לא נזכר גזירת השמד בברכותיה.

ועוד נראה לומר, דמה שחז"ל לא הזכירו טעם לדבר מדוע נתקן קריאת הפטרה, משום שהדבר מובן מאליו, ואין צורך להודיעם, כי "פשוט הוא", לכן אין צריך לאומרו, וכמו שנבאר לקמן. וכן רבותינו הראשונים לא כתבו טעם לדבר, בשביל שלא ראו בזה צורך, וכדלהלן:

ספרי הנביאים נכתבו לעורך "לתשובה"

ונקדים לומר, שדבר גדול ועיקרי מדברי הנביאים היה, שהקב"ה שלחם להוכיח את בני ישראל שיחזרו ממעשיהם הרעים, כמ"ש בספר ירמיהו (פרק ל"ה, ט"ו) "ואשלח אליכם את כל עבדי הנביאים וגו' לאמר שבו נא איש מדרכו הרעה". וכן כתיב בספר מלכים (מ"ב פרק י"ז, י"ג) "ויעד ה' בישראל וביהודה ביד כל נביאו כל חזה לאמר, שבו מדרכיכם הרעים". ודברי הנביאים שהוצרכו לדורות נכתבו, והם "ספרי הנביאים" וזהו דאיתא במסכת מגילה (יד, א) "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה". פירש רש"י נבואה שהוצרכה לדורות - "ללמוד תשובה או הוראה" עכ"ל. הרי מכאן מבואר שספרי נביאים נכתבו, כדי להחזיר את בני ישראל למוטב, ולהורות להם דרכים טובים.

ויש להוכיח זה גם מהא דאיתא בגמרא נדרים (כב, א) דאם בני ישראל היו צדיקים ולא חטאו, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד. ודברי הגמרא לכאורה תמוה, שבשביל שהם צדיקים ולא חטאו, "יפסידו" ולא יזכו לקבל שאר ספרי הנביאים, וספרי הכתובים.

הנצי"ב מבאר בספרו על השאלות (קדמת העמק, בקש קהלת סי' ה') דתכלית ספרי הנביאים והכתובים. לעורך בני ישראל שישבו ממעשיהם הרעים (וכן מבואר שם בדברי הר"ן ד"ה לא נתן). ועל כן, אם לא חטאו והיו צדיקים, לא היו צריכים לשאר ספרי הנביאים וספרי הכתובים להוכיח אותנו, אמנם עכשיו שחטאו קבלו כל ספרי נביאים וכתובים, שכבר הוצרכו לתוכחת הנביאים, עכ"ל. הרי מכל זה מוכח דתכלית ספרי הנביאים הם לעורך לתשובה, לקיים את מה שכתוב בתורה.

קריאת הפטרה מעורך "קיום התורה"

ועתה מובן היטיב מה שתיקנו חז"ל לקרות בנביא, דכמו שקריאת התורה תכליתה לשמוע פסוקי התורה, ואשר על ידי זה נבוא לשמור ולקיים את דברי התורה, כן תכליתה של קריאת הנביא, כדי שנושב בתשובה לפניו ונקיים את דברי התורה הזאת. וזהו "הטעם" שקורין הפטרה. והוא טעם "פשוט" ומובן מאליו למה מפטירין בנביא, לכן לא ראו חז"ל צורך לאומרו. וכמו כן הראשונים לא הזכירו בשביל זה.

ומה שהאבודרהם כתב טעם לדבר שמפטירין בנביאים "לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה", אין כונתו לומר שהטעם שמפטירין הוא מפני הגזירה. דגם לדבריו הטעם שקורין בנביא הוא "לעורך לתשובה" שהוא "תכלית ספרי הנביאים". אלא בא לומר "שסיבת השתלשלות" דהיינו שעל ידי הגזירה הזאת נתגלגל הדבר ויצא שיתקנו להפטיר הפטרה, ותקנה זו נשארה במקומה, זאת הכוונה בדברי האבודרהם, ולא נתינת טעם כלל. אלא הטעם הוא כדאמרינן, למען לעורך את העם לתשובה.

ומדיוק לשון ספר התשבי (להג"ר אליהו בחור ז"ל שורש פטר) שכתב ג"כ כדברי האבודרהם, והוסיף ביאור וז"ל "אכתוב לך מה היא "סיבת" הפטרה, כפי מה שמצאתי כתוב, שאנטיוכס הרשע מלך יון גזר על ישראל שלא יקראו בתורה ברבים. מה עשו ישראל, לקחו פרשה אחת מנביאים שענינה דומה לענין מה שכתוב בפרשה של שבת ההיא עכ"ל. ודברי התשבי מובאים בתוספת יו"ט עמ"ס מגילה (פרק ג' משנה ד' ד"ה טעמא דהפטרות). הרי מכאן, שהגזירה הוא רק "סיבת" הפטרה, ולא "טעם" הפטרה.

ועתה מבואר שפיר, למה חז"ל לא הזכירו שהיתה גזירה שלא לקרות בתורה, וכמו כן הראשונים לא כתבו זה, מפני שזה "רק הסיבה" שממנה "נתגלגל התקנה", וחז"ל וראשונים אין כותבין סיבה דלא נחוץ כ"כ להביאו, אך האבודרהם דרכו לכתוב אף טעמי המנהגים,

וכמ"ש בהקדמה לספרו "וגם אביא טעם למנהגות אשר הנהיגו הראשונים וכו', עד אשר לא יחסר לקורא בספר הזה טעם למנהג בעולם, ופירוש התפלה על מתכונתו". ולכן הוא כותב לפי דרכו, ומביא אף הסיבה לתקנת חז"ל.

היוצא לנו מכל הנ"ל, הטעם שקורין הפטרה הוא, "למען לעורר את העם, לשמור ולקיים את התורה". ודברי האבודרהם שכתב שנתקנה משום גזירת השמד, הוא רק הסיבה שממנה נתגלגל התקנה. ועל הסיבה אומרים "אע"פ שגזירת השמד בטל, המנהג לא בטל". פירוש, המנהג שנהגו בעת הגזירה לקרות בנביא, לא נפסק, שממנה נתגלגל קריאת הפטרה לדורות הבאים.



מנהגי ישראל

הרב אברהם בלייך

ויהי נועם במוצש"ק בשבוע שחל בו יו"כ בשבת

ראיתי לברר ענין אמירת ויהי נועם כשחל יו"ט בשבת הבאה, בהיות שראיתי בעבר שחל יו"כ בשבת, ובמוצ"ש הקודם לא אמרו ויהי נועם בביהמ"ד סטאלין-קארלין בירושת"ו.

דהנה, בהקדמת הרמ"א לסי' רצ"ה כ' "ואומרים ויהי נועם וסדר קדושה באריכות כדי לאחר סדר קדושה, שאז חוזרים הרשעים לגיהנם, ובזמן שא"א ויהי נועם כגון שחל יו"ט בשבוע, א"א סדר קדושה" עכ"ל. ובט"ז שם (ס"ק ב') כ' "כגון שחל יו"ט וכו' אפי' ביום ו' דבעינן ו' ימים שלמים למלאכה", ובלבו"ש ביאר דבריו, "לפי שאומרים ומעשה ידינו כוננהו, בעינן שכל השבוע יהיה מותר במלאכה", ומקור כל הדברים האלה בטור דכן נוהגין באשכנז ודכ"כ רב שר שלום הו"ד בסדר רב עמרם עם הטעם הנ"ל. וטעם זה הובא בפשיטות בפוסקים.

ובשער"ת שם הביא מברכ"י שראה קצת גדולים שהיו אומרים בלחש לעצמם ויה"נ אף בשבוע שחל יו"ט, כי ע"ד האמת מוכרח אמירת ויה"נ בכל מוצ"ש וכו' שאפי' במוצ"ש שחל בחוה"מ הוא כן.

עוד הביא שם משאלות יעב"ץ (ח"א סי' י"ט) אם חל פסח בשבת, אין לומר ויה"נ במוצ"ש שלפניו, אך כשחל יו"ט אחר בשבת אף אם הוא צום כפור יש לומר ויה"נ במוצ"ש שלפניו והביאו הברכ"י. ובשלמי חגיגה (להגר"י אלגאזי, אביו של מהר"י אלגאזי, שבת סי' ז' אות ט') הסביר דברי היעב"ץ משום איסור מלאכה בער"פ, ומ"מ סיים דבמקומות "אלו" אומרים ויה"נ כשחל פסח בשבת.

עוד הביא בשע"ת מתשובת כנה"ג (בעי חיי או"ח ח"ב סי' נ"ה) באחד שלא אמר ויה"נ במוצאי שבת פ' זכור מפני ימי הפורים שאחריו וכ' שזה טעות, והו"ד בכה"ח (ס"ק ח').

וכ"כ בערוה"ש שם (סעיף א') דאם חל היו"ט בשבת שאח"כ אומרים ויה"נ ואתה קדוש, שהרי יש ששת ימי המעשה. וכ"כ במשנ"ב שם (ס"ק ג') דאם חל פורים או ערב פסח בימי החול אין למנוע מלומר ויה"נ במוצ"ש שלפניו, ודלא כדברי שאלת יעב"ץ, אלא כמבואר בשלמי חגיגה וכנ"ל. [וכ"מ בקש"ע (צ"ו, ב')]. הרי דלענין ערב יו"כ שחל באמצע השבוע עדיין לא מצאנו מי שיסבור שלא לומר ויה"נ, אמנם בכה"ח שם (ס"ק ז') הוסיף עוד הוספה בשם שאלת יעב"ץ הנ"ל "והנהגין שלא לומר ויה"נ כשחל יו"ט בשבת בכל יו"ט יש להם סמך", ומקורו בברכ"י (ס"ק ב') בשם יעב"ץ.

ואמנם המעיין בשאלת יעב"ץ יראה דכ"כ עפ"י מהר"א טירנא במנהגותיו דאם חל יו"ט בשבת הבאה א"א ויה"נ במוצ"ש שלפניו, אמנם כ' היעב"ץ שם דבקיצור המנהגים בסוף

הספר, שהוא בתרא, כתב דאומרים ויה"נ, ולכן נהוג כוותיה, דהוא בתרא, וגם מסתבר טעמיה, אמנם סיים דהיכא דנהוג כמהר"א טירנא [לפני התיקון], נהוג, ויש להם סמך עפ"י מש"כ שם מהר"ט דאין ז' בויהי נועם כנגד ז' שבתות בשנה שא"א ויה"נ, ואי אמרינן כשחל יו"ט בשבת ליכא ז'.

אמנם בס' המנהגים למהר"א טירנא לפנינו (במהדו' מכון ירושלים, עמ' ה') כ' להדיא דאם חל בשבת אומרים במוצ"ש שלפניו, וכ"כ גם במנהגים הקצרים בסוף (שם עמ' ק"ס), ובשני המקומות הביא ענין מה שאין ז' בויה"נ ולמדו כמה עניינים מרמז זה, ומ"מ כ' לאומרו כשחל יו"ט בשבת.

והנה אין שום סתירה בדברי מהר"א טירנא שכ' לומר ויה"נ כשחל יו"ט בשבת, דבמטה משה (להגר"מ מפרעמסלא סי' תצ"ח) כ' דהז' פעמים הם, א', שבוע שחל בו פסח, ב' ז' ש"פ, ג' שבועות, ד' ר"ה, ה', יו"כ, ו', סוכות, ז', שמ"ע, ולפי"ז אף אם לא יצאו כולם באותה שנה, שחלקם יחולו בשבת - מ"מ יש ז' ימים שבגללם באופן כללי אין לומר ויה"נ במוצ"ש, ופשוט ומוסכם עם דברי הגאונים והראשונים. ובכל אופן, לייחד את יוה"כ למנהג זה לא מצאנו אף לפי הטעות הנ"ל. ועכ"פ שוב נראה דאין סמך שלא לומר ויה"נ בשבוע שחל בו יו"כ בשבת. ולא מצאתי מי שכ' שלא לאומרו במקרה זה.

הלום ראיתי בס' מנהגים דק"ק ורמיישא (לרבי יוזפא שמש, שבת תשובה, סי' קנ"א) שכ' דבמוצ"ש שובה "למעריב אין אומרים ויהי נועם ואתה קדוש", ולא ציין להדיא דהיינו חוץ מבמקרה שחל יו"כ בשבת, איברא דבמנהגות ורמייזא (לר"י קירכום, שבת תשובה) כ' ג"כ (אולי העתיק?) ממש כלשון הנ"ל, והגיה שם המעתיק והמגיה המקורי, שהיה מחשובי הקהלה דאז, "ואם יש ו' ימים בין שבת תשובה ליו"כ אז אומרים ויה"נ ואתה קדוש". והוא כלשון רש"י הקדוש בסדרו "וכי אמרי' ויה"נ במוצ"ש לחול היכא דאיכא שיתא יומא דחולא, אבל איכא בי מצעי יו"ט או יומא דכפורי, אפי' חל יו"ט ער"ש, דאיכא לקמן חמשה יומא דחולא, לא אמרי' ויה"נ בההוא דאפוקי שבתא, מ"ט, כיון דאמרי' ומעשה תרי זמני", והיינו 'ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו' דאמרינן, וכביאור שא"ר שהבאנו לעיל.

וכן הובא גם במעשה הגאונים (סי' נ"א) "במוצ"ש אין אומרים ויה"נ בורמיישא, כשחל יו"כ בחול", ומתאים לדברי הטור שכן נוהגין באשכנז.

וראיתי בס' ח'י' הלכות על הל' פסח (להגאון רבי שמואל אביגדור, בעמ"ח ספר תנא תוספתא על התוספתא ועוד, אב"ד קארלין, סי' א') שכ' שראה במנהגים כי אף בחל יו"ט בשבת אין לומר ויה"נ, וכי דלא נהיגין הכי. [ומ"מ כ' שם דבחל ער"פ ביום ו' שלא לומר ויה"נ במוצ"ש שלפניו וכדברי היעב"ץ ודלא כשלמ"ח ומשנ"ב.]

וכן דקדק בשועה"ר (שם סעיף ג') "אם חל יו"ט או יוה"כ באחד ימי המעשה בשבוע הבא אפי' חל בער"ש הבא אין נוהגים לומר ויה"נ, שכיון שאומרים ומעשה ידינו כוננה ב"פ צריך שיהיו כל הששת ימים ראויים למלאכה אבל אם חל בשבת אומרים אותו".

ובלבד שסי' תר"ג כ' להדיא "במוצ"ש קודם יו"כ כשחל בחול א"א ויה"נ שהרי לא יעשו העם מעשה ידיהם בכל ימות השבוע הבאה, שהרי יום אחד יהיה בה יו"כ".

וע"ע בפרי אדמה (על הרמב"ם, להגאון רבי מיוחס, ח"ג דף ו' ע"א) וז"ל "דד' פעמים בשנה א"א ויה"נ, פסח ב' שבתות, ועצרת א', ר"ה א', יוה"כ א', סוכות ב' כו' יע"ש אמנם בס' מנהגים לרבני אשכנז כתוב בהדיא אבל אם חל אחד מאלו בשבת אזי אומרים ויה"נ במוצ"ש שלפניו, יע"ש".

ובשושנים לדוד (צבאח, ח"ב או"ח סי' י') הביא לשון השאלת יעב"ץ המובא בשער"ת "אף אם הוא צום כפור [ר"ל שיש לו תוספת הרבה מחול אל הקודש], אפ"ה אומרים ויה"נ [ודוקא בפסח משום דמחצות ואילך אסור במלאכה מדינא, לא כן בשאר יו"ט לא]."

ובשו"ת מילי דאבות (להגאון רבי יוסף מרגליות יפה בעמ"ח קונטרס המציצה, אב"ד ראגענדארף, תלמיד הכת"ס, ח"ה או"ח סי' כ"א) ציין גם לתורת שבת שכי' לומר ויה"נ, וכתב שכ"ה משמעות המחבר והט"ז (או"ח סי' רצ"ה), והביא שם הסתירה במהר"א טירנא שהביא היעב"ץ, ולכן כתב דגם אם קשה להרב לומר לציבור שיאמרו ויה"נ משום דבעל הלוח כתב בטעות עפ"י מהר"א טירנא הנ"ל (שהוא ט"ס) שלא לומר ויה"נ [בכל יו"ט שחל בשבת] מ"מ הרב יאמר ויה"נ כדין.

וכ"כ להדיא במטה אפרים (סי' כ"ב סעיף מ"ב) לומר ויה"נ בחל ערב יו"כ באמצע השבוע.

וכ"כ בלקוטי מאיר (מנהגים משו"ע או"ח והחוננים עליו ומגדולי האחרונים שאחר השו"ע ומספרי הצדוק וכו') להגאון רבי מאיר בנעט, תרצ"ב, עם הסכמת העצ"ח מסיגעט, ר' שאול בראך ועוד) ענייני מוצש"ק (סי' ה' אות קט"ו - ל"ז ע"ג), דאם חל פסח בשבת אז א"א במוצש"ק שלפניו ויה"נ משום דבער"פ אסור במלאכה, אבל כשחל יו"ט אחרים בשבת אפילו כשחל יו"כ בשבת אומרים במוצ"ש שלפניו. וכ"כ באוצר מנהגי חב"ד (חלק אלול-תשרי עמ' ק"צ) לומר ויה"נ במוצאי שבת שובה כשחל יוה"כ בשבת שלאחריו, ובמקורות שם הוסיף גם מספר מאיר החיים (עמ' רע"א). ולא מצאתי אף אחד מכל ספרי המנהגים שתמך באי-אמירת ויה"נ במוצ"ש בכגון דא.

וכעת ראיתי שבסידור בית אהרן וישראל (במנהגי שבת קודש - ערבית למוצ"ש, עמ' ז') כתב גם אם חל ערב פסח או ערב יו"כ ביום ו' אין אומרים ויהי נועם ואתה קדוש במוצ"ש שלפניו". וזה צע"ג, דבשלמא כשחל בו ערב פסח, הרי ראינו דברי היעב"ץ והגרש"א בעל תנא תוספאה, וכדהובא גם בלקוטי מאיר הנ"ל שלא לומר ויה"נ משום איסור המלאכה, אבל בחל בו ערב יו"כ הרי ראינו בכל הפוסקים שכתבו לומר ויה"נ.

שוב בררתי מאחד מזקני אנ"ש בארה"ב, שלפני שנדפס המנהג הנ"ל כדבר פשוט בסידור בית או"י, היו נוהגים בקהלתנו בארה"ב לומר ויה"נ במוצ"ש כשחל יוה"כ בשבת.

וגם הוגד לי שהגה"ח רבי שמואל צבי ווינר ז"ל (מו"צ בקהילתנו בירושת"ו) היה מוחה נגד מנהג זה, ושלכן אף קרה שבנוכחותו אמרו ויה"נ כשחל יו"כ בשבת שלאחריו, [ודברתי עם כמה רבנים מאנ"ש וגם הם אינם מוצאים מקור או טעם שלא לומר ויה"נ בנ"ד]. וצע"ג.



הערת המערכת: מפנים אנו את תשומת הלב למה שפורסם בעבר בקובצונו, במאמר מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לירח האיתנים (גליון קמה, עמ' קנו), כי מנהג זה, שלא לומר ויהי נועם במוצש"ק כשחל עיו"כ ביום שישי, מקורו איתן מהרב החסיד רבי אפרים סופר ז"ל, אשר ראה כן בחצרות הקודש רבוה"ק בסטאלין, וכך הנהיג למעשה בבית הכנסת 'בית אהרן' לחסידי קארלין בעיר העתיקה (מפי הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א). כן צויין שם כי הרב החסיד רבי אפרים ז"ל היה בר סמכא וקבל הורמנא דמלכא, מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, להעמיד בבית מדרשנו את מנהגי רבוה"ק זיע"א על תלם ועל דיוקם. גם אם אין יד כהה מוצאת סמך לדבר בספרי ההלכה, כבר אמר מרן אדמו"ר זיע"א: "אין סטאלין איז אלעס על פי דין און על פי הלכה. יעדער אידישער מנהג האט א מקור, סטאלין איז ספיישל מקור".

הערות

מה בין "מחילה" - "לסליחה", "וכפרה"

כתב הרמב"ם (פ"א מתשובה ה"א): "וידווי" זה מצות עשה. כיצד מתודה אומר: אנה השם וכו'. וכן החובל בחבירו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, 'אינו מתכפר' עד שיתוודה וישוב מלעשות כזה לעולם.

והקשה במנ"ח הא אמרו במס' קידושין (מ"ט:): המקדש אשה ע"מ שאני צדיק, מקודשת! שמא הרהר תשובה בלבו. ש"מ שגם "בלא וידוי-פה" הוא מתכפר.

וכבר נתקשה בזה בס' אור זרוע (ה' תפלה ס' קי"ב) וכתב ז"ל: דהרהור תשובה בלבד מועיל רק שיהא כצדיק גמור מכאן ולהבא. אבל העון לא מתכפר. וכ"כ במנ"ח שם.

וצריך ביאור. כיון דלא מתכפר בלא וידוי, היאך הוא צדיק גמור. הא לא נתכפר לו חטאו ועדיין הוא רובו חייב.

והנה מטבע לשון תפלת יום-הכפורים: "ותתן לנו את יוה"כ הזה למחילה, סליחה, וכפרה".

וצריך ברור. מה המה הני תלתא מילי: מחילה, סליחה, וכפרה.

והנה כתב ר"י בר יקר: "מחילה" שייכא לבקש על כל אדם המקפיד על חבירו, או על עבדו שימחול לו על עלבונו, אבל לא שייך לומר "שיסלח לו" על עלבונו. עכ"ל.

והטעם לזה נראה דכתב המלבי"ם באילת השחר (סי' שנ"ו): "סליחה" היא שמעביר העון מן המציאות לגמרי, כמו שלא היה במציאות כלל מעולם. עכ"ל. וזה שייך דוקא בהקב"ה. ולכך כתב ביה: "כי עמך הסליחה".

ועי' בס' "יערות דבש" שכתב: דיש הפרש בין "סליחה - למחילה". כי סליחה לגמרי, אבל מחילה עדיין צריך יסורים, ועל הרוב להתגלגל. ע"כ.

וצ"ב, מ"ט מבקש סליחה גמורה רק על החטאים. ואילו על פשע מבקש רק מחילה, הן קב"ה סולח על פשעים ועוונות, כדכתיב: סלח נא "לעון" העם הזה. ובס' מלכים (א-ח): "וסלחת לעמך ולכל "פשעיהם".

ואשר נראה בזה. דהנה אמרו במס' יומא (ל"ו:): חכ"א: "חטא היינו: שגגה". - "עון: אלו הזדונות". "פשעים: אלו המרדים". פרש"י: העושה להכעיס.

והא דכתיב (ויקרא י"ז): "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם". מפרש לה 'בתורת-כהנים' שם: כיון שהיה מתודה על הזדונות, ועל המרדות "כאילו הם שגגות לפניו".

ופרשיה 'בהתורה-והמצוה' (להמלבי"ם): שעל ידי הוידוי על הפשע והעון, מתהוה מהם חטא בשוגג. ואח"כ מעביר גם החטא מן העולם, וכדאמרו (יומא פ"ו:): דבתשובה מיראה נהפכו זדונות לשגגות.

וכן איתא (שם לו:): מה שאמר משה: "נושא עון ופשע וחטאה" אמר משה לפני הקב"ה: רבש"ע! כשישראל חוטאין לפניך ועושי תשובה. עשה להם זדונות כשגגות.

ולכך כתב הצ"ח (ברכות ד): דבתשובה מיראה יתוודה שנית, ויהפכו שגגותיו לזכויות.

ולפי"ז כתב בס' 'הדעה והדיבור' דלכך אנו אומרים: "סלח לנו אבינו כי חטאנו" דהיינו: על השגגות מבקשים סליחה מוחלטת שלא ישאר מאומה וימחו מן העולם כלא היו ולא ישאר מהם כלל, ושוב מוסיף לבקש על הזדונות: "מחל לנו מלכינו כי פשענו" והיינו: שעל ידי תשובתנו יעשו הזדונות כשגגות, ואמנם בתחילה עדיין רשומם ניכר, [כשם "מחילה"]. אך לבסוף גם הם ימחו כליל מן העולם, והזדונות שנהפכו לשגגות "יסלחו" לבסוף, כי כבר אמרנו: 'סלח לנו כי חטאנו'. וגם יוה"כ עם היסורים גם הם יעבירו כלא היו. עכ"ד.

והנה כתיב (יחזקאל ל"ג): "שובו ושובו מדרכיכם הרעים".

וצ"ת מ"ט כתיב תרי זימני: "שובו, שובו".

ונראה דהנה כתיב בס' הושע (י"ד, ב') שובה ישראל ישראל עד ה' א-לקיך כי כשלת וגו' (ושם ג') קחו עמכם דברים דברים "ושובו אל ה'".

וצריך תלמוד כיון שכבר פתח "שובה ישראל" אמאי שוב סיים: "ושובו אל ה'".

ופירש הצ"ח דכיון דכתיב ברישא: "כי כשלת בעונך". ומפרש בגמ' דאיירי ששב מיראה שזדונות נעשות לו כשגגות, לכך בעי לשוב שנית כדי שישלח החטא לגמרי ויהיה כלא היה. [ועי' מש"כ המלבי"ם שם בזה]

אולם "כפרה" כתב באילת השחר (שנ"ז שנ"ח) הוא מילתא אחרייתא. שהכפרה מורה על "הכופר והמחיר" שלוקח קב"ה בעבור המחילה והסליחה כקרבן. וכיו"ב.

והכפרה היא לאחר המחילה והסליחה, וכמו כשעשה תשובה על "מצות-עשה" שאינו זו משם עד שנמחל לו. ומ"מ מביא קרבן עולה "לכפרתו".

והנה לשון הרמב"ם: אינו "מתכפר" עד שיתודה. ולא כתב: ולא "נמחל" לו עד שיתודה, כמש"כ לקמן (בפ"ב) "ואינו נמחל לו עד ששייב הגזילה", ש"מ דוידוי גם "מכפר כקרבן", וכן מבואר להדיא בפסיקתא רבתי (מ"ה): אבל הושע אומר: עשו תשובה ומלמדם מה יפיסו על עצמם (היינו: וידוי) "שובה ישראל עד ה' וגו' קחו עמכם דברים (וידוי) ואמרו: כל תשא עון ו"ונשלמה פרים שפתינו". דהוידוי מכפר כ-"פריים". וכן הוא בגמ' (יומא פו:): 'דתשובה כקרבן-נדבה'. ע"ש.

וזהו מטבע הלשון בתפלת נעילה: "ותקבלנו בתשובה לפניך כאישים וניחוחים", דעצם התשובה היא גם "כפרה".

וכן הוא בפסדר"כ (כ"ה). מנין לזה שעשה תשובה, שהקב"ה מעלה עליו כאילו עלה לירושלים, ובנה מזבח, ומקריב עליו כל הקרבנות. מן הדין קרא וכו'. עי"ש.

אבל ודאי בלא "כפרת-הוידוי" נמחל ונסלח חטאיו וה"ה צדיק, ולכך היא מקודשת, אלא כיון שלא התוודה חסרה לו "כפרה" שהיא מילתא אחרייתא.

הרב משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ ומשגיח ישיבת "לייקווד"

בירורי הלכות שונות

א'

טעה המבדיל ואיחל "שבוע טוב" קודם ששתה היין

שאלה: טעה המבדיל וקודם ששתה מהיין אחר הבדלה, איחל שבוע טוב (גוט וואך) לאחד שהלך מהבית, האם ייחשב הפסק ויברך שוב הגפן?

להשיב על זאת, נקדים את מה שהביא הטור (ס' רצ"ט) מסידור ר"ע גאון לומר כל מיני בקשות אחר ברכת הבדלה על הכוס, ומשמע שאומרים בין הבדלה לשתית היין, כי אחר הבקשות כתב ושותה מלא לוגמיו ומטעים לבני ביתו, והטור לא העיר על עשיית הפסק בין ברכת היין לשתיתו, וי"ל עפ"י מש"כ הטור (סו"ס קפ"ט) לענין אמירת הרחמן בסוף ברכהמ"ז בכמה גווני, וכתב לא ידעתי מאין בא זה

להרבות בבקשה בין ברכהמ"ז לברכת הגפן, ואפשר שנהגו כן מהא דאמרו אורח מברך וכו' וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללים על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בופה"ג ומפסיק בין ברכה לשתיה עכ"ל, ומבאר הפרישה שזה היתר גדול כיון שבברכהמ"ז אינו אחר ברכת הגפן, משא"כ כאן שזה אחר ברכת הגפן.

גם הטור ביו"ד ס' רס"ה עמד על זה שאומרים קיים את הילד קודם שתיית היין, וכתב ליישב זאת, כיון שבקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתיה, לפי טעם זה ה"ה בהבדלה והדברים ק"ו מה לגבי מילה שברכת היין אינו אלא מנהג וכמש"כ הבי"ש שם שלא מצא זאת בגמ' וברי"ף ורמב"ם שצריך כוס לברכת המילה, אלא בדברי הגאונים והטור והפוסקים מצא זאת ומטעם שכתב המרדכי שאין אומרים שירה אלא על היין ובכל זאת אמרין שבקשת רחמים על הנימול אינה הפסקה, הבדלה שהיין בה היא מדין הגמ' לאומרה על הכוס ודאי לא ייחשב הפסקה.

אולם עוד טעם כתב הטור וז"ל וי"א כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא, אולם הפרישה (אות י"א) העיר אף שאין יוצאים בשתיית התינוק מ"מ כיון שלבסוף ישתו מהכוס המוהל והסנדק די לע"ע בזה, אולם הנני להוסיף שלדעת הרמ"א בס' תרכ"א ס"ג לענין ברית מילה ביוהכ"פ שאם אין קטן לתת לו לשתות הכוס, לדעת השו"ע לא יברכו על הכוס אבל לרמ"א יברכו על הכוס ויטעימו מעט ממנו לתינוק הנימול, כי יש בזה לסמוך על הראב"ן שצריך ברכת הגפן בברית מילה היא שבה להשי"ת על אשר ברא היין שאומרים עליו שירה - ברכת אשר קידש ידיד וגו' ורק בשביל שלא יהיה גנאי לכוס שלא ישתו ממנו לכן די בזה שמטעים לתנוק הנימול כמו שביאר המג"א ס"ק ג', וכך הכריע הבית מאיר יו"ד ס' רס"ה, ועיין שו"ע הרב ס' ק"צ ס"ד שגם לענין הבדלה דיעבד סמך על דעה זו שמפסיק טעימה משהו רק שלא יהיה בזיון לברכה (וצ"ע שסתם בס' רצ"ה ס"ד שלא יצא יד"ח אם נתן לתינוק שלא הגיע לחינוך), ולא כמש"כ המ"ב ס' רצ"ו ס"ק ט' (גם בס' תקנ"א ס"ק ע' כתב שיתן דווקא לקטן שהגיע לחינוך) אבל שם איירי לענין לכתחלה, ולכתחלה גם שו"ע הרב מודה (זה), ולפי זה יובן שלמנהגם שהיו נותנים מעט יין לפי התנוק הנימול מיד אחר ברכת אשר קידש וגו' כורת הברית, קודם בקשת קיים את הילד הזה וכו', די בזה לראב"ן.

אך כבר כתב הבי"ש שלפי מנהגינו שלא נותנים אחר הברכה אלא כשאומר בדמ"ך חיי, הלכך עיקר הטעם לבקשת קיים את הילד הזה קודם שתיית היין הוא מחמת טעם הראשון של הטור ששבח או בקשה הקשורה לענין אינו הפסקה, וכ"כ העיטור כמובא בבי"ש שם, ונתתי שמחה בלבי שאחר עיוני בעיטור (שער ג' הל' מילה חלק ד' נג): מצאתי שהביא ראייה לדבריו שבקשת רחמים הנהוגה אחר ברכת כורת הברית אינה הפסקה, ממה שר"ע גאון מאריך אחר הבדלה כמה עניינים בתפלה, ולא חשש להפסק בין הברכה לשתיה (וזה לא כמו שהמדפיס של סדור ר"ע גאון כתב על הגליון של סדר הבדלה, שכוננתו לשתות קודם אמירת הבקשות, חוץ ממה שהלשון לא משמע כך, וגם לפי ההעתקת הטור משמע שהסדר הוא דווקא כך שאחר הבקשות ישתה, ולא היה מניח מקום לטעות, והעיקר הוא שהעיטור הבין שהסדר הוא דווקא כך לשתות אחר הבקשות).

לפיכך בנדון השאלה שהובאה בראש דברינו, י"ל כשם שלא הקפידו כאשר הבקשות קשורות לתינוק הנימול כמו כן לא הקפידו כאשר הם קשורות לבקשה בהבדלה על שבוע הבעל"ט, שהרי לר"ע גאון מותר אפילו למבדיל עצמו לומר לכתחלה בקשה שיהיה שבוע טוב, ואיחול זה אינו הפסק כלל, ודאי שעכ"פ דיעבד אינו הפסק למבדיל, בין ההבדלה לשתית היין.

ובפרט לפי מש"כ בהליכות שלמה שהגרש"ז אויערבך זצ"ל הידר לומר במוצ"ש לנהג מונית שאינו שומר תומ"צ שבוע טוב שייחשב שקידש את השבת בצאתו לפי רעק"א שבגוט שבת יוצאים יד"ח קידוש דאורייתא, ואף שחילק הגרש"ז ש"ל שגם לרעק"א דוקא בשבת די באיזה שבח משא"כ בהבדלה, מ"מ הידר לכה"פ שיענה הלה שבוע טוב לרווחא דמילתא אולי שווה הבדלה לקידוש בזה שדי לרעק"א איזה שבח, לפי זה ודאי קשור איחול גוט וואך להבדלה.

(טרם אסיים בזה, הנני להוסיף שמנהג רבותה"ק מגור שאחר ברכת אשר קידש ידיד וגו' כורת הברית טועם המברך מעט מהיין קודם שימשיך לבקשת קיים את הילד הזה, וזה לרווחא דמילתא, אף שמעיקה"ד לא נחשב להפסק וכמו שפסק הטושו"ע ס' רס"ה, מ"מ הרי ראינו שגם לענין הבדלה לא נהגו כר"ע גאון לבקש קודם שתיית היין אף שמעיקה"ד מותר, והעיטור השווה שניהם.)

ב'

יוצא יד"ח הברלה בשמיעה ודיבר לאחר הברלה קודם שהמבדיל שתה מהיין

והנה דנו הפוסקים לענין מי שדיבר אחר הברלה קודם השתיה, ואני נשאלתי כמה פעמים ממי שאמר גוט וואך קודם שטעם המבדיל, ולהנ"ל כיון שלר"ע גאון הרי מותר אפילו למבדיל עצמו לומר לכתחלה בקשה שיהיה שבוע טוב ודאי שעכ"פ דיעבד אינו הפסק לא למבדיל וק"ו לא לשומע שיוצא בשמיעה מהמבדיל ואמר גוט וואך לפני שהמבדיל שתה היין, אבל לפי המנהג שלא נהגו כר"ע גאון יש לשומע לשתוק עד שישתה המבדיל, אבל אם שגג ואמר גוט וואך ודאי לא ייחשב להפסק.

ואפילו אם השומע דיבר שלא מענין ההברלה, עיין בשו"ת חשב האפור ס' ב' התיר דיעבד בכל ענין דלא גרע ממה שא"י בס' רע"א סט"ו קודם שיטעום מיין הקידוש הפסיק בדיבור חוזר ומברך הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש, ה"ה כשהשומע דיבר קודם שטעם המקדש והמבדיל, אך אין זה לכתחלה, גם בשו"ת אגרות משה ח"ד ס' ע' כתב שהשומע נחשב כאילו הוא הבדיל ואסור לדבר ואפילו לומר שבוע טוב לכתחלה לא יאמרו.

וגם לפי מש"כ שו"ע הרב ס' רצ"ו סי"ז שאף אם השומע לא שמע ברכת הגפן יוצא יד"ח ההברלה כיון שדי בזה שההברלה נעשתה על הכוס, לפי זה י"ל שגם אם דיבר השומע קודם שתיית היין יצא יד"ח וכדברי חשב האפור, מ"מ לכתחלה אין לעשות כן אפילו אם כבר טעם המבדיל מעט שאז די בזה לפי שו"ע הרב אליבא דראב"ן ורמ"א בהל' יוהכ"פ, מ"מ כיון שלכתחלה יש לשתות מלא לוגמיו אין לשומע לדבר עד שישתה המבדיל או אחר מלא לוגמיו.

ג'

מנהג קודם בחג השבועות לאמר אקדמות אחר קריאת פסוק ראשון בקריאת התורה

אלא שלפי כל זה יש להבין מה המהומה הגדולה שהיתה כדורות עברו על המנהג לומר בחג השבועות אקדמות בקריה"ת לאחר קריאת הפסוק בחודש השלישי, שאחר שברכו בתורה תחלה וקראו פסוק אחד הגירו את האקדמות, והט"ז תצ"ד ס"ק א' כתב וז"ל יש לתמוה הרבה האין רשאים להפסיק בקריאה, דהא אפילו לספר בד"ת אסור כמש"כ בס' קמ"ו (ס"ב) וכל ההיתרים הנזכרים שם אינם כאן, כל שכן בשבב הזה שאינו מענין הקריאה כלל, למה יש לנו להפסיק, ושמעתי מקרוב שהנהיגו רבנים מובהקים לשורר אקדמות קודם שיתחיל הכהן הברכה של קריאת התורה, וכן ראוי לנהוג בכל הקהילות, וכן ביציב פתגם שאומרים ביום שני אחר פסוק ראשון של ההפטרה ראוי לנהוג כן, אלא שאין ההפטרה חמירא כ"כ כמו קריאת תורה, עכ"ל (מה שכתב שאין ההפטרה חמור כ"כ אף שבשו"ע שם ס"ג אי' שאסור לשוח משהתחיל בהפטרה מ"מ אינו חמור כהאיסור לשוח משהתחיל בקריה"ת).

ולפי הנ"ל מדוע שבח הקשור לתורה נחשב להפסק, אלא שהמעין היטב בט"ז ימצא שעיקר טענתו הוא על שמפסיק בקריה"ת וגמ' סוטה לט. שמשנפתח הספר תורה אסור לדבר וכו' ומובא פרטי הדין בזה בס' קמ"ו והאיסור הוא לא רק לעולה לתורה שמברך, אלא לכל הציבור, ולא העיר הט"ז על ההפסק בין הברכה, שלא הזכיר מאומה בענין זה שיש לדון בו מטעם ההפסק בין ברכת התורה הטעונה ברכה לפנייה ולאחריה, ויותר מזה אם עיקר הטענה היתה מחמת הברכה לא היה מקום לחלק בין קריה"ת להפטרה וכי יש חילוק בדיני הפסק אם זה ברכה על קריה"ת או ברכה על ההפטרה הרי דיני הברכה שאין מפסיקים בה הוא שווה לכל ברכה, מכל זה מוכח שעיקר הטענה אכן אינה על הברכה אלא מהדין שאסור לספר באמצע קריה"ת, שצריך לשמוע הקריאה כמו בקבלת התורה ברתת וזיע ללא הפסק.

אך החק יעקב והא"ר מציינים לשו"ת שער אפרים ס' י' שמיישב המנהג, ושם כתב שהנהיגו אחר קריאת פסוק הראשון ולא אחר שלש פסוקים כי אז נתחייב כבר בברכה שלאחריה ויהיה הפסק, וגם לא לאחר ב' פסוקים כי אז גם יש דעות שאפשר לברך אחר כבר ברכה שלאחריה, לכן הנהיגו אחר פסוק ראשון.

הרי לפנינו שדווקא הוא שמיישב המנהג עורר על ההפסק בין הברכה לקריאה, ולהנ"ל יש להבין מהו ההפסק הגדול, גם יש להבין מדוע כתב הט"ז שאין זה מענין הקריאה וכי שבח על נתינת התורה והתמסרות ישראל אליה אינה מעין ברכת אשר בחר בנו ונותן התורה, ובשלמא לפי הט"ז שההפסק הוא

מחמת הדין שאסור להפסיק ולספר בקריה"ת, מובן שאינו מענין הקריאה ממש, אבל לשער אפרים שלא הזכיר כלום שיש באמירת אקדמות הפסק לעצם קריה"ת, אלא רק מחמת הפסק לברכה, היינו יכולים לומר אקדמות ישר אחר הברכה, שאין זה הפסק יותר מהשבח קיים את הילד הזה בברית מילה שאינו כלל מענין ברכת המילה אלא מענין הילד, הוא הדין לענין אקדמות, וי"ל שלרווחא דמילתא העדיפו לומר אחר פסוק ראשון אף שבאמת לא היינו שוללים המנהג אילו היו אומרים אחר הברכה ממש, או אחר ג' פסוקים קודם ברכה שלאחריה.

אכן הלבוש ס' תצ"ד ס"א שהביא והסכים למנהג אמירת אקדמות אחר פסוק ראשון של הקריאה כתב כיון שהוא שבח על בחירת השי"ת בישראל ונתן לנו את התורה, רצונו לומר שמחמת זאת זה מענין הברכה, ולדעתו גם מטעם האיסור לשוח משנפתח ס"ת לא נאמר על שיחה נאה כזו שבח להשי"ת על נתינת התורה.

וכיום נתבטל המנהג ואומרים אקדמות קודם הברכה וכמש"כ הט"ז, והחת"ס בגליון השו"ע הביא את דברי היעב"ץ בסידורו שראיתו של השער אפרים הם צנומות דקות, גם כי לא תירץ אלא מאי טעמא אין אומרים בין ברכה לקריאה או אחר ב' או ג' פסוקים ודוקא בין ראשון לשני, אבל היותר נכון לאומרה קודם הברכה עכ"ל.

נראה כוונתו שהשער אפרים דיבר על הפסק בברכה ולא על הפסק בעצם הקריאה, ויש להסיף עפ"י הנ"ל, יותר חמור הפסק בקריאה מאמירת שבת אחר הברכה.

ד'

אמירת חזק בנהוג בסיום החומש האם העולה לתורה ג"ב יכול לומר אף שהוא קודם הברכה שלאחר הקריאה

עוד ענין דומה לזה נשאלתי לענין מה שנהוג בישראל בעת סיום אחד מחמשה חומשי תורה בקריה"ת אומרים הקהל והבעל קורא בקול רם חזק חזק ונתחזק לאחר סיום הקריאה קודם הברכה שלאחריה, האם זה ייחשב להפסק אם העולה לתורה יאמר עמהם שהרי עדיין הוא לא בירך לאחריה.

מצאנו שהיה מנהג קדום אצל הספרדים לומר לחתן תורה שהוא מסיים התורה ביו"ט שמיני עצרת שהיו רגילים לומר קודם ברכה שלאחריה בסימנא טבא, ובשו"ת רב פעלים (ח"ג ס' מ"ב), כתב שיש מקום להקל כיון שזה מענין הקריאה עיי"ש שיישב את המנהג, ומ"מ סיים שעדיף שהמברך את הברכות לא יאמר רק הציבור יאמר.

וכך ראוי לנהוג גם לענין אמירת חזק שנהוג אצלנו האשכנזים, שהבעל קורא והציבור יאמרו, אך העולה לתורה שעדיין לא בירך לאחריה ישתוק, וכן כ"ק מרן אדמו"ר הבית ישראל מגור זצ"ל הקפיד שהעולה לתורה לא יאמרנה קודם הברכה.

אולם נשאלתי באופן שאירע שהבעל קורא קיבל עליה שביעי בסיום חומש, ואם לא יאמר קודם הברכה שלאחריה חזק וגו' יהיה ניכר שינוי מהמנהג שנוהגים שהבעל קורא יאמר בקול רם חזק וכו', מה יעשה.

לעני"ד בנד"ד שהבעל קורא הוא זה שקיבל את העליה שביעי ויהיה ניכר שלא יאמר חזק אין לשנות ממנהג המקום בפרהסיא, וכבר כתב המהרי"ל בהלכות יוהכ"פ אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגוני התפילות, והוא עצמו תלה את פטירת בתו ביוהכ"פ מחמת ששינה ממנהג המקום להוסיף איזה פיוט, על כן בנדון שאלה זו ייחשב הדבר כדיעבד ומותר לו לומר חזק כפי המנהג, ובפרט בנד"ד שיעורר הענין ויכוחים לכן יסמוך על תחילת דברי הרב פעלים שזה מצורך הקריאה, ומסתבר לומר כן יותר מאשר בסימנא טבא שדיבר עלי הרב פעלים, שכבר ביאר המאור ושמש סוף פ' יוחי ענין אמירת חזק הוא עפ"י הגמ' ברכות ל"ב: ארבעה דברים צריכים חיזוק - תורה וכו'.

ומהנ"ל (ס' רצ"ט) יש גם ראייה שאין הפסק אם זה שבח או אפילו בקשה מענין הברכה, (והגרש"ז אולמן שליט"א מו"צ בית הוראה דמרן הגר"ש וואזנר שליט"א ציין לי לדברי שו"ע הרב בקו"א לס' רס"ג ג' שברכה לאחריה שאין בה דין עובר לעשייתה, יכול לאחרה כדיעבד עיי"ש אולם עיין מש"כ הרב עצמו בס' קנ"ח סט"ז).

ה'

אמירת יה"ר על הסימנים בראש השנה

עיין שדי חמד (אסיפת דינים מע' ר"ה ס' ב' אות ד') שהביא דעות אם לומר היה"ר בין הברכה לאכילה, ובדיעבד אינו הפסק שיש אומרים אף לכתחלה יעשו כן, וכן כתב באשל אברהם - בוטשטש ס' תקפ"ג שבדיעבד אינו הפסק.

ובפסקי תשובות ס' תקפ"ג הביא שמנהג האדמו"ר רש"ב מלובביטש זצ"ל לומר קודם הטעימה, ולהנ"ל מובן מי שנוהג כן, עכ"פ לכתחלה המנהג המקובל יותר בציבור הוא לאחר הטעימה, וכשם שאין אנו נוהגים לכתחלה כר"ע גאון (ואליבא דאמת אין זה דומה כ"כ לעניננו שכאן הנדון אם היה"ר ייחשב כהפסק לברכת הפירות - ברכת הנהנין, משא"כ אחר ברכת הגפן של הבדלה או של מילה שאז ברכת היין לדעת הראב"ן הנ"ל שהכריע הרמ"א ברכת היין הו"ל כברכה על בריאת היין שהשי"ת בראו לומר שירה על היין, ואין זה ככל ברכות הנהנין לכן מעיקר הדין לא היה צריך לשתותו ורק שלא יהיה בזיון לכוס מטעימו לקטן, לפיכך אין כ"כ ראייה ממה שהקלו שם לומר שבח או בקשה אחר הברכה קודם הטעימה משא"כ כאן לומר יה"ר אחר הברכה קודם הטעימה מהפרי, מ"מ הר"ן הרי חולק על הראב"ן ולדעתו יש חיוב לשתות הכוס כמובא במג"א הנ"ל, ובכלל לענין דיעבד י"ל כיון שעיקר האכילה כעת היא מחמת הסימן טוב בר"ה, הו"ל מענין הברכה ולא ייחשב הפסק).

ו'

ש"ץ כהן האם יאמר את הבקשות שאומר הכהן קודם ואחר ברכת כהנים

כתב כף החיים (ס' קכ"ח אות קכ"ב) שמשמע בשו"ע (קכ"ח ס"כ) שאף באופן שהש"ץ הוא כהן ונושא כפיו בחזרת התפלה, יאמר רק את הברכה לברך את עמו ישראל וגו' וברכת כהנים, ולא יאמר את היה"ר שאומרים הכהנים קודם נשיא"כ, ולא את הרבש"ע שאומרים אחר נשיא"כ, דלא התירו רק ברכת כהנים שהיא צורך התפלה, אבל לא דבר שהוא אינו אלא בקשת רחמים בעלמא, עכ"ד.

לפי הנ"ל שמצאנו כמה מקומות שבקשה אחר ברכה אינה נחשבת להפסק אם היא קשורה לנושא של הברכה ודאי שאם יאמר הכהן כשהוא ש"ץ את הבקשות שקודם ואחר ברכת כהנים, זה לא יהיה הפסק כנ"ל, מ"מ לכתחלה לא באופן זה נהגו לומר הבקשות הללו כיון שאין זה הסדר הראוי שיהיה הכהן ש"ץ.

ז'

ברכת שהחיינו אחר הברכה על הפרי

ועיין עוד ס' רכ"ה מ"ב ס"ק י"א ושעה"צ ס"ק י"ב, שהביא פלוגתא כאשר יש לו פרי חדש האם יברך שהחיינו אחר ברכת הפרי קודם הטעימה, ומסיק שיברך קודם ברכת שהחיינו, ואח"כ ברכת הפרי כיון שברכת שהחיינו הוא רשות יש לחוש שזה הפסק בינו לברכת הפרי, ובדיעבד אם היפך יש לסמוך על הפוסקים שאין זה הפסק להנ"ל יובן מנהגינו לברך על הפרי החדש את ברכתו הראויה לו ואח"כ שהחיינו.

אמנם בזה רבים נוהגים לברך קודם על הפרי ואח"כ שהחיינו מחמת שברכת הפרי היא תדיר, ולא חששו להפסק לפי הנ"ל שמצאנו שהותר שבח ובקשה מענין הברכה (אלא שכבר כתבתי שלפי הראב"ן והרמ"א יש מקום לחלק בין ברכת היין לברכת הנהנין), וכאן סמכו על זה לכתחלה כיון שברכת שהחיינו אף שהיא רשות היא הוזהרה בגמ' וכבר כתב הא"ר (מביאו המ"ב שם ס"ק ט') שראוי להזהר שלא לבטלה, וכל אחד ינהג לענין זמן אמירת שהחיינו כמנהג אבותיו.

יצחק מאיר רושצקי

ר"מ בישיבת אמרי אמת

בהדי כבשי דרחמנא למה לן

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, שע"י מוסדות קרלין סטולין, ירושלים.

אחרי דברי השבח והברכה לפרסום הקובצים שיש בהם תרומה חשובה לעולם התורני ועל כך שאתם מצליחים לשמור על רמה גבוהה ביותר בחיבורים ובליקוטים שאתם מעלים על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן תבורכו מפי עליון.

אודה לכם אם תפרסמו במדור הערות שונות מה שעלה בדעתי לאחרונה, אשר לדעתי יש בה תועלת לת"ח.

כתב המאירי במסכת ב"ב (ס, א) ד"ה וכן "משנגזרו עלינו גזירות כו' דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים ונמצא זרעו של א"א כלה, אלא הנח להם לישראל יעשו רצון קונם ויעשה שלישי מה שהושלש בידו ובהדי כיבשי דרחמנא למה לן, אלא אנו מקוים ומצפים למדת רחמיו וכו'. עכ"ל.

וצ"ב מה הלשון ויעשה שלישי מה שהושלש בידו, ומה השייכות לבהדי כיבשי דרחמנא וכו'. ונראה לענ"ד דהפירוש בדברי המאירי הוא ע"פ מה שאמרו חז"ל ג' שותפים יש באדם וא"כ חלקו הוא שלישי בלבד, והוא מצווה לעשות את השלישי מה שהוטל עליו, ואל לו להמנע מלקיים מצוותו מכל סיבה שהיא כמש"כ בחזקיהו שלא רצה לעסוק בפ"ו ואמרו לו בהדי כבשא דרחמנא למה לך.

בכבוד רב

הרב יצחק רלב"ג

חבר הרה"ר לישראל

ביאורי מקראות

הבה נתחכמה לו (שמות א, י)

בגמ' (סוטה י"א, א) שנינו: שלושה היו באותה עצה, בלעם ואיוב ויתרו, בלעם שיעץ נהרג. איוב ששתק נידון ביסורין. יתרו שברח זכו מבני בניו וישבו בלשכת הגזית. שלושה אלה ידועים היו בחכמתם כיועצים.¹

וכן מצינו שיתרו ובלעם היו בעלי עצה. יתרו לטובה, כמש"כ (פ' יתרו יח, ט): "עתה שמע בקולי איעצך. בלעם, לרעה, "לכה איעצך אשר יעשה העם הזה" (וכפירש"י). ואיוב, בלעגו על בלדד השוחי, אומר (כו, ג): "מה יעצך בלא חכמה" [מה הוא העצה שנתת, לפי שאין בו חכמה לדעת משכלו. מצודות] הלא אנכי החכם הידוע כבעל העצה, ואתה בא ומשיאני עצות.

וכי יכה איש את עין עבדו וגו' ושחתה לחפשי ישלחנו וגו' ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו וגו' (משפטים כא, כו-כז)

בגמ' (קידושין כד, ב) דרשו האי "ושחתה", ולפי פשוטו של מקרא נראה לפרש הא דכתוב "ושחתה" בדריקא בהכאת עין, שהרי בהכאת עין יוצא העבד לחירות בשני אופנים: א) הכהו על עינו וסמאה. ב) היתה עינו סמויה וחטטה (צ"ע או מחוסר אבר (תוס' שם ד"ה סמויה)). אבל בשן לא שייך האופן השני, שאם כבר לפני כן לא היה יכול להשתמש בשן הנוודת, הרי היא כאילו נפלה, ואם היה יכול להשתמש, אזי בהכאתה ביטל תשמישה וזה"ש בעין "ושחתה: שבהשחתת העין, אע"פ שהיתה כבר סמויה, עבד יוצא לחירות. משא"כ בשן, ההכאה נבחנת לפי יכולת שימושה של השן לפני ההכאה, כמבואר בסוגיא, שם. ויל"ע מדוע בדי' חז"ל שגורה לשון "שן ועין", שלא כסדר הכתובים, עין ושן. וי"מ דנקט המלה הקצרה תחלה.

1 וכך חרות על מצבת אא"ז מרן ר' קאפל רייך זצ"ל: "איש אשר המלך [פרנץ יוזף] חפץ ביקרו. ציונו ותוארו בשם יועץ המלך.

אם טרוף יטרף יביאהו עד הטריפה לא ישלם (משפטים כב, יב)
 הרמז בזה ע"ד רומז לק"ש ע' של שמע וד' של אחד. כאשר כבר נתבאר כי יש חלילה מצות הנטרפות
 בין החיצוני וע"י כוונת ק"ש במס"ג ובדו"ר יכול להוציא משם אשר טרפו החיצוני חלילה. וזה אם
 טרוף יטרף חלילה בין החיצוני יביאהו ע"ד אז הטריפה לא ישלם לא יהיה שלימות בין החיצונים ותחזור
 אל הקדושה. וזה אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס לחמסו ממך ג"כ הק"ש חלילה. וזה גם כן לא
 תענה ברעך עד שקר. רעך זה הקב"ה רעך וריע אביך והבן. וכמ"ש בזה"ק על פי שנים עדים וגו' יקום
 דבר רמז לק"ש ונפילת אפים במס"ג יקום דבר היא השכינה וד"ל: (תפארת שלמה), בהמשך לדבריו
 יתפרש יפה הכתוב (במדבר כג, כד) "לא ישכב עד יאכל טרף" פירש"י: "קורא את שמע על מטו", וזהו
 עד שע"י ק"ש "יאכל טרף" [כל המזיקים].

ולאחותו הבתולה וגו' לה יטמא (אמור כא, ג)

פירש"י: מצוה. הא דאשמעינן קרא דמצוה להטמא באחותו הבתולה, נראה דה"ט דהיא קרבתה
 קלושה ביותר מכל ד' הקרובים (ובודאי כאשר היא ארוסה) ואף מאחים היורשים זא"ז, וממנה נלמד בק"ו
 לשאר הקרובים שמצוה עליהם להטמא.

ויסעו מהר ה' (בהעלתך י, לג)

בגמ' (שבת קטז, א) פורענות ראשונה ויסעו מהר ה', וא"ר חמא בר חנינא שסרו מאחרי ה'. ובחדא"ג
 מהרש"א פירש דלא מצינו שנקרא "הר ה'" וכו'. ועוד יל"פ דה"י צ"ל ויסעו ממדבר סיני כמ"ש כ (י, יב)
 ויסעו וגו' ממדבר סיני.

ארץ אוכלת יושביה (שלא יג, לב)

"בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים, והקב"ה עשה לטובה כדי לטורדם באבלם ולא יתנו לב
 לאלו", (פירש"י) משמע שנתבע מהם להבין כי זה לטובתם, שהרי אין זה מדרך העולם שבכל מקום
 שהולכים קוברים מתים.

ויש ללמוד מזה מוסר השכל עד כמה על האדם לשנן כי כל מה שעניו רואות יש לפרשו לטובה.

לכה ארה לי יעקב ולכה זעמה ישראל (בלק כג, ז)

פירש"י: בשני שמותיהם אמר לו לקללם, שמא אחד מהם אינו מובהק. ומה נעים לפ"ז שכנגד זה גם
 בלעם הכפיל שמותיהם בברכות, באמרו (כד, ה) מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל. וכן כפל
 שמותיהם לעיל מיני' (כג, כא) לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל וכן (שם כג) כי לא נחש
 ביעקב ולא קסם בישראל.

ויצאו משה וגו' (מטות לא, יג)

פירש"י: לפי שראו את נערי ישראל יוצאים לחטוף מן הבזה.

ראה במפרשי רש"י שהקשו ואולי יצאו לכבודם, ואפ"ל דאם יצאו לכבודם מדוע לא יצאו כל עדת בני
 ישראל לקראתם כמ"ש לעיל מיניה: ויביאו אל משה וגו' ואל עדת בני ישראל וגו'.

יעקב קאפל רייניץ

גר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה

אם יורש את אמו - והמסתעף

כבוד המערכת הנכבדה לקובץ בית אהרן וישראל רציתי להעיר על מאמרו של הרב בריזל (קובץ אייר
 תש"ע ע' קע"ב) בענין זה.

א. במה שהעיר על ד' התוס' בסנהדרין ס"ח ע"ב דמשמע שבעלי התוס' מסתפקים אם יורש את אמו.
 והעיר שבכתובות דף י"א נקטו בפר"י שירש את אמו ולזה מצינו גר קטן שיש לו ממון. ותמה כ"כ דכיצד
 יתכן שיסתפקו התוס' בזה שלא מצינו בבעלי התוס' צד ספק. עכת"ד.

והנה תשובתו בצדו שהתוס' בב"ק דף ק"ט ע"ב נמנעו מליישב תי' זה דירש את אמו (שהקשו כמו כן
 כיצד יתכן גזל גר קטן וכיצד יש לו ממון משלו כיון שאינו יורש את אביו) הרי שלא סברו שהדבר פשוט

ואף שבתוס' הרא"ש נמצא תי' זה מ"מ ראינו שיש שיטות שונות בבעלי התוס' ויש מקום להסתפק בזה כדמשמע מתוס' סנהדרין ס"ח ע"ב. ולהלן נרחיב בצדי הספק.

ב. עוד הביא שם ראי' מד' הרמב"ם פ"ה מה' ממרים ה"ט שאינו חייב על הכאת אביו אפילו היתה לידתו בקדושה (כיון שלא היתה הורתו בקדושה ואין לו יחס אחר אביו) וכיון שכך אינו חייב גם על הכאת אמו מלמוד מיוחד "ומקלל אביו ואמו" מי שחייב על הכאת אביו הוא חייב גם על הכאת אמו. ומשמע שמעיקר הדין היה חייב על הכאת אמו שמתייחס אליה. רק משום הלמוד הנ"ל אינו חייב (ויש להעיר להלמוד הוא לגבי מקלל וכיצד דן בזה הר"מ גז"ש גם על מכה - ויש מהראשונים הסוברים שעל הכאת אמו יתחייב באופן זה).

ויש להעיר דהר"מ מיירי במי שאמו מישראל והורתו שלא בקדושה מתייחס כלפי אביו. וכמו שציין שם הכסף משנה מהך דמרי בר רחל דאביו היה איסור גיורא שהתגייר קודם לידתו וע"ז אמר הרמב"ם דהוי כקטן שנולד כלפי אביו שאינו יורשו וכמ"ש בבכורות מ"ו דיש למוד שהוא בכור לרחם ולא לנחלה. וא"כ אשמעינן הרמב"ם שאפילו אמו ישראלית גמורה מ"מ אינו נענש על אמו כיון שאינו נענש על אביו ומ"מ אין מזה ראייה. שבנתגיירה אמו קודם שנולד שיתחייב על הכאתה מעיקר הדין וכ"כ המנ"ח סי' ר"ס ולו יהיה שגם בזה ס"ל הר"מ דחייב על הכאת אמו מ"מ עדיין אין מזה ראייה לגבי נחלות וירושה. דבפ"א מיבום ה' ז ופ"א מנחלות ה' ז כתב הרמב"ם שאין אחוה מהאם לענין נחלות ויבום. אף שלענין עדות ואבלות יש אחוה.

ג. ומה שהעיר מפשטות הסוגיה ביבמות צ"ז דמשמע שאין אחוה לגבי חליצה ויבום ויש אחוה לגבי איסור עריות וחייבים משום אשת אח. הנה דעת ר' אחא בר יעקב שם שאין אחוה גם מהאם (לפי אוקימתא אחת) ורק בתאומים שהורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה יש להחמיר (ואולי ברייתא זו דלא כר' אחא בר יעקב) וברש"י שם שחייב כרת.

הן אמת שהרמב"ם העתיק הברייתא בה' איסורי ביאה ונראה שמודה שבאופן זה הוא מדאורייתא ועיין ש"ך סי' רס"ט ס"ק ו' דבתאומים דוקא ס"ל הכא ובסתם אחוה שאחד מהם לידתו בקדושה והשני היה גם הורתו בקדושה (הם כבאים מב' אמהות כמ"ש שם בסוגיית הגמ') אין להם אחוה מדאו' ואי"ז אלא גזירת חז"ל וכן כתב הנוב"י קמא אבהע"ז סי' כ"ג. וכן סוברים כמה פוסקים בדעת הרמב"ם.

וא"כ נראה פשוט שכתבו התוס' "והשתא אפשר שירוש את אמו" שאין הדבר נהיר ובהיר ואולי אם יהיה לו אח שהורתו ולידתו בקדושה בודאי הוא קודם לירש. ואין ראי' מאיסור לנחלה.

ד. ובעצם הדבר מה שנסתפקו התוס' נראה לי. שהם הביאו ראייה מהגמ' יבמות ע"ח דנטהר בטבילת אמו, ולפי זה נראה שאם נצריך מילה או איזה דבר השייך לגירות ממילא יהיה מהשתא קטן שנולד דמי ואין סברא שירש את אמו. אמנם מאחר דנטהר בטבילת אמו הוא כנולד ישראל ומסברא דעובר ירך אמו, נאמר, שכמו אמו גם היא נעשה ישראל מקודם ויצא מרחם ישראלית. וא"כ יורש את אמו.

אמנם בסוגיית הגמ' שם ביבמות אמרין דר' יוחנן לא ס"ל עובר ירך אמו (עיין שם תוס' ד"ה בעלמא) ואפ"ה מודה שנטהר בטבילת אמו וה"ט דהיינו ריביתיהו ואי"ז חציצה. נמצא די"ל דרק לגבי טבילה נטהר אגב אמו אבל לענין ירושה אינו קשור לאמו ואינו מתייחס אחריה. דאם עובר לאו ירך אמו הוי כנתגייר בפנ"ע וכקטן שנולד דמי.

ה. ובעצם הדבר אם נאמר דעובר ירך אמו, בסנהדרין דף פ' משמע דנחלקו בזה בעלי תוס' דלר"ת קי"ל דלאו ירך אמו ולבעלי התוס' שם נראה דעובר ירך אמו מלבד מלענין טריפות (עיין חולין נ"ח) והסברא בזה, שאם יש עובר במעי טריפה אינו נעשה טריפה שהרי יש לו חיות בפני עצמו ור"ת ס"ל דלאו ירך אמו כדמשמע מסוגי' הגמ' יבמות ע"ח דמתרץ כל הסוגיות אליבא דר' יוחנן דהכא ס"ל ומה שאמרו: ולד הנרבעת אסור לאו משום דירך אמו הוא אלא משום שנהנה הולד מהאיסור ועוד שחיות הולד יונק מאמו וכאילו נגמר דין שניהם להריגה וכן במה שאמרו היא וולדה נגחו שמוסיף כח בנגיחת אמו, ועל זה הדרך מיישב ר"ת כל הקושי' לשיטתו.

ובשד"ח מערכת העין אות ס"ב. האריך בזה להביא מחלוקת האחרונים וכתב שאין הדבר מוכרע להלכה וגם בש"י הרמב"ם נחלקו בזה גדולים וטובים ועיין בכסף נבחר ובמלא הרועים כללי העין מה שהאריכו בזה. וכיון שאין לדבר הכרע, גם בעל התוס' הזה בסנהדרין ס"ח כתבו בדרך אפשר.

ו. עוד יש להסתפק דאף שעלתה לו טבילת אמו. מ"מ מעיקר הדין טבילת גר היא דייקא אחר מילתו. ואפשר מעכב הגירות ועיין תוס' ד"ה מטבילין (יבמות מ"ז ע"ב) שבדיעבד הוי גירות אף שטבל קודם מילה והרמב"ן כ' דכיון שלא טבל סלקא ליה גירות במה שנימול אח"כ, ואף שלא טבל אחר המילה מ"מ בדיעבד (כיון שמל) סלקא ליה גירות. נמצא שקודם המילה עדיין לא נגמרה הגירות וא"כ מהשתא אמרינן דקטן שנולד דמי ואין לו קשר לאמו לגבי נחלות ולא הוי ישראל מבטן אמו.

ועיין בשו"ת שיבת ציון לבעל ערוך לנר סי' כ"ב שנסתפק אם למול בשבת במי שלידתו בטהרה והורתו שלא בטהרה וכן צ"ב איך יברך שכן במילת גרים מברך "למול את הגרים" ובמילת ישראל להכניסו בבריתו של א"א. והנה להרמב"ן דהמילה גומרת הגירות פשיטא שאינו כמילת ישראל אלא כמילת הגר ואינה דוחה שבת אבל לתוס' דס"ל שבדיעבד הוא כישאל גמור. ומה שאין המילה מעכבת הגירות שנידון כמו גירות שסגי לה בטבילה. נמצא שמילתו היא כמילת שאר ילדי ישראל ודוחה שבת.

ובעמדי בזה עלה בלבי לומר סברא דאף דלרמב"ן המילה גומרת הגירות מ"מ אפשר שחלה הגירות למפרע משעת הטבילה ואז איגלאי מילתא למפרע שהוא ישראל גמור שהרי כבר הוטבל והיה ישראל במקצת (ומעין סברא זו מצאתי בחלקת יואב תנינא סי' ח' וכן דעת השואל בשו"ת הר צבי יו"ד סי' רכ"ד) ולזה מילתו תדחה את השבת, ומה שלא נמול עד השתא הרי לא היה מחוייב בדבר והשתא (ביום השמיני) הוי כגוטו וידו באים כאחת ואיגלאי למפרע שהוא ישראל.

והנה חובת המילה הוטלה על אברהם וכללה גם יליד בית ומקנת כסף ואפשר דגם גרים בכלל ובפרט שלידתם בקדושה. וכן העלה המהר"ם שיק יו"ד סי' רמ"ז דאף להרמב"ן אפשר למול גר כזה בשבת.

ז. עוד נראה להסתפק בעצם הדבר אם תועיל הטבילה לולד שכ' הדגמ"ר שצריך שיהיה עיבורה ידוע לכי"ד דבל"ז לא עלתה לו טבילה. והרשב"א בחי' ליבמות דף מ"ז העלה שאם פוסקים דעובר ירך אמו מלין אותו בשבת (שכן טבילתו אגב אמו מטהרתו) ומע"ז כ' הריטב"א כתובות י"א גבי שפחה מעוברת.

ויש להעיר דאף אם נפסוק דיש למולו בשבת מ"מ "ברכת אשר קידש ידיד מבטן" משמע שניתקנה רק לילידים שהורתם בקדושה או נאמר "שידיד מבטן" כולל גם "ידיד ממקצת בטן" שלידתו בקדושה וצ"ע. ומ"מ מנוסח "וצאצאי חתם באות ברית קודש" משמע דוקא צאצאי אברהם אבינו ולא הגרים ואף שלענין ביכורים אמרינן דגר מביא וקורא שאף הם יכולים לאמר "אבותינו" אפשר שגם בזה נחשבו כצאצאי אברהם אבינו שהיה אב המון גויים וגייר גרים רבים.

ח. ויש עמי בירור ארוך (מה שהשבתי להגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א מרבי מכסיקו) בענין גירות שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה אם יכולה להנשא לכהן (שכן הותר בבת הגירות) שהרי לגבי גירות שאינה מחוסרת דבר ודאי שטבילת אמה תועיל לה ואם נולדה בטהרה אין בה חשש זונה. ולכא' תלוי במחלוקת ראב"ד ורמב"ם פי"ח מה' אסורי ביאה אם גירות קטנה נאסרה משום זונה או מקרא דיתחזקאל "כי אם מזרע בית ישראל יקחו להם נשים" דלראב"ד אי"ז מורע ישראל ולרמב"ם מותרת דאין בה חשש זנות. אמנם ממה שהרמב"ם פוסל לכהונה גם גירות פחותה מבת ג' משמע דעשוה כזונה אף דאינה ראויה לביאה וצ"ב מה יהיה הדין בלידתה בקדושה. ועיין בשו"ת בנין ציון החדשות סי' ע"ח שתלה הענין במחלוקת ראב"ד ורמב"ם כמ"ש.

אמנם שבתי וראיתי שמה שכ' הרמב"ם דפחותה מבת ג' פסולה לכהונה לאו דוקא אלא כולל גם מי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה. כדמשמע מד' הר"מ פי"ט הי"ב מאיסורי ביאה ורק בהורתה בקדושה אם נישאת ל"ת. ולכא' משמע דס"ל דשם זונה הטילו עליה ולא מחמת מה שהיא עצמה ראויה לביאה אלא שיצאה ממי ששטופים בזימה עד שיהיו אביה ואמה מישראל ממש.

ויעויין במחבר אהע"ז סי' ו' סעיף ח' וסי' ז' סעיף כ"א דגירות ונכרית נאסרו מצד אי' זונה דרביע עלייהו ודלא כמו בשבויה שהחשש שם שמא נבעלה היא.

ויעויין בתוס' סנהדרין פ"ב דילפינן מקרא דכי אם בתולה מעמיו יקח. והנה אם יהיה הדגש על 'בתולה' אפשר שגם זו שפחותה מג' היא בכלל אלא שממעטינן לזו ממ"ש "מעמיו". וכן שהורתה ולידתה בקדושה היא נכללת "בעמיו" ומי שרק נולדה בטהרה עדיין אינה בכלל זה והבי"ש סי' ט"ז ס"ק ג' רצה לומר שמדברי התוס' משמע דתליה בבתולין והיינו בראויה לביאה.

ובחכמת שלמה אהע"ז סי' ו' העיר על דברי הבי"ש דקיי"ל דאף בלא נבעלה הוית זונה מדאו' וכדמשמע מהר"מ פי"ט הי"ב מא"ב וכן העיר ביד אהרן אבהע"ז סי' ז' והביא דלכא' הר"מ סותר עצמו

דבפ"ד משמע דרק פחותה מבת ג' נאסרת ומשמע שאם היה לידתה בטהרה אינה נאסרת ואילו בפ"ט נקט דהיא נמי בכלל האיסור וע"כ דפחות מבת ג' דנקט כולל נמי לידתה בקדושה והורתה שלא בקדושה (וכד מדייקת בלישנא דהר"מ בפ"ח מא"ב תראה שכן הוא כמ"ש בפ"ט שכ' ז"ל: וכן הגיורת וכו') פחותה מבת ג' הואיל ואינה בת ישראל ה"ז זונה וכו' משמע שאינה זונה בעצם אלא כך הוא הדבר משום שאינה בת ישראל שלימה), ועיין ב"ש אבהע"ז סי' ר' עי' כ"א דס"ל נמי הכא ובחלקת מחוקק שעדיין היא בחזקת נכריה או גיורת וכ"כ הבי"ש סעי' ז' ס"ק מ"ב.

ולפי"ז צ"ב מה בעצם המחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם דלתרויהו ילפינן שיש בה צד נכרית (או זונה שנגזרה על הנכריות) וגם הר"מ יכול לסמוך עצמו על קרא דחזקאל או על לימוד דכי אם בתולה מעמיו שהכל עולה לענין אחד. וכן משמע מתוס' יבמות ס"א ע"א ד"ה אין זונה. וצ"ע.

שו"ר מ"ש בזה מו"ר הגה"ק זצ"ל בדברי יציב יו"ד קס"ח שלרמב"ם לוקה עליה משום זונה ולראב"ד אינו לוקה ואי"ז אלא איסור מד' קבלה, ולפי"ז נראה שמה שכתב הר"מ בפ"ט ה' יב שאף הורתה ולידתה בקדושה אסור לשאתה אין זה אלא מעלה שעשו בכהונה ואסמכניהו אקרא דחזקאל ולזה אם נישאת לא תצא.

ועיין בזה מ"ש ערל"ז יבמות ס"א ד"ה אין זונה. צפנת פענח פט"ו הלכה ב'.

ט. ויש להאריך באלו הענינים אמנם נראה שאין להקיש מנושא אחד לחברו שלגבי הרבה דברים נחשב כישראל ויש דברים שנחשב כגר או כגוי והכלל בזה שחז"ל קבלו בזה למודים מפסוקים לאיזה ענין מיעטוהו מישראל ובמשמעות שגם הורתו שלא בטהרה היא בכלל.

ואציג כאן את ד' הראב"ן בת' סי' נ"ח וז"ל: אע"ג דבבכור לכהן גלי קרא דבכור דגיורת הוי פטר רחם ול"א קטן שנולד מ"מ לגבי בכור לנחלה אמרינן ביה דקטן שנולד דמי ובנו מהגיורת לא חשיב בנו אלא מישראלית. וה"נ לגבי מצות פרו' (דאיפלגי ר"י ור"ל ביבמות כ"ב אם היו לו בנים בגיורתו אם קיים המצוה ואסמכניהו אקרא "דלא תוהו בראה" דמשמע דמקיים המצוה).

והנה בגיורת לכהן אי אמרינן קטן דמי היה מקום להתירה לכהן (מאחר שאין קשר לאמה הגיורת וכמי שנולדה (ישאל) היינו משום דמיעטא קרא דכתיב "אשה זונה לא יקחו" ואמרינן אין זונה אלא גיורת עכ"ד.

היוצא מדבריו שתלוי הכל בקבלת חז"ל ובדרשות הפסוקים ואין להקיש מנושא לנושא (וצ"ב באמת איך יתכן להסתפק לגבי ירושת האם ואם תלוי במה שיש לה יחס לאמה).

י. וחשבתי להביא ממשנה בכתובות (פ"ב מ"ג) ובגמ' שם דף מ"ד הגיורת שנתגיירה בתה עמה. ה"ז בחנק, אין לה פתח בית אב (דאין לה יחס לאביה) ולא מאה סלע, היתה הורתה בקדושה ולידתה שלא בקדושה ה"ז בסקילה. ואם היתה הורתה ולידתה בקדושה, ה"ז כבת ישראל לכל דבריה. משמע מזה לכאור' שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה היא כספק, שיצאתה מתורת גיורת ועדיין לא הגיעה לכלל ישראלית גמורה. ובאמת יתכן שמה שאין מחשיבין אותה כישראלית גמורה היינו לא משום דמסתפקינן בה אלא משום שיש איזה לימוד שאינה נכללת בכלל ישראלית לענין עונשין עד שתהיה הורתה ולידתה בקדושה. וכן מצינו לגבי הוצאת שם רע (ירושלמי פ"ד מכתובות) כי הוציא שם רע על בתולת ישראל יצאה זו (גיורת) שאינה מישראל. כי הוציא שם על בתולת לרבות מי שהיתה הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה. עכ"ד.

יא. במ"ש להביא מבכורות דף מ"ו דמשמע ליה שאינו בכור לנחלה רק לגבי אביו ולא לגבי אמו. הנה מפשטות הסוגיא אין ראייה. ואולי י"ל שלרש"י שלמד זאת מקרא דזרמת סוסים זרמתם שתליא החסרון באב וכיון שהפסול הוא מתחלת ההריון אין להכשירו במה שנתגייר אח"כ שעכ"פ הוא זרע פסול ונזרע בטומאה, ולפי"ז אפשר שלגבי אמו כיון שנתגיירה באמצע ההריון יהיה נחשב ככך ישראלית.

אמנם לסברת התוס' שגר שנתגייר קטן שנולד דמי (כמ"ש התוס' שם) יש מקום לומר שגם לגבי האם אין לו יחס (ואין נ"מ אם נתגייר במעי אמו או אחר שיצא לאור העולם) שאם נאמר שהוא קטן שנולד דמי, הרי הוא זר לאמו כמו לאביו ולכאור' מאי דאמרינן עובר ירך אמו סותר לכללא דגר שנתגייר קטן שנולד דמי שאם הוא קטן שנולד הרי הוא כגוף בפני עצמו מבלי יחס ואין נ"מ במה שנתגייר במעי אמו שאז הגיורת מפרידה אותו מאמו וכמו בנתגייר אחר הלידה. ובאמת י"ל כמ"ש הש"ך יו"ד סי' ע"ט והו"ד' התוס' סנהדרין פ', דאף אם נאמר עובר ירך אמו מ"מ לגבי טריפות אינו נגרר אחר אמו שיש לו חיות

בפנ"ע. וה"נ נאמר לגבי גירות שהוא ענין לנשמה חדשה הניתנת לו. ונקבע לו זהות חדשה שמכחה הוא נבדל מאמו ולזה לא הוי כירך אמו ואולי אפשר לומר שמעת לידתו נכנסת בו הנשמה ומיהו גופו נחשב כישראל מכח היותו ירך אמו שנתגיירה כבר והוי כמו שנולד מישראלית וממילא יש לו יחס אליה.

ועכ"פ למסקנת ד' התוס' שם נראה דלא פליג ארש"י ואיצטרך נמי לזרמת סוסים וכו' אבל רש"י לא יסבור דיש כאן משום גר שנתגייר כקטן שנולד שהרי ביבמות צ"ח כ' רש"י דל"א קטן שנולד להיכא שנולד בקדושה.

יב. שו"ר בשו"ת הר צבי יו"ד סי' רכ"ג-ד. דן כמה שרצה חכם אחד לטעון דאם נפסוק דעובר ירך אמו ודאי שבנה יורשה בנוולד בטהרה. וכן ממ"ש ביבמות ד"ז שיש לה שאר אם והשיג עליו ממ"ש בתוס' סנהדרין פ. דנחלקו ר"י ור"ת באם ירך אמו או לא והיה להם להביא מב' ברייתות דיבמות צ"ז-ח דמשמע דיש לו שאר מאמו וס"ל דעובר ירך אמו. והב"י סי' ל"ד מסתפק בזה לעינין עדות, ומשמע דהנך ברייתות לא אתי לכו"ע אלא למ"ד טבילה גומרת הגירות (יבמות מ"ו ע"ב) או כמ"ד עובר ירך אמו ואין הכרע בד' הפוסקים בזה וכתב דתלוי במחלוקת רא"ה רשב"א ורמב"ן (בפ' החולץ) אם הטבילה במעי אמו גומרת הגירות. מאחר ועדיין לא נימול ובסתם גר אם טבל ולא מל או מל ולא טבל אכתי אי"ז גירות כלל. וכ' דלרמב"ן דרך המילה גומרת הגירות הרי נעשה קטן שנולד בעת המילה וממילא אין לו יחס לאמו ואין לו שאר אם.

והברייתא דיבמות ד"ז אזלא כמ"ד דטבילה לבדה נעשה גר (ובנוולד בטהרה אין אומרים קטן שנולד דמי כמ"ש רש"י יבמות צ"ח) והרשב"א ס"ל דדוקא בבית סלקא לה טבילה (דאינה מחוסרת מילה) אבל בבן עדיין אי"ז גירות ולדידיה הוי קטן שנולד (ואין ג"מ אם קי"ל עובר ירך אמו או לא) ולרא"ה לבדו הטבילה גומרת וכן לתוס' דף מ"ז ע"ב ובריטב"א שם.

ולשיטתם ודאי צ"ל דעובר ירך אמו ולזה נידון הגירות כמו בבית שנגמרת בטבילה. דאם אינו כירך אמו או דלא סלקא ליה טבילה או דקטן שנולד דמי ואז נפסק היחס וע"כ דהוי כנוולד רק בעת הלידה שאז הוא כבר ישראל. ובשאר לידה פוסקת את היחס.

יג. ומה שהביאו מהרמ"ה דמסיק דיש לה שאר אם וכן לגבי נחלות דחה שם שאי"ז אלא לשי' הרא"ה וכיון דהרמ"א בסי' רס"ח (יו"ד) והב"י חו"מ סי' ל"ד נסתפקו בזה אין לנו להכריע וגם בענין ירך אמו לא הוכרע בתוס' סנהדרין פ. וגם מה שנפסק דאי"ז טבילה אתיא נמי כר"י דס"ל לאו ירך אמו והיינו ריביתיהו מכל אלו מסיק שם שאין להוכיח מידי לענין נחלות ושמתני שברוב הדברים כיונתי לדעתו הגדולה.

עוד הוסיף שם דבנוולד מהול גם הרמב"ן מודה שנגמרה הגירות בטבילת האם ואפשר לאוקמי הך ברייתא דיבמות צ"ז בנוולד מהול ולכו"ע ומ"מ אי קי"ל דלאו ירך אמו אכתי יהיה קטן שנולד במעי אמו ומנתק היחס וצ"ע.

הרב יחזקאל סלומון, בני ברק

בענין ריבוי בשיעורים באיכות לגבי יוה"כ ושאר איסורים

כבוד מערכת הקובץ הנפלא, בית אהרן וישראל, אלפי תודות על מפעלכם הנשגב, בהיותכם כמה לכל ת"ח וצורב, להרבצת תורה וביורוי הלכה ומנהג, ואף העשרת הציבור בדברי ימי התורה והחסידות, ברוב כשרון, על כך תבורכו מן השמים בכל אשר תפנו.

בשנה שעברה לקראת יוה"כ, הובא בקובצכם, ביורו בנידון זה, ע"י הרה"ג ר' יצחק אהרן טרבלו שליט"א, והאריך בטטו"ד, לבאר דעתו הרמה בזה, ושוב העיר ש"ב הרב ר' דוד כריוול שי' ודפח"ח, וכדרכה של תורה אעלה מה שנלענ"ד, ומיניה ומיניה תסתעי' שמעתתיה.

הנה יש לדון ביוה"כ שהותר לחולה לאכול מחמת פקו"נ, אם יש לפניו כותבת שאין הנאתה מרובה וכותבת שהנאתה מרובה, אם יש עליו דין לאכול דוקא הכותבת שאין הנאתה מרובה, דכל שהוא יכול למעט באיסורים עליו למעט, כמו דאם יכול לאכול פחות בכמות האכילה, צריך למעט באכילתו, ה"נ באיכות האכילה צריך למעט כל מה שהוא יכול, וכן אם הוצרך לשתות, אם חייב לשתות דוקא מים

שאינן הנאותו מרובה, או יכול לשתות דברים אחרים שיש בהם הנאה טפי, והיינו אי נימא דכל תוספת בהנאה הוה כתוספת בכמות, או דילמא דליכא כלל תוספת באיכות דכל שהוא ככותבת ליכא שום נפק"מ ממאי הוה הך כותבת תוספת כמות שמענו, תוספת איכות לא שמענו, והנידון לגבי שאר איסורים נמי, דאי נימא תוספת בכמות הוה כתוספת באיכות, א"כ ה"נ בשאר איסורים בעינן למעוטי האיסור כל מאי דאפשר, אלא דלגבי יוה"כ יש לדון עוד, כיון דתליא במיתבא דעתיה כדאמרין בכ"ד בגמ', א"כ אפשר דלגבי יוה"כ, איכא סברא חדתא, דתוספת באיכות הוה כתוספת בכמות כיון שהוא מיישב דעתו יותר.

ובעמודי אור סי' ל' הוכיח מהגמ' בשבועות יח ע"א, דאמרין התם היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב וכו', אמר רבא זאת אומרת המשמש מת בעריות פטור, דאי ס"ד חייב וכו', כי פירש מיד נמי ניפטר אנוס הוא, א"ל אביי לעולם אימא לך המשמש מת חייב וכו', והא דאמרת כי פירש מיד אמאי חייב, שהיה לו לפרוש בהנאה מועטת ופירש בהנאה מרובה ע"כ, ומבואר לכאורה מדברי אביי, דכל שהוסיף בהנאה הוה כמוסיף באיסור ומתחייב, כיון שאינו אנוס אלא על הנאה מועטת, וה"נ לגבי אכילת איסורים כיון שאין האנוס מחייבו אלא הנאה מועטת, והוא הוסיף בהנאה מרובה שא"צ, הרי הוא מתחייב ע"ז, אלא דאכתי יש לדון דכ"ז לדברי אביי, אבל רבא הרי אפשר שהוא חולק ע"ז, ויעו"ש בעמודי אור מה שביאר דאף לדברי רבא אפשר דאסור.

ומ"מ הא לא שמענו שיהיו מורים לחולים ביוה"כ שעליהם לשתות בדוקא מים שאינן הנאתן מרובה, או לאכול דברים דברים תפלים שהנאתן מועטת, ובכגון זה לא שמענו ראיא אלימתא היא, אלא דיל"ע אמאי לא הוה תוספת איסור כיון שהוא תוספת באיכות, ומ"ש מהגמ' בשבועות תוספת הנאה הוה תוספת איסור, ועי' להגרמ"ש באו"ש בהל' מאכ"א פי"ד הי"ד, שהאריך בזה ודחה דברי העמודי אור יעו"ש מה שביאר לחלק בין דברי הגמ' בשבועות לנידון דידן יעו"ש, והנה בכל איסורי אכילה לכאורה הא מסתברא דליכא כלל תוספת באיכות, דהרי האכילה היא המחייבת, וכשהוא מוסיף בכמות עוד כזית, הרי הוסיף באכילה, ואילו אכל בזא"ז הרי כל אכילה היא מחייבת, וכדאמרין בנוזיר מב. נזיר שהיה שותה כל היום אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב עכ"ל וא"כ כי הוצרך מחמת פקו"נ לכוזית ואוכל ב' כזיתים, הרי כזית שאכל יותר הרי אינו מחמת פקו"נ, והוא איסור גמור, [אלא דכשאוכלם בב"א כיון דהוה כאכילה אחת אפשר דתליא בדינא דריבוי בשיעורים שהאריכו בו הראשונים, ואפי' בזא"ז עי' בריטב"א מכות כ. דכל שאין התראות לחלק, הוה כאילו אכל אכילה אחת, אמנם שי' רש"י שם דאיסורא מיהא איכא בכל אכילה, ורק לגבי מלקות בעינן התראות לחלק ואכ"מ] ומ"מ כ"ז כשמוסיף עוד אכילה, דכל שמוסיף בכמות, הרי הוא מוסיף אכילה, משא"כ היכא שמוסיף הנאה, הרי לא הוסיף כלל באכילה, ומה"ת שהוסיף איסור, דהרי הותרה לו אכילת כזית, ומ"ל שאוכל הנאה מועטת או הנאה מרובה, סו"ס הא אכילה אחת היא.

אלא דאכתי יש לבאר דברי הגמ' בשבועות הנ"ל, דמבואר דבמוסיף הנאה לא הוה אנוס ומתחייב עי"ז, ואפשר דל"ש כלל לנידונו, דהא באכילה מעשה האכילה אחת היא, בין שאוכל הנאה מועטת בין שאוכל הנאה מרובה, דהא אין שום חילוק במעשה האכילה, ומין האכילה הוא שמחולק, ומעשה האיסור הרי הוא האכילה, וכל שאין חילוק במעשה האכילה, ל"ש לחייבו במידי, שהרי לא הוסיף איסור, משא"כ בגונא דשבועות, הרי ע"י שהוסיף הנאה שינה במעשה, וא"כ כל ששינה במעשה האיסור, איכא למימר דלהך מעשה לא היה אנוס, כיון שהיה אנוס למעשה באופן אחר, וביתר ביאור דהרי לרבא משמש מת פטור, והיינו דאי"ז דרך ביאה כיון דהנאתו מועטת, ומשו"ה בפירש חי חייב כיון דהיה לו לפרוש מת שלא כדרך ביאה, וא"כ אף אביי מודה דאינו דרך ביאה, אלא דס"ל דמ"מ חייבתו תורה אף שאינו כדרך, וא"כ ס"ל לאביי כיון דהיה יכול לפרוש מת והוה עביד ביאה גרועה, והוא פורש חי ע"י ביאה מעלייתא והוא באופן אחר ממת, א"כ להך ביאה מעלייתא אינו אנוס, ושפיר אפשר לחייבו, ואף דאכתי יש לבאר דסו"ס מ"ל ביאה גריעא שהנאתה מועטת, ומ"ל ביאה מעלייתא שהנאתה מרובה, סו"ס הא תרווייהו אסירי, וכיון דאנוס לחדא מינייהו הא הוה אנוס לביאה, מ"מ הא מבואר הכי בדברי אביי דבזה אפשר לחייבו, ולא דמי כלל לאכילה דחודא אכילה היא אלא שבאופ"א יש לו טפי הנאה, ולכאורה הוא מוכרח דחייבא דשבועות משום דלא הוה אנוס כלל ע"ז, דאי משום ריבוי באיכות הוא, הרי לא עדיפא מריבוי בכמות, והתם כשאוכלם בב"א, הרי אפשר דתליא בריבוי בשיעורים דאיכא מ"ד דאינו אלא מדרבנן, ואפי' אי הוה מדאורייתא אפשר דאינו מחייב בסקילה, וא"כ הכי אמאי מחייבת

ליה בקרבן, וע"כ דלאו משום ריבוי הוא, אלא דאינו אנוס כלל על הביאה, כיון דיכול בביאה גריעה והוא פורש בביאה מעלייתא.

ובאתון דאורייתא כד, האריך לבאר דגדרא דאיסורי עריות הן איסוה"נ, ולכן ליכא פטורא דמתעסק יעו"ש, ובקה"י קידושין סי' מ' הוכיח מהגמ' בשבועות הנ"ל כדבריו, דהא מבואר דאפשר לחייבו משום שהוסיף בהנאה, וביאר דה"נ אמרינן בקי' מב ע"א, דאפי' למ"ד דישלד"ע, מ"מ ל"ש שלד"ע בבעול את הערוה, משום דא"א שיהא זה נהנה וזה מתחייב, והיינו כיון דהאיסור הוא ההנאה ל"ש בזה שליחות יעו"ש, ולכאורה א"כ ה"נ לגבי אכילה, דנמי אמרינן התם דל"ש שליחות, וכן לגבי משום דהא בתרווייהו ליכא פטורא משום שכן נהנה, וה"נ ביאר הרמב"ם במצוה קפ"ז, דגדרא דאיסורי אכילה דהוא הנאה אלימתא, וכן ביאר בכריתות בפיה"מ הנקודה הנפלאה, דגדרא דאיסורי אכילה ואיסוה"נ חדא הוא, אלא דבאיסוה"נ אסרה תורה כל ההנאות, ובאיסורי אכילה אסרה דוקא הנאה מרובה ע"י אכילה, וא"כ ה"נ נימא דכל שהוסיף בהנאה יהא אסור, ואדרבא ליהוי הך אכילה שהוסיף הנאה אכילה אחרת, ודמי לדינא דשבועות, דה"נ איכא אכילה שאין ההנאה מרובה ואיכא אכילה שהנאתה מרובה, וכיון דאכילה בהנאה תליא הוה תרי אכילות, וצ"ל דסו"ס כיון דחדא מעשה אכילה היא אף דגדרא דאכילה משום הנאה, סו"ס התורה אסרתו באופן אכילה, וחדא אכילה הוא ולא קרינן ליה אכילה גרועה, כיון דאכילה היא לחייבו אלא דאיכא אכילה דהנאתה מרובה, בכה"ג ל"ש דינא דשבועות ודו"ק.

ובקה"י שם דחה ראייתו מהגמ' בשבועות, עפי"ד הרא"ש ביבמות בפ' הבע"י סי' א', כיון שנתרבה הנאתו ע"י מעשיו, חשיב כאילו עושה כל המעשה מדעת כדאמר בשבועות וכו', והבין שם הקה"י דברי הרא"ש דהוה כאילו ליכא אנוס כלל כיון דניח"ל הוה כרצון, ולכאורה כונתו ע"ד הגמ' בכתובות ג ע"ב, דהיכא דאיכא אנוס ורצון לא הוה אנוס כלל, וכמו שביאר ההפלאה שם וכ"ה בחזו"א יור"ד ס"ח סק"ב, דכל היכא דהיה עושה המעשה בלאו האנוס לא מיקרי אנוס יעו"ש, אמנם יש לתמוה טובא דהרי ההפלאה והחזו"א איירי היכא שהוא עבריין שהיה עובר על האיסור אף בלא אנוס, א"כ שפיר מיקרי כעושה מרצון, משא"כ בדינא דשבועות הא לא איירי בעבריין אלא באנוס על הטומאה ורוצה לפרוש מיד, אלא דאי שרית ליה לפרוש מיד יפרוש מיד, ואי לאו יפרוש אח"כ, וא"כ הא גופא הנידון אי מיד איכא איסורא לפרוש או לאו, ואי משום דהוסיף בהנאה, הרי אי שריא תוספת הנאה כמו באכילה, א"כ מאי איכפ"א, שהוא נהנה כיון דשריא, ותו הוה אנוס כיון דהא הוא אנוס על הביאה באופן מסוים, ואמאי קרינן ליה כעושה מדעת ורצון, כיון דאי היה אסור לא היה עושה, וא"א לאסור ולעשותו כרוצה, דאדרבא לא נאסור ולא הוה כרצון, ולכאורה צריך לבאר דברי הרא"ש ע"ד הנ"ל, דכונתו לומר כיון דהרי הוא אנוס לאופ"א, ועשה מעשה אחר הוה כאילו אינו אנוס על כל המעשה, כיון דעל השינוי לא הוה אנוס מחשבא כרצון על כל המעשה ולא רק על השינוי, ושפיר אפשר לחייבו כרת, ולפי הקה"י לכאורה צ"ל כדברי העמודי אור, דלגבי אכילה נמי נימא כיון שהוסיף בהנאה לא הוה כאנוס אלא כרצון, ולפי"ז ביוה"כ עליו לאכול מדברים שהנאתן מועטת, וכ"כ שם בקה"י יעו"ש, אלא דיש להבין דבריו כמבואר.

וכ"ז בשאר איסורים, אבל לגבי יוה"כ יש לדון עוד, כיון דמבואר בכ"ד דתליא במיתבא דעתיה, ולכן שיעורו בכותבת ולא בכזית, א"כ נימא כיון דמיתבא דעתיה טפי הוה תו ריבוי באיכות כריבוי בכמות, ויהא אסור כאילו הוסיף בשיעור, אמנם כבר העלו האחרונים דאף ביוה"כ איסורו איסור אכילה, ובמנח"ח ש"יג ביאר דבעינן הנאת גרון, וכרכו בסיב ובלע פטור, אף דלכאורה לגבי מיתבא דעתיה דהנאת מעיו, מ"ל אי הוה הנאת גרון או לאו, הא אף בלא הנאת גרון מיתבא דעתיה במעיו, אלא ע"כ דבעינן בגונא דאכילה, ועיי"ש שהביא בשם כנה"ג דלגבי ברכת המזון דלא בעינן שיהא בכדא"פ, ומ"מ הא ביוה"כ להדיא דבעינן בכדא"פ, והיינו אף אי איכא שביעה שלא בכדא"פ, דסו"ס אינו רעב, [ואף להו"א דהגמ' דאי איכא שביעה כ"ש דאיכא יתובא דעתיה] מ"מ אינו דרך אכילה והוה ככרכו בסיב, וכן מבואר מהגמ' ברך פא ע"א, דאוכלין ושתייה אינם מצטרפים, ובהו"א דהגמ' דלרבנן מצטרפין, וא"כ ע"כ דאיכא בזה מיתבא דעתיה, דאל"כ היאך יצטרף ויתחייב, ומ"מ למתני' אינו מצטרף, וע"כ משום דאינו אכילה, אף דמיתבא דעתיה, וכן פריך שם ר"ל, אמאי לא כתיב ביוה"כ לא תאכל, ומבואר דהוא איסור אכילה, ולא הוזכר מיתבא דעתיה אלא לגבי שיעור האכילה, וכ"כ באחיזו"ח ח"ג ס"א, דלאכול דרך החולחולת אינו אסור מעיקר הדין, וכן נקטו כל הפוסקים דאף ביוה"כ בלא הנאת גרון אינו חייב, יעויין באג"ט טוחן סק"ב, ובמהרש"ם ח"א קכד, ובארץ צבי כח ועוד, אלא דבמנח"ח חידש דמ"מ בהנאת גרון לחודיה לא סגי לחייבו, אף דלר"י וכן הילכתא בכל האיסורים סגי בהנאת גרון ללא הנאת מעיים,

כגון שחלק מן השיעור נשאר בחניכים, מ"מ ביר"כ משום מיתבא דעתיה בעינן נמי הנאת מעיים, וכ"ה בח"ס, ובאחייעזר הוכיח מהא דאמרין בגמ' שבועות יד אכל אומצא וחנקתו, דאף ביוה"כ לא בעינן הנאת מעיים, וסגי בהנאת גרון לחייבו, וכ"ה באור"ש שביתת עשור פ"ב ה"ד, ואפק"י ח"ב סי' ל"א, וע"ע להגרא"ו בקוה"ע סי' עג אות ג' ד', שהוכיח מהא דמדמינן כל האיסורים דלא מיחייבא באכילה גסה, מהא דאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור, ומאי ראייה מר"ל, נימא דהוא דין דוקא ביוה"כ כיון שהוא שבע תו א"א לחייבו על אכילה, וכן מהא דאיכא דינא דאחע"א ביוה"כ על אכילת נבילה, ואי איסורא דיוה"כ לאו משום אכילה אלא משום ביטול העינוי, א"כ ל"ש בזה אאחע"א, וע"כ דאף ביוה"כ דינא הוא באכילה ככל האיסורים, והרי אף בכל האיסורים נתבאר לעיל להרמב"ם דהוא דין הנאה, אלא דלגבי יוה"כ שיעורו בכותבת כיון דגדרו משום לא תעונה, ואף דבשאג"א חידש דביוה"כ אסור שלכד"א דלא ככל האיסורים, היינו משום דלא כתיב ביה אכילה, וכמו דבכה"כ ובב"ח נמי לא בעינן כד"א, אף דבדאי איסורו משום אכילה, דהא הרמב"ם יסד יסודו דאכילה מדין הנאה בבב"ח יעו"ש, וע"כ דאף שלכד"א הוה אכילה, ומאה דלא כתיבא בקרא אכילה ילפינן דבהני סגי באכילה שלכ"ד לחייבו, ואדרבא מהא דהשאג"א לא הזכיר בדבריו דיוה"כ שאני משום דמיתבא דעתיה, מבואר דאף לדבריו יוה"כ כשאר איסורים, אלא דמ"מ לא כתיבא ביה אכילה ודוק, וע"ע בכת"ס קי"א דאף ביוה"כ פטור שלכד"א.

והגרמ"ש שם הוכיח דאף ביוה"כ, ליכא ריבוי באיכות, מהא דאמרין בגמ' בדף פ ע"ב, מתקיף לה ר' זירא, בשר שמן בככותבת ולולבי גפנים בככותבת, א"ל אביי קי"ל לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה בציר מהכי לא מיתבא דעתיה, מיהו בשר שמן טובא ולולבי גפנים פורתא וכו', והיינו דהו"א דהאיכות משלים לשיעור ומשני דאין האיכות משלים השיעור יעו"ש, אך דבריו צ"ב, דהא אמרין קי"ל לרבנן דבציר מהכי לא מיתבא דעתיה, ומבואר דהו"א דהגרמ"ש דבשר שמן בציר שיעוריה מכותבת, דהא פשיטא דבשר שמן מייתבא דעתיה טפי, והיינו דהרי שיעורא דיוה"כ חידוש הוא דאינו אלא בכותבת, וא"כ היאך אפשר דלולבי גפנים ובשר שמן חדא שיעורא הוא, ובשר שמן ניבעי פחות מכותבת, כיון דמיתבא בפחות, ואהא משני דקי"ל לרבנן דאף בשר שמן פחות מכותבת לא מייתבא דעתיה, אלא דבשר שמן בכותבת מייתבא טובא, ולולבי גפנים פורתא, ומ"מ מבואר דאילו לא היה קי"ל לרבנן הכי, הוה שיעורא דבשר שמן בפחות, ולא הוה חדא שיעורא לכל האכילות, כמו דבשתיה אזלינן בתר מלא לוגמיו דכ"א ידיה, אמנם לפי הנ"ל לא שייכא כלל לנידון העמודי אור, דשיעורא תליא במיתבא דעתיה, אך בתר דקי"ל לרבנן דבציר מהכי לא מיתבא דעתיה, א"כ תו הוה אכילה בכותבת וכיון דחדא מעשה אכילה היא, א"א לחייבו על הא דמיתבא טפי, כיון דליכא שינוי במעשה האכילה כמבואר.

וכבר הביא הגרמ"ש דבטור כתב בס' תרי"ז ס"ב, דעוברא שהריחה מאכל ואם לא יתנו לה ממנו תסתכן היא או הולד וכו', תוחבין כוש ברוטב ומכניסין לתוך פיה, אם נתיישרה דעתה מוטב ואם לאו נותנים לה מן הרוטב עצמו, אם נתיישרה דעתה מוטב ואם לאו, נותנים לה מן האיסור בעצמו וכו', ובב"י ל"ג בטור תוחבין כוש יעו"ש, ומקור דברי הטור מהברייתא בדף פב., עוברא שהריחה בשר קודש או בשר חזיר וכו', ולגבי איסורים הביאור דעדיף מן הרוטב דאינו אלא טעם, והשומן הוא גוף האיסור, ואף למאן דס"ל דטעמ"ע מדאורייתא, מ"מ ודאי דעיקר חמירא טפי דאפשר דאין לוקים על טעם כמבואר בראשונים, אבל ביוה"כ מ"ל רוטב ומ"ל שומן, ולכאורה אי איכא איסורא בתוספת איכות, שפיר מצינו לפרש כן אף ביוה"כ דעדיפא רוטב שהנאתו מועטת משומן דהנאתו מרובה, אמנם יעו"ש בב"י שביאר דברי הטור בב"א א' דמירי שהמאכל אסור מצד עצמו וכו', כ' ועו"ל דבמאכל מותר מיירי, אלא דקרי ליה איסור לפי שיוה"כ אסור באכילה, וגם בזה מאכילין אותה בתחילה היותר מעט שאפשר דהיינו רוטב וכו', ומבואר להדיא מדברי הב"י דדוקא באיסורים עדיפא רוטב מן השומן, אבל ביוה"כ ליכא כלל הך סברא, ואי נפרשו ביוה"כ, ע"כ דהוא מדין אחר משום דהוא מעט, והיינו דהוא מעט בכמות, וכ"ה להדיא במג"א תרי"ז דלפעמים תתיישר בדבר מועט, ויותר מפורש הוא בלבוש, וז"ל עוברא וכו', ואם לאו נותנים לה מעט מן הרוטב, שאין בו שיעור כרת, כדי להקל מן האיסור עצמו שמא יתיישר דעתה, ואם לא תתיישר דעתה בזה נותנים לה אפילו כשיעור מן האיסור, ואדרבא מדבריהם מוכח דליכא תוספת באיכות, ומשו"ה ביאר לגבי תוספת בכמות.

ושוב הראוני דהח"ס בשו"ת ח"ו כ"ג, כתב דאם צריך לשתות קפה או תה, ישתם בלא סוכר, וצ"ב בטעם הדבר לפי הנ"ל, ואפשר דהוא משום שהוא בלא הנאת גרון כמ"ש, והיינו דלמאן דס"ל דשלכד"א ביוה"כ נמי אינו חייב, ובירו לאכול שלכ"ד, לכאורה לכו"ע פשיטא דחייב לאכול שלכ"ד, כיון דהפקו"נ

אינו מכריחו לאכול, ואפי' להשאג"א דשלכד"א חייב ביוה"כ, מ"מ אפשר דכדרך הוה אכילה מעליא טפי ע"ד הנ"ל, ועדיפא אכילה גרועה מאכילה מעליא, וכן אם יכול בלא הנאת גרון כיון שנתבאר לעיל דאינו חייב, א"כ ודאי עדיפא לאכול בלא הנאת גרון, אבל להעדיף לשתות מים מדברים אחרים לא שמענו, כיון דבתרווייהו איכא הנאת גרון והוה כדרכו, וכ"ז נתבאר ונתלבן יחד עם ידידי יקירי הר"ר אליעזר ולף פרידמן שי'.

פנחס הלוי סגל

ר"מ דישיבת מכנובקא ב"ב

בביאור מילת "נכד"

ידוע הרשב"ם בבבא בתרא קח, א, ד"ה ולא מנחילין, שקורא לבן אחות בלשון "נכדה" וז"ל: אבל אחיות מן האם אין 'נכדה' בן אחותה יורש אותה, וכן שנה בדף קט, א, ד"ה אחי האב יורשים את 'נכדם', ושילש בדף קיד, ב, ד"ה האשה, במנחילין 'לנכדם' בני אחותם, גם רבינו גרשום כתב כן שם בדף קי"ב, אחי האב וכו' והם עצמם מנחילין לבנים דהיינו 'נכדיהם', ולכאן הדבר קצת נראה כתמוה, דמה שאנו מורגלים לקרוא לבן הבן - נכד הוא מפסוק מפורש בבראשית (כא, כג) אם תשקר לי ליניני ולנכדי, ותרגם אונקלוס בי ובברי ובבר ברי, וכן פי' האבן עזרא, ולא מצינו מי שיאמר שקאי על בן האח או על בן האחיות, וכ"ה שנוי בנביאים בישיעה יב, כב, בפסוק והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד ותרגם יונתן ושאר ובר ובר בר, וכן פ' שם רשי"י, אב"ע, רד"ק, מצודת דוד ומצודת ציון, וגם שם לא מצינו מי שיפרש שקאי על בן האח.

ובאמת שכבר תמה כן הרש"ש בגמ' ב"ב שם "ולא ידעתי אנה מצא שם זה עליהם כי לא מצאתיו רק על בן הבן או הבת", הגדיל לטעון היעב"ץ בספרו קולן של סופרים: שהוא שבוש נגלה ונראה בסרכא בלישנא דפירושו נקט וכו' ומסיים: אבל אי אפשר ליישב הלשון אלא צריך למחוק מילת "לנכדה" מכאן. והנה יש שביארו דכן ה"ה לשון רבותינו הצרפתים, דהא הרשב"ם ורגמ"ה אינם יחידים בלשון זה, דהרי כן מצינו גם במאירי בסוף הפתיחה למס' אבות, כשמונה רבותיו הוא כותב: ומהם הרב הגדול ר' יצחק בן מרן הלוי ונכדו הרב הגדול ר' משה ברבי יוסי בן מרן הלוי, כפי שנראה היו ר' יצחק ור' יוסי שניהם אחים בני מרן הלוי ור' משה ה"ה בנו של ר' יוסי בן מרן הלוי, וקורא לו נכדו.

גם הרא"ש בתשו' מתאפיין בדרך זה כשבכלל צ"ח סי' א' פותח התשובה לנכדי ה"ר משה הכהן, המוכר בכינוי זה מכלל י"ב סי' ג', כלל ו' סי' כ"ה, וכלל י"ט סי' א', וחותרם תשובתו "דודך" אשר, כן נשנה הדבר בכלל כ' סי' כ"ב לר' שלמה נכדי וחותרם תשובתו דודך אשר, כמו"כ מהר"ח אור זרוע בתשו' סי' קלה: למורי נכדי ר' שלום, ומשיב לו: מה מאוד יקרו עלי דבר דודי, כן גם בסי' מט, גם רבינו תם פותח בתשובה, מן השמים ירחמו על נכדי הר' יצחק, בתשו' מהר"ם מרוטנבורג סי' רסח ותשו' מיימוני לספר נשים סי' י"ז, ומשיב לר"י בר שמואל, והכוונה לר"י הזקן בן אחותו כמובא בסדר הדורות.

ועפ"י רצו ליישב מה שכתב חד מן קמ"א ה"ה ר' אברהם הכהן רפאפורט ז"ל בן דורו של מרן הבית יוסף, שכתב בספרו מנחה בלולה עה"ת סוף פר' בשלח יז: "וחור נכדו של משה היה, ולכן לא נזכר שם אביו שכן שמו היה נודע בשערים" ולכאן הוא פלא דהרי חור היה בן מרים אחותו ולא בן בנו, ועל כרחך שנכדו הכוונה בן אחותו. ובאמת אין זה פליאה דגם נין בלשון הכתוב הכוונה לבן כמו שהובא לעיל, ונהוג עמא דבר לקרות לדור רביעי - נין, וכמו שבגמ' נזכר בעל חוב כשהכוונה להמלווה שהוא בעל החוב, כנאמר תופסין לבע"ח ובע"ח גובה ממשועבדים, וכהיום נתהפכו היוצרות והלווה נהפך לבעל חוב, וכהנה עוד, אך עדין צריך בירור וביאור שהראשונים ידברו היפך מלשון הכתוב. והם הביאו ראייה חותכת ממה שכ' הרשב"ם עה"ת בפר' דברים ב, יט, בפסוק כי לבני לוט נתתה ירושה, שפי': בשביל שהיה "נכדו" של אברהם. ותמה הגאון ר' חיים פאלאגי ז"ל בספרו ובחרת בחיים עה"ת (דכ"ד, ע"ב): וקשה כי לא היה לוט נכדו של אברהם כי אם בן אחיו וכמבואר בכתובים, ועיין לרשב"ם לעיל (פסוק ה') שכתב "כי לבני לוט נתתה ירושה לכבוד אברהם" שקרובים" היו, וצריך לומר דטעות סופר הוא ובמקום שהיה נכדו צריך לומר שהיה קרובו, ואם לא תאמר כן הדבר צריך עיון, ע"כ.

אך ע"פ הנ"ל רצו לומר שכן יש לקיים הגירסא שהיה נכדו כיון שכן היה מורגל בלשונו ואין הדבר צריך עיון. [יעוין בספר ברית יעקב סי' כ' דל"ג, א, ובקובץ מוריה רטו-רטז].

אך אני עומד ותמה א"כ למה לעיל בפסוק ה' כן מצא הרשב"ם לשנות מלשון שהורגל בה שכ': לכבוד אברהם שקרובים היו, כמו שציינן הגר"ח פאלאג'י ז"ל, וביותר שבפסוק אם תשקר לי ולניני ולנכדי פי': בן בני הרי שקרא לנכד-בן הבן, וה' יאיר עיני.

צני דאווידוביץ - אשדוד

הערה בדברי הגרע"א ז"ל במערכה בדין פס"ר דלא ניח"ל (יומא ל"ד ב')

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל אם אפשר לפרסם מכתבי זה בבטאונכם ע"מ שיתיישבו דברי הגרע"א ז"ל.

כבר נודעה פלוגתת תו' והערוך בדין פס"ר דלא ניחא ליה דלהערוך שם דינו להיות כאין מתכוין, ולהתו' לא הוי אלא כמלאכה שאינה צריכה לגופה, והנה התו' יומא ל"ה א' הוכיחו דכריהם מגמ' כריתות כ' ב', והוא בהקדם מה שכתבו שם דר' יהודה לא חייב בדבר שאין מתכוין אלא בכל התורה כולה משא"כ בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולפי"ז נתקשו בגמ' כריתות הנ"ל דאמרי' התם תנו רבנן החותה גחלים בשבת חייב חטאת רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר ברבי צדוק חייב שתיים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות, ולחד אוקימתא בגמ' שם פליגי בדין דבר שאין מתכוין דת"ק כר' שמעון ורשב"א כר' יהודה, ותמהו בתו' יומא שם דהא לא חייב ר' יהודה גבי שבת, ותירצו דאירי בפס"ר דלא ניחא ליה, (עיי"ש מה שהאריכו בלשון הגמרא לפי"ז), מ"מ מתבאר דפס"ר דלא ניח"ל הוי מתכוין גמור, אלא דר"ש פטר מטעם מלאכה שאצל"ג ודלא כהערוך.

וברעק"א במערכה יומא ל"ד ב' כתב ליישב דגם הערוך מודה דאית תנאי דס"ל כתו' אלא דאית תנאי דפליגי בזה וכותייהו קיי"ל, עיי"ש בדבריו סק"ח ד"ה ולזה נראה, ולפי"ז יישב סוגיא דכריתות דבאמת רשב"א משום ראבר"צ ס"ל כתו', ברם בהמשך דבריו שם סק"י כתב וז"ל וביותר י"ל אף שכתבנו דר"א ס"ל דמקרי מכוין אינו מוכרח ואדרבה מוכח בהיפוך, דהא הערוך מביא ראייה ג"כ מההיא דסוכה דף ל"ג ב' דאית ליה הושענא אחריתא, והרי מרא דשמעתתא התם ר"א א"כ מוכרח דגם ר"א ס"ל דפס"ר דלא ניחא ליה מותר, וההיא דכריתות מוכח באמת לומר להערוך דגם בשבת אסור דבר שאינו מתכוין מדאורייתא לר"י.

ונראה בכי' דבריו דהערוך מייית ראייה לשיטתיה דפס"ר דלא ניח"ל מותר, דהדר דיניה להיות כדבר שאין מתכוין מהא דסוכה ל"ג ב' דאמרינן ת"ר אין ממעטין (ענבי הדס) ביום טוב משום ר' אלעזר בר' שמעון אמרו ממעטין, ומפרש רש"י דראב"ש סבר לה כאבוה דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ומקשינן והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפס"ר ולא ימות, ומתרצינן הב"ע דאית ליה הושענא אחריתי, ופירש בערוך דהו"ל פס"ר דלא ניח"ל ושרי.

ולפי"ז נראה דנתקשה ברעק"א כך, דליכא למימר דר' שמעון בן אלעזר ס"ל כתו' ודלא כהערוך, דהא הערוך מייית מר' אלעזר בר' שמעון והיכי ליפלוג ר' אלעזר דאבוה, ואם כנים הדברים לכאו' צ"ע דהא ר' אלעזר בר' שמעון דסבר לה כאבוה היינו ר' שמעון בר יוחאי ולא ר' שמעון בן אלעזר, וא"כ שפיר י"ל דר' שמעון בן אלעזר ס"ל כהתו' ומ"מ ר' אלעזר בר' שמעון ס"ל כהערוך וכן כתב בשו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף רל"א דאבוה דר' אלעזר בר' שמעון היינו ר' שמעון בר יוחאי, וצ"ע.

אשר קופשיין - בני ברק

עוד בענין רופא חולי עמו ישראל

בקובץ באו"י שבט אדר תש"ע (גל' קמז עמ' קמב) כתבתי בענין "רופא חולי עמו ישראל" ונתחדש שם שהגם שבסתם חולים בעלמא הרפואה היא דוקא ע"פ מה שנגזר מראש (כדאיתא בע"ז נה.), עכ"פ בעם ישראל יש אופן שאפשר להתרפא קודם הזמן וע"ז נאמר הנוסח רופא חולי "עמו ישראל". יעו"ש באורך.

וראיתי לאחרונה מעשה בשם רבי יהונתן אייבשיץ שהגמון אחד שאלו על נוסח זה מהו "חולי עמו ישראל" הרי גם עכ"ם מתרפאים מחוליים? וענה לו הגאון הנ"ל ע"פ מאמר חז"ל (מגילה יז:): שרפואה קבעו בברכה שמינית מכיון דמילה בשמיני וא"כ מיירי כאן דוקא ברפואה על המילה ששייכת לעם ישראל. אחר שיצא אותו הגמון שאלו לו תלמידיו לזה ההגמון דחית בקש ומהי התשובה האמיתית, וענה להם שבעכו"ם הרפואה היא רק ע"פ הטבע משא"כ בעם ישראל אפשר להתרפאות גם שלא כדרך הטבע! וע"פ יסוד דברינו הנ"ל ה"ז מבואר והם הם הדברים. וב"ש לדבריו.

ובאמת זוהי גמ' מפורשת בסנהדרין (קא.) - אמר ליה רבי אבא לרבה בר מרי כתיב כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, וכי מאחר שלא שם רפואה למה? אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן מקרא זה מעצמו נדרש שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך, אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים, אף על פי כן כי אני ה' רופאך. ע"כ. דהיינו אם תשמע לא יהיו אפילו מחלות שצריכות להיות באופן טבעי, ואם לא תשמע, יהיו, ואע"פ כן - אני ה' רופאך, דהיינו ע"י הקב"ה יש עדיין אפשרות להתרפא שלא כדרך הטבע (וקודם הזמן שנגזר על המחלה)! וגם זוהי מעלה שישנה דוקא בעם ישראל כמדויק מלשון הפסוק "רופאך", שלך דייקא, (ולא אמר באופן כללי "רופא" כל בשר)! וכמשנ"ת ודו"ק.

והנה לגבי עצם הגדון בקובץ הנ"ל מה שייך להתעסק בהשתדלות בעניני רפואה אם הכל נגזר מראש כמבואר בע"ז (נה.), נ"ל בעוד אופן אפשרי - ע"פ הגמ' שם (ג): הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנאמר צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם, וכתב שם רש"י - הכל בידי שמים. מחושות ומכאובות הבאים לאדם כולם על ידי גזירת שמים (דהיינו כגמ' בהמשך דף נה). הנ"ל שמשגרין אותן על האדם כו' משיעין אותן כו'): חוץ מצנים פחים. צנים צנה, פחים חולי הבא ע"י חום כו': עכ"ל. מבואר מדבריו שיש דברים שהם מחמת הגזירה הנ"ל, אבל ישנם גם חולאים שאדם מביא ע"ע, ובהם ודאי שייך השתדלות ורפואה דאינם בכלל הגזירה והשבועה הנ"ל. ודו"ק.

[וע"ע בקובץ הנ"ל שהבאנו הגהות מהרש"ם ברה"ש (י"ח). על הגמ' שגז"ד שיש עמו שבועה אינו נקרע) שהקשה מרש"י ביחזקאל (כג), בשם מדרש תנחומא שהגזירה שם נתבטלה הגם שהיה שם שבועה, יעו"ש. וע"ע תוד"ה ועכשיו (ב"ב עד.), ולכאור' צ"ע מסנהדרין (ריש קי): "באפי נשבעתי וחזורני בי", והנה יעו"ה רש"י חגיגה (י). ד"ה נשבעתי באפי - "מדקאמר באפי משמע יכול אני לישראל עליו, לפי שמחמת אפי ולא מדעת מיושבת נשבעתי". ויעו" רש"י (סנהדרין לח). ד"ה על אלתו. ויש להאריך ואכ"מ].

בברכה
יואב רוזנטל

בענין לא תחמוד בשונג

בגמ' ב"ק דף סט. דתניא ר' יהודה אומר שחריית בעל הבית עומד ואומר כל שילקטו עניים היום היא הפקר רבי דוסא אומר לעתותי ערב אומר כל שילקטו עניים יהא הפקר, ובטעם התקנה כתב ברש"י דלענין לקט קציר קמיירי דקיי"ל שני שבולין לקט שלש אינו לקט ואין כל העניים בקיין בהלכה לפיכך צריך בעה"ב להפקיר, ובתוס' ג"כ כתב כעין זה דתקנה עושה לעניים לפוטרים מן המעשר כשמלקטים יותר מדינם כגון ג' שבולים ואוכלין בלא מעשר לפי שלקט שכחה ופאה פטורים מן המעשר לכך אומר בעה"ב כל שילקטו יהיה הפקר כדי שיפטור הכל ממעשר דהפקר פטור ממעשר, עכ"ל.

אמנם יש לדון דאמאי לא הקשו שזה גזל ודקדקו רק מן הענין שיאכלו בלא מעשר, ואכן הדרכי דוד מדיק מרש"י שהוא לא כותב לענין מעשר אלא קאי אגזל, אך בעונג יו"ט חולק שכוונת רש"י היא כתוס' דמיירי לענין מעשר וא"כ תיקשי גם לדידיה, ובפשטות אפשר לומר שאין עוזרין לגנב באיסור גזל ורק באיסור מעשר תקנו משום שאינו רוצה לעבור בזה במזיד. והעונג יו"ט והקוב"ש מתרצים דמזה שהגמ' תולה כן השאלה לענין ברירה איך שחל ההפקר ואם נאמר שהנידון כאן היה על גזל א"כ אין כאן שום מקום לזה דאף אם ליכא ברירה ואין חל ההפקר מ"מ אין איסור גזל דהרי הרשה להם ללקוט, ובקה"י [ר"ה סי' יג] מבאר דאם כוונתו רק להצילם מאיסור גזל לא היה צריך להפקיר לכל העולם ודי היה אם יתן בלשון מתנה או מחילה.

ואכתי יש לדקדק כאן מה יהיה עם האיסור של לא תחמוד דהנה מצינו במבוא לספר ענפי ארו וזה לשונו: והנה שמעתי מאמור"ר הגה"צ זצ"ל, שבעת שלמד לפני מרן הגרי"ז זצ"ל, סיפר לו מרן זצ"ל אודות עובדא מגאון וצדיק מפורסם (ר' נתן אדלר זצוק"ל רבו של מרן בעל החת"ס), שכשראה מרחוק שיהודי אחד נכנס לביתו כדי לגזול ממנו אחד מחפציו, קרא הגאון לעומתו, "הפקר, הפקר", וביאר מרן זצ"ל בטעמו, במה שאמר "הפקר" ולא אמר "נתונה לך במתנה", שע"י נתונה במתנה היה מצילו מעבירת גזילה, אבל לא מעבירת לא תחמוד, ע"כ שמעתי, א"כ חזינן דמה שבעה"ב היה צריך להפקיר כאן הוא גם בכדי לפטרו מאיסור דלא תחמוד ואמאי לא מנאוהו כאן.

ונראה לומר דשאני מגזל בשוגג דהתם למעשה חיסר מהבעה"ב ממונו והאיסור הוא בחפצא ולכן צריך שיפקירו אבל בלא תחמוד שלא חיסר והאיסור הוא בגברא נראה דבכה"ג ליכא שום איסור דלא חמד של אחרים, דכיון דהכא לקחו דבר שלדעתם הוא שלהם א"כ אין שייך לומר שעוברים על לא תחמוד דלאו זה הוא היכן שחומד ורוצה להשיג דבר של חברו, אך דבר שהוא שלו ליכא איסור זה וא"כ חזינן דליכא איסור לא תחמוד בשוגג אלא במזיד כשעושה מעשה, ולכן לא היה הבעה"ב צריך להפקירו לענין לא תחמוד דבלא"ה לא היו עוברים בזה.

אריה סגל

ישי"ג בית אהרן וישראל

אם כח אחר מעורב בו הוי קולא או חומרא

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, בגליון כסליו טבת התש"ע גליון קמ"ו - כתב הרב יהודה קוק שליט"א בענין כוח אחר מעורב אם הוי קולא או חומרא [תחת הכותרת הערות קצרות למסכת בבא קמא]. והביא מחלוקת רש"י ותוס' בנידון דרש"י ס"ל דהוי חומרא, והתוס' ס"ל דהוי קולא, וכתב שם דאפשר לתלות השיטות בחקירה המפורסמת אי החיוב על ממונו שהזיק בא עליו מחמת שהוא ממונו, או מחמת אי שמירתו, שפשע בחיוב שמירה שעליו, ועיי"ש.

והנה בסו"ד כתב דיל"ע בתוס' בדף ה ע"ב [ד"ה כי] שכתבו שם דכח אחר הוי חומרא - [כלפי בור] ובדף ב' כתבו דהוי קולא. אמנם יעוין ברשב"א כד' ג בד"ה מ"ש שכ' דפעמים תפסו לקולא ופעמים לחומרא וכו' וכאן [באש] תופסו לחומרא כו', ע"ש. וע"ע ברשב"א כד' ה: בתחילת ד"ה הא שכ' דכח אחר וכו' הוי חומרא לגבי אש ולא לגבי בע"ח. יעו"ש.

וא"כ - כתב, דהתוס' אתי שפיר, דמש"כ בד"כ. דהוי קולא, איירי גבי שור, דלעומת שור אינו חומרא, וכמ"ש הרשב"א שם. ומש"כ תוס' בד"ה: דהוי חומרא, איירי גבי אש, דלעומת אסו"מ הוי חומרא, ודו"ק. אלא שנשאר בצ"ע על התוס' בד"ב. דאמאי פירשו לגמרא בד"ג: מ"ש אש דכח אחר מעורב בו וכו' דאינו חומרא, הא התם איירי גבי אש ולא כלפי בע"ח ובזה אסיק דהוי חומרא, וצ"ע. עד כאן דברי הכותב בקצרה.

ומשמע מדביר הכותב, דהנידון אם כח אחר מעורב הוי קולא או חומרא. פירושו קולא כלפי מזיק אחר, או חומרא אם הוא חמרו כלפי מזיק אחר. וא"ש הרשב"א דהוי חומרא לגבי אש הא לגבי בע"ח אפשר שהוא סברא בבע"ח דייקא.

אמנם לא נראה כן, דמעולם לא עלה ע"ד התוס' והרשב"א להחמיר מזיק אש ע"ג כל מזיק אחר, ל"ש בע"ח ל"ש בור וכדו', מכח סברת כח אחר מעורב בו. ומ"ש הרשב"א ענין לקולא ולחומרא, היינו במזיק אש גופיה שאמרו טעם זה דכח אחר מעורב בו, האם הטעם נאמר בכדי לפטור, או שהוא טעם לחיוב, וע"ז כ' שפיר דפעמים תופסו לקולא דהיינו שהגמ' רוצה בטעם זה לפטור ולומר שאין לחייב המזיק ע"י תכונת אש כ"כ, "כיון שכח אחר מעורב בו ואין הוא המזיק לבד". ולפעמים תופסו לחומרא, דהיינו שהגמ' רוצה בטעם זה לחייב ולומר שיש לחייב המזיק ע"י תכונת אש, "כיון שכח אחר מעורב בו והוול" לאסוקי אדעתיה". ולא רק במזיק אש גופיה י"ל הסברות להקל ולהחמיר כמשנ"ת. אלא זיל בתר הסברא, דה"ה כל מזיק בתכונה זו שיש בו כח אחר מעורב בו, י"ל בו טעם זה להקל ולהחמיר.

וכן מבואר להדיא למעייין ברשב"א בב' המקומות שציין לשם הכותב יעו"ש שבדף ג: כ' בזה"ל: מ"ש אש דכח אחר מעורב בו כו' וכאן תופסו לחומרא ולומר שע"כ חייבה בו תורה שאע"פ שבעל

התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש מ"מ מיד כשהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק וכן הטעם באסו"מ שהניחן בראש גגו שמצויין ליפול ברוח מצויה, עכ"ל. ובדף ה: כתב בזה"ל: דכח אחר מעורב בו אינו חומר לגבי בע"ח דכ"ש שדרכן לילך ולהזיק מעצמן בלא כח אחר אלא לגבי אסו"מ שהניחן ולומר דאע"פ שהאש אינה מזקת במקום שהבעירה בעל התקלה, מ"מ שמירתו עליך לפי שבשעה שהוא מדליקה מיד עשוי כח אחר להתערב בו וכן אסו"מ נמי אע"פ שהניחן ברשותו היה לו להזהר בשמירתן שאף הן מיד בשעת הנחתן כח אחר מצוי להתערב בהן להפילן ולהזיק כו', עכ"ל. ועיי"ש כל ההסבר באריכות.

עוד קשה לפי דברי הכותב דהתוס' בשיטת הרשב"א קאי, דהלא יפה כ' הכותב בתחילת דבריו לבאר הא שכתבו התוס' דסברת כח אחר הוי קולא, על פי מה שמוכח בכמה מקומות שהתוס' סבירא להו דסיבת המחייב כשממונו הזיק, משום ממונו המזיק, ולא משום חסרון שמירה ועל כן כשכח אחר מעורב בו הרי שאין ממונו מזיק בעצמו, אלא יש כאן עוד כח אחר המסייע ומזיק. ועל הכח האחר ההוא א"א לחייבו, וא"כ היאך נעלמו עקבות סברא זו בדברי התוס' בדף ה ע"ב שכתבו לבאר דכח אחר הוי סברא לחומרא - לפ"ד הכותב, דאיך אפ"ל דכח אחר יהא סברא לחומרא בשעה דס"ל דסיבת חיובו הוא משום ממונו המזיק, וליתא.

וגם הכותב עצמו מסיק בצ"ע בסו"ד עמ"ש התוס' לבאר הא דדף ג' שהוא ביחס לאסו"מ דהוי כח אחר סברא לקולא, והרי התם ביאר הרשב"א דכח אחר הוי סברא לחומרא כנ"ל.

ונראה דמעיקרא לא קשה מידי, דהתוס' משנתם ברורה בכמה מקומות בפירקין דסיבת המחייב בממונו שהזיק הוא זה שממונו הזיק. ואם זוהי הסברא א"א לומר דכח אחר יהא סברא לחומרא, דאדרבה מפחית כח ממונו המזיק, וכמ"ש לעיל. ולכן ביארו הא דדף ג': דכח אחר הוי סברא לקולא, אף נגד אסו"מ, וק"ו כלפי מזיקים אחרים שפועלים ומזיקים בכוחות עצמם, ומש"כ התוס' בדף ה' דאש חמור מבור, לא היתה כוונת התוס' מעולם לומר דחמור מכח סברת כח אחר, אלא סיבת החומרא הוא משום שאש הולך ומזיק ובור אין דרכו לילך ולהזיק. ועל זה כתבו התוס' דאש חמור מהאי טעמא דהולך ומזיק מבור. על אף שיש בו כח אחר, ובור מזיק בכח עצמו בלא שום עירוב כח אחר, מ"מ מה שהולך ומזיק עדיפא ומחמירו על גבי בור, משום שהבור אין הולך ומזיק.

וזה הלשון בתוס': אבל אש שהולך ומזיק בהליכתו ע"י כח אחר חמור מבור שאין הולך ומזיק אלא במקומו, עכ"ל. הרי להדיא דסיבת חומרתו הוא משום שהולך ומזיק. ולעולם שי' התוס' ברורה ומסוכמת דכח אחר סברא לקולא.

ולעומת זאת שי' הרשב"א ברורה כמבואר בכמה מקומות בפירקין דסיבת המחייב הוא משום חסרון שמירה, א"כ הסברא נותנת דכלפי אש עצמו הוי חומרא, דהו"ל לאסוקי אדעתיה, וכשי' רש"י, ומ"מ כלפי בע"ח שעושה אותה פעולה בכוחות עצמו, הוי קולא, שכאן אינו נעשה אלא ע"י כח אחר, משא"כ באלו שעושים ע"י כוחות עצמם, וקל להבין.

יעקב מרדכי טרבילן

יש"ק "תפארת יוחנן"

סטאלין קארלין ביתר ת"ו

תיקוני סופרים

על ספרים וסופרים

הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות

כידוע מצינו בכמה מקומות לרבותינו המפרשים שכתבו לכאורה דברים תמוהים מאד שלא יעלו על הדעת, ונתחבטו בדבריהם רבים. ופעמים רבות הביאור בזה שאין זה אלא הוספה מתלמיד טועה או מהמדפיסים וכיוצ"ב שאר טעויות דפוס. והנה בתוך מכלול הטעויות הללו, מצאנו אחד הגורמים לטעויות אלה הוא בענין הראשי תיבות, והיינו מחמת שלא היו הדברים מפורשים אלא חתומים בראשי תיבות. ושגיאות אלו נבעו מחמת ב' דרכים עקלקלות, א. מחמת שנתחלף בטעות אחד מהאותיות - שבראשי תיבות המקוריים - באות אחרת¹ ופירושה בטעות. [או שהמדפיס עצמו החליף אות אחת מהראשי תיבות לפי שיקול דעתו המוטעה ומזה נוצר הקלקול שנתן מקום ופתח לטעות כאמור]. ב. עוד מצאנו שהקלקול לא נבע מחמת טעות שנתחלפו האותיות כנ"ל, אלא שהמפרש כתב ב' תיבות בראשי תיבות ונתכוון לדבר אחד, והמדפיס העיז לפתוח את אותן הראשי תיבות ולפרש מדעתו דבר אחר מה שלא עלה על דעת המפרש כלל, ומזה נוצר הקלקול. ולהלן בתוה"ד הבאנו משו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ה' שכתב "וידוע לבקיאים שט"ס כזה הוא מצוי".

ומהראוי לציין מש"כ המחבר בפתיחה לספר הברית וז"ל: אף נזהרתי שלא לכתוב בספרי ראשי תיבות כדרך רוב הספרים. אבל כלם תמלאמו נפשי, אין מלה בלשוני בראשי תיבות. אפילו ראשי תיבות אשר הם גלוי וידוע לכל שלמים הם אתנו. ואם ימצאו בו איזה ר"ת, מעט מזעיר יהיו וכו'. וכן הזהיר עוד בח"א מאמר א באחד מאזהרותיו וז"ל: ואני זאת בריתי היום וכו' מותר לכל אדם והרשות נתונה לכל מדפיס להדפיסו וזה הוא רצוני למען יגדיל תורה ויאדיר חכמה ותרבה הדעת בתוך עמי. אך בזאת יאות לי כל מביא אל הדפוס וכל מדפיס אם יקים את התנאים אשר אזכיר הנה, והוא וכו', "לא יראה בו בספר ראשי תיבות מלבד ראשי תיבות אשר כבר ישנו בו בספר מותר ודוקא במקום ההוא. אפס לא יוסיף ראשי תיבות² בו אפילו אחד אף גם הידוע לכל אדם. כמו א"כ אשר הכל יודעים שרצה לומר אם כן, וככה יזהר מאד ולא ידפיס אות א' במקום תיבת אחד או במקום תיבת ראשון וכן אות ב' במקום תיבת שני או שנים וכדומה. ואיש איש מבית ישראל אשר יבא להקים את דברי הברית על מכבש הדפוס ויסיר מתוכו גם ראשי תיבות אשר כבר ישנם בספר זה ויעל עולות תמימות ויעש שלמים כל התיבות אשר בספר הברית בטח ידע כי ישלם ה' שכרו ופועל ידיו ירצה ואל שדי יברך אותו מן היום והוא ומעלה ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו וכל אשר יעשה ה' יצליח בידו". ע"כ. הרי שדרש כאן ב' דברים, גם שלא להרבות בראשי תיבות. וגם שהת"ח יפרשו הראשי תיבות כדת שלא יגרמו קלקולים אח"כ ע"י המדפיסים שיפרשו באופן מוטעה כנ"ל.³

1 [בעירובין יג ע"א איתא: כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי וכו' בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה "מחסר אות אחת או מיתר אות אחת" נמצאת מחריב את כל העולם כולו. ע"כ].

2 [וע"ע ברמ"א אבה"ז סימן קמא סעיף כד כיוצ"ב בענין אחר].

3 עוד יש לציין בהקדמת הדברים מש"כ בשו"ת לב דוד סי' פח בתוה"ד וז"ל: תמיד הי' קשה לי עמ"ש רש"י ז"ל בפ' וישב, בקש יעקב לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז עיי"ש. והי' קשה לי קושית חז"ל מי שני לי' להקב"ה דירתו תרי עלמא. עד שמצאתי בספר אחד, שטעות הדפוס היא ומתחלה הי' כתוב אמר הש' ורצ"ל אמר השטן, והמדפיס תיקן וכתב אמר השם ואח"כ כתבו אמר השי"ת ואח"כ הדפיסו אמר הקב"ה, - ומצאתי סעד לדבריו במדרש בפ' וישב (פ"ד ג') השטן בא ומקטרג ואומר לא דיין לצדיקים וכו' עיי"ש והרבה כיוצא בזה מצאנו ששינו המדפיסים שלא הבינו הראשי תיבות, ורשום אצלי במקום אחר. גם לפעמים נעתקו האותיות או תיבות משורה עליונה לשורה שתחתיה ששכיח הרבה באותיות הדפוס ועי"ז נלאו לפרש כפשוטו, וכמו שאירע לי בבקרי לרב וגאון מפורסם והראה לי קושי הבנה בפירש"י בש"ס, ודחקתי ליישבו. והוא אמר לי כי הוא טעות הדפוס, ובילדות שהיתה בי אז העזתי פני ואמרת לי לו אם נגיה בכל מקום שקשה ליישבו נעשה את

חילקתי בעה"י המאמר לב' חלוקות, א. טעויות שנבעו מחמת שנתחלף [בשוגג או במזיד] אחד מהאותיות - שבראשי התיבות המקוריים - באות אחרת ופירושה בטעות. ב. טעויות שנבעו מחמת שהמדפיס העיז לפתוח הראשי תיבות ולפרשן מדעתו. ונציג הדברים בע"ה יתברך [ממה שנתקבץ בידי. וישנם עוד כהנה וכנהג⁴].

טעויות שנבעו מחמת שנתחלף [בשוגג או כמוד] אחד מהאותיות

- שבראשי התיבות המקוריים -

באות אחרת ופירושה בטעות

א] ברש"י שמות טו כה עה"פ ויצעק אל ה' וכו' שם שם לו וכו' כתב וז"ל: שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. ע"כ.

ונתחבטו המפרשים מאד להבין דברי רש"י במה שכתב נצטוו במרה על פרה אדומה, שהרי מקור הדברים הוא בסנהדרין נו ע"ב, והכי איתא התם: עשר מצות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין, ושבת, וכיבוד אב ואם. דינין - דכתיב שם שם לו חק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה: כאשר צוך - במרה. [וכ"ה במכילתא⁵] ע"כ. וראיתי להתורה תמימה שם שכתב, דנראה ברור שהוא ט"ס. דגם רש"י כתב שבת ודינין וכ"א [ר"ת כיבוד אב⁶] וכדאיתא בגמ'. אלא שבטעות נשתרבב האות כ' לפ', והמדפיס הוסיף טעות על טעות ופירש הראשי תיבות פ"א הללו פרה אדומה. [הפליא על הרמב"ן שם שהביא דברי רש"י כפי הגירסא שלפנינו⁷]. ע"כ מדבריו⁸. אך אומנם לעצם הענין אי"ז מוסכם לכ"ע להגיה כן בדברי רש"י ועי' הערה⁹.

העקוב למישור, והי' לו לגעור בי בנויפה כי באמת הביא הרבה ראיות לדבריו, והוא השיב לי כדרך החכמים שדבריהם בנחת נשמעים, בני, עכ"פ תודה על האמת שפירושוך דחוק ככוונת רש"י ז"ל. ותדע שלאחר אריכת ימים ושנים בעולם האמת נקדם את פני רש"י ז"ל ואת המדפיס הבחור הזעזער, לי יתן רש"י יישר כח שתליתי את הטעות בהמדפיס, וישבתי את דבריו באופן ישר ומובן בלי דוחק, ולך יתן המדפיס יישר כח שלא תלית הטעות בו ודחקת עצמך בפרצות דחוקות כדי ליישבו ודפחח. עכ"ל.

4 ונמצאים אצלי בכתובים. אלא שהשתדלתי כאן להביא רק אותם המקורות שימשכו את לב המעיניים. וכן תרגם בתרגום יב"ע בפר' בשלח שם: תמן שוי ליה מימרא דיי גזרת שבתא וקיים "איקר אבא ואמא" דיני פדעא ומשקופי וקנסין דמקנסי לחייביא וכו'. וע"ע בשפת"ח ע"ד רש"י שם.

6 והיינו שכתב בקוצר כיבוד אב והי"ה לאם. ואומנם עלה ברעיוני בס"ד לומר - ע"פ הגהתו - באו"א, ע"פ מש"כ בס' דברי שאול תנינא פר' במדבר שבמרה נצטוו רק על כיבוד אב ולא על כיבוד אב, שהרי הא דמחזקינן שזהו אביו משום רו"ב אחר הבעל כדאיתא בפ"ק דחולין, ולפני מ"ת לא אזלו בתר רובא. ועי' במש"כ בזה במק"א [בדברי המשנ"ב סי' תצד]. וע"ע בכלי חמדה פר' יתרו את ז. וא"כ זהו שכתב רש"י כ"א היינו כיבוד אב ותו לא. ועוד היה מקום לומר דהנה ידוע מח' הרמב"ם והרמב"ן, אי כיבוד או"א הו' מצוה אחת או ב' מצוות, ועי' להמהרצ"ח בסנהדרין שם ובכ"ח הנ"ל. ואי ננקוט שרש"י ס"ל כד' הרמב"ם דהו' מצוה אחת, י"ל דהו' שרמזו בדבריו כיבוד אב ותו לא, כיון דהו' מצוה אחת אי"צ להזכיר שניהם. [ואומנם יעויין להכ"ח שם סוד"ה ויש להעיר במה שכתב לבאר במח' הראשונים הללו, ומדבריו שם נראה דעת רש"י דהו' ב' מצוות. וי"ל].

7 והנה ז"ל הרמב"ן: 'שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו' במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת פרה אדומה ודינין. 'ושם נסהו' לעם. לשון רש"י. והיא דעת רבותינו (סנהדרין נו ב). עכ"ל. ולכאור', בשלמא מש"כ כן בשם רש"י ניחא, שראא כן בפירושו, אלא מה שציין שכן הוא גם בגמ' בסנהדרין, זה צ"ע טובא, ששם לא נזכר כלל אלא כיבוד או"א. ועוד יל"ע ממש"כ בעצמו בהשגותיו לספר המצוות שורש יד ד"ה ויש לי, שהזכיר רק כיבוד או"א ולא פרה אדומה. וצ"ע. [ואולם, מה שהקשינו ע"ד הרמב"ן דבסנהדרין לא נזכר כלל אלא כיבוד או"א, הנה בפשטות י"ל, דכן היתה לפנינו הגירסא גם בגמ'. ועוד י"ל באו"א ואכמ"ל].

8 ולכאור' יש להכריח הגהה זו בדברי רש"י, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב בדברים פ"ה פ' טו "כבד את אביך וכו' כאשר צוך ה' אלוקיך" וביאר רש"י וז"ל: אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר (שמות טו כה) שם שם לו חוק ומשפט. ע"כ. וכ"מ להרמב"ן דברים פ"ה פסוק יא שהביא ד' רש"י שם, ותמה ע"ד רש"י בשמות שלא הזכיר שם אלא שבת פרה אדומה ודינין. עיי"ש. ושור"ר בפ"י המזרחי שם שהק' דענין פרה אדומה לא נזכרה לא בבירייתא דמכילתא ולא בבירייתא דסנהדרין. עיי"ש. והוסיף, דמ"מ זה שרש"י לא

הזכיר כאן כבוד אב ואם, אלא שבת ופרה ודינין, "איכא למימר דרש"י לא בא להזכיר כל מה שנאמר במרה, אלא לפרש קרא ד'שם שם לו חק ומשפט', דמיירי במצות שנתנו במרה, כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם. תדע שהרי בסוף פרשת אלה המשפטים בפסוק, ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, פירש, שבע מצות ושבת ודינים וכבוד אב ואם ופרה, ולא השמיט שם כבוד אב ואם. ולכן מה שטען הרמב"ן על דברי הרב בפרשת ואתחנן בפסוק 'כאשר צוך ה' אלהיך' שגם מצות כבוד אב ואם היא במרה, והרב לא הזכיר שם אלא שבת ופרה ודינין, אינה טענה". עכ"ל. ואכתי אף דיש ליישב אמאי לא הזכיר רש"י ענין כיבוד אר"א, מ"מ עדיין צ"ע מה שהזכיר ענין פרה אדומה שלא נזכרה בגמ' כלל, וכן דצ"ל כד' הרב תורה תמימה.

9 אף שכן מורים דברי רש"י בפר' ואתחנן כאמור, מ"מ אי"ז מוסכם להגיה כן בדברי רש"י. דהנה יעויין להלכה חמדה הנ"ל שכתב דהא דאיתא בסנהדרין שם הדוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם, אינו מוסכם, דנראה דרק ר' יהודה קאמר לה דהוא דריש כאשר צוך במרה. דהנה רש"י לא נקט כיבוד אר"א אלא פרה אדומה. ויעויי"ש דביאר בהמחלוקת בזה היא אם מצות כיבוד אר"א היא מצוה אחת או ב' מצוות. ע"כ. ובאמת כדברי רש"י הללו בדמרה נצטוו גם על פרה אדומה, כ"ה בסדר עולם וזוטא להדיא. ובפיוט לפרשת פרה (בברכת מחיה המתים) איתא "ממרה חקה גזר". ובפ"י ריב"א עה"ת בפר' בשלח שם הקשה, דהא אמרינן תבא פרה ותכפר על מעשה העגל, משמע שלא נאמרה פרה עד אחר מעשה העגל. והביא מהחזקוני שוודאי נאמרה במרה ומיהו לא נעשית עד שנה שניה לאחר מעשה. ע"כ.

עוד מצאתי בס' ויכתוב מרדכי עמ' שנו, שהביא תשובת הגר"ח קניבסקי להשאלה דמהו המקור למה שפי' רש"י שנצטוו במרה על פרה אדומה. וז"ל: כנראה דגריס כך במכילתא. עכ"ל. ואגב, כבר הקשו, דא"כ הוא שלא היתה מצות פרה יכולה להעשות, א"כ למה נצטוו בה. הא ממילא יקבלו התורה בעוד זמן קצר ויצטוו מיד בכל הני, ומה הענין לחייבם בזה מעתה. וכבר עמד בזה הרמב"ן שמות פרק טו שם וז"ל: "...ולשון רש"י שאמר פרשיות 'שיתעסקו' בהם, משמע שהודיעם החקים ההם ולימד אותם 'עתידי הקב"ה לצוות אתכם בכך', על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה, והיה זה להרגילם במצות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב וכו'. עכ"ל. והיינו הא דצווים ע"ז, הוא לאר"ד לענין הקיום בפועל, אלא שיתעסקו בהן בעסק התורה לפלפל ולהעמיק בענינים אלו אף שאינם נפ"מ למעשה כעת. ויתבאר טפי ע"פ דברי הבית הלוי בהקדמה דיש ב' פנים בלימוד התורה, האחד מבוא לתכלית קיום המצוות, והיינו ללמוד לידע היאך לקיים דלא ע"ה חסיד. וכן הנשים אף שאינם מחויבות בלימוד, מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנוהגות בהן שידעו היאך לקיים, ומש"ה מברכות ברכה"ת וכדאיתא בב"י סי' מז בשם הרוקח. ואומנם באנשים יש עוד מעלה, דאילו נשים לימודן אינו אלא מבוא להתכלית דקיום המצוות, אבל אנשים עצם הלימוד הוא מצוה ותכלית בפ"ע וככל מצוה דעלמא. וזהו דאיתא במנחות צט שאל וכו' כגון אני שלמדתי כל התורה כולה וכו' א"ל צא וברוק שעה שאינו לא יום ולא לילה וכו'. והיינו החיוב ללמוד כדי לדעת לקיים יצא בו יד"ח, אך הלימוד דהוא תכלית בפ"ע לעולם אינו מסתיים. וע"ע להתורת חיים סנהדרין עא ע"א ואכמ"ל. [להשלמת הדברים דהענין באותו זמן היה ב'עסק' התורה, יש לציין להפמ"ג סי' קלה בהא דאמרינן בב"ק דף פ"ב וילכו ג' ימים בלא מים וכו'. ולכאורה קשיא, הא בכל יום קורין ק"ש והוה תורה. וכתב ליישב: וצ"ל דמלבד זה צריך 'לעסוק בתורה', ואפשר שלא ילכו בלא תורה מתוך הכתב דוקא. ע"כ. והיינו דהחסרון באותו זמן היה ב'עסק' התורה. ולאר"ד לענין הקיום בפועל].

[ולא אמנע מלציין, מה ששמעתי ממר אחי הג"ר יוסף שליט"א (מח"ס יוסף תואר עניני אהע"ז ורה"כ אמרי בינה ומו"ץ בב"ד חניכי הישיבות) בזה, ע"ד הדרש, דהגירסא הנכונה היא כאמור - פרה, ולא כיבוד אר"א. ודקשיא לך כדלעיל הא מקרא מלא דיבר הכתוב בדברים פ"ה פ' טו "כבד את אביך וכו' כאשר צוך ה' אלוקיך" והיינו כאשר צוך במרה. ומוכח דהיינו כיבוד אר"א ולא פרה. י"ל בזה, דהאי 'כאשר צוך' להורות, דמצות כיבוד אר"א אינה רק כאשר מצוות דבין אדם לחבירו, אלא הינה גם ממצוות שבין אדם למקום. כמצות פרה אדומה דאינה שייכת למצוות דבין אדם לחבירו אלא היא גזה"כ דבין אדם למקום. וזהו הענין ד'כאשר צוך' היינו כמו שציויתי אותך במרה על פרה אדומה שהינה מצוה דבין אדם למקום, כן הוא ג"כ מצות כיבוד אר"א, שיש בה גם חלק זה של בין אדם למקום. ונפ"מ כגון ששלח את בנו התינוק לאימוץ, דאם זה מצוה דבין אדם לחבירו, לכאו' אין הבן חייב בכבודו. אך אם זה מצוה דבין אדם למקום חייב. (ואומנם, אי"ז פשוט שלא חייב אף מצד בין אדם לחבירו כמוכן). ע"כ.

והוספתי בזה, דאשכחן כדבריו דתרווייהו איכא ביה. דהנה אף דמצאנו בזה דעות חלוקות דמצות כיבוד אר"א אינה אלא או מצוה שבין אדם לחבירו, או דבין אדם למקום, (כמבו' להלן). מ"מ, הנה בכלי יקר שמות פ"כ כתב וז"ל: ומצות כבוד אב ואם אע"פ שהוא בין אדם לחבירו, מ"מ מצוה זו נוגעת גם בכבוד המקום ברוך הוא, לפי שג' שותפין באדם הקב"ה ואביו ואמו, ואם תכבד אב ואם בעבור שמהם נוצר

[ב] בכרתי ופלתי סי' ס"ק טז כתב וז"ל: והנה בזמני היה מנקה אחד אפילו בעל תורה ומומחה למאד ונשתבש בדעתו לומר על גיד אחד שהוא הגיד האמיתי, ועד היום הזה טעינו נחנו ואבותינו בגיד שאינו גיד שאסרה התורה, והיה הולך ושב כל ארץ אשכנז ומרעיש הבריות, עד שבא לפראג והציע דבריו לפני ולפני חכמי העיר הגאונים, ואני חקרתי ובדקתי את הדבר ומצאתי שזה הגיד אינו רק בבהמות זכרים ולא בבהמות נקבות, ואז הראתי לו סמ"ג שכתב דג"ה נוהג בזכרים ונקבות ועי"כ אשתקל מילוליה. עכ"ל.

החומר והגוף הכלה והבלה, ק"ו בן בנו של ק"ו שחכבד את אביך שבשמים אשר נתן בך הנשמה החלק המעולה הקיים לנצח. ובמס' קידושין (ל ע"ב) ת"ר ג' שותפים באדם כו', ומסיק שם בזמן שאדם מכבד את אביו ואמו מעלה אני עליכם כאילו דרתי ביניכם וכבדוני. וקשה דירה מאן דכר שמיה ומהיכן למדו לומר כאילו דרתי ביניכם, ודאי למדו זה ממה שמצינו שבכל ה' דברות אחרונות לא נזכר השם לפי שמדברים בדברים שבין אדם לחבירו וא"כ למה הזכיר ה' אלהיך אצל כיבוד אב ואם, אלא שעשה הקב"ה דירה לשמו הגדול ית' אצל אב ואם לומר שהמכבד אב ואם כאילו דרתי ביניכם וכבדוני. וע"כ שכרו אריכות ימים כי הדבקות בה' מקור חיים נותן חיים ארוכים אל האדם, ואם הוא מכבד אב ואם כעבור שמהם נוצר החומר אם כן גם הנשמה חלק אלוה ממעל תתן כבוד לאביה שבשמים ועל ידי הדבקות שיש לה עמו תזכה לאריכות ימים כמ"ש (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום. עכ"ל. וכעין הדברים הללו [דאף שהוא בין אדם לחבירו מ"מ נוגע גם למקום] ראיתי להנצי"ב גבי שאר המצוות, וז"ל בספרו העמק דבר בראשית פרק כ פסוק ז עה"פ ויתפלל בערך וחיה: לפי דברינו ע"פ המשנה שהחטא היה מה שציער את א"א, וא"כ לא נצרך אלא לפיסו ולא לתפלה, אלא מכאן למדנו שהחטא בין אדם לחבירו הוא חטא בין אדם לשמים ג"כ, וכשמחפיים מהאדם עדיין נצרך לבקש כפרה מהקב"ה, מש"ה נצרך לתפלת אברהם שיהי מחול לו וכו'. עכ"ל. [ובאמת צ"ל דהא תליא והעובר על זה כעובר זה. וז"ל דהמשך חכמה שמות כד ג: שהעובר מצות ה' הוא גדר בין אדם לחבירו שמזיק להכלל ודו"ק. עכ"ל]. (ובעצם נידון זה, הנה נסתפק בזה המנוח"ח מצוה לג אות ג. ויעוי"ש בהנפ"מ בזה. והנה ידוע מה שכתבו רבים מהמפרשים לבאר בענין חלוקת עשרת הדברות שהיו מחולקות חמש על לוח זה וחמש על לוח זה, דהחמש הראשונות שהיו על הלוח הימני הם כוללות מצוות שבין אדם למקום והחמש שעל הלוח השמאלי היו כוללות מצוות שבין אדם לחבירו. יעוי' בספורנו פר' יתרו (שמות פרק כ), ובמלבי"ם בביאור התורה והמצוה על המכילתא (שם) דהלוח הימני הם מצוות שבין אדם למקום והלוח השמאלי מצוות שבין אדם לחבירו. ע"ש. ונרמז ענין זה גם בדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (שם). ע"ש. וכן מצאתי בכלי יקר שמות (שם) עה"פ כבד את אביך ואת אמך וז"ל: במצוה זו חתם חמשה דברות ראשונות המדברים בכבוד המקום ברוך ה', כי מטעם זה נאמר בכלם ה' אלהיך, ולא הזכיר השם בכל ה' דברות אחרונות המדברים בדברים שבין אדם לחבירו. והנה ע"ד שם בפר' כו א וז"ל: והיו היריעות ה' מול ה' כנגד עשרת הדברות, שהיו ה' דברות מול ה', והנה חמש דברות ראשונות הם בין אדם למקום ב"ה, וה' דברות אחרונות בין אדם לחבירו, וכן פירש בעל הטורים ג"כ שהיו כנגד ה' דברות ה' מול ה' ונ' קרסים כנגד ה' שערי בינה. ע"כ. וא"כ הרי מצות כיבוד או"א כבד את אביך ואת אימך וגו' נאמרה בלוח הראשון בכלל המצוות שהם בין אדם למקום, ומוכה דחשיב כמצוה שבין אדם למקום. הרי מבואר דלדעת רבים מהמפרשים מצות כיבוד או"א היא מצוה שבין אדם למקום. וכ"מ מלשון המשך חכמה פר' קדושים (יט ג). וכ"ד הברכת שמואל יבמות סי' ג דמצות כיבוד או"א היא בגדר בין אדם למקום. עיי"ש. ומאידך מצאתי במשך חכמה (שמות פ' טו פ' כה) ע"ד מח' ר' יהושע ור"א במכילתא שכ' וז"ל: ר' יהושע סובר חוק זה שבת, ומשפט זה כיבוד אב, דברים שלא נצטוו עליהן בני נח, אבל ר"א המודעי סובר חוק זה עריות, ומשפט אלו דינים, שבהן נצטוו בני נח, ולכך דריש לשון נסיון על המים. וכל חד דריש חק על מה שבין אדם למקום, ומשפט על בין אדם לחבירו ופשוט. ע"כ. והיינו דלר"י כיבוד אב והיינו מצוה שבין אדם לחבירו. ועוד יש להוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות ריש פ"א דפאה (משנה א) הידועים [והביאור רבים בענין] וז"ל: המצות כולן נחלקין בתחילה על שני חלקים, החלק האחד במצות המיועדות לאדם בנפשו במה בינו ובין הקב"ה כגון יציאת ותפילין ושבת ועכו"ם, והחלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והאיבה והנטירה וכגון הציווי באהבת איש את חבירו וכו' וכבוד האבות והחכמים שהם אבות וכו'. ע"ש. הרי שכלל למצוה זו של כבוד או"א בכלל המצוות שבין אדם לחבירו. וכ"מ מד' הרא"ש בפאה שם שכ' שהקב"ה חפץ במצוות שיעשה בהם רצון הבריות מבמצוות שיעשה בהם רק רצון קונו ולכן אוכל פירות בעוה"ז. הרי מבואר בדבריו ג"כ דס"ל דהו"ל מצוה שבין אדם לחבירו. והו"ד בקו' מבקשי תורה גליון כא כב עמ' שנה. [ויעוי"ש מש"כ ליישב דברי הברכת שמואל הנ"ל דלא ס"ל כן עם דברי הר"מ והרא"ש הללו, דלעולם גם הר"מ והרא"ש לא ס"ל דהו"ל מצוה שבין אדם לחבירו יעוי"ש] והארכת].

וכבר תמהו והסעירו על הכו"פ, דאיזה הוכחה היא מהסמ"ג, הרי כוונת דברי הסמ"ג לומר שעצם האיסור נוהג בזכרים ישראלים ובנקבות ישראליות, כדרך שנוהג לכתוב כן בשאר מקומות. אבל הגיד בעצמו אם הוא נמצא בזכרים ובנקבות בזה לא מיירי הסמ"ג כלל. והתבטא ע"ז החתם סופר בתשובה בח"ב חיו"ד סי' טט "ורבים תמהו על שגגה גדולה שיצאה מהשליטים".

ואולם בקובץ הפרדס ח"ד חוברת א העיד שנמצא אצלו ספר הכרתי ופלתי שהדפיס הגאון המחבר ז"ל בעצמו ויש בו כמה הגהות מעצם כ"ק, והנה במקום הזה, על התיבות "ואז הראיתי לו סמ"ג" העביר הגאון ז"ל קו על תיבת סמ"ג והגיה בזה"ל: סה"נ. והוא ראשי תיבות "סדר הלכות ניקור" ושם באמת כתוב מפורש שהגיד הנשה נמצא בזכרים (שוורים) ובנקבות (פרות). [ויש שפי' שפיענוח הר"ת של סה"נ. הוא "סדר הניקור" וגם שם כתוב כן כנזכר].

ובספר משמרת שלום על הפרמ"ג (בסי' ס"ה) שכותב שמצא בהלכות גדולות שנדפס שם בסופו הגהות וביאורים מהגאון מקידאן, שכתב דלשוא הרעישו על הכו"פ כי באמת ט"ס נפל בכו"פ ובמקום סמ"ג צ"ל סה"ג, וכוונתו על ספר הלכות גדולות ששם מבואר שצריך לנקר הגיד גם בנקבות ע"ש¹⁰.

[ג] בטור אר"ח בסי' שיח מובא שיטת בעל התרומה דמבשל בשבת בשוגג מותר אפילו לו דמעיקרא חזי לכוס, אבל השוחט או שאר מלאכות דמעיקרא לא חזי כלל כגון שהדליק נר, אפילו בשוגג אסור לו באותו שבת. ומשיג עליו הב"י דמ"ש 'אסור לו' ל"ד דכיון דטעמא משום דמעיקרא לא חזי כלל אפילו לאחרים נמי אסור וכן כתב בהדיא בספר התרומה.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ג סימן טז פרק א כתב וז"ל: ועולה בדעתי ליישב דברי הטור בהגהה אחת קטנה בדבריו, והיינו רק בחילוק אות אחת, דבמקום אות ו' שבמילת 'לו' צריך להיות ב' והיה כתוב ל"ב

10 והוא כ"ז בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן כה וחלק יח סימן סג והוסיף הצי"א, דלפי ד' המשמרת שלום, יתכן וקורב לודאי שלזה הוא שכוון באמת גם הגאון בעל כו"פ בעצמו בהגהתו האמורה, וכך הגיה, אלא שהרב הכותב בקובץ הנ"ל חשב על צורת אות הג' שבכתיב"ק שהיא צורת נ', דבר שמצוי לטעות בכזה כשאין הקורא מכיר ברורות צורת אותיות הא"ב שהיה משתמש בהם הכותב. ולפ"ז נרויח בתרתי, ראשית שהטעות דפוס בזה הוא רק בחילוף אות אחת בלבד, ושנית שיוצא שהגאון בעל כו"פ הראה למנקה מקום מוסמך ביותר לסתור את דבריו, והיינו מדברי הבה"ג שדבריו כידוע דברי קבלה. ע"כ. [ובנו"ט לציין עוד מדברי הצי"א בחי"ח שם ביישוב ד' ההר צבי בחיו"ד סי' לד שכתב וז"ל: עובדא הוה בכליאה של תרנגולת שנראה שנימוק ונהפך למים אבל מראה המים היו צהובים (רעז) והטרפתי את התרנגולת עכ"ל. ותמהו עליו דהא זהו נגד הנפסק ביו"ד סי' מד ס"י דאין טריפות בכליאה של עוף. אך "מסתבר שאיזה ט"ס קטן נודק בדברי הרב ז"ל ובמקום המלה 'בכליאה' צריך להיות 'בשליא', וזה מצוי לטעות בכתיב שלנו לחשוב לפעמים על ש' שהוא כ', ובמיוחד עלולים לטעות בכזאת על צורת הש' שהרב ז"ל היה כותבו. (ובעת כתיב הדברים עיינתי במכתביו אלי ונוכחתי לדעת שוב שאמנם כן הדבר) והעובדא דהוה היה לא על כוליא כי אם על שליא של תרנגולת, וא"כ אתי שפיר מה שהטריף את התרנגולת, והיינו בהיות שהיה כאן תרתי לריעותא, ראשית מה שנימוק השליא שמשום זה לחוד פוסק הרמ"א בסי' מ"ה סעי' א' שיש להחמיר שלא במקום הפסד מרובה, והב"ח מחמיר אפי' בהפסד מרובה, ועיין בתב"ש סק"ב. ושנית, מה שמראה המים היו צהובים, וכפי שתרגם בסוגריים "רעז", דהיינו מראה ורוד, שזה מורה על ריקום בשר שהיה בכאן ונימוק, שבכה"ג מצינו בספר שו"ת בית שלמה חיו"ד סי' צ' שעלה בתוקף לאסור בזה אפי' בהפ"מ, וכך העלה גם הדעת בסק"ב וכן הדרי"ת בסק"י ובהכה"ח ס"ק י"ב עיי"ש, ולכן שפיר הורה הרב ז"ל להטריף את התרנגולת. עכ"ל].

אך אומנם עיינין להחת"ס שם שביאר הענין באו"א ע"ד הפלפול להצדיק ד' הכו"פ וז"ל: ואני אומר דברי חכמים קיימים דהרי יש לחקור כיון דקיי"ל בני ישראל ולא בנות ישראל וע"כ לא פליגי ר"י ור' יוסי אלא אי סומכות רשות או אסור לסמוך אבל כ"ע מודים דרשי בני ולא בנות א"כ קשה ג"ה נמי אמאי לא נימא בני ישראל ולא בנות ישראל ולא ינהוג אי' ג"ה בנקבות ישראל ולכאורה יש ליישב דלא דרשי' כן אלא בקום ועשה אבל בל"ת השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אך הא מצינו גם בל"ת אמור אל הכהנים בני אהרן ולא בנות אהרן שמתמאים למתים הרי אפילו בל"ת ממעטי' נשים וא"כ בג"ה נמי אמאי נוהג בזכרים ונקבות וצ"ל שאני גבי כהנים דהסבר' נוטה לחלק בין זכרים אפי' בעלי מומין ובין נקבות לענין קדושת כהונה משא"כ בשאר ל"ת השוה אשה לאיש ולא דרשינן בני ולא בנות כצ"ל. והשתא אס"ד דאותו הגיד שנשה ביעקב הוא גיד א"כ נמצא בבע"ח נקבות א"כ שפיר ה" סברא לחלק בין בני ישראל לבנות ישראל ואיך כ' סמ"ג נוהג בזכרים ונקבות וכן במתני' ג"ה נוהג וכו' לא קאמר ואינו נוהג בנקבות אע"כ הגיד הוא הנמצא בין בזכרי' ובין בנקבו' וע"כ נוהג איסורו ג"כ בכל ודברי חכמי' קיימים. ע"כ.

במרכאות מלמעלה, או שע"פ שכחה לא היה כתוב למעלה המרכאות, והוא ראשי תיבות של ליהנות בו, והיינו שאסור באמת לכולם מליהנות בו, והמדפיס לא ידע איך לפענח הלב והגיה במקום אות ב אות ו, ויצא מזה הטעות לחשוב שכוונת הטור היא שאסור רק לו. ע"כ. ועי"ש עוד בהכרח להגהה זו.

[ד] וכהנה רבות, יעויין בשו"ת מנחת יצחק חלק ז סימן פג שהביא להמרדכי בפ"ק דנדה בתוה"ד כתב וז"ל: אך יש להביא ראיה מפרק בתרא דנדה גבי דביתהו "דרב נחמן" דקאמר לה דודי חסרת עבדי חסרת וכו'. וכתב שם במוסגר דנראה דט"ס הוא, וצ"ל "דריש גלותא" דהיינו שהיה כתוב "דרג" וכתבו בטעות "דרנ" ועשו מזה ראשי תיבות דרב נחמן.

וכיוצא ב"ב איתא בריטב"א בחידושי ליכמות (לא ע"ב) שכתב וז"ל: "וכי"ד מורי המובהק הר"ם ז"ל". וכבר העיר ע"ז ר"א פולד בהגהותיו על שם הגדולים שדבר זה לא יתכן שהר"ם היינו רבינו מאיר הלוי מטולידה (הרמ"ה) היה רבו, שהרי הרמ"ה נפטר בשנת ה"א ד' כמ"ש בספר צדה לדרך. אשר לשמועות הרבות שמביא רבינו בשם "הר"ם" משער רמ"י בלוי (בהקדמתו לחי' הריטב"א עמ"ס בבא בתרא, ניו יורק תשי"ב), שטעות סופר היא וצ"ל "הכ"ם" ראשי תיבות "הריני כפרת משכבו". [והכוונה לאחד מרבתי הרשב"א והרא"ה שידוע בבירור שהיו רבתי של הריטב"א]. ועי' במבוא לריטב"א (הנדפ"מ) עמ"ס ערובין. וע"ע בשו"ת עטר"פ ח"א כרך ב - יו"ד, הערות סי' ב הערה ד.

טעויות שנבעו מחמת שהמדפים העיזו לפתוח הראשי תיבות ולפרשן מדעתו

[א] בס' קול אליהו בראשית כו ה עה"פ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי וגו' מובא בשם אדונינו הגר"א וז"ל: הנה מהפסוק הזה דרשו חז"ל במס' יומא דף כח דקיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין ע"ש. ובהשקפה הראשונה יפלא מאד היכן מרומז במקרא ערובי תבשילין. וי"ל דהגירסא הנכונה היתה קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תחומין. (הגהה: עיין בשו"ת הרשב"א ח"א ס' צד דמביא שם ג"כ הדרש של חז"ל כלשון הזה עקב אשר שמע אברהם וגו' קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תחומין עכ"ל ע"ש¹¹). והדרש הזה נרמז יפה במלת 'עקב', מפני שעל ידי עירובי תחומין אדם דש בעקביו חוץ לאלפים אמה בשבת¹², אך שבעל הדפוס השני כתב שתי המלות ערובי תחומין בראשי תיבות כזה ע"ת, והמדפיס השלישי דימה וטעה שהראשי תיבות מרמזים על עירובי תבשילין וכתב הטעות באר היטב. עכ"ל. וכן מובא בשמו בשו"ת בית אפרים בהקדמה לחיור"ד. וכן כתב המהר"צ חיות ביומא שם להגיה מדנפשיה 'עירובי תחומין' מהאי טעמא דנדרש שפיר במילת 'עקב'. (אלא שלא פירט כל הענין הנ"ל שנגרם המכשול מהמדפיסים). עיי"ש¹³.

11 היא הגהת הגר"א עצמו ולא מהמגיה שם [כן מוכח ממש"כ הכתב והקבלה בבראשית כב יח שהביא הגהה זאת בשמן]. ויש להוסיף שגירסא זאת ישנה גם בס' האשכול הל' תפילה סי' י.

12 וראיתי שפי' דהרבותא בעירובי תחומין אצל א"א היא דהנה איתא בבראשית רבה פרשה מג: רבי לוי בשם רבי יוסי בר זמרא פסיעותיו של אבינו אברהם היו שלש מילין, ר' יודן בר רבי סימון אמר מיל וכו'. ע"כ. ובכ"ז נזהר מלצאת חוץ לתחום.

13 אך אומנם לעצם הענין מצאנו בזה גירסאות נוספות. א] הנה מתחילה יש לציין דהגירסא בגמ' דלפנינו "עירובי תבשילין", כן הוא גם בראשונים שם. וכן נקט כג"ז זו הרא"ש בפירושו בבראשית כה ה והריב"א שם יז כד. ופי' המזרחי בראשית כו ה. והאור החיים יד יח. והט"ז כפי' דברי דוד על התורה בראשית יז כה. ועוד. וכבר עמדו המפרשים מה ראו למינקט דוקא עירובי תבשילין, ומה הרבותא במצוה זו. עי' להריטב"א ביומא שם. וע"ע בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן רכד שביאר בב' אופנים. וע"ע באול"צ ח"ג עמ' רטז שתי' דהרבותא בזה היא, דהנה ד' רב דס"ל שצורכי שבת אין נעשים ביו"ט מדאו". ומה שמועיל עירובי תבשילין, הוא משום דהואיל ומקלעי ליה אורחים. ולפ"ז א"א לא יכל להתיר לעצמו לבשל על סמך עירובי תבשילין שהרי יחיד היה וכל העולם גויים, ולצורך גוי אסור לבשל ביו"ט כדאיתא בביצה כא: לכם ולא לעכו"ם. וא"כ לא היה לו צורך בעירוב כלל, ואפה"כ הנהיג בעצמו להניח עירובי תבשילין משום תקנת חכמים העתידה. ב] במדרשים אחרים איתא שקיים א"א "עירובי חצירות". וע"ע להמהר"צ חיות ביומא הנ"ל שציין לגירסא זו ומדרש"כ בטעם הדבר. ויש שביארו עוד שהחידוש הוא לדעת רבי אליעזר בן יעקב בעירובין סא ע"ב שאי"צ בעירוב אלא עד שיהו שני ישראלים אוסרין זה על זה. אבל הדר עם הנכרי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב אינו זקוק לכך. והחידוש הוא שאף שא"א היה הישראלי היחיד בכ"ז הקפיד בכך. ע"כ. אך ראיתי במשאת המלך בראשית כו ה שהביא לשון מדרש זה כלשונו דאפי' הלכות ערובי חצרות היה אברהם יודע. והקשה, מפני מה לענין עירובי תבשילין אמרו 'קיים' ולענין עירובי חצרות אמרו 'ידע', וביאר, לפי

[ב] הרמ"א בסי' תקנא ס"י כתב וז"ל: ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת "וסעודת אירוסין", אוכלים בשר ושותין יין השייכים לסעודה. ע"כ. ותמהו ע"ז העולם מהנפסק לעיל מיניה בס"ב שאין עושין סעודת אירוסין. והמג"א ס"ק לד כתב שבאמת יש מוחקים תיבות אלה. וע"ע בנו"כ בזה. ואולם ראיתי בשם ס' נפש חיה (להגר"ר מרגליות) שכתב שנשתרבב כאן טעות המדפיס, והיינו שהיה כתוב בראשי תיבות "וס"א" והכוונה היתה בזה על סיום מסכת "וספרים אחרים", אלא שהמדפיס העיז לפתוח הראשי תיבות ולפרשם מדעתו שהכוונה בזה וסעודת אירוסין. וליתא. [ודייק זאת ג"כ משינוי הסדר והול"ל סעודת אירוסין ומילה ופדה"ב].

[ג] ברש"י דברים יא יח עה"פ 'ושמתם את דברי אלה' הביא מהספרי וז"ל: אף לאחר שתגלו היו מצוינים לפני במצות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר הציבי לך ציונים עכ"ל. ורבים תמהים, דהא תפילין ומזוזות חובות הגוף הוא ונוהגות מדאורייתא בין בארץ ובין בחו"ל וא"כ מה זה שאומר שיקיימו מטעם שלא יהיו חדש לכם כשיחזרו.

ובשו"ת בית הלוי ח"ג סי' א אות ב כתב ש"מפורסם בפי העולם" שיש יש בזה טעות הדפוס, דבסיפרי היה כתוב בראשי תיבות "תו"מ" והכוונה תרומות ומעשר ובטעות נדפס תפילין ומזוזות. וכ"כ בס' הכתב והקבלה "ואפשר שנשתבשה לפנינו הנוסחא בלשון רש"י, שהיה כתוב בהעתקה ראשונה היו מצויינים במצות תו"מ, והוא ר"ת תרומות ומעשרות והמעתיק טעה שהם ר"ת תפילין ומזוזות, ומפני זה הוסיף בלשון רש"י. (ועי"ש עוד). וביתר ביאור הביא בשו"ת ציץ אליעזר ח' יב סי' מג שמקובל כן מאדונינו הגר"א זצ"ל, כי היה לפני המדפיס הראשי תיבות ה"ת ע"מ וטעה וחשב שהם ראשי תיבות של הניחו תפילין עשו מזוזות ופירש כן, אך באמת הם ראשי תיבות של הפרישו תרומות עשרו מעשרות שהם מצות התלויות בארץ.¹⁴

דלעירובי חצרות צריך שיהיו שותפין בחצר והשותפין יהיו מודים בעירוב, ומאחר דלא היו לו לאברהם שותפין המודים בעירוב, א"כ לא קיים עירובי חצרות ולכן אמרו ר'ק 'ידע', אבל עירובי תבשילין אכן גם קיים. והיינו כדעת ת"ק שם דפליג על ר"א בן יעקב. ופירוש זה מדוייק היטב מלשון המדרש כנ"ל.

[ג] רבינו בחיי בבראשית כו ה עה"פ עקב אשר שמע וכו' גרס "קיים אברהם אבינו אפילו ערובי תבשילין וערובי תחומין". ויש שפי' דהנה יומא שם איתא קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר 'תורת' - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. והנה מילת 'תורת' מופיעה עוד בקרא עד אנה מאנתם לשמר מצוותי ותורתי (שמות טז כח), ובהאי פרשה מיירי בענין עירובי תבשילין (את אשר תאפו וכו'), ועירובי תחומין (אל יצא איש וכו'), הרי 'תורת' כוללת את שתי המצוות הללו.

[ד] פירוש נוסף איתא בדעת זקנים מבעלי התוספות בבראשית יח ח דהא דקתני קיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין פירוש תבשילין מעורבין שלא היה אוכל בשר בחלב גם לא בשר ואח"כ חלב אלא חלב ואח"כ בשר דכתיב ויקח חמאה וחלב והדר בן הבקר אשר עשה וכן נמי פירש"י קמא קמא דתקין אמטי ואייתי לקמיהו. ע"כ.

14 ואומנם בבית הלוי שם הקשה דהרי הסיפרי קאי לדרוש הפסוק דכתיב ובאתם מהרה מעל הארץ כו' ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם וכו', והיינו ענין תפילין ומזוזות, וזהו דדרש דגם אח"כ הניחו תפילין אבל תרומה ומעשר לא נזכר כאן כלל. וכן הביא להק' בשו"ת ציץ אליעזר שם בשם דודו כיעוי"ש. ובאמת יש שפירשו הדברים לפי הגירסא שלפנינו, הנה הרמב"ן שם כ' וז"ל: ושמתם את דברי אלה - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין עשו מזוזה, כדי שלא יהו עליכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר (שם שם כ) הציבי לך ציונים, לשון רש"י. וכבר כתבתי פירוש הענין, כי המצות האלה חובות הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ, אבל יש בו במדרש הזה סוד עמוק וכבר רמזתי ממנו (ויקרא יח כה). והנה החזיר במצות האלה תפילין ודברי תורה ומזוזה כאן פעם שנית, לרמזו בהיקש הזה שנהיה חייבים בהם לאחר הגלות בחוצה לארץ, ומהם נלמוד לכל המצות שהן חובות הגוף שחובן בכל מקום, ושנהיה פטורין בחוצה לארץ מחובת הקרקע כגון תרומה ומעשרות, כך הוא נדרש בספרי (עקב יז) וכו'.

והנה מש"כ הרמב"ן ש"יש בו במדרש הזה סוד עמוק" כתב ע"ז הגור אריה שם וז"ל: ואני אגלה הסוד, כתב הרמב"ן בפרשת תולדות (בראשית כו, ה) כי התורה היא "משפט אלהי הארץ" (מ"ב יז, כו), ולפיכך היו האבות שומרים את התורה דוקא בארץ, לא בחוצה לארץ, לפי שלא נצטוו בה. אבל ישראל, כל מצוה שהיא חובת הגוף חייב לעשות, ולא היה ראוי שישראל ישמרו המצות בחוצה לארץ, כיון שהם "משפט אלהי הארץ", אבל אם לא נתן השם יתברך שישמרו המצות בחוצה לארץ ושיקיימו אותם כמו בארץ, היה בבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה, כיון שכבר נתבטלו המצות חס ושלום. ואין כאן נתינה חדשה, ולכן אמר שלכן

ד] הרמב"ן בקידושין לג ע"ב כתב וז"ל: והוי יודע דהאי תנא הכי תני איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא כגון מזוזה, ותנא ושייר, במצות עשה שהזמן גרמא שייר תפילין דכתיב בהדיא דפטורות וא"נ סבר אין הזמן גרמא שייר ראייה, ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא מורא וכבוד בכורים וחלה כסוי הדם ראשית הגז מתנות "ספירת העומר" פריקה טעינה פדיון פטר חמור ורוב המצוות כן וכו'. עכ"ל.

יקיימו המצוות בחוצה לארץ גם כן, שאם לא כן היה צריך שיהיו המצוות בכואם לארץ חדשים, ואין כאן דבר חדש כלל, שפעם אחת נתנה התורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים. ולפיכך כל מצות שהם חובת הגוף חייבין בחוצה לארץ. ומה שאמר 'כדי שלא יהיו חדשים עליכם', הוא בעצמו טעם הכתוב שחייב כל מצות שהם חובת הגוף, וחייבים עליהם בחוצה לארץ כמו בארץ, שהרי אין כאן מצות חדשות, וחייב הראשון לא נתבטל, כדי שלא יהיו חדשים כשיחזרו לארץ. ונכון הוא מאד. ע"כ.

וכיוצא ב'פי' רבינו בחיי שם ז"ל: ושמתם את דברי אלה - דרשו רז"ל אף לאחר שתגלו היו מצויינין במצות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו חדשים עליכם כשתחזרו, וכן הוא אומר (ירמיה לא) הציבי לך ציונים. הכונה בזה לומר כי אע"פ שאנו עושין המצוות בחוצה לארץ והם חובת הגוף לעשותם בכל מקום, למדנו החכמים ז"ל שאין עקר עשייתן אלא בארץ הקדושה. ע"כ.

וכן הרדב"ז בתשובה בח"ו סימן ב אלפים קנד השיב בביאור הענין לפי הגירסא שלפנינו וז"ל: שאלת ממני על מה שכתב רש"י ז"ל בפרשת והיה עקב ושמתם את דברי אלה אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וקשיא לך והלא מצות אלו חובת הגוף הם ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ. תשובה, מספרי היא ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים, והוצרך להזהירם אע"פ שהם חובת הגוף שלא יפרקו מעליהם עול המצות מפני דוחק שעבוד הגלות וגזירות השמדות כאשר אירע בימי היונים והכשדים ואדום הרשעה ובכל הדורות שהיו גוזרים עליהם לבטל המצות, ואפשר כי מצד האונס יבטלו אותם, הזהירם שיהיו מצויינים במצות כדי שלא יהיו עליהם חדשות כשיחזרו ויהיה להם טורח בעשייתם. ולא מפני שהיו פטורים בח"ל הוא מזהיר עליהם אלא מהטעם שכתבתי. ובספרי מסיים בה הכי משל למלך שכעס על אשתו וטרפה לבית אביה אמר לה הוי מתקשטת בתכשיטים שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים כך אמר להם הקב"ה לישראל וכו' הוא שירמיה אומר הציבי לך ציונים וגו' וזו בשורה טובה לחזרה אגב הזהירה ופשוט הוא. עכ"ל.

וע"ע בבית הלוי הנ"ל שביאר ג"כ כוונת הסיפרי לפי הגירסא שלפנינו באו"א, דהנה ברוב המצוות שבתורה עצם המצוה כתובה בתורה שבכתב והכוונה והתכלית שבה הוא מקובל בתורה שבע"פ. חוץ מקצת מצוות שנזכרה גם התועלת והטעם שבה וכמו במצה כתיב (דברים ט"ז ג) למען תזכור את יום צאתך ממצרים כו'. אמנם בתפילין עצם המצוה והוא התפילין והנחתן על היד והראש לא נאמרה בתורה שבכתב כלל ורק נאמרה הכוונה והתכלית של המצוה והתפילין יהיו לאות על היד והוא לשעבד היד לעבודתו שלא יעשה בידו רק רצון ה' שמירת כל התורה והתפילין יהיו לאדם לאות שלא תשכח ממנו שיעבודו וחייבו, אבל עצם המצוה נתבאר על ידי פירוש התורה שבע"פ. והנה זה התכלית שבתפילין היה מגיע לנו בעת שהי' ישראל באה"ק ולא היו משועבדים, אבל בגלות שהיו משועבדים בעבודת לאוה"ע וכמו שהיו במצרים ובבבל, ואוה"ע היו מכריחים לעשות היפך התורה וכמו חילול שבת שמוכרח לעשות מלאכתך גם בשבת וכדומה לזה, וכן לא היו מניחים להם לעשות המצות עשה, ונמצא דעתה התועלת מן התפילין ועיקר הכוונה שבמצות תפילין שכתוב בתורה אינו. אם משום שעבוד הגוף, אם מטרת המוח על ידי כוונת הפרנסה. וע"ז בא הכתוב דמ"מ מחוייבים בעיקר המצוה דבמהרה יבנה ביהמ"ק ותחזרו למעלתכם ואז תקיים המצוה לתכליתה והמכוון שבה. ונמצא דעתה המצוה היא בבחינת ציון למה שהי' לנו זו המצוה קודם השעבוד שהיו אז בתכליתה וכן ציון למה שיהי' לע"ל ומ"מ הרי היא מצוה דאורייתא בשביל זה, רק דעתה היא בבחינת ציון למה שיהי' לע"ל שתקויים בתכליתה. ועל זה שאמר הכתוב והי' לאות על ידך שפיר אמר הסיפרי דאע"ג דבגלות קשה לקיים האות והזכרון עכ"ז יעשו אותה כדי שיהי' בנקל לקיים לע"ל. ע"כ.

ובגור אריה כתב לבאר בשם יש מפרשים, כי כאשר גלו בין האומות, ואין לישראל מקומות ובתים בפני עצמם, רק על דרך שאלה ושכירות, ואם כן לא יקיימו ישראל מצות מזוזה בגלות, שאין להם בתים מיוחדים. וכן תפילין, מפני שצריך שלא יסיח דעתו מן התפילין (מנחות לו ע"ב), דבימיהם דאגת וטרדת הגלות יותר, וגורם היה היסח הדעת. ובגלות גדול כמו שהיה להם, ראוי שיהיה פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם היסח הדעת. ואם כן זהו דאיתא בספרי דכל טעם החיוב הוא שלא יהיו המצות עליהם חדשים כשיחזרו לארץ. לכך אמר שאף בחוצה לארץ יקנו להם בתים, כדי שיעשו מזוזה. וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי שלא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליהם.

וע"ע יישובים בזה בפרשת דרכים דרוש כב ובציץ אליעזר שם. וע"ע כפי' המזרחי בדברים שם.

ורבים תמהו במש"כ דספירת העומר היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, הא מבואר להדיא ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה כד ובחינוך מצוה שו דהו"ל מצ"ע שהזמן גרמא.

וכתב ליישב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ה' באחד מתירווציו וז"ל: ועו"ל שהיה כתוב שם מת"ע. והוא ר"ת מתנות עניים. ונעשה ט"ס וכתב סה"ע. והמדפיס חשב שהוא ר"ת ספירת העומר. ועו"ל שהיה כתוב סה"ע. והוא ר"ת סדר העבודה. והיינו שהנשים חייבות בקרבנות. והמדפיס טעה וחשב שהוא ר"ת ספירת העומר והדפיס כן. וידוע לבקיאים שט"ס כזה הוא מצוי. [ואף שכתבו התו' בקדושין דף ל"ו ד"ה הקבלות דעבודות הקרבן מיקרו הז"ג מדכתיב ביום צוותו שאינם אלא ביום. מ"מ עיקר דין חיוב הקרבת קרבנות ישנם גם בנשים. לבד מקרבנות ראיה וכדומה דהוי הז"ג ונשים פטורות. ויש להאריך בדיני קרבנות ציבור באיזה חייבים נשים ואכ"מ. וכדומה שראיתי באיזה ספר לישב בזה קושיית התוס' דקדושין שם דלהכי לא מיקרו העבודות מ"ע שהז"ג לפי שהנשים חייבות בהקרבת הקרבנות. וכ"כ בחי' הרמב"ן בקדושין דף ל"ו. ואף שפטורות ממצחית השקל. מ"מ הרי את הכהנים אין ממשכנים ובכ"ז בודאי יש להם חלק בקרבנות ציבור. ועוד דהא בכמה מקריבים אף כלילה ושפיר לא הוי הז"ג וע' זבחים ס"ח ע"ב ובתו' שם ודף ק"כ ע"א].¹⁵

הרב יואל רועי משרד

ר"מ בישיבת נזר התורה

מגדל העמק

15 עוד כתב שם ביישוב הדברים: ועוד יש לדון לפי מה שראיתי זה כבר בשם ספר קול אליהו דספירה מעכבת הקרבן ואם לא ספרו ספירת העומר אינו נוהג דיני עצרת ובמק"א הארכתי בס"ד בזה. וא"כ שפיר י"ל דגם נשים חייבות בספה"ע כיון שאינה מצוה בפ"ע רק הכנה לקרבנות החג. ובקרבנות ציבור חייבות גם הנשים וכמש"ל. וכן בדיני החג הן חייבות. ולא שייך לקרוא ספה"ע מ"ע שהז"ג כיון שתלוי בזה מצוה שנשים חייבות בה. ואקצר בזה באשר כי העיקר נראה כמש"ל דהא דסה"ע צ"ל גבי הנהו דמ"ע שהז"ג. עכ"ל. ועיי"ש עוד שכ' דהוא ט"ס ושייך שם מקודם גבי מ"ע שהז"ג ע"ש.

וע"ע בס' דברי יחזקאל סי' מה אות ד שכתב ביישוב קושיה זו לפי דרכו שם: ולפמ"ש י"ל דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר כמו ט"ז בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר וגו', ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר ג"כ היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכה"ג לא חשיב זמ"ג. ודמי למצות מילה דאב אע"פ דאינה כלילה מ"מ כיון דאין הזמן בעצמות מצוה האב אלא כמילת הבן ל"ח זמ"ג. עיי"ש.

וכיוצ"ב תירץ בשו"ת אבני נזר חאור"ח סי' שפד וז"ל: ואפשר כסירה ל' לרמב"ן, דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו, היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן, רק ממחרת השבת מתרגמינן מכתב יומא טבא. אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם. ואם תאמר מכל מקום זמן השבת הוא ט"ז בניסן גורם, הלא כל מצוות השבת נשים חייבות פסח מצה מרוור, גם לספר ביציאת מצרים כתב בחינוך דחייבות, הוא הדין עומר אי אתה יכול לפוטרים מחמת שזמן יום טוב גרמא, כיון שכל מצוות שבוים טוב נשים חייבות. אך לדעת הפוסקים קצירה וספירה פטול ביום. אם כן הלילה גורם. אך רמב"ם פסק נקצר ביום כשר והוא הדין ספירה. אך בוורה הקדוש פרשת תצוה מפורש נשים פטורות מספירת העומר ומפרש הטעם על דרך הסוד. עכ"ל.

ובשו"ת שרידי אש ח"ב סימן צ הביא לדון אם ספר יותר ממ"ט ימים אם עובר בכל תוסיף, די"א כיון שאמרה תורה בספירת העומר - שבע שבתות תמימות תהיינה, התמימות גם כן נכנס בכלל המצוה, וכשסופרים אחר שנשלם החשבון של מנין ימי הספירה, נמצא אף שמוסיף על הימים או על השבועות, אבל הוספה זו אינה נכללת בתמימות תהיינה של ימי הספירה, כיון שכבר נשלמו שבע שבתות תמימות ולכך לא שייך כל תוסיף. ע"כ. וכתב ע"ז השי"א וז"ל: ולדעתי יש לומר בפשיטות, שמצות ספירת העומר אינה מצוה למנות ימים סתם, אלא למנות את הימים שבין פסח לשבועות, וא"כ אם מנה אחר שבועות לא עשה מצוה כלל ולא שייך על זה כל תוסיף. ועפי"ז אמרתי לבאר דברי הרמב"ן בקדושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא, והגאון בעל אבני נזר באור"ח סי' שפ"ד נתקשה מאוד לבאר דבריו. יעו"ש. ולענ"ד הוא פשוט, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה, כמו מצה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספירת העומר, שהזמן הוא עצמותו של המצוה, הוא מחויב למנות אותם הימים שבין פסח לשבועות, ול"ש לומר על זה מצוה שהזמן גרמא. ודו"ק כי עמוק הוא. ע"כ

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הרה"ח ר' אלישע שור שליט"א

לעילוי נשמת הוריו

אביו הרה"ח ר' אברהם מאיר בהרה"ח ר' שמואל ז"ל
נלב"ע ט"ו חשון תש"ל

אמו הא' הצוה"ח חנה פייגא בת הרה"ח ר' אברהם פסח ע"ה
נלב"ע יב חשון תשמ"ח

הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח ר' ישראל ז"ל
בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

הר"ר שמואל גור אריה הי"ו

לעילוי נשמת חותנו

הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל
בהרה"ח ר' יוסף ז"ל
נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

ולעילוי נשמת זקניו

הא' הצוה"ח הינדא מינדל ע"ה בהרה"ח ר' שמואל ז"ל

הרה"ח ר' יעקב לייב ז"ל בהרה"ח ר' חיים יוסף ז"ל

נלב"ע י"ח תשרי תשנ"ו

נלב"ע י"א תשרי תשמ"ד

בתי כנסיות והיכלי תורה המעוניינים לקבל את הקובץ תמידין כסדרן

יפנו באמצעות פקס : 0577978992

תוך ציון פרטי המען, מהותו (בית מדרש / כולל / ישיבה / אוצה"ס) ומספר הלומדים.

•

קוראים ומנויים המעוניינים לקבל את הקובץ במייל עם הופעתו,
מתבקשים לשלוח על כך מייל לכתובת: beisaron@zahav.net.il
לתרומות והנצחות ניתן לפנות למשרדי המכון