

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה  
שנה טו  
גליון א (פה)  
תשרי - חשון תש"ס

# קובץ בית אהרן וישראל

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

הכתובת בארה"ב:  
K.B.A.V, 1462 - 41 St.  
Brooklyn N.Y. 11218  
Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

כתובת המערכת:  
רח' אבינועם ילין 11  
ת.ד. 50197 ירושלים 91053  
טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

# 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 "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- 
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



## התוכן

### עמוד

- ה רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל  
אב"ד פראג ואה"ו (ת"נ - תקכ"ד)
- ח הנ"ל
- טו רבי מיכל זצ"ל  
מ"מ דק"ק לאסק (-ת"ס-)
- טז רבי יואל מלעברטוב זצ"ל (-ת"ס-)

### גנוזות

- דרוש על ראש השנה שחל בשבת
- בענין שיעור אכילה בסוכה
- דרוש ליום הכיפורים
- דרוש לחג הסוכות

### חידושי תורה

- כג הרב יצחק צבי שרייבער  
לונדון
- כז הרב דוב בעריש רוזנבערג  
ציריך, שווייץ
- כט הרב יואב רוזנטל  
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- לה הרב יוחנן הכהן שבדרון  
מח"ס "אסוקי שמעתתא"  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- לח אהרן עזריאל עהרנרייך  
כולל ללימוד חו"מ קארלין סטאלין, קרית ספר
- מט יהושע שטיינברג  
ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו
- אכילה חוץ לסוכה אי הוי קום ועשה  
או שב ואל תעשה
- בסוגיא דהרוג יציל נרבע יציל
- בדין אכילה בסוכה
- בדין חקק פחות מכשיעור  
להשלים גובה הסוכה  
ושטיח למעט מעשרים אמה
- בענין קורבת גואל הדם
- בענין מקדש כמלוה ודעת הרמב"ם  
לענין קידוש ומכר במלוה

### בידורי הלכה

- נג הרה"ג ר' צבי גולדווארם זצ"ל  
מאנסי, ניו יארק
- נו הרב יצחק מאיר האגער  
ר"מ בישיבה לצעירים  
בביהמ"ד קארלין סטאלין, צפת ת"ו
- סו הרב פינחס דיק  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- אם מותר להעמיד הסכך על נסרים  
פחות מארבעה טפחים
- בעניני ארבעת המינים
- בידור בדין פת הבאה בכיסנין (ב)

עד	הרב שלמה זלמן שמעיה מח"ס "עינים בהלכה" בית אולפנא דרכינו יוחנן, ירושת"ו	בגדרי מצות תקיעת שופר
צ	אפרים הלוי סגל בית אולפנא דרכינו יוחנן, ירושת"ו	גדרי קבלת וקנין שמירה
קיג	זאב שפירא ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	דחיית צום גדליה כדי לצום ביום הכיפורים

## קיש

## הערות

בענין חשיבות קביעת עתים לתורה והחזקתה - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין אמירת מזמור ממעמקים בעשרת ימי תשובה - הרה"ג ר' עמרם אופמן, מו"צ בירושת"ו / ביאור בדברי האבן עזרא פרשת קרח - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין בישול ביום טוב סמוך לצאת החג - הרב אברהם דורי, מח"ס אדרת תפארת, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אליהו משה אורצל, בני ברק / על זמן בין השמשות - הרב יחיאל בנדיקט, בני ברק / על ההגהות במנחת חינוך מצוה תקנ"ו - הרב יעקב שטוב, ירושת"ו / בענין מקום בישול קדשים קלים ובענין דבר כשם אומרו - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / הערות שונות - הרב משה מנחם קצבורג, ירושת"ו / תגובות והערות - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין עשיית מלאכה קודם הבדלה על הכוס - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר / בענין שומע כעונה - הרב ישראל גולדברג, בני ברק / קיום מצות השמחה במועדים - הרב אפרים נתן רוטשילד, בני ברק / על ההערות במסכת פסחים - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק.

## קמ

## תיקוני סופרים

הרב יוסף שאול אייזנשטיין  
מח"ס ברכה אחרונה ברכת בורא נפשות  
ירושת"ו

על ההגהה בשבלי הלקט

# גנוזות

רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל

בעל "אורים ותומים" "כרתי ופלתי" ו"עדות רבש"

באוצר כ"ק ארמור שליט"א מס' 674 נמצא חיבור על התורה ודרושים על המועדים ע"ד הפלפול במאמרי חז"ל מהגאון רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל אב"ד פראג מיץ ואה"ו.

החיבור נכתב בכת"י סופר וכנראה שהוא העתק מתוך כתב יד אחר, שהעתיקו תלמידיו של הגאון זצ"ל לעצמם, על פני כל הספר מופיעים הציטוטים "מאדוני מ"ו הגאון" וכדומה בלשונות אלו, ולפעמים כותב "אדמו" הגאב"ד מהר"י נר"ו".

הרבה מהחידושים על התורה נדפסו כבר בחומשים עם פירושי רבינו יהונתן היוצאת מכון ירושלים במדור "דברי יהונתן", אולם רק בתוכנם אבל לא בלשונם, וכנראה שתלמידיו הרבים שומעי לקחו רשמו כל אחד לעצמו בעת ששמעו דרושי רבם, ומכאן נובע שינויי הלשון המרובים שביניהם.

לזהותו של התלמיד רושם הדרושים יש לציין מ"ש בפנים הכריכה הקדמית: "זה הפנקס שייך לכ"ה פייבל העס [ובלועזית: פיליפ העסע המבורג]. ועל הדף האחרון: "אמו של מהור"ר הירש בת הגאון מהור"ר בערי" סופר אחיו של אב"ד מהור"ר פייבל זצ"ל והוא אביו של אא"ז מהור"ר מאיר ושמי מכונה על שמו". "אשת מהור"ר מענדל בת הגאון מהור"ר מיכל בן הגאון מהור"ר ליב אחיו של הגאון מהור"ר פייבל והוא אביו של אא"ז מה"ו מאיר דיין זצ"ל אמו של מהור"ר הירש".

להלן אנו מדפיסים מתוך כתה"י דרוש לראש השנה שחל להיות בשבת כמו שחל השתא, ועוד פלפול ארוך בסוגיא דסוכה דף כ"ו הדין בענין שיעור האכילה בסוכה.

## ראש השנה שחל להיות בשבת

בגמ' דר"ה דף כ"ט ע"ב יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה כו', מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר הנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם, לא קשיא כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול, אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעינן, ועוד הא לאו מלאכה היא דאיצטרך קרא למעוטי, תוס' בר"ה הא וכו' קשיא אדרבה אי מלאכה לא איצטרך קרא דהא מכל מלאכה לא תעשו ונפקא ומשום דלאו מלאכה היא איצטרך קרא, ונכנסו בדוחק לתריץ, ונלאמ"ו בטוב מעם ודעת דאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"א) אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעינן, ומשני אמר קרא תקעו בתודש מקום שיעדין בו את החודש, א"ה אפי' בירושלים נמי, והניח הירושלמי בקושיא, אבל במדרש (ויק"ר פרשה כ"ט י"ב) מתריץ [היפה מראה] קושיית הירושלמי דה"פ מקום שמקדשין החודש וזה דוקא במקדש, ולפ"ו מתורץ די"ל דה"פ דהמקשן בגמ' דידן נמי מקשה במקדש היכי תקעינן, וא"ל כתירוצן הירושלמי תקעו



בחדש קשה קושיית הירושלמי אפי' בירושלים נמי וכך הוא כוונת המקשן והכא, אך קשה הא ע"כ צ"ל כתיובין היפה מראה במדרש דה"פ מקום שמקדשין דאל"כ ל"ל דכתב רחמנא וזכרון תרועה למעט גבולין אבל בירושלים תוקעין, קשה הא ממילא ידעינן זה דבגבולין אין תוקעין דהא בגבולין אינן יודעין בודאי שהיום הוא ר"ה, א"כ אינו דוחה שבת דכתיב לא תעשה כל מלאכה בשלמא אי אמרת מקום שמקדשין א"ש דבא זכרון תרועה למעט ירושלים אף שיודעין בודאי שהוא ר"ה מ"מ אסור, אבל אי אמרת מקום שיודעין קשה כנ"ל, וע"כ צ"ל מקום שמקדשין וא"כ לא פריך מידי לכך מסיק בקושייתו ועוד הא לאו מלאכה היא דאיצטרך קרא למעוטי וא"כ י"ל לעולם מקום שיודעין, וא"ל ל"ל זכרון תרועה למעט גבולין תיפוק ליה כנ"ל דמלאכה היא ועוד הא לאו מלאכה היא ולא ידעינן ממעוטינן מלא תעשה כל מלאכה וא"כ קושייתו במקומה עומדת א"ה אפי' בירושלים נמי ולזה מתרץ אלא אמר רבה גזירה כו'. ודוק כי ברור.

שם בתוס' ד"ה אבל לא במדינה וכו' וא"ת ומ"ש מלולב שהיה נימל אפי' בגבולין כומן שבהמ"ק קיים, וי"ל דשאני לולב שאינו אלא מלמולב בעלמא הואיל ואשתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה חכמה היא, ומיהו קשיא דלאחר חובן הבית הקילו מפי כשופר מכלולב שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש כ"ד אבל לולב לא אשתרי כו', וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים לא רצו לבטל לגמרי, ועוד י"ל דברין הוא דלולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר שבאש השנה לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים אבל יום ראשון דלולב היה ידוע בגבולין ע"ש. וכתבו מהרש"ל ומהרש"א דהאי ועוד י"ל אין שייך לכאן אלא אקושיא רלעיל, ואמר אדמ"ו ליישב הגירסא שלפנינו דאיתא במס' סוכה דף מ"א ע"ב יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושבת והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות, דהוה מעה בדבר מצוה ופטור, וא"כ לכאורה קשה למה במלו חכמים מצות לולב בשבת משום גזירה שמא יעבידו והא ודאי ל"ל דגזירה שמא יעשה במזיד רק שמא יעשה בשוגג והא פטור משום דהוה טועה בדבר מצוה כנ"ל, אך זה לק"מ דאיתא שם אמר אבוי לא שנו אלא שלא יצא בו י"ח קודם שנמל הלולב אז הוה טועה בדבר מצוה, אבל יצא בו י"ח חייב דלא מיקרי טועה בדבר מצוה, ופריך הגמ' הא מדאגבהיה נפק ביה ואח"כ הוציא ואפ"ה קתני פטור, ומשני כשהפכו פי' כשהגביהו בהיפך ואנן קי"ל דאין יוצא י"ח אלא דרך גזירתו. נמצא מתורץ קושיא הג"ל דלכך אסרו חכמים דמן הסתם נטלו דרך גזירתו וא"כ יוצא מיד ולא מיקרי טעה בדבר מצוה ושייך שפיר הך גזירה שמא יעבידו, אך גבי שופר קושיא הג"ל במקומה עומדת למה אסרו משום גזירה הא טעה בדבר מצוה מיקרי ול"ל כנ"ל כלולב כשהפכו דזה לא שייך גבי שופר, ולפ"ו לכאורה לא מקשי תוס' מידי קושיא שניה לאחר החורבן למה הקילו מפי כשופר י"ל כלולב שייך הך גזירה אבל כשופר ל"ל הכי כנ"ל וצ"ל דהתוס' אולי לשיטתן דכתבו שם כד"ה אמר אבוי כשהפכו כו' מדאיצטרך לשנויי הכי משמע דסבירא ליה דמצות אינן צריכות כוונה ע"ש, נמצא א"א מצות צריכות כוונה לא קשיא מהא דאגבהיה ולא צריך לשנויי כשהפכו, וא"כ מקשי תוס' שפיר להך מ"ד דס"ל מצות צריכות כוונה א"כ גבי לולב נמי לא יצא קודם שהוציאו והוה טועה בדבר מצוה ואפ"ה אסרו חכמים משום הך גזירה קשה שפיר מ"ש לולב משופר.

והנה הרי"ף העתיק ג"כ קושיית הגמ' הא מדאגבהיה נפק ביה, והקשה רבינו ורחיה הלוי (ריה דף כ"ח) א"כ ע"כ ס"ל להר"ף דמצות אינן צריכות כוונה מדהעתיק קושיא זו וא"כ האיך קאמר

ר"ו איכותן ותקע לי, ותירץ החמיר על עצמו היה וא"כ מקשה הש"ס שפיר הא מראנבהיה נפק ביה מדינא דאורייתא ותו לא הוה טועה בדבר מצוה, אבל גבי שופר שייך שפיר רהוה טעה בדבר מצוה כנ"ל ולא קשיא קושית התוס', אך מוכח מזה דהר"ה לא ס"ל דתקיעת שופר שבות היא דאל"כ האיך קאמר דר"ו החמיר על עצמו היה הא חומרא דאתא לידי קולא הוא דמן התורה יצא אפי' בלא כוונה, ור"ו היה מחמיר לתקוע לו פעם אחרת והאיך עובר על שבות, א"ו דתקיעת שופר ליכא שבות כלל, אבל התוס' שכתבו דתקיעת שופר הוה שבות ע"כ צ"ל דמצות צריכות כוונה מדין תורה דאל"כ קשה כנ"ל הא הוה חומרא דאתא לידי קולא. ולפ"ו יובן המשך התוס' דבתחלה מקשי מ"ש מלולב בומן שכחמ"ק קיים דהיה נטול אפי' במדינה כו' וי"ל דשאני לולב כו' אבל שופר מעשה חכמה והוה שבות וא"כ ע"כ מצות צריכות כוונה כנ"ל דאל"כ חומרא דאתא לידי קולא הוא ומקשי תוס' שפיר אח"כ, ומיהו קשה דמ"ש לולב משופר ול"ל כנ"ל משום דכלולב שייך הך גזירה אבל גבי שופר הוה טועה בדבר מצוה כנ"ל ו"א דהא השתא מצות צריכות כוונה וא"כ גבי לולב נמי לא יצא כנ"ל בתוס' ומתצייס תוס' ועוד י"ל דלעולם מצות אינן צריכות כוונה וא"כ לא קשיא כלל אחר החורבן מ"ש רי"ל כנ"ל דהוה טעה בדבר מצוה גבי שופר ולא קשיא מהא דאיכותן ותקע לי דרי"ל תקיעת שופר ליכא שבות כלל ולא קשיא קושית קמייאת דתוס' דרי"ל תירוצן אחר דלולב יהיה דוחה יותר משופר ע"ש, וא"כ שפיר הוה מקומו כאן דבהך ועוד י"ל מתורץ נמי קושית שניה כדפירשנו ואין צריך להגיה כמו שרוצה המהרש"א והמהרש"ל. ודוק היטב.



## בענין שיעור אכילה בסוכה

כמס' סוכה דף כ"ו ע"ב מעשה והביאו לו לריב"ז למעום את התבשיל ולר"ג שני כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא כירך אחריו, ופריך הגמ' אמעשה דרבי צדוק ע"ש עד הא כביצה בעי נטילה וברכה, ועיין ביומא דף ע"ט ע"א אמר רבה אמר רב יהודה כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, ופריך הגמ' הא אגן תגן מעשה והביאו כו' לרבן גמליאל כו' ע"ש עד והתניא מעשה והביאו לפנינו תאנים כו' עד סוף הסוגיא. והנה הרא"ש פסק פרי לא בעי סוכה ובגמ' ר"מ הביא פרי בעי סוכה וכ"כ הרא"ש, מיהו נראה גם לר"מ דוקא ד"ת קבע בסוכה אבל אם אכל דרך עראי ושתית יין עראי לא בעי סוכה כדמוכח ביומא עכ"ל, והקשה המג"א באו"ח סימן תרל"ט לדעת הרא"ש אמאי לא משני הגמ' ביומא פרי בעי סוכה רק ר"ג דרך עראי היה אוכל וא"כ א"צ הגמ' לדחוק באכילת עראי.

ואמר אפי' לתרץ דלק"מ דהנה הר"ן מקשה תרי סוגיות הש"ס אהרדי דלפי גירסת הש"ס בסוכה הא כביצה בעי נטילה וברכה א"צ לתירוצן הש"ס ביומא פרי לא בעי סוכה, וכתב הר"ן דאפשר דכוונת רב אלפס דלא הביא דין זה פרי בעי סוכה משום דלמסקנא א"צ לתירוצן הש"ס ביומא דרי"ל כתיבון הש"ס בסוכה. ונראה לאמ"ו דהני תרי סוגיות לא סתרי אהרדי, וקושית הר"ן על הר"ף במקומה עומדת דהנה התוס' כתבו ביומא כד"ה הא כביצה בעי סוכה בפרק הישן פריך מינה לרב יוסף ואביי דקאמרי אכילת עראי הוא כביצה ומשני לא הא כביצה בעי נטילת ידים וברכה, ותימה והא רבי צדוק כהן הוה ואמר בפרק כל הבשר התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות, יש לומר דלא התירו מפה אלא לאוכלי תרומה בשעת

אכילת תרומה וכו' ור"צ חולין היה אוכל, וכבר צווחו ביה קמאי דקמאי דדברי תוס' אין כאן מקומן, ועוד בסוכה הניחו תוס' קושיא זו בתימה, ונ"ל דלכאורה הקשה אמ"ן מנ"ל להגמ' דר"צ היה אוכל חולין דלמא באמת ר"צ אכל פחות מכיות חוץ לסוכה ולא החמיר על עצמו וא"א [ואמר ארמ"ן] דהנה אגן פסקינן פירי רשאי לאכול מכלי נטילה ולא היישינן דלמא אתי לאמשוכי דבנטילת ידים מזהר וזהירי אינשי, ולפ"ז י"ל דלק"מ דודאי מעשה דר"ג פירי הוה ופירי א"צ נטילה ושפיר לא צריך להחמיר בפחות מכביצה דלמא אתי לאמשוכי כיון דכביצה בעי נטילה וברכה ובנטילת ידים מזהר וזהירי אינשי א"כ מכת זה מידבר דכירי גם אסוכה ולק"מ, ולפ"ז י"ל הא דמשני הגמ' בסוכה לעולם ביצה לא בעי סוכה מדינא אבל ר"צ מחמיר על עצמו והי' דואי כביצה משום דגבי אוכל שהוא כביצה ודאי היה נוטל ידיו ואיכא חששא דלמא אתי לאמשוכי משא"כ בפחות מכביצה לא היה מחמיר, ולפ"ז שפיר יש מקום להך מתני' בסוכה כלומר דוקא פחות מכביצה דלא צריך נטילה לא צריך להחמיר בנ"ל משא"כ ביצה דצריך נטילה צריך גמי להחמיר לענין סוכה, ויש נ"מ רבתי לענין סוכה ולק"מ והנה הפוסקים הקשו מאי קמ"ל במעשה דר"ג כיון דלאו דינא הוא אלא חומרא בעלמא, ומתרגים כיון דקיימ"ל בעלמא כל המחמיר יותר מדאי נקרא הריוט ואתי מתניתין לאשמעינן דהבא רשאי, ולכאורה קושיית הפוסקים במקומה עומדת דהא ממעשה דרבי צדוק גמי שמעינן ותרתי למ"ל דהא קשה קושיית הש"ס ול"ל כתירוץ הש"ס לא הא כביצה בעי נטילה וברכה וקשה מאי שייכות להך מתני' בסוכה וצ"ל דוקא פחות מכביצה דלא צריך נטילה לא היה ר"צ מחמיר משא"כ כביצה דצריך נטילה החמיר ר"צ, ולפ"ז שמעינן מר"צ דרשאי להחמיר גבי סוכה ותרתי ל"ל, אך לפי המסקנא כיומא פירי לא בעי סוכה לק"מ דודאי מר"צ שמעינן דרשאי באוכל משום דאוכל הייב בסוכה ואי' חשש דלמא אתי לאמשוכי משא"כ פירי לא בעי סוכה לא הוה ידעינן דרשאי להחמיר בכביצה ומר"ג שמעינן דרשאי להחמיר אפי' פחות מכביצה משום דלשיטת המקשה שני כותבות פחות מכביצה ולק"מ, ולפ"ז לא קשיא קושיית הר"ן ותרי הסוגיות לא סתרי אהדרי, והכי פריך הא כביצה בעי סוכה ואי ס"ד כו' וא"ל כתירוץ דש"ס דסוכה דאכתי קשה בברכות הו"ל למיתני הך מתני', וצ"ל בנ"ל א"כ קשה תרתי ל"ל וצ"ל דכותבת פחות מכביצה בנ"ל ומשני פירי לא בעי סוכה א"כ אף לפי המסקנא צריכין לתירוץ הש"ס דיומא. ודוק.

ולפ"ז מתורץ קושיית העולם הנ"ל דודאי בסוכה אין מקום לתירוץ תוס' די"ל מנ"ל לגמ' בנ"ל, אבל כיומא קשה קושיית הר"ן מאי פריך הגמ' הא י"ל כתירוץ הש"ס בסוכה וצ"ל בנ"ל א"כ שפיר מוכח דר"צ חולין היה אוכל ולק"מ, ולכאורה קשה גם מסוכה מוכח דר"צ חולין היה אוכל דאל"כ מאי שייכות להך מתני' בסוכה בנ"ל. ודוק היטב הדק.

ברוך אחר נ"ל דהנה המדרכי כתב במס' ברכות (פ' ביצה מברכות דף ל"ח) כל דבר שצריך בהמ"ז הוי קבע, ולפ"ז י"ל דרבי משני הגמ' בסוכה לא הא כביצה בעי נטילה וברכה, כלומר מתני' דקתני אוכלין אכילת עראי איירי כמיני תרגימא דפסקינן בשו"ע או"ח (סמן תרלים ס"ב) דצריך

1 בגמ' איתא: דילמא פחות מכביצה נטילה וברכה לא בעי הא כביצה בעי נטילה וברכה, ופירש"י אבל סוכה אפי' כביצה לא, ע"כ. ובפשוט משמע דאפי' מחומרא ג"כ לא. אך כנראה הוקשה לרבינו ע"ז דאם נאמר דכל הדין הוא רק משום נטילה וברכה למה הביאו כלל מעשה דרבי צדוק כאן גבי סוכה, ולכן ביאר רבינו דנטילה וברכה הוא מדינא מכביצה, וסוכה הוא מחומרא אבל מדינא פטור. וכן ביאר דברי הגמ' בכרכי יוסף סי' תרל"ט ועוד אחרונים, וכ"כ רבינו ירוחם דבכביצה יש להחמיר.

סוכה ואפ"ה אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, משא"כ מעשה דר"צ היה אוכל א"כ דוקא פחות מכביצה דלא צריך בהמ"ז [ולא] היו קבע ופטור מסוכה משא"כ כביצה יהיו קביעות וצריך סוכה, ויש נ"מ רבאא לענין סוכה, ולפ"ז בסוכה אין מקום לתירוץ תוס' דאל"כ קשה מנ"ל לגמ' דלמא ר"צ תרומה היה אוכל, משא"כ ביומא קשה קושית הר"ן וצ"ל המק' הוכיח כמש"ל בדרך ראשון ושפיר מוכח כתיורין תוס' הנ"ל ולק"מ, והנה דאיתא במס' ברכות דף ל"ז ע"א דתניא זה הכלל כל שהוא משכנת המינים ר"ג אומר טעונה שלש ברכות, ולפ"ז מתורץ קושית הגמ"א דאין מקום להגמ' לשנויי פירי בעי סוכה אך ר"ג דרך עראי היה אוכל הא ר"ג סבר ד' מינים צריך בהמ"ז וא"כ כיון דצריך בהמ"ז היה קבע, משא"כ השתא דמשני פירי לא בעי סוכה אך דקבע שפיר קאמר לא מפני שהלכה כן. ודוק.

ולפ"ז נראה להוכיח שיטת הרא"ש מסוגיא דהכא, והנה תוס' מקשים במקומו לר"ג דו' מינים צריך בהמ"ז וקיי"ל בהמ"ז טעונה כוס א"כ אין לדבר סוף, ותירצו תוס' הא דקיי"ל בהמ"ז טעונה כוס היינו דוקא בהמ"ז דפירי, אבל דו' מינים לא, ולכאורה נראה דודאי לסברתו המקשה דפירי בעי סוכה אם כן חצי שיעור פת וחצי שיעור פירות ודאי דמצטרפין לשיעור סוכה, ולפ"ז אין מקום לקושית הש"ס כיומא דלעולם י"ל דכותבת יתירה מכביצה ואפ"ה מעשה דר"ג לית צריך נפילה לסוכה כיון דקיי"ל אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, משא"כ דר"צ היה אוכל וצריך כוס בהמ"ז ומצטרפות לשיעור סוכה ומשו"ה לא היה אוכל חוץ לסוכה ומתני' דקתני אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה איירי כמיני תרנגאא ופירות וע"כ צ"ל כשיטת הרא"ש דאף א"א פירי בעי סוכה דוקא דקבע ואיתא בכמה דוכתי דבהמ"ז לא חשיב קבע משום דבא לסילוק הסעודה, ולפ"ז שפיר הוכיח הרא"ש דשיטתו אמת וזו כוונתו שסיים בדבריו ושתית יין עראי וק"ל.

ולפ"ז יש לתרץ קושית העולם הנ"ל על תוס' דאין מקום לקושיתם כיומא, והנה תוס' והרמב"ם מחולקין, תוס' כתבו בכל הש"ס דר"צ כהן היה, והרמב"ם סבר דר"צ לאו כהן היה, והביא ראיה מהא דאיתא בכמה דוכתי אר"א בן צדוק אני מבני סנאב של בנימין, ולכאורה צ"ל דתוס' לא סברי כשיטת הרא"ש וא"כ קשה הנ"ל מאי פריך הש"ס כיומא דלמא משו"ה ביצה בעי סוכה משום כוס דבהמ"ז כנ"ל, ונראה דלק"מ מהא דאיתא במס' תענית (יג) כל כהן שאינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו ויודע שבתו אבותיו קבועין שם אסור לשתות יין כל השנה שמא מהרה יבנה בהמ"ק ותיישבין שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב ויסייעו להם, ואמר אביו האידינא רשתו כהני חמרא כו' פירש"י משום דחיונן כמה שנים שעברו ולא חזרה בידה לא חיישין שמא יבנה, ולכאורה כל זה הוא דוקא בזמננו, משא"כ בזמן הכית ודאי אסור לשתות יין משום שמא תכבד כו' וזו ידוע דר"צ היה בזמן הבית ואסור לשתות יין דהרי ר"צ היה מתענה כמה שנים שלא יחרב הבית כדאיתא בגיטין (יג), ולפ"ז שפיר פריך הגמ' כיומא ומתורץ קושית העולם הנ"ל, ולפ"ז מתורץ קושית העולם דודאי אין מקום לתוס' להקשות על תוס' סוגיא דסוכה דמשני הא כביצה בעי נפילה תימה הא ר"צ היה כהן אלא מכח סוגיא דיומא בלא"ה י"ל כשיטת הרמב"ם, משא"כ כיומא קשה קושית אמ"ו מאי פריך דלמא משו"ה כביצה בעי סוכה משום כוס דבהמ"ז וצ"ל דר"צ כהן היה ולק"מ ודוק, והשתא שפיר מקשו תוס', אבל הרא"ש סובר כהרמב"ם וא"כ הדרא קושית אמ"ו לדוכתיה ושפיר הוכיח דלשיטתו אמת. ודוק.

בדרך אחר אמר אמ"ו לתרץ קושית העולם על תוס' מה ענין ושייכות לדבריהם כיומא, והנה איתא כיומא דף הנ"ל תנן עד כמה מומנין עד כוית דברי ר' מאיר ר"י אומר עד כביצה

במאי קמיפלגי ר"מ סבר ואכלת וזו אכילה ושבעת וזו שתיה, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה ואי ס"ד כותבת יתירה מכביצה ומשונה בעינין כותבת כיוה"כ דקים לן לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה א"כ קשה מביצה השתא שבועי משבעא דעתיה לא מיתבא אלא ש"מ כותבת פחות מכביצה וביצה משבעא וכותבת מיתבא דעתיה, ואיתא בש"ס דברכות (פה) עד כמה מומנין כו' ופריך הגמ' למימרא דר"מ השיב ליה כוית ור"י כביצה הא איפכא שמעינן דתנן מי שיצא מירושלים ושכח בידו בשר קודש חוזר לירושלים עד כמה הוא חוזר ר"מ אומר עד כביצה ור"י אומר עד כוית, ומשני איפוך אביי אמר לא תיפוך והכא בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכוית ור"י סבר אכילה שיש בה שביעה וזו ביצה והתם בסכרא קמיפלגי ר"מ סבר כביצה חשיבא דכל שיעורא דרבנן כביצה, ור"י סבר כוית חשיבא דכל איסורים בכוית, ולכאורה נראה הא הוכיח הגמ' כיומא דכותבת הוא פחות מכביצה ממתני' דקתני עד כמה מומנין כו' הוא דוקא לפי שינויא דאביי דר"י סבר אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה ושפיר הוכיח הגמ' ביצה שבועי כו', אבל לפי שינויא קמא דגמ' דאמרין איפוך א"כ בסכרא פליגי ר"י סבר ביצה חשיבא אבל באמת י"ל דביצה לא משבע ולא מיתבא דעתיה א"כ י"ל דכותבת יתירה מכביצה, והנה התוס' ישנים מקשי דלר"מ דס"ל מומנין בכוית א"כ הא דאמרין בברכות היכי דאכל שיעורא דרבנן צריך לברך היינו פחות מכוית, וכן לר"י דמומנין עד כביצה א"כ שיעורא דרבנן הוא פחות מכביצה א"כ קשה האיך אכל ר"צ פחות מביצה בלא מדרבנן הא מדרבנן צריך לברך ע"ש, ונ"ל דל"ק מ' התוס' מקשו בכמה דוכתי בברכות היכי דאכל דליתא אלא תרתי דרבנן לא מחייב עליו בהמ"ז, והנה איתא במס' ברכות דף י"ט ע"ב הניח הגמ' האי בעיא אי נשים כבהמ"ז דאורייתא או דרבנן משום דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך ונשים לא היה להם חלק בארץ, וכתבו תוס' וה"ה כהנים דלית להו חלק בארץ וליתא נמי בבמה"ז אלא מדרבנן<sup>2</sup>, ולפ"ו מתורץ קושית תוס' ישנים הנ"ל דדוק. והנה הרשב"א כתב<sup>3</sup> הא דמשני הגמ' הא כביצה בעי נטילה וברכה נטילה לאו דוקא אלא לישנא דסוגיא הכי דהא מצינו בכמה דוכתי בברכות דאף פחות מכביצה בעי נטילה וא"כ היכי משני דנקיט ביצה משום נטילה א"ו נטילה לאו דוקא ע"ש, ולפ"ו יתורץ קושית העולם וקושית הר"ן ושני סוגיות הש"ס דלא סתרי אהרדי דודאי כיומא אויל לפי ה"א דש"ס דסבר רבא כותבת יתירה מכביצה א"כ קשה הא מוכח דכותבת הוא פחות מכביצה כקושית הש"ס דלקמן דהשתא ביצה מישבע וכו' וצ"ל כתיורין הגמ' בברכות איפוך, ולפ"ו ביצה לא צריך בהמ"ז רק מדרבנן א"כ אין מקום לשנויי הא כביצה בעי ברכה הא ר"צ היה כהן והאי תרי דרבנן ול"צ לבהמ"ז משא"כ בסוכה דאויל לפי המסקנא דהכא דכותבת הוא פחות מכביצה כהוכחת הגמ' כיומא וצ"ל דבקראי פליגי כנ"ל, וא"כ ביצה צריך בהמ"ז מדאורייתא א"כ שפיר יכול לשנויי ביצה בעי ברכה ולק"מ, ולפ"ו הכי אויל המשך בתוס' דודאי בסוכה אין מקום לקושיתו הא ר"צ כהן היה די"ל כשיטת הרמב"ם דר"צ לא היה כהן משא"כ כיומא קשה קושית הר"ן אמאי לא משני ביצה בעי ברכה וצ"ל כתיורין הנ"ל דר"צ כהן היה א"כ הוה תרי דרבנן כנ"ל, א"כ

2 עיי"ש בתוס' ד"ה נשים דהקשו לפירש"י שפירש האיבעיא בגמ' משום דכתיב על הארץ וגו' דלפ"ו גם כהנים ולוים יתביעי, ולכן פירשו התוס' באופן אחר, ונמצא דלפירש"י האיבעיא גם על כהנים ולוים ע"פ קושית תוס' הנ"ל, והו כונת רבינו.

3 לא מצאנו דבר זה ברשב"א, ועיין שו"ע או"ח סימן קנ"ח ס"ב.

מוכת מסוגיא דהכא דר"צ היה כהן א"כ קשה על הגמ' דהתם האיך משני הא כביצה כעי נטילה הא ר"צ היה כהן ומתרצים דר"צ חולין היה אוכל ולק"מ. ודוק היטב.

בדרך אחר נ"ל דאיתא בגמ' ולא בירך אחריו כו' וכתבו תוס' נראה כיון דהלכה כר"מ דמומנין עד כוית דכתיב ואכלת ושבעת ואכילה בכוית א"כ השתא דמומנין ושבעת זו שתיה מסתמא נמי מומנין על שתיה בכוית, ומיהו יש לדחות דצריך גבי שתיה דוקא ביצה מדילפינן מושבעת ור"י סבר אכילה שיש בה שביעה וזו ביצה וזו ודאי לא יחלוקו ר"מ ור"י, ומיהו לא דמי שביעה דאכילה לשביעה דשתיה דשביעה דשתיה הוא פחות מכביצה דכל הני שיעורא דרבנן וכי מה ענין זה להכא, ונ"ל דלק"מ ובהקדים להקשות מאי מסופק תוס' דהא ע"כ מוכח דלא דמי שביעה דאכילה לשביעה דשתיה ושביעה דשתיה בעינן דוקא רביעית דהא קי"ל שיעור רביעית הוא ביצה ומחצה ושיעור מלא לוגמיו הוא ביצה ומחצה פחות כ"ש, והנה קי"ל בשו"ע או"ח דלא מחייב אשתית יוה"כ אא"כ שתה מלא לוגמיו דבהכי מיתבא דעתיה, והנה הגמ' הוכיחה ביומא דע"כ כותבת פחות מכביצה מדקאמר ר"י אכילה שיש בה שביעה זה ביצה ואי ס"ד כותבת יתירה מכביצה השתא ביצה שבועי דעתיה לא מיתבא, ולפ"ו מוכח ע"כ דשיעור בהמ"ז דשתיה הוא רביעית, ולפ"ו שפיר י"ל רביעית שהוא ביצה ומחצה משבע ומלא לוגמיו שהוא פחות מעט מביצה ומחצה הוא מיתבא דעתיה ומשו"ה בעינן דוקא מלא לוגמיו כיוה"כ משא"כ א"א דשתיה כביצה בעי בהמ"ז א"כ קשה קושית הש"ס השתא ביצה מישבע דעתיה לא מיתבא ואמאי צריך דוקא מלא לוגמיו כיוה"כ, ונראה דלק"מ דהרשב"א כתב גם תירוץ לפי המסקנא דמר"ת א"צ בהמ"ז אלא א"כ לאכול כל חד כדי שביעה ממש והא דפליגי ר"מ ור"י אי כביצה או כוית צריך בהמ"ז אינו אלא שיעורא דרבנן רק חו"ל סמכוהו אקרא דואכלת ושבעת א"כ קשה מאי הוכיח הגמ' ביומא דע"כ כותבת פחות מכביצה דאל"כ קשה השתא ביצה מישבע דעתיה לא מיתבא כו' מאי פריך הגמ' הא קי"ל דביצה מישבע אינו אלא שיעורא דרבנן אבל מד"ת בעינן ודאי שיעור שביעה והא דקיי"ל כותבת כיוה"כ שיעור ד"ת א"כ שפיר י"ל דכותבת דעתו מיתבא ושיעור שביעה הוא חצי כבר לחם ע"כ, ונ"ל דלק"מ דלכאורה י"ל למה באמת נקטו חו"ל שיעורא כביצה דוקא ואתו חו"ל ושיעורו לפחות שבישראל שהוא כביצה בכדי שביעה והשתא עשו חו"ל לא פלוג בדבר זה ומחוייבים כל ישראל בבהמ"ז בהך שיעורא, ולפ"ו מתורץ קושית אמ"י, והנה הפוסקים כתבו הא דקיי"ל מלא לוגמיו דגנם לא דמי להדדי אך חו"ל שיעורא מלא לוגמיו דכינוני הוא ביצה ומחצה פחות כ"ש, וזה ידוע הא דקיי"ל שיעור שתיה כיוה"כ הוא מלא לוגמיו היינו לכל חד מלא לוגמיו שלו לפ"ו שפיר י"ל דשיעור שתיית בהמ"ז הוי כביצה משום דאיכא חד בישראל דמישבע כביצה והשתא עשו חו"ל לא פלוג, וא"ל א"כ אמאי צריך למלא לוגמיו כיוה"כ דא"ל לאותו קטן דביצה מישבע בוראי מלא לוגמיו שלו הוא פחות מכביצה והא דצריכינן מלא לוגמיו לאדם גדול והיינו ביצה ומחצה פחות כ"ש, י"ל דבכציר מהכי לא מיתבא דעתיה ומכ"ש דלא מישבע אך כבהמ"ז לא פלוג עכדו חו"ל משא"כ כיוה"כ דלא עכדו לא פלוג, ולפ"ו הכי כוונת התוס' ומיהו לא רמיא שביעה דאכילה לשביעה דשתיה הוא פחות מכביצה, אך קשה הא ע"כ שביעה דשתיה יתירה מכביצה כקושית אמ"י, וע"ז נקטו תוס' בלשונם דכל הני שיעורא דרבנן וקשה קושית תוס' הנ"ל וצ"ל בתירוץ הנ"ל וא"כ לא קשיא מדי. ודוק היטב.

בדרך אחר נראה לתרץ קושית הר"ן דש"ס דסוכה ויומא לא סתרי אהרדי דהנה לפי סכרא הנ"ל הא דהוכיח הגמ' ביומא דכותבת פחות מכביצה ר"י דסבר עד כביצה מומנין והשתא

מישבע כו' הוא דוקא לפי תירוץ הגמ' דבקראי פליגי א"כ מעמא דר"י דזמננין עד כביצה דכתיב ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ושיעור שביעה הוא כביצה, וא"כ שפיר הוכיח הגמ' השחא ביצה מישבע כו' משא"כ לפי תירוץ הגמ' דאמרין איפוך וא"כ מעמא דר"מ דס"ל כוית חשוב ור"י סבר כיצה חשוב ולא מטעם שביעה מעמא דר"י וא"כ לא הוכיח הגמ' מיד, ולכאורה קשה דלפי תירוץ הגמ' בסוכה הא כביצה בעי ברכה מהני' מאי קמ"ל כיון דליכא נפקותא לענין סוכה ונמילה נמי לאו דוקא כמש"ל בשם הרשב"א משום דפחות מביצה נמי צריך נמילה ודינא דבהמ"ו ליחא אליבא דהלכתא דהא אנון קיי"ל כר"מ דזמננין מדאורייתא אכיות כתירוץ הגמ' דבקראי פליגי, וא"כ הא דקאמר הגמ' ככמה דוכתי בברכות שיעורא דרבנן הוא פחות משיעורא דוקא כדאיכא כר"י ולפ"ז שפיר שמעינן ממתני' דהכא דוקא דר"צ אכל פחות מביצה בלא ברכה קשה קושית תוס' וצ"ל כתירוץ הפוסקים דשיעורא דרבנן הוא דוקא כר"י, וא"כ מדר"י נשמע לר"מ דשיעורא דרבנן הוא פחות מכיות אף בדליכא כוית ולק"מ, ולפ"ו מתורץ קושית הר"ן דרודאי הסוגיא ביומא דס"ל מתחלה דכותבת יחירה מביצה קשה קושית הגמ' השחא מישבע וצ"ל כתירוץ הגמ' איפוך, א"כ י"ל דר"מ ור"י לא פליגי אלא בשיעורא דרבנן וא"כ בלא"ה אין מקום לקושית תוס' משא"כ בסוכה דאזיל לפי המסקנא דגמ' ביומא דמסיק ע"כ כותבת פחות מביצה דאל"כ קשה השחא ביצה מישבע וע"כ צ"ל כתירוץ הגמ' בקראי פליגי, ולפ"ז שפיר משני לא הא כביצה בעי נמילה וברכה, וא"ל מתני' מאי קמ"ל י"ל דאתי לאשמעינן שיעורא דרבנן ושפיר שמעינן מיניה דאל"כ קשה וכי ר"צ לא היה שומע לדברי סופרים בתמיה ולק"מ.

בדרך אחר נ"ל קושית המג"א על הרא"ש דפסק לר"מ דס"ל פירי בעי סוכה כדאכל דרך קביעות משא"כ אם אכל דרך עראי לא בעי סוכה א"כ מאי פריך מ"ג דלמא דרך עראי אכל, ועוד דהרא"ש כתב כדמוכח ביומא היכי מוכח ביומא, ונ"ל דלק"מ ולכאורה לפי סברת תוס' דאף א"א בקראי פליגי אלא ר"מ סבר כוית מדרבנן וחז"ל סמכוהו אקרא דואכלת ושבעת ולפ"ו מתורץ קושית המג"א, והנה דאיתא בסוכה דף כ"ז ע"א רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה ותכ"א אינו חייב אלא לילה ראשונה, ומקשי תוס' הא אסור להתענות ביו"ט ובדראי יצטרך לאכול בסוכה, וא"כ קשה האיך קאמרי רבנן אינו חייב אלא לילה ראשונה, ותירץ הר"ן דיוכל לאכול פחות משיעור ביצה דלא צריך סוכה, ולכאורה קשה לפי סוגיא דסוכה דמרחי ביצה לא בעי סוכה רק נמילה וברכה בעי משא"כ בסוגיא דיומא דסבר ביצה בעי סוכה א"כ קושית תוס' במקומה עומדת, וצ"ל דאכל דרך עראי ולק"מ ודוק. ולכאורה בלא"ה אין מקום לקושית תוס' ד"ל דאכל כוית דלא בעי סוכה, אך דפסקינן בשו"ע בשבת יו"ט צריך לאכול כביצה, וכתב הפוסקים הטעם דלשבת יו"ט צריך דוקא דבר חשוב ופחות מביצה לא מיקרי דבר חשוב ושפיר מקשי תוס', אך כ"ז יו"ט תירוץ הגמ' דבקראי פליגי, אך י"ל דר"מ ור"י לא פליגי בכו' ופליגי ר"מ ור"י ר"מ סבר כוית הוא דבר חשוב משא"כ א"א כתירוץ הגמ' ביומא דאיפוך כו' ופליגי ר"מ ור"י ר"מ סבר כוית חשוב ור"י סבר ביצה חשוב וא"כ לר"מ דאמר כוית נמי חשוב אין מקום לקושית תוס' ד"ל דאכל כוית ולפ"ו מתורץ קושית המג"א דרודאי הרא"ש הוכיח שפיר לשיטתו דלר"מ דפירי בעי סוכה דוקא אם אכל דרך קבע דאל"כ קשה לפי המסקנא דיומא דבקראי פליגי וא"כ כו"ע סברי דוקא ביצה מיקרי דבר חשוב א"כ קשה קושית תוס' וצ"ל דאכל דרך עראי פירי דלא בעי סוכה כנ"ל ושפיר הוכיח הרא"ש שיטתו, וא"ל לפי המסקנא כתירוץ הגמ' בסוכה דבקראי פליגי וביצה לא בעי סוכה רק ברכה בעי דאל"כ קשה אמתני' מאי קמ"ל כיון דלאו אליבא

דהלכתא כיון דקיי"ל כר"מ, וא"ל דאתי לאשמועינן דשיעורא דרבנן רק חז"ל סמכוהו אקרא, וע"כ צ"ל ביצה בעי סוכה ואתיא מתני' לאשמועינן דינו לענין סוכה ושפיר מוכח כשיטת הרא"ש מכת קושית תוס' כנ"ל משא"כ לפי הו"א הנ"ל דסבר כתירוץ הגמ' איפור, וא"כ לר"מ דסבר כוית חשוב א"כ בלא"ה אין מקום לקושית תוס' כנ"ל די"ל דאכל כוית דלא בעי סוכה וא"כ אין מקום להוכחת הרא"ש וא"כ מהיכי תיחי להמציא דין חדש מה דלא נישנית בשום מקום במתני' או בברייתא ומשו"ה הוצרך הגמ' לשנויי פירי לא בעי סוכה. ודוק היטב.

★ ★ ★

רבי מיכל זצ"ל

מ"מ דק"ק לאסק

מתוך קונטרס בכת"י שנכתב ע"י הגאון רבי יצחק בהגאון רבי משה יהודה מלעברטוב ז"ל בו רשם דברי תורה ופולפולים ששמע מרבותיו הגאונים על סדר פרשיות התורה והמועדים, בו נמצא דרוש זה ממנו על פרשת אחרי. נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 24.

## דרוש ליום הכפורים

בשם הדרשן הגדול מ"ו מיכל מגיד דק"ק לאסק

בפסוק (ויקרא טו ב) כי ביום הזה יכפר עליכם למהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תמהרו. ודקדק הרב ז"ל מה יום מיומים דהא בודאי אם רוצה אדם לזכור יום אחד בשנה דהיינו ער"ח שהוא יו"ט ולעשות לו התבודדות ג"כ מה טוב ונעים כי לזה נקרא יו"ט, וא"ל משום דכתיב גבי יום כפורים כי קדוש היום לארוננו<sup>1</sup>, וקשה הא שבת איקרי ג"כ קודש דכתיב (שמות לא יד) ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, וכמה פעמים מצינו עוד בקרא בפירוש דשבת איקרי קודש, נמצא בודאי מי שבחר לו א' מב' ימים אלו ודאי ג"כ טוב לו. ותירץ הרב ז"ל ע"פ פשוט דהא בדברינו נמי מוכח שיש כאחד מה שאין בתבירו, ער"ח יש לו מעלה שהוא יום עינוי ויו"ט, ושבת אין בו עינוי ויש בו מעלה אחרת דאיקרי קודש, אבל כיוה"כ יש בו כ' מעלות אלו שהוא יום עינוי ואיקרי קודש לכך צדקו שניהם יחדיו בקרא בפ' אמור שבת שבתון הוא לכם ועיניתם את נפשותיכם והואיל שיש בו כ' מעלות לכך מסמין בכבל אסור היום ולכך הוקבע בו לסליחה ולמחילה, משא"כ בער"ח או בשבת שיש לכל א' רק מעלה אחת נמצא היצ"ר והיצ"ט שוין בהדרגה לכך בכל השנה יש כח וחיות לשמן להשמיין ולכך לא הוקבע כח למחילה, אבל כיוה"כ שאין ליצ"ר שום כח וליצ"ט גודל מעלתו עד א"ם לכך הוקא ביום זה הוקבע למחילה ולסליחה. וק"ל.

הוספת הרב המלקט ז"ל

ואגב דאירינן בזה אמרתי רמו להא דאיתא בגמ' (יומא פה:) עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, האיך יש רמו לגמ' זו, ונראה לומר דיש להוכיח זה מפ"י הפסוק זה גופא דכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם למהר אתכם מכל חטאתיכם דייקא היינו עבירות שבין אדם לחבירו ואז לפני ה' תמהרו ומכלל לאו אתה שומע הן. יצחק.



1 הגה הפסוק כי קדוש וגו' (נחמיה ח) נאמר על ר"ה, אולם נראה כוונתו על נוסח הפיוט הנאמר בר"ה וביוה"כ עוד זכר לנו וכר' שבו מסיים כי קדוש היום לארוננו.

## רבי יואל מלעברטוב זצ"ל

מתוך הקונטרס בכתב-יד הני"ל, לא ידוע הרבה פרטים אודותיו, פרט לזה שמוזכר בספר השתערות מלך הנגב עם מלך הצפון, אמשטרדם תצ"ז, להחכם השלם מוהר"ר יעקב לונדין, חד רמן חברי"א דק"ק ליטא יצ"ו (לשון שער הספר) בדרך כ"ה ע"א ז"ל: הואיל והכא קאמינא בהאי קרא אימא מלחא זוטרי מה ששמעתי ממח' הרב המה"ג מוה"ר יואל זצ"ל שהיה משולח דק"ק טיקטין יצ"ו והיה אב"ד ור"מ דק"ק לעוורטוב יצ"ו. בגמ' כל ת"ח שאין בו דעה נבילה טובה הימנו. לפי שאמרו רז"ל אין כותבין תפילין ומזוזות אלא ע"ג עור בהמה טהורה שנאמר למען תהיה תורת ה' בפניך מן המותר בפניך. יכול לא יכתוב ע"ג עור בהמה טהורה שנתבלה. משל לשנים שנתחייבו הריגה למלכות אחד הרגו מלך כו'. הרי שכותבין מזוזות ע"ג עור נבילה. במזוזות כותבין פרשיות ק"ש מצד זה והשניות של ה' אלקינו ה' כותבין מצד השני. הרי שער הנבילה ניתנה בין שתי השמות. והנה אמרו רז"ל גדולה דעה שניתנה בין שתי שמות שנאמר כי אל דעות ה'. לכן אמר כל ת"ח שאין בו דיעה נבילה טובה הימנו, שהנבילה ניתנה בין שתי שמות והוא אין בו דבר שניתן בין שתי שמות. ע"כ דפח"ח ויהיו שפתותיו דובכות בקבר איש אלהי'.

## דרוש לחג הסוכות

בשם ארמ"ו החרף החסיד מ"ו יואל ז"ל מלעברטוב

שבת דף כ"ב ע"א. א"ר כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרב תנחום נר של חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי, ופירש"י דלא שלטא בה עינא למעלה מעשרים אמה ולכא פרסומי ניסא. וא"ר כהנא דרש ר"נ בר מניומי משמיה דרב תנחום מאי דכתיב (בראשית י"ב) והבור רק אין בו מים, ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים, אלא מה ת"ל אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו. וכבר צווחו ביה קמאי דקמאי האיך שייכי הנך ב' מימרות אהדדי, ופליאה רבה זו נראה לכל. ב' קשה על רש"י ז"ל דפ"י משום דלא שלטא בה עינא, קשה מנא ליה לרש"י זה דגבי סוכה טעמא דלא שלטא עינא הוא הא יש שם טעמא אחרנא. ותירץ ארמ"ו ז"ל בלב חרף ועמוק מי ימצאנה, וכך הוא הסגנון דאם לא היה רב כהנא מכא מימרא שניה דר"נ בר מניומי והבור רק כו' גם המימרא הראשונה לא היה מוכח כלל, אבל עכשיו דמביא הא בע"כ יהיה מוכח דהא רכתב רחמנא למען ידעו דורותיכם כו' מיותר הוא, והוכרחנו לדרוש כרבה בסוכה משום דלא שלטא בה עינא, ורש"י נמי שפיר פירש כאן גבי נר חנוכה משום האי טעמא, ומקודם לזה צריכין אנו לתרץ תלמוד ערוך בקדושין דף ל"ד ע"א דגמרינן מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות מתפילין כמה מצינו, ופריך והרי סוכה דמ"ע שהומן גרמא הוא וטעמא דכתב רחמנא האזרח להוציא נשים, הא לא"ה הו"א נשים חייבות, רבא אמר איצטריך סד"א נילף מ"ו מ"ו מחג המצות דנשים חייבות לכן כתב הכא האזרח, ופריך ונילף מהקהל לחיוב, ומשני משום דהוה מצה והקהל ב' כתובים הכאים כאחד ואין מלמדן, ופריך הניחא למ"ד אין מלמדן אלא למ"ד מלמדן מאי איכא למימר, וקיימא רבא במסקנא אמר קרא (שמות י"ב) והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפניך הוקשה כל התורה לתפילין מה תפילין מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות אף כל מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות, ומדמצות עשה שהומן גרמא נשים פטורות ע"כ מ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות.

תוס' בד"ה סד"א נילף ט"ו ט"ו כו'. פי' בקונטרס הא דנשים חייבות במצה גלמוד מכל שישנו כו', עיין ברש"י במסכת סוכה דף כ"ח ע"ב, וא"ת למאי איצטרריך במצה רכל שישנו ככל האכל ולומר דנשים חייבות במצה בלא"ה נמי ידעינן שנשים חייבות במצה דאי פטורות למה לי האורה בסוכה להוציא את הנשים דגבי סוכה פשיטא דפטורות דהא מ"ע שהזמן גרמא היא, אלא ש"מ דנשים חייבות במצה ולהכי איצטרריך האורה גבי סוכה להוציא את הנשים דלא נילף ט"ו ט"ו מהג המצות וא"כ למה לי מעמא רכל שישנו במצה. וכאן קשה טובא, א' קשה דסוגיא זו איתא ג"כ בסוכה ואמאי לא הקשו תוס' שם קושיא זו. ב' קשה דאיתא במסכת מגילה דף ד' ע"א ואריב"ל נשים חייבות במקרא המגילה שאף הן היו באותו הנס, והובא בתש"ו הרשב"א (1) כל היכא דאיכא ב' לימודין לפטור ולימוד א' לחוב טוב ללמוד מב' כתובים לפטור מללמוד מכתוב א' לחוב, לפ"ו קשה מאי פריך ונילף מהקהל לחיוב הא לפטור איכא שני לימודים והם תפילין וסוכה וטוב ללמוד מהם, וא"ל לחוב נמי איכא שני לימודים מצה והקהל, הא י"ל דממצה לא מצי [למילף] דשם יש סכרא דחייבין שאף הן היו באותו הנס, וא"כ אין לימוד לחוב רק הקהל לחוד. ג' קשה אליבא דאמת דילפינן כל התורה מתפילין למה לי הנשים גבי הקהל דלגופא לא איצטרריך דק"ו הוא מה מפלים חייבים נשים לא כ"ש, וא"ל משום שני כתובים הא באמת מ"ד זה יליף מתפילין. ד' קשה מאי פריך אלא למ"ד מלמדן מאי איכא למימר מי הוא המ"ד דסבר מלמדן ר"י הוא ולר"י הוא ג"כ ג' כתובים דאיתא בפסחים דף צ"א ע"ב דסבר ר"י נשים בפסח ראשון חובה ויליף מקרא דכתיב במסכת נפשות סתם ואפי' נשים כמשמע, א"כ היי ג' כתובים וכוז כ"ע מודו דאין מלמדן.

ותירץ אדמ"ו ז"ל הכל באר היטב, דהא יש חילוקי דעות כפי' שאף הן היו באותו הנס, רש"י ז"ל ה"פ שאף הן היו באותו הנס הן היו ג"כ בכלל הנס שאף עליהן גזר המן הרשע להשמיד ולהרוג ולאבר, דכך כתיב (אסתר ג' יג) מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, ותוס' פירשו בשם הרשב"ם דעיקר הנס היה ע"י כפורים ע"י אסתר המלכה, ובתנוכה ע"י יהודית, ובפסח בזכות נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ממצרים, וי"ל נפקותא גדולה בין ב' פירושים אלו, דאיכא פלוגתא בסוכה דף י"א ע"ב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ר"א סבר ענני כבוד היו ור"ע סבר סוכות ממש היו, וכתב הג"ז ז"ל (ריש סימן תרכ"ה) למ"ד סוכות ממש היו היינו כומן שיצאו ממצרים לפיכך אנו יושבין בסוכה, והקשה מאי ג"מ איכא, ותירץ דמשו"ה אנו יושבין בסוכה כדי להוכיח הנס של יציאת מצרים דכשיצאו ממצרים היו יושבין בסוכה, נמצא אי אמרת אף הן היו באותו הנס פי' שעיקר הנס היה על ידן נמצא אי אמרת כמ"ד סוכות ממש היו יש לנו הוכחה לדין גרול דנשים חייבות בסוכה משום שעיקר הנס היה על ידן דהא ע"י נשים צדקניות נגאלו ממצרים, אבל למ"ד ענני כבוד היו נמצא לא היה עיקר הנס על ידן לכך פטורות, אבל אי אמרת שאף הן היו באותו הנס כפשוטו נמצא אפילו אי אמרת כמ"ד ענני כבוד היו ג"כ נשים חייבות בסוכה דהא אף הן היו בכלל הנס.

אך כזה גופא מאי ג"מ אי אמרת הפי' דהעיקר היה על ידן ודוקא למ"ד סוכה ממש נשים חייבות בסוכה, או אי אמרת הפי' שאף הן היו בכלל הנס ונשים חייבות בסוכה אליבא דכ"ע, הא עכ"פ בין כך ובין כך נשים פטורות מסוכה משום דכתיב האורה להוציא את הנשים, אך י"ל ג"מ גדולה דאי אמרת שאף הן היו באותו הנס פי' שעיקר הנס היה על ידן ודוקא למ"ד סוכה ממש נשים חייבות בסוכה לפ"ו פריך תוס' שפיר במסכת קדושין למה לי כל שישנו במצה כו', אבל אי אמרת שאף הן היו באותו הנס היינו בכלל הנס לא הקשו תוס' בקדושין

מידי, דהא קשה מאי פריך הגמ' בסוכה טעמא דכתב רחמנא האורח הא לא"ה נשים חייבות הא מ"ע שהומן גרמא היא ונשים פטורות, אע"כ מוכח דכל מ"ע שהומן גרמא נשים חייבות, דלמא לעולם כל מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות, וא"ל למה לי האורח י"ל דאי לא האורח הו"א נשים חייבות כסוכה שאף הן היו באותו הנס שכוחות נשים צדקניות נגאלו ממצרים, ולכאורה קושיא זו אי אפשר להלמו.

אבל אחר העיון היטב יש לקושיא זו ב' תירוצים, תירוץ ראשון י"ל כך דע"כ מוכח דסברא שאף הן היו באותו הנס לאו סברא הוא כלל, דאי ס"ד דנשים חייבות ממעם זה קשה למה לי גבי מצה לימוד דנשים חייבות במצה מהיכי תיתי יהיו נשים פטורות ממצה הא יש סברא שאף הן היו באותו הנס, אע"כ מוכח דאין זו סברא כלל. ותירוץ ב' י"ל כך דהגמ' פריך לדעה זו דפ' תוס' שאף הן היו כו' שעיקר הנס היה על ידן, ולדעה זו דוקא למ"ד סוכה ממש נשים חייבות בסוכה, אבל למ"ד סוכות ענני כבוד היו נשים פטורות מסוכה דלא היה עיקר הנס על ידן, וי"ל דפריך הגמ' למ"ד ענני כבוד היו והכי פריך הגמ' טעמא דכתב רחמנא האורח הא לא"ה הו"א נשים חייבות הא מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות, אע"כ דכל מ"ע שהומן גרמא נשים חייבות, וא"ל לעולם כל מ"ע שהומן גרמא נשים פטורות והא דאיצטריך האורח שלא לחייב נשים כסוכה דאף הן היו באותו הנס, הא י"ל פירושו דעיקר הנס היה על ידן וכמ"ד סוכות ענני כבוד היו ואכתי לא הוי ידעינן מסברא דאף הן היו באותו הנס דנשים חייבות בסוכה, אך מאי נ"מ איכא בין ב' תירוצים אלו י"ל כך, אי אמרת משום דלאו סברא הוא כתירוץ ראשון לא מקשי תוס' הכא במסכת קדושין למה לי כל שישנו במצה י"ל דאיצטריך הכא כל שישנו במצה דאי לא"ה הו"א דנילף מסוכה לפטור, וא"ל למה לי האורח י"ל כרי דלא נימא נשים חייבות במצה ובסוכה מסברא שאף הן היו באותו הנס וכפירוש הפשט שאף הן היו בכלל הנס, ואפילו למ"ד סוכות ענני כבוד היו נמי נשים חייבות כסוכה מסברא זו ולפ"ז לא מקשי תוס' מידי, אבל אי אמרת כתירוץ הב' שאף הן היו כו' פ' שעיקר הנס היה על ידן, ופריך הגמ' דוקא למ"ד סוכות ענני כבוד היו לפ"ז פריך תוס' שפיר למה לי כל שישנו במצה, וא"ל דבלא כל שישנו הו"א דנילף מסוכה לפטור לפ"ז קשה למה לי האורח, וא"ל דבלא האורח הו"א נשים חייבות במצה ובסוכה מסברא שאף הן כו' וכפירוש שעיקר הנס היה על ידן קשה נהי נמי דנימא הכי אכתי לא פלטינן מקושיית התוס' למ"ד סוכות ענני כבוד היו ולא היה עיקר הנס על ידן דדוקא אי אמרת סוכות ממש היה עיקר על ידן כנ"ל, ופריך תוס' שפיר למה לי כל שישנו במצה והכל כנ"ל, כי סמכתי על המשכיל להבין לחזור בפנים ואחור בסברא נכונה.

ולפ"ז מתורץ יהיה קושיא ראשונה אמאי לא מקשי תוס' קושיא זו במסכת סוכה כנ"ל וכך יהא הסגנון, כסוכה לא הוה מצי תוס' להקשות ריבלינן למימר שאף הן כו' היו בכלל הנס כפשוטו, נמצא אפילו אי אמרת כמ"ד סוכות ענני כבוד היו אפ"ה נשים חייבות בסוכה דאף הן היו בכלל הנס, אבל בקדושין ע"כ צ"ל בהוכחה רבה שאף הן כו' פ' שעיקר הנס היה על ידן לכך דוקא בקדושין פריך תוס' שפיר למה לי כל שישנו דהא קשה קושיית תשו' הרשב"א הא לפטור איכא ב' לימודים, אך על זה יש לתרץ כך דסוגיא דהכא סובר כמ"ד סוכה ממש ולפ"ז ליכא למימר במצה דברי הכל דחייבין שאף הן כו' ד"ל סוכה יוכיח שעיקר הנס היה על ידן ואפ"ה אליכא דאמת פטורין דכתיב האורח להוציא, לכך פריך הגמ' שפיר ונילף מהקהל והכל כנ"ל, והשתא יתורין נמי הא דמקשינן לעיל מאי פריך אלא למ"ד מלמדן מאי איכא למימר, ומקשינן מאן הוא דסבר מלמדן ר"י היא ולר"י הוה ג"כ כנ"ל, ע"ז יש לתרץ כך

דאיתא בסוכה (ג) מעמא דסוכה פסולה למעלה מעשרים אמה מפרש רבה משום דכתיב (ויקרא כג ט) למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא, ור"י סבר אפי' למעלה מעשרים אמה כשירה ולמען ידעו כו' קאי אידיעה לדורות פירש"י דזה קאי אסוכות ענני כבוד, וי"ל סברא הא דפי' רבה משום דלא שלטא בה עינא לכך פסולה סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה י"ל משום דסבר נמי רבה סוכות ממש היה להם כדעת המו"ז ו"ל בשעה שיצאו ממצרים כנ"ל והיה עיקר הנס על ידן ונשים חייבות בסוכה, ור"י דסבר ענני כבוד היו נשים פטורות מסוכה לדעה זו דלא היה עיקר הנס על ידן, נמצא ממצה לא יכול למילף דבמצה דברי הכל הנשים חייבות שאף הן כו', וא"ל סוכה יוכיח דפטורות, י"ל הא אליבא דר"י סוכות ענני כבוד היו ולכך פטורין דלא היה עיקר הנס על ידן ונמצא לא הוה רק ב' כתובים לכך פריך הגמ' שפיר הניחא כו', והשתא יתורץ נמי הא המקשינין לעיל ומה לי הנשים גבי הקהל לגופא לא איצטריך דק"ו מטפלים חייבין נשים לא כ"ש, די"ל דלעולם לגופא וא"ל דק"ו מטפלים הא יש סברא הפוכה אדרבה טפלים עדיפא מנשים דטפלים יכולין לבא לכלל חיוב אבל נשים לא, לכך איצטריך לגופא, וכ"כ תוס' בסוגיא זו דקדושין, וא"ל אדרבה מצה יוכיח דבמצה נשים עדיפא מטפלים דטפלים פטורין ממצה ונשים חייבות מצה כמ"ש החוס' בסוגיא זו, יש לומר דבמצה דברי הכל דנשים עדיפא שאף הן כו' שעיקר הנס היה ע"י נשים צדקניות שנאלו ממצרים, וא"ל דבאמת קשה על הגמ' האך קאמר הגמ' ק"ו הוא מטפלים הא י"ל כנ"ל דטפלים עדיפא, וא"ל דגבי מצה נשים עדיפא דבמצה דברי הכל שהיו עדיפא שעיקר הנס היה על ידן, ע"ז יש לתרץ כך דהגמ' סובר כמ"ד סוכות ממש היו וא"כ הוה שפיר ק"ו מה טפלים חייבין נשים לא כ"ש, וא"ל אדרבה טפלים עדיפא כנ"ל, יש לומר הא חזינן גבי מצה דנשים עדיפא, וא"ל דבמצה דברי הכל דעדיפא שאף הן כו' שעיקר הנס היה על ידן, ע"ז יש לומר סוכה יוכיח דבסוכה נמי היה עיקר הנס על ידן דהא השתא קיימינן סוכות ממש היה להם, אפ"ה נשים פטורות דכתיב האזרח להוציא הנשים. ודוק.

ונחזור לענין ראשון לתרץ האיך שייכי הנך שני מימרות אהרדי, יש לומר כך דהא הוכחנו לעיל דאי אמרת סוכה ממש היה להם סברא מעליותא היא לחייב נשים בהקהל מכת ק"ו מה טפלים חייבין נשים לא כ"ש, וא"ל דטפלים עדיפא שיבואו לכלל חיוב יש לומר הא חזינן גבי מצה נשים עדיפא, וא"ל דבמצה דברי הכל דעדיפא שעיקר הנס היה על ידן הא י"ל סוכה יוכיח שהיה נ"כ עיקר הנס ע"י דהא סוכות ממש היה להם.

אך דבאמת יש להוכיח דמשו"ה אנו יושבין בסוכה משום דסוכות ענני כבוד, דאל"כ רק ממעם סוכות ממש קשה למה לי למען ידעו דורותיכם לכתוב כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ותו לא, אע"כ מוכח דסוכות ענני כבוד היה להם לכך צריך לכתוב למען ידעו כו' להורות דמשו"ה אנו יושבין בסוכה כדי להזכיר לדורות שאבותינו היו יושבין בסוכות ענני כבוד ולא להזכיר הנס שיצאו ממצרים כי זה נס אחר היה, אך כל זה לר"י דרדיש למען ידעו קאי אידיעה לדורות דהיינו ענני כבוד, אבל אי אמרת רבה דצריך למען ידעו כו' לשלמא בה עינא ולכך יותר מעשרים אמה פסולה דעד עשרים אמה אדם יודע כו' כנ"ל נמצא למען ידעו לאו מיותר הוא יש לומר לעולם סוכה ממש היה להם, וא"ל למה לי למען ידעו כו' הא לרבה לאו מיותר הוא וע"כ קיימינן לרבה דסוכות ממש היה להם, והשתא י"ל לעולם דסברת הק"ו דקאמר הגמ' מה טפלים כו' לאו סברא הוא כלל דיש לומר כנ"ל דטפלים עדיפא, וא"ל במצה

נשים עדיפא דיש לומר כנ"ל במצה דכרי הכל דעדיפא שעיקר הנס היה על ידן, וא"ל סוכה יוכיח כנ"ל דיש לומר דגבי סוכה לא היה הנס על ידן דאיתא בפסחים דף צ"א ע"ב דסבר ר' יוסי נשים חייבות בפסח שני וקמן פטור מכרת משום דכתיב (במדבר ט יג) חמאו ישא האיש ההוא איש למעוטי קמן, תוס' בר"ה איש ולא קמן תימה אמאי איצטריך דהיכן מצינו שחייב קמן במצות, ויש לומר תירוץ מספיק על קושיית תוס' דיש לומר דהמ"ד זה סובר דשה לבית אבות דכתיב בפסח ראשון דאורייתא הוא, וא"כ הו"א כיון דחייב בפסח ראשון ליחייב נמי בפסח שני לכך איצטריך איש למעוטי קמן, ולפ"ו ע"כ מוכח דסברא זו מה טפלים חייבין נשים לא כ"ש לאו סברא הוא כלל, דא"כ קשה בקושיית התוס' הנ"ל למה לי איש למעוטי קמן, וא"ל כתירוץ שלנו דסבר מ"ד זה שה לבית אבות דאורייתא דא"כ קשה למה לי לימוד בפסח ראשון דנשים חייבות הא ק"ו הוא מה טפלים חייבין נשים לא כ"ש, אע"כ מוכח דלאו סברא היא כלל מה טפלים כו' לכך כתב רחמנא לימוד דנשים חייבות בפסח ראשון, אך עדיין הקושיא במקומה עומדת למה כתב רחמנא לימוד בפסח ראשון דנשים חייבות הא אי אמרת הסברא זו היכא דעיקר הנס היה על ידן אף נשים חייבות קשה א"כ הא עיקר קרבן פסח נמי משה יציאת מצרים הוא וזה היה בוכות נשים צדקניות כנ"ל נמצא היה עיקר הנס על ידן ולמה כתב רחמנא לימוד בפסח ראשון דנשים חייבות, אע"כ מוכרח לומר מרפליג ר' יוסי בהא על ר"י ה...ה בהא דנשים חייבות בפסח שני ולר"י פטורין ע"ש היטב בנמ', ע"כ פליג נמי בהא דאמר ר"י בסוכה למען ידעו כו' דסבר דקאי אידיעה לדורות דהיינו סוכות ענני כבוד, וע"כ ר' יוסי סבר כרבה דלמען ידעו קאי לשלמא בה עינא וסבר דסוכות ממש היה להם, נמצא ע"כ מוכח השתא דליכא לחייב נשים משום שעיקר הנס היה על ידן דר"ל סוכה יוכיח אע"פ שעיקר הנס היה על ידן אפ"ה כתב רחמנא האזרח להוציא הנשים לכך כתב רחמנא בפסח ראשון לימוד דנשים חייבות לר' יוסי, אבל אי אמרת הכי יקשה האיך יכול להיות דר"י סבר סוכות ממש היה להם קשה לפ"ו יש לומר לעולם זה הסברא מה טפלים חייבים כו' סברא מעלייתא היא וא"ל כנ"ל אם זה סברא קשה קושיית התוס' וע"כ צריכין אנו לומר כתירוצינו הנ"ל דהמ"ד זה סבר שה לבית אבות דאורייתא וא"כ קשה למה לי דכתב רחמנא לימוד בפסח ראשון דנשים חייבות הא ק"ו הוא מה טפלים חייבין נשים לא כ"ש קשה באמת מנא לן לומר כן, דהא יש לתרץ קושיית התוס' כתירוץ דמיירי בקמן שהגריל בינתיים דהו"א דחייב הוא בפסח שני לכך כתב רחמנא איש לפטור קמן מפסח שני משום דתשלומין דראשון הוא, לפ"ו יש לומר לעולם סברא מעלייתא היא מה טפלים חייבין כו', וא"ל א"כ למה כתב רחמנא לימוד בפסח ראשון דנשים חייבות הא ק"ו הוא דהא לפי תירוץ תוס' אין כאן קושיא כלל. ודוק היטב כי קצרחי.

וכל זה לר' יוסי אבל לר' יהודה דאמר בסוכה דלמען ידעו כו' קאי אידיעה לדורות דסבר דסוכות ענני כבוד היה להם הוכרחנו לומר דסברא מה טפלים חייבין כו' לאו סברא היא כלל, דר"ל דטפלים עדיפא מנשים שיבואו לכלל חיוב, וא"ל כנ"ל גבי מצה נשים עדיפא דיש לומר לר"י משו"ה במצה נשים עדיפא דיש להם מעלה יתירה דחייבין בפסח משו"ה חייבין נמי במצה, אבל אין לומר לר"י כמו לר' יוסי משום שעיקר הנס היה על ידן לכך חייבין במצה, דא"כ קשה לר"י למה לי דכתב רחמנא לימוד דנשים חייבות בפסח ראשון כמו דיליף שם ר"י בפסחים הא גבי קרבן פסח נמי יש לומר סברא זו שעיקר הנס היה על ידן דהא קרבן פסח לא בא אלא בשביל יציאת מצרים כנ"ל ועיקר יציאת מצרים היה ע"י נשים צדקניות, ויש לומר לר"י דלעולם סברא זו מה טפלים חייבים כו' לאו סברא היא כלל דטפלים עדיפא כנ"ל, וא"ל

במצה נשים פטורות יש לומר דבמצה הדין נותן דעדיפא דיש להן מעלה יתירה כנ"ל ועל זה ליכא למימר סוכה, ויכח כנ"ל וע"כ מוכרח לומר לר"י הא דאמר הגמ' אף הן היו באותו הגם כך פירושו שאף הן היו בכלל הגם, וא"ל דעיקר הגם היה על ידן כנ"ל דקשה למה כתב רחמנא לר"י לימוד דנשים חייבות בפסח ראשון והכל כנ"ל כי קצרותי, ולכך כתב רחמנא הנשים גבי הקהל אליבא דר"י דצריך לגופא דמק"ו לא יכול למילף נשים דהא מוכח דע"כ לאו סברא היא כנ"ל ולא מקשה תוס' מידי בקרושין ע"ש היטב.

אך אליבא דאמת יש להוכיח דתירוצ' של תוס' בפסחים שתירצו כקמן שהגדיל בינתיים ע"כ אין זו סברא כלל, דיש רעות בפוסקים דאין חיוב כרת בא עד עשרים שנה ולא מי"ג שנה, ויש עוד דעה בפוסקים דמנין של שנות אנשים מתשרי מנינן ולפ"ו לא מצינן למימר כתירוצ' תוס' בפסחים כגון שהגדיל בינתיים דהא מתשרי מנינן וכבר היה עשרים שנה מתשרי שלפניו, אבל אין לומר אפי' או אמרת מניסן מנינן נמי ליכא למימר שהגדיל בינתיים כתירוצ' התוס' דהא כבר נעשה עשרים שנה מר"ח ניסן שלפניו והיה חייב כרת בפסח ראשון, ע"ז י"ל כך דסבירא ליה כמ"ד דדוקא שלשים יום בשנה חשוב שנה, ומר"ח ניסן עד פסח אין כאן שלשים יום עדיין לא חשוב לו שנה, ושפיר י"ל שהגדיל בינתיים כתירוצ' תוס' בפסחים, היוצא מזה אי אמרת מתשרי מנינן ליכא למימר כתירוצ' התוס' שהגדיל כו', ולפ"ו השתא ע"כ לא מצינו לומר הך סברא דמה מפלים חייבין נשים לא כ"ש דהוה קשה קושיית התוס' למה כתב רחמנא איש למעוטי קמן כנ"ל, וע"כ צ"ל כתירוצ' הראשון דהמ"ד זה סובר שה לבית אבות דאורייתא כנ"ל דא"ל כתירוצ' התוס' שהגדיל כו' דהא קיימנן לדעה זו דשנות אנשים מתשרי מנינן כנ"ל, נמצא הדר מוכח דסברא זו מה מפלים כו' ע"כ אינה סברא כלל והכל כנ"ל. כי קצרותי מאד ודוק היטב.

אך דאמת יש להוכיח דלא כדעה זו דהא ע"כ מוכח דכרת ובר מצוה באין כאחד והשתא י"ל על קושיית התוס' דהקשו למה כתב רחמנא איש להוציא הקמן י"ל כתירוצם כגון שהגדיל כו', ויש לומר דסברא זו מה מפלים חייבין כו' סברא מעלייתא היא, וע"כ צ"ל דסוכות ממש היה להם כר"ע דהוא סבר כרבה דהא רכתיב למען ידעו דורותיכם קאי לשלמא בה עינא ולכך סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה פסולה כנ"ל, ובהקדמה זו דהא המהרש"א הקשה במסכת חגיגה כחדושי אגדות מה זו הצלה שהציל אותו ראובן להשליך אותו אל הבור שיש בו נחשים ועקרבים, וע"ז תירצו המפרשים דבאמת יוסף היה חייב מיתה בידי שמים שדיבר עליהן לשון הרע שהביא דבתם רעה אל אביהם, ואמרינן בכתובות (כתובות 5) אע"פ שבטלו סנהדרין וכו' דין ארבע מיתות לא בטלו, והשתא י"ל לכך השליכו אותו לבור אם ימות ימות דבאמת חייב מיתה ואם לאו יצילו אותו, נמצא אם איתא דמיתה בידי שמים אין חייבין אלא עד עשרים שנה קשה האיך השליכו אותו לראות אם ימות דהא בודאי לא ימות דבאותו הפעם לא היה יוסף רק י"ז שנה ואינו בר עונשין, אע"כ מוכח דלא כדעה זו אלא כדעת הסוכרין כרת ובר מצוה באין כאחד, ולפ"ו יש לומר על קושיית התוס' הג"ל למה כתב רחמנא איש כו' כתירוצם גופא שהגדיל כו', והשתא סברא מעלייתא היא מה מפלים חייבים נשים לא כ"ש, וע"כ צ"ל דסוכות ממש היה להם וקשה כנ"ל למה לי למען ידעו דורותיכם כו', וע"כ צ"ל כרבה דסבר עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה משום דשלמא בה עינא, וצריך לחזור כל הסברות כאר היטב, והשתא יתורץ היטב שייכות הנך ב' מימרות משמיה דרב תנחום נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמכוי דהיינו משום דלא שלמא בה עינא, וקשה דלמא התם גופא אין הטעם משום דלא שלמא בה עינא לכך סמך לו

רב תנחום מימרא אחריתא ודרש מאי דכתיב והבור רק אין בו מים מה ת"ל אין בו מים אלא מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו, לפ"ז קשה קושית המהרש"א וצ"ל כתירוץ המפרשים, וע"ז קשה הא יוסף לא היה באותו הפעם רק י"ז שנה, וע"כ צ"ל כדעת הסוברים כרת ובר מצוה באין כאחד, נמצא יש לתרץ על קושית התוס' כתירוצם שהגדיל כו' וסברא מעלייתא היא מה מפלים חייבין נשים לא כ"ש, וע"כ צ"ל דסוכות ממש היה להם כנ"ל א"כ קשה למה לי למען ידעו דורותיכם כנ"ל, וע"כ צריך לומר כרבה דאתיא לשלמא בה עינא ושפיר אמר פסולה כסוכה וכמבוי, ולפ"ז גם רש"י ז"ל מדוייק היטב ונכון על מכוננו. ודוק הפוך בה והפוך בה רבולה בה ותמצא דברים באורך ישובן ותירוצם.

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב יצחק צבי שרייבער

## אכילת חוץ לסוכה אי חשוב כשב ואל תעשה או קום ועשה

עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר. עכ"ל.

ומבואר בתוס' דאי היה החיוב מיד בשעת העיטוף הוי חשוב קום ועשה כשמתעטף בלא ציצית דכיון דהחיוב והמצוה הוא שבשעת העיטוף יהא עם ציצית אוי כשמתעטף בלא ציצית הוי ביטול בקו"ע דזהו נגד מצות התורה מה דלובש בלא ציצית ורק כיון דהחיוב הוא אחר העיטוף א"כ העיטוף עצמו היתר גמור הוא ורק אח"כ רמיא חיובא עליה להטיל בו ציצית וזהו בשוא"ת.

ולפ"ד לענין סוכה דהחיוב הוא בשעת אכילה שהאכילה תהא בסוכה א"כ כשאוכל חוץ לסוכה הוי ביטול בקום ועשה. ותמה שם על מה שכ' הגרעק"א להשואל דשגג בזה. דאטו מאן דמתני כהתוספת משתקין ליה.

ועוד הקשו ממה שכתב הגרעק"א בסוכה דף כ"ו (בר"ה מ"ש אחי) בזה"ל אולי יש לדחות דלענין אכילה חוץ לסוכה הוי כעין איסור לא רק ביטול מצוה. ולכאורה הוא סותר משנתו ממה שכתב בפשיטות כדף כ"ה דהוי רק שב ואל תעשה.

והנראה בזה בכיאר דברי ק"ו הגרעק"א דודאי לא העלים עינו מדברי התוס' אבל

כמס' סוכה דף כ"ה כמתני' שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ובגמ' שם מנה"מ דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה.

ובחידושי רעק"א (בשו"ת החדשות סי' ב') מובא שהקשה לו השואל איך ילפינן דעוסק במצוה פטור ממצות סוכה ממה דפטור בק"ש ובקרבן פסח הרי שם אינו מבטל מצות פסח או ק"ש רק בשב ואל תעשה. משא"כ כשאוכל חוץ לסוכה הרי הוא עובר כעשה בידים ומנא לן דגם בזה אומרים דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

והגרעק"א השיב לו דבמחכ"ת שגג בזה דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה. ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה. וא"כ הוי רק שב ואל תעשה שאינו אוכל בסוכה.

ובספר שלמי יוסף למס' סוכה סי' נ"ז הקשה על מרן הגרעק"א דלכאורה זה סותר להתוס' ביבמות דף צ' דאמרינן שם בגמ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת ועל כן התירו לבטל מצות ציצית וללבוש בגד של פשתן בלי ציצית. והקשו בתוס' שם היכי הוי זה שב וא"ת דכי מכסה בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי הוא עובר בידים. ותרצו בתוס' וי"ל דכשעת

ולעומת זה מצוה ג"כ לשמוע דברי חכמים מדין דלא תסור. ובמקום שהן סותרין זה לזה אסור לו לעשות מעשה בידים ואפילו אם עצם האיסור הוא שב ואל תעשה מ"מ אין לו לעבור עליו ע"י קום ועשה.

והיינו דבמעשה שיש בו סתירה בין שני דיני תורה כמו בלבישת בגד של סדין שמצד אחד חייב בציצית ומצד אחר מדין דלא תסור אסור להטיל בו ציצית באופן כזה אסור לעשות מעשה ללבושו. שכך הוא הדין דבכל מקום ששני דברים סותרין זה את זה צריך להיות שב ואל תעשה. ובמעשה זו הוא מכריע לצד אחד בין שני דיני התורה. והוא עובר בידים על ביטול מצות ציצית והוא מקיים דין דלא תסור. והכרעה זו אסורה לו.

[אולם נראה שזה אינו אלא כששני הדינים שקולים זה כזה כמו מצות ציצית ומצות לא תסור שאין האחד נוחה מפני חברו. ואז הדין הוא שצריך לנהוג בשב ואל תעשה. אולם במקום סותרים שני הדינים אבל אחד מהם גובר כמו איסור שבת שהוא גובר על מצות ציצית שהרי אסור להטיל ציצית כשבת וכן גבי אונס כשאין לו ציצית שהאונס גובר על המצוה או אין ההכרעה בא מצדו וע"כ סב"ל להמרדכי דמותר להביא את עצמו למצב זה. וכזה יתיישב מה שנתקשו בזה בקונטרס ד"ס הג"ל סי' ג' ס"ק י"ג.]

עכ"פ לפי האמור אין דברי הר"י שכתוס' סותרין להר"י שבמרדכי. דאע"ג דסב"ל להר"י שבמרדכי שאין איסור בלבישה עצמה ואין האיסור אלא מה שאין בו ציצית מ"מ בלבישתו הוא עובר בידים ואסור לו לעשות מעשה נגד מצות התורה.

ומבואר לפ"ז דגם התוס' לא סברו שיש איסור קום ועשה בלבישת סדין בלי ציצית. וע"כ צדקו דברי הגרעק"א דפשיטא ליה מסברא דאכילת סוכה אינה אלא עבירת שב וא"ת כי גם התוס' לא יחלוק ע"ז והא דכתבו התוס' דכשלוש בגד של פשתן בלי ציצית הוא עובר בידים היינו שאע"פ שאין

שפיר השיב לו להשואל דאין האיסור האכילה. דלענין עוסק במצוה פטור מן המצוה הרי אנו דנין על ביטול והפסד המצוה. ולענין ביטול המצוה אין חילוק בין מי שקובע סודתו ואינו עושה אכילתו בסוכה למי שאינו קורא ק"ש או אינו עושה קרבן פסח. כי בכלול העבירה היא מה שהוא מחויב במצוה וקיום המצוה חסר לו. ומה שמצב זה אשר חסר לו מצות סוכה בא לו ע"י מעשה אין זה מוסיף בביטול המצוה. כי אין זה אלא שהוא עושה פעולה שמחייב אותו בהמצוה אבל העבירה אינה אלא מה שאינו מקיים המצוה. ועל כן שפיר ילפינן סוכה מק"ש וקר"פ כי גם בסוכה אין זה אלא ביטול בשב ואל תעשה.

אולם אין זה סתירה למה שכתבו התוס' ביבמות דף צ' שהלובש טלית של סדין בלי ציצית עובר בידים, כי אין כוונת התוס' שהעבירה הוא בקום ועשה אלא שהוא עושה פעולה בידים אשר על ידה הוא מבטל המצוה בשב ואל תעשה. ואין להן כח לחכמים בדבר כזה לעקור דבר מן התורה ע"י פעולה בידים.

והנה בשאגת אריה סי' ל"ב הקשה מדברי הר"י במרדכי שסותרין את דברי הר"י שכתוס' כאן. שהמרדכי כתב בהלכ' ציצית דהיכא דהוא אנוס מלעשות ציצית כגון כשבת מותר לו ללבוש הבגד בלא ציצית וכתב עוד וכן אטו אסור ליכנס לבית שאין בו מזוזה או מעקה. כי אין שום איסור בלבישה עצמה אם לובש הטלית בלתי ציצית אלא שחיסר מצות ציצית בלבד. והקשה ע"ז בש"א דזה סותר לדברי הר"י שכתוס' כאן שכתבו שיש עבירה בקום ועשה כשלוש טלית של פשתן בלתי מצויצית.

וע"י בקונטרס דברי סופרים להגר"א ווסרמן (סי' ג' סעיף י"ב) שמבאר דברי הר"י שאין בהן סתירה. דענין עקירת דבר מן התורה אינו תלוי בגוף האיסור אם הוא קום ועשה או שב וא"ת אלא באיזה אופן הוא עובר עליו. דמצות ציצית היא דאורייתא

וכן תמהו כמה אחרונים על השאג"א וכתבו עוד דלא בלבד שאין בזה סתירה אלא דאדרבא דברי המרדכי מקורם בדברי התוס' ריבמות. שהרי בתוס' הרא"ש שם ביבמות אחר שהביא מסקנת התוס' דחובת ציצית הוי רק לאחר שנתעטף כתב שם הרא"ש ומכאן הורה ריצב"א דאם נפסק לאדם ציצית בשבת או ביו"ט יכול להתעטף בטלית אפילו לכתחילה משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף. וא"כ דוקא בחול אסור ללבשו בלא ציצית שהוא מחויב לעשות ציצית כשילבשו אבל בשבת ויו"ט דא"א לעשותו ובשעת העיטוף ליכא עבירה גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דא"א לעשותו. עכ"ד. ומבואר בדבריו דאדרבא יסוד הוראת ר"י המובאת במרדכי הוי סברת התוס' כמסקנה דחובת ציצית הוי לאחר העיטוף. (עי' בחי' ר"ר למס' סוכה דף ר"ה ובמשנת אלי' דף קי"ו. ועוד מפרש').

אמנם תמה אני על תמיהתם על השאג"א. כי בודאי דברי הריצב"א שבתוס' הרא"ש שהוא ר' יצחק בן אברהם מיוסדין על מסקנת התוס' כאן שחידשו דמעות ציצית לא באה אלא לאחר שנתעטף. אבל אין דבריו מתאימים אם דברי הר"י בעל התוס' המובא במרדכי.

וז"ל המרדכי ונראה לר"י דמצות עשה דיציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו ולא אחר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית אלא מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית. ומכל מקום אין הטלית אסור ללבשו וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת. ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו מעשה הטלית בו ציצית וכן במזוזה ומעקה. ותרע דאטו יאסר ליכנס לבית בלא מזוזה או מעקה. אלא בעמוד ועשה קאי ותו לו. עכ"ד המרדכי.

הרי דברי הר"י ברור מללו שלא חמך יסודו על חידושו של התוס' ביבמות שאין איסור בשעת העיטוף מפני שעדיין לא נתחייב בציצית ואינו חייב בציצית עד לאחר

זה נחשבת אלא כעבירת שוא"ת מ"מ הפעולה שהוא עושה כביטול המצוה הרי היא בקום ועשה וכמשנ"ת.

ומה שהקשו עוד על הגרעק"א מדף מ"ו שכתב שם דאכילת חוץ לסוכה הוי כעין איסור ולכאורה נראה משם שהוא סותר משנתו.

הנה הנדון שם הוא אם אסור לאכול חוץ לסוכה בספק ספיקא דבין השמשות דתשיעי. ומצד שם הגרעק"א בטעם האיסור דזה נקרא דבר שיש לו מתירין. וביאור דבריו נראה דאע"ג דהאיסור בעצמו אינו אלא ביטול מצוה בשב ואל תעשה כמה שאינו אוכל בסוכה וכמו שכתב כן בחידושי דף כ"ה מ"מ הרי בודאי איסור הוא עושה באכילה זו כמה שיתבטל המצוה ע"י זה. ואע"פ שאין זה אכילת איסור מ"מ הרי יש איסור באכילה זו והוי זה כלשון הגרעק"א "כעין" איסור אכילה וע"כ לא הותרה אכילה זו ע"י היתר של ספק ספיקא כי הרי זה כדבר שיש לו מתירין ועד שיאכלנו באיסור ימתין עד הלילה ויאכלנו בהיתר.

אבל אין זה סתירה כלל למה שכתב בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה שבצעם אין איסור באכילה דחוץ לסוכה ורק ביטול מצוה בשב ואל תעשה יש בה.

ובגוף דברי השאג"א בסתירת הר"י שבתוס' כאן לדבריו במרדכי עי' בספר מגן גבורים סי' י"ג (סוף ד"ה והנה בש"א) שהביא קושיית השאג"א אריה זו וכתב על זה דבאמת אין כאן סתירה כלל דאף לדברי התוס' שם אין כאן איסור כלבישה כלל רק דלפי סברתם בקושייתם שם דמצות ציצית בא בשעת העיטוף א"כ ממילא חשוב עושה מעשה לבטל המ"ע. דלובש דבר שיכול לקיים בה מצות עשה ולובשו בלא מצות ציצית. אבל לפי מאי דמסקו שם בתוס' שהוא שב ואל תעשה משום דאינו מחוייב עד אחר שנתעטף בה א"כ באמת אין כלבישה איסור כלל רק דמבטל המ"ע בשב ואל תעשה וחיסר מצוה.

כעושה מעשה בידים ואינו עושה איסור  
בלבישה זו אלא שחיסר מצוה בשב ואל  
תעשה. ובשבת או כשאין לו ציצית אינו  
עובר.

וע"כ הוקשה לו להש"א דזה סותר לדברי  
הר"י שבתוס' יבמות. דלפ"ז לא היה צריך  
הר"י בתוס' לחדש דחיוב ציצית אינו חל  
אלא לאחר העיטוף. דאף אם החיוב חל  
בשעת לבישה הרי זה נחשב כמבטל המצוה  
בשב ואל תעשה כיון שאין הלבישה אסורה  
מצד עצמה רק שחל עליו מצות עשה להטיל  
בה ציצית. וכנ"ל.

שנתעטף משום דכתיב כסותך דמשמע  
שאתה מתכסה בה כבר. אבל טעם ההיתר  
להר"י הוא מפני שאין איסור בלבישה  
כשלעצמה ואינו אלא מצות עשה גרידא  
להטיל בו ציצית.

וזהו ממש כסברת השאג"א דלא סב"ל  
כסברת התוס' דמצות ציצית באה לאחר  
העיטוף. וסב"ל באמת דהמצוה הוא בשעת  
העיטוף. אבל מה דלבישת סדין בציצית  
חשיב שב ואל תעשה משום דאין הלבישה  
אסורה מצד עצמה אלא מחמת חסרון מעשה  
של מצות ציצית דרמא רחמנא עליה. הלכך  
אין הלושב בגד בת חיובא בלא ציצית חשוב



הרב דוב בעריש ראזענבערג

## הרוג יציל נרבע יציל

(מכות דף ו' ע"א)

ובתוספות שם (ד"ה נרבע יציל) הובא פי' אחר וז"ל ועוד אמר הר"י יוסף בכור שור דפר"ך הכי נרבע שהוא קרוב לרובע יציל וכן הרוג שהוא קרוב להורג יציל. פי' דלא קאי על כל הרוצחים או על כל הרובעים שבעולם (כדברי רש"י), אלא קושית הגמרא מוסבת דוקא על הרוג שהוא קרוב להורג או נרבע שהוא קרוב לרובעו, דהם אמנם יצילו ע"י זה שהם רואים את מעשה הרציחה או הרביעה יחד עם העדים האחרים. ועל זה מתרץ כשהורגו מאחוריו, כשרבעו מאחוריו, דבכגון זה אכן דנין אותו למיתה, מאחר שהפסול לא ראה את המעשה, עליו מעידים השנים האחרים.

הנה ביבמות (דף כ"ה ריש ע"ב באמצע הריבור המתחיל בעמוד הקודם) הביאו התוס' פירוש זה בשם הר"י יוסף מאורליני"ש [הנקרא גם ר' יוסף בכור שור] [כמבואר בתשובת בית אפרים חלק אה"ע סי' ו' בשם הרב בעל תבואת שור בסדר הייחוס שלן] והי' מתלמידי ר"ת] דמפרש דפר"ך מהרוג ונרבע שיצילו כשהם קרובים להורג ורובע. והקשה עליו הר"י דאין הי"ג דנהי דבהרוג ליכא למימר דאין הי"ג שיציל, דהרי חייב הכתוב מכה אביו, מ"מ מנרבע מאי פר"ך. וכי"ת בנרבע נמי דהא דרשנין בסנהדרין (דף נ"ד ע"א) ערות אביך ממש שרבעו, ה"מ לענין כרת אבל מיתה לא אשכחן.

פירוש הדברים, דקושית הגמרא הרוג יציל או נרבע יציל אינה קושיא אלא אם כן יש לנו ראיות מוכיחות שעפ"י אמת אינו כן, והתורה חייבה את הרוצח אפילו בכה"ג, ולפי זה יקשה על שטת ר' יוסי דס"ל דבראי' לחוד כבר אמרינן נמצא א' מהן קא"פ עדותן בטלה. ולכן ואומר ר"י דלפי' רש"י א"ש דאיך אפשר לומר שכל הרוג וכן כל נרבע יציל והתורה צוותת מות יומת הרוצח וכן

במתניתן (מכות דף ה' ע"ב): על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה, אלא להקיש שלשה לשנים וכו' ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה.

ועוד שם במשנה (דף ו' ע"א) אמר רבי יוסי כמה דברים אמורים בידי נפשות, אבל בידי ממונות תתקיים העדות בשאר, רבי אומר אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות, ואימתי בזמן שהתרו בהן אבל בזמן שלא התרו בהן מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש.

ובגמרא פר"ך עלה (דף ו' ע"א) אמר ליה רב פפא לאבבי אלא מעתה הרוג יציל, כשהרגו מאחוריו. נרבע יציל, כשרבעו מאחוריו. הורג ורובע יצילו, אישתיק. כי אתא לקמיה דרבא אמר ליה יקום דבר במקיימי דבר הכתוב מדבר.

ופירש"י שם: הרוג יציל - לרבי יוסי דאמר אף בלא התרו, שלא נתכרין להעיד, הוא מציל את הנדון מפני קורבה, הרוג נמי יציל את הנדון, שהרי גם הוא ראה [והי' לנו לפסול מחמתו גם את יתר העדים הכשרים שראו את המעשה]. ומשני כשהרגו מאחוריו - פירש"י: כשהרגו מאחוריו - מתקיימין כל המקראות שמחייבין את הרוצח ליהרג.

הרי כאן דוחק גדול [לפי פירש"י] לומר שכל מה שאמרה תורה מות יומת הרוצח וכולי קראי הכל קאי דוקא על מי שבא על הנהרג מאחוריו והרוג, אבל ההורג מלפניו יצא תמיד זכאי בדינו - לשטת ר' יוסי דס"ל דאף בראה לחוד אמרינן נמצא א' מהם קרוב או פסול עדותן בטלה.

תירוצא ד"כשהרגו מאחוריו" לא הי' יכול להקשות מנרבע, וכמ"ש התוס' ביבמות דאין כאן קושיא, דאיכא למימר אין הכי נמי אם רבע את קרובו, כיון שהנרבע ראה אותו יחד עם העדים תיבטל באמת כל העדות ויפטר, ומה בכך. אולם מהרגו שפיר קא פריך, כיון דאיכא קרא דמכה אביו, רמשם מוכח שחייב מיתה גם במכה את קרובו וכדברי התוס' שם.

אולם אחר שתירץ "כשהרגו מאחוריו", הרי מצינו דרך לחייבו אפי' בהריגת הקרוב, ותי' זה איכא למימר נמי לענין רובע את קרובו, לכן שפיר מקשה "נרבע יציל" ומיד תירוצו בצדו "כשרבעו מאחוריו", וכדרך הש"ס שבהרבה מקומות מצינו כמה קושיות בזא"ז שכולן מתיישבות בתירוץ אחד ולא חש לחזור ולהקשות ולתרוץ [כגון בערובין דף ט' ע"א מקשה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ומתרוץ אין מצא מין את מינו וניעור ושוב מביא המקשה ממקום אחר ושוב פריך יציבא בארעא וכו' ומתרוץ כתירוץ הקודם, וכן בהרבה מקומות אין מספר בש"ס דאין זה משא ומתן חדש בין מקשה לתרוץ, וכאילו המקשה שכח את התירוץ, אלא כעין חזרה שאם תאמר כן, הלוא כבר ידעת שהתירוץ הוא כך וכך]. אבל לכתחילה לא הי' יכול להקשות על הנרבע. וכדברי התוס'. ודו"ק.

ברובע, אבל לדברי הר"י בכור שור דמיירי דוקא בקרוב, הן אמת דבהרוג יש עכ"פ פסוק מפורש דמכה אביו שהוא חייב מיתה, וע"כ האב הי' שם באותו מעמד והוא פסול מחמת קרובה, הרי דלא אכפת לן ואינו פוסל את שאר העדים, וקשיא אדר' יוסי.

אולם נרבע ליכא למימר הכי, כיון דלא מצינו שום הוכחה לומר שהרובע את אביו או את אחיו יתחייב אמנם מיתה ב"ד, והמקראות יתקיימו ברובע את הזר שאינו קרובו. ולכן לדברי הר"י בכור שור אין כאן קושיא לר' יוסי כלל ד"ל אה"נ נרבע יציל ומה בכך. ולפי זה מופרכת שטת הר"י בכור שור ויש ראי' לדעת רש"י דקאי אכל הרוצחים וכל הרובעים שבעולם.

ונראה בע"ה לישב את דעת הר"י בכור שור. דהנה לכאורה יש לדייק בגמרא, שבסוף הסוגיא מקשה "הורג או רובע יצילו", וכוללן שניהם גם יחד בדיבור אחר. אולם בריש הסוגיא חילקם ופריך מקודם "הורג יציל" ומתרוץ עלה "כשהרגו מאחוריו". ואח"כ ממשיך להקשות "נרבע יציל" וגם על זה מתרוץ "כשהרגו מאחוריו". וצריך ביאור למה לא קיצר בלשונו לכללם יחד (כמו שעשה בהורג ורובע) ולהקשות "הורג ונרבע יצילו".

אולם לפי דברי הר"י בכור שור מדויק להפליא, דכל זמן שהמקשה לא ידע מהאי

הרב יואב רוזנטל

## בדין אכילה בסוכה (ומלוה מלכה)

### חלק א

#### סעיף א - בחשבון י"ד סעודות

א. איתא במשנה בסוכה (כז.) - ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה א' ביום וא' בלילה וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג בלבד.

ובגמ' שם - מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו מה דירה א' ביום וא' בלילה אף סוכה א' ביום וא' בלילה, ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. (חוץ מלילה ראשון שנלמד בגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות שמפורש שם חייב לאכול כליל הפסח). ע"כ. ויש לעיין בדברי ר"א, דהרי בשבוע יש ט"ו סעודות, דבשבת נוספת סעודה שלישית כדאיתא בשבת (ק"ח). יעו"ש, ומהו החשבון של י"ד סעודות?

עוד יש לדקדק בלשון "א' ביום וא' בלילה", מדוע צריך לפרט (והאם הוא בדוקא), וכן לכאור' הסדר הפוך דחייב הסעודות דסוכה מתחיל מהלילה ולא מהיום. וע"כ.

ועמדו בזה הראשונים והאחרונים וחמשה תירוצים נאמרו בדברים:

ב. היש סדר למשנה והחשק שלמה כאן מתרצים חדא בחברתה - דמה שמפרט יום ואח"כ לילה היינו דאינו מחשיב סעודה ראשונה דליל ט"ו שנלמדת מפסח, וגם רבנן מודים בה, [וגם שונה חיובה משאר הימים דסגי בכזית דומיא דפסח, משא"כ בשאר הימים דבעינן כביצה כדי חיוב קביעות לסוכה. (אמנם בזה יש ראשונים שחולקים כדלקמן אות י)]. וממילא בפועל ישנם ט"ו סעודות וא"ש.

ובזה מבאר החשק שלמה את המג"א (סי' תקכט ס"ק ה) שמוכיח מכאן שביו"ט אין חיוב סעודה שלישית, דאל"ה היו ט"ז

סעודות סה"כ. (ובשיטת הרמב"ם שסי"ב שביו"ט יש סעודה שלישית מבאר היסל"מ דהמשנה נקטה החיוב שיש לכל הפחות - כשחל יו"ט בשבת, משא"כ בשאר שנים יהיו באמת ט"ז סעודות).

ונראה דהטעם ששאר המפרשים לקמן לא תירצו כן, דפשטות לשון המשנה דקאי אכל סעודות, ואין המשנה מחלקת כר"א בין סעודה ראשונה לשאר הסעודות.

ג. המאירי (בתירוץ ראשון) ומחצית השקל (סי' תקכט ס"ק ה) ומעשה חשב (על שעה"מ פ"ו מסוכה ה"ו אות קפב) מתרצים דחייב הסעודות שנובע מ"תשבו" הוא רק על מה שאוכל מצד "רגילות דירה", וסעודה שלישית לא נכללת!

ולפ"ז מה שנקט א' ביום וא' בלילה יהיה לכאור' בדוקא (ומה"ט לא יוצא בסעודה שלישית י"ח סעודת הלילה). וגם לפ"ז אין ראייה מכאן למג"א לגבי סעודה שלישית ביו"ט. ודו"ק. (ועי' במעשה חשב הג"ל דאפילו אי בסעודת חיוב כסעודה שלישית חייב לאכול כביצה, יכול לאכול פחות מכוית בבית ולהשלים השאר בסוכה, ויוצא י"ח סעודה שלישית ולא י"ח סעודת סוכה. ע"ש).

ועצם התירוץ צריך ביאור ופירושו, מהו ענין "רגילות דירה", וכי יש בעלמא חיוב לאכול "א' ביום וא' בלילה" בדוקא שנלמד משם לכאן? ונראה לכאור' ע"פ הגמ' בברכות (כ:) בהא דנשים חייבות בכרכת המזון - דהיה הו"א לפוטרו מצד מצות עשה שהז"ג, יעו"ש, והוא תמוה. וביארנו במקמ"א דהס"ד שם היינו ע"פ הגמ' ביומא (עה:): דמשה תיקן לישראל "וקבע להם זמן סעודה" (והנרון בגמ' שם הוא על הפסוק לחם "בבוקר" כו' ובשר "בערב". וכן הוא בברכות שם). ודו"ק היטב.

נותן ט"ו סעודות). אמנם אין זה סתירה דכבר כתב רש"י בשבת (ק"ח). על ר"ע שם שאמר עשה שבתך חול דבסתם אדם ש ט"ו סעודות (כולל סעודה שלישית ומלוה מלכה) ורק בעני שאין לו מה יאכל יש י"ד סעודות (ולגביו שבת כחול, ולא יצטרך לבריות טפי).

ולפ"ז קשה מדוע כאן בסוכה החיוב הוא כחיוב עני, הרי ה"תדרור" של סתם אדם הוא ט"ו, (ולכה"פ נחלק שעני יחייב י"ד וסתם אדם ט"ו)? ועי' בשבת (ק"ט): בחיוב סעודת מלוה מלכה, ובבב"א הגר"א (או"ח סי' ש) כתב שדוקא בפת!

ובערוך לנר כאן תירץ שאה"נ יאכל מלוה מלכה, אבל חיוב מלוה מלכה הוא כזית, ומצד זה אינו חייב בסוכה, וגם בשבת חיובו כזית אבל שבת קובעת ולכן הכזית דשבת חייב בסוכה! וממילא יוצא שחייב בט"ו סעודות אבל מתוכם יאכל רק י"ד בסוכה.

אמנם תירוצו זה קשה בתרמי. ראשית עצם הדבר שקביעות שבת יחייב כזית בסוכה אינו פשוט (ועי' לקמן אות י דמפורש בר"ן ובריטב"א דלא כן). עוד קשה דאי שבת קובעת, ומלוה מלכה היא חיוב גמור, אמאי שם אין קביעות על הכזית, ויש לחלק. ואי נימא שכוונת המאירי כפשוטו שאוכל י"ד סעודות בלי מלוה מלכה ג"כ צ"ע אמאי, דה"ז חיוב גמור כנ"ל.

ה. בשעה"מ (פ"ו מסוכה ה"ו) מתרץ להיפך ש"י"ד סעודות היינו בלי סעודה שלישית, דבסעודה שלישית לא צריך כביצה, ומקשה ע"ע מהמג"א שמוכיח מכאן שביר"ט אין סעודה שלישית. יעו"ש. (ומה שלא תירץ כן על סעודת מלוה מלכה שלכאו' לא צריך כביצה וסגי בכזית, נראה דלמד שא' ביום וא' בלילה בדוקא, ויהיה חייב אז בכביצה מדין "תדרור". וגם רואים מדבריו דלא ס"ל ששבת קובעת ואי סעודה שלישית בכזית, לא צריך סוכה!).

וכדבריו מתרץ הריו"ג בברכות (מט): ע"פ ר"ת בספר הישר (שו"ת ע ד) שסעודה שלישית לא צריך פת וא"ש חשבון י"ד

וגם בתירוץ זה יש לעיין מדוע לא נחשיב סעודה שלישית, ומאי "רגילות דירה" דנקטו, הרי במציאות אדם אוכל ט"ו סעודות בשבוע ואמאי לא תננס סעודה שלישית לחשבון דתשבו, (ובפעול כולל ה"תדרור" של כל בר ישראל ט"ו סעודות, ולא תהא כהנת כפונדקית?) ואולי מה"ט הביא המאירי תירוצו נוסף דלא ניחא ליה בתירוצו זה.

ד. ויש להקדים דברי המלאכת שלמה כאן שכתב לגבי קושיא שניה שלא צריך דוקא א' ביום וא' בלילה, ומה שהמשנה פירטה כן (וגם כתבה שלא כסדרן לכאו') - לומר שהסדר דהסעודות אינו משנה, ויכול לאכול ביום א' שלש סעודות וביום אחר רק סעודה א', העיקר שיהיו סה"כ י"ד סעודות.

המאירי (בתירוץ שני) והערוך לנר כאן מתרצים ש"י"ד סעודות היינו בלי מלוה מלכה, וסעודה שלישית אוכל במקום סעודת הערב, דהרבה פעמים אדם אוכל סעודת הערב מבעוד יום, וזהו המציאות של "תדרור". (ותירוצו זה א"ש שלישית המלאכת שלמה הנ"ל, משא"כ למ"ד שבעינן דוקא א' ביום וא' בלילה).

ולתירוץ זה א"ש המג"א לגבי חשבון סעודה שלישית ביו"ט, אמנם צ"ב מדוע לא מחשיבים סעודת מלוה מלכה?

והנה מצאנו בכמה מקומות חשבון הסעודות שאדם אוכל במשך השבוע. יעויין ברש"י פ"י בשלח (טז-א) שאכלו משיירי המצה שהוציאו ממצרים שישים ואחת סעודות במשך חודש, וזהו לפי חשבון י"ד סעודות לשבוע! [אמנם אז היה קודם למן ועדיין לא נתחדש דין סעודה שלישית. ודו"ק]. ובמשנה בפאה (פ"ז מ"ח) י"ד סעודות נותנים לעני לשבוע, ובפיהמש"נ שם כתב כמאירי כאן שסעודת הלילה יאכל מבעו"י לצאת י"ח סעודה שלישית. ע"ש. ואילו במשנה אשתו ע"י שליש איתא בכתובות (סד): שנותן לה ט"ו סעודות לשבוע (ולר' חידקא שיש די סעודות בשבת

הכי נמי דאי טעה הדר, א"ל אין כו'. ע"כ. וצ"ע.

וגם כזה מצאנו תמשה תירוץם בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

ח. התוס' כאן (ד"ה אי) מתרצים דרך בלייל פסח וסוכות יש חיוב סעודה מגז"ש ט"ו ט"ו, והגמ' בברכות שכתבה שביו"ט לא סגי ולא אכיל קאי אסעודת הלילה. ומה שיש חיוב אכילה ביו"ט מצד שמחה ואיסור תענית ומצד חציו לכם (כמבואר בפסחים סח:)- יכול לקיים בבשר ופירות ואינו צריך פת.

אבל הר"ן כאן חולק וכתב דזהו דוחק, ופשטות הגמ' בברכות שם שיש חיוב סעודה ביו"ט.

ט. התוס' בברכות שם (מט: ד"ה אי) כתבו דיש שני חיובים, יש חיוב סעודה ביו"ט וכזה מיירי הגמ' שם. ויש עוד חיוב מיוחד כליל פסח וסוכות וכזה מיירי כאן. ובפסח נפ"מ בחיוב המיוחד לגבי מצה עשירה, ובסוכות נפ"מ שם ירדו גשמים ואכל כזית בבית, מחויב אח"כ לאכול עוד כזית בסוכה. ע"ש.

[ויצו] ברא"ש שכתב שחיוב כזית וסוכות הוא שיאכל בגשם! ובב"י הגר"א כתב דהוי טעות סופר דבזמן הגשם אינו מקיים מצות סוכה. אמנם בתוס' הרא"ש גם כתב שיאכל בגשם, ולא כתב בתוס' "שאח"כ" יאכל עוד כזית בסוכה. וצ"ע.]

י. הר"ן והריטב"א מתרצים שמצד יו"ט חייב בכזית, ומצד סוכה בכביצה. ובשפ"א הקשה ע"ז מדוע לא נאמר שיו"ט יקבע שאפילו בכזית יתחייב בסוכה. (ועמש"כ לעיל סוף אות ד). וביש סדר למשנה רצה לחדש כן שמצד יו"ט לא צריך סוכה, והחיוב דסוכה מחדש שבכזית יצטרך לאכול דוקא בסוכה. ולהכי א"ש הגו"ש דט"ו ט"ו. ודוחה שלזה לא צריך חידוש דעצם היו"ט קובע כמו ששבת קובעת וכדמצינו בביצה (לד:)- ופסחים (קה). וכן דעת הביכורי יעקב לבעל הערוך"ג (סי' תרלט ס"ק כ), ומעשה

סעודות. ולפ"ז נופלת ראיית המג"א לגבי יו"ט מכאן.

אמנם גם תירוץ זה לכאוי קשה - יעו' בתוס' בברכות שם (סוד"ה אי) שלמד שחיוב כל השלש סעודות שוה שכולם נלמדים מ"היום", וגם בסוגיא דמשרה אשתו בכתובות (סד:)- הנ"ל (אות ד) משמע שכל הסעודות שוות לגבי חשבון הסעודות והחיוב. ע"ש. וצ"ע.

ו. תירוץ נוסף מצאנו בפני שלמה (לבעל הקיצור שו"ע) שמדייק מהמשך הגמ' לענין השלמה שא"א להשלים בסוכות מכיון ש"סעודה דיומיה קאכיל" ורק במיני תרגימא נחשב השלמה. יעו"ש. והקשה אם אוכל שתי סעודות אמאי לא חשיב השלמה, ותירץ ע"פ מה שהקשינו לעיל דמה שכתבה המשנה לשון יתר "א" כיום וא' בלילה" היינו לומר שכל סעודות היום חשיבי כחדא סעודה (דאדם עשוי לאכול כמה סעודות ביום) וכן כל סעודות דלילה חשיבי כחד.

ולפ"ז א"ש י"ד סעודות היינו י"ד פעמים יום ולילה. (וי"ל דמה שנקטה המשנה א' ביום קודם א' בלילה היינו דהמקור הוא מדין "תדורו" ובדירה הרגילות היא א' ביום וכו', ואה"נ בסוכה מתחיל החשבון מהלילה). וגם לתירוץ זה נופלת ראיית המג"א לגבי יו"ט.

ולא בריא אמאי מחשבינן כל סעודות דיום כחד, אמנם מהגמ' לקמן שא"א להשלים ע"י סעודה לכאוי משמע כן. וצ"ע. (ועמש"כ לקמן אות טו).

### סוף ב - עצם חיוב סעודות יו"ט

ז. בדעת חכמים מבואר בגמ' דאין חיוב לאכול בסוכה חוץ מליל יו"ט הראשון "בלבד" דכעין תדורו היינו כדירה שאוכל כרצונו, (וכנ"ל אות א).

ולכאוי קשה בזה מהגמ' בברכות (מט:)- ששבתות ויו"ט יש מצוה לאכול, וז"ל הגמ' שם (לגבי שכח יעלה ויבא בברכת המזון) - שבתות ויו"ט "דלא סגי דלא אכיל"

יתאים מהלך זה לתירוץ התוס' כאן המובא באות ח שם).

אמנם התוס' (ד"ה חזר) מפרשים שלר"א יש חיוב י"ד סעודות אבל אינו חייב בסוכה דוקא ומהני השלמה גם כיו"ט אחרון.

ולכאוי דבריהם צ"ע, דהרי כל חיוב י"ד סעודות לר"א נלמד מתשבו כעין תדורו וזהו חיוב מיוחד של הסוכה, ומה"ח לחייב י"ד סעודות בלי סוכה? וכן הקשה בשפ"א.

יד. הערול"ג כאן למד בפירוש דברי תוס' שי"ד סעודות בעו סוכה, אבל בדיעבד אי אכל חרץ לסוכה יצא. (חוץ מלילה ראשון). וממילא גם בתשלומין מהני להשלים החשבון של י"ד הגם שאוכל בלא סוכה. (ויתכן שזה גופא נלמד מתדורו דלפעמים אוכל מחוץ לביתו). ונראה דכדבריו מפורש בתוס' הרא"ש שכתב שר"א חזר בו שאין צריך "להשלים" בסוכה. ודו"ק. (ויש לציין ששיטת הריטב"א שמשלים בסוכה ואין בו משום כל תוסף, דעושה לשם השלמה. יעו"ש. עוד כתב הריטב"א דעצם דין תשלומין נלמד מחגיגה. וא"ש דיסוד החיוב דליל ט"ו נלמד ממצה ושם אין תשלומין. ואכ"מ).

בהמשך דבריו מביא הערול"ג שאג"א (סי קב) שלמד בתוס' שלא כדבריו ושבעיקר י"ד סעודות דר"א לא צריך סוכה. וצ"ע כנ"ל.

טו. ונראה ליישב דהתוס' לעיל (ד"ה תשבו) מביאים ירושלמי שהי"ד סעודות נלמדים מהמילואים שנאמר בהם שישבו באוהל מועד ז' ימים "יום ולילה", ויעו"ש בפני"ו ובערול"ג דהבבלי והירושלמי לא פליגי, ע"ש הטעם.

ולפ"ז י"ל לדחות ר"א אין צריך י"ד סעודות מדין "סוכה" אלא זהו דין "שיבה" מיוחד כבמילואים ז' ימים יום ולילה.

ובזה מבואר טפי הא דנקטה המשנה י"ד סעודות "א' ביום וא' בלילה", דביסודו אינו דין י"ד סעודות אלא דין ישיבה "א' ביום וא' בלילה" כבמילואים. (ויש לבאר עפ"י

חשב (על שעה"מ הנ"ל פ"ו מסוכה ה"ז אות קפא).

אמנם בר"ן ובריטב"א מפורש שלא כדברי האחרונים הנ"ל. וצ"ע.

יא. בקבא דקשייתא (קושיא פו) תירץ בפשטות שמצד חיוב סעודות יו"ט יכול לאכול מבעו"י בזמן תוספת שבת. משא"כ מצד חיוב סוכה צריך לאכול בלילה דוקא. (וכן בפסח לגבי הכזית מצה).

וצ"ע מדוע לא תירצו כן הראשונים? אם כי תירוצו מועיל לבאר מה התחדש בפסח וסוכות בסעודת הלילה, אבל אינו מבאר לגבי סעודות היום מאי "אי בעי לא אכיל".

יב. עוד תירץ בביאור הלכה (סי' תרלט סעי' ג) דמצד חיוב סעודות שבת ויו"ט למי שצער לו האכילה שרי להתענות דלעונג ניתן ולא לצער, משא"כ מצד החיוב המיוחד של פסח וסוכות יהיה חייב לאכול כזית בלילה הראשון אפילו שמצטער.

וצ"ע כנ"ל אמאי לא תירצו הראשונים כן בפשטות?

**סעיף ג - יסוד חיוב הסעודות בסוכה לר"א**

יג. בסיפא דמתניתין - ועוד אמר ר"א מי שלא אכל לילי יו"ט הראשון ישלים לילי יו"ט האחרון של חג כו'. ע"כ.

והגמ' מקשה שר"א ס"ל שי"ד סעודות חייב לאכול בסוכה, ומתרצת שחזר בו ר"א יעו"ש.

ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש הגמ', דלרש"י הקושיא היא שאם משלים כיו"ט האחרון אינו יכול להשלים בסוכה (דעובר בכל תוסף), וא"כ אין מקיים בזה מצות י"ד סעודות בסוכה. ומתרצת הגמ' שחזר בו ר"א לגמרי ואין צריך י"ד סעודות בסוכה, ורק ליל ט"ו בעי סוכה. (וצ"ב לפ"ז אכתי מה מהני השלמה הרי ישלים בלי סוכה. ועי' מהרש"ל שבבבלי ט"ו זהו דין "אכילה", וסוכה חייב ממילא, וא"ש שכמשלים בליל יו"ט האחרון ליכא לחיוב סוכה. וע"ל סעיף ב ולכאוי מכל התירוצים שם באות ח-יב

היה שונה משאר ערבים שאכלו מחצית מן שנשאר מהבוקר?

[ובעיקר הדין של לחם משנה יש לעיין אם ניתקן מכיון שלשבת ירד מן כפול והוי מטעם כבוד שבת, או מחמת שאכלו המן ה"משנה" בשבת והוי זכר לנס. ועי' שבת (ק"ז:)].

יח. ונראה לומר בזה בס"ד, דלכאורי' מצינו דבר פלא, דכל יום אכלו בסעודה מחצית מהעומר, ובשבת היו נצרכים לכאורי' שליש עומר לכל סעודה (דהרי' ביום רגיל יש שתי סעודות ובשבת שלש!).

והנה מחשבון הגמ' בכתובות (סד:) לגבי משרה אשתו ע"י שליש יוצא שכל הסעודות שוות. (יעו"ש בחשבון דאי אינם שוים יש ליישב הגמ' שם בפשטות. ואכמ"ל).

ויעו' בעירובין (פב:) דפליגי ר"מ ור"י אם בסעודות שבת אדם אוכל יותר מחול או פחות, ורווחא לבסומי שכיח. (ויעו' במאורי דאפילו לר"י שבשבת אוכל פחות היינו מפת, אבל אוכל יותר מטעמים ומיני מתיקה. ומבואר דלכו"ע בסך כל הסעודה אוכל בשבת יותר).

וע"ע ברש"י ביצה (טז.) ותענית (כז:) שנשמה יתירה היינו רוחב לב לאכילה ושתייה.

וא"כ יש כאן דבר פלא ששליש עומר בשבת צריך להספיק יותר מחצי עומר ביום חול. וצ"ע.

יט. ומזה מוכח דהמן של שבת היה מן מיוחד ששליש ממנו הספיק ליותר מחצי עומר דחול. והנס היה לא רק שירד כפלים ביום שישי ולא הבאיש בשבת, אלא דהיה עומר מיוחד!

ויעו' ברש"י פר' בשלח (שמות טז-כב) שהעומר בשבת היה "משונה כטעמו וריחו" והיה "לחם משונה". וברעת זקנים מבעה"ת שם כתבו שביום שישי חלקו המן לר' חלקים, וג' חלקי שבת נכפלו. [ולפ"ז היו בסה"כ ג' חצי עומרים]. ובמכילתא שם

תירוץ הפני שלמה לעיל אות ו, ע"ש). וא"ש טפי התירוצים לעיל בטעיף א דא' ביום וא' בלילה דוקא. (ע"י לעיל אות ג ה). ודו"ק.

## חלק ב

### סעיף ד - המקור לדין לחם משנה

טז. לעיל נתבאר דסעודת מלוה מלכה נכנסת בחשבון ט"ו סעודות בשבוע, ובמיוחד לתירוץ ריו"ג (לעיל אות ה) שמוציא מחשבון סעודות הסוכה סעודה שלישית ולא את מלוה מלכה. ועי' במשנ"ב (סי' ש ס"ק א) שלכתחילה צריך פת (ובב"י הגר"א שם כתב דהוי חיוב).

ויש להוסיף שלשיטת המאירי והמכתם (לעיל אות ד) שמוציאים מלוה מלכה ולא סעודה שלישית היינו דהגם שהוי חיוב עכ"פ פחות חיובו מחיוב סעודה שלישית. והריו"ג לא חולק ע"ז (ועי' בכיאוה"ל סי' רצא סעי' ד שאם יש לו כיכר שלם ופרוס, יקח השלם לסעודה שלישית), אלא רק ס"ל דבפועל עדיף שיאכל מלוה מלכה במקום סעודה שלישית מכיון שביום עדיין הוא שבע מסעודת הבוקר. (ועי' במשנ"ב סי' רצא ס"ק ה רמי שסובר שיוצא בסעודה שלישית כמוזנות - היינו בדיעבד).

ובשיטת המאירי שמוציא כאן מלוה מלכה מהחשבון יש לפרשו ע"פ המאירי בברכות (מט:) שמביא י"א שסעודה שלישית יוצא ממוזנות, ולמש"כ שמלוה מלכה יותר קל מסעודה שלישית כ"ש שיוציא י"ח מלוה מלכה ממוזנות, ולגבי חיוב "תדורו" סגי ברגילות של יום יום, וגם עדיף שיאכל הפת בסעודה שלישית ולא במלוה מלכה דסעודה שלישית חשובה יותר כדלעיל.

יז. יש לעיין מדוע אין צריך במלוה מלכה לחם משנה, הרי אכלו עדיין מהמן ה"נוסף" של הנס?

וכן יש לעיין לאיך גיסא מדוע בכלי שבת בעינן לחם משנה הרי אז עדיין אכלו לכאורי' מן "רגיל" ולא מהמן של הנס ולא

ויש לעיין מה המקור והסיבה לזה, ולפמש"כ לעיל יש לבאר דגם למלוא מלכה יש שייכות מסוימת לנס של הלחם "משנה" הגם שאינו נס כפול כבסעודות שבת. (ועפ"ז מבואר גם השינוי שעושה שאינו ארוח שני הלחמים. ודו"ק).

[וראו להוסיף בזה מש"כ בפע"ח שם ובשו"ע האר"ל (דיני הברדה סעי' ג) שהנשמה היתירה אינה מסתלקת לגמרי עד אחר מלוא מלכה, ולפ"ז יש גם למלוא מלכה שייכות מסוימת לנשמה היתירה].

ועכ"פ לא הוזכר דבר זה בפוסקים ע"פ נגלה. (ויעו' בבן איש חי שנה ב פ' ויצא אות כו ובכף החיים סי' ש ס"ק ה).

כב. הט"ז (בסי' רצא ס"ק ד) מסביר את הדעה ברמ"א שבסעודה שלישית לא צריך לחם משנה - דעשו במדבר ד' סעודות מהלחם משנה, ולסעודה שלישית נשאר רק כיכר א'. יעו"ש ובמשנ"ב שם. וכן דעת הטור שם והמרדכי (שבת קיז:) ודעת זקנים מבעה"ת פ' בשלח שם בתירוץ ראשון. יעו"ש.

ולכא' צ"ע בזה מה עם סעודת מלוא מלכה, וכי לא אכלו במדבר? (ואולי אכלו משיירי סעודה שלישית. וצ"ע). וכן צ"ע לחשבון זה מדוע לסעודת ליל שבת לא יצטרכו ג' לחמים (וביום שישי בבוקר ד' לחמים). וכן ביו"ט הסמוך לשבת יצטרכו ו' לחמים. וצ"ע.

ולמש"כ לעיל א"ש דהגורם הוא מחמת שהמן המיוחד עצמו נכפל, ובכל סעודה הקשורה למן זה יצטרכו ב' ככרות דוקא. ודו"ק. [ועי' בשבת של מי (שבת קיז:) שכתב כיסוד דברינו לעיל (אות יח-יט), ומקשה על הט"ז הנ"ל דבסעודה שלישית היו שני ככרות - א' של מלוא מלכה, וכנ"ל וצ"ע]. וע"ע בשו"ע משמרת שלום (סי' כט הערה ב) שהאריך בענין סעודה שלישית.

מוכא שהיה המן הנוסף לחם משנה - לחם כפול. [ולפ"ז לכא' היו ג' עומרים].

והסיבה שנכפל העומר - משום הנשמה היתירה (עי' רש"י הנ"ל אות יח, וברעת זקנים מבעה"ת הנ"ל). ולפ"ז יש לעיין אי ביו"ט יצטרכו לחם משנה או לא. ויעו' תוד"ה רב (פסחים קב:) דפליגי הראשונים אם ביו"ט יש נשמה יתירה או לא. משא"כ אם הסיבה ללחם משנה היא בגלל שירד המן פעמים מראש, ה"ה ביו"ט לכא'.

**סעיף ה - דין מלוא מלכה לגבי לחם משנה**

כ. ולפי מש"כ מבואר שכיום שישי בבוקר אכלו חצי עומר רגיל. ובליל שבת אכלו מהשליש עומר המיוחד של שבת. (דיש בו חיוב "סעודת שבת", ונכלל ב"היום". או דמילא כשמדרו מה שאכלו ומה שנשאר נתברר שנחסר מהעומר רק שליש. וגם הורגש בטעמו וריחו כנ"ל). וכן היה בשבת בבוקר ובסעודה שלישית. ולסעודת מלוא מלכה נשאר ממילא חצי עומר השני של סעודת יום שישי וסעודת חול!

ומזה מוכח דסעודת ערב שבת שייכת לדין לחם משנה, וסעודת מלוא מלכה לא. ודו"ק. (דג' פעמים "היום" שנאמרו בזה שייכים לשבת ולא למלוא מלכה).

אמנם אכתי היה במן שאכלו במוצאי שבת נס, דלא הבאיש הגם שהיה שייך ליום שישי ונשאר מאתמול. ולפ"ז י"ל דנשים גם חייבות בזה מצד ש"היו באותו הנס". ועי' ברמב"ן בשבת (קיז:) ובמשנ"ב (סי' רעד ס"ק א) לגבי חיוב נשים בלחם משנה וסעודה שלישית, ולפמש"כ ה"ה מלוא מלכה. (משא"כ מצד הדין דלכל מעשה שבת שוין נשים לאנשים יש לעיין אי מלוא מלכה גם נכלל בזה).

כא. יש לציין שבפרי עץ חיים (שער השבת פכ"ד) כותב לגבי מלוא מלכה לקחת שני לחמים ולאחזו בכרכה רק אחד (דלא כבשבת שאוחז שניהם).

הרב יוחנן הכהן שבררון

## בדין חקק פחות מכשיעור להשלים גובה הסוכה

עכת"ד. וכן כתב במרחשת ח"א סי' י"ז  
לכאור דברי רש"י והר"ן, עיי"ש.

ויסוד זה כתב הריטב"א במסכת עירובין  
דף ח' ע"א, וכן משמע בתוס' בסוכה דף י"ט  
ע"א וז"ל: בכל מקום חשבינן אויר פחות  
משלשה כסתום ע"י לבוד, ולא דמי לסכך  
פסול פחות משלשה דאין שייך לעשותן  
כסתום בסכך כשר מאחר שיש בו סכך פסול  
ע"כ. וכ"כ בשו"ת חכם צבי סי' נ"ט דלעולם  
לא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש  
בו ממש שאי אפשר לתורת לבוד לבטל אותו  
דבר ממשי ולא נאמרה הלכה למשה מסיני  
בלבד אלא לבטל האויר שביניהם ע"כ,  
וכ"ה במג"א סי' תרכ"ו סק"ו. (ובעין  
הרועים ציין להא דתוס' במסכת שבת דף  
ק"א ע"א ד"ה הני דאם יש בין נסר לנסר  
חלל פחות מג' כלבוד דמי ואע"ג דהמים  
נכנסין בה לא חיישינן ע"כ, וצ"ל דמים  
כאויר דמי וצ"ע).

והנה הפמ"ג והמרחשת הנ"ל דימו דין זה  
דבגוש לא אמרינן לבוד לגידון דידן דבחקק  
לא אמרינן לבוד כיון שיש שם קרקע שאינו  
חקק המפסיק את הלבוד ולכן מוכרחים  
לומר דהלבוד הוא להיפך דהכותל מתרחב  
עד החקק ולכן אין כאן שיעור סוכה,  
ודבריהם תמוהין מאוד דמפורש ברש"י כאן  
ז"ל: וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע  
עד הכותל ע"כ ומשמע דמרחיבין את החקק  
עד הכותל ולא להיפך, והוא יותר מפורש  
כב"ח שביאר כן להדיא דברי רש"י, וז"ל:  
דחשבינן ליה כאילו החקק מגיע עד הכותל  
דדבר שיש בו אורך מאריכין אותו על ידי  
לבוד להוסיף חקק על חקק, אבל אין רואין  
כאילו הרופן נתקרב לחקק על ידי לבוד  
דלשון לבוד הוא כמו סניף דבר שמאריכין  
אותו על ידי סניפין כן נראה מדברי רש"י,  
עכ"ל הב"ח. הרי נתבאר להדיא דאמרינן  
לבוד להרחיב את החקק וא"כ הרי יש לנו

סוכה דף ד': היתה פחותה מעשרה  
טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה  
אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה  
פחות מג' טפחים כשרה, והיינו מדין לבוד,  
וכתב רש"י, כדי להשלימה לעשרה כנגד  
הגומא ובאותה גומא הכשר סוכה באורך  
ורוחב ע"כ, משמע דדוקא כשיש ז' על ז'  
טפחים בתוך החקק כשירה הסוכה אבל  
כשאין בה שיעור סוכה פסולה ולא מצרפינן  
את הפחות מג' טפחים של הלבוד להשלים  
את שיעור הסוכה.

וכ"כ הר"ן להדיא דדוקא כשיש בחקק  
שיעור סוכה הא לאו הכי לא ואע"ג דמאי  
דאמרינן ביה לבוד לא חשבינן ליה כאילו  
אינו דאי הכי אויר פחות משלשה יהא פוסל  
בסוכה קטנה דהא בצר לה שיעורא דסוכה  
מ"מ כאן כל שאין בחקק שיעור הכשר סוכה  
פסולה דכל שאין לה חלל עשרה הוא לה  
דירה סרוחה כמו בהוציא יורדין וכ"כ הר"ן  
גיאות ז"ל, וביאור דבריהם דאף דמדינא היה  
לנו לצרף את הפחות מג' שלמעלה מהחקק  
מדין לבוד המשלים את השיעור מ"מ כאן  
צריך שיהיה המציאות ראוי לשבת שם וכל  
שאין לו ז' על ז' ברום עשרה אין הוא ראוי  
לשבת והוי דירה סרוחה. והביא דבריהם  
בכ"י סוף סי' תרל"ג, וכ"כ המגיד משנה,  
וכ"פ בטור ובשו"ע שם סעיף י'.

והנה מדברי הר"ן הנ"ל מוכח שמעיקרא  
דדינא הוי ליה ללבוד להשלים את השיעור  
אלא מכיון שאין ראוי לשבת שם הוי ליה  
דירה סרוחה לכן פסולה, אמנם בפמ"ג שם  
א"א אות ה' כתב לכאור דמעיקר הדין אין  
הלבוד יכול להשלים את השיעור והוא עפ"י  
שנתבאר בהלכות עירובין דאין אומרים  
לבוד כגוש כאילו אינו ולכן אי אפשר  
לומר כאן דהדין לבוד מאריך את החקיקה  
עד הכותל אלא צ"ל להיפך דעובי הכותל  
מתרחב עד החקק וא"כ אין כאן שיעור סוכה

סוכה וכן פסק בשו"ע. אך ברמב"ם פ"ד מהלכות סוכה השו"י לא הזכיר תנאי זה, וכתב ה"ה בשם הרי"ף גיאות ז"ל דבעינן שיש בחקקה שיעור הכשר סוכה, וסיים ה"ה דכן הסכימו הרבה מן האחרונים ז"ל, ומשמע קצת מלשונו דיש מחלוקת בזה, ורבינו מנוח כתב כדברי הרי"ף גיאות וה"ה דבעינן בחקק שיעור סוכה.

אולם המהרי"ק בחידושו על הרמב"ם (ירושלים תשל"א) ביאר את דברי הרמב"ם בזה"ל: היתה פחותה מ' טפחים, שאם היא סוכה קטנה די לחקק בה יתר על טפח וכשירה כי או יהיה פחות מג' לכל צד עכ"ל, הרי מבואר להדיא דמצרפינן את הלבוד שחוץ לחקק להשלים שיעור סוכה.

ולכן כשחקק קצת יותר מטפח ומכל צד יש קצת פחות מג' טפחים נמצא שיש לו סוכה של ז' על ז' והלבוד מצטרף עם הטפח החקוק וכל הסוכה כשירה, הרי לנו שיטת המהרי"ק דלא בעינן בחקק שיעור סוכה ולדבריו ביאר כן גם בהרמב"ם, וכן הביא בספר המכתם לרבינו דוד ב"ר לוי מנרבונה דיש מפרשים דלא בעינן שיעור סוכה בהחקק אלא הלבוד משלים את השיעור.

ולהלכה אף דודאי נקטינן דבעינן בהחקק שיעור סוכה דכן נפסק בשו"ע ובפוסקים, אך נפ"מ היכי דאין לו סוכה אחרת רק סוכה כזו דאין בהחקק שיעור סוכה והלבוד משלימו, דכיון דיש שיטה דהסוכה כשירה ע"כ מחויב הוא לצאת מביתו ולאכול בסוכה זו ולא לאכול בבית, אבל פשוט דלא יכרך לישב בסוכה.

## אם שטיח שעל הריצפה

### ממעט מעשרים אמה

כביאור הלכה ס"י תרל"ג ס"ג מסתפק באותן מצעות שמציעין ע"ג הריצפה בבתי עשירים ומבטלן שם אם ממעטים מעשרים אמה, דלא שייכי בהם טעם הר"ח שכתב שאין שום אדם מפסיד ממונו ומניה כריו בעפר ואבנים ומבטלין לכן בטלה דעת אצל

שיעור סוכה, (והפמ"ג הזכיר את דברי רש"י, אך המרחשת הנ"ל כתב דבריו לבאר את דברי רש"י שהצריך שיעור סוכה מפני שמרחיבין את הדופן ולא את החקק. וזה תמוה מאוד כנ"ל שהרי רש"י כתב בהדיא שמרחיבין את החקק).

ומה שהביאו מהא דאין אומרים לבוד בדבר ממשי לכאורה אין זה דומה דהתם באנו להרחיב את הסכך הכשר ע"י לבוד וכיון שיש סכך פסול המפסיק הרי הוא מפסיק את הלבוד וכיו"ב גבי עירובין, אבל כאן כשבאנו להרחיב את החקק הרי אנו חוקקין והולכין עד הכותל ולא שייך לומר שהעפר מפסיק את החקיקה, וזה מילתא דמסתכרא שכאשר מרחיבין דבר ממשי צריך הוא לאויר שיוכל להתרחב וכשיש דבר גוש באמצע הרי הוא מפסיק כיון שאין הגוש המתרחב יכול להתערב עם הגוש המפסיקו אלא צריך להכנס באויר, אבל כשמרחיבין חקיקה ואנו רואין כאילו החקק הולך הרי החקיקה יכולה לילך במקום העפר הגוש שהרי היא חוקקת אותו.

ומצאתי חילוק זה מבואר בדברי האבני נזר או"ח ס"י ש"ט השני וז"ל: כשם שאומרים לבוד לעשות מאין יש כמו כן אמרינן לבוד לעשות מיש אין, היינו באויר פחות משלשה אמרינן לבוד שנתארך היש ונתמלא האויר וכו', בחקק אמרינן שנתארך החקק האין עד הכותל, אבל בסכך כשר וסכך פסול אי אפשר לעשות מסכך פסול אין, כיון שהסכך כשר הוא יש ואי אפשר לומר שנתארך האין וכו', אבל בהא דחקק שפיר אמרינן לבוד שנתארך האין ושוב אין כאן ממש כלל עכ"ל.

הרי נתבאר שלא שייך לומר כאן הטעם דלא אמרינן לבוד בדבר המפסיק, וע"כ כתב הר"ן טעם אחר משום דהוי דירה סרוחה אבל מעיקר הדין היה הלבוד משלים את שיעור הסוכה כנתבאר.

ובעיקר הדין בזה הגה ברש"י ור"ן אכן כתבו להדיא דבעינן שיהיה בחקק שיעור

ומקולקלים במקצת ומניחין אותן לישב עליהם ואין מקפידין להוציאם כשיוציאים, מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין כיון שאמרו דכרים אין אדם מבטלן לא נתנו שיעור לדבריהם בכל כר וכר לבדוק אם מקפידין עליו או לא, וכמו שבטלה דעתו של אותו אדם המבטלן אצל כל אדם כך בטלה דעתו על כרים אלו אצל שאר כרים שהרי הן מאותו ענין וזהו מילתא דמסתברא שא"א לפשפש ולחקור על כל דבר אם מקפידין עליו או לא.

אבל שטיחים שעל הריצפה שזהו מקומן האמיתי להיות על הריצפה ולהשאר שם קשה לחלק בינן לבין סתם ריצפה של אבנים או פיזור תבן וכדומה, וודאי שאין זה כוונת המאירי, וזהו לכאורה כוונת הביאורה"ל שכתב ואף אם נחלק בזה.

ומש"כ דאפשר דלמ"ד דבעי ביטול לעולם לא מהני כיון דאחרי סוכות נוטלין אותן כדי לכבסן, הנה למעשה הרי פסק במ"ב סק"י להקל דסגי בביטול לכל ימי החג ואין צריך ביטול לעולם, וכאן הרי גם למ"ד דבעי ביטול לעולם אין זה אלא הסתפקות שמא לא נקרא ביטול כיון שכשמתלכלכים נוטלין אותן לכיבוס, וגם בזה סיים דאפשר דלא קפדינן בזה שהרי נוטלה ע"מ להניחה שם, וא"כ ודאי דבזה סמכינן דהוי ביטול מעליא וא"כ הוי מיעוט מעשרים אמה ודרי"ק.

כל אדם, וביותר לפי מה שכתב הר"ן בטעמא דלא מהני ביטול בכרים משום דמשתמש בהם תדיר וזה לא שייכי באותם מצעות ואדרבה הלא הן עומדים לזה ולכן לכאורה ממעטין.

אולם כתב הביאורה"ל דמדבריי המאירי מבואר לכאורה דלא מהני שכתב דאף בכרים פחותים שררכן של בני אדם לבטלן בשיבה שם מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, ולכאורה היינו אותן המצעות, ואף אם נחלק בזה מ"מ כ"ו הוא דוקא למאן דסבר שבטול לשבעה ימים סגי, אמנם למאן דבעי ביטול לעולם אפשר דלא מהני מדאין דרך של בני אדם להניחם שם לעולם, אלא נוטלים אותם כשמתלכלכים ומכבסים אותם, או אפשר דלא קפדינן בזה שהרי נוטלה ע"מ להניחה שם וצ"ע. עכ"ד הביאור הלכה.

והנה מש"כ ואף אם נחלק בזה כלומר דאין כוונת המאירי על המצעות שעל הריצפה דהיינו שטיחים, נראה לכאורה פשוט דאכן אין זה כוונת המאירי, דהמאירי כתב: ואף בכרים פחותים שררכן של ב"א לבטלן בשיבה שם מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, והביאור הפשוט הוא דמיירי באותן סוג כרים וכסתות דאמרו בגמ' שבטלה דעתו אצל כל אדם כיון שאין דרך בנ"א לבטלן ולקלקלן בעפר ובאבנים וע"ז הוסיף המאירי דאפי' הניח שם כרים פחותים וישנים שאין דרך בני אדם להקפיד על שלימותם כיון שהן כבר ישנים



אהרן עזריאל עהרנרייך

## בענין קורבת גואל הדם ובניאור סוגיא דמכות י"ב

א. השיטות דתלוי לפי סדר ירושה

ראיה מאגדה (בשמואל א' י"ז הובא ברד"ק שם) גבי דוד בגלית דכתיב ויבחר לו חמשה חלקי אבנים וגו' למה חמשה אחד לשמו של הקב"ה ואחד לשמו של אהרן שהיה גוה"ד רחפני ופנחס בני עלי שהרגם גלית ובא אהרן לפרוע ממנו עיי"ש, והא אהרן רחוק הרבה היה מבני עלי ואפ"ה קאמר שהוא גואל הדם, [צ"ע בראייתו דאטו לא הוה שאר כהנים בעולם שהיו יותר קרובים לירושה לבני עלי מאהרן וא"כ כלא"ה קשה דאין אהרן גוה"ד לבני עלי שאין הוא הירוש, ואפ"י אי נימא דלא הוה והא גם אהרן לא היה בעולם ולא ירשם, ואולי מבאי דאיה דשייך ענין גאולת הדם גם למי שהוא רחוק הרבה]. ועוד דלשון גואל נופל אפי' על מי שהוא רחוק הרבה בקורבתו דהכי איתא בבב"ק ק"ט גבי גול הגר דכתיב ואם אין לאיש גואל וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים אלא בגזל הגר הכתוב מדבר, אלמא דכל שהוא ממשפחת אביו ואין קרוב יותר ממנו מיקרי גואל.

ועיי"ש מה שחילק מחיוב קבורה שאינו מוטל אלא על ז' קרובים שחייבים להתאבל עליו ולא על אחרים אפי' היכא שאין קרוב יותר ממנו וכמש"כ הטור ביו"ד סי' שמ"א, משום דחייב קבורה ילפינן מדכתיב כי קבור תקברנו כדאיתא בסנהדרין מ"ו ואין שום משמעות במקרא שתהא הקבורה מוטלת על הקרובים יותר מעל שאר כל אדם אלא דהפוסקים הוכיחו זה מדאמרה תורה לכהנים ליטמא לו' מתים מכלל דמחייבו דאי לא מחייבו אמאי מיטמו [אבל לאו משום דעיקר מצוה מוטלת עליהם אלא שהם קודמים בחיובם לכל אדם - כן נראה בכונתו], והנהו הוא דכתיבו בפרשה ותו לא, אבל בדין גוה"ד דכתבה תורה בהדיא שמצוה מוטלת על הקרובים יותר מעל שאר כל אדם כדכתיב גואל הדם הוא ימית את

כרמב"ם פ"א מהל' רוצח ה"ב: מצוה ביד גואל הדם שנאמר גואל הדם הוא ימית את הרוצח, וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם, לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו או שאין לו גואל הדם כ"ד ממיטין את הרוצח בסייף ע"כ. ובפשטות הכונה דגואל הדם הוא זה שיורש את הנהרג דהיינו בנו תחילה ואם אין לו בן שאביו יורשו אז אביו הוא גוה"ד וכן הלאה כדין ירושה.

והכי איתא להדיא במאירי מכות (ט' ע"ב ד"ה ומוסרין, תוך דבריו) וז"ל אבל אם לא רצה גואל הדם להרוג וכי' או שלא היה שם גואל ואע"פ שאין לך אדם בישראל שאין לו גואל שהרי כל הראוי לירש הוא גואל הדם כגון שלא היה שם כאותה שעה בזו אמרו שבי"ד הורגין אותו בסייף כמו שהתבאר עכ"ל.

ובספרי (אלה מסעי פי' ק"ס) אמרו גואל הדם הוא ימית את הרוצח למה נאמר והכל כבר נאמר גואל הדם הוא ימיתנו ומה ת"ל גואל הדם הוא ימית את הרוצח שיכול אין לי אלא שיש לו גואל מי שאין לו גואל מניין ת"ל גואל הדם מ"מ ע"כ. ופי' שם רבינו הלל שאין לו גואל דהיינו גר צדק. וכן פי' בספרי דבי רב דפשוט דמי"ש אין לו גואל היינו גר דאל"כ אין לך אדם מישראל שלא יהיה לו גואל למעלה עד יעקב כמ"ש הרמב"ם ברפ"א שכל הראוי לירושה הוא גואל הדם עכ"ל. [ובעיקר פירושא דספרי נחלקו שם אי איירי לענין שבי"ד מעמירין לו גואל או לענין אם הרגו ישראל אם חייב עליו עיי"ש].

וכ"כ בתשו' צמח צדק (הקדמון, סי' קי"א) דאין שיעור לקורבת גואל הדם אלא כל שאין קרוב יותר ממנו והוא ממשפחת אביו וראוי לירושו הרי"ז גואל הדם, והביא

ממשפחת אב בלבד אבל קרובים מן האם פסולים מדבריהם, א"כ מוכח דלא יליפינן מקרא דלא יהיו ב"ד גוה"ד אלא קרוב ממשפחת האב, וע"כ היינו משום דאין גוה"ד אלא הראוי לירשוו דהוא מצד האב ולא קרוב ממשפחת האם ולכן לא איכפת לן שבי"ד יהיו קרובי המוכה מן האם דאינם גואלי הדם. ולהנך שיטות דס"ל דקרובי אם פסולין מה"ת ע"כ נכללו נמי בהאי קרא ומוכח דגם אחי אמו וכדו' נעשה גואל הדם.

ועי"ש מה שביאר בזה סוגיא דסנהדרין מ"ט ע"א דאמר שלמה ליוזב [כשבא להורגו] ניזיל אבנר [שאינך חייב עליו שאתה גוה"ד דעשאל אחיך שהרגו אבנר] מ"ט קטלתי לעמשא א"ל מורד במלכות הוה דכתיב וכו', ומסיק התם דלא היה עמשא מורד במלכות כמה שלא ציית לדוד דלד"ת אי"צ לישמע למלך עי"ש ומשמע דלכך נתחייב יואב עליו, והקשו בתוס' שם דאמאי נתחייב יואב הרי היה שוגג כדבר שחשבו למורד במלכות ולא התרו בו, ותירצו דלא נתחייב אלא משום דהוא גופיה מורד במלכות הוה כדאיחא בגמ' שם. ולהנך שיטות דמוכח לדידהו מירושלמי דגם קרובי האם הוה גוה"ד וכנ"ל יש ליישב קושיית התוס' דאיחא בב"ב (י"ז ע"א) דעמשא בן אביגיל בת נחש זה ישי הוה, וא"כ שלמה בן אחי אמו דעמשא היה גואל דמו מיוזב שהרגו אע"ג דשוגג היה<sup>1</sup>, וזה מדוייק בלשון הגמ' ניזיל אבנר שהרגתו מדין גוה"ד מ"ט קטלתי לעמשא הלא גם אני גוה"ד דעמשא עכ"ד.

ובמראה הפנים (בירושלמי שם) כתב דהרמב"ם דכתב דקרובי האם פסולין מדבריהם והיינו משום דלא מפרשי בקרא

הרוצח אלא שאם אין לו גואל ב"ד מעמידן לו גואל וממיתין אותו אבל עיקר המצוה מוטלת על הגואל להגקם מן רוצח קרובו לכך ודאי אין חילוק אם חייב להתאבל עליו או לא רק כל שהוא ממשפחת אביו ואין קרוב יותר ממנו עליו מוטל מצוה זו עכ"ד.

ובשו"ת אבני נזר (אבהע"ז ח"א סי' קל"ט אות י"ג) הביא ראה לזה מלשון הרמב"ם שכי' בהל' ג' ח"ל הוה שחרג את בנו אם היה לנהרג בן הרי"ז הורג אבי אביו מפני שהוא גואל, ואם אין לו בן אין אחד מן האחין נעשה גואל הדם להמית את אביו אלא ב"ד ממיתין אותו ע"כ, משמע דאם יש לנהרג בן אי"צ לומר שאין א' מן האחין נעשה גוה"ד מאחר שהבן יותר קרוב ממנו לירושה, ורק אם אין לו בן אז אחיו הוא היותר קרוב אלא שאסור לו להרוג את אביו, דאל"ה למה תלה איסורו של אח להרוג את אביו באם אין לו בן אלא ע"כ כנ"ל, [עכ"ד לענייננו, ויעיין להלן אות ב' וד' ביתר דבריו שם].

## ב. אי פסול קרובים לעדות נמי תליא בהא

באור שמח (על דברי הרמב"ם כאן) הביא ראה לדברי הרמב"ם דגאולת הדם תלוי בירושה מירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ט) דלמד פסול קרובים לעדות מלא יומתו אבות על בנים בעדות בנים, ואמר שם עד כדון כו' עקיבא לר' ישמעאל מניין תני רי"ש ושפטו העדה והצילו העדה שלא יהא העדה לא קרובי מכה ולא קרובי מוכה א"ר יוסי אם אתה אומר כן נמצאת אומר ב"ד גואלי הדם מיכן שלא יהו הדיינין קרובי הנירוגין וכו' ע"כ, והרמב"ם פסק בפרק י"ג מהל' עדות דאין פסול בדין תורה אלא קרובים

1 א"ה יעייך להלן (אות ג') בביאור מרכה"מ אירושלמי מכות דנחלקו שם כאח שהרג את אחיו אם אחיו השני נעשה גוה"ד להמית את אחיו, ומבואר שם דכל שאין הגואל יותר קרוב לנהרג מהמכה י"א שאינו יכול להורגו, וה"נ אז צרייה אם יואב ג"כ היתה אחות דוד כדאיחא שם בב"ב ואין שלמה יותר קרוב לעמשא מיוזב, ואף שהוא בן אחי אמו ויוזב בן אחות אמו, הא קיימא השתא להנך דס"ל דגם קרובי האם הוה גוה"ד ואינו תלוי בירושה כלל, ואולי י"ל דההוא סברא לא נאמרה אלא אי אולינן בתר ירושה וזה יורש כמו זה אבל אי לא תליא בירושה כל קרוב הוה גוה"ד ודוק.

## ג. ביאור הירושלמי מכות

בירושלמי מכות פ"ב ה"ה: א"ר זעירא תנא רבי שילא בר כונה כלפי שנאמר גואל הרם הוא ימית את הרוצח הרי מי שהכה את בנו אין בנו השני נעשה גואל הרם להמית את אביו אבל אח שהכה את אחיו אחיו השני נעשה גואל הרם להמית את אחיו, תני ר' לעזר בן יעקב כלפי שנאמר גואל הרם הוא ימית את הרוצח הרי מי שהכה את בנו בנו השני נעשה גואל הרם להמית את אביו אבל אח שהכה את אחיו אין אחיו השני נעשה גואל הרם להמית את אחיו ע"כ.

וכתב במראה הפנים דברי רבבי קשים הן דאיך יתכן שבן מותר להרוג את אביו ואח אסור להרוג את אחיו, וכתב דאפשר לרחוק ולפרש דבנו השני דקאמר רבבי בן בנו קאמר דהיינו שבן של הנהרג נעשה גוה"ד לאבי אביו הרוצח והשתא יש סברא לחלק בינו לבין האח דבשביל אביו הוא נעשה גוה"ד לאבי אביו אבל אין האח נעשה גוה"ד בשביל האח לאחיו, והיותר נראה דבתני רבבי נמי גרסינן כמו בתני ר' שילא ואשמעינן דרבבי כותיה ס"ל עכ"ד.

ובקרבת העדה פירש דקרא דגואל הרם משמע דכל שהוא קרובו של הרוצח ימית את הרוצח וכתוב הוא משמע מיעוטא הא כיצד לר"ש דרשינן הוא למיעוטא אב שהרג את בנו שאין בנו השני נעשה גוה"ד להמית את אביו שאין גוה"ד קרוב מהאב, וכתוב גואל הרם ללמד את נעשה גוה"ד לאחיו אע"פ שקרבת שניהם שוה, ולראבי" מרבינן מדכתיב גואל הרם דבן בנו נעשה גוה"ד להמית את אביו ומדכתיב הוא ממעטינן שאין האח נעשה גוה"ד להמית את אחיו וכ"ש שאינו נעשה גוה"ד להמית את אביו עכ"ד.

וכע"ז כתב במרכבת המשנה (פ"א מהל' רוצח) וכתב דזה הירושלמי הוא מקור דברי הרמב"ם דגוה"ד הוא מי שירוש את הנורג והיינו דתיבת הוא בא להורות דליכא בעולם אלא גוה"ד אחד והוא הקרוב קודם הראוי

בהדיא דבקרא כתיב לא יומתו אבות וקרובי האם ילפינן בגמ' דידן (דף כ"ח ע"א) מדכתיב אבות אבות תרי זימני באם אינו ענין וכמשי"כ הכ"מ שם, כל זה הוא לדרשת ר"ע אבל לדרשת ר"ש דליף מגוה"ד א"כ קרובי האם מדאורייתא כמו קרובי האב דבסתמא דרשינן שלא יהיו הכ"ד גואלי הרם.

אמנם יעויין בשיירי קרבן שם שכתב דמדלא פריך שם אין לי אלא אבות ובנים שאר קרובים מנין אלא לר"ע ולא לר"ש משמע דטובך דגם שאר קרובים ממעטינן מהך קרא דר"ש, וקשה מסתימת הש"ס ופוסקים דמשמע שאין גואל הרם אלא בנו של הרוג, ואם נאמר כל הראוי לירש ההרוג נקרא גוה"ד וכמו שמצינו בגזל הגר שאמרו שאין לך אדם מישאל שאין לו גואלים מדכתיב או דודו או בן דודו וגו' גאלנו, א"כ אף רביעי ויותר פסול לדון דפעמים שאין קרוב ממנו והוא הירוש ולא מצינו תנא דאמר הכי, ואפשר דסמין אהא דר' זעירא [דאמר אליבא דר"ע] דמובנים דרשינן שאר קרובים ועדיין הדבר בספק מי הוא הנקרא גואל הרם וצ"ע עכ"ד.

וכ"כ באבני נור (הנ"ל אות א') לדחות הוכחת התומים בסי' ל"ג ס"ק ד' מהאי ירושלמי שאין קרובים פסולים אלא הראויין לירש דהא גואל הרם בירושה תליא, דאי"ז ראייה דלטעמין נמי קשה הרי גוה"ד אינו רק היותר קרוב לירושה [עיין לעיל ראייתו] וא"כ שאר קרובים אפי' קרובי האב שאינם יורשים עכשיו מנלן דפסולין, אלא ע"כ דהירושלמי לא כתב טעם לכל הקרובים.

ואפשר דזוהי ג"כ הוכחת מראה הפנים דהרמב"ם לא פסק כהאי דרשא דר"ש, דמשמע דלר"ש לא צריך שום קרא אחר לרבות שאר קרובים וע"כ דס"ל לר"ש דהכל נתמעטו מדרשא דגוה"ד דגוה"ד הוא ג"כ מצד האם וא"כ הוה קרובי האם כמו קרובי האב גם לענין פסול עדות, והרמב"ם ס"ל דקרובי האם הוה מדבריהם וע"כ דהוא משום דס"ל כדרשת ר"ע.

שמת אישי ולשפחתך "שני בנים" [דאילו היו שלשה זה תלוי בפלוגתא דר"ש ור"ב] וא"כ א"כ הורג השני כיון ששניהם יורשים [כאחד] ולא נשאר יורש לנהרג אלא הרוצח עצמו אינו כדון שיעשו שאר המשפחה גוה"ד להשמיד "גם את היורש" כיון שהוא יורש לפניהם, והוסיפה לטעון דלא תימא דמ"מ נזיל בתר מי שיהיה ראוי לירושה אחרי הכאת הרוצח והוא ייעשה גוה"ד להמית את הרוצח ולירש את שניהם, ד"יזכר נא וגו' מהרבת גואל הדם" והוא על דרך מש"כ במשנה למלך להלן הל' ט"ו דרוצח כשגגה שרדפו גוה"ד להמיתו ונהפך הרוצח והרגו לגוה"ד שאינו נהרג עליו והביא ראיה מסנהדרין (פ"ב ע"א) דאם נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו והיינו משום שאין לקנאי מצוה להורגו אלא רשות בעלמא וה"ל ברוצח כשגגה שאינו אלא רשות ביד גוה"ד להורגו, ומסתמא ה"ה אם גוה"ד של הרוצח הרג את גוה"ד של הנרצח [אחרי שהרג את הרוצח] נמי פטור<sup>3</sup>, ובוה הוכיחה דאין נחשב לגוה"ד אלא הראוי לירש מיד את הנרצח ולא קרוב אחר אף שיורשו אחר הכאת הרוצח דאלת"ה א"כ אין לדבר סוף ואתה מרבה גוה"ד בישראל לפי שכשיבוא הגואל הבא לירש אחרי הרוצח ויהרגו יקום הקרוב הבא לירש את גוה"ד ויהרגו לגואל דמו של רוצח לפי שהוא יורשו אחרי הכאת גוה"ד וכן הלאה עד סוף העולם<sup>4</sup>, [דוגמא - כשאח הרג את אחיו ואין לו בנים יהרגו אחי אביהם שהוא יורש את שניהם ואחרי יקום בנו ויהרג את אביו מפני שהוא גוה"ד של הרוצח בן אחי אביו וכדו'], אבל לכשתאמר שאין גוה"ד אלא הראוי לירש מיד את הנרצח יהיה לדבר סוף כל שתיגע

לירשו, והיינו דאמר ר' שילא דאב שהכה את בנו אין בנו השני נעשה גוה"ד דהאב הרוצח הוא יורשו של הנרצח וקודם הוא לבנו השני אחי הנרצח, [ולא ס"ל דטעמא דירושלמי דאינו נעשה גוה"ד משום כבוד אביו דהא לא משמע בקרא ד"הוא" דמשמע דבא לומר שאין גוה"ד אלא אחד, אלא ע"כ דס"ל לירושלמי דכיון דמצוה עליה רמיא הרי הוא גוה"ד אפי' לגבי אביו], אבל אח שהכה את אחיו ואין אביהן קיים שפיר אחיו השלישי הוא שכל כך יורש הנרצח כמו הרוצח נעשה גוה"ד להמיתו, ור"ב פליג וס"ל דוקא מי שהכה את בנו הרי בן בנו שהוא יורש את אביו הנרצח קודם לאביו נעשה גוה"ד דהוא חשיב קרוב טפי מהרוצח, משא"כ אח שהכה את אחיו אין אחיו השני נעשה גוה"ד כיון שהרוצח יורש הנרצח כמותו.

ועיי"ש שממתיק בזה לשון הכתובים בשמואל ב' י"ד באשה התקועית שאמרה לדוד "אבל אשה אלמנה אני וימת אישי, ולשפחתך שני בנים וגו' ויכו האחד את האחד וימת אותן, והנה קמה כל המשפחה" על שפחתך ויאמרו תני את מכה אחי ונמיתהו בנפש אחיו אשר הרג ונשמידה גם את היורש וגו' לבלתי שום לאישי שם ושארית על פני האדמה וגו', יזכר נא המלך את ה' אלקיך מהרבת גואל הדם וגו' ויאמר חי ה' אם יפל משערת בנך ארצה וגו' עיי"ש כל הענין. והקשו המפרשים למה הסכים דוד עמה שלא להמית את בנה וכי מרחמין בדין תורה, ולהנ"ל ינחא דטענתה היתה דכיון דאין גואל הדם אלא מי שהוא קודם לרוצח בירושלמי הנרצח אבל כשהרוצח בעצמו הוא יורשו אין קרוב אחר הרחוק ממנו נעשה גוה"ד להרוג הרוצח א"כ כיון

2 באר"ש (הנ"ל אות ב') דייק מכאן דגוה"ד הוא הראוי לירושלמי, ד"משפחה" היינו משפחת האב.

3 עיין מרכבת המשנה פ"ה מהל' רוצח הל' י"ב.

4 א"ה יש לעיין בזה דברקא כתיב "ויצו שניהם כשדה ואין מציל ביניהם" משמע דאיידי כמזיד, ובוה נטה במ"ל שם לומר דהרוצח נהרג אם הרגו לגוה"ד כיון דמצוה הוא, ואולי הוכיחה מעובדא בעלמא דאלו יארע כן בשוגג לא יהיה לדבר סוף.

ממרים אסור להכות את אביו אף שהוא רשע גמור ויוצא ליהרג הא כתבו שם המפרשים בטעמא משום דיש לחוש שמא עשה תשובה, וס"ל לראב"י דכיון דחיישת לעשה תשובה הא איכא נמי נגד זה חששא דלילמא לאו אביו הוא ואינו חייב כלל בכבודו ולהכי יכול ליעשות גוה"ד להרגו [דהוי מצוה כדבר], אבל באח איירי באחיו הגדול והוא ג"כ אחיו מן האם וא"כ ודאי חייב בכבודו ואע"ג דרשע הוא חיישנן דילמא עשה תשובה ולכן אינו נעשה גוה"ד להורגו. אך כתב ע"ז דלקושטא דמילתא רחוק לומר כן בכוננת הירושלמי דאיירי דוקא באחיו הגדול ובירושלמי סתמא קאמר דאין אח נעשה גוה"ד לאחיו, וגם גוף הסברה קשה טובא לומר דכבוד אחיו יהיה חמור מכבוד אביו].

#### ד. השימות דתליא דוקא ביורשים בלא משמוש וההוכחות לזה

בחזו"א (סנהדרין ס"י י"ט אות ג) כתב בכוננת הרמב"ם דדקדק לכתוב וכל "הראוי" לירושה הוא גוה"ד לומר דכיון דהוא ראוי לירושה אע"פ שאינו יורש בפועל הוא נעשה גוה"ד והיינו אב ואם בן ובת אח ואחות אלו הוי קרובים שקירובן נותן להם דין יורש, ואע"ג דגם דודו ובן דודו המה יורשים בזמן שאין יותר קרוב זהו בכלל אב ואח ובן שאם אין אביו קיים ולא אח אביו יורש את בנו ומנחיל לבניו, ואמו אע"ג שאינה יורשת את בנה מ"מ בנה יורשה וראויה להנחיל מקדי ראוי לירושה. והביא ראיה לזה דאי"צ שיהא יורש בפועל מגמ' מכות (י"ב ע"א) שרצו לומר בהא דתני אב שהרג את בנו נעשה לו גואל הדם דאתיא כר"י הגלילי דאמר מצוה ביד גוה"ד והקשו ע"ז דהא תנא

גאולת הדם להורג עצמו ששוב לא יוכל להרגו שום אדם הרחוק ממנו לנהרג<sup>5</sup> עכ"ד.

ובציון ירושלים (בירושלמי שם) העיר בדברי ראב"י דאמר דאין אח נעשה גוה"ד להמית את אחיו דלפי פשטן של הדברים צ"ע בשמואל ב' ס"י י"ד. והיינו דשם הרג אח את אחיו וקמה המשפחה להיות גוה"ד להרג הרוצח. ולפמ"ש במרכה"מ הנ"ל אדרבה זו היתה טענתה שלא יוכלו להרגו כיון שאין יורש אלא הוא, ועדיפא הא מהירושלמי דכאן קדם הרוצח בירושה לגוה"ד ובירושלמי איירי ששניהם שוים לירש את אחיהם הנהרג.

אמנם בכלי חמדה ריש פר' ויגש הראה ג"כ מקור דברי הרמב"ם מזה הירושלמי אך ביארו באופן אחר והוא דודאי מאי דאמר ראב"י אב שהכה את בנו בנו השני נעשה גוה"ד להמית את אביו בנו ממש קאמר ופליג אדר' שילא נמי בהא וטעמיה משום דאע"ג דהאב יורש את בנו והוא קודם לאח מ"מ הכא דהאב הרג את בנו כמזיד ובהתראה ונתחייב מיתת ביי"ד הרי הסוף שנחלת הנהרג תפול ביד האח וא"כ הרי הוא היורש והוא גוה"ד להרג את אביו [יעויין להלן אות ה' מש"כ לבאר דאזיל בהא לשיטתו במאי דס"ל דיכול ליעשות גוה"ד באופן זה ודלא כמרכה"מ]. משא"כ באח שהכה את אחיו ואביהם קיים הרי האב יורש והוא קודם לאחין ולהכי אין האחין רשאים להרוג את אחיהן הרוצח במקום שהאב קיים.

[עיי"ש בתחלת דבריו שרצה לבאר הירושלמי ע"ד הפלפול רבן מותר להרוג את אביו אע"פ שחייב בכבודו מ"מ הא כמזיד רשע הוא ואע"ג דלשי' הרמב"ם כהל'

5 כשיעורי ר' שמואל (מכות י"ב ע"א) העיר ע"ז דמ"מ אמאי קיבל דור טענתה לפטרו מכלום הא ככה"ג שאין לו גואל אמרו בגמ' דבי"ד מעמידין לו גואל [וכן כתב במרכה"מ בעצמו לדוכריו אי"צ לדחוק דאיירי דוקא בגר דמשכחת לה נמי ככה"ג שהרוצח הוא היורש], ותירץ דלשיטת הרמב"ם אי"ש דס"ל דאין ביי"ד מעמידין לו גואל אלא כמזיד דאז חייב מיתת ביי"ד. ויעויין לעיל הע' 4 דלכאורה שם באשה התקופית מזיד הוה עיי"ש.

היורשין לגאול דם קרובם]. וכבר כתב החזו"א דאף שאין האם יורשת את בנה מ"מ מיקרי ראוי לירושה כיון שבנה יורשה ומיחשב קורבה לענין גאולת הדם. וכן העיר בקרית מלך (ריש הל' רוצח) וכתב דמוכח הטעם דגאול הדם הוא דוקא מי שיוורש בפועל ואם אינה יורשת.

והרד"ק (בשמואל שם) כתב דכוונת המשפחה היתה להשמיד את היורש כדי שיהיו הם יורשים נכסי בעלה והתורה אמרה כי יחס לבכו ואלו אין לבכס חס על זה ואין להן דין גוה"ד. ובמרכה"מ הקשה ע"ז דאמאי קיבל דוד דבריה רמאן יימר שהאמת אתה. אמנם לגבי אמו שפיר י"ל כן דודאי לא היה לה חמות הלב דהא לא רצתה לכבות גחלתה וכמו שאמרה לרוד ואינה בדין גוה"ד.

ובקרית מלך (הנ"ל) הביא ראייה לשי' החזו"א מגמ' סנהדרין (מ"ט ע"א) דאמר יואב לשלמה שלכך הרג את אבנר דגוה"ד דעשאל אחיו הוה, והא עשאל היו לו בנים כמ"ש בדה"א כ"ז והם קודמים ליורשו, ולחזו"א א"ש דאי"צ שיהיה יורשו בפועל כיון שהוא ראוי לירושה.

ולענין הוכחת החזו"א מסוגיא דמכות מהא דס"ד דבן הוה גוה"ד אף במקום שאביו קודמו לירושה, בהגה' רעק"א על הרמב"ם הקשה קושיא זו ותירץ דהגמ' איירי דאביו הרג את אמו גרושתה דאו הבן הוא היורש את אמו ולא האב וממילא הוא נעשה גוה"ד להרוג את אביו אי לאו משום דאינו נעשה שליח להכותו. (ומוכח מדבריו דס"ל דראוי לירושה היינו מי שיוורשו בפועל

לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללתו עיי"ש, ואם איתא דבעינן יורשו בפועל להיות גוה"ד מאי ס"ד דבן יהרוג אביו משום גוה"ד והרי האב קודם בירושה לכל יוצאי ירכו, אלא ע"כ דאע"ג שאין האח יורש עכשיו בפועל מ"מ הוי גוה"ד מפני שהוא "ראוי" לירושה, וכן הדין נותן שאין יירושה גורמת אלא חוס לבכו על אבות ההרוג וכו' קרובים איכא חמות הלב טובא. [וכתב דמוכח מזה דאח יורש שלא מחמת משמוש וזו דעת ב"י בחו"מ סי' רנ"ג לפי מה שלמד בדבריו בתשו' רע"א ח"א סי' קל"ח<sup>6</sup>. ובשערי ר' שמואל (מכות שם) דן בלשונות הרמב"ם בריש הל' נחלות ובפיה"מ ר"פ יש נוחלין אי ס"ל דאח הוי יורש עצמו או מחמת משמוש עיי"ש].

וכ"כ באבי עזרי (רביעאה - פ"ג מהל' מעה"ק ה"ט) דודאי שאר היורשים שמכח משמוש הם באין אין להם דין גוה"ד שהרי אין יורשים כלום מהנרצח אלא מכח אביהם הם באים.

יש להעיר בזה מעוברא דאשה התקועית דקמה המשפחה להרוג את מכה אחיו, והא ע"כ לא היו מהראויין לירושה בלא משמוש דהא אמרה לרוד שלא ישאר שם ושארית לאישה וע"כ דהם היו אחי אישה וכדו' והאיך רצו להיות גוה"ד. ואולי י"ל דמשו"כ באמת הסכים דוד עמה ולא מטעמה דהיא ביקשה רחמים ואין מרחמין בדין אלא משעם דאינם גוה"ד והיא לא ידעה זאת. אך צ"ע דאמאי לא אמרה לה שתהיה גוה"ד בעצמה דמצוה הוא וכופין על המצוות אפי' להוציא ממון לכך [עיי'ן בשו"ת צמח צדק שהבאנו לעיל אות א' שכתב כן דכופין על

6 יש לעיין כיון דלדבריו אין הירושה גורמת אלא חמות הלב אי"כ אפי' אי נימא דאח יורש ע"י משמוש הא מ"מ מסתברא דודאי בו' קרובים איכא חמות הלב בין אם הוא יורש עצמו או במשמוש, ואולי ק"ל דכיון דהרמב"ם נתן הסימן לגאולת הדם כבאוי לירושה ומשמע דמי שאינו ראוי לירושה אין לו חמות הלב לגאולת הדם, ואי נימא דאח אינו ראוי לירושה והא דראי דהוא בכלל ו' קרובים דגאולת הדם וכדמוכח בגמ' לא הו"ל להרמב"ם ליתן הסימן בירושה כיון דבאח לא שייך סימן זה. רצ"ע בכך הבן לשיטת הראשונים בב"ב דף קנ"ט ע"א דאי ליתא להאב יורש הבן את זקנו שלא במשמוש אי הוי נמי גוה"ד, ותחזו"א לא כתב אלא ו' קרובים שיש להם חמות הלב.

היותר קרוב דמפני זה הוא יורשו, ולכך אין סברא לומר דכיון שהרוצח עצמו הוא יורש את הנהרג ייפטר משו"כ אלא מחשבין מי הוא היותר קרוב לגאול דמו והוא מי שיירש את הנהרג אחרי האב.

### ה. עוד דרך בדברי הרמב"ם

בכלי חמדה (הנ"ל אות ג') בתוך דבריו שכתב דאח שהכה את אחיו אין האח השני נעשה גוה"ד משום דאביהם קודם לו בירושה כתב וז"ל ואע"ג דברור הדבר דאין כוונת הר"מ ז"ל דיהיה צריך הגואל הדם להיות יורשו בפועל רק דצריך להיות ראוי לירושה ופשיטא דאחיו נעשה גוה"ד אפי' אם יש לו בנים ג"כ אם אין הבנים הורגין אותו מ"מ י"ל דס"ל לראב"י דסדר גואל הדם הוא לפי סדר נחלות ולכן באיתא לאב אין האח נעשה גוה"ד אלא האב שהוא קודם לאח, אבל אם אין האב רוצה להרגו פשיטא דהאח יכול להרגו אבל מ"מ המצוה על האב שהוא יהיה הגואל הדם כיון שהוא זוכה בנחלה עכ"ל.

מבואר מדבריו דבעצם ס"ל כמש"כ לעיל מהחזו"א דאי"צ להיות יורשו בפועל להיות גוה"ד דאולינן בתר קרובים "הראויין" לירושה<sup>7</sup>, רק דס"ל דכיון דתלאן הרמב"ם בירושה משמע דיש דין קדימה במצוה זו שיקיימנה תחלה מי שירשו בפועל ואם לא יקיימנה הוא יקיימנה מי שירשו אחריו, ולכן באחין כשאביהן קיים והוא רוצה להיות גוה"ד הוא קודם להם. ונראה דבזה ג"כ מבואר היטב מש"כ בתחילת דבריו באב שהרג את בנו דבנו השני שהוא יירש את אביו ותפול נחלת האח בסוף לידו הרי הוא הורג את אביו [ודלא כמרכה"מ הנ"ל אות ג'] ולא אמרינן דאביו קודם לו בירושה הנהרג משום דזה אינו אלא דין קדימה לא בקיום המצוה וכאן שהרוצח בעצמו לא

וכל שהנהרג הוא בנו של הרוצח האב קודם לבנים בירושה ובגאולת הדם).

ובערוך לנו (במכות שם) תירץ דס"ד דגמ' שהבן יבוא להרוג אביו מדין דבי"ד מעמידין לו גואל דכיון דהקרוב ביותר הוא האב שאינו יכול להיות גוה"ד בעצמו הרי כמי שאין לו גואל דבית דין מעמידין את הקרוב שלאחריו להיות גוה"ד, ואף דלהרמב"ם אין בי"ד מעמידין אלא כמזיד ולא בשוגג וסוגיין בשוגג איירי [מדמייתי עלה פלוגתא דריה"ג ור"ע אי רשות ביד גוה"ד להרוג את השוגג או מצוה] מ"מ לריה"ג דס"ל מצוה כותיה אוקימנא הוא דקתני דבנו נעשה לו גוה"ד ולדידיה כיון דמצוה רבנא אף בי"ד מעמידין לו כשאין לו גואל. עוד תירץ דאיירי שהאב הרג את בן בנו וכזה בנו של הרוצח יורש את בנו הנהרג קודם לאביו ואי לאו דאין הבן נעשה שליח לאביו להכותו הוה הוא גוה"ד, אכן מדברי רש"י נראה שגרס בכרייתא אב שהרג את הבן בנו נעשה וכי וכזה צ"ל כתי' ראשון.

מדבריהם נראה דס"ל דראוי לירושה היינו מי שירשו בפועל ולכך כל שהנהרג הוא בנו של הרוצח האב קודם לבנים בירושה ובגאולת הדם.

ובשו"ת אבני נזר (המובא לעיל אות א') כשרצה להוכיח מלשון הרמב"ם דכשיש בן לנהרג אין האחין גוה"ד לפי שהבן קודם להם בירושה כתב (בתו"ד) דאף דגם האב קודם לאחין בירושה ואין ס"ד דהם יהיו גוה"ד להרגו, מ"מ לענין ליעשות גוה"ד האח הוא היותר קרוב. ונראה בכונתו דאף דתלינן גאולת הדם כמי שהוא יורשו בפועל מ"מ אינו דוזה הסיבה שגורם לגאולת הדם דמאי שייכות בין זה לזה אלא ר"ל דכשאנו רוצים לקבוע מי הוא היותר קרוב לנהרג שיגאל דמו הסימן הוא דמי שירשו הוא

7 לא מבואר בדבריו דס"ל לגמרי כמש"כ החזו"א דחליא בירושה שלא כמשמש דוקא, דאפשר דר"ל דכל משפחת האב הוו ראויין לירש [ועיין להלן הע' 1], אך זה בירו דס"ל דלא רק היורש בפועל הוא גוה"ד ואי לאו הוא תו ליכא גוה"ד, אלא דכל הראוי לירש הוא גוה"ד.

שיהיה גוה"ד באופן זה אלא בן הנהרג אם ישנו ולא האחין. והאבני נזר שדייק כן בדברי הרמב"ם נראה דס"ל דכל שאינו יורשו בפועל אינו גוה"ד כלל.

### ו. בדין כיבוד אב לנבי גואל הדם

בסוגיא דמכות (י"ב ע"א) תני חדא אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם לימא הא רבי יוסי הגלילי והא ר"ע [דפליגי לעיל אי מצוה ביד גוה"ד ברוצח בשוגג או רשות] ותסברא בין למ"ד מצוה בין למ"ד רשות מי שרי והאמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי רבי ישמעאל לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללתו חוץ ממסית שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו אלא לא קשיא הא בבנו והא בכבן בנו ע"כ. פירש"י לכל אין הבן נעשה וכו' לכל עבירות שבתורה אין הבן נעשה שליח ב"י"ד על אביו לא להלקותו ולא לנדותו חוץ ממסית. ה"ג אלא לא קשיא הא בכבן הא בכבן בנו, הא דתניא אין בנו נעשה גוה"ד בכבן של רוצח קאמר והא דתניא בנו נעשה לו גוה"ד בכבן של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ואינו מזהר על כבודו עכ"ל.

ובקריית ספר (ריש הל' רוצח) כתב וז"ל אם היה בן לנהרג על יד אביו הורג אבי אביו כדאמרין בספרי זוטא הרי מי שהרג בנו מגין שבנו מותר בו ת"ל גואל הדם הוא ימית דבנו הוא גואל קרוב ומינה דאי הרג בנו אין אחיו הורג את אביו דאינו גואל קרוב אצל אביו אלא ב"י"ד ממיתין אותו ובפרק אלו הן הגולין דף י"ב תני חדא אב שהרג את בנו נעשה לו גואל הדם ואוקמי' בבן בנו עכ"ל. נראה שלמד כן בדברי הרמב"ם שכתב דאין א' מהאחין הורג את אביו דה"ט דאביו הרוצח הוא יותר קרוב לנהרג מהאח, וכמדומה שדייק כן בדברי הרמב"ם שכתב דאם יש בן לנהרג הרי"ז הורג אבי אביו

יהיה גוה"ד הרי מי שבא אחריו והוא "ראוי" לירש את הנהרג נעשה גוה"ד, [אך יעוי"ש בתחילת דבריו שכתב דכיון דהאב נתחייב מיתת ב"י"ד הרי הסוף שנחלת אחיו תפול לידו וכו', נראה דבתחילה לא למד דיכול להיות גוה"ד אף מי שאינו יורש בפועל אלא דוקא במקום שכבר מחוייב היורש של עכשיו מיתת ב"י"ד ועומדת הירושה לפול לידו אז הוא נקרא יורש בפועל והרי גוה"ד, ודו"ק בכל דבריו]. והמרכה"מ למד דגוה"ד הוא דוקא מי שיוורש בפועל ואם הוא הרוצח בעצמו הרי"ז נכלל במש"כ הרמב"ם דאם לא רצה או שאין יכול גוה"ד להמית את הרוצח ב"י"ד ממיתין אותו ולא אמרינן שתעבור גאולת הדם למי שהוא קרוב לנהרג אחרי גואל זה וה"צ לא תעבור גאולת הדם לבנו שיורשו אחריו.

וכן כתב בערוך השלחן סי' תכ"ה ס"ב על דברי הרמב"ם בהל' ג' שכתב דאב שהרג את בנו ואין לנהרג בן שאין א' מהאחין נעשה גוה"ד להמית את אביו אלא ב"י"ד ממיתין אותו ע"כ, והיינו משום דאין הבן נעשה שליח לאביו להכותו, ואמאי לא נימא דבנו של זה יורג את אבי אביו<sup>8</sup> [עיי"ש שלמד דבן בנו אינו מזהר בכבודו, ועיין להלן את ז'], אלא משום דכיון דהראוי ליורשו אין ביכולתו להיות גוה"ד שוב אין כאן גוה"ד.

והנה לדברי החזו"א דס"ל דאף אם יש מי שקודמו לירושה הוי ג"כ גוה"ד נצטרך לומר דלא דייק הרמב"ם בהל' לכתוב דדוקא כשאין בן לנהרג או צריך לחדש דאין א' מהאחין הורג את אביו [וכדיוק האבני נזר שהבאנו לעיל את א'] דהא אף שיש בן לנהרג אינו מעכב מאחין להיות גוה"ד דהא כולו הוי יורשים שלא במשמוש, ואף אי נימא כהכלי חמדה דמ"מ הבן קודם לכל בקיום המצוה, מ"מ נפק"מ כשאין הבן רוצח או צ"ל שאין האחין נעשין גוה"ד להכות אביהן, אלא צ"ל דכוונת הרמב"ם דאין מי

8 לדברי החזו"א אין כאן התחלת קושיא, דזה אינו אלא בן אחי הנהרג שאינו יורש אלא במשמוש.

גוה"ד. [ובאמת שהר"ח לא הביא בפירושו כל ההו"א דגמ', אבל כנראה שזוהי דרכו בפירושו שלא הביא בכל מקום רק מסקנת הסוגיא].

והנה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רכ"ט) כתב וז"ל שאלה מ"ט אין הבן נעשה גוה"ד להרוג את אביו (מכות י"ב), תשובה אם התורה לא עמדה בפניו כי יחס לכבו והתירה לו שפיכות דמים מה לי אביו או רבו או כל אדם בין בחול בין בשבת (עי' משל"מ פכ"ד דשבת) וכ"ש למ"ד מצוה ביד גוה"ד דגברא קטילא קטל דאין כל אדם חייבין עליו, מיהו משום כבוד אביו לא הקלו ואם עבר והרגו אפשר דאין ממיתין אותו כ"ד דלאו עושה מעשה עמך ואם גוה"ד יורגנו אפשר דב"ד ממיתין אותו עכ"ל.

ונראה שהוא כתב כן לפירשי דס"ל דאף למסקנת הגמ' אין הבן נעשה גוה"ד לאביו רק כן הבן, מדקאמר דמשום כבוד אביו לא הקלו, ומ"מ כתב דבדיעבד אין הבן נהרג על אביו, ולפי"ז נראה דלפי' הר"ח צ"ל דלא החמירו כלל אף למ"ד רשות ביד גוה"ד וכטעמא דכתב מקודם דכיון דהתירה לו תורה שפ"ד משום חמות הלב אין חילוק בין אביו או רבו או כל אדם, וכ"ש למ"ד מצוה ביד גוה"ד ברוצח בשוגג או במזיד ולכו"ע דכיון דמצוה דרמיא עליה היא התירה לו תורה לעשותו בין באביו ובין בכל אדם [עי' לעיל אות ג' שהבאנו ממרכה"מ שכתב כן להדיא ברעת הירושלמי], והא דבהו"א קאמר דאין הבן נעשה שליח להכות את אביו, היינו לפי שרצו לומר דתליא האי מילתא בפלוגתא דריה"ג ור"ע אי מצוה ביד גוה"ד או רשות והיינו דר"ל דמותר לבן להרוג את אביו במקום מצוה אהא קאמר דאין הבן נעשה שליח כ"ד להכות את אביו אף דמצוה הוא, אבל באמת דשאני גוה"ד דהתירה לו תורה שפ"ד לכל אדם ואפי'

"מפני שהוא גואל" דמשמע דכשאין לו בן הוא טעמא דאין האחין הורגין אביהן מפני שאינם גואלים.

וכן למד בהגה' רעק"א בביאור הרמב"ם, והקשה ע"ז דהא מבוואר בגמ' דאפי' היכא דהוא גואל כגון שאביו הרג לאמו אין בנו הורגו דאינו נעשה שליח להכותו, ותיריך דדוקא לענין גלות בזה אמרינן דאין הבן נעשה שליח דכיון דבשוגג הרג מקרי עושה מעשה עמך וכמ"ש בהריטב"א שם אבל הכא דבמזיד הבן נעשה שליח והיכי דהוא גואל הורג לאביו ודו"ק עכ"ל. והקשו עליו מהרמב"ם בהל' ממרים פ"ה הל' י"ב שפסק דאפי' מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים ויוצאין ליהרג אסור לו להכותו<sup>9</sup> ואמאי תלה טעמא הכא משום דאינו גוה"ד רמשמע דאי הוה גוה"ד היה מותר להכות אביו.

והנה גם בפ"י הר"ח בסוגיין למד כן באמת בפ"י הגמ' וז"ל תני חדא אב שהרג בנו נעשה גואל הדרם ותנאי אידך אין בנו נעשה גואל הדרם, ופרקינן אף עשו הרג תימן כן אליפו אליפו נעשה גוה"ד של בנו שלו והורג עשו אביו אבל אם הרג עשו רעואל בנו שלו אין אליפו גואל דם אחיו מיד אביו עכ"ל. והיינו דפי' דבנו ובן בנו דקאמר בגמ' ארוצח קאי דאם הרג את כן בנו הרי אביו גואל דמו מהרוצח אף שהוא אבי הגואל ולא חיישינן לכיבוד אב, וכשהרג הרוצח את בנו אין האח גואל דמו מאביו, ולכאורה ה"ט משום דבעינן שיהא גוה"ד היותר קרוב לנהרג [שראו ליורשו] ולכן כשהאב הוא הרוצח הוא יותר קרוב מהאח לכך אין האח נעשה גוה"ד, אבל אבי הנהרג הוא היותר קרוב מכולם [כשאין לנהרג בן] וגואל דמו אפי' מאביו עצמו. וקשה בזה ג"כ קושיא הנ"ל דבגמ' בהו"א קאמר דאף למ"ד מצוה אין הבן נעשה שליח להכות את אביו ומאי פריק דאם הוא הקרוב ביותר הוא נעשה

9 שם בהל' ט"ו כ' הרמב"ם וז"ל וכבר ביארנו שהאב שהרג את בנו אין אחד מאחיו של נהרג נעשה גוה"ד ע"כ, ומשמע דה"ט דהכא משום כבוד אב דבהא איירי שם ודלא כטעם הקרית ספר.

ובגליון הש"ס בסוגיין ציין על דברי רש"י הנ"ל לדרשות הראנ"ח פרשת תולדות שרצה ג"כ להביא ראיה מכאן לשי" מהרי"ק, ומסיק שם דאח דהקדוק היטב בדברי רש"י והגמ' יראה דאף דאין הבנים מוזהרים על כבוד הזקנים ככבוד האבות מ"מ מצוה קצת איכא בכבודם, והוא מדרכת רש"י ה"ג אלא הא בבנו וכו' דמשמע שהיתה גירסא אחרת לפניו, וגם מש"כ רש"י דהא דקתני אין בנו נעשה לו גוה"ד היינו בבנו וכו' דלכאורה פשיטא הוא ומה הוסיף רש"י בזה, אלא נראה שיש שלא גרסו בגמ' "אלא" דמשמע דהוא פירוקא אקושיא קמייתא אי בנו נעשה לו גוה"ד אי לא, רק קאי אקושיא שהקשו ותסברא בין למ"ד מצוה בין למ"ד רשות מי שרי והתניא דאין הבן נעשה שליח להכות את אביו ואהא תירצו דהא דאינו נעשה שליח איירי בבנו דהוא אינו מכה את אביו אף במקום מצוה והא דקתני בנו נעשה לו גוה"ד איירי בבן בנו דבמקום מצוה הרי הוא נעשה שליח להכות את זקנו, ופירוקא דב' הברייתות דלעיל הוא כמו שאמרנו מתחילה דתליא בפלוגתא דריה"ג ור"ע אי מצוה בידי גוה"ד או רשות אלא דלא איירי בבנו רק בבן בנו דאף דחייב בכבוד זקנו ואסור לו להורגו למ"ד רשות מ"מ בהא קיל חיוב כבוד זקנו דבמקום מצוה מותר בו עכ"ד.

ובכלי חמדה (הנ"ל אות ג') תירץ דעת הרמ"א ע"ד הפלפול דסוגיין איירי באב שהרג את בנו במזיד דבעצם הוה לן למימר דכיון דלאו עושה מעשה עמך הוא מותר לו לבן השני להכותו אלא דפסק הרמב"ם בהל' ממרים דאסור והיינו משום דחיישינן שמא עשה תשובה, אלא דיש לעיין בזה דאי באת לחשוש לעשה תשובה הא איכא נגד זה חשש דילמא לאו אביו הוא, אך צ"ל דבכל מקום רוב זה [דאביו הוא] הוא אלים טפי שכבר הוחזק בכך משא"כ באב שהרג את בנו דכיון דקיי"ל בבא במחירת דאב על הכן יש לו דמים משום דאב אינו הורג את בנו בשום פנים וכאן שהרגו א"כ איתרע חזקתו

למ"ד רשות ולאו טעמא הוא דבמקום מצוה נדחה כבוד אביו, ולהכי מסיק דאם הבן הוא היותר קרוב לנהרג שפיר נעשה גוה"ד אף לגבי אביו.

ובדעת הרמב"ם אף דנראה דלמד כפירש"י דמשום כבוד אביו לא הקלו מדלא הביא בפסק האופן דפי' הר"ה דכשהרג את בן בנו מותר לבנו אבי הנהרג להמיתו, מ"מ נראה ד"ל דכיון דבדיעבד אינו נהרג עליו הוצרך לכתוב דכשהרג את בנו אין א' מהאחין נעשה גואל הדם כלל ואם הרגו כ"ד ממתין אותו כיון שאינו גואל קרוב כלל [וכטעם הק"ס], ובלא זה הו"א דגואל הוא ובדיעבד פטור.

ולפמש"כ בערוך לנו (הובא לעיל אות ד') דסוגיין איירי מדין שליח כ"ד דמדון גואל לא איירי כלל כיון דהאב עצמו הוא היורש, ודאי א"ש דאהא קאמר בגמ' דאין הבן נעשה שליח כ"ד לגבי אביו, אבל במקום דהוא היורש והוא בא מדין גוה"ד אפשר דמותר בו כיון דמצוה עליה רמיא וכנ"ל, ולכן הוצרך הרמב"ם לכתוב דאין א' מהאחין נעשה גוה"ד אלא כ"ד ממתין אותו, וא"כ אף שליח כ"ד אינו נעשה לגבי אביו.

### ז. ברין כיבוד אבי אביו

בסוגיא הנ"ל בפירוקא דגמ' אלא לא קשיא הא בבנו והא בבן בנו פירש"י דהא דתניא בנו נעשה לו גוה"ד בבנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו עכ"ל, לכאורה מוכח מזה דאין חיוב כיבוד אבי אביו כלל דאי חייב בכבודו הדרא קושיית הגמ' לרוכתה דאיך נעשה גוה"ד במקום שחייב בכבודו, וכדמשמע מלשון רש"י, ומהו הקשו המפרשים ביו"ד סי' ר"מ סכ"ד במש"פ שם הרמ"א דחייב אדם בכבוד אבי אביו אלא שבכבוד אביו חייב יותר מבאבי אביו ודלא כמהרי"ק שורש מ"ד עיי"ש, דבסוגיא דהכא מוכח כמהרי"ק דאין חיוב כיבוד באבי אביו וכנ"ל.

דאף אי נחשוש דלאו אביו הוא מ"מ בעל אמו הוא וחייב לכבודו דשמא עשה תשובה משא"כ בנכדו שאינו חייב בכבוד בעל זקנתו.

ובסוף דבריו כתב דעיקר הקושיא מסוגיין אדברי הרמ"א לק"מ דהכא הותר לבנו של נהרג להרוג את זקנו משום דזה נוגע לכבוד אביו וכבוד זקנו נדחה מפני כבוד אביו, וגם לפי"ז לא הותר אלא לבן הנהרג עצמו אבל לא מהאחיין או לבניו לא הותר חיוב כבוד אב וכבוד זקן משום דודו, ובאמת חייב אדם בכבוד זקנו.

דאינו אביו, ולהכי יכול בן הנהרג להמית את זקנו דאתא עליה בתרי אנפי דבמזיד אינו עושה מעשה עמך ואינו חייב בכבודו ואם באת לחשוש לעשה תשובה אף אנו נחשוש דילמא לאו זקנו הוא, אבל אחי הנהרג אינו ממית את אביו משום כך דלגבי דידיה הא לא איתרע חזקה דאביו הוא וחייב בכבודו דשמא עשה תשובה. ולפי"ז מבואר היטב דאף שמותר לבן הנהרג להרוג את זקנו לא מצינו לא ברש"י ולא ברמב"ם שנכד אחר בנו של א' מהאחיין יהא מותר בכך,<sup>10</sup> משום דלא איתרע חזקת האב אלא לגבי הנהרג ולבניו ולא לשאר האחין. או כלך לדרך זו



<sup>10</sup> ע"ש שרייק כן בדברי הרמב"ם, והנראה מזה דס"ל ברעת הרמב"ם דכל משפחת האב הם "ראויין" לירושה והוו גוה"ד אף שהם יורשים במשמוש, דהא נכד אחר אינו אלא בן אחי הנהרג ויורש במשמוש.

יהושע שטיינברג

## בענין מקדש במלוה ובדעת הרמב"ם לענין קידושין ומכר במלוה

ב. אמנם דעת הרמב"ם היא דלא כדעת הראשונים הנ"ל, וס"ל דבמקדש בהנאת מחילת מלוה אינה מקודשת, ומטעם דגם הנאה זו אינה בעולם עתה שתתקדש בה, ומ"ש בגמ' לא צריכא דארווח לה זימנא, פי' הרמב"ם בדרך אחר, וז"ל כפ"ה מהל' אישות הט"ו, המקדש בהנאת מלוה ה"ז מקודשת כיצד כגון שהלוה אותה "עתה" מאתיים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי כהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני, ה"ז מקודשת שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע כו', ופי' רבתי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען, עכ"ל.

ומבואר דעת הרמב"ם דהנאת מלוה ליתא אלא באופן שהוא מלוה לה עתה המעות ומקדשה בהנאה זו שהוא מרויח לה זמן ההלוואה מעכשיו, אבל אם כבר הלוה לה מקודם, ומקדשה בהנאת המלוה אינה מקודשת, ומטעם דהנאה זו כבר ליתא בעולם שתתקדש בה.

וכן מצינו לדעת ר"ח [הובא ברשב"א בסוגיין] שפי' ג"כ כעין זה, והוא, דמיירי שהיתה חייבת לו מקודם ועכשיו פרעתה החוב, ומלוה לה עוד פעם, וכשמלוה לה בפעם שניה הרויח לה זמן וקידש אותה בזה, עיי"ש.

ומה שהוצרך לפרש כן ולא פי' כדרך הרמב"ם דמיירי שהוא מלוה לה עתה הלוואה ראשונה ומרויח לה הזמן, אפשר לומר דלשון הש"ס דקאמר "הנאת מלוה" משמע שהיתה כבר חייבת מקודם, וכמוש"כ התוס' בסוגיין סוד"ה דארווח לה זימנא. דבהנאת מלוה משמע מלוה שהיתה עליו

א. אמרי' בגמ' [קידושין ר' ע"ב] אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית, האי הנאת מלוה ה"ד כו', לא צריכא דארווח לה זימנא.

ופרש"י שם וז"ל. המקדש במלוה. דאמר לה התקדשי במלוה שהלויתך, אינה מקודשת, דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו, לא צריכא דארווח לה זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך כו', וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי כהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יתיב לה הן פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה, עכ"ל רש"י.

ומבואר ברש"י דעיקר הטעם דהמקדש במלוה אינה מקודשת מכיון דאינו נותן לה עתה כלום, כיון דהוציאה כבר המעות, משא"כ במקדש בהנאת הרווחת או בהנאת מחילת המלוה, הא שפיר נותן לה עתה מירי, דהא איכא עכשיו הנאה.

וכן הוא ג"כ דעת הרי"ף שכתב בסוגיין וז"ל, הנאת מלוה היכי דמיא כגון דמטא זימניה למיגבא מינה וארווח לה זימנא ואמר לה בהיא הנאה דארווחנא ליך עד זמן פלוני מיקדשת לי, ואי קשיא לך היכי אלימא הנאת מלוה ממלוה גופה. לא קשיא הנאת מלוה איתא ולהכי מתקדשת בה, ומלוה גופא ליתא דתתקדש בה דקיי"ל מלוה להוצאה ניתנה, עכ"ל, ומבואר ג"כ דהטעם הוא משום דמלוה ליתא בעולם ואינו נותן לה עכשיו כלום. משא"כ בהנאת הרווחת הזמן הא נותן לה עכשיו אותה הנאה.

השור מעות שאתה חייב לו נתונים לך בדמיה, מעות הללו קונים בלא משיכת פרה כחליפין דכלים. ע"כ, ומבואר בדבריו רש"י דעיקר הקנין נעשה בזה שהוא מוחל לו אותו החוב שנתחייב לו בעד השור שקנה אצלו.

והנה, הראשונים תמהו ע"ד זה, דאיך מהני מחילת חוב לענין מכר, דכמו דל"מ מחילת חוב לענין קידושין כמו"כ ל"מ לענין מכר, וכמבואר בסוגיא דקידושין [מז ע"א] גבי הא דאמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת, ושוין במכר שזה קנאו, ואקש"י ואי מלוה להוצאה ניתנה במה קנאו, אלמא דל"מ לענין זביני ע"י מחילת מלוה.

ותי' הראשונים, דע"כ צ"ל דהך סוגיא דקידושין כח ע"כ גבי החליף דמי שור בפרה מיירי שקונה ע"י הנאת מחילת מלוה, דבכה"ג מהני אף לענין קידושין. וכמו שנתבאר לעיל דעת הראשונים בזה, [עיי' תוס' ב"מ מ" ע"ב ד"ה יש דמיס. ובח"י הרשב"א והרמב"ן דקידושין כח ע"כ].

[ועפ"י יש לתמוה לכאור, בהא דמבואר בקידושין כ"ז ע"ב ד"פה כח חזקה מכח כסף, דבחזקה מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהם קנה כולם. בד"א שנתן לו דמי כולם אבל לא נתן לו דמי כולם לא קנה אלא כנגד מעותיו, והקשו התוס' שם בד"ה בד"א, דאי מיירי דנתן לו דמי כולם הא קנה מטעם כסף אף בלא חזקה, ותי' בשם ר' שמואל מאיברא, דהא דאמר' שנתן לו דמי כולם, מיירי באופן שהמוכר היה חייב ללוקח מעות כבר, ובאותם המעות לא היה קונה כי היכי דלא מצי לקדש אשה, מטעם דהוא מלוה, ול"מ לא לענין קידושין ולא לענין מכר. ע"כ.]

ולפי מה שנתבאר דבהנאת מחילת מלוה מהני בין לענין קידושין בין לענין מכר, הא שפיר יכול לקנות השדות ע"י הנאת מחילת מלוה, ואי' לקנין חזקה. וי"ל].

ה. אמנם. לפי"מ שנתבאר לעיל, דדעת הרמב"ם היא דאף בהנאת מחילת מלוה ג"כ לא מהני לענין קידושין. ואי' לכאורה ה"ה

כבר, וע"כ פי' דמיירי שהלוה לה פעם שניה כשהחזירה לו המעות, וכמו שנתבאר.

אבל באמת ס"ל כסברת הרמב"ם דאם אינו מלוה לה עתה כלום, אף שמרויח לה זמן ההלוואה ומקדשה באותה הנאה אינה מקודשת, דס"ל דהנאה כזו ג"כ ליתא בעולם, דלא עדיפא הנאת מלוה ממלוה גופה.

ג. והנה, עיי' בח"י הרשב"א שתמה ע"ד הר"ח והרמב"ם, דס"ל דהנאת מלוה אינה בעולם, דלפי"ז אף אם מקדשה בזה שנותן לה עתה המעות בהלוואה בהרווחת זמן, ג"כ לא תתקדש, דהא אינה מקדשה בעיקר המעות אלא בהנאת הרווחת הזמן, והנאה זו הא ליתא בעולם שתתקדש בה.

עוד הקשה הר"ן [כ ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה אמר אביי] דאף אם הלוה לה כבר ומקדשה עכשיו בהנאת הרווחת הזמן אמאי לא תתקדש בהנאה זו, דהא סו"ס הוא מהנה אותה עכשיו בהרווחת זמן ההלוואה, ומצינו בכ"ד שיכול לקדשה בהנאה, אע"פ שאינו נותן לה כלום מיד ליד, וכמבואר בש"ס (סג ע"א) דבשחוק לפני ורקוד לפני ואדבר עליך לשלטון. אע"פ שאינו נותן לה עתה כלום מ"מ היא מקודשת בהיא הנאה, וא"כ ה"ה שתתקדש בהנאת הרווחת זמן ההלוואה.

ד. תנן במתני' (קידושין כח ע"א) כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין, כיצד החליף שור בפרה או חמור בשור כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו.

ומבואר שם בש"ס בביאור הך דינא דמתני' [לר"נ דאמר פירות לא עבדי חליפין] דמיירי בהחליף דמי שור בפרה או דמי חמור בשור, ומהני לר' יוחנן דס"ל דרבנן תיקנו במטלטלין דוקא קנין משיכה ומטעם דשמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה, ובכה"ג דלא שכיחא לא גזרו בו רבנן.

ופרש"י שם דמיירי שמכר לו שור במנה ומשכו ונתחייב לו זה המנה, וא"ל המוכר יש לך פרה ליתן בדמים א"ל הן, וא"ל מוכר

לא נהנית, ואף דמבואר בגמ' דמתנה ע"מ להחזיר מהני בכל אופנים והיינו אף במכר, ומוכח בזה דבאמת חשיב כסף לענין מו"מ, אעפ"כ לענין קידושין ומטעם דאם תחזיר המתנה הרי אין כאן הנאה.

ומבואר בזה דלענין קנין קידושין, נעשה דווקא ע"י הנאה שנותן לה. וכל דליכא הנאה, אף דחשיב כסף לענין מו"מ, מ"מ ל"מ לענין קידושין, וע"ע או"ש [פ"ה מהל' אישות הכ"ד] שכתב ג"כ להוכיח בדעת הרמב"ם דס"ל דעיקר הקידושין נעשה מחמת ההנאה שנתן לה עתה.

ועפ"י כתב שם לבאר דעת הרמב"ם לענין מחילת מלוה דחלוק בין מכר לקידושין, דאיה"נ דמחילת מלוה חשיב כסף לענין קנין, ור"ז מוכח בהא דמהני מחילת מלוה לענין מכר, מ"מ לענין קידושין ל"מ כיון דאין כאן הנאה שנותן לה עתה שחתקדש בה, ומבואר בלשון הרמב"ם שכתב בהך דינא, דכיון דכבר הוציאה אותו דינר ועבר הנאתה הרי אין כאן שום דבר קיים להנות בו, עכ"ל. והיינו דבע"י שיקדש אותה באופן שנותן לה דבר קיים להנות בו, עי"ש.

ובזה מבואר היטב, הא דס"ל להרמב"ם דהמקדש בהנאת הרווחת הזמן דמהני, הוא דוקא שהוא מלוה לה עתה מעות וכמו שנתבאר לעיל, והיינו דאף דאינו מקדשה בגוף המעות, מ"מ מקדשה בזה שנותן לה דבר קיים ליהנות בו, ושפיר מהני בכה"ג.

אמנם עדיין אינו מיושב מה שתמה הר"ן ע"ד הרמב"ם, דמ"ש במקדשה בהנאת מחילת מלוה ברוך שהיתה חייבת לו מקודם, מהא דאדבר עליך לשלטון. דהא התם ג"כ אינו נותן לה עתה דבר קיים שתינה בה.

ז. והנראה לומר בדעת הרמב"ם עפ"י מש"כ רש"י בהא דאמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת, וז"ל, דקייחא משדה עפרון גמרי', דהיה מידי בשעת קידושין. ומלוה להוצאה ניתנה, ע"כ, ולכאורה יש

לענין מכר ג"כ ל"מ בהנאת מחילת מלוה, וא"כ איך יפרש הרמב"ם הך סוגיא דקידושין [כת ע"ב] דיש דמים שהם כחליפין, והיינו שקנה ע"י מחילת חוב. ולהרמב"ם הא א"א לומר דמירי שקנה בהנאת מחילה מלוה וכמו"ש הראשונים הנ"ל, דהא להרמב"ם ל"מ אף בכה"ג.

וע"כ צ"ל דלהרמב"ם חלוק דין קידושין ממכר, דאף דבקידושין ל"מ מחילת מלוה ולא הנאת מחילת מלוה. מ"מ לענין מכר מהני ע"י מחילת מלוה וכ"ש בהנאת מחילה מלוה.

וכ"כ הרמב"ם להדיא בפ"ז מהל' מכירה ה"ד, וז"ל, מי שהיה לו חוב אצל חבירו וא"ל מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצרך ורצה המוכר, ה"ז כמי שנתן הדמים עתה וכל החזור בו מקבל מי שפרע. לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהם יכול לחזור בו, אע"פ שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר, עכ"ל.

וכתב שם ה"ה דהרמב"ם סמך עצמו על הך סוגיא דקידושין [כ"ח ע"ב] דמבואר דמהני לענין מכר במחילת חוב, ודלא כדעת הראשונים שפי"י סוגיא דמירי ע"כ שקנה בהנאת מחילת החוב דהא הרמב"ם אינו מחלק בזה וכמו שנתבאר.

אלא דלפי דעת הרמב"ם נמצא דיש כאן סתירת הסוגיות, דבקידושין כח ע"כ נתבאר דלענין מכר מהני מחילת מלוה או הנאת מחילת מלוה, וע"כ דחלוק דין מכר מדין קידושין, ובסוגיא בקידושין מז ע"א מבואר דדין מכר הוא כמו לענין קידושין, ור"ז צ"ב, ועוד יש לעיין בדעת הרמב"ם מהו טעם החילוק בין מכר לקידושין, דבקידושין ל"מ אף בהנאת מחילת מלוה ובמכר מהני אף במחילת מלוה.

ו. והנה, בעיקר הך דינא דמחלק הרמב"ם לענין מחילת מלוה בין קידושין למכר יעויין באב"מ [סי' כ"ח ס"ק ט"ז] מש"כ בזה, עפ"י מש"כ הרמב"ם לענין מתנה ע"מ להחזיר דל"מ לענין קידושין, משום דאם תחזיר הרי

ח. ולפי"ו נמצא לכא"ו דאם היתה חייבת לאחר ובא זה ונתן למלוה מעות שיאריך לה הזמן, ודאי מהני בכה"ג, כיון דיש כאן הנאה שבא לה ע"י מעשה שעשה בשבילה.

ובאמת דכ"ה בתוס' בסוגיין בביאור כוונת הש"ס בהא דאמרו דארווח לה זימנא, דמיירי בכה"ג.

אלא דלפי"ז צ"ב אמאי הוצרך הרמב"ם למש"כ בביאור הך דינא דארווח לה זימנא, דמיירי שהוא מלוה לה עתה מעות ומקדשה בהנאת הרווחת הזמן וכמו שנתבאר. ואמאי לא פי' כמוש"כ התוס' וכנ"ל, דהא נתבאר דלהרמב"ם שפיר מהני בכה"ג.

ואיה"נ דלפי"ד האב"מ שם במש"כ בדעת הרמב"ם דבע"י שיהא דבר קיים כדי שתיהנה בו, לכאורה נראה דבכה"ג שנותן למלוה פרוטה כדי שיאריך לה זמן ההלוואה, אפשר דל"מ, ומטעם דאין כאן דבר קיים כדי שתהנה בו, אמנם לפי מש"כ בדעת הרמב"ם דבע"י שיהא ההנאה בא לה ע"י מעשה הא שפיר מהני בכה"ג, וצ"ב אי"כ מדוע לא פי' כן הרמב"ם בביאור הך דינא.

ט. ובמש"כ הרמב"ם לחלק לענין מחילת מלוה בין קידושין למכר, י"ל ע"ד מש"כ שם האב"מ, דכיון רמבואר ברש"י דהטעם דל"מ בקידושין הוא משום דילפי' קיחה משה עפרון, והיינו דבעינן שיקדש אותה דווקא ע"י מעשה שעושה בשבילה, וכמו שנתבאר, ומשמע דלולי האי טעמא היה מהני קידושין במחילת מלוה, וע"כ דמחילת מלוה הוי חשיב כסף לענין קנינים, ודווקא לענין קידושין ל"מ ומטעם שנתבאר דילפי' משה עפרון וכנ"ל.

וא"כ שפיר י"ל דכיון דלענין מכר לא ילפי' משה עפרון לענין קנין כסף, [ועיין בתוס' קידושין כ"ו ע"א ד"ה אמר רבא], שפיר מהני אף במחילת מלוה כיון דשפיר חשיב כסף אף בכה"ג, וכ"ש בהנאת מחילת מלוה דמהני.

ללמוד מדברי רש"י, דהא דילפי' קיחה משה עפרון, היינו לענין זה דבעינן שיקדש אותה ע"י שעושה מעשה בשבילה, ואף באופן שמקדשה בהנאה [וביותר לפי"מ שנתבאר לעיל דמוכח בדעת הרמב"ם דעיקר קידושין הוא דווקא בהנאה], מ"מ בעינן דווקא שיבוא ההנאה לידה ע"י מעשה שעושה בשבילה, וזהו הנראה בכוונת רש"י במש"כ דיהיב מידי בשעת קידושין, והיינו דזהו עיקר קנין הקידושין, דווקא ע"י מעשה שעושה בשבילה כדי שתיהנה בו.

והיינו טעמא הא דמהני קידושין ע"י קבלת אדם חשוב, דאיה"נ דעיקר הקידושין נעשה ע"י ההנאה, מ"מ חשיב שפיר בזה דמקדשה בזה שעושה מעשה בשבילה, וכן בהא דאדבר עליך לשלטון, אף דעיקר הקידושין הוא ע"י ההנאה, מ"מ הא איכא כאן מעשה שעושה בשבילה. ודווקא מה"ט מהני הקידושין.

ועפי"ז מוכן דעת הרמב"ם בהא דרס"ל לענין מקדש בהנאת מחילת מלוה, דל"מ רק באופן דהוא מלוה לה עתה מחדש ומקדשה בהנאת הרווחת הזמן, משא"כ במוחל לה חוב שהיתה חייבת לו מקודם, ל"מ אף שמקדשה בהנאת מחילת המלוה, ועפי"י הנ"ל א"ש, דבמוחל לה חוב שהיתה חייבת לו מקודם, אף דעיקר הקידושין הוא מחמת ההנאה שמוחל לה החוב, מ"מ הא אין ההנאה בא לה ע"י מעשה שעושה בשבילה, דהא אין כאן אלא מחילה גרידא, משא"כ במלוה לה עתה מחדש, ומקדשה בהנאת הרווחת הזמן, כיון דההנאה זו בא לה ע"י מעשה, שפיר מהני הקידושין.

ומיושב בזה תמיהת הר"ן דמ"ש הנאת מחילת מלוה מאדבר עליך לשלטון, והיינו כנ"ל דבהנאת מחילת מלוה לא בא ההנאה ע"י מעשה, ובכה"ג ל"מ וכדילפי' משה עפרון וכמוש"כ רש"י, משא"כ באדבר עליך לשלטון, הא יש כאן הנאה ע"י מעשה שעושה בשבילה.

# בירורי הלכה

הרב צבי גולדווארם זצ"ל

## אם מותר להעמיד הסכך על נסרים פחות מארבעה טפחים

נתעוררתי לעיין אם מותר להניח הסכך ע"ג נסרים פחות מד', ומקור הספק הוא ע"פ מש"כ המ"א סי' תרכ"ט ס"ק י"א דאסור לסכך בנסרים שראוי להניח עליהם דבר המקבל טומאה מדרבנן לשיטת התוס' וא"כ לפמש"כ המ"א בס"ק ט' בת"י ב' וכו"כ במ"ב שם א"כ ה"ה בהני נסרים.

חדשה משום תקרה והא ודאי ראויים להנחת דבר, וכבר הרגיש בזה הט"ז ס"ק כ' בסופו וכ' דרף של נחתומים רחב יותר מד' נמצא לדבריו אין טומאה כלל בפחות מד' ועל המ"א קשה.

ונראה דזה דחקו להמ"א שם ס"ק כ"א שכו' ונ' דלא יחדו כלל לתשמיש ומש"כ סס"ז וכוונתו למש"כ סקי"א בדין הנסרים פחות מד' א"כ מפורש יוצא מדבריו דדוקא ביחדם לכך אסורים לסכך ואף שפשטות דבריו שם לא משמע כן דמיירי שיחדם להנחת דבר שהרי אסור מרה ומגריפה צ"ל דס"ל דודאי לא בעי יחדו לזה רק אם הוא פשוטי כלי עץ אף שלא יחדו להנחה אם ראוי להנחה מק"ט משא"כ כשלא יחדו לתשמיש אף פשוטי כלי עץ אינו רק בקעת עץ בעלמא, ובאמת הרבה יש לתמוה בזה דכיון דהא דמק"ט כה"ג הוי מדין תוך דחשיב כה"ג מדרבנן כמו תוך אם אינו מיוחד לתשמיש הוי כמו תוך שאין עשוי לכך אלא מק"ט וא"ל דס"ל דאף דלא מק"ט בלא יחדו להנחה מ"מ קרוב לטומאה הוי כיון דסגי במחשבה דא"כ אף בלא יחדו לתשמיש כלל נמי, ואולי יש לחלק כיון

ובראשית ההשקפה י"ל כיון דאף לשיטת התוס' אינו רק טומאה דרבנן ומדאורייתא כשירי לסכך א"כ מותר להעמיד בהם דאף למ"ד בגמ' מפני שמעמידה הוא משום גזירה וכמש"כ הראשונים (ועי' מ"א סק"ט שהשיג בזה על הבי"ח), דכה"ג הוי גזירה לגזירה וכמ"ש הפמ"ג בא"א כאן דמה"ט מותר לסכך אף ברחבין ד'.

אולם יש לפקפק קצת בזה דודאי עצם ד' הפמ"ג דאתי עלה מדין נסר רחב ד' מגזירת תקרה נכונים דכה"ג הוי גלד"ג, אך אם נדון ע"ז מדין מק"ט דרבנן י"ל דלא הוי גולד"ר כיון דדבר המק"ט פסול ואסור גם להעמיד בו א"כ נתנו לו כל דין קבול טומאה, וכמו שמצינו גבי הרבה דינים, לדוגמא כרמלית שרוב איסורי דרבנן דר"ה נהגו בו, אך מ"מ יש להעמיד דבריו דס"ל דכו"ז שייך לגבי דיני טומאה אבל דין העמדת סכך הוא מדיני סוכה ואם באת לאסור מגזירת מעמיד תבא עליו ולא גזרו כה"ג דהוא גופא גזירה.

אך בר מן דין אין שום חשש ופקוק דהא באמת יש תמיהה גדולה על ד' המ"א דהא גבי נסרים ישש בהם ד' הוצרכו לגזירה

בעומד לכך אמרינן קרוב כמש"כ הפמ"ג לשיטת ראב"ד וכמו שדקדקו מהר"ן, ואולי י"ל דהרא"ש לא ס"ל כלל האי דינא דקרוב ומפרש כהרמב"ם, והנה אף שזה ניתן להאמר מ"מ צריכי אנן למשכונני אנפשינן דאף להתוס' הקנים כשרים דהא סוגיא דעלמא דמסככים בהם וע"כ דכה"ג ל"א קרוב או משום דעץ בעלמא נינהו, ולפי"ז בקנה שעשאוהו בנ"א לתשמיש יופסל, או משום דאין עומד להשתמש בקבולו, ולפי"ז אף ע"י בנ"א כשר.

ונ"ל להוסיף ראייה מהא דמחצלת דאם רוב העיר משתמשים לסכך מותר וקשה ג"כ כנ"ל דקרוב לטומאה היא, וע"כ משום דאין עומד לכך ונ' דזה ראי' ברורה ושם טומאה דאורייתא דמו"מ הוא ולשיטת מ"א כה"ג לא בעי מיוחד לתשמיש כמו אניצי פשתן וכמש"כ (ולא זה אין ראי' דע"י מה שמסככים בו לא מיקרי מיוחד לתשמיש דא"כ כל נסר אף שאינו מיוחד לתשמיש יופסל למ"א כיון דעכשיו מיהו מיוחד לסכך וז"פ) ונ' דזה ראייה ברורה.

ונחזור לעצם הדין מכל הנ"ל נ' דיש צד חזק שאין על הני נסרים פסול דבר המק"ט ויהיו אף הם כשרים מצד זה.

(א) שהט"ז סובר דכל שאין רחב יותר מד' לא מק"ט כלל.

(ב) אף להמ"א צריך להיות מיוחד לאיזה תשמיש עכ"פ ומה שמשמש עתה להסכך לא מיקרי מיוחד לתשמיש עי"ז וכמש"ל.

(ג) שיש קו' גדולות על המ"א מהא דמחצלת כמש"ל.

(ד) עצם הסברא לחלק כ"כ כדין קרוב לטומאה שבטומאה דאו' פסול אף בלא יחוד ובדרבנן בעי יחוד הוא דחוק, ויותר הי' נראה דרק בעומד לכך מהני ומשו"ה לא פסלי הנסרים רק מטעם תקרה או דמק"ט דרבנן לא אמרינן האי כללא כלל ולצד הא' דרבנן נסר רק בעומד לכך ולצד ב' אף בעומד לא יופסל עד שייחד להנחה (וכ"כ בביהגר"א).

דבלא תשמיש הוא עץ בעלמא לא שייך עי"ז קרוב רק במיוחד לאיזה תשמיש, וע' בפמ"ג שם שנתעורר בזה למה לא שייך קרוב לטומאה בזה וכ' דכיון שהוא מדרבנן ס"ל למ"א דלא פסול מדין קרוב ולסברתו אין חילוק בין מיוחד לתשמיש או לא וע"כ מפרש דבמיוחד לתשמיש סגי לק"ט וע"כ כמש"כ.

ונ"ל להביא ראייה לזה מתשו' הרא"ש הביאה הב"י דקנים לא חשיבי בית קבול דידהו דכיון שלא עשאן לכך לא מק"ט א"כ גם לסכך כשרי, וקשה דמ"מ קרוב לטומאה הם ע"י מתשבה וע"כ כיון דעץ בעלמא נינהו לא אמרינן כה"ג קרוב לטומאה, שוב ראיתי בפמ"ג שמפרש תשו' הרא"ש הנ"ל בקנה שעשוי ביד"א א"כ ודאי נעשה לאיזה צורך ולא הוי כעץ בעלמא ואפ"ה לא מיפסל מטעם קרוב לטומאה וזה ודאי קשה.

וראיתי בפמ"ג שם סק"ג שכ' לשיטת הראב"ד משום דראוי למלאות בו ויטמא בטומאת משכב ומרשב דרוקא כה"ג שעומד לכך משא"כ בנסרים א"כ שוב ל"ק גם מקנים דאין עומד להשתמש בתוכו אם ממש"כ במ"ז ס"ק כ' משמע דלא ס"ל זו רק לשיטת הראב"ד משום דראוי למלאות משא"כ לשיטת התוס' דקרובים לטומאה אף דאין עומד לכך ובאמת לא משמע כן דגם התוס' לא ס"ל רק בפשתן דעומד לטוי' וכלשון הר"ן הואיל וקרובין הן טויתן אף הפמ"ג הוכרח לזה מד' המ"א שכ' דבמיוחדים לתשמיש סגי ולא בעי מיוחד לתוכו וע"כ מדין קרוב לטומאה אתי עלה רק בלא יחוד לתשמיש כלל לא אמרינן אף קרוב לטומאה והסברא כמש"כ רק הוצרך להוסיף תנאי דרק בדרבנן אמרינן כן דהא מקור האי דינא דקרוב הוא תוס' וכן גבי אניצי פשתן ושם אינו מיוחד כלל לשום דבר משו"ה הוצרך לחלק בין דאורייתא לרבנן. וכיון שפירשנו הכרחו של הפמ"ג בפ"י המ"א הוי לנו חולק על המ"א בזה שהרי הרא"ש בתשו' הנ"ל מכשיר קנים אף שהם קרובים לטומאה דאורייתא, וע"כ דס"ל דרק

הוכרע הך דינא אף שהרמ"א כ' שם לכן אין לסכך וכו' היינו מספק אך ע"ש בב"י וד"מ שלא הזכירו הך סברא כלל שם (אין בידו ד"מ הארוך כי כ"פ יש שנויים קלים בזה) והספק הוא רק אם הסולם מק"ט (עכשיו ראיתי שם בביאור הגר"א ס"ק י"א שתפס בפשיטות דבלא יחדו להנחה כשר לסכך ע"ש).

נמצא עכ"פ מכל הנ"ל שאף לסכך בהני נסרים עצמם יש כמה עקולי ופשוטי אך בזה אין לנו כ"א ד' המ"א שפסולים אך גם זה רק אם יחדום לתשיש ובלא זה כשר אף להמ"א, אך מ"מ פסולים לסכך מטעם אחר כמש"כ בשו"ע ס' י"ח וע"ש במ"א מטעם גזירת תקרה משום שבוה"ז מסככים בתיהם מהם.

ובנידון דידן שאנו דנין רק אם מותר להעמיד ודאי כשרים דמטעם מק"ט אין כאן כמש"ל (וגוף דין מעמיד ע' סוכה כא: שהוא מחלוקת תנאים ויש מחלוקת עצומה בין הראשונים בפסק ההלכה שהרבה טוברים דאין הלכה כמ"ד מפני שמעמידה ע"ש היטב בראשונים וגם תה"ד בפסקים קץ פסק שמתר להעמיד במק"ט ובדעת השו"ע יש מבוכה גדולה שהט"ז מפרש דעת השו"ע דמותר וכ"פ המ"א בפירושו הא' ואף בפי' הב' הוא רק לכתחילה ובדיעבד שרי רק בגר"א תפס לדעת השו"ע אף בדיעבד פסול) א"כ נשאר רק טעם מפני שמעמיד בנסרים דלירדן פחות מד' כד' הא ע"ז כ' לע' בשם פמ"ג דאין דין אף משם כ' שיש לחלק קצת היינו אם ה' הפסול מדין ק"ט וכ"כ שזה לא שייך כאן רק מדין גזירת תקרה א"כ הם תכן ד' הפמ"ג ובאמת לא ידעתי למה הוצרך הפמ"ג להך טעמא דגל"ג תפ"ל דגזירת תקרה בדיעבד כשירה הסוכה וכמש"כ המ"א א"כ כ"ש דאין איסור להעמיד על גבו.

(ה) הנתיב חיים פקפק על עצם דין המ"א שמק"ט שזה רק לשיטה אחת בתוס' והרמב"ם חולק ע"ז א"כ כיון דמילי דרבנן הוא ראוי להקל ולסמוך על הרמב"ם ולא מק"ט כה"ג.

(ו) ועוד כיון דרק מדין קרוב למק"ט אתי עלה א"כ ג"ז תלוי באשלי רברבי גבי פשתן שלא נידק ע' בסוכה י"ב דשיטת רש"י דפסול לסכך משום דמק"ט מה"ת והרמב"ם מפרש משום דנשתנה צורתו רק התוס' (והר"ן הביא דבריהם עם ד' הרמב"ם ולא הכריע) ס"ל כן וגם הראב"ד אף שכו' במ"א מהתוס' מ"מ סברא אחת הוא רק שהם מפרשי דקרוב לקבל טומאת נגעים ע"י טוי' והראב"ד מפרש שקרובים לטומאת מדרס (והפוסקים נקטו שהוא במחלוקת באם קרוב רק לטומאת מדרס שהתוס' יחלקו על הראב"ד. בזה הפרט של קרוב לטומאה אבל בעצם הסברא לא פליגי) א"כ אף שכו' הפוסקים להחמיר ע' מ"א סק"ג מסתבר הדבר יותר גבי טומאה דאורייתא משא"כ טומאה דרבנן ועוד דאף בטומאה דאורייתא יש לעיין בדיעבד כי אולי לא אמרוהו רק לכתחילה דמסתבר דגם פסולי קרוב לטומאה דאורייתא אינו מה"ת ובדרבנן יש לסמוך על הרמב"ם ואולי יהי' זה כדין הנסרים רחב ד' שכו' הפוסקים דאם אין לו סוכה אחרת רשאי אף לברך ע' מ"א ס"ק כ"ב.

(ז) ועוד שגם האי דינא דדבר המק"ט מדרבנן פסול לסוכה ג"כ אינו מוסכם כלל והמחבר והמ"א בשו"ע סתמו בזה והלבוש כ' בפשיטות שפסול וע"ש בא"ז שכו"מ בב"י והוא ממש בב"י בריש הסימן בשם הר"ן אך ע' שם בב"ח שכו' שהמדרכי בשם רא"מ פליג ומכשיר ושכ"כ בכה"ד אך הוסיף שהתוס' פליגי וס"ל כהר"ן ע"ש והנה התה"ד כ' דבריו לגבי טולם שהכשיר לסכך אף בסולם מה"ט ובשו"ע ס"ז לא

הרב יצחק מאיר האגר

## בעניני ארבעת המינים

### בענין נחלקה התיומת

והנה בטעם החומרא שיש להחמיר שלא יקח לכתחילה אפי' פתוח מעט, מקורו הוא בר"ן שכותב שיש מי שמחמיר לפסול בזה ואף שאין הלכה כמותו מ"מ לכתחילה יש לחוש לדבריו. ובחי' הריטב"א (והובא בהג' הגר"א בשם הרשב"א אך הוא הריטב"א כנודע) בדף לב. שם כ' נמי שיש לבעלי הנפש להחמיר אפי' במעט משום שעל ידי הנענועים הוא עלול להפתח. וכך הביאו בהג' הגר"א. וטעם זה צ"ע קצת דמה בכך שיפתח והא מיד שהגביהו כבר יצא בו, אמנם בזמנם שלא היה בנמצא לולב לכל אחד וכולם יצאו בלולב הקהל הרי החשש שיפתח הלולב הוא ברור. אך במקומותינו ובזמנינו שהלולב הוא מצוי אצל כל אחד ומיד כשנטלו נפק ביה מדוע יש לחשוש שיפתח על ידי הנענועים, ואי תימא לימים אחרים והא כבר פסק המגן אברהם בס"ק י' שנחלקה התיומת כשר בשאר ימים. וצ"ע.

אך החיי אדם בסי' קמ"ט סעיף כ' כתב שמשום שעלול להפתח יש פוסלים כי כל העומד להסדק כסדוק דמי, ולפי פירושו באלו השיטות הוי האי חסרון חמיר מאשר לשיטת הגר"א כיון דהוי פסול בעצם דחשבי' ליה כפסול בעצם ואף דלא נקטי' כהאי שיטה כי אם למצוה ולא לעיכובא מכל מקום הוי חמיר מאשר סתם חשש שמא יפתח. ולדבריו יהיה מובן מדוע בזמן הזה חוששים להאי סדוק אף שכבר יוצא בנענועיו מ"מ כסדוק דמי ופסול.

אך דעה שלישית בדעת הר"ן הזו היא דעת הט"ז שמקשה על הרמ"א מדוע מחמירין על משהו והא יש רק ג' פגימות בכל שהוא ולא יותר וכן סתם פגימת מזבח הוי בטפח. לכן סובר הט"ז שעד טפח כשר אפי' למצוה מן המובחר ורק מטפח יש להקפיד למצוה מן המובחר. הרי שהט"ז הבין דלא כהריטב"א והבין שהפגימה הזו

(א) במס' סוכה לב. איתא, נחלקה התיומת פסול. ופי' רש"י שני עלין אמצעים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם. והביכורי יעקב בסי' תרמ"ה מבאר בדעת רש"י דהפסול הוא רק כשהעלין נראין חלוקים אך אם אינם נראים אינם פסולין. וצ"ע היכן ראה זאת בדברי רש"י ואולי ממה שכ' רש"י נסדקה. ואמנם זה ניחא לשיטת רש"י המובא בטור לגבי כהימנך דפסול, דהחילוק בין כהימנך לנחלקה התיומת הוא, ששניהם שוין רק שנחלקה התיומת הוי שלא מתחילה ברייתו מה שאי"כ כהימנך הוי מתחילת ברייתו, אך לאלו המחלקים בין אי הוי חילוק ניכר או לא, עיי' מ"כ בשם הלבושי - שרד ועוד. הרי שנחלקה התיומת לא הוי ניכר.

ובדעת רש"י נחלקו הראשונים. יש המפרשים בדעתו שהוא מפרש נחלקה התיומת על ב' תיומות ועליהם קאי ששניהם צריכים להיות מחוברים. כך מפרש תוס' בב"ק צו. ד"ה נחלקה בדעת רש"י, והרא"ש בסוכה, אך יש החולקים עליהם, והם האור זרוע ותרומת הדשן והובאו דבריהם בדרכי משה בסי' תרמ"ה, ומפרשים בכונת רש"י, דכוונתו היא על העלה האמצעי היחיד והוא התיומת שנחלק באמצעו עד אצבע ויותר, עכ"ל הדרכי משה, ומסיים הדרכי"מ שם מיהו במקום שאפשר למצוה מן המובחר יהדר אחר אחר שלא נקטם כלל כמו שכתבו הר"ן והמג"מ, מיהו מנהג דבברי התרומת הדשן. עכ"ל.

הכלל היוצא מדבריו בשיטת רש"י שאם נחלק העלה האמצעי עד השדרה והוא ניכר הוי פסול לשיטת רש"י ולכתחילה יש להדר שלא לקחת אפי' מעט פתוח. ואמנם כך פוסק הרמ"א בסי' תרמ"ה סעי' ג.

מדין שיעור, וכהט"ז, ולא מחשש שמא יפתח כי אם זה היה מחשש שמא יפתח הרי שאינו ענין להדר או ללקיחה תמה. ונ"מ נוספת כ' הגרעק"א אי נפתח מעט ונראה רק ע"י זכוכית מגדלת להרבינו ירוחם היו פסול אך להתוס' היו כשר, עיי"ש.

יוצא שיש לנו ד' ביאורים בענין זה של נחלקה התיומת מעט. שיטת הט"ז והגרעק"א דהוי מדין שיעור ולא רק מחשש שמא יפתח רק להט"ז שיעורו בטפח ולהגרעק"א אפי' במעט יותר מכדי חגירת הציפורן. והגר"א והחכמת אדם ס"ל דהוא מחשש שמא יפתח רק להגר"א פסלוהו שמא יפתח ולהחכמ"א נחשב כבר עתה לפתוח משום כל העומד להפתח.

אמנם קיימת בעיה נוספת אם התיומת פתוחה מעט, והיא, שלשיטת רש"י הובא בכ"י הימנך מקרי אם נפתח מעט מתחילת ברייתו, ואז היו פסול בכל שהוא כמבואר בכל הפוסקים. ואף שלא נפסק דין זה של רש"י להלכה, מ"מ למהדרין ללולב כשר לכל הדיעות, אם הלולב פתוח מעט יש מקום להחמיר ולחשוש שמא נפתח מתחילת ברייתו.

ואמנם אף בענין הרבקה באופן שכבר נפסלה, אי נימא שהחסרון הוא מצד הדר היה מקום לומר דעתה הוא הדר אף דהחולקים בזה ופוסלים אף בפסולי הדר, אך אי נימא דהחסרון הוא מצד לקיחה תמה יתכן דבגוונא שבלולב אין תמות בלא הרבקה הרי דאין הלולב תם ופסול.

והנה בענין אם נחלקה התיומת מתחילת ברייתה ס"ל להפרי מגדים במ"ז ס"ק ח' דכשר אך הביכו"י ס"ק י"ב ס"ל דפסול. ולכאוי' האי ספק נמי תלוי בהאי מחלוקת הראשונים מהו טעם האיסור של נחלקה תיומת, דאי נימא דבעי לקיחה תמה הרי אם חסר מתחילת ברייתו הוי מקרי לכאוי' לקיחה תמה כי זוהי תמותו וכשר. אך אי נימא דהוי חסרון בהדר מאי נפקא מינה לן אי נחלק מתחילת ברייתו או אחר כך.

אינה מחשש שמא יפתח אלא דהסוכרים לפסול בזה פוסלין משום דהוי פסול בעצם וחסרון בלקיחה תמה ולכן עד טפח ליכא חשש. וכך טוען על הט"ז בבינת אדם שם.

הנ"מ בין אלו השיטות היא כיצד להתייחס לאלו הפגימות, להגר"א הקל ביותר וכפי שאף הבין המשנה ברורה ונביאנו לקמן. ולהחיי"א חמיר מעט יותר ולהט"ז עוד יותר.

ולכאוי' נ"מ נוספת ביניהם היא, דדעתו של הגרי"י פישר שליט"א כפי שכתב בהסכמתו לס' ארבעת המינים, ריש להכשיר התיומת באופן שהדביקה בדבק ואפי' אם נפסל כבר זה גם יועיל. ושם בעמ' שכ"ד הביא בשם מרנן הגרשו"א זצ"ל ויבלח"ט הגריש"א שליט"א החולקים עליו וס"ל שכל זה אם לא נפסל אך אם כבר נפסל לא יועיל הרבקה בדבק.

ולדבריהם יש לרון בנחלקה התיומת מעט אם יועיל להדביקה בדבק אף שאינו פסול.

מכל זה נראה שתלוי באלו השיטות, כי אם החשש הוא שמא יפתח, כהגר"א, תו ליכא האי חשש וכשר למהדרין. אך אי נימא דהחשש הוא כי כל העומד להסדק כסדוק, וכהחיי אדם, הרי החשש הזה קיים ופסול אף שהדביקו מכל מקום כבר היה עומד לזה וא"כ יש מצוה מן המובחר שלא לקחתו. ולהט"ז אי נפסק מעט ודאי יועיל דבק ואף אין צורך בו אך אם נפתח טפח דינו כמו שכתבנו להחיי אדם. אמנם אם נפתח רק מעט כחגירת הציפורן, כ' הגרעק"א בדרו"ח שחומריו תלויה במחלוקת התוס' ורבינו ירוחם אי חסרונו של נחלקה התיומת הוא מצד חסרון בהדר וכך היא שיטת התוס' כ"ט ד"ה נקטם, כשר. אך להרבינו ירוחם הובאו דבריו במגן אברהם ס"ק י' ס"ל דהוי חסרון בלקיחה תמה ואז אף שיש קולא בכך שהוא כשר בשאר ימים אך מ"מ ביום א' אפי' כשנפתח רק בכחגירת הציפורן חסר בלקיחה תמה. וכל זה ודאי דלא כהט"ז. רק רואים שהגרעק"א הבין שגם המשהו פתוח הוא

עד שיחלק רוב עלין ברובם. ומובן מדברי החזון איש דכוונתו היא שרק באופן שנחלק התיימת ברובו יש מקום להקל בשעת הדחק אך לא בנחלק בכולו כיון שהיה לו קשה קושית הערוך השלחן כיצד מכריעין כרש"י נגד רוב הראשונים. וא"כ בנחלקה ברוב שדעת הרי"ף והרמב"ם שכשר עד שיחלקו רוב עלי הלולב ברובם יש מקום להקל בשעת הדחק כי לא יתכן שנפסול זאת בניגוד לדעת הרי"ף והרמב"ם ורק משום דעת רש"י. אך בנחלקה בכולה לא מצינו הוכחה שהרמב"ם והרי"ף מכשירין, ואף שאין מפרשין כן בנחלקה התיימת מ"מ יתכן שמודים לעיקר הדין שזה פסול. ואז יש באמת מקום להחמיר ואפי' בשעת הדחק. והבן.

וא"כ יוצא לנו ג' שיטות בנחלקה התיימת האמצעית בשעת הדחק. להמשנה ברורה בהבנת הגר"א יש לפסול בדיעבד ברובו ובכולו. להחזון איש יש להחמיר בשעה"ד בכולו ולא ברובו. ולהערוך השלחן יש מקום להקל אף בכולו בשעת הצורך.

ג) אך על עיקר דברי הגר"א דאמרי' בפסול זה דנחלקה התיימת דרובו ככולו חולק הביכורי-יעקב וס"ל דלא אמרי' רובו ככולו. דהוא ז"ל מביא בס"ק ט' ח' ביאורים בנחלקה התיימת. ומביא פי' ו' מהסמ"ק בשם רש"י שנחלק העלה עד השדרה. ופי' ז' מהב"י בשם רש"י שנחלק העלה ברובו. הרי דחילקם לב' שיטות ואמנם בהכרעתו אינו מכריע כפי' ז' מהב"י רק כפי' ו' וח'. הרי שלשיטתו אין אומרים רובו ככולו בהאי דין.

ויתכן להבין זאת, דלהגר"א חז"ל לא קיבלו שיעור החלוקה רק את הדין שנחלקה פסולה והבינו הם שאם חלוקה בכולה לא הוי הליקחה תמה וא"כ נימא ביה רובו ככולו כבכל דיני התורה. אך הביכורי"ה הבין בדעת הסמ"ק ברש"י שכן קיבלו חז"ל שבגוונא שנחלקה כל התיימת אין כאן לקיחה התיימת והוי שיעור בפסול זה, ובשיעור כנודע לא אמרי' רובו כולו. ואמנם להלכה מאחר והביכורי יעקב ס"ל דלא

ב) להלכה למעשה, הבין המשנה ברורה דברבי הגר"א שאין מקום לחומרא זו של פתיחה מעט וכל מה שיש להחמיר בזה אינו מצד מצוה מן המובחר אלא רק מצד מהיות טוב אל הקרי רע, וא"כ באופן שיש לו ביטול תורה או טירחא יתירה לחפש אחר לולב סגור לגמרי אינו צריך לחפש (ואף שהלבושי שרד באות ט' מחמיר בנפתח מעט משום הימנך אם זה ניכר אך כבר נקטו האחרונים להקל בזה אם אינו נפרד ממש) אך אם נחלקה התיימת ברובו או כולו פסול. אך לענ"ד צ"ע כי ז"ל הגר"א בכיאוורו שם, אבל לדינא יש להחמיר כדעת הרשב"א דברובו פסול רובו ככולו והוא פשוט לדעת הרשב"א והר"ן ועל מקצתו אין להחמיר כלל כמ"ש הר"ן שאין זה משמע וכו'. עכ"ל. והמ"ב הבין מדבריו אלו שעל מקצתו אין להחמיר כלל שאין מקום לחומרא זו, אך לכאוי כוונת הגר"א לומר דמדינא אין להחמיר ורק למצוה מן המובחר יש להחמיר, ומדוע נימא דפליג על הרמ"א. ובפרט שהגר"א מסייע דבריו, שאין לחוש לדינא כמו שכ' הר"ן וכו'. והרי כ' דיש מקום להחמיר לכתחילה לבעלי נפש. וצ"ע.

והערוך השלחן חולק על הכרעת הרמ"א בנחלקה התיימת מכיון שהרבה מהראשונים מפרשים בנחלקה התיימת אחרת מהגר"א, והם הרי"ף והרמב"ם המפרשים שנחלקו רוב עלין ברובם, וכן הגאונים המפרשים דמיירי בב' עלין עליונים וכמ"ש לעיל בדעת רש"י. וא"כ רש"י הוי דעת יחידאה ואין לפסוק כמוהו בפרט שבדבריו אין הכרע שכן כוונתו. ולכן מקיל בזה הערוך השלחן שאפי' אם נחלקה התיימת בכולה כשרה.

ובפרט הוא נשאר בצ"ע על הרמ"א שפוסק דאם נחלקה התיימת בכולה פסול. והא ברש"י אי' שנחלק בתוך השדרה. וצ"ע ליה. אמנם החזון איש הבין בדעת הגר"א דלא כהבנת המשנה ברורה, אלא שכוונתו שאם נחלק ברובו בשעת הדחק שאין לו לולב אחר אין לו להחמיר שלא לברך כיון שכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם שמכשירין

ה) מכל מקום יוצא שלהידור מצוה יש לחוש לכתחילה לדעת הגאונים ולקחת לולב שעלי התיומות שלו מחוכרין ואין שום הידור שלא תהיה תיומת אחת גבוהה מחברתה, וכפי שכ' הגר"ש וואזנר שליט"א בקובץ מבית לוי תשרי תשנ"ח עמ' ע"א. אך בלולב בעל תיומת אחת יש להזהר שלא תהיה תיומת אחת מוגבהת מחברתה כיון שבס' ויאמה-אברהם מביא בשם הגרש"א זצ"ל לפסול זאת. (ולא כפי שהעתיק בס' פסקי תשובות הערה 24 בשם הס' הנ"ל להכשיר, כיון שמה שמכשיר בס' הנ"ל הוא רק באופן שחלק א' מהתיומת רחב מחבירו (וגם כזה פוסל הגר"ש וואזנר בקובץ מבית לוי הנ"ל אם לא באופן שחופה העלה את חבירו ברובו) אך לא במוגבה מחבירו באופן שניכר שאו פוסלו שם. (ראף שיש המכשירין אף באופן זה עי' בס' הל' ד' מינים של הרב שנייבאלג מו"ץ העה"ח י"ס, מ"מ דעת גדולי הדור לחומרא). ויתכן דאף ב' תיומות להמחמירין כהגאונים שזהו כתימת אחת לדידן יש הידור רב יותר אם אחד לא מוגבה מחבירו. ויל"ע. והנה בחומרא זו של הגרש"א שבתימות מוגבהת מחברתה הוי פסול, יש לדון, דהנה כאשר אברהם הביא בשם תשרי בית דוד להכשיר באופן שנקטם חלק א' מהתיומת והחלק השני נשאר שלם), וצ"ע שבכף החיים הביא בשם הבית דוד לפסול ואין הבי"ד תחת ידי לברוק זאת). ובס' חיים וברכה על ד' מינים הביא את דעת הבית-השואבה המחמיר בזה והכריע להכשיר בשעה"ד. מ"מ אמאי לא פסול מצד שהעלה א' נמוך מחבירו, והוא דוחק לחלק בין נמוך מטבעו לאם הונמך אחר כך ואדרבה מסתבר שאם הונמך אחר כך חמיר טפי, וכמו שמצאנו בתוס' ב"ק צו. בדעת הגאונים שאם נחלקו ב' התיומות מעיקרא כשרים ואח"כ פסולין וכן שיטת רש"י והובא בטור גבי הימנך שהימנך מברייתו הוי פסול מה שאי"כ בהימנך שנעשה אחר כך דכשר. אי"כ מאי שנא האי

אמרי' רובו ככולו וכן משמע לכאו' בשו"ע הרב וכן ס"ל להחזו"א בשעת הדחק. אין לפסול לולב זה באופן שאין לולב אחר.

ד) דעת הגאונים היא דנחלקה התיומת מיירי בלולב שיש בו ב' תיומות ונפרדו זה מזה ע"י שנשר הקור"א המחברתן עד השדרה. וביאר בתוס' בב"ק שאמנם אי נחלקו העלין מתחילת כרייתן הוי כשר להגאונים ורק אם נחלקו לאחר מכן פסול. והבית יוסף ביאר דמיירי בב' עלין היוצאין ביחד מהשדרה אך הט"ז מפרש דמיירי בעלה האמצעי עם העלה המצוי לידו. ולהט"ז יוצא שיש להקפיד בכל לולב ולא דווקא בלולב שיש בו ב' תיומות שלא יפרדו ב' העלים העליונים (ולא כמ"ש בס' פסקי תשובות עפ"י מה שהעתיק מס' ארבעת המינים דלהט"ז בעי' שהתיומת וב' העלין שלידו מחוברים, והמעין בט"ז יראה דמיירי כתימת והעלה הגובה שלידו ולא בב' העלין שלידו). אך כבר הסכימו כל האחזונים שהשטט בדברי הגאונים הוא כהב"י ולא כהט"ז וכמ"ש בקרבן נתנאל בב"ק שם. והשלחן ערוך והרמ"א לא חששו כלל לדעת הגאונים, ומובא בלבושי שרד שהטעם הוא משום שלא היה מצוי כל כך בזמנם שיש לולב בעל ב' תיומות, וכל זה כמובן להבנת הב"י אך להבנת הט"ז ודאי דהוה מצוי. וא"כ בזמנינו שהדבר מצוי או אם נמצא כזה לולב הרי מסכימים הם להלכה שיש להחמיר בזה. וזה דבר שלא ראינו שמקפידים על זה. והחוששים לדברי הגאונים הם רק הב"ח והיש"ש והביכורי יעקב חושש להם רק לכתחילה. אך לדינא לא מצינו חוששין להם ואפי' הביכורי החושש להם במקום שיש לולב עם ב' תיומות ופתוח לעומת לולב הפתוח מעט מעדיף הוא את בעל הב' התיומות הפתוח עד השדרה אף שהוא פסול לדעת הגאונים, לעומת התיומת הפתוחה מעט הכשרה אם לא למצוה מן המוכחר. הרי שרק אם אפשר יש לחוש לדעתם. וצ"ע א"כ מדוע לא הביאום המחבר והרמ"א.

משנה שנקטם ראש התיומת ואפי' במשנה, והבין בבית יוסף שהרא"ש לא חולק על זה רק הוא מיירי בלולב עם ב' עליון והמגי"מ מיירי בלולב בעל עלה אחד.

והנה זה דבר מוסכם מכל הפוסקים שחסרונו של לולב קטום הוא מדין הדר ולא מדין לקיחה תמה. וזה צ"ע קצת מדוע נחלקה התיומת להי' יותר בעל מום מאם קטום בראשו. והחזון איש בענין הימנך הקשה לרעת השולחן ערוך שפוסק לפסול אם נקטמו רוב העלין העליונים שיש עצה להכשיר הימנך על ידי שיקטום אותו ויהיה כשר. והנה בחסרון של הימנך יש הסוברים רהוי מצד תמות וכמב' במג"א בשם הרי"ו, ויש הסוברים דהוי חסרון בהדר כמב' בהגרעק"א בשם התוס' בסוכה. מ"מ קיי"ל דהוי בעל מום.

ואי נימא הכי ברור מדוע לא יועיל להכשירו על ידי קטימה, מכיון שהוא כבר היה בעל מום הרי דחסר בחפצא של הלולב, והדר לא הוי חסרון בחפצא של הלולב אלא חסרון בניו' של הלולב. ומאחר שהלולב כבר הופקע במהותו לא יועיל שיקטום מומו כיון שהמום הוי חסרון בחפצא הרי כבר היה קיים בו המום ונפסל, משא"כ בחסרון של הדר הרי אם היה ניתן לסלקו היה מוכשר, וכמו שכ' לעיל לגבי דבך בהימנך.

### בעניני הדס

כתיב באורייתא קדישא ולקחתם לכם וכו' ענף עץ עבות וכו'. ובסוכה דף לב: נתלקו ת"ק וראב"י מה דרשינן מהאי קרא. לת"ק מענף עץ עבות ילפי' דהאי קרא קאי על הדס ולא על דולבא ומעבות ילפי' למעוטי זית. ולראב"י ילפי' דעץ שטעם עצו ופריו שוין בעי' ואיהו הדס, תנא עבות כשר ושאינו עבות פסול וכו' יצו"ש.

והנה קי"ל כראב"י דמשנתו קב ונקי כמב' במס' גיטין, אך יש לעיין בדבריו הק', מדוע הכפילה התורה לומר ענף עץ ועבות, ומה לומדים מזה.

גוונא לגוונא שהגרשו"א מיירי בה. אך יתכן לדייק בדברי הבית יוסף כדעת הגרשו"א זצ"ל הפוסל בגוונא דעלה אחד מעלי התיומת נמוך מחבירו. רהנה בענין נקטם ראשו הביא הב"י את דעות הראשונים בזה, ובמסקנת דבריו שם מביא את דעת המגי"מ המפרש דנקטם הוא שנקטם העלה האמצעי, והרא"ש כ' נראה לפרש כשני העלין האמצעים היוצאים מראש השדרה ובכרי ליישב המגי"מ עם דברי הרא"ש, מפרש הב"י דהרא"ש מיירי בלולב המסתיים בב' תיומות והמגי"מ מיירי במסתיים בתיומת אחת. ומוסיף הב"י ז"ל, אבל אין סברא לומר דכולהו אעלה אחד אמצעי ומאי דקרו לה התוס' והרא"ש שנים היינו משום דאם יחלקו לעשותם חופיא.

והב"י כ' קודם בדברי המגי"מ שפי' נקטם אחד מהעלין פסול ועתה מיירי על דברי הרא"ש שאי אפשר לומר בהם שנקטם א' מהעלין של התיומת ואז פסול, ומשמע קצת דכוונתו היא לדרות פירוש זה כיון שלא משמע כן בדברי הרא"ש, אך לא משום דלא משמע כן להלכה, והרי יתכן דמדברי הבית יוסף כן מוכח כדברי הגרשו"א, אך מ"מ זה דוחק.

### בענין נקטם ראשו

(א) איתא במשנה נקטם ראשו פסול. ובפירוש הא שמעתתא מצינו ו' פירושים. א. שיטת הרא"ש היא, בשני העלין האמצעיים. ובפירוש הקטימה, דהיינו מה נקטם, יש ג' פירושים בדברי הרא"ש. ב' פירושים כ' הרא"ש בעצמו, א' דמיירי שנקטמו רוב ראשי העלין, ב' שנקטמו ב' ראשי העלים האמצעיים, והב"י מביא עוד ד' פירושים בדברי הרא"ש א. דמיירי דנקטמו רוב ב' העלין האמצעיים. ב' דמיירי שיש רק עלה אמצעי אחד ובי' מב' צדדיו ונקטמו שנים מאלו השלושה. ב. פירוש הבעל העיטור, שנקטמו כל הג' עליון לגמרי. ג. פירוש הראב"ד שנקטם ראש העלה האמצעי עם מעט מן השדרה. ד. פירוש הר"ן והמגיד

יהיה חופה ואי בעי' רובו עבות אי"צ שכולו יהיה חופה ואם אין מגיע עיקרו של זה לראשו של זה הוי כשר. ולפי דברי החזון איש יוצא שאם רובו עבות וגם אין מגיע לעיקרו של זה ובצירוף עם ריוח העץ המגולה שבין קינא לקינא הרוב עבות יהיה למיעוט ההדס יהיה פסול וזה חידוש וצ"ע.

אך לפי מה שנתבאר עד עתה, דענף עץ דקאי על אורך ההדס שיהיה מגיע עיקרו של זה לזה, ועבות שיהיה ג' טרפי בקינא הנהו תרי דינים נפרדים, צ"ע מה הקשר בין מחלוקת הראשונים דפליגי בדין עבות למחלוקת האחרונים דפליגי בדין ענף עץ, ואפי' אי נימא כריוק הגר"ח ברמב"ם דהוו דין א' היינו ששניהם הוו דין בעבות ואי"צ שיגיע ראשו לעיקרו, אך לא ששניהם קשורים לאורך ההדס וצ"ע דברי החזון איש.

(ב) נחלקו הביכורי יעקב והרש"ש אי בעי' שעלי ההדס יהיו שוכבים על גביו או לא. הרש"ש בסוכה דף לב: סובר דבעי' שיהיו שוכבים. והביכורי"ס"ל דאי"צ שיהיו שוכבים. ולעיל הבאנו דהרש"ש לא ס"ל כהיעב"ץ דבעי' שיגיע לעיקרו וא"כ יפרש הוא לשיטתו דענף עץ מלמדינו דבעי' שיהיו עליו שוכבים על עצו, והוה הנהו ב' דינים של ענף עץ ושל עבות תנאי ומעכבים בהדס, ומה דאיתא בגמ' עבות כשר שאינו עבות פסול קאי גם על ענף עץ. וא"כ מתורץ כל קושיותינו מלעיל. אך הביכורי יעקב שמכשיר אף שאין עליו שוכבים כיצד יבאר ענף עץ, והרי אף הוא חולק על היעב"ץ.

על כרחך דס"ל כהגר"ח דענף עץ פירושו עבות.

(ג) בגמ' לג: אי' גבי היו ענביו מרובים מעליו דאמר ר' חסדא אם ענביו ירוקות כשר, ואם שחורות פסול ואמר אביי אדומות כשחורות דאמר ר' חנינא (גבי דם אשה, רש"י) שחור אדום הוא שלקה. ונפסק בש"ע תרמ"ו סעי' ב'. ומיהו תמיהא רבתה בהאי

והנה בגדר זה של עבות כ' היעב"ץ והובאו דבריו כבאה"ט כאן, דאם אין עלי ההדס מגיעים ראשו של זה לעיקרו של זה הוי פסול דליכא ענפיו חופין את עצו.

אך הביכורי יעקב וכן הרש"ש כחי' על סוכה דף יב. ועוד רבים חולקים עליו וס"ל דהוא כשר. והנה בס' חיים וברכה האריך מאד בענין זה ומביא בסוף דבריו את שיטת הרבינו ירוחם דענף עץ קאי על עליו חופין את עצו וזה קאי על עליו מגיעין זה לעיקרו של זה, ודין זה של ענף עץ אינו מעכב בהדס רק הוא סימן שכך הם רוב ההדסים אך לא דהוי תנאי בהדס, משאי"כ עבות קאי על ג' העלין ברוחב ההדס שזהו כן תנאי בהדס ולא רק סימן גרידא, וזהו דאיתא בגמרא דעבות כשר שאינו עבות פסול.

ובזה פליגי ת"ק וראב"י, לת"ק ענף עץ ועבות הוו תנאים בכשרות ההדס ולראב"י ענף עץ הוי סימן, ועבות הוי תנאי לכשרותו. ורבר זה צ"ב מדוע נימא דעבות הוי מעכב יותר מאשר הענף עץ. רק לפי קושייתנו לעיל זה יתורץ. דהא לראב"י התורה הכפילה דבריה. ומענף עץ ילפי' כבר דמייירי בהדס והשתא עבות ילפי' אם לא דינמא לעיכובא. ואתי שפיר. ולהיעב"ץ הסובר דעליו מגיעים לעיקרו של זה כן מעכב צ"ל דבין ענף עץ ובין עבות הוו תנאים בכשרות הדס ולא רק סימנים. ושם בחיים וברכה כהגהת חתניה דבעל המחבר הביא בשם הגר"ח מבריסק, דדייק ברמב"ם ובדברי המחבר שהביא דבריו, דענף עץ עבות היינו עבות דהיינו ג' טרפי בקינא, ואי"צ שיגיע עיקרו לראשו של זה. א"כ יוצא לדבריו דאמנם ענף עץ ועבות הוו תנאים לכשרות ההדס אך הם דבר א' והיינו עבות. והתורה מפרשת רק מה זה ענף עץ היינו עבות.

והנה החזון איש תולה את מחלוקת היעב"ץ והביכורי"ס במחלוקת הגאונים והראב"ד המובא בבית יוסף אי בעי' שכל ההדס יהיה עבות או שדי לנו ברובו, ואם בעי' שכולו יהיה עבות הרי דבעי' שכולו

והנה ליישב שיטת הגמ' הבבלי מדוע הוצרך ר' פפא להא דר' חנינא ולא די לו בהא דהוי מנומר, נראה לי לחדש, דפי' שיטת הגמ' כך הוא. דהא לא מצינו שום סיבה מדוע ענבים לא הוו ממינא דעבות ולא מצינו בתורה רבעי עלין דווקא ומשום כך אף כשר ענבים ירוקין. אך גם בענבים אדומים לא היה איפכת לן כיון דמי יימר שההדס צריך להיות ירוק, וכי אם יהיו לו עלין אדומים יפסל והא הוי עבות וכו' וכו'. אלא באמת אין מה שיפסול ההדס רק שחור משום שהוא פרי וכשהוא פרי לא הוי מינא דעץ עבות ואז הוא מקבל דין מנומר. כי אין הטעם דהוא מנומר משום שהוא שחור כי הרי מה שהוא ממין האתרוג נמי לא הוי מנומר וכמו שמצינו סברא זו ברמ"א סי' תרמ"ח לגבי בלעטל"ך, אלא רק משום שכשהוא נהיה לפרי הוא כבר לא ממין ההדס ואז אם הוא בגוון אחר הוא מנומר ומפריע בעץ העבות.

ואימתי נהיה לפרי כשהוא משחיר ואז הוא מבשיל, רק ר' פפא מחדש לן דאפי' אדום כיון שאז תחילת השחרתו תו חל עליו שם פרי ומנומר הוי. וא"כ הבבלי אוהז כהירושלמי בהא דרבעי, שיהיה עץ עבות ולא פרי, רק שלהירושלמי זה נשאר בפסול זה, ולהבבלי דין זה גורם שיהיה פסול של מנומר. וא"כ יוצא לפי זה שבענבי שחצין אדומות וחצין ירוקות ליכא האי חסרון כיון שעדיין אינן בכלל פרי. ומובן נמי רש"י שמפרש בשחורות שתחילתן ירוקות, ואז אינן פרי ואח"כ בשלות ונהיות פרי. ועתה מיושב הכל שפיר.

### בדיני אתרוג

#### יבש

שנינו במס' סוכה לד: אתרוג היבש פסול ובדף לא. מובא שטעם הפסול הוא משום שאינו הדר, אך בירושלמי פ"ג הלכה א' איתא דהטעם הוא משום שלא המתים יהללו י-ה, והיבש כמת הוא. ואמנם הובא הירושלמי להלכה כראב"ד המשיג על

גמ', דהא גבי ירוקות אינם פסולות פירש רש"י משום שמיני דהדס הוא ומראהן ואינו מנומר. עכ"ל. וא"כ פשוט מדוע אדומות יפסלו, משום דהוא מנומר וליכא כאן צבע הדס. אך לא משום שהאדם הוא שחור שלקה, ומדוע הוצרך ר' פפא להביא באדום טעמא דר' חנינא. ועיי' בכפות תמרים שעמד על זה ות' מה שתי' אך עדיין אינו כ"כ בשופי וצ"ע. והנה בהאי סוגיא יש לי כמה דקדוקים בדברי רש"י. רש"י מציין בענבים שחורות שהתחילו לייבש ומתחילתן ירוקין הם. משום מה אמר שמתחילתן ירוקין הן. ואדומות כשחורות פי' רש"י, דלאו מין ירוק הוא וזהו שחירותן ולכשייבשו מעט יותר יהיו שחורין. מה איפכת לן והרי עתה הן לאו שחורין. והנה בירושלמי הובא טעם אחר בהאי פסול דענבים שחורות. דהתם איתא משום דכתיב ענף עץ עבות והאי עץ פרי ולא עבות. ולא משום דהוי מנומר אלא דהוי חסרון בחפצא של הדס דהוא עץ עבות ולא עץ פרי. ומשום כך באופן שענבי ההדס בעת גימורן הוי ירוקין הוי פסול כי כך הוא גמרו ואז הוי עץ פרי. ולהבבלי כיון שאינו שחור אינו מנומר וכשר. וכך נתבאר בשער הציון. ונראה לי דיש נפקא מינה נוספת בין הבבלי להירושלמי, בענבים אדומים. דלהבבלי יהיה פסול משום דהוי כשחור כי שחור הוא אדום הקלוי. ולהירושלמי הוי כשר כיון שלא מצינו פסול במנומר ורק מצד עץ פרי, ובגמרא הפרי הוי בהיותו שחור כי קודם שמשחיר הוא אדום אך עדיין לא גמור. וידוע גם דהירושלמי לית ליה במס' נדה הא דר' חנינא ששחור טמא כי הוא אדום שלקה, אלא להירושלמי דם השחור הוי טמא משום דהוא מין חמישי וילפינן מקראי דאיכא ה' מיני דמים, וא"כ ניחא מדוע לא ס"ל כהאי ר' פפא כיון שאין האדום נחשב כשחור והווי תרי מיני גוונים נפרדים. (ודלא כמו שכ' שם בשער הציון להירושלמי דפסול אף באדום). ויהיה נפק"מ לצרפו לקולא בשעת הדחק.

והנה המגן אברהם ריש הסימן כ' להכשיר אתרוג הכמוש רק הצריך לבודקו קודם אם יבש. ובשעה"צ או' ג' כ' דהמג"א לשיטתו בסעי' י"ב החושש ליבש אפי' מעט ולכן הצריך לבודקו אם יבש מעט. (ואף דלא שיך בדיקה במעט יבשות עיי' בביכורי שעמר על זה). ולכאור' אף החולקים על המגן אברהם פוסלים ביבש משהו בחוטמו והו"ל לבדוק אם לא יבש משהו בחוטמו. וצ"ע. ומה שהאריכו האחרונים בישוב סתירת הברייתות דבמקום א' איתי דכמוש כשר ובמקום אחר איתא דפסול, לפי שיטת הט"ז דלעיל היו מיושב שפיר דיתכן דברייתא א' מיירי שכמש ואיבר נזוין ולכן פסול ואידך ברייתא מיירי בכמוש שלא איבר מגזוין ולכן היו כשר.

#### ניקב

א) נחלקו הראשונים בשיטת ניקב האתרוג וכמו שהובא באריכות בטור. והנה לסיכום הענין, שיטת רש"י ועוזר, ניקב נקב מפולש פסול אף בלא חסר ואם אינו מפולש פסול רק אם חסר או שאינו חסר אך ניקב נקב כאיסור. ושיטת הראב"ד דנקב מפולש פסול רק אם חסר כ"ש. ואם אינו מפולש פסול רק אם חסר כאיסור. והובאו ב' השיטות בדברי המחבר ולהלכה מחמיר המ"ב אם לא שאין אתרוג אחר. ומהו מפולש, גם בזה נחלקו הראשונים. דעת התוס' ועוזר' אם ניקב עד חדרי הזרע מקרי מפולש. ודעת הבה"ג דרק אם ניקב מעבר לעבר מקרי מפולש. ומבואר באחרונים שיסוד מחלוקתם היא אם חדרי הזרע הוו חלק מהאתרוג או דהוי נידון בפני עצמו. והבין.

והנה יוצא שבה"ג מקיל והתוס' מחמיר שבפילוש עד חדרי הזרע כבר נקרא מפולש. ולכאור' יוצא גם שבהב"ג מחמיר והתוס' מקיל, בגזונא שניקב מפולש שלא כנגד חדרי הזרע. דהנה בבדיקת היבש שכ' בראשונים שיכניס מחט עם חוט ויוציא ואז יראה אם זה לח או יבש, והקשו על זה כל האחרונים שהרי בהאי בדיקה מפלשו

הרמב"ם פ"ח מהל' לולב הל' ט וחולק על הרמב"ם הסובר דטעם הפסול כהבבלי מצד הדר. ואמנם הטור בריש תרמ"ח הביא דברי הראב"ד לגבי טעם הפסול ביבש שהמיץ לפרי כהדר לגוף.

והראב"ד לשיטתו דמפרש דהיבש הוא משום שהוא כמת ולכן מדמה היבש לגוף בלא דם. ולכאור' הנפקא מינה בין הבבלי להירושלמי הוא באופן שיבש מעט מן האתרוג, דבסעיף י"ב פוסלין רוב הפוסקים ביבש בחוטם כמשהו והמגן-אברהם פוסל בכל האתרוג ביבש משהו מ"מ כל זה מובן אי יבשות הוא פסול הדר ואז דינו כחזוית הפסול כנ"ל. אך אי נימא דהפסול הוא משום דלא המתים יהללו הרי ביבש מעט אינו מת. רק אי נימא דכל מעט יבשות מחשבה מיתה לגבי, מ"מ אין לפוסלו בכה"ג כל שבעה כדעתו של הראב"ד דהא לא גרע מעט היבשות מחסר דאינו פסול בשאר ימים. ואף שחסר משום תמות נפסל ולכן כשר בשאר ימים משא"כ יבש מעט דחסר בהדר מ"מ צ"ע מ"ש יבש מעט מחסר, ומ"מ בודאי שיועיל לו להוריד היבשות ויתכשר בשאר ימים.

ושיעור היבשות הוא עד שאין בו לחלוחית ובביאור הגר"א כ' שהיבש באתרוג הוא כשאין בו לחלוחית ולא שהלבין וכמו בלולב והדס, זה משום שהאתרוג אינו מלבין רק מאדים, ע"כ. אך לכאורה בלא זה, ממה שפסלו אתרוג מטעם יבש ולא מטעם שינוי מראה מוכח שאין היבש לבן כי אם הוא לבן תיפוק ליה דפסול משום שינוי מראה.

והנה באתרוג ישן איתא בגמ' דהוא פסול. ומהו אתרוג ישן לכאור' הוי מחלוקת הט"ז והגר"א בכיאורו. דהט"ז ס"י תרמ"ח ס"ק ב' מבאר דהישן היינו שהתכווץ ונתקלקל נזוין ולדבריו אם האתרוג התרכך ונהפך קצת מראהו ואינו נאה הוי פסול. אך הגר"א ס"ל דהוא בן י"ב חודש. ומשמע אף שהוא נאה כיון שעבר זמן רב פסול. ודלא כפי שרצה בשער הציזון אות ח' לפרש בגר"א.

הרבה אחרונים להלכה. ועיי' בזה בס' כשרות ד' מינים.

והנה התרומת הדשן כ' הכשיר האתרוגים שניקבו על ידי קוצים ועור ובשר קיים. ונחלקו הביכורי יעקב והט"ז בדעתו מדוע מכשיר. להט"ז סיבת הכשרות היא משום שעור ובשר קיים ואם אינו קיים יהיה פסול אף שנעשה בדרך גידולו על ידי הקוצים.

אך דעת הביכורי יעקב היא שסיבת הכשרות היא כיון שנעשה דרך גידולו רק שדרך כלל עור ובשר קיים אך אם נעשה דרך גידולו ואינו עור ובשר קיים כשר. ויהי נפק"מ הפוכה, אם ניקב עיי' קוצים אחר שנתלש ועור ובשר קיים להט"ז כשר ולביכורי פסול, רק שזה לא כ"כ שכיח. ובלהורות נתן רצה לחדש דהתרוה"ד בודאי פוסל בגוונא שניקב על ידי קוצים, רק מה שמכשיר התרוה"ד באופן שקוצים דקרו האתרוג ונראה חסר אך לא שממש חסר, ועיי' בקובץ מבית לוי תשנ"ח מה שחלק עליו שם הגרש"ו אולמן.

ואחר העיון בדברי התרומת הדשן נראה לי קושי מלשונו בין על פי הט"ז ובין על פי הביכורי. רהנה התרומת הדשן בס"י צ"ט כ' וז"ל, אתרוגים שיש להם נקבים גדולים וכו'. תשובה, יראה דנהגו בפשיטות להכשיר ואע"ג דחסר פסול בכל שהוא הך חסרון דמתחילת ברייתו לא פסלי ונראה קצת סמך וכו' עור נראה ראייה מהא דמרמה התלמוד לטריפה וכו' וגבי טריפות כתבו התוס' דאם העור ובשר קיים כשר והיינו כנידון דידן שחסרון שנעשה לו בשעת גידולו עור ובשר קיים כשירה אבל לכל מה שיחסר לאחר שנתלש לא שייך עור ובשר קיים וק"ל ואע"ג דאם חסרה האונה אפי' מתחילת ברייתה טריפה וכו'. עכ"ד. מכוור בבריו שעיניך יסוד ההכשר הוא מחמת שזה נעשה מתחילת ברייתו וכמו שמקשה אח"כ מחסרה האונא ומחלק בין טריפות בכהמה שהם אברים אחרים לאתרוג שהוא גולם אחד. על כן נלע"ג, דהתרוה"ד ס"ל דבהאם קוצים יש ב' חסרונות. א' של חסר וזה דין

ופוסלו, ות"י המג"א דמיירי שהכניס ומיד הוציא ולא העבירו מעבר לעבר. והט"ז ת"י שהכניס והעביר במקום שאין חדרי זרע. ונחלקו האחרונים בכוונתו. יש שפירשו שמייירי שהעביר מלמעלה למטה, וכ"כ בלבו"ש. אך הפמ"ג ס"ל בדעת הט"ז שהעבירו למעלה מצד לצד שלא כנגד חדרי הזרע. וכשר להט"ז. ולהמג"א יוצא דהוי כשר. אמנם דעת החזון איש דהוי כשר בכל גוונא שהעבירו שלא כנגד החדרי זרע. מ"מ נראה פשוט שזה רק לדעת התוס' שיש חשיבות לחדרי הזרע, אך להבה"ג שסובר שפילוש הוי מעבר לעבר ולא לחדרי הזרע, הרי שאם פילשו מעבר לעבר מעל החדרי זרע הוי פסול ובוה התוס' יקיל יותר מהבה"ג. ויש גם שיטה שלישית, להבנת הבי"ח ברעת הר"ן שאם ניקב הקרום הרק העוטף האתרוג במשהו מקרי ניקב מעבר לעבר, ולפי"ז כמעט לא יצויר היכ"ח של אתרוג שלא ניקב. וצ"ע. להלכה מחמיר המ"ב שניקב שלא כנגד חדרי הזרע פסול ולא כחזון איש. וצריך עיון להלכה אי נימא לקולא משום דהוי ס"ס בנקב מפולש שאינו חסר שלא כנגד חדרי הזרע, ספק אי הוי פילוש ואי נימא דהוי פילוש ספק אי בעי חסרון והא ליכא כאן חסרון.

ב) ומהו שיעור החסר. הנה הט"ז חילק את האתרוג לג' חלקים. הקרום הרק ובו פוסל רק אם נקלף כולו. כל הקליפה ובה פוסל חסר כ"ש, וניקב היינו מעבר לעבר עד חדרי הזרע. ודעת המ"ב היא כהט"ז, ואם גירדו מהאתרוג מעט יותר מהקרום הרק הוי חסר ופסול. אך הבי"ח ס"ל דהקליפה הירוקה צהובה היא הקליפה ואם נחסר בה עד הלבן לא מקרי חסר והלבן הוי הבשר ובו שייך ניקב עד חדרי הזרע. ומחולקתם הוי ביסוד החסר מהו אם בעי' שיחסר מגוף האתרוג וזוהי דעת הבי"ח שעד הלבן מותר שיחסר. ולהט"ז בעי' מהאתרוג אף שלא מגופו ויתכן דהוא מחשיב אף את הקליפה לגוף האתרוג. מ"מ החזון איש פוסק בזה כהבי"ח דאם חסר עד הלבן כשר, וכן הסכימו

ג) אם נימוח האתרוג מבפנים וחדרי הזרע קיימים, הביא המחבר ב' שיטות. הרי"ף שמכשיר וש"ר הפוסלים. להלכה למעשה יש בזה ג' שיטות. דעת הביכורי יעקב שמכשיר על פי הפרי מגדים והא"ר. דעת המ"ב שמכשיר לברך אם אין אחר. ודעת האגרו"מ בסי' קפ"ה הפוסל ומכשיר לקחת הנימוח רק אם אין אחר ובלא ברכה.

והנה בענין נימוח האתרוג יסוד מחלוקת האחרונים הוא משום דהגמ' בדף לו. מסתפקת בנימוח האתרוג וחדרי זרע קיימים אי הוי כשר כבריאה שקיימים בה הספנות או הוי טריפה כיון דאתרוג שליט ביה אוירא והוי גרוע יותר מטריפה דעתיד להיות מסרח. וכדפי' רש"י דמשום שהוא עתיד להיות מסרח כבר עתה נפסלנו. ולא פשיטא ליה בגמרא וכמבואר בטור וב"י.

והנה בניקב על ידי קוצים בעודו מחובר דעתיד הוא להעלות עור ובשר וכמבואר בט"ו וביכו"י להדיא, א"כ יתכן דאף שלא העלה עור ובשר נכשירנו, וכדעת הביכו"י משום שנידננו על שם העתיד ומדוע לגריעותא נפסלנו ולטיבותא נחמיר ביה שאם לא העלה פסול, והא אף בטריפה אם הדר בריא הוי כשר והאי גוונא דמיא לגוונא דהדר בריא, ואף לדעת הט"ו הוה ליה להיות כשר ואולי משום שאחר שנתלש כבר אינו חוזר לברייתו, וצריך עיון.

באתרוג שאם הוא חסר מתחילת ברייתו לית ביה דין חסר כי זוהי תמותו שכך גדל. ב' דין טריפה, ואף שדין חסר ליכא בגוונא דחסר מתחילת ברייתו אך דין טריפה כבניקב הריאה איכא אך כמו שם אם עור ובשר קיים כשר הכא נמי עור ובשר קיים יכשיר האתרוג. והוכחה לזה מסוף דבריו שמקשה מחסרה האונא ומתרץ שבאתרוג אין בו אברים אין חסרון שעור ובשר קיים פוסל בו. ומדוע לא כתב "שאינן חסרון שמתחילת ברייתו פוסל בו", וזה דלא כהביכו"י, ולאידך גיסא ממה שהוא לא הזכיר את העור ובשר קיים עד שהזכיר את החסרון של טריפה הרי שזה לא כהט"ו אלא באמת שמה שגורם שלא יהיה חסר הוא מפני שזה מתחילת ברייתו ומה שאין חסרון של טריפה זה משום שעור ובשר קיים כי אילו עיקר הגורם של החסרון היה שאין עור ובשר קיים מדוע לא הדגישו קודם שבא לדמות לענין טריפה. ובאמת לו יצויר שחסר אחר שנתלש מקוצים ואחר כך עורו ובשרו יעלה עליו יהיה פסול מדין חסר אך טריפות לא יהיה כאן, ולכן ביום א' יהיה פסול מדין חסר וכיום ב' יהיה כשר כי אינו טריפה, או לאידך גיסא, אם נחסר במחובר ולא עלה עליו עור ובשר משום חסר אין כאן אך הוא פסול מצד טריפה ויתכן שיהיה פסול כל שבעה, וצ"ע כמו"ש לקמן אות ג' ואם יעלה עליו אחר שנתלש יהיה זה שייך לסוגיא של נחיה אם חוזר ונראה. ואכמ"ל.

הרב פינחס דיק

## בירור בדין פת הבא בכיסנין (ב)

בגליון הקודם הבאתי מש"כ בשו"ת מנח"י (ח"ט סי' י"ז) דסמכו העולם לברך בומ"מ על מיני לחמים שנילושו ברוב מי פירות אף שטעם הלחם כמעט שווה ללחם רגיל, לפי מש"כ המהרש"ם (בדעת קס"ח סי"ז) דהיכא דהעיסה גילוש ברוב מי פירות א"צ שירגיש טעם המי פירות בהעיסה, וביארנו המקור לדבריו בב"י, וכן הוא להלכה כפי הרמ"א, (בדעת הרמב"ם) ושכן הוא משמעות הרבה פוסקים, וביארנו דההסבר לזה הוא דע"י שנילושה ברוב מי פירות אינו כלחם שדרך רוב בני"א לקבוע עליו שנילושה במים לבר, והיינו ע"י"ז דיש כאן שינוי בהלישה, ועכשיו נמשך לבאר שכן מפורש ברמ"א (קס"ח סי"ג) ובשו"ע הרב שם.

### פרק א - ענף ב' - ביאור דברי הרמ"א בדין סופגנין

(סקי"ט) דמבואר דהיה קשיא ליה מה דס"ל לר"ת דע"י הטיגון בשמן לבסוף לא נתבטלה תורת הלחם ממנה ומברכין המוציא, הא חיפוק ליה דהוי פהב"כ, (וכ"כ באבן העזר ובמגן גבורים) ועל כן כתב הרמ"א דדוקא היכא שנילושה העיסה בשמן או דבש הוי פהב"כ אבל בטיגון בהן לא נתבטל שם לחם ממנה וברכתו המוציא, אמנם ס"ל חולק בזה דגם ע"י טיגון בשמן הוי פהב"כ, וסובר דמש"כ בשו"ע דמברכין עליה המוציא מיירי בדקבע עליה דבכה"ג גם בפהב"כ מברכין המוציא.

וברעת הרמ"א שמחלק בין גילוש בשמן לטיגון בשמן ע"י בשועה"ר סט"ז דמבאר שדברי הרמ"א קאי לשיטת הרמב"ם (כס"ז) דפהב"כ הוא עיסה שנילושה במשקין או מי פירות וכתב זו"ל "ויש חולקים (היינו הרמ"א והדיעה ראשונה שם הוא דעת ה"ט"ז) ואומרים שאינם דומים לפהב"כ שהיא ג"כ לחם גמור לדברי האומרים שהיא פת שנילושה במשקין או מי פירות (הרמב"ם) אבל מיני טיגון שבשעת לישתם היו לחם גמור לא נפקע מהם שם לחם גמור ע"י טיגון או בישול לענין המוציא וברהמ"ז כמו שלא נפקע מהם לענין חלה לסברא הראשונה (היינו שיטת ר"ת שהביא הרב בראשונה) הרי מפורש דלפי הרמב"ם דין פהב"כ תלוי באופן הלישה וכמו שביארנו

(יט) בשו"ע (קס"ח סעיף יג) כתב דין עיסה שבלילתו עבה ונתבשלה או נטגנה, והובא שם שני דיעות, דיעה הראשונה והוא דעת רבינו שמשון דס"ל דבתר סוף אזלינן ולכן מברך בורא מיני מזונות, והיינו אפילו בדקבע עליהם, ומשום דכל שלא נאפה בתורו כמו לחם אין לו תורת פת כלל (וכמש"כ המג"א סק"ל"ח) ודיעה השניה הוא דעת ר"ת (ברכות לו:ז) דס"ל דמברך המוציא וג' ברכות, כיון דתחילתו עיסה לא פקע ממנה שם לחם לענין המוציא כמו שלא פקע ממנה השם לחם לענין חלה, וכתב ע"ז הרמ"א ונהגו להקל והיינו כדיעה הראשונה ומברכין ע"ז במ"מ, אלא דהמחבר מסיים בזה ויר"ש יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחלה, ובסוף ההג"ה שם כתב הרמ"א "וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו אלא שמתגון בהן אבל אם גילוש בהן כבר נתבאר דינו אצל פת הבא בכיסנין" עכ"ל פי' דאף לפי דעת ר"ת דעיסה שנטגנה ברכתו המוציא היינו רק כשנילושה העיסה במים אבל אם גילוש העיסה בשמן או שאר מי פירות הוי פהב"כ וברכתו במ"מ וכמבואר לעיל בס"ז, ונ"מ דבכה"ג אפילו יר"ש א"צ להחמיר בזה.

ומה שהוצרך הרמ"א לחלק בין טיגון בשמן לנילוש בשמן לדעת ר"ת ע"י"ש בט"ז

לעיל (אות י"א), (ועי' בערה"ש סקמ"ו) ובוזה יתבאר דברי הרמ"א שמחלק בין נילוש בשמן לטיגון בשמן.

ועיי"ש בהמשך דברי שו"ע הרב שכתב וז"ל "אבל לדברי האומרים שפהב"כ היא פת גמורה שנלושה במים לבד אלא שאח"כ מילא אותה בדבש או במיני פירות (שיטת ר"ח בס"ז) או עשה ממנה עוגות דקות יבשות וכוססין אותו לחיאבון (שיטת רה"ג שם) ואף דבשעת לישה היה לחם גמור וגם נאפו בתנור כלחם גמור אעפ"כ אין מברכין עליהם המוציא וברהמ"ז הואיל ואין דרך רוב בנ"א לקבוע עליהם, כש"כ עיטה שנלושה במים ואח"כ בישלה או טיגנה במשקה או בדבש שבדאי הטיגון בדבש אינו גרוע ממילוי בדבש האפויה בתנור שמבטלו מתורת לחם גמור שהרי המילוי אינו אלא בפנים ובטיגון כל העיסה היא שרויה בדבש ובלועה ממנה ככולה וגם לא נאפית בתנור כלל, וכבר נתבאר למעלה שמן הדין יש להקל בד"ס וכש"כ כאן שהמנהג להקל בכל ענין" עכ"ל ומבואר דלדינא הסכים הרב למש"כ הט"ז דגם ע"י טיגון הוי פהב"כ והיינו כשאר הפירושים בפהב"כ בס"ז דלשיטתם אינו תלוי בהלישה, ומדבריו מבואר ג"כ דלפי דיעה הראשונה בס"ז שפת הבא ככיסוי הוא פת שממולא בדבש או תבלין דא"צ שיהא דוקא בעין כמילוי בתוך כיסים אלא דגם אם הדבש או השמן נבלע בתוך העיסה הוי פהב"כ לדיעה זו, והעיקר שיהא טעם המי פירות או הדבש נרגש הרבה, ולכן גם בטיגון בהם הוי פהב"כ, והיינו כמו שביארנו לעיל (אות ט"ו).<sup>14</sup>

כ) אמנם לפי"ז דברי הרמ"א עדיין צריכים ביאור דהא לעיל בס"ז סתם כדעת המחבר דנקטינן ככל השיטות בפהב"כ, וכמפורש שם בט"ז סק"ז דלדינא אינו חולק הרמ"א על מש"כ בשו"ע דפת הממולא בפירות על מיני תבלין הוי פהב"כ, וא"כ אי נימא כדברי השו"ע"ר דלשיטה זו הוי פהב"כ גם ע"י טיגון בדבש א"כ מאי טעמא כתב הרמ"א כאן דדוקא ע"י שנלושה בשמן הוי פהב"כ (וכדעת הרמב"ם בס"ז), והוא באמת קושית הט"ז, ועי' בבית"ל (ר"ה וכו') דהביא מש"כ בשו"ע"ר (וכ"כ באבן העזר ובבית מאיר) דלדינא הסכים להט"ז דגם ע"י טיגון הוי פהב"כ אלא דמש"כ הט"ז דלפי ר"ת דעיטה שנטגנה בשמן מברך המוציא היינו בדקבע עליה, הוכיחו הרבה אחרונים דלפי ר"ת מברך המוציא אפילו בדלא קבע עליה, וכמפורש בטור דלדיעה זו הוי לחם גמור, ועיי"ש בבית"ל דמיישב קושית הט"ז דהא דהרמ"א מחלק בין נילוש בשמן לטיגון בשמן משום דדבריו קאי אליבא דר"ת (והיינו על מש"כ בשו"ע שיר"ש יחמיר כו"ת), ולשיטה זו א"א להחשיב פהב"כ רק כשנלושה מתחילה בשמן או שאר משקין אבל בטיגון בהן אינו פהב"כ דכיון דאולינן בתר מעיקרא לא נתבטל שם לחם ממנה. ולפי דבריו אין לנו ראייה מדברי הרמ"א דלדעת הרמב"ם (בס"ז) דין פהב"כ תלוי בשעת הלישה דמש"כ הרמ"א דדוקא ע"י שנלושה בהן היינו לשיטת ר"ת (בסי"ג) רסובר דאולינן בתר לישה.<sup>15</sup>

14 ומדברי השו"ע"ר כאן מבואר ג"כ דלדיעה השלישית בס"ז דסובר דפהב"כ היינו כעכין יבשין מ"מ מודה דעיטה הממולא בפירות וכדומה הוי פהב"כ, (והיינו אפילו לדעת האבן העזר וסיעתו דס"ל דהראשונים פליגי זע"י וכמש"כ לעיל הערה 9).

15 ובאמת מסתימת דברי המ"ב (שם בבית"ל) משמע דס"ל דגם להרמב"ם אולינן בתר אפיה לענין פהב"כ דהרי לשיטתו (בבית"ל ס"ח) דנקט דלעקיף אינו פהב"כ אלא לפי הרמב"ם, מבואר דנקט כדעת האבן העזר דס"ל דמילוי היינו מילוי דוקא בעין כיסים (עי' מש"כ לעיל אות י"ד ובהערה 9) א"כ ע"י טיגון בשמן אינו כמילוי דהרי השמן נבלע בתוך העיסה, ועי' דהוי פהב"כ מצד העיסה וכהרמב"ם, וס"ל להמ"ב דהוא מצד הטעם של הלישה (וכמש"כ בסקל"ג) וכן הוא באמת דעת האבן העזר דגם להרמב"ם אולינן בתר האפיה (אלא דלא כתב מפורש דהוא מצד הטעם). אמנם כבר ביארנו דהט"ז וש"פ (אות ט"ז) דלא ס"ל

צע"ג, ובאמת במאמ"ר כתב עוד תירוץ (שלא הביא הביה"ל) דפהב"כ דשכיחי קשה להחמיר בזה משא"כ בסופגנין ולא שכיחי כ"כ ולכן נקט המחבר להחמיר בזה, ולפי"ז ניחא טפי] ולכאורה מוכח מזה דגם לפי ר"ת דאזלינן בחר מעיקרא מודה דהיכא שהוה פהב"כ ברכתו בומ"מ.

(כא) ובאמת מפורש כן באבן העזר דר"ת סובר דפת הממולא בפירות הוי פהב"כ, (וגם בנטגן בשמן יכול לסבור דהוי פהב"כ<sup>17</sup>) ואף דמעיקרא היה לחם גמור דהרי נילושה במים לבד מ"מ הוי פהב"כ ועיי"ש בתור"ד שכתב וז"ל "ואין לומר הא ר"ת ס"ל בנתבשלה העיסה אפ"ה מברך המוציא משום דאזלינן בחר מעיקרא וא"כ ה"נ בנטגן בשמן ניזיל בחר מעיקרא דהיה נילוש במים לבד, להיות לחם גמור, שהרי דין זה דאם נילוש במשקין דברכתו בומ"מ, שרי צריכים אנו לדברי הבי"ש שכתב דאע"ג דלענין חלה ומצה קרוי לחם גמור אפילו נילוש ביין ושמן, אפ"ה לא תקנו חז"ל לברך המוציא וגי' ברכות אלא בלחם שרגילין לקבוע עליו" עכ"ל. הרי דס"ל דגם לר"ת לא אזלינן בחר מעיקרא לענין פהב"כ, וכן משמע בשו"ע דמבאר דברי הרמ"א שמחלק בין נילוש לטיגון דתלוי בהשני דיעות בס"ז ולא בפלוגתא דר"ת ורה"ש בס"ג,<sup>18</sup>.

אמנם לכאורה מש"כ הביה"ל צע"ג דהא אי נימא דלפי ר"ת א"א לחשוב פהב"כ רק היכא שהעיסה נילושה בשמן או מי פירות מתחילה א"כ ע"כ דר"ת סובר כדעת הרמב"ם בס"ז דפהב"כ הוא עיסה שנילושה במי פירות וא"כ דברי השו"ע כאן סותרים למש"כ לעיל בס"ז והאיך כתב כאן דיר"ש יחמיר ולא יאכל אלא ע"י שיאכל לחם אחר תחלה והיינו לחשוש לשיטת ר"ת, בזמן שבס"ז נקט ככל השיטות להקל והלא לפי דבריו שיטות ר"ח ורב האי גאון (דיעה הראשונה ושלישית שם) חולקים על ר"ת וסברי דלא אזלינן בחר מעיקרא, אלא בחר שעת אפיה,<sup>16</sup> [וכעין זה הקשה רע"א בגליון ס"ז, ואפשר דגם זה נכלל בקושיהו אלא דבפשטות קושיהו אינו אלא דלמה נקט השו"ע להקל במקום פלוגתא שבס"ז, ובפלוגתא שבס"ז כתב להחמיר, אבל עכ"פ אין כאן סתירה דהא פלוגתתייהו אינם תלויים זבי"ז, אבל לפי מש"כ הביה"ל דר"ת ע"כ סובר כהרמב"ם הקושיא הוא עצומה, וביותר קשה מש"כ הביה"ל בס"ז, יעוי"ש שהביא קושיא רע"א וכתב דבמאמר מרדכי מיישבו דכיון דלא נזכר בהירא שחולקים הראשונים בזה ואפשר דמדודו להדדי לכן נקט המחבר ככולם להקל, והרי לפי דבריו בס"ג הרי ע"כ יש כאן מחלוקת דר"ת חולק על שיטת הערוך ורה"ג ודבר זה

כהאבן העזר, ועוד הרי האבן העזר חולק על הרמ"א שכתב לחלק בין נילוש לטיגון (עי' מש"כ לקמן הגהה 18), תראה ולכן נקט השו"ע"ר כסברי זו וכדעת הרמ"א, ולכן כתב דסברת הרמב"ם הוא מצד הלישה, והנה לפי מש"כ לעיל (הערה 13) דאפשר לפרש דברי הרמב"ם מצד הלישה לבד, וגם מצד הטעם בלבד א"כ אינו מוכרח ולא ס"ל להמ"ב דמצד הלישה לבד אינו פהב"כ, אמנם סתימת דבריו לא משמע כן אלא דתלוי רק בטעם העיסה.

16 ודבר זה צ"ע אפילו אם ננקוט דסובר המ"ב דלפי הרמב"ם תלוי רק בטעם העיסה (עי' בהערה הקודם) מ"מ הרי לדבריו דר"ת סובר דכל דתחלתו נילוש במים הוי לחם גמור א"כ ודאי חולק על ר"ת ורב האי גאון בס"ז.

17 אלא דמכח קושיא זו כתב האבן העזר דעל כרחק דר"ת סובר דפהב"כ הוי דוקא פת הממולא וכפי ר"ח, ולכן בטיגון בשמן הוי לחם גמור (עי' מש"כ לעיל אות י"ד), דאי ר"ת ס"ל כפי הרמב"ם א"כ גם ע"י טיגון הוי פהב"כ, ועיי"ש שחולק על הרמ"א שכתב דלפי הרמב"ם בעינן שיהא פהב"כ משעת הלישה, ועי' בהערה הבאה.

18 אלא דלדינא לא נקט הרב כהאבן העזר אלא כמש"כ הרמ"א דלפי הרמב"ם תלוי בהלישה, וכן נקטו הרב פוסקים (עי' בית אפרים סי' י"ב, ובמגן גיבורים שדחו דברי האבן העזר והסכימו לפסק הרמ"א) ועכ"פ מבואר מדברי השו"ע"ר דמש"כ הרמ"א דתלוי בהלישה היינו כשיטת הרמב"ם בס"ז ולא כמש"כ בביה"ל

ונראה דהביאור כזה הוא דהא גם פהב"כ יש ע"ז שם לחם לענין המוציא והיינו בדקבע עליו, וכמש"כ הט"ז (סקי"ט) ועיקר חידושו של ר"ת הוא דכמו דלא נתבטל שם לחם לענין חלה, כן לא נתבטל שם לחם לענין המוציא, וגם בפהב"כ שייך לומר כן דיש ע"ז שם לחם לענין המוציא היכא שקובע עליו, אבל לענין לברך המוציא על כזית אין זה ענין של שם לחם אלא דתלוי בלחם שדרכו לקבוע, וכמש"כ האבן העזר מהב"י, וראיה לזה דהא פהב"כ חייב בחלה (ואפילו עיסה שנילושה במי פירות דמתחלה הוא פהב"כ) וכמפורש ממתניתין (חלה פ"ב מ"ב) ואעפ"כ ברכתו בומ"מ משום דהוי פהב"כ.<sup>21</sup>

ומה שהוכיחו האחרונים דלפי ר"ת דאפילו ע"ז טיגון הוא לחם גמור וכמפורש בטור (ודלא כהט"ז) ע"כ דהיינו משום דר"ת לא מיידי בפהב"כ ולכן לשיטתו

וכן מבואר במג"א סקל"ז (ובמ"ב סק"פ) דמבאר דמש"כ הרמ"א דפשטידא מקרי תואר לחם היינו במילוי בשר או גבינה אבל במילוי פירות הוא פהב"כ, ולכאורה צ"ע דהרי דברי הרמ"א קאי בשיטת ר"ת, וע"כ דגם לפי ר"ת מברכין במ"מ על פת הממולא<sup>19</sup> וכן אפשר להביא ראיה מזה גופא דהוצרך הרמ"א לחלק בין טיגון בשמן לנילוש בשמן ומשום דקשיא ליה בהא דסובר ר"ת דע"ז טיגון הוא לחם גמור הא תיפוק ליה דהוי פהב"כ, (וכמבואר בט"ז, אבן העזר ומגן גיבורים) ואי נימא דלפי ר"ת דאולינן בתר מעיקרא א"כ לא נתבטל שם לחם גמור ממנו היינו גם היכא שהוה פהב"כ א"כ פשיטא דלשיטתו ע"ז טיגון אינו פהב"כ, ומאי הוי קשיא ליה להרמ"א, וע"כ דלפי ר"ת דאולינן בתר מעיקרא והוי לחם גמור היינו היכא דאינו פהב"כ אבל בפהב"כ מודה דברכתו בומ"מ.<sup>20</sup>

שהוא כשיטת ר"ת, שוב מצאתי בתהלה לדוד (קס"ח סוף אות י"ז) דמבאר בדעת הרב כמו שכתבתי, והיכא דהוי פהב"כ מצד המילוי אף לר"ת לברכו בומ"מ.

19 אלא דהעירוי חכ"א דיש לדחות דכונת המ"א הוא דאם היה פהב"כ לא היה נפטר ע"ז שיברך על לחם גמור תחילה וכמש"כ המג"א בסקל"ה וכן משמע בפמ"ג שם, אמנם סתימת המ"א והמ"ב משמע דגם לדעת ר"ת הוי פהב"כ, ועוד דאי משו"ה, הוי יכול לאכול אותם למוזן ולשבע דבכה"ג גם בפהב"כ א"צ לברך בתוך הסעודה, (ואפילו עיסה שממולא בפירות וכמפורש בשועה"ר סעיף י"ד דבכה"ג הפירות טפלים להעיסה) וכן צ"ל עכ"פ בכונת המג"א סק"ח שיאכלו להכעין יבשין בתוך הסעודה היינו בתורת מוץ, ומש"כ בסק"ב דבעי ברכה היינו באוכלן לקינות, וכעין זה כתב בביה"ל ד"ה ויר"ש בשם האחרונים, ולכן מסתברא דמש"כ המג"א בסקל"ה דמיידי בפשטידא שממולא בבשר ולא תירץ כנ"ל משום דבלא"ה מיידי ככה"ג וכמבואר ברמ"א וכמש"כ המחצית השקל שם, אלא דאינו מוכרח וכנ"ל.

20 וכן מבואר מכל האחרונים שהביא בביה"ל שדחו מש"כ הט"ז דר"ת מיידי בקובע עליה, ולא דחו דבריו מסברא דלפי ר"ת א"א להחשיב פהב"כ רק משעת הלישה וכסברת הביה"ל אלא שמדברי הטור והשו"ע מבואר דר"ת סובר דהוי לחם גמור וע"ז באבן העזר שהקשה גם מדברי ר"ת גופא שהביא ראיה מהא (בכרות לו:): היה עומד ומקריב מנחות וכו' נטלן לאכלן מברך המוציא, ואפילו מנחת מחבת ומרשתת שנטגנו בשמן, וע"כ דמיידי בללא קבע דומיא דחביצא דבעי למילף משם, יעו"ש, ועכ"פ מבואר דר"ת מיידי בלחם גמור אבל בעצם הסבא ר"ת יכול לסבור דהוי פהב"כ.

21 אמנם מצאתי בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ס"ט) דס"ל דלפי ר"ת עיסה שנילושה במי פירות ברכתו המוציא, דהא כיון דחייב חלה ע"כ לפי ר"ת ברכתו המוציא ולא עוד אלא דאפילו להר"ש, היכא שנאפה בתנור חייב בחלה וא"כ צריך לברך המוציא, ועיי"ש שתמה על הב"י שנקט דעיסה שנילושה במי פירות ברכתו בומ"מ וכדעת המג"ב, ולא חש לדעת ר"ת דס"ל דמברך המוציא, אמנם בבית אפרים (אורח סי' י"ב) מיישב דאין דין פהב"כ תלוי בחיוב חלה אלא בלחם שדרכו לקבוע וכמש"כ הב"י, (וכן נקטו כל הפוסקים וכמבואר באבן העזר, שועה"ר, מגן גיבורים, מור קציעה) ופשוט דגם הביה"ל שכתב דלפי ר"ת צריך להיות פהב"כ משעת הלישה אין כונתו דלר"ת ככה"ג פטור ממלה, אלא דסובר דכיון דסברת ר"ת הוא דאולינן בתר מעיקרא, א"כ היכא שמתחלה היה לחם גמור תו לא נתבטלה מלהיות לחם גמור, ולכן בעי שהוה פהב"כ מתחלה כדי לברך ע"ז בומ"מ.

וצ"ל דמיירי באופן שהטעם נרגש הרבה בדבכה"ג כש"כ הוא דהמילוי אינו אלא בפנים וע"י טיגון בדבש כל העיסה שרויה בדבש ובלוועה ממנה בכולה וכמש"כ הרב שם, וע"י כסידור (פ"ב אות י"ב) שהשמיט הרב דע"י טיגון הוי פהב"כ, ומצאתי בתהילה לדרד (קס"ח אות יז) שעמד בזה וכתב דקאי לפי מש"כ (שם אות ז') דבעינן שיהא המילוי העיקר וע"י הטיגון בשמן אין טעם השמן העיקר וכמש"כ לעיל, ומבואר שפיר כונת הרמ"א לחלק בין גילוש בשמן דהוי פהב"כ מצד הלישה וכהרמב"ם, אבל טיגון בשמן אינו פהב"כ וגרע ממילוי, (ועדיין צ"ב דברי הרמ"א לפי מה שנקט הרב בשו"ע דטיגון הוי כמילוי<sup>22</sup>).

ועכ"פ אין שיהיה הביאור בדברי הרמ"א כאן, הרי מה שנוגע לענינו והוא ביאור דעת הרמב"ם, הרי מפורש בשועה"ר (סט"ז) דלהרמב"ם פהב"כ תלוי באופן הלישה והיינו כמו שביארנו לעיל דכיון שיש בו שינוי בהלישה משאר לחם הוי פהב"כ, (ע"י אותיות ט-יא). וא"כ מסתברא דאינו תלוי בהטעם של הלחם אלא כל דגילוש ברוב מי פירות הוי פהב"כ וכמשמעות השועה"ר (סי"א) ושאר הפוסקים שהבאתי לעיל (אותיות ג-ז) וכמש"כ המהרש"ם להדיא<sup>23</sup> ועכשיו נבאר מה נקרא מי פירות לענין זה.

דאולינן בתר תחילתו הוי לחם גמור ומברכין המוציא אפילו בדלא קבע עליו, וע"י חולק עליו הר"ש דכיון דבסופו נתבשל או נטגן ואינו כלחם שנאפה בתנור בטלה מתורת לחם לגמרי ואינו מברך המוציא אפילו בקובע עליה, אלא דעדיין צ"ב למה בטיגון בשמן או שאר משקין אינו פהב"כ, ונראה דר"ת מיירי בטיגון בשמן מועט דהא הביא ראייה מהא דקתני (במנחות עה:): נטלן לאכלן מברך המוציא גבי מנחה וכמבואר בתוס' (ברכות לו:): והתם מיירי במיעוט שמן וכמש"כ הר"ש (תלה פ"א מ"ד והו"ד בב"י), וכ"כ המג"א (סקל"ו) דר"ת מיירי רק בטיגון בשמן מועט אבל בהרבה שמן הוי כבישול גמור דמבטלו מתורת לחם, ואחריו נמשך השועה"ר (סי"ז), וא"כ י"ל דע"י הטיגון בשמן מועט אינו נרגש כ"כ טעם השמן ולכן גרע ממילוי דבש או תבלין ואינו פהב"כ, ודברט לפי מש"כ לעיל (אות י"ח) דבעינן שיהא המילוי העיקר והעיסה הטפל וכמש"כ השל"ה א"כ י"ל דאפילו ע"י טיגון בהרבה שמן אין טעם של השמן העיקר ואינו כמילוי של דבש או תבלין.

וכזה מבואר מש"כ בטור דע"י הטיגון הוי לחם גמור לשיטה זו וכן סתימת השו"ע דמברך המוציא ומשמע דאפילו בדלא קבע ומשום דכיון דמיירי דע"י הטיגון בשמן אינו נעשה פהב"כ ולכן הוי לחם גמור, ועדיין צ"ב מש"כ בשועה"ר דהטיגון הוי כמילוי,

22 ונראה דלכן מיאן הביה"ל לפרש הרמ"א כמש"כ רטיגון גרע ממילוי ואינו פהב"כ, דאם נקטינן כהט"ז דע"י טיגון הוי פהב"כ ומשום שנגרש הטעם היטב א"כ א"א לפרש דהרמ"א סובר דאינו פהב"כ ע"י טיגון משום שאין הטעם נרגש היטב, אמנם כבר כתבתי דכמ"ש הביה"ל צע"ג והוא דלא כמבואר מכל הפוסקים.

23 ודוחק לומר דלפי השועה"ר בעינן שיהא שינוי משעת הלישה וגם שיהא הטעם נרגש הרבה, דמלבד שלא נזכר בדבריו לעיל (סי"א) דבעי שיהא הטעם נרגש כלל, מהכ"ת דתרתין בעינן ואם אינו כלחם שדרכו לקבוע מצד השינוי בהלישה מאי טעמא נצטרך שיהא גם הטעם נרגש הרבה, וע"י כסידור (פ"ב אות ט') דנקט הרב בסתם דהיא שנילושה ברוב מי פירות אין הטעם נרגש הרכה שהרי כתב שבע"ג יחמיר ולא יאכל עיסה שנילושה כחלב וכיוצא בו (כשיטת הרמב"ם) אלא בנילושה בדבש יש להקל היכא שהדבש הוא הרוב, והעיקר לעידון ולתענוג המתקות עיי"ש, והיינו משום דבכה"ג הוי ג"כ כמילוי משום שטעם הדבש הוא העיקר, הרי דנקט בסתם עיסה שנילושה ברוב מי פירות אינו לעידון ולתענוג אלא שאינו הלחם שדרך בני"א לקבוע ע"ז וכמש"כ הרב בשו"ע (סי"א) והיינו מצד השינוי בהלישה וכמש"כ להדיא (שם בסט"ז), ועיי"ש כסידור שכתב שבע"ג נפש יחמיר "לעצמו" הרי דמעיקר הדין דנקטינן ככל השיטות להקל א"צ שירגיש טעם המתקות בהלחם כדי שיהא פהב"כ.

## פרק ב "מי פירות" לענין פת הבא בכיסנין

הפרי בהמים לכן ברכתו בפה"ע כהפרי עצמו, וכמבואר שם בהרא"ש, אבל לענין פהב"כ שאין אנו דנין על הברכה של המי פירות, אלא דעיסה שנילושה במים הוא לחם גמור ועיסה שנילושה בשאר משקין הוא פהב"כ א"כ פשוט דמי פירות שע"י סחיטה עדיף מהמים שנתבשלו בהם הפירות, [וכמבואר כ"ז מתוך דברי הגרש"ק בספר החיים (קס"ח, ס"ז) והעקתי דבריו להלן אות ב<sup>2</sup>].

וכן מבואר בב"י, דעיסה שנילושה במי פירות שנעשו ע"י סחיטת הפירות הוא פהב"כ, עיי"ש שכתב "ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן (חלה פ"ב ס"ב) דחייבת בחלה ופ"ה אינו מברך עליה המוציא", והמשנה שם מיירי במי פירות שלא נתערבו בהם מים כלל וכמבואר שם בהמשך "ונאכלת כידים מסואבות" ומשום דאינו מק"ט, וע"כ דמיירי במי פירות שנעשו ע"י סחיטת הפירות,<sup>3</sup> [ועי' בהציונים בשועה"ר במש"כ מי פירות דמציין לדברי הב"י והו"ד גם בט"ז סק"ז] וכן מבואר במג"א (סקט"ז), וכן כתב הגרש"ק (בספר החיים שם) להדיא וז"ל "אבל כאן לענין

(א) בשו"ע הרב (קס"ח ס"א) "ויש מפרשים שפת הבא בכיסנין היא פת שנילושה בדבש או בחלב והמאה או בשומן או בשמן או במי ביצים או במי פירות ויין, או בשאר משקין חוץ ממים" עכ"ל ומבואר דמה נקט הרמב"ם (והשו"ע) עיסה שנילושה בדבש או חלב או שמן, לאו דוקא אלא כל שנילושה במשקין חוץ ממים הוא פהב"כ, ולכן פשוט דמש"כ "מי פירות" היינו המשקין שיוצא מהפירות ע"י סחיטה דאינם מים אלא שאר משקין<sup>1</sup> אבל במי פירות שנעשו ע"י בישול הפירות במים, דבעצם הוא מים אלא שע"י הבישול נכנסו הטעם והמראה של הפירות בהמים, ע"ז דנו האחרונים (וכדיתבאר להלן) אם נחשב כמי פירות לענין זה, [ואף דלענין ברכה מבואר בס"י ר"ב דמי פירות ע"י בישול עדיף ממי פירות ע"י סחיטה, ודעת הרא"ש (פ"ו דברכות ס"י י"ח) דע"י בישול מברכין בפה"ע, אבל מה שיוצא מהפרי ע"י סחיטה נחשב לזיעה בעלמא וברכתו שהכל נ"ב, היינו טעמא דהמשקה שיוצא מהפרי אין לו טעם הפרי ולכן אין לו חשיבות הפרי לגבי הברכה, משא"כ ע"י בישול דנכנס טעם

1 וכן הוא הסתמא ד"מי פירות" בכ"מ, היינו המשקין שיוצא מהפירות ע"י סחיטה, וכמבואר בהא דמי פירות אין מחמיצין (ארי"ח ט"ב), ומי פירות אין מכשירין לק"ט (רמב"ם פ"א מטומאת אוכלין) ולענין פסולי מקוה (רמב"ם פ"ז מהל' מקואות ה"ה).

2 ועיי' משי"כ לעיל (פ"א אות ר') דמדברי המהרש"ק מבואר דהא דעיסה שנילושה במי פירות הוא פהב"כ, אינו משום "הטעם" של המי פירות אלא משום "שנילושה" כרוב מי פירות וכמו שביארנו לעיל משאר הפוסקים ודעת המהרש"ם, וכבר ציין לדבריו במנח"י (ח"ט סי' י"ז) ועיי"ש דביארנו דדבריו קאי אליבא דהרמ"א ודלא כמש"כ בקובץ (גליון ע"ט אות ט"ז) דדברי המהרש"ק הם אליבא דהמחבר.

3 ואף דהיה אפשר לזכות, דבאמת במשנה שם אינו מבואר דאין ברכתו המוציא אלא דהוא דברי הב"י עצמו, וכבר תמה ע"ז בפנים מאירות (ח"א סי' ס"ט) דמנין להב"י דבר זה, ועיי' במור וקציעה דכונת הב"י הוא דעכ"פ לדעת הרמב"ם הדין כן, דעיסה שנילושה במי פירות היא פהב"כ אף דחייב בחלה (עי' משי"כ לעיל פ"א אות ט' בביאור דברי הב"י), והנה הרמב"ם נקט דבש, חלב ושמן, וא"כ אין לנו ראייה דכונת הב"י הוא דבשאר מי פירות הוא פהב"כ, אמנם מלבד דמ"מ כן הוא פשוט דברי הב"י הרי א"א לומר כן דאי נימא דבש, חלב ושמן שכי' הרמב"ם היינו דוקא משקין אלו, א"כ מנין להרמב"ם (פ"ו מביכורים הל' י"ב) דעיסה שנילושה ביין ושמן רובש חייב בחלה, דילמא מי פירות במתניתין דחייבת בחלה היינו שאר מי פירות דוקא דאינם מוציאין מתורת לחם, (והוא באמת קרשית הפמ"ג "א"א סקט"ז) על המג"א שכתב לחלק בין משקין אלו לשאר מי פירות, וע"כ דגם שאר מי פירות מוציא מתורת לחם ואעפ"כ חייבים בחלה.

ואולי אפשר ליישב קצת, דבריו קאי על מש"כ לפני זה "דמ"מ בעינין שיהא המי פירות [עצמן] משונים במראה ובטעם, ואין להקל במי אורז ודוחן וערד עפיל (תפוז"א)", ומיירי במי פירות ע"י כישול דמעיקר הדין הוי פהב"כ דהוי כמי שלקות (וכמבואר בשו"ת יד מאיר ותפארת יוסף המצוינין שם) וכתב דאין להקל בהם דאינם משונים במראה וטעם [וצריך לאכלן בתוך הסעודה], וע"ז כתב דמי פירות שע"י סחיטה שאינם משונים במראה וטעם אינם פהב"כ גם מעיקר הדין, דכיון דאין להם חשיבות כשאר מי פירות שטעמם חשוב ומראהו כמים וגם דאינו כמי שלקות, דהא ע"י סחיטה אינו אלא זיעה בעלמא, לכן אינם כמי פירות לענין זה, וע"ז כתב "ומ"מ בקמח מעורב עם ערד עפיל בלי מים דינו כפהב"כ" והיינו אף שהלחלוּחית שנעשה בו הלישה הרי הוא כזיעה בעלמא (ואין בו גם חשיבות מצד עצמו דאין בו טעם חשוב ומראהו כמים) מ"מ כיון שנילושה גם עם התפוז"א, שוב אינו כזיעה בעלמא והוי פהב"כ, והיינו מעיקר הדין אבל צריך לאכלן בתוך הסעודה דמ"מ אין המשקין משונה במראה וטעם, וכבר כתב דבכה"ג אין להקל בזה,<sup>4</sup> ולפי"ז גם המהרש"ם לא נתכוין

פהב"כ בעינין דוקא מי פירות, וכל דלא הוי מי פירות ממש הוי בכלל פת" וכוונתו להמי פירות דמיירי בהם לעיל, והוא ע"י כישול אינו כמי פירות לענין זה אלא בעינין מי פירות שע"י סחיטת הפירות.

אמנם ע"י בדע"ת (קס"ח ס"ו) שכתב המהרש"ם בתו"ד וז"ל "ואם נילוש במשקה מהפירות עצמן ע"י סחיטה י"ל דהוי זיעה בעלמא כמ"ש לקמן בסי' ר"ב והמשמעות הוא דלענין פהב"כ בעינין דוקא מי פירות ע"י כישול, אבל ע"י סחיטה אינו אלא כזיעה בעלמא ואינו כמי פירות, ודבריו תמוהים וצע"ג, דמלבד דהם נגד מה שמבואר בב"י וש"פ,<sup>4</sup> הרי מסבא תמוה, דמה לי מה שנחשב לזיעה לגבי הברכה, הרי מ"מ אינו מים [והרי גם דבש וחלב ושאר משקין ברכתם שגם נחשבו כמי פירות לענין זה] ועי"ש גם בהמשך דבריו (בדע"ת שם) דצ"ב וז"ל "ומ"מ בקמח מעורב עם ערד עפיל ובלי מים דינו כפהב"כ, ואין להקל בזה וצריך לאכלן בתוך הסעודה", וצע"ד דאם דינו כפהב"כ א"כ למה צריך לאכלן בתוך הסעודה,<sup>5</sup> וכל דבריו סתומים וצע"ג ככונת הדברים.

4 וע"י מש"כ הרב הכותב בקובץ באורי (גליין פ' אות י') דאין להקשות על המהרש"ם ממש"כ השו"ע דדבש הוי כמי פירות והרי מבואר בגמרא (ברכות לח.) דדבש הוי זיעה בעלמא, דהשו"ע מיירי כשמרגישים טעם הדבש בהעיטה, והמהרש"ם קאי לפי סברתו דכרוכ מי פירות א"צ שיורגש הטעם, ובכה"ג סוכר המהרש"ם דלא סגי במי פירות ע"י סחיטה דהוי כזיעה בעלמא עייש"ד, אמנם באמת שיהא כן דהא כל יסוד המהרש"ם דברוב מי פירות א"צ שיורגש הטעם בניו על דברי הכ"י אלו, דכס"ד סבר דלפי הימב"ם בעינין דוקא רוב מי פירות (וכמו שביארנו לעיל פ"א אות י') וא"כ לפי הס"ד דב"י עכ"פ מבואר דדבש (וכן שאר מי פירות ע"י סחיטה, ע"י הערה הקודם) הוי מי פירות וא"צ שיורגש הטעם בהעיטה, אלא ובלא"ה לא קשה מידי מדבש, דסתם דבש היינו דבש דבורים ומה שמבואר בגמרא דנחשב לזיעה היינו דבש דתמרים.

5 וליכא למימר דכונתו דהוי פהב"כ משום דהוי כמילוי בפירות, ומש"כ וצריך לאכלם בתוך הסעודה, משום דבמילוי דבברים שנאכלים לזמן ולשכוח הרי נחלקו המ"א והט"ו, ולכן במילוי תפוזי אדמה כתב להחמיר בהמ"א דאינו פהב"כ, דאם כונתו דהוי פהב"כ מצד המילוי א"כ אפילו נילוש במים הוי פהב"כ והרי המהרש"ם כתב דוקא בלי מים, אלא ודאי דאין כונתו מצד דהוי כמילוי, דלזה בעינין שיהא המילוי העיקר (ע"י לעיל פ"א אות ט"ו) ועכ"פ שיהא טעם המילוי העיקר, אלא דע"י שנילושה בהתפוז"א והלחלוּחית שבו הוי כנילוש במי פירות, (ולא גרע מנילוש כביצים דנקטו הפוסקים דהוי פהב"כ ודלא כהמ"א סקמ"ד) וא"כ צ"ע מש"כ דצריך לאכלן בתוך הסעודה, הרי בכה"ג דאין בו מים כלל, א"צ להחמיר ולכו"ע הוי פהב"כ (ע"י במ"ב סקצ"ד)

6 ועדיין צ"ב בדעת מש"כ המהרש"ם דבעינין שיהא המי פירות משונים בטעם ומראה, צ"ע לומר כן במי פירות שע"י סחיטה, דע"כ לא כתב התפארת יוסף (סי' י"ד) והידי מאיר להחמיר במי אורז משום דלא נשתנו

כתב ספר ברכת הבית (שער ט אות נ"ה) וז"ל "הלחלוחית היוצא מהפירות ודאי נחשב מי פירות, ולכן חזינן אם הלחלוחית של הפרי הוא רוב נגד המים, נידון כנילוש במי פירות לברד"<sup>7</sup> וכן נקט המנחת יצחק (ח"ט סי' י"ז) בפשיטות, דלחם שנילושה במשקין שהרוב הוא ממיץ פירות טבעי שנעשו מהיוצא מהפירות ברכתו בומ"מ (ועי' מש"כ להלן לענין מיץ משוחזר) ולא חשו לדברי המהרש"ם בזה דצע"ג וכמש"כ לעיל.<sup>8</sup>

המשך יבוא בעזרה"ת



למשקה שיוצא מהפירות היכא שיש להם טעם חשוב ואין מראהו כמים, דבכה"ג פשוט דהוי כמי פירות מצד חשיבותם בעצם, ועדיין צ"ב דפשוטות לשון המהרש"ם משמע דקאי על כל מי פירות וצע"ג].

ועכ"פ איך שיהיה כונת המהרש"ם בזה, הרי מדברי הבי"ו ושאר הפוסקים מבואר דהמשקה שיוצא מהפירות נחשב למי פירות לענין זה, וכן נקט הכף החיים (קס"ח סקכ"ז) וז"ל "מי פירות אלו המשקין הנסחטין מהפירות ולא המים שנתבשלו בו הפירות, לכן רוטב של בשר לא הו"ל מי פירות לענין זה" (והמקור מהגרש"ק) וכן

במראה כ"כ, דכיון דבעצם הוי מים לכן כל דלא נשתנה הטעם והמראה הרבה ע"י הבישול הרי לא נתבטל כח המים, ועיי"ש שכתבו דאף דמעיך הדין הוי כמי פירות דמיא דשלקא כשלקא, מ"מ ראו להתחמיר בזה, אבל במי פירות שנעשו ע"י סחיטה, הרי אינו מים בעצם, וא"כ מה לי שהטעם או המראה דומה למים, וצע"ג ואפשר דסברת המהרש"ם בזה דבעינן שינוי והיכר חשוב, וכל דדומה למים אינו נחשב כשינוי חשוב, וכמש"כ הרב הכותב (שם בקובץ פ' אות י) ועדיין צ"ב, ועכ"פ הוא סברא מחודשת ודלא כמש"כ בתפארת יוסף שמצוין שם.

7 ועיי"ש בהמשך דבריו שכתב ואם ניכר טעם המי פירות היטב בהעיסה דינו בפה"כ וכ"כ לעיל סק"יז (והובא דבריו בזה גם בקובץ הנ"ל גליון ע"ט אות ז) אמנם כבר ביארנו לעיל (פרק א') דמרוכב הפוסקים לא משמע כן אלא דהיכא דנילוש ברוב מי פירות א"צ שירוגש טעם המי פירות בהעיסה.

8 ולכן מה שתמה הכותב בקובץ (גליון פ' אות י) על המנחת יצחק דהעולם סמכו לברך בומ"מ באלו לחמים לפי מש"כ המהרש"ם דברוב מי פירות א"צ שירוגש הטעם, הלא לדעת המהרש"ם מיצים שלנו (אפילו טבעי) אינם כמי פירות, אין כאן תמיה, דמש"כ המהרש"ם דבנילוש ברוב מי פירות א"צ שירוגש הטעם, דבריו פשוטים ומבוארים בכל הפוסקים וכמו שביארנו לעיל, אבל מש"כ דמי פירות שעיי"ס סחיטה אינם מי פירות דבריו צע"ג ודלא ככל הפוסקים, אלא דבלא"ה י"ל דמיצים שלנו שנעשו ע"י ריסוק הפירות עדיף מעיי"ס סחיטה, והוי כנילוש עם הפירות עצמן שכתב המהרש"ם להדיא דהוי פה"כ, וכבר צידד כן הרב הכותב בקובץ שם ליישב דברי המנחת יצחק גם לפי המהרש"ם.

הרב שלמה זלמן שמעיה

## בגדרי מצות תקיעת שופר

רבתינו הפוסקים האריכו לברר ולבאר גדרי מצות תקיעות שופר אם המצוה היא השמיעה או התקיעה, או שניהם יחדיו גם השמיעה וגם התקיעה, ומן הראוי להביא עיקרי דבריהם אל מקום אחד, למשקל ולמטרי בהו כדרכה של תורה.

### דעת הרמב"ם והרא"ש

ואין אנו עושין אלא כרי לישב. ולכן נברך לישב. ולא נברך לעשות. ונברך לשמוע קול שופר, ולא נברך על תקיעת שופר עכ"ל. הרי דבריו ברור שהמצוה השמיעה לבד. ויעויין מה שהאריכו בזה בשו"ת רבי אליהו מזרחי סימנים מא-ב, ושו"ת מהר"ם אלשקר סימנים ח' י'.

ידועה היא דעת הרמב"ם דעיקר מצות תקיעת שופר היא רק השמיעה ולא התקיעה. וכמו שקבע בתחילת הלכות שופר בזה"ל: מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר ברה"ה שנאמר יום תרועה יהיה לכם עכ"ל, הרי שהמצוה היא השמיעה.

וכ"ה דעת הרא"ש ברה"ה פרק ד' סו"ס י' דהמצוה היא השמיעה, ולכן יש לברך לשמוע, ובעקבותיו כ"כ הטור בסו"ת תקפ"ה. ונראה שכן דעת רזה"פ, הנקטנו דמברכים אקבמו" לשמוע קול שופר, ומשום דהמצוה היא רק השמיעה.

וכן חזר ושנה בפרק א' הל' ג' בזה"ל: שופר הגזול שתקע בו, יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו, השומע, ואין בקול דין גזול עכ"ל הרי שעיקר הטעם לדעת הרמב"ם שיוצא יד"ח בשופר גזול הוא משום שעיקר המצוה הוא בקול, ולא שייך בזה גזילה, ולכן פסק בפרק ג' הל' י' דמברך על השופר: אקבמו" לשמוע קול שופר, דכיון דהמצוה היא השמיעה מברך לשמוע קול שופר.

ונלאו גדולי חקרי לב דאם המצוה היא השמיעה בלבד, ולא התקיעה, למה כששמע התקיעות מחששו דלאו בני חיובא ניהו לא יצא יד"ח, הא סו"ס שמע תקיעה מעליא, שהרי הקול היה כהוגן והוא נתכוון לציי"ח, וכן למה צריך כוונת המשמיע להוציא להשומע הרי כל המצוה היא השמיעה. והרי מקיים המצוה ע"י עצמו. ע"י עצם השמיעה וכוונה ל"ל.

### שמיעת תקיעה של מצוה

וידוע תירוק העולם דאף דהמצוה היא רק השמיעה. מ"מ בעינן לשמוע "קול שופר דמצוה", ורק כאשר מכון לשם מצוה, הוה עלה שם ותואר "תקיעה של מצוה", משא"כ כשאינו מכון למצוה, הוה כקול קרן בעלמא, ולכן נמי א"א לציי"ח ממי שאינו בר חיובא. דכיון דאינו בר חיובא, אינו יכול להחיל על תקיעתו שם תקיעה דמצוה, וכמו שכתבו האחרונים דלהלן.

השפת אמת ר"ה דף כ"ט במשנה דחשו"ו אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, כתב:

והאריך והרחיב ביאורו בזה הרמב"ם בתשובותיו (במהדורת בלאו סי' קמ"ב) שכתב בזה"ל: שאלה, מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר, התשובה, ההבדל ביניהם גדול מאוד, וזה, שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה אלא שמיעת התקיעה, והיוצא מזה, שאילו היתה המצוה המחוייבת היא התקיעה היה חייב כל אדם ומן הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישב בסוכה וליטול לולב. והשומע שלא תקע לא היה יוצא ידי חובתו, והיה ג"כ התוקע שלא שמע יוצא יד"ח. כגון אם סתם אוניו תכלית הסתימה, ותקע, היה יוצא ומשום שתקע, ואין הדבר כן אלא המצוה היא השמיעה, ולא התקיעה, ואין אנו תוקעין אלא כדי לשמוע, כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה,

וכותב בזה"ל: אפ"ה כשתקע לו גברא דלאו בר חיובא לא יצא, ועל כרחך דקול תקיעת גברא דלאו בר חיובא חשוב כאילו לא שמע קול שופר ואינו יוצא יד"ח עד שישמע קול שופר מגברא דהוא בר חיובא, ולהכי בחצוי עבד וחצוי ב"ח, הואיל ולא שמע קול שופר מגברא דכוליה בר חיובא [לא יצא] וכו' עכ"ל. והוב"ד בשו"ת בית שלמה ח"א סי' י"ז. והסכים עמו בגוף סברא זו [אלא שתמה על דין כוונה, למה לי, הוב"ד להלן] ולכאורה תמוה טובא למה כששמע ממי שאינו בר חיובא חשוב כאילו לא שמע קול שופר, הרי שפיר שמע קול שופר, אלא דהיה מתוקע דלאו ב"ח, אבל מ"מ ברדאי הוא קול שופר, ואם המצוה היא רק השמיעה למה אינו יוצא יד"ח ולכן נראה דכוונתם כהנ"ל. דכשהתוקע הוא לאו ב"ח הוה קול שופר שאינו דמצוה ובעינן "קול שופר דמצוה" וכדברי השפ"א והחזו"א.

אך עדיין צע"ג בכיארור הרברים. דכיון דהמצוה היא רק השמיעה, ולא בעינן התקיעה אלא משום שמע ידה ויכול האדם לשמוע התקיעה, א"כ מה צריך לשמוע תקיעה של מצוה, דמה לי אם שמע קול שופר בעלמא, או קול של מצוה. דכמו דבסוכה קי"ל דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשר. אף שלא נעשית הסוכה לשם מצוה כלל. וכן במצה אי לאו קרא מיוחד דבעינן לשמה. היו כשירים אף בציקות של נכרים. והיה סגי כוונה של המקיים המצוה, ולא בעינן כוונה של העושה הסוכה אלא סגי כוונתו של המקיים המצוה. א"כ הה"נ הכא מה צריך כוונה של העושה התקיעה. תיסקי כוונה של המקיים המצוה. ומה נשתנה דרק בשופר אמרינן רבעינן "קול של מצוה", ובסוכה לא אמרינן דבעינן "סוכה של מצוה".

עוד צע"ג דבאופן דהתוקע לא נתכוון להוציא השומע, אלא תקע להוציא את עצמו לבד. רק השומע נתכוון לצאת. הא נמי לא יצא יד"ח. ובכה"ג צע"ג דהא הוה תקיעה של מצוה. שהרי התוקע נתכוון לשם מצוה. וכן השומע נתכוון לשם מצוה. א"כ הא

בספר יום תרועה הקשה הא עיקר המצוה הוא לשמוע כמו שכתבו הפוסקים. וא"כ מה בכך דאינו בר חיובא וכו' אבל עיקר התיורין הוא, דצריכין לשמוע קול שופר שנעשה בו מצוה, והיא תרועה שחייבו תורה, ואם היה התוקע מי שאינו בר חיובא הוי כשומע קול קרן בעלמא.

וכע"ז כתב החזו"א סי' כ"ט ס"ק ד: וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחשו"ק ולא ממתנסק וכן כשלא כיוון חבירו להוציאו דלידיה לא הוה קול שופר של מצוה רק בזה חלוק דין שופר משאר מצוות שבדיבור שאף כשתוקע בעצמו אינו יוצא כי אם בשמיעתו, שאין בשופר מצוה בתקיעה אלא בשמיעה ואין התקיעה אלא תנאי וכו' עכ"ל.

וכן האריך בזה במקראי קודש סימן ט"ז אות ב' ובהגהותיו לשאגת אריה סי' ו', אך מה שהעמיס כן כדעת הלבוש והישועו"י צע"ג. [דבריהם ולשונם יובאו להלן].

והראני ידידי הרב זלמן דישרון שליט"א דביסוד זה מיישב הגר"ח שמולביץ (בשערי חיים, קידושין סי' מ"א) הא דהקשה הגרעק"א בתשו' מהר"ת סי' קל"ט על דברי הפנים מאירות, דאמרינן דין ידי עבד כיד רבו, אף לגבי מילי דמצוה, והקשה הגרעק"א דא"כ אמאי אין עבד מוציא את רבו בתקיעת שופר דאף דאין העבד בר חיובא מ"מ יוציאו מכח דין יד עבד כיד רבו. אלא מוכח דדין יד עבד כיד רבו לא נאמר במילי דמצוה, אך להאמור דבעינן תקיעה דמצוה. מיישב בשערי חיים, דעבד אינו יכול להוציא בתקיעת שופר כיון דלא הוה תקיעה דמצוה. ואף אי נימא דהוה כיד רבו. מ"מ לא הוה תקיעה דמצוה וא"א לצי"ח בזה.

ונראה שזוהי גם כוונת שו"ת חסד לאברהם (בוטשאט) סי' ח' שעמד לבאר הא דחצוי עבד וחצוי בן חורין אין מוציא עצמו בתק"ש. ומבאר דאף דהמצוה היא השמיעה, מ"מ בעי לשמוע מבר חיובא.

כוונת העושה הסוכה בתחילה, אלא על כוונתו של היושב עתה בסוכה.

וענין כוונה זו, לייחד ולקבוע התקיעה שתהיה קול של מצוה, הוא מדין מצוות צריכות כוונה, כמבואר בסוגיין דף כת. [דגם ענין מצוות צריכות כוונה, פירושה כמה אחרונים, שהוא כעין ייחוד המעשה למצוה, וכעין לשמה בקרבנות כמבואר בחיי אדם כלל ס"ח סעיף ט', ובגור"ב מהדו"ק יור"ד סי' צ"ג, ובערוה"ש סימן ס' סעיף ח', דלמדו דין כוונה במצוות, מדיני כוונה בקרבן יעושי"ד, אף שהרכבה חלקו בביאור דין כוונה במצוות ואכ"מ].

יובה אפשר לבאר הא דבעינן שהתוקע יכוון להוציא את השומע, ובלא"ה לא יצא השומע, ואף להתוקע מכוון לשם מצוה. לצאת בעצמו יד"ח, והוה עלה תואר תקיעה של מצוה. שהרי מכוון לצאת בה יד"ח לעצמו. וא"כ מה צריך שיכוון להוציא את השומע, אך להאמור קול השופר תלוי בכוונת התוקע, כיון שכל מציאות הקול נעשית ומתקיימת עתה ע"י מעשיו. ולכן כשתוקע ועושה קול, כדי להוציא את עצמו. ואינו מכוון להוציא האחרים. הרי בדעתו מתפרש, דלגבי עצמו תהיה תקיעה זו, תקיעה של מצוה, שהרי רוצה לצאת בה יד"ח. ואילו אחרים שישמעו קול זה תהיה להם כשמיעת קול בעלמא שהרי אינו מכוון להוציאם, א"כ הרי בדעתו של התוקע, מתפרש קול זה לשני ענינים, ומתחלק, דלגבי רוצה שיהיה קול של מצוה, ולגבי אחרים ששומעים הקול בדעתו שישמעהו כקול בעלמא. לכן א"א להם לצ"ח בכה"ג. כיון שהתוקע דעתו דלגביהם יהיה הקול כקול שיר בעלמא.

### "מעשה תקיעה" כתוב בתורה

והנה באבני נזר (או"ח סי' מ' ס"ק ו) תירץ וז"ל: ונראה דהנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ס"ת ואם נתנה לאחר ביטל מצותה, ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לביהכנס"ס במתנה

שמע השומע "קול שופר של מצוה", א"כ מה בעינן כוונת התוקע להוציא, דהא כיון דהמצוה היא השמיעה לחוד, אף דמחודש דבעינן שמיעת קול שופר של מצוה. הא הכא, הוה קול של מצוה שהרי התוקע נתכוון למצוה. והשומע שמע קול של מצוה. א"כ מה צריך כוונת התוקע להוציא. [וע"ע שו"ת בית שלמה ח"א סי' י"ז בסו"ד [צוין בחזו"א סי' כט, ד] דכ"כ, דבשלמא, הדין דבעינן לשמוע מבר חיובא, אפשר דבלא"ה ל"ה קול שופר, אך דתמוה, כוונה למה לי, יעושי"ד].

ונראה לבאר, דבסוכה, אף שהסוכה נבנית מתחילה ע"י גנב"ך ורקב"ש. מ"מ עתה בשעת קיום המצוה, הרי הסוכה צומדת מאיליה, לכן כל שהיושב בסוכה, מכוון עתה, לשם מצות סוכה, הו"ל כאילו מייחד עתה הסוכה לשם קיום מצותו, ונעשית הסוכה כסוכה של מצוה, דבזה שהוא מכוון לקיים בה מצות סוכה, הרי בכוונה זו, הוא כמייחד עתה הסוכה למצותו, ואף שהסוכה נבנית ע"י רקב"ש, מ"מ אין דנים על הסוכה על תחילת שעת בנייתה, אלא שפיר יכול לייחדה עתה שמקיים בה עתה מצותו, כיון שהסוכה משמשת לו לקיום מצותו. אבל בתקיעת שופר, הרי עתה בשעת קיום המצוה. אין שום מציאות של תקיעה רק ע"י התקיעה שהלה תוקע, א"כ נחשבת מעשה זו דתקיעת שופר, כמעשיו של התוקע, כיון שהיא נעשית עתה בשעת קיום המצוה ע"י התוקע. לכן תלריה תקיעה זו, בכוונתו של התוקע דאם מכוון בה שתהיה תקיעה של מצוה, שפיר יכול לצאת בה, דחשובה תקיעה של מצוה, ואם התוקע [שכל התקיעה נעשית עתה על ידו] מכוון שתהיה לשם שיר, חשוב קול שיר בעלמא. וכן תקיעת חשו"ו, א"א לצאת בה. דכיון דהם אינם בני חיובא, אין באפשרותם להחיל על מעשיהם שם של "מעשה מצוה" וא"א לצאת בה. משא"כ בסוכת גנב"ך ורקב"ש דבשעת קיום המצוה, כבר כלו מעשיהם, והסוכה צומדת עתה מעצמה, אין דנים על

שמע ממנו. אבל בעיני שמיעה הבאה מכח תקיעה כיון דכתיב בתורה תקיעה, ומכיון דבעיני שמיעה הבאה מכח תקיעה, בעיני שהתוקע יהיה בר חיובא יעושה"ד.

[אך באב"ג ר"ל דכשמוע מאחר, יוצא משום "שליחות" דס"ל דבעיני שיעשה המעשה תקיעה בעצמו, ורק ע"י שליחות יוצא, ושם בישוע"י ס"ל דאף בלא שליחות יוצא, בזה ששמע שופר שבאה מכח תקיעה].

אך באבני נזר שם (סי' מ' ס"ק ו') הקשה על יסוד זה, שחידש דבשופר בעיני מעשה תקיעה שנעשה ע"י בר חיובא כיון דכתיב בתורה "תקעו" בהכרח בעיני מעשה תקיעה. אף שעיקר המצוה היא השמיעה דקשה לפ"ז הא דאמרינן במסכת ע"ז דף לט. אשה שהיתה נישאת לחבר, קושרת לו תפילין בזרועו. הרי דאף אשה שאינה בר חיובא, כשירה לקשור התפילין, אף דבקרא כתיב וקשרתם, א"כ נימא דבעיני דוקא קשירה דבר חיובא. כמו דבעיני בשופר תקיעה דבר חיובא, כיון דכתיב בתורה תקיעה. ונדחק לתרץ שאותה סוגיא ס"ל שבת ולילה זמן תפילין, ולא הוה מ"ע שהז"ג. ונשים חייבות בתפילין, או משום דכתיב בפרשת קדש והיה לאות על ירך שמע מינה דבמה שהם עליו לבד, מקיים המצוה יעושה"ד. והרוחק מבואר לאוקמי הסוגיא דלא כהלכתא, ומה שתירץ לומר דדרשינן בקראי דפרשת בתפילין, והעיקר הוא הפסוק והיה לאות על ירך ולא קשרתם. צ"ע מנ"ל. [ובדרך חידוד, דבשאלה זו, מהו העיקר אם קרא דוקשרתם, או קרא דוהיו לאות על ירך נחלקו ב' השיטות בסימן כ"ז סעיף ו'. ולהרמ"א העיקר קרא דוקשרתם יעושה"ד ודר"ק] בכך צ"ע על דבריו מדין תפילין בנשים.

וכן בחלקת יואב סי' ל"ג עמד בנידוד"ה, וכחב: ובשלמא בחש"ו י"ל דצריך עכ"פ שישמע קול שנעשה לשם מצוה, וכמו שהן פסולין לעשות מצוה, כן פסולין לעשות הקול. אבל מנשים [שפסולות לתקוע] קשה

ביטל המצוה ומחויב לכתוב לו אחרת הרי דהמצוה במה שהס"ת שלו, ואעפ"כ אם הניחו לו אבותיו ספר תורה אינו מקיים המצוה, אא"כ כתבה בעצמו או ע"י שלוחו, וכו' והיינו משום דכתיב כתבו אינו יוצא אלא בפעל במעשה שיהיה לו ספר תורה, והכא נמי כיון דכתיב תקעו בחורש שופר, ומינה יליף שלהי ר"ה דתרועת ר"ה בשופר, והרי כתיב תקעו במעשה וכו' ואף דהתכלית הוא השמיעה (וכמו שהביא הרמב"ם הדמיון מסוכה דאף דכתיב תעשה מ"מ המצוה הישיבה) מ"מ בעיני שיפעל זאת במעשה, והיינו שיחזק כדי שישמע או שיחזק שלוחו, אבל אם אחר [שאינו שלוחו] תוקע כדי שישמע הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה אינה מעשה כמ"ש הרא"ש בנדרים דשמיעה הוה מידי דממילא, ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו, כמו שאינו יוצא בס"ת שהניחו לו אבותיו, ואינו דומה לסוכה דהישיבה היא מעשה וכו' וכו' עכ"ל. הרי תירץ דכיון דבתורה כתיב "תקעו", הרי אף דהמצוה היא השמיעה, בעיני שיהיה ע"י מעשה תקיעה ומי ששומע מתוקע שהוא בר חיובא, יוצא ממנו, דהר"ל כמו שעשה מעשה, דהתוקע הוא שלוחו, אבל מי שאינו בר חיובא אינו שליח לגבי זה. הר"ל כשמיעה בלא מעשה ולכן אינו יוצא יד"ח.

ונראה שכע"ז ג"כ כוונת הישועות יעקב סי' תקפ"ה ס"ק א' באמ"ר שעמד ליישב קושיא זו דאם המצוה היא השמיעה למה אינו יוצא ממי שאינו בר חיובא ע"י עצם השמיעה, ומתרץ בזה"ל: ואמנם זה אינו דפשיטא דבעיני תקיעה, אלא שאם תקע האחד השני יוצא בשמיעת הקול, אבל אם תקע מי שאינו בר חיובא אין השומע ממנו יוצא, דהרי בקרא כתיב תקיעה, וניהו דכוונת הכתוב בתקיעה זו כדי שישמעו העם, ומ"מ בעיני תקיעה של מצוה ח"כ וכו' עכ"ל. ונראה דכוונתו עין האב"י הג"ל דכיון דכתיב בתורה תקיעה. בהכרח בעיני תקיעה, דבר חיובא, אך יוצא ממנו, דע"י התקיעה

התוקע להוציאו כיון דעיקר המצוה היא שמיעה, ונראה שבאמת כתיב יום תרועה הוא לכם. אלא דמפרשין דהמצוה הוא לשמוע. וע"כ דכוונת הכתוב שב"ד יתקוע בעד כל הקהל, וממילא צריך גדר צירוף שהתוקע תוקע בעד כל השומעים, ולכן אם אינו מכוון להוציא השומע הוה כתוקע לעצמו וליכא יום תרועה יהיה לכם עכ"ל, והדברים כפשוטם צריכים תלמוד רב, דאטו יש כאן מצוה על ב"ד לתקוע. וכי התוקע שתקע לעצמו, ביחודות, מי לא יצא יר"ח כיון דלא היה בגדר ב"ד להוציא אחרים. ומה נענה למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, דלדידה א"צ כוונה כלל, ומוכח דהוא הכוונה דכל המצוות, ולא כוונה מחודשת, דתקיעה של ב"ד להוציא אחרים. וצע"ג.

(ב) בחלקת יואב סי' לג מתרץ וז"ל: ונראה ע"פ דמבואר בירושלמי דיוצאין בשופר גזול, אף דכתיב יום תרועה יהיה לכם. ולכס דלולב ממעט אינו שלו, וא"כ לכס דשופר למה אתי, על כן נראה דלכס בא להורות דאף דיוצא בשמיעה גרידא. מ"מ אינו יוצא אלא בקול שלו. ולא בקול של חבריו ומה דחבירו מוציאו [הא לא הוה קול שלו] הוא רק מדין שלחות, והוה כאילו תקע בעצמו, וזה מגלה לן קרא דלכס דצריך שהקול יבוא מתקיעתו. וע"כ שפיר אין בכח האשה להוציאו כיון דקיי"ל סופ"ב דגיטין דכל דליתיה בנפשיה אינו יכול להיות שליח וכיון דנשים אינם מחויבות שפיר אינם יכולים להוציא וכי' עכ"ל. ומבואר בדבריו, דאף דהמצוה השמיעה גרידא. מ"מ צריך שיהיה הקול שלו. ורק כששומע מאחר בתורת שליח. חשוב כקול שלו. אכן מלבד הרוחק הגדול לחדש דרשה דקראי, לדרוש דבעינן קול שלו, מדכתיב לכם, דדרשה זו לא מצאנוה בש"ס כלל. והאיך נדרוש מצעמינו, מלבד כן תמוה מסברא, דאם צריך לתקוע בעצמו. משום דבעינן קול שלו, שבא ממנו, א"כ מה מהני שליח, דהא סו"ס אין הקול שלו, אלא של שלוחו, דאף שלוחו של אדם כמותו דנחשב ועולה

שהרי לא קיי"ל כהר"ת (בגיטין דף מה ע"ב תוד"ה כל), רק דנשים כשרות להטיל ציצית בכגד, אף דגלי רחמנא לך לשם חובך, (ה"ג בשופר אף דבעינן קול של מצוה. יהיו הנשים כשירות לעשות קול של מצוה כמו שיכולות לעשות ציצית לשם ציצית) ועיי"ש תירוצו הובא להלן, ובאמת לדברי האב"נ הנ"ל קשה גם קושיא זו דציצית. למה כשירות להטיל ציצית.

אך להאמור לעיל בתירוץ הא' יש הבדל גדול בין תקיעת שופר לציצית ותפילין, דבתקיעת שופר, הרי בשעת קיום מצות השמיעה, אין מציאות לקול השופר רק ע"י התוקע, לכן בעינן כוונת התוקע להחיל על התקיעה חלות דמעשה מצוה, אבל בתפילין, אף דעצם הקשירה נעשית ע"י אשה דלאו בר חיובא. אבל אח"כ בשעה הוא לבוש, כבר אינו בכח אינו בר חיובא, אלא דממילא הוא לבוש בהם [אף דהוה תוצאה והמשך מהקשירה דהאשה, מ"מ עצם הליבישה שלובש עתה התפילין נעשה ממילא] לכן אין הליבישה עתה תלוי בכוונת הקושר שקשרם תחילה אלא בכוונת הלוכשם עתה, אבל בשופר, הרי השמיעה עתה היא ע"י התקיעה הנעשית עתה ע"י התוקע, לכן בשופר תלוי בכוונת התוקע, וכן לגבי ציצית הא דאשה יכולה להטיל ציצית, הוא משום דהטלת הציצית אינה עצם קיום מצות ציצית, אלא כעין הכשר והכנה דע"י הטלת הציצית, יהיה אח"כ ציצית הלוכשם הבגד אפשרות לקיים המצוה, לכן דנים רק בכוונת המקיים המצות ציצית, ולא בכוונת המטילם שהטילם לפני כן, אבל בתקיעות הרי עתה בשעת קיום המצוה, אין שום מעשה מצוה דשמיעה רק ע"י מעשה התוקע עתה, לכן התקיעה עתה תלוי בהעושה התקיעה עתה. וכל שהעושה עתה התקיעה לאו בר חיובא. אינו ראוי להחיל במעשיו חלות דמעשה מצוה.

#### תירוצים שונים באהרונים בנידון

(א) ובאבן האזול פ"ב מהל' שופר הל' ד' כתב בזה"ל: לכאורה צ"ב דלמה צריך

שהרי אינו עושה שליח. [ואולי י"ל דחשוב גנאי לצאת ע"י חציו עבד. כיון שיכול לשמוע מאחר].

ולכן מחדש שם בעקבי חיים חידוש גדול, ולכן אעתיק לשונו, וז"ל: ולענ"ד בישוב הקושיא דהא דלאו בני חיובא אין מוציאם בתקיעת שופר לאו הטעם משום גנאי אלא הטעם הוא משום דכיון דטבע מצוה זו דתק"ש א"א להיות אלא סמוך לההכשר דהיינו להתקיעה, וכו', וכיון דלאו כו"ע דינא גמירי וסברי דהתקיעה הוא המצוה, ומיחזי דרבר כאילו האיני מחויב בדבר מוציא את המחויב לפיכך גזרו דגם בתק"ש אינו מוציא מי שאינו מחויב בתק"ש את המחויב כדי שלא ליתי לאיחלופי בשאר מצוות שיוציא מי שאינו מחויב את המחויב, אבל באמת מעיקר הדין לשיטת הרמב"ם היה הדין נותן שאפילו מי שאינו מחויב בתק"ש יכול להוציא המחויב דהתקיעה אינה אלא הכשר בעלמא עכ"ל. וע"ע בדבריו סי' י"ט ס"ק ג'.

והדוחק מבואר, דטעם זה הו"ל להפוסקים לאשמעינן ובפרט דיוצא חידוש להלכה, דמי שאין לו אפשרות לשמוע שופר, רק ממי שאינו בר חיובא, חייב לשמוע ממי שאינו בר חיובא, כיון שרק מדרבנן אסרו לשמוע ממי שאינו בר חיובא. וחדושו כזה לא שמענו. ובאמת שכן הוא אף להיום תרועה, ועוד צע"ג דהא אף לדבריהם אינו מיושב מה צריך כוונה לצאת ולהוציא. הרי יוצא "בעצם" השמיעה, וכוונה למה לי, וע"ע מועדים וזמנים ח"א סימן א' מה שחידש בזה.

עכ"פ מכל האמור נראה דעיקר התירוץ הוא תירוץ העולם דבעינן "תקיעה דמצוה" הנעשה ע"י כוונה ובר חיובא.

### מקור דעת הרמב"ם

#### דהמצוה היא השמיעה

א) לכאורה מצאנו מקור גדול לדעת הרמב"ם דהמצוה היא השמיעה, מדברי הירושלמי שהביא הראב"ה, והביאו הרא"ש

פעולת השליח למשלח, מ"מ שלו מיהא לא הוה, ואין הקול של המשלח אלא של השליח, וצ"ע.

ג) והנה במקראי קודש סימן ט"ז סעיף ב' הביא דברי הלבוש ריש סימן תקפ"ט שמבאר סיבת פסול תקיעת חש"ו שכתב בזה"ל: אע"פ שכבר אמרנו תקיעת שופר בשמיעה תליא רחמנא מ"מ אינו יוצא בתקיעת כל מי שישמע ממנו התקיעה וכו' אבל מי שאינו מחויב בדבר. אינו מוציא אחרים ג"כ, דכיון שאין הש"י חפץ בו בעצמו כמצוה זו היאך יוציא אחרים עכ"ל. וכתב שם במקראי קודש שכונתו דבעינן "תקיעה של מצוה", אכן ריהטא דלישניה צ"ע, ואולי כוונתו כמו היום תרועה.

ומפליאים מאוד מסקנת היום תרועה בזה דרף כט. כמשנה שמסיק בזה"ל: ואפשר"ל דשאני סוכה דמצות ישיבתה אחר עשייתה, ולפיכך לא איכפת דעשאוהו גנב"ך דלאו בני חיובא ניהו, אבל מצות שמיעת קול שופר דהוה בשעת תקיעתו הוא גנאי שיתקעו חש"ו להוציא הרבים יד"ח עכ"ל. והחידוש מבואר, דמה דין חש"ו להוציא היחיד, ובדיעבד למה לא יצאו, וכי דין זה רק דרבנן, וטעם זה למה לא פירשו בגמרא ושא"פ וצ"ע.

ובספר עקבי חיים (להגאון רבי חיים יעקב קלפהולץ) סי' י"ח סעיף ו' תמה על היום תרועה, דהתינוח לפירשי" בסוכה ל"ח כמי שהיה עבד או אשה מקרין אותו, דתבוא לו מאירה, משום דמבזה את קונו לעשות שלוחים כאלה, א"כ ה"נ בנידו"ד הו"ל גנאי, אבל להנך ראשונים דלא פירשו משום גנאי קשה דהכא למה הוה גנאי ומביא קושיא זו גם בשם ספר ברית משה על הסמ"ג הל' שופר מחודש ד'. יעושי"ד, ולכאורה טפי הו"ל להקשות, דהתם, אף דתבוא לו מאירה, מ"מ בדיעבד יוצא יד"ח. וכמו בשופר, מחודש דאף בדיעבד לא יצא וטעמא בעינן למה, ועוד מקשה שם על היום תרועה, דבחציו עבד וחציו בן חורין, למה אין מוציא את עצמו יד"ח. הא בזה ליכא גנאי

הרמב"ם בפרק א' מהל' שופר הל' ג' כתב וז"ל: שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע. ואין בקול דין גזול עכ"ל ויעו"ש בהרה"מ שמקורו הוא הירושלמי הנ"ל. והרי שפסק דהעיקר הוא הקול ולכן יוצא אף בשופר גזול.

אכן נראה, דמקור דברי הרמב"ם, אינו רק מדברי הירושלמי האלו. שהרי בתשובתו [שהובא לעיל] בו נמקד ומבאר דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, לא הזכיר דברי הירושלמי כלל, אלא הוכיח כן מכח סברא, דאילו היה המצוה התקיעה היו כל ישראל חייבים לתקוע כאו"א ולא היו יוצאים בתקיעת אחד מהם. וכן היה הדין שאם היה חוקע ולא שמע תקיעתו יוצא יד"ח. ולהלכה נקטינן (ראה להלן) דאין יוצא בלא שמיעה מוכח מהני תרי הלכתא, דהמצוה היא השמיעה. [ואף שלא מצאנו פסוק מיוחד שאין כאו"א צריך לתקוע נראה דכיון דהקבלה דסגי דאין כאו"א צריך לתקוע, א"כ מוכח דהמצוה היא השמיעה, וכע"ז כתב החינוך במצוה ש"ל לגבי ספירת זבה, דאין המצוה עכאו"א למנות, ושלא כבספיה"ע יעו"ש ד] וס"ל להרמב"ם דתקיעת שופר אינה דין קריאה, דיהא שייך בזה דין שומע כעונה, דפרשה זו נאמרה רק בדבר דשייך בה קריאת דברים, ולא בתקיעה דהוא מעשה בעלמא, ולכן הכריח מכאן דהמצוה היא השמיעה לחד. ואף דבדוראי הרמב"ם גרס בגירסתו בירושלמי דהמצוה היא הקול שופר. וכמו שהעתיק טעם זה להחיר בשופר גזול. אכן בתשובתו העתיק ראה זו. דס"ל דהיא גופא מקור לגמרא דירושלמי לומר דהמצוה היא השמיעה, דאלת"ה היה כאו"א חייב לתקוע.

והא דלא שייך בשופר ענין שומע כעונה, היינו דכיון שהתקיעה היא מעשה בעלמא, שאין בה הבנת הלכ כלל היא דמיא לכלל המצוות של מעשה בעלמא, וכמו שגילת לולב וכיו"ב. דצריך לקיים המצוה כפשטיה. ולא נאמר חידוש דין דשומע כעונה, רק

פרק ד' דראש השנה סוף סימן י' שכתב וז"ל: וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקבמ"ו לשמוע בקול שופר וכו' עכ"ל הרי שבירושלמי מפורש דהברכה היא לשמוע בקול שופר. הא קמן מפורש דהמצוה היא שמיעת קול שופר, איברא דבקרנן נתנאל שם ס"ק ד' כתב בזה"ל: הירושלמי לא מצאתיו, וטעות דמוכח הוא, דהא הרמב"ן ובעל המאור מחולקים אם ברכת השופר הוא מתקנת גאונים ע"ש עכ"ל אכן הן דלפני הרמב"ן ובעל המאור לא היה דברי הירושלמי האלו, אבל עדות הראבי"ה קיימת, ובאור זרוע ס' רע"א כתב מקום דברי הירושלמי שכתב דבירושלמי במכילתין סוף פרק ראוהו ב"ד מובא דמברך לשמוע קול שופר. יעו"ש, ולא מיסתבר דטעות כזה אישתרובי אף באור זרוע כשמציין מקום דברי הירושלמי שלו.

[ודגמא לכך, דמוכח בהגהות מימונית פרק ה' מהל' שבת בענין נוסח הברכה הדלקה"ג, וז"ל: ובפרק הרואה ירושלמי גרסינן להדליק נר לכבוד יו"ט ודכותיה בשבת אומר לכבוד שבת, יעו"ש ובירושלמי לפנינו ליתא, ובתוס' שבת דף כה: דעתם ד"א שלא לברך על הדלקה"ג. והביאו ברכה זו מהגאונים. ובמושב זקנים לבעלי התוס' עה"ת עמוד שצ"ג, מפורש דביר"ט אין חוב להדליק נר לכבוד יו"ט. וידוע דבכל הראשונים נתנו טעמים לדין הדלקה"ג משום עונג שבת, ומשום שלום בית, וכל זה מורה שלא היה לפניהם דברי הירושלמי האלו דמפורש, דמברך, ומדליק ביו"ט כבשבת, והטעם משום כבוד שבת].

ב) בירושלמי, פרק לולב הגזול הלכה א' אמרינן דלולב הגזול ושל איסור הנאה פסול. ושופר הגזול כשר. ומקשינן התם מה בין שופר ומה בין לולב. א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם, לא משל איסור הנייה, ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. א"ר לעזר תום [בלולב] בגופו הוא יוצא [שצריך ליטול הלולב בגופו] ברם הכא [בשופר] בקולו הוא יוצא עכ"ל. והנה

וכו' ויש להוסיף דמסתבר דלא צותה תורה שכל אחד יתקע ויעשה מעשה תקיעה בעצמו והוא חכמה ואינה מלאכה, וכמה בני אדם בכל יגיעות לא יוכלו לתקוע והנסיון ילמדנו, ולא העמים התורה מצוה שבגוף מה שא"א לכל אחד שיעשה וכו' ומסתבר לפרש קרא יום תרועה שישמע ומפורש במקום אחר זכרון תרועה כהג"ל וכו' והוא דבר יקר בעזה"י עכ"ל.

אך לפלא, לדרוש דרוש שלא הובא בגמרא כלל. ועצם קושיתם, מנין לנו דסגי שמיעה, ע"ז אפשר"ל כהג"ל דכך הוא בקבלה מדור דור צורת קיום מצות תקיעת שופר, ולא צריך קרא להכי. אלא שהרמב"ם הוכיח מכן דהמצוה היא רק השמיעה ולא הקריאה, דס"ל דלא שייך בזה שומע כעונה.

### דעות הפוסקים

#### דהמצוה התקיעה והשמיעה

כמדומה דבמשנת רבותינו הראשונים לא מצאנו דהמצוה תהיה בין השמיעה ובין התקיעה ויחוייב כשניהם בין על השמיעה ובין על התקיעה [יעוין ברדב"ז סי' אלף ת"ל. דשם משמע בסו"ד שיוצא יד"ח או על ידי שמיעה או על ידי תקיעה. ולא שיצטרך שניהם] אלא שדנו אם צריך השמיעה לחוד או התקיעה לחוד.

אך הנה הר"ן בפסחים (דף ד. ד"ה ותו, הובא בב"י רס"י תקפה) כתב וז"ל: איכא למידק מפני מה אנו מברכים במגילה על קריאתה ותקנוה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים על ידי אחר. ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותקנוה בלמ"ד לפי שא"א [להשמיעה] להתקיים ע"י שליח. ונביד איפכא שתהא ברכת המגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת השופר על התקיעה ובעל, י"ל שלפי שהמגילה יש בה פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן תקנו ברכתה על קריאתה ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר

במצוה דקריאה, רענינה הבנת הלב, ע"ז נאמר שומע כעונה. דאף ע"י שמיעה יש הבנת הלב דכיון דעיקר המצוה היא הבנת הלב שבקריאה, שפיר הוה בין ע"י שמיעה ובין ע"י קריאה אבל כשהמצוה היא מעשה בעלמא בלא שום צורך הבנת הלב, לא שייך לומר בה דשומע כעונה [ועיין במנהיג סי' ח"ט] מה שביאר דעתו לברך על שמיעת קול שופר].

#### בדברי האחרונים בזה

אכן לפלא גדול דמצאנו להאחרונים דהביאו מקורות לכך דהמצוה היא השמיעה לחוד, דהלבוש ריש סי' תקפ"ה כתב וז"ל: וקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע, דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, דילפינן בגמרא מקרא שכל ישראל יוצאין בתקיעה אחת וזה א"א אלא בשמיעה עכ"ל. וכבר תמהו [יעוין מקראי קודש סי' ט"ז] דלא מובא בגמרא דילן ילפותא כזו רק לגבי סוכה ולא לגבי שופר. וכן דהא בשופר לא מצינו דיוצא בתרועה אחת.

איברא דכעין דרשה זו הביא גם בספר יום תרועה (ר"ה דף כט. ד"ה חש"ו) שכתב וז"ל: וכי תימא אם התקיעה הוא חלק המצוה היאך יוצא אדם במה שתוקע חבירו הלא במצוות שבגופו אין אדם יכול לעשות שליח וכו' י"ל דקרא כתיב יום תרועה יהיה לכם, ומשמע שכל ישראל יוצאין בתרועה אחת כדדרשינן פרק הישן מקרא וכל האזרח בישראל ישבו בסוכות שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת. וא"א זה אלא ע"י שמיעה. א"כ הרי גלי קרא דלענין התקיעה מצי לעשות שליח ולא הקפיד בגוף של אדם אלא השמיעה וכו' עכ"ל.

ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' ק"ד ד"ה ודבר. שכתב וז"ל: ונראה לי דנפקא לן דסגי שמיעה מקרא זכרון תרועה יהיה לכם, שא"צ לעשות מעשה תקיעה אלא בזכרון סגי והיינו על ידי שמיעה מאחר, ותרהי בעי מעשה תקיעה מאחד ואחרים ישמעו קול

משמיעה עכ"ל. וכע"ז כתב המנהיג סי' ח' יעוש"ד.

וראתי בספר ברכת יעקב (מועדים) שמוכיח שדעת הר"ן דהמצוה היא בין השמיעה ובין הקריאה דאי נימא דהמצוה היא רק השמיעה [וכדעת הרמב"ם וסיעתו] תמוה מה מקום לקושייתו שהקשה דנברך על תקיעת שופר, הא המצוה אינה התקיעה רק השמיעה, ומה שייך להקשות שיברכו על התקיעה שאין זו המצוה, אלא השמיעה. אלא מוכח מקושייתו דאין השמיעה העיקר. ואין לומר דס"ל להר"ן דהעיקר הוא התקיעה ולכן נתקשה דנברך על התקיעה. דאם כן מה תירץ דתקיעה אינו מורה פיסוק קולות יותר משמיעה, ולכן מברכים על השמיעה. דאם המצוה היא התקיעה צריך לברך על התקיעה אף אם אין לשון תקיעה מורה פיסוק קולות. ומה תירץ. אלא מוכח דס"ל דהמצוה היא גם השמיעה וגם התקיעה. ולכן שפיר נתקשה כיון דיש במצוה זו ב' חלקים גם השמיעה וגם התקיעה א"כ למה תיקנו לברך על השמיעה ולא על התקיעה, כיון דתרווייהו הוו חלק מהמצוה, ועל זה תירץ דאין שום יתרון לברך על התקיעה יותר מעל השמיעה שאינו מורה יותר פיסוק קולות, ולכן תקנו לברך על השמיעה.

[אגב, בתירוץ הר"ן משמע דאין קפידא לברך דוקא על השמיעה. אלא שגם אין יתרון לברך על התקיעה לכן תקנו לברך על השמיעה, ומשמע דבריעבד ודאי יוצא כשמברך על התקיעה, וכדעת המ"א, ואכ"מ].

ולכאורה כן נראה דעת הראב"ד, דהנה בפרק א' הל' ג' כתב הרמב"ם דיוצא יד"ח בשופר גזול, דעיקר המצוה הוא הקול ואין גזול בקול, והשיג עליו הראב"ד, דכירושלמי מפורש טעם אחר דילפינן לה מיום תרועה יהיה לכם מ"מ, ויעו"ש בהרה"מ שם דתמה, דהרי כירושלמי מוכח מחלוקת בטעם דיוצא בגזול. ד"א טעמו של הרמב"ם דאין גזול בקול, וי"א טעם הרמב"ם דילפינן לה מיום

תרועה. ומה השגת הראב"ד על הרמב"ם שהעתיק טעם מ"ד אחד. אלא נראה מזה דעכ"פ דעת הראב"ד דאנן לא פסקינן כמ"ד דנקט הטעם דאין גזול בקול. אלא כהמ"ד השני דיליף לה מיום תרועה, ומשמע דס"ל דאין המצוה בקול בעלמא. אלא גם מעשה תקיעה, שנעשה ע"י שופר. ולכן דמי ללולב. ולא אמרינן דאין גזול בקול. וא"כ תמוה לכאורה, למה לא השיג הראב"ד על דעת הרמב"ם דס"ל דמברך לשמוע קול שופר. דלכאורה לדעת הראב"ד דלא ס"ל דהמצוה היא השמיעת קול בעלמא. הו"ל להשיג דאין לברך על השמיעה, ולמה הסכים עם הרמב"ם דמברך על השמיעה, אלא מוכח דדעתו דהמצוה היא השמיעה והתקיעה ולכן לא השיג על הרמב"ם במה דס"ל דמברך על השמיעה, ומ"מ לא ניח"ל בזה לבאר דכשר שופר גזול דאין גזול בקול, דכיון דס"ל דגם התקיעה היא חלק מהמצוה. לכן לא סגי קיום המצוה בעצם הקול, אלא בעינן גם מעשה התקיעה ולכן הוצרך לטעם האחר להכשיר שופר גזול.

אמנם בדברי האחרונים, מצאנו כבר דברים מפורשים שהמצוה היא בין התקיעה ובין השמיעה, כמו שכתב המנחת חינוך במצוה ת"ה בשם האחרונים ומסיק שהדברים ברורים. יעוש"ד, ונראה כוונתו לדברי היום תרועה כדף כ"ט וכריהטא דלישניה שהעתיק כל יסוד דברי היום תרועה בתחילתו. דהיום תרועה שם כדף כט: נתקשה למה חש"ו אין מוציאין אחרים יד"ח הא כיון דהמצוה היא השמיעה למה צריך לצי"ח ע"י חיובא. הרי השמיעה עושה ע"י עצמו. ולא ע"י התוקע. ומכח כן ר"ל מתחילה. דבעינן גם תקיעה ולכן א"א לצי"ח ע"י מי שאינו בר חיובא. וכן השא"ג שם כס"ו ו' הקשה דאם המצוה השמיעה לחוד א"כ מה שנינו דהמתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא, אלא מוכח דהמצוה היא גם התקיעה, יעוש"ד [וראה לעיל מה שתירצו כו"כ אחרונים דאף דהמצוה השמיעה בעינן לשמוע תקיעה של מצוה].

מכוון להוציא, דתיסגי ליה עצם השמיעה, ולכן יוצא להוכיח מכאן דהמצוה היא בין השמיעה ובין התקיעה, הלא מצאנו כעין זה לענין קריאת המגילה לנשים, דדעת הבה"ג דחיובן רק בשמיעה, ומ"מ לא מצאנו בפוסקים דאפשר להקל לגבי נשים דסגי להו בשמיעה בלא כוונה, או ע"י שמיעה מחש"ו, ומוכח דאף כשהמצוה היא רק השמיעה בעינן שמיעה מבר חיובא.

והאיר עיני בדברי הפמ"ג סי' תרצ"ב א"א ס"ק א' שכתב וז"ל: ועיין בטור תקפ"ח מ"ש דהעיקר הוא השמיעה והם דברי בה"ג ולכאורה היינו שתרוויהו בעינן לתקוע בעצמו ושישמיע ג"כ לאזניו. ומשי"ה ע"י שליחות לאחר יצא יד"ח בתקיעה או מטעם ערבות, עיין תוי"ט ברה"כ כ"ח, והשמיעה יוצא בלא"ה מטעם שומע כעונה, או ששמע מה שחייב, ומשי"ה בשופר, צריך לשמוע התקיעה ממחויב בדבר, ולפ"ו במגילה בתרפ"ט הכין הוא צריך לקרוא בעצמו, ושישמע לאזניו משום פרסומי ניסא, ומשי"ה צריך שישמע ממחויב בדבר, משא"כ נשים בתרפ"ט להרב בהגה ס"ב [ד"ס'] בשמיעה לאחר סגי, א"כ לכאורה אשה ששמעה מחש"ו יוצאה, דהא שמעה עכ"פ, וזה אינו, דכל ששמעה מאינו מחויב בדבר, לאו כלום, ושופר, אי תרוויהו בעינן [מ"מ] מברכין לשמוע [אף שהמצוה בין השמיעה בין התקיעה] שזה [השמיעה] תכלית המצוה, כחמץ עיין סי' תל"א, ומ"מ העיקר דשופר השמיעה [לבר] [לכ"ד] עיקר, ואפ"ה צריך לשמוע ממחויב בדבר וכדכתבנא [לגבי מגילה בנשים] וכו' עכ"ל.

הרי שרצה להוכיח דבשופר העיקר דתרוויהו בעינן, וכדמוכח מהא דבעינן לשמוע ממחויב בדבר, אכן לא היה מחודש דנשים יוצאות מגילה אף מחש"ו, ולכן הוצרך לחדש רכששומע מאינו מחויב בדבר לאו כלום הוא, ולא ביאר מאי טעמא. ולפ"ו הדר ביה אף לגבי שופר דאפשר לה העיקר רק השמיעה. ומ"מ צריך לשמוע רק ממחויב בדבר.

איברא דהיום תרועה חוזר בו תוך כדי דיבורו. וכותב דמש"כ הרמב"ם דיוצא בשופר הגזול דאין גול בקול מוכח דהמצוה השמיעה לחוד, וכן מתשובת הרמב"ם שהובא לעיל והוכחה בתשובת מהר"ם אלשקר דמפורש דהמצוה היא השמיעה לחוד, ובכך נדחק מאוד למה אין חש"ו מוציאים אחרים, [ותירוצו במסקנתו הובא לעיל]. ופלא שהמנח"ח לא הזכיר מסקנת היום תרועה.

מפליאים הם דבריו של העמק ברכה (פומרנציק) בעניני שופר אות ב' שכתב: אך הרמב"ם ריש הל' שופר כתב מ"ע של תורה לשמוע תרועת שופר ברה"ש שנאמר יום תרועה יהיה לכם משמע לכאורה מדבריו דסבר דעיקר המצוה אינה אלא לשמוע גרידא ולא בעינן נמי תקיעה, אך זה א"א לומר כן דא"כ למה צריך התקוע לכונן להוציא השומעים וכו' וע"כ מוכח מזה דכו"ע מודים דבעינן נמי תקיעה עם השמיעה אלא דדרכו של הרמב"ם, לבאר כל מצוה ע"פ לשון המקרא אין שנאמרה בתורה, וכאן לשון המצוה "יום תרועה יהיה לכם" עיקרה משמע שמיעה, דהיינו שיהיה יום תרועה שישמעו התרועה, אבל מ"מ נכלל בזה גם חובת התקיעה וכו' עכ"ד. ומלבד שיל"ד ביסוד דבריו, דיום תרועה משמע שישמעו התרועה, דהא אפשר ליום תרועה כפשוטו, דהיום שמתריעים בו. וכאו"א צריך לתרוע. מלבד זאת לפלא שלא עמד ע"ד הרמב"ם בשופר גזול, שו"ר בנחפה בכסף (על רא"מ הל' שופר) דר"ל דהרמב"ם נקט לישנא דקרא, ודחי לה דכיון דנפיק מכך טעות לדין ל"ה ליה למנקט לישנא דקרא [וראה עוד להלן דברי העקבי חיים ברעת ר"ת].

### קריאת המגילה לאשה

והעירני ירדתי הרב אליהו שארר שליט"א, דלכאורה תמוה, מה תמהו כ"כ הפוסקים דאם המצוה היא רק השמיעה למה אין יוצא יד"ח בעצם השמיעה, אף כשהתוקע אין

לחצאין. נימא דכאן גילתה תורה דמצות שופר היא רק השמיעה ולא התקיעה כלל. ולכן שפיר יוצאים בשמיעה ע"י אחרים. ונימא דאין התקיעה חלק המצוה. [ובאמת הלבוש בסי' תקפ"ה והובא לעיל. דריש הכי מקרא זה, דהמצוה רק השמיעה. אבל דברי היום תרועה תמוה, דס"ל הכא דגם התקיעה היא חלק המצוה. אלא שיש פסוק מיוחד דסגי שליחות על מצוות שבגופו, וזה תמוה נימא איפכא].

ב. השאגת אריה סי' ו' פשיט"ל דיוצא חלק התקיעה ע"י דין "שומע כעונה", דהו"ל כאילו הוא תוקע. דכל המצוות שע"י פיו, שייך בהם שומע כעונה. ומוכיח מכאן, דאף מי שאינו ראוי לדבר וכגון אילם מ"מ שייך בו שומע כעונה. דהא חציו עבד וחציו בן חורין, דאף דאינו ראוי לתקיעה, מ"מ יוצא יד"ח שופר ע"י אחרים. אלמא אף דאינו ראוי לקיים המצוה ע"י עצמו. מ"מ נפיק ע"י שומע כעונה, ה"ה נמי אילם אף שאינו ראוי לקריאה, יוצא ע"י שומע כעונה יעושה"ד. וע"ע אבי"ח חו"מ סי' ס"ה בשם אביו ז"ל.

ונראה דהאחרונים נדו מדבריו דיוצא ע"י שומע כעונה. משום דתקיעה לא הוה דיבור וקריאה. אלא מעשה בעלמא, ולא שייך בזה שומע כעונה. אף שנעשה ע"י פיו, ועוד, כיון דיש בשופר ב' חלקי מצוה, שמיעה ותקיעה. א"כ א"א לצי"ח על ידי השמיעה ב' החלקים בין הקריאה ובין השמיעה. דאם יוצא ע"י השמעת אוניו, דלהוי כשמיעה. תו לא נפיק ע"כ שיחשיב לו גם כתקיעה, דבשלמא בכל המצוות כק"ש וברכות ע"י השמיעה חשוב כמדבר, וסגי. אבל דנימא דהשמיעה חשוב כרתוי גם כשמיעה וגם כקריאה. אפשר"ל דלא ס"ל, ולכן נדו לבאר דיוצא התקיעה ע"י טעמים אחרים, וז"ל.

ג. דעת החתם סופר בשו"ת או"ח סי' קפ"ב, דלמ"ד דמצות תקיעת שופר היא התקיעה, כל השומעים מהתוקע, יוצאים מכח דין שליחות. ומקשה מכאן על הכלל דבמצוות שבגופו לא שייך שליחות [יעייין

איברא דהג"ר שלמה קלוגר בספר החיים סי' תרפ"ט ס"ק א', ס"ל באמת דנשים יוצאות יד"ח מגילה, אף כשלא היה כוונה להשמיע להוציאן, כיון שהן יוצאות בעצם השמיעה, וכ"כ בספר עמק ברכה [פומונציק] מגילה סימן ג', ומבאר דשאני משופר דבשופר בעינן תרוייהו השמיעה והתקיעה לכן בעינן כוונה, אבל נשים במגילה סגי אף בלא כוונה. ויעו"ש מה שיצא לחלק בין מגילה לבילה לביום יעושה"ד אכן כל זה אומר הבא מן החדש, ובודאי סתימת הפוסקים משמע דאף נשים חייבות במגילה כאנשים ומעכבת בהו כוונה, ומוכח כדברי הפמ"ג דאף אם המצוה רק השמיעה, ודמי למגילה דהמצוה היא רק השמיעה, ומ"מ בעינן כוונה וצ"ע על דעות שאר האחרונים. שהוכיחו דבשופר המצוה בין התקיעה ובין השמיעה, מה יענו לגבי מגילה כנשים [ועייין שו"ת בית שלמה סי' י"ד אות א' באמ"ד, ודבריו צ"ע. שנראה דמסיק משו"ה דלא כהבה"ג].

### בביאור איך יוצא השומע חלק התקיעה

והנה לדעת הפוסקים שהובא לעיל, דסברי דמצות שופר יש בה ב' חלקים בין התקיעה ובין השמיעה, דנו האחרונים, איך יוצאים כל הציבור החלק של המצוה של התקיעה, ומצאנו בזה ג' מהלכים. וכדלהלן.

א. וז"ל היום תרועה (שם ברה"ה דף כ"ט ד"ה חש"ו) וכי תימא אם התקיעה הוא חלק המצוה האין יוצא אדם במה שתוקע חבירו הלא במצוות שבגופו אין אדם יכול לעשות שליח. וכו' י"ל דקרא כתיב יום תרועה יהיה לכם ומשמע שכל ישראל יוצאין בתרועה אחת וכו' וא"א זה אלא ע"י שמיעה א"כ הרי גלי קרא דלענין התקיעה מצי לעשות שליח, ולא הקפיד בגוף האדם אלא השמיעה וכו' עכ"ל. והנה מלבד החידוש לחדש דרשה שלא מובא בש"ס, צע"ג דת"ת נדרוש דסגי תקיעה אחת לכל ישראל, א"כ מהיכי תיתי לומר דגילתה תורה דכאן שייך שליחות על מצוות שבגופו. ופרשת שליחות נדרש

כיון דמעשה התקיעה, יש בה מעשה ותיהני בה שליחות, ומאי הקשה הרמב"ם, אלא לכאורה מוכח דאף מידי דיש בה מעשה ל"מ בה שליחות אי הוה מצוות שבגופו, ובאמת הרא"ש ברי"ה פרק ד' סוף אות י', דמוכיח דהמצוה היא השמיעה, ולא התקיעה, לא הביא גם ראייה זו דהרמב"ם דאם המצוה היא התקיעה יתחייב כאו"א לתקוע, ואפשר דהרא"ש דהרא"ש אזיל לשיטתו כזה. דהלא הרא"ש בנדרים דף ע"ב, הוא המרא דהאי שמעתתא לחלק בדמידי דממילא ל"מ שליחות. ורק במידי דמעשה וכמש"כ הקצוה"ח שם בשמו. א"כ לדידיה שפיר מהני שליחות אף על התקיעה כיון דאית בה מעשה, לכן לא הביא ראייה זו דהרמב"ם מהא דמהני תקיעה דאחר, דאפשר דמהני בתורת שליחות].

### דעות הראשונים דס"ל

#### דרך התקיעה היא המצוה

הסמ"ג עשין מ"ע מ"ב בתחילת ה' שופר כתב דהמצוה היא לתקוע בשופר. וכן כתב דהברכה היא על תקיעת שופר, ומשמע להדיא דס"ל דהמצוה היא התקיעה ולא השמיעה, [אך מ"מ יעויין מה שנו"נ בדעתו בשו"ת רבי אליהו מזרחי סימנים מא-מב ושו"ת מהר"ם אלשקר סימנים ח' י"].

וכן כתב השאילתות ס"י קע"א פרשת וזאת הברכה. דמברכים לתקוע בשופר, וכן הביא הרא"ש בפרק בתרא דר"ה סוף סימן י' דדעת ר"ת שיש לברך על תקיעת שופר, ונראה מקורו בספר הישר ס"י ש"מ. (כמהדרות שלוינגר. ובמהרה"ק ס"י רנ"ט) שהזכיר בתו"ד דהברכה על תקיעת שופר. וכן הזכיר בספר המנהיג דכן הוא המנהג בצרפת, ומוסיף הרא"ש לבאר דטעם הברכה היא על התקיעה "משום דעשייתה היא גמר מצותה". והרא"ש חולק עלי, דיוצא המצוה בשמיעתה, ומשמע שם דדעת ר"ת דאינו יוצא בהשמיעה אלא בהתקיעה.

[והראוני בשו"ת בגדי ישע, להג"ר שמואל הלוי סגל, אב"ד ביאליסטוק, ס"י

קצוה"ח ס"י קפ"ב ס"ק א' בשם התוס' רי"ד] ד"ל החת"ס: מיהו האי גופיה טעמא בעי מ"ט מצות שבגופו לא סגי בשליח. ומה בין שחיטת פסח למצות שופר. ובאמת ראייה דשופר ערבא צריך דתינח לשיטת הסבורים דעיקר המצוה היא השמיעה, ומשו"ה מברכים לשמוע ולא לתקוע, א"כ הרי קמן דכל אחד צריך לשמוע. ואינו יוצא שאחד ישמע בשביל כולו, וגם זה יש לדחות רכיון דאינו אלא שמיעה ולא מעשה אין כח למסרו לשליח. כמו שהסביר הר"ן פרק התקבל גבי מילי לא מימסרי, ומכ"ש למ"ד בשופר עיקר המצוה היא התקיעה ונפקא מדכתיב והעברתם, והרי קמן שאחד תוקע בשביל כולו, ואע"ג דהוה מצוה בגופו וכו' עכ"ל הרי דפשיט"ל דמצות תקיעה [וכ"ה למ"ד דבעינן בין שמיעה ובין תקיעה, דחלק התקיעה] יוצא בשמיעה מאחר, רק ע"י שליחות. ומוכיח מכן דמועיל שליחות אף במצוות שבגופו. (אך לפלא גדול דהחת"ס עצמו בחשו"ט"ו קובע במסמרות נטועים, ההבדל בין מצוות שבגופו או לא יעו"ש"ד).

וככל היסוד הזה ממש, כתב האבני נזר בשו"ת חו"מ ס"י ס"ה שהאר"י לבאר ולחזק היסוד שהעמיד הקצוה"ח למסקנתו (בס"י קפ"ב ס"ק א') בענין שליחות. דמחלק בין מידי דיש בהו מעשה או מידי דממילא, וע"ז כותב האבני"ז דתקיעת שופר. הרי מעשה התקיעה כיון דהוה מעשה, ולכן מהני בה שליחות, דכיון דיש בה מעשה בהתקיעה, לכן מהני בה שליחות, וחשוב כאילו השומעים תקעו בפיהם, דעל התקיעה מהני שליחות, ורק השמיעה דאין בה מעשה אין מועיל בה שליחות, ובעינן שכאו"א ישמע. יעו"ש כל דבריו. [וע"ש עוד חילוקי דברים לבאר הא דל"מ שליחות על התפילין מדברי החת"ס הנ"ל ס"י קפ"ב].

[ובאמת מתשובת הרמב"ם שהוכיח דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, דאילו הוה המצוה התקיעה, היה הדין דכאו"א יתקע, לכאורה צע"ג על הקצוה"ח, דהא אפשר דכל השומעים יוצאים ע"י שליחות

אם לא שמע קול שופר לא יצא יד"ח, הרי דבעינן שמיעה ג"כ.

אכן רבי אליהו מזרחי (שם על הסמ"ג) והפ"ח בס"י תקפ"ה. והקרבן נתנאל (על הרא"ש פ"ב סי' י') כתבו דמוכח מסוגיא בדף כח. דהתוקע צריך לשמוע ג"כ. דאמרינן התם, אמר רבא שמע מקצת תקיעה כבור, ומקצת תקיעה חוץ לבור יצא, ומקשינן התם מאי למימרא. ומסקינן, דמיירי בתוקע ועולה לנפשיה, ואשמעינן דלא חיישינן דזימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר כבור וקמערבב קלא קמ"ל, יעו"ש בסוגיא, הרי דמיירי להדיא לגבי התוקע עצמו [יעו"ש בפירושין] ומ"מ אי הוה חיישינן דמערבב קליה בקול הברה, לא יצא יד"ח, הרי דאף התוקע צריך לשמוע קול שופר, אכן כברכי יוסף סי' תקפ"ה ס"ק ה', דוחה ראייה זו דאפש"ל דהא גופא קמ"ל דהמצוה היא התקיעה לחוד, ולכן אף דבאמת מתערבב הקול עם קול הברה, מ"מ יצא יד"ח. כיון דהמצוה היא התקיעה, ולא חיישינן מה קול שמע, [ורק לגבי השומע, דיוצא יד"ח ע"י שומע כעונה בעינן שישמע קול שופר] אלא שמעלה שזהו דוחק לומר שזוהי כוונת התרצן. יעו"ש ד.

והנה ראיתי בשו"ת אבני נזר סי' ס"ה בריש דבריו שכתב בזה"ל: הוקשה לך בשופר למה שהביא הלח"מ שיטת ר"ת דהמצוה היא התקיעה, מה שכתבת, ולא השמיעה, אשתכשת דודאי התוקע שלא שמע לא יצא, כדמוכח הא דתוקע על שפת הבור ותקע לתוך הבור לא יצא עכ"ל ולפלא, דהא פשוט דעת ר"ת דהמצוה היא רק התקיעה, ולכן מברך על התקיעה. ואם היה המצוה השמיעה. היה מברך על השמיעה, וכמבואר ברא"ש. ומה שנתקשה מתוקע לתוך הבור, הרי זוהי ראיית הרא"ש נגד ר"ת, וכבר דנו בזה האחרונים וכנ"ל.

והלום ראיתי בספר עקבי חיים סי' י"ח ס"ק ג', האריך לחדש דאף לדעת ר"ת דהמצוה היא התקיעה, מ"מ מודים גם הם דהשמיעה מעכבת, ומטעם דכיון דאף

י"ח, שנתקשה בכמה אנפי על לשון הרא"ש ולכן סיבב כוונת ר"ת לענין אחר, והוא שנתקשה שיברכו בשעת עשיית השופר. וע"ז מתרץ דעשייתה לאו גמר מצוטה, ולכן מברך רק בשעת תקיעה, ומגיה ומוסיף בלשון הרא"ש עשייתה "לאו" גמר מצוטה, וכן כותב דהא דמבואר בספר הישר דמברך על תקיעת שופר, יש שם ט"ס. וכן מגיה כן בתמים דעים, ולדעתו דעת ר"ת לברך "לשמוע קול שופר" וכמ"ש הרא"ש בשם ר"ת פ"ק דפסחים הלכה י'. וכ"כ ר"י נתיב י"ג, וכן באבודרהם בדיני ברכות מצוה יעו"ש ד אכן לפלא גדול להגיה בשלשה ספרים, ובפרט שבספר המנהיג כתב שכן הוא מנהג צרפת לברך לתקוע. וכ"ה במחזור ויטרי סימן שמ"ח סידור רש"י, סימן קפג, ראבי"ה ועוד, ובאמת כבר עמד הקרבן נתנאל שם בר"ה על הסתירה בדעת ר"ת ונשאר בצ"ע.

והקשה עליו הרא"ש שם, דאם המצוה היא התקיעה לחוד, למה התוקע לבור, והוא לא שמע כלל התקיעה. לא יצא יד"ח, דאם המצוה היא התקיעה, הול"ל דיוצא יד"ח בעצם התקיעה, אף שלא שמע, וכן הקשה הרמב"ם בתשובה (שהובא בתחילת דברינו) דאם המצוה היא התקיעה. הול"ל דהתוקע אף שלא שמע יצא יד"ח. אך באמת לא הוכיחו האי דינא דהתוקע ולא שמע תקיעתו לא יצא יד"ח, דהרא"ש הביא המשנה דהתוקע לתוך הבור, דאם קול הברה שמע לא יצא יד"ח. יעו"ש אכן בב"י סי' תקפ"ה הביא דרבי אליהו מזרחי [בפירושו על הסמ"ג] תמה, דאפשר דמשנה זו מיירי. לגבי השומעים, העומדים מחוץ לבור, אבל לגבי התוקע עצמו. אפשר דיוצא יד"ח אף כשלא שמע קול שופר, דיוצא יד"ח בעצם התקיעה, ורק השומעים מצריכים לצאת יד"ח ע"י שומע כעונה, בעינן דישמעו קול שופר מעליא, יעו"ש ד ועיין בב"ח שם בס"י תקפ"ה מה שהאריך לבאר ראיית הרא"ש דסתמא דמשנה משמע דאף התוקע עצמו,

השמיעה מעכבת. ויעו"ש במה שמבאר דבריו בסי' י"ט אות ד' שמביא מהמלוא הרועים ח"ב ערך טעמא דקרא, רהא דלא דרשינן טעמא דקרא, הוא רק להקל ולגרוע ממשמעות הפסוק, אבל אם ע"י הטעם אנו מחמירים על משמעות הפסוק, שפיר דרשינן לה, ולכן ה"ג דרשינן טעמא דקרא, כדי לחייב בשמיעה, יעו"ש שסומך על דבריו סמיכה בכל כוחו. ומה שהאריך לרדן בזה אכן מלבד שיל"ד הרבה ביסוד הזה, וכמו שכתב בסימן כ' אות ג' מהש"ד חמד בקונטרס הכללים מערכת ט' כלל ט"ו. ומאוד מחדש לומר כן בדעת ר"ת להלכה.

מלבד זאת מה דנקט דטעם תקי"ש הוא לעורר את הלבבות בתשובה איכרא שכן כתב הרמב"ם. אכן מרבירי התוס' בסוכה דף מ"ג ע"א שכתבו שלא רצו לבטל תקיעת שופר בשבת שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, נראה דס"ל דאין טעם מצוה זו לעורר לתשובה, אלא כדי להעלות זכרונם לאביהם שבשמים. [ועיין בר"ה דף ט"ז ע"ב כל שנה שאין תוקעין בתחילתה, מריעין לה בסופה, מ"ט דלא איערכב שטן, יעו"ש ומשמע כתוס' דענינה לערבב השטן, ועי"ש ברף ט"ז ע"א דאומרים זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר, למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, אך בזה י"ל דהוא רק לגבי עדיפות על שופר של איל] בכך נראה דרבירי צ"ע, דאין הכרח לומר דטעם המצוה היא השמיעה לעורר הלבבות.

[ולו"ד הוה אמינא, דבהא גופא נחלקו, דר"ת דנקט דעיקר המצוה היא התקיעה, ולא השמיעה, שפיר כתבו כן החוס', דתקיעת שופר, היא כדי להעלות זכרונם לפניו לטובה, וכפשטות הסוגיא בר"ה דף ט"ז הנ"ל. אך הרמב"ם דס"ל דהמצוה היא השמיעה, שפיר נתקשה, מה טעם המצוה דהא כדי להעלות זכרונם לפניו, מה בעי שישמעו ישראל, לכן הוכרח לחדש הטעם,

דתקיעת שופר גזיה"כ, מ"מ כיון שטעם המצוה הוא לעורר הלבבות לתשובה כמ"ש הרמב"ם פ"ג מחשו' הל' ד', א"כ גם השמיעה מעכבת, דבלא השמיעה, הרי לא יתכן כלל להתעורר בתשובה. אך לפ"ד תמוה מש"כ ר"ת, דמברכים לתקוע, הא גם השמיעה הוה חלק מהמצוה, לכן מחדש באות ד' שם דבאמת המצוה בעצמותה היא רק מעשה התקיעה לחוד, אך המטרה של המצוה היא השמיעה. ומהטעם הנ"ל. וכוחב שכן הוא בכמה מצוות וכמו בכיסוי הדם, שהמצוה היא נתינת העפר, אך המטרה היא הפועל יוצא, שהדם מתכסה, ואילו יתן עפר, ולא יתכסה הדם, לא יצא יד"ח כלל, ה"ג בתקיעת שופר. אף שהמצוה היא רק התקיעה, אבל המטרה היא הפועל יוצא, שהיא השמיעה. ולכן אם לא שמע לא יצא יד"ח.

ברם לכאורה צ"ע בדבריו. דבשלמא בכיסוי הדם, אפשר'ל דהמצוה היא נתינת העפר, אפשר'ל שכל המטרה היא רק הכיסוי כיון דלא שייך נתינת עפר על הדם בלא שיתכסה, והיינו הך, נתינת העפר עם כיסוי הדם, לכן שפיר אפשר'ל דהמצוה היא נתינת העפר דבזה תתכסה הדם, אבל בשופר, דשייך שפיר מעשה תקיעה בלא שמיעה, וכגון החוקע לבור, או שסתם אזניו. או חרש, וכן שייך שמיעה בלא מעשה תקיעה כלל, שהרי כל הציבור שומעים, בלא שיעשו מעשה תקיעה, [ובפרט כששומע מחשו' דלאו בני חיובא, דהוה שמיעה בלא מעשה תקיעה] א"כ לא מסתבר דנימא דהמצוה היא התקיעה, וכל המטרה היא השמיעה, רהא כיון דלא תליא הא בהא כלל, והם שני עניינים נפרדים, א"כ נאמה נימא דאף דהמצוה היא רק מעשה התקיעה. מ"מ מעכב גם השמיעה. דמה"ת נחדש כן.

### דרשינן טעמא דקרא

ועוד יסוד דבריו בנוי, על מה דרשינן טעמא דקרא, ואמרין דכיון דטעם תקיעת שופר הוא השמיעה להתעורר בתשובה, לכן

לאזנו. וחרש אינו מוציא לכתחילה, ותמוה למה צריך לכתחילה להשמיע לאזנו אלא מוכח דכשאינו שומע, אינו חשוב קריאה גמורה, [קושיא זו, ראיתי גם בספר הור צבי, להגר"צ איידלשטיין, בשם מרן המהרי"ל דיסקין, ומתוך כן מדיליה, יעו"ש בענין חרש לקריאת המגילה].

וככל היסוד הוזה ממש העלה באבי העזרי הלכות שופר, אלא הוא כתב דלגבי שופר לא ס"ל להרמב"ן כן. ולכן מחדש דלהרמב"ם כשר חרש בתקיעת שופר, אמנם י"ל דאף אי נימא כן בדעת הרמב"ם, הוא משום דס"ל דהמצוה היא רק השמיעה, ולכן לא הוה בגדר דיבור, [דלא מצינו דין דיבור בשמיעה לחוד. וע"ע חזו"א סי' כ"ט] אבל בדעת ר"ת דהמצוה היא התקיעה י"ל דהוה כדיבור י"ל דבעינן כל דיני דיבור. ולכן בעינן גם השמעה לאזנו, וראה עוד בענין הסותם אזנו במה שדנו בקובץ הערות סי' מ"ח ס"ק י"ד, ובעקבי חיים סי' י"ח-כ, ובחלקת יואב דיני אונס ענף ד'. ושם בהוד צבי.

עכ"פ נתבאר מהיסוד הוזה דאפש"ל דבעינן שמיעה, משום דדיבור בלא שמיעה חסר בעצם הדיבור. ולכן אף לר"ת בעינן שמיעה. משום האי טעמא. אך בזה יש לפקפק עדיין דהא התוקע לבדו ושומע קול הברה, הרי שומע התקיעה, אלא שהוא קול הברה, א"כ אפשר דעדיף ממי שסותם אזניו, ובוה לכר"ע יצא, וצ"ע.

המורם מהאמור: (א) דעת הרמב"ם והרא"ש ורוב פוסקים דהמצוה היא רק השמיעה, ונתקשו האחרונים, א"כ למה אינו יוצא בשמיעה ממי שאינו בר חיובא. וכן למה מעכב כוונה לצאת, ועיקר התירוץ דבעינן "קול שופר של מצוה" ונתבאר למה שונה מסוכה דאף שוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה. [וכן שו"ש בכמה תירוצי אחרונים בנידון, וי"א דהא דבעינן בר חיובא הוא מדרכב"ן].

(ב) דעת הר"ן והראב"ד דבעינן בין שמיעה ובין תקיעה וכן החזיקו המנח"ח

שהוא כדי לעורר הלבבות, [אף שטעם זה לא נזכר בסוגיין] אבל לדעת ר"ת שהמצוה היא התקיעה י"ל בטעם המצוה כפשוטו, להעלות זכרונם לטובה. וחדי קב"ה כפלפולא דאורייתא].

### התוקע שפתם אזניו

#### אם אפשר להוציא אחרים

ולכאורה יש מקום לומר דאף דלר"ת וסיעתיה עיקר המצוה היא התקיעה לחוד, ולכן מברכים לתקוע. מ"מ חייב נמי לשמוע. וכמו שהוכיחו הפוסקים. מסוגיין בדף כ"ח. וכנ"ל, ומטעם דהתוקע ולא שמע, חסר בעצם מעשה התקיעה, והוה כדיבור פגום, וכפי שהאריכו והרחיבו בזה כמה מגדולי האחרונים, וכדלהלן.

האבני נזר בסי' תל"ט, עמד לחקור, התוקע וסתם אזנו, אם אחרים יכולים לצאת ממנו. דהא לכאורה הוה תקיעה מעליא, אלא שהוא סתם אזנו. א"כ מה גריעא דלא יוכל להוציא אחרים. אך מוכיח דדיבור בלא שמיעה הוה חיסרון בעצם הדיבור, דהנה קיי"ל דחרש אינו יכול להוציא, וכתב הבי"ד הטעם כיון שאינו בר חיובא. [וראה רעק"א בתשו' סו"ס ז'] אך תמוה למה אינו בר חיובא. הא אף שאינו שומע הוה ליה רק כמו שנקטעה ידו. דחשיב בר חיובא לגבי תפילין. וכמש"כ המג"א סי' ל"ט, ה"ג לגבי חרש, כיון דהוא בר דעת, למה חשיב כלאו בר חיובא. ולכן מכריח מכאן האבנ"ז. דהא דסבר מ"ד דאם לא השמיע לאזנו לא יצא, היינו דלא חשוב דיבור לצאת ממנו, דכל שאינו שומע הוה חיסרון בעצם הדיבור, ולכן אף השומע ממנו אינו יוצא, דחשיב כעונה בעצמו, ולא כשומע מאחר, כיון דהשמיע, חשוב אצלו חיסרון בדיבורו, וכמו שהוא עצמו, אינו יוצא כדיבור כזה, כן א"א לצאת ממנו.

ושם אות ד'. מוסיף להוכיח כן. מהא דמבואר בפ"ב דמגילה דאף לרבי יהודא דס"ל דאין צריך להשמיע לאזנו מ"מ לכתחילה אף הוא מודה דצריך להשמיע

בסוגיא דר"ה דף כ"ח, (ובאמת בכרכ"י ר"ל דלר"ת א"צ לשמוע) ויש ליישב בדוחק.

נספחות: א. י"א דבמגילה לנשים א"צ כוונה לצאת ולהוציא. ב. טעם תקיעת שופר. להרמב"ם כדי לעורר בתשובה, ופשטות הסוגיא כדי לעורר זכרונם לפניו. ג. י"א דרשינן טעמא דקרא להחמיר. ד. הסותם אזניו, אף שהתקיעה הוה תקיעה מעליא י"א דאינו יכול להוציא אחרים.

ושאג"א, (אכן היום תרועה, אף דבתחילה ר"ל כן, אך חזר בו מחמת דברי הרמב"ם דמפורש דרק השמיעה היא המצוה), ולדעתם, חלק התקיעה יוצא או ע"י שומע כעונה, וכדברי השאג"א או ע"י שליחות, כדברי האבנ"ז, דהוה מידי דמעשה.

ג) דעת הסמ"ג ור"ת דהמצוה היא התקיעה, דס"ל דמבורך על התקיעה, והקשו עליו הפוסקים למה צריך התוקע עצמו לשמוע התקיעות, וכפי שמוכח

★ ★ ★

## אפרים הלוי סגל

## גדרי קבלת וקנין שמירה

מעשה בראובן שרצה לשלוח לחבירו שמעון הדר בעיר אחרת חפץ השייך לשמעון שהיה אצלו, וביקש מנהג האוטובוס הנוסע לעירו של שמעון שיקח החפץ עמו, [ללא תשלום] ושמעון יקחנו כשיגיע לעירו, ואמר לו הנהג "הניחהו כאן" על ידי, וכן עשה (ולא לקחו הנהג בידו), ובמשך הנסיעה לא שם הנהג ליבו אל החפץ, ונאבד בפשיעתו, ומעתה יש לדון ולברר האם אפשר לחייב את הנהג מדין שומר חיים שפשע.

## תוכן הענינים שנדונו במאמר זה (לפי סדר האותיות)

## קבלת שמירה

א-ד) הסכמת רוב האחרונים, שהמבקש מחבירו שיוליך עמו חפץ, וענה לו "הנה כאן ע"ג החמור", קיבל עליו לשמור, כיון שהדבר צריך שמירה, הרי בבקשתו להוליך עמו בדרך ביקש גם שישמור על הדבר, וכזה שענה שינחו קיבל עליו שמירה דיודע דהבעלים נשארים כאן, ואם הוא לא ישמור מי ישמור, אמנם להרמ"א לא קיבל עליו שמירה, וא"כ אמר לו "הנה לפני", וי"א דאם נטל הדבר בידו אף להרמ"א קיבל עליו שמירה.

## קנין לשמירה

ה-ט) נחלקו הראשונים אם שומר צריך קנין כדי להתחייב בדניו, או סגי בקבלת שמירה, ובש"ך פסק כהרמב"ם דבעינן קנין להתחייב, ויש שכתב דאחר שהתחיל ללכת עם החפץ חשיב כהתחיל במלאכת השמירה ותו לא בעינן לקנין אף להרמב"ם.

י) מהרי"א ענין לכתב דאף להרמב"ם דבעינן קנין להתחייב בדניו השמירה, מ"מ בפשיעה נתחייב גם בקבלת שמירה לחוד, אמנם בקצוה"ח ונתיה"מ ובאבני"ז מכואר דגם לחיוב על פשיעה בעינן לקנין.

## קנין משיכה במשיכת כלים לקנות חפץ שבתוכם

יא) המושך בהמה לקנות חפצים שעליה לא קנה, אבל המושך קופה לקנות כלים שבתוכה קנה, והרא"ש כתב ב' טעמים לחילוק ביניהם, והנהג שמושך האוטובוס אם קונה בכך החפץ שבתוכו תלוי בב' הטעמים.

## קנין משיכה ברה"ר וברבר שדרכו להגביה

יב-כג) בשו"ע פסק דמשיכה דשומרין צריכה להיות ככל דיני המשיכה כמו במקח-וממכר, ולכן אם מושך ברה"ר לא מהני, וכן אם מושך דבר שדרכו בהגבהה לא קנה, אבל יש שכתבו דגם אם מושך ברה"ר מהני משיכה, ואף דבר שדרכו בהגבהה, דמשיכה דשומרין קיל ממשיכה דמרי"מ ודמי למשיכה דגבנא.

## קנין כלים

כד-כט) לרוב הראשונים כליו של אדם קונים לו אף ברה"ר אם יש לו רשות להניחם שם, ולכן אם האוטובוס שייך לנהג או מושכר לו יכול לקנות על ידו אף שנמצא ברה"ר, ולכאורה גם אם האוטובוס שייך לחברה, אם יכול להשתמש בו גם לצרכו הוי כליו שאולים וקונים לשואל, ואף דיש לדון דהוי חצר מהלכת דלא קני, מ"מ כשעומד ואינו נוסע הוי כבהמה כפותה דקני, ועוד דיש לדון דיקנה בהגבהה כיון שבהנחתו באוטובוס מוגבה מהקרקע.

## מנוי שומר שלא ע"י כעל החפץ

ל-מא) לרוב הראשונים אף שאין ראובן המשלח בעל החפץ יכול למנות את הנהג לשומר עבור הבעלים, אך להריטב"א אינו נעשה שומר כיון דבעינן שהבעלים או שלוחם ימנוהו לשומר, ולשיטתו רק אם היה ראובן שומר על החפץ יכול לעשות שומר אחר, דאז שלוחו של הבעלים הוא, אמנם מסתבר דאם ביקשו הבעלים לראובן שישלח החפץ ע"י הנהג, הוי כמניוהו לשליח למנות שומר על החפץ, וא"כ גם להריטב"א נעשה הנהג לשומר.

פשוט הוא שהוא ש"ח, ופשע בשמירתם כמה שהניחם על החמור בלא קשירה והפליג מהם."

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הרא"ש, דבסמ"ע (סק"ה) וביתר אריכות בדרו"פ הבין, (וכן הוא בנתיח"מ סק"ח), דודאי דס"ל להרא"ש בהגמרא דהונח להנח והנח סתם איירי גם בשוק דאינו משחמך שם, דאמרינן דאף דאינו משחמך, כוונתו כמה דאמר "הנח" תוב ונטור לך, ולא שהוא ישמור, אך זה פשוט דחמור לא דמי לשוק, דבחמור לא שייך לומר דכוונתו טוב ונטור לך, דהרי יודע דבעל המנעלים ישאר כאן והוא יקח המנעלים אתו, ואם הוא לא ישמור מי ישמור, אך מ"מ י"ל דמכלל בית לא יצא, דגם בבית לא שייך לומר תוב ונטור לך דהרי לא יכול ליכנס לביתו ולשמור, ומ"מ אמרינן דבהנח סתמא לא קיבל עליו נטירותא, וא"כ בחמור נמי נימא הכי, וע"ז כתב הרא"ש דל"ד חמור לבית, דבבית איכא למימר דכוונתו שהבית ישמור, ולא שהוא ישמרנו אבל בחמור דאינו משומר מחמת עצמו ודאי דכוונתו שהוא ישמרנו. וע"ע בב"ח, וכן בש"ך (סק"ח) שהלך בשיטתו מה דביארו בהרא"ש כע"ז.

אבל הרמ"א הבין דברי הרא"ש כפשוטן, דכוונתו היא, דרק במקום המשתמר בעינן שיאמר הנח לפני, אבל בדרך על החמור וכן בכל רה"ר דמקום שאינו משחמך הוא ובעי שמירה, אף באמר הנח סתם קיבל עליו שמירה, דודאי כונתו שיניח והוא ישמור כיון דבעי שמירה, ולכן הקשה עליו בדרכי משה (ס"ב) מהגמרא כהאומנין דמשמע התם להיפך, ולכן כתב גם (בס"א) דברבנו ירוחם ובמרדכי שכתבו דאף ברה"ר בעינן הנח לפני מבוואר דפליגי על הרא"ש, וכן כתב הרמ"א בשו"ע, אחר שהביא המחבר תשובת הרא"ש, דיש חולקין על הרא"ש.

תבנא לדינא, דלהרמ"א תלוי דיין זה [דאמר לו הנח סתם היכא טהולך עם הדבר בדרך] במחלוקת הראשונים, דלא ס"ל לרמ"א לחלק בין סתם רה"ר לבין היכא

## כללי קבלת שמירה

א. בשו"ע (סימן רצ"א ס"ב) נפסק דאם ביקש אדם לחבירו שמור לי חפץ זה, אם אמר לו "הנח לפני" קיבל עליו שמירה, אבל אם אמר לו "הנח לפניך" לא קיבל עליו שמירה, וכן אם אמר לו "הרי הבית לפניך", ואם אמר "הנח" סתם, איבעיא בגמרא ולא איפשטא, ופסקינן לקולא דלא הוי שומר, ובט"ז הוכיח מתשובת הרא"ש (שנביא להלן) ד"הנח כאן" דינו כהנח סתם, ולא קיבל עליו שמירה.

ובנתיח"מ (סק"ב) וכן הוא במחנ"א (שומרים סימן א') הביאו מהראשונים דאין השומר מתחייב אא"כ ביקש לו המפקיד שמירה, שאמר לו "שמור לי", אבל אם ביקש לו רק להניח אצלו (וגם הנפקד לא הזכיר שמירה - ערוה"ש) אף שאמר לו הנח לפני אינו נעשה שומר, אך הוכיחו מכמה מקומות (וביניהם, מתשובת הרא"ש דלהלן), דהיכא דמוכחא מילתא דבעי שמירה, דנתן לו במקום הצריך שמירה, ה"ז כאמר לו שמור לי, עיי"ש בכל דבריהם.

## הנח סתם בהולך בדרך

ב. ובהמשך הסעיף הנ"ל, הביא המחבר מתשובת הרא"ש נדון הדומה ממש לנידור"ד, וז"ל התשובה (כלל צ"ד סימן ב' וד') כפי שמובאת בטור, "ראובן הלך ליריד, ואמר לו שמעון הולך לי עמך אלו המנעלים, אמר לו הניחם כאן על החמור, והניחם שם שמעון על החמור, ולא קבלם ראובן בידו אלא כמו שהניחם שמעון על החמור כן הולכים ראובן ולא קשרם, והלך לו מן הצד להסך רגליו, והניח החמור על אם הדרך ונאברו המנעלים, תשובה, הא דאמרינן הא ביתא קמך שאינו אפילו ש"ח, וכן הנח לפניך, ומיבעיא לן בהנח סתם אי הוי ש"ח, זהו בכית הנפקד שהוא מקום המשתמר, אבל ראובן שנתרצה להוליך המנעלים עמו, ואמר לשמעון הניחם לפני על החמור פשיטא שקיבל עליו שמירה כדון שומר חינוס, שאם לא ישמרם בדרך ודאי יאבדו, הילכך דבר

מבי"ט (ח"א סימן רצ"א) מבואר דהיכא דנתנו המפקיד לתוך ידו אפילו לא אמר לו השומר הנח, בזה שנטלו בידו קיבל עליו שמירה (אמנם עיי"ש במבי"ט שכתב בלשון אפשר), וציין עוד הרעק"א לשו"ת קול בן לוי (סימן צ' דף מ"ז) שהביא דברי המבי"ט, וכתב דמדברי הריב"ש (סימן ק"ע) מוכח דלא כהמבי"ט, ואם ננקוט כהמבי"ט א"כ בגוונא דנטל הנהגה החפץ בידו אף להרמ"א מקבל עליו שמירה, [ובאמת דמדברי הרא"ש משמע כהמבי"ט, שכתב אעבודא דמנעלים "ולא קבלם ראובן בידו" וכן העתיקו בטור ושו"ע, ומשמע דהיכא דנטלו בידו בכל אופן קיבל עליו שמירה, וצ"ב למה לא דייקו כן האחרונים הנ"ל].

### קנין השומרים

ה. בפרק מרובה (ב"ק דף ע"ט, א) בעי אמימר תיקנו משיכה בשומרים או לא, ואייתנין בגמרא מימרא דר' אלעזר וכן תניא בבביתא, "כדרך שתיקנו משיכה בלקוחות כך תיקנו משיכה בשומרינן", וכן הוא בפרק השואל (ב"מ דף ע"ט, א), ובביאור איבעית אמימר ודברי ר"א נחלקו הראשונים, דהתוספות (ד"ה כך) והרא"ש (סימן ט"ו) בב"מ, כתבו דוהאי דאף בלא משיכה, מיד שנסתלקו הבעלים משמירתן מרעת השומר נתחייב כל שומר כרינו, וכל מה דתיקנו משיכה הוא לענין שמשהו שמשך השומר שוב אין הבעלים יכולים לחזור בהם, אבל כל זמן שלא משך אע"פ שכבר נתחייב בשמירה יכול לחזור בו (והתוספות כתבו דבשואל גם לענין להתחייב באונסין בעינן משיכה אבל הרא"ש סובר דגם בשואל סגי בקבלת שמירה).

אבל שיטת הרמב"ם היא, דהתקנה היתה שאין השומרים מתחייבים בדין השומרים כל זמן שלא משכו אע"פ שקיבלו השמירה, כן ביאר בפיה"מ בב"ק, וכן פסק בהל' שכירות (פ"ב ה"ח), והרא"ש בב"ק אול נמי כשיטת הרמב"ם, וכבר עמדו האחרונים בסתירת דבריו עמש"כ בב"מ, ואכמ"ל.

שהולך בדרך, ולהרא"ש בכל גוונא דהוי מקום שאינו משומר בהנח סתם קיבל עליו שמירה, ולשאר ראשונים בכל מקום בין בבית ובין בשוק ובין בהולך בדרך, אינו מקבל עליו שמירה עד שיאמר הנח לפני, ונראה מדברי הרמ"א דעיקר דלא כהרא"ש, אבל להסמ"ע להב"ח להש"ך ולהנתיח"מ ועוד, כו"ע מודו לדינא דהרא"ש, דכל היכא שהולך בדרך לא דמי לשוק, אלא גם בהנח סתם מקבל עליו שמירה.

### קבלת השמירה בנידוד

ג. ובנידוד"ד שהנהג אמר לו הנח כאן ומוליך עמו החפץ בדרך והמפקיד נשאר פה, יש לדון מה דין אוטובוס, ולכאורה דומה לחמור דאינו משומר מחמת עצמו כבית, ובעי שמירה, וא"כ דין הנהג אי הוי שומר תלוי במחלוקת הרמ"א ושאר הפוסקים דכבר הבאנו לעיל (אות א') מהט"ז ד"הניחתו כאן" הוי כהנח סתם ולא כהנח לפני, [אכן יש לציין דבשאלה להרא"ש שם מבנו ר' יחיאל, ר"ל ד"הנח כאן" הוי כ"הנח לפני", אבל מהא דלא השיב לו הרא"ש על זה אלא מסבירות חדשות מבואר דלא ס"ל להרא"ש הכי, וכן מבואר דעת הטוש"ע מדטרחו להביא סברא דהרא"ש דהולך בדרך שאני, אף דאיירי באמר "הנח כאן על החמור", וכ"כ בספר בני אהרן (לפפא) כאן כסימן רצ"א (דף קל"ב, מדפי הספר ד"ה והוי), "מדהעלים תשובתו בזה נראה דסובר הרא"ש ז"ל דהוא כהנח סתם, ולקולא עבדינן, וכן נראה לי לדון הלכה למעשה", וזהו כדעת הט"ז], וא"כ להרמ"א אינו שומר כיון דלא אמר הנח לפני, אבל לשאר הפוסקים ככה"ג גם בהנח סתםא קיבל עליו שמירה כיון דידוע דהמפקיד נשאר פה, והדבר צריך שמירה דאין המקום משתמר.

### באמר השומר הנח סתם ונפל בידו

ד. וכל זה הוא דוקא בנידוד"ד, שלא נטלו הנהג בידו, אלא אמר לו להניחו בעצמו וכן עשה, וכעובדא דחשובת הרא"ש, אבל אם נטלו בידו, הביא הגרעק"א כאן, דבתשובת

דהרא"ש כתב דהיכא דמונח הדבר בחצירו אף היכא דהחצר מהלכת דלא קני מ"מ מבטל קנין החצר דאורייתא (אף דלא קני, וצ"ב) קנין הדי"א דרבנן, ולא קני ככה"ג בד"א, והראב"ד פליג וס"ל דכיון דאין החצר קונה דמהלכת היא שפיר קני בד"א.

### נדר המשיכה להרמב"ם

ח. והנה להרמב"ם דהמשיכה דתקנו בשומרין היא להתחייב כ"א בדינו, יש לברר מהות וגדר המשיכה, ובכ"מ שם הביא הנימוק"י (דף נו,א מדפי הרי"ף) (מהר"ן וכן הוא בחידושי הרי"ן), דאית דמפרשי דהא דתיקנו משיכה בשומרין היינו דוקא בשואל ושוכר דקנו גוף הדבר, אבל בש"ח ושומר שכר דאין קונים בגוף הדבר כלום, ורק מקבלים עליהם אחריות לא מהני משיכה, אבל הרי"ן סובר דמהני משיכה, משום דהמשיכה הוי כהתחלת מלאכה דהוי קנין אצל פועלים, (כמבואר בריש פרק האומנין (דף ע"ב, ובטור ושר"ע סימן של"ג ס"ד), וגם לענין שומרים דהוו פועלים לשמור החפץ הוי קנין בזה שמתחילים מלאכת השמירה וזה הוי בשעת המשיכה.

ובקצוה"ח (סימן ש"ז סק"א) כתב להסביר בטעמא דתוספות והרא"ש דמתחייבים השומרים מיד משנסתלקו הבעלים משמירה, "דהו"ל דין פועל דמשהתחילו במלאכה הוי להו קנין", והביא דברי הרי"ן הנ"ל (וכתב כן בשם הרמב"ן, ולפינו הוא מהר"ן), והקשה דהרי משנסתלקו הבעלים הו"ל התחלת מלאכה, וכדכתב בשיטת תוס' והרא"ש, ולמה לי משיכה, וכתב דאפשר דס"ל להר"ן דעיקר התחלת שמירה הוי במשיכה לרשותן.

והוסיף הקצות, "אמנם לענ"ד נראה דמשיכה [מהני] בשומר חנם וש"ש אע"ג דלא קנו שום דבר, דהו"ל קנין להתחייב על החפץ באחריות כל שומר כדינו וכמו גנב וגולן דקנו להתחייב באונסין מכי משכו אע"ג דלא קנו שום דבר, אלא דהרמב"ן לטעמיה דסובר כלישנא בתרא דפרק אלו

ובשו"ע (שם ס"ה) הביא המחבר ב' הדיעות מאימתי מתחייב השומר, וכתב הש"ך (סקי"ג) דעיקר הסוגיא בפרק מרובה כהרמב"ם, ובגתיה"מ (חידושים סקי"ב) העתיק מהש"ך דעיקר כהרמב"ם, (ובסימן ש"מ כתב הש"ך (סק"ט) בשם מהריב"ל דהמוחזק יכול לומר קים לי כהרמב"ם, ומשמע דאין עיקר ההלכה הכי וצ"ע).

### האם היה קנין בעובדא

#### בתשובת הרא"ש

ו. ובעובדא דתשובת הרא"ש, ככתבו האחרונים (מחנ"א סימן ז', כנה"ג הגה"ט אות ל"ח, נתיה"מ סק"ז, וברעק"א) דהרא"ש אויל לשיטתיה דס"ל דלא בעינן לקנין להתחייב בשמירה, ולכן ס"ל דבעל החמור הוי שומר כיון שקיבל עליו שמירה, אבל להרמב"ם דבעינן קנין הרי לא עשה בעל החמור קנין ולכן אינו שומר, דמטעם חצר לא קני ע"י חמורו דחצר מהלכת היא, ובמשיכת החמור גם לא קנה דמשוך פרה זו וקני כלים שעליה לא קנה.

אמנם דבריהם צ"ע דהא המחבר העתיק דינא דתשובת הרא"ש לדינא, וסתם ולא פירש דלהרמב"ם לא הוי שומר, וכן תמה הנתיבות. ועי"ש מה שיצא לחדש, (וע"ע באולם המשפט דבר פלא).

### האם מהני לקנין דשומר חצר מהלכת

ז. ובדברי משפט (סק"ג) עמד בקושיה האחרונים והאריך לבאר דאפשר דלענין שומר מהני קנינו גם ע"י חצר מהלכת ואינה משתמרת, כיון דמבואר בקצוה"ח (סימן ר"ב סק"ז) דאף דאין קנין בחצר שאינה משתמרת מ"מ מיקרי מוחזק אף אם הדבר מונח בחצירו שאינו משתמרת וס"ל להרמב"ם דאפשר דלקנין דשומרים סגי בהכי, (אמנם מכל הני אחרונים דלעיל מבואר להרי"א דאף לענין קנין שומרים לא מהני חצר מהלכת), ועוד כתב דאפשר שקונה הכא בד' אמותיו אם עומד בסמטה, אך כתב דר"ז תלוי במחלוקת הראשונים בכ"מ (דף ט, א)

נערוה דשומרין משעת פשיעה הוא דמיחייב, והובא בש"ך סימן שמ"א (סק"ו) [וכבר כתבנו דלפנינו בנימוק"י הוא בשם הר"ן, וא"כ לא א"ש הא דכתב הקצות דהרמב"ן לטעמיה], וא"כ לא דמי לגב וגולן דחייבין כשעת הגזילה, וא"כ שפיר מהני משיכה להתחייב באונסין על שעת משיכה, אבל שומרין ולא מיחייבי אלא משעת פשיעה א"כ הו"ל כמשוך פרה ולא תקנה אלא לאחר שלשים דכלתה משיכה קמא, ומש"ה צ"ל בטעמא דמשיכה דהו"ל כמו התחילו במלאכה, אבל לדעת הרמב"ם (פ"א משאלה ה"ה) דס"ל כלישנא קמא דר"פ אלו נערוה דשומרין משעת משיכה הוא דמתחייבו, א"כ שפיר מצינו למימר טעמא דמשיכה בשומרין להתחייב כדינו כמו גב וגולן דקנו במשיכה להתחייב באונסין, ודר"ק.

ומבואר בקצות דס"ל להרמב"ם ולא מתחייב השומר משעת תחילת מלאכה, אלא בעינן שכינס הדבר לרשותו, ולכן רק משעת משיכה אז מתחייב כדינו וכמו גב וגולן, (ועיין בחידושי רעק"א ב"מ דף מחא, בתורה והא בעי, שנתקשה במהות המשיכה להרמב"ם, וכתב "ואיני מבין מה טיבו של משיכה בש"ח הא הוא אינו זוכה כלום במשיכה זו ובמה יתחייב במשיכה", והיינו לכאורה מה שנתקשו א"אית דמפרשי" בר"ן).

### אם צריך קנין בהתחיל לשמור

ט. ודאיתי באמרי בינה (קונטרס הקנינים סס"ב ד"ה ואין) שנקט דגם הרמב"ם ס"ל כמש"כ הר"ן דענין המשיכה בש"ח וש"ש הוא משום התחלת מלאכה, ויצא לחדש לפי"ז דאף להרמב"ם דבעינן קנין לחיוב שמירה זהו רק אם עדיין לא הכניסו לביתו והתחיל לשמרו, אבל אם הכניסו לביתו תו לא בעינן לקנין כלל, וז"ל: וכל ענין קנין של שו"ח וש"ש הוא לא שיהיה להם קנין בגוף הדבר דהא כל היכא דאיתא ברשותא דמריה איתא, רק מטעם התחלת מלאכה דהוי קנין

### אם תחילת הליכה עם החמור

#### הוי התחלת שמירה

ויל"ע להאמ"ב דהיכא דהתחיל במלאכה ממש תו לא בעינן קנין, אם מתורץ בזה גם מש"כ האחרונים אעובדא דתשובת הרא"ש דליכא קנין, דאפשר דהא דמתחיל ללכת עם החמור ומתחיל לשמרו [כיון דאמרינן דדעתו היה לקבל שמירה] הוי התחלת מלאכה ותו לא בעינן לקנין. או אפשר דכיון דהולך עם חמורו ולא ניכר התחלת מלאכתו בענין לקנין ולא סגי בהא. והלום אינה ה' לידו שו"ת ראשי בשמים (ח"ב סימן צ"ו) שהאר"ך גם הוא לחדש כהאמ"ב דאף להרמב"ם דבעינן קנין, מ"מ אם התחיל במלאכתו שפיר נתחייב בשמירה אף בלא קנין, ועי"ש שביסס חידוש זה באריכות, וכתב (באות כ"ו), דלפי"ז יתיישב קושית האחרונים אעובדא דתשו' הרא"ש דליכא לקנין "וכיון שהתחיל להולך המנעלים על החמור שלו שלא בפני הבעלים כבר התחיל בשמירתן ונעשה שומר עליהן ונתחייב באחריותן אף שאין המקום ראוי למשיכה". וכשנבא לרון בנידו"ד, הנה לפמש"כ בשו"ת ראשי בשמים, אף לשיטת הרמב"ם לא בעינן בנידו"ד לקנין, דכיון שהתחיל לנסוע עם החפץ הרי התחיל במלאכת השמירה, אמנם לפי מה דמבואר בקצוה"ח, דענין הקנין להרמב"ם הוא משום הכנסה לרשותו לכאורה גם בהתחיל לשמור בעינן לקנין, ועלינו לברר האם עשה הנהג קנין בחפץ.

## האם גם לחייב בפשיעה בעיני קנין

י. אמנם יש לדון להרמב"ם דבעי שומר קנין כדי להתחייב בשמירה, האם גם בפשיעה אינו חייב אלא אחר שעשה קנין. דהנה הרמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ד) כתב, המוסר לחבירו דבר המחובר לקרקע לשמור אפילו היו ענבים העומדות להבצר הרי הן כקרקע בדין השומרין, וכן נפסק בשו"ע (סימן ש"א ס"ה), והקשה המגיד משנה דבהל' טוען ונטען (פ"ה ה"ד) פסק הרמב"ם לגבי שבועת מודה במקצת דענבים שאינם צריכים לקרקע ועומדים ליבצר דינם כמטלטלים ונשבעים עליהם, (וכן פסק בשו"ע סימן צ"ה ס"ב) וא"כ אמאי פסק הכא דאין עליהם דין שמירה, ומפרשי הרמב"ם והשו"ע האריכו בזה.

ובקצוה"ח (שם סק"ד) כתב לתרץ דברי הרמב"ם, דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דשומרים אין מתחייבים בלא קנין, ולכן לא שייך דין שמירה על ענבים המחוברים לקרקע אף שדינם כמטלטלים דהרי אינם צריכים לקרקע ועומדים ליבצר, דהא משיכה לא שייך בהם דמחובר הוא, וגם קנין חזקה לא מהני דהרי דינם כמטלטלים, ומטלטלים אינם נקנים בחזקה, וא"כ שייך רק שיקנם בקנין אגב קרקע, דהיינו שיתן לו לשמור גם הקרקע ויקנה קנין השמירה בקרקע בחזקה ואגב יקנה גם הענבים, דמטלטלים נקנים אגב קרקע, אמנם כיון דקרקע נתמעטה משמירה א"כ גם קנין זה לא שייך, ושפיר פסק הרמב"ם דגם ענבים אלו נתמעטו משמירה כדון קרקע.

ובנתיח"מ (סק"א) הקשה על הקצות דשפיר שייך קנין בהאי ענבים בכמה דרכים, ועל מש"כ בקצות דלא שייך קנין אגב כתב, דכיון דס"ל להרמב"ם דבפשיעה חייב גם שומר על קרקע, ולהרמב"ם דבעי שומר לקנין ודאי דגם להתחייב בפשיעה על קרקעות בעיני שיקנה השומר בחזקה, וא"כ שפיר משכחת לה קנין שמירה בהאי ענבים, דמסר לו גת את הקרקע לשמירה להתחייב

בפשיעה עליה, וא"כ צריך לקנין חזקה בקרקע, ואגב קרקע קנה נמי קנין שמירה בענבים לכל דיני השמירה כיון דמטלטלים הם.

ובמשוכב נתיבות תירץ קושית הנתיבות עפ"משי"כ בסימן ער"ה (סק"א) לבאר יסוד קנין אגב, יעו"יש. אמנם המגיה במשובב (תלמידו מהרי"ז עניול) כתב, "ועוד נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דקרקע לענין פשיעה אינו מדין פשיעה אלא מדין מזיק ולא בעי קנין כלל, וכמו שביאר הרמב"ם דפושע הוי מזיק, והיינו כיון שקיבל עליו לשמור וסמך זה עליו ולא גרע ממראה דינר לשולחני וכו'". והיינו דהא הרמב"ם (בפ"ב מהל' שכירות ה"ב) כתב שחייב על פשיעה הוא מדין מזיק, ולכן גם קרקעות ושטרות ועבדים שנחמטו משמירה מ"מ הפושע בהם חייב, והאחרונים האריכו לבאר דברי הרמב"ם ואכמ"ל, ומהרי"ז עניול הבין דהחייב הוא משום גרמי, דכיון דקיבל ע"ע לשמור הדבר וסמכו הבעלים עליו הרי הויק בגרמי בזה שפשע בשמירתו, ולכן הבין דסגי לזה במה שקיבל עליו לשמור ולא בעינן לקנין על כך, כיון דלאו מדין שמירה הוא.

אמנם בקצוה"ח מבואר דלא ס"ל הכי מדטרח לתרץ קושית הנתיבות, וכן מבואר להדיא בקצות בסימן רצ"א (סק"ה) דהקשה על מש"כ הרמב"ם דהשומר צריך משיכה להתחייב, "והרמב"ם כתב דאפילו בעבדים ושטרות וקרקעות אם נאבד בפשיעה חייב, והיכי משכח"ל קנין משיכה במקום שקונה גבי שטרות, ועיין מש"כ בסימן צ"ה סק"ד דגבי קרקעות שפיר משכחת לה בנעל גדר ופרץ להתחייב בשמירה אבל שטרות קשיא וכו'".

וכן הנתיח"מ לא ס"ל הכי כדמוכח שם, וכן בסימן רצ"א שם נתקשה גם בקושית הקצות דאין שייך קנין בשטרות, וכ"כ להדיא בסימן ש"א (סק"א), "והנה בשומרים שלא עשה משיכה דלא נעשה שומר להרמב"ם בסימן רצ"א ס"ה נראה דאינו

שבתוכה משמע דפשיטא ליה דקני, לפי שהקופה ומה שבתוכה משיכתם שוה, אבל משיכת הבהמה ע"י הילוך ומשיכת הכלים ע"י גרידה, ואע"ג דכפוחתה איירי מ"מ סתם קניית הבהמה ע"י הילוך וכו', ועיי"ש שהביא ראיה לזה מכמה מקומות בש"ס, וכ"כ הר"ן, אמנם הריטב"א בישיטמ"ק כתב דאף בבהמה מהני משיכתה לגבי כלים שעליה כמו קופה ואיבעיא דר"א הוא רק אי קונה מטעם חצר.

ובנידוד' דיקנה כלים במשיכת האוטובוס, דומה ממש לקופה, ודאי דקני, דרך בבהמה דקנייתה בהליכתה מיבעיא ליה אי קני, אבל אוטובוס דקנייתו בהסעתו דהיינו גרידה, שווה קנייתו לקניית הכלים ושפיר מיקנייהו כלים במשיכת האוטובוס וכמש"כ הראשונים לגבי קופה.

אך הנה הרא"ש הביא ראיה דבקופה ודאי דקני כלים שבה במשיכת הקופה, מהא דאמרין בב"ב (דף פה,א) ארבע מדות במוכרין וכו' ברה"ר ובחצר שאין של שניהם לא קנה עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשותו, ובגמרא שקר"ט אהא ברייתא ומוקמינן לה בכליו של מוכר, ומבואר דאף אי הוי בכליו של מוכר אם הוציאו מרשות המוכר, דהיינו משיכה קנה. והרא"ש בב"ב שם (סימן טו) כתב וז"ל: מאן משמע דמשיכא מהניא בכליו של מוכר דקני דקנה כשמוציאה מרשותו ומשמע שהוציא מרשותו כמות שהוא עם הכלי, וכן מוכח בפ"ק דמציעא מהא דבעי ר"א משוך בהמה וקני כלים שעליה מי מהניא משיכה דבהמה לקנות כלים שעליה או לא, ומשמע דדוקא בבהמה הוא דמיבעיא ליה, משום דבהמה אין נעשית בסיס לכלים, אבל כלים פשיטא ליה דמהניא משיכתן למיקני כלים שבתוכן וכו'. הנה בפשטות משמע דהרא"ש חירש טעם חדש לחלק בין בהמה לקופה לגבי לקנות כלים שעליהם במשיכתן, דבהמה אינה בסיס לכלים שעליה, אבל כלי בסיס הוא למה שמונח בתוכו דכל תפקיד ומטרת הכלי הוא להניח דברים בתוכו, ושפיר מיקרי משיכתו משיכה למה שבתוכו, ונייד הרא"ש מטעמא

חייב אפילו בפשיעה וכו' ולא חשיב פושע למזיק רק במי שקיבל לשמור ופשע ולא שמר אבל במי שאינו שומר כלל לא חשיב מזיק והא אפילו הפורץ גדר לפני בהמת חבירו פטור", והנה גם המהרי"א ענין נתעורר דרך המקבל שמירה עליו חייב בפשיעה אף דמדן מזיק הוא, אלא ס"ל דכיון דקיבל עליו שמירה סגי בזה לחייבו, כיון דגדר החיוב הוא משום גרמי דהבעלים סמכו עליו שישמרנו, וא"כ בקבלת שמירה לחור כבר סמכו עליו, אמנם הנתיבות הבין דכיון דבלא קנין אין עליו דין שמירה כלל א"כ הוי כלא קיבל שמירה, ועדיין אין הבעלים סומכים עליו עד שיעשה קנין ויתחייב כדינו, (וע"ע באבני-נזר (או"ח ח"ב סימן שכ"ו אות י"ו) שכתב גם דפשוט דלהרמב"ם גם כדי להתחייב בפשיעה בעינן קנין).

וא"כ בנידוד' שפשע הנהג בשמירה שקיבל עליו, אכן לפימש"כ המהרי"א ענין אף בלא עשה קנין חייב על פשיעתו, אבל בקצוה"ח ונתי"מ בכמה מקומות ובאבני"ז מבואר דאף לחייב בפשיעה בעינן לקנין ולא סגי בקבלת שמירה.

### משיכה ע"י כלי

יא. והנה לכאורה איכא בהכא לקנין משיכה, דהא מסיע האוטובוס ומושכו, וע"י כך גם החפץ נמשך, אמנם לכאורה דומה "למשוך בהמה זו וקני כלים שעליה" דלא קני, וצריך לברר יסוד האי דינא.

במסכת ב"מ (דף ט,ב) אמרינן, בעי ר' אלעזר האומר לחבירו וכו' משוך בהמה זו וקני כלים שעליה מהו, מי מהניא משיכה דבהמה לקניי כלים או לא. ופירשו בתוספות (ד"ה משוך) וז"ל: מיבעיא ליה כיון דמשיכת הבהמה שהולכת מעצמה לא שייכא בכלים, לא יקנה הכלים, אבל אם אמר משוך קופה וקני כלים שבתוכה פשיטא ליה דקני. וכ"כ הרא"ש (סכ"ג) וז"ל: מדנקט בהמה ולא נקט משוך קופה זו לקנות כלים

שבתוכו, אבל לפמשי"כ בב"ב דומה אוטובוס לבהמה שאין נעשה כסיס לכלים שבתוכו, ולא קני להו.

ובסימן ר"ב (סי"ג וטי"ו) פסק השו"ע דהמושך בהמה לא קנה כלים שעליה, אבל אם מושך קופה לקנות כלים שבתוכה קנה, והטור והמחבר לא הזכירו טעם החילוק ביניהם, אמנם בפרישה (סק"ט) וכן בסמ"ע (סקכ"ה) הביא מש"כ התוספות והרא"ש בב"מ, דבהמה וכלים אין משיכתן שוה משא"כ בקופה, ומשמע דקט טעם זה להלכה, ולא טעמא דהרא"ש בב"ב דבהמה אין נעשית כסיס לכלים שעליה, וצ"ע לדינא.

### משיכה ברה"ר

יב. אמנם כ"ז הוא אם נוסע כסימטה דאז שייך שיקנה במשיכה, אבל אם נוסע רק ברה"ר, הא אמרינן בב"ב (דף פדב) דמשיכה אין קונה ברה"ר, וכן נפסק בשו"ע (סימן קצ"ז ס"ב), והא כתבו הכא הטור והשו"ע, דלהרמב"ם דשומר בעי קנין, צריך להיות "עד שימשוך, ובמקום שמשיכה קונה", וא"כ ברה"ר דלא קני משיכה במקח וממכר, ה"נ בשומרים לא קני, אמנם אין הדבר מוסכם, וכבר כתב בשלטי הגיבורים בפרק האומנין (בי"מ דף ג, ב מדפי הרי"ף בד"ה לדברי, בא"ד) וז"ל: "ובאמת כי אע"פ הטור חו"מ סימן רצ"א כתב בשם מיימוני דאינו חייב עד שימשוך במקום שמשיכה קונה, ולא מצאתיהו למי" בשום מקום, רק שכתב בסתם, כדרך שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרים", והנה הא דכתב דהרמב"ם לא כתב כן בשום מקום, אכן ביד החזקה לא כתב אלא בסתם, אבל בפיה"מ במרובה משמע כמ"ש הטור, דז"ל (בד"ה היה מושכו), "והשני כי ארבעה שומרים אינם קונים אותו הדבר הניתן להם לשמור וכו' אם לא קנו אותן המטלטלים באחד מן הדרכים שנקנין בהם המטלטלים במקח וממכר, כמו שנתבאר בראשון מקדושין", ומשמע דצריכין הקנינים להיות בכל גדר

דאין משיכתן שוה, אך בפלפולא חריפתא (אות ט') כתב "משום דבהמה אין נעשית כסיס לכלים, כדמפרש רבינו טעמא שם בפ"ק דמציעא", והיינו רס"ל דחד טעמא הוא דכיון דאין משיכתן שוה לא נעשה כסיס, וקופה דמשיכתה שוה לפירות נעשית כסיס.

אמנם כאבן האול (בפ"ג מהל' מכירה הי"ד) כתב דהרא"ש בב"ב חזר בו מהטעם שכתב בב"מ, יעוי"ש שנתקשה בסברת הרא"ש בב"מ, דהא באמת איירי שם בבכהמה כפותה, וא"כ אף רסתם קניית הבהמה הוא ע"י הילוך, מ"מ כיון דעתה היא כפותה והמשיכה היא בגרידה אמאי לא יקנה הכלים דמשיכתן נמי בגרידה, וכתב "וראיתי שהרא"ש בעצמו הרגיש בזה וכתב בב"ב דף פ"ו טעם אחר, משום דבהמה אין נעשית כסיס לכלים, והפ"ח שם ציין למש"כ הרא"ש בב"מ, אבל ברור שיש כאן חזרה דלא שייך כלל טעם זה למש"כ בב"מ, וביאר באהא"ז סברת הרא"ש בב"ב, דהוא כמש"כ הרמב"ן בב"מ וז"ל: "דמשום משיכה לא איפשר למקני שהרי הכלים מונחין ועומדין הן ובהמה הוא דמסגיה, וכיון שכן ליכא משיכה בכלים", והיינו דכיון דאין הבהמה כסיס לכלים, לא אמרינן דמשיכת הבהמה הוי משיכה בכלים, דאין עושה בכלים משיכה כלל אלא הבהמה נמשכת, ורק בכלים שבקופה כיון דהקופה נעשית כסיס לכלים, שפיר אמרינן דבמשיכת הקופה נמשכין הכלים שבתוכה.

והנה כלים שבאוטובוס ודאי דרמי לכלים שע"ג בהמה, דאין האוטובוס כסיס לכלים שבתוכו, ורק קופה שעשויה להניח בתוכה כלים ושאר דברים, נעשית כסיס למונח בתוכה, ונמצא דינור"ד דבעינן שיקנה הכלים במשיכת האוטובוס תלוי הדבר בהני ב' סברות שכתב הרא"ש [להבנת האהא"ז דב' סברות ניהו], דלהטעם שכתב הרא"ש בב"מ, אוטובוס דומה לקופה דמשיכתו בגרידה, וקני כלים

חייב השומר שניתן לו, ונחלקו המפרשים בביאור דבריו, דהראב"ד שם וכן במ"מ ולח"מ, הבינו דכונתו דחייב זה שניתן לו מדין גנב, וחייב כפל, כיון דנתכוין להוציא מרשות בעליו ולקחתו, אמנם בעונג יו"ט (סימ"ק קס"ה) ביאר בכונת הרמב"ם, דמתחייב השומר מדין שמירה הבעלים הראשונים, ועיי"ש באריכות, וכ"כ ביד המלך על הרמב"ם.

ובגמרא, "בעי אמימר תקנו משיכה בשומרים או לא (והבאנו לעיל אות ה' מחלוקת הראשונים בביאור האיבעיא), אמר רב יימר ת"ש נתנו לבכורות בנו וכו' היה מושכו ויוצא ומת ברשות הבעלים פטור, מאי לאו שומר, וש"מ תיקנו משיכה בשומרינן". וטרחו הראשונים לכאר ראת הגמרא, כל אחד לפי דרכו בביאור המשנה, ונתקשו המפרשים ובראשם הראב"ד בהשגותיו, דלפי הרמב"ם דחייב המושך משום גנב, מה ענין משיכה בשומרינן לכאן, ולהעו"ט אתי שפיר דחיובו מטעם שומר, ואי לא בעינן משיכה בשומרינן חייב גם במשכו ברשות הבעלים, כיון דסגי בקבלת שמירה, ובמ"מ תירץ דכל בעיית אמימר אי תקנו משיכה בשומרינן אי לא היתה רק בשומר דמשנתניו ולא בשומרים דעלמא, וע"ע בלח"מ, ובמחנ"א (דיני גזילה ס"ז ובקיצור בהגהותיו על הרמב"ם) ביאר, דלחייבו משום גניבה צריך שיעשה מעשה קנין, והא הכא אין כונתו לגניבה, ורק כיון דנתכוין לעשות קנין ולהוציא מרשות בעליו חייב כגנב, ולכן תלוי חיובו באיבעיא אי תקנו משיכה בשומרינן, דאם תקנו הרי נתכוין במשיכתו למעשה קנין לשמירה ושפיר אפשר לחייבו כגנב, אבל אם אין השומרים צריכים למשיכה הרי אין במשיכתו מעשה קנין כלל, והאיך אפשר לחייבו כגנב, וע"ע באמרי משה (סי' ל"ד אות י') שכיון לדברי המחנ"א עיי"ש באריכות, וכע"ז גם כלבוש מרדכי (ב"ק סימן ל"ה).

אמנם במרכבת המשנה, ובדברי יחזקאל (סימן נ"ג אות ה'), ביארו דודאי דלהרמב"ם

הקנינים דמו"מ, [עיינן בתורת חיים במרובה שדייק מהא דאמרינן בגמרא "כדרך שתיקנו" ולא "כשם שתיקנו" כדלקמן גבי קרקע, דמדרייק שצריך להיות המשיכה כדרך משיכת הלקוחות בסמטה ולא ברה"ר, וכתב "וכ"כ הרמב"ם ז"ל שאין השומר חייב עד שימשוך ובמקום שמשכה קונה", וכנראה דט"ס הוא וצ"ל דכ"כ הטוש"ע, ואולי כונתו למש"כ הרמב"ם בפיה"מ].

וכנראה דמקור הטור הם דברי הרמב"ם בפיה"מ, אמנם הנה הרמב"ם שם כתב כלשון הזה גם לענין גנב, "כי הגנב לא יקרא גנב עד שיביא אותו דבר הגנוב ברשותו, ויקנה אותו בדרך מדרכי קניות המטלטלין" [אכן לא סיים הכא "כדרך וכו' במקח וממכר" כבשומרינן], ולענין גנב הא פסק הרמב"ם ביד החזקה (פ"ג מהל' גניבה ה"ב) דגם במשיכה לרה"ר נעשה גנב [כ"כ האחרונים, ותמהו על המל"מ בפ"ב הט"ז שכתב דמשמע ברמב"ם דלא פסק כרבינא], וא"כ ע"כ דפלג ביד החזקה עמש"כ בפיה"מ, וא"א אפשר דגם מש"כ לענין שומר זהו רק לשיטתו בפיה"מ, אבל לפמש"כ ביד החזקה דגנב מהני נמי משיכה לרה"ר, אי"כ אפשר דגם בשומר הדין קן.

### סוגיא דמריבה במשיכה דגנב

#### ומשיכה דשומר

יג. והנה בפרק מרובה (שם) תנן, דגנב ש"היה מושכו ויוצא ומת ברשות הבעלים פטור, הגביהו או הוציא מרשות בעלים ומת חייב, נתנו לבכורות בנו או לבע"ח לשומר חנם לשואל לנושא שכר ולשוכר, והיה מושכו ומת ברשות הבעלים פטור, הגביהו או שהוציא מרשות הבעלים ומת חייב. ובפירושו הסיפא דנתנו לבכורות וכו' נחלקו הראשונים, עיי"ש ברש"י ותוס' ובשיטמ"ק.

וממה שפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' גניבה הט"ז) מבואר דס"ל דהפירוש הוא, דנתנו הגנב בבית הבעלים לבע"ח ולשומר וכו' ואם הגביהו או שהוציא מרשות בעלים

## החילוק בין משיכה דגנב למשיכה דמו"מ

ונמצאנו למדים דלהר"י לא דמי למשיכה דגנב למשיכה דמו"מ, דבגנב גם משיכה לרה"ר מהני, והיינו משום דמו"מ מטרות המשיכה היא הכנסה לרשות הלוקח ולכן צריך למשנה לרשותם או לסמטה שיש לו רשות להניח בה חפציו, דאז המשיכה מוכיחה הכנסה לרשותו אבל במשיכה לרה"ר לא עביד מידי, משא"כ בגנב ענין הקנין הוא להוציאו מרשות בעלים, דהתורה חידשה ראף דאינו עושה אלא מעשה קנין יוצא בכך מרשות בעלים ומתחייב הגנב, ולכן גם משיכה לרה"ר מהני דגם בהכי מוציאו מרשות בעלים, אבל הריצב"א סבר דבגנב בעי קנין ממש כמו במו"מ ובעינן נמי הכנסה לרשותו ולכן לא מהני משיכה לרה"ר, כן ביארו האחרונים מחלוקת ר"י וריצב"א, עיין קוב"ש ב"ב (אות ש"ח) ודברי יחזקאל (סימן כ"ה).

## האם שומר נגנב לענין המשיכה

טו. והנה בסיפא דמשנה דשומרין איכא נמי לדיוקא דרב אחא ורבינא, דלישנא דסיפא הוי ממש כלישנא דרישא, ולכאורה חולקין גם בסיפא אלא חדא נקטי, וא"כ להר"י דס"ל דהא דאמר רבינא דמהני נמי משיכה לרה"ר, לא פליג אב"י ורבא דמשיכה להתחייב באונסין שאני, א"כ גם משיכה דשומרין מהני במושך לרה"ר, דהא סיפא מיירי במשיכה דשומר כדמוכח בגמרא, א"כ נמצא דלרבינא [להר"י כן ההלכה], מהני משיכה דשומרין לרה"ר, ובאמת דהתוספות גופייהו בב"מ (דף צטא, ד"ה כיון) כתבו בדרך אחת, דמהני

משיכה דשואל להתחייב באונסין גם במושך לרה"ר וכדכתבו בכתובות לענין גנב, (ועיין בחינא וחסדא בכתובות, דפירש קושית הריצב"א בסוף על הר"י בהכא, דלהר"י נמצא דגם בסיפא דאירינן במשיכת השומר תהני נמי משיכה לרה"ר, וזה הוקשה

אין ראייה כלל מחיובו של השומר במשיכתו דתקנו משיכה בשומרין, כיון דחיובו מטעם גנב, וראיית הגמרא היא דאי לא תקנו משיכה בשומרין וסגי בקבלת שמירה, א"כ גם ברישא דמשכו כרשות בעלים, אף דאין לחייבו משום גנב ובכפל כיון שלא הוציאו מרשות בעלים, מ"מ שפיר יש לחייבו קרן מטעם שומר.

## אם מהני כגנב משיכה לרה"ר

יד. והנה אהא דתנן ברישא כגנב עצמו, פליגי רב אחא ורבינא במסכת כתובות (דף לא,ב) דרב אחא סבר דהא דתנן "הוציאו מרשות בעלים" דחייב, הוא דוקא אם הוציאו לסמטה, אבל אם הוציאו לרה"ר לא הוי משיכה ופטור, ודייק מסיפא דהוציאו דומיא דהגביהו דאתי לרשותיה, ורבינא אמר דאף אם הוציאו לרה"ר הוי משיכה וחייב, ודייק מרישא דדוקא "כרשות בעלים" פטור הא חוץ לרשותם חייב אף ברה"ר.

והתוספות כאן (בד"ה או) הביאו פלוגתתם, וכתבו דפליגי בהא דאמרי אב"י ורבא בפרק הספינה (שם) דמשיכה קונה בסמטה ולא ברה"ר, "ואין נראה לחלק כלל בין קניית גנב שאין אלא להתחייב באונסין ולשאור קניות וכו'", ופסקו התוספות כאב"י ורבא דבין במו"מ ובין בגנב לא קנתה משיכה אלא בסמטה ולא ברה"ר. ובכתובות שם פליגי הר"י והריצב"א בתוספות (ד"ה וכרשות הרבים), דהר"י אומר דאב"י ורבא לא פליגי ארכינא דס"ל דגנב המושך לרה"ר נמי חייב, "דהא דקאמר דקני היינו לענין להתחייב באונסין, אבל אינו קונה שיהיה שלו לגמרי, וריצב"א נראה לו דפליג, דהא במרוכה גבי נתנה לככורות בנו דקתני סיפא איכא נמי למידק כמו שמדקדק כאן, והתם לענין משיכה דקנין איירי ללשון ראשון שפירש שם בקונטרס, ואפילו ללשון שני הא מוכח התם בגמרא שאין לגנב להתחייב אלא במשיכה הראויה לקנין".

איירינן כלל בחיוב מטעם שומר, וא"ש קושית הראב"ד, דמש"כ הרמב"ם דחייב משום גנב הוא לרבינא וראיית הגמרא היא רק לרב אחא.

יז. והנה בשער המלך (הל' גניבה שם ד"ה הן אמת שבפירוש) הביא דברי הרמב"ם בפיה"מ (שהבאנו באות י"א), דמשמע דבין בגנב ובין בשומר בעינן קנין ככל דיני הקנינים, וכחב דנראה דפליג עמש"כ בספר היר החזקה, דהא ביד החזקה מוכח דפסק כרבינא דמהני לענין פסק גם משיכה לרה"ר, ומ"מ לענין מ"מ פסק כאביי ורבא דלא מהני, וע"כ דס"ל כהר"י לחלק בין משיכה דגנב למשיכה דמו"מ, וא"כ פליג עמש"כ בפיה"מ, והבין בשעה"מ בפשיטות דאין לחלק בין משיכה דשומרין למשיכה דגנב (והביא מש"כ התוספות בהשואל דשואל מתחייב באונסין אף במשיכה לרה"ר), ולכן הקשה, ומהתימה על הטור ז"ל בח"מ סימן רצ"א, שכתב ז"ל, והרמב"ם כתב שאינו חייב עד שימשוך ובמקום שהמשיכה קונה, שהרי כפי מה שפסק בספר היד כרבינא, דלענין להתחייב בתשלומין לא בעינן שימשוך כסימטא, והיינו טעמא דגנב, בשומר נמי יתחייב בתשלומין אפילו הוציא מרה"ר, ומאי שנא שומר מגנב, וצ"ע כעת, הנה לפמש"כ לעיל הרי הרמב"ם מוכח במשנה דמרוכה דלרבינא דבגנב מהני משיכה לרה"ר גם בשומר מהני [והיינו לפי הבנת המחנ"א והעיו"ט וסיעתם], והו"ל להשעה"מ להקשות מדיוק זה, ונראה דהיה לו ברור מן הסברא דאין לחלק בין משיכה דגנב למשיכה דשומר ולא הוצרך לראיות, או דאפשר דס"ל בפירוש הרמב"ם כשאר האחרונים וכדלעיל.

ובדברי יחזקאל (שם) הביא קושית השעה"מ על הטור, וכתב דלא קשה מידי, דאף דפסק הרמב"ם כרבינא דמהני בגנב משיכה לרה"ר, והו"ל רב דגנב שכל מטרות המשיכה היא הוצאה מרשות בעלים, אבל בשומר דמהות המשיכה היא הכנסה לרשותו

לרבינא, דהא משיכה דשומר דמי למשיכה דמו"מ וכ"כ בהעמק שאלה ויקרא שאילתה ע"א אות א' בבאיור קושית הרבינא

### ברעת הרמב"ם בזה

טז. והנה ברמב"ם מבואר דאזיל בשיטת הרי"י, וכבר הבאנו דפסק כרבינא דלענין גנב מהני משיכה לרה"ר, ולענין מו"מ פסק (בפ"ד מהל' מכירה ה"ג) כאביי ורבא דלא קני משיכה ברה"ר, וע"כ דס"ל כהר"י לחלק בין קניה דגנב לקנין דמו"מ.

אך הנה לפי"ז ע"כ נמי דס"ל להרמב"ם דגם משיכה דשומר מהני במשיכה לרה"ר וכדהכרחנו לעיל, ובשלמא לפי מה שהבאנו לעיל מהמרכה"מ והדברי יחזקאל דלהרמב"ם לא איירי סיפא דמשנה במשיכה דשומרין, א"ש, דאין ראה כלל ממשנתיו דמהני משיכה לרה"ר, אבל לפמש"כ המחנ"א, וכן להעיו"ט מוכח להדיא במשנתיו לרבינא דפסק הרמב"ם כוותיה דמהני בשומר משיכה לרה"ר.

שו"ר בהעמק שאלה (שם) דהוכיח מפסקי הרמב"ם דס"ל כהר"י, וכדלעיל, ונתקשה על הרמב"ם קושית הראב"ד דאי איירינן בסיפא מחיובא דגנב מה ראה איכא לענין משיכה דשומרין, וגם הביא מה שהקשה הרבינא, וכבר הבאנו לעיל דפירש קושיתו דלהר"י גם לענין משיכה דשומרין מהני במושך לרה"ר וכדהוכחנו לעיל, וא"כ גם להרמב"ם דאזיל כהר"י נמצא הכי, וכתב לתרץ, דהרמב"ם ס"ל דכל סוגית הגמרא במרוכה אזלי כרב אחא, ולדידיה איירי סיפא דמשנה בחיוב מטעם שמירה, ולכן אייתנין בגמרא ראה מהמשנה דחקנו משיכה בשומרין, ולרב אחא הא כל משיכה דמשנחנו מיירי במשיכה לרשותו לסמטא, וא"ש, אבל לרבינא דהלכתא כוותיה, איירי סיפא דמשנה בחיוב השומר מטעם גנב ואף במשיכה לרה"ר, כדס"ל לרבינא דבגנב מהני נמי בהכא, וא"ש קושית הרבינא דלרבינא באמת אין ראה כלל מהמשנה דחקנו משיכה בשומרין, דלא

חייב ואפילו הוציאו לרה"ר, ואע"ג דאין משיכה קונה ברה"ר, ה"מ לענין קניה, אבל להתחייב באונסין כיון שהוציאו מרשות בעלים חייב. עכ"ל.

הנה קשה הא דנקט בפשטות הא דמשמע במשנה כרבינא ולא הביא כלל מחלוקת דרב אחא ורבינא. וראיתי בהעמק שאלה (שם) שעמד בזה, וכתב דכוונת הנימוק"י היא, דמדכתב הרי"ף המשנה כצורתה ולא פירש מידי, משמע דס"ל להלכה כרבינא, רפשטא דמילתא לשון הוציאו משמע סתמא אף לרה"ר וכרבינא.

ועכ"פ נמצאנו למדים דגם הנימוק"י אזיל בשיטת הרי"ף, כיון דפסיק כרבינא, וא"כ גם בשומר לכאורה ס"ל דמהני משיכה לרה"ר כדמוכח בסיפא דמשנה.

### פסק הערוך השולחן

כ. ובערוך השולחן (סימן רצ"א סי"ג) כתב, "ויש מי שאומר דאע"ג דבעינן משיכה, לא דמי למשיכה דלוקח, שצריך שימשוך לרשותו או לסימטא, והשומר חייב אף במשיכה לרה"ר, דכיון שהוציאו מרשות בעל החפץ חייב [נמק"י שם], ויש חולקין בזה [תוס' ב"ק עט, א] [ובב"מ צט, א ד"ה כיון בתירוץ השני כתבו ג"כ כנמק"י, ולכן נראה עיקר כדעה זו]."

הנה אינו מובן לכאורה מאי דחזי בהנימוק"י, דהא הנימוק"י קאי ארישא דמשנה דאיירי בגנב, ולא קאמר מידי אמשיכה דשומר, אכן צריך לפוש כונתו כפי מש"כ לעיל דלרבינא דפסק הנימוק"י כותיה, ע"כ דגם בסיפא דאיירינן בשומר המשיכה היא משיכה לרה"ר דלישנא דסיפא ממש כלישנא דרישא, אך א"כ הו"ל לדייק כן גם מהתוספות ככתובות.

סיכום לרינא אם מהני בשומר

### משיכה לרה"ר

כא. ולסיכום הוא, דבטור ושו"ע הבינו ופסקו כפשיטות דלהרמב"ם דבענין משיכה בשומר

ולאחריותו, ודמי ממש למו"מ, בעינן שתהא המשיכה לרשותו או לסמטה, ולא דמי כלל לגנב.

הנה כיון דכל קושיית השעה"מ היא מצד הסברא דדמי משיכה דשומר למשיכה דגנב, לכן שפיר מתרץ הדבר"י דלא דמי, ובאמת דלפי פירושו בהרמב"ם אין ראייה כלל לענין משיכה דשומר ממשנה דמרובה וכדהבאנו לעיל, אבל לפי הבנת גדולי האחרונים, המחנ"א והעויו"ט, וסייעתם, לא תרץ כלום בתירוץ, דמ"מ מוכח כמשנה להדיא דגם משיכה דשומר מהני במושך לרה"ר.

### דעת הטור והשו"ע

יח. אמנם הנה הטור (סימן שנ"א ס"א) פסק דלא כרבינא, דאף בגנב אין משיכה קונה אלא במושכו לרשותו או לסימטה, וא"כ הטור לשיטתו א"ש, דלדידיה ודאי דבשומר לא מהני משיכה לרה"ר דכ"ש מגנב הוא, ושפיר פסק הכא דאי בעי שומרין משיכה צריכה המשיכה להיות במקום שמשיכה קונה.

ודעת השו"ע נראה דהיא כדעת הרמב"ם דהעתיק לשונו, וא"כ גם הוא פסק כרבינא, אמנם הסמ"ע (סימן שמ"ח סק"ח וסימן שנ"א סק"ג) הבין דעת המחבר כהטור, דאף גנב אין חייב אלא במשיכה לרשותו או לסימטה, אלא שקיצר המחבר בלשונו, אבל הגר"א בביאורו (שם סקט"ו ושם סק"א) וכן הגרעק"א (סימן שמ"ח) כתבו דאילו המחבר בשיטת הרמב"ם, דגנב חייב גם במשיכה לרה"ר, ואם ננקוט כהסמ"ע א"ש מה שפסק המחבר דבשומר לא מהני משיכה לרה"ר, (אמנם נראה דהסמ"ע הבין דגם הרמב"ם לא פסק כרבינא דהא לשונו ממש כלשון המחבר).

### דעת הנימוק"י

יט. והנה בנימוק"י במרובה (דף כט, א מדפי הרי"ף) כתב אהא דתנן ברישא גנב דהגביהו או שהוציאו מרשות בעלים חייב, וז"ל: משמע דכיון שהוציאו מרשות בעלים

ורבא, וכתב בתירוץ הא' כפירוש ר"י דחלוק קנינו של גנב מקנין דמו"מ, והוסיף, "א"נ קס"ד (אולי צ"ל דס"ל) דההיא בשכל המשיכה ברה"ה, אבל כמוציא מרשות הבעלים לרה"ה משיכה היא", וכן הוא ברא"ה שם עיי"ש.

ומבואר מדבריהם, דזה פשוט וכל דברי רבינא הם דוקא במושך מרשות הבעלים לרה"ר, אבל לא בשכל המשיכה ברה"ר, וכדלעיל, רק דכתירוץ הא' הבינו דמ"מ יש לחלק בין מו"מ לקנין דגנב, אבל בתירוץ הב' ס"ל דבמושך מרשות הבעלים לרה"ר סגי אף לאביי ורבא, ואף לענין מקח וממכר, ויל"ע.

שו"ר באבן-האזול (הל' גניבה שם) שהבין נמי כמש"כ דמשיכה ברה"ר גופא גם לרבינא לא מהני כיון דליכא הוצאה מרשות בעלים, אך הקשה על כך מהא דהטמין בחורשין עיי"ש, ולכן כתב, "אכן אפשר דלא דוקא כשהוציאה מרשות בעלים, אלא דגם אם היא ברה"ר במקום דניחא לבעלים והוציאה משם מיקרי גנב".

ולכאורה גם בשומר אם ננקוט דסגי שימשוך מרשות הבעלים, ואף במושך לרה"ר מהני, א"כ גם במונח החפץ ברה"ר במקום דניחא להו לבעלים, בזה שמושכו משם הוי כמוציא מרשות בעלים ממש, ושפיר הוי משיכה אף דאינו מושכו לרשותו, וא"כ גם בנידו"ד כיון שראובן הניח החפץ באוטובוס שעמד במקום אחד, והנהג משך האוטובוס והחפץ למקום אחר, אף דהוי כל המשיכה ברה"ר מהני, ויל"ע.

### משיכה בדבר שדרכו להגביה

כג. אמנם יש לדון אם משיכה קונה בנידו"ד, דהא נפסק בשו"ע (סימן קצ"ח ס"א) דדבר שהדרך להגביהו אינו נקנה במשיכה, ורק דבר כבד שהדרך לגוררו ולמשכו נקנה במשיכה, וא"כ גם בנידו"ד אם הדבר קל ודרכו בהגבהה אינו נקנה במשיכה, רק בהגבהה.

כדי לחייבו בדינו, בעינין משיכה ככל פרטי הקנינים דמו"מ, ולכן בעינין דוקא משיכה לרשותו או לסימטה, אבל בשלטי הגבורים ובשעה"מ תמהו על הטור מנין לו זה, ולפמש"כ מוכח להדיא מהמשנה מרובה לפי מה שפסק הרמב"ם כרבינא, דמהני בשומר משיכה לרה"ר כמו בגנב, [והיינו להמחנא" והעויו"ט, אמנם להמרכה"מ ודברי"ו וכן להעמ"ש אין ראייה כלל למשיכה דשומר], ובערוך השולחן פסק נמי לרבינא דלא כהטוש"ע, דמהני משיכה בשומר גם במושך לרה"ר.

וא"כ בנידו"ד במשך החפץ ברה"ר, [אם ננקוט דהוי כהכא משיכא] אמנם לפי מה שפסק בשו"ע, אין קונה החפץ ולא מתחייב במשירה, אבל לפי מה שפסק בערוה"ש, וכן ס"ל להשה"ג והשעה"מ שפיר איכא משיכה וקנין לשמירה.

### כשכל המשיכה ברה"ר

ככ. אמנם די ש לרון בזה, דכל הנדון במשנה דמרובה דמהני בגנב משיכה לרה"ר, ובעינין למימר דגם בשומר מהני כהכא, כל הנדון הוא במושך מרשות הבעלים לרשות הרבים, דאז אמרינן דאף דליכא במשיכה זו פעולה דהכנסה לרשותו, כיון דאינו מושכו לרשותו או לסימטה, מ"מ סגי בזה דאיכא משיכה והוצאה מרשות בעלים, אבל היכא דהדבר כבד מונח ברה"ר ומשכו שם ד' אמות, לא הוי משיכה כלל גם בגנב ושומר, דהא ליכא במשיכה זו לא הכנסה לרשותו, ואף לא הוצאה מרשות בעלים דכל המשיכה נעשית ברה"ר, דבשלמא במושך בסימטא ד"א דקונה אף במו"מ היינו משום דכיון די ש לו רשות בסימטה. א"כ במשיכת ר"א שם הוי הכנסה לרשותו, אבל ברה"ר דאין לו רשות כלל ודאי דליכא הכנסה לרשותו, וגם הוצאה מרשות בעלים ליכא כיון דגם לפני המשיכה לא הוי ברשות בעלים.

שוב ראיתי בריטב"א בכתובות שדן בקושית התוספות אי הא דקאמר רבינא דמשיכה לרה"ר נמי קנה פליג בזה אאביי

להשתמש באוטובוס גם לצרכיו הפרטיים, לכאורה האוטובוס מושאל לו, וחצר שאולה היא כשכורה, ולדין קונה לשואל, ושפיר קונה הנהג ע"י האוטובוס.

[ואף דיש לדון אם כזה שמסיע נוסעים משכיר להם האוטובוס, ואכמ"ל, מ"מ הרי גם לו יש זכות ולכל הפחות הוא חצר השותפין, והדין דאפשר להקנות על ידה גם רק לאחד מן השותפין, כמבואר בסמ"ק ר"ס ט"ד].

### קנין כלים ברה"ר בשיש לו רשות

כה. ואף דאין כלים קונים ברה"ר, כדקאמרו רב ושמואל בב"ב (דף פה, א) "כליו של אדם קונה לו בכל מקום חוץ מרה"ר", וכן נפסק בשו"ע (שם), א"כ כיון שהאוטובוס נוסע רק ברה"ר האיך יקנה בכליו, מ"מ נראה דכל זה הוא רק היכא שאסור לו ואין לו רשות להניח כליו, משא"כ בנידו"ד שוראי מסכימים הרבים לכך, ואדרבה כל הכביש עשוי ליטוע בו מכוניות, א"כ שפיר קונים שם בכלים אלו, וכן מבואר בראשונים גבי קלתה, דאמרינן בגמרא (ב"מ דף טב, ב) "אלא מעתה היתה מהלכת ברה"ר וזרק לה גט לתוך חיקה או לתוך קלתה וכו'", וקלתה קונה לה משום כלים, והקשה הראב"ד בשיטמ"ק דאין קונה לה קלתה ברה"ר, הא אין כליו של אדם קונות לו ברה"ר, הותרץ דמה דאמרינן מהלכת ברה"ר הכולנה לסימטה, אבל הרשב"א והר"ן כתבו "ואיך צריך לכך, אלא י"ל דטעמא דברה"ר לא קני משום דאין לו רשות להניחו ברה"ר, אבל קלתה בכל מקום יש לה רשות לשאת אותה", ומבואר מדבריהם דכל כלי שיש לו רשות להניחו ברה"ר, שפיר קונה התם, וה"נ בנידו"ד, אמנם מדברי הראב"ד מבואר דלא קני אף בכה"ג, וצ"ב טעם הדבר.

### נררי חצר מהלכת

כו. אמנם יש לדון אם אוטובוס הוא חצר מהלכת או לא, ואכן לפמש"כ בדברי

אך הנה הרמב"ן בכתובות (שם) כתב דלרבינא דס"ל דגנב חייב גם במשיכה לרה"ר, ולא דמי משיכה ידיה למשיכה דמקח וממכר, ה"נ דס"ל דמהני משיכה דגנב גם בדבר שדרכו בהגבהה, ובשער-המלך (שם) הביא דברי הרמב"ן, וכתב דכן מוכח ברמב"ם דפסק כרבינא, ומשמע מפסקיו דמתחייב הגנב במשיכה גם בדבר שדרכו בהגבהה.

ולפמש"כ לעיל דמילתא דרבינא דמהני משיכה לרה"ר בגנב קאי נמי אסיפא דמשנה דלכמה ראשונים איירי במשיכה דשומר, וא"כ לפמש"כ הרמב"ן מהני בשומר משיכה גם בדבר שדרכו בהגבהה, וכיון דפסק הרמב"ם כרבינא דמהני לגנב גם משיכה בדבר שדרכו להגביה, והא ס"ל דסיפא דמשנה מייירי במשיכה דשומר [לפי הבנת המחנ"א והעיוו"ט], א"כ ס"ל נמי להלכה דמהני בשומר משיכה בדבר שדרכו בהגבהה, וכמו שהכרחנו לעיל דס"ל דמהני משיכה לרה"ר, אמנם הטור והשו"ע פסקו דלהרמב"ם צריך השומר למשוך ככל דיני המשיכה דמו"מ, וא"כ לא יועיל משיכה בדבר שדרכו בהגבהה.

### קנין כלים שלו ושכורין ושואלין

כד. עוד יש לדון דיקנה הנהג בקנין חצר, דכליו של אדם קונות לו בכל מקום שיש לו רשות להניח הכלים, וכןפסק בשו"ע (סימן ר' ס"ג), ולכן אף האוטובוס שייך לנהג לכאורה קונה התפץ לשמירה בחצירו, דקנין שמירה מהני נמי ע"י קנין חצר, כמבואר בראשונים שהובאו בש"ך (סימן רצ"א סק"ד) עיי"ש, ואם האוטובוס מושכר לו באנו למחלוקת הראשונים אם חצר השכורה קונה למשכיר או לשוכר ואכמ"ל, אמנם נראה דהסכמת הפוסקים דקונה לשוכר, וכן פסק בשו"ע אהע"ז סימן קל"ט ס"א, (ועיין נתיה"מ בפתחה לסימן ר'), אמנם אם האוטובוס שייך לחברה, והנהג רק פועל שכי, לכאורה לא שייך שיקנה ע"י האוטובוס, אמנם היכא דברשות הנהג

מבעליה והוי דומיא ריד, אבל חצר מהלכת בזה שיכולה להתרחק מהבעלים ואינה משתמרת להם תו לא דמיא ליד.

אמנם בתוספות בב"מ (ד"ה ספינה) מבוואר דלא כהני ראשונים. דכתבו דהא דאמרינן בגמרא דהיכא דאין החצר מהלכת מצד עצמה אלא כח אחר מוליכה תו לא מיקרי חצר מהלכת ושפיר קני, "דחצר משום יד אתרכאי, והוה שפיר דומיא דיד דמינח נייח וממטי לה עם גופיה", והגרעק"א בגליוהו"ש הקשה על התוספות וז"ל: "תמיה לי דא"כ הגוף עצמה מיקרי מהלך ואמאי מהני נותן גט על ראשה וכי' מה ידה שאינו מהלך היינו דאינו מהלך מהקונה, דבכל מקום שהיא מהלך שם הוא הקונה, משא"כ חצר דמהלכת מהקונה", וכדברי הגרעק"א מפורש כן ברמב"ן בגיטין (שם) שהקשה על התוספות כנ"ל, ועצם ההבנה שהגדרת חצר מהלכת היא היכא שמהלכת מהבעלים מבוואר בעוד ראשונים, וכדלעיל.

ונמצאנו למדים ב' דרכים בהגדרת חצר מהלכת, דהתוספות הבינו, דהחסרון הוא בעצם זה דלאו דומיא דיד הוא דמינח נייח, ולכן גם אם מהלכת ע"י הבעלים מיקרי חצר מהלכת, ולכן גם יד הבעלים עצמם מיקרי מהלכת אלא שמהלכת ע"י דבר אחר, וכל חצר שמהלכת ע"י ד"א שוב דומה ליד ושפיר קונה, אבל הרמב"ן וש"ר ואויל הגרעק"א בשיטתם, ס"ל דההגדרה היא, היכא דמהלכת ומתרחקת מהבעלים, ולכן יד הבעלים אף שמהלכת כפועל, לא מיקרי כלל וכלל חצר מהלכת דכל הלוכה הוא ע"י הבעלים.

### ביאור הנמרא עפ"י שני הדרכים

כו. והנה הא דהקשתה הגמרא מספינה א"ש לכו"ע, דאף דהבעלים יושבים ומהלכים עמה, מ"מ מיקרי מהלכת, ואף להראשונים דס"ל דהחסרון הוא דמהלכת מהבעלים, מ"מ כבר הבאנו מה שדייק החת"ס בדברי הרמב"ן דכל היכא דמצי להלך לכדה, אף דעתה מהלכת עם הבעלים

משפט (הובא לעיל אות ז') דלענין שומרים אפשר דמהני גם חצר מהלכת, א"כ להצד שקונה אין נפק"מ בדבר דמ"מ קונה, אבל לפי מה דמבוואר בשאר אחרונים דגם קנין דשומרים מהני רק בחצר שאינה מהלכת, יש לברר הדבר.

הנה מקור הדין הוא במסכת ב"מ (דף ט,ב), דאמרינן התם דאין קונה כלים שע"ג בהמתו, כיון ד"חצר מהלכת היא, וחצר מהלכת לא קנה", ואף כשעומדת אין קונה, ד"כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה", ורק בכפותה שאין באפשרותה להלך תו לא מיקרי מהלכת וקונה.

ובהמשך הקשו בגמרא, "אלא מעתה היה מהלך כספינה וקפצו דגים ונפלו לתוך הספינה ה"נ דחצר מהלכת היא ולא קני, א"ל ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה, א"ל רבינא לרב אשי, אלא מעתה היתה מהלכת ברה"ר וזרק לה גט לתוך חיקה או לתוך קלתה ה"נ דלא מגרשה, א"ל קלתה מינח נייחא ואידי דקא מסגי' מתותה".

והנה בכמה ראשונים מבוואר דהא דאין חצר מהלכת קונה הוא משום דאינה משתמרת לבעליה, כן משמע ברש"י כאן (ד"ה מי קני), וכן הוא ברמב"ן בגיטין (דף כא,א), "חצר מהלכת כיון שאפשר לה להתרחק ולא תהא משתמרת לדעתו לא קניא ליה", והנה לכאורה לפי"ו יש להקשות, דהיכא דיושב ע"ג הבהמה וכדו' תו לא הוי אינה משתמרת והו"ל לקנות אף דמהלכת וכמו בחצר שאינה משתמרת דבעומד בצדה ומשמרה שפיר קני (ועיין במעיני החכמה בב"מ מש"כ בזה), אמנם בחידושי חת"ס לגיטין (שם) הביא דברי הרמב"ן, ודייק דמרכתב "כיון שאפשר לה להתרחק", משמע ד"בעלי חיים אפילו משתמרים לדעת בעליהם, מ"מ כיון שאפשר בשום אופן שירחיק עצמו מבעליו לא הוה דומיא דיד וחצר מחובר שאינו יכול להרחיק עצמו", והיינו דאין החסרון דחצר מהלכת דומה לקרקע שאינה משתמרת, דהחצר המחוברת אינה יכולה להתרחק

קשה מידי (ובקה"י כבר הרגיש בזה, בלא דברי החת"ס).

והקשו עוד, דלהרעק"א מה מתרצת הגמרא דספינה וקלתה לא מיקרי מהלכת כיון דמהלך מחמת ד"א ולא מכח עצמה, דאם החסרון הוא משום דאינה משתמרת לבעלים, מה לי מהלכת מכח עצמה או מכח אחר מ"מ הא מתרחקת מהבעלים, ורק להתוספות דס"ל דהחסרון הוא משום דלא דומיא דדי הוא א"ש, וכדפירשו התוספות, דכיון דמהלכת מחמת כח אחר הוי דומיא דדי ממש דמהלכת נמי ע"י האדם שמולכה, ועיי"ש מש"כ בזה.

ובשער המלך כתב דע"כ דצריך לתרץ בדוחק דזה גופא תירוץ הגמרא, דקלתה לא מיקרי מהלכת כיון דמהלכת ע"י הבעלים, אי נמי צ"ל דבאמת הגמרא הו"ל לתרץ דקלתה לא מיקרי כלל מהלכת כיון דמהלכת רק ע"י הבעלים, רק עדיפא מיניה מתרצינן דאף היכא דמהלכת שלא ע"י הבעלים לא מיקרי מהלכת כיון דמהלכת ע"י דבר אחר, וכדמתרצינן אספינה, וסיים בשעה"מ דכל זה הוא לתירוץ פירושי תירוץ הגמרא אבל סברת המקשן שהקשה מקלתה עדיין צ"ע.

### דין המכונות

כח. וכשנעייין בדין המכונות, הגנה להראשונים דאזיל הגרעק"א בשיטתם, וראי דליכא לחסרון דחצר מהלכת ושפיר קני, דהרי אין באפשרותה להלך מבעליה, וכל הלוכה הוא רק על ידו, אבל להתוספות צריך לדון האם דומה לקלתה שכל הלוכה מחמת כח אחר והוי דומיא דדי, וקני, או אפשר דמיקרי דהולכת מכח שלה, דאף שאינה נוסעת מעצמה רק צריך להפעיל אותה, מ"מ לא דמי לקלתה שמולכים אותה שאין לה שום כח עצמי, דלמכונות יש כח עצמי רק צריכים להפעילו, ואף להצד הזה, יש לדון דאפשר דרק הגלגלים מהלכים מתחתה וכמו המים לספינה, או דדבר אחד הוא.

מיקרי חצר מהלכת, א"כ ה"נ בספינה כיון דגם אם הבעלים ירדו ממנה תהליך מעצמה ע"י המים, שפיר מיקרי מהלכת דבאפשרותה להתרחק מבעליה, אבל הא דהקשתה הגמרא מקלתה צ"ב דהא כל הלוך הקלתה הוא רק ע"י הבעלים, ובשלמא להתוספות א"ש, דהא לדידהו כל דלא דמי ליד ומצי להלך מיקרי חצר מהלכת, וא"כ הבינה הגמרא, דכל כלי כיון שאינו מחובר לקרקע ואפשר להוליכו ממקומו, מקרי מהלכת, ואכן דבשעה שעומד שפיר קני דלא גרע מבהמה כפותה, כיון שאין ביכולתו לילך מעצמו, אבל בשעה שמולכין אותו ואפילו אם הבעלים הם המולכים, תו לא דמי ליד שאינה זוה ממקומה, וע"ז מתרצינן בגמרא דכל כלי כיון שאינו הולך מכח עצמו אלא מחמת ר"א, שפיר דמי ליד דגם מהלכת ע"י הליכת האדם, ושפיר קני אף בשעה שמולכין אותו.

אבל לשאר הראשונים דס"ל דחסרון דחצר מהלכת הוא משום דמהלכת מבעלים, א"כ מה הקושיא מקלתה ובשלמא בקלתה המהלכת ע"י אדם אחר שפיר מהלכת ומתרחקת מהבעלים, אבל היכא דמהלכת ע"י הבעלים עצמם מה הלך יש כאן מהבעלים, ובודאי דלא גרע מעומדת על מקומה דזה פשוט דלא הוי מהלכת דלא גרע מבהמה כפותה, וא"כ מה לי שמהלכת כיון דמהלכת רק ע"י הבעלים, ואם לא יוליכוה שוב תעמוד על מקומה.

וקושיא זו הקשה כבר בשער המלך (פ"ה מגירושין הי"ז) על הראשונים, אמנם לא הקשה אלא מקלתה, אבל מספינה לא הקשה, והיינו כדלעיל, דבמצי להלך ללא הבעלים הוי מהלכת, אף היכא דהבעלים מהלכים עמה, אבל ראיתי בחושן אהרן (סימן ר"ב ס"ב) ובקהלות יעקב (ב"מ סימן י"ג), שהקשו על הגרעק"א מהא דספינה וקלתה כיון שהבעלים מהלכים עמה, והנה לא ידעתי מה להם כי ילינו על הגרעק"א, והלא דבריו מבוארים בראשונים וכדלעיל, וכן מה דהקשו מספינה, לפמשי"כ לעיל לא

(ועיי"ש שהאריך לבאר דאמאי לא יקנו כלים לפי"ז גם ברה"ר), ובי הקנינים דחצר והגבהה איכא בכלים ותרווייהו איצטריכא, דבעכו"ם קונה רק משום הגבהה, דחצר אין קונה לו [ומהא גמרא בע"ז דעכו"ם קונה בכליו, הוכיח הרמב"ם דע"כ דקונה גם משום הגבהה], אך בעינן נמי לקנין חצר היכא שבא הדבר לכליו שלא מדעתו או שלא בסיבתו, והגמרא בב"מ דאמרי דכלים מהלכים לא קנו משום דחצר מהלכת הן, איירי בבא הדבר שלא מדעתו לכליו, דבספינה הדגים קפצו שלא מדעתו לספינה, וכן בקלתה הבעל זורק שלא מדעתו, וגם יש לדון אי מהני הגבהה בגט, ואהא דמשוך כהמה זו וקני כלים שעליה דלא קני משום דהוי חצר מהלכת, כתב "התם הכלים הלא הם מונחים על הבהמה מקודם, ובלא זה אפשר דגכי בהמה שאני דלא חשיב כאלו הגביהן, לכן פריך דיהיה מתורת חצר והוי חצר מהלך ולא קנה", ודבריו סתומים מאי שנא בהמה משאר כלים.

ולפי"ז יש לומר גם בנידוד, דכיון שהנהג אמר לו להניחו באוטובוס, נמצא דמוגבה החפץ מהקרקע ע"י האוטובוס מסיבתו של הנהג, ולדברי האו"ש איכא בכה"ג לקנין הגבהה [אם לא דדמי לבהמה, דצ"ב כונתו], אמנו הדברים מחודשים, (ועיינן בשעורי ר' שמואל רוזובסקי עמ"ס ב"מ בסוגיא דחצר מהלכת שהביא דבריו, ועיי"ש מה דפירש כאופן אחר מש"כ הרמב"ם דקנין כלים הוי כמי שהגביהן).

### מינוי שומר על חפץ חבירו

ל. ועדיין יש לברר, האם יכול אדם לעשות שומר על חפץ חבירו, דאפשר דהא דחדשה התורה פרשת שומרים דאפשר למנות שומר, זהו זכות הבעלים, אבל אדם אחר אין יכול למנות שומר על ממון חבירו, וכן על דבר הפקר, או אפשר דתלוי ד"ו במפקיד ונפקד ולא בבעלות הממון כלל.

אמנם פשוט דבשעה שהיא עומדת אף כשהמועץ מופעל הוי כבהמה כפותה, ושפיר קני, דמצממה הרי אין יכולה כלל להלך, (ועיינן בפתחי חושן קנינים פ"ח הערה ס"ג) שכתב להסתפק בד"ן עגלה ומכוננית אי מיקרי חצר מהלכת, וסיים דזה פשוט דכשעומדין הוי כבהמה כפותה וקני, וע"ע בספר משפטיך ליעקב (בן-יעקב ח"ב סימן ל') מש"כ בזה.

### קנין כלים מדין הגבהה

כט. אמנם אף אם נגקוט דליכא הכא לקנין חצר, יש לו לקנות בקנין הגבהה, עפ"י מה שחידש באור-שמח (פ"א מהל' מכירה ה"ד), דנתקשה, דכיון דמבואר בגמרא ב"מ (שם) דקנין כלים הוא מטעם חצר, ולכן כלים מהלכים לא קני דחצר מהלכת ל"ק, א"כ עכו"ם אין קונה בכליו, כמו דאין קונה בחצירו, וכמו קטן דמבואר בגמרא (שם דף יב), דכיון דאין שליחות לקטן, גם חצירו לא קני, א"כ גם עכו"ם דאין לו שליחות אין קונה לו חצירו וכן כליו, וא"כ קשה דמה מקשית הגמרא במסכת ע"ז (דף ע"א, ב) דהעכו"ם יקנה בכליו, (ועיינן בקצוה"ח סימן קצ"ד סק"ג שדייק מגמרא זו דאכן יש חצר לעכו"ם, וכ"כ הנתיחה"מ בפתחה לסימן ר').

וכתב לדייק מלשון הרמב"ם (שם פ"ד ה"א), "כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו וכו' והרי זה כמי שהגביהן או כמי שהונחו בתוך ביתו", ודייק הרמב"ם במש"כ "כמי שהגביהן" [ובשו"ע השמיט תבות אלון], דאיכא בכלים ב' קנינים, הא' קנין חצר, ועוד יש בזה קנין הגבהה, והיינו משום דהגבהה קונה גם אם לא הגביה בעצמו, אלא אם גרם להגבהה נמי קני, וכדמבואר בסוף מסכת חולין (דף קמ"ב), דהיכא שמפחיד היונים, ונגבהים מיראתו קונם בהגבהה, וכדפירש רש"י שם (ד"ה אי למקנא), וא"כ ה"נ היכא שבא הדבר לכליו מדעתו ומסיבתו, והכלים גבוהין מן הקרקע, וא"כ מוגבה הדבר שמונה בחוכן שפיר קונה בהגבהה,

והוסיף עוד, דגבי בעל ואשה ליכא נפק"מ בזה, דהבעל פטור גם בפשיעה כיון דבעלים הוא, והקשה בפפ"ח (אות ו') דהא לדידן דקיי"ל כר"י שפיר נפק"מ כיון דחייב הבעל לבעלים ולא לאשה, כמבואר בגמרא, וכתב לחדש דכל דינא דר"י הוא רק היכא שהשוכר פטור לבעלים והשומר השני חייב, דאז אמרינן דחייב לבעלים ולא לשוכר וכיצד הלה עושה סחורה, כיון דהוא יפטר מהבעלים, אבל היכא שהשוכר (הראשון) נמי חייב כגון בפשיעה שפיר חייב השומר השני לשוכר ולא לבעלים, דליכא עשיית סחורה דגם הוא חייב לבעלים, עכת"ד, עיי"ש באריכות, ודבריו צ"ב, דמ"נ שומר של מי הוא האי שומר שני, אי דבעלים הוא ישלם תמיד רק לבעלים, ואי שומר דהשומר ראשון הוא ישלם לו, אף היכא דעושה סחורה. וכאמת דכדברי הרמ"א בשו"ע מבואר דלא כהפפ"ח, דהמחבר פסק (סימן שמ"ו ס"ז) כמש"כ הרא"ש, ד"אשה ששאלה ואח"כ נשאת הרי הבעל כלוקח וכו' אפילו פשע מפני שהוא כלוקח", וכתב הרמ"א "הגה, אבל לא מפורט מטעם שמירה בבעלים דהא אין החפץ שלה רק שאלו בידה", ועיי"ש בסמ"ע ושו"ן שהאריכו בזה, וע"ע בקצוה"ח ובנתי"מ שם, ומבואר מדבריהם דלא כהפפ"ח, דודאי דשומר גמור הוא לבעלים, אמנם עיין בחידושי ר' מאיר שמתח (ב"מ דף לו, א בסוגיא דשומר שמסר לשומר אות ב') שהוכיח מהתוספות כדהוכיח הפפ"ח מהרא"ש, דכל כמה דחייב השומר הראשון לבעלים, שוב חייב השומר השני לשומר הראשון ולא לבעלים. עיי"ש.

### בשו"ח וש"ש שמסרו לשומר אחר

לכ. והאחרונים האריכו לדרן אמאי נקטה המשנה הדין בשוכר שהשאל ומתה כדרכה, ולא בשומר חינוס שמסר לשומר שכוונגבה או נאבדה, ויש שכתבו דבכה"ג ר"י מודה לחכמים, ויש שכתבו להיפך דרך בשוכר קסברי רבנן דקונה הפרה ולכן השואל

ונפק"מ לנירו"ד שהחפץ הוא של שמעון, ולא של ראובן המשלח והממנה את השומר.

### שוכר שהשאל החפץ ששכר

בפרק המפקיד (דף לה, ב), תנן, השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר, א"ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרותו של חבירו, אלא תחזור פרה לבעלים הראשונים. ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקת ר"י ורבנן, ואכמ"ל, אמנם הביאו מהגמרא בפרק השואל (דף צו, ב) דמוכח דמחלוקתן היא, למי משתעבד ונעשה השואל לשומר, לשוכר שמנה אותו, או לבעלי הפרה, דהתם בעי רמי בר חמא בעל בנכסי אשתו שואל הוי או שוכר הוי, ונפק"מ היכא ששכרה האשה פרה מאחר ואח"כ נשאה, וקיבל גם הבעל זכות בהאי פרה, ומיבעיא לן אי שוכר הוי או שואל, ואמרינן התם, דלרבנן דהשוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה משלם השואל לשוכר, ליכא נפק"מ דכיון דכל חיובו של הבעל הוא לאשה בכל אופן פטור דעמו במלאכתו היא, ורק לרי יוסי דהשואל נעשה שואלו של הבעלים, שפיר נפק"מ היכא שמתה הפרה כדרכה אי חייב הבעל לבעלים דשואל הוא, וליכא לפוטרו מטעם שמירה בבעלים דאינו שואל של האשה השוכרת אלא של הבעלים, או דילמא שוכר הוא ופטור.

### היכא דהשומר הראשון גם חייב

לא. והנה מפשטות לשון הגמרא משמע דלר"י בין אם שואל הוי או שוכר הוי שומר דבעלים ולא דאשה ולא שייך כלל פטור בעלים, רק דאם שוכר הוא ממילא פטור באונסין, וכ"כ רש"י (בד"ה ואליא דרבנן), אמנם בר"א"ש נראה לכאורה דלהצד דשוכר הוא אין חיובו כלל לבעלים, אלא לאשה כיון דגם היא שוכרת, דבמסקנת הגמרא אמרינן דבעל לא שואל הוי ולא שוכר הוי אלא לוקח הוי, וכתב הרא"ש (סימן ג') דאף דלוקח הוא, מ"מ שומר חינוס מיהא הוי,

דר"י ורבנן, וכן מהגמרא (שם דף לו,א) דחולקין אי שומר שמסר לשומר חייב, דמבואר דהשומר השני נעשה שומר, דבכל הנהו הרי הממנה היה שומר שמופקד עתה על החפץ, והסתמא גם זכות זה למנות שומר מקנים לו הבעלים, אבל אדם אחר לגמרי דראי דאין יכול לעשות שומר.

לה. ובקהלות-יעקב (כ"מ סימן ל"ג) הביא מש"כ הריטב"א גבי ספסירא, וכתב דרבים מהראשונים חולקים עליו, דבכ"פ (דף עט,א) תנן גבי גנב "נתנו לבכורות בנו או לבע"ח לש"ח לשואל לנושא שכו ולשוכר והיה וכו' הגביהו או הוציאו מרשות בעלים ומת חייב", וכבר הבאנו לעיל דהראשונים חולקים כביאור האי דינא, והרמב"ן בשיטמ"ק פירש, דהיכא דנתנו הגנב בבית הבעלים לשומר ועשה משיכה נתחייב השומר לבעלים בכל דיני השמירה, אע"פ שבעל הבהמה לא נתן לו אלא הגנב מסר לו לשמור, דמ"מ קיבל עליו לשמור, וחייב לבעלים כדינא דר' יוסי דתחזור פרה לבעלים, וכ"כ הנימוק"י, והביא דגם הרא"ה הסכים לפירוש זה, ומבואר מכל הני רבוותא דלא כהריטב"א, דאף היכא דאדם זר לגמרי כמו האי גנב ממנה שומר על חפץ, נעשה השומר שומרם של הבעלים מדינא דר"י (ובכה"ג גם רבנן מודו, כיון דליכא לממנה שום זכות בהממון, ורק בשומר שהחפץ ברשותו עתה, ומבואר בגמרא דבמיתה קני ליה, ס"ל דחייב השומר השני לו).

### גנב הממנה שומר על חפץ חבירו

לו. והנה מצאנו בראשונים במרובה שם דברים מחודשים, ולא ראיתי מי שנחשורר בזה, והוא במאירי, ותורי"ד, וברבנו יהונתן בשיטמ"ק, דבמשנה פירשו כדפירש רש"י בפירוש הב', דכשהגנב מסרו לשומר נתחייב הגנב בכפל במשיכת השומר דשולחו הוא לגנוב החפץ, ואהא דאמרינן שם בגמרא דבסיפא דמשנה מוכח דתיקנו משיכה לשומרי, [וכבר הבאנו לעיל דנחלקו

משלם לו, אבל בשומר חינוס או ש"ש מודים לר"י, עיין פני יהושע ורש"ש על המשנה ובאוצמ"ה, אמנם לכאורה בגמרא לקמן (דף מב,ב) בעובדא דספסירא מבואר דדינא דרבנן ור"י הוא גם כשו"ת ושי"ש, וכן בתוספות בכ"ק (דף יא,ב ד"ה לא מיבעיא) מבואר כן, ואכמ"ל.

### האם דינא דר"י הוא גם כאדם זר

לג. אמנם יש לדון האם מחלוקת ר"י ורבנן הוא רק בשומר שמינה שומר אחר, דכיון דממונה על החפץ יכול למנות שומר עליו, ובוה פליגי דשומר של מי הוא השומר השני, או דגם אדם אחר לגמרי יש בכוחו לעשות שומר על חפץ חבירו.

ומצאנו להריטב"א בשיטמ"ק, כפרק המפקיד (שם) אעובדא דספסירא, דאמרינן דהרועה שעשאוהו יתומים לשומר חייב לשלם לספסירא שמכר הבהמה ליתבמים במקח טעות, מדינא דר"י נעשה הרועה שומר של הבעלים, וכתב הריטב"א, "ואיכא למידק, דהתם הוא שהראשון הוא היה שומר של בעלים ושולחו חשוב לפני שומר שני, אבל הכא כיון דמקח טעות הוא אין האפוטרופוס שומר של ספסירא כלל ולא שולחו, והרי זה כאדם שאמר לרועה שמור פרה של פלוני, שאין הרועה נעשה שומר כלל", ומבואר להדיא דאדם אחר שאינו שומר על החפץ אינו יכול למנות שומר כלל.

לד. ובחזון-איש (ח"מ סימן ח' אות ה') כתב, דודאי דרך הבעלים יכולים ולמנות שומר על ממונם, אבל על ממון חבירו או על דבר הפקר אין יכול לעשות שומר, והביא ראיה מהא דנחלקו ר"ש ורבנן בב"מ (דף נו,א) בקדשים שחייב באחריותו, דס"ל לר"ש דחייב השומר עליהם לבעלים כיון דגורל"מ כממון דמי, ורבנן פליגי וס"ל דפטור כיון דלאו כמ"ד, ואם איכא דגם אדם אחר יכול לעשות שומר, א"כ למה לא יתחייב השומר לבעלי הקרבן שהם מינוהו לשומר, אלא ע"כ דרק בעלי החפץ יכולים לעשות שומר, וכתב דאין להוכיח ממחלוקת

על חפץ חבריו נעשה השומר שומר של הבעלים כדינא דר' יוסי, דאין מסתבר כלל דאדם אחר עדיף משומר, וויק בשומר קאמר ר"י לדבריו, ואורבא כבר כתבנו לעיל דאף רבנן לא אמרו דחייב השומר השני לשומר הראשון אלא בשומר דיש לו זכות בחפץ, וכל דברי הראשונים הם ויק כנגב דרוצה ומתכוין להוציא ולגנוב החפץ מרשות בעליו, דסבירא להו דגנב שכבר משך וגנב החפץ לרשותו אם ממנה שומר על החפץ שומרו של גנב הוא ולא של הבעלים, דהחפץ כבר יצא מרשות בעליו, וא"כ ס"ל דגם היכא דעדיין לא גנבו, רק דעתה רוצה לגנובו וממנה שומר לעצמו על כך, הוי השומר שומר ידיה דנתקיימה הגניבה ע"י מינוי השמירה, והגניבה והמינוי באים כאחת. לזו שוב הראוני דברי התורני"ד בב"מ (דף צו,א) שהאריך בנדון שגנב השאיל החפץ שגנב לאחר, לפני שנתייאשו הבעלים, ובתחילה הבין דפשוט דהשואל נעשה שואלו של הגנב, והאריך שם וחזר בו לומר דודאי דחייב השואל לבעלים, כיון שהחפץ עדיין שלהם, אמנם לא הזכיר דינא דר"י, ומשמע מרהיטת לשונו דרק בשואל ס"ל הכי כיון דחייב עבור שמשמש וזנהו, וא"כ צריך לשלם לבעלים שנהנה ממנו, אבל שומר סתם אפשר דנעשה שומרו של גנב, אמנם עדיין צ"ע דהא במשנה דנתנו תנינן נמי שואל, וגם בזה אמרינן דכיון שמשכו השואל מתחייב הגנב, וא"כ קשה על הראשונים הנ"ל, דהאין נעשה השואל שואלו של הגנב, אך באמת זה קשה גם על הרמב"ן, וכבר הקשה כן הנה"מ (סימן שמ"ח סק"ד), דבשלמא בש"ח וש"ש אמרינן דכיון דקיבל עליו שמירה ממילא נתחייב לבעלים לשמור, אבל שואל שכל חיובו הוא משום דכל הנאה שלו, שקיבל בחפץ זכות תשמיש מהבעלים, א"כ מה שייך שיתחייב כאן הא הבעלים לא נתנו לו כלל זכות שימוש, והגנב אינו יכול ליתן לו זכות בזה, ואף דיש לחייבו מטעם שואל שלא מדעת, ואמנם

הראשונים בביאור התקנה, ובביאור הראיה מהמשנה], ולמדו דהתקנה היא שלא מתחייבים השומרים כ"א ברינן בקבלת שמירה לחוד אלא בעינן שימשכו החפץ, והוקשה להם מה הראיה מהמשנה, דהא פירוש המשנה הוא דהשומר במשיכתו שלוחו של גנב הוא וממילא נתחייב הגנב במשיכתו, וא"כ מה שייך לומר דאם מתחייבים השומרים בלא משיכה אלא בקבלת שמירה גרידא לא נבצעי הכא משיכה, דהאין יתחייב הגנב בלא משיכה, (ועיין בפנ"ש שנתקשה דכאן לפירוש"ו ונשאר בצ"ע), וכתבו לפרש זכונת הגמרא היא, דכיון דהגנב מינה את השומר, ואי לא בעינן משיכה לקבלת שמירה, הרי בקבלת השמירה לחוד כבר קנאו השומר וממילא יתחייב הגנב בקניית השומר, "שהרי כל כך קנאו השומר שאם יברח ממנו ויאבד חייב לשלמו לגנב שנתנו לו וכו' וכיון דאהני עוברין דגנב שמסרו לשומר, יתחייב כפל מאותה שעה ומה צורך למשיכתו של שומר, אלא ודאי תיקנו משיכה כשומרין, שאע"פ שקיבל עליו לשומרו וגם קיבל שטר שמירתו אם לא משכו אינו מתחייב בשמירתו ואם נאבד פטור" (לשון התורני"ד).

ומבואר בדבריהם דפליגי בין על הריטב"א ובין על הרמב"ן וסייעתו, דהרמב"ן הא כתב דהשומר מתחייב לבעלים ולא לגנב ומדינא דר"י, ולהריטב"א כיון שאינו שומר אין יכול לעשות שומר כלל ואפילו לבעלים אין השומר חייב, וכ"ש דאין חייב לגנב הממנה, ובראשונים הנ"ל מבואר דמתחייב השומר לגנב שמינה אותו, ולכאורה דבריהם צ"ב, דאכן דפליגי על הריטב"א וס"ל דגם אדם אחר ולא רק שומר יכול למנות שומר, מ"מ כיצד עושה הגנב סחורה בפרתו של חברו, ואמאי לא יתחייב השומר לבעלים.

**גנב הממנה שומר על חפץ שגנב כבר**

אכן צריך לומר, דודאי דמודים הראשונים דהיכא דאדם אחר ממנה שומר

אלא מרשות שומר שלהם נמי חייב, הקשה הרמב"ן דבשלמא שומר א"ש, אבל בכורות בנו ובע"ז הא הוי ממון גמור שלהם ופשוט דהגונב מהם חייב, ותירץ דכונת המשנה שלא נתן להם לגמרי, אלא רק אפותיקי על חובם, ושפיר הוו שומרים של הבעלים, ולפי"ז א"ש קושית העוירו"ט דגם הם הוו שומרים, ובמשיכתם מקבלים שמירה עליהם, ואכן דהרמב"ן קשה, דכתב כן רק אקושיית הגמרא, אך ע"כ צ"ל דגם במסקנא דאיירי דהגנב מסר לבכורות בנו ולבע"ז, מיירי נמי במסר בתורת אפותיקי והוו שומרים.

ונמצינו למדים, לענין אדם זר [ולא שומר] הממנה שומר על חפץ חבירו, דלהריטב"א אינו נעשה שומר כלל, דאין לאדם אחר זכות וכח למנות שומר על ממון שאינו שייך לו, והרמב"ן וסיעתו ס"ל דגם בזה איכא לדינא דר"י דנעשה השומר לשומרם של הבעלים של החפץ, ובמאירי ור' יתונתן ובתור"ד מבואר דגנב [אף שעדיין לא גנב] הממנה שומר נעשה השומר שומר שלו ולא של הבעלים, אמנם לכאורה כל דבריהם הם רק בגנב ולא באדם שאין מתכוין לגנוב אלא רק למנות שומר על החפץ.

לח. אמנם ראיתי דבר פלא בהגה"ה (מנכד המחבר) בתרומת הכרי (סימן ס"ו סק"ב אות א') שהקשה מהא דמבואר במסכת ב"מ (דף נח,א) דהשוכר את הפועל לשמור את הזרעים דחייב מדין שומר, ומבואר בתוספות שם (ד"ה לשמור) דהזרעים הוי הפקר עד הקצירה, וא"כ קשה האיך נתחייב בשמירה על דבר הפקר, וכתב "אכן אחר העיון נראה דבשומר אין החיוב מצד הממון, ואין משגיחים בממון של מי הוא, רק החיוב בא מצד הבעלים המפקידים, וכן דייק לישנא דקרא "כסף או כלים", ולא כתיב כספו או כליו ודייקא נמי אם יתן למשל שמעון ללוי חפץ של ראובן לשמור, הכי יאמר לוי לשמעון לאו בע"ד דידי את

דא"ל לחייבו כגולן דהא שוגג הוא דקסבור דשל גנב הוא, מ"מ שואל מיהא הוי, דהא מבואר בתוספות בב"מ (דף מא,ב ד"ה חדא לומר) דששל"מ חייב רק משעת שימוש ולא סגי במשיכה, ובמשנה מבואר דחייב משעה שמשך, עכתו"ד הנתיה"מ.

אך הנה בסימן רצ"ב ס"א מבואר דחולקין הראשונים מאימתי חייב שואל שלא מדעת, אמנם הנתיבות לשיטתו דכתב שם (סק"ג) דהיכא דלא נעשה גולן רק שואל והיינו במשתמש בדבר שאין הבעלים מקפידין, לכו"ע לא נעשה שואל אלא משעת שימוש, ולכן הקשה שפיר על הרמב"ן דגם בנידוד פשוט דאינו גולן, אך כמחנ"א (הל' גזילה סימן י"ח) מבואר להיפך, דכתב דסברת התוספות דכתבו דשואל שלא מדעת אינו חייב אלא משעת שימוש, היא משום "דכיון דאיסורא קא עביד אפשר שיחזור בו ולא ישתמש", משא"כ בשואל מדעת, ולכן כחכ המחנ"א (בסימן כ') דהיכא דמתור לו להשתמש דאין הבעלים מקפידין נעשה שואל משעת משיכה גם להתוספות, דהא ליכא איסורא בנטילתו, וא"כ גם בנידוד כיון דהשליח שוגג וקסבור שהגנב שמשאל לו הוא בעל החפץ, ושואל מדעת הוא, א"כ ודאי שישתמש בו דאין יודע דאסור לו, ושפיר הוי שואל משעת משיכה לכו"ע, וא"ש קושית הנתיבות על הרמב"ן, אמנם עדיין צ"ב משי"כ שאר הראשונים וכנ"ל.

ובעונג יר"ט הביא קושית הנתיבות על הרמב"ן, והוסיף להקשות דיותר קשה מבבא דנתנו לבכורות בנו או לבע"ז, דהתם הא ליכא קבלת שמירה כלל, אלא נטלום בשבילם כיון דקסבורו דהגנב הם הבעלים, וזה קשה גם על הראשונים דלעיל, דליכא בהכא קבלת שמירה כלל, אך הנה אהא דמתרצין בגמרא דליכא ראייה מהמשנה דתקנו משיכה לשומרין, דהמשנה איירי בנתנו הבעלים לבכורות בנו וכו' וגנבו הגנב משם, וקמ"ל דאף דלא גנב מרשות הבעלים

ה"נ חפץ של הקדש נתמעט בעצמותו מדין שמירה, [וכעין מש"כ כמה אחרונים לגבי מויק הקדש, שאין הפטור דווקא אם הקדש תובעין, אלא גם אם התביעה היא של הדיוט מ"מ פטור כיון שהניזק הוא חפצא דהקדש, עיין אוצמ"ה כ"ק דף ו"ב, הערה 134, וא"כ אפילו אם המפקיד והממנה את השומר הוא הדיוט לא שייך שיחולו דיני שמירה על חפץ של הקדש, וגרע מהפקר, לכן נחלקו ר"ש ורבנן גבי קדשים שחייב באחריותו, דר' שמעון ס"ל דכיון דהקרבן גורם לממון לבעליו כממון דמי, וא"כ איכא בקרבן ממון הדיוט דבעלי הקרבן כיון דגורל"מ להם, ושפיר שייך למנות שומר על כך, ורבנן פליגי וס"ל דגורל"מ לאו כממון דמי, וא"כ הוי כל הקרבן ממון הקדש ונתמעט בעצמותו משמירה וא"ש].

### האם להריטב"א גם עבור הבעלים א"א לעשות שומר

לט. אמנם יש לעיין בדברי הריטב"א, דאפשר לומר דמש"כ דהיכא דאמר אדם "שומר פרה של פלוני" דלא הוי שומר כלל, היינו היכא שהמפקיד ממנה את השומר לשמור לו, אבל היכא דממנהו להדיא לשמור לבעלים אפשר דאם קיבל עליו שמירה לבעלים שפיר הוי שומר שלהם, ויכולים הבעלים לתובעם, דהא הריטב"א קאי אמעשה דספסירא, דהאופטרופוס דיתומים מינה את השומר אליו ולא לבעלים, אמנם מהא דקאמר דרק בשומר הוי השומר שומר לבעלים משום דהשומר שלוחו של הבעלים, משמע דהחטרון באדם אחר, הוא משום דליכא שליחות דהבעלים, וליכא מינוי שמירה מצידם, וכן כתב במחנה-אפרים (סימן ט"ו משמירה) דבריטב"א מבואר דהיכא דמתכוין אדם למנות שומר על חפצו של חברו שישמור לבעל החפץ לא נעשה שומר כלל, דליכא בהכי מינוי שמירה כיון דאינו שלוחו של הבעלים, דס"ל להריטב"א דזה פשוט דאם אדם יקח בעצמו חפץ של חברו ויאמר

כיון שהחפץ של ראובן, זה ודאי אינו, והטעם, כיון שהוא קיבל עליו השמירה משמעון, ואין לו עסק בהממון של מי הוא, הנה לכאורה מבואר להיפך ממש"כ בפשיטות, דזה פשוט [אף לפמש"כ בתור"ר] דאין השומר שממנה אדם זר נעשה שומר של הממנה אותו, דפשוט דלא עדיף אדם זר מאדם השומר על החפץ, ואם בשומר קאמר ר"י דנעשה השומר שומר של בעלים, כ"ש באדם אחר, ואדרבה בזה גם רבנן מודו וכדלעיל.

שור"ר בערך ש"י (סימן ע"ב ס"ב ד"ה הג"ה) שהביא דברי מורו ורבו בהגהת תרוה"כ, והקשה עליו ממחלוקת דר"ש ורבנן גבי קדשים שחייב באחריותו, וכמו שהביא החזו"א דמוכח דמינוי השומר תלוי בבעלי הממון, (ועיי"ש מש"כ לתרץ על הקושיא מורעים, וע"ע בקה"י שם שכתב נמי להקשות מהא דרורעים ועיי"ש מה שתיקן).

אמנם צ"ל דאין כונת המגיה הנ"ל דבאמת יהיה השומר שומרו של המפקיד ולא של הבעלים, אלא ר"ל דבהפקר ודאי דהממנה שומר עליו מחייב השומר אליו, דהרי גם אדם זר יכול לעשות שומר על חפץ חברו, ורק כיון דאינו יכול לעשות סחורה בפרתו של חברו ממילא נעשה השומר שומרם של הבעלים, א"כ בהפקר דליכא בעלים שפיר מתחייב השומר לממנה אותו, אך לשונו קשה.

[ומה שכתבו בערך ש"י ובחזו"א להוכיח מהא דקדשים שחייב באחריותו, שמעתי לתרץ מהרב יונה הכהן מילר, דאפשר דהא דמעטנין מקרא דאין שמירה להקדש, אין כונת הגמרא למעט רשות הקדש, דאין בכח הקדש למנות שומר על ממונם דליכא כרדייהו לפרשת הקדש, דאז שייך להקשות דאדם אחר שפיר יוכל לעשות שומר על חפץ הקדש, דלא גרע מהפקר, אלא המיעוט על חפצא דהקדש, וכמו קרקעות שנתמעטו בעצמותם מדין שמירה,

## בנידוד היבא דלא הוי שלוחם של הבעלים

מ. ובעבורא רידן דראובן המשלח אינו בעל החפץ, אלא שמעון, וראובן הוא הממנה את הנהג לשומר, יש לרזן לפי מה שנתבאר, ואם היה ראובן שומר על החפץ, פשוט דיכול למנות שומר עליו, וכיון דפסקינן כר' יוסי, הו"ל השומר שומר של שמעון בעלי החפץ, אמנם אם אין ראובן שומר על החפץ, להריטב"א פשוט דלא נעשה שומר, ואף דאומר בפירוש לשומר דשל שמעון הוא, ומכוין השומר לקבל שמירה לבעלים, מ"מ כיון דליכא מינוי מצד הרמב"ן וסייעתו, שפיר גם בהכי כיון דמקבל עליו שמירה שפיר הוי שומר לבעלים, ואף אם אינו אומר לו של מי הוא, וא"כ בפשטות מקבל עליו שמירה לראובן, מ"מ משום דינא דר"י נעשה שומר לבעלים וכמו בגנב.

## כשביקש לשלוח ולא מינהו לשליח לעשות שומר

מא. אמנם כל זה הוא בשלח סתם, ורק אחר ששלח מודיע לשמעון הבעלים ששלח את חפצו לעירו, אבל אם ביקש לו שמעון שישלח בדרך זו, או שהודיעו ראובן ששולחו והסכים, מסתבר דרינו כשליח הבעלים, דמינהו לשליחו שישלחו לו והוי כשומר דאם ממנה שומר נעשה שפיר שומר לבעלים ומדינא דר"י, לכו"ע.

בפירוש שמקבל עליו שמירה לבעליו, דלא הוי שומר כלל, דאי אפשר להעשות לשומר בלא בקשת ומינוי הבעלים, וה"נ היכא דהממנה הוא אדם זר.

דהמחנ"א דן (בסימן י"ד) במי שזיכה לחבירו דבר ע"י אחר, ונשאר ביד הזוכה לאחר, ודייק מתשובת הרשב"א שלא נעשה הזוכה שומר לחברו המזוכה, שלא קיבל עליו שמירה (ועיין נתיה"מ סימן רצ"א סק"ג שכתב דנעשה שומר אבידה), ובסימן ט"ו דן אם החזירו הזוכה למזכה - הבעלים הראשונים, אם נעשה שומר על כך, והביא מהריטב"א דלעיל דמבואר דרק הבעלים או שלוחם יכולים למנות שומר על ממונם, והביא עוד לרזן דאפילו אם לא ננקוט כהריטב"א יש לרזן אם בכונתו לקבל עליו שמירה והביא בזה מחלוקת אחרונים והוכיח דחולקין בזה תרי לישנא בגמרא סוף מסכת ביצה (דף ), ועכ"פ מוכח מהגמרא בביצה דלא כהריטב"א דאם היה רוצה לקבל עליו שמירה שפיר נעשה שומר אף דאין כאן מינוי מהבעלים או שלוחם, אלא קבלת שמירה מצד השומר.

תבא לרינא, דהיכא דאדם זר ממנה שומר על חפץ של חבירו, וממנה את השומר שישמור לחבירו הבעלים, וה"ה היכא דמקבל אדם מעצמו שמירה על חפץ חבירו, להריטב"א לא הוי שומר, אמנם הרמב"ן הרא"ה והנמוקי" חולקים וסוברים דסגי בקבלת שמירה מצד השומר ואף דליכא בקשת ומינוי שמירה מצד הבעלים או שלוחם.

## דחיית צום גדליה כדי לצום הכפורים

לא להרדב"ז ולא כהחכ"צ, דלכא"ו נראה כרוך דאין מעבירין על המצות ל"א ממצוה דרבנן לגבי מצוה דאורייתא ועיי"ש בשד"ח מה שהאריך בזה דאפי' שיש דיעות בראשונים בזה אבל לדעת הרדב"ז דנקט טעמא דאין מעבירין על המצות משום דאין אתה יודע מתן שכון של מצוות וודאי דמצוה דרבנן כלפי דאורייתא לא שייאטי' כלל עיי"ש [ברם יש להעיר דהשד"ח כתב כן לפי מש"כ שם דנדון השאלה ברדב"ז היתה אי להתפלל בעשרה מיד או יו"כ או בפורים עדיפא וכי"ז אינו אלא מדרבנן לדרבנן ובגוונא ששא"ר מצוות דאורייתא שופר וכו' אפשר להמציאו גם שם בבית האסורים, אבל לכשתעיי' בגוף התשו' רדב"ז לכא"ו נראה דנקיט דרך כלל כל מצוה שא"א לעשותה והוא בבית האסורים קודמת ולא נחית לחלק בין תפילה ב"י דרבנן לשאר מצוות דאורייתא על אף שהשואל שאלו מענין תפילה ב"י ודוק].

וגם להחכ"צ לא דמי שהרי כשמגיע צו"ג ורמי חיוב עלי' מצוה מדבריה קבלה להתענות חלילה לי' לעבור על דחו"ל ומה שהגיע לו על ככה דבבא יום הכיפורים אנוס וא"י להתענות הר"ז פיקו"נ והתורה אמרה וחי בהם ואז כן הוא המצוה לאכול ביוה"כ ומה שהביא עצמו לזה לפיקו"נ אין עליו שום תלונה כי הי"ל לעשות בשעתו והשד"ח האריך להוכיח סברא זו דיותר מזה מצינו בהל' שבת ס"ו רמ"ח דמותר להפליג בספינה ולצאת במדבר מקמי תלתא יומא לפני שבת ולדבר מצוה שרי אפי' בער"ש אף שיודע בוודאי שיצטרך אח"כ לחלל שבת

האחרונים דנו במי שאין יכול להתענות מחמת בריאותו גם צו"ג וגם יו"כ הי מנייהו עדיף ואיזה מהן יבחר. עיי' בשד"ח מערכת יו"כ סי' א' אות י' שהאריך בזה ומביא שיש שרצו לדמות הענין להמחלו' של הרדב"ז (ח"ד אלף פ"ו) והחכ"צ (סי' ק"ו) מובא בבאה"ט סי' צ' בחבוש בבית האסורים והתחנן לפני השר ונתן לו רשות לצאת רק יום א' האם יצא תיכף בכדי שיוכל להתפלל בעשרה או ימתין ליו"כ וכדו'. דעת הרדב"ז וז"ל דאנן קיי"ל אין מעבירין על המצוות ואין חולק בזה כלל הלכך המצוה ראשונה שכתב לידו שא"א לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחילה היא קלה או חמורה שאין אתה יודע מתן שכון של מצוות וזה פשוט מאד עכ"ל והחכ"צ הק' עליו וז"ל דקמבעיא לן בפ' התכלת (מנחות מ"ט ע"א) ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, ומוקי לה במוספין דהאידינא ותמידין דלמחר, תדיר עדיף או מקודש עדיף, ואי כסברת הרב וז"ל אף אי תדיר עדיף מוספין קדמי מטעם דאין מעבירין על המצוות, אלא וודאי ולא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא בשתייהו שוות אבל לא בחדר מנייהו עדיף. עכ"ל<sup>1</sup>.

ולפי"ז בני"ד להרדב"ז עליו להתענות בצו"ג ולא לעבור על המצוה אף שהיא קלה כלפי יו"כ, אבל להחכ"צ אין שייך אין מעבירין על המצוות כאן דהרי אינן מצוות שוות שהרי בוודאי יו"כ מקודש וחמור טפי. אבל באמת לא שייך ולא דומה נידון דידן

1 ועיי' קצוה"ח סי' ק"ד מה שיישב קו' על הרדב"ז לפמש"כ רש"י שם בלא"א דמקודש עדיף הכוונה דמה שמצוותו כעת נקרא מקודש ולפי"ז הוא ממש כרדב"ז, ועיי' שאג"א סי' פ"ב מה שהאריך דכל סוגיא דהתכלת נדחה מוסגינא דכל התדיר (מנחות צ"א) דמצוה שהגיע כבר שעתה עדיף מתדיר וכו' שעוד לא הגיע זמנה והוא כהרדב"ז.

שופר אסור לו לחלל אפי' דרבנן להביא לו שופר ופשוט הוא והרבה יש לחלק בין אונס ופיקו"נ ואכמ"ל ולפי"ז מובן שפיר דפיקו"נ מן התורה מותר לו להכניס עצמו לפיקו"נ דכשהוא כבר במצב פיקו"נ דוחה הוא את המצוה, משא"כ להכניס עצמו באונס שלא יהי' לו שופר כמו שתאמר שיפליג בער"ה במקום שלא יהי' לו שופר בר"ה אי"ז אונס אדרבא פושע הוא על מה שלא הזמין לעצמו להיות לו שופר מאותו זמן שראוי וצריך להכין לו שופר וכו' דאל"כ בטלה כה"ת והמצוה שישב לו לפני החג ולא יסדר לו ד' מינים וכדו' ובבא הזמן יאמר אנוס הוא אי"ז אלא פושע מאז כבר, ופשוט, וה"ה לענינו באחד שחבשו בבית האסורים ויש לו יום שיכול לצאת ואז יסתדר לו המצוות וכל הצורך כראוי שפיר יש לנו לדון מה עדיף האם יצא תומ"י ונמצא כמכניס עצמו בבית האסורים במקום שלא יהי' לו שופר וכדו' או דאין מעבירין על המצוות ועליו לקיים המצוה הקודמת ואח"כ הרי ממילא אנוס הוא ופטור וע"ז מוכיח החכ"צ מתמידין ומוספין דשם ג"כ הוא כנ"ל דאנוס הוא ממילא לקיים שתי המצוות ויכול לקיים אחד איזה יבחר ודו"ק.

[ועיין חיי"א כלל ס"ח מה שהאריך כנשמת אדם שם ומחלק ג"כ משמעתא דתמידין ומוספין ומענין דמפליגין בספינה ומחלק בין קיום מצוות איזה מהן עדיף לגבי חילול שבת ולא הבנתי סברתו לחלק בזה וגם דל"צ בני"ד צו"ג ויוה"כ האין יהי' לדעתו אם אכילה ביוה"כ חילול יקרי או כמבטל מצוות עינוי עיי"ש היטב ולכאור' פשוט שאין להעמיס בדבריו משכ"ל לחלק פיקו"נ ואונס דשם איירי מחייל העומד על המשמר ובאיזה אופן שהוא פיקו"נ הוא לכאור' דאל"כ גם חילול אסור לו ודו"ק].

ועוד כתב השד"ח לחלק בנידון דידן לפלוגתא החכ"צ ורדב"ז דשם כל הרחי' תפילה בצבור או קרבן מוסף וכו' הכל יהי' בשוא"ת אבל כאן הרי יצטרך לדחות מצות עינוי צו"ג בקו"ע שיאכל וישתה וזה לא

כדאורייתא משום פיקו"נ מותר ומצוה עליו לשמור פיקו"נ ומה שהביא עצמו ע"ז אין עליו טענה דמקמי תלתא יומי לפני שבת אין לו לפקח על עסק שבת ואפי' בער"ש מה שאסור אין זה אלא איסור דרבנן שנראה כמתנה לחלל שבת ולדבר מצוה אכן שרי, ואפי' להמחמירים שהביא המג"א שם סקי"ד דאם יודע בוודאי דיצטרך לחלל שבת אסור לו לצאת אפי' מיום א' ואפי' לדבר מצוה (והשוע"ה כ' דיש להחמיר כוותיהו ואין למחות על המקילים) מ"מ בנידון דידן כ' השד"ח דלכו"ע וודאי עליו להתענות בצו"ג דזה ברי לו חיובו כעת ואסור לו לבטל מצוה דרבנן בקו"ע שילך ויאכל בצו"ג ואין לו להתחשב עם מה שיבא לפיקו"נ ביוה"כ דהוה ג"כ רק איסור דרבנן ורק לבטל מצוה בשוא"ת אסור חכמים להאי שיטה דנראה כמחלל שבת, גם הוסיף השד"ח דכאן לא נראה כ"כ כמחלל יוה"כ במה שצם בצו"ג דמי יודע מצבו שעיי"ז יצטרך לאכול יוה"כ ולא דמי כלל ליוצא בשיירה, וכדמיון הוה כתב ממש באשל אברהם (בוטשאטש) סי' תר"ב עיי"ש.

אלא דעדיין עמד עלינו לבאר ממה שהניח לן השד"ח מסוגיא מפר' דמפליגין על הספינה ויוצאין בשיירה בפרט לדבר מצוה א"כ מה יענה החכ"צ שס"ל בחבוש בית האסורים דיהדר ויבחר את מה שמקודש ועדיף ואז יצא מבית האסורים ולא יצא תיכף ומיד לקיים מצוה קלה ולכאור' לפמשנת"ל למה לא נימא דחייב הוא לעשות מה שמוטל עליו כעת אם זה תפילה בציבור וכדו' ומה שיצא לו עיי"ז שיתבטל ממצוות דאורייתא אנוס הוא ורחמנא פטרי' ואין לו להתחשב כעת ולהמנע עצמו מליכנס באונס ובפיקו"נ בפרט שמבטל עיי"ז מצוה דרבנן שמוטל עליו כבר לפניו.

והנראה לומר בביאור הדברים דחלוק אונס מפיקו"נ דהרי פיקו"נ דוחה המצוה עד כדי כך שאפי' אחרים חייבים לדחות כה"ת משום פיקו"נ אבל באונס כשאחד אין לו

אז יהי' אנוס ומותר ובפרט אם פיקו"נ הותרה והגם שיהי' אז קום ועשה מ"מ הרי פורשים בספינה גם שעי"ז יהי' פיקו"נ, אז דוחה שבחורתנו הק' וכ"ש הוא מצד תענית דברי קבלה שלא לעשות קו"ע נגד דברי חז"ל וכי' עכ"ל ומפר' בראש דבריו שהבין דמקרי ביטול דאורייתא בשוא"ת כי סיבת הביטול יו"כ הוא ע"י שמתענה בצו"ג בדרך שוא"ת וחידוש הוא [ואולי יש לתלות אי פיקו"נ דחוי' או הותרה דאי רק דחוי' נמצא דהביטול יו"כ בשעה שאוכל יו"כ ואז הוא בקו"ע אבל אי הותרה כל הביטול הוא רק בצו"ג שמביאו להפיקו"נ ואז שוא"ת הוא דהרי ביו"כ עצמו הותרה הוא, גם צריך להתבונן כמה שהוא עצמו בהמשך דבריו קרי לי' קו"ע ודו"ק].

ועיין בחכ"צ בסוף דבריו שמצא סוגיא ערוכה כהרדב"ז בגמ' מו"ק ט' רבי יונתן בן עמסאי ורבי יהודה בן גרים רמו קראי אהרדי כתי' פלס מעגל רגליך וכתי' אורח חיים פן תפלס לא קשיא כאן במצוות שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוות שא"א לעשותה ע"י אחרים ופירשי' ז"ל פלס, כלומר שקול המצוות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה, וכתי' פן תפלס דמשמע כל מצוה שתבא לידך עשה אותה בין גדולה בין קטנה ואל תניח גדולה מפני הקטנה, מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, עשה אתה הגדולה וחבריך יעשו הקטנה, מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, אל תפלס אלא מצוה שבאה לידך בין גדולה בין קטנה עשה.<sup>2</sup> ומסתמא דברי הרדב"ז ז"ל במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מיירי, וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב תרומת הדשן שיש לנו להמתין לא קשיא דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובת, לכן יש להמתין כרי לקיימה עצהיו"ט, וכן ההיא דתמירין ומוספין י"ל דכחודא מצוה חשיבא

מצינו לעבור על ד"ח בקו"ע כרי שיקיים אח"כ מצוה מן המובחר.

וגם מוכיח ממשיכ רש"י סוכה ד' כ"ה ד"ה שחל שביעי שלהם בער"פ וז"ל דמטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה מותר ליטמאות למת אע"פ שטומאה זו תעכב ע"י אכילת פסח, אלמא דמצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לרחות מפני החמורה העתירה לבא עכ"ל והתם לאו במת מצוה שדוחה כה"ת כולה מיירי אלא לטמאות לקרובים וכדכתבו רש"י ותוס' שם אלמא דלא משגיחין כמה שעשית מצוה הקלה תגרום לבטל ממנו מצוה החמורה, וה"נ יתענה בצו"ג שהיא מצוה קלה ולא נחוש על מה שיהי' סיבה לבטל החמורה, [לכאוי' יש להעיר לפי מה שהוא עצמו חילק לעיל בין דרבנן לדאורייתא ה"נ אין להוכיח משם דשניהם דאורייתא לגבי צו"ג ליו"כ שצו"ג רק דרבנן וצ"ל דכונתו להוכיח רק על מש"כ דכשיש לו חיוב כעת אי"צ להשגיח מה שיהי' אח"כ אנוס] וממשיך שם דיש לרחות דשאני התם שדוחה החמורה בשוא"ת לא כן בענינינו שיצטרך לעבור על עינוי יו"כ בקו"ע אפשר דבכה"ג י"ל לומר שיבטל הקלה הגורמת לבטל החמורה, ומ"מ יש לצדד לומר דדחי' זו שייכא כשהמצוה הקלה ג"כ נדחה באופן שוא"ת אבל כשגם ביטול הקלה יצטרך לעבור בקו"ע שיאכל בצו"ג אולי י"ל שדינם שוה לביטול החמורה בשוא"ת שרינם נוהן שיתבטל מפני הקלה בשוא"ת וה"נ אל ידחה הקלה בקו"ע אף שתגרום עי"ז ביטול החמורה בקו"ע ועדיין צריך להתיישב בזה עכ"תו"ד.

וראה זה פלא בא"א הנ"ל וז"ל צו"ג ספק חשש על ידי שיתענה ביו"כ שייך בכך מה שאמרו חז"ל עוקרים מצוה דאורייתא בשוא"ת על ידי תקנה דרבנן ויתענה ואם אח"כ לא יוכל להתענות ביו"כ הקדוש הרי

2 (עיין בחיי"א הנ"ל שדחה ראייתו משום פי' מהרש"א כח"א שמפרש להיפך מרש"י ותמוה לעוב דעת רש"י לרחותו מדינא).

הררבו"ז מגמ' רמנחות הרי יישב הקצוה"ח ושאו"ג כמשכ"ל.

ובס' אורחות חיים החדש סי' תר"ב מביא מצאתי כן מהר"י חאגיז ח"א סי' ר"ד שזשאל בחולה שיבו"ס שהחירו לו לשתות חלב בהמה טמאה והוכרח לשתות בלא הפסק כמה ימים ונשאל אם ע"י תענית של ת"ב יהי' הפסק בשתיית החלב, ועי"כ יהי' מוכרח לשתות עוד כמה ימים חלב טמא, היאך ינהג והשיב וז"ל שלא יתענה שאם יתענה אתה מכשילו לעתיד באיסור תורה, יען הוא מוכרח במעשיו לשוב ולמנות עוד ימים מחדש, ולכן יותר טוב להתיר לו שלא יתענה ולא יתבטלו עי"כ הימים שעברו עכ"ל הרי שמוטב שלא יתענה ט"ב כדי שלא יצטרך לעבור על איסור תורה וה"נ י"ל כן שיאכל בצו"ג כדי שלא יתבטל יו"כ איסור תורה, אך יש לחלק דאיסור נבילה הוי איסור חפצא וחמור טפי, משא"כ יו"כ הוי איסור גברא ובפרט אם פיקו"נ הותרה או ליכא איסור כלל.

ובס' שבת שבתון, מעשה באדם מבוגר עולה חדש מברית המועצות שביקש שימולו אותו בעריו"כ, התעוררה השאלה האם למולו או כשקיים חשש שיצטרך לאכול יו"כ בגלל הרדמה והנתוח ועשרות תפרים, או לרחותו לאחר יו"כ, תשובה, אין לרחות את הברית, ויקיימנה בעריו"כ, לכאן הי' צד לומר שאם ברור לנו מתחילה שהנימול יצטרך לאכול ולשתות שאין למולו בעריו"כ, ואע"פ שלשיטת הרבה ראשונים חייבים כרת על דחיית הברית אצל מבוגר, הני מילי כשרוחה בלא סיבה משא"כ כדי שלא יתחלל יו"כ אין כאן כרת, או אולי נאמר דמכיון שבאה לפניו תחילה מצות מילה יש לטפל בה ואם אח"כ יצטרך לאכול אנוס הוא, והגע עצמך אם פגע בו צו"ג ולא יוכל להתענות גם צום זה וגם צומא רבא יו"כ כתב השד"ח בשם הרבה פוסקים דיצום צום גדלי' דעכשיו מצוה זו לפניו אף שהיא רק מצוה מדרבנן, ואם אח"כ יהי' אנוס מלאכול יו"כ, אנוס רחמנא פטריה עכ"ל.

דתרווייהו עבודת הקרבנות ובחד בהמה נניהו, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה, הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המוכתר ולמחר מן המוכתר טוב להמתין למחר ואין בזה משום מעבירין על המצוות. עכ"ל החכ"צ.

ולפי"ז פשוט בצו"ג ויו"כ דשני מצוות הן צו"ג תענית משום אבל ויו"כ תענית משום תשובה לכו"ע יקיים הקלה ואל ישגיח על החמורה ומה שרצה השד"ח שם לומר דכחד מצוה חשובה צו"ג ויו"כ נראה דחוק מאוד [ולכאוי' לא כתב כן אלא לדעת אלו שתלו הגדון בפלוגתא זו, ועי"ש גם מה שמתקשה מאד בדברי החכ"צ דלכאוי' נראה שחזר מדבריו ומודה לררבו"ז משום סוגיא דמו"ק ומתמה עצמו על שכל האחרונים שנו דברי הררבו"ז וחכ"צ בפלוגתא ועי"ש מה שרצה להעמיס מפני הדוחק ולכאוי' י"ל פשוט דוודאי מודה לררבו"ז בשתי מצוות, ובמצוה אחת וודאי צ"ל כהחכ"צ דימתין על המוכתר מכה סוגיא דמנחות תמידין ומוספין (ולא כמו שהבין השד"ח דההכרח במצוה אחת רק מהתרוה"ד ולכן הוקשה לו עי"ש) וגם מוכרח לומר דתמידין ומוספין כחד מצוה חשיבי ולפי"ז פשוט דגם תפילה בצבור היום או יו"כ ופורים כחדא מצוה חשיבי, ולפי"ז ממילא יוצא פלוגתא על הררבו"ז שכתב גם על גדון השאלה תפילה בצבור דיקדים הקלה ואין מעבירין על המצוות, ובאמת גם הררבו"ז מודה דכחדא מצוה ממש יעשה המוכתר כמוש"כ התרוה"ד בברכת הלבנה וכן תי' אמרו בס' ציץ הקודש סי' מ"ט על מה שהק' החת"ס על הררבו"ז ממה שקבעו מקרא מגילה באדר שני ולא בראשון דמסמך גאולה לגאולה עדיף ולהררבו"ז הרי זריות עדיף אבל להנ"ל דגם הררבו"ז מודה דבאותה מצוה ממש וודאי יעשה המוכתר ולא המוקדם אלא רכ"ז בלבנה ומגילה דמצוה אחת ממש משא"כ בתפילה בצבור היום ומחר ב' מצוות הן ומה שהוכיח

כ"ח כחבוש בבית האטורים שלא יחמיץ את המצוה ויתפלל תיכף בצבור ולא ימתין עד יו"כ וכן בעניינינו, ולפמשכ"ל גם להחכ"צ בנרון זה שהוא שתי מצוות נפרדות ממש, מילה ויו"כ, גם הוא מודה שיעשה מה שמוקדם עדיף ופשוט.

ובס' דרכי שלום ליקוטים מהגה"ק שר שלום מבעלו זיע"א אות קכ"ג כתב דהרה"ק הר"ש ה"י בלובלין, קרא החוזה בט' באב את הר"ש, וצוה עליו לאכול ולשתות תיכף עוד בבית הרבי וכן עשה, ובבואו לביתו נחלה ונסתכן מאד ובכא יום הק' יו"כ, שאל את הרופא אם יוכל להתענות, השיבו, אם לא התענה כחדשיים מקורם יוכל להתענות והבין דברי רבו מלובלין ע"כ.

וכן הורו אדמו"ר מהרש"ב ומהרי"צ מליובאוויטש זצוק"ל להקל בתענית בצו"ג אם נוגע לתענית יו"כ, וכ"ק אדמו"ר מסאטמר זצ"ל ה"י מורה להתענות צו"ג עכ"פ עד אחר חצות היום.

וידוע גם מה שאמר הגרי"ז מבריסק ז"ל בכא מעשה לפניו באחד שמחמת חולשתו אם יתענה צו"ג לא יוכל אח"כ להתענות ביו"כ, על אף שהסכים לסי' השד"ח, מ"מ הוסיף דמי שהוא כ"כ חלש שהצום משפיע עליו עד עבור שבוע, יש לו דין חולה ופטור מלצום צו"ג, והי"ת יעזור שנוכה במהרה בימינו לגאולה שלימה.

ולכא' יש לרחות דבריו דשאני צו"ג ויו"כ דשניהם מצוות עוברות לכך שפיר אמרי' דאסור לו לבטל לגמרי מצוה דרבנן שעומד לפניו כעת אף שיגרום אח"כ שיתבטל מאליו מדין פיקו"נ מצוה אחרת מה"ת, משא"כ במילה ויו"כ הרי מצות מילה אינה עוברת ואפשר לקיימה אחר יו"כ שפיר י"ל שיו"כ עדיף ואף שבדחיית מילה לגדול עצמו יש דיעות שחייב כרת וחיובו לעשות מה שיוכל להקדים מ"מ לא נקרא עדיין מטעם זה מצוה עוברת [וגם דאינו נקרא דחי' כשי"ל סיבה בדיני עדיפות וקדימת מצוות וכמש"כ הוא עצמו לעיל], וראי' ממה שכתב המג"א סי' תרנ"ו סק"ה וז"ל: אם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות בנו ולקנות אתרוג יקנה אתרוג שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת (קידושין דף כ"ט) עכ"ל<sup>3</sup> והגם דפדה"ב אינו איסור כרת מ"מ בדחייתו יש ג"כ ביטול מצוה ועיין מהר"ם שיק.

אלא שצריך לדעת אי מש"כ המג"א איירי אפי' בשחיוב פדה"ב לפני סוכות ומ"מ עדיף אתרוג דמצוה עוברת היא או דהמג"א איירי כשיום ל' של פדה"ב יבא בחג עצמו וכן נקט באמת הביכור"י ועיין גם שאלת יעב"ץ סי' י"ח ולפי"ז בנידון זה שפגע בחיוב מילה קודם יו"כ שפיר יעשה מצות מילה.

ועיי"ש בס' הנ"ל שמביא ג"כ סמוכין מהרדב"ז הנ"ל מובא במשנ"ב סי' צ' ס"ק





# הערות

## בענין השיבות קביעת עתים לתורה והחזקתה

פאה פ"א מ"א, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן עולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם, ע"כ. [ועי' אבות דרבי נתן רפ"מ ובפי"ו כסא רחמים שם מהחיד"א בשם האר"י, ומשי"כ בזה בספר שבת של מי עמ"ס שבת קכ"ז א].

ובשבת קכ"ז א' אי', אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן, ששה דברים, אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, ואלו הן, הכנסת אורחים, וביקור חולים, ועינין תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חבירו לכף זכות, ופריך איני, והא תנן, אלו דברים וכו', ותלמוד תורה כנגד כולם, ומשני הני בהני שייכי, ע"כ.

ובפרש"י שם כד"ה ה"ג הני נמי וכו', השכמת בית המדרש וגידול בניו לתלמוד תורה, היינו תלמוד תורה, וכו', ור' יוחנן לפרש לך אתי דבבכלל ג' דמתניתין, איתגהו להנך ו', ואיכא נמי לכבוד אב ואם, ורבי יוחנן לא פליג עליה, עכ"ל. [ועי' תוס' כתובות ח' א' סוד"ה רב].

והנה לעיל בסמוך א"ר יוחנן, גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש וכו', וכבר נתקשה בזה בספר פני אברהם עמ"ס שבת, אמנם בשאלחות פרי יורא הגי' כביטול בית המדרש, וא"ש עיי"ש, ובהעמק שאלה שם אות ב', ועי' ע"ע בהג' הגריעביץ בסוגיין, וז"ל נב. צ"ל במושיבי ביהמ"ד וכו' עכ"ל עיי"ש.

ובקדושין מ' א' אי' למשנה זו, ויליף לה מקראי, בכבוד אב ואם כתיב (דברים ה' ט"ז) למען יאריכון ימך ולמען יטב לך, בגמילות חסדים כתיב (משלי כ"א כ"א) רודף צדקה וחסד ימצא חיים וכבוד, בתלמוד תורה כתיב (דברים ל' כ') כי הוא חיך ואורך ימך, ע"כ. ועי' בירושלמי פאה פ"א הל"א ובשנות אליהו במס' פאה שם.

ובח"א למהרש"א שם כד"ה בגמ"ח וכו' וז"ל, ולולי פירושו נראה וכו', חיים בעוה"ז וכבוד בעוה"ב, כדאמרינן ברכות י"ז א, שהצדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהם, וכן גבי תורה כי הוא חיך בעוה"ז ואורך ימך בעוה"ב. [ועי' ראה"ש ח' ב' ובפרש"י שם] ומתבאר בדבריו דגם בהא דקאמר ותלמוד תורה וכו' הוא עדין דנכלל בעוה"ב, בגיטין ס"א א' אי' דכל המרבין תורה ככלל צדיק יסוד עולם יחשב, ע"ש. בגמ' ובפרש"י] הא קאמר שיוכו להיות בין הצדיקים שיושבין ועטרותיהן בראשיהן. ורבי יוחנן לפרש בא דבכלל תלמוד תורה נכלל ג"כ השכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, דהם מהאוכלין פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעולם הבא, והיינו דזוכין להיות בין הצדיקים שיושבין ועטרותיהם בראשיהם. ועי' בספר עבודת ישראל פ"ד אבות מ"ב, ובספר ערבי נחל פרי' וישב דרוש ג', ובפר' ראה דרוש א', ומשי"כ בספר מי השילוח מהר"ת פרי' בלק, ובספר תפארת יוסף בליקוטים תענית יא.

ובברכות י"ז א' אי', מרגלא כפומא דרב [ובפרש"י וז"ל, דבר זה רגיל בפיו. ועי' סנהדרין ג' ב', ובפרש"י שם, וביד רמה שם פ"ו שמועה חשובה לשון מרגלית] וכו', העוה"ב אין בו וכו', אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן וכו' גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנאמר נשים שאונות וגו' (ישעיה ל"ב ט') א"ל רב לרי' חייא [ובע"י הגי' תירן] נשים במאי זכיין, באקרוי בנייהו לבי כנישתא, ובאתניהו גבריהו כי רבנן, ונטרן לגבריהו עד דאתו מבי מדרשא ע"כ, [ומה נקט קודם דאקרוי בנייהו ולא מה שאנניהו גבריהו ונטרן לגבריהו דהא זה קודם, ואפשר דעיקר הקושי רק לאחר עול חינוך

הבנים, או דוה שייך אצל כו"ע גם באינם בני תורה, ע"י בספר בן יהודע סוטה כ"א ב, ולכן מנקט דבר ששייך בכו"ע קודם ואח"כ מה ששייך בבנות]. ובילקוט שמעוני ישע"י שם פי' תל"ז אי, נשים במאי זכין לעלמא דאתי, ע"ש. הובא בח"א שם, וכתב ע"ז ו"ל, ומשמע דקאי אהא דקאמר דהבטחתן הוא טפי מבאנשים, ובהכי נוחא דרשיכי הן מילתא הכא, דאיירי נמי לעיל בלעתיד דאין בו אכילה כו', עכ"ל.

ובספר חפץ ה' בד"ה גמרא וכו' וז"ל, נראה דקאי אדלעיל דקאמר דצדיקים יושבין וכו', וטובר הש"ס, דהא מילתא ליכא למזכרי אלא בזכות התורה דוקא, והך העטרות כתר תורה זויו השכינה, לזה מהדר במה זכין הנשים, וכו', וכיון שהם סיבה ללומדים כאילו הם עצמם לומדים, וכו', ופשוט, עכ"ל. וע"ע בפנ"י וצ"ח בסוגין וביערות דבש דרוש א' בד"ה וזהו וכו', וז"ל כי אין לנצח ליצה"ר רק בתורה, ונשים לאו בני תורה וכו', וע"ז משני הואיל ועל ידם נלמד, כי מסייעים לגביריהו ללמוד והן מתענגות בעבורם, וכן מדריכים בניהם לתורה, הרי כאילו הן לומדות התורה וכו' עכ"ל [וע"ע בפתח עינים להחיד"א מש"כ בזה באופן אחר. וכ"ה בספר חובת השמירה להח"ח פרק י"ג].

וזהו מה שח"י לן רבי יוחנן, דבכלל ותלמוד תורה כנגד כולם, שע"ז שנינו, שאוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, נכלל ג"כ המגדל בניו לתלמוד תורה, דהיינו שזוכין להיות יושבין בעוה"ב ועטרותיהן בראשיהם. כאילו למדו בעצמן. וגם נגד היצה"ר וכמש"כ ביערות דבש. [וגם מש"כ לפרש בפתח עינים ובחובת השמירה שם].

ובפמ"ג [הובא בקובץ כנס שלמה אלול תשמ"א] וז"ל כי לא כ"א יוכל ללמוד, כ"ש אשה שאין ככלל לימוד, ולכבוש היצה"ר קשה מאוד אם לא בתורה, וכו', המספיק ומקיים לומדי תורה כאלו הוא לומד בעצמו, מאחר שעל ידו לומד חבירו ופגנו מעסקי העוה"ז, וכו', ואמר ברכות י"ז א, הני נשי וכו' במאי זכו ויצתחו ליצה"ר וכו' ויש להם שכר כאילו הם עצמם למדו תורה וכו' עכ"ל ע"ש. וע"ע בספר תורה אור להח"ח פי"ג.

ועיוין עוד בדרושי חת"ס [לפרשת נצו"י קצ"ו לפ"ק] עמוד שני"ג בד"ה ואמר וכו' וז"ל, כי אמרו חז"ל ברכות י"ז א, הני נשי במאי זכין וכו', ר"ל במאי זכין יותר מאנשים, דאמרין גדולה הבטחה וכו', כי הבעלים בעצמם ומכ"ש הבנים אפשר שיקלקלו ויקופח שכרן, אבל הנשים עושות שלהם להחזיק ידיהם, וכו', שכר האשה לא יקופח כאילו היתה מגדלת בעל וכן צדיקים גמורים, על כן גדול הנאמר במבאנשים עכ"ל.

ובספר שם עולם פט"ו וז"ל בא"ד והמחזיקים ע"י החזקתם קונים הד"ת וכו' וגם שיקפח ה' את עיניו לעתיד וירחיב אור שכלו עד שיזכה לישב בישיבה של מעלה והוא ג"כ ע"ד שנתבאר שיהיו יושבין ועטרותיהן בראשיהן. כתר תורה זויו השכינה.

ברכות כ"ח ב', במשנה, רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה וכו', ע"כ. ובגמרא שם ת"ר וכו', ביציאתו מהו אומר וכו', ששמת חלקי מיושבי בית המדרש, וכו', אני משכים לדברי תורה וכו', אני עמל ומקבל שכר וכו' אני רץ להי' העוה"ב וכו', ע"כ. [וע"ע ברע"ב שם וע"ע אבות פ"ב משנה ה' ונבי"ה וכו' והוא לשי' כאן דרוק].

ובספר חפץ ה' ברכות שם בד"ה שם נגמרא וכו' וז"ל צריך לדרק מהו מילת מיושבי וכו', אבל המכון וכו', שלא יאמר כיון שאינו לומד כל היום ח"ו אין לו ליתן שבח והודאה וכו', לזה אמר מיושבי מ"ם המקצת וכו', והנה כאשר האדם קובע עת ללמוד בתורה, והוא הולך לצרכי פרנסתו, אנו סהדי דהעמדתו ולכתו הוא לסיבת מכשירי הלימוד וכו', ונמצא "מכשירי הדבר גידון כדבר עצמו ומעלה עליהם הכתוב כאילו למדו כל היום".

לזה אמר שאנו משכמים לדברי תורה, פי' וקובע עתים לתורה בכל בוקר, מקדים עבודת האדון ב"ה, והולך לעסקו, וכו', אני עמל, וכו', אפילו העמל דהיינו שאני עוסק בעניני העוה"ז כדי להרויח מה לאכול, יש לו שכר מלא, כמו שביארתי, וכו', עכ"ל. יעו"ש בארוכה, ובמאור ושמש ר"פ בחוקת.

ומבואר דהמשכמים שחתי"מ לביה"מ, נחשב כל היום אצלם כיושבי ביה"מ, וזהו מה שח"י לן רבי יוחנן שכתב שם, דבכלל ותלמוד תורה כנגד כולם נכלל ג"כ והשכמת בית המדרש, דאוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, דהוי כאילו למדו כל היום, וכמוש"כ בחפץ ה'. [וע"ע בחכמת מנוח ברכות י"ב ב', ודר"ק].

ועי' בספר שפתי צדיק (במדבר שבועות אות ל"ח) בד"ה במדרש בטוה"ד וז"ל, וכתיב (דברים ל"ג יח) שמה זבולון בצאתך, וגו', וכל איש ישראל יוכל להיות בחינת יששכר וזבולון, היינו אף שיעסוק במסחר כ"ג שעות ביום, ושעה א' יעסוק בתורה, יחשב כאילו עסק כל היום בתורה, אך שהמבוקש שלו בהמסחר יהיה רק למען יוכל לעסוק בתורה עכ"ל. ומשי"ב שיעסוק במסחר כ"ג שעות ביום נראה כוונתו שבא לכלול גם ההכנות הנצרכות להמסחר, כגון השינה האכילה וכל צרכיו, אף שעושהו למען צורך המסחר, אבל מכיין שכל עסקו הוא עבור השעה שעוסק בתורה, מחשב כאילו עסק כל היום בתורה, וכמשי"ב בחפץ ה', ונמצא מכשירי הדבר נידון כדבר עצמו, ומעלה עליהם הכתוב כאילו למדו כל היום.

ויל"פ לפי דבריו, והארם עצמו שלומד רק חלק מהיום, אמנם הוא כדי שיוכל ללמוד בשאר חלקי היום, מקבל שכר עבור עמלו בשאר חלקי היום כזבולון, ויש לו חלק בכל שעות היום בדברי תורה שלומד בחלק מהיום, ויתכן מאוד שגדול חלקו בעסקו כל היום עד"ר שכתב בתת"ס שגדולה ההכטחה לנשים משום ששכרן לא יתקופח כאילו היתה מגדלת בעל וכן צדיקים גמורים, כמו"כ הארם עצמו כהיותו וזבולון, וק"ו לאלו אשר תורתם אומנתם וכל צרכיהם הוא עבור שיוכלו לעסוק בתורה, ג"כ יתכן מאוד שכן גדול מאוד כאילו מגדל צדיק גמור, ועליו י"ל ג"כ משי"ב בספר שם עולם מהח"ח צ"ל הובא לעיל בסמוך, ודו"ק.

### הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן שע"י שומרי אמונים  
ירושלים ת"ו, ומת"ס מכת"ס ליעקב

## על אמירת מזמור ממעמקים בעשרת ימי תשובה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

רציתי לכתוב הערה כענינא דיומא, הנה מג"א כסי' נ"ד ס"ק ב' כתב וז"ל: ובכתבים כתב לומר בעשרת ימי התשובה מזמור ממעמקים קראתיך ה' בין ישתבח ליוצר וצ"ע ע"כ, והעתיקו המ"ב.

ובדגול מרבבה שם ציין לעשרת זקנים סימן נ"ו ס"ק ב בשם רש"ל דדוקא לרבר הרשות אסור להפסיק, והמג"א הביאו כסי' נ"ו ס"ק ז', וגם ציין להרמב"ם פ"ז מהלכות תפלה שיש נוהגין לקרות שירת הים ושירת האזינו בין ישתבח ליוצר, ונשאר בצ"ע שהמג"א סותר עצמו.

ולוא דמסתפינא הו"א דעיין בסידור ר' שבתי ובסידור האר"י דפוס זאלקאווא דלפי הכוונה וכן נדפס, ואורים שיר המעלות ממעמקים אחרי קדיש קודם ברכת יוצר אור, ועל זה כתב המג"א דצ"ע, אבל למנהגינו לאומרו קודם קדיש לא היה לו שום תמיהה, אף שפשטות הלשון לא משמע כן.

הכו"ח ביקרא דאורייתא

עמרם אופמן

## ביאור בדברי האבן עזרא פר' קרח

כבוד עורכי מערכת קובץ בית אהרן וישראל, הוזכר לעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן

פרשת קרח כתיב י"ז כ"ג ויהי ממחרת וגו' והנה פרח מטה אהרן וגו' ובפסוק כ"ד ויצא משה את כל המטות וגו' ויראו ויקחו איש מטהו וכתב רבינו בחיי בזה"ל ויראו ויקחו איש מטהו כי הכיר כל אחד מהם מטהו מתוך שכתב בו את שמו עכ"ל.

ואפשר לפרש דבריו או שכל נשיא כתב שמו על מטהו או שמש"ר כתב כל השמות אבל כל נשיא הכיר ע"י שה' כתוב שמו.

והנה בפסוק י"ז כתיב דבר אל בני"י וקח מאתם מטה מטה לבית אב וגו' איש את שמו תכתב על מטהו. בפשיטות משמע שה' צווי למש"ר שיכתוב שם כל נשיא על מטה שלו.

ולפ"ז צריך לפרש ברבינו בחיי מתוך שכתב (שכתוב) שמו.

אכן האבן עזרא כותב בזה"ל בפסוק כ"ד ויראו מכתב יד כל אחד עכ"ל.

משמע בפירוש שמפרש שכל נשיא כתב שמו ולכאורה צ"ע מהפסוק הנ"ל שמשמע שמש"ר כתב ומצאתי בתורה שלימה אות ע"ה בשם מדרש ילמדנו איש את שמו הכתוב על מטהו כל אחד יכתוב בכתב ידו כדי שיכירו כתב ידן עכ"ל.

לפי"ז צריך לפרש בפסוק איש את שמו וכתב על מטהו הינו בצווי או בשליחות ול"ד שמש"ר יכתוב. ראיתי מפרשים בפרשת חקת כ"ט (במי מריבה) ויקח משה את המטה מלפני ה' כאשר צוהו ולכאורה צ"ע המילים מלפני ה' ומפרש דקאי על מטה אהרן שפרח דכתיב קרח י"ז כ"ה השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי ותכל תלונתם וגו' היינו בכל זמן שיהי' איזה שהוא תלונה יוציא המטה ואז תכל תלונתם.

במשנה פ"ה דאבות מ"ו נמנה בין העשרה דברים שנבראו ע"ש ביה"ש זה המטה.

הברטנורא מפרש המטה שנעשה בו האותות בפשיטות זה מטה משה וכן אי' ביונב"ע בלק כ"ב כ"ח והתפא"י כותב בסוגריום ואפשר דכלל נמי תנא מקלו של אהרן עיי"ש.

ובחזקוני קרח מקשה אהא דאי' שהמטה נברא בע"ש ביה"ש והא בקרא משמע שפרח בימי אהרן. ובצדה לדרך תמה עליו שהרי הפירוש במשנה מטה משה ולא אהרן.

ובשפ"א על אבות מעיר על צדה לדרך ולא ראה דבגמ' פטחים נ"ד טוף ע"א יש מחלוקת בכרייתא הת"ק מונה הרברים שנבראו ע"ש ביה"ש. וי"א מוסיפים אף מקלו של אהרן שקרי' ופרחי' אי"כ אפ"ל דהחזקוני מקשה שפיר על ה"א, ומוסיף השפ"א דמגמ' הנ"ל דפטחים מוכח דפירוש מטה שבאבות הכונה ג"כ למטה אהרן דלמה נעשה מחלוקת בין תנאים בכדי אי"כ שפיר הקשה החזקוני ומסיים השפ"א דעיקר הקושיא לק"מ דכמו שפי' הארץ נברא בע"ש היינו שנגזר שיפתח בימי משה כן נגזר שיפרח מטה אהרן בימי משה ודוק.

משמע דהשפ"א מפרש דקאי אמטה אהרן וכבר כתבנו דיונב"ע מונה מטה משה בין י' דברים שנבראו ע"ש ביה"ש.

וכן רבינו יונה על אבות כותב מטה משה אשר עשה בו את האותות.

וכן רש"י בפירושו על אבות מפרש מטה של משה שבו שם המפורש חקוק ומסיים רש"י ולא זהו מטה של אהרן דהא כתיב ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי וא"א שכי' בו שם אהרן עיי"ש.

והנה במד"ר י"ח כ"ו יש מחלוקת ד' שיטות ומטה אהרן י"א הוא שהי' ביד יהודה שנאמר וישב ל"ח י"ח ומטח אשר בידך, וי"א הוא המטה שהי' ביד משה ומעצמו פרח שנאמר והנה פרח מטה אהרן (ומכאן ק"ק ע"ד רש"י הנ"ל) וישיטה רביעית במדרש נטל משה קורה אחת וחתכה ליי"ב נסרים שלא יאמרו מטה אהרן הי' לה ולכן פרח.

ומצינו עוד בפרשת וארא ז' ט' עה"פ ואמרת אל אהרן קח את מטחך יש מחלוקת המטה של מי משה או אהרן.

האבע"ז כותב הוא מטה משה שנתנו לו ומביא כמה ראיות לזה.

בכלי יקר מפרש שקאי אמטה אהרן והשפ"א בליקוטים מקשה על האבע"ז דאין הפשוט כן גם מקשה מזה"ק דאי' שהי' מטה אהרן ולא מטה משה כי מטה משה לא ראוי להתערב בין מטות הרשעים התרטומים.

ובילקוט שמעוני חקת רמז חס"ט ג ד"ה קח את המטה, זה המטה שהי' ביד יעקב אבינו והוא המטה שהי' ביד יהודה והוא הי' ביד משה והוא הי' ביד אהרן והוא הי' ביד כל מלך ומלך עד שחרב ביהמ"ק וכן עתיד אותו המטה לימטר למלך המשיח.

וע"ע פדר"א פרק מ' ומובא בבעה"ט שמות ד' י"ז מונה כל הצדיקים שהי' בידם המטה ושם בפדר"א דזהו המטה שנברא בע"ש ביה"ש לפ"ז אין סתירה בין מטה משה ואהרן דהיינו הך.

החותם בברכת הדיוס שתזכרו להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה במהרה להשבת המטה למלך המשיח.

ידידכם, ח.נ. ליכטנשטיין

קרי' חסידית חצור הגלילית

## בענין בישול ביום טוב סמוך לצאת החג

שלום וכט"ס לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א.

ראיתי בגליון סיון תמוז תשנ"ט במדור הערות (עמוד קכ"ד) דברי הרה"ג שלום ברא"ג סגל שליט"א שכתב שצ"ע למה יש מחמירים ואין מתחילים לבשל ולאפות ביו"ט סמוך לצאת החג כשגמר הבישול והאפייה בבין השמשות או אחרי בין השמשות דהרי בירר בספרו מצות תוספת שבת דמה שיוסיף יותר משיעור החיוב דמצות תוספת הוי נמי מן התורה הן לפניה והן לאחריה ומיו"ט לזמן תוספת יו"ט יוכל להכין ות"ד ואני לא ידעתי מהיכן פשיטתו דמה שיוסיף יותר משיעור החיוב הוי נמי מן התורה אף לאחריה, דהרי מפורש במגן אברהם (סימן חפ"ט סק"ז) שכאשר יצאו הכוכבים שבת חלף והלך לו רק שאורים במלאכה עד שיבדיל, ודלא כמוש"כ בספר חנוכה הבית שמכין שלא הבדילו עדיין שבת הוא ע"ש וכן היא הסכמת האחרונים כמבואר במ"ב (שם ס"ק-א) ע"ש והיינו דאף שהוא עדיין אסור במלאכה אין זה משום שעדיין יום שבת אלא משום שעדיין לא הבדיל ואסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, ואי משום תוספת שבת שמוסיף מחול על הקודש, עיין במגן אברהם (סימן קפח) שכתב דסגי במשהו ע"ש וע"ש במגן אברהם (סימן תצ"א סק"א) דכיון שחשכה הוי חול לכל מילי אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפילה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהכרלה וכו' ע"ש וכ"כ במ"ב (שם סק"א) בשם המג"א ושי"א ע"ש וע"ש במגן אברהם (ריש סימן תרכ"ד) דג"ל דמותר ברחיצה ובכולם קודם שיבדיל במוצאי יוה"כ ע"ש וכ"כ במ"ב (שם סק"ב) וע"ש בזה בכף החיים (שם סק"ו). וע"ש בשו"ת שואל ומשיב מהר"ג ח"א (סימן קנ"ט) ובחידושי הגרי"ו סנטטיל כיזמא (עמוד מד) להתיר במוצאי יוה"כ לשתות מיד קודם שיבדיל (עפ"י מאי דקימ"ל שיותר מעיקר הדין לשתות מיד קודם הכרלה). (ומ"ש בערוך השלחן סימן תצ"א סק"א) להעמיד דברי המג"א (סימן תצ"א) הנ"ל דאיירי בהבדיל ע"ש במג"א (הג"ל) מבואר להראי דאיירי אף במי שלא הבדיל כיעו"ש וכבר עמדו בזה ע"ד בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א (סימן פט) והגרי"ח סופר שליט"א בדבריו שבראש ספרנו שו"ת אדרת תפארת ח"ב ע"ש וע"ש בזה בדברינו שם (סימן ה') מה שהערנו ע"ד הכף החיים (שם סק"ז) ושו"ת רבב"א ח"ב ע"ש קנ"ב בד"ה ודבריו וכו' ע"ש).

ואף שאין זה דבר המוסכם שתוספת שבת ביציאת השבת אינה תלויה בדעתו, דנראה מהשל"ה שהובא במגן אברהם (סוף סימן קפ"ח) וכן מספר יוסף אומץ יוזפא (סימן תרע"ט) וספר חנוכה התורה שהובא במגן אברהם (סימן תפ"ט) הנ"ל דס"ל דכ"ז שלא עשה הכרלה עדיין שבת הוא ע"ש וגם הלום ראיתי בשו"ת דברי יציב ח"א (סימן קט"ו) שהאר"ן בזה והביא בתוך דבריו מהפמ"ג (ריש סימן רצ"ו) שכתב ד"ל דכ"ז שלא עשה מלאכה שם שבת עליו וכן הביא מהבני יששכר (מאמר השבתות מאמר ב' אוחיות א-ג) מהאר"ז"ל שראוי לשבת ל"א שעות וכ"כ בסרה"י וציין ג"כ למגיד תעלומה בפרק תפלת השחר על ה"א"ש סימן ו' וכן לשל"ה במסכת שבת פרק נר מצוה בד"ה ומדת חסידות וע"ש והנראה עכ"פ ברעת חלק מן הפוסקים שהובאו בשו"ת דברי יציב (הג"ל) שאמרו כן מצד מדת חסידות.

זאת ועוד י"ל דאף להסוברים דכל זמן שעדיין לא הבדיל דקרושת שבת עליו אעפ"י שיצאו הכוכבים, היינו דס"ל דקרושת תוספת שבת עליו והדבר תלוי בו עד שירצה להוציאה ע"י הכרלה, וי"ל דאין היתר לבשל מיו"ט לזמן תוספת יו"ט דסוף סוף הו"ל תוספת יו"ט ולא יו"ט עצמו וכפי שמתבאר מדברי רוב האחרונים (סימן תרס"ח) דתוספת יו"ט אינה עושה יו"ט ע"ש ועפ"י יש להעיר על מ"ש הה"כ שליט"א בהמשך דבריו דאף ככה"ג שבישל ביו"ט וגמר הבישול היה אחר צאת הכוכבים והמבשל אמר ברוך המבדיל לדע"ד לא יעבור המבשל איסור תורה דהא איכא את הסבא דילמא מקלע אורחים שמוסיפים הרבה תוספת יו"ט וכו' ע"ש דלפי האמור אף ככה"ג שלא אמר המבדיל יש לפקפק, כ"ש גבי אחרים יש לפקפק אף לא להוריד את האיסור מדאורייתא לדרבנן.

והנה עצם הדבר שיש מחמירים ואין מתחילים לבשל ולאפות ביו"ט סמוך לצאת החג עוררו על כן מכבר, והובאו הדברים בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סימן קפ"ד) לאפורשי מאיסורא להסיר ספק מכשול וביארו טעמו של דבר שיתכן שבשעת עשיית מלאכת אוכל נפש היה עדיין יו"ט אולם רצו כממירה כהרף עין אח"כ כשנהנה ממלאכת אוכל נפש כבר נהיה חול והתחלף מיום ליליה וחול"ל ספיקא דאורייתא וכו' והביא בזה כמה עובדות מגדולי ישראל ע"ש וע"ש בשו"ת דבר משה להגאון ר"מ

הלברשטס שליט"א (סימן ל"ב) שג"כ דן בזה עם הרב הג"ל והסכים לדבריו שיש להחמיר במלאכות דאורייתא מלבד בהחזרת מחזורים שצדד להקל ושאתי צ"ע ע"ש ולע"ד יש מקום לדון להקל אף בדאורייתא כל זמן שנהנה ממלאכת האוכל נפש אף אחר השקיעה כשעדיין לא יצאו הכוכבים והיינו זמן בין השמשות. דמלבד דבין השמשות גופא הו"ל ספק יום ספק לילה יש לנו ג"כ את שיטת רבנו תם ורבים רבים שעמו שלדבריהם עדיין הו"ל יום גמור, ואף לפי הנהגים כהגאונים, י"ל שלגבי ד"ו נהגו להקל, מה גם שלדעת הרבה פוסקים שפירי יש לעשות ספק ספיקא בכה"ג (דשאל הו"ל יום ושאל הלכה כר"ת ודעימיה) ואין זה זה ספק ספיקא משם אחד ויש להוסיף עוד דמבואר בביאור הלכה (סוף סימן ט"ו) דקימ"ל כרבי יוסי בשבת (ל"ד) דבין השמשות הוא כהרף עין והוא מתחיל אחר בין השמשות דרבי יהודה והעיקר הוא כרבי יוסי כדאמר הש"ס בפסחים דף ב' וכו' אלא דמחמירין כרבי יהודה לענין שבת וכדאמר הגמ' הלכה כרבי יהודה לענין שבת ע"ש וע"ע בשער הציון (סימן רל"ג אות כ"א) ובביאור הלכה (סימן שמ"ב סוף ד"ה ביה"ש) ובביאור הלכה (סימן תפ"ט סעיף ד') ע"ש, ואף שכאן איירי ביו"ט ודמי לשבת מ"מ בנד"ד דבלא"ה יש עוד צדדים להקל שפיר יש מקום לדון להתיר, בפרט ג"כ שאף גבי שבת דהלכה כרבי יהודה זהו רק מחמת הספק כמבואר בשבת דף ל"ה וכדפרש"י שם ע"ש ובגדולה מזו ראינו בשו"ת אור לציון ח"א (חידו"י סימן י') שכתב לבאר שדעת הרמב"ם ושעור הכוונות שהעיקר אף גבי שבת כרבי יוסי אלא שהחמירו כרבי יהודה גבי שבת בדבר המסור לכל.

עוד כתב באור לציון (שם) לפרש אליבא דרש"י (כרמשמע מדבריו שם באו"ל) שאף דקימ"ל בכל דוכתי כרבי יוסי משום שטעמו ונימוקו עמו הכא שאני שבפשטות נחלקו בזה במשנה בכריתות (יט.) ע"ש ולפי פירושו זה יוצא אליבא דפרש"י ולא כהבנת המ"ב הג"ל שהעיקר כרבי יוסי (מלבד בשבת) אלא שד"ו הוא בספק ועכ"פ אף לדבריו של האור לציון (הג"ל) הרי הרמב"ם ושעור הכוונות ס"ל שהעיקר כרבי יוסי אף גבי שבת מלבד בדבר המסור לכל שהחמירו וכנ"ל ויתכן לומר דכאן בנד"ד דאיירי במוצאי חג אין חשש מכשול כ"כ ויעמידו הדבר אדינא כרבי יוסי לפ"ד האו"ל (הג"ל). ועכ"פ מכל הג"ל נראה יש הרבה צדדים להקל כ"ז שנהנה ממלאכת אוכל נפש בבין השמשות אולם אחר בין השמשות, אף אם לא עשה הבדלה, וכ"ש אם יעשה הבדלה נראה שחלילה להקל בזה. וכ"כ מדברי הגרעק"א על השו"ע (סימן תצ"ה) שהביא את הספק הג"ל אם מותר לבשל בבין השמשות דאפוקי יומא לאכלו בבין השמשות וכן ליקח גחלת להבעיר הטיטון בבין השמשות ואסיק דכתבתי מזה בתשובת הרב מהר"ח אלפנדרי ע"ש וא.מ.א. לראות בדב"ק ועכ"פ משמע דכל מה שיש לדון זהו כאשר אוכל את הדבר בבין השמשות ולא זהו אלא הכי אין ספק שאסור וזהו כמוש"כ. וכאשר אוכל בזמן ביה"ש יש מקום להקל לכאורה וכנ"ל. ואז מה שראיתי להעיר ולהאיר ועוד יש להתיישב בכ"ז.

בכבוד רב

אברהם דורי

מח"ס שו"ת אדרת תפארת, ירושלים

## על האיסור לבשל ביו"ט לצורך אכילה בזמן תוספת יו"ט

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

ע"ד אשר העיר הרב השואל שליט"א בגליון תמוז תשנ"ט מ"ט אסור לבשל ביו"ט לצורך אכילה לאחר שקיעה"ה והא יכול להמשיך קדושת יו"ט ע"י תוספת יום טוב, דהרי בתוספת מקיים מ"ע דאורייתא. ואפי' באופן שאינו רוצה להוסיף תוספת [בשיעור של זמן אכילה רק שיעור כל שהוא המחוייב] מ"מ יותר בישול מדין הואיל ומקלעי אורחים דקיבלו עליהן תוספת [בשיעור הראוי לאכול בו] ומה דמשתמע מלשון השואל דרק יש שנהגו להחמיר בזה שלא לבשל בכה"ג, אמת, דהוא מפורש במ"ב ריש סי' תקי"ג בביאור הלכה לדבר פשוט לאסור לבשל אפי' בעוד היום גדול אם רואה שלא יוכל להנות מהתבשיל בעוד יום קודם השקיעה.

והנה תנן בכיצה (דף כ"ה ע"א) בהמה מסוכנת לא ישחוט א"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי, וברמב"ם (פ"א מיו"ט ה"ב) הוסיף הטעם: כדי שלא ישחוט ביו"ט מה שיאכל בחול. ולכאורה יקשה כנ"ל דמ"ט דוקא לשחוט ביום והא אפי' אחר השקיעה ג"כ יכול לאכול ממנה ע"י שיקבל תוספת יו"ט. ונמצא דשחט מיו"ט ליו"ט.

ונראה ליישב דא"עפ דכתוספת יו"ט מקיים מ"ע לרוב הפוסקים, מ"מ זמן תוספת אינו כיו"ט גמור, ולא מיבעי להראשונים דס"ל דסעודת יו"ט א"א לקיים בזמן תוספת (ע"י תוס' פסחים דף צ"ט ע"ב בחד תי', ובמג"א רס"ז בשם ס"ח) דיל"פ כוונתם דזמן תוספת אינו כלל כיו"ט רק לענין איסור מלאכות, אלא אפי' להשיטה בתוס' שם דאפשר לקיים סעודת שבת יו"ט בזמן תוספת, מ"מ ג"כ מודו דאינו יו"ט גמור, דהא העושה מלאכה בזמן תוספת יו"ט אינו לוקה ובשבת אינו חייב כרת. דאינו אלא עשה. וכן דין שמחת יו"ט ליכא כמבואר בתוס' כתובות מ"ז ע"א ד"ה דמטר, ולפי"ז מבואר שפיר דאסור עשיית מלאכה ביו"ט לצורך או"י בזמן תוספת יו"ט, דכיון דאינו יו"ט גמור לא הותר עבור זה מלאכות ביו"ט.

ונראה דגם להא"ר שהק' (ס' רס"ז סק"ב) להשיטות דסעודת שבת צריך כלילה ממש, "ולא ירעתי טעם דהא תוספת שבת דאורייתא הוא", ע"ש. ולענ"ד דזהו דוקא לענין קיום סעודת שבת דכיון דע"י התוספת היה קצת קודשה א"כ שפיר מיקרי שם שבת, אבל לא לענין להתיר מלאכה ביו"ט לצורך או"י בזמן תוספת דהא סו"ס אינו יו"ט גמור וכמש"נ.

עוד י"ל עפ"י חידושו הגדול דהאבנ"ז דכל התירא דמלאכת או"י הוא רק בכזית ולצורך שמחת יו"ט, ח"ל: (בתשו' או"ח סי' תי"ג) ומלאכת יו"ט ודאי לא הותרה בשביל אכילת כזית לשני בני אדם "ואשר יאכל לכל נפש" כתיב, ולכל נפש ליכא כזית וכן מסתבר דהא ליכא שמחת יו"ט לזה וכן לזה, ובשביל שמחת יו"ט דגברא שרינן מלאכת יו"ט. עכ"ל. ומבואר בדבריו דהיתר מלאכות ביו"ט הוא רק לצורך קיום שמחת יו"ט, והנה בזמן תוספת יו"ט אין דין שמחה כדמוכח בתוס' כתובות דף מ"ז ע"א ד"ה דמטר [וגם שאר תירוצי התוס' שם לא פליגי בזה ע"ש] ולפי"ז מבואר עוד טעם לאסור לבשל ביו"ט לצורך אכילה בזמן תוספת. ואמנם עיקר ד' האבנ"ז מחודשין ואכמ"ל בזה. והנכון לענ"ד דכתיבנא מעיקרא.

בברכת התורה

אל"י משה אורצל

בני-ברק

## בענין זמן בית השמשות

לכב' מערכת בית אהרן וישראל ראיתי מש"כ הרב ישראל דוב קפלן בגליון אב אלול לרחות דברי היותו ולא ביארתי די הצורך (בחבורת סיון תמוז) בענין לילה דר"ת. לכן אחזור ואכתוב בקיצור בגוף הביאור בר"ת ובקצת הוספות בזה, ובביאור ההכסף לגאונים. ותמיהה עצומה במנח"כ. ועי"ז יתורצו הרבה מהקושיות שהקשה הרב הג"ל.

א. איתא בשבת לה. דלר' יהודה לילה זה כשמכסיף העליון והשווה לתחתון, ובגמ' איתא שזה במערב, וכן כתבו - ר"ת בספר הישר [קמ"א] רמב"ן בתורת אדם, הר"ן, המאירי ועוד... ועוד כתבו ר"ת שם והרמב"ן שם והר"ן ועוד... שהכסף זה השחיר. (והמאירי בריש ברכות - שנסתלק האור מכל וכל). וזה מדויק 72 דק' לאחר שקיעה"ח בתקופת ניסן ותשרי בא"י. וכדיבאר להלן והנה המסתכל (במקום שאין אורות כלל, לא במקומו ולא במערב) בכיפת הרקיע במערב או יראה שהעליון משחיר קודם לתחתון. וזה היפך דברי הגמ' שהתחתון משחיר קודם. אולם המסתכל באופק מערב - [בסוף צד מערב] במקום [שבאותו היום] שהשמש שקע ובסביבתו. וכלשון ר"ת... כמושב השמש... או יראה שבמקום זה התחתון משחיר קודם ואח"כ העליון, וכך זה לאורך האופק בשטח שהשמש שקע. (ויש לזה שיעור גדול לאורך האופק).

ובתחילת כהש"מ במקום ההוא - בסוף האופק. מלא אדמימות. ואח"כ משחיר התחתון - חלק התחתון של האופק, ועוד נשאר אדמימות בחלק העליון של האופק וכמשחיר גם חלק העליון של האופק אז זה לילה לר' יהודה. ולר' יוסי לילה זה בג' כוכבים. ובגמ' איתא כמה פעמים דלילה דר' יוסי זה אחר לילה דר' יהודה. ובע"כ דג' כוכבים דר' יוסי זה באופק מערב, וכך הוא לשון השלטי גבורים (על המרדכי בשבת) שבעתי בשם ר' יהודה חסיד שעומדין ג' כוכבים סדורים זה תחת זה כמעבר ול"ג שעומדים ג' ואז נמתי ככוכב אחד ואז הוא לילה לענין שבת וכן ראוי להתמיר בתענית ציבור אב"י העזרי' העתקת אור זרוע. עכ"ל. ומה שלא ביארו הראשונים דג' כוכבים הנ"ל באופק מערב משום דזה פשוט - דמה יעזור שיש ג' כוכבים באמצע הרקיע כ"ז שהרקיע במערב לא הכסף. והוא מלא אדמימות

חזקה (באותו זמן שנראים ג' כוכבים בינונים באמצע הרקיע). והרי הגמ' אומרת דלילה בעינן עוד ב' סימנים שיהיה הרקיע באופק מערב שחור עליין כתחתון ושיהיה ד' מיל בתקופת ניסן ותשרי בא"י. לר"ת ודעמיה. וגם שבגמ' מפורש דהסימן של ג' כוכבים בינונים שזה לילה לר' יוסי זה אחר שהכסף הרקיע באופק מערב שזה לילה לר' יהודה... [ובלא"ה כיון שבעינן שיהיה ב' סימנים השחיר במערב וד' מיל איך אפשר ללכת עם הסימן של כוכבים נגד ב' סימנים אחרים. ומוטב לומר שאנו טועין בסמין אחד מלומר שאנו טועים בב' סימנים]. והבן כי קיצרנו.

ב. ודג"א א"א לומר דהכסף זה במערב כיון שעוד הרבה זמן אחר לילה דהגאונים (אחר שיש ג' כוכבים בינונים באמצע הרקיע) הרקיע במערב מלא אדמיות חזקה, ובע"כ דהכסף זה במזרח. ובמזרח אחר ג' רבעי מיל משקיעה"ח בתקופת ניסן ותשרי בא"י נסתלק כל האדמיות תניה שווה עליין כתחתון. ולפי"ז הכסף הפירוש הלבין דהיינו שנסתלקה האדמיות [עיין ביאור הלכה ס' רצ"ג], דא"א לומר דהכסף זה השחיר כיון שג' רבעי מיל אחר שקיעה"ח הרקיע במזרח לא השחיר, ויותר מזה, דהרי שנהיה שווה עליין כתחתון במזרח שאז זה לילה לר' יהודה לא השחיר כלל, רק נסתלקה לגמרי כל האדמיות. וזה לילה לר' יהודה אבל לר' יוסי לילה זה כיון שג' כוכבים בינונים.

ג. ידוע דעת המנח"כ דגם לר"ת אם רואים ג' כוכבים בינונים באמצע הרקיע קודם ד' מיל הוי לילה גם לר"ת, וכתב שבמקומו בהולנד נראים כוכבים (בינונים) באמצע הרקיע בתקופת ניסן קרוב לשישים דק' אחר שקיעה"ח. וכתב המנח"כ דמה שאמר ר"ת ד' מיל היינו בא"י בתקופת ניסן ותשרי, שאז נראים ג' כוכבים בינונים באמצע הרקיע עיין כפ"כ ובפ"ד ד' (מאמר ב') ד"ה והנה כל וכו' ובפ"ה ד"ה והנה, וד"ה ואני, והנה כל הדר בא"י רואה כוכבים בינונים באמצע הרקיע הרבה קודם ד' מיל. והמנח"כ לא ידע המציאות בא"י. ובאמת בהולנד רואים כוכבים בזמן שכתב המנח"כ. אבל בא"י זה הרבה קודם. וכדברי הגר"א [רס"א ועוד...]. והגר"ז בסידורו שהזמן משקיעה"ח עד צאה"כ במדינות הצפונית זה יותר זמן מא"י, וכ"מ ומקום לו זמן אחר. וכ"א יכול לברוק דבר זה בצעמ"כ ולשאלו את ידידו שדר בחו"ל כמה זמן אחר שקיעה"ח נראים כוכבים. [ובלא"ה צל"ע במנח"כ כיון שבכל ספרו לא הזכיר כלל מענין הכסף והמסתעף, אין שום רמז לזה].

וכל שיטתו של המנח"כ דאם רואים ג' כוכבים קודם ד' מיל זה לילה גם לר"ת זה בנוי ע"ז שחשב שבא"י רואים כוכבים אחר ד' מיל. [דהרי שיעורי הגמ' ד' מיל ג' רבע מיל וכדומה הכל הולך על אופק בבל וא"י וכדמבואר בביאור הגר"א בכמה מקומות ועוד אחרונים. וכן במנח"כ]. ובע"כ שהביאור בר"ת אין זה כהמנח"כ, כיון שבא"י רואים ג' כוכבים בינונים הרבה קודם ד' מיל ואעפ"כ כתב ר"ת דלילה זה אחר ד' מיל. וע"כ הביאור בר"ת כדכתבנו באות א'... ואכמ"ל.

ד. בדעת רש"י: רש"י כתב לד': דהכסף היינו השחיר ומסתמא זה במערב עיין לעיל אות ב'. ורש"י לה: כתב וז"ל דאוי - מביט ערב שבת לראות אם יש שם אדמונית חמה. פנים המאדימים את המזרח - לערב חמה שוקעת במערב וזהו הורי החמה מאדימין את המזרח כחלון וכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה. עכ"ל. ומיירי שם ממה שרבה היה רואה אל המערב לראות אדמונית החמה של סימני ביה"ש. משמע דהסימנים הם במערב.

והנה רש"י ל"ד: וז"ל ד"ה התחתון - תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ, עליין - גובהה של כיפה אינה מממרת להכסף. עכ"ל. ותמוה דהא איפכא הוא במערב דשם העליין מכסף תחילה בזמן שיש אור גדול במקום התחתון. ובשלמא לר"ת דמיירי ממושב החמה שהוא חלק מהמערב שהוא סמוך לאופק אחר שכבר נשקע כל האור מרוב כיפת השמים סמוך לזמן ד' מילין. באמת כן הוא שהתחתון מכסף קודם לעליין וכן כתב המאירי הנא. ועיין בזה באריכות אות א'. אבל רש"י כתב עליין - גובהה של כיפה וכו'. והת"י לזה עיין להלן. והנה האור מאיר [פ"ג ס"ג] מוכיח שרש"י אין סובר כהגר"א שבהש"מ מתחיל בשקיעה"ח. ויש לו גם הוכחה שרש"י אין סובר כר"ת. והאור מאיר ע"פ דרכו שיש לו ביאור חדש לא כהגר"א ולא כר"ת וכך מפרש את הגאונים ויש לו הוכחות חזקות שכן דעת הגאונים ויסודו בנה בעיקר על ראשונים שמביאים גאונים ושמוכות מזה דלגאונים ביהש"מ לא מתחיל בשקיעה"ח כהגר"א. וכך מפרש את רש"י. והאור מאיר גם מת' מה שהקשינו ברש"י [פ"ג ס"ג אות ד'] ועיי"ש. וגם מבאר שלגאונים ורש"י מסתכלים בהכסף במערב... אבל זה שונה מר"ת... ועיי"ש באריכות [פ"ג ס"ב]. [פ"ג ס"ג].

והשתא אכתוב בענין תחילת וסוף זמן נעילה, ובזמן חמה בראש האילנות, וזה שייך לאות י"א בדברי הרב הנ"ל.

הרב הנ"ל כתב (באות י"א) בזה"ל. משי"כ בשם המ"ב ס' תרכ"ג ס"ג ק' כוונתו לס"ק א' וגם כתוב שישלים נעילה סמוך מעט לשקיעה"ח. גם הט"ז כתב כן שכתב שתחילת תפילת נעילה תהיה סמוך לשקיעה והיינו כסמוך הרגיל בכל הש"ס דהיינו חצי שעה אבל בהשלמת התפילה הורה הט"ז שהכוונה היא לסמוך ממש לשקיעה ואין בזה שום מחלוקת אחרונים (חוץ מהב"ח שסובר שצריך להשלים כחצי שעה לפני השקיעה) עכ"ל.

והנה במ"ב ובשער הציון כתוב היפך זה. וכתוב שם דפליגי בין בתחילת זמנה ובין בסוף זמנה. וז"ל המ"ב בס"ק ב'. כשהחמה בראש האילנות הוא איזה זמן קודם תחילת השקיעה ומה שכתב שישלים סמוך לשקיעה"ח היינו סוף שקיעה שהוא צאה"כ וסמוך לזה היינו מעט זמן קודם צאה"כ. עכ"ל. ועל הא דאמר המ"ב דהיינו סוף שקיעה שהוא צאה"כ כתב ע"ז בשער הציון ס"ק ב' וז"ל - מ"א. ואע"פ שהט"ז מפרש דכוונת המחבר שקיעה ממש אך השמש בראש האילנות הוא חצי שעה קודם ומש"כ סמוך לשקיעה היינו סמוך ממש הוא עצמו כתב שהעולם אין נוהגין כן אלא מסיימין עם צאה"כ כרצת הטור, וכל האחרונים [דהמ"א והגר"ז וזח"א ומט"א] העתיקו כן להלכה. עכ"ל.

ומפורש דהט"ז והמ"א פליגי בב' דברים א' במה שכתב המחבר שישלים אותה סמוך לשקיעה"ח דלפי המ"א היינו סוף שקיעה שהוא צאה"כ [כך מפורש במ"א וכן המ"ב כתב בשמו ובשם עוד אחרונים] והט"ז סובר דכוונת המחבר שקיעה ממש. ב'. דלפי המ"א חמה בראש האילנות הוא איזה זמן [לשון המ"ב] קודם שקיעה"ח ולט"ז הוא חצי שעה קודם. וכמפורש בשער הציון הנ"ל שרק הט"ז צריך לפרש שזה חצי שעה. ורק הט"ז מפרש כ"כ השער הציון<sup>1</sup>. ועל אותו שקיעה שכתב המ"ב שחמה בראש האילנות זה איזה זמן קודם. ע"ז כתב בשער הציון שלט"ז זה חצי שעה קודם. [ובלא"ה פשוט הוא שכוונת המ"ב לשקיעה"ח מתחת לאופק כמפורש במ"ב רס"א.כ, ובביאור הלכה שם. רס"א.כג, רל"ג, יד, ובשער הציונים כ"א. ועוד... וכן ככמה מקומות כתב בפירוש ששקיעה"ח של הגר"א שאז מחתיל בהש"מ זה שקיעה ראשונה של ר"ת שזמנו עד לילה דר"ת זה ד' מיל ופשוט].

ב. ולגופה של דברים לענין חמה בראש האילנות. יש ראשונים שכתבו שזה סמוך ועם שקיעה"ח [עיין ר"ן, מאירי, ר"א, ריטב"א<sup>2</sup>. וכן הוא במ"ב הנ"ל] ויש דכתבו שזה חצי שעה קודם [עיין ב"ח, ט"ז, רמב"ם].

ושני שעורים אלו קיימים במציאות. דכמקום גבוה או פתוח נראית החמה בראש האילנות סמוך ממש לשקיעה"ח<sup>3</sup>. אולם במקום נמוך או באופק מכוסה הזמן הוא כחצי שעה<sup>4</sup>.

ג. ולפי"ז מתורץ היטב מה שהקשה הרב הנ"ל [אות י"א ד"ה והנה] דהנה הרמ"א כתב רס"א דאפשר לקבל שבת מפלג המנחה<sup>5</sup>. ובסעי' ג' כתב המחבר דאפשר לקבל שבת כשהמה בראש האילנות. ואם חמה בראש האילנות זה חצי שעה קודם אי"כ יוצא דמקבל שבת לפני פלג המנחה ואין זה קבלה...

1 ועיין להלן אות ב' ששני שעורים אלו קיימים במציאות...

2 ולהלן נזכיר שכן גם דעת המחבר.

3 עיין בפסקי הסיידור לגרש"ז כשכא לילה דהגאונים וכותב שג' רבעי מיל אחר השקיעה מתחת לאופק הוי לילה לר' יהודה וב' דק' אח"כ הוי לילה לר' יוסי. כך שיטתו שם. אז כתב בזה"ל... בעוד שהשמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ מישור שאין שום הר במערב... כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות נגעים הגבוהים בכמו ד' חלקי שישים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא השקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים...

4 עיין במאמרו של ר"א זילבר מאסף אוצרות ירושלים חלק צ"ו שעמד על הנסיון בעיר העתיקה של ירושלים (ממערב לירושלים נמצאים הרים הגבוהים מירושלים) והחמה נעלמה מראשי הגגות הגבוהים 31 דק' לפני זמן השקיעה הנדפס.

5 לפי הרמ"א והמחבר וכן דעת הרבה ראשונים הסוברים כ"ת שמודדים מע"ה עד צאה"כ, וממילא פלג המנחה זה סמוך לשקיעה, עיי"ש במ"א, ועיין במ"ב רל"ג.

ולפי הנ"ל מתורץ היטב, דדעת המחבר דחמה בראש האילנות זה סמוך ממש לשקיעה"ח וכדעת עוד ראשונים. וכמו שביאר המ"ב בנעשה בדברי המחבר דזה איזה זמן קודם השקיעה. ופלג המנחה זה זמניות<sup>6</sup> וזה יוצא י"ח דק' קודם השקיעה, ומה שכתב המ"א בריס"א שזה ג' דק' קודם השקיעה כבר תמהו ע"ז הרבה אחרונים, כיון שפלג המנחה זה זמניות כמפורש ברמ"א רלג.א.

**יחיאל בנדיקמ**

שיבת פנונובי"ז, בני-ברק

## על ההגהות במנחת חינוך מצוה תקנ"ז

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

כמה שכתב הגר"י רייניץ בהערותיו למנח"ח מצוה תקנ"ז, אות ח'.

שנתקשה על דברי המנח"ח גבי עבד שאנס בת ישראל שרינו לשלם קנס. והוי מ"ע שלא הז"ג ולכן אין לפוטרו.

ותמה עליו רלו יהיה דהוי מ"ע שהז"ג, הא בחיוב ממוני חייב אף במ"ע שהז"ג. ולא שייך בו הפטור של מ"ע שהז"ג.

ונראה דודאי צדקו דבריו בחיוב שישודו ממון. וכמו שכתב לגבי פריעת בע"ח מצוה. אך חיוב קנס יטרוו הוא מגזיה"כ. ובלא שגורה התורה אין שום חיוב, בזה ודאי צדקו דברי המנח"ח דאם הקנס היה מ"ע שהז"ג היה העבד פטור.

בברכה

**יעקב שטוב**

גבעת שאול - ירושלים

## הערות בענין מקום נישול קדשים קלים ולומר דבר בשם אומרו

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא קובץ "בית אהרן וישראל" אשריכם בזכותכם בהפצת התורה. אכתוב כאן ב' הערות ואקוה שיתקבלו אצלכם במדור הערות.

(א) עי' מהרש"ל ביצה כ: בא"ד ז"ל לישנא דכירתך לא שייך אפילו בשלמים שסוף סוף הן מבושלין בעזרה עכ"ל, וצ"ע היכן נאמר דצריך לבשל קק"ל בעזרה ולא סגי בכל העיר כבאכילתן, ועי' במדבר (ו- יח) וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים, וברש"י ד"ה אשר תחת זבח השלמים, תחת הדוד שהוא מבשלין בו, לפי ששלמי נזיר היו מתבשלין בעזרה שצריך ליטול הכהן הזרוע אחר שנתבשלה ולהניף לפני ה' עכ"ל, מבואר דרק שלמי נזיר הוצרכו לבשל בעזרה משום הזרוע בשלה, אבל שאר קק"ל מבשל בכל העיר, וכן להדיא ברא"ם שם פ"י כן דעת רש"י, לפי ששלמי נזיר לא היו מבשלין בבתי הבעלים כשאר השלמים אלא בעזרה מפני שצריך הכהן ליטול הזרוע וכו' עכ"ל וצ"ע.

(ב) עי' שבועות יט. וכן אמר רב ששת משמעות דורשין איכא בינייהו, דרב ששת מחליף דרבי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר, וברש"י ד"ה דרב כשהיה שונה משנתניו פעמים מחליף דברי זה לדברי זה ולא היה מקפיד, לפי שאין ביניהם חיוב ופטור עכ"ל.

וילה"ק הא באבות (פ"ו מ"ו) שנינו בביני התורה לומר דבר בשם אומרו, ועוד דאיתא (יבמות צו.) דר' יוחנן הקפיד שלא אמרו שמועה משמו, ומק' ור"י מ"ט קפיד כולי האי, דאמר רב יהודה אמר רב מאי

דכתיב אגורה באהלך עולמים, וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים, אלא אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעוה"ז, דאמר ר' יוחנן משום רשב"י כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובבות בקבר וכר', וכן בבכורות (לא): דרב ששת הניח בשמטא את רבי אידי על שלא אמר שמועה דמעשר בהמה של יתומים משמיה, ועוד דעיין בקידושין (מד). אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא רבי אבין כרכי חייא ולא רבי אבין בר כהנא (ברש"י, בשמועה זו של ר' אבין לא שמעתי איזה אבין הוא) אלא רבי אבין סתם, למאי נפק"מ למימרא דידיה אידידיה, חזינן מכל הנ"ל דאף היכן דליכא נפק"מ להלכה צריך לומר בשם בעל המימרא, וא"כ צ"ע בכיאר דברי הגמ' ורש"י בשבועות, וה' יאיר עיני.

ואסיים ביקרא דאורייתא

רפ"א דוד פולק  
כולל פוניבו', בני-ברק

## הערות שונות על גליון פ"ג

- א. במדור מנהגי ישראל הביא "פעם עשה מרן אדמו"ר הזקן סעודה בכ"ג סיון" יש להעיר שבש"ע (תק"פ ס"ב) איתא דראוי להתענות בו משום שבטלו הביכורים מלעלות לירושלים בימי ירבעם בן נבט. (ואולי משה"ה עשה הסעודה רק פעם אחת).
- הערות המערכת: ע"י ב"י שם וד"ל: "אבל לא ראיתי מעולם ולא שמעתי מי שנהג להתענות בהם".
- ב. כמה שערור ידיע' הגרא"י קונשטט שליט"א בכבוד אב בכני נח יש להוסיף מה שנתעורר לן בדב"ח מסוגיא בסנהדרין נו: עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, ז' שקבלו עליהן ב"ג, והוסיפו עליהן דינין ושבת וכא"ו,א, ש"מ דלא אפקירו עלה ב"ג. ואכמ"ל.
- ג. כמה שכתב חביבי הרב י.ק. רייניץ שמצוה סיסודה בחיוב ממון לא שייך בה פטור מעשהז"ג. יש לעיין דבקיודשין לד. איתא דאכידה הוי מ"ע שלא הו"ג. ואולי להרא"ש ריש אלו מציאות דספק אכידה לחומרא לא מקרי מצוה סיסודה בחיוב ממון. אך מהר"ם שייך ביאר דבריו משום ספק מ"ע ולא משום ספק איסור.

ביקרא דאורייתא  
משה מנחם קצבורג  
כולל בית וגן ירושת"ו

## הערות ותגובות

### בענין תרופות הומאופטיות

א. נתבקשתי ע"י אממו"ר שליט"א להגיב על מה שהתפרסם בקובץ באו"י (גל' פד עמ' קיח) ואשר שם הגיב הכותב על מכתבו של אממו"ר שליט"א מגל' פג (עמ' קכג) ובו תיאור פגישתו עם הגרש"ז איריבך זצ"ל ודעתו בענין תרופות הומאופטיות.

והנה הכותב בקובץ האחרון מציין שתי נקודות: א. המכתב הנ"ל מתייחס רק ל"הומאופטיה אחרת" ולא ל"הומאופטיה קלסית", ב. וגם אינו יודע אם מה שאמר הגרש"ז מתר לך היינו דוקא בחולה (שאינן בו סכנה) ולא בסתם אדם.

ראשית אקרים שבפגישה הנ"ל (שנמשכה כשעתיים - שלוש) נדונו בארוכה כל הצדדים וצדדי צדדים של הענין והובא ליריעת הגרש"ז בפרוטרוט אופן עשיית התרופות, והגרש"ז לא חילק בתשובתו בין חולה לסתם אדם וענה באופן כללי, וגם מעצם גישתו לנושא (שדבר שמדולל כמה פעמים ובאופן כל כך אפסי אין לו אפילו גדר של "משהו"), וכמו שנדפס במכתב הנ"ל, מבואר להדיא שאין כאן בית מיחוש ואין מקום לטענה השניה, ואי אפשר להעמיס בדבריו דברים שאינם.

וגם בענין הטענה הראשונה, כל מי שבקי בהומאופטיה יודע שאין בסוגי הנפואות ההומאופטיות "הומאופטיה אחרת" ו"הומאופטיה קלסית" וכל תרופה הומאופטית בדילול הנמוך ביותר הקיים היא ביחס של עשר בחזקת שש! (ומה גם שהרבר נעשה ע"י כמה דילולים לראל כמעט אחת). וישנם רק הבדלים בין השיטות השונות איך לתת את התרופות או איך לאבחן ואיזה תרופות לתת, אבל כאמור במהות התרופה אין הבדל, ומדובר בדילול כה גבוה ופנטסטי (אחד למליין) עד שאין שום אפשרות לגלות כמעבדה עקבות של החומר המקורי. וא"כ אין מקום לשתי טענות אלו ולדעת הגרש"ז הוא מותר להדיא.

## בענין רבי אלעזר בר צדוק

ב. בקובץ באר"י הנ"ל (גל' פד עמ' קיב אות א) כתב הג"ר אביגדור בנצל שליט"א להעיר על מש"כ בגל' פב הערות למסכת פסחים (עמ' קל) לגבי הגמ' בפסחים (ט.ט) שר"א ב"צ העיד בהרבה מקומות על דברים שהיו "בקטנותו", והעיר הרה"ג הנ"ל שברוב המקומות אין ראייה שהיה קטן.

אמנם כוונתי הייתה לציין שמצאנו אצל ר"א ב"צ הרבה מקומות שהעיד על מה שהיה בצעירותו ובכתיב אביו, ולא דוקא ב"קטנותו" (כעין הנזכר סופ"ב דכתובות כח.), והלשון שכתבתי אינו מדויק ובמקום בקטנותו י"ל בצעירותו.

ובהיותו בזה יעו' עוד בביצה (יד:), ובתוספתא ברכות (פ"ג מ"א), פסחים (פ"ג מ"ט), ביצה (פ"ב מ"ב), סנהדרין (פ"ח מ"א), כלים (ב"ב פ"ב מ"א), ובירושלמי ביצה (פ"ב סוף ה"ח), וסנהדרין (פ"א ה"ד ופ"ז ה"ב).

## בענין רבי ישמעאל בן פיאיבי וקמחית

ג. עוד כתב הרה"ג הנ"ל (שם גל' פד עמ' קיג אות ג) על מש"כ בהערות למסכת פסחים (שם גל' פב עמ' קלא) על הגמ' בפסחים (נו.) שרי"ש בן פיאיבי (ובמקומות אחרים איתא - פאבי או פיאיבי) הוא אותו רי"ש בן קמחית הנזכר ביומא (מו.), והעיר הרה"ג הנ"ל שאין לזה מקור.

ובאמת מפאת צורך הקיצור כחתיבי הדברים ברמו ולא ציינתי מקור, אולם לפענ"ד הדבר מוכרח כמו שאפרט להלן:

איתא ביומא (ט.) - יראת ה' תסיף ימים כו' ושנות רשעים תקצרנה זה מקדש שני שעמד ר' מאות ועשרים שנה ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים, צא מהם מ' שנה שמשו שמעון הצדיק ושמונים שמשו יוחנן כה"ג עשר שמשו ישמעאל בן פאבי כו' מכאן ואילך צא וחשוב כל אחד ואחד לא הוציא שנתו. ע"כ. והיינו אם נחסר מת"כ שנות בית שני ק"ל שמשו שלשת הכה"ג הנמנים לעיל נשאר ר"צ שנים לשלש מאות כהנים! וע"כ שכ"א מהם לא הוציא שנתו. (וע"ש בתו"י ד"ה ולא שמשו בסו"ד דהא דלא חשיב יהושע בן יהוצבק ויוחנן בן נרבאי - וישמא לא האריכו ימים).

והנה ביומא (מו.) מובא המעשה בר"ש בן קמחית סיפר עם ערבי בשוק ביה"כ ונטמא מרוקו ושכב אחיו תחתיו, ושנה אחרת סיפר עם ארון אחד בשוק ושוב נטמא ושמש יוסף אחיו תחתיו. עוד איתא שם שקמחית זכתה לראות ז' בנים משמשים בכהונה גדולה, יעו"ש באורך, ובתו"י שם (ד"ה וכולם) כתבו שכולם היה ע"י שאירע פסול באחד ולא שמת אחד ונתמנה אחר, "מרשבת הוה לה". יעו"ש. ולפ"ז יוצא שהיה כה"ג בבית שני (רי"ש בן קמחית) שמשו לכה"פ שתי שנים ולפי התו"י יותר מ' שנים, וצ"ע אמאי אינו נמנה לעיל (דף ט.) בין הכה"ג שהאריכו ימים יותר משנה? וע"כ צ"ל שאותו ישמעאל בן פאבי שמשו י' שנים (הנזכר בדף ט.) הוא הוא רי"ש בן קמחית (הנזכר בדף מו.) שמשו יותר מ' שנים, ושם אביו פאבי ושם אמו קמחית. ודו"ק.

אחר זמן מצאתי במהרש"א בח"א ביומא (מו.) שם שכתב ככל דברינו ומכריח כן מהחשבון הנ"ל. והנאני עד מאד וברוך שכוונתי לדבריו.

ד. כתב היפה עינים ביומא (מו.) - בייקר פ"כ ובבמד"ר פ"ב ובירושלמי פ"א מגילה פ"א הוריות פ"ג "שמעון" בן קמחית וכ"ה בפסדר"כ כ"ז אח"מ וכ"ה בתוספתא ספ"ג, ולכאורה יש לילך בה' רוב המקומות הנ"ל ולגרסו גם כאן שמעון במקום ר' ישמעאל. אך הגר"א הגי' בתוספתא ישמעאל במקום שמעון. עכ"ל.

ולפי מש"כ לעיל הרי שגירסת הגר"א מבוארת ויש לגרוס בדוקא ישמעאל, בכדי שיתאים חשבון הכה"ג הנזכרים בדף ט. לכאן, וכמשנ"ת. ודו"ק.

ויעזר בתולדות תנאים ואמוראים (ח"ג) ערך ישמעאל בן פאבי שכתב כן, ועפ"ז מפרש המשנה סוף סוטה דכשמת ר"ש בן פאבי בטל זיו כהונה, והיה חופן ד' קבין במלא חופניו כדאיתא ביומא (מו.) לגבי ר"ש בן קמחית. וגם היה הכה"ג האחרון שהאריך ימים, וכמש"כ בקובץ שם. (וע"ש עוד מש"כ על התואר "רבי").

בכבוד רב  
יואב רוזנפלד

## בענין עשיית מלאכה קודם הבדלה על הכוס

בב"מ דמ"ב ע"א אמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע. אמר רבא ומורה שמואל בע"ש בין השמשות דלא אטרחוהו רבנן, ואי שהה למוצ"ש שיעור למיקרינהו ולא קברינהו מיחייב, ואי צורבא מרבנן הוא סבר דילמא מיבעי ליה וזוא לאבדלתא ע"כ. וכ' הרא"ש ואי צורבא מרבנן הוא המפקיד אין חייב עד אור הבוקר. והרמב"ם כ' בפ"ד מהל' שאלה ופקדון ה"ה. ואם תלמיד חכם הוא אינו חייב עד שישהה אחר שיבדיל כרי לקברן. ובהשגות הראב"ד שם כ' דהשיעור בת"ח עד שיבדיל קאי הנפקד שאם הנפקד הוא ת"ח אינו חייב לקברן עד אחר שיבדיל.

ובב"י סי' רצ"א סי"ח הקשה וז"ל ומ"מ תמיהא לי דאפי' לא הוה לא מפקיד ולא נפקד צורבא מרבנן אמאי מחייבים הנפקד אי לא קברינהו קודם הבדלה, ולהרא"ש שפי' בדמפקיד צורבא מרבנן זימניה עד אור הבוקר ניתא, עכ"ל. פי' דלהרמב"ם דאף בת"ח אין לו לשהות יותר מכדי שיבדיל ע"כ דבאינו ת"ח חייב לקברן אפי' קודם מיבעי לא"כ קשה כנ"ל, אבל להרא"ש דבת"ח יכול לשהות עד אור הבוקר, א"כ שפיר י"ל דבאמת אף באינו ת"ח יכול לשהות עד אחר שיבדיל וכקושית הכ"ז דאמאי מחייבים הנפקד לקוברו קודם שיבדיל, אבל יותר מכדי שיבדיל אין לו לשהות וחייב אי לא קברינהו, משא"כ ת"ח שיכול לשהות אף יותר מכדי שיבדיל ועד אור הבוקר.

ובב"ח שם כ' וז"ל ולא הבינותי דבריו הלא גם הרא"ש כ' כלשון הגמ' דבאינו ת"ח אי שהה למוצ"ש ולא קברינהו חייב דאלמא דאין נותנין לו זמן להבדיל קודם קבורה, אלא הדבר ברור דבאינו ת"ח דאינו חרד על המצוות ברור לן דעוסק הוא בצרכיו קודם הבדלה א"כ לגבי פקדון נמי חייב אי לא קברינהו קודם הבדלה, עכ"ל.

וכ"כ במהר"א ששון סי' ע"ט בסופו, וז"ל אבל אכתי קשה לזה דאפי' להרמב"ם לא קשה דמאי דקאמר הרמב"ם וז"ל [דאין דרך להתעסק במידי קודם הבדלה] הוא בצורבא מרבנן דאין דרך וכו'. אבל כל איניש זה דרכו, וא"כ למה זה תמה הרב מהר"י קארו ז"ל ע"ז וכ' ומ"מ תמיה לי וכו' דהא תירוצ זה מכואר שתקנו חכמים שלא יהיה ביד כל אדם לומר הרי אני ת"ח במילתא דיריעא דלא מזדהיה בהו אינישי וכו', ואע"ג שיהיה הדבר בידו אין זה כ"כ מתמיה עד שיכתוב עליו הרב ז"ל ומ"מ תמיה לי וכו'. עכ"ל.

מדוברי הב"ח ומהר"א ששון אנו למדים דודאי לא כיון הב"י להקשות אמאי מחייבים הנפקד אי לא קברינהו קודם הבדלה כשאינו ת"ח, מכאן איסור עשיית מלאכה קודם שיבדיל על הכוס אחר שהבדיל בתפילה, דאם כוונתו מכאן איסור עשיית מלאכה מאי קמתרצי דבאינו חרד על המצוות וידוע לנו שאין הוא נוהר בזה לא יוכל לומר הרי אני ת"ח ואיני עושה מלאכה, ומחייבים אותו לעשות מלאכה, וכי כופין אותו לעבור איסור עשיית מלאכה משום שבצרכיו אינו נוהר ועובר על האיסור גם עתה יעבור על האיסור, הא דודאי לא, אלא ע"כ דאיסור עשיית מלאכה אין ומטעם שכבר הבדיל בתפילה ואפי' מלאכה גמורה כחפירה בקרקע להטמין כספים. ואלא כוונת הב"י להקשות דמ"מ יש מן הראוי שלא לעשות מלאכה אפי' אחר שהבדיל בתפילה קודם שיבדיל על הכוס, וענ"פ במלאכה גמורה. ולכן הקשו דאין מחייבים הנפקד לקוברו קודם הבדלה לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, וכן מדויק לשון הב"י בקושיתו שלא הקשה אין אפשר לחייב הנפקד לקוברו קודם הבדלה והלא אסור בעשיית מלאכה אלא הקשה רק אמאי מחייבים הנפקד לקוברו קודם הבדלה. וע"ז השיבו הב"ח ומהר"א ששון. דכיון דהוא בעצמו לצרכיו אינו נוהר במן הראוי שלא לעשות מלאכה. ורק על חשבון של אחרים רוצה לומר שהוא

מחמיר ונוהר, לאו כל כמיניה עכשיו לגבי דבר של המפקד לומר שאני ת"ח, [וס"ל כן אף לשי" הרא"ש כמבואר בדבריהם יעו"ש].

אבל בפרישה הסכים עם הב"י וס"ל דאכן אף אם הנפקד אינו ת"ח אינו חייב לקבורו קודם הבדלה, הן לשי" הרא"ש שכבר צדד הב"י כן לשיטתו והן לשי" הרמב"ם. יעו"ש. ובתו"ד כ' שם וז"ל אלא ודאי הא שאמרו ואי שהה למוצ"ש שיעור דמצי למקבריהו ר"ל שיעור שיקברנו אחר שיבדיל "וקראו מוצ"ש דכל זמן שלא הבדיל הנפקד עדיין שבת שלו הוא" וכי שהה אח"כ שיעור דמצי למקבריהו קאמר חייב, ע"כ. ויש לעי' בדיוק לשונו שכ' דקראו מוצ"ש דכל זמן שלא הבדיל הנפקד עדיין שבת שלו הוא, דיותר מתפרש אם ס"ל דאיכא איסור עשיית מלאכה קודם שיבדיל על הכוס ולכן שפיר קאמר דעדיין שבת שלו דהרי איסור עשיית מלאכה עדיין איכא, אבל אם איסור ליכא אלא מן הראוי להחמיר שלא לעשות מלאכה ק"ק לומר דעדיין שבת שלו הוא, והנה באו"ח סוף סי' רצט כ' הטור וז"ל אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל ומיהו אפי' לא אמר אלא ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול שרי. וכי רב עמדם. וקאם אפי' רוצה לעשות מלאכה קודם תפילה אבל לאחר תפילה א"צ לברך, אע"פ שלא הבדיל על הכוס, וכן פי' רשי"י, ופי' עוד אפי' אמר המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה שרי, אבל מלשון אדוני אבי הרא"ש ז"ל משמע אע"פ שמבדיל מתפילה אסור במלאכה עד שיבדיל אפי' בלא כוס, ויאמר ברוך אתה ה' וכי שצריך לומר הזכרת השם ומלכות, וכי"כ בה"ג ע"כ.

ומעתה לכאורה הרא"ש לשיטתו דס"ל דאע"פ שהבדיל בתפילה אסור במלאכה עד שיבדיל לכה"פ בברכה בשם ומלכות. לכאורה הו"ל להבי' להקשות טובא דהנפקד אסור לו לקבורו קודם הבדלה ואע"פ שכבר הבדיל בתפילה שמ"מ עדיין אסור בעשיית מלאכה, ואף תירוצם של הב"ח ומהר"א בשו"ן לא יעלו מזור לקושיית הב"י ודאי אסור לנפקד לקבורו קודם הבדלה ואע"ג שהוא בעצמו אינו נוהר בצרכיו שלא לעשות מלאכה קודם הבדלה, דאטו מי שאכל שום יחזור ויאכל שום, ואיך תירצו כן הב"ח ומהר"א ששו"ן גם לשי" הרא"ש. ואף שי' הרמב"ם הלא הוא ע"ד שי' הרא"ש כמ"ש בב"י שם בס"י רצ"ט.

אמנם ודאי צ"ל דאי משום הא לא קשה קושיית הב"י כלל, דמחייבים הנפקד שיאמר ברוך המבדיל בין קודש לחול אפי' בשם ומלכות, והרי יכול לקבורו ואף קודם שיבדיל על הכוס, וכמ"ש הטור שם כ"ג וכן לשי" הרמב"ם בפרט אם נאמר שלהרמב"ם סגי גם בלי שם ומלכות יעו"ש בב"י, ויכול לאומרו אפי' על הדרך מביה"כנ לביתו. ומיד כשמגיע לביתו יכול לקבורו, [משא"כ צורבא מרבנן או הוא המפקד א"צ לקבורו דילמא ליביעי המפקד חזי להבדלה, ואם הוא הנפקד עד שיבדיל] ולכן א' משום איסור עשיית מלאכה היה אפשר לחייבו לקבורו קודם הבדלה אחר שיאמר אפי' בשם ומלכות ברכת הבדלה, ולא זו היתה כוונת הב"י להקשות, אלא כמשנ"ת לעיל דמ"מ מן הראוי של לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, ועו"ש שפיר תירצו הב"ח ומהר"א ששו"ן דכיון שהוא בעצמו עושה צרכיו קודם שיבדיל על הכוס, א"כ לאו כל כמיניה לעשות עצמו ת"ח במקרה הזאת שהוא על חשבון של המפקד, ואכן בפרישה הסכים עם הב"י דכיון דמן הראוי שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס אף שכל פעם לעצמו אינו נוהר בזה כמ"מ אין לחייבו אם רוצה בפעם הזאת לעשות עצמו ת"ח ואף לשי" הרמב"ם, [וכי לעיל שמדיוק לשונו יש לעי' דמשמע קצת שיש גם איסור].

ודע דאף אחר שאמר ברכת הבדלה בשם ומלכות יכול להבדיל עוד הפעם על הכוס, כמ"ש שם סי' רצ"ט בפרישה להדיא וז"ל ויאמר ברוך אתה ה' וכו' לחוד ולאחר המלאכה צריך להבדיל כדרכו עכ"ל. דאלי"כ קשה לתרץ משנ"ת דאי משום איסור עשיית מלאכה היה אפשר לחייב הנפקד לומר ברכת הבדלה בשם ומלכות, ולאמ"כ יוכל לקבורו קודם שיבדיל על הכוס, דאטו נחייב הנפקד להפסיד הבדלה על הכוס כמו שתיקנו חכמים משום הטמנת פיקדון זמן מה קודם ותו דהרי הרא"ש בפר' ערבי פסחים סי' י"א פי' כן במ"ש במס' שבת פר' שואל דף ק"ג ע"ב אמר רב אשי כי היונין בי רב כהנא אמרי המבדיל בין קודש לחול, לחול וסלתין טילתין, דהיינו שלא הבדילו על הכוס אלא אמרו בא"י אמיה המבדיל בין קודש לחול, יעו"ש, והא ודאי שלא עשו כן באופן שהיו מפסידיים עי"כ הבדלה על הכוס, אלא ודאי יכול להבדיל אח"כ על הכוס ואע"ג שכבר אמר ברכת הבדלה בשם ומלכות, ולכן שפיר נתבאר דאי משום איסור עשיית מלאכה יש לחייב הנפקד לומר ברכת הבדלה בשם ומלכות ומיד כבואו לביתו יקבור הפקדון, והרי יבדיל על הכוס, וכן מתבאר מדברי המהר"א ששו"ן דלהלן דוק שם ית"ק. אולם גוף הדין צ"ע. דאין אפשר שיעשה ב' פעמים ברכה בשם ומלכות, ובפרט שנאמר לכתחילה שיכול לומר ברכה בשם ומלכות והרי יבדיל על הכוס, בשלמא לצורך גדול, אבל לחייב הנפקד בגלל קבורת פקדון עשיית שבת ומלכות. וצ"ע. והא רבב אשי בשבת דף ק"ג אפ"ל שהיה לצורך וכולהו.

וע"ד שנתבאר כ' המהר"א ששון שם ז"ל. ועוד יש להקשות במ"ש הרב מהר"י קארו ז"ל דבצורבא מרבנן אמר דילמא כלילה סבר שמא נתעסק באיזה ענין, והרי בטור או"ח בסוף סי' רצ"ט כ' דמלשון הרא"ש ז"ל משמע דאפי"פ שמבדיל בתפילה אסור במלאכה עד שיבדיל וכו', וכי"ש הרב מהר"י קארו ז"ל ז"ל ודייק רבינו מר"ב הרא"ש ז"ל ברצה לעשות חפציו קודם שיבדיל על הכוס ולא כ' קודם שיבדיל בתפילה ועל הכוס אלמא כל שלא שהבדיל על הכוס אסור במלאכה ואפי"ה הבדיל בתפילה עד שיאמר בא"י אמה המבדיל בין קודש לחול וכו', א"כ כיון דבכל איניש אסור כ"ש בת"ח. ויש לתרץ בזה דהך הבדלה דהכא היא הברלה ג' ברכות גמורות, עכ"ל. וצ"ב תירוצו דהבדלה דהכא היא ג' ברכות גמורות, ואולי כוונתו הברלה על הכוס דאז יש ג"כ ברכת בשמים ומאורי האש, וצ"ב למה לא כ' להדיא הבדלה על הכוס דארברה הלא היא עיקר הנותנת, דההשיה היא בגלל הכוס כמבואר בגמ', אך באולם המשפט סי' רצ"א ט"ז כ' ז"ל בתו"ד ובאמת נראה דהרמב"ם והרי"ף לשיטתם באו"ח סי' רצ"ט דקודם הבדלה אפי"ה התפלל אסור לעשות מלאכה, וא"כ ת"ח שאינו יוצא בהבדלת בח"כ בודאי אינו קוברים עד שיבדיל, וכו' יעו"ש [ומ"ש הרי"ף צ"ב דלא הוזכר בכ"י באו"ח סי' רצ"ט שי' הרי"ף בזה] הרי דס"ל דאכן לשיטת הרמב"ם דאסור מן הדין במלאכה שם באו"ח עד שיבדיל לאחר שהבדיל בתפילה, ה"ה בניד"ד דיני קבורת הפקדון אסור לנפקד מן הדין לקוברו עד שיבדיל, וקשה דא"כ מ"ש צורבא מרבנן, ה"ה מי שאינו צורבא מרבנן ע"כ א"כ י"ש ברבר, דאטו כיון שעובר כל פעם אאיתור זה יעבור גם עכשיו ועשה מלאכה, וכנ"ל, ועוד הרי ס"ל להרמב"ם דברכה בשם ומלכות יכול לעשות מלאכה אפי"ה קודם שהבדיל על הכוס, [ציינו לעיל שהב"י מסתפק בשי' הרמב"ם ואפשר דגם כלי שם ומלכות סגין]. וא"כ למה לא נתחייב הנפקד לומר ברכת הבדלה בשם ומלכות ויקבור הפקדון, ואח"כ יעשה הבדלה על הכוס. כמ"ש הפרישה ומהר"א ששון דאפשר להבדיל אח"כ כדרכו על הכוס, ואולי ס"ל לאולם המשפט שלא כדרכיהם, דאכן אם כבר הבדיל בשם ומלכות אין לו להבדיל אח"כ על הכוס, ולכן א"א לחייב הנפקד לומר ברכות הבדלה בשם ומלכות כיון שע"ז יפסיד הבדלה על הכוס, או דס"ל דלכתחילה אין לומר ברכה בשם ומלכות ולהבדיל עוד הפעם על הכוס בשביל קבורת פקדון, וכנ"ל שחמהנו על המהר"א ששון. וצ"ע.

ומידי דבריו בו וכוזר אזכרנו עוד, דהנה קושית המהר"א ששון ע"ד הב"י, הוא דבכ"י כ' לבאר שי' הרא"ש דס"ל דאם המפקיד הוא צורבא מרבנן א"צ לקוברו עד אור הבוקר דילמא מיבעי ליה זווי לאבדלתא, דחיישין שמא נתעסק באיזה ענין עד אור הבוקר והשאת אתה למשקל זווי לאבדלתא, וע"ז הקשה המהר"א ששון איך חיישין שמא נתעסק באיזה ענין ובפ"ק צורבא מרבנן וחלא איכא איתור בעשיית מלאכה, ולכאורה צ"ב קושיתו דמ"ש הב"י חיישין שמא נתעסק באיזה ענין אין כוונתו שנתעסק במלאכה, דזה אפשר שאסור, אלא נתעסק באיזה ענין שאינה של מלאכה ואף לא מלאכה קלה של הרלקת הנה וכדו' אלא סתם התעסקות באיזה ענין, דגם בשבת אפשר להתעסק באיזה ענין כשירד הבנות ותינוק ללמדו ספר וכדו', ומ"ש הב"י כביאור שי' הרמב"ם דס"ל דומניה עד שיבדיל ולא עד אור הבוקר כמ"ש הרא"ש, משום דס"ל להרמב"ם דאין דרך לצורבא מרבנן להתעסק באיזה ענין קודם הבדלה, יעו"ש, כוונתו דאף התעסקות שאינה של מלאכה ג"כ אין דרך לצורבא מרבנן להתעסק בה קודם הבדלה.

ובכן מתורץ עוד מ"ש המהר"א ששון לעיל מיניה ז"ל ותו דכיון דנחית הרב ז"ל לומר דאפי"ה צורבא מרבנן חיישין שמא נתעסק באיזה ענין ושביק ההבדלה א"כ מהו זה שכ' אח"כ ז"ל ומ"מ תמיה לי דאפי"ה לא הו"ל לא מפקיד ולא נפקד צורבא מרבנן אמאי מחייבין לנפקד אי לא קבריניהו קודם הבדלה, ולהרא"ש ז"ל שפי' שבמפקד צורבא מרבנן זמניה עד אור הבוקר נוחא עכ"ל נראה שכוונתו וכו', מאי קושיא היא זאת הרי אפי"ה צורבא מרבנן יכול להתעסק קודם הבדלה וכמו שהוא כ' שמא נתעסק באיזה ענין, וא"כ לכך חייבוהו חכמים שאם לא נתעסק בו קודם הבדלה חייב שהרי גם לעצמו יכול לתעסק קודם הבדלה, עכ"ל, ולפמשינת לא ק"מ על הב"י, דמ"ש הב"י דטעמא דהרא"ש עד אור הבוקר משום שמא נתעסק באיזה ענין, אין כוונתו להתעסקות של מלאכה, אלא סתם התעסקות שאינה של מלאכה, ולכן שפיר הקשה הב"י ומ"מ תמיה לי אמאי מחייבין הנפקד אי לא אקבריניהו קודם הבדלה. דקבורת הפקדון מלאכה גמורה היא דמלאכה גמורה היינו מלאכה שיש בו טורח ואמאי מחייבים הנפקד לעשות מלאכה גמורה קודם הבדלה, דמן הראוי שלא לעשות מלאכה קודם הבדלה וכמשינת.

ומעתה אחרי שנתבאר כל זאת יש לתמוה, דהנה באו"ח סי' רצ"ט הסיק האחרונים (מ"א תו"ש וש"א) להלכה דאתרי שמבדיל בתפילה או שאומר ברוך המבדיל בין קודש לחול ואפי"ה בלא שם ומלכות יכול לעשות אפי"ה מלאכה גמורה, ומבואר מדבריהם דאף אין מקום להחמיר בזה שהרי כ' המ"א בסוף

הסי' דמ"מ בעל נפש יעשה כמש"ל בשם הר"מ והוזהר (פר' במדבר) שלא להרליק עד אחר סדר קדושה ע"כ. הרי דרוץ מבעל נפש אין להחמיר ואף בעל נפש אין להחמיר אלא שלא לעשות מלאכה עד אחר סדר קדושה, אבל אחר סדר קדושה יכול לעשות מלאכה, והלא נתבאר לפנינו מדברי הבי"ש שהקשה ומ"מ תמיה לי אמאי מחייבין הנטקד וכו', וכן ס"ל להפרישה להלכה גם בדעת הרמב"ם דמן הראוי להחמיר שלא לעשות מלאכה אפי' אחר שהבדיל בתפילה קודם שיבדיל על הכוס, ומשו"ה לא מחייבין לנפקד לקוברו קודם הבדלה, ואם נגנב א"צ לשלם, ומשמע שהוא יותר ענין משרק בעל נפש יזהר בזה, ואף הב"ח ומהר"א ששון שיישבו קושית הבי"ש, אינו אלא במי שאינו צורבא מרבנן, אבל צורבא מרבנן ודאי ס"ל שאין לו לקוברו קודם הבדלה משום שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, ויפטר מתשלומין אם לא קברו קודם הבדלה, וגם במי שאינו צורבא מרבנן דס"ל להב"ח ומהר"א ששון לחייבו לקוברו קודם הבדלה, היינו ג"כ רק מכיון דידעי' שבצרכיו עוסק הוא קודם הבדלה לאו כל כמיניה לעשות עצמו ת"ח על חשבון של המפקד בפעם הזאת שיחמיר על עצמו שלא לעשות מלאכה, אבל כבא לישראל בפעם אחרת ודאי מורים לו שם הראוי שלא יעשה מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, כמדויק בדבריהם יעו"ש.

ואף אם אמר ברכת הבדלה בשם ומלכות מ"מ מן הראוי שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, שהרי הבי"ש וש"א הנ"ל מיירי ככה"ג שכבר אמר הנפקד ברכת הבדלה בשם ומלכות דאילו קודם שאמר ברכת הבדלה בשם ומלכות יש איסור לעשות מלאכה ולא היו חולקים הבי"ח ומהר"א ששון שהרי בשי" הרא"ש והרמב"ם קאי דס"ל שאף שהבדיל בתפילה אסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל בשם ומלכות [ולהרמב"ם מסתפק הבי"ש שם אם בעי' בשם ומלכות כנ"ל] ומ"מ כ' שמן הראוי שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, הרי דאף כשאמר ברכת הבדלה בשם ומלכות מן הראוי ג"כ להחמיר שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס.

אולם מאידך גיסא ממה דאמרי' במס' שבת דף ק"ג ע"ב אמר רב אשי כי הינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלתינן סילתי, ופירש"י שהיו חוטבין עצים, הרי להדיא דאחר שאמרו המבדיל בין קודש לחול לכל חד כשיטתיה לרש"י אף בלא שם ומלכות ולהרא"ש בשם ומלכות כמ"ש בטור שם, אפשר לעשות מלאכה ואין מקום להחמיר שלא לעשות עוד מלאכה עד שיבדיל על הכוס, ואף לא לבעל נפש, שהרי רב אשי וכל הני דהוי בי רב כהנא צורבא מרבנן הוואי, ואעפ"כ אחרי שאמרו המבדיל בין קודש לחול עשו מלאכה קודם שהבדילו על הכוס, [ומ"ש בוהר דבעל נפש יזהר שלא לעשות מלאכה עד אחר סדר קדושה אפשר דס"ל כשי" הרא"ש דהא דרב אשי מיירי אחר שהבדילו בתפילה כנ"ל כמ"ש בב"י סי' רצ"ט], וכ"ז דלא כהב"י וש"א כנ"ל דמ"מ לצורבא מרבנן לא מחייבין לקוברו קודם הבדלה משום שמן הראוי להחמיר שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, ואפשר שמכאן סמכו האחרונים הנ"ל פסקם להלכה דיותר מ"מ"ש בוהר אין להחמיר שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, מדחזינן מהא דרב אשי שעשו מלאכה קודם שהבדילו על הכוס.

אלא א"כ יקשה גם לשי' הראב"ד דקאי אנפקד שאם הנפקד הוא צורבא מרבנן א"צ לקוברו עד שיבדיל, ונתקשו האחרונים בשיטתו מ"ש בגמ' דילמא מיבעי ליה זווי לאבדלתא ויעו"ש במ"מ שם מ"ש בזה, אבל בפרישה שם ובמהר"א ששון שם כ' דלכאורה צ"ל שלא היה להראב"ד הגירסא כמו שלפנינו דילמא מיבעי זווי לאבדלתא, אלא סתמא קאמר ואי צורבא מרבנן עד שיבדיל, יעו"ש בדבריהם ומ"ש עוד ליישב כד"א, ולפ"ז עכ"ל דמ"ש ואי צורבא מרבנן עד שיבדיל היינו משום דאין אנו מחייבים אותו לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, והדרא קושיא לדוכתא דרב אשי ג"כ צורבא מרבנן הוי ומ"מ עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס.

ואפשר לתרץ בזה, דבאמת יש מקום להחמיר שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס ואולי גם יותר מבעל נפש יחמיר כמשנ"ח לעיל מדברי הבי"ש וש"א בחו"מ, והא דרב אשי ורבנן דהוי בי רב כהנא עשו מלאכה קודם שהבדילו על הכוס לצורך השעה היה באופן שלא היה להראב"ד הגירסא כמו שלפנינו הבדלה ולעיל כ' שבזה ג"כ מתורץ הא שברכו הבדלה בשם ומלכות ב' פעמים שהרי אח"כ הבדילו על הכוס, ואיך אפשר לתכתילה לעשות כן, אולם אם נאמר שרק לצורך עשו כן מיושב. דאכן שלא לצורך אין לעשות כן, אך קשה א"כ איך מחייבים הנפקד בגלל קבורת פקרין לעשות כן. וכמו שכ' כן להקשות לעיל. וצ"ע. ואי"כ לא קשה לשי' הראב"ד וכמו"כ על הבי"ש וש"א בחו"מ כנ"ל.

אכן בדרך החיים ס"ל דבמלאכה גמורה אסור לעשותן אפי' אחר שהבדיל בתפילה עד שיבדיל על הכוס, ולא רק מדין בעל נפש יחמיר אלא מדין איסור גמור, יעו"ש, להכי אפ"ל שהפרישה ג"כ ס"ל שהוא

איסור גמור לעשות מלאכה קודם שיבריל על הכוס, וכמו שכי' לעיל לדייק מלשוננו דס"ל שמדין איסור הוא ולא רק מדין בעל נפש יחמיר וכדו', אבל בב"ח ומהר"א ששון ביארנו לעיל דע"כ ס"ל שאין איסור, ולא שיש להחמיר שלא לעשות, ובב"י יש לעי' כמשנ"ת לעיל.

ושמעת' לתרץ, דדברי הבי"ו והב"ח והפרישה אינם אמורים לגבי איסור מלאכה קודם הברלה על הכוס, אלא כוונת הבי"ו להקשות דאף שאינו אסור בעשיית מלאכה ואף לא ענין בעלמא שלא לעשות מלאכה, מ"מ הרי רמ"א עליה עחה מצות הברלה על הכוס ורזיין מקדימין למצוות, ולמה נחייבו שלא יהא מהוריון מקדימין ויקברנו קודם הברלה, וע"ז כ' הבי"ח וז"ל אלא הדבר ברור דבאינו ת"ח "דאינו חרד על המצוות" ברור לן דעוסק הוא בצרכיו קודם הברלה א"כ לגבי פקדון נמי חייב אי לא קברינהו קודם הברלה ע"כ. והוא כעין משנ"ת לעיל דכיון דאין כאן משום איסור. רק ענין של רזיין מקדימין למצוות ובכל פעם הרי אינו מקפיד ע"ז ועושה צרכיו קודם הברלה, אינו יכול לומר שעכשיו בפעם הוה על חשבון של המפקיד רוצה להיות מהוריון המקדימין למצוות ולא לקוברו קודם הברלה, וכמו"כ הפרישה שמפרש דאכן אינו מחוייב לקוברו בכל גווני לפני הברלה וכקושיית הבי"ו היינו ג"כ מכה שא"א לחייבו היכא שיש ענין לרזיין מקדימין למצוות.

ולפי"ז אין קושיית הבי"ו מכה עשיית "מלאכה" קודם הברלה, דה"ה שאר צרכיו שאינם בגדר מלאכה אפי' קלה, מ"מ משום רזיין מקדימין למצוות אין לעשות שום דבר קודם הברלה.

אולם במהר"א ששון מבואר להדיא דנחת לה מטעם עשיית "מלאכה" ומכה איסור עשיית מלאכה או עכ"פ ענין שלא לעשות מלאכה, וכנ"ל. ואף שהקשינו לעיל על דבריו שמוכח מהבי"ו גופיה שלא כדבריו, וכמו שהוא בעצמו הק' כן, מ"מ היינו מדובר מענין איסור, אבל מענין שלא לעשות מלאכה אינו יוצא.

ועוד צ"ע, דלפי"ז, צ"ל דה"ה בכל גווני שיש לנפקד איה ענין מצוה לעשות שיש לומר ע"ז ורזיין מקדימין למצוות, וכגון שיש לנפקד לעשות ברית מילה וכדו' שאינו מחוייב מן הדין לקוברו קודם שיעשה הברית מילה. שהרי עליו לעשות הבר"מ משום רזיין מקדימין למצוות, ואם יגנב או יאבד עד הזמן שיוכל לקוברו טטור, ודחוק לחלק בין מצוה דרבים למצוה דיחיד, וצ"ע לדינא שהרי הפרישה נקיט לדינא כהבי"ו שאינו מחוייב לעשותו קודם הברלה והבי"ח לא השיג אלא באינו ת"ח, ואף באינו ת"ח לכאורה כבר"מ אינו עוסק בצרכיו קודם ומזו עצמו למצוה זו, וא"כ יפטר אם נגנב או נאבד.

ואפשר לפמשי"ת לפרש קצת בדרך אחר שדברי הבי"ו והב"ח והפרישה אינם משום רזיין מקדימין למצוות, אלא פשוט משום שאין דרכו להתעסק בדברים אחרים קודם הברלה, אמנם במהר"א ששון מבואר להדיא שמשום איסור מלאכה הוא וכנ"ל - וגם צ"ב לפי"ז כנ"ל, בכל מקום שלא יהיה דרכו האם יפטר, ועוד צ"ע בזה שהרי הבי"ו כ' בטעם הרא"ש שזמנו כל הלילה דחיישינן שמא נתעסק באיזה ענין, והרמב"ם דס"ל הזמן עד שיבריל ס"ל דאין דרך צורבא מרבנן להתעסק במידי קודם הברלה, הרי דהבי"ו ס"ל דלהרא"ש אפי' בת"ח אין לומר דאין דרכו להתעסק במידי קודם הברלה, ואף להרמב"ם מדוייק לשונו "שצורבא מרבנן" אין דרכו להתעסק, הא לאו צורבא מרבנן דרכו להתעסק, ואיך הקשה בתר הכי אמאי מחייבינן הנפקד פי' שאינו ת"ח לקוברו קודם הברלה אם נפרש שכוונתו משום שאין דרכו להתעסק קודם הברלה, וכעיי"ז הקשה המהר"א ששון על הבי"ו לפי פירושו יעו"ש.

## שלמה זלמן מרבייל

ביחר עילית

## בענין שומע בעונה

כב' מערכת בית אהרן וישראל שע"י מוסדות קרלין סטולין, שלום עליכם יהיה.

ראיתי בגליון שיצא זה מכבר גליון ה(פג) סיון תמוז התשנ"ט דהרה"ג ר' אהרן טנגבאום נו"נ עם הרה"ג ר' שרגא פייבל רוזנבוים בענין שומע בעונה ונסה להוסיף בס"ד על דבריהם.

א. הקשה הגרש"פ על הבה"ל מדברי המהרי"ץ גיאות דיוצא בשומע בעונה גם את העמידה של המשמיע, הנה במחצית השקל בס' תר"ץ כ' דבעי לעמוד בברכת המגילה מדין שומע בעונה דהינו כיון דהמברך צריך לעמוד כך השומע שיוצא בברכה צריך לעמוד וק' מדברי המהרי"ץ שיוצא גם את העמידה.

ב. ואולי י"ל [על קו' הגרש"פ] דבמהרי"ץ כ' ועונין אמן ככונה וכונתו דלא נפיק מדין הכללי של שומע כעונה אלא מדין שומע ועונה אמן שהאריכו האחרונים [משנת יבבץ אור"ח סכ"ו ועוד רבים] דגם לדעת הבית הלוי יוצא מהמשמיע את כל הדינים ולכן בספירת העומר יוצא את העמידה, וא"כ לא ק' על דברי הבית הלוי שדיבר שלא ענה אמן.

ג. הביאור הלכה מוסיף וכן כ' הארחות חיים בשם רב האי וק' דבס' קכד' כ' רב האי שהשומע תפילה מהש"ץ צריך לפטוע בסיום התפילה בעצמו ולא יוצא בשומע כעונה וצ"ע אמאי בספירת העומר יוצא את העמידה וכאן לא יצא את הג"פ.

ד. ואפשר ע"פ מש"כ הגר"א שנבאום דאם זה בגוף הברכה לא נפיק בשומע כעונה וא"כ י"ל דג"פ מקרי בגוף התפילה ולא נפיק בשומע כעונה ועי' ביסוד ושורש העבודה דכ' דאם לא פסע ג"פ בכונה הוי כאילו לא התפלל עי"ש משמע דהוי חלק בתפילה דגבי ספירת העומר העמידה אינה מעכבת וע"כ דאין זה בגוף הברכה ולכן נפיק בשומע כעונה אמנם כבר הק' הגרש"פ על דבריו קו' חמורה וצ"ע.

ה. במה שהאריכו במרו"מ בדברי השו"ע לגבי מאה ברכות עי' במעדני יו"ט שלהי ברכות שכי' דמאי דכ' הרא"ש שם שיענה אמן משום ששומע כעונה הוא בדיעבד ואם יענה אמן הוי לכתחילה ולכן כ' הרא"ש דבר שהוא לכתחילה וכן י"ל בשו"ע דלקח דבריו מהרא"ש, ומאי שכי' הגרש"פ כ' המעדני יו"ט כחירוק השני ולפלא שנעלמה מעינו.

ביקרא דאורייתא  
ישראל גולדברג  
בני-ברק

## קיום מצות השמחה במועדים

לכבוד מערכת קובץ בית אהון, הנה הערה חשובה וחדשה הלכה למעשה במצוות שמחת יו"ט

### צריך לשמוח גם ביום וגם בלילה

א. בהא דחייב אדם לשמוח ברגל בזמן הבית כבשר שלמים ובזמן הזה אנשים ביין כדאיתא בפסחים דף ק"ט א' או אף בכשר חולין לפי שיטת הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט יש לדון כמה פעמים ביום צריך לאכול בשר או לשתות יין ואם די פעם אחת בכל אחד מימי הרגל או דמחוייב לשמוח גם בלילה וגם ביום. ומצאנו מסתפק בזה החז"א אור"ח סי' קכ"ד (לדף ע"א א') לענין שלמי שמחה וז"ל, והא דמרכיזין לילות יש להסתפק אם צריך שלמים בין ביום ובין בלילה או דיוצא באכילה פעם אחת בין אם אכלן ביום ובין אם אכלן בלילה, ע"כ.

ודעת השפ"א סוכה דף מ"ה א' דבכל יום מימי הרגל אינו צריך לשמוח אלא פעם אחת, וכ"כ בערוך השולחן העתיד סי' קצ"ט סעי' י"ז.

אולם לא כן דעת כמה מגדולי האחרונים דכפשיטות נקטו דגם בלילה וגם ביום צריך האדם לעשות מעשה של שמחה. דהנה הארי החי בסי' ס"ח הוכיח דהגם דלילה ראשונה נתמעטה מחובת שמחה מ"מ נוהגת מיהא מדבריהם מהא דאיתא בפסחים דף ק"ח ב' בארבע כוסות ששתאן בב"א ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ופירשו הרשב"ם והתוס' דירי יין יצא ר"ל משום שמחת יו"ט, ועי' כוונתם לחיוב דרבנן. ואם איתא דאף בשאר ימי הרגל אין חובה לשמוח הן בלילה והן ביום אלא פעם אחת בלבד בכל אחד של ימי הרגל א"כ מאי נפ"מ בהא דהטילו חובת השמחה על לילה ראשונה ולענין מה יצא בלילה ראשונה ירי יין, הלא מכיון דמן התורה אין חובת שמחה ביום הראשון אלא ביום בלא"ה ע"כ עליו לחזור ולשתות ביום לצאת ידי דאורייתא ובוה ממילא יצא ידי כל היום, ובהכרח דבעלמא אף השותה ביום אינו יוצא עד שישתה גם בלילה שלפניו ולכן מדרבנן אף בלילה ראשונה חייב כמו כן בנוסף לחיובא דיממא, ובוה נאמר דיצא ידי יין, ועי"ש עוד בשאג"א מש"כ לענין חיובא מדבריהם בלילה ראשונה לגבי שלמי שמחה.

ולהדיא שנה כן בעל השאג"א אף בטורי אבן חגיגה י"ז ב' סוד"ה דכתיב, דנקט בפשיטות דאף האוכל שלמי שמחה ביום צריך לאכול גם בלילה שלפניו, עי"ש.

וכן מצאנו בצל"ח פסחים דף ע"א א' בהשמטות ד"ה והנה דו"ל בא"ד, אבל הא ודאי שחייבים לאכול בכל יום ובכל לילה בשר קודש לשמוח בו, ע"כ. וגם בערוך לנר סוכה מ"ו א' בתוס' ד"ה לינה נקט כן להדאי. ועוד מוכח כן במנחת ברוך סי' ע"ז ובחשק שלמה ערכין דף ג' ב' דהקשו איך מותר אדם עם אשתו ברגל הלא מתבטל ע"י טומאתו משלמי שמחה ואם איתא בדבליה לבר יוצא לק"מ (עיי"ש דאין קושיתם על יום הראשון). וכן מוכח בדרכי תשובה סי' פ"ט סס"ק י"ט, עיי"ש.

### הוכחות לדבר מדברי הראשונים

ב. ובאמת מבואר כן בראשונים בסוגיא דפסחים דף ע"א א' בהשמחה בלילה חובה לעצמה היא ואינו יוצא בה ע"י היום, דעיי"ש דהש"ס בעי למילף דהגם דכתיב ושמחת לפני ה' שבעת ימים גם הלילות בכלל ואף ליל שמיני ולאפוקי לילה ראשונה, והנה אם חובת מעשה השמחה רק פעם אחת בכל גמעת לעת של הרגל נמצא דאין כריבוי של הלילות אלא קולא שיכול לקיים מצוותו לא רק ביום אלא גם בלילה משא"כ אם נימא דבילות נתרבה חיוב נוסף דא"כ בא הריבוי להחמיר דחוק משמחת היום אף בלילה חייב לשמות, וכד דייקת ברש"י שם ד"ה או אינו ובתוס' ד"ה לרבות תמצא להדיא דריבוי הלילות לחומר בא להטעינו לשחוט קרבן אף ביום הקודם כדי שיהיה לו בשר שלמים אף בלילות.

והדבר מפורש בתוס' הרשב"א שם בד"ה אתה אומר דכתב להדיא דהא דאף הלילות בכלל השמחה חומרה היא, עיי"ש.

וגם בתוס' שם ד"ה לאו מבואר דבליה איכא חיוב נוסף. דיעווי"ש דהקשו למאן דאית ליה דזביחה כשעת שמחה בעינן למה לן ליעוטא לילה ראשונה משמחה תיפ"ל דבלא"ה אינו יוצא ע"י שחיטתו מבערב יו"ט, וכתבו בזה דס"ד דלא בעינן זביחה בשעת שמחה רק בחגיגה של יו"ט שיכול לשחוט בו ביום אבל הכא שאינו יכול לשחטה בלילה לא. והנה אין מקום לדבריהם אלא א"כ דאיכא חובה מיוחדת בלילה משא"כ אם נימא דאף אילו לא נתמעטה לילה ראשונה מ"מ כל חובתו של יום הראשון אינה אלא לאכול בו שלמים פעם אחת, א"כ הרי שפיר ניתן לקיים את חיובו ע"י זביחה ביום, דיכול לשחוט בבקר וכששוי לקיים את חובתו. ועוד (העיד בקונטרס וקראת לשבת ענג) דאם אין חיוב מיוחד על הלילה נמצא דחובת הלילה וחובת היום חדא נינהו, ואיך יתחלקו הלכותיהם דכשקיים מצוותו בלילה לא בעינן זביחה בשעת שמחה ואם רוצנו לצאת אותו הדין כיום זביחה כשעת שמחה בעינן. וע"כ מדכתבו התוס' דתורת הלילה משתנה, דעתיחה דמצוה מיוחדת היא לשמחה גם בלילה.

### שיעור יין לצאת ידי חובת שמחה יו"ט

בהא דקיי"ל בפסחים דף ק"ט א' דבומה"ו מצות השמחה ביו"ט אנשים בראוי להם דהיינו יין טעון כירור כמה יין צריך לשחות לצאת ידי חובתו, האם צריך רביעית או דרי בכמות מזה.

ואשר מצאנו בזה דברים ברורים בדברי הים של שלמה ביצה פ"ב סי' ח', וז"ל בא"ד... שבזמן שביית המקדש היה קיים היה אוכלין בשר שלמים וכו' והיה מספיק להם שמחה זו אפילו היו שותין מים בתוך הסעודה אם לא לכוס של ברכה. א"נ היה שותין בצמצום כפי צורך אכילה או מזוג הרבה, ולא היו שותין לרוות גופו כדי לשמוח ביו"ט. אבל עכשיו וכו', ע"כ, עיי"ש עוד. הרי דקשיא ליה מאי נפ"מ מהחייב יין הלא בלא"ה שותה בתוך הסעודה, ומתוך בחד תירוצא דהנפ"מ דלא די בצמצום אלא צריך "לרוות גופו".

והנה מבואר בדבריו דאין כלל שיעור מסויים בנפח אלא החייב "לרוות גופו" ביין כדי לשמח ביו"ט. ובדואי משמע דהוא יתר מרביעית, דגם השתיה הרגילה בתוך הסעודה בודאי רביעית היא עכ"פ, והגם דלפי שיטת הרמב"ם איירי שם ביש"ש, אין הכרח לעשות פלוגתא בפרט הזה.

ולא תיקשי הא דאיתא בפסחים דף ק"ח ב' דיש לצאת בארבע כוסות ידי שמחת יו"ט לפי פרשכ"ס ותוס' דריי יין יצא ר"ל משום שמחה, דהרי התם ארבע כוסות הוא שותה וי"ל דיוחד שפיר אית בהו כדי "לרוות גופו".

ובתחילת הדברים שהעקנו מבואר ביש"ש דאינו יוצא ידי שמחה בכוס של ברכה, וי"ל דהיינו משום דדוקא בתוך הסעודה בעינן (לפי שיטת הרמב"ם דאף בומה"ו בשר ויין בעינן). אולם א"כ איז זה עולה עם פירוש רשב"ם ותוס' הנ"ל דיוצא בארבע כוסות ידי שמחה, דהלא אינם בתוך הסעודה. אכן י"ל ככונת היש"ש דבכוס של ברכה בודאי חסר בשיעור לצאת ידי שמחה, וצ"ע. ויש לרדן גם משום דאין

עושין מצוות חבילות חבילות. ולפי"ז צ"ל דאינו יוצא בד' כוסות רק בגוונא דלא יצא ידי חובת ארבע כוסות, וצ"ע בפסחים שם, ועיי"ש בתוס' ד"ה ידי דמבואר דנקטו דשפיר ניתן לצאת באותו כוס גם די חובתו בד' כוסות וגם חובת שמחה, ואין בה משום מצוות חבילות, וצ"ע.

[ואגב גם בלא חובת השמחה ואף בשבת חייב לשתות יין גם באמצע הסעודה מלבד מה שקידש על היין מתחלה, מצד החיוב לקבוע סעודה על היין, וכדמבואר במ"ב ס"י תקכ"ט ס"ק י"א. וע"ע במ"ב ס"י רצ"א ס"ק כ"א אולם עיין במ"ב ס' קע"ב ס"ק ח', וצ"ע].

**אפרים נתן רומשילד**

כולל פונדוביז בני-ברק

## על ההערות במסכת פסחים

לכבוד מכון בית אהרן וישראל שלום וברכה

בקובץ פי"ד כתבתי בס"ד ביאורים והערות [על ההערות במס' פסחים שכתב הרב יואב רוזנטל שליט"א בגליון פ"ב] והשיב עלי שם בגליון פי"ד בכמה דברים, והנני מעיר על דבריו כמה נקודות.

א. מה שהקשה שהשוותי [שם באות י"ד] דין מצורע "למנודה" והרי יש דברים שמשוים מצורע למנודה ויש דברים שאין משוים וכו' ע"ש.

ב. לא ידעתי למה התכוין מע"כ דהרי לא השויתי כלל מצורע למנודה וכנראה שטעות נפל בדבריו. ואם כוונתו למש"כ שם דכמו בכל מקום שסגי בהרחקת ד' אמות ע"כ. לא התכוונתי כלל למנודה שמרחיק ד' אמות אלא בכגון דיני וריח רע דצריך להרחיק ד' אמות [עיין שו"ע או"ח סימן פ"א סעיף ב' וסימן פ"ג סעיף ד'] הרי דבתוך ד' אמות חשיב מקום אחד. וכן בהלכות תפילה יש דין דצריך לקבוע מקום לתפלתו [שו"ע שם סימן צ סעיף י"ט] וכתב שם במג"א [ס"ק ל"ד] דער ד' אמות חשיב מקום אחד ע"כ, הרי ראייה ברורה דתוך ד' אמות חשיב מקום אחד ואם צריך להרחיק מאיזה שום מקום יחיד צריך הרחקת ד' אמות. וזה ברור בס"ד.

ב. מה שהקשה על מה שכתבתי [שם באות י"ד] ריחא סגי בהרחקת מצורע משאר תמאים בד' אמות דלכאורה אם זה עונש על מה שהפריד בין איש לרעהו לא תיגסי בד' אמות?

ג. לדעתי כיון דבכל פעם שיצטרך לדבר עם שאר תמאים יצטרך להרחיק ד' אמות שפיר "ירגיש" הפרדתו בינו לבין שאר התמאים. והוה עונש כראוי.

ג. מה שהביא ראייה שם מדברי המלבי"ם ועוד דעם שאר מצורעים מותר המצורע לישב.

ג. עדיין יש לבעל דין לחלוק ע"ז וגם המהר"ץ חיות שהבאתי שם חולק בהדיא וסובר דאסור לישב למצורע בין שאר המצורעים [ע"ש] ואמת דהמהר"ץ חיות לא הביא ראייה לדבריו אבל גם להמלבי"ם וכו' אין להם ראייה ברורה [והם רק מפרשים החילוק לפי דעתם בין בדרך לגלמוד אבל אין זה ראייה ודו"ק היטב]. ועכ"פ יוצא לנו מזה דיש פלוגתא בזה אם מותר למצורע לישב בין שאר מצורעים או לא!!

ד. מה שכתב עוד שם דעדיין יש להסתפק מה דין שאר אנשים אם מותרים לישב עם המצורע. וכתב דמדלא מצינו מפורש שאסורים להיות עמו משמע לכאורה דשרי?

ג. תמהני הרי שורה אחת קודם הביא מדברי המלבי"ם [חזרע סימן קי"ז] שכתב החילוק בין בדרך לגלמוד דגלמוד משמעו לבד אכל בדרך כולל גם קבוצת אנשים כפני עצמם כלשון הפסוק הן עם לברד ישכון ע"כ ומהו הביא ראייה לדבריו דמותר למצורע לישב בין שאר המצורעים. והרי שם במלבי"ם הלשון וכן בדרך מצורע שאינו מובדל מיתר המצורעים רק מן "הטהורים" עכ"ל הרי בהדיא דעם שאר אנשים שטהורים כן מובדל הוא ואסור לישב עמם.

ה. ובעיקר דבריו שם בתחילה דהפריך ראיותי שהבאתי מדברי רש"י שקורא תמא שיפרשו ממנו וכן מדברי הרמב"ם ע"ש באורך מה שכתבתי. והקשה דהרי אין נוגע כלל לענין בדרך אלא לענין שלא יטמאו מחמתו??

ג. ובכ"פ גם אם כשביל הטומאה פורשים ממנו הרי סוף סוף אסור לו לישב בין שאר התמאים בתוך ד' אמות דאם נאמר דאסור לשאר תמאים ולטהורים רק ליגע בו למה צריך להכריז שהוא תמא ויפרשו

ממנו לגמרי הרי די בהכרות אל תגעו בי לפי שאני טמא. אלא ודאי דעכ"פ ד' אמות מתרחקים הכל ממנו, ועיין ברמב"ן [ויקרא י"ג-ג] בסוף הדיבור  
דצריך בשביל הטומאה להבדל מן העם ולישב בדר.

ו. ומה שהקשה עוד על מה שכתבתי [שם באות י"ב] דהשקדים והפרחים הוצרכו גניזה מיוחדת לאחר שיצאו מן המקל והקשה דהרי מחוברים היו למקל של אהרן ולא נפרדו ממנו ולמה א"כ הוצרכו לגניזה מיוחדת? ע"כ.

גב אע"פ שהיו מחוברים השקדים והפרחים למקל מ"מ כיון שכבר "יצאו" והיו בפני עצמם [ולא כמו כשנבראו דהיו בתוך המקל וכמו שהבאתי שם מתוס' רי"ד ע"ש] שפיר אפשר למיקרי בהו גניזה מיוחדת וק"ל.

ועתה אוסיף על הערותיו במסכת פסחים:

מה שעמד בדף [ככ:]: בדברי שמעון העמסוני כו' היה דורש כל אחים שכתורה כיון שהגיע לאת ה' אלקין תירא פירש והקשה מע"כ דמדוע לא פירש בפסוק ואהבת את ה' אלקין שכתוב קודם? ותירץ מע"כ שם. וציין עוד לעיין לכ"מ ע"ש.

גב בדקדוק זה ועוד דקדוקים במאמר זה עמדו בזה הרבה ואציין כל המקומות שראיתי שעמדו בזה הדקדוק של מע"כ [שלא ציין מע"כ לעיין שם] או ברקדוקים אחרים במאמר זה והמעין יעיין. ע"ע 1) בפ' הרי"ף על עין יעקב. [פסחים שם] 2) פתח עינים. 3) מראית העין. 4) אור חדש [פסחים כ"ב: ד"ה כדתניא]. 5) חתם סופר [פסחים שם]. 6) תורת חיים [על מס' ב"ק דף מא. ד"ה כיון]. 7) שו"ת פנים מאירות [ח"ב סי' ל"ה]. 8) איי הים [פסחים סימן י' ד"ה שמעון]. 9) המקנה [קידושין נו. בגמ' ד"ה כיון]. 10) לחמי תודה (דרוש א'). 11) פני יהושע [קידושין נו. 12] חידושי מהרי"ל [דף ר' ט"ב ד"ה והנה]. 13) אור חדש [עקב דף צ ע"א ד"ה בפסוק]. 14) שו"ת בית שמואל אחרון [ואתחנן דף ל"ה ט"ד ד"ה באופן]. 15) שו"ת אמרי רוד סימן ר"ו. 16) קדושת לוי [בליקוטים]. 17) פירוש שמאי [דברים י"ב]. 18) פני דוד לרבינו החיד"א [פ' ואתחנן אות י"א]. 19) דברי שאול [מהר"ת דף ע"ה ע"א].

וע"ע בפרדס יוסף בפ' בראשית עה"פ ויצא קין מלפני ה' וגו' דקדק למה דוקא ר"ע דרש את לרבות ת"ח ולא אחר? ע"ש שתירץ בכמה אנפין יעו"ש באורן. וע"ע במאור ושמש פרשת כי תשא עה"פ וירא העם כי בושש משה וגו' דפירש למה לא דרש שמעון העמסוני את לרבות ת"ח אלא ר"ע [ע"ש].

**גמליאל הכהן רבינוביץ**

כולל חוקי חיים - בני-ברק

# תיקוני סופרים

## על ההגהה בשבלי הלקט

כבוד מערכת "קובץ באו"י"

בגליון פד במדור תיקוני סופרים הביא הרב מ"מ קצבורג דברי השבלי הלקט בחשבון מאה ברכות ברכת המוציא שהכל ובורא נפשות ואחר הסעודה ברכת הזן וכו', והקשה כי בשו"ע הביאו ג' שיטות בכרכה ראשונה על מים שבסעודה אבל ברכה אחרונה ליכא למ"ד שיברך, ומחמת זה יצא להגיה ועל כל פעם ששותה שהכל ובורא נפשות עיי"ש.

ולכאורה נראה שאין מקום להגיה, כי בשלטי הגיבורים ברכות מא: הביא שליטה שמברכים על המים לפני בתוך הסעודה מברך גם לאחריה, וכן מבואר בפמ"ג מ"ז סי' קעד ס"ק ט וא"א שם ס"ק יד, ובתהלה לדוד סי' קעד ס"ק הביא דעת הפמ"ג ושכן כתב גם באור זרוע בשם ר"א מביה"ם ז"ל דכל משקים הבאים בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם הואיל וטעונים ברכה לאחריהם.

אמנם בלבושי שרד כמג"א ס"ק יד כתב וז"ל דע דמצריכים בשו"ע לברך על מים שבתוך הסעודה נראה לי דהיינו שהכל אבל בורא נפשות אין צורך דברהמ"ז פוטרו, ודלא כפמ"ג כאן, וכך משמע ברא"ש ברכות מא. וכן משמע בט"ז ס"ק ט. והובא כל דברים אלו בספרנו ברכה אחרונה בורא נפשות פ"ז הערה נו.

וכיון שמצינו דברי השלטי הגבורים והפמ"ג והאור זרוע בשם ר"א מביה"ם שגם בתוך הסעודה מברך בורא נפשות, בודאי שאין צריך להגיה דברי השבלי הלקט, והרי הם במקומם הנכון.

**יוסף שאול אייזנשטיין**

מח"ס ברכה אחרונה ברכת בורא נפשות,

ירושלים

ב"ה, אלול תשנ"ט

## אל כלל שוחרי תורה והוגיה הע"י

הננו להודיע בזה כי אנו מתעתדים להוציא לאור בעזה"י קובץ תורני מיוחד על שו"ע יו"ד ח"ב, הלכותיה ופסקיה.

הקובץ יכלול בתוכו חידושי תורה ובירורי הלכה מגאוני הדורות נכג"ם, וכן מדורים מיוחדים לחידו"ת, ביאורים ובירורים הלכה למעשה בסוגיות הנדונות, וכן הערות והארות (גם קצרים).

בזאת אנו בבקשה כי כל שיש בידו כדי להוסיף נדבך לענין נכבד זה, חידו"ת בירורים והערות בכתב נא למסור בהקדם למשרדי המכון או לת.ד. 50197, י-ם, ולציין עבור קובץ תורני מיוחד.

תקותינו כי חו"ר הכוללים שליט"א ישתתפו בהוצאת קובץ זה לאור עולם ע"י פרסום תנובתם ופרי יגיעם אשר יקצרו ברינה.

ויהי נועם ה' א' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו.

בברכה מרובה,

