

הקדמה

ופלפול ע"י כל הקוראים הספר. ולכן אמרתי בלבי שיש להביא ספר זה לבית הדפוס.

ויש לידע שבספר זה כתבתי הכל לפי דעת מרן שקבלנו עלינו הוראותיו, ומ"מ אף ליוצאי ביד רמ"א יש כמה סברות ופירושים בדברי הלכה לעיין בהם, ויש כמה דינים שהם שווים בין לדעת מרן ובין לדעת הרמ"א, ולכן קויתי לה' שספר זה יהיה מקובל לפני כל אדם. וגם דרכי בספר זה לכתוב מה שנראה לעניות דעתי, וזה על פי מה שראיתי בחקקי לב א"ח ס"ו. דף ז ע"ב. "ועם כל זה אני במקומי עומד לכתוב בזה מה שנראה לענ"ד, כפי מה שיורוני מן השמים על הדין ועל האמת, כי מלאכתינו מלאכת שמים, והשומע ישמע והחדל יחדל ואם ישמעו ויחדלו תע"ב, ואם לא ישמעו דסברי דמצוה קעבדי, אנן בדידן יש לנו לכתוב מה שנראה לענ"ד. וכבר ראיתי להרב חוות יאיר סו"ס קפה. וז"ל לכן יש להחמיר לכתחילה... ופעם אחת ראיתי בזה בישוב... והוכחתי אותם ע"ז ולא שמעו בקולי ולא אבו לי, ומ"מ כתבתי מה שיראה לי. ואם הרב חוות יאיר ז"ל כתב מה שנראה לו לפי הדין אף שלא שמעו לו, אנן מה נענה אבתריה. ע"ש. ולכן בחרתי בדרך זו לכתוב מה שנראה לעניות דעתי, ואם חכם אחד יש לו שיטה אחרת בזה, מה טוב ומה נעים, שגם זה בכלל "להוסיף לקח ופלפול", ולכן ממילא שזה בכלל תורה לשמה, והבוחר יבחר. וכן ראיתי בחתם סופר הנ"ל שכתב, "ומה לי בכך אם יודה לי או לא, כי אין כונתי לנטות דעתו לדעתי... אבל אותם הרוצים דוקא שחברו יודה לו וכוננתו להטות דעת חברו לדעתו, אותם שונים מדברי האמת." ע"ש. וממילא מובן שאם חלקתי על רב או חכם, זה רק משום שכך נראה לענ"ד נכון, אבל אין בזה שום צד של יוהרא או גסות רוח, וידוע מ"ש השם גדולים בח"ב לגבי הפרי תואר, "וכשבואנו למצבת הרב פר"ח ראינו להרב הנזכר שנשאר יחידי על מצבתו כמו רביע שעה, ורחושי מרחשן שפוותיה, והבננו דהיה שואל מחילה ואומר כי לשם שמים נתכוין." וגם אני דך ונכלם, לשם שמים כיונתי.

וידוע הוא שי"א שהיא מדה טובה להעלים השם של המחבר של הספר, וכדמצינו בספר החינוך, והספר זכרונות, וגם בספר תורה לשמה, וכבר האריך הפנים מאירות בח"א בהקדמתו, לבאר את זה. ועיין בספר חסידים בס"שסז. שכתב, "חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם" ע"ש. ולכן בחרתי בדרך זו, ואני אומר להקורא היקר אל תסתכל אל הקנקן אלא במה שיש בו.

ישתבח הבורא ויתפאר היוצר, שזכיתי לכתוב ספר זה. ואני אבא בדברים אחדים לפני אהובים וידידים, לבל יפלא בעיני הרואה, מי אנכי כי באתי עד הלום, בהיותי רך בחכמה ושנים, לעמוד במקום חכמים ונבונים, גדולי הרבנים, ומחברים הגאונים, לחבר מחברת, ולקבוע בעט ברזל ועופרת. אכן באמת נודעו דברי הספר חסידים מריה"ח שהחיוב לכתוב חידושי תורה אשר חננו ה' לכל אחד ואחד, וע"י חידוש אחד לאמיתה של תורה, החידוש להציל כולו מן המדורה, ושושן או פרח, יגן על הכרך.

העתקתי הלשון הנ"ל מהקדמה של המנחת אלעזר, ובאמת נראה שיש חיוב לכל אחד ואחד לפרסם תורתו, וכך הלשון של הספר חסידים בס"תקל. "שהקב"ה גוזר... כמה ספרים יעשה... וכל מי שגלה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל מי שגלה לו, כי לא גלה לו אלא לכתוב, דכתיב סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, וכתוב יפוצו מעינותיך חוצה." ע"ש. וכבר כתב החיד"א בשם הגדולים במערכת הספרים אות נ. על הספר נשאל לדוד, "וגדולי ישראל קצתם היו זהירים שלא להדפיס ספרי חידושיהם בחייהם, ובאמת אמרו מן הזהירות שלא תרבה להזהר, כי זה גרם שנאבדו הכתבים חבל על דאבדין. ועיין בספר חזון עובדיה מ"ש ומעשה חזא." הרי שיש להביא לבית הדפוס חידושי התורה קודם שנאבדם. וזה כמו שראיתי בדברי מרן באבקת רוכל בס"יד. לגבי השבת תשובה לשואל בעניני של תורה, "כי מה בצע שיטרח האדם ויטמנהו ויצפנהו, ונמצא טורחו ופועלו ללא תכלית מאפס ותוהו יחשב לו." ע"ש. וכן ראיתי בחתם סופר א"ח ס"רח. שכתב, "ולעומת זה, היודע בעצמו כי כל מגמתו לשם ה"ת להגדיל תורה ולהאדירה, ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומלעיבים במלאכי ה', עבירה היא בידו." ע"ש.

ונראה שיש להסביר את זה על פי מה שכתב הנפש החיים בשער ד. פ"ג. לגבי הענין של לשמה בלמוד תורה, "אבל האמת כי ענין לשמה, פירוש לשם תורה, והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אלעזר ברבי צדוק בנדרים סב. 'עשה דברים לשם פעלן, ודבר בהן לשמן'... ודבר בהן לשמן, כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות עכ"ל." הרי שהביא הנפש החיים דברי הרא"ש להוכיח לנו הפירוש של "לשמה", והוא "להוסיף לקח ופלפול." ולכן נראה מזה שיש לאדם לפרסם את תורתו, שע"י כן הוא מוסיף לקח

ואף שראיתי בחיד"א בשם הגדולים במערכת ספרים, על הספר זכרונות, שהוא מפקפק בזה כנראה להמעין שם, מ"מ אף הוא כתב לגבי הספר החינוך, "והספר החינוך כבר רמז איזה רמז". ולכן אף בספר הקטן הזה, שמי ושם אבי ואמי וגם אשתי נרמזים בשם הספר. וזה על פי מה שכתוב בהקדמת הרוקח שיש למחבר לרמוז שמו בספרו, על כן קראתי לספר זה **ארחותיך למדני** שבכלל תיבות אלו יש רמז בדרך נעלם לשמי ולשם אבי ואמי ואשתי. וגם יש בזה רמיזה למ"ש בנדה ע: "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה, אמרו הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו... מאי קמ"ל דהא בלא הא לא סגי." ע"ש. ופירש"י "מאי קמ"ל. למה ליה למימר להו ירבה בישיבה הואיל וברחמים הדבר תלוי." הרי מצינו דבעינן שני דברים הישיבה והבקשה, ובשלמא שבכתיבת ספר זה יש ישיבה, אבל בקשה מנין, ולכן אני מבקש ממי שהחכמה שלו, "ארחותיך למדני."

וגם אני מבקש מהקורא הנחמד, שאם הלשון של ספר זה אינו צח או מדוקדק או אם טעיתי באיזה דבר, דן אותי בכף זכות שהעול של טרדה עלי, וידוע שבעבירות שבין אדם לחבירו אין יו"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ולכן אני מבקש מחילה וסליחה, וזכור לי זכות איש תם, על לבך כחותם שימני.

ועוד אני מבקש משוכן מעונה שבזכות ספר הקטן הזה, שיהיה עלוי לנשמת אבא מרי וגם עלוי לנשמת מרתי אמי. אבא מרי שיש לומר עליו, "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסוליתה", ושתייהן היו בו. וגם י"ל עליו, "דורשי יחודך כבבת שומרם." ומרתי אמי שיש לומר עליה, "צופיה הליכות ביתה, ולחם עצלות לא תאכל. עוז והדר לבושה, ותשחק ליום אחרון." מלך מלכי המלכים ברחמיו יסתירם בצל כנפיו, ובסתר אהלו, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.

אורח חיים.

סימן א.

אכילת מצה היא משום טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, שבענין זה יש חזקה שהסיבה היא רק בשביל מצות אכילת מצה, ולכן סגי בזה להוכיח שהוא כיון לצאת.

וכן הוא בירושלמי בר"ה פ"ג הל"ז. שכתוב שם במשנה, "מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ... ושמע קול שופר... אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא." וכתוב בירושלמי על זה, "אמר ר' יוסי בן חנינה לא אמר אלא וכן מי שהיה עובר הא אם עמד חזקה כיון." ע"ש. משמע מזה שמעשיו מוכיחים עליו שהוא כיון לצאת, דהיינו שהוא עומד מהליכתו וזה מוכיח שהוא רוצה לשמוע השופר לצאת המצוה, ולא אמרין שהוא עומד מאיזה טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, ולכן מאחר שהחזקה היא שהוא עומד משום המצוה שוב לא בעינן כוונה בפירוש לצאת. ולכן אף מזה ראייה להחיי אדם. וראיתי בר"ן בר"ה שם וכן במאירי שם ובב"י בס"תקפט. שהם הביאו ירושלמי הנ"ל.

(ב) **ויש** להוסיף על זה, שהלא לגבי הסיבה אין זו הוכחה גמורה שהוא כיון לעשות המצוה, שהרי אף בימי החול הם היו מסובין כמו דאמרין במה נשתנה, "בין יושבין ובין מסובין", ולכן מי יאמר שבהסיבה שהוא כיון לאכול המצה לשם מצוה, שעדיין י"ל שהוא כיון לאכול כשאר ימי החול בתורת סעודה בלבד אבל לא לשם מצוה, אלא צ"ל שכיון שהוא ליל פסח והמצות לפניו י"ל דמסתברא שלמצוה מכיון. וכן לגבי שמיעת קול שופר אף ש"ל שהוא עמד לטעם אחר כגון לנוח בדרכו או כדומה, מ"מ כיון שהיום ראש השנה והוא שומע הקול שופר באותה שעה, מסתברא שלמצוה הוא מכיון.

ולכן לפי זה ק"ו הוא לגבי הנחת תפילין או טלית של מצוה שהוא מכיון למצוה לבדה ולא לדבר אחר, שאין שום טעם אחר להנחת תפילין, וזה עדיף מהסיבה בליל פסח שאין זו הוכחה גמורה שהוא כיון למצוה אלא שמא עדיין הוא כיון רק לאכול סעודתו כימי החול, אבל בתפילין פשוט שהוא כיון רק למצוה. וכן לגבי טלית של מצוה דידן שאנו לובשים אותה רק לקיים המצוה ואין טעם אחר לדבר, ולכן ודאי שסתם כוונתו לקיים המצוה, וק"ו אם הוא מברך על הטלית או התפילין או אם הוא מברך הברכות של ק"ש, שודאי הוא כיון למצוה. ולכן נד"ד הוא עדיף מהירושלמי. ולפי זה אם אמרין שנדון הירושלמי איירי רק בדיעבד, י"ל שזה רק משום שאין הוכחה גמורה שהסיבה היא לקיים מצות מצוה, וכן אין הוכחה גמורה שהוא עומד לשמוע קול שופר, אבל בנד"ד שמה שהוא הניח

שאלה: האם לכתחילה צריך להתכוין לצאת ידי חובתו בלבישת טלית או בהנחת תפילין או בק"ש.

תשובה: (א) **כתב** החיי אדם בכלל סח. אות ט. שאם אחד "קורא ק"ש כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מתכוין." ע"ש שהוא הביא ראיות לדבריו. וראיתי במ"ב ס"ס. ס"ק י. שפסק כן וכתב שזה רק בדיעבד אבל לכתחילה צריך לכוין לצאת. ע"ש. ונראה שלכתחילה זו היא בגדר של מהדרין שרוב העם אינם נוהגים כן בשעת תפילה וכדומה. ולכן נראה שודאי הם סומכין על שיטת הח"א אף לכתחילה.

ולכאורה יש להקשות על סברה זו ממ"ש רבינו יונה בסוף פ"ק דברכות בשם הרשב"ם, "ורבינו שמואל ז"ל סובר שאע"פ שמצות א"צ כוונה ויצא בדיעבד, זהו כשעושה המצוה בסתם אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא." נראה שהמחלוקת בין המ"ד שמצות צריכות כוונה, ובין המ"ד שא"צ כוונה, היא רק לגבי סתם, ולכן נראה שלמ"ד שמצות צריכות כוונה לא סגי בסתם כוונה, ובעינן שיכוין בפירוש לצאת. אלא י"ל שזה רק כשאין הוכחה ממעשיו שהוא רוצה לצאת י"ח, אבל אם יש הוכחה ממעשיו אז שפיר אמרין שזה כאילו הוא כיון לצאת.

ויש להביא ראייה לזה ולהוסיף על ראיות הח"א לחזק דעתו, והיא מהירושלמי פ"ערכי פסחים הל"ג. שכתב לגבי מצוה, "והכא מכיון שהסיב חזקה כיון." ופירש הפני משה שם "דמה שעשה לכוונת המצוה עשה." וכן הוא בקרבן העדה שכתב, "שחזקה שכיון לאכול." משמע מזה שע"י מעשיו דהיינו הסיבה מוכח שהוא מכיון למצוה ויש חזקה לזה ולא בעינן שהוא מכיון בפירוש. וכן י"ל בתפילה שמה שהוא יושב ומתפלל שחרית מוכח שהוא כיון לק"ש של מצוה, וכן בכולם. ואף שיש לפרש הירושלמי באופן אחר, דהיינו שלא ידעינן אם הוא כיון בפירוש לצאת או לא, ועל ידי מעשיו אנו אמרין שיש כאן חזקה שהוא כיון בפירוש לצאת אלא שהוא שכח, וכן נראה מהקרבן העדה שם שכתב, "חזקה שכיון לאכול אלא שעכשיו בשעת אכילה נשכח ממנו," מ"מ נ"ל יותר לפרש שלא בעינן כוונה בפירוש לצאת אלא במעשיו סגי שזה מוכח שכוונתו לצאת, ולא אמרין שהסיבה בשעת

תפילין אין מקום לטעות כלל שהוא כיון לדבר אחר, ובפרט שהוא מברך על התפילין, י"ל שאף לכתחילה יש לסמוך על הסברה שהוא מסתמא כיון למצוה.

ומצאתי סברה זו בדרישה לא"ח ס"ס. אות ב. שכתב, "אבל הכא דהברכות שמברך לפני ק"ש המה להראות שדעתו לקרות שמע לצאת י"ח ותו לא צריך כוונה." הרי שזה כמו שכתבתי לעיל שאם הוא מברך על המצוה זה הוכחה גמורה שהוא רוצה לצאת.

(ג) **ועוד** יש להעיר על הירושלמי הנ"ל לגבי הסיבה לאכול המצה דאמרינן שהסיבה היא הוכחה שהוא רוצה לקיים המצוה. ויש לשאול בזה לדעת הפר"ח בס"תע"ה. ד. שסבר שאף במצות דרבנן אנו אמרינן מצות צריכות כוונה, עיין בזה במקראי קדש והברכ"י בס"תפט. אות יג. ובמנחת אלעזר בח"ג ס"לד., מה י"ל לגבי הסיבה עצמה שהיא תקנת דרבנן למה לא חשו בירושלמי שמא הוא לא כיון להיסב לשמה. ואף בזה י"ל שכיון שהוא ליל פסח והוא היסב לאכול מצה מסתמא שכוונתו להיסב לשמה.

אלא עדיין יש לזון בירושלמי בפסחים הנ"ל, ויש להקשות על מה שפירשתי שכיון שהוא היסב זה הוכחה שהוא כיון למצות מצה, והלא הוא צריך לברך על אכילת מצה קודם קיום המצוה, ואין לנו הוכחה גדולה מזה שהוא רוצה לקיים המצוה, ולכן מה לי אם הוא היסב או לא, הלא הדבר יותר ברור לראות אם הוא בירך או לא. וכן יש להקשות על פירוש הקרבן העדה, שאף אם הוא שכח אם כיון או לא, הלא כיון שהוא בירך על אכילת מצה פשוט הוא שהוא כיון למצוה. אלא נראה דהכי יש לפרש הירושלמי, שהאיש הזה הוא שכח אם הוא כיון או לא וגם הוא שכח אם הוא בירך או לא, ולכן פירש הקרבן העדה שכיון שהוא היסב ודאי שהוא כיון בפירוש, ולמה שפירשתי הכי קאמר, שאף אם אנו לא ידיענן אם הוא כיון או לא, כיון שהוא היסב זה נחשב ככוונה בפירוש שמעשיו מוכיחים עליו שזה כוונתו לקיים המצוה.

ואת"ל שהעיקר פירוש בירושלמי כהקרבן העדה הנ"ל דהיינו שהוא כיון בפירוש אלא שהוא שכח אחר כך אם כיון או לא, מ"מ עדיין י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא הלכה כמ"ד שאין מצות צריכות כוונה, ואת"ל שמצות צריכות כוונה שמא הפירוש הנכון בירושלמי הוא שלא בעינן כוונה בפירוש אלא די בסתם דעתו לכך, וכסברת החיי אדם הנ"ל. ולכן נראה להקל בזה.

(ד) **ואגב** אורחיה יש להעיר על המגיד משנה בפ"ב

דהל"שופר הל"ד, שכתב לפרש דעת הרמב"ם שאכילת מצה לא בעי כוונה לצאת, כיון שהאדם עושה מעשה באכילה, ומשום זה פסק הרמב"ם כאבואה דשמואל בר"ה כח. דכפאו ואכל מצה יצא. והלא ראינו בירושלמי הנ"ל דערבי פסחים, שלמ"ד שמצות צריכות כוונה אף אכילת מצה צריך כוונה לצאת, ואנו אמרינן שאם היסב מסתמא הוא כיון לצאת, ודלא כהרב המגיד. וכן יש להקשות על הר"ן מהירושלמי הנ"ל, הובאה דבריו בכ"מ שם שכתב שאם הוא נהנה מהמצוה כגון אכילת מצה שהוא אינו צריך כוונה לצאת. ונראה שיש לתרץ שהם סברו דכיון דבבבלי אנו לא חזינן מאן דפליג על האי דאבואה דשמואל בהדיא, לא דחינן ליה. ולכן צ"ל שהבבלי חולק על הירושלמי, ולכן אנו קי"ל שלא בעינן כוונה לצאת לקיים מצות אכילת מצה. אלא שאין זה מספיק לבאר הרב המגיד והר"ן, שהלא אף בבבלי בפסחים קיד: יש מחלוקת לגבי דין אם מצות צריכות כוונה או לא, והחכמים חולקים בדין זה לגבי מצוות אכילת מרור. הרי שלמ"ד דמצות צריכות כוונה, כן י"ל לגבי מצוה של עשיה או הנאה, ודלא כהרב המגיד והר"ן הנ"ל בפירושם בדעת הרמב"ם. אלא י"ל שיש להביא ראיה לפירוש הרב המגיד מסוכה מב. שכתב, "הא מדאגביה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי" ע"ש. ויש להקשות על זה שהלא בשעה שהוא הגביה את הלולב לצאת מביתו עדיין הוא לא כיון לצאת י"ח, ולמה ליה לאביי ורבא ליתן תירוצים דחוקים שלא מצוי כל כך, אלא צ"ל שכיון שיש עשיה במצוה אף בלא כוונה הוא י"ח דהיינו בהגבהה לבדה, וכפירוש המגיד משנה. ועיין שם בכפות תמרים מה שהוא פירש בדעת הרמב"ם, ומה שהוא הקשה עליו, ועיין לקמן מה שכתבתי לבאר כל זה. ומ"מ עדיין סברת הירושלמי קיימת, דהיינו שכשיש מעשה שהוכיח שהוא רוצה לקיים המצוה, אנו אמרינן שזה נחשב כאילו הוא מתכוין לצאת.

וראיתי בחמד משה בס"תס. שכתב שסתם כוונה נחשבת כלשמה וכן הביא סברה זו הכתב סופר בא"ח ס"צט. ואף שמריש זבחים משמע שסתם שחיטה כלשמה מ"מ אין זו ראיה מוכרחת דהתם צריכין להקדיש הקרבנות מקודם ומשום זה אמרינן בשחיטה סתמא כלשמה משום דהכל הולכים אחר דעת ראשונה, מ"מ נראה שהסברה נכונה כמו שהוכחתי לעיל שאם מעשיו מוכחים עליו שפיר דמי. ועיין עוד בזה במ"א בס"תקפט. ס"ק ד. בשם הרדב"ז ואף משם יש להביא ראיה ע"ש. ועוד ראיתי בהלכות קטנות ח"ב ס"רעו. שכתב הרב המני"ח, "מי שהיה ביתו אחורי ב"ה או עובר אחורי ב"ה כיון שלא עשו מעשה בעצמם צריך כוונה בפירוש משא"כ באדם הבא לבהכ"נ לצאת י"ח שאע"פ שבשעה ששמע לא כיון לבו

לנו תשובות רבינו אברהם בן הרמב"ם, מצינו בס"ד. שהוא דן בזה להסביר דעת אביו, ושאינן סתירה בדבריו. וזה לשונו בתוך התשובה, "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצות, זו ודאי קושיא עמוקה היא, והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא, וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל עד דאשכחת בה טעמא והוא שהמצות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה, מצות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשיה היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיצת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה, אינו באוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשיה כבר קיים המצוה בעת העשיה שגוף המצוה הוא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר, תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שיצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קריאת שמע שאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא. ואע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא מהקושיא גמרינן ליה, ועוד שלא ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד, וכמה טעם ברור הוא זה, ודקדוק יפה למבינים, וכבר גלינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים." הרי שזה כפירוש הרב המגיד בדעת הרמב"ם, וראינו שאף בק"ש לא בעינן כוונה לצאת, וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל" קריאת שמע בפ"ב הל"א. ע"ש. ואף שהכ"מ רוח אחרת עמו שם עיין בראשון לציון בריש פ"היה קורא, מ"מ הלא סברת רבינו אברהם היא העיקר, שהוא בקי ונאמן ביתו של תורת אביו. ולכן כיון שמרן פסק כלשון של הרמב"ם בס"תעה. (וצ"ל כן שהלא הרי"ף והרא"ש והטור לא הביאו דין אביוה דשמואל) י"ל שאף שבב"י הוא תופס פירוש הר"ן כהעיקר, מ"מ זה רק משום שהוא לא ראה תשובת רבינו אברהם הנ"ל, אבל יש מקום לומר שאילו ראה מרן סברת רבינו אברהם אף הוא שש לקראתו, ובפרט שכן סברת הרב המגיד. וכבר כתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק, "אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקין עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמייע להו הדרי בהו." ע"ש. וכן הוא כאן, שנראה שאילו ראה מרן סברת רבינו אברהם הוא היה תופס דעתו לעיקר בפירושו בדעת אביו.

וכעין זה מצינו לגבי ברכת להכניסו במילה, שסבר מרן ב"ד בס"רסה. ובכ"מ, שלדעת הרמב"ם אין לברך אותה קודם המילה, אבל כתב רבינו אברהם בתשובה שדעת אביו הוא לברך להכניסו קודם המילה, וידוע שבכמה מקומות אנו נוהגין כדעת רבינו אברהם בזה, שנאמן הוא לפרש דעת אביו.

אלא סתמא, אמרינן כיון שעשה מעשה ובא לבהכ"נ סתמו כפירושו שכיון ממש קרינא ביה. ע"ש שהוא הביא הירושלמי והרדב"ז הנ"ל. ועיין עוד במה שכתבתי בענין תליית הציצית (ס"ב). ובמשיב דבר ח"א ס"ג. ולכן למסקנא נראה ששפיר הוא מה שנהגו העם.

ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"תפט. אות ח. שהוא כתב לגבי ספירת העומר, "דמסתמא כיון שמונה עם הצבור דעתו לצאת, ואפילו למאן דס"ל מצות צריכות כוונה זהו ככוונה כיון שמונה עם הצבור." וזה כמו שהסברתי לעיל, שלא בעינן כוונה בפירוש.

ואחר שכתבתי כל זה ראיתי בביאור הלכה בס"ס. בד"ה וכן הלכה, שהוא הביא הירושלמי הנ"ל ושיש הוכחה מהירושלמי שאף בסתם כוונה יצא ע"ש, וששתי. וגם הוא הביא הישועת יעקב שפירש הירושלמי דלא כהקרבן העדה שפירש שהוא שכח אם הוא כיון או לא, אלא שהפירוש הוא שדי בסתם כוונה כיון שיש הוכחה לדבר שהוא רוצה לצאת, והוא הוסיף לכתוב שהירושלמי איירי במי שהולך בחוץ מהבכנ"ס ושמע השופר או המגילה שבזה אם הוא עומד זה מוכיח שהוא רוצה לצאת, אבל באיש שכבר היה בבהכנ"ס פשוט שכוונתו לצאת. ושוב ראיתי בישועת יעקב שהוא האריך בכל זה עיין בדבריו. ולכן מכל הנ"ל נראה דסגי בסתם כוונה לקיים איזו מצוה.

(ה) **ויש** להוסיף דבר חדש בנד"ד, שיש סברה גדולה לומר שמצוות תלית ותפילין וק"ש אינן צריכות כוונה כלל לקיים המצוה. ולכן ודאי יש לסמוך על הסברה שסתם נחשב כמו שהוא כיון למצוה. ויש לחזור על מה שכתבתי בקיצור לעיל, לבאר דעת הרמב"ם, שבהל" חמץ ומצה הוא פסק כאביוה דשמואל שאף אם כופין אותו לאכול מצה הוא יצא י"ח, ולכן לכאורה מצות אינן צריכות כוונה, ובהל" שופר הוא פסק כר" זירא בר"ה כח: שתקיעת שופר צריכה כוונה. וליישב סתירה זו כתב הרב המגיד הנ"ל שבכל מצוה שיש עשיה כגון אכילת מצה אינה צריכה כוונה, אבל בשמיעה לבדה שאין בזו עשיה צריכה כוונה. והר"ן חילק בין אכילה שהוא נהנה שא"צ כוונה ובין שאר מצות. ומרן בס"ס. ד. פסק בדרך כלל שמצות צריכות כוונה. ובס"תעה. הוא פסק כהרמב"ם שאם כופין אותו לאכול מצה, הוא יצא. ובב"י שם הוא הביא רק הפירוש של הר"ן בדעת הרמב"ם ע"ש. ואפשר שהטעם לזה הוא מפני שהרב המגיד נסתפק בפירושו, ולכן העתיק מרן רק פירוש הר"ן.

ולענ"ד פירוש הרב המגיד הוא העיקר, שהרי בהגלות נגלות

ועיין במהר"ם אלשקר ס"ח. ועוד.

וכן מצינו לגבי פנים חדשות לשבע ברכות, שמרן באה"ע ס"סב. ז. פסק כלשון הרמב"ם, ופירושו האחרונים שם דסגי באחד לפנים חדשות כמבואר בחלקת מחוקק בס"ק ט. והב"ש בס"ק ז. בשם הב"ח. אלא בהגלות נגלות לנו תשובות רבינו אברהם מצינו בס"פ. וגם בס"ק. שלדעת אביו הרמב"ם בעינן שנים ולא סגי באחד. ולכן אף בזה יש מקום לומר אילו ראו מרן והאחרונים הנ"ל דברי רבינו אברהם אף הם מודים שזה הפשט ברמב"ם והכי ק"ל. וכן ראיתי ביביע אומר בח"ג אה"ע ס"יא. אות ג. שכתב, "מאחר שנתברר לנו שדעת הרמב"ם להצריך שנים פנים חדשות, בודאי שיש לנהוג כן." ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

ועוד כבר כתב היד מלאכי בכללי הש"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן כתב הרב ברכות בסוף מע"ז. "דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן, וא"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם הש"ע כפירוש (אחר) ... ולא כמ"ש מרן ז"ל בתשובה." וכן הוא כאן שקבלנו עלינו לשון מרן בס"תעה. שהוא פסק כהרמב"ם לגבי כופין לאכול מצה, אבל י"ל שהעיקר פירוש בזה כרבינו אברהם הנ"ל. ואין זה סתירה למ"ש מרן בס"ס. ד. שהוא פסק שם שמצות צריכות כוונה, שי"ל שכן הוא שמצות צריכות כוונה, אבל זה בדרך כלל, והפרט מבואר בס"תעה. שמצות כאכילת מצה אינן צריכות כוונה.

(ו) **ועוד**, י"ל בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כהראשונים שסברו שמצות אינן צריכות כוונה כלל, ואף תוקע לשיר יצא, ולכן אף לק"ש וטלית ותפילין אין צריך כוונה לצאת, ואת"ל שאין ההלכה כן וההלכה כרב זירא שתקיעת שופר צריכה כוונה, אז שמא העיקר בזה כדעת הרמב"ם ובנו, שסברו שעדיין אין צריך כוונה לק"ש ומצה וטלית ותפילין. ואף את"ל דחדא ספיקא נינהו, דהיינו אם ק"ש וטלית ותפילין צריכות כוונה או לא, מ"מ אנן קי"ל שעדיין אמרינן ס"ס כזה, שהספק השני מתיר יותר. עיין בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דס"ס משם אחד הוי כחד ספיקא. אלא שדעת הרמב"ם בפ"ג מהל"א איסורי ביאה הל"ב. שאף בכהאי גוה י"ל ס"ס, וכמ"ש הרב המגיד שם. ומ"מ כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס בס"ק. אות יב. דהיכא שאחד משני

הספיקות מתיר יותר חשיב שפיר ספק ספיקא ע"ש. וכן הוא כאן שלסברת הרמב"ם אף את"ל שמצות צריכות כוונה לגבי שמיעת שופר, מ"מ עדיין אין צריכות כוונה לגבי מצות עשיה.

ואין להקשות על מ"ש רבינו אברהם שאף בק"ש אין צריך כוונה לצאת, הלא דיבור אינו נחשב למעשה, כמ"ש הרמב"ם בהל" דעות פ"ז הל"א. עיין במגדל עוז שם. וכן ברמב"ם בהל" סנהדרין פ"ח. הל"א. וב. ועיין עוד ברמב"ם בהל" שכירות פ"ג. הל"ב. והרב המגיד שם. ולכן כיון שהכל תלוי בעשיה או לא, הרי אף בק"ש שהיא דיבור בעלמא אינה נחשבת לעשיה ולכן ממילא שק"ש צריכה כוונה. אין זה קושיא כלל, שרבינו אברהם לא בא לחלק בין עשיה כזה, אלא רק לאפוקי שמיעה שהוא ממש לא עשה שום תנועה בגופו כלל, עיין בדבריו.

ועל פי זה יש לדון במ"ש הלחם משנה על הרמב"ם בפ"ב דהל" שופר הל"ד. "וא"כ רבינו דפסק שם (לגבי ק"ש) דלא בעיי כוונה אלא בפסוק ראשון, הוי כמאן דאמר מצות אינן צריכות כוונה, וכאן (לגבי שופר) פסק בהפך, ואפילו תאמר דבמ"ש הרב המגיד שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעה וכו', יספיק לתרץ זה, ונימא דהכא הוי השמיעה עיקר ולכך בעי כוונה, אבל התם האמירה היא העיקר דהוי כמעשה ולכך לא בעי כוונה, מה שזה אינו לפי האמת דאין כונת הרב המגיד לחלק אלא בין מעשה לשמיעה ואמירה וכיון דאינו מעשה ממש הכל שוה ובעי כוונה." ע"ש כל דבריו. לענ"ד מאחר שזכינו לראות דברי רבינו אברהם בן הרמב"ם, נראה שמה שכתב הלחם משנה בתחילת דבריו הוא העיקר, דהיינו שלגבי ק"ש לא בעינן כוונה, ויש חילוק בין שמיעה ועשיה, ואמירה בכלל עשיה.

(ז) **מ"מ** עדיין יש להבין דברי הרמב"ם לפי פירוש רבינו אברהם, שיש להקשות על פירושו לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ב דמגילה הל"ה. וז"ל "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא. כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה, אם כיון את לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא." ועיין עוד בהל"ו. ולכאורה זה להיפך מ"ש רבינו אברהם לעיל, "תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא ק"ש דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא." הרי זה כנגד מ"ש הרמב"ם דבעינן "כיון את לבו לצאת", והוא תמוה. וראיתי במאירי למגילה בפירושו למשנה שנית דפ"ב שכתב על דין הרמב"ם הנ"ל, "מצות אין צריכות כוונה לצאת, ויש מי שפירש שהמצות צריכות כוונה, ופירוש

יצא וכ"כ רבותינו הצרפתיים והרשב"א ז"ל. וזה שלא כדעת הרא"ה שם בב"י שם, וגם דלא כדעת הריטב"א בר"ה שם דאזיל לפי שיטת רבו הרא"ה. (ואין להקשות על מה שכתבתי לדעת הרשב"א שהוא אינו סובר כהרא"ה, ממ"ש הב"ח בס"תרנא. בד"ה וכשיטול, "דכיון שמצות א"צ כוונה אפילו צוות שאינו רוצה לצאת ידי מצוה יצא כדעת הרשב"א והרא"ה שהביא ב"י לעיל סוף ס"תקפט. וכן הוא ביד אפרים שם בש"ע לסע"ה, וכן הוא במחצית השקל שם, וכן הוא בבכורי יעקב שם בס"ק כא. שכולם סברו שהרשב"א סובר כהרא"ה, וזה אינו שהב"ח למד את זה מהב"י הנ"ל בס"תקפט. ואחר שכתב מרן שי"א שאף למ"ד שמצות א"צ כוונה, אם הוא כיון שלא לצאת הוא אינו יוצא, הוא כתב "וכ"כ רבותינו הצרפתיים והרשב"א ז"ל" ומיד הוא כתב "והרא"ה אומר שאפילו צוות שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא" וחשב הב"ח בלשון מרן שיש להפסיק אחר "וכ"כ רבותינו הצרפתיים", ואחר זה יש להצטרף סברת הרשב"א להרא"ה, אבל זה אינו שמרן כתב בלשון יחיד "והרא"ה אומר", ולא כתב בלשון רבים "והרשב"א והרא"ה אומרים", הרי שיש להפסיק בלשון של מרן אחר סברת הרשב"א ואין לומר שהרשב"א סובר כהרא"ה. וכן הוא שלא מצינו סברה זו בחידושי הרשב"א, ולא מצינו שהראשונים העתיקו הרשב"א שהוא סובר כהרא"ה בזה, עיין בר"ן בר"ה כח: והמגיד משנה הנ"ל בהל" שופר. ועוד מצינו בפירוש שהב"י בס"תקפט. הביא תשובת הרשב"א שכתב, "שאלת כשחזן מקדים לברך הקהל עונין אחריו אמן, מי שחזר וברך לאחר מכאן אם היא ברכה לבטלה. תשובה, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת ש"ץ צריך לחזור ולברך ואע"ג דקי"ל מצות אין צריכות כוונה, כתבו רבותינו הצרפתיים דדוקא מן הסתם אבל אם אינו רוצה לצאת בו לא." הרי בפירוש שהוא סבר כחכמי צרפתים ודלא כהרא"ה. ושוב אחר חיפוש ראיתי במאמ"ר בס"ק ט. שהרגיש בכל זה, והוא השיג על הב"ח הנ"ל, עיין שם דבריו, וששתי שכיונתי לדעתו.)

ולפי זה י"ל שלגבי מגילה אם הוא כותבה דורשה ומגילה, זה מוכיח שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה כיון שהוא כיון לדבר אחר מלבד הקריאה, דהיינו שכל כוונתו לדרוש או לכתוב או להגיה, ולכן לכ"ע הוא אינו י"ח אם הוא לא כיון בפירוש לצאת, אבל בסתם קורא המגילה אף שהוא אינו מכוין לצאת ודאי אמרינן שהוא י"ח ובאופן כזה איירי רבינו אברהם הנ"ל. ואפשר שכן כוונת הרב המגיד במ"ש שלכל הדעות צריך לכיון לצאת בדין מגילה, דהיינו רק במי שכותב או דורש או מגיה.

אם כיון לבד, לצאת. ומגדולי המחברים כתבו כן. והוא כיון לרמב"ם הנ"ל, וזה שלא כרבינו אברהם. וראיתי ברב המגיד שם שכתב, "ופירש רבינו אם כיון לבד לצאת כפי דבריו שפסק פ"ב מהל" שופר דבעינן כוונה לצאת, ואולי שהכל מודים במגילה." וגם זה להיפך רבינו אברהם. וראיתי באחרונים שפירשו דברי הרמב"ם כהרב המגיד, וכתבו שהטעם שהכל מודים שצריך כוונה לצאת הוא משום לפרסם הנס, וכן הוא בפר"ח בס"תרצ. יג. "ודע שכתב המ"מ ז"ל דאפילו למ"ד מצות א"צ כוונה אולי מודה במגילה דבעינן שיכיון לצאת משום פרסומי ניסא, וכן נ"ל דאל"כ תיקשי ממתני' דמגילה למ"ד מצות א"צ כוונה דהא תנן היה כותבה דורשה ומגילה אם כיון לבד יצא, וגבי כותבה דורשה מאי כיון לבד איכא אלא לצאת י"ח וש"מ מצות צריכות כוונה אלא ע"כ במגיה כ"ע מודו, ולהכי לא אייתי לה הש"ס בפ"י ראהו ב"ד לאקשווי מיניה למ"ד מצוה א"צ כוונה, ואף ע"ג דתנן התם מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבד יצא, לאו בחדא גוונא נינהו אלא הא כדאימא והא כדאימא, ותדע דכי דייקנן מינה מצות צריכות כוונה דחינן מאי אם כיון לבד לשמוע, והא קשמע, סבור חמור בעלמא הוא, ואכתי קשה דהא תינח גבי שופר אבל במגילה דלא שייך למימר חמור בעלמא תיפשוט מינה דמצות צריכות כוונה, אלא משמע דלכ"ע במגילה מודו, וכיון לבד דקאמר לצדדין קתני ליה, דלענין שופר בעינן כיון לבד לשמוע ולענין מגילה בעינן כיון לבד לצאת ידי חובתו." וכן ראיתי בטורי אבן בריש פ"ב דמגילה בד"ה היה כותבה, ע"ש. וכן ראיתי בראשון לציון למגילה שם דף יח: בד"ה אם כיון לבד. ואחר שהוא כתב כפירוש הפר"ח הוא הוסיף, "וראיתי להרב המגיד שכתב וז"ל ואפשר דכלהו מודו במקרא מגילה ע"כ אע"ג דאמרה הרב ז"ל בדרך אפשר לדידי חזי לי הדבר פשוט." ולכן מכל הנ"ל יש להקשות על רבינו אברהם שסבר שקריאת המגילה א"צ כוונה לצאת.

ולענ"ד אין זה כדאי לדחות פירוש רבינו אברהם בדעת אביו. ולענ"ד שכן הוא שלכ"ע שלגבי מגילה שאם הוא כותבה דורשה ומגילה דבעינן כוונה לצאת, ודלא כהר"ן שם שכתב שזה תלוי במחלוקת באם אמרינן שמצות צריכות כוונה או לא, שהלא הגמרא שם במגילה לא הביאה מחלוקת זו כלל. אלא נראה שהרמב"ם סבר שאף דקי"ל כהמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה מלבד ממצות שמיעה, מ"מ אף הוא מודה שאם אחד צוות ככרוכיא שהוא לא רוצה לצאת אז הוא אינו י"ח. וכן דעת הרשב"ם כמבואר ברבינו יונה בסוף פ"ק דברכות ובר"ן בר"ה כח: , וכתב הב"י בס"תקפט בד"ה וצריך, "ובאהל מועד כתב העושה מצוה ואינו רוצה לצאת באותה שעה לא

(ח) **ולפי** זה יש להבין הדין של אביו דשמואל בדכפאווהו פרסיים, שעדיין י"ל שהוא י"ח שאף שהוא לא כיון לצאת מ"מ אין הוכחה שרצונו הוא דוקא שהוא לא רוצה לצאת, שאנוס הוא ולא ידעין כוונתו ואין הוכחה בדבר מה הוא רצונו שבטל דעתו אצל אחרים, והוא כסתם ובוזה אמרין שמצות אינן צריכות כוונה והוא י"ח, משא"כ בדורש או כותב המגילה שהוא גלה דעתו לכל העלמא שרצונו בלי שום אונס, שהוא לא רוצה לצאת באותה שעה, כיון שכל כוונתו לדורש או לכתוב. ושוב מצאתי סברה זו בבית מאיר בס"תע"ה. ד. "ויותר מסתביר לי לומר דסובר הב"י אף דהרא"ה הוכיח שיטתו דלמ"ד א"צ כוונה אפילו בכיון שלא לצאת יצא, מההיא דינא דכפאווהו כדאיתא שם בב"י, מ"מ הב"י סובר דאין זה הוכחה דאף דדינא דכפאווהו איירי בידע שהיא מצה ולא רצה לאכול, מ"מ לא מוכח דאיירי שלא רצה לצאת בכיון, אלא דמ"מ אכלו סתם ע"פ אונס בלא כוונה להכי ולא להכי ודוק."

(ט) **ולפי** זה יש להבין סברת הרמב"ם לגבי לולב. כתוב במשנה בסוכה מא: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." וכתוב על זה בגמרא שם. "אמר אב"י לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב, הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אב"י כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי." ע"ש. וכתוב בתוספות שם בד"ה אמר, "מדאיצטריך לשנויי הכי משמע דסבירא ליה דמצות אינן צריכות כוונה." והקשה הכפות תמרים שם על סברת הרב המגיד בהל" שופר הנ"ל שמצות עשיה אינן צריכות כוונה (וכן הוא סברת רבינו אברהם) הלא הרמב"ם בהל" שגגות פ"ב הל"י. כתב "המוציא את הלולב ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור שהרי ברשות הוציא." הרי הוא השמיט מ"ש אב"י ורבא שזה דוקא אם הפכו או נתן הלולב בכלי, ולמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה וכדעת הרב המגיד צריך להחילוקים של אב"י ורבא, ולא הוי להרמב"ם להשמיט דינים אלו. ואף דמצונו שהרמב"ם בפירוש משניות הביא סברת אב"י ורבא, מ"מ במשנה תורה הוא השמיט סברתם, וכמ"ש הב"י בס"ש. בד"ה ומ"ש רבינו, "כבר מצונו בכמה מקומות בחיבור שחזר בו ממ"ש בפירוש המשנה", ולכן הקושיא צריכה תירוץ. ולענ"ד אין זה קושיא שהלא האיש הזה רצונו הוא שלא לצאת בו עד שהוא יגיע למקום שהוא רוצה לקיים המצוה שם, שאל"כ למה לו להוציא את הלולב, הלא הוא יכול לקיים המצוה בביתו, אלא כיון שגלוי לכל שהוא אינו רוצה לצאת

בו עכשיו, אף המ"ד שמצות אינן צריכות כוונה מודה שהוא אינו י"ח עד שהוא רוצה לקיים המצוה כהוגן. ולמד הרמב"ם סברה זו ממשנה במגילה הנ"ל, והוא לא חש להא דאב"י ורבא מפני דהתירצן לפי שטת המקשה דאינו מחלק הך חלוקה הנ"ל, דהיינו שמה שהקשה הגמרא מדאגבהיה נפק ביה, פשוט ליה שאין לו הסברה שעדיין הוא לא כיון לצאת, ולכן השיבו אב"י ורבא אף לסברת המקשה, אבל באמת לא בעינן תירוץ אב"י ורבא כיון שלפי המשנה במגילה נראה שכיון שרצונו אינו לצאת באותה שעה הוא לא קיים המצוה אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. (וכעין סברה זו כתב הכפ"ת הנ"ל בענין אחר.) ועיין עוד בזה בתורת חסד א"ח ס"מט. אות ח. מה שהוא כתב לבאר סוגיא זו.

(י) **ועכשיו** יש להבין מ"ש הרמב"ם לגבי ק"ש בפ"ב הל"א. "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון." ופירש לנו רבינו אברהם הנ"ל שהכוונה כאן היא רק כונת בפירוש המילות "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה" ע"ש. הרי שאין כאן כונה לצאת ידי חובתו. אלא שעדיין קשה להבין דברי הרמב"ם, שהוא כתב שאם הוא מגיה את הפרשיות שהוא י"ח, והלא למ"ש הגמרא בריש פ"ה היה קורא אף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה המגיה אינו י"ח, דבעינן כונת לקרות. ועוד הלא לגבי מגילה כתב הרמב"ם שהמגיה לא יצא י"ח עד שהוא כיון לצאת, ולכן איך הוא כתב לגבי ק"ש שהמגיה י"ח. ועוד יש מפרשים שהמגיה צריך לקרות גם החסירות ויתירות ובוזה צריך לשנות המקרא ולקרות המסירות שבוזה ישתנה משמעות התיבה. וראיתי בראשון לציון בברכות שם שהאריך לבאר כל זה, אלא שהוא לא סובר כרבינו אברהם, מ"מ מצונו שם כמה דברים לנד"ד.

כתב הראשון לציון שם בד"ה ואני, "אלא דאכתי קשה למאי דפסק רמב"ם דאפילו היה קורא להגיה יצא (כצ"ל ע"ש) דהרי אפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה מודה דבקורא להגיה לא יצא כדמשמע הכא, ובפ"י ראוהו ב"ד להדיא. וי"ל דסובר רמב"ם דמאי דדחי תלמודא אליבא דרבא דאמר אין צריכות כוונה דמאי דקתני אם לא כיון לבו לא יצא, דמיירי בקורא להגיה, לא דחי הכי אלא מקמי דאשכח תנאי דפליגי בהכי אי מצות צריכות כוונה או לא, אבל בתר דאשכח תנאי דפליגי אי צריכות כוונה לא מפליגין בהכי, ולשונוי כל הנהו שינויי דחיקי, אלא אמרין דרבא סבר כתנא דסבר אינן צריכות כוונה

ודעת הרמב"ם. ולא מצאתי בלשון מרן בש"ע שום דבר כנגד פירוש זה, שהלא אף שבס"ס. ד. הוא פסק שמצות צריכות כוונה, ושם הוא בתוך דיני ק"ש, מ"מ הוא לא אמר דין זה לגבי ק"ש בפירוש אלא בדרך כלל, וכיון שהוא הביא סברת הרמב"ם בס"תעה. לגבי אכילת מצה באונס נראה שהוא קיבל דעתו, ואף לגבי מגילה בס"תרצ. יד. הוא כתב שהקורא את המגילה צריך שכיון להוציא השומע וכו', ואף רבינו אברהם מודה לזה, ומרן לא כתב שהקורא לעצמו צריך לכיון לצאת. ואף שבב"ב בס"תקפת. כתב מרן "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימין דמצות צריכות כוונה הכי נקטינן." מ"מ כבר כתבתי לעיל שקבלנו לשונו בש"ע ולא פירשו, ואין לחזור הדברים.

(יא) **ולכאורה יש להקשות על מה שביארתי מכתובות פו.** אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. וכתב הקול אליהו בח"א א"ח ס"לד. "כיון דאף ע"י כפיה זו עודנו עומד בדבורו, ואינו עושה אלא מפחד ההכאות, אכתי לא קיים המצוה, ומה יועיל עשיית המצוה ההיא, דלא זו בלבד דאינו מתכוין לשם מצוה אלא דצווח ככרוכייא דאין רצונו בכך." ע"ש שהוא מוכיח מזה שכל הדין של מצות צריכות כוונה הוא רק מדרבנן. ולכן אף לפי מה שביארתי שאם הוא כיון בפירוש שלא לצאת, או אם יש הוכחה לכך ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת, הוא אינו יוצא ידי חובתו, הלא אין כאן תקנה בכפיה זו, שעדיין הוא לא קיים המצוה. ואין לדמות דין זה להא דאבוה דשמואל הנ"ל לגבי כפיה באכילת מצה, דהתם הוא לא גלה דעתו כלל אם הוא רוצה לצאת או לא, ולכן אנו אמרין שהוא י"ח, משא"כ בהא דכתובות הנ"ל שהוא צווח ככרוכייא שהוא לא רוצה לצאת כמ"ש הקול אליהו. ולענ"ד אין האי דכתובות דומה לנד"ד כלל, דהתם בכתובות אנו איירינן לגבי רשע שלא רצה לקיים המצוה כלל, ובזה י"ל כמ"ש הרמב"ם בפ"ב דגרושין הל"כ. "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר." והסביר הרמב"ם הטעם וכתב שם, "ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונרחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות

וכל הנהו מתנייתא דמתדייקי הפך מילתיה דרבא אתו כמ"ד צריכות כוונה. ומהשתא לא שנא קורא להגיה לא שנא קורא כדרכו יוצא י"ח לדעת רבא דאמר אינן צריכות כוונה. ע"ש שאר דבריו. הלא לפי זה שפיר פסק הרמב"ם לגבי ק"ש שאף הקורא להגיה י"ח כיון שהוא סבר כמ"ד מצות אינן צריכות כוונה.

ועוד כתב הראשון לציון שם, "תו ראיתי להוכיח דקריאה זו דלהגיה לא מיפסילא מדאשכחן בירושלמי דאמר פ"ה היה קורא, ופסקה הרמב"ם פ"ב מהל"ק"ש וז"ל, קראה מתנמנם יצא עכ"ל, ומסתברא לי דהקורא מתנמנם נשמטים מתחת לשונו אותיות מהתיבה ואינו מדקדק לומר התיבה בשלימות ולפעמים אומר חצי תיבה ואפ"ה קאמר דיצא, ומינה נמי דאם היה מגיחה דיצא" ע"ש. הרי שאין פסול אם הוא קורא להגיה.

אלא שעדיין יש לתרץ הקושיא העיקרי דהיינו למה בעינן כוונה לצאת ידי המצוה לגבי מגילה אם הוא קורא להגיה, משא"כ לגבי ק"ש. ונראה לענ"ד שלפי מה שביארתי לעיל אין קושיא, שהלא כתב הרמב"ם שהוא צריך לכיון בפסוק הראשון, ופירש לנו רבינו אברהם שהוא שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה, וא"כ זה הוכיח שהוא רוצה לצאת המצוה אף שהוא לא כיון בפירוש לצאת, ולכן שוב לא בעינן שום כוונה בשאר ק"ש ואף אם הוא קורא להגיה מ"מ כבר גילה דעתו בתחילה שהוא רוצה לקיים המצוה, משא"כ במגילה שאין שם שום גלוי כזה, ולכן רק אם כיון לצאת המצוה, שם אנו אמרין שהוא קיים המצוה. ומ"מ כל זה לגבי מי שקורא להגיה אבל הקורא סתם הוא י"ח כיון שאין מצות צריכות כוונה מלבד הטעם שהוא כיון למילים בפסוק הראשון. ובזה מובן הלשון של הרמב"ם בדין זה למה הוא חוזר לומר בסוף הדין "והוא שכיון לבו בפסוק ראשון." הלא הוא כבר כתב את זה ברישא, אלא הוא בא לומר שהטעם שהקורא להגיה י"ח הוא מפני שמאחר שהוא כיון לבו בתחילה זה מועיל לגלות דעתו שהוא רוצה לצאת המצוה.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין קושיא על פירוש רבינו אברהם, והוא סבר שמצות אינן צריכות כוונה בסתם, אבל אם גלה דעתו שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה אף רבינו אברהם מודה שהוא אינו י"ח. ולכן לדעתו מי שאוכל מצה או נוטל לולב א"צ כוונה לצאת בסתם, וגם הקורא ק"ש או המגילה לעצמו א"צ כוונה לצאת בסתם, אלא אם גלה דעתו שהוא אינו מתכוין לצאת באותה שעה. ורק השומע שופר או השומע מגילה צריך לכיון לצאת. כך נראה לענ"ד לבאר את דעתו,

ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. הרי שאם כופין אותו לעשות מצות עשה עדיין אמרינן שהוא רוצה לעשות המצוה אלא שיצרו תקפו עליו. ולכן אף שבגט צריך לכפות אותו עד שהוא אומר רוצה אני, אבל בשאר מצות אף שהוא עדיין לא אמר רוצה אני כופין אותו לעשות המצוה, כגון סוכה או לולב, וכן כתב הקול אליהו שם בשם הרא"ם בפר" ויקרא, דלא בעינן שיאמר רוצה אני אלא בגט מעושה ובקרבן, מ"מ עדיין ראינו מדברי הרמב"ם שהטעם שהוא אומר אני רוצה לקיים המצוה, הוא מפני שיצרו תוקפו עליו, אבל באמת הוא רוצה לקיים המצוה, ולכן אין זה בגדר של אינו מכוין לצאת, או מכוין שלא לצאת, שכל דיבורו הוא ע"י יצרו הרע, אבל באמת הוא רוצה לצאת, ולכן שפיר אמרינן שהוא מקיים המצוה, אף אם אמרינן שדין מצות צריכות כוונה הוא מן התורה.

ואין זה דומה לאיש כשר שכיון בפירוש שלא לצאת, או שיש הוכחה ממעשיו שהוא לא רוצה לצאת, שבזה אנו איירינן באיש כשר ואם הוא אינו רוצה לצאת עכשיו מאיזה טעם שיהיה, ודאי הוא רוצה לצאת אחר כך שעדיין הוא רוצה לקיים המצוה, ולכן אם הוא אמר באותה שעה שהוא אינו רוצה לצאת, אין זה מפני שיצרו תוקפו עליו, אלא כך רצונו הכשר, ולכן שפיר אנו אמרינן שהוא לא קיים המצוה באותו זמן, ולכן אין להקשות על מה שביארתי מהאי דכתובות הנ"ל. ועוד ראינו שלפי מה שפירשתי אין ראייה מהכא שמן התורה לא בעינן כוונה לקיים המצוה, ודלא כהקול אליהו שם. (ועיין עוד בענין של אם מצות צריכות כוונה מן התורה או לא בתורת חסד ס"מט. אות ז).

ולפי כל זה יש להבין הדין לגבי ספירת העומר שכתב הב"י בס"תפט. בד"ה כתב, בשם הרד"א "אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא, וכן עיקר ולפיכך צריך ליזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היה כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ע"ש וכן פסק מרן בש"ע. ונראה מזה שאף אם הוא לא רוצה לצאת באותה שעה אנו אמרינן שלמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה שהוא י"ח וכמ"ש המ"א בס"ק ח. שם. והט"ז בס"ק ז. פליג על דין זה וסבר שכיון שהוא כיון רק להגיד לחבירו כמה ימי הספירה זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה ע"ש, וזה כמו שביארתי לעיל לדעת הרמב"ם שאם גלה דעתו שהוא אינו רוצה לצאת הוא אינו מקיים המצוה, ולא בעינן שהוא יפרש כן בפירוש אלא די בהוכחה וגלוי מילתא בלבד, וכנראה מהט"ז. (אלא

שיש להקשות על הט"ז ממה שהוא כתב בס"ה. בס"ק א. לגבי הצבור שקורין השמע והוא בתוך ברכות השמע האם הוא צריך להפסיק לקרות עם הצבור, והוא כתב, "היאך יפסיק בברכות ששייכים לפני ק"ש כמו ששינוי מברך שתים לפניו, דלא שייך כאן לפניו דהא באמצע הברכה יצא ידי קריאת שמע ולמה יחזור ויקרא אח"כ שנית. ע"ש. והלא באמצע ברכות ק"ש יש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת, וכל כוונתו רק להראות שהוא אינו פורש את עצמו מן הצבור, ועיין במש"ז שם שהרגיש בזה, וזה נראה כסתירה למה שהוא כתב לגבי ספירת העומר). אלא נראה שלדעת הרד"א י"ל דבשלמא אם הוא דורש המגילה או כותב או מגיה באלו מוכח ממעשיו ודיבורו שהוא כיון לדבר אחר, דהיינו הכתיבה או הדרשה ובדרך הקריאה כשהוא מגיה, אבל אם הוא אומר היום כך וכך לעומר אין שום הוכחה ממעשיו שהוא לא כיון לצאת באותה שעה. ולכן אין הדבר תלוי במחשבתו בלבו אלא על מה שאנו רואין במעשה גופו. ואף למה שאחד הוציא הלולב לרשות הרבים י"ל שכיון שהוא הוציא הלולב מעשיו מוכיחים שעדיין הוא לא רוצה לצאת י"ח, אבל הכא אפשר לומר דאח"כ שהוא רוצה לצאת עכשיו ואין גלוי ממעשיו למה הוא מתכוין, ולכן שפיר פסקו הרד"א ומרן שצריך לומר אתמול היה כך וכך.

ולפי החילוק הנ"ל יש להסביר טעם רבא בר"ה כח: שהוא סובר שהתוקע לשיר יצא, משמע שאף שהוא תוקע לשיר מ"מ הקול מן השופר הוא קול כשר לקיים המצוה. ולכן שפיר אמרינן לדעת רבא שהוא יצא כיון שאין להוכיח ממעשיו שהוא לא רוצה לצאת, שאף אם הוא רוצה לצאת עדיין הוא תוקע קול כזה, ואין הפרש ביניהם, ולכן אף שהוא במחשבתו כיון רק לשיר עדיין הוא יצא י"ח לדעת רבא, אף שאנו לא קי"ל כדעתו לגבי שופר, אלא כמ"ד מצות צריכות כוונה.

וכן יש להבין הסוגיא בפסחים קיד: האם יצא י"ח בטיבול ראשון או שני, לגבי מצוות מרור, שלמ"ד מצות אינן צריכות כוונה י"ל שבטיבול הראשון הוא כבר קיים המצוה. ואף זה יש להסביר, שאין ניכר ממעשיו אם הוא רוצה לצאת או לא, שהלא בין כך ובין כך הוא טובל ואוכל המרור, משא"כ בדין לולב בסוכה מב. שכיון שהוא הוציא הלולב לרשות הרבים זה מוכח ממעשיו שעדיין הוא אינו רוצה לצאת, וכן לגבי מי שכותב או דורש או מגיה המגילה. (ועיין עוד בזה בתורת חסד הנ"ל שהאריך לבאר האי סוגיא דפסחים).

ולפי החילוק הנ"ל יש להסביר סברת הרמב"ם לגבי ברכת הלולב, שהוא סובר שכיון שצריך לברך עובר לעשייתו, יש

"דהא קי"ל לעיל בס"ס. ד. דמצות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדן, וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה." ולפי מה שביארתי אין זה רק למ"ד שמצות צריכות כוונה, אלא אף למ"ד שאין מצות צריכות כוונה כיון שיש גלוי מילתא והוכחה שהוא לא רוצה לצאת באותה שעה שהוא מתפלל שהעמידה מיוחדת לתפילה ולא לעשיית קידוש, שפיר אמרין שהוא לא יצא ידי המצוה עד שהוא קידש על היין.

(יד) **ואגב** אורחיה יש לדון על מה שנשאל המנחת אלעזר בח"ג ס"לד. שאם אחד קורא תהלים קודם תפלת שחרית ביו"ט וע"ז זה הוא כבר קרא ההלל, האם הוא יכול לברך על ההלל אחר כך בשעת תפלת שחרית כיון שהוא כבר יצא ידי חובתו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. ע"ש תשובתו על זה. ולענ"ד כיון שהוא קורא ההלל בתוך קריאת שאר תהלים זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה, וזה דומה לכותב או דורש או מגיה מגילה, שהוא אינו יוצא עד שהוא מכין לצאת אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. וק"ו לדעת הט"ז הנ"ל לגבי ספירת העומר. וגם לפי פסק מרן שם יש לומר שיש כאן הוכחה וגלוי מילתא שהוא אינו רוצה לצאת כיון שהוא קורא ההלל בתוך שאר תהלים. וראיתי במנחת אלעזר שם בד"ה אולם, שכתב, "גם אם נאמר דמאצ"כ גם דבור ודברבנן א"צ כוונה בודאי, מ"מ י"ל כשאומר תהלים קודם התפלה כיון דהדרך לומר אח"כ בעת התפלה בברכה בצבור, והוא אומרן בעת התהלים בלא ברכה הוי גלי דעתיה שאין רוצה לצאת, והוי כמו כוונה הפכיות שלא לצאת אז ויכול לברך אח"כ על ההלל (ובכוונה הפכיות לכ"ע לא יצא כמ"ש הר"ן). אלא שאחר כך הוא הקשה על סברה זו וכתב, "אולם קשה ממה דפסק בס"תפס. ד. דאם אומר לחבירו היום כך לעומר לא יוכל לספור אח"כ בברכה... משום דמצות א"צ כוונה ע"כ יצא בסתם כשאומר לחבירו ולא יוכל לברך אח"כ רק כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהגדתו... והלא גם שם בספה"ע הדרך לספור בברכה וכשאומר ומשיב לחבירו רק בדרך שיחה ובלא ברכה הרי גלי דעתיה דאינו רוצה לצאת בזה י"ח ואעפ"כ פסקין דאינו יכול לברך אח"כ עוד. וא"כ ה"נ בהלל בנד"ד כיון שאומרו בתהלים קודם התפלה האין יכול לברך אח"כ ודמי להך דינא דספה"ע. ע"ש כל דבריו. ולענ"ד החילוק מבואר, שגבי אמירה לחבירו הוא אומר רק "היום כך וכך", ולכן אין הוכחה מלשוננו שהוא אינו רוצה לצאת, אבל לגבי אמירת התהלים, כיון שההלל בתוך שאר תהלים זה מוכח שהוא אינו מתכוין לצאת כמו שכתבתי

לברך קודם שהוא נוטל הלולב בידו, וכבר האריכו האחרונים בדעתו בס"תרנא. עיין שם בב"ח ועוד אחרונים. ולכאורה י"ל שהלא יש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד השעה שהוא מברך על הלולב, ולכן קודם לכן הוא לא יצא שזה דומה למי שאמר בפירוש "אני לא רוצה לצאת עד שעת הברכה." אלא לפי מה שביארתי לעיל, דעת הרמב"ם אתי שפיר, שבשלמא במי שהוציא הלולב לרשות הרבים י"ל שמההוצאה יש להוכיח שהוא אינו רוצה לצאת, וזה דבר ניכר ממעשיו, אבל מי שהגביה הלולב ונשאר במקומו אין הוכחה ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת, שכך הוא דרך המצוה להגביה את הלולב, ולכן בזה אין אומרים שמעשיו הוכיח שהוא אינו רוצה לצאת, ולכן צריך לברך קודם שהוא נוטל הלולב בידו.

(יג) **ועל** פי סברה הנ"ל יש להכריע מה שנסתפקו האחרונים לגבי מי שכותב לחבירו בימי העומר וכתב בלילה במכתבו היום כך וכך לעומר, אם יצא או לא. ועיין בקול אליהו בח"א. ס"ל. שהוא סבר שכתובה כדיבור דמי, ולכן אין לו לחזור ולברך על ספירת העומר. ולענ"ד אף אם אמרין שכתובה כדיבור מ"מ כיון שכל כוונתו היא לכתוב המכתב ולא לקיים המצוה י"ל שהוא אינו יוצא י"ח אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה, וזה דומה למי שכותב המגילה שהוא אינו יוצא י"ח כיון שמעשיו מוכיחים שהוא לא כיון למצוה, וכן הוא כאן, משא"כ מי שהשיב לחבירו "היום כך וכך" אין שום הוכחה מדיבורו אם הוא רוצה לצאת או לא.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הביאור הלכה שם בד"ה שאם, בדין של הרד"א ומרן, "דלדידן דקי"ל דמצות צריכות כוונה צריך לחזור ולברך. ועוד נלענ"ד שאם היה זה בין השמשות, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתברא דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה. ולמעשה צ"ע. ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שהלא מרן פסק כהרמב"ם לגבי אכילת מצה באונס בס"תעצה. ופירש לנו רבינו אברהם שאף מצות של אמירה אינן צריכות כוונה, ולכן אף בספירת העומר אינה צריכה כוונה. ומ"ש שיש הוכחה שהוא לא רוצה לצאת כיון שזה קודם לילה ודאי, זה אתי שפיר לדעת הט"ז שמועילה הוכחה כזה אף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, אבל לפי מה שביארתי להרד"א כיון שאין הוכחה במעשיו עצמו אין זה נקרא גלוי מילתא, ולכן אף כאן רק מדבר ואין הוכחה מדבריו שהוא כיון לדבר אחר, ולכן עדיין י"ל שהוא יצא י"ח בזה. ולכן אין לו לחזור ולברך.

ועל פי הנ"ל יש להעיר על מ"ש המ"ב בס"רעא. בס"ק ב.

לעיל. ומ"מ מה שהוא אינו אומר הברכה על ההלל אינו סגי להוכיח שהוא אינו רוצה לצאת, כמבואר במנחת אלעזר שם, וצ"ל שכיון שאין הברכות מעכבות אין זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת. וכן נראה מדין מגילה ברמב"ם הנ"ל וכן לגבי ק"ש דהתם אף שהוא לא בירך על המגילה או על השמע עדיין אין זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת, וקצרת.

ועוד ראיתי שם במנחת אלעזר בסוף ד"ה אולם, שהוא הביא תשובת החתם סופר א"ח ס"כא. דמי שנכנס לביתו לביל שבת דכבר התפלל, הוי כאילו מכיון בפירוש שלא לצאת מצות קידוש מן התורה בתפלתו. (וזה כהמ"ב הנ"ל.) והמנ"א הקשה על זה מדין השואל חבירו בס"תפס. ומדין מרור בפסחים קיד: הנ"ל, שאף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה, עדיין אמרין שהוא י"ח בטיבול הראשון אף שהוא יותר ניחא ליה להמתין עד הטיבול השני. ואין זה קושיא שאין זה תלוי בניחא ליה או לא אלא אם יש הוכחה ממעשיו אם הוא רוצה לצאת או לא, ולכן כבר כתבתי שאין הוכחה במה שהוא השיב לחבירו, שהוא אינו רוצה לצאת, וכן כבר כתבתי לעיל שאין הוכחה בטיבולו הראשון שהוא אינו רוצה לצאת.

(טו) **ועוד** יש לידע, שאף דמצינו שכתב רבינו יונה בסוף פ"ק דברכות, שאף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, ה"מ במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאנו מכיון באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה, עיין בב"י בס"תקפס. בד"ה וצריך, מ"מ דעת רבינו אברהם אינו כן, אלא שמצוה באמירה היא בכלל מצוה בעשיה, ואינן צריכות כוונה.

אלא לכאורה נראה שיש לדחות הס"ס הנ"ל להתיר, דהיינו ספק אם ההלכה כמ"ד מצות אינן צריכות כוונה כלל, ואף את"ל שמצות צריכות כוונה שמא אמרין שזה רק במצות שמיעה וכדעת רבינו אברהם. וי"ל שכנגד זה יש ס"ס להחמיר, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, ואף את"ל שההלכה כמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, מ"מ שמא אף הם מודו שמצות אמירה לבדן צריכות כוונה וכדעת רבינו יונה, ולכן לגבי ק"ש ודאי צריך לכוין לצאת. אמנם נראה שאין זה נכון, שבאמת יש להקשות על סברת רבינו יונה הנ"ל, שהלא בריש פ"ה היה קורא נראה שיש מחלוקת לגבי ק"ש אם צריך כוונה לצאת או לא, וכן הוא בר"ה כח:; וא"כ נראה שלמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה אף במצות דיבור אינן צריכות כוונה, ודלא כסברת רבינו יונה. אלא כבר הרגישו האחרונים בקושיא זו עיין בלחם משנה בפ"ב דמגילה הל"ה,

וגם עיין בלימודי ה' בס"קח. בריש דבריו. וראיתי בהגהות הב"ח בס"ק ו. על רבינו יונה שם שכתב, "כלומר מטעם סברה זו איכא למימר דלא אפשרי הך בעיא במקומה, אבל לפום הסוגיא דר"פ היה קורא, שמעין דאף בק"ש שתלוי באמירה בלבד א"צ כוונה למ"ד מצות א"צ כוונה." הרי שלמסקנה אנו לא קי"ל כסברת רבינו יונה. וכן ראיתי בפני יהושע בריש פ"ה היה קורא, בד"ה ש"מ, שכתב "ומכאן קשיא לי טובא על שיטת רבינו יונה..." ובסוף הוא מתרץ כהב"ח וכתב, "דברינו יונה גופא מפרש הא דאמרין הכא ש"מ מצות צריכות כוונה היינו לענין מצות שתלויין ג"כ באמירה לבד, וכונת המקשה כדי לפשוט האיבעיא דלעיל בחמרא ושיכרא, כן נראה לי ודו"ק." הרי למסקנה אנו לא קי"ל כסברת רבינו יונה. וכן הוא דעת הב"י בס"ריג. בד"ה ומ"ש רבינו, "מ"ש הרמב"ם כל השומע ברכה ונתכוין לצאת בה י"ח יצא, איתא כמ"ד מצות צריכות כוונה, ולדעתו ה"נ צריך המברך להתכוין להוציאו כדאיתא בסוף פ"ה ראוהו ב"ד, דאילו למ"ד אין צריכות כוונה אע"פ שלא נתכוין לצאת וגם חבירו לא נתכוין להוציאו ששמעה יצא כדאיתא התם." הרי אף בזה שהוא אמירה לבדה עדיין אמרין שתלוי במחלוקת אם מצות צריכות כוונה או לא, ודלא כסברת רבינו יונה. וראיתי בדרכי משה שם בס"ק ב. שכתב על דין זה, "עיין לעיל ס"תקפס." ולענ"ד הוא רמז לסברת רבינו יונה שם בב"י שלדעתו לכ"ע צריך לכוין לצאת, אלא לפי מה שביארתי אין זה המסקנה לדינא ולכן אין לחוש לסברה זו. וכן יש להוכיח מהמ"א בס"תפס. בס"ק ח. שהוא כתב לגבי מצות ספירת העומר, "קשה דהא אפילו בסתם לא יצא דבעינן שיתכוין לצאת כמ"ש בס"ס. ד. ואפשר כיון דאסור לברך ברכה לבטלה אם היה סתם אסור לברך שנית כיון שיי"א מצות אינן צריכות כוונה." והרי לדעתו שאף במצות אמירה כגון ספירת העומר יצא אם לא כיון לצאת למ"ד מצות א"צ כוונה, ודלא כסברת רבינו יונה. וראיתי בערוך השולחן שהוא הביא סברת רבינו יונה בס"רט. אות ג. וכתב "וודאי צריך כוונה לכל הדיעות", אלא הוא עצמו סבר כהמ"א לגבי ספירת העומר בס"תפס. אות יג. ע"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין לצרף סברת רבינו הנ"ל לס"ס כיון שאף הוא מסכים שלמסקנא לא קי"ל הכי למ"ד שמצות א"צ כוונה.

וראיתי בכפות תמרים בסוכה מב. בפירושו לתוספות בד"ה אמר אביי, שאף הוא הקשה על הרבינו יונה הנ"ל מריש פ"ה היה קורא, והוא כתב לתרץ, "וי"ל דהתרצן (בריש פ"ה היה קורא) לפי שטת המקשה דאינו מחלק הך חלוקה רצה להשיב לו דמאי כיון לבו לקרות, אבל לפום קושטא אין צורך לתירוצו זה משום דיש חילוק דמצוה התלויה באמירה ולית בה מעשה צריך כוונה, ובמצות דאית בה מעשה א"צ כוונה." ע"ש. וזה

שכתבתי בתחילה דהיינו שמא מצות אינן צריכות כוונה כלל, ואת"ל שצריכות כוונה שמא שלמצות עשיה ואמירה לא בעינן כוונה וכדעת רבינו אברהם הנ"ל, עדיין קיים.

ולפי כל הנ"ל יש מקום לומר שכיון שאנן קי"ל כהרמב"ם וכדפסק מרן בס"תע"ה. י"ל שק"ש וטלית ותפילין אינן צריכות כוונה כלל. ולכן אף אם אחד רוצה להחמיר או לפקפק בדבר מ"מ ודאי יש לסמוך אף לכתחילה על האי דכתבתי לעיל שסתם כוונתו היא למצוה, ואינו צריך לפרש בדבריו שהוא כיון בפירוש למצוה.

סימן ב.

שאלה: האם צריך לומר בתליית הציצית שהוא עושה כן לשם מצות ציצית.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון אם תליית הציצית צריכה כוונה או לא. דע שלגבי טויות הציצית בעינן כוונה לשם ציצית לכ"ע, וכן פסק מרן ס"א. א. "החוטין צריך שיהיו טוין לשמן, שיאמר בתחלת הטוין שהוא עושה כן לשם ציצית... ואם לא היו טוין לשמן פסולים". אמנם לגבי התלייה יש מחלוקת בין הרמב"ם שסבר שאף בלא כוונה היא כשרה ובין רש"י והרא"ש שסברו שהיא פסולה, ופסק מרן בס"ד. ב. "הטיל ישראל ציציות בבגד בלא כוונה אם אין ציציות אחרות להכשירו, יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר אבל לא יברך עליו". משמע מזה שאף שיש לחוש לדעת רש"י והרא"ש, מ"מ עיקר הדין הוא כהרמב"ם שאין צריך כוונה בתליית הציצית, ולכן בדיעבד יש לסמוך עליו אלא שאין לברך כיון שאין הברכות מעכבות וספק ברכות להקל. וכן יש לדקדק בלשון מרן בב"י שכתב, "ולענין הלכה יש לחוש לדברי רש"י והרא"ש לעשותו בכוונה, והיכא דעשאו שלא בכוונה ואין ציציות אחרות לתקנו כדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו". משמע כמו שפירשתי שרק לכתחילה יש לחוש לרש"י והרא"ש, וכן יש לפרש הלשון של "לחוש", דהיינו שרק לכתחילה אבל בדיעבד עיקר הדין הוא כרמב"ם. וכעין זה מצינו בס"יב. א. שכתב מרן בסופו, "והלכה כסברה ראשונה, מיהו היכא דאפשר טוב לחוש לסברת ר"ת". משמע שהלשון של לחוש הוא רק לכתחילה. ועוד התם כתב מרן בסע"ג. "והיכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י". וכתב הברכ"י שם שלדעת מרן שיכול לברך גם כן ע"ש. וא"כ י"ל הכא שכשכתב מרן בב"י "כדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו". שלשון סמיכה הוכיח שכן הוא מעיקר הדין אלא שכאן סבר

להיפך ממ"ש הב"ח והפנ"י הנ"ל דהיינו שלדעת הכפ"ת הא דכתב ר"י יונה בסוף פ"ק דברכות הוא העיקר ולא הסוגיא בריש פ"ה היה קורא, משא"כ לדעת הב"ח והפנ"י. ולענ"ד אין תירוץ הכפ"ת עולה יפה, שרבינו יונה בפירושו לריש פ"ה היה קורא לא כתב שלא קי"ל כהגמרא שם, אלא הוא פירש הגמרא שם בלי הערה זו, משמע שהוא קיבל פירוש הגמרא שם. ואל תשיבני שבסוף פ"ק דברכות הוא לא פירש שלמסקנה לא קי"ל כהחילוק בין אמירה לעשיה, שי"ל שהוא סומך על מה שהוא כתב אחר כך בריש פ"ה שני, והאחרון הוא העיקר. וכן מצינו בראשונים שמה שכתבו באחרונה הוא העיקר, כמ"ש היד מלאכי בכללי הרא"ש באות כט. "כשדברי הרא"ש על הש"ס סתרי אהרדי וליכא שום הוכחה בדבריו לידע בבירור לאיזה משניהם דעתו נוטה יותר או הי מתרווייהו אמרן באחרונה, ראוי לנו...". הרי שאם ידענן איזה הוא באחרונה יש לתפוס האחרונה כהעיקר. וכן הוא שם באות לד. "מצאתי למוהרי"ב בספר שדה יהושע פ"ב דערלה שכתב דכשרש"י סותר עצמו ממקום למקום ומסדר לסדר אחרון עיקר דמסתמא פירשו באחרונה." ואף שי"א שאין סדר לפירש"י, מ"מ הכלל הוא עדיין קיים שהאחרון העיקר, וכן מצינו בכמה מקומות, ולכן י"ל שכיון שקבל ר"י יונה פירוש הגמרא בריש פ"ה היה קורא בלי חולק הכי קי"ל בדעתו למסקנה ודלא כמ"ש קודם כן בסוף פ"ק דברכות, ולכן העיקר בזה כהב"ח והפנ"י. וכן נראה מהב"י והמ"א הנ"ל.

טז) וראיתי במנחת אלעזר בח"ג ס"לד. שהוא הביא הרבינו יונה הנ"ל, ואף הוא הקשה עליו מריש פ"ה היה קורא, והוא כתב לתרץ באופן אחר, דהיינו שיש חילוק בין מצות דאורייתא כגון ק"ש שאף באמירה לבדה א"צ כוונה למ"ד מצות א"צ כוונה, ובין מצות אמירה דרבנן, שהחמירו רבנן וצריך לכוין לצאת אף למ"ד שמצות א"צ כוונה, ע"ש טעמו. ולענ"ד אין תירוץ זה עולה יפה, ויותר משמע מלשון רבינו יונה שבכל מצות אמירה בין מן התורה ובין מדרבנן י"ל שצריך לכוין לצאת לכ"ע. וכך לשוננו, "וי"ל דאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה כגון נטילת לולב דאמרינן מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה, אבל במצות שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלב, וכשאנו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות." הרי רבינו יונה כולל כל מצות בין מן התורה ובין מדרבנן, ואף נטילת לולב שהיא מן התורה, ודחוק הוא לומר שתירוצו הוא רק במצות דרבנן. ולכן נראה שעיקר הפירוש ברבינו יונה הוא כהב"ח והפנ"י יהושע הנ"ל. ולפי זה עדיין י"ל שאין לצרף סברה זו לס"ס, ולכן הס"ס

שלא היו עומדין לעשיית ציצית אלא לגוף הבגד בעיני כוונה לשם ציצית משום דבעינן לסתור כוונתו הראשונה שהם לגוף הבגד, אבל בעיני אחר דהיינו שכבר עשו הציציות כדי לתלות בבגד אז אין בעיני שום כוונה אחרת בשעת התליה שכבר יש הוכחה מתחילה שכוונתו היא לשם מצות ציצית, ולכן אמרינן שסתם כוונתו בשעת התליה היא לשם ציצית.

ועוד י"ל, שמאחר שדין זה לרש"י והרא"ש הוא משום תעשה ולא מן העשוי, יש ללמוד דין זה מהא דסוכה, וכן הוא בגמרא דסוכה שם שהם דומים זה לזה. ומצינו בעשיית סוכה לתוך שלושים יום לחג שהיא כשרה אף בסתמא, וכן הוא בש"ע בס"ת. ומה"ב שם בשם רש"י, ולכן ה"ה בטלית שי"ל שתליית הציצית היא סתמא לשם מצוה, ואף שבסוכה בעינן בתוך שלושים יום לחג זה משום שקודם לזה אפשר שהוא לא עשה הסוכה לשם צל אלא לצניעות וכדומה, אבל בנדר"ד ודאי הציצית היא לשם מצוה אף אם לבישת הבגד היא לאחר שלושים יום, ולכן עדיין סתמא היא לשם מצוה ואין שום הוכחה שהוא כיון לדבר אחר.

(ג) **ולפי** זה יש לחקור בדעת הרמב"ם, ונראה שמוכרח לומר שהרמב"ם מכשיר אף אם כוונתו שלא לשם מצוה כלל שאם תאמר שהרמב"ם איירי רק בסתם כוונה למצוה ורק בזה הוא מכשיר, אז אין מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י כלל. ולפי זה מ"ש הרמב"ם בדין זה בפ"א דציצית הל"ב. "אבל אם עשה אותה ישראל בלא כוונה כשרה." זה אף אם הוא תלה בפירוש שלא לשם ציצית. וזה דומה למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה שאם תוקע לשיר וכדומה שעדיין יצא, וכן הוא בדין זה לדעת הרמב"ם שאם הוא כיון בשעת תליה שהציציות יהיו רק לנוי בעלמא ולא לשם מצוה עדיין הוא יצא והן כשרות. וכן יש לדייק בלשון הב"י בס"ד. בד"ה כתב הרמב"ם, שפשוט ליה שפירוש בלא כוונה הוא שלא לשמה. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה הטיל, "דע דמדברי הב"י מוכח דאפילו אם הטיל בפירוש שלא לשמה כשר להרמב"ם." ולפי זה נראה שבין לרמב"ם ובין לרא"ש ורש"י סתם כוונה מותר בציצית אם הציציות עומדות לכך אבל אם אינן עומדות לכך לדעת הרמב"ם עדיין הן כשרות אף שזה שלא לשמה, אבל לדעת רש"י והרא"ש הן פסולות.

(ד) **ויש** לעיין קצת בדברי האחרונים בזה. וראיתי בדרישה בס"ד. שכתב בתחילה כמו שכתבתי שלרא"ש סתם כוונה כשר בתליית הציציות, והוא הביא ראיה לזה מגמרא סוכה הנ"ל כמו שפירשתי, אבל אחר זה הוא שדא בו נרגא וכתב, "שתירוצ זה דוחק דהרא"ש קאמר דפסול משום "שלא נתלה

מין שסב"ל, עיין בפתח"ד ס"ד. ב. בזה. ועוד יש להביא בענין זה מ"ש הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת, "כתבתי להקל בהפסד מרובה... והוא מטעם כי באותן מקומות היה נ"ל כי היתר גמור אליבא דהלכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר ולכן כתבתי דבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי דעבדי הכא." וכן י"ל בדעת מרן שמ"ש לסמוך על דעת הרמב"ם הוא משום דהיתר גמור הוא אליבא דהלכתא, ולכן במקום דלא אפשר יש לסמוך עליו.

וכתבתי כל זה מפני מה שראיתי במאמ"ר בס"ד. ס"ק ג' שכתב שם להשיג על העו"ת, ובתוך דבריו כתב "מדלא סמך (מרן) כאן על הרמב"ם ז"ל אלא בשאין ציציות אחרות מצויות, ועוד לא סמך עליו לענין ברכה משמע דס"ל עיקר כרא"ש ורש"י ז"ל." ע"ש. ואין זה נראה לי, שאדרבה העיקר בזה כהרמב"ם כמ"ש לעיל, ורק לכתחילה חיישינן להרא"ש, ומ"ש לגבי הברכה אין זה ראיה כלל שהברכות אינן מעכבות ולכן שב ואל תעשה עדיף לגבי הברכה, ואין הוכחה מזה שמרן סבר שהעיקר כהרא"ש. ועוד יש להסביר הדבר, שאם העיקר כרש"י והרא"ש איך התיר מרן לסמוך על הרמב"ם ללבוש בגד של ארבע כנפות בציציות פסולות, ויותר טוב שלא ללבושו כלל, אלא צ"ל שלדעת מרן העיקר לדינא הוא כהרמב"ם. וכן יש להקשות קצת על הלשון של הבא"ח בפר"ך לך לך אות ג. שכתב בדין זה, "יש פוסלין ויש מכשירין והלכה כסברת הפוסלין" ע"ש. והלא מעיקר דין ההלכה כהרמב"ם שמתיר ודלא כסברת הפוסלין, אלא ממה שכתב אחר כך נראה שהוא איירי כאן שההלכה כפוסלין רק לכתחילה ע"ש. וכן מצאתי בערוך השולחן בס"ד. אות ג. שכתב שם, "ונראה (שמרן) שתפס העיקר לדינא כרמב"ם, אך ברכות כיון שאינן מעכבות חשש לדעת הרא"ש." וזה כמו שכתבתי וששתי.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר דעת רש"י והרא"ש בסתם כוונה אם זה נחשב כלשמה. כתוב בגמרא בסוכה ט. "עשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הגדרין פסולה." ע"ש. וכתב רש"י הטעם הוא מפני "הואיל ותלויין ועומדין כל אלה בבגד ולא נתלו בה לשם ציצית לאו עשיה לשמה הוא." ופירשו התוספות במנחות מב: בד"ה קוצים, שדעת רש"י היא שהפסול כאן משום תעשה ולא מן העשוי ע"ש. וכן כתב המאירי והנמ"י בהל"ה ציצית, וכן הוא בב"י בס"א. בד"ה ואם עשאה, וכתב שם שכן דעת הרא"ש. ונראה מזה שלדעת רש"י בעיני שני דברים, אחד הוא העשיה דהיינו תליית הציצית, והשני הוא הלשמה דהיינו לשם מצות ציצית. ונראה עוד, שדוקא לגבי הקוצין והנימין וכו'

"וא"כ מה"ת לן להמציא דסתמא לשמה קאי כיון דליכא הכרח לזה." וכעין דבריו ראיתי בב"ח ריש ס"ד. שהפסוק בא למעט נכרי שע"ג ישראל ע"ש. וקצת קשה שלא הזכיר רעק"א את דבריו, מ"מ לא ראיתי בזה שום קושיא על מה שכתבתי לעיל, שודאי שלמדינן מהפסוק שלשמה ממש בעינן ואין הוכחה לדבר אחר אלא למעט נכרי שע"ג ישראל, מ"מ עדיין יכולנו לומר שסתמא כלשמה דמי בעינן זה ולא בעינן שום פסוק לזה אלא די בסברה. וכן מציינו לגבי סוכה בסברת ב"ש בסוכה ט. דילפינן מהפסוק "חג הסוכות שבעת ימים לה", שסוכה עשויה לשם חג בעינן, ומ"מ כתב רש"י שם לגבי סוכה תוך שלושים לחג "וזה סתם נעשית... וכיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה." משמע מזה שאף דילפינן מהפסוק שלשמה בעינן ואין לימוד לגבי סתם מ"מ אנו אמרינן סתמא כלשמה מסברה אם יש הוכחה לזה, דהיינו שכיון שלומדים הלכות סוכה שלושים יום קודם החג יש הוכחה בסתם שללשמה מכיון. וא"כ ה"ה לגבי תליית ציצית אף שאין לימוד לכלול הסתם מ"מ כיון שמסברה יש הוכחה שללשמה מכיון די בזה ואמרינן סתמא כלשמה דמי. ועיין בש"ע ס"תרלו. א. והמ"ב ס"ק ב. שהביא הרש"י הנ"ל.

וכן יש להוכיח מהמרדכי בהל" ציצית אות תתקמ"ט שהביא שם דעת רש"י וכתב, "ולרש"י ז"ל נראה שס"ת סתמא לשמה קיימא, דמהיכא תיתי דפסולה כשכתב ישראל בסתם, דסברה הוא מסתמא כיון שכותב ס"ת לקרות בו או ללמוד בו." משמע שלא בעינן הוכחה מן הפסוק שסתם כוונה כשר אלא שאם יש סברה לומר כן די בזה, וא"כ ה"ה לגבי תליית הציצית שאף דבעינן לשמה כיון שיש סברה שסתם כוונה כשר שפיר אמרינן הכי.

ו) מ"מ ראיתי בכה"ח ס"ד. אות ח. שכתב, "המרדכי הביא פלוגתא בסתם אי הוי כלשמן או לא לכן צריך ליהדר שיאמר בפירוש שתולה אותן לשם ציצית כמ"ש הש"ע לענין טויה." וכן הוא בחס"ל והזכור לאברהם. ולא ידעתי הדמיון לטוית ציצית דהתם אין שום הוכחה למה הוא מכיון אם לחוטים בעלמא או לציציות ולכן ודאי בעינן כוונה ולא סגי בסתם, אבל לגבי תליית הציציות שניכר לכל אדם שיש לו ציציות בידו ודאי שהוא כיון למצוה, ולכן אין ללמוד הדין של תליה מדין טויה.

ואף מה שהוא הביא מהמרדכי אינו ראייה לכאן, דהתם בהלכות ציצית באות תתקמ"ט יש מחלוקת בין ר' יעקב מאורלינש ובין ר' אלחנן, לגבי כתיבת ספר תורה שלדעת

לשמה" משמע דלשמה ממש דבעינן. ע"ש. ולא הבנתי את קושייתו בזה שודאי בעינן לשמה ממש אבל אנו אמרינן דסגי בסתם כוונה אם הציציות עומדות לכך ודבר זה נחשב כלשמה ממש, משא"כ לגבי קוצין ונימין שהם פסולים בסתם שאינם עומדים לכך. ולכן לענ"ד מה שכתבתי נראה עיקר. וראיתי בביאור הלכה הנ"ל שכתב, "דע דמדברי הב"י מוכח דאפילו אם הטיל בפירוש שלא לשמה כשר לרמב"ם, וכן להיפוך לדעת רש"י והרא"ש אפילו סתמא פסול דאל"ה אין שום ראייה דהרא"ש יחלוק על הרמב"ם דמן הקוצין ומן הנימין הרי בודאי לא נתלו לשמן, וכן כתב הפרישה." ואף זה לא הבנתי, והלא עדיין יש לומר שהרא"ש והרמב"ם חולקים בשלא לשמה שלרא"ש זה פסול ולרמב"ם זה כשר אבל לגבי סתם כוונה הכל מודים שהוא כשר אם הציציות עומדות לכך, ולכן דבריו אינם מחוורים כלל.

ועוד ראיתי במשכנות יעקב א"ח ס"כא. שכתב שלהרמב"ם רק סתם כוונה כשר אם הציציות עומדות לכך, "אבל בעושה בפירוש שלא לשמה נראה דגם לרמב"ם ז"ל פסול ולא הכשיר רק בלא כוונה כלל כלשונו ז"ל." ואף בזה יש להקשות, שמנין לו שהלשון של "בלא כוונה" איירי בסתם כוונה אדרבה יש לומר שלשון זה כולל אף שלא לשמה כלל, וכמו שנראה מלשון הב"י בפירושו בדברי הרמב"ם. ועוד לפי מה שביארתי בדברי הרמב"ם אתי שפיר למה הוא לא סובר כפירוש רש"י בגמרא סוכה הנ"ל, שאת"ל שלרמב"ם שלא לשמה פסול בתליית הציציות אז הוא יכול לפרש כפירוש רש"י שהגמרא דברה בתליית הציצית, אבל כיון שבאמת הוא סבר שאף שלא לשמה התליה כשרה, אז הוא מוכרח לפרש שהגמרא דברה בעשיית הציצית מן הצמר, ובזה הטעם שהיא פסולה הוא משום ביזוי מצוה כמ"ש הכ"מ שם. ועוד יש להביא ראייה לדברי שבלא כוונה כולל אף שלא לשמה, וזה מ"מ הרמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ו הל"ג. "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין יצא ידי חובתו" והלא בזה אין כאן סתם כוונה כלל, אלא הוא כיון לדבר אחר לגמרי דהיינו לעשות רצון הלסטם, ועדיין הוא יצא וא"כ אף לגבי ציצית י"ל שבלא כוונה היא בדרך זו, דהיינו אף אם הוא כיון לדבר אחר לגמרי בתליית הציציות כגון לנוי בעלמא, עדיין יצא לדעת הרמב"ם ודלא כהמשנ"י.

ה) וראיתי בתשובות רעק"א ס"ד. שדן בזה וכתב שלדעת הרא"ש אין הוכחה שסתם כוונה כשר בתליית הציצית והפסוק "בני ישראל ועשו" בא למעט נכרי שע"ג ישראל, ולכן שפיר אמרינן דבעינן לשמה בתליית הציציות, ואף שבע"ג בנכרי נחשב כלשמה מ"מ הפסוק ממעט את זה, וסיים בדבריו

לקדשה אלא רק כוונה לשם ציצית ובוה אף ר' יעקב מודה שסתם כוונה מועיל שיש הוכחה לזה שכך כוונתו, ורק בס"ת דבעינן כוונה לקדש י"ל שלא סגי בסתם כמ"ש לעיל. וכל זה לר' יעקב וק"ו לר' אלחנן ורש"י שאף לס"ת מועיל סתם כוונה, שלגבי תליית ציציות מועיל סתם כוונה גם כן. ולכן נראה שאין דברי הכה"ח נכונים בזה שלגבי ציצית הכל מודים שסתם כוונה נחשב כלשמה ולא דמי לכתיבת ס"ת, ולא שייך המחלוקת במדרכי לדין תליית ציצית.

ואחר שביררתי שסתם תליה כשר לציצית יש לומר שאין צריך לומר בפה שהוא תולה לשם ציצית. ואף שמצינו לגבי טויה שצ"ל בפה שהוא עושה כן לשם ציצית כמ"ש מרן בס"א. א. כמ"ש לעיל, מ"מ כבר כתבתי דשאני טויה שאין הוכחה למה הוא טוה החוט אם הוא לתשמיש חול או לשם ציצית, ולכן בעינן דברים בפה אבל אם כבר נעשו הציציות והכל יודעין שהן ציציות בראה בעלמא אז שוב א"צ אמירה בפה שהוא כיון למצוה כיון דמסתמא הוא כיון לכך. וכן מצינו לגבי סוכה במרן ס"תרכו. ב. שאם אחד רוצה להציל מן האיסור של תעשה ולא מן העשוי, אז הוא צריך לנענע את הסכך, ואף אחד לא אמר שהוא צריך לפרש את דבריו שהוא לשם מצוה והטעם הוא משום דמסתמא הוא כיון לכך. וכן הוא בס"תרכט. יז. ע"ש, שרק נענוע בעינן ולא אמירה. וא"כ ה"ה בנד"ד שלא בעינן אמירה שניכרת לכל שהוא כיון למצוה, משא"כ בטויה שאין הדבר ניכר אם הוא כיון לטוית ציצית או חוטים בעלמא.

ולכן למסקנה נראה שסתם כוונה כשר בתליית הציצית. וכן נראה מהביאור הלכה בס"ד. שאף שהוא הביא דברי רעק"א הנ"ל, מ"מ בד"ה בלי, ובד"ה לא, נראה שהוא עצמו סובר שסתם תליה כשר. ושוב מצאתי במשיב דבר ח"א ס"ג. שכתב בנד"ד שסתמא כלשמה ולכן סגי בלי אמירה בפה, וכתב "שלא ראינו אבותינו שנהגו להוציא בפה", וזה כמו שכתבתי וששתי.

סימן ג.

שאלה: האם השיעור של טלית, שהוא הראשו ורובו של קטן, כולל ראשו ברובו או לא.

תשובה: (א) כתב מרן בס"טז. שיעור טלית שחייב בציצית שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו. ויש להסתפק אם

הר"י מאורלינש "צריך לומר בפירוש לשמה אני כותב כיון דסתמא לאו לשמה קאי", ולדעת ר' אלחנן "תורה סתמא לשמה קיימא", ולפי הכה"ח הנ"ל נראה שהם פליגי בתליית ציצית גם כן, ולכן יש להחמיר. וזה אינו נראה לי, שאף לדעת ר' יעקב י"ל שסתם כתיבת ס"ת אינו לשמה אבל עדיין הוא מודה שסתם תליית ציציות לשמה הוא. ויש לבאר את זה, דהתם במדרכי הוזה ר' יעקב דין כתיבת אזכרות לדין שאר כתיבה בס"ת ששניהן סתם לאו ללשמה קאי, אבל לר' אלחנן נראה שבין האזכרות ובין שאר הכתיבה שניהן סתמא לשמה קאי, אבל יש דרך שלישית וזה שיטת רש"י שם "דס"ת סתמא לשמה קיימא דמהיכא תיתי דפסולה כשכתב ישראל בסתם דסברה הוא מסתמא כיון שכותב ס"ת לקרות בו או ללמוד בו... אבל האזכרות ודאי צריך להזכיר בפירוש לשמן דבעינן שיכתבם לשם קדושת השם יתברך משא"כ בשאר ס"ת. ע"ש ובפירוש מהרמ"ב שם. משמע שלרש"י יש דרך אמצעית, דהיינו שבאזכרות לא סגי בסתם אבל שאר הכתיבה סגי בסתם. ויש להבין מאיזו סברה פליג ר' יעקב על רש"י לגבי כתיבת שאר הס"ת הלא הוא כותב לקרות בו או ללמוד בו וסתמא כלשמה כמ"ש רש"י, ולכן מאי טעמא דר' יעקב שסבר סתמא לאו ללשמה קאי אף בשאר כתיבה. ונראה לתרץ על פי מ"ש מרן בש"ע ב"ד ס"רעד. א. "צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר זה אני כותב לשם קדושת ס"ת ומספיק לכל הספר." משמע דבעינן לשם קדושה דוקא ולא סגי אם הוא יודע מה שהוא כותב אלא הוא לא כיון לקדשו ועיין בברכ"י ס"רעו. אות ה. חילוק כזה לגבי כתיבת השם. ולכן במה שהוא כותב ס"ת לקרות או ללמוד לא סגי שזה דומה לכתיבת שאר ספרים של חול ואין הוכחה שהוא כיון גם כן לקדשו שי"ל שהוא כיון רק לכתוב התיבות, ואף שהוא הבין מה שהוא עושה מ"מ איך ידעין אם הוא כיון לקדשו גם כן, ולכן לר' יעקב סתם כתיבה שלא לשמה קאי שאין הוכחה שהוא כיון לקדשו ואולי הוא כיון רק לכתיבה ולא הרגיש שהוא צריך לקדשו גם כן, ולכן אפשר שזה כשאר כתיבת חול, ודלא כסברת רש"י. ואף אם הוא כותב על הקלף ובכתיבה מיוחדת לס"ת אין זה הוכחה שהוא כיון לקדשו, שבכתיבה זו הוא כותב בגטין וכתובות וי"ל שהוא כיון כשאר כתיבות אלו ולכן לא אמרינן שהוא כיון לקדשו. וכן י"ל במה שכתב רש"י שבכתיבת השם לא סגי בסתם כוונה לדעתו אף שהוא מבין מה שהוא כתב, ולכן כך י"ל לדעת ר' יעקב שאף שהוא הבין שהוא כותב ס"ת מ"מ לא משום זה אמרינן שהוא כיון לקדשו ולא סגי בסתמא.

ולפי זה י"ל דשאני כתיבת ס"ת לר' יעקב שלא סגי בסתם, מדיון תליית ציציות, שבתליית הציצית לא בעינן כוונה נוספת

דארוכו קאי וה"ק אא"כ מוצא ראשו ורובו או ראשו ושדרה וגולגולת. "הרי משמע דבעינן ראשו וגם הרוב גופו, ורוב גופו הוא השדרה והגולגולת. ועיין עוד בזה בפרישה שם באות טו. ובדרישה אות ה.

ולפי זה יש לדון, שנראה שצ"ל שסוף השדרה נחשב יותר מחצי אורך הגוף, דהיינו רוב, רק אם הראש בכלל המדה. אמנם אם אין הראש בכלל המדה אז יותר מחצי הגוף הוא יותר למטה מן סוף השדרה. ולכן לפי זה נראה שהראש בכלל הרוב וכמ"ש הרדב"ז והנחפה בכסף. (ואל תשיבני שהרוב כאן הוא רוב בנין עצמות, שזה אינו שזה דבר אחר לגמרי כמבואר במשנה באהלות בפ"ב מש"א. ע"ש.) וכן נראה מהפרישה הנ"ל שכתב, "ומפרש רבינו דלא פליג, אלא דת"ק קאמר דבעינן ראשו ורובו ר"ל דבעינן רובו ובכלל הרוב צריך שיהיה הראש", הרי שפשוט ליה שהראש בכלל הרוב.

ואף את"ל שהת"ק פליג על רבי יהודה, ואפשר שכן דעת מרן בש"ע שהוא השמיט מה שכתב הטור "או גולגולת והשדרה", והוא כתב רק "ראשו ורובו". עיין בזה בשולחן גבוה בס"שעד. בס"ק ג. שכתב בסוף דבריו, "קשיה טובא למה לא הביא בכל אלו המקומות אלא דברי ת"ק כאלו ר"י חולק עליו והלכה כת"ק וצ"ע". וכן העיר ההגה על הרעק"ע על הש"ע בס"שעד. ע"ש. ואף אם תאמר כן, מ"מ זה רק משום שמקיל ר"י לומר שאף שאין רוב העצמות בשדרה והגולגולת, מ"מ כיון שהן העיקר וגם רוב אורך הגוף די בזה, אלא הת"ק סבר שאף שהגולגולת והשדרה רוב אורך הגוף, מ"מ אין זה רוב גופו, שהרי הזרועות והירכים והשוקים וכו' הם יותר מרובים מן הגולגולת והשדרה. מ"מ מצינו שאף לת"ק הרוב אורך הגוף הוא עד סוף השדרה, וזה א"א להיות אם אין הראש בכלל המדה. ולכן מצינו שפירוש ראשו ורובו, הוא רוב הגוף עם הראש, וכדעת הרדב"ז והנחפה בכסף.

(ג) **ועוד** יש להביא ראייה לסברת הרדב"ז והנחפה בכסף, והוא ממנחות מא. שכתב שם, "ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה". וכמה אחרונים למדו מזה שהשיעור של טלית הוא אמה, ויש שלמדו מזה שהשיעור קצת פחות מזה. כתב הבית דור בא"ח ס"ח. "אמנם יראה דטלית אמה על אמה הוא ודאי שהוא שיעור שחייב בציצית דאמר בפ"ה תכלת מא. ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר, ובה תכלת ותולה בה. פירש"י והרא"ש ז"ל משום דכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשיה, אמנם הרב"י ס"ט. כתב שהנמ"י כתב הטעם משום תעשה ולא מן העשוי,

הפירוש של ראשו ורובו, הוא הראש וגם רוב גופו מלבד הראש, או אם פירושו רובו ובכלל הרוב ראשו.

וראיתי ברדב"ז בס"שני אלפים קו. שדן בזה וכתב, "ומה שאמרו ראשו ורובו של קטן, אין פירושו ראשו ורוב גופו, אלא ראשו ומקצת גופו עד שיהיה מתכסה רובו עם ראשו." אלא בסוף דבריו נראה שאין זה ברור כל כך שהוא כתב, "ואפילו תימא דראשו ורובו של קטן ממש קאמר, דהיינו ראשו ורוב גופו...", נראה שיש מקום לפרש ראשו וגם רוב גופו מלבד הראש.

וראיתי בלב חיים בח"א ס"צט. שהוא השיג על הרדב"ז הנ"ל שסבר בתחילת דבריו רובו עם ראשו, וכתב בד"ה ואחרי המח"ר דבריו, "והוא תימא דהרב החינוך שם כתב להדיא וז"ל ויהיה שיעורו גדול כדי שיוכל להתכסות בו ראשו ורוב גופו של המהלך בשוק לבדו בלי שומר יע"ש. וכן כתב רבינו ירוחם בספר האדם נתיב יט. ח"ג. וז"ל שיעור הטלית כדי שיוכל הקטן להתכסות בה ראשו ורוב גופו וכו' ע"ש. הא קמן דברי שני המאורות הגדולים שכתבו להדיא דפירוש ראשו ורובו שכתב הרמב"ם הוי ראשו ורוב גופו, והוא הפך דברי הרדב"ז. ועוד כתב הלב חיים שם בד"ה וכשאני, לתמוה על הנחפה בכסף שמדד שיעור הטלית בראשו ורובו של קטן, ועולה שהשיעור הוא אמה, "אם לא שנאמר דהרב ז"ל לא מדד כך אם ראשו ורובו עם ראשו, ולא רוב גופו, כדברי הרדב"ז. ואי מהא לא אירא דכבר ביארנו שהרב החינוך ורבינו ירוחם כתבו להדיא ורוב גופו" ע"ש. הרי שסברת הלב חיים דבעינן ראשו וגם רוב הגוף מלבד מהראש, ודלא כנראה מהרדב"ז והנחפה בכסף.

וכן ראיתי ברב פעלים בח"ב. א"ח ס"ו. דאזיל בשיטת הלב חיים וכתב, "דרז"ל שאמרו ראשו ורובו של קטן הוא, הוא רוב הגוף ממש בלתי צירוף הראש עמו." ע"ש. הרי כהלב חיים.

(ב) **ולענ"ד** נראה שיש להליץ בעד הרדב"ז והנחפה בכסף. ובתחילה יש להביא ראייה ממת מצוה שמה דאמרינן ראשו ורובו, הוא הרוב של ראשו עם גופו. כתב הטור ב"ד ס"שסד. "ואינו נקרא מת מצוה אלא א"כ מצא ראשו ורובו, או שדרה וגולגולת." וכתב על זה הב"י שם, "בתורת האדם כתוב כלשון הזה, באבל תניא לעולם אינו מת מצוה עד שימצאו ראשו ורובו, רבי יהודה אומר השדרה והגולגולת הן רובו עכ"ל. ונראה דמשמע לרבינו דרבי יהודה לפרושי דברי ת"ק ולא לאיפלוגי, והא דקאמר רבינו שדרה וגולגולת, הדבר פשוט

חיוב של ציצית, אלא כיון שאין זה כנף הוא פסול. אמנם לדעת הנמ"י שכתב הטעם משום תעשה ולא מן העשוי, משמע שאין באמה על אמה שיעור של חיוב ציצית ע"ש. ואין זה מוכרח שכבר כתב הבית דוד הנ"ל, וגם הנחפה בכסף הנ"ל שאף אם אמרין הטעם של נמ"י עדיין י"ל ששיעור של אמה על אמה יש בו חיוב ציצית.

ועוד נראה שממה שכתב מרן בס"ט. ב. נראה שהוא פסק כרש"י והרא"ש כנגד הנמ"י, שכתב מרן שם, "אינו יכול ליקח הכנף כמו שהוא עם הציצית ולתופרו בבגד אחר משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת העשיה." הרי הוא תופס הטעם של כנף בעינן, ולא כתב הטעם של תולמ"ה. ולכן שפיר יש ללמוד שבאמה על אמה יש בו שיעור של חיוב ציצית. ואף שראיתי במ"א שרצה לפרש שסבר מרן בב"י שהנמ"י בא לפרש דעת רש"י והרא"ש, ואף הם סברו שהעיקר הטעם הוא משום תעשה ולא מן העשוי, לענ"ד אין זה נראה כוונת מרן, שא"כ הוי ליה לכתוב הענין של תולמ"ה בדיון זה בש"ע. ועיין בחמד משה שכתב להשיג על המ"א בזה. וכן נראה מהאחרונים הנ"ל שסברו שהנמ"י חולק על רש"י והרא"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה ששפיר יש ללמוד מהגמרא דמנחות מא. ששיעור אמה על אמה יש בו חיוב של ציצית.

ויש ראייה גדולה ממרן עצמו שיש חיוב של ציצית על השיעור של אמה, ממ"ש בב"י בס"י. בד"ה סודר, שכתב, "וכן יש לתמוה על בני ספרד שהיו נוהגים להביא חתיכת בגד כאמה או אמתים אורך מוטלת על כתפיהם, למה לא היו מטילין בה ציצית... ומיהו אפשר שעיקר הבאת חתיכת בגד זו אינו אלא כדי לכסות בה הראש." הרי שלדעת מרן אף בבגד של אמה יש חיוב ציצית. וכן הוא בנחפה בכסף בד"ה אכן, שהוא הביא הב"י הנ"ל וכתב עליו, "משמע שאמה אורך הוא שיעור לקטן שיכסה ראשו ורובו, ואפילו לקטן בן ט' שנים, דאל"ה מאי קא מתמה על בני ספרד, לימא דאינהו ס"ל כדעת הטור שהוא בן ט' שנים ואמה אורך אינו מכסה ראשו ורובו של קטן בן ט' שנים, אלא ודאי נראה דאמה אורך מכסה ראשו ורובו של קטן בן ט' שנים." ע"ש. הרי שלפי מ"ש מרן בב"י האי ראייה ממנחות מא. הנ"ל היא נכונה.

(ד) **ולפי** זה יש לדון, שכתוב בגמרא בעירובין מח. ששיעור גופת האדם הוא שלש אמות. וכתבו התוספות שם בתירוץ שני שזה מן הכתף בלא ראשו. ותירוץ זה העיקר שכן הוא בתוספות בפסחים קט: בד"ה ברום. וכן הוא בתוספות בשבת צב. בד"ה אישתכח. וכן הוא דעת רש"י שם בד"ה אשתכח,

ונראה שהרב הלבוש רצה להסכימם יחד, והוא דמ"ש הנ"י משום תעשה ולא מן העשוי, קאי לחתיכה קטנה שאין בה שיעור ציצית, דכיון שאין בה שיעור הו"ל הציצית שבאותה חתיכה כמאן דליתיה כיון דאותה חתיכה אינה בת ציצית, וכשתופרה עם הבגד ונעשית בת חיובא נמצא הציצית עשוי מאליו, ומ"ש רש"י והרא"ש דכנף זה אינו מבגד זה קאי להא דקאמר אמה על אמה דבבחיכה כזו שהיא בת חיובא שהוא שיעור הטלית שחייב בה ציצית, לא שייך תעשה ולא מן העשוי, כמו שהקשה מורי"א ז"ל שהביא הרב ב"י בשמו, לכך צריך הטעם דכנף זה אינו מבגד זה... וכן מובן כן גם בדברי המעדני מלך... וא"כ מתוך זה מובן דאמה על אמה שיעור חיובא הוא" ע"ש כל דבריו. וכן כתב הרב בני חיי דאמה על אמה חייב בציצית כמ"ש הבית דוד שם.

וכן ראיתי בנחפה בכסף בס"א. בד"ה עוד ראיתי, שהוא כתב בשם רבו הפרי הארץ, "אכן מורי נר"ו הביא ראייה דשיעורה הוא אמה על אמה ממ"ש בפרק תכלת מא. ... ושזוהי שלא יביא אפילו אמה על אמה." וכן נראה שזה דעת הרשב"א בתשובתו בח"א ס"ריז. וכמו שכתב הנחפה הכסף שם בד"ה ומעתה, "והביא סעד לדבריו מתשובת הרשב"א ז"ל שכתב השואל אם נאמר דהתם דוקא משום וכו' ואין רצונו להתעטף וכו' אלמא דאם היה רוצה להתעטף באותו כנף שפיר דמי, ומשם בארה דשיעורא דטלית הוי אמה על אמה להתחייב בציצית." ועוד הסביר לנו הנחפה בכסף שם, שאף אם אמרין שהטעם שהאמה על אמה פסול הוא מפני תעשה ולא מן העשוי, וכמ"ש הנמ"י הנ"ל, מ"מ עדיין י"ל ששיעור זה של אמה על אמה הוא שיעור של חיוב ציצית. וז"ל "נלענ"ד דהטעם שכתב הרשב"א שאין רצונו להתעטף הוא נכון, והכוונה דכיון דאנן קי"ל דחובת גברא היא ולא חובת טלית, נמצא שאין החיוב בא אלא כשרצונו להתעטף דאם אין רצונו להתעטף אף שיש לו כנפות ושיעורא דקטן לא מיחייב בציצית, וא"כ נמצא דאלו הציציות שהיו הכנף זה שאין רצונו להתעטף בו, הם עשויים שלא לצורך בזמן דלא מחייב בציצית, ואיכא משום תולמ"ה... איך שיהיה נמצינו לומדים לפי זה דשיעור הטלית הוא אמה על אמה." ע"ש כל דבריו. ועיין שם בנחפה בכסף שהוסיף שיותר נראה לומר שאף בפחות מזה יש חיוב בציצית שאם לא כן הוי ליה להש"ס לבאר לנו בפירוש שהשיעור של חיוב הוא אמה על אמה ע"ש דבריו.

וכן ראיתי במחצית השקל בס"טז. שהוא הביא דעת הצאנ קדשים, שלמד הדין של שיעור הטלית מהגמרא הנ"ל, ולדעת רש"י שכתב הטעם הפסול הוא משום כנף, משמע שאין כאן תעשה ולא מן העשוי כיון שבגד של אמה על אמה יש בו

(ה) **ועכשיו** יש לבאר דברי החינוך והרבינו ירוחם שכתבו הלשון של "ראשו ורוב גופו", שמלשון זה הבין הלב חיים שפירוש ראשו ורובו, הוא הראש וגם רוב הגוף מלבד הראש. ולענ"ד אין זה כוונת החינוך ורבינו ירוחם, אלא שהם סברו שהגוף כולל הראש, ולכן הם כתבו דבעינן רוב אורך כל גופו, ובכלל זה מדת הראש, אבל מ"מ צריך להתחיל למדוד מראשו, שזה עיקר כל הגוף. ולכן כך כוונתם "ראשו", דהיינו צריך להתחיל שם, "ורוב גופו" עד רוב גופו, ובכלל זה מדת הראש. ואף שהרדב"ז הנ"ל כתב הלשון של "ראשו ורוב גופו" לפרש ראשו וגם רוב גופו מלבד הראש, וכמו שהבין הלב חיים, מ"מ י"ל שאין כן כוונת החינוך ורבינו ירוחם.

ויש להביא ראיה לזה שהגוף כולל אף הראש, והוא מהתוספות הנ"ל בעירובין מח. שכתוב שם בגמרא שמידת גוף האדם היא שלש אמות, והתוספות שם האריך להביא ראיות שאין הראש בכלל זה, הרי משמע שבדרך כלל הראש בכלל הגוף, אלא שכאן בעירובין הוא שאני, שאם לא תאמר כן למה צריך התוספות להביא ראיות לזה באותו ענין הלא הדבר מובן מאליה, אלא צ"ל שבדרך כלל הראש בכלל הגוף ומה שכתוב גמרא עירובין שמדת גוף האדם ג' אמות הוא שאני.

(ו) **ועוד** יש להביא ראיה לזה ממה שכתב הרמב"ם בהל" מקואות פ"ב. הל"טו. "ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער, אלא אע"פ שכל שיער ראשו קשור נימא נימא אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה, אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו, ונמצא הכל רוב גופו" ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם הראש בכלל הגוף לענין חציצה, ואין הוא דבר מיוחד שאינו בכלל הגוף. ואף שהגאונים סברו שאין הראש בכלל הגוף לענין חציצה, מ"מ כבר כתב הר"ן הטעם לזה, וז"ל בפ"ב. דשבועות, "שטעמן של הגאונים דס"ל דאית לן תרי קראי חד לשערו וחד לבשרו כל חד וחד באפי נפשיה הוא, ורוב בשרו או רוב שערו, ואע"פ שאינו רוב גופו חוצץ." הרי שלדעת הגאונים רק משום שיש קרא מיוחד לזה יש לחלק בין הראש ובין שאר הגוף, הא אם לאו הכי י"ל שהראש בכלל הגוף.

ולכן שפיר י"ל דהא דכתבו החינוך ורבינו ירוחם ראשו ורוב גופו, פירושו רוב גופו ובכלל זה הראש. ולכאורה יש להקשות על זה, שאם אמרינן הפירוש של ראשו ורובו הוא רוב הגוף עם הראש, למה אמרו חכמים ראשו ורובו, הלא אף אם אמרו רק רוב גופו זה מספיק, שמה לי אם המדידה מהרגל או מהראש הלא השיעור של רוב גופו שוה, ואין טעם להזכיר הראש כלל. ולענ"ד יש לתרץ דאה"נ השיעור שוה בין אם

וכן הוא בריטב"א שם בד"ה המוציא משוי. וכן הוא בחידושי הר"ן שם בד"ה ואיבעית. וכן הוא במאירי שם. וראיתי בזרע אמת ח"א ס"צא. בד"ה אשר ע"כ בהורמנה, שכתב "ששיעור הראש דהיינו חצי אמה." נמצא שכל אורך האדם הוא ג' וחצי אמה שהוא כא' טפחים.

ולכן לפי זה יש לדון לגבי ראשו ורובו של קטן שבשיעור זה יש חיוב של ציצית. וידוע שי"א שלדעת הרמב"ם שהקטן הוא בן שש, והטור כתב שהוא בן תשע, כמבואר כל זה באחרונים, עיין בכה"ח ס"טז. אות א. ולכן אף אם אמרינן שקטן זה חצי קומת האיש, מצינו שהקטן הוא י' טפחים וחצי. ולפי זה יש לדון איך אמרינן שטלית של אמה על אמה, דהיינו ו' על ו' טפחים, יש בה חיוב. שאם אמרינן שאנו אזלינן אחר רוב גופו וראשו בכלל מדה זו, אז מצינו שחצי הקטן עם ראשו הוא ה' ורבע טפחים, ולכן הרוב הוא קצת יותר דהיינו ו' טפחים של הגמרא מנחות מא. ולכן מ"ש הגמרא אמה על אמה אתי שפיר. אמנם אם אמרינן שהשיעור הוא הראש מלבד רוב גופו מכתפו למטה, אז הראש של הקטן הוא חצי המדה של האיש, ולכן הוא א' וחצי טפחים, נמצא שמדת גופו מלבד הראש היא ט' טפחים, וסך הכל הוא י' וחצי טפחים כמו שכתבתי לעיל. נמצא שחצי גופו מלבד הראש הוא ד' וחצי טפחים, ועם מדת ראש שהוא א' וחצי טפחים הסך הכל הוא ו' טפחים. ולכן אם זה החצי, צריך להיות הרוב יותר מו' טפחים, ולכן השיעור של אמה אינו בכלל חיוב של ציצית. ולכן מוכרח לומר דהא דאמרינן ראשו ורובו של קטן, דהיינו רוב ראשו עם גופו.

וכל זה אם אמרינן שהקטן הוא חצי השיעור של אדם גדול, אבל אם אמרינן שהקטן קצת גדול ממדה זו, אז ק"ו שי"ל שהשיעור של ראשו ורובו הוא כולל הראש עם גופו. ולקיים סברת הלב חיים דבעינן ראשו וגם רוב גופו מלבד הראש, צ"ל שהקטן הוא פחות מחצי המדה של האיש, וזה דוחק מאד לומר שקטן בן ט' שנים הוא פחות מזה, ואף בקטן בן ו' שנים יותר נראה לומר שהוא לא פחות מזה כהחוש מעיד. ולכן מכל הנ"ל נראה שסברת הרדב"ז והנחפה בכסף נכונה.

מ"מ נראה לאלו שסוברים שהשיעור הטלית הוא ג' רביעי של אמה, והוא סברת הרב דרך חכמה, צ"ל שהקטן הוא קצת פחות מחצי המדה של האיש כמובן, וצריך לומר שזה דוקא בבן שש, וכמ"ש הנחפה בכסף בד"ה אכן, שכתב "ואם כן צ"ל דמ"ש הרב דרך חכמה דשיעור ראשו ורובו של קטן הוא ג' רביעי אמה אורך הוא בין הכל, ושיעור זה הוא לקטן בן ששה שנים" ע"ש. וכיון שכמה פוסקים סברו דבעינן קטן בן ט' שנים, נראה שאין לסמוך על זה.

שהקטן הוא קרוב לח' טפחים. וקשה לומר שאם בזמן הגמרא האיש היה כא' טפחים שקטן בן ט' או אפילו בן שש שנים היה רק ח' טפחים. ולכן יותר נראה לומר ששיעור ראשו ורובו התחיל מהראש מאחוריו בלבד ולא בעינין שיכסה כל השערות עד המצח.

ולענ"ד אין שום הוכחה מהנחפה בכסף שהוא סבר כהלב חיים בזה, שכ"כ הנחפה בכסף בד"ה אכן, "והש"ס והפוסקים לא אמרו כי אם ראשו ורובו של קטן, בין באורך ובין ברוחב, ובודאי דכיסוי זה של קטן אינו אלא מאחוריו כדרך עטיפת הטלית, דהא רובו דומיא דראשו קתני וכי היכי דבראשו לא שייך לומר שיכסה פניו כי אם דוקא הראש והעורף, הכי נמי רובו שאמרו היינו מלאחוריו, ונראה שכסות העליון שהיו נוהגים באותו זמן היה זה שהיו מכסים ראשם ורובם מלאחריהם ולא דרך מלבוש כמנהגינו, ולכן תלו השיעור כדרך כסותם." ע"ש. הרי שהוא לא בא לומר שיש לכסות כל הראש עד שהוא הגיע לפניו עד המצח, אלא רק לומר שצריך לכסות רק אחוריו. ואף אם הטלית הגיע עד הראש למעלה מאחוריו, עדיין זה בכלל כסוי אף שזה אינו מגיע עד המצח. ומ"ש לשון "עיטוף" פירושו כאן כסוי בלבד ולא עיטוף ממש. ועיין מ"ש הב"י בס"ח. בד"ה ובעל, שלא בעינין עיטוף ממש אלא כסוי בלבד ע"ש. וכן הוא, שהלא בעינין רק כדי "לכסות" ראשו ורובו של קטן, ולא בעינין עיטוף ממש לזה. ולכן נראה לענ"ד שאין הוכחה מדברי הנחפה בכסף שהוא סובר כהלב חיים בזה. ויותר נראה שיש להתחיל למדוד מאחורי הראש בלבד, וכמו שביארתי לעיל.

ויותר גדולה מזו מצינו בתה"ד ס"מו. שהוא כתב "ומהך דא"י ראיתי כמה ת"ח נהגו לתלות ט"ק ברצועה בצואר ומונח כל הטלית מאחוריהם למעלה בכתפיים, רק ב' ציציות העליונות נכפלו לפניהם על החזה, ולדעתם בדרך זו חשיב עיטוף ולא לבוש" ע"ש שהתה"ד חולק על זה. מ"מ ראינו שלאילו ת"ח יש עיטוף אף בלי כסוי הראש כלל, וק"ו אם יש כסוי לראש רק מאחוריו שזה בכלל עיטוף. ולכן נראה שמה דבעינין כדי לכסות ראשו ורובו, הוא כסוי קצת הראש מאחוריו בלבד ולא בעינין כדי לכסות כל השערות עד המצח כעיטוף ממש.

ולכן מכל הנ"ל נראה דהא דאמרין דבעינין שיעור של ראשו ורובו של קטן, דהיינו שהראש בכלל הרוב, וכזה אתי שפיר מה שהביאו האחרונים ראייה ממנחות מא. ששיעור טלית הוא אמה על אמה, וכן נראה דעת מרן בב"י. ועוד נראה שמתחילין למדוד השיעור של ראשו ורובו מאחורי הראש, ולא מן תחלת

המדה של רוב גופו מן הרגל או מן הראש, אלא אתו חכמים לאשמועינן דבר אחר, דהיינו שהחיוב של ציצית תלוי במה שנקרא כסות, ולכן הכסות היא מה שסגי לכסות הראש והחלק העליון של גופו, שזה העיקר של הגוף שצריך כסוי כדי לחמם ולהגן הגוף, וכמ"ש הב"י בס"י. בד"ה יש לדקדק, "דלא מיקרי כסות אלא הבא להגן על האדם מפני החום והקור" ע"ש. ולכן אמרו החכמים דסגי בראשו ורובו להגיד לנו שאין הטעם שהרוב מועיל רק משום רובו ככולו, אלא מפני שבזה יש כסוי לעיקר מן הגוף, וזה בכלל הענין של כסות. וכן כתב בעל העיטור, הובא דבריו בב"י בס"ח. בד"ה ובעל, וז"ל "ואע"ג דמברכין להתעטף ר"ל כסוי דכתיב אשר תכסה בה, שמנהג בני אדם שמכסין בכסותן והלוכין ועושין עסקיהם, פעמים בגלוי הראש פעמים בכיסוי הראש." הרי דבעינין כסוי לעיקר הגוף כמנהג בני אדם. והראש בכלל זה "שפעמים בכסוי הראש." וק"ו לדעת הגאונים שסברו שהראש בכלל עיקר מצות עיטוף. ע"ש.

ושוב ראיתי בחזון איש א"ח ס"ג. אות לא. בד"ה ועיקר, שאף הארצות חיים סבר כמו הלב חיים הנ"ל שאין הראש בכלל רוב גופו, וכתב על זה החזון"א, "אבל אין לזה הכרע דשפיר י"ל דראשו בכלל רוב גופו, ואשמועינן באיזה רוב גופו קיימינן דראשו יהיה בהכרח בתוך רובו, ולשון רבינו ירוחם והחינוך שהביא הארצות החיים אינו מכרעת יותר לשון הגמרא. וזה כמו שכתבתי שאין ראייה מלשון החינוך ורבינו ירוחם.

ז) ועוד יש לדקדק במדה של ראשו ורובו, שסבר הלב חיים שאין להתחיל למדוד מהראש למעלה מאחוריו, אלא בעינין מדה שראוי לכסות הראש גם כן, ולכן צריך להתחיל ממקום שהתחיל השערות לפניו למעלה מן המצח, ולמשוך משם עד אחוריו כדי לכסות שעריו, ואז יש למדוד למטה עד רוב גופו. והוא דקדק כן גם בדברי הנחפה בכסף, וכתב הלב חיים, "וז"ל (הנחפה בכסף) וכי היכי דבראשו לא שייך לומר שיכסה פניו כ"א דוקא הראש והעורף וכו' ע"ש. דש"מ דמודה הרב דכיסוי כל הראש בעינין.. הרי שדקדק הלב חיים בלשון הנחפה בכסף, שכיון שהוא כתב שלא בעינין כסוי לפניו, משמע דבעינין כסוי לשאר הראש, דהיינו כל השערות מהמצח לאחוריו. ע"ש.

ולענ"ד אף זה אינו, שאם תאמר כן הלא י"ל שרוחב הראש מהמצח עד אחוריו הוא כמו ב' טפחים בקטן, נמצא שאם אמרינן ששיעור הטלית הוא ו' טפחים כמבואר במנחות מא. הנ"ל, ובב"י בא"ח בס"י. הנ"ל, אז נשאר רק ד' טפחים לרוב אורך גוף הקטן כיון דבעינין השיעור של רוב גופו, ונמצא

השערות כנגד המצח.

סימן ד.

שאלה: האם מותר להפסיק לענות קדיש בשעת עטיפת הטלית קודם הורדת הטלית על גופו.

תשובה: הנה לדעת בעל העיטור לא בעינן עטיפת הראש בשעת לבישת הטלית, ולדעת הגאונים בעינן עטיפת הראש וזה לעיכובא. וכל זה מבואר בטור וב"י בס"ח, ובש"ע מרן פסק כדעת בעל העיטור. ונראה שלדעת העיטור אין עיטוף הראש בכלל המצוה, דכסותך אמר רחמנא ולא כסות הראש, וכן פסק מרן בס"י. י. ע"ש. וכן כתב הב"י בס"ח. בד"ה ומכסה, שכסוי הראש בטלית לבעל העיטור "אין זה מענין מצות ציצית". ועיין במ"א ס"ח ס"ק ב. "שאותן המניחין הטלית המקופל ומשלשלין אותה סביב הצוואר על כתפיהן לא יצאו י"ח". הרי דבעינן כסוי הגוף דוקא. וכתב עוד המ"א שם, והוא לעיין לס"י. י. הנ"ל, וכתב המחצית השקל לבאר כוונתו, "דאפילו מכסה בו ראשו ומשלשלו על צווארו ואינה מכסה גופו כלל לא יצא י"ח". ע"ש. ולפי כל זה נראה שלבעל העיטור אין שום ענין של קיום מצות ציצית בעטיפת הראש. ולכן לדעתו אין להפסיק כלל בעניית קדיש בשעת העטיפה אלא צריך להמתין עד כסוי הגוף.

וראיתי בתשובת הרשב"א בח"א ס"רמד. שכתב שאחר התחלת המצוה אין שיחה הפסק אף שעדיין לא גמר המצוה, ולכן אם התחיל בבדיקת חמץ או בתקיעת שופר או בקריאת המגלה א"צ לחזור ולברך ע"ש. אלא אין זה ענין לנד"ד, דהתם אם התחיל לבדוק הבדיקה היא מגוף המצוה, וכן התקיעה מגוף המצוה אף שעדיין לא גמר כל הקולות, וכן בקריאת המגלה, מה שהוא התחיל לקרות הוא מגוף המצוה, אבל לגבי הטלית אין עיטוף הראש שום חלק מגוף המצוה של כסוי הגוף בטלית, וזה רק לרווח דמילתא ואינו בכלל המצוה כלל, ולכן אין זה נחשב התחלת המצוה, ואם הפסיק בעניית הקדיש צריך לחזור ולברך לדעת העיטור.

מ"מ לדעת הגאונים נראה שהעיטוף נחשב התחלת המצוה, ולכן מותר לענות קדיש, וכן נראה להמקשן בתוספות ביבמות צ: בד"ה כולוהו, שכתב "ומיהו קשה מדמברכינן להתעטף בציצית, משמע דבשעת העיטוף עבד מצוה", אבל י"ל שאין זה קושיא, שהרישא בתוספות סבר שאין העיטוף בכלל המצוה וכדעת בעל העיטור ע"ש. ולכן נראה למעשה שאין

לענות בשעת עיטוף הראש אבל אם ענה אין לחזור ולברך כיון שלדעת הגאונים יש ברכה לבטלה. וכן ראיתי בכה"ח ס"ח. אות לט. אלא שראיתי ביביע אומר ח"ז א"ח ס"א. שכתב שמותר לענות הקדיש לכתחילה שעוטף הראש הוא התחלת המצוה להעיטור, ולענ"ד זה אינו, שאין זה חלק מגוף המצוה כלל, ולכן המסקנה של הכה"ח נכונה כמו שכתבתי.

סימן ה.

שאלה: האם מותר ללבוש חולצה בשרוולים קצרים ולשמש כשליח צבור.

תשובה: כתב מרן בס"נג. יג. "פוחח והוא מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולות לא ירד לפני התיבה". ולפי זה נראה שה"ה בנד"ד שאסור, שבשרוולים קצרים יש גלוי הזרועות. אלא שיש לדון בזה שאפשר שכונת מרן היא שרק אם הזרועות מגולות עם הכתפים אז יש לאסור, אבל אם הכתפים עדיין מכוסות אפשר להתיר, וזה משום מרן אזיל כשיטת הרי"ף במגילה כד. שכתב, "פירש פוחח מי שבגדיו קרועים וכתפיו וזרועותיו ערומות". וכן הוא ברא"ש שם, וכתב הטור בס"נג. "פוחח אין עובר לפני התיבה וזהו מי שלובש בגדים קרועים בכיתפיו וזרועין מגולות". ולכן נראה שאף מרן כיון לזה, דהיינו שפירוש פוחח, אם זרועותיו מגולות עד כתפיו ועד בכלל, אבל אם רק הזרועות מגולות בלי הכתפים אין איסור בזה. וכן ראיתי בגר"א שם שכתב, "ומשמע מדברי הרי"ף דוקא שגם כתפיו מגולים וכ"ה לשון הטור". ולכן צ"ל שאף מרן כיון לזה.

אלא שראיתי בב"ח שם שכתב, "פירוש פוחח... כלומר שהבגדים קרועים עד כתפיו או זרועותיו מגולות דבחדא גילוי מהני תרתי נקרא פוחח, ואסור לו להיות שליח צבור". ולפי זה אפשר שזו היא כונת מרן גם כן, ובפרט שהוא השמיט "כתפיו" דהיינו שרק בזרועותיו מגולות יש לאסור, אבל אין פירוש הב"ח מחזור, שהלא מהרי"ף והרא"ש והטור נראה שדוקא שניהם בעינן דהיינו הזרועות והכתפים כמו שכתב הגר"א. ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בדין זה בפ"ח הלי"ב. מהל" תפלה, "אבל מי שכתפיו מגולות אע"פ שהוא פורס על שמע אינו נעשה שליח צבור עד שיהיה עטוף". משמע מזה שרק אם כתפיו מגולות יש לאסור משא"כ בזרועות בלבד. וכתב הכ"מ שם "ופירש הרי"ף דפוחח היינו כתפיו מגולות", משמע שמרן הוזהר דעת הרמב"ם לדעת הרי"ף, וכיון שלדעת הרמב"ם בעינן דוקא כתפיו מגולות כן

וכתב על זה הרמ"א, "מיהו הש"צ אם לא היה לו טלית תחלה יתעטף בציצית קודם שיתחיל ישתבח כדי שיאמר הקדיש מיד אחר ישתבח ולא יפסיק" ע"ש. אולם נראה שמרן לא סבר כן שהוא לא מחלק בכך, ועוד י"ל שכן נראה מהב"י וז"ל "כתב הכלבו בסימן ה. עומד החזן ומתעטף בציצית ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית ויורד לפני התיבה ופותח ישתבח ע"כ. ואיני יודע מי דחקו להפסיק בברכת עטיפת ציצית שלא לצורך והל"ל שיברך על עטיפת ציצית קודם ב"ש". ונראה שבש"ע הרגיש מרן שהכלבו איירי באופן שאין לו ציצית קודם ישתבח, ולכן כתב מרן שאף בזה אין לעשות כהכלבו להפסיק בין פסוקי דזמרה לישתבח, אלא יותר טוב לברך על הציצית בין ישתבח ליוצר, וזה אף שהוא החזן כמ"ש הכלבו, ולכן מרן חולק בזה על סברת הרמ"א.

ועדיין יש לדון לדעת מרן באיזה מקום יש להפסיק הש"צ בין ישתבח ליוצר. ונראה שאין להפסיק בין ישתבח להקדיש, שהקדיש קאי רק על הפסוקי דזמרה ואין לומר הקדיש בלי פסוקים לפניו, ולכן יותר טוב להפסיק בין הקדיש לברכו, שאין להפסיק אחר ברכו שצריך לסמוך ברכו ליוצר כמ"ש הפוסקים, אלא שכתב הרמ"א בס"נר. בשם האור זרוע שאין להפסיק כלל בין הקדיש לברכו ע"ש. אלא נלענ"ד שמרן לא סובר כן, שכתב הכה"ח בס"נג. אות ט. דבין הקדיש לברכו כמו בין הפרקים של ק"ש, והלא לדעת מרן שפיר הוא לברך על טלית ותפילין בין הפרקים, ולכן אף הכא י"ל כן, שלדעת מרן שפיר הוא לברך בין הקדיש לברכו. ועוד כתב הדר"מ בס"נר. שכן דעת הכלבו ואף הרמ"א הורה כן בתחלה קודם שהוא ראה האור זרוע ע"ש. ולכן נראה שלדעת מרן טוב לברך בין הקדיש לברכו שזה כמו בין הפרקים, ואין לברך בין פסוקי דזמרה לישתבח אף שהוא ש"צ.

סימן ז.

שאלה: האם מותר לומר הקדושה של יוצר בלי ניגון אם הוא במנין אלא שהוא מתפלל במקום אחר מהש"ץ.

תשובה: לדעת מרן בס"נט. ג. היחיד יכול לומר הקדושה של יוצר אלא בעיני ניגון וטעמים כקורא בתורה. ע"ש. אלא יש לדון אם הוא יכול לומר אותה בלי הניגון אם הוא בצבור, או אם אמרינן שכיון שהוא לא מתפלל יחד עם הש"ץ הוא נחשב כיחיד וצריך לומר הקדושה בניגון, אף שיש שם מנין. וראיתי בפר"ח שם שכתב, "אע"פ דהוי יחיד מתפלל לבדו בשביל שיאחר לבא כיון דאיכא צבור אומרים אפילו בלחש

צ"ל לדעת הר"ף, וממילא שכן הוא דעת הרא"ש ודו"ק. ולכן הכי יש לפרש בדעת מרן בש"ע, וכדעת הגר"א ודלא כדעת הב"ח, וכן ראיתי במ"ב שפירש כן שם בס"ק לט. ונכון הוא.

ולפי זה יש להתיר לש"ץ ללבוש חולצה בשרוולים קצרים שבזה אין הכתפיים מגולות אלא רק הזרועות.

ועוד יש להוסיף על זה שאפשר שהאיסור הוא רק אם יש בגדים קרועים, אבל אם הזרועות והכתפיים מגולות והבגד עשוי באופן נאה, ואין בו שום קריעה, אפשר שאין כאן חשש של כבוד הציבור ומותר לש"ץ ללבוש אותו. וכן יש לפרש ברי"ף הנ"ל שכתב, "מי שבגדיו קרועים", וכן הוא ברא"ש והטור הנ"ל, וכן ראיתי בר"ן שם שכתב, "פירוש פוחח שבגדיו מקורעין ובשרו נראה בהרבה מקומות", דהיינו שאפשר לומר שדוקא אם בגדיו מקורעין יש איסור אבל בלא זה עדיין יש להתיר, וכן נראה מהריטב"א שם שכתב, "פירוש פוחח שבגדיו קרועים", וכן נראה ממסכת סופרים פ"ד. טו. שכתב שפוחח הוי "בגדיו פרומים" דהיינו קרועים. ולפי כל זה בנד"ד שהש"ץ לובש בגד נאה ואין בזה שום בושה ואין קריעה י"ל שאף מרן וכל הראשונים הנ"ל הסכימו שאין איסור בדבר, ובפרט שכן הדרך של כמה בני אדם ללבוש חולצה כזו בפרהסיא בלי שום בושה או כלימה, ודאי שאין בזה שום חשש של כבוד הציבור.

ויש לצרף בזה עוד סברה, דהיינו שאם הציבור מחיל על כבודו יש להתיר וזה כמו שכתב הפר"ח בס"נג. אות ו. שבדין של פוחח יכולים הציבור למחול על כבודם. וכן נראה מהמאמר שם בס"ק ב. ואף שהכה"ח באות לז. כתב שיש חולקין בזה, מ"מ בנד"ד יש לצרף סברה זו לכל מה שכתבתי לעיל.

וראיתי ביחזה דעת ח"ד ס"ח. שאוסר בנד"ד, אבל לפי מה שביארתי לעיל נראה שאין איסור בדבר.

סימן ו.

שאלה: האם יותר טוב לש"צ להפסיק להניח טלית בין פסוקי דזמרה לישתבח או בין ישתבח ליוצר.

תשובה: כתב מרן בא"ח ס"נג. ג. "אין לברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח אלא בין ישתבח ליוצר."

ולפי זה נראה שדעת הפר"ח נכונה, ולכן אין צורך לאדם לומר הקדושה של יוצר בניגון אם יש שם מנין אף שהוא לא מתפלל יחד עם הצבור.

ואגב יש להעיר על מ"ש האחרונים האם יש להפסיק בפסוקי דזמרה לענות הקדושה של יוצר, עיין בזה בדובר שלום ס"ד. וביביע אומר ח"ה א"ח ס"ז. אות ב. ולענ"ד כיון שאין חיוב לענות קדושה של יוצר אסור להפסיק אף למ"ד שהקדושה של יוצר צריכה מנין.

סימן ח.

שאלה: האם מי ששמע את הקדיש באמצע ק"ש וברכותיה, יכול לענות כל כ"ח תיבות עד "דאמרינן בעלמא" או לא.

תשובה: (א) המקור לדין זה הוא מהב"י בס"נו. שהביא דברי המהרי"א ז"ל שכתב שיש מחלוקת לגבי הקדיש האם עונים כ"ח אותיות דהיינו עד "עלמא" או אם עונים כ"ח תיבות דהיינו עד "דאמרינן בעלמא", וא"כ בתוך ק"ש וברכותיה יש לענות דוקא כ"ח אותיות דהיינו עד "עלמא" ע"ש. ואחר זה הביא הב"י את דברי מהר"י גיקטליא שכתב שבכל אופן אסור להפריד בין "עלמא" ל"יתברך". וכן פסק מרן כדבריו בש"ע שם סעיף ג'.

ויש לחקור בזה שאם אמרינן שאסור להפריד בין "עלמא" ל"יתברך" אז נראה שצריך להמשיך עד סוף הכ"ח תיבות דהיינו עד "דאמרינן בעלמא", שאל"כ אבדינן הכ"ח דבעינן לכל הדעות שהביא המהרי"א ז"ל, ולכן נראה שלדעת מרן מאחר שקי"ל כמהר"י גיקטליא שאסור להפריד בין "עלמא" ל"יתברך" אז אין עוד ספק בדין של המהרי"א ז"ל שודאי צריך לומר כל הכ"ח תיבות, ולכן לפי זה אף בק"ש וברכותיה צריך לומר כן שעכשיו אין עניית הקדיש עד "דאמרינן בעלמא" בתורת ספק אלא היא דבר מוכרח.

ובזה מובן דברי המ"א בס"נו. ס"ק ט. שכתב, "משמע מהב"י דצ"ל כל נוסח של 'יתברך' עד 'דאמרינן בעלמא' כ"ח תיבות" ע"ש, וכן הוא במ"ב בס"ק טו., שלכאורה אין זה מובן דאי קי"ל כמהר"י גיקטליא שאסור להפריד בין "עלמא" ל"יתברך" הלא הוא יכול לענות דוקא עד "יתברך" וא"כ אין הוכחה מדברי הב"י שצ"ל כל הכ"ח תיבות, אלא המ"א הבין מדברי הב"י שדברי המהרי"א עדיין קיימים דהיינו דבעינן כ"ח, או אותיות או תיבות לא פחות ולא יותר, ולכן מאחר

וזה מוסכם לכ"ע. הרי לדעת הפר"ח הוא יכול לומר קדושה בלי הניגון. אלא שראיתי במאמ"ר שם שהקשה על הפר"ח שהקדושה ביוצר דומה לקדיש והקדושה של העמידה למ"ד דבעינן צבור לומר הקדושה של יוצר, ולכן הלא הוא צריך לומר הקדושה עם הש"ץ כמו שמצינו לגבי הקדיש והקדושה של העמידה שאין היחיד אומר אותם לבדו בלחש אף אם יש מנין שם.

ולענ"ד נראה שיש לתרץ הקושיא בעד הפר"ח, שאין הקדושה של יוצר דומה לקדושה של העמידה והקדיש אף למ"ד דבעינן צבור לאמירת הקדושה של יוצר, שלגבי הקדיש והקדושה של העמידה בעינן עניית הצבור, ולכן אף שמצינו לדעת מרן שהישן מצרף למנין בס"נה. ו. דכל בי עשרה שכינתא שריא, מ"מ עדיין בעינן רוב שלא ישנו או תשע כמ"ש המ"א שם בס"ק ח. וי"ל שזה משום דבעינן עניית הקדיש והקדושה ובזה רוב או תשעה סגי, אבל לגבי הקדושה של יוצר אף דבעינן מנין למ"ד הכי, מ"מ זה דבר שחל על כל יחיד ויחיד לבד ולא בעינן עניית אחרים, ולכן הוא יכול לומר אותה בלחש וא"צ לומר אותה יחד עם הש"ץ, אלא כיון שיש שם מנין וכל בי עשרה שכינתא שריא, שפיר דמי.

ואין לומר חילוק אחר בזה לתרץ בעד הפר"ח, דהיינו שלגבי הקדיש והקדושה של העמידה בעינן שהש"ץ מכויין לצאת י"ח המנין, משא"כ בקדושה של יוצר ולכן אף שהקדושה של יוצר צריכה מנין מ"מ א"צ לומר אותה עם המנין כיון שהוא א"צ לצאת י"ח בזה, ולכן שפיר הוא לומר אותה בלחש אם יש שם מנין, שזה אינו שהלא פסק מרן בס"ט. א. שיחיד יכול לפרוס על שמע ולומר הקדושה והקדיש אף אם כל שאר המנין כבר שמעו הקדיש והקדושה. והלא אם הוא א"צ לצאת י"ח בזה הלא הוא יכול לומר הקדיש והקדושה בלחש לעצמו כמ"ש הפר"ח לגבי הקדושה של יוצר, וזה אינו, אלא צ"ל שהטעם שהוא צריך לומר הקדיש והקדושה בקול רם הוא כדי ששאר המנין יכולים לענות, ולכן הענייה היא העיקר בזה, ולכן בקדושה של יוצר כיון שלא בעינן עניית אחרים שפיר הוא לומר אותה בלחש אם הוא אינו מתפלל יחד עם הש"ץ אף למ"ד דבעינן מנין לזה.

וכן י"ל לפי מ"ש מרן בס"קלט. ו. שצריך לומר ברכו וברכת התורה בקול רם. וכתב המ"ב שם באות כד. "דלמי אומר ברכו כשאומר בלחש", הרי רק התם דבעינן עניית הקהל לברכו אמרינן דבעינן בקול רם אבל לגבי קדושה של יוצר שהיא אמירת דברים רק ליחיד עצמו, שפיר הוא לומר אותה בלחש אם יש מנין לכל הדעות.

השמיט סברת מהר"י אבוהב מהש"ע, וצ"ל שהוא לא סבר כן. וזה על פי מ"ש היוסף אומץ בס"ט. בד"ה ואני, "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"ש. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. ולכן לפי דברי היוסף אומץ יש לדון לגבי סברת המהר"י אבוהב שכתב מרן בב"י, ולא בש"ע. ונראה שלא שייך לומר שמציאות דין זה רחוק, ולא שייך לומר שהוא פשוט, וגם אין ללמוד דבר זה מעיקר הדין שכתב בש"ע. ולכן צ"ל שכיון שמרן בש"ע השמיט דעת המהר"י אבוהב מהש"ע, משמע שהוא לא סבר כן לדינא. ועוד י"ל שנראה מהיוסף אומץ הנ"ל שהוא איירי רק בדין מוסכם בב"י, והלא אין זה מוסכם כלל, שהלא מ"ש המהר"י לחלק בענייני הקדיש בין הברכות של ק"ש לשאר מקומות הוא דין מחודש שלו, ולא מצינו זה בשאר הפוסקים בב"י, ואדרבה מצינו בב"י בס"ס. בשם הרד"א ש"א שאף בברכות ק"ש י"ל בברכו ישתבח ויתפאר וכן כל המודים דרבנן, ולכן לדעה זו אף בקדיש יש לענות הכל אף שהוא מוסיף על מה שהוא החיוב בלבד. ולכן כיון שמרן השמיט דעת המהר"י מהש"ע צריך לומר שזה מפני שהוא לא סבר כן. וזה מפני מה שכתבתי לעיל, שכיון שאסור להפריד בין עלמא ליתברך וגם צריך לומר הכח' אותיות או תיבות, לכן מוכרח הוא לגמור עד דאמירן בעלמא להשלים הכח' תיבות.

ד) **ועוד** יש לידע שאין כאן איסור חמור כל כך אם אחד מפסיק באמצע הברכות של ק"ש, שזה יותר קיל ממי שהפסיק בין הברכה לאכילה בברכת נהנין, או בין הברכה לקיום המצוה בברכת המצות, שכאן הברכות של ק"ש לא הוו בכלל זה, כמ"ש הכסף משנה בפ"ב דהל"ק ק"ש, הל"יז. "וכתב הר"י יונה ואע"ג דאין מפסיקים בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו, הכא כיון דלא מברכין לקריאת שמע, לא קפדינן כולי האי." ולכן מי יאמר שהוא עדיף טפי שלא להפסיק בכל ענייני הקדיש, הלא אפשר לומר שכיון ענייני הקדיש היא מצוה גדולה יותר טוב להחמיר לענות הכל, כמ"ש המהר"י א לעשות כן בלא שעת הברכות של ק"ש,

שקי"ל שאסור להפריד בין "עלמא" ל"יתברך" מוכרח לנו להמשיך עד הכ"ח תיבות ששניהם בעינן דהיינו הכ"ח ושלא להפריד בין "עלמא" ל"יתברך", ולכן נראה שלזה כיון המ"א בהבנתו בב"י. ולפי זה אף בק"ש וברכותיה צ"ל כ"ח תיבות שאין עוד ספק בזה מאחר דקי"ל דבעינן שני תנאים הנ"ל.

ב) **ודע** שהמ"א עצמו פליג בזה ולדעתו יכול לענות עד "יתברך" דוקא, ולכן משום זה הוא כתב "ולי נראה" לאפוקי מדעת הב"י בזה ע"ש. ולכן בס"ס. ס"ק ו. כתב המ"א שיש לענות דוקא עד "יתברך" והוא אזיל לשיטתיה, אבל דעת מרן הב"י אינו כן, ומה שהביא המ"א שם דברי הב"י שכתב שיש מחלוקת בזה הוא רק ליתן מקור לדבריו אבל לא כיון לדעת הב"י עצמו.

וראיתי במאמר ס"נו. בס"ק ו. שהקשה על הא"ר שכתב, "ולי נראה שעכ"פ כשמפסיק בק"ש וברכותיה לא יאמר כולו..." וכתב המאמר על זה, "ולא ידעתי מאי ולי נראה דקאמר הרי כבר כתב מרן ז"ל הכי בב"י בשם מהר"א ז"ל", ע"ש. ולפי מה שפירשתי בדברי הב"י אין קושיא על הא"ר שהוא הבין דעת הב"י כמו שכתבתי לעיל, דהיינו דלמסקנא אין ספק בדבר וצ"ל הכ"ח תיבות, ולכן לא חיישינן להפסק בק"ש ודלא כהמהר"א בזה, ולעומת זה כתב הא"ר שנראה לו שעדיין יכול לענות עד "יתברך" ודלא כמרן. ולכן נראה שמאחר שדעת מרן היא שצ"ל כל הכ"ח תיבות כן צריך לעשות אף בק"ש וברכותיה. ואף שיש מהאחרונים דאזלי כשיטת המ"א, מ"מ אנן קי"ל כמרן כנודע. וכן היא דעת הבן איש חי בפרשת שמות אות ו. (אלא שיש להשיב על דבריו על מה שכתב שם שאין זה דעת מרן.) וכן דעת הכה"ח ס"נו. באות לג. ואף הדברי חמודות בפרק שני דברכות באות כג. הרגיש שמרן בש"ע לא חילק בזה, וכן הוא המנהג, ודלא כדעת היביע אומר ח"א ס"ה. וח"ו ס"ח. ע"ש.

ג) **ועוד** יש להוסיף על זה, שהלא כתב מרן בס"נו. ג. שאין להפריד בין עלמא ליתברך, ופירשו המ"א והמ"ב שצ"ל עד דאמירן בעלמא, וא"כ כשכתב מרן בס"ס. ג. לגבי הברכות של ק"ש, "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד.", צ"ל שכוונת מרן שיש לענות כל הקדיש כמו שהוא כתב בס"נו. דהיינו עד דאמירן בעלמא, שאל"כ הוי ליה לפרש דשאני הברכות של ק"ש שאין לענות עד דאמירן בעלמא, כמו שהוא כתב כן לגבי מודים שאין לו לענות כל המודים דרבנן. אלא צ"ל שאין לחלק בין ענייני הקדיש בברכת ק"ש ובין ענייניו במקום שהוא יכול לדבר ולהפסיק. ולכן מרן

תיקנו להם זה, ודומיא דהא דאמרין שם באותו סוגיא לט: בשעה שהכהנים מברכין את העם מה הן אומרים שג"כ הכוונה שהעם מעצמם אומרים וכדפירש"י שם שיראו מסבירים פנים וכו' והרי בזה ודאי אינו תקנת חכמים לחיובא... ובחנם הקשה עליהם מהרש"א מסוגיא דסוטה. הרי שלפי זה כל עניית מודים היא מנהג בעלמא, ועדיין אמרין שצריך לענות מודים בברכת ק"ש. ולכן מובן למה השמיט הטור הדין של מודים בס"ס. וכתב "להפסיק לקדיש קדושה וברכו", הרי שמודים אינו בכלל אלו כיון שהוא מנהג בעלמא, ואף שרבינו יונה השוה מודים לקדיש ולקדושה, זה רק לומר שיש לענות כולם אבל עדיין הוא מודה שמודים הוא רק מנהג בעלמא. ולכן ק"ו שיש לענות הקדיש עד דאמרין בעלמא שי"א שיש חיוב בזה.

ולפי זה יש להבין מ"ש הב"י בס"ס. בד"ה כתבו, בשם הרד"א "וכשפוסק לברכו ולמודים י"א שא"א אלא ברכו בלבד וכן במודים שא"א אלא מודים בלבד ושוחה, וי"א שאומר בברכו ישתבח ויתפאר וכו' וכן מודים דרבנן עכ"ל... והלכה למעשה נראה לי שלא יאמר אלא תיבת מודים. ולפי מה שכתבו התוספות הנ"ל יש להבין המחלוקת כאן, שלפי הי"א שכתבו לומר ישתבח ויתפאר וכן כל המודים מדרבנן, י"ל שהם סברו שכיון שכתבו התוספות שכל עניית מודים היא רק ממנהג אז י"ל שהוא מותר לומר כל המודים בברכת ק"ש וגם ישתבח ויתפאר שהוא מנהג בעלמא גם כן. אמנם לפי החולקין על זה, וכן דעת מרן, אף שעניית מודים היא מנהג בעלמא מ"מ די לענות מה שהוא מספיק להראות שהוא אינו כופר דהיינו מודים בלבד ולא יותר, כיון שהכל הוא רק מנהג. ולכן שפיר אמרין שלגבי קדיש יש לענות עד דאמרין בעלמא כיון שאין זה בתורת מנהג אלא הוא יותר חמור שזה ספק חיוב.

וראיתי ביביע אומר בח"ו א"ח ס"ד. באות ה. שהוא דן בדעת התוספות הנ"ל, והוא כתב "ומה שאמרו שאין לו עיקר בגמרא רק דרך מנהג, היינו על שאר הנוסח של מודים דרבנן, אבל אמירת מודים אנחנו לך היא חיוב יחד עם השחיה." ע"ש. ולענ"ד אין זה חיוב ממש אלא הוא רק לכתחילה, ועוד כיון שמצד הדין סגי בשומע כעונה מצינו שעניית מודים היא רק משום הידור מצוה, ועדיין אמרין שצריך לענות מודים בברכת ק"ש. כן נראה לענ"ד.

(ו) **ולכאורה** יש להקשות על מה שביארתי מדין של ימלוך שכתבו רוב האחרונים שאין לאומרו. והלא י"ל שכיון שיש מחלוקת אם ימלוך בכלל החיוב של הקדושה או לא כמבואר במ"א בס"ס. בס"ק ו. הרי יש מקום לומר שיש לאומרו כיון

ואין לחוש לספק הפסק שאין בזה חשש ברכה לבטלה וכדומה.

ויש להביא ראיה לזה מדין עניית מודים. כתוב בברכות כא: "אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל." וכתבו על זה התוספות שם, "וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו, והוא הדין נמי אם יגיע למודים כששליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חבריו אבל אין הגמרא פסיקא ליה כי האי גוונא, אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות, שזה לא מצינו לו עיקר בגמרא" ע"ש. ועוד כתבו שם התוספות, "ומיהו לכתחילה אין לעשות כן", דהיינו שלכתחילה אין להתחיל העמידה כדי לסמוך על השחייה בלי העניה. הרי שלדעת התוספות אין עניית מודים בכלל חיוב או מצוה, אלא שצריך לשוח כדי שלא נראה ככופר, אבל לכתחילה יש לענות מודים דרבנן. ועוד כתבו התוספות שם שאין לסמוך על שומע כעונה, דהיינו שהוא שומע מה שהחזן אמר במודים, וזה משום "דלכתחילה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הידור מצוה." הרי בשביל הידור מצוה הוא צריך לענות מודים. משמע מזה שכל עניית מודים היא רק לכתחילה, ועוד מצד הדין הוא יכול לכיון להחזן ויש לומר בזה שומע כעונה, אלא משום הידור מצוה אין לעשות כן. הרי לפי מה שקי"ל שמותר לענות מודים בברכות ק"ש כמ"ש מרן בס"ס. משמע שמותר להפסיק בברכות של ק"ש משום הידור בלבד, ואף לדבר שהוא רק לכתחילה ואינו לעיכובא. ולכן ק"ו הוא לגבי עניית הקדיש שהוא עונה עד דאמרין בעלמא משום ספק שזה החיוב, שודאי שזה עדיף ולא אמרין שיותר טוב לשמוע בלבד ולסמוך על שומע כעונה. ולכן שפיר יש לומר שמרן לא סבר כהמר"א הנ"ל. ועיין בתה"ד בס"ב. שהוא הביא התוספות הנ"ל, והוא השוה דעת הרא"ש להתוספות.

(ה) **וראיתי** במהרש"א בברכות כא: שכתב על התוספות הנ"ל, "ק"ק דמודים דרבנן יש לו עיקר בתלמוד במסכת סוטה מ. גם בירושלמי, ולשון הרא"ש אינו כן ע"ש." אלא שכתב המעי"ט בס"ק ע. על הרא"ש שם באות יח. "ונראה לי דבגמרא דסוטה דלקמן קאמרין העם מה הם אומרין משמע שמנהג העם הוא ולא חיוב מדברי חכמים." וכן ראיתי בצל"ח שתירץ כן וכתב, "כוונת התוספות שלא מצינו לו עיקר בגמרא שיהיה זה תקנת חכמים שיאמרו מודים דרבנן, ומה שאמרו במס' סוטה מ. בשעה שש"ץ אומר מודים העם מה הם אומרין, הפירוש שהעם מעצמם אומרים כן אבל לא שחכמים

ברכו וכן מודים דלא אתמר בהדיא בגמרא תפסת מועט תפסת. ולענ"ד נראה מזה שרק לגבי מודים וברכו יש לחוש למעט בהפסק כיון שלא הזכירו בפירוש ההיתר בגמרא, אבל בקדיש כיון שההיתר ברור (לדעת ר' יונה והרא"ש) אין מקום לומר תפסת מועט תפסת, ולכן כיון שיש מחלוקת כמה הוא צריך לענות שפיר יש לומר שיש להחמיר לענות עד דאמרינן בעלמא כיון שההיתר אתמר בגמרא בהדיא. ועיין מה שביארתי (ס"ט. אות ה.) בדין ברכו, לגבי דעת הכנה"ג בענין הפסקה לומר וזאת התורה בק"ש וברכותיה.

ח) ופ"ש גבן לברר אם עניית הקדיש בברכת ק"ש היא דבר חיוב או רשות, שיש טעם לומר שכיון שהוא עוסק במצוה הוא פטור מן המצוה, דהיינו כיון שהוא עוסק בק"ש וברכותיו הוא פטור מעניית קדיש. וכן ראיתי סברה זו ביביע אומר ח"א ס"ה. באות ז. בשם קצת אחרונים. וכן כתב בספר תורת חיים ס"סו. ס"ק ח. בד"ה ודע "שי"ל שלכ"ע אין חיוב להפסיק משום דעוסק במצוה הוא, ונחלקו דוקא אם רשאי דמהר"ם ס"ל דאינו רשאי, והתוספות בברכות יג: ס"ל דמותר להפסיק. וכ"כ היד אליהו מקלאיש ס"ס ט. והמים רבים ס"ב. כמבואר כל זה ביביע אומר שם. ועיין בב"י בא"ח ס"לח. שהוא הביא דברי התוספות והרא"ש והר"ן, לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועיין בנשמת כל חי א"ח ס"ד. שהוא האריך בדבריהם, ועיין בביאור הלכה בס"לח.

ולענ"ד נראה שכאן לא שייך לומר כלל זה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהכל חדא מצוה ניהו, דהיינו שהברכות של ק"ש הן בגדר של שבח וגם עניית קדיש היא בגדר של שבח, ולכן אין דבר זה נחשב כמי שהפסיק במצוה אחת לעשות מצוה אחרת. ולכן אם הוא אמר בברכות של ק"ש "המשובח והמפואר והמתנשא" זה ממש כמו "ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא" בקדיש. ולכן אין זה נחשב הפסק כלל לעסוק במצוה אחרת. וכן ראיתי סברה זו בנשמת כל חי בס"ד. בד"ה א"נ, שכתב לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, "יש לומר כי התם המצות הם נפרדות מה שא"כ הכא דהכל מיקרי מצוה אחת וענין אחד דכולו הוי בשבח המקום ב"ה." ע"ש. ולכן כיון שלא שייך לומר שהוא פטור מעניית קדיש י"ל שהוא חייב לענות ואין זה דבר של רשות. ומוכרח לומר כן, שהלא כתב הריטב"א בסוכה כה. "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות." הרי שאסור לו לעשות המצוה האחרת,

שזה ספק חיוב וכמו שכתבתי לעיל לגבי עניית הקדיש שיש מחלוקת על מה לענות. אלא נראה דשאני דין ימלוך שהטעם שהמ"א אמר שלא לאומרו, הוא לא מפני שיש ספק בדבר ויש לחוש להפסק שזה אינו, אלא שטעמו הוא מפני שיש להכריע מהתוספתא בפ"ק דברכות שאין ימלוך בכלל הקדושה ואין עוד ספק בדבר ולכן אסור לאומרו בתוך ק"ש וברכותיה. וכך לשונו, "ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך ולא ימלוך (כל זה בל"ח) ובהגהות י"נ משמע שעונין גם ימלוך שזה שייך לקדושה, אבל בתוספתא פ"ק דברכות משמע כדברי ל"ח." וכך לשון התוספתא שם, "רבי יהודה היה עונה עם המברך קדוש קדוש... וברוך כבוד... כל אלו היה רבי יהודה אומר עם המברך." הרי שהתוספתא לא הזכיר כלל ימלוך. ולכן שפיר י"ל שאין לאומרו ואין זה בכלל ספק. (ועיין ברב פעלים בח"ד א"ח ס"ד. שאין דעת האר"י ז"ל ברור בזה.) ולכן אין זה דומה לדין קדיש שעדיין הוא בכלל ספק ולכן יש לאומרו.

ועוד כתב המ"א שם לגבי עניית הקדיש בתוך ק"ש וברכותיה, "ואמן יש"ר עד עלמאי וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח של יתברך כמ"ש הב"י ס"נו." לכאורה משמע שלסברת המ"א שכיון שיש מחלוקת בעניית הקדיש אין להפסיק בק"ש וברכותיה יותר מדאי מפני החשש של הפסק. אמנם אין זה כוונתו, שזה סברתו בכל עניית קדיש אף אם הוא אינו בתוך הברכות של ק"ש, כמו שהוא כתב בס"נו. בס"ק ט. "ולי נראה מנהג קדמונים עיקר שהיו אומרים עד יתברך בלבד דהא כתב הב"י רס"קכה. בשם הרא"ש דצריך לשתוק ולכיון כשאומר החזן קדיש ואין לומר עמו דהא קי"ל שומע כעונה.. לכן טוב לשמוע מהש"צ." הרי שסברתו שצריך לסמוך על שומע כעונה בכל פעם שהוא עונה הקדיש אף שלא בשעת ק"ש וברכותיה. ולכן פשוט הוא שמ"ש המ"א בס"סו. כיון למה שהוא כתב בס"נו. וכל מה שהוא כתב לגבי שומע כעונה הוא לפי שיטתו, אבל אנן קי"ל כמרן שבכל פעם יש לענות עד דאמרינן בעלמא, ולכן עדיין י"ל שגם בק"ש יש לעשות כן כיון שיש בזה ספק חיוב, וכפי שביארתי לעיל.

ז) ועוד יש לדון לגבי עניית ברכו, שנראה מרבינו יונה בריש פ"ה יח קורא, שאין ברכו בכלל דבר של קדושה שכתוב בגמרא בברכות כא: רק אם מפסיק לקדיש ולקדושה, משמע שברכו אינו בכלל זה, אבל עדיין הוא מותר לענות ברכו "כיון שהיא הפסקה מועטת לענות ברוך ה' המבורך, דאין בו כדי שאילת תלמיד לרב, דתוך כדי דבור כדבור דמי." וכתב מעיי"ט שם באות ע. "ואף על פי דבעניית קדיש איש"ר מבורך, יש יותר מן ג' תיבות, התם דאתמר בגמרא בהדיא אתמר, אבל

הריטב"א הנ"ל בסוכה, שאסור להפסיק כדי לקיים מצוה אחרת, מ"מ י"ל דשאני הכא לגבי עניית הקדיש בברכות של ק"ש, "דתייהו שבחא דקב"ה נינהו ולא הוי הפסק דמין במינו אינו חוצץ משא"כ בעלמא בב' מצות מוחלקים." ע"ש. ולענ"ד שכן הוא שחדא מצוה נינהו, אלא שמטעם זה לא שייך לומר עוסק במצוה פטור מהמצוה, ולכן ממילא יש חיוב עליו לענות הקדיש. ויש להסביר בזה המחלוקת בין המהר"ם והרא"ש, שכתב הטור בס"סו. "ולענין להפסיק לקדיש וקדושה ולברכו נחלקו בו הפוסקים, יש אומרים (המהר"ם) אף על פי ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר... וי"א שפוסק לכל אפילו באמצע דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ולזה הסכים א"א ז"ל." ויש לפרש שהמהר"ם סבר שכיון שהוא עוסק בשבח אין לו להפסיק לשבח אחר, שאף ששניהם שבח מ"מ שתי מצות נפרדות הן דהיינו אחת היא תקנת חכמים על ק"ש ואחת היא קדיש, ולדעתו אסור להפסיק שזה כמו אין מעבירין על המצות, והעוסק במצוה פטור מן המצוה ויש איסור להפסיק כמ"ש הריטב"א הנ"ל. אלא דעת הרא"ש היא שחדא מצוה היא שהכל בגדר של שבח, וכיון שלא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה כפי שביארתי לעיל, מוכרח לו לענות הקדיש, ואנן קי"ל כהרא"ש.

אמנם נראה שיש להקשות על הסברה הנ"ל שלא שייך הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה בחדא מצוה, שהלא כעין זה מצינו לגבי תפילין, שיש איסור לעבור על תפילין של יד להניח תפילין של ראש, אף שהכל בכלל מצוה חדא של תפילין. וכן הוא ביומא לג': "אמר רבא ש"מ מדריש לקיש, עבורי דרעא אטוטפתא אסור." ופירש"י "מדריש לקיש, דאמר אין מעבירין על המצות. עבורי דרעא אטוטפתא. לאחר תפילין שבורע בשביל תפילין של ראש אסור דהא בורוע פגע תחילה." ואף שהתוספות שם פליגי על פירוש רש"י וכן הוא ברא"ש, כמבואר כל זה בב"י בס"כח. בד"ה ויניחם, מ"מ זה משום טעם אחר אבל עדיין י"ל שהם מסכימים לסברה זו ע"ש שקצתתי. ולפי זה כן י"ל לגבי עניית הקדיש בנד"ד שכמו שאין להפסיק בהנחת תפילין של יד להניח תפילין של ראש אף שקדושת הראש היא יותר חמורה מתפילין של יד, כמו כן אסור להפסיק בברכות של ק"ש לעניית הקדיש אף שהוא דבר של קדושה והוא יותר חמור מברכות של ק"ש, והטעם משום אין מעבירין על המצות, ואף שברכות של ק"ש והקדיש כולם הם שבח ודבר אחד, הלא גם לגבי תפילין הכל בכלל המצוה של תפילין. ואם תאמר שבאמת תפילין שתי מצות, שהמצוה של היד אינה בכלל המצוה של הראש, וכן

ולכן ה"ה בנד"ד שאם אנו אמרין ששייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה הלא הוא אסור להפסיק בברכות של ק"ש לענות הקדיש, אלא צ"ל שלא שייך כלל זה בברכות של ק"ש והוא חייב לענות הקדיש ואין זה רשות.

ויש להביא ראיה לסברת הריטב"א הנ"ל מיומא סח: שכתב במשנה, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה." וכתוב בגמרא ע. לפרש "פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה, ברוב עם הדרת מלך קמ"ל." ופירש"י, "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה." הרי שהראיה אינה נחשבת כעוסק במצוה, אבל אם הוא באמת עוסק במצוה אסור לו לעסוק במצוה אחרת שזה בכלל אין מעבירין על המצות. וכן כתב המחצית השקל בס"קמז. בס"ק י. לפרש דברי רש"י "אע"ג דגם הראיה מצוה, מ"מ אינו עוסק בה בידים, לכך לא אמרין אין מעבירין על המצות." ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאם אנו אמרין שאין לו לענות הקדיש משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, אז הוא אינו רשאי לענות הקדיש, ואין זה דבר רשות שהלא הוא עובר על אין מעבירין על המצות. וכן ראיתי סברה זו בפירוש משניות להרמב"ם בפ"ב. דאבות משנה א. שהוא כתב, "העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצות", הרי שלדעת הרמב"ם לאו דוקא שהוא אינו חייב לעזוב המצוה שהוא עוסק בה אלא שיש איסור בדבר משום אין מעבירין על מצות. ולכן נראה שמוכרח לומר שלא שייך לומר כלל זה בנד"ד, שהברכות של ק"ש והקדיש הם שבח ואין הקדיש הפסק לעסוק במצוה אחרת.

ונראה שיש לדמות דין זה למ"ש מרן בי"ד רנא. ט. "איש ואשה שבאו לשאול מזון מקדימין אשה לאיש." ויש לדון שאם הוא התחיל ליתן המזון לאיש והאשה באה ואמרה שהיא עוברת מיד משם ורצתה מזונה מיד, האם הוא יכול להפסיק נתינתו לאיש כדי ליתן לאישה שמצוה זו היא יותר חמורה. ונראה שכיון שהכל בכלל מצות צדקה לא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא שייך לומר אין מעבירין על המצות, ולכן הוא חייב להפסיק וליתן לאישה, ואחר כך לחזור לאיש. וכן הוא בנד"ד שיש חיוב עליו להפסיק לענות הקדיש ואחר כך לחזור לברכות של השמע.

ט) **אלא** שראיתי שכתב היביע אומר שם, שאף שכתב

הרמב"ם והחינוך ספרו הן לשתיים. וא"כ שפיר לומר אין מעבירין על המצות. הלא כן י"ל בנד"ד שאף שברכות של ק"ש והקדיש הן בכלל שבח, מ"מ שתי מצות הן, אחת תקנו חכמים לק"ש ואחת תקנו חכמים לקיים מצות ונקדשתי בתוך בני ישראל, כמבואר ברא"ש בברכות מז: ע"ש. ולכן נראה שאין לסמוך על סברה זו לבאר למה לא שייך לומר הכא העוסק במצוה פטור מן המצוה.

ועוד יש להקשות שהלא מצינו שמותר לשאול בשלום באמצע ברכות של ק"ש מאביו או רבו כמ"ש מרן בס"ס. א., והרי מצות כבוד אב היא משונה משבח הברכות של ק"ש. ולכן למה לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לו לשאול בשלום אביו. וכן מצינו ברמ"א ב"ד ס"רמ. יב. שכתב מרן שם, "אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו מצוה עוברת כגון קבורת מת או לוויה, אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו." וכתב על זה הרמ"א "ואם התחיל במצוה תחלה יגמור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה." וזה מהר"ן והב"י ע"ש. ולכן ה"ה כאן שאם הוא כבר התחיל בברכות של השמע אין לו להפסיק כדי ליתן שלום לאביו משום עוסק במצוה פטור מהמצוה, ולכן איך אמרינן שזה מותר. ועוד לדעת הרא"ש עניינת קדיש מותר דלא הוי גרע מנתינת שלום, והלא החילוק מבואר כמ"ש המהר"ם דשאני קדיש שהוא שבח ואין להפסיק בשביל זה כיון שהוא כבר עוסק בשבח בברכות של ק"ש, אלא צ"ל שהרא"ש סבר שמה שהקדיש שבח אינו מעלה ומוריד, וכמו שיש ליתן שלום לאביו כמו כן יש לענות הקדיש. ולכן לדעתו י"ל שכמו שבנתינת שלום לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו כן בקדיש לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, וצריך ליתן טעם לשניהם למה לא אמרינן כן. ועוד שבשלמא לגבי הברכות של ק"ש יש לומר שהן בכלל שבח וכמו הקדיש, אבל הלא אף באמצע ק"ש יש לענות הקדיש גם כן, ואין ק"ש בכלל שבח אלא ק"ש מצוה אחרת של אמירת פסוקי התורה, ולכן לא שייך לומר חדא מצוה נינהו, ולכן צריך טעם אחר למה לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועוד מצינו שהגמרא בברכות שם השוה קריאת הלל והמגילה לברכות של ק"ש, ובשלמא לגבי קריאת ההלל י"ל שזו שבח, אבל לגבי קריאת מגילה אין זו שבח כלל אלא סיפור דברים, ולא שייך לומר חדא מצוה נינהו, ועדיין מותר להפסיק משום הקדיש, ועוד מצינו שהנו"ב במה"ק בא"ח מא. התיר להפסיק לומר ברכת הלבנה באמצע המגילה, ואין כאן שום חשש של עוסק במצוה פטור מהמצוה, ועדיין צריך לברר הדבר.

(י) **וראיתי** בנשמת כל חי בס"ד. שהביא טעם אחר למה שיש

לענות הקדיש אף שהוא עוסק במצוות הברכות של ק"ש, דהיינו כדי שלא נראה ככופר במה שהצבור אמרו. ולענ"ד אין זה מספיק, שהלא הוא מותר להפסיק לשאול בשלומו של אביו אף שלא שייך כאן שנראה ככופר. וכן מה י"ל לגבי הנו"ב הנ"ל שהתיר לברך ברכת הלבנה בתוך המגילה. ועדיין ביביע אומר הנ"ל בח"א ס"ה. אות ז. שאף הוא דוחה סברה זו והביא ראיה דלא אמרינן הכלל שנראה ככופר אלא כשיש מעשה בגוף כגון שהם כורעים והוא אינו כורע, ודבר זה ניכר לכל. אמנם כדיבור בעלמא כגון בקדושה, והוא עדיין מברך הברכות של ק"ש, לא שייך לומר שהוא כופר שעדיין שפתיו נעות, ואין היכר לדבר. ונראה לענ"ד שיש להביא ראיה אחרת לסברה זו, מדין עניינת ק"ש עם הצבור אם הוא בתוך פסוקי דזמרא או הברכות של ק"ש, שיש חשש שאם הוא אינו עונה עמהם הוא נראה ככופר כמבואר במרן בס"ס. ב. ולכן כתב מרן "לא יפסיק אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים פסוק ראשון בניגון הצבור שהיה נראה כאלו קורא עמהם." והמקור לדין זה הוא מהתה"ד בס"ג. ונראה מדבריו שם שמצד הדין אין צורך לזה שכיון שהוא לא ישב בטל אלא עוסק בתפלתו אין קפידה בזה. ורק אחר כך הוא אומר "מכל מקום ראיתי בני אדם מן המדקדקים כשהיו עומדים בק"ש וברכותיה שהיו עצומים עיניהם והיו מנגנים בתיבה אחת או שתיים שהיו אומרים בלא"ה באותו פעם בניגון הצבור בפסוק ראשון כדי שיהא נראה כאלו קורא עמהם." הרי שזה רק למדקדקים אבל מצד הדין אין צורך לזה. ולכן מצינו שלא שייך לומר נראה ככופר בדברים בלבד, כיון שאף הוא מדבר בתוך תפלתו באותה שעה, ואין היכר גדול בזה.

ועוד כתב הנשמת כל חי שם בד"ה לענ"ד, שלא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה "דאף על גב דמפסיק, כדי עניה בהפסק מועט כדי דיבור לבד בלא מעשה לא מיקרי הפסק." ולענ"ד זה קשה, שאם כן הלא הוא יכול לענות אמן דברכות גם כן, והלא דעת מרן בב"י שלא לענות שום אמן ודעת הרמ"א שיכול לענות רק האמן של הק"ל הקדוש ושומע תפלה, אבל לא שאר אמנים. ואין לנו "הפסק מועט כדי דיבור לבד בלא מעשה" גדול מעניינת אמן. ולכן עדיין י"ל שדבר זה נחשב להפסק, וצריך טעם למה התירו עניינת קדיש ולא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועוד יש להקשות שאם דיבור לבד אינו הפסק כיון שאין בזה מעשה, הוי להרשב"א בח"א ס"קפה. להתיר כהן לעלות לתורה בתוך הברכות של ק"ש, שההליכה לתורה בעצמה אינה הפסק וכמ"ש הב"י בס"קד. בשם רבינו יונה, ונשאר רק הדיבור בברכת התורה, ואם אמרינן שדיבור הוא קיל שאין זה מעשה ממש, וכדמצינו

חיוב. ולכן מצינו שכיון שיש חיוב ממש לענות, ודאי שהוא צריך לחוש ולומר עד דאמירן בעלמא לאפוקי נפשיה מפלוגתא בעניית הקדיש, ודבר זה ק"ו מעניית מודים שהיא רק מנהג והידור מצוה כמ"ש התוספות הנ"ל.

ולכן לפי זה מובן המחלוקת בין המהר"ם והרא"ש הנ"ל, שכולם סוברים שלא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שהמהר"ם סבר שעשו החכמים גדר לגבי קדיש כיון שזה שבח, והוא בתוך הברכות של שבח, ולכן אין להפסיק וכיון שאין להפסיק בברכות של ק"ש ה"ה שאין להפסיק בק"ש עצמה אף שהיא אינה שבח, וגם אין להפסיק בתוך קריאת המגילה, שהשוו מדותיהם בזה. אלא שהרא"ש לא סבר כן, אלא כיון שהוא מותר להפסיק ליתן שלום לאביו ה"ה שהוא מותר להפסיק לדבר קדושה, ואין לחלק ביניהם, והכי קי"ל.

(יב) **ולכאורה** יש להקשות על מה שפירשתי ממה שכתב הרמב"ם בפאר הדור ס"סד. "שאלה. ילמדנו רבינו אם המתפלל יכול להפסיק בין הברכות שלפני ק"ש או אחריה בפיוטים או בברכות אשר יעראו כמו ציצית ותפילין או שירים ותשבחות ונגונים, ויהיה זה כמו שאלת שלום והשבחו. או נאמר בכגון זה דאיתמר איתמר ודלא איתמר לא איתמר. תשובה. אין ראוי להפסיק בשום דבר, והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר ולהפסיק בין הדבקים. ע"ש. נראה מתשובתו ששייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, ודלא כמו שכתבתי לעיל. אלא שעדיין צריך לברר דעת הרמב"ם בזה. ובתחילה יש לידע שאף הוא מודה שאף שאין להפסיק לברכה של ציצית ותפילין, מ"מ עדיין הוא מותר להניחם ואין לומר בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, שכן מצינו בברכות יד. דרב קרא ק"ש והניח תפילין ואחר כך התפלל שמונה עשרה, ופירשו המפרשים שאין זה נחשב להפסק כיון שהציצית והתפילין הן לצורך התפילה. ולכן צ"ל שאף הרמב"ם מודה לזה כיון שכך הוא בפירוש בגמרא דברכות הנ"ל. אמנם אין להפסיק לשום דבר אחר, כיון דאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ויש איסור להפסיק. ויש לעיין לדעתו למה התירו להפסיק לשאלת שלום, ולא לשאר דברים. ולענ"ד שלדעת הרמב"ם זה דין מיוחד והתירו החכמים להפסיק משום דרכי שלום, וכמו שמצינו שהתיר התורה מחיקת השם בסוטה ליתן שלום בין איש לאשתו, ה"ה הכא התירו נתינת שלום כדי שלא יבא לידי איבה ומחלוקת, ולא בשאר דברים. ולדעתו הא דאמרינן ברושלמי הנ"ל וביומא יט: ודברת בם, יש לך רשות לדבר, היינו דוקא במה שהתירו חכמים בפירוש דהיינו נתינת שלום ולא בשום דבר אחר. ועוד נראה לדעתו שאין להפסיק לקדיש או קדושה, וזה בכלל

שאין מלקות ללשון הרע כיון שאין בזה מעשה כמ"ש הרמב"ם בפ"ז דהל" דעות הל"א. א"כ מאי איסור יש לברך ברכת התורה, אלא צ"ל שאף דיבור נחשב להפסק. ואם כוונתו שדיבור מותר רק בשיעור של "תוך כדי דיבור" דהיינו "שלום עליך רבי", הלא בעניית הקדיש יש יותר מזה, וכמו שכתב המעדני מלך הנ"ל בפ"ה קורא בס"ק ע. בשם רבינו יונה. ולכן עדיין צריך טעם למה לא אמרינן עוסק במצוה פטור מהמצוה בברכות של ק"ש.

(יא) **ולכן** נראה לענ"ד שיש טעם אחר למה לא שייך לומר עוסק במצוה פטור מהמצוה, והוא על פי מ"ש הירושלמי בברכות פ"ב. סוף הל"א. "שואל מפני היראה ומשיב מפני היראה, עד כדון באמצע הפרשה ואפילו באמצע הפסוק, ר"י רמיה מדמי, ר"י יונה משתעי, רב הונא בשם רב יוסף ודברת בם מיכן שיש לך רשות לדבר בם." וכתב על זה הב"ב בס"סו. בד"ה ומ"ש אפילו, "דבר הונא מיייתי מודברת בם להתיר לדבר אפילו באמצע הפסוק." הרי שיש פסוק מפורש להתיר לדבר ולהפסיק בתוך ק"ש. ועיין עוד בזה ביומא יט: ובתוספות שם. אלא נראה שזה מסרו החכמים להכריע, שאף שיש רשות לדבר אף בדברי חול, מ"מ תקנו רז"ל שרק בדברים מיוחדים יש לדבר ולהפסיק, ואחד מהם לשאול מפני היראה. ולכן י"ל שמה שנסתפקו הראשונים לגבי עניית קדיש או עליה לספר תורה וכדומה, זה משום שהם נסתפקו מה הוי בכלל היתר זה של ודברת בם, ומה התירו רז"ל משום זה. ועוד נראה שכיון שראינו שמצד הדין הוא מותר להפסיק לדבר דברי חול בתוך ק"ש, ממילא יש לומר שהוא מותר להפסיק לקיים דבר של מצוה ולא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שיש לנו פסוק מפורש להתיר לנו להפסיק באמצע המצוה. אלא שהספק הוא רק לגבי מה התירו החכמים בהיתר זה, שהם גדרו גדר שלא להפסיק בדברי חול אף שיש פסוק מפורש להתיר זה.

ועוד יש להוסיף על זה, שכיון שמצינו היתר זה של "ודברת בם" בק"ש, י"ל שכשתקנו החכמים הברכות של ק"ש הם תקנו הברכות כעין הק"ש עצמה, וכן לגבי ההלל וכן לגבי המגילה הם סברו ששייך ההיתר של ודברת בם שאין מצוות קריאה באלו עדיפה מק"ש.

ולפי זה יש לחזור לברר מה ששאלתי לעיל, דהיינו אם הוא חייב לענות הקדיש בתוך הברכות של ק"ש או אם היא רק רשות. והרי כיון שראינו שיש לו רשות להפסיק משום "ודברת בם", ממילא שהוא חייב להפסיק לעניית קדיש, וזה כמו עניית קדיש קודם או אחר הברכות של ק"ש שיש לו

מה שהוא כתב שאין להפסיק "בשום דבר". ולכן נראה שלדעת הרמב"ם שפיר אמרין עוסק במצוה פטור מן המצוה ואסור להפסיק.

ולכאורה יש מקום לומר שאילו ראה מרן תשובה זו של הרמב"ם, הוא היה פוסק כמוהו, וכמו שמצינו שכתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." וכן י"ל בנד"ד. וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו. לגבי לינה על גב בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו." ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך מה שפסק מרן בש"ע. ולכן יש מקום לומר כן בנד"ד שאילו מרן ראה תשובת הרמב"ם הנ"ל הוא היה פוסק כמותו, ודלא כמו שמצינו בש"ע בס"סו. ב. שכתב מרן "אם שכח להניח ציצית ותפילין יכול להפסיק בין הפרקים להניחם ויברך עליהם." ולא כתב מרן שם בסע"ג. שמותר להפסיק לקדיש ולקדושה.

אלא נראה שאין זה נכון, והעיקר בזה הוא שאף שכן נראה לדעת הרמב"ם מ"מ אף אם מרן ראה אותה תשובה עדיין י"ל שהוא היה פוסק כמו שהוא פסק בש"ע. וזה משום שמצינו בתשובת המהרי"י מיגאש ס"פז. שכתב, "וששאלת הפיוטים שנהגו החזנים לומר ולהכניס אותם בכלל הברכה כגון מגן ומחיה ויוצר אם זה מותר אם לאו. יודיענו דעת רבינו יצחק הרב ז"ל בזה. תשובה, אם החזיר החזן ענין הברכה קודם חתימה כדי שתבא החתימה עליה, הרי זה מותר ואין אצלנו מי שימחה בזה, ובפרט הואיל והוא המנהג פשוט לכל העולם, וזו היתה סברת רבינו הרב זצ"ל." ונראה שמ"ש "ויוצר" דהיינו הברכות של ק"ש, וגם ידוע שרבינו יצחק הוא הרי"ף. וזה שלא כדעת הרמב"ם הנ"ל. וכן מצינו עוד לדעת הרמב"ם שם בס"קכט. לגבי הפסק בפיוטים בברכות של ק"ש שהוא כתב, "לא זו הדרך לפסוק בברכות ק"ש לא בברכות שלפניה ולא בברכות שלאחריה, ואם הוא הכרח לומר אז יאמר קודם ברכות ק"ש." ע"ש. וכתב הברכ"י בס"ק"ב אות ה. על תשובות אלו של המהרי"י מיגאש והפאר הדור, "ויש להעיר על הרמב"ם.... דאסר בברכות ק"ש נגד רבו ורבה דרביה" ע"ש. הרי שהרי"ף והמהרי"י מיגאש והמנהג העולם היו שלא כדעת הרמב"ם. ולכן י"ל שלדעת הרי"ף יש להפסיק אף לעניית קדיש וגם יש לברך על הציצית ותפילין בין הפרקים. וכן מצינו לדעת מהרי"י גיאת בספר המאורות למהר"ם המעילי, בברכות יג: שכתב, "וקבלתי מפי הרב דודי נר"ו

דה"ה לברכו ולקדיש ולקדושה דלא גרעי משואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ואפילו באמצע הפרק יש לו לפסוק ולענות עם הצבור, וכל שכן בין פסוק לפסוק בק"ש כיון שאפילו באמצע הברכה מפסיק, וה"ה למודים. וכן כתב נרי"צ גיאת ז"ל." הרי שלדעת מהרי"י גיאת יש לענות הקדיש בק"ש וברכותיה, וקרוב מאד לומר שכן דעת הרי"ף שהיה בדורו והיה הרב בעירו אחר מיתתו כנודע. וכיון שמצינו שגם זה דעת הרא"ש כמו שכתב הטור בס"סו. לגבי עניית קדיש וכן לגבי הברכות של טלית ותפילין בתשובת הרא"ש בכלל ד. ס"א. ע"ש. ולכן שפיר י"ל שיש למרן לפסוק כדעת הרי"ף והרא"ש כנגד הרמב"ם, ובפרט שכן דעת כמה ראשונים אחרים. ואף שמצינו שמרן בס"סח. פסק שאין להפסיק בפיוטים בברכות של ק"ש, ודלא כהרי"ף ומהרי"י מיגאש הנ"ל, מ"מ י"ל שזה רק לדבר רשות אבל לדבר חיוב כגון עניית קדיש שפיר הוא להפסיק.

ולכן מצינו שאנו לא קי"ל כהרמב"ם בזה ולכן שפיר יש לומר שלא שייך הענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה בברכות של ק"ש כמו שביארתי לעיל, משום ודברת בם. וכעת ראיתי בציץ אליעזר ח"יב. ס"יא. שאף הוא כתב שאנו לא קי"ל כהפאר הדור הנ"ל ע"ש.

ואגב אורחיה יש להעיר, שלפי מה שכתב הרמב"ם בפאר הדור בס"סד. הנ"ל יש להקשות על דעת המ"א בס"סו. שסבר שיש לברך על הרעם בברכות של ק"ש, והלא כתב הרמב"ם שאין לברך על הציצית ותפילין ובשום ברכה שאירעה אליו כמ"ש בשאלה שם, דהיינו אף הברכה על הרעמים. אלא שלפי מה שביארתי שאנו לא קי"ל כהרמב"ם כיון שהרי"ף והרא"ש לא סברו כמותו אין קושיא על המ"א בחידושו.

ויש לחזור לענינינו. ועדיין שיש מקום לומר שיש בזה ספק ספיקא להחמיר, דהיינו שמא ההלכה כהמהר"ם שאין להפסיק לקדיש כלל, ואת"ל שיש להפסיק שמא ההלכה כהמ"ד שיש לענות רק כח' אותיות עד עלמא. וכן ראיתי סברה זו בדברי חמודות באות כג. שכתב, "אבל יתברך נ"ל שלא לענות כיון שיש מחלוקת אם חייבים לומר כלל וכמ"ש המהרי"א" ע"ש. וכן הוא במהרי"א בב"י בס"נו. שכתב, "ונראה שמאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה מחוייב לענות, כשיפסוק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמא, דאולי הוא הוי הפסק." (בדפוס שלנו כתב "דאולי הא' הוי הפסק", ולענ"ד נראה שצ"ל 'הוא' הוי הפסק, וכן נראה שהבין הדברי חמודות הנ"ל. ואפשר שהטעם שכתבו הא' ולא הו' מפני שזה קרוב לשמו יתברך.) משמע

התיר הרמ"א לענות אמנים אלו, והוא לא חש לס"ס להחמיר כאן, ולפי זה כן י"ל בנד"ד שמותר לענות כל הקדיש עד דאמרינן בעלמא, ואין לחוש להפסק ודלא כהמהר"י אבוהב, ושפיר הוא למרן להשמיט דברי המהר"א מהש"ע כמו שכתבתי לעיל.

ולכאורה עוד יש להקשות, למה לא אמרינן שכיון שאמירת הקדיש היא רק מדרבנן לדעת רוב הפוסקים, וכמבואר ברא"ש בברכות מז: ועוד ראשונים, הלא יש לאזיל לקולא ולענות רק עד לעלמי עלמא, וזה אף בלא שעת ק"ש וברכותיה, ואף שמחמירין בלא שעת ק"ש וברכותיה לענות עד דאמרינן בעלמא, מ"מ בשעת ק"ש וברכותיה יש לחוש להפסק ולענות רק כח' אותיות עד לעלמי עלמא. וכן ראיתי ביביע אומר ח"א ס"ה. אות ה. שכתב כן ע"ש.

ולענ"ד זה אינו, שהלא כתב הר"ן בפסחים קח. שאף על פי שמצוות הסיבה היא רק מדרבנן וגם יש מחלוקת אם שני הכוסות הראשונות או האחרונות צריכות הסיבה, לא אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא, ועדיין כל הכוסות צריכות הסיבה, והטעם משום, "דאי נזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרייהו הא מעיקרא מצות הסיבה לגמרי." ועיין עוד בזה במשנה למלך במגילה בפ"א הל"א. שפירש דברי הר"ן וכתב "דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל." ולכן אם אמרינן שיש לענות רק עד לעלמי עלמא ובאמת תקנת חכמים היתה עד דאמרינן בעלמא, נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל. ולכן מוכרח על פי דין לענות הכל. ועוד יש לומר שאף אם אמרינן שתקנת חכמים היתה עד לעלמי עלמא, מ"מ הלא אף אם הוא עונה עד דאמרינן בעלמא עדיין הוא עונה עד לעלמי עלמא אלא שהוא הוסיף עוד דברים שאינם צריכים, ועדיין הוא יצא אף אם אמרינן שאינו צריך לענות אלא כח' אותיות. ולכן צריך לומר הכל עד דאמרינן בעלמא שבזה הוא י"ח ממה נפשך. ולכן כיון שמצינו שאנו לא אמרינן ספק דרבנן לקולא לגבי עניית קדיש, ה"ה בתוך ק"ש וברכותיה יש לענות הכל כנראה מהדין, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ועיין עוד בזה בדעת הר"ן הנ"ל במקראי קדש בהל"ה מגילה ס"תרפח. אות ד. ובשער המלך הל"ה מקואות בכלל ספיקות אות ד. ובלמודי ה' אות קכו. ובמהר"ץ חיות בנדה כט.

ולכן מכל הנ"ל נראה שלדעת מרן יש לענות הקדיש עד דאמרינן בעלמא אף בתוך ק"ש וברכותיה, ואין לחוש להפסק.

שיש סברת המהר"ם שאין לענות כלל, ולכן אף עד לעלמי עלמא יש הפסק, ולכן אין להוסיף על זה. הרי שזה כספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כהמהר"ם ודעימיה, ואת"ל לא אז שמא אין להוסיף על "לעלמי עלמא", ששמא ההוספה אינה בכלל עניית הקדיש. כן נראה לענ"ד כוונת הדברי חמודות, וכך הבנתו בדברי מהר"י אבוהב הנ"ל.

ולענ"ד יש להשיב על זה, שכל איסור הפסקה הוא רק מדרבנן, ואין כאן חשש ברכה לבטלה כמו שכתבתי לעיל בשם הכ"מ ורבינו יונה כיון שאנו לא אמרינן אשר קדשנו... לקרות השמע. ועוד שכתבתי בשם הירושלמי שמותר להפסיק אף בק"ש עצמה משום דכתיב "ודברת בס" ורק החכמים גדרו גדר שלא להפסיק אלא רק בדברים שהם התירו. ולכן כל האיסור כאן של הפסקה הוא רק מדרבנן. ולפי זה י"ל שכיון שיש מחלוקת עד כמה שיש לענות בקדיש י"ל שספק איסור דרבנן לקולא, ואין לחוש להפסק ויש לענות עד דאמרינן בעלמא. ואת"ל הלא יש ס"ס להחמיר כמו שכתבתי לעיל כנראה מהדברי חמודות והמהר"י, י"ל שאנן קי"ל שבאיסור דרבנן יש להקל בספק אף אם יש ס"ס להחמיר. וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן כמבואר בא"ח ס"רמח. ב. בהגהות רעק"א שם. ואף שראיתי ברב פעלים ח"א י"ד ס"כח. שהחמיר בס"ס לחומרא אף באיסור דרבנן, וכן ראיתי בסבא קדישא בא"ח ס"ז. בד"ה ומ"ש הרב, "והא ודאי דהיכא שיש ספק ספיקא להחמיר והוא שצדדי הספקות שוים דהוי כודאי איסור אף שהוא במידי דרבנן, וכמו שהארכתי במקום אחר מדברי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, וגם מרן עצמו ס"ל כן." ע"ש. ולא זכיתי לראות אריכות דבריו במקום אחר, אבל נראה שדעת הרמב"ם ומרן היא שיש לאזיל לקולא בספק איסור דרבנן, אף שיש ס"ס להחמיר, וכמבואר ברעק"א הנ"ל. וכן ראיתי בשער המלך בהל"ה מקואות הל"ה. שהוא פירש כן בדעת הרמב"ם ומרן בס"רמח ב. ע"ש. ואין להאריך יותר בזה. ולכן שפיר י"ל שאף שיש ס"ס להחמיר מ"מ עדיין יש לאזיל לקולא ומותר להפסיק בעניית הקדיש עד דאמרינן בעלמא.

ועוד מצינו, שנראה שהרמ"א לא סבר כן לעשות ס"ס להחמיר לגבי הפסק בברכות של ק"ש, שהרי הוא כתב בס"סו. ג. "ויש אומרים דאמן שעונין אחר ברכת הק"ל הקדוש ואחר שומע תפלה יש לו דין קדושה ויוכל לענות אותם בק"ש וכן עיקר." והלא יש כאן ס"ס להחמיר, דהיינו ספק אם ההלכה כהמהר"ם שאין להפסיק כלל, ואת"ל שמותר להפסיק, שמא אין ההלכה כהירושלמי שהתיר לענות אמנים אלו, אלא כנראה מהבבלי שאין לעשות כן כמבואר בב"י. אלא שעדיין

סימן ט.

שאלה: האם יש ליישב שיטת הכנה"ג שסבר שמותר לומר 'וזאת התורה' בהקמת ספר תורה, אף אם הוא בתוך ק"ש וברכותיה.

תשובה: (א) כתב הכנה"ג בתשובתו בבעי חיי ס"נא. "שאלה. ילמדנו רבינו עשרה שהיו מתפללין בעזרת בית הכנסת, והביאו ספר תורה בבית הכנסת, וכשבאו להגביהו הגיעו הם לעושה פלא, אם צריכין להפסיק ולהביט בספר תורה ולומר וזאת התורה, או אם די להם שימתינו בעושה פלא ויביטו בספר תורה אבל לא יאמרו עמהם כלום." והשיב הכנה"ג שיש מצוה בדבר ולכן יש להפסיק, וכך לשונו, "הרי"ף והרא"ש בפ"א אין עומדין כתבו דמיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל ברוך שאמר עד דמסיים י"ח. ולפי זה טפי עדיף שיביט בספר תורה בשתיקה ולא יאמרו כלום, אלא שכתב הכלבו והביאו הרב ז"ל באורח חיים ס"נד. דבענייני מצוה כגון לפסוק צדקה לעניים או לדבר צדקה אחרת מותר לפסוק אחר ישתבח ע"כ. דון מינה דמצוה להביט בספר תורה ולומר וזאת התורה כו' תורת ה' תמימה כמ"ש במסכת סופרים והביאו הרב בבית יוסף א"ח סוף ס"קלד. שפיר דמי לאשתעוויי ולומר וזאת התורה וכו'."

ואחר שהוא האריך קצת בענינים אלו הוא כתב בסוף תשובתו להשוות דין זה לעניית קדיש שהוא מותר ואין להשוות דין זה לעניית אמן שהוא אסור בק"ש וברכותיה, וכך לשונו, "ונראה דלמאן דס"ל דעונה אמן של יהא שמייה רבה מברך ואינו עונה שאר אמינים, הוא הדין דיכול לומר וזאת התורה, דלא דמי לשאר אמינים משום דכתיב ויבא גוי צדיק שומר אמונים, לאומר וזאת התורה שהיא מצוה כדכתיבנא" ע"ש.

וראיתי בחיים שאל ח"א ס"סח. שהוא הקשה על הכנה"ג וכתב, "ואינו מחוור דאמירת וזאת התורה הוא ענף מצוה בעלמא. אך עניית אמן חובה ומצוה, ומה גם לדברי הזהר הקדוש פ"ו וילך ולדברי רבינו האר"י זצ"ל דחמיר טובא כנודע ואסמכיה אקרא דמל'א פניה'ם קל'ין ס"ת אמן, דהוא עונש מי שאינו עונה אמן והדברים עתיקים, ואם אסרו לענות אמן משום הפסק כ"ש שלא יאמר וזאת התורה שאינה אלא ענף מצוה בעלמא, ואין ספק אצלי דגרע מאמן." ע"ש.

וכן ראיתי בנשמת כל חי בח"א ס"ד. בד"ה וסבור, שהקשה כן וכתב, "גם מה שרצה הרב ז"ל להכריע דיותר מצוה הוא

אמירת וזאת התורה מעניית אמינים כו', אחמ"ר לא נהירא שהרי מבואר בש"ס ובזה"ק במקומות רבים ובפרט בסדר וילך דרפ"ה בגדולת מצוה עניית אמן ובעונש גדול מי שאינו עונה דודאי עדיף טובא מאמירת פסוק וזאת התורה." ע"ש.

(ב) **ולענ"ד** נראה שיש ליישב בעד הכנה"ג. ובתחילה יש לדון למה אנו לא עונין אמן בתוך הברכות של ק"ש וברכותיה, כמבואר בב"י בס"סו. שפסק שאין לענות שום אמן של ברכה, וכן ברמ"א שפסק כהירושלמי שאין לענות אמן אלא על הק'ל הקדוש ושומע תפלה. ויש לומר שאף שעניית אמן מצוה גדולה, מ"מ אין זה דבר ברור שיש חיוב לענות אמן, שהרי מצינו שלדעת הטור עניית אמן היא רשות בלבד ולא חיוב. וכן הוא בטור בס"רטו. שהוא כתב לגבי עניית אמן "ויראה דעונין דקאמר לאו חיובא קאמר." ופירש לנו הב"י שם, "דהא דתנן עונין אמן אחר ישראל המברך לאו למימרא שהשומע ברכה מפי ישראל חייב לענות אחריו אמן, שאין חיוב בדבר, והוקשה לרבינו א"כ אמאי איצטריך למיתני עונין אמן אחר ישראל המברך, ותיירך דלאו לגופיה איצטריך אלא לאשמועינן דאין עונין אחר הכותי, וה"ק אע"פ שרשאים לענות אמן אחר ישראל המברך אבל אחר הכותי המברך אין עונין." ועיין בלחם משנה בהל" ברכות פ"א. הל"ג. שכתב לגבי עניית אמן, "הטור בס"רטו. כתב דלא הוי חיובא אלא רשות, אם רצה לענות עונה מה שאין כן בעכו"ם המברך שאינו רשאי לענות." ועיין שם שהוא מפרש הגמרא בברכות נג: לפי דעת הטור.

מ"מ לדעת הרמב"ם יש חיוב לענות אמן כמו שהוא כתב בהל" ברכות הנ"ל, "כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן... אע"פ שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן." וכן דעת הבה"ג כמבואר בטור בס"קצח. וכן דעת המיארי בברכות נג: וכבר האריכו האחרונים לפרש מחלוקת זו, עיין בב"ח והמאמר והביאור הלכה ועוד.

ויש לדקדק בדברי הרא"ש בברכות פ"ח אות ה. שכתב, "ועונין אמן אחר ישראל אע"פ שלא שמע את כל הברכה, כיון ששמע שהזכיר השם עונין אחריו אמן." וכתב על זה הדברי חמודות בס"ק לב. "לשון הרמב"ם חייב לענות אחריו אמן." הרי משמע שזה לאפוקי מדעת הרא"ש שלא כתב חייב, וזה כשיטת בנו הטור. ואפשר שכן דעת רבינו ירוחם בנתיב יג. ח"א. שכתב, "עונין אמן אחר ישראל המברך בפירות אפילו לא שמעה ברכה כיון ששמע הזכרת השם, אבל אחר הכותי... אינו עונה אמן" ואף הוא לא כתב חייב, ונראה שדעתו כהרא"ש רבו והטור, ואף שאין זה מוכרח לדעת רבינו ירוחם

רשות לדבר בק"ש. ועיין בתוספות ביומא יט: שפירש שמשום הכי מותר לשאול בשלום בק"ש וברכותיה. וכן מבואר בב"י בריש ס"סו. ע"ש. וצ"ל שלפי זה מותר להפסיק בק"ש וברכותיה ולא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שיש פסוק שהתיר זה בפירוש. אלא שהחכמים גדרו גדר שלא להפסיק בכל דבר אלא רק בדברים שהם התירו. ומרן סבר כהרא"ש שכמו שהתירו שאלת שלום כמו כן התירו עניית קדיש, אבל י"ל שרק בקדיש התירו חכמים שהוא יותר חמור שזה אפשר רק במנין, וכמו כן לגבי קדושה, משא"כ בעניית אמן שזה אפשר בלא מנין ולכן אינו חמור כל כך.

אלא שעדיין יש לדון לגבי עניית מודים שהתירה מרן בס"סו. שהרי כתבו התוספות בברכות כא: בד"ה עד, לגבי מודים דרבנן "לא מצינו לו עיקר בגמרא." ע"ש. ועיין בצל"ח שם שכתב, "כוונת תוספות שלא מצינו לו עיקר בגמרא שהיה זה תקנת חכמים שיאמרו מודים דרבנן, ומה שאמרו בסוטה מ. בשעה שש"ץ אומר מודים העם מה הם אומרים, הפירוש שהעם מעצמם אומרים כן אבל לא שחכמים תיקנו להם זה, ודומיא דהא דאמרין שם באותו סוגיא לט: בשעה שהכהנים מברכין את העם מה הן אומרין שג"כ הכוונה שהעם מעצמם אומרים וכדפירש"י שם." ע"ש כל דבריו. הרי שלדעת התוספות עניית מודים היא רק מנהג בעלמא. ועדיין פסק מרן שמותר לענות מודים דרבנן כדי שלא יראה ככופר אף שמצד הדין בשוחה בלבד סגי, כמבואר כל זה בתוספות הנ"ל וגם בתה"ד בס"ב. ע"ש. וצ"ל לדעת מרן שעניית מודים אף שהיא מנהג בעלמא מותרת משום שהיא שייכת רק ברבים ובמנין, משא"כ בעניית אמן שאף שהיא חיוב לדעתו בס"רטו. מ"מ עדיין החיוב שייך אף ביחיד ולא בעינן מנין לזה. ולכן מצינו שדבר שאפשר רק במנין הוא יותר חמור אף שמצד עצמו הוא מנהג בעלמא ואין צורך בו מצד הדין אלא מצד הידור מצוה, כמבואר בתוספות בברכות כא: הנ"ל. אמנם דבר שאפשר ע"י יחיד אף שהוא חיוב, עדיין אין להתיר הפסקה בק"ש וברכותיה משום זה. ועיין במקום אחר שביארתי דין מודים דרבנן ביותר ביאור, לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה.

ד) **ולפי** זה מ"ש הכנה"ג אתי שפיר, ואמירת וזאת התורה היא יותר חמורה מעניית מודים, שהלא קריאת ס"ת היא מותרת רק במנין וכמו מודים דרבנן, אבל הא דאמרין וזאת התורה, זה אינו מנהג בעלמא והידור בלבד או להראות שהוא אינו כופר במה ששאר העם אומרים, אלא הוא בכלל המצוה עצמה, כמבואר במסכת סופרים בפ"ד. ולכן הוא יותר חמור ממודים, שאף שמצינו לגבי מודים דרבנן שמרן התיר רק אמירת מודים בלבד ולא כל הנוסח, זה רק מפני שעניית

כיון ש"ל שהוא העתיק רוב דבריו מלשון המשנה, מ"מ ראינו שדעת הטור היא כמו שכתבתי.

ולפי דעת הטור מובן למה אנו לא עונים אמן בק"ש וברכותיה, שאמן הוא רק בגדר רשות, ולכן פשוט שאין להפסיק משום זה, ואף שמצינו שמפסיקין למודים אף שהוא רשות כמבואר לקמן, מ"מ התם שאני שהוא אפשר רק במנין ובחזרת הש"ץ, וכמו שמצינו בהק"ל הקדוש ושומע תפלה, משא"כ באמן על המברך את עמו בשלום שאף היחיד אומר אותו כמבואר בב"י בס"סו. בשם המהרי"א. וכן באמן אין צריך מנין לענות אמן, ולכן כיון שאמן רק רשות אין להפסיק לענות אותו.

ולדעת הרמב"ם הנ"ל נראה שיש חיוב לענות אמן, מ"מ נראה שלדעת הרמב"ם שאין להפסיק לענות אמן בק"ש וברכותיה, שהוא כתב בפאר הדור ס"סו. לגבי ק"ש וברכותיה, "אין להפסיק בשום דבר והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר ולהפסיק בין הדבקים." ומבואר בשאלה שם שהוא איירי אף לברך הברכה על ציצית ותפילין וכן לשאר ברכות. ולכן נראה שלדעתו אף שמפסיקין לנתינת שלום מ"מ זה דבר מיוחד שהתירו משום דרכי שלום, אבל לברך ברכה או לענות קדיש וקדושה או אמן אף שיש בהם חיוב מ"מ אין להפסיק כיון שהוא עוסק במצוה ופטור הוא מן המצוה, ואף יש איסור להפסיק כמו שמבואר בריטב"א בסוכה כה. וכן ברמב"ם בפירוש המשניות לאבות בפ"ב. משנה א. שיש איסור של אין מעבירין על המצות אם הוא כבר עוסק במצוה והוא הפסיק למצוה אחרת. ולכן שפיר אמרין שלדעת הרמב"ם אין להפסיק לעניית אמן בתוך ק"ש וברכותיה אף דבעלמא יש חיוב לענות אמן.

ג) **אמנם** יש להבין דעת מרן, שהוא פסק כהרמב"ם בס"רטו. שיש חיוב לענות אמן על ברכת חבירו, ודלא כהטור, אבל מ"מ הוא פסק שיש לענות קדיש וקדושה בתוך ק"ש וברכותיה בס"סו. וכדעת הרא"ש והטור. וא"כ מאי טעמא שהוא אינו יכול לענות אמן כיון שיש חיוב בדבר, ואין לומר שכיון שהוא עוסק במצוה הוא פטור ממצוה אחרת שמרן לא סבר כן כיון שהוא התיר לענות הקדיש וקדושה.

ונראה שיש לחלק בין עניית קדיש וקדושה שהיא יותר חמורה כיון שדבר זה אפשר רק במנין, ובין עניית אמן שדבר זה אפשר ביחיד. ונראה שמרן סבר כמ"ש הירושלמי בפ"ה היה קורא, שנתינת שלום מותרת משום דכתיב "ודברת במ", שיש

מודים אינה מצוה אלא מנהג, אבל אמירת וזאת התורה בכלל המצוה ולכן יש להפסיק לענות הכל.

וכן מצינו במסכת סופרים פ"ד. יד. וז"ל "מיד גולל ספר תורה עד שלושה דפין ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל האנשים ולנשים לראות הכתב ולכרוע ולומר זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, או תורת ה' תמימה משיבת נפש." הרי שכל זה מצוה, דהיינו אף הכריעה ואף האמירה, ולכן זה עדיף ממודים דרבנן. וכן פסק מרן בס"ק לד. ב. "שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וכו' תורת ה' תמימה וכו'." וכן הוא ברמב"ן על החומש בפר" כי תבוא, עיין שם מה שהוא כתב בשם הירושלמי, וכן מבואר כל זה בב"ח שם, וכן בכה"ח שם אות טו. ע"ש. ואף דמצינו בברכ"י בשיו"ב אות ב. שכתב, "דראה תשובת כ"י להרב יחזקאל טראבטו שבעיר אחת לא נהגו להקים ס"ת וערערו עליהם מכת הירושלמי ומ"ס ודברי הרמב"ן הנזכר, והוא האריך להוכיח שאין בזה איסור, ואף לדעת הרמב"ן אסמכתא בעלמא הוא ולא עבידי איסור בהעדר הקמת הס"ת..." ע"ש. מ"מ לענ"ד נראה שאף אם י"ל שאין איסור אם לא נהגו כן, מ"מ עדיין יש מצוה בזה, ואין להוציא דברי המס' סופרים מפשוטן, שזה דבר מצוה. ועיין בכה"ח באות י. שלדעת האר"י ז"ל יש סוד גדול בפתיחת הס"ת ובראית האותיות. ולכן שפיר י"ל שזה עדיף מעניית מודים.

ולכן מכל זה נראה שיותר עדיף להפסיק לומר וזאת התורה, שזה מצוה במנין דוקא, והוא עדיף מעניית מודים דרבנן, ובענין הפסקה הוא יותר חמור מעניית אמן ששייכת אף ביחיד. ולכן י"ל שמ"ש הכנה"ג אתי שפיר, ואין להקשות עליו מדין אמן.

(ה) **ולכאורה** יש להקשות על זה מדין ברכו. כתב רבינו יונה בריש פ" היה קורא, להביא ראיה שיש לפסוק לקדיש וקדושה "מדחזינן דפליגי בגמרא בברכות כא: אם מפסיק בתפלה לקדיש ולקדושה אם לא, ואע"פ שהלכה כמ"ד שאינו מפסיק אפ"ה כיון שבתפלה לד"ה אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק היו חולקין אם מפסיק לקדיש או לא, מכלל דבק"ש וברכותיה דד"ה מפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד פשיט להו לכולהו דמפסיק, הלכך לקדיש מפסיק אפילו באמצע הפרק, ולברכו נמי כיון שהוא הפסקה מועטת לענות ברוך ה' המבורך מותר דאין בו כדי שאילת תלמיד לרב דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ואפילו למודים נמי מפסיק אבל נראה למורי הרב דבמודים די

בשישחה בלבד שאם יאמר יוצרנו יוצר בראשית כו' ה"ל הפסקה גדולה." ודע שמה שכתב דבמודים די בשישחה, דהיינו שהוא אומר מודים בלבד כמבואר בב"י בס"ס. וכמ"ש ההגהות הב"ח שם על ר" יונה. אמנם יש לדון לגבי ברכו, שהרי עניית ברכו אינה מנהג בלבד כעניית מודים כמו שכתבתי לעיל, אלא עניית ברכו קודם יוצר בכלל תקנת חכמים כמבואר במסכת סופרים בפ"י. ס"ז. וברבי"ש ס"ש. ועדיין כתב רבינו יונה שכיון שאין זה בכלל הראיה מברכות כא:; שאין להפסיק בו ביותר מכדי דיבור. ולכן ה"ה לגבי אמירת וזאת התורה וכו' שכיון שלא מצינו ראיה בפירוש שמותר להפסיק לומר וזאת התורה, אף שזה בכלל מצות חכמים, מ"מ אין להפסיק בו ביותר כדי דיבור, ולכן אין להתיר אמירת וזאת התורה וכו' כיון שזו יותר מכדי דיבור.

אלא לענ"ד שזה אינו, שהלא מצינו שכתבו הפוסקים שבברכו יש לענות ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וזה יותר משלשה מילות של שלום עליך רבי, ועדיין זה מותר. וכן הוא בדרכי משה בס"ס. ס"ק ב. וכן הוא במ"א בס"ס. בס"ק ו. וכן הוא בכה"ח באות יט. בשם האחרונים. ועיין בפר"מ בא"א ס"ק ו. שהרגיש בזה וכתב, "אע"פ שהוא יותר מכדי דיבור, וברבינו יונה משמע רק פחות מכדי דיבור." ולענ"ד נראה דאנו לא קי"ל כרבינו יונה בזה. וכן נראה מהרא"ש בברכות יג: בסוף אות ה. שאחר שהוא הביא ראיית רבינו יונה מברכות כא:; הוא כתב "הלכך לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפרק." ונראה מזה שלדעת הרא"ש הראיה מברכות כא:; הנ"ל מפסיק להתיר ברכו כמו לגבי קדיש וקדושה, והוא השמיט החילוק של רק כדי דיבור ברבינו יונה. וצ"ל שסבר הרא"ש שכיון שאף ברכו בכלל תקנת חכמים אין לחלק בין ברכו או קדיש או קדושה ויש לענות כל הברכו כמו לגבי קדיש וקדושה, ודלא כהמעדני יו"ט שם בס"ק ע. שנראה שהוא הכניס סברת רבינו יונה לגבי תוך כדי דיבור בכלל כונת הרא"ש. וכן נראה מהטור שהוא כולל דין ברכו עם דין קדיש וקדושה וכתב, "ולענין להפסיק לקדיש וקדושה וברכו י"א... אינו פוסק... ויש אומרים שפוסק לכל... ולזה הסכים א"א ז"ל." הרי הוא לא חילק כלל בזה, ומשמע שראיית רבינו יונה בברכות כא:; מפסיק להתיר עניית ברכו אף ביותר כדי דיבור, ודלא כרבינו יונה שהתיר רק בכדי דיבור. וכן נראה מהב"י שכתב שם, "וכן נראה מדברי רד"א שכתב בשם רבינו יונה שפוסק למודים, וכתב עוד וכשפוסק לברכו ולמודים י"א שא"א אלא ברכו בלבד וכן במודים שא"א אלא מודים בלבד ושוחה, וי"א שאומר בברכו ישתבח ויתפאר וכו' וכן מודים דרבנן עכ"ל." הרי דאנן קי"ל כה"א לומר ברכו בלבד, אבל נראה שזה רק לאפוקי מה שכתב הי"א בתרא שיש לומר אף

בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר... וי"א שפוסק לכל אפילו באמצע דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד. הרי שלי"א קמא מה שהוא שבח הוא יותר חמור ואין להפסיק בו, ואף דאנן קי"ל כהי"א בתרא מ"מ אף הם סוברים שמה שהוא לשבח הוא יותר חמור אלא עדיין יש להפסיק לענות השבח. ולכן מצינו שאם אין אנו מפסיקין לאמן שאינו שבח ק"ו שאין להפסיק לברכת רעמים שהיא שבח, ודלא כהפר"מ.

ולכן נראה לענ"ד שיש ליתן תירוץ אחר לסברת המ"א. כתוב בגמרא בברכות נג: "א"ל רב לחייא בריה, ברי חטוף וברייך, וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף וברייך, למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן, והתניא ר"י יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך... תנאי הוא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. ופירש"י, "חטוף וברייך. כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזור שיתנהו לך ותברך. שממהרין למברך. ליתן שכר." וכתב הטור בסוף ס"רא. לגבי הכוס של ברכה, "שצריך לחזור אחריו כדאמר ליה רב הונא לרבה בריה חטוף וברייך." ועיין בפרישה שם בס"ק ח. וכן בס"קכד. בס"ק ז. ומרן בש"ע פסק כהטור. ומשמע מזה דאנן קי"ל שהמברך יותר עדיף מהעונה אמן.

ולפי זה י"ל שאין למי שכבר בתוך הברכות של ק"ש להפסיק לענות אמן, כיון שזה כעין "יורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה", ואין לו להפסיק הברכות של ק"ש לעכב שכרו שהוא המברך, משום אמן שאין שכרו אתי במהרה. אמנם להפסיק בברכות של ק"ש לברך ברכה אחרת עוברת, זה מותר כיון שאין זה כעין יורד מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומה לי ברכה זו או ברכה זו, והלא בסוף ע"י ההפסק יש לו שכר של הברכות של ק"ש וגם הברכה על הרעמים. ואף שכן י"ל לגבי אמן שאם הוא מפסיק יש לו שכר של הברכות של ק"ש וגם של האמן, מ"מ אין כדאי לעזוב דבר שיותר חשוב, שהוא הברכות של ק"ש לדבר שאינו חשוב כל כך שהוא ענייית אמן. ולכן לפי זה מ"ש המ"א אתי שפיר.

ולפי זה יש לדון לגבי אמירת וזאת התורה, שאין זו בגדר ענייית אמן, דמצינו לגבי אמן שהוא אינו כל כך חשוב כהברכה עצמה עד שאמרו רז"ל חטוף וברייך, אבל לגבי אמירת וזאת התורה לא מצינו גלוי בפוסקים שמצוה זו היא יותר קיל מאמירת ברכה, ולכן שפיר י"ל שכמו שיש להפסיק לברך על הרעמים לדעת המ"א, כמו כן יש להפסיק לאמר וזאת הברכה, ובפרט שהיא מצוה ברוב העם ויש בה הדרת מלך.

ישתבח ויתפאר, אבל לומר כל הברכו עצמו הוא מותר, דהיינו ברכו ה' המבורך לעולם ועד, וכמ"ש הדרכי משה שם בס"ק ב. הרי שזה שלא כר"י יונה שכתב שי"ל רק "ברוך ה' המבורך" שהוא פחות מכדי דבור. ולכן כיון שראינו בדבר שהוא תקנת חכמים שיש לענות אף ביותר כדי דיבור, וכמו שמצינו בברכו, כן י"ל לגבי ענייית וזאת התורה שזו מותרת אף שהיא יותר מכדי דבור.

ו) ולכאורה יש עוד להקשות על מה שפירשתי, מדין הרשב"א בתשובתו בח"א בס"קפה. שאין לכהן להפסיק לעלות לתורה בתוך ק"ש וברכותיה. וכן דעת מרן בס"סו. ד. והלא י"ל שאם אין להפסיק לקריאת התורה עצמה, ק"ו שאין להפסיק לזאת התורה שהיא רק ענף מצוה לקריאת התורה. ולענ"ד אין זה כדאי לדחות מה שכתבתי לקיים דעת הכנה"ג, דשאני קריאת ס"ת עצמה שאין זו חיוב על כל יחיד ויחיד שהיה שם לעלות לתורה, ואם לא קראו אותו יכול לקרוא אחר, ולכן אין לו להפסיק לעלות. אמנם לגבי וזאת הברכה המצוה על כל יחיד ויחיד שהיה שם, לאמר וזאת התורה ולכן יש לו להפסיק בשביל זה.

ז) ועוד יש לדון בזה, שמצינו שכתב המ"א בס"סו. ס"ק ה. שיש להפסיק לברך על קול רעמים. והקשו האחרונים עליו שאין זה עדיף מענייית אמן שהיא אסורה, ולכן אין להתיר להפסיק משום זה. וכן כתב הבכור שור בברכות יג: "ותמיהני על המ"א... וכן משמע להדיא בהג"ה דכתב שיש לענות אמן דהק"ל הקדוש וכו' אלמא דשאר אמן אין עונין ולא אמרינן ק"ו הוא מכבוד בשר ודם... ואין להפסיק בשום ברכה." ע"ש. הרי כיון שאין לענות שאר אמנים כך אין לברך ברכה. וכן כתב המטה יהודה בס"נט. באות א. "אבל אמן... לא הותר לו לענות אלא אמן דהק"ל הקדוש ושומע תפלה דחשיבי כקדושה להך מאן דאמר, ונלענ"ד דכל שכן שלא יברך ברכת רעמים ודלא כהמג"א בס"סו. ס"ק ה." ע"ש.

וראיתי בפר"מ שם בא"א ס"ק ה. שהרגיש בקושיא זו וכתב, "ואמן של שאר ברכה אין עונה, מ"מ סובר המ"א כי ברכת שבח דומה לקדיש." משמע שתירץ הפר"מ שברכת הרעמים היא ברכת שבח, ולכן הקילו בה יותר כדי להפסיק באמירת הברכה, מה שאין כן באמן שאינו בגדר שבח. ולענ"ד לא הבנתי תירוץ זה, שמצינו במקום אחר שהפסק שהוא בגדר שבח הוא יותר חמור, דהיינו שיש מקום לומר שאין להפסיק בו כלל. וכך כתב הטור בס"סו. "ולענין להפסיק לקדיש וקדושה וברכו נחלקו בו הפוסקים, י"א אף על פי ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק דכיון שעוסק

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש להליץ בעד הכנה"ג שהתיר עניית וזאת התורה, ש"ל שזו דומה לעניית מודים, וגם י"ל שהיא יותר עדיפה מעניית אמן כמו שביארתי לדעת המ"א.

סימן י.

שאלה: האם מותר לקרות ק"ש כנגד כלי של מי רגלים שהיה ברשותו חוץ מארבע אמות, ע"י עטיפת גופו בטלית.

תשובה: (א) נראה שזה אסור, והוא תלוי במחלוקת בין הרשב"א והרא"ש בבי" בס"עט. ובש"ע שם סע"ב. שלהרשב"א אם הצואה ברשותו אלא חוץ מארבע אמות אף שאין איסור של "מחניך קדוש" מ"מ יש איסור של ערוה, ובזה מהני כסוי לגופו כדי שהוא אינו רואה את הצואה ומותר לקרות השמע. אמנם לדעת הרא"ש אף מחוץ לארבע אמות יש איסור של "מחניך קדוש" ולא מועיל כסוי לגופו לזה. ולכן בנד"ד הוא אסור לדעת הרא"ש. עיין עוד בזה במ"ב בהקדמתו לס"עט. אות ב. ובמש"ז שם, שכתבו שלהרא"ש אמרינן "מחניך קדוש" אף בחוץ מארבע אמות לפניו, ולכן אזלינן לחומרא והוא אסור.

אלא שראיתי בויאמר יצחק בא"ח בס"ז. שדן בזה וכתב, "אלא אם הכלי הוא רחוק ממנו יותר מד' אמות אז אינו אסור אלא אם רואה אותה, דהיינו שהוא לפניו ואפילו בלילה שאינו רואה אותה אסור כיון דביום יכול לראותה שם, ובזה מהני הכסוי שמכסה ראשו בטלית כיון שהוא חוץ לד' אמות והרי מחניך קדוש קרינן ביה דכל שהוא חוץ לארבע אמות לאו מחנהו מיקרי זולת כשרואה אותה דאז הוי דינו כערוה כמבואר בפוסקים. וא"כ כשמכסה ראשו בטלית שאינו יכול לראותה כלל מחמת הכסוי מותר." הרי שהוא סבר כדעת הרשב"א ולא הביא דעת הרא"ש כלל, והוא תמוה. אלא י"ל לדעת הויאמר יצחק שכיון שמרן בש"ע הביא דעת הרא"ש בתחילה ואחר כך דעת הרשב"א שזה דומה ל"א וי"א וההלכה כהי"א בתרא, דהיינו כהרשב"א. אמנם זה אינו, שמה שהביא מרן דעת הרשב"א בסוף הוא רק לחומרא, דהיינו שאף ברשות אחרת אין לראות את הצואה, וזה כמו שכתב מרן בבי" שהעיקר כהרא"ש אלא לכתחילה יש לחוש להרשב"א דהיינו לחומרא, אבל אין שום גלוי שמרן סבר כהרשב"א לקולא דהיינו שחוץ לארבע אמות הוא רק משום ערוה דמהני כסוי של פניו, אלא העיקר כהרא"ש בזה שעדיין זה מחניך ולא מועיל לזה כסוי פניו.

וכן נראה מהב"י בס"ע. בד"ה וכתב הרמב"ם, שלערוה מועילה עצימת עיניו אם הערוה לפניו אבל לצואה אין עצימת עיניו מועילה, "דשאני ערוה דלא תליא רחמנא אלא בראיה", דהיינו שבצואה בעינן מחניך קדוש אף בחוץ לארבע אמות, וכן הבין המ"א דבריו שהוא כתב בס"עט. ס"ק א. לגבי שצריך להרחיק מלא עיניו אפילו בלילה, "דבעינן מחניך קדוש ע"ס עה." הרי בפירוש שחוץ מארבע אמות יש דין של "מחניך קדוש". וכן כתב המ"א בס"פא. ס"ק ד. בדעת מרן שכתב שם, "משא"כ להרא"ש (הנ"ל) וכמ"ש המ"א בס"עט. ס"ק א. המחבר מוכרח הוא כמלא עיניו הוה מחניך קדוש מס"ע. ו." וכן ראיתי במאמ"ר בס"ע. ס"ק ה. שכתב, "דהא דאסרינן בצואה לפניו מלא עיניו, היינו לומר דכל שהיא במקום שיכול לראותה קרינן ביה מחנהו דכי היכי דלאחריו ד' אמות הוי מחנהו ה"נ לפניו מלא עיניו. ומעתה עיקר הטעם משום מחניך קדוש ומש"ה אין חילוק בין יום ללילה ובין סומא ועוצם עיניו לרואה אותה, דלעולם שייכא טעמא דמחנהו." ואף שהוא כתב שם שלא משמע כן מהרשב"א, מ"מ אנו אזלינן בזה כשיטת הרא"ש. ועיין בפר"ח בס"עט. שביאר דעת הרא"ש ואף שהוא כתב שהרא"ש למד שחוץ מארבע אמות לפניו הוא משום שכתוב בפסוק "ולא יראה" שהוא כתב כן לגבי ערוה, דהיינו שאף שזה חוץ מהמחנה מ"מ הדין של מחניך קדוש המשיך עד ראות עיניך ולא לבטל דין מחניך קדוש. ובזה מובן ה"ו של "ולא יראה", דהיינו דבעינן מחניך קדוש "ו" לא יראה, דהיינו עד ראות עיניך שייך דין מחניך. ואין להקשות על מרן מס"פא. ב. שהביא שם דעת הרשב"א, שכבר כתב המ"א שם שאף הרא"ש מודה בדין שם לדעת הרשב"א. ולכן יצא מכל זה ששייך מחניך קדוש אף בחוץ לארבע אמות לפניו, ודלא כהויאמר יצחק.

ב) ולכאורה יש להשיב על מה שכתבתי, שכמו שמצינו שמועיל כסוי לצואה אף שהיא ברשות אחת עם האיש דהיינו תוך מחניך, כמו כן מועיל כסוי פני האיש, שמה לי כסוי הצואה ומה לי כסוי האיש כיון שאחד מהם מכוסה דבר זה מותר. וזה אינו, שכתוב בפסוק "וכסית את צאתך", דהיינו דבעינן כסוי על הצואה דוקא, ולא מועיל כסוי על האיש. וכן ראיתי בראשון לציון ל"ד ס"רפו. ה. שכתב, "וזה אינו, דפשיטה דאסור דרחמנא תלה הדבר בכסוי הצואה דכתיב "וכסית את צאתך", וכל עוד דלא מכסיי מטנופה ואסור לקרות כנגדה אפילו יניח ידו על פיו או יפרוס בגד על פיו דהא אפסיקא הלכתא כרב חסדא דאסר." ע"ש. הרי כסוי את הצואה דוקא בעינן. וכן בדין צואה בעשית הטעם שדבר זה מותר הוא משום שזו ככסוי כמ"ש מרן בס"עו. א. וכן בגרף ועביט בס"פז. ג. הטעם שמועיל כסוי הוא מפני "הרי אלו

כקוברים", ולא שייך לומר זה אם הכסוי על האיש. ולכן אין עטיפת הטלית על פניו מועילה, שאין זו מחיצה כשרה כדי שתהיה הצואה ברשות אחרת.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מדברי הרשב"א בברכות כה. בד"ה היה מקום גבוה, שכתב "כל שהוא חוץ למחנהו כל שאינו נראית לו ממש מגולה, אינו אסור אע"פ שנראית מגולה אצל אחרים... וכל שהיה מכוסה ממנו ומכל אדם... אפילו תוך ארבע אמותיו מותר דהא גלה הכתוב בכסוי תליא מילתא." הרי מבואר מדברי הרשב"א שבדין כסוי בעינן "ממנו ומכל אדם", ולכן דון מיניה לשיטת הרא"ש שאף בחוץ מארבע אמות לפניו אמרינן "מחניך קדוש", ולכן אף בזה בעינן כסוי מכל אדם, ולכן בנד"ד כסוי על פניו אינו מועיל כלום כיון שהעביט מגולה לכל שאר בני אדם ואין זה נחשב כסוי וליכא כאן "מחניך קדוש".

(ג) **אלא** לכאורה יש להקשות על זה ממ"ש הט"ז בי"ד ס"רפו. ס"ק ה. להכניס מזוזה בתוך זכוכית שאם מצוי בחדר טינופות זה מותר שהמזוזה "היה מכוסה אע"פ שנראה, וראיה מדאיתא בא"ח ס"עו. צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה אע"פ שרואה אותה דרך דפנותיה משום דבכסוי תליא רחמנא והא מתכסיא, וה"ה כאן שהוא להיפך כיון דמתכסיא השם אין כאן איסור דלאו בראיה תליא מילתא." לכאורה נראה שסבר הט"ז שכמו שמותר לקרות ק"ש כנגד צואה מכוסה כמו כן מותר לקרות ק"ש אם האיש מכוסה, ולכן בנידונו אם המזוזה מכוסה זה מותר אם הצואה כנגדה. וכן הבין הראשון לציון בדעת הט"ז והוא השיג עליו דבעינן הכסוי על הצואה דוקא ולא מועיל הכסוי על האיש כמו שכתבתי לעיל. אלא נראה לענ"ד שאין כן כוונת הט"ז, ודין מזוזה הוא מטעם אחר, דהיינו שהוא כדין תפילין בא"ח בס"מ. דבעינן כלי בתוך כלי, וזה משום כבוד התפילין והצלת התפילין מבזוי, וזה דבר אחר מדין כסוי הצואה משום "מחניך קדוש", שבזה אין הטעם משום הכבוד והצלת האיש המתפלל מבזיון, אלא כדי שיהיה המחנה קדוש וראוי לתפלה, אבל בדין התפילין מי אמרינן שהתפילין רצו להתפלל! אלא בתפילין הדין הוא משום כבוד התפילין, ולכן בעינן כלי בתוך כלי, שהלא אם הטעם משום "מחניך קדוש" למה בעינן כיס בתוך כיס הלא בחד כיס סגי, ועוד למה בעינן שיהיה הכיס אינו מיוחד כמו שכתב מרן בס"מ. הלא אף אם הוא מיוחד הוא כסוי, אלא ודאי יש טעם אחר כאן והוא שזה בגדר כבוד להתפילין והצלה מבזוי. וכן נראה מהתוספות בברכות כו. שכתבו "ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה, אבל בשאר ספרים

דיין בכסוי בעלמא." נראה מזה דמדינא סגי בכסוי בעלמא, אלא החמירו בס"ת משום כבוד ס"ת. וכן י"ל לגבי כיס בתוך כיס, י"ל דמדינא כיסוי בעלמא סגי אבל החמירו מטעם כבוד התפילין. וכן ראיתי בנדר שלום בא"ח ס"רמ. אות ה. לגבי איסור תשמיש המטה כנגד ספרים "דהכא לא קפדי אראייה כלל דהספרים אין רואים הערוה אם אדם משמש בפניהם... אלא דאמור רבנן שהוא בזיון אליהם." לפי זה, הטעם דבעינן כסוי למזוזה הוא משום כבוד והצלה מבזוי, ואתי הט"ז למימר שכמו שמצינו לגבי דין "מחנה קדוש" שכלי זכוכית מועיל לצואה, כמו כן בדין הצלת המזוזה מבזיון שמועיל כסוי של זכוכית אם הבזוי הוא משום טינוף או צואה. ואף הט"ז מודה שבדין של "מחניך קדוש" בעינן דוקא כסוי על הצואה ולא מועיל כסוי על האיש שאינו מחיצה, שלא שייך הטעם של הצלת בזוי באיש כמו במזוזה, ודו"ק. וכמו כן כתב הט"ז אחר כך לגבי תשמיש המטה לפני המזוזה שלא מועיל כסוי של זכוכית במזוזה שבערוה הכל תלוי בראיה, וערוה בעששית אסורה. ע"ש. דהיינו שבהצלת המזוזה מהבזוי בעינן כסוי שמועיל בערוה, דהיינו שאינו יכול לראות בתוכו, אבל אין זה משום שהמזוזה יכולה לראות תשמיש המטה! אלא רק כדי להציל המזוזה מבזוי ובזה דין ערוה חמור הדין צואה אף בהצלה מהבזוי.

ולפי זה נסתלקה קושית הראשון לציון מהט"ז, שאף הט"ז מודה שלא מועיל כסוי באיש מפני הצואה ברשותו לעשות המחנה קדוש. ואפשר שאני כיונתי לדעת הברכ"י בס"רפו. אות ד. שכתב שהעיקר כהט"ז ולא כהראשון לציון, "כאשר יראה המעיין." ע"ש. וה"ה בנד"ד אף שהאיש עשה כסוי לכל גופו בטלית אין זה מועיל.

ועוד י"ל בזה, שעטיפת ראשו דומה לחזרת פניו לחוד בלי חזרת גופו מהצואה לפניו כמלא עיניו, שאינו מועיל אף שעכשיו הוא אינו יכול לראות הצואה בשום פנים בין ביום ובין בלילה כמ"ש הביאור הלכה בס"עט. בד"ה או שהוא סומא, ע"ש.

ולכן למסקנה נראה דלא אמרינן שאם הצואה היא יותר מד' אמות לפניו שיש בזה דין ערוה לבדה כדעת הרשב"א, שזה אינו דאנן קי"ל כהרא"ש גם כן שסבר שעדיין הוא משום "מחניך קדוש", ולכן בעינן כסוי לצואה עצמה לקרות את השמע ולא מועיל כסוי לראשו בזה, ודלא כדעת הויאמר יצחק הנ"ל.

סימן יא.

שאלה: האם יש לקיים דעת המהרי"ל לגבי תפילה במנין, ומהו החיוב על היחיד להתפלל עם המנין.

תשובה: (א) כתב מרן בס"טו. א. "אין מערבין ערובי תחומין אלא לדבר מצוה כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל או לבית המשתה של נישואין או להקביל פני רבו או חברו שבא מן הדרך וכיוצא באלו." וכתב המ"א שם בס"ק ב. "במהרי"ל נסתפק אם מותר לערב כדי לילך למנין, ולפי מ"ש בס"צ. טז. ודאי שרי וכן משמע ממ"ש בס"שיא. ב. ע"ש. ופירש המה"ש דברי המ"א וכתב, "ולפי מ"ש בס"צ. טז. ר"ל דלחד דעה כדי להתפלל בעשרה צריך לילך לפניו ד' מילין ולאחריו מיל, א"כ מצוה גדולה היא, וכן ר"א שחרר עבדו להשלים לעשרה." הרי שודאי שיש מצוה להתפלל במנין ומותר לעשות ערוב תחומין לקיים מצוה זו. וכן כתבו כל האחרונים כדעת המ"א, וכעת לא ראיתי מי שהסביר סברת המהרי"ל, ולכן אמרתי בלבי לבאר הענין.

בתחילה יש לבאר חיוב תפילה במנין, תנן במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה." הרי שיש לדמות תפילה בציבור, דהיינו יורדין לפני התיבה, לשאר דברים שם כגון קריאת ס"ת. וכתב הרמב"ן במלחמות ה' במגילה ה. (דף ג. ברי"ף) "והשנויים במשנתנו כולם חובת הצבור הן, ואין אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב" ע"ש. וכן כתב הר"ן שם. משמע מזה שהחיוב להתפלל בצבור הוא רק כשיש צבור אבל אין חיוב על כל יחיד לצרף עם הצבור. וכמו כן מצינו לגבי קריאת ס"ת במשנה, שאין חיוב על כל יחיד לילך בכל עת שיש קריאת ס"ת לשמוע הקריאה, אלא אם הוא בצבור או יש חיוב על הצבור. וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה. לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ"כ איך מותרין לקרותן בשבת, ולהלא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר. והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על הרבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירונו." הרי שאין שום חיוב על היחיד

לשמוע קריאת ספר תורה, ולפי זה כן י"ל לגבי תפילת צבור שאין שום חיוב על היחיד והוא אינו חייב לצרף עם המנין כדי לקיים מצוות תפילת צבור.

וכן מצאתי סברה זו לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים א"ח ס"ב. שכתב "שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בצבור בשבת ויו"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחיד לא שמעו נתקיימה תקנתם." עיין ביביע אומר בח"ד י"ד ס"לא. אות ג. שביאר כל זה. ולכן כיון שהמשנה השוה קריאת ס"ת לירידה לפני התיבה י"ל שאין שום חיוב על היחיד לצרף למנין משום תפילת הצבור.

וכן יש להוכיח מהתה"ד בס"קח. שכתב, "בני היישובים שאין להם מנין בעיר ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי פורים כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור צריכין לזהר שיקדימו ביאתם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים או לאו." והוא מסיק "וא"כ צריך לזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה אלא שהעולם לא זהירי בהכי." הרי שאין להם מנין, ורק משום מגילה או פרשת זכור שיש חובה על היחיד יש להם לילך למנין, אבל משום תפילת צבור בכל יום או קריאת התורה בכל השנה אין שום חיוב, וכמו שכתבתי לעיל.

וכן כתב החוות יאיר בס"קטו. וז"ל "להתפלל בעשרה אינו מצוה כולי האי... וחלילה לנו למעט במ"ע של ונקדשתי בתוך בני ישראל שהוא קדיש וברכו בעשרה ובשכר אמנה ועניית איש"ר, עם כל זה אינו מ"ע דרמיה עליה." הרי שאף שתפילה במנין חשובה מאד מ"מ אין זו חיוב על היחיד.

ג) אמנם עדיין יש לברר את זה, שכתב הרמב"ם בפ"ה דשבת הל"א. "הדלקת נר שבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון ערובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא זה חובה." הרי שיש חובה, מצוה, ורשות. ויש לדון בתפילת הצבור אם היא אחת מאלו, שאף שביארתי שאין חובה בזה מ"מ עדיין יש לדון אם היא מצוה או רשות. וראיתי בחכמת שלמה בא"ח ס"קפא. שכתב לגבי מ"ש הש"ע שם שמים אחרונים חובה ומים ראשונים מצוה, "י"ל דנפ"מ לפמ"ש הרמב"ם הנ"ל... וא"כ מוכח שלשון מצוה מורה אף שבאמת מצוה לעשותה שהרי כבר מייעט שאינו רשות לומר שאם ירצה לא ידליק, א"כ מוכח דהוי מצוה להדליק ואעפ"כ עדיין י"ל דאדם אינו מחויב לרדוף אחריו לעשותה, אבל לשון חובה משמע

דין זה כלל. ולכן נראה שלדעת ר"ח והערות רוב האי גאון והרי"ף והרמב"ם לא אמרין דין זה לגבי תפילה בצבור. ולכן י"ל שלדעתם דין תפילה בצבור הוא בגדר רשות, דהיינו שאף שהיא מצוה מ"מ אין חיוב לרדוף אחריה, ודלא כרש"י והטור ומרן. ויש להקשות על מרן איך הוא פסק כרש"י והרא"ש והטור, כנגד הרי"ף והרמב"ם כיון שהוא כתב בהקדמתו לבי"ש שיש לפסוק כהרוב ברי"ף והרמב"ם והרא"ש. וכן מצינו בדין אחר כעין זה שהקשה הקרבן נתנאל כן על מרן, בשבת קמ"ב. אות ה. ע"ש.

(ד) **מ"מ** אף לדעת רש"י ומרן עדיין יש לדון, שכך כתב הירושלמי בדין זה בברכות פ"ח. הל"ב. "ר"ש בין לקיש לחלה ולנט"י אדם מהלך ארבע מילי, רבי אבהו בשם רבי יוסי בי ר' חנינא הדא דאמר לפניו אבל לאחריו אין מטריחין עליו. שומרי גנות ופרדסים מה את עבד להון כלפניהם כלאחריהן, נשמיענה מן הדא, האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה אבל לא האיש, והדא אשה לא בתוך הבית היא יושבת ואת אמר אין מטריחין עליה, וכאן אין מטריחין עליו." (וכן הוא בחלה פ"ב הל"א.) ופירש הפנ"מ "דוקא אם המים לפניו אבל אם צריך לחזור לאחריו אין מטריחין עליו." ואחר כך הוא כתב "שאין צריכין להטריח עצמן כלל" משמע שאף בפחות ממיל אין צריך לחזור, ולכן הירושלמי יותר מקיל וחולק על הבבלי שכתב שיש לחזור על פחות ממיל. ועוד פירש הפנ"מ "והדא אשה לא בתוך הבית היא יושבת בתימה, וכי לא תוכל ליקח בגדיה ולכסות עצמה שלא תהא ערומה ואפ"ה את אמר אין מטריחין עליה אפילו בתוך הבית, וה"ה כאן אין מטריחין עליו לעמוד ממקומו ולחזור אחר המים." הרי שמי ששומר הגנות ורוצה ליטול נט"י לאכול פת אין מטריחין עליו ליטול ידיו, וזה דומה לאשה ערומה שאין מטריחין לה לכסות עצמה לברכה אף בתוך ביתה, ואף שיש בגדיה שם.

ויש לשאול על הירושלמי שאם השומר אינו יכול לזוז משמירתו מפני שמא בא הגנב כמ"ש הפנ"מ "מפני הגנבים א"א להן לזוז ממקומן", א"כ מה ספק הירושלמי אם זה כלפניו או כלאחריו, הלא ודאי שזה כלאחריו שקשה לו מאד ליוצא חוץ ממקומו, וכמו שקשה למי שהולך בדרך לחזור לאחוריו. ולכן נראה שעיקר הפירוש בזה כהשדה יהושע לר"י יהושע בנבשט ז"ל, (אח הכנה"ג), שכתב "שומרי גנות ופרדסים שיש להם מים אלא שהם במקום רחוק והם עסוקים בגנה במלאכה אחרת בעת האכילה, מי אמרין כלפניהם דמי דסוף סוף בעו למיזל תמן להשקות השדה וחוזרין אל המים, או דילמא כיון דהשתא מיהא אינן צריכין למיזל והם עסוקים

שמחויב לרדוף אחריה שיעשנה, וא"כ ה"נ יש לומר כיון דקי"ל לעיל בס"קסג. דאם אין מים לאחריו תוך מיל ולפניו תוך ד' מילין מותר לאכול בלא נט"י, א"כ מוכח דאינו מחויב לרדוף אחריהם ביותר, והיינו כיון דהוי רק מצוה, אבל מים אחרונים הוי חובה ומחויב לרדוף אבתריהו, וא"כ אם יש לו יכולת למצוא מים אף יותר ממיל לאחריו וד' מיל לפניו נמי מחויב לחזור או לילך עבורן, לכך קאמר דזה הוי מצוה ואינו מחויב לרדוף אחריהם, וזה הוי חובה ומחויב לרדוף אחריהם ואתי שפיר." הרי שאם תפילת צבור מצוה יש לילך עד ד' מילין לפניו להתפלל בצבור או מיל אחריו, אבל אם היא רשות אף שהיא עדיין מצוה מ"מ היא מצוה של רשות ואין צריך אף לילך ד' מילין לפניו או מיל לאחריו. ולכן יש לבאר דין ד' מילין לגבי תפילת צבור.

כתב מרן בס"צ. טז. "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה." הרי שתפילה בצבור נחשבת בגדר מצוה, ולא חובה ולא רשות, כפי שביארתי לעיל. אלא אין דבר זה מוסכם בראשונים, שהמקור לדין זה הוא בפסחים מו. שכתב שם, "א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים, ארבעה מילין... א"ר יוסי ברבי חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר, אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר." ופירש"י, "לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבעה מילין הולך ומתפלל שם ולן שם וכן לנטילת ידים לאכילה" ע"ש. וכן דעת הטור בס"צ. וכן פסק מרן.

אמנם ר"ח פירש לגבי תפילה שהוא צריך לילך עד ד' מילין כדי ליטול ידיו לתפילה, ולא משום תפילת צבור, שהוא כתב "ולתפלה כגון שצריך להתפלל ויש לפניו מים ליטול ידיו." וכן דעת הערוך כמ"ש התוספות שם בד"ה ולתפלה. וכן דעת הרי"ף בברכות ב"פ"ה קורא, שכתב שם "לייט רב חסדא מאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, וה"מ לק"ש אבל לתפלה בעי להדורי, ועד כמה עד פרסה, וה"מ לקמיה אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר וש"מ מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר." הרי שפירש הרי"ף הא דר"ש בין לקיש שקאי אנט"י לתפלה כר"ח. וכן דעת רב האי גאון כמבואר ברשב"א בברכות טו. בד"ה והני, ע"ש, וכן בב"י בס"צ. בד"ה ואחר. וכן דעת הרמב"ם שהוא כתב בפ"ד דהל" תפלה "היה מהלך בדרך והגיע זמן תפלה ולא היה לו מים אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין...", ולגבי תפילה בצבור הוא לא הזכיר

הבבלי לגבי שומרי הגנות. וי"ל שאף בהם צריך לחזור עד מיל לנט"י כיון שזה דין אחריו במי שהולך בדרך ודלא כהירושלמי שסבר שאין מטריחין לו כלל. או י"ל שאף הבבלי מודה לירושלמי בדין שומרי הגנות, שבשלמא מי שהולך בדרך י"ל שכיון שהוא כבר אזיל בדרך באותה שעה אין זה טירחה כל כך לחזור עד מיל, אבל לגבי שומרי הגנות שהם עוסקים במלאכתם בגינה ועדיין הם לא היו בדרך אין מטריחם כלל ואף פחות ממיל אין צריך לצאת.

וכן נראה שהלא לגבי האשה הערומה פסק מרן שיכולה לברך ביושבת על הקרקע בא"ח ס"רו. ג. והתם לא אמרינן שאם אפשר יותר טוב ללבוש חלוקה אם יש לה בבית, משמע שאין מטריחין לה כלל, וא"כ הכי נמי י"ל אף בשומרי הגנות שאין מטריחין להם לצאת לנט"י אף בפחות ממיל, ולכן מה שפסקו רש"י ומרן שיש לילך אחריו עד מיל, יש לפרש שזה איירי רק במי שהולך בדרך והוא כבר היה בדרך ולכן מטריחין אותו לחזור, אבל אם הוא בביתו ועוסק בצרכי ביתו ואין לו מים לנט"י בבית י"ל שאין מטריחין לו כלל, וגם י"ל הכי לגבי תפילה שאין מטריחין לו לילך לבהכנ"ס, ואפוא מחלוקת לא מפשינן וי"ל שהבבלי מסכים להירושלמי לגבי שומרי הגנות. וזה כמ"ש הדרישה בס"צב. סוף אות א. "לכך ס"ל לרבינו דבהיותו בדרך לאחריו אין צריך להדר כלל. וה"ה בהיותו בביתו שזה לפניו כלאחריו וא"צ לחזור כלל אמאי, דאחא לייט רב חסדא רק בהיותו בדרך... כיון שבלא"ה הולך" ע"ש. (ועיין בביאור הלכה שם ד"ה אבל אם). ע"ש. וכעין זה מצאתי לגבי זימון, שאם שנים אכלו, יש מצוה עליהם להצטרף עם השלישי כמבואר בס"קצג. וס"קצז. אבל זה רק אם השלישי בא אצלם, ואין מטריחין אותם לצאת לחרון ברחוב למצוא שלישי וליתן לו לאכול כדי לקיים מצוות זימון (עיין במק"א (ס"יח). שכתבתי על זה), וכן י"ל בנד"ד שאין מטריחין אותו לצאת מביתו. ולכן לפי זה י"ל שלמי שישב בביתו מצוות תפילת צבור היא רק מצוה קיומית שאם הוא רוצה לקיים המצוה הרשות בידו, אבל אם הוא אינו רוצה לקיים המצוה אף בזה הרשות בידו.

(ו) **ויש** לבאר דעת הראשונים בזה ביותר ביאור כדי לברר הענין. ובתחילה יש לבאר דעת הרמב"ם, והוא כתב בפ"ח דביכורים הל"א. "לא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחילה אלא יזהר וישתדל ויטהר הוא וכליו כדי להפריש חלה בטהורה. היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה." הרי הוא לא חילק בין אם המים לפניו או אחריו ובשאריו סגי בפחות ממיל, וזה משום שדין חלה יותר חמור ואף שהוא בביתו וצריך לצאת מביתו

במלאכה אחרת כלאחריהם דמי ואינם חוזרים." הרי שהוא סובר ששומרים אלו אף שהם שומרים מן הגנבים, מ"מ הם עושים מלאכה גם כן לתקן הגנה ולא ישבו שם לבטלה בשעת השמירה, ופעמים הם הולכים למים להשקות הגנה. וזה דומה למ"ש מרן בי"ד בס"קית. י. "המניח נכרי בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר ולא חיישינן שמא יחליף... והוא שלא סגר הבית עליו לפי שהוא מתירא בכל שעה לאמר עתה יבוא ויראני." ופירש הכה"ח באות קה. ש"זמן רב" הוא אפילו הפליג כמה פרסאות ע"ש. ולכן ה"ה בשומרי הגנות שהם קיימו שמירתן אף שהם יוצאים ונכנסים, ועיין בסוכה כו. ולכן ודאי יש להסתפק בזה אם זה כלפניו או כאחריו, ומ"ש הירושלמי אתי שפיר, ומ"מ מסיק הירושלמי שאין לו לטרוח לחזור על המים.

ויש ללמוד מזה שמי שהיה בביתו ועוסק בצרכי הבית וכדומה יש לומר שזה דומה "כלאחריו." ועוד י"ל שזה יותר קיל משומרי הגנות דהתם יש פעמים שהם הולכים למים ועדיין זה נחשב כלאחריו, אבל מי שעוסק בצרכי ביתו ואין דעתו לצאת לחוץ למקום המים או לבית הכנסת לדעת רש"י, י"ל שאין חיוב עליו כלל לעשות כן אף מצד שזה בגדר מצוה כמו שביארתי לעיל לדעת רש"י ומרן.

ועוד יש לדייק בירושלמי זה, שהלא אין לדמות דין שומרי הגנות לדין אשה בביתה, שיי"ל שהטעם שאין מטריחין האשה לטרוח עצמה אף "בהכרח צריכה למילבש חלוקה בתר הכי" כמ"ש השדה יהושע שם, הוא מפני שהיא יכולה לתקן איסור ערותה בלאו הכי במה שהיא יושבת על הקרקע, משא"כ בשומרי הגנות שאין להם תקנה אחרת לנט"י, ולכן איך מדמין זה לזה. אלא צ"ל שאין הכי נמי שאין הדמיון שוה בענין זה, אבל הכי י"ל דבשלמא אם היה לשומר הגנה מים עמו בשעת מלאכתו אנו אמרינן שהוא צריך ליטול את ידיו כיון שיש לו מים שם ואין לזה תיקון אחר, ואין זה דומה לאשה שהיא אינה צריכה ללבוש חלוקה אף שחלוקה נמצא שם כיון שיש לה תקון אחר ליושבת על הקרקע לכסות ערותה, אבל כשהמים הם בחוץ ולא קרוב לשומר בזה אמרינן שיש לדמות זה לדין האשה שיש לה חלוקה בבית, וכיון שאין מטריחין לה, כמו כן אין מטריחין לו לחזור אחר המים אף שבלאו הכי הוא הולך שם אחר כך. ולכן שפיר אתי דמיון הירושלמי.

(ה) **ועדיין** יש לבאר הדבר, שלפי הירושלמי מי שהולך בדרך אין מטריחין לו כלל לחזור לאחריו אפילו פחות ממיל, אבל לפי הבבלי צריך לחזור פחות ממיל, א"כ יש לדון מה סבר

להפסיד, וכן הדין לנט"י לאכילה ולתפילת צבור, אלא שזה אינו שכבר כתבתי שדין חלה יותר חמור ולכן אין לדמותו לתפילה ונט"י. וכן נראה מדין שומרי הגנות שבביתו אין מטריחין עליו.

ודעת הערוך, הובא דבריו בתוספות פסחים מו. שאף בגבל איירינן בדרך י"ל שהסברה הפוכה כאן דבשלמא בביתו הוא צריך לילך ד' מילין אף שזה נחשב כאחריו, אבל בדרך שהוא עיף בהליכה אין מטריחין אותו ואין צריך לחזור לאחריו יותר ממיל.

(ז) **כל** זה נראה לענ"ד לפרש דברי הירושלמי, אלא שראיתי באחרונים שיש חילוקי דעות בזה. ראיתי במ"א בס"קסג. ס"ק א. שכתב שמשמע מדין שומרי גנות, "דאדם היושב בביתו צריך לילך ד' מיל וצ"ע". וכבר תמחו עליו האחרונים שיותר נראה מהירושלמי שהיושב בביתו יש לו דין שומרי גנות וא"צ ד' מיל. וכן כתב החיי אדם כלל מ. אות יא. שדין מי שיושב בביתו הוי כלאחריו, וכ"כ הא"א אות יח. בס"צב. וכן דעת הזרע יעקב, והדה"ח כמבואר בכה"ח שם אות ג. ע"ש וכן כתב להקל המ"ב בס"ק ג. ע"ש.

וראיתי בפתה"ד בס"קסג. שהליך בעד המ"א לפרש את דבריו, ולענ"ד אין פירושו בירושלמי מוכרח כלל, שהוא כתב "יש צד להקל בשומרי גנות שעול שמירה עליהם ולא יוכלו להרחיק מהגן מפחד הגנבים". ולענ"ד פירוש זה קשה, שא"כ אין שום ספק שזה נחשב כאחריו כמו שביארתי לעיל, ולכן למה נסתפק הירושלמי בדין זה, אלא יותר נראה לי כפירוש השדה יהושע הנ"ל. ועוד מה שהקשה הפתה"ד שאין לדמות דין אשה ערומה לדין שומרי הגנות, שהאשה יש לה תקון במה שהיא יכולה לשבת בקרקע משא"כ שומרי הגנות, עיין שם תירוצו, כבר כתבתי לעיל לתרץ שיש לדמותם כיון שאף שמצד אחד דין שומרי הגנות יותר חמור כיון שאין להם תקון מ"מ מצד אחר יש להקל יותר כיון שהם צריכים לילך חוץ מהגנה למקום המים, אבל האשה כבר יש לה חלוקה במקומה בבית, ולכן שפיר הוא לדמות זה לזה. ואף הפתה"ד שם מסיק "נקטינן דלא כהמ"א, ויש לפסוק להקל בנט"י דרבנן דהיושב בביתו אין להטריחו לבקש מים טפי ממיל." ע"ש.

וראיתי במראה פנים בברכות פ"ח הל"ב בד"ה לחלה, שכתב לגבי האשה ערומה, "שלא הטריחוה חכמים להיות מחזרת אחר הבגדים או שתמתין עד שעה שהיא יכולה לכסות את עצמה באיזה בגד ולעשות על צד היותר טוב". הרי לפירושו אין לאשה זו חלוקה בבית באותה שעה, ולענ"ד זה אינו שי"ל

למקום המים, עדיין צריך לילך עד ד' מילין, וזה כהירושלמי בפ"ב דחלה הל"ב. שמשמע התם שדין זה שייך אף בביתו. ולכן סבר הרמב"ם שמה שאמרה הגמרא לחלק בין לפניו או אחריו הוא רק לגבי נט"י לתפילה. מ"מ לגבי נט"י לאכילה אף שכתוב בגמרא את זה בבבלי פסחים מו. וחולין קכב. מ"מ בפ"ו דברכות השמיט הרמב"ם דין זה, ולענ"ד הוא אזיל לפי שיטתיה שבנט"י לפת סגי אם הוא כורך ידיו במפה, ולכן לא שייך דין זה של ד' מילין לפניו או מיל לאחריו לגבי נט"י לפת כיון שאין צורך לזה וסגי בכריכת המפה, משא"כ לשאר פוסקים שסברו שכריכת המפה אינה מועילה, עיין בב"י בס"קסג. ובכ"מ בפ"ו דהל" ברכות בענין זה. ויש סייעתא לדעת הרמב"ם מהירושלמי שכתוב שם, "ר"ש בן לקיש לחלה ולנט"י אדם מהלך ד' מילין." הרי שלא הזכיר תפילה כאן ודלא כהבבלי, ולכן יש לפרש שהנט"י כאן שייכת לתפילה ולא לאכילה, ובזה מ"ש הרמב"ם אתי שפיר. ולכן לפי זה הא דשומרי הגנות איירי בנט"י לתפילה.

וראיתי בכ"מ בהל" בכורים הנ"ל שכתב, "דמ"ש לפניו, לא קאי אלא לתפלה ולנט"י ולא לגבל, וכן נראה מהירושלמי שכתבתי שלא חילק בכך." וכתב עליו המראה פנים בברכות פ"ח הל"ב. בד"ה לחלה, "ולא ביאר דבריו דהא הכא מחלק הוא ר" יוסי בר" חנינא." ולענ"ד אין זה תימה על הכ"מ, שהכ"מ לא כיון לירושלמי בפ"ב הל"א ואהא דר"יוסי, אלא לפ"ב הל"ב דהתם נראה שאף במי שיושב בביתו יש לילך עד ד' מיל אף שזה נחשב כאחריו, ושוב ראיתי במראה פנים בחלה שם בד"ה לחלה שהרגיש בזה ע"ש.

ודעת רש"י כדעת הרמב"ם במה שהוא סבר שהחילוק בין לפניו ואחריו לא הוי לגבי גבל, וכן כתב הכ"מ בהל" בכורים הנ"ל, אלא שרש"י פירש דין גבל הוא "במגבל עיסת אחרים בשכר וכלי בעל הבית טמאים עד ד' מילין הטריחיהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו", ולכאורה זה קשה להבין שלמה לא פירש רש"י כהרמב"ם שזה איירי בבעל הבית עצמו, ולמה לנו לשנות את זה ולומר שכאן איירי במגבל לאחרים. ולענ"ד נראה שי"ל שכבר דבר זה פשוט מהירושלמי בפ"ב דחלה הל"ב, ולכן י"ל דהא דר"ש בן לקיש אתי לאשמעינן דבר הנוסף על זה, וזה לגבי מי שמגבל לאחרים שאין ליתן שכר הליכה עד פרסה אבל ביותר על זה יש ליתן שכר הליכה, וכן פירש המאירי בחולין קכב. ע"ש, לדעת רש"י. ולפי זה יש להבין מ"ש רש"י בפסחים מו. בד"ה לפניו, "אנט"י ואתפלה דמהלך בדרך קאי דאילו גבל ילך עד ד' מילין דמה יש לו להפסיד." שלכאורה נראה מזה שאם הוא בביתו ולא בדרך אף שביתו נחשב כאחריו מ"מ עדיין יש לילך ד' מילין דמה יש לו

שיש לה בגד אלא עדיין לא הטריחוה לזה שאם לא כן אין לדמות דין אשה ערומה לדין שומרי גנות שהיא יש לה תקון ביושבת על קרקע והם אין להם תקון, כמו שכתבתי לעיל.

ואף החולקים על המ"א הנ"ל וסברו שהיושב בבית הוי כלאחריו, נראה שפשוט להם שעדיין צריך לילך עד מיל לנט"י או לתפילת הצבור לדעת רש"י, אבל לפי ענ"ד אין זה מוכרח כלל, ונראה שהם לא הרגישו שהירושלמי לא סבר כרב אחא בבבלי שסבר שצריך לחזור עד מיל, ולכן הם לא הטריחו עצמם לפרש אם רב אחא עדיין צריך עד מיל לשומרי הגנות, וכבר ביארתי לעיל שיש סברה לומר שרב אחא מודה להירושלמי בזה, ולענ"ד כתבתי.

ולפי כל זה יש לחזור לנידונינו, ונראה שאף לדעת רש"י ומרן שסברו שאף לתפילת צבור יש לחזור עד מיל ומוכח מזה שתפילת צבור נחשבת בגדר מצוה כמו שביארתי לעיל בשם הרמב"ם בהל" שבת בפ"ה הל"א. והחכ"ש הנ"ל, מ"מ יש סברה לומר שאם הוא בביתו אין מטריחין אותו כלל לעקור מביתו לבהכ"נ, ולכן י"ל שבענין זה תפילת צבור אף שהיא מצוה גדולה, נחשבת לרשות והיא רק מצוה קיומית בלבד. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דהכי נקטינן כיון שבלאו הכי סברת רבינו האי ור"ח והרי"ף והערך והרמב"ם היא שלא אמרינן דין צריך לחזור לאחריו לגבי תפילת צבור כלל, ולכן יש לפרש דעת מרן לקולא, שלא שייך דין זה בביתו ותפילת צבור נחשבת לרשות, והיא רק מצוה קיומית, דהיינו הרשות בידו אם הוא רוצה לקיים מצוה זו או לא.

(ח) **ועוד**, יש לצרף לזה סברה אחרת בדעת רש"י, שהוא כתב בפסחים שם, "ולהתפלל אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבעה מילין הולך ומתפלל שם ולן שם". הרי הוא צריך לילך הד' מילין רק אם הוא יכול ללון שם וא"צ לחזור למקומו שהוא שם עכשיו. וכן פירש המאירי לדעת רש"י בחולין קכב. "אם היה מהלך בדרך והיו לפניו שני בתי מלון אחד שאין בו בית הכנסת ואחד שיש בו, והיה זה שיש בו רחוק יותר מן האחר, צריך לחזור ללון אפילו היה רחוק פרסה אבל יותר מפרסה אינו צריך." הרי אף הוא פירש שדוקא אם שם בית מלון ללון. ולכן גם י"ל שמי שצריך לחזור לאחריו עד מיל, זה דוקא אם הוא יכול ללון שם גם כן, אבל לחזור אחריו עד מיל להתפלל ואז לחזור למקומו הראשון ללון לא שמענו דבר כזה אף בפחות ממיל. ולכן יש לדון במי שהיה בביתו שאין צריך להתפלל עם המנין אפילו אם המנין הוא קרוב ממיל כיון שהוא צריך לחזור לביתו ללון אחר כך. ולכן אף מזה נראה שלרש"י ומרן תפלה במנין כשהוא בביתו היא רשות.

ועוד יש סברה לחלק בין מי שהולך בדרך ובין מי שיושב בביתו, שמי שהולך בדרך דעתו להתפלל באותו מקום שהוא יגיע לשם ללון, ולכן ההליכה בדרך נחשב תחילת המצוה, כמו שמצינו שהולכי למצוה פטור מן הסוכה שאף ההליכה בכלל המצוה, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, כמ"ש רש"י והר"ן בסוכה כה. והמ"ב בס"תרמ. בס"ק לז. וכן משמע בברכות יט: לגבי מי שהיה הולך לשחוט את פסחו, וכן כתב השיטה מקובצת לברכות יא. וכן הוא בשדי חמד מע"ע ס"מה בשם הריב"ש. וכיון שהוא התחיל במצוה אנו אמרינן שמוטל עליו לגומרה כהוגן וצריך לדחוק עצמו לילך יותר עד ד' מיל, כמו שכתב החיי אדם בכלל סח. אות ח. "שיעשה כל המצוה ולא מקצתה, כדכתיב כל המצוה... תשמרון לעשות, פירש"י בשם המדרש, אם התחלת במצוה גמור אותה, ואמרו רז"ל המתחיל במצוה ואינה גומרה קובר אשתו ובניו כדמצינו ביהודה שהתחיל במצוה בהצלת יוסף ולא גמרה" ע"ש. ולכן אף כאן כיון שהוא כיון בהליכתו לילך להתפלל, עליו לגומרה להתפלל עם המנין אם אפשר עד ד' מיל, משא"כ במי שיושב בביתו שהוא לא התחיל לילך בדרך להתפלל אין אנו אמרינן שיש לו לילך מחוץ לביתו להתפלל במנין.

אלא יש להקשות על זה ממה שכתב מרן בב"י בס"צ. "מצאתי כתוב בשם ספר אגודה לתפלה אם יש עשרה עד ד' מילין ימתין וכ"ש שלא ישכים אדם לילך מן העיר שמתפללין בה ב' אם יכול לבא למחוז חפצו בעוד היום ושלא יהא צריך לילך יחידי אחר התפלה." וכן פסק מרן בש"ע שם בסע"י. "יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה ב' אם יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה." ויש לדייק בזה שנראה שאף שאיש זה בביתו ועוסק בצרכיו מ"מ עדיין יש לו להתפלל בצבור מכ"ש ממי שהולך בדרך. הרי שדין ביתו כמו דין מי שהולך הדרך, ודלא כמו שביארתי לעיל שדין הולך בדרך הוא דין מיוחד ולא שייך למי שעוסק בצרכיו בביתו. אלא יש להשיב על זה בשני אופנים, באופן הראשון י"ל שמי שמוכן לצאת מביתו לדרך הוא כבר נסתלק מכל צרכיו בביתו שהוא מוכן לילך ממנו, ולכן באופן כזה הוא חייב להתפלל במנין וזה דומה למי שהולך בדרך, אבל עדיין י"ל שמי שאינו מוכן לצאת לדרך וכל צרכי הבית עדיין עליו, הוא פטור מלילך למנין.

או י"ל באופן שני, והוא שכמו האגודה פליג על המהרי"ל לגבי ערוב תחומין כמו כן המהרי"ל פליג על האגודה בדין זה. שהרי כתב הפתה"ד בס"צ. אות ב. בשם המהרי"ל, "לא התיר לערב תחומין לבהכ"נ להתפלל ב' רק הסמ"ק

שיושב בביתו תפילה בצבור היא מצוה קיומית.

וראיתי במ"ב בס"צ. בס"ק נב. שכתב, "הדר בישוב תוך מיל למקום שמתפללין בעשרה צריך לילך בכל יום בבוקר להתפלל העשרה... וזה הסעיף תוכחת מגולה לאותן האנשים שהם בעיר ומתעצלים לילך לבית הכנסת להתפלל מנחה ומעריב." ולפי מה שביארתי בירושלמי לגבי שומרי גנות, נראה שיש ללמוד זכות לאנשים אלו, שמי שעוסק בצורכי ביתו אין מוטל עליו להטריח עצמו לצאת מביתו להתפלל.

ט) ונחזור למה שכתבתי, שלפי פירוש זה במצוות תפילה במנין, מצינו שתפילה במנין היא כמו מצוות ציצית שהיא מצוה קיומית, דהיינו אם הוא עושה אותה מצוה הוא מקיים אותה אבל אין שום חיוב לעשות אותה בתחילה, וזה כמו מצוות מעקה או פאה וכדומה שאין חיוב עליו לקנות בית לעשות מעקה או שדה כדי ליתן פאה כמובן, ולכן אף לגבי תפילת צבור אם הוא יושב בביתו י"ל שאין חיוב עליו לילך למנין. ואף שמצינו לגבי מצוות ציצית שאם הוא לא קיים אותה שיש עונש בעידן ריתחא כמבואר במעשה דרב קטינא במנחות מא., מ"מ זה לא שייך בנד"ד דהתם הוא עשה תחבולות לפטור את עצמו מציצית אבל בלי מעשה להפקיע ממנו המצוה אין שום עונש, וכ"כ התוספות בערכין ב: בד"ה הכל, שכתב "בעידן ריתחא ענשינן, היינו דוקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, אבל בזה"ז שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות." וכן הוא בגן המלך באות עח. שכתב, "הא דא"ל מלאכא לרב קטינא דבעידן ריתחא ענשין אעשה, היינו כשמבקש תחבולות ליפטר מן המצוה, אבל אם לבד אינו משתדל בה לקיימה לא מיענש כ"כ התוספות בערכין ב:", ועיין עוד בזה ברב פעלים בח"א י"ד ס"ה. ע"ש. וכל זה במצוה דאורייתא, וכל שכן בנד"ד שלרוב הדעות תפילה במנין היא מדרבנן כמבואר להלן.

ולפי פירוש הנ"ל במצוות תפילת צבור יש להבין כמה אזהרות בזה. כתב הרמב"ם בהל" תפלה פ"ח הל"א. "ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור." הרי שאין זה חיוב כל כך שהכל תלוי בדעת האדם אם "יכול" להתפלל עם הצבור או לא. וזה אתי שפיר למה שהוא לא סובר שצריך לילך עד ד' מיל לתפילת הצבור. אולם הטור בס"צ. כתב בלשון יותר הכרחי, "לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הצבור", וזה משום שהוא סבר כרש"י שצריך לילך עד ד' מיל לתפילת הצבור, ולכן הוא כתב זה מיד אחר דעת רש"י. ונראה שכל האזהרות החכמים בגמרא להתפלל עם הצבור

ואגודה, דלא הותר שום שבות כדי להתפלל ב". הרי שלדעת האגודה יש מצוה וחיוב כמו דין ד' מילין, למי שדר בביתו לילך לבהכ"נ, וזה לפי שיטתו כמו שהובא דבריו בב"י הנ"ל. ולכן צ"ל שלדעת המהרי"ל דפליג על סברת האגודה, אין מצוה למי שדר בביתו לילך למנין מצד חיוב כמו דין ד' מילין, אלא היא מצוה קיומית בלבד, ולכן צ"ל שהמהרי"ל לא הסכים לדין האגודה ומרן שפסק כמוהו. אמנם אין לומר דדחינן דברי המהרי"ל מהלכה משום זה, שעדיין י"ל שאף שכתב מרן בש"ע דעת האגודה מ"מ עדיין יש לפסוק כהמהרי"ל. וזה משום שכתב מרן הלכה זו בשם "יש מי שאומר", ויש לדון איך אנן קי"ל לדינא בהלכה שכתב מרן בלשון "יש מי שאומר." וראיתי בכה"ח שם באות קח. שכתב, "הא דכתב יש מי שאומר, לאו מפני שיש חולקים בזה דלא נמצא מי שחולק בזה, אלא כי כן דרך מרן ז"ל בש"ע כשמוצא דבר חדש בפוסק יחיד ולא בשום פוסק אחר כותבו בלשון יש מי שאומר ע"ש. וכן כתבו כמה אחרונים לדעת מרן, וכן הוא בסמ"ע בח"מ ס"טז. בס"ק ח. והפרי תואר בס"קיא. ס"ק יב. ובפר"ח ב"ד ס"קכב. בס"ק טו. כמבואר כל זה ביד מלאכי בכללי הש"ע באות יב. ע"ש. אלא שראיתי בגינת ורדים ב"ד בכלל ג. ס"יד. שכתב, "ומאחר שהגיענו לפרק נגמר הדין, נשית לבנו לקצת דקדוקים שראוי להתבונן בהן מענין כללים שכלל ספר שכנה"ג, שכתב משם סמ"ע שדרך הרב בספרו הקצר, שכל מקום שמוצא דין אחד בפוסק אחד שלא נזכר בשאר פוסקים, לכתוב יש מי שאומר... אף על פי שלא מצינו חולק עליו. ואני אומר כללים הללו איני מכיר, כי לא זו בדרך שכבשוה אבות העולם, ורבינו הקדוש כשסידר המשנה, כל דין שנראה לו שהוא הלכה, אפילו שהוא דברי יחיד, שנאו במשנתו בלשון סתום, ומה לו לרבינו ב"י לעזוב דרכו של רבינו הקדוש דרך הקדוש יקרא לה, ולברור לו דרך לעצמו, לא תהא כזאת בישראל. וחזינא דגם בסמ"ע הוא גם הוא שדי נרגא בקצת מקומות שנכתבו בשם י"א שאינם הלכה ברורה, ותו דאשכחן טובא כמה דינים שכתבם בש"ע בלשון סתום והם דברי יחיד." ולענ"ד דבריו נכונים בזה. ולכן נראה לפרש שכוונת מרן במה שהוא כתב "יש מי שאומר", שכן ההלכה אבל אם אחד נמצא איזה פוסק שחולק על אותו דין שנעלם ממרן, או אם נמצא איזו סברה נכונה לחלוק עליו בראיות טובות, אז יש מקום לומר שאין אנו צריכים לפסוק כה"ש מי שאומר, וזה כוונת מרן במה שהוא לא כתב דין זה בלשון סתם. ולכן לפי זה י"ל שכיון שנראה שיש לפרש שהירושלמי פליג על סברת האגודה וכן יש לפרש בדעת המהרי"ל, וכיון שלדעת רב האי גאון ור"ח והערון והרי"ף והרמב"ם לא שייך דין ד' מילין במצוות תפילת הצבור כלל, י"ל שאין לחוש לדברי האגודה בזה. ולכן עדיין י"ל שלמי

הוא משום שמעיקר הדין אין חיוב, אלא שהיא מצות קיומית, ולכן הם הזהירו העם שאף שאין חיוב מצד הדין מ"מ הוא דבר טוב מאד לעשות כן, אבל עדיין י"ל שאין זה בגדר חיוב כלל. ולכן מה שהם אמרו "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" או "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לתוכה להתפלל נקרא שכן רע", וכיוצא באלו, הם אזהרות אבל מצד דין גמור אין חיוב. וזה דומה להאזהרות על מצות ציצית בטור ומרן בס"כד. שאע"פ שאין חיוב לקיים המצוה, והיא מצוות קיומית, מ"מ הוא דבר טוב מאד לקיימה כמבואר שם. ובזה מובן מ"ש בברכות ז: "א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי, אמר ליה לא יכילנא, א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי, אמר ליה טריחא לי מילתא". הרי שסבר רב נחמן שמשום טריחה אין צריך להתפלל עם המנין. וכן מציינו בברכות ל. "מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי כי עשרה בשבתא דרגלא ומצלו... רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב... אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא, אמר להו טריחא לי מילתא." הרי משום טריחה הוא לא התפלל עם המנין, ואם היתה מצוה זו חיוב לא היה מבטלה, אלא צ"ל שמצוות תפילה בצבור היא רק מצוה קיומית.

(י) **ולפי** מה שפירשתי שאף במי שעוסק בצורכי ביתו אין חיוב לילך למנין אף לדעת רש"י, יש לפרש מה שהיה קשה להמפרשים, והוא הירושלמי בפ"א אין עומדין הל"א. שכתב שם "א"ר יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומת של ברזל, מחלפה שיטתיה דרבי יוחנן תמן א"ר אבא אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה וכה אמר אכן כאן ביחיד וכאן בציבור." ופירש הפנ"מ שיש שבח למי שמתפלל בתוך ביתו שהוא כאילו מקיפו חומה של ברזל, כלומר כאלו מוקף סביב מבלי פחד ובטוח הוא שתשמע תפלתו ע"ש. אלא שיש להקשות על מאמר זה כיון שר"י יוחנן גם אמר שצריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, דהיינו בבית הכנסת, ותיירץ הירושלמי שאם הוא התפלל בצבור אז טוב הוא להתפלל עם הצבור בבית הכנסת ולא בבית שאינו מיוחד לכך, וזה כדמציינו שיש מעלה להתפלל בבית הכנסת אף שאין שם מנין כמ"ש מרן בס"ז. ט. ולכן אף שיש מנין יותר טוב להתפלל בבית הכנסת ולא במקום אחר. אמנם אם הוא מתפלל בביתו אז יש שבח לזה גם כן. הרי שמצד עצמו אין עבירה למי שמתפלל בביתו אלא אדרבא יש שבח לזה, ואף שהוא יותר טוב להתפלל בבית הכנסת י"ל שזה רק מצוה קיומית אבל בלאו הכי תפילה בביתו נמי יש שבח, ואילו היתה תפילה במנין מצוה שהוא צריך לטרוח עליה כמו עד ד' מילין, אז מה

שבח יש בזה למי שמתפלל בביתו. ואף שמצינו שא"ר יוחנן בפ"ק דף ו. אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, ומשמע דאפילו כשמתפלל ביחיד קאמר, ולכן איך הוא אמר כאן שיש שבח לזה, אין זו קושיא, ולענ"ד יש לתרץ כמו שמצינו בשבת יב: "ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמית." והני מילי ביחיד אבל בצבור שפיר דמי להתפלל בלשון ארמית, כמבואר כל זה בב"י בס"קא בד"ה ויכול. ולכן לפי זה י"ל דהא דיש לו שבח למי שהתפלל בביתו ביחיד זה איירי בשואל צרכיו בלשון הקודש, והא דאמר ר"י יוחנן שאין תפלתו נשמעת אלא בבית הכנסת, זה מיירי במי ששואל צרכיו בלשון ארמית. ועיין במראה הפנים והגליון הש"ס בקושיא זו, ולענ"ד כתבתי. ולכן לפי זה ראינו שאף במי שמתפלל בביתו יש לו שבח, ולכן נראה שהחיוב להתפלל בצבור הוא בגדר של מצוה קיומית.

(יא) **ועוד** יש ללמוד שאין חיוב להשתדל להתפלל עם המנין אם הוא בביתו אלא שהוא מצוה קיומית, מדין מי שעוסק בתורה, שכתב הרמב"ם בפ"ח דתפלה הל"ג. "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירים בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקים שם בתורה, והוא שיתפלל שם תפלת צבור." וכתב הכ"מ שם שרבני צרפת מפרשים דטפי עדיף להתפלל בבית המדרש ביחיד מבבית הכנסת בעשרה. ולכאורה נראה שסבר הרמב"ם שעדיין בעינן מנין בבית המדרש כיון שהוא כתב בסופו, "שיתפלל שם תפלת צבור." אבל לענ"ד אין זה מוכרח בדעתו, שהרי כתב הרדב"ז בח"ו ס"שני אלפים קלט. "ואי לאו דמסתפינא אמינא כי לזה נתכוין רבינו שכתב והוא שיתפלל "עם" תפלת הצבור, זו היא נוסחות ספרים שלנו, כלומר שיתפלל בשעה שהצבור מתפללים ועם הצבור ממש." ע"ש כל דבריו. וכן כתב המראה הפנים על הירושלמי בפ"ה דברכות הל"א בד"ה כאן, "דמ"ש שיתפלל שם תפלת צבור, היינו בשעה שהן מתפללין" ע"ש. ולכן כיון שיש ספק בדעת הרמב"ם ודעת רבינו צרפת ברורה שאף ביחיד מותר י"ל דהכי נקטינן, ואף שמרן בש"ע בס"ז. פסק דבעינן עשרה בבית המדרש, י"ל שאילו היה ראה שיש נוסח אחר ברמב"ם אף הוא היה פוסק כרבינו צרפת. ולכן מזה נראה שאין תפילה במנין דבר מוכרח אלא היא מצוה קיומית מדרבנן, ולכן אם יש צד לומר שיש מצוה אחרת שהיא יותר עדיפה כמו תלמוד תורה, או שהוא טרוד במלאכתו כמו שומרי הגנות, אין להם להתפלל עם המנין, ולא שייך דין צריך לחזור אחריו עד מיל. וכן הוא, שהלא אין לנו דין כזה לגבי שאר מצוות, דהיינו לא אמרינן שמי שעוסק בתורה בבית מדרשו שהוא פטור מאכילה

בי"ד ס"שה. לגבי פדיון הבן, שהוא כתב שם בשם הצדה לדרך שביאר תשובת הריב"ש בס"קלא. "דלא מצינו שום חיוב מן התורה על אדם אחר שיעשה עצמו שליח במקום האב לפדותו, אם אין האב רוצה לפדותו או אם מת האב, ואפילו בית דין אינם מחויבים מן התורה לעשות עצמם שלוחים במקום האב לפדותו." ונראה מזה שלא דוקא אם האב אינו רוצה לפדות בנו, אלא אף אם האב אנוס ובבית סוהר וכדומה, אין חיוב על אדם אחר לעזור לו לקיים המצוה, ועיין בערוך השולחן י"ד ס"רסא. אות ב. וכן נראה בבאר היטב בא"ח ס"תרנח. בס"ק יב. שכתב, "אדם שיש לו אתרוג מיוחד ובעיר אחרת אין להם כלל 'מוטב' שישלחנו לשם והוא יברך על של הקהל, מט"מ מ"צ, ועיין בבית יעקב ס"קיד. וביד אהרן." והוסיף על זה בשע"ת, "וע"ש בבית יעקב שליחיד הדר בכפר אין מחויב להלוות אף שהוא יכול לברך בעיר על אתרוג של חברו אין חיוב עליו לשלחן... ובא"ר השיג עליו, ומסיק דאף משום יחיד הדר בשוב כיון דאין לו אתרוג ראוי לשלחו והוא יברך על אחר." הרי שלדעת הבית יעקב אין חיוב לעזור חברו לקיים מצות עשה, ואף להמט"מ הוא רק בגדר של "מוטב" וכן להא"ר הוא בגדר של "ראוי", ולכן אף לדעתם אין חיוב עליו לעשות כן אלא הוא מצד היותר טוב.

וכן יש לדקדק בדין מי שאין לו תפילין, שכתב בכה"ח בס"כה. באות ה. "ואם אין ידו משגת לקנות לו תפילין ולא יציצית אינו מחויב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וציצית. עו"ת אות א. בשם ירושלמי דפאה. א"ר אות א. שתילי זתים סוף אות א." ויש לדקדק בזה שאם יש חיוב מיוחד לעזור ישראל אחר לקיים איזו מצוות עשה הלא העני יכול לומר לעשיר אין לי תפילין וציצית, והעשיר מחויב לקנות לו, ואין מקום לומר שהוא אינו מחויב לחזור על הפתחים, אלא נראה שהוא פשוט להירושלמי שאין חיוב על ישראל אחד לעזור חברו לקיים מצות עשה.

ושוב ראיתי בנשמת כל חי בי"ד ס"לו. בד"ה ומיהו, שהוא כתב, "מחוייב האדם לסייע לחבירו בכל דבר מצוה אם היכולת בידו, וכמ"ש ראיתי להרב מ"א בא"ח ס"תרעא. בס"ק א. שכתב וז"ל ואם יש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל מוטב שידליק בכל לילה אחד כדי שיתן לחבירו, דהא מדינא א"צ להדליק אלא אחד עכ"ל. וה"ט דיש חיוב לסייע לחבירו שיקיים המצוה ככל הבא מידו" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד אף שכן ראוי לעשות מ"מ עדיין יש לומר שאין זה בגדר חיוב, אלא יש לומר שזה בכלל גמילות חסדים ובכלל ואהבת לרעך כמוך כמ"ש הרמב"ם בהל"א אבלות בפ"ד. הל"א. או שהוא בכלל מצוות צדקה שאם חברו עני שיש ליתן לו ממון כדי

בסוכה, והוא אינו צריך לטרוח עצמו ולבטל לימודו כדי לאכול בסוכה. וכן לא מצינו שהוא פטור מנט"י לאכילה וכדומה, ולכן י"ל שהטעם שהוא א"צ לילך לבהכ"נ הוא מפני שזה מצוה קיומית, ולכן יותר טוב לו אם הוא מתפלל ביחיד. ואל תאמר דשאני דין לימוד תורה שמצינו שמי שהיה תורתו אומונתו אינו פוסק לתפילה כמ"ש הרמב"ם בהל"א תפלה פ"ו. הל"ח. שזה אינו, דאנו איירינן לגבי תלמיד חכם שאין תורתו אומונתו ועדיין הוא פטור מתפילה במנין, שאילו הוא חכם שתורתו אומונתו הלא הוא פטור מתפילה לגמרי. ולכן צ"ל שכאן הטעם הוא מפני שתפילה במנין היא מצות קיומית.

ותדע שכן הוא, שהלא יש להקשות על דין זה שהת"ח בבית מדרשו יכול להתפלל בלי מנין, שנראה שזה כסברת בית שמאי בברכות נג. דתנו רבנן, היו יושבים בבית המדרש במוצאי שבת והביאו להם אור, בית שמאי אומרים כל אחד ואחד יברך לעצמו, ובית הלל אומרים אחד מברך לכולם, שנאמר ברוב עם הדרת מלך. והטעם של בית שמאי הוא מפני ביטול בית במדרש, דהיינו שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים להפסיק מגירסתם כדי שיתכוונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן. הרי שלב"ש איסור ביטול בית המדרש הוא יותר חמור ממצוות ברוב עם הדרת המלך. וזה כמו נד"ד שיותר טוב להת"ח ללמוד בבית המדרש ולא ילך להתפלל במנין ברוב עם ובהדרת במלך. אמנם זה קשה, שהלא ההלכה כבית הלל כמו שפסק מרן בס"רצח. יד. וא"כ הלא יותר עדיף לבטל לימודו ולילך להתפלל ברוב עם. אלא אין זה קושיא, שלפי מה שביארתי זה אתי שפיר, וזה משום שיש לחלק בין מצוות הבדלה והברכה על האש שהיא חיוב על כל יחיד ויחיד, ובין תפילה בצבור שהיא חיוב על הצבור ולא על היחיד, ואף שלגבי הנר א"צ לחזור אחריו כמו שפסק מרן בס"רצח. א. מ"מ עדיין הברכה על הנר היא מצוה על כל יחיד. ולכן לבית הלל שפיר אמרינן שיש לבטל בית המדרש כדי לברך על מצוה שמוטלת על היחיד, אבל להתפלל בצבור שאינו מוטל על היחיד אלא שהוא מצוה קיומית, אינו מותר לבטל לימודו משום זה. ולכן יש להוכיח מכאן שמצוות תפילת צבור היא רק מצוה קיומית.

ובאחר שביררתי שיש סברה לומר שתפילה בצבור היא מצוה קיומית מצד הדין, מ"מ י"ל שזה רק אם יש מנין אף אם הוא אינו מצרף עמהם, אבל עדיין יש לברר שאם יש רק תשעה בבית הכנסת אם יש חיוב לצרף עמהם כדי שיהיו עשרה. ובדרך כלל י"ל שאין חיוב מיוחד על אחד לעזור אחר לקיים מצות עשה, ואף שיי"ל שמצוה גדולה היא לעזור חברו לקיים איזו מצוה מ"מ אין זה בגדר חיוב. וכן נראה מהש"ך

לקנות המצות. אמנם אין זה חיוב מיוחד ואין זה בגדר חיוב ממש כגון החיוב להניח תפילין או לקרות ק"ש וכיוצא.

ואף שמצינו שיש דין ערבות להוכיח את חבריו שאינו רוצה לקיים מצות עשה, כדפירש הגור"ר בא"ח כלל ג. ס"ט. שאף שאין חיוב הוכח תוכיח את עמיתך, במצות עשה, מ"מ יש חיוב להוכיח מצד כל ישראל ערבין זה לזה, וז"ל "אמנם דין דערבות הוי אפילו על ביטול עשה, כדמוכח בסוטה לז. בפסקא הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה כו', דקתני בברייתא וכן בסיני וכן בערבות מואב שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה, ופרש"י וכן בסיני, כשנאמרו כל המצות למשה ניתנו כולם בארור וברוך בכלל ופרט וכן בערבות מואב ע"כ. ובערבות מואב קיבלו עליהם להיות ערבים זה לזה.... ומשמע דגם מצות עשה בכלל ערבות." ע"ש כל דבריו. מ"מ נראה שאף שיש מצוה להוכיח את חבריו שאינו רוצה לקיים מצות עשה, מ"מ אין חיוב מוכרח עליו לעזור אותו בגופו או ממנו לקיים המצוה וכמו שכתבתי לעיל.

ואף שמצינו שהקהל יכול לכוף היחיד ליתן ממנו לבנות בית הכנסת או לקנות תורה ונביאים וכתובים, כמבואר בש"ע א"ח בס"קנ. י"ל שזה מטעם שיכול הקהלה לעשות קנס על היחיד, וכמו שמצינו שכופין לעשות חומה דלתים ובריה לעיר כמבואר בחור"מ בס"קסג. א. אבל אין זה משום שיש חיוב על היחיד לעזור חבריו לעשות איזו מצוה. וכן לגבי מה דמצינו שפסק מרן בס"נה. כא. "עיר שאין בה אלא עשרה ואחד מהם רוצה לצאת בימים הנוראים מחייבין אותו לישאר או להשכיר אחד במקומו". ע"ש. הרי מבואר שבשאר ימות השנה אין חיוב כלל לעזור לעשות מנין, אלא רק בימי הנוראים והטעם לזה שבימי הנוראים הוא מנהג העולם להתפלל בצבור ולכן כופין על זה כמו שכופין על בנין בית הכנסת וכדומה כמבואר בב"י ובמ"ב בס"ק סו. ולכן מצינו שמצד החיוב על היחיד אין מקום לומר שהוא צריך להשלים המנין אלא אם כן תקנו באותה העיר. וראיתי ברמ"א בס"נה. כב. שכתב, "וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ כופין זה את זה בקנסות שיבואו תמיד מנין לבהכ"נ שלא יתבטל התמיד." ופירש המ"ב שם בס"ק עג. "כי כיון שיש מנין בעירם חל עליהם חובת המצוה", ולענ"ד אין זה הטעם, שמצד הדין אין חיוב מוטל על היחיד להתפלל עם המנין כדביארתי לעיל, וגם אין חיוב עליו לצרף כדי להשלים המנין, אלא הטעם כאן כשאר הדינים הנ"ל שכיון הוא דבר טוב מאד להתפלל עם המנין יכול לכוף כל אחד לבוא וזה מתורת קנס ובכלל תיקוני העיר אבל לא משום שיש חיוב מצד עצמו על כל יחיד להשלים המנין. וכן

נראה מהתשובת הריב"ש בס"תקית. שהוא הביא המאמרי חז"ל לשבח מי שמתפלל עם המנין, אבל הוא לא כתב שיש חיוב לעשות זה מצד עצמו, וכן מה שהוא כתב שם שקונסין על זה נראה שהוא מתוקני העיר אבל לא מצד חיוב לקיים המצוה. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חיוב לעזור להשלים המנין, אלא אם בני עירו כופין על זה מצד כוחם לעשות תקנות כאלו לטובת העיר.

(ג) **ועכשיו** יש לדון במעשה רבי אליעזר. כתוב בברכות מז: "אמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין, מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחררו עבדו והשלימו לעשרה, שחרר אין לא שחרר לא, תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד, והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני." והסוגיא בגיטין לח: קצת משונה, וכתוב שם "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה שאני." הרי בברכות דוקא מצינו הענין של מצוה הבאה בעבירה, ונראה שדוקא במצוה דרבים מותר לעבור על עשה, אבל בגיטין לא מצינו את זה, ונראה מהתם שבכל מצוה מותר אף בשל יחיד. ועוד יש חילוק, שבברכות כתוב, "אמר רב יהודה", ובגיטין כתוב, "אמר רב יהודה אמר שמואל."

ולכאורה סוגיא זו קשה על מה שפירשתי לגבי מצוות של תפילה במנין שאם מצוה זו היא רק רשות ומצוה קיומית, איך התיר ר"א לעבור על מצות עשה מן התורה רק בשביל מצוה שמצד הדין הוא אינו צריך לקיים. וראיתי ברשב"א בגיטין לח. בד"ה שמואל, שכתב בשם הרמב"ן "הא דאמרינן מצוה שאני הקשה בה הרמב"ן נ"ר וכי מפני מצוה להתפלל נדחה עשה בתורה, ותירץ דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בנכרים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו כשנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר." ועיין שם ברשב"א מה שהוא הקשה עליו. וראיתי בריטב"א שם שתירץ זה באופן אחר וכתב, "מצוה שאני. ואי קשה לך משום האי מצוה דחנין עשה שבתורה, כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמך ליה אקרא ור"ע דאמר לקמן חובה, חובה דרבנן קאמר." ומ"ש בשם "רבינו נר"ו", נראה שהוא כיון להרא"ה ולא להרמב"ן, עיין למשל בחולין קו. בד"ה גרסת, שכתב הריטב"א "רבינו נר"ו מפרש בשם רבינו

שרי, וכמדומה לי דנעלם מהני 'יש מפרשים' האי סוגיא דפ"ז דברכות ולא ראו אלא סוגיא דפ"ד דגיטין דלכתור דשני מצוה שאני, לא פריך תו מידי. והדבר קשה בעיני לומר על הרמב"ן, וגם על החידושי הר"ן שנעלמת מהם הסוגיא דברכות, ישתקע הדבר ולא לומר, ולכן יש לתרץ בעדם.

יד) ראיתי בנתיב חיים בתשובתו בש"ע בס"רמח. שכתב לתרץ, "ולענ"ד לק"מ דהר"ן מפרש דזהו בעצמו כוונת הגמרא, מצוה דרבים שאני, ר"ל כיון דאינו משחררו בשביל טובת העבד רק משום מצוה שיהיה י', די' מקרי עדה, מפני זה מותר לשחררו". ע"ש. ולכן בתחילה הקשה הגמרא שהיא מצוה הבאה בעבירה, והתירוץ הוא שכיון שהוא בשביל מצוה ליכא איסור כלל ולא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה. אלא נראה לענ"ד שתירוץ זה אינו ברור, שצ"ל שמה שכתוב בגמרא "מצוה דרבים" הוא לאו דוקא, אלא אף למצוה אחרת של יחיד הוא מותר, ואין זה משמעו לשון הגמרא, שנראה שדוקא משום מצוה דרבים התירו.

ולענ"ד נראה לתרץ באופן אחר, והוא שלא חשו הרמב"ן והר"ן להקושיא בברכות של מצוה הבאה בעבירה היא, כיון שהגמרא בגיטין השמיטה אותה. ולכן צ"ל שהקושיא בברכות היא דחווה בעלמא ואין משגיחין לה כלל. וכעין זה מצינו בנדרים מט. שכתב ר"ן שם, "ולענ"ד הלכה קיימא לן כרב נחמן דסודרא קני על מנת להקנות הוא ולא מצי מקנה לעכו"ב, דאע"ג דרב אשי אמר ליה מאן לימא לן דסודרא אי תפיס ליה לא מתפיס, דחווה בעלמא הוא דקאמר ליה ולא סבר לה דאיהו גופיה אמר בפ"ק דקדושין ו... דסודרא אי תפיס ליה מקנה לא מתפיס, והכא דחווה בעלמא הוא דדחי ליה לרב נחמן". ע"ש. וכן הוא כאן הקושיא בברכות של "מצוה הבאה בעבירה היא" היא דחווה בעלמא, והראיה לזה היא שבגיטין לא חשו לזה כלל, ולכן אין משגיחין ביה כלל, והסוגיא דגיטין היא העיקר. וכן כתב כלל זה היד מלאכי באות קלד. "אורחיה דגמרא לדחויי אפילו היכי דקי"ל דהוא הכי. כ"כ מורי"קא בכללי הגמרא... ולא כתב דבר בשם אומרו, ולי המ"ך נראה שלמד לומר כן מתוך דברי הרא"ש דפ"ה השואל, ס"יב. שכתב וז"ל, ומה שדחה רב אשי לסייעתא דברייתא כך הוא דרך הגמרא כל מי שיכול לדחות אע"ג דהלכתא הכי...". ע"ש. וכן כתב כלל זה ביחי ראובן מע"ד אות י. ע"ש שהוא הביא הר"ן בנדרים הנ"ל. ולכן נראה לענ"ד שכן י"ל בנד"ד, והעיקר כהגמרא בגיטין, כמו שכתבתי ואין מקום לקושיית המ"א והטורי אבן הג"ל.

טו) ולענ"ד יש לתרץ עוד תירוץ אחר, בעד הר"ן. והוא על

הגדול, הרי ש"רבינו נר"ו, הוא הרא"ה, ו"רבינו הגדול" הוא הרמב"ן, וכן הוא בכמה מקומות. ועיין בשם גדולים שפעמים מ"ש הריטב"א בשם רבו הוא הרמ"ה. ואכמ"ל.

וראיתי בר"ן שם שהוא הביא שני פירושים אלו וכתב, "כל המשחרר עבדו עובר בעשה. משמע דלאו עשה גמור הוא דבגמרא פרכינן מיתבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, ומפרקינן מצוה שאני, ואי עשה גמור הוא היכי דחינן עשה שבתורה משום האי מצוה, ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבוד אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעובדי כוכבים לא לחנם, וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו והוה ליה כנותן דמי עצמו." הרי הר"ן בתחילה כתב שאין זה עשה גמור וכדעת הריטב"א, ובסוף כתב בשם "יש מתרצים" שאין כזה עבירה כלל, וזה כדעת הרמב"ן. ונראה שבחידושי הר"ן שם שהוא עצמו סבר כהרמב"ן, שהוא כתב שם "מצוה שאני כלומר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא שלא לשחררו בחנם, אבל כשהוא משחררו משום מצוה הרי הוא כאלו נתן דמי עצמו ושרי."

ולפי תירוצים אלו אתי שפיר מה שהקשתי לעיל, דהיינו שאם תפילת צבור מצד הדין הוא רק מצות קיומית, איך התירו לדחות מצות עשה מן התורה בשביל זה, אלא נראה מהרמב"ן שאין כאן איסור כלל, ואף מהריטב"א אין כאן אלא איסור דרבנן, ולכן שפיר אמרינן שיכול לשחרר העבד כדי להשלים את המניין.

וראיתי במ"א בס"צ. בס"ק ל. שהקשה על הר"ן וכתב "והר"ן בפ"ה השולח, כתב דלעולם בהם תעבודו לאו עשה גמור הוא או י"ל כיון שאינו עושה לטובת העבד ליכא עשה כלל והוי כמוכרו לו עכ"ל. וצ"ע דאם כן מאי קפריך בגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, ולדבריו ליכא עבירה כלל." דהיינו דבשלמא בגיטין לא כתוב הענין של מצוה הבאה בעבירה אבל בברכות כתוב את זה, ולכן איך הסבירו הרמב"ן הר"ן הגמרא בברכות. וכן ראיתי בטורי אבן בחגיגה ב. בד"ה עוד תירץ ר"י כיון דאפשר, שהקשה על הר"ן וכתב, "ואם איתי דליכא איסור במשחרר אלא משום חנינה לחוד כל לצורך שריא דתו לית ביה משום חנינה, א"כ לכתור דשני מצוה שאני ולית ביה משום חנינה אלא לצורך עצמו וה"ל כנותן דמי עצמו לרב, מאי פריך בתר הכי מצוה הבאה בעבירה היא, הא אין כאן עבירה וגם למ"ל לשנויי עלה מצוה דרבים שאני, משמע משום היא מצוה דרבים דאליס טפי הא בלא"ה נמי

פי מ"ש הר"ן בר"ה בפ"ד לגבי שופר של ר"ה, דאין מפקחין עליו את הגל, וכתוב בגמרא שהטעם הוא מפני שיו"ט עשה ולא תעשה הוא, ושופר עשה, ולא אתי עשה ודוחה את לא תעשה ועשה. וכתב הר"ן שם, "ודקא יהיבין טעמא משום דהוה ליה יו"ט עשה ולא תעשה, קושטא דמלתא קאמר, ומיהו לא צריכינן להכי דאפילו הוי יו"ט לא תעשה גרידא לא אתי מכשירי שופר ודחי לה, דהא בעידנא דקא מעקר לאו לא קיים עשה." הרי שאף שתקיעת שופר מצוה דרבים עדיין בעידנא בעינן, ודלא כסברת ר"ת, עיין במ"א בס"תמו. ולפי זה כן י"ל לגבי מצוות תפילת הצבור שהיא לא דוחה מצוות לעולם בהם תעבודו, כיון שאין כאן בעידנא שבתחילה הוא משחרר העבד ואחר כך מתפללים. ולכן מה שכתוב תירוצו בגמרא דמצוה דרבים שאני, אין מספיק שהלא אין כאן בעידנא וכמו שמצינו לגבי שופר דהוי מצוה דרבים גם כן. ולפי זה לא קי"ל כתירוצו זה בגמרא דברכות, ולכן הגמרא בגיטין העיקר ולא חש הר"ן להא דמצוה הבאה בעבירה, אלא כתב שאין כאן עבירה כלל כיון שלמצוה קא מכוין וכהגמרא בגיטין.

ועוד יש לתרץ בעד הר"ן והרמב"ן, ובאופן אחר. והוא על פי מ"ש התוספות בשבת ד. בד"ה וכו', "תנן בשולח, בגיטין מא: מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, ואע"ג דבהאי פירקא לח: א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי, מצוה דרבים שאני." וזה קשה להבין דבשלמא לגבי תפילה במנין זו מצוה רבים אבל פו"ר אף שהיא מצוה גדולה מ"מ היא מצוה יחיד, ודחקו התוספות לומר שהיא דומה למצוה רבים. וכן כתב ההגהות הב"ח בברכות מז: שתירוצו זה דוחק. ולכן נראה שהרמב"ן והר"ן למדו מכאן שאף במצוות יחיד י"ל שאין איסור של לעולם בהם תעבודו כיון שהתירו חכמים לשחרר העבד משום פו"ר וזה מצוה יחיד, וא"כ הא דכתב בברכות מצוה דרבים שאני, לאו הלכתא היא, אלא אף למצוה דיחיד יש להתיר, וצריך לתת טעם לזה, והוא משום שלא שייך לא תחנם במקום מצוה. ולכן אף מזה נראה לתרץ בעד הרמב"ן והר"ן.

(טז) **ועוד** יש לתרץ בעד הרמב"ן הר"ן, והוא על פי מה שכתבתי לעיל שתפילה בצבור היא מצוה קיומית. וי"ל שהדבר קשה להרמב"ן והר"ן שלא מצינו שיש לעבור על עבירה לקיים מצוה קיומית, וכיון שאין חיוב לקיים המצוה קיומית מנין לנו לומר שיש לעשות עבירה לקיים אותה, ולכן מטעם זה השמיט הגמרא בגיטין הקושיא והתירוצו בברכות

לגבי מצוה הבאה בעבירה, ולכן נתן הרמב"ן טעם אחר להתיר במשחרר עבדו לקיים איזו מצוה, והוא מפני שאין זה עבירה כלל. ואין להקשות על זה מדין כלאים בציצית דאמרינן עשה דוחה לא תעשה אף שמצוה ציצית היא מצוה קיומית, שמי אמר לו ללבוש בגד בן ארבע כנפות. אלא שאני התם שהמצוה שהוא מקיים היא מצוה מן התורה אבל לגבי תפילה במנין היא מצוה דרבנן כמבואר ברוב הפוסקים, עיין להלן. ועוד אף דמצינו שהתירו כלאים בציצית אף בטלית שאולה שהיא רק מדרבנן, כמבואר בתוספות בחולין קי: בד"ב טלית, שכתב "כל טלית דאשתרי בה כלאים דהיינו בתכלת מותר בכל ענינים בין להתעטף בין להציע תחתיו בין לו בין לחבירו בין לאשתו בין ביום בין בלילה דלגמרי שרא ביה כלאים, והא דאמרינן בפ"ה במה מדליקין כה: גזרה משום כסות לילה לא כמו שפירש הקונטרס שמא יתכסה בה בלילה אלא גזירה משום כסות במיוחד ללילה דלא אשתרי בה כלאים כלל דאימעיט מוראיתם" ע"ש. וכן הוא בפסקי תוספות שם באות שיט. "טלית שאולה מותר בה כלאים בציצית." מ"מ אין להביא ראיה מזה דהתם טלית זו ראויה לקיים המצוה מן התורה, ולכן כיון שלקיים מצוה של תורה הוא מותר לדחות הלא תעשה, ה"ה אם אין מצוה מן התורה אין איסור, משא"כ בנדר"ד שמנין זה לא מקיים שום מצוה מן התורה, ולכן אין להתיר לעשות עבירה משום מצוה קיומית מדרבנן. ועוד י"ל שלגבי הטלית היא מצוה קיומית על היחיד אבל לגבי המצוות תפילה במנין היא מצוה על הצבור, ומי יאמר לו להצטרף עם הצבור. ולכן י"ל שמטעם זה סברו הרמב"ן והר"ן שאין לאזיל אחר הגמרא בברכות, והגמרא בגיטין שהשמיטה הענין של מצוה הבאה בעבירה, היא העיקר.

ולפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ן והר"ן יש ליישב דעת הבה"ג מקושית התוספות בברכות מז: שכתב הבה"ג דמי שמת לו מת ביו"ט האחרון, דאבילות נוהג ולא אתי יו"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא. והקשה התוספות "דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו." ולפי מה שכתבתי אין זה קושיא, שמי יאמר דאבילות נחשבת למצוה דרבים הלא היא מוטלת על היחיד, עיין ברא"ש בפ"ה אלו מגלחין באות ג. שכתב כן. ועוד לפי מה שכתבתי דלא קי"ל כגמרא זו דברכות אלא כהא דגיטין אין להקשות על הבה"ג מזה. ועיין בהגהות היעב"ץ מה שהוא תירץ על הקושיא אחרת.

(יז) **ונראה** שאף הרמב"ם סבר שלא קי"ל כהגמרא בברכות אלא כהגמרא דגיטין, שהוא כתב בהל" עבדים בפ"ט הל"ו. "ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון

לפרש שדוקא להשלים המנין התיר הטור שבפסקי הרא"ש כתב "כגון", ולכן לכל צורך מצוה הוא מותר. וכן ברבינו ירוחם, תלמיד הרא"ש, בספר מישורים בנתיב יג. כתב "המשחרר עבדו או שפחתו עובר בעשה אם לא היה בעבור איסור או לדבר מצוה כגון... להשלים עשרה לתפלה". הרי שלכל המצות הוא מותר לשחרר. ולכן נראה מכל זה שלכאורה הרא"ש סותר את עצמו מברכות לגיטין, וצריך לתרץ את זה.

יח) וראיתי באחרונים שהם טרחו ליישב השתי סוגיות בברכות ובגיטין כדי שלא יסתרו זו לזו. וראיתי בנו"ב מה"ק אחר התשובות של חו"מ שכתב שם בשם חתן הנו"ב, שהגמרא בברכות היא אליבא דר"י שסבר דאמרינן מצוה הבאה בעבירה אפילו במצוה מדרבנן, אבל הגמרא בגיטין היא אליבא דשמואל שסבר שלא אמרינן מצוה הבאה מעבירה מדרבנן, ולכן השמיטה הגמרא שם הענין של מצוה הבאה מעבירה. וכן יש לדייק שבברכות מצינו שכתוב שם בשם ר"י ובגיטין מצינו שכתוב שם בשם ר"י אמר שמואל. וכתב הנו"ב על זה "דברי חותני התורני המופלא נר"ו דברים ישרים ונכונים הם, ודברי טעם בישוב שינוי הסוגיות בגיטין ובברכות. וכל הני מילי מעליותא ליתאמרו משמיה דחתני שיחיה". אלא לענ"ד אין זה מספיק, שהלא הטור פסק כהגמרא בגיטין שלכל מצוה מותר לשחרר העבד, אבל הוא פסק לגבי לולב הגזול בס"תרמט. שאף בשאר ימי החג הוא פסול ודלא כשמואל בסוכה בריש פ" לולב הגזול. ולכן אין זה תירוצו מספיק לתרץ בעד הטור והרא"ש.

ועוד נראה שאין תירוצו זה עולה יפה לדעת מרן, שבא"ח ס"תרמט. מרן פסק כהרמב"ם שיוצאין בלולב הגזול בשאר ימי החג, ולכאורה נראה שזה משום שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה במצוה מדרבנן, כמ"ש התוספות בסוכה ל. בד"ה מתוך, אבל בי"ד ס"שמ. כט. פסק מרן שאין יוצאין י"ח בקריעה בחלוק הגזול משום מצוה הבאה בעבירה כמבואר בב"י שם בשם הירושלמי והרמב"ן, וזה קשה כיון שמצוות קריעה היא רק מדרבנן. וכבר הקשה האמרי בינה בא"ח ס"ט. על סתירה זו. ולענ"ד נראה שאין בזה סתירה שלדעת מרן לא קי"ל כהתוספות לחלק בין אם המצוה מדאורייתא או מדרבנן, אלא שיש חילוק אחר, והוא על פי הנו"ב מה"ת ס"קלד. ובפני יהושע בסוכה ל. בד"ה כגמרא אמר, שמצוה הבאה בעבירה שייך רק באופן שא"א לצאת המצוה אם לא עשה העבירה, אבל אם יכול לצאת בלי העבירה אז אין בזה הפסול של מצוה הבאה בעבירה. ולכן אם אחד גזל לולב ביום שני של סוכות אז הוא י"ח לדעת מרן שאפשר לצאת בלי הגזילה בלולב זה,

שלא היו עשרה בבית הכנסת הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה. וכתב עליו הלחם משנה "בגמרא בפרק שלשה שאכלו, אמרו מצוה דרבים שאני, משמע דדוקא מצוה של דבריהם דרבים אבל לא מצוה אחרת, וסמך רבינו ז"ל ולא ביאר זה במ"ש כגון שלא היו עשרה... כלומר מצוה כגון זאת שהיא של רבים." ולענ"ד אין זה דעת הרמב"ם אלא לכל מצוה אף בשל יחיד ובשל דרבנן מותר לשחרר העבד, שאילו סברתו שדוקא של יחיד הו"ל ליה לפרש את זה, ולא לומר "כגון", דהיינו שמצוות תפילה במנין היא דוגמא בעלמא ולא דוקא של רבים, וכן מה שהוא כתב "וכן כל כיוצא בזה" מוכח שהוא איירי בכל המצות. ולכן נראה שהוא לא סבר כהאי גמרא דברכות אלא כהאי דגיטין, וכסברת הרמב"ן והר"ן שפירשתי לעיל. וכן ראיתי בראשון לציון לברכות מז: שכתב בדעת הרמב"ם, "מדבריו משמע דהגם דלא הוי מצוה של רבים, אלא כל דהוי שחרורו לדבר מצוה, ולקולא אמר 'ואפילו מצוה של דבריהם כגון...' והגם דמציאות דמיתתי הוי מצוה של רבים, משמע מדבריו שאין זה לעיכובא אלא מציאות דמצוה דרבנן קאמר ולא תנאה דבעינן דוקא כה"ג, ודבריו ז"ל אזדי כההיא דגרסינן בפ" השולח...". ע"ש. הרי שלא כהלחם משנה. ואחר זה כתב הראשון לציון שהרמב"ם סבר כהר"ן בזה, וכמו שכתבתי לעיל, וששתי.

ולכן מכל הנ"ל נראה דשפיר אמרינן שתפילה בצבור היא מצוה קיומית ומעיקר הדין הרשות בידו אם הוא רוצה לקיים מצוה זו או לא. ואין להקשות על זה ממעשה ר"א ששחרר עבדו.

אלא שעדין יש לברר דעת הרא"ש והטור בזה שנראה לדעתם שאין סתירה בין הגמרא דברכות להאי דגיטין. והמעין ברא"ש בברכות שם בפ"ז אות כ. יראה שהרא"ש הביא הא ד"מצוה דרבים שאני". וכן בפסקי הרא"ש שם באות כ. כתב "אע"ג דקי"ל דהמשחרר עבדו עובר בעשה, כדי להשלים לי' להתפלל, מצוה לשחררו לפי שעשה דרבים דרבנן דוחה עשה דיחיד דאורייתא". הרי שרק בעשה דרבים דרבנן התיר הרא"ש ולא דרבנן דיחיד. אמנם מצינו בגיטין בפ"ד באות כג. שכתב הרא"ש כלשון הגמרא שם, "וכן לדבר מצוה מותר דתניא מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה". הרי הוא לא כתב שדוקא במצוה דרבים התירו אלא "וכן לדבר מצוה". וכן בפסקי הרא"ש שם באות כג. כתב "אסור לשחרר עבדו אלא לצורך מצוה כגון להשלימו לי'". הרי לכל מצוה מותר ולא דוקא של רבים. וכן בטור בי"ד ס"רסז. כתב "אבל לצורך מצוה שצריך להשלימו לי' בבית הכנסת שרי", הרי שאין

דהיינו ע"י שאלה, משא"כ ביום הראשון דבעינן לכס, שבזה העבירה גורמת המצוה והקנין הוי דבר שמוכרח להיות כדי לקיים המצוה. ולפי זה אף בקריעת הבגד, מוכרח הוא לקנות הבגד, שבבגד שאול הוא אינו יכול להחזיר הבגד כמו שהיה קודם הקריעה והוא צריך לשלם דמי הנזק, ולכן ממילא הוא נעשה שלו ע"י הקריעה. עיין מה שכתבתי לגבי שופר הגזול ביותר ביאור (בס"קג). ולפי זה אין לחלק בין אם המצוה מדאורייתא או אם היא מדרבנן, אלא הכל תלוי אם העבירה היא דבר המוכרח להיות לקיים המצוה. ולכן בנד"ד הוא מוכרח להיות שהוא צריך לשחרר העבד שאין אופן אחר לקיים המצוה עם העבד, ולכן אף דמצינו שמרן ב"ד ס"רסז. עט. פסק כהגמרא בגיטין, "ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו הוא מדבריהם כגון שלא היו בבית הכנסת י"הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו מנין י' וכן כל כיוצא בזה." מ"מ הוי ליה לכתוב שדוקא במצוה דרבים התירו כיון ששייך מצוה הבאה בעבירה אף בדין עבד כמו שביארתי לדעתו. והוי ליה להביא לשון הגמרא בברכות. ונראה שהוא סובר שאף שמואל מודה כשהעבירה היא דבר שמוכרח להיות לעשות המצוה, ששייך מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, ולכן אין התירוץ בנו"ב עולה יפה לדעת מרן, כנעל"ד.

יט) וראיתי בראשון לציון הנ"ל שכתב להשוות הגמרא בברכות עם הגמרא בגיטין, וז"ל "עוד נראה לומר דתלמודא דפריך במסכתא דידן מצוה הבאה בעבירה, טעמו הוא משום דלא משתמע מהך עובדא דר"א אליעזר דאיהו גופיה הוה בעי לצלווי, אלא ששחררו משום הנך דבעו צלווי, ולהכי פריך תלמודא כיון דאיהו לא עביד מצוה אלא להנך, אם כן היה לה מצוה הבאה בעבירה, אבל אה"נ דמשום עצמו מצי שחרוריה כדעת היש מתרצים (בר"ן בגיטין הנ"ל)... ובגיטין דלא הקשה סבר לאוקומי בדלא צלי ר"א ושחררו למצותו ושפיר מצי עביד הכי וכדעת היש מתרצים, ולדרך זו מתוקם תלמודא דידן (בברכות) עם תלמודא דגיטין, ונפק לן דינא דלא מצי לשחרורי עבדיה אלא בשביל לעשות מצוה איהו גופיה האדון, ואפילו מצוה דרבנן אבל לזכות אחרים דוקא לרבים אבל ליחיד לא במצוה שהיא דרבנן מיהא." ע"ש כל דבריו. מ"מ אף שבזה הוא מיישב הגמרא בברכות עם הגמרא בגיטין, מ"מ אין זה עולה יפה לדעת הרא"ש והטור, שברור מלשונם שאין חילוק בין מצוה דידיה למצוה של אחרים, ולכן עדיין צריך תירוץ ליישב הרא"ש והטור.

ועוד מצאתי תירוץ אחר ליישב הגמרא בברכות עם הגמרא בגיטין, והוא בתורת חסד בא"ח ס"לז. "וראיתי בתשובת יד

אליהו ס"ז. שפירש דמש"ה פריך הגמרא בברכות הך קושיא מהב"ע היא, ובסוגיא זו עצמה בגיטין לא פריך הגמרא כן, דבברכות התם דקאי לריב"ל דט' ועבד מצטרפין, ומשני בעודא דר"א דתרי הוו שחרר חד ונפיק חד, ובכה"ג שפיר איכא איסור דלא תחנם, דע"כ צ"ל שהיה אוהב לעבד אחד יותר מחבירו מדשיחרר אותו ולא חבירו (וכ"כ בספר עא"ר בס"טו). ולדידיה הוצרך הגמרא לשנויי מצוה דרבים שאני, משא"כ בגיטין שם קאי למסקנת הגמרא דברכות דק"ל דעבד אינו מצטרף ובעובדא דר"א הוי רק עבד אחד ושחררו בשביל המצוה ובכה"ג ליכא איסורא כלל עכ"ד. ולפי זה לק"מ על דעת הבה"ג גם כן, דס"ל דהא דאמרו בברכות מצוה דרבים שאני, כל זה הוא אליבא דריב"ל שהוצרך לדחוק כן, אבל למסקנה נחא שפיר בלא"ה דבכה"ג ליכא איסורא כלל, ושפיר י"ל דבעלמא אף מצוה דרבים כל שהוא מצוה דרבנן אינה דוחה למצוה דאורייתא כלל. ובזה מיושב ג"כ דברי הרמב"ם בסוף הלכות עבדים שכתב ומותר לשחררו לצורך מצוה, ולא הזכיר דדוקא לצורך מצוה דרבים, משום דלמסקנא לא קי"ל כזה וכנ"ל. (וא"צ למה שנדחק שם בלח"מ). וכן משמע ברא"ש בפ"ד דגיטין גם כן. ע"ש עוד בדבריו. מ"מ פירוש זה קשה לי, שהלא הוי ליה להרמב"ם, והרא"ש בגיטין, והטור והש"ע לפרש שמה שהתירו לשחרר עבד לדבר מצוה, זה דוקא כשהוא אינו מברר משני עבדים, וכיון שלא מצינו חילוק זה בדבריהם, נראה שהם לא פירשו ככהאי גוונא. ועוד יש להקשות על הרא"ש והפסקי הרא"ש בברכות שהביאו הגמרא בברכות להלכה שדוקא במצוה דרבים התירו, והלא לפי פירוש היד אליהו אנו לא קי"ל כזה.

ועוד יש להקשות על פירוש היד אליהו, שהלא לדעת ר"ת אנן קי"ל כריב"ל כמ"ש התוספות בברכות מח. בד"ה ולית, וכתב הב"י בס"נה. בד"ה ואלו, לפרש "ועבד נמי איתיה בכלל ונקדשתי, דשכינתא שריא אכל מחוייבי בני ברית", וע"ש שהוא הביא ראשונים אחרים שסברו כר"ת. ולפי זה לדעת ר"ת הגמרא בגיטין שלא פירשה ששייך במעשה דר"א מצוה הבאה בעבירה, היא שלא כהלכה ודלא כריב"ל, והוי ליה לר"ת לפרש דלא קי"ל כהגמרא בגיטין, וכן כל החולקים על ר"ת הוו להם להקשות עליו מהגמרא בגיטין כמו שהקשו עליו מהמדרש כמבואר בתוספות שם, ואף שיש לתרץ בעד ר"ת ולומר שהלכה כריב"ל בכל מקום ולכן לא קי"ל כהגמרא בגיטין, מ"מ הוא דבר קשה בעיני שהראשונים לא הזכירו הגמרא בגיטין כלל בענין זה, אי קי"ל כריב"ל או לא. ולכן אף מזה נראה שפירוש היד אליהו הוי קשה. ואין לתרץ סתירת הרא"ש מברכות לגיטין ע"י פירוש זה.

שדוקא במצוה דרבים. ולכן נראה דלא קי"ל כתירוץ זה ליישב הסתירה בין הגמרא בברכות ובגיטין, ולכן עדיין קשה הוא איך הרא"ש סבר כשניהם.

כא) ולענ"ד נראה שיש ליישב קושיא זו באופן אחר. ובתחילה יש להבין הגמרא ביומא סח: שכתוב שם, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת." וכתוב בגמרא בדף ע. "פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה, ברב עם הדרת מלך, קמ"ל." ופירש"י "אין מעבירין על המצות. ומהו דתימא האי נמי אעבורי הוא שמניח זו והלך לראות זו: ומאי מצוה. יש בראייתן, יש כאן מצוה משום ברב עם הדרת מלך: קמ"ל. דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עסוק בה." והמ"א בס"קמז. ס"ק יא. הביא סוגיא זו, וכתב המה"ש לפרש רש"י, "אע"ג דגם הראיה מצוה, מ"מ אינו עוסק בה בידים, לכך לא אמרינן אין מעבירין על המצות."

ילפינן מכל זה שאם יש מצוה כגון ברוב עם הדרת מלך, שהוא אינו עוסק בה בידים אין זה נחשב כעוסק במצוה כלל. ולכן אף במצוה של צירוף לעשות י' למנין היא בגדר זה, שאף זה בכלל ברוב עם הדרת מלך. ומבואר ברא"ש בברכות הנ"ל שהוא מצוה דרבנן של ונקדשתי בתוך בני ישראל. ולכן רק בעינן שיהיו הישראלים שם ולא בעינן שום מעשה בידים. ועוד מצינו שמרן בס"נה. ו. כתב שאף מי שישן מותר לצרף למנין כיון שעדיין השכינה שרויה עליו. ולכן אין לנו שב ואל תעשה עדיף ממי שישן, ולא בעינן שום מעשה ממנו או דיבור כגון עניית קדיש או קדושה. ולכן נראה שמי שמצרף למנין אינו נחשב כמי שעוסק במצוה בידים וזה בכלל ברב עם הדרת מלך.

ולפי זה יש לפרש הגמרא בברכות הכי במ"ש "מצוה הבאה בעבירה היא", שאיך אמרינן מצוה כזו שהיא בשב ואל תעשה ואינה תלויה בשום דיבור או עשיה בגופו, והאיש אינו נחשב שהוא עוסק בה, דוחה המצות עשה מן התורה של לעולם בהם תעבודו. ועוד שמצוה זו מצוה קיומית כמו שביארתי לעיל, ועוד אין זה כמצות ציצית שהיא מצות קיומית על היחיד אלא המצוה כאן אינה על היחיד כלל, ולכן איך אמרינן שיש כח במצוה זו לדחות מצות עשה לשחרר העבד. ולזה השיב בגמרא שאף שמצוה זו קלה מאד מצד זה, מ"מ כיון שעדיין היא מצוה דרבים עדיין אמרינן שהיא דוחה מצות עשה. אמנם בשאר מצות שיש חיוב על כל יחיד ויחיד ואינן

כ) ועוד ראיתי פירוש אחר להשוות הגמרא בברכות עם הגמרא בגיטין, והוא במהר"ץ חיות בברכות שם. והוא כתב שהכל תלוי באם הגט שחרור לעיכובא או לא, ולכן בגמרא בברכות סבר שהגט שחרור לעיכובא דגמרינן "לה לה", דהיינו שכמו שהגט באשה לעיכובא ה"ה הגט לעבד לעיכובא, ולכן צריך לר"א ליתן הגט קודם שהעבד יכול לצרף למנין ובוזה ליכא בעידנא שהעבירה היא קודמת למצוה, ולכן פריך הגמרא שהלא יש כאן מצוה הבאה מעבירה, ומתריך מצוה דרבים שאני שבזה לא בעינן בעידנא. אמנם הגמרא בגיטין סבר שאין הגט שחרור לעיכובא, שלא גמרינן לה לה, ומה שהעבד היה שם בשעת תפילה מוכח שהוא בן חורין ובוזה יש בעידנא ולכן לא פריך בגמרא שיש בזה מצוה הבאה בעבירה. ע"ש כל דבריו ביותר ביאור. אלא אף תירוץ זה קשה בעיני, שהלא כתבו הרמב"ם והטור ההלכה כהגמרא בגיטין כדכתבתי לעיל, ומ"מ לדעתם נראה שהגט שחרור הוא לעיכובא שהם פסקו כהמ"ד שסבר עושין הגז"ש של "לה לה." וכן פסק הרמב"ם בפ"ז הל"ד. וכתב "המשחרר חצי עבדו בשטר לא קנה העבד חציו והרי הוא עבד כשהיה." וכתב הכ"מ שם, "ת"ר (בגיטין מא:) המשחרר חצי עבדו רבי אומר קנה וחכמים אומרים לא קנה, אמר רבה מחלוקת בשטר... דרבנן גמרי לה לה מאשה, מה אשה חציה לא אף עבד חציה לא אבל בכסף ד"ה קנה." הרי שהרמב"ם פסק כמ"ד לה לה. ועוד מצינו שכתב הטור בס"רסז. בשם הרמב"ם לגבי הגט שחרור, "ואין נכתבים במחומר" וכתב הט"ז שם בס"ק יח. "בטור כתב דין זה בשם הרמב"ם והקשה הב"י דהא תלמוד ערוך בפ"ק דגיטין ט. דפרכינן והאיכא מחומר, פירוש דשוין גיטי נשים ושחרורי עבדים דפסולין בתלוש, ונראה לי ליישב דהטעם שם דפסול מחומר כתוב אצל גיטי נשים דהיינו בקרא וכתב 'ונתן', שלא יהיה מחוסר אלא כתיבה ונתינה ולא קציצה וגבי שחרורי עבדים אין לימוד מפורש בזה אלא דגמרינן ג"ש לה לה מאשה כדפירש"י התם, והך ג"ש לאו ד"ה היא, דבפ"ק דקידושין כג. ס"ל לרשב"א הך ג"ש ור"מ דס"ל בשטר ע"י עצמו ולא ע"י אחרים ש"מ דלא יליף הך ג"ש, דהא באשה הוי גט אפילו ע"י אחרים, וכן בפ"ה השולח מא: אמרינן דלגבי ג"ש דלה לה לא אמרינן כיון דהיקשא סותר אותה, וא"כ צ"ל דהא דפריך בפ"ק דגיטין והאיכא מחומר, פריך אליבא דתנא דגמר לה לה, ויכולין לומר דלאו הלכתא כוותיה, ע"כ כתב הטור דין זה בשם הרמב"ם כנ"ל." הרי שפירש לנו הט"ז שהרמב"ם סבר כהגמרא בפ"ק דגיטין דאמרינן לה לה, וכן כתב הטור. ולפי זה קשה על המהר"ץ חיות, דכיון דאמרינן לה לה, צ"ל שהגט שחרור הוי לעיכובא ולכן הגמרא בברכות היא לעיקר ואיך פסקו הרמב"ם והטור כהאי דגיטין שבכל מצוה שרי לשחרר העבד ולא כתבו

צד חיוב לקיים מצוה זו להתפלל במנין. וכן לפי מה שהקשה המה"ש על המהרי"ל מהמעשה של ר"א, אין קושיא שעדיין יש לומר שזה מצד מצוה קיומית ואין חיוב עליו לשחרר העבד כמו שפירשתי לעיל. ולכן אף זה מוכח שהמצוה רשות.

ולכן עד כאן י"ל שאין חיוב עליו לעשות ערוב תחומין, אבל עדיין יש לעיין שאף שמצוה זו רשות הלא הוא יכול לעשות ערוב תחומין לשאר מצוות רשות, כגון לילך לבית האבל או לבית המשתה של נישואין או להקביל פני רבו או חברו שבא מן הדרך, כמ"ש מרן שם, ולכן גם י"ל שהוא יכול לעשות ערוב לצרף למנין אף שזה רשות. אלא יש לחלק שאף שמצות אלו רשות, מ"מ אם הוא לא הלך הוא לא קיים המצוה כלל, דהיינו הוא לא יכול לשמח החתן וכלה, או לנחם האבל וכיוצא בו כיון שהוא נשאר בביתו. אמנם לגבי תפילה ודאי הוא יכול להתפלל בביתו, ומה שהוא חסר לו אם הוא לא הלך לבית הכנסת להתפלל עם המנין, הוא בגדר של הידור מצוה, דהיינו ברוב עם הדרת מלך או ונקדשתי בתוך בני ישראל, ואין מצות אלו נפרדות ממצוות תפילה אלא ע"י תפילה במנין הוא יכול לקיים מצות אלו, ובלי התפילה אם כל העם הם ביחד בשתיקה אין שום מצוה של ברוב עם, ולכן מצוה זו שייכת להתפילה, וכיון שהוא יכול להתפלל בביתו ולקיים עיקר המצוה, מי יאמר שהוא יכול לתקן ערוב תחומין למה שהוא רק בגדר הידור מצוה. ויש לדמות זה למי שכבר יש לו אתרוג לקיים המצוה בסוכות, ויש אתרוג יותר נאה בחורץ לתחום, מי יאמר שהוא יכול לתקן ערוב תחומין כדי לברך על האתרוג שהוא יותר נאה, כיון שהוא יכול לעשות המצוה במקומו אשר הוא שם. ולכן המהרי"ל נסתפק בזה.

(כג) **ועוד** יש לחלק, דבשלמא לגבי ניחום אבלים וסעודת נשואין וכדומה שהם בכלל המצוה מן התורה של ואהבת לרעך כמוך, כמ"ש הרמב"ם בהל"א אבל, בפ"ד. הל"א. "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים... ולהכניס הכלה... אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך." וכן אם הוא הולך לקבל רבו, זה ללמוד תורה ממנו כמ"ש רש"י בערובין לו: אבל לגבי תפילה בצבור זו רק מדרבנן, כמ"ש התוספות והרא"ש בברכות מז: והר"ן במגילה כג: וכן כתב הארעא דרבנן במע"ק אות תקמג. בשם המהראנ"ח, ואף דמצינו שדעת המקובלים שהיא מן התורה, כמ"ש הרב פעלים בח"א א"ח ס"כה. בד"ה ברם, וכמ"ש הבן איש חי בפר" תרומה אות ג. בשם הזוהר, מ"מ כל הפוסקים הנ"ל סברו שתפילה בצבור היא מדרבנן, ולכן יש לומר שלא התירו ערוב תחומין בשביל מצוה קיומית מדרבנן, ובזה נסתפק המהרי"ל.

בגדר ברב עם הדרת מלך, והאיש נחשב שהוא עוסק בהן, פשוט דאמרינן שיש לדחות מצוות לעולם בהם תעבודו. ולכן אין סתירה בין גמ' ברכות לגיטין, שבברכות מצינו הטעם שמקילין במצוות תפילה במנין, והוא כשאר מצוות שמותר לשחרר להן, ובגיטין מצינו כתוב "מצוה שאני" שגם זה אמת כיון שלכל המצוות מותר לשחרר, ותפילה במנין בכלל זה. ובזה מובן הרא"ש והפסקי הרא"ש, דבברכות הם הביאו דמותר לשחרר להשלים המנין כיון שמצוה דרבים היא, וכתוב בגיטין שמותר לשחרר לכל מצוה, ושניהם אמת, ומה דאמרו מצוה דרבים בברכות, אין זה לאפוקי מצוה דיחיד, אלא לאשמועינן שאף שתפילה במנין אינה נחשבת כשהוא עוסק בה ואינה חיוב על כל יחיד ויחיד, מ"מ עדיין הוא מותר לשחרר העבד כיון שעדיין זו מצוה דרבים.

ואל תשיבני, מדין ציצית שהיא מצות קיומית ולדעת התוספות ביבמות צ: בד"ה כולהו, זו בכלל שב ואל תעשה ועדיין אמרינן שהמצוה דוחה העבירה של כלאים, ולכן ה"ה לגבי תפילה במנין שהיא דוחה העשה של לעולם בהם תעבודו, שזה אינו דשאני ציצית שעדיין ניכר על היחיד שהוא עושה מצוה שהכל רואין הציצית תלויין בו, משא"כ במצוה של ברב עם הדרת מלך שאין שום הוכחה מגופו שהוא עושה איזו מצוה, וכן י"ל לגבי עשיית מנין לתפילה, וכן הוא שמה הוכחה יש לנו למי שישן שהוא עושה מצוה. ועוד י"ל שציצית שאני שאף שהיא מצוה קיומית מ"מ עדיין היא מצוה ששייכת על היחיד משא"כ תפילה במנין שאין זו על היחיד כלל. ולכן שפיר פריך הגמרא שמצוה הבאה בעבירה היא.

(כב) **ועכשיו** יש לחזור לדברי המהרי"ל כדי לקיים סברתו שיש להסתפק אם מותר לעשות ערוב תחומין כדי להתפלל במנין. והקשה עליו המ"א בס"תטו. בס"ק ב. טז. (כן הוא במה"ש) שהלא מצוה גדולה היא וצריך לילך עד ד' מילין לקיים מצוה זו. ולפי מה שביארתי, אין כאן קושיא ש"ל שמי שהיה בביתו אין לו לטרוח את עצמו לעזוב ביתו לקיים מצוה זו, וזה לפי מה שפירשתי בירושלמי לגבי שומרי הגנות, ולכן הוא דבר רשות אם הוא רוצה לצאת לקיים המצוה. ועוד י"ל בזה שאף לדעת האחרונים שאף בביתו צריך לחזור אחר המנין, שאם הוא צריך לתקן ערוב תחומין, הלא צ"ל שהמנין הוא יותר מאלפים אמות מהמקום שהוא דר בשבת, דהיינו יותר ממיל (שהמיל אלפים אמות). ולפי מה שביארתי לעיל שרוב הפוסקים סברו שמי שדר בביתו אם צריך לצאת לקיים מצוות נט"י לתפילה או להתפלל במנין, זה נחשב כלאחריו, ולכן עד מיל יש לטרוח ולא יותר. ולכן אין חיוב עליו לתקן ערוב תחומין לילך יותר ממיל להתפלל עם המנין. ולפי זה אין

בס"קטו. "דאין ללמוד מר"א בשחרור עבדו, דשם אינו אלא עשה, ול"ת דרבנן אפשר דחמיר, וכ"כ התוספות בגיטין ח: דאסור לומר לגוי להביא לו ספר דרך כרמלית." ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש ליישב דברי המהרי"ל מקושית המ"א, ולענ"ד כתבתי, וזכות המהרי"ל תגן עלינו.

סימן יב.

שאלה: האם יש איסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל, מלאחריו.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"קב. א. "אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל בין מלפניו ובין מן הצדדין." וכתב על זה הרמ"א, "בין מלאחריו." ויש לדון אם מרן הסכים למ"ש הרמ"א או לא. וראיתי בטור שם שכתב, "אני האשה הנצבת עמכה בזה, מכאן שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה, בין מלפניו בין מלאחריו בין מן הצדדין צריך להרחיק ד' אמות שנאמר הנצבת עמכה, שהיה עומד כמותה, ב'זה' בגימטריא תריסר דהיינו יב' אמות לשלשה הרוחות." הרי הטור כתב "מלאחריו." וכתב על זה הב"י שם, "כן כתבו שם התוספות והרא"ש והמרדכי." הרי הוא לא הביא שום ראשון דפליג על זה, ולכן י"ל שכך כוונתו בש"ע שלא דוקא לפניו והצדדין, אלא אף מלאחריו, וכמ"ש הרמ"א. וכן פסק בקשר גודל ס"יב. אות מב, וכן פסק הבן איש חי בפר"י יתרו אות ו. ע"ש. וכן הוא הכה"ח אות ד. בשם האחרונים.

(ב) **ולענ"ד** יש לדון בזה, שנראה שאין זה כוונת מרן בש"ע מאחר שהוא השמיט "מלאחריו", וצריך לומר שהוא עשה כן בכוונה, שאם לא כן הוי ליה לכתוב "מלאחריו" כמו שמצינו בטור. אלא נראה שאף שמרן בב"י הסכים למ"ש בטור, מ"מ כשהוא כתב הש"ע רוח אחרת עמו, והוא השמיט "מלאחריו" כיון שהוא חזר ממה שהוא כתב בב"י.

ויש לבאר את זה. מבואר בדרי"מ ובב"ח שם שהיה להם גירסא אחרת בטור שהשמיט "מלאחריו" ע"ש. וכן ראיתי במעדני יום טוב בברכות לא: באות ב. שכתב שהטור השמיט "מלאחריו", וכן נראה שיש נוסח ברא"ש שהוא השמיט "מלאחריו" גם כן. ובזה מובן מ"ש הטור אחר כך, ב'זה', בגימטריא תריסר דהיינו יב' אמות לשלשה רוחות." הרי שרק שלשה רוחות יש איסור, דהיינו לפניו וגם בשני צדדין, ולכן סך הכל הוא יב' אמות. ולכן מזה יש להוכיח שאין לגרוס

ועוד כתב המ"א בס"תטו. להקשות על המהרי"ל, והוא מס"שיא. סוף ס"ב. וכתב שם הרמ"א, "ואסור לטלטל מת על ידי ככר ותינוק לצורך כהנים או דבר אחר." וכתב על זה המ"א בס"ק יד. "ונ"ל דטלטול מן הצד שרי לצורך כהנים כמ"ש ה"ה דלצורך מקומו שרי, ומ"מ אין הכהנים יכולים לכופף לקרוביהם שיוציא אפילו צריכים הכהנים ליכנס לבית הכנסת דהוה מצוה, כ"כ בתשובת מהרי"ל ס"סט. ע"ש. ונראה שלזה מכין המ"א בס"תטו. להקשות על המהרי"ל, שנראה מהכא שהמהרי"ל סבר שהוא מצוה להתפלל בבית הכנסת. אלא לענ"ד נראה שאין בזה קושיא על המהרי"ל, דאח"כ שמצוה להתפלל בבית הכנסת אבל מי יאמר שלמצוה כזו התירו לתקן ערוב תחומין כמו שביארתי לעיל.

(כד) **ועכשיו** יש לבאר לשון המהרי"ל, הובא דבריו בפתח"ד בס"צ. אות ב. שכתב, "לא התיר לערב תחומין לבית הכנסת להתפלל ב"י רק בסמ"ק ואגודה, דלא הותר שום שבות כדי להתפלל ב"י." והא דכתב "דלא הותר שום שבות", לכאורה הוא קשה, שמה שבות יש כאן בעשיית ערוב תחומין. ונראה שהוא כיון לערובין פב. שכתוב שם, "אמר רב יוסף אין מערבין אלא לדבר מצוה", וכתב רש"י "לא התירו חכמים לצאת חוץ לתחום ע"י ערוב אלא לדבר מצוה." ולכן י"ל שיש איסור דרבנן למי שעשה ערוב לדבר רשות. ויש מחלוקת הראשונים אם עשה הערוב לדבר רשות אם הערוב כשר או לא, שלדעת הרמב"ם והרמב"ן הוא כשר, אבל לדעת הבה"ג ורש"י והרשב"א הוא פסול, וכמבואר בטור בס"תטו. והב"י שם בד"ה כתב, ע"ש. ולפי זה י"ל שהמהרי"ל סבר כרש"י בזה וכיון שאין זה ערוב אם הוא עדיין יצא לבית הכנסת הוא הלך לחוץ לתחום, ועובר על איסור דרבנן, וזה השבות. או י"ל שהוא סבר כהרמב"ם שערוב זה כשר, מ"מ הוא עובר על דברי חכמים שאין לתקן ערוב תחומין לדבר רשות, וזה נחשב לשבות. עכ"פ סברת המהרי"ל היא שאין להתיר שום שבות להתפלל במנין. ואת"ל שיש להקשות על זה, מהמעשה דר"א שאם הרשות בידו לעבור על מצות עשה מן התורה להשלים המנין כמו שסברו התוספות והרא"ש בברכות מז: א"כ ק"ו הוא יכול לעבור על שבות, י"ל שאין זה קושיא, שהלא כתבו התוספות בגיטין ח: בד"ה אע"ג, "ואין ללמוד מכאן היתר לומר לעובד כוכבים להביא ספר בשבת דרך כרמלית, דלא דמי דדוקא משום מילה דהיא גופה דחיא שבת התירו." ואף למ"ד ששבות דשבות לצורך מצוה התירו לשם מצוה, ולכן נראה שמותר להביא ס"ת ע"י עכו"ם בכרמלית, מ"מ ראינו שאין דוחין שבות לבדה לקיים המצוה. ולכן ראינו ששבות היא יותר חמורה מדחיית מצות עשה, ושפיר הוא מ"ש המהרי"ל שאין לדחות שום שבות. וכן כתב החוות יאיר

פסקי הרא"ש. הרי שזה כמו שפירשתי.

(ג) **ועכשיו** יש לחקור אם יש טעות הדפוס בתוספות בברכות לא: או לא. הרי החכמת שלמה הנ"ל כתב שיש טעות וצריך למחוק מלאחריו. וכן הוא בערה"ש הנ"ל שכתב, "ובתוספות היה כתוב לאחריו, ונמחק". ע"ש. והוא הוסיף לכתוב שכן יש למחוק לאחריו במרדכי ע"ש. ולענ"ד יש לדון בזה שראיתי בנמוקי יוסף בברכות לא. שכתב, "וכתבו התוספות דארבע אמות מכל צד הוא דאסור בין לפניו בין מלאחריו בין מן הצדדין" ע"ש. נראה מזה שכן קיבל הנמ"י בדעת התוספות שאף מלאחריו יש איסור. וכן ראיתי במאירי בברכות שם בד"ה אסור, שכתב, "ראית בקצת תוספות ד' אמות של תפלה לכל רוח ורוח בין לפניו ובין מלאחריו". ע"ש. וכתב ההגה שם שכן הוא בשבולי הלקט בשם גאון אחד. וכן מצאתי באור זרוע בהל" תפלה באות קא. שכתב, "ופירש מורי הרב רבינו יהודה ב"ר יצחק של"י, דבין לפניו בין מלאחריו בין מן הצדדין, צריך להרחיק ד' אמות". ולכן מכל זה נראה שודאי אין למחוק מלאחריו מהתוספות, כיון שכן כתבו הנמ"י והמאירי בדעתם, וכן הוא דעת רבינו יהודה בר' יצחק. וכן קשה למחוק את זה מהמרדכי בלי ראיה, ודלא כמ"ש הערה"ש הנ"ל. אמנם בדעת הרא"ש שפיר הוא למחוק מלאחריו כיון שכן נראה מהפסקי הרא"ש ורבינו ירוחם תלמידו, וכמו שביארתי לעיל.

ולכן נראה שהגירסא ברא"ש והטור, שהיתה לפני מרן כשהוא כתב הב"י היא "מלאחריו", ולכן הוא השווה דעת הרא"ש והטור להתוספות והמרדכי, אבל כשהוא כתב הש"ע הוא מצא גירסא אחרת שהשמיט מלאחריו, ולכן אף הוא השמיט את זה בשולחן ערוך. וכן מצינו כמה פעמים שמרן רוח אחרת עמו כשהוא כתב הש"ע, וכבר העיר המחבר"ר בזה ב"ד ס"מ. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטרסיסין כמו שנראה מההקדמה". ע"ש. והכי נמי בנד"ד י"ל שראה מרן שדעת הרא"ש והטור ורבינו ירוחם היא שלא כדעת התוספות והמרדכי, ולכן נקט מרן כדעת הרא"ש בש"ע. ונודע מ"ש דודו של מרן ר' יצחק קארו בסוף שו"ת בית יוסף, "שבכל ספר נהגים בכל הדינים ובכל עניני איסור והיתר כסברת הרא"ש". וכן הוא בברכ"י בח"מ ס"כה. אות כט. ע"ש. ולכן

"מלאחריו", שא"כ הו"ל ליה להטור לכתוב טז' אמות, דהיינו ד' אמות לד' רוחות. אלא ודאי שהגירסא הנכונה היא להשמיט מלאחריו, ושפיר כתב הטור יב' אמות לשלשה רוחות. וכן ראיתי בפסקי הרא"ש שם באות ח. שכתב, "אסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה בין לפניו בין מצדדין", הרי שהוא השמיט מלאחריו. וכן ראיתי ברבינו ירוחם, תלמיד הרא"ש, שכתב בנתיב ג. חלק ד. "אסור לישב תוך ד' אמות של מתפלל, בין לפניו בין מן הצדדין". הרי אף הוא השמיט מלאחריו. וכן ראיתי במהרש"ל בחכמת שלמה לברכות לא: שכתב לגבי התוספות, "בין מלאחריו, נמחק ונ"ל טעות. הנה בגמטריא תריסר והיינו מלפניו ומצדדין, וכן אשירי ע"ש". וכן ראיתי בחמד משה בס"ק. ס"ק א. שכתב, "ונראה שלא היה בגירסא הטור בדברי הרא"ש מלאחריו דגם ברמזים כתב רק בין לפניו ובין מן הצדדים". וכן ראיתי בערוך השולחן בס"ק. אות א. ב. שכתב, "דברור הוא דטעות זה נפל גם ברא"ש כמו בטור" ע"ש. ולכן נראה מכל זה שיש סברה גדולה לומר שמרן בזמן שהוא כתב הש"ע, השמיט "מלאחריו" כיון שהוא סבר שזה עיקר הגירסא ברא"ש והטור.

וראיתי באחרונים שטרחו לישב הראיה של ב"זה" והיב' אמות עם הגירסא של מלאחריו בטור, עיין בד"מ שכתב, "דהשני צדדין אינן חשובים אלא לד' אמות אחת, ולעולם לאחריו גם כן אסור". וכן ראיתי בט"ז בס"ק ב. ע"ש. ולענ"ד זה דחוק לפרש כן ב"ב אמות, ויש להביא ראיה לדבר מהאריז"ל בשער המצות פר" ששלח לך שכתב בד"ה איסור, "ונודע שאין הסתכלות העין רק או לפניו או לשני צדדין, כי ודאי שבהיות האדם מהלך אינו מסתכל לאחריו והולך, ובשלשה צדדין אלו צריך שלא ישיט עיניו חוץ לד' אמות, נמצאו ג' פעמים ד' הם יב'". ע"ש. הרי שפשוט להאריז"ל ששני הצדדין הם לח' אמות, ולכן הוא הדין בנד"ד, ודלא כהדר"מ שפירש שהשני צדדין אינם חשובים אלא לד' אמות. ולכן ודאי נראה שלא כתוב בטור מלאחריו, וממילא כן י"ל ברא"ש וכמו שכתבתי לעיל בשם האחרונים, ובזה אין להקשות על הטור מדברי הרא"ש. וכן ראיתי בנהר שלום באות ב. שכתב, "השולחן ערוך העתיק דברי הטור שלא הזכיר לאחריו דס"ל דלאחריו מותר, וכתב הרט"ז ובאשירי הזכיר לאחריו גם כן, וסיים זה בגמטריא יב', דהיינו ד' אמות לכל רוח, צ"ל דב' צדדין חשיב לרוח א', (וכ"כ בד"מ ומהרש"א) ותימא על הטור שלא הביא דעת אביו כיון שחולק עליו ע"כ. לענ"ד אין כאן תימא כי ראיתי להחכ"ש שכתב שצריך למחוק ברא"ש תיבת לאחריו, ובודאי זו היא גירסת הטור בדברי אביו, וכן ברמזים לא הזכיר לאחריו עם כי הם

פסיעות שיפסע לאחריו. ע"ש. וכן הוא, דמין מדמה דין זה לדין העובר כנגד המתפלל בסע"ד. שהוא כתב שם "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודוקא לפנייהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד". ולכן ה"ה בנד"ד שאסור לפסוע הג' פסיעות לתוך הד' אמות שלפני המתפלל אחריו.

אמנם אחר עיון יש לדון בזה, והמקור לדין זה הוא בברכות כז. שכתב שם, "רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת, והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה, שמע מינה תלת, שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו, ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין. מסייע ליה לריב"ל דאמר ריב"ל אסור לעבור כנגד המתפללין, איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי, רבי אמי ורבי אסי חוץ לד' אמות הוא דחלפי". ופירש"י "ולא פסקיה לצלותיה, כלומר לא הפסיק בין רב ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולילך ולישב במקומו, אלא עמד על עמדו". נראה מרש"י שהפסקה כאן לא היתה השלש פסיעות בסוף העמידה, אלא כשהוא הלך לישב במקומו, דהיינו למקום שהוא יושב שם בשעת שאר התפלה, ואין זה המקום שהוא כבר עמד שם להתפלל העמידה, כן נראה לענ"ד (ועיין מ"ש המחצית השקל בזה). ודע שכאן היה המעשה בתפילת ליל שבת שאין בזה חזרת הש"ץ ולכן שפיר הוא לישב למקומו, או י"ל שהיו מתפללים בלי מנין, וכן נראה מהספר המאורות כמ"ש הב"י בשמו בס"צ. בד"ה וכתב רבינו הגדול, ע"ש. ולכן נראה שלדעת רש"י שאין שום אסור בפסיעות בסוף העמידה אלא רק בהעברה אחר כך לישב במקומו, ודלא כמו שפסק מרן בשם האורחות חיים.

וכן ראיתי במ"א בס"ק ס"ק ז. שכתב כן לדעת רש"י, וז"ל, "ולפי פירש"י משמע דמותר לפסוע לאחריו, רק שאסור לעבור לפני המתפלל שוב למקומו". וראיתי במחצית השקל שם שהסביר סברת רש"י, וכתב שמה שהוא לצורך תפילה מותר, דהיינו השלש פסיעות, ע"ש. ולכן לחזור אחר כך למקומו שהוא שלא לצורך תפילה הוא אסור.

וגם ראיתי דעת המאירי בזה בברכות כז., שהוא כתב בד"ה לעולם, "אל יתפלל אדם אחורי רבו... ויש מפרשים שלא יטריח את רבו לעמוד אם סיים קודם לו. ולפיכך זה אינו אסור אלא בשיעור שלש פסיעות של רבו. ואם אירע לו כן, הן עם רבו הן עם אחר יזהר הרב או האחר העומד לפניו שאם סיים קודם לשל אחריו, לא יעשה שלש פסיעות עד שיסיים זה שאחריו כדי שלא יפסקהו". ובסוף הוא כתב "ולעולם לא

שפיר י"ל שמרן בש"ע פסק כהרא"ש כנגד הראשונים הנ"ל.

(ד) ועוד יש להוסיף על זה, שנראה שלדעת הרמב"ם אין איסור לישב מאחריו. וכך לשונו בהל" תפלה פ"ה הל"ו. "ואסור לישב בצד העומד בתפלה או לעבור לפניו עד שירחיק ארבע אמות." משמע שדוקא מן הצדדין יש איסור וגם לפניו, אבל מאחריו אין שום איסור. וכן ראיתי בראשון לציון בברכות לא. שפירש כן בדעת הרמב"ם וכתב, "ואוקמינן לה בתוך ד' אמות אלא ודאי בצדדין אבל לאחריו אין איסור... וכדברי הרמב"ם עיקר דלאחריו מותר לישב." וכן ראיתי בחמד משה בס"ק א. שפירש כן בדעת הרמב"ם. וזה שלא כנראה מהלחם משנה על הרמב"ם שנראה שהוא גורס ברמב"ם "מלאחריו". וכבר כתב ההגה שם "ואין כן גירסתינו". ולכן נראה מזה שיש לצרף דעת הרמב"ם לדעת הרא"ש הנ"ל.

ועוד ראיתי בזה במאירי הנ"ל, שכתב "ודוקא לו מצדדיו אבל לאחריו אין נוהגין להקפיד". הרי שהעיד המאירי שהמנהג שלא כדעת התוספות שהוא הביא אחר כן. ולכן נראה מאחר שדעת הרמב"ם והרא"ש היא שמותר לישב מאחריו, י"ל שמשום זה נקט מרן בש"ע כדעתם, שידוע הכלל של מרן שהוא כתב בהקדמתו להב"י, שיש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, או רובם. ולכן נראה שודאי יש להקל לישב לאחריו של המתפלל, שזה דעת הרמב"ם והרא"ש והטור והמאירי ורבינו ירוחם ומרן. וכן נראה שזה דעת המהרש"ל והלבוש והראשון לציון, וכן נראה מהנ"צ בא"ר בס"קב. וכן הוא בנהר שלום, וכן הוא בערוך השולחן הנ"ל, ובפרט שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, ולכן נראה שאין להקפיד על זה.

סימן יג.

שאלה: האם מותר לפסוע הג' פסיעות כשגמר העמידה, אם יש אחר שמתפלל אחריו בתוך ד' אמות.

תשובה: (א) **פסק** מרן בס"קב. ה. בשם האורחות חיים, "אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו אסור לפסוע שלש פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל, וצריך לדקדק בזה אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו מאחר שכבר התחיל." וכתב על זה הכה"ח באות ל. בשם העו"ת שפשוט דמיירי בתוך ד' אמות או שיבא לתוך ד' אמות ע"י השלש

יעבור אדם לפני המתפלל בעמידה. ויש מתירים ברחוק ד' אמות מכח סוגיא זו. הרי מצינו שלדעת המאירי, שרק תוך שיעור ג' פסיעות יש איסור, שבזה הוא דוחה גופת האדם שהוא עומד אחריו ובה הוא מפסיק ממש את תפילתו. אמנם אם הוא עומד חוץ משיעור זה אלא שעדיין הוא בתוך ד' אמות, אין שום איסור לפסוע אחריו, ודלא כהאורחות חיים הנ"ל, אלא כדעת רש"י הנ"ל. מ"מ אחר שהוא סיים תפלתו נראה שעדיין יש איסור לחזור לישב במקומו שהיה שם לפני העמידה, כיון שזה בכלל האיסור של אין לעבור לפני המתפלל, וכמו שהמאירי כתב בסוף דבריו הנ"ל. הרי נראה שהמאירי סבר בזה כשיטת רש"י.

ג) ועכשיו יש לדון לגבי דעת רבינו יונה בזה. כתב רבינו יונה שם בד"ה אל, "אל יתפלל אחורי רבו... שהטעם שאסור להתפלל אחורי רבו מפני ההפסקה, כי שמא יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל ולא יכול להפסיק... מיהו אם מרחיק ארבע אמות נראה שמותר להתפלל אחריו או כנגדו שזה כרשות אחר בפני עצמו נראה." ולכאורה הרישא סותר הסיפא, שברישא נראה שהוא סובר כרש"י והמאירי הנ"ל, שהאיסור הוא רק בתוך ג' פסיעות שבזה הוא דוחה בגופו העומד אחריו, ובה הוא מפסיק ממש את תפילתו, אלא אם הוא רחוק קצת מזה אף שהוא עדיין תוך ד' אמות אין איסור כיון שבזה יש מקום לעשות הג' פסיעות. אמנם מהסיפא נראה שכל שהוא עומד בתוך ד' אמות יש איסור. אלא נראה שצ"ל שאף להסיפא הוא מותר לפסוע הג' פסיעות, אלא הוא איירי לגבי מי שרוצה לחזור למקומו אחר התפילה, שכיון שאין זה לצורך התפילה, אז יש איסור לעבור לפני המתפלל כל שהוא תוך ד' אמות. ולענ"ד מוכרח לפרש כן, שהלא אף אם הוא עומד ד' אמות לפני המתפלל אחריו, הלא בשעת הג' פסיעות, שהוא קרוב לאמה וחצי, הוא נכנס תוך הד' אמות וממילא לדעת האורחות חיים ומרן הנ"ל זה כעובר לפני המתפלל. ואל תאמר שמה שכתב רבינו יונה, "מרחיק ד' אמות" לאו דוקא הוא אלא סבר שצריך להרחיק ד' אמות וגם שיעור הפסיעות, שזה אינו שדחוק לומר כן, שהלא זה כמו ה' אמות וחצי, והוי ליה לבאר דבר זה. אלא נראה שכונתו כמו שפירשתי, דהיינו שהאיסור תוך ד' אמות הוא רק אם המתפלל רוצה לחזור למקומו אחר כך, וכיון שאין זה לצורך התפילה הוא אסור. מצינו שלדעת רש"י ורבינו יונה, והמאירי, אין איסור לעשות הג' פסיעות בתוך ד' אמות של מי שמתפלל אחריו, ודלא כנראה מהאורחות חיים ומרן.

ד) ועכשיו יש לדון בדעת הרא"ש בזה, הוא כתב בסוף אות

ד. "אריב"ל אסור לעבור כנגד המתפללים, איני והא רבי אמי ורבי אסי הוו עברי, חוץ לארבע אמות של תפלה הוא דעברי." ומיד אחר כך בריש אות ה. הוא כתב, "אמר רב יהודה אמר רב, לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו, אבל חוץ לארבע אמות שרי." ע"ש. ולענ"ד נראה שהוא סבר כרבינו יונה הנ"ל, ומשמע שכיון שהוא כתב איסור העברה לפני המתפלל, סמוך לדין אל יתפלל אחורי רבו בתוך ד' אמות, נראה שכל האיסור בזה הוא העברה, וכמו שסבר רבינו יונה והמאירי הנ"ל, וכיון שפשוט ליה שכל שהוא חוץ לד' אמות מותר, משמע שבפסיעות בתוך הד' אמות מותר, וכמו שפירשתי לדעת רבינו יונה הנ"ל. וראיתי שם בדברי חמודות באות כ. שהוא הביא הלבוש וכתב עליו, "ולדבריו יתרחק שיעור הג' פסיעות וגם ד' אמות." ע"ש. ולענ"ד כיון שראינו מ"ש רש"י ורבינו יונה והמאירי, נראה שאין זה כוונת הרא"ש, אלא מותר לעשות הפסיעות לתוך הד' אמות, כיון שזה לצורך התפילה. וכן נראה מפסקי הרא"ש שם וגם בטור בסוף ס"צ. שכל שהוא חוץ מד' אמות מותר, ולא פירש שיש להוסיף על שיעור זה הפסיעות.

ועיין עוד בזה ברי"ף, ונראה שהרא"ש הנ"ל נקט רוב לשונו מהרי"ף, ועיין עוד בזה ברמב"ם בהל"ל תפלה פ"ה הל"ו וגם בהל"ל תלמוד תורה פ"ה הל"ו, ומכל דבריהם נראה שאין שום הוכחה שהג' פסיעות הן בכלל איסור העברה לפני המתפלל.

ה) ועכשיו יש לדון בדעת הירושלמי בר"ה פ"ב. הל"ה. שהב"ב בס"קב. הביא ראיה לשיטת האורחות חיים מירושלמי שם, וא"כ נראה שהירושלמי כנגד דעת הראשונים הנ"ל. וז"ל הירושלמי, "ר' חייא בר בא היה קאים מצלי, עאל ר' כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריי, מן דחסל ר' חייא בר בא מן צלותיה יתיב ליה דלא מיעבור קומוי, רב כהנא מאריך בצלותיה, מן דחסל רב כהנא א"ל הכין אתון נהיגין גביכון מצערין רברביכון, א"ל ר' אנא מדבית עלי... ע"ש. ופירש הפני משה שם, "מן דחסל ר' חייא, משגמר תפלתו והיה צריך לו לישב, כלומר להתעכב מלפסוע אחוריו שלא יעבור לפני רב כהנא, לפי שאין עוברין לפני העומדין בתפלה, ולאחר שסיים רב כהנא תפלתו אמר לו ר' חייא וכי כך אתם נוהגין להאריך ולצער רבכם שהייתי מוכרח להמתין כל כך." הרי שפירש הפנ"מ שיש איסור לעשות הג' פסיעות אם יש אחר שמתפלל אחריו, והב"י הביא ראיה להאורחות חיים מזה, וכן הסכים לראיה זו המ"א שם וכן הוא בפר"ח בס"צ. אות כד. וכן הוא בגר"א בס"קב. ה. ע"ש.

ולענ"ד לא ראיתי בירושלמי הנ"ל ראיה כנגד רש"י

עיניו. ועוד נראה משם שלא דוקא אם יעלים עיניו אלא כל שהוא לא יביט בדרך ישר אין איסור, וכמ"ש המ"א שם בס"ק לז. שכל שלמעלה בקומת איש אין איסור, וזה אף שמצינו בשבת כב. דשלטא עינא עד כ' אמות ע"ש. ולכן ה"ה אם אדם מתפלל מתוך הסדור והוא רואה בסדור, אין לחוש לבטול כוונה אם אחר עובר לפניו כיון שהוא לא רואה לפניו בראיה ישרה. ולכן שפיר כתב הרמ"א שם, "ולכן אסור גם כן לצייר ציורים בספרים שמתפללין בהם שלא תתבטל הכוונה", שבוה הוא רואה ממש בתוך הספר בשעת התפילה, ולכן ודאי יש לחוש לזה, משא"כ אם הוא רואה לתוך הספר ואדם אחר עובר לפניו, שאין חשש בזה.

וכן ראיתי בט"ז בס"צ. בסוף ס"ק ה. שכתב לגבי דין חציצה בין המתפלל להכותל, "ונראה מ"מ תקנה לזה שיעצים עיניו בשעת התפלה כמ"ש בס"כג. או יתפלל מתוך הסדור ולא יביט לחוץ ולא יביא לידי בטול כוונה." וכן הוא במ"ב בס"ק סג. ושוב ראיתי במאמ"ר בס"ק כח. שכתב, "מבואר מדברי הרב עו"ת ז"ל בס"ק יט. דדוקא בבגדים המצויירים מהני עצימת עין משא"כ בדבר שהוא חוצץ לעיל סע"כא. ואחר המחילה מכ"ת הרב ז"ל נראה שלא עיין כל הצורך בדבר ובתשובת הרמב"ם שבכ"י שהוא מקור דין זה, דלפק"ד מבואר שם דמה שמנעו מלהתפלל נגד דבר החוצץ הוא כדי שלא תתבטל כוונתו, ומהאי טעמא גופא כתב שאין לו להתפלל נגד בגדים המצויירים, וחד טעמא אית להו וממילא כי היכי דמהני עצימת עיניו לבגדים המצויירים, מהני נמי לכל דבר החוצץ, אלא דלכתחילה אין להתפלל נגד שום דבר החוצץ והמבטל כוונה ע"מ סמך עצימת עיניו, דאין לסמוך על זה אלא על צד המקרה... הלכך דברי הרב עו"ת לא נהירין, ומדברי הט"ז ז"ל משמע דעצימת עינים מהני לכל מילי וכמ"ש, והרב לחם יהודה נמשך אחר דברי העו"ת ז"ל ולא נהירא." ולכן נראה שמצד הדין מהני אם הוא מתפלל בעינים סגורות או מתוך הסדור.

ואת"ל שדין הט"ז שאני שהוא עצמו כתב שאיסור חציצה הוא רק מגדר מצוה מן המובחר כמבואר שם בדבריו, ולכן אין ללמוד מהתם לאדם שעובר לפני המתפלל שזה ממש גזירה מחז"ל, ואין זה בגדר מצוה מן המובחר. וכן נראה מהכה"ח בס"קב. באות כב. שכתב לגבי דין העובר לפני המתפלל, "וכן אם המתפלל משלשל הטלית על פניו ג"כ אסור משום דלא פלוג", הרי שנראה שזה ממש גזירה ולא מועילה בדין זה סגירת העינים. וכן נראה מהערוך השולחן שם באות יג. שכתב, "ויש מי שרוצה לומר דכיון שהטעם הוא מפני בלבול תפלת המתפלל לכן אם משלשל בטליתו על פניו

ודעימיה. ויש לפרש הירושלמי בשני אופנים, הפירוש הראשון הוא שי"ל שרב כהנא התפלל תוך הג' פסיעות לרבו, ולכן אין מכאן סתירה להראשונים הנ"ל שהלא כתב המאירי שתוך הג' פסיעות יש איסור. והפירוש השני הוא דהא דכתב, "ייתב ליה דלא מיעבור קומיו", פירושו שאחר הג' פסיעות הוא יתיב ליה ולא עבר למקומו, וכמו שפירש"י הנ"ל בש"ס דידן. ואני בער ולא אדע איך כתבו הב"י והמ"א והפר"ח והגר"א שיש ראייה מכאן לשיטת האורחות חיים.

מ"מ אף שנראה לענ"ד שהראשונים הנ"ל סברו שאין איסור לעשות הג' פסיעות תוך ד' אמות, מלבד אם הוא תוך הג' פסיעות להתפלל אחריו, מ"מ דעת מרן בס"קב. ה. היא כהאורחות חיים, ונראה שאין לעשות הג' פסיעות תוך הד' אמות כמו שביאר העו"ת הנ"ל, וכן הוא דעת האחרונים. אלא לענ"ד עדיין יש לדון בזה לחקור אם שייך דין זה בזמנינו.

ו) ונראה שכל הטעם שאין לעבור לפני המתפלל הוא מפני שבוה הוא מבטל כוונתו. וכן נראה מרש"י הנ"ל שכתב, "לא הפסיק בין ר" ירמיה ולכותל לעבור לפניו", והאיסור להפסיק בין המתפלל והכותל הוא משום בטול כוונה וכמ"ש הב"י בשם הרמב"ם בס"צ. בד"ה וכתב הרד"א, "שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפלה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו." ע"ש. וכן הוא במ"א בס"קב. ס"ק ו. שכתב לגבי העובר לפני המתפלל, שבוה הוא מבטל כוונתו, וכן הוא בפתח"ד בס"קב. אות ג. ע"ש. וכן הוא במ"ב שם בס"ק טו. ולפי זה יש לדון, שנראה שכל הגזירה שייך רק בזמן שהאדם מתפלל בלי סדור והוא רואה לפניו בעינים פתוחות, ולכן שפיר יש לחוש בזה שמא תתבטל כוונתו אם אחר עובר לפניו. וכן נראה מהרמב"ם בהל" תפלה פ"ד. הל"ד. שבשעת תפילה שצריך ליתן עיניו למטה, והוא מיבמות קה.; הרי שהם מתפללים בעינים פתוחות, שאם בעינים סגורות לא שייך לומר למעלה או למטה, ואל תאמר שפירושו פניו למטה בדרך ענווה ועדיין העינים סגורות, שאין זה משמעו. ולכן שפיר הוא לגזור כדי שלא יבטל כוונתו. אמנם בזמן הזה שכמעט כל אדם מתפלל בעינים סגורות כמ"ש הזהר בפר" ואתחנן רס.; או מתוך סדור וכמ"ש הכה"ח בס"צ. אות קלז., נראה שלא שייך גזירה זו.

וכן מצינו לגבי מה שכתב מרן בס"צ. כג. בשם הרמב"ם, "הבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות, אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר יעלים עיניו." ומבואר שם בב"י בשם הרמב"ם שהטעם האיסור הוא מפני בטול כוונה, ומצינו בזה דמהני אם יעלים

ושוב ראיתי במאמ"ר בס"קב. ס"ק ח. שכתב שמצד הדין אין איסור לעבור לפני המתפלל אם הוא משלש הטלית על פניו. וכן הוא בביאור הלכה שם, וזה כמו שכתבתי לעיל. ולכן נראה מזה שהדין שוה ממש בין בחציצה ובין בעובר לפני המתפלל. ומצד הדין שפיר י"ל שלא שייך דין זה בזמנינו כיון שכולם סוגרים עיניהם בשעת תפלה או הם מתפללים בתוך סדוריהם.

ולכן יש לחזור לנדר, דהיינו אם מותר לפסוע הג' פסיעות אחר העמידה אם יש אחר שמתפלל אחריו בתוך הד' אמות באופן שהוא אינו בתוך הג' פסיעות. ונראה שאף שמרן אוסר את זה בשם האורחות חיים, מ"מ כיון שמצינו שלדעת רש"י והמאירי, ונראה גם לרבינו יונה והרא"ש שאין איסור בדבר שפיר י"ל שכיון שבלאו הכי דרך העולם להתפלל או מתוך סדור או בסגירת עינים, שוב אין לחוש לאיסור בזה, וראוי להתיר הדבר אף לכתחילה. ואף שהט"ז והמאמ"ר הנ"ל לא התירו סגירת עינים לכתחילה לגבי חציצה כמו שכתבתי לעיל, מ"מ כיון שבלאו הכי בנדר יש מחלוקת הראשונים לגבי הג' פסיעות, וכל האיסור הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לסמוך על סברת הט"ז והמאמ"ר אף לכתחילה. כן נראה לענ"ד.

סימן יד.

שאלה: האם מותר למי שמתפלל בעל פה בר"ח ושכח איך לומר יעלה ויבא, להפסיק בהליכה כדי ליטול סדור כדי להתפלל כהוגן.

תשובה: (א) כתב הטור בס"קד. "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק", שאין בזה סכנה, וכתב הב"י שם "וכתב הר' יונה ואע"פ שאין לו להפסיק ולדבר אפ"ה יכול ללכת כדי שישליכנו מעליו שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום. וכן פסק הרמ"א בס"קד. ג. שכתב, "אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו." אלא הט"ז שם ס"ק א. הקשה על זה, שהלא פסק מרן בסע"ב. "היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרן כנגדו, יטה מן הדרך ולא יפסיק אבל בענין אחר אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו אא"כ הוא בתחנונים שלאחר התפלה." משמע מזה שאין להפסיק בתפילה בהליכה שהיא נחשבת הפסק ע"ש. ועיין בכה"ח שם אות כ"א שכתב לתרץ, "י"ל מ"ש הטור והש"ע דבענין אחר אין לו לצאת ממקומו וכו', היינו דוקא היכא דליכא בהליכה ההיא צורך תפלה כמו הכא שהנחש כרוך על עקבו שאעפ"י שאין סכנה מ"מ יש לו קצת פחד ואינו יכול לכיון היטב

מותר לעבור לפניו, ולא נהירא כלל וכלל." ולענ"ד מצד הדין אין איסור בדבר, ואין דין מי שעובר לפני המתפלל שאני מדין חציצה בין המתפלל והכותל. והראיה לזה הוא הרש"י הנ"ל בברכות כז. שכתב, "לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו", הרי שפשוט לרש"י שאיסור עובר לפני המתפלל הוא מפני חציצה בין המתפלל והכותל, דהיינו משום בטול כוונה, ולכן כיון שרש"י הסביר לנו שאיסור עובר הוא בכלל דין חציצה, שפיר יש ללמוד מדין חציצה לדין עובר. ולכן כמו שכתב הט"ז שמועילה סגירת עינים לגבי דין חציצה, ה"ה לגבי העובר לפני המתפלל. ואף שלכתחילה אין לסמוך על זה כמ"ש המאמ"ר הנ"ל, מ"מ מצד הדין הוא מותר.

ושוב ראיתי שאף הנמוקי יוסף לברכות כז. כתב, "אסור לעבור. ולהפסיק בין המתפלל והכותל." הרי אף הוא סבר שאיסור עובר לפני המתפלל הוא בכלל איסור חציצה בין המתפלל והכותל, וכמו שפירש רש"י בזה. ולכן שפיר יש ללמוד דין עובר מדין חציצה.

(ז) **ויש** להביא עוד ראיה לזה מדין ערוה, שכתב מרן בס"עה. ו. "היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה או שעצם עיניו או שהוא בלילה או שהוא סומא מותר לקרות, דבריאה תלה רחמנא והא לא חזי לה." ואף שהאחרונים השיגו על מרן לגבי סגירת העינים כמ"ש הברכ"י ועוד אחרונים, מ"מ כבר האריך הכסא אליהו ליישב דעת מרן ע"ש. ומ"מ אף בלי דין זה מצינו שבחזרת פניו וכדומה אין איסור ערוה, אף שהערוה לפניו, דבריאה תלה רחמנא. ולפי זה אם כך הוא הדין באיסור דאורייתא, כך י"ל בגזירת רבנן שתלויה בראיה גם כן, דהיינו שמא הוא רואה העובר לפניו, ומבטל כוונתו ע"י זה. ולכן שפיר הוא לומר שכמו שלגבי הדאורייתא מועילה סגירת עינים, כמו כן לגבי הדרבנן מועילה סגירת העינים.

ועוד יש להביא ראיה שאם הוא הביט רק בסדורו שוב אין לחוש אם אחר עובר לפניו, והוא משום דמצינו שמותר לעבור לפני המתפלל אם הוא רחוק ממנו מד' אמות כדמוכח מרבי אמי ורבי אסי בברכות כז. ויש לדון בזה שאם טעם האיסור הוא שמא יבטל כוונת המתפלל, הלא עדיין שייך טעם זה אף אם העובר ה' אמות לפניו או יותר. אלא צריך לומר שלא חשו רבנן לזה כולי האי, אלא רק כשהעובר קרוב וברשות המתפלל. ולכן אם מצינו שאף בראיה ישירה יש להתיר אם העובר חוץ מד' אמות, ק"ו אם המתפלל הביט רק בסדורו ואינו מתכוין לראות לפניו, שאין לחוש אם הוא רואה העובר אגב אורחיה.

מולכו, מ"מ אין דבריו מוכרחים ומדין נחש הנ"ל נראה שאף שאין כוונה לעיכובא מ"מ עדיין מותר לילך ממקומו כדי להשליך הנחש מעליו, וא"כ ה"ה אם התינוק מטרידו.

(ב) **וראיתי** באלף לך שלמה בא"ח ס"נ. שהוא הביא דברי הרמ"א בס"צ. בענין זה ופשוט לו שיכול אדם לילך ליטול הסדור כדי להתפלל. וכתב מרן שם "מותר לאחוז מחזור תפלה בידו בשעה שמתפלל" וכתב על זה הרמ"א בשם ר"י יונה "ומ"מ אם לא היה בידו קודם שהתחיל לא יחזור אחריו בתפלה ליטלו אלא אם כן היה במקום מיוחד שהוא מוכן אז מותר ליטלו אפילו בתוך התפלה כדי להתפלל מתוכו." ופשוט ליה להאלף לך שלמה שהתיר הרמ"א בשם ר"י יונה לילך ממקומו לקח את הסדור, וכן הבין החיי אדם בכלל כה. אות ט. ע"ש. וזה אינו נראה לי, שהמעין בדברי ר"י יונה יראה שהוא הביא דין זה בתוך דין טלית שנפל מעליו על הקרקע שאסור ללבוש אותה בתוך תפילתו, דהיינו שהוא אינו צריך לילך ממקומו ליטול הטלית שהיא מונחת על הקרקע באותו מקום, וא"כ ה"ה לגבי הסדור הוא איירי שהוא לפניו באותו מקום שהוא מתפלל כגון על השולחן, ואם הוא במקום מיוחד שהוא יכול ליטול אותו בלי חיפוש זה מותר, אבל אם הוא מעורב בתוך ספרים אחרים והוא צריך לחפש אחריו זה אסור. ולפי מה שביארתי אתי שפיר למה הב"י והרמ"א הביאו דין זה בס"צ. דהתם איירי לגבי טרדה, וכן הוא בדין זה שהוא טרוד לחפש אחר הספר, אבל הם לא הביאו דין זה בס"קד. דהתם דין הליכה בתוך העמידה, ודין הסדור לא איירי בענין הליכה בתוך העמידה. ובזה מובן למה האחרונים לא ביארו כלום בדין הספר שההליכה אינה הפסק, שר"י יונה לא איירי כלל לגבי הליכה. ומצאתי תנא דמסייע לי בפירוש זה, והוא הערוך השולחן בס"צ. אות ב. שכתב, "אם היה מוכן מקודם 'במקום שמתפלל' אז מותר ליטלו אף באמצע שמונה עשרה", הרי דוקא "במקום שמתפלל" הוא התיר ולא במקום אחר, וכמו שביארתי. ולכן אין להביא הרמ"א הזה לראיה שמותר לילך ליטול הסדור בתוך העמידה, ודלא כהאלף לך שלמה. מ"מ עדיין הדין אמת לפי מה שביארתי מקודם.

(ג) **ועוד** ראיתי שם באלף לך שלמה, שכתב שצריך שיהיו פניו כנגד המקום שהוא מתפלל כשהוא הולך ליטול הסדור. והמקור לדבריו הוא בס"קג. ב. בדין המבקש לצאת ממנו רוח מלמטה, שצריך לילך אחריו ארבע אמות, וכתב הר"י יונה מפני שצריך שיהיו פניו כנגד המקום שהתחיל להתפלל ואם היה מהלך לפניו היה מניחו לאחוריו ודומה כמי שפוסק לגמרי שאין כוונתו לחזור לתפלתו. אלא שלא ראיתי באחרונים שהביאו דין זה בס"קד. לגבי מי שצריך שיטה מן הדרך

בתפלתו, גם לטור והש"ע מותר לילך כדי להנצל מן הנחש ולהתפלל היטב בכוונה הלב, וזה התירוץ רמז אותו מ"א שם ס"ק ג." וכה"ג תירצו עוד אחרונים עיין שם. ומשמע מזה שאף שהחסרון בכוונה אינו פוסל את תפילתו מ"מ עדיין מותר הוא להשליך הנחש מעליו, כן נראה מדבריו. ועיין בנהר שלום מה שתירץ לקושית הט"ז. ובסוף הקשה הט"ז מסדר העבודה ביו"כ שאסור לש"צ לעקור מהתפלה במה שכורעים בסדר העבודה ע"ש. וראיתי במש"ז שמשמע מדבריו שתירץ שזה נחשב שלא לצורך התפילה ע"ש. ולכאורה זה קשה הלא העבודה היא לצורך התפילה, אלא נראה שי"ל שכיון שהעבודה אינה מעיקר העמידה אלא הוספה בחזרת הש"צ אין זו נחשבת לצורך התפילה.

ולפי זה נראה ששפיר הוא לילך למקום הסדור כדי להתפלל יעלה ויבא, שהלא זה לצורך התפילה. ועוד י"ל שלא רק בשחרית או מנחה שאמירת יעלה ויבא היא לעיכובא אלא אף בערבית שאם הוא לא אמר יעלה ויבא עדיין י"ח, מותר הוא לילך למקום הסדור. ויש ללמוד זה מהכה"ח הנ"ל שכתב, "שאף שאינו יכול לכוין היטב בתפלתו" עדיין מותר לו לילך, משמע אם יכול לכוין אבל הוא אינו "היטב" עדיין מותר לעקור רגליו אף שבלי זה עדיין י"ח בתפילה. ועוד, פסק מרן בס"קא. א. שאחר אמירת האבות אין כוונה בתפילה לעיכובא ע"ש, ומשמע מדין הנחש שבכל התפילה יכול הוא לילך ממקומו כדי שהוא יוכל לכוין, ולכן מזה נראה שאף בדבר שאינו לעיכובא עדיין הוא יכול לילך ממקומו אם הוא לצורך התפילה.

וכן יש להוכיח מדין נחש, שמשמע שאין חיוב לילך להשליך הנחש ואם הוא רוצה להמשיך בתפילתו בלא עקירת רגליו שפיר הוא, שכתב ר' יונה שהוא "יכול ללכת" משמע שזה רשות ולא חיוב, וצ"ל משום שעדיין יצא בתפילתו אם הנחש נשאר שם כיון שהוא יכול לכוין קצת או שאין הכוונה לעיכובא אחר האבות, ולכן מוכרח לומר שההליכה היא רק כדי שיהיה תפילתו יותר הגונה, וזה כמו שנראה מהכה"ח.

וכן ראיתי בשם מהר"י מולכו שאם תינוק מטרידו בתפילתו שירחיק עצמו ממנו ולא ידבר. וכן הוא בברכ"י והשע"ת והבן איש חי פר" משפטים אות ז. והכה"ח אות ב. ע"ש. וא"כ אף מזה נראה שאף שהכוונה אינה לעיכובא עדיין אין הליכה נחשבת להפסק. וא"כ ה"ה בנד"ד שאף בערבית שאין אמירת יעלה ויבא לעיכובא עדיין מותר הוא לילך ממקומו כדי להתפלל מתוך הסדור אם הוא אינו יודע יעלה ויבא בעל פה. ואף שראיתי בערוך השולחן שהוא פליג על דין המהר"י

וכדומה, ע"ש. ולענ"ד נראה שדין זה בס"קג. ב. הוא דין מיוחד ולא שייך בשאר מקומות כגון בס"קד. ובתחילה י"ל שלדעת מהר"י אבוהב הטעם שצריך לילך אחריו הוא כדי שירחיק עצמו ממקום השכינה כדי להפית, וזה לא יהיה בהרחקה אמיתית אלא לאחריו, עיין בב"י בזה. ולכן ברור שטעם זה לא שייך בשאר מקומות שאין צורך בהם להרחיק מן השכינה. ואף לדעת ר"י יונה י"ל שהטעם שהוא צריך להוכיח שהוא אינו פוסק לגמרי הוא מפני שהוא הפסיק בתפילה אחרת, דהיינו הרבון העולמים, אבל בשאר המקומות בס"קד. הוא לא הפסיק כדי בור כלל. ולכן נראה שהאחרונים לא הביאו סברה זו בס"קד. וממילא אף בנד"ד הוא אינו צריך להקפיד שיהיה פניו כנגד המקום שהוא התחיל להתפלל שם, כשהוא הולך ליטול הסדור.

ולפי כל הנ"ל נראה שהוא מותר לילך למקום שהסדור שם כדי שהוא יכול לומר יעלה ויבא כהוגן.

סימן טו.

שאלה: האם אשה שהתפללה העמידה ושכחה לומר יעלה ויבא בשחרית או מנחה של ר"ח צריכה לחזור או לא.

תשובה: (א) **נראה** שהיא אינה צריכה לחזור, שהלא מרן פסק כשיטת הרמב"ם בס"קו. ולדעתו אין חיוב לאשה להתפלל העמידה בכל יום אלא די באיזו תפילה שיש שבח ושאלה וגם שבח והודאה בסוף, כמ"ש הרמב"ם בפ"א דתפילה. ולכן אף בלי יעלה ויבא היא כבר יצאה י"ח, ולכן אינה צריכה לחזור. ועוד י"ל שהמקור להרמב"ם הוא הספרי בר"פ וזאת הברכה, שמשם לא פתח בצרכן של ישראל עד שפתחו בשבחו של מקום תחילה ואח"כ בצרכן של ישראל ואח"כ סיום השבחו של מקום, וכן דוד וכן שלמה וכן תיקנו אנשי כנסת גדולה ע"ש, ובאור שמח בפ"א דהל" תפלה הל"ב. ובזה יש לתרץ קושית הלח"מ על הרמב"ם בפ"א הל"ב ע"ש. הרי שבסוף לא בעינן הודאה דוקא, אלא אף בשבח סגי, שכן הוא בתפילת משה רבינו בפר" וזאת הברכה שהיא המקור לזה. ולכן לפי זה האשה י"ח בברכות השחר וברכת התורה וברכת המזון וכדומה, ולכן מצד הדין אינה צריכה להתפלל העמידה כלל, וזה כמ"ש הישועות יעקב בס"קו. והאור לי בס"ח. ועיין ביביע אומר בח"ו ס"יז. וביחוד דעת ח"ג ס"ז. שביאר כל זה באריכות. ולכן ק"ו שהיא אינה צריכה לחזור אם היא שכחה לומר יעלה ויבא.

אלא ראיתי ביביע אומר ח"ו ס"יח. שכתב שהאשה צריכה לחזור כיון שזה דומה לדין ערבית, שאף שהיא רשות מ"מ כתבו הראשונים שכבר שוויה עליה חובה, ולכן אם האיש טועה באיזה דבר שמעכב התפילה, אז הוא צריך לחזור. וכן הוא בר"ף והרא"ש בפ" תפלת השחר. ולכן אף באשה אם היא כבר התפללה שחרית, ועכשיו היא טועה במנחה, צריכה לחזור כדין האיש כיון ששוויה עליה חובה ע"ש. ויש לדון בזה, שלפי דעתי אין חילוק בין שחרית למנחה לגבי האשה, שכיון שהיא כבר אמרה ברכות השחר בבוקר וברכת התורה, כבר יצאה י"ח. ולכן העמידה של שחרית היא רשות וכמו מנחה ואין לחלק ביניהם.

(ב) **ועכשיו** יש לדון אם שייך לומר בנד"ד כלל זה של שוויה עליה כחובה. כתבו האחרונים שלא אמרו כלל זה אלא כשיש מחלוקת אם יש חיוב בדבר או לא, ובזה אם קבלו לעשות אותו דבר אמרין שוויה עליה חובה, וזה כמו שמצינו בערבית שיש מחלוקת בגמרא אם היא רשות או חובה. עיין בזה בדרכי משה בס"קפח. אות ח. וכן הוא במנחת חינוך בס"שו. שהקשה על דעת המ"א בס"תפט. מטעם זה, וכן הוא דעת הנזירות השמשון כמו שכתב היחודה דעת בח"ב ס"ע. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ב ס"ל. ולפי זה הרי לדעת הרמב"ם שקי"ל כוותיה, אמירת העמידה לאשה היא רק רשות, ואין בזה מחלוקת כיון שהיא כבר יצאתה בברכת התורה שהיא חייבה בה, ולכן לא שייך לומר שוויה עליה חובה כמ"ש הדר"מ הנ"ל. וכל שכן אם היא כבר התפללה שחרית ועכשיו היא מתפללת מנחה שאין מנחה אלא רשות בעלמא ולא שייך לומר שוויה עליה חובה. ולכן אם טעתה בה אין צריך לחזור.

אלא נראה שיש להשיב על זה, שכיון שלדעת הרמב"ם יש חיוב לאשה להתפלל שחרית ומנחה כמו שכתבו האחרונים לדעתה, הרי זה הוי מחלוקת ולכן שפיר הוא לומר בזה שוויה עליה חובה, דהיינו שהיא קבלה עליה דעת הרמב"ם. אלא אף זה אינו נ"ל, שכתב הראב"ה לגבי מי ששכח לומר רצה בסעודת שלישית "דכיון דנהוג עלמא להזכיר וגם בירך על דעת להזכיר שוויה עליהם כחובה, וכה"ג פסק בה"ג גבי תפלת ערבית אע"פ שהיא רשות כיון שהתחיל להתפלל שוויה עליה כחובה", עיין בב"י בס"קפח בד"ה וכתב אחי, שהביא את דבריו. וכתב על זה הדר"מ שם, "ונ"ל דוקא בסעודה שלישית איכא למימר ככה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת דומיא לתפלת ערבית דאיכא למ"ד דחובה להתפלל, ולכן אמרין מאחר שמתחיל שוויה עליו חובה אבל בר"ח ליכא למ"ד שהוא חובה ולכן לא שייך לומר שהוא חובה." הרי הדר"מ הסביר סברת הראב"ה שאם שכח לומר

ממ"ש הגמרא בברכות טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שמים, וכתב הרי"ף על זה בפ" תפלת השחר, "והא דברי הכל היא דהא ליכא מאן דפליג", ולכן צ"ל שאף למ"ד שערבית רשות, מ"מ אם הוא מתפלל אף פעם אחת נחשב כחובה, שהלא לא אמרינן חילוקים בזה, דהיינו שאם הוא דוקא קבל עליו להתפלל ערבית בכל ימיו אז צריך להתפלל שחרית שמים וכדומה, אלא נראה שבכל אופן אמרינן את זה, דהיינו אף אם הוא התפלל רק פעם אחת, ואף אם הוא לא כיון לעשות זה לעולם, ולכן כתבו הגאונים דין זה של שוויה עליה כחובה בערבית, אבל לומר כן בכה"ג בשאר דברים לא מצינו.

ועוד ראיתי בזה בב"י בס"תרפב. בד"ה ומ"ש רבינו, לגבי הזכרת על הנסים בחנוכה שכתב, "ואם לא אמר, אין מחזירין אותו, וטעמא משום דלאו דאורייתא ניהו וכן נהגו ודלא כדברי אבי"ה שכתב המרדכי דהשתא כיון דנהגו כולי עלמא להזכיר, וגם בירך ע"מ להזכיר שוויה עליו כחובה וחזור." הרי הב"י לא סבר כהראב"ה אף בעמידה. ומ"מ דעת הראב"ה, שלא חילק בין אם הדבר רשות לכ"ע או אם הוא תלוי במחלוקת, היא סייעתא להמ"א בס"פטט. לגבי נשים וספירת העומר, מ"מ הרי מבואר לדעת מרן שאנו לא קי"ל כהראב"ה, בין בברכת המזון ובין בעמידה.

ועוד יש לדייק בדין זה של על הנסים, שלדעת הר"ש בן רב בהג" מרדכי בפ" במה מדליקין, אם לא הזכיר על הנסים במוסף בשבת של חנוכה שצריך לחזור, ועיין בב"י שם בד"ה ובמוסף, שהביא את זה, ועיין בב"ח בד"ה כל, שכתב שלדעה זו בכל תפילות של שבת חנוכה צריך להזכיר על הנסים, ואם לא הזכירו צריך לחזור. הרי מבואר שלדעה זו הזכרת על הנסים בשבת היא חיוב ולשאר ראשונים עדיין היא רשות, ומ"מ לא אמרינן שכיון שהוא אמר על הנסים בשבת חנוכה שהוא השוויה עליה כחובה וצריך לחזור אף שיש מחלוקת בדבר. אלא ודאי י"ל שדין זה של שוויה עליה כחובה הוא רק לגבי ערבית ולא בשאר דיני העמידה. ולכן נראה שהאשה בנד"ד א"צ לחזור.

ועוד יש להביא ראיה לזה, שהרי דעת הר"י והתוספות בברכות יב: שאם לא אמר זכרנו או מי כמוך בעי"ת שחייב לחזור העמידה, וכתב התה"ד בס"קמד. שזה דעת כל הגאונים. מ"מ אנן קי"ל כדעת הרא"ש בזה שאין לחזור, וכן פסק מרן בס"תרפב. והרי לא אמרינן בזה שכיון שאנו רגילין לומר זכרנו ומי כמוך שוויה עלינו כחובה כיון שדבר זה מחלוקת אם הוא חובה או לא, ולכן צריך לחזור, שזה אינו. ולכן בנד"ד, אף אם הרמב"ן סבר שיש חיוב לאשה לומר

רצה בסעודה שלישית שחייב לחזור. אבל יש לדון בזה, שהלא פסק מרן שם בש"ע סע"ח. שאם שכח רצה בסעודה שלישית שאין לחזור, וכן נראה דעת הרמ"א שם שלא הגיה כלום שם על דברי מרן, ולכן צריך לומר שהש"ע לא חש לסברת הראב"ה משום סב"ל ולא אמרינן שוויה עליה כחובה אף שיש מחלוקת בדבר. וצ"ל לדעתו שאין לדמות דין סעודה שלישית לדין ערבית, וצריך טעם לזה. ולענ"ד נראה שסבר מרן שערבית יש דין מיוחד שהלא כתבו הגאונים שאף אם האיש מתפלל ערבית רק פעם אחת, זה נחשב כחובה וצריך להמשיך בכל ימיו להתפלל ערבית. וזה קשה להבין שלא מצינו דבר כזה בשאר מקומות. וכן הוא במרן בי"ד ס"ריד. א. שכתב, "אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת צריך התרה." הרי רק אם דעתו כן, אבל בערבית לא אמרינן את זה, אלא אף אם הוא מתפלל בסתם אמרינן ששוויה עליה חובה. ועוד י"ל דבשלמא אם אמרינן שאותה תפלה של ערבית היא כחיוב, אבל לומר שכל התפילות של ערבית בשאר ימי חייו הן חובה לא מצינו דבר כזה, שהלא פסק מרן בי"ד בס"ריג. ב. "האומר אשנה פרק זה הוי כאלו נדר לתת צדקה", הרי רק אותו פרק הוא חיוב ולא היה חייב ללמוד אותו כל ימיו, ואף זה הוא רק אם הוא כיון לומר כן בפירוש, משא"כ לגבי ערבית שהוא לא אמר כלום, ולא כיון לקבל עליו כלום ועדיין אמרינן ששוויה עליה כחובה. ולכן מצינו שערבית יש לה דין מיוחד, ולכן שפיר אמרינן שאין ילפינן מדין ערבית לשאר דברים ודלא כהראב"ה. כן נ"ל להסביר דעת מרן והרמ"א בזה. ולכן אף בסעודה שלישית י"ל הכי, שהוא אוכל פת לנפיק נפשיה מפלוגתא אבל אין כאן קבלת חיוב, ועוד שאף שהעיקר כדעת האומרים שצריך לאכול פת כמ"ש מרן בסתם בס"רצא. מ"מ אין זה קבלת עליו כחיוב כדי שהוא צריך לחזור אף אם הוא שכח לומר רצה, אלא אדרבה אנו אמרינן סב"ל. וא"כ אף באשה זו בנד"ד י"ל הכי, שאין לה לחזור להתפלל העמידה בין במנחה ובין בשחרית, כיון שלא אמרינן בזה שוויה עליה כחובה, שלא אמרינן כלל זה אלא בערבית דוקא ותו לא. ועוד לא מצינו שאשה שרגילה להתפלל שחרית בכל יום וכדעת הרמב"ם, ולפעמים אם התעוררה לבה והיא רוצה להתפלל מנחה גם כן, שכיון שהתפללה מנחה פעם אחת היא צריכה למשוך להתפלל מנחה בכל יום דאמרינן שוויה עליה כחובה, שזה אינו ולא שמענו ולא ראינו דבר כזה. ולכן מוכרח לומר שלא אמרינן כלל זה לגבי אשה. ולכן אף אם היא שכחה להזכיר יעלה ויבא אנו אמרינן שאין תפלתה חובה וא"צ לחזור.

ג) **ונראה** שהגאונים למדו סברה זו של שוויה עליה כחובה,

לבטלה, שבלא חזרה לא יצא ידי חובת הברכה, וזה לפי מ"ש "וברכו וכו' עם ברכת אשר בחר בנו כולו חדא ברכה היא."

ב) וכשאני לעצמי יש לדון בזה, שכתב הטור בס"קלט. "וכתב אחי הרב יחיאל ז"ל ואם איחר לבא לב"ה עד קריאת התורה והתחיל בברכות וכשסיים ברכת התורה קודם שיתחיל פר" הקרבנות קראוהו בתורה, בזה נסתפקתי אם יש לו לברך אשר בחר בנו אם נאמר שאין לחלק הואיל ותקנו ברכה זה על קריאתה בצבור יש לו לברך אע"פ שכבר בירך, או נאמר ודאי אחת מהן לבטלה דהיאך יברך ברכה אחת פעמים בזה אחר זה בלי הפסק ביניהם וכן היה נ"ל, אמנם שאלתי את פי א"א הרא"ש ז"ל ואמר לי יש לו לברך כי לא חלקו חכמים. ויש לחקור בזה שאם אמרינן שברכו הוא חלק עיקרי של הברכה על קריאת התורה אז הלא אף לדעת ר"י יחיאל והטור ודאי שצריך לחזור לברך כיון שהוא לא הזכיר ברכו בברכת התורה בברכות השחר, ולכן משמע שהם סברו שאין ברכו לעיכובא כלל והוא הקדמה בעלמא, ולכן כבר יצא בברכת התורה בברכות השחר. ואף לדעת הרא"ש ז"ל כן, שהוא כתב שהטעם שהוא צריך לחזור לברך הוא מפני שכך תקנו החכמים ולא מפני שלא אמר ברכו, ולכן מזה נראה שאין ברכו חלק עיקרי של הברכה על קריאת התורה, וא"כ אם הוא דילג אותו וכבר אמר השם ומלכות בברכת אשר בחר בנו, שוב אין לו לחזור לברכו, ודלא כנראה מהבית יהודה הנ"ל. ושוב מצאתי הרב פעלים ח"ד א"ח ס"ח. שכתב שמי שדילג ברכו וזכר אחר שגמר ברכת אשר בחר בנו, אין לו להפסיק ולומר ברכו שם בין הברכה והקריאה ע"ש, ומשמע מדבריו שאין לו לחזור ולברך מתחילה שאין אמירת ברכו לעיכובא, וזה כמו שכתבתי.

ואגב יש להעיר בשאר דברי הבית יהודה, שמ"ש שצריך לברך ברכה מיד אחר ברכו, זה אינו פשוט כלל עיין בא"ח ס"ט. המחלוקת בין הבי"ו והדר"מ בזה, ובדברי הדרישה שם. וכן מה שהוא הביא ראייה מהריב"ש אף שכן פסק מרן בס"קלג. מ"מ כבר פשט המנהג בכמה קהלות כדעת האר"י ז"ל לומר ברכו אחר הקדיש בתרא אף בשבת ויו"ט ודלא כהריב"ש, ועיין ברב פעלים הנ"ל. מ"מ נראה דבנדון הבית יהודה שפיר הוא לחזור לומר ברכו, שאין הפסד בדבר שאין בזה הזכרת השם לבטלה בפעם הראשונה כיון שאין זה בלשון ברכה כמ"ש המ"א בס"קט. ס"ק ו. ע"ש. וכן הוא בא"א בס"תקפב. ס"ק ד. ע"ש. ועיין בכה"ח ס"קלה. אות לז.

ולכן למסקנה נראה דבנד"ד אין לחזור לומר ברכו אם כבר

העמידה, מ"מ אנן קי"ל כהרמב"ם בזה שהעמידה רשות ולכן אינה צריכה לחזור אם היא לא אמרה יעלה ויבא, ולא אמרינן בזה שוויה עליה כחובה.

וכעת ראיתי במחזה אליהו ס"כד. שאף הוא סבר שלאשה שנוהגת כהרמב"ם שאינה צריכה לחזור בנד"ד, עיין שם טעמו.

ולכן נראה למסקנה דבנד"ד י"ל שאין לה לחזור כיון שהיא כבר יי"ח של תפילה בברכות השחר או בברכת התורה, והעמידה היא בגדר רשות ולא אמרינן שוויה עליה כחובה בזה.

סימן טז.

שאלה: האם מי שעלה לתורה וטעה והתחיל ברכת אשר בחר בנו ולא אמר ברכו, צריך לחזור לומר ברכו או לא.

תשובה: א) **נראה** שאם אמרינן שברכו הוא חלק מן הברכה על התורה שתקנו חז"ל והוא לעיכובא אז צריך לחזור לומר אותו אף אם כבר הזכיר השם ומלכות שהוא לא יוצא בלי אמירת ברכו, אבל אם אמרינן שאין ברכו חלק מן הברכה אלא הקדמה בעלמא, אז אין לחזור לומר אותו אם הוא כבר הזכיר שם ומלכות כיון שיש בזה ברכה לבטלה. ולא ראיתי באחרונים שהזכירו דין זה בפירוש ולכן יש לדון בזה.

ראיתי בבית יהודה ח"א ס"ל. שכתב לגבי חתן שאמר ברכו ובא פייטן והפסיק בפיוט אחד, אחר הפיוט כשבא לקרות צ"ל ברכו פעם אחרת סמוך לברכה. ע"ש. וכן פסק בלד"א ס"ו. אות ע. ובכה"ח ס"קלט. אות לו. וכתב הבית יהודה שם, "וברכו את ה' המבורך וכו' עם ברכת אשר בחר בנו כולו חדא ברכה היא דלא אשכחן בהו שתהא ברכת ברכו את ה' המבורך וכו' חלוקה לבדה מברכת אשר בחר בנו, וכן בברכת דיוצר תדע דהא הריב"ש ז"ל ערער בס"שלד. על הנוהגים לומר ברכו אחר קדיש בתרא בשבתות ויו"ט ומטעם דאין מצויים המאחרים להתפלל ברכת יוצר דבשבילה נתקנה בחול יע"ש באורן. אלמא דלעולם צריכה ברכת ברכו את ה' וכו' דבוקה לשום ברכה אחריה, והפייט שגרם להפסיק שלא כדין עשה, והעולה ודאי הוא דצריך לחזור ולומר ברכו את ה' המבורך. ע"ש. משמע מזה שסבר הבית יהודה שברכו הוא חלק עיקרי של ברכת התורה, ובנד"ד צריך הוא לחזור לראש לומר ברכו אם הוא דלג אותו בטעות אף אם זה גורם ברכה

אמר השם ומלכות בברכת אשר בחר בנו.

סימן יז.

שאלה: האם יש לקיים המנהג בכמה קהילות שאחר קריאת ס"ת האיש יושב על הבימה והס"ת בידיו והאיש הקורא ההפטר עומד ואחריו לס"ת.

תשובה: (א) **כתב** מרן ב"ד ס"רפב. א. "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת... ולא יחזור לו אחריו אלא אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים." ומבואר בט"ז שם ס"ק א. שאיסור זה שייך אם הוא ברשות אחת עם הס"ת ע"ש. ולפי זה נראה שאם האיש הקורא ההפטר עומד ואחריו כנגד הס"ת שזה דרך בזיון.

ושמעתי בשם חכם אחד שלא שייך איסור זה אם הס"ת מונח במקומו. ומקורו מהמ"ב בס"קמו. ס"ק יז. שכתב, "אפילו העומדים על הבימה א"צ לעמוד מפני הס"ת אלא כשאדם נושאה, אבל כשמונחת במקומה א"צ. וכן אפילו כשאחד תופסה בידו כגון בעת שקורין ההפטר כיון שהוא יושב במקומו א"צ לעמוד לפניו אפילו הם בתוך ארבע אמות שלה על הבימה." והמקור לזה הוא המ"א שם ס"ק ו. ע"ש. אמנם אין זה שום ראייה, שדין עמידה כנגד ס"ת לחוד ודין אין לחזור לו אחריו לחוד, שבי"ד שם בסע"ב. כתב מרן "הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שמוליכו", משמע שאף אם הוא ברשות אחת עם הס"ת א"צ לעמוד אם יעמוד זה שמוליכו או אם הס"ת מונח במקומו, אבל בסע"א הנ"ל כתב מרן, "ולא יחזור לו אחריו אא"כ גבוה ממנו עשרה טפחים", דהיינו ברשות אחרת כמ"ש הט"ז הנ"ל והגר"א שם. ולפי זה אין לומדין דין נד"ד מדין עמידה לפני ס"ת.

(ב) **ונראה** לענ"ד להתיר מטעם אחר. כתב הטור בס"רפב. "היה הולך ממקום למקום וס"ת עמו... מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור ואם היה מפחד מפני הגנבים מותר אפילו לרכוב עליו וי"א דאפילו בלא פחד הגנבים מותר להפשילו לאחריו ע"ג החמור, ולזה נוטה א"א הרא"ש ז"ל ומ"מ הביא במסקנת דבריו דברי רב אלפס שאוסר אא"כ לפניו ובחיקו לכן טוב להחמיר." ודעת המתירין היא התוספות בברכות יח. בד"ה אלא, שכתבו, "וה"ה לאחריו מותר אפילו בלא לסתים." ויש להסביר את זה, ונראה לומר שכיון שזה לצורך הס"ת להוליכו ממקום למקום אין זה נחשב בזיון אם הוא לאחריו לדעת התוספות והרא"ש. ולדעת הרי"ף

י"ל שכיון שהוא יכול להוליכו בדרך כבוד, דהיינו לפניו בחיקו אין להתיר להפשילו לאחריו, אבל לדעת התוספות עדיין זה מותר אף שיש דרך כבוד, מ"מ כיון שהוא לצורך הס"ת אין כאן שום צד בזיון, ויש להתיר לכתחילה.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, שהקורא ההפטר פניו כנגד ההיכל וזה כבוד לספרי תורה שעדיין מונחים שם, אף שי"ל שכיון שהיכל הוי רשות אחרת וא"צ ליתן פניו כנגדו מ"מ כיון שהוא עושה כן עדיין זה נחשב בדרך כבוד לס"ת בהיכל, וא"כ כיון שהוא מצדד גביו לס"ת בבימה לצורך כבוד לס"ת בהיכל אין זה נחשב בזיון לס"ת שאחריו, כיון שמעשיו לצורך כבוד ספרי תורה בהיכל. ונראה שיש להתיר זה לדעת התוספות וגם לדעת הרי"ף, שכיון שבנד"ד נחשב אי אפשר בדרך אחרת, שאם הוא מצדד פניו כנגד הס"ת בבימה זה נחשב בזיון לס"ת בהיכל, ולכן מוכרח הוא שהוא יתן אחריו לס"ת וא"א באופן אחר, ולכן אף הרי"ף מודה לזה שכיון שהוא נותן גביו לס"ת כדי ליתן כבוד לס"ת אחרים אין זה נחשב בזיון. ויש לפלפל בזה אבל זה נראה לי עיקר, ולכן יש לקיים המנהג.

סימן יח.

שאלה: האם יש מצוה לחזור אחר שלושה לעשות זימון, או אם זה דבר רשות.

תשובה: (א) **כתב** מרן בא"ח ס"קצג. א. "מצוה שיחזור אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון." וכתב המ"ב שם בס"ק ז. "היינו אם הוא עמהם בביתם מצוה ליתן לו דבר מה לאכול כדי שיצטרף עמהם, ומשמע בגמרא דאף אם הוא שמש המשמש בסעודה שאין דרכו לאכול איתו ביחד, מצוה שיקראו לו לאכול אתם כדי שיוכלו לזמן."

והמקור לזה הוא בריש פ" שלושה שאכלו, שכתוב שם "תא שמע השמש שעומד על שנים, אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות, עומד על שלושה אינו אוכל עמהם אלא א"כ נתנו לו רשות." וכתב שם הרא"ש באות ג. "מכאן משמע שמצוה לחזור אחר שלושה כל מה שיכולים משום ברכת זימון, דברוב עם הדרת מלך. וכן משמע נמי בפ" כל הבשר, בדף קו. דאמר רבה בר בר חנה הוה קאמינא קמיה דר' אמי ור' אסי אייתי לקמייהו כלכלה דפרי ואכלו ולא יהבו לי, וקאמר ש"מ אין מזמנין על הפירות דאי מזמנים על הפירות היו נותנין לו כדי שיברכו בשלושה." וכן הוא בב"י בס"קצג. ע"ש.

ויש לדקדק מזה שודאי אין מצוה על היחיד לחזור אחר הזימון אלא רק אם כבר היו שם שנים שאכלו אז יש מצוה לחזור אחר השלישי. וכן הוא, שאם כבר יש שלושה אף אם השמש אכל פת אין מצוה עליו לצרף עם השלושה שכבר היו שם. אמנם אם שנים אכלו ביחד אז יש מצוה לחזור אחר שלישי, אבל נראה שזה דוקא אם השלישי בבית שאם אינו כן אין מצוה לילך ברחוב לחזור אחר השלישי. וכן הוא, שבשמש כבר הוא היה שם, וכן לגבי רבה בר בר חנה הוא כבר נכנס לבית.

ולכאורה נראה ממעשה רבה בר בר חנה, שאף אם השלישי בבית אבל הוא לא אכל כלל, עדיין יש מצוה ליתן לו לאכול כדי לעשות הזימון. אולם מראיית השמש בפ"י שלושה שאכלו, אין להוכיח כן, דהתם השמש כבר אכל פת, ולכן י"ל שדוקא אם אכלו כולם אז יש מצוה להצטרף לזימון, אבל אם השלישי עדיין לא אכל אין מצוה ליתן לו לאכול. וכן הוא במרן בס"קסט. א. "כל דבר שמביאין לפני האדם שיש לו ריח והאדם תאב לו צריך ליתן ממנו לשמש מיד." ונראה שפת בכלל זה כמ"ש הרמ"א בס"רטז. יד. "י"א דהמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת", ואף החולקים שם מודים שיש ריח בפת אלא שהוא אינו חשוב כל כך כדי לברך עליו. וכן הוא ברמב"ם בהל" ברכות פ"ז. הל"ז. שכתב, "השמש שעומד לפני המסובין אינו אוכל עמהן, ודרך רחמנות הוא ליתן לתוך פיו מכל תבשיל כדי ליישב דעתו." ע"ש. וק"ו לדעת הר"י והרא"ש בטור בס"קצז. שיש להצטרף לג' אף מי שאכל ירק בלבד, שודאי שמש זה אכל קצת. ולכן אין ללמוד מכאן שיש ליתן למי שכבר לא אכל כדי להצטרף לזימון, שהשמש כבר אכל, אבל ממעשה רבה בר בר חנה יש להוכיח שיש ליתן לאכול אף למי שכבר לא אכל עמם, מ"מ עדיין אין חיוב לחזור אחר שלישי ברחוב אלא רק אם הוא כבר נכנס לבית.

(ב) **אלא** ראיתי בהגהות מיימוניות בהל" ברכות פ"ה באות ז. שכתב בשם המהר"ם, "שנים שאכלו מצוה היא שיחזור אחר זימון, ואי אתא עליהו גברא מצוה שיתנו לו לשתות או לאכול כדי שיצטרפו לזימון, וכן משמע בריש פ"י כל הבשר, (דהיינו בדף קו. הנ"ל) וכן לענין י" מצוה לחזור אחריהם כדאמרינן פ"י שלושה שאכלו (דף נ.), רבינא ורב חמה בר בוזי איקלע לבי ריש גלותא, קם רב חמה וקא מהדר אבי מאה, א"ל רבינא לא צריכת האמר רבה הלכה כרבי עקיבא דאמר אין חילוק בין ק' ל', ומ"מ שמעינן מהתם דמצוה לחזור אחר י". וכן כתב הטור בס"קצג. "ומצוה לחזור אחר י". וכן כתב מרן בס"קצג. א. ונראה מזה שיש מצוה לחזור אחר זימון אף ברחוב, שודאי לא היו שם מאה בבית, ונראה מרבינא שאם לא היה ההלכה כר"ע אז מצוה היא לחזור אחר זימון אף ברחוב.

אלא שיש להקשות על זה מ"ש המהר"ם בריש דבריו, "ואי אתא עליהו גברא מצוה שיתנו לו", הרי שרק אם "אתא עליהו" אבל בלא זה אין לחזור אחר זימון ברחוב. ואין לומר שלעשרה יש מצוה לחזור ברחוב אבל לג' אין מצוה לחזור ברחוב, שזה אינו שלא מצינו שדין י' הוא יותר חמור מדין ג'. (ועיין בכ"מ בהל" ברכות פ"ה הל"ג.) ולכן נראה לענ"ד שאף ב' יש מצוה ליתן לאכול רק למי שבא שם, אבל אין צריך לחזור אחר י' ברחוב, וכל מה שעשה רב חמה הוא לפנים משורת הדין, וכדמצינו כעין זה לרב פפא לגבי זימון בברכות מה: שכתוב שם, "שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד." ולכן מה שכתבו המהר"ם והטור ומרן, שמצוה לחזור אחר י', זה דוקא אם העשרה כבר בביתו. ובזה אתי שפיר למה הרא"ש לא הביא המעשה דרב חמה לראיה לגבי דין מצוה לחזור אחר ג', שהלא ממעשה דרב חמה יש ללמוד שיש לחזור אחר י' או ג' אף ברחוב, אלא צ"ל שכיון שזה הוי רק לפני משורת הדין אין להביא ראיה מכאן, וסגי מהראיה מחולין קו. שרק אם בא השלישי לבית יש מצוה ליתן לו.

ויש להביא ראיה לזה מ"ש מרן בס"קצה. א. "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינם מצטרפות." ויש להקשות על זה שאף אם לא ראו אלו את אלו מ"מ כיון שהם בבית אחד הלא יש מצוה על חבורה אחת לעקור ולהצטרף במקום החבורה השניה כדי לעשות הזימון, והפוסקים לא הזכירו את זה. אלא צ"ל שאין מצוה לחזור אחר הזימון בחוץ ממקום האכילה שאם כן הוא הדין, צריכו הפוסקים להזכירו כאן.

שוב ראיתי במאמ"ר בס"קצב. בס"ק ג. שפירש הא דרב חמה, וכתב "שהיה מהדר אבי מאה, דהיינו שיהיו שם מאה לזימון והיה רוצה להאכיל א' או ב' להשלים למנין מאה." ונראה מזה שכבר היו שם מאה בבית, אלא שא' או ב' עדיין לא אכלו, ולכן הוא רוצה להאכילם כדי להשלים המנין למאה. ולפי זה אין הוכחה כלל שרב חמה יצא להרחוב לחזור אחר אנשים להשלים הזימון. ולכן כל המצוה להשלים הזימון הוי רק אם כבר היו שם האנשים.

(ג) **ועוד** י"ל בזה שהמצוה ליתן מאכל למי שבא שם כדי להצטרף לזימון, היא רק מצוה קיומית אבל אין דבר זה בגדר חיוב. וכמו שמצינו סברה זו בטור בס"קצט. לגבי זימון לנשים, "הא דקאמר נשים מזמנות לעצמן, פירוש אם רצו אבל חובה ליכא, וכן פירש רש"י." עיין שם שכן דעת התוספות. ועיין שם דעת הרא"ש ומ"ש הב"ח עליו. ולכן י"ל בנד"ד שאף

מצוה דרבנן, ומ"מ עדיין מותר לדחות מצות עשה כדי לקיים המצוה דרבים. ואף שאין כאן בעידנא מ"מ כבר כתב ר"ת שבמצות דרבים לא בעינן בעידנא, עיין במ"א בס"תמו. ולכן אף לגבי זימון י"ל הכי, שמותר לאכול איסור כדי להצטרף לזימון שאף זה מצוה דרבים והיא דוחה העבירה. ולכן יש להקשות למה לא כתבו הפוסקים כן. ולפי מה שפירשתי אין כאן קושיא, שהמצוה ליתן להשלישי לאכול כדי להשלים המנין של ג' או י' היא רק מצוה רשות, ולכן לא התירו לעשות עבירה כדי לעשות זימון. ואת"ל שאף תפילה במנין היא רשות כמו שהסברתי במקום אחר (ס"א). להליץ בעד דעת המהרי"ל לגבי עירוב תחומין, מ"מ צ"ל שמצוות זימון היא יותר לקולא ולכן לא התירו לעשות עבירה למצוה זו. ויש להסביר את זה, דבשלמא לגבי תפילה אף אם אמרינן שתפילה במנין היא רשות, מ"מ התפילה עצמה היא חובה על היחיד, אבל לגבי אכילת פת, בדרך כלל אין חיוב על היחיד לאכול פת, ולכן המצוה להשלים המנין לעשות הזימון הוי יותר לקולא מתפילה במנין. ולכן מכל זה נראה שהמצוה ליתן לאחר לאכול כדי להשלים המנין לזימון, היא מצוה של רשות.

ועוד יש לבאר בזה, שאף שיש מצוה על השנים לצרף אחר כדי לעשות מנין הזימון, מ"מ אין שום מצוה על היחיד לעזור אותם בזה, ולכן אם הוא לא רוצה לאכול עמהם הרשות בידו. וכן נראה ממ"ש מרן בס"קצז. ג. "הלכך שנים שאכלו ובא שלישי אם יכולים להזקיקו שיאכל כזית מוטב ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשנות ולא מאכל אחר." ע"ש. הרי שהיחיד יכול לומר "איני רוצה", ונראה שהרשות בידו לעשות כן. ולכן אתי שפיר גם כן מה שאין מצוה על אחד שאכל פת ליתן לשנים לאכול כדי להשלים מנין הזימון כמבואר בפוסקים, שאין שום מצוה על היחיד (עיין בא"ר בס"קצז. בס"ק ב. ובמאמר בס"קצז. בס"ק ג.), ולכן י"ל שאין שום מצוה על היחיד לאכול כדי לעזור השנים להשלים מנין הזימון. ולכן לפי זה שפיר אמרינן שאין ליתן ליחיד איסור כדי להצטרף למנין הזימון, דלא אמרינן לאחד לעשות עבירה כדי שיזכה חבירו לעשות מצוה, כמבואר בתוספות בשבת ד. בד"ה וכי, ע"ש. ואף שהתוספות שם למדו ממעשה ר"א שזה מותר במצוה דרבים, וכן י"ל לגבי זימון, מ"מ זימון לא הוי מצוה כמו תפילה במנין כמו שכתבתי לעיל, שלגבי תפילה יש חיוב על כל יחיד להתפלל בכל יום חוק ולא יעבור, משא"כ לגבי זימון שאין חיוב לאכול. ולפי זה מצינו שלגבי תפילה התירו לעבור על עשה, אבל לזימון לא התירו שאין שום חיוב על היחיד לאכול להצטרף לשנים או לעשרה, אבל לכאורה עדיין י"ל שיש חיוב ולא מצוה בלבד על השנים להשלים מנין הזימון, אף שאין שום מצוה על היחיד. אלא נראה שזה דחוק

שיש מצוה ליתן לאכול למי שבא אצל אוכלי הפת כדי לצרפו לזימון, מ"מ היא מצוה רשות. ובזה מובן למה הביא ברא"ש הנ"ל בפ"י שלושה שאכלו, באות ג. שתי ראיות לדבריו, שמדין השמש, שכבר אכל השמש, יש מצוה של חיוב לצרפו, ולכן אין זה תלוי בדעת האוכלים אם הם רצו לצרפו או לא. אמנם הראיה מחולין קו. מוכח שאף אם השלישי לא אכל מצוה ליתן לו, אבל דבר זה מצוה רשות, שאם לו תאמר כן למה לי הראיה מהשמש שהלא הראיה מחולין היא יותר חזקה כיון שהשלישי עדיין לא אכל, אלא יותר נראה כמו שכתבתי שיש לחלק בין מצוה רשות ומצוה חיוב. וכן יש להוכיח מדין שמש, שהשמש מצטרף לשנים, דהיינו כשהוא כבר אכל כמו שביארתי לעיל, ובזה אמרינן אע"פ שלא נתנו לו רשות (כמ"ש בגמ' ברכות הנ"ל), אבל נראה מזה שאם הוא לא אכל עמם אז הרשות בידם לא לצרף אותו, כיון שדבר זה רק מצוה קיומית.

ועוד לא מצינו שיש דין להמתין עד זמן הליכת מיל או ד' מילין כדי שיבוא השלישי לצרף לזימון, כמו שמצינו לגבי נט"י לאכילה שכתב מרן בס"קסג. א. או לתפילה במנין בס"צ. טז. ע"ש. ולכן נראה שמצוה זו היא בגדר רשות.

ויש להביא עוד ראיה לזה, ממ"ש הרא"ש בריש פ"י שלושה שאכלו, והטור בס"קצו. בשם הראב"ד לגבי זימון באכילת דבר של איסור, "שלא אמרו אלא אין מזמנין עליו, לומר שאין להם קביעות הואיל ואוכלין דבר איסור והוא כעין אכילת פירות שאין להן קבע דזימון." וכן הסכים הרא"ש. וזה מייירי בשלושה שאכלו איסור, וכן הוא ברא"ש שכתב "ואוכלים דבר איסור", הרי לשון רבים, שכולם אכלו. ולפי זה י"ל שלדעת הרא"ש שאם אחד אכל האיסור שמותר להצטרפו כיון שזה דומה לאכילת פירות, ולדעת הרא"ש בין לג' או בין ל' מותר להצטרף מי שאכל פירות כמבואר בטור בס"קצז. ולכן אם יש חיוב על שנים להשלים המנין לשלושה כדי לעשות הזימון, הלא יש לשנים להצטרף למי שאכל איסור, ולא מצינו דבר זה ברא"ש או הטור, ולכן צ"ל שכיון שמצוות צירוף למי שעדיין לא אכל היא רק רשות, אז אין להצטרף למי שאכל איסור. ולכן לא כתב הרא"ש חידוש זה.

(ד) **ויש** להוסיף על זה, שהלא מצינו בברכות מז: שכתב, "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה... והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני." ומבואר ברא"ש שם שזה איירי בתפילה במנין שהיא

השלישי אכל ירק או פירות, כמבואר בטור בס"קצו. ובהגהות מיימניות הנ"ל. ודעת המהר"ם כהר"י. ולכן כתב המהר"ם שאם רצו השנים לקיים מצוות זימון אז "חייבין" ליתן לשלישי דגן או פירות, אבל עדיין יש לומר שאין חיוב ליתן לו לאכול אם השלישי לא רצה להצטרף. ולפי זה נראה שאין סתירה בין לשון המהר"ם בהגה"מ ובתשובת הרשב"א.

ובזה מובן הדרכי משה בס"קצו. שאחר שהב"י שם הביא הרשב"א הנ"ל, כתב הדר"מ "וכ"כ לעיל ס"קצג. וכ"כ בהגה"מ פ"ה דברכות." הרי הוא הוזהר"ש בס"קצג. להרשב"א והגה"מ, הרי שלדעתו לכ"ע היא מצוה להשלים הזימון ע"י נתינת אוכל לשלישי, אבל אין זה חיוב. ולכן לפי זה יש ליישב הסתירה במרן, שבס"קצג. א. כתב מרן, "מצוה שיחזרו אחר שלישי", ובס"קצו. א. כתב מרן "וחייבים ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם", הרי במקום אחד הוא כתב שהוא רק "מצוה", ובמקום אחר הוא כתב שהוא "חיוב". אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, שבס"קצו. מרן אזיל כלשון תשובת הרשב"א בשם המהר"ם כמבואר בב"י שם, ולכן מ"ש בס"קצו. "חייבים" פירושו, אם הם רצו לקיים מצוות זימון אז "חייבים" ליתן לו לאכול. וכן צ"ל בדעת המהר"ם כמו שפירשתי לעיל. וראיתי במ"ב בס"קצו. בס"ק ד. שכתב, "חייבים ליתן לו. לאו דוקא אלא שר"ל שמצוה ליתן לו וכמו שכתב לעיל בריש ס"קצג." ובשער הציון בס"ק ג. הוא כתב, "כן איתא בהרבה ראשונים, אשכול וריטב"א בחולין ותשב"ץ ושאר ראשונים." הרי שמה שכתב מרן בס"קצג. הוא העיקר, וכמו שכתבתי, אלא שפירשתי הטעם שכתב מרן בס"קצו. "חייבים".

ועוד יש להוסיף על זה, שלא מצינו ברי"ף או הרמב"ם, שיש מצוה על השנים ליתן לשלישי לאכול כדי להשלים הזימון. ואף שראיתי בדברי חמודות בריש פ"ש שלשה שאכלו, באות ט. שלדעת הרמב"ם יש מצוה בזה, מ"מ לענ"ד שיש טעות שם וצ"ל שלדעת המהר"ם, כמבואר לעיל.

וראיתי בערוך השולחן בס"קצג. אות ו. שכתב לגבי המצוה להשלים המניין לזימון, "ולא ראינו מי שנזהר בזה לקיים מצוה זו", וכיונתי לרוב דבריו שם. אלא מה שהוא כתב בסוף דבריו לפרש הא דחולין קו. לגבי רמי בר בר חמה, הוא דחוק בעיני, וז"ל "עוד זאת נראה להדיא שלא בביתם היו ולא שלהם היו הפירות, ובזה ודאי היו מבקשים אותו גם כן, משא"כ בעל הבית כשאוכל בביתו עם אחד, איך נטיל עליו שכשיבא איש אחר יבקשנו לאכול גם כן, ועל פי רוב לא תהיה סעודה מספקת, ולכן אין נזהרין בזה." ולענ"ד הוא להיפך שאם

לומר כן, שאם החכמים תקנו חיוב על השנים, הווי להם לתקנו מצוה על היחיד, ואף שמצינו לגבי מצוות פרו ורבו, שהחיוב על האיש ואין שום מצוה על האשה, י"ל שזה מפני כך הוא הטבע ודרך העולם, ויותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא, אז אין טעם לגזור חיוב על האשה, עיין בערה"ש באה"ע ס"א. אות ב. ד., וגם לגבי צדקה אף שיש חיוב ליתן, אין מצוה על העני לקבל, אבל גם זה דרך העולם שהעני רוצה לקבל יותר משהאיש רוצה ליתן, וכן י"ל לגבי פדיון הבן וכיוצא כאלו, אמנם לגבי זימון קשה לומר שיש חיוב על השנים לצרף השלישי לזימון אם הוא שם עמהם, ואין שום מצוה על השלישי לאכול כדי להצטרף. ולכן יותר נראה לענ"ד שהמצוה על השנים היא רק מצוה קיומית ולא חיוב, ולכן לפי זה שפיר אמרין שאין שום מצוה על היחיד להשלים הזימון.

ולפי כל הנ"ל יש להבין מה שכתב הרא"ש בפסחים פ"י. אות לב. "אלא ודאי בעלמא א"צ לחזור אחר שלשה ובלילי פסח צריך לחזור." נראה מזה שאם יש רק שנים בבית בשאר ימות השנה אין צריך לחזור אחר השלישי. ולפי מה שפירשתי זה אתי שפיר שאין צריך לצאת מביתו כדי להצטרף אחר לזימון. והאי דרב חמה בברכות נ. הוי לפני משורת הדין. ועוד אפשר לומר שהרא"ש איירי בשאר ימות השנה באופן שאף בשלישי בא אצל השנים שאכלו פת, שאף שיש מצוה ליתן לו לאכול כדי לעשות הזימון מ"מ זו מצוה רשות, ואין צריך "לחזור אחריו" לאכול עמהם כדי לקיים מצוה זו. ובזה מיושב תימה המע"ט בברכות מה. אות ס. שכתב, "מכאן משמע שמצוה לחזור אחר ג'. תימה דבפ" ע"פ ס"לב. הוכיח דאין מצוה לחזור אחר ג' אלא בלילי פסחים." ולפי מה שפירשתי אין קושיא.

(ה) **ועכשיו** יש לבאר מה שכתב הרשב"א ח"ו. אות נו. וז"ל "בפ" כל בשר קו. ר"אמי ור"אסי הווי יתבי אתא ר"י ירמיה גבייהו ולא יחבו ליה, אמר מדלא יחבו לי ש"מ אין מזמנין לפירות, מכאן פסק הר"מ (דהיינו מהר"ם) ז"ל בשנים שאוכלין ובא אחר חייבין ליתן לו דגן או פירות כדי שיברכו עמו בזימון מדקאמר אין מזמנין לפירות הא אם היו אוכלין דגן היה צריך לאכול עמהם ע"כ." ולכאורה נראה מזה שיש חיוב ליתן לאחר כדי להצטרף לזימון ואין זה בגדר מצוה בלבד, כיון שכתב הר"מ "חייבין ליתן לו." אלא לענ"ד זה אינו, שהמע"ן בלשון ההגהות מיימניות הנ"ל יראה שהמהר"ם לא כתב הלשון "חייבין" אלא הלשון "מצוה." ע"ש. ולענ"ד נראה שהמהר"ם כיון בזה למחלוקת אחר, דהיינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם שאם שנים אכלו פת אף השלישי צריך לאכול פת, אבל לדעת הר"י והרא"ש סגי אם

השנים אינם בביתם אלא בבית אחר ואין הפירות שלהם, מי יתנם רשות ליתן אוכל להשלישי, אין זה דרך ארץ ליתן בלי רשות מבעל הפירות. ואם הם בביתם אף שהם עניים מ"מ יכול ליתן להשלישי כזית ירק או דגן כדי להצטרף, ואין חיוב ליתן להשלישי כל הסעודה. ולכן פירוש זה דחוק בעיני.

ולפי כל הנ"ל נראה שאם שנים אכלו יש מצוה רשות עליהם להצטרף אחר להשלים הזימון. אמנם אין מצוה על היחיד לאכול להשלים הזימון. ועוד אין המצוה על השנים אלא אם בא השלישי אצלם, אבל אין מצוה עליהם לצאת בחוץ למצוא השלישי.

סימן יט.

שאלה: האם הנזיר יכול לברך ברכת המזון על כוס זימון, ואיש אחר שותה את היין.

תשובה: (א) כתב החכם צבי בס"קסח. "בהיותי בבילוגראדו שנת תט"ל, היינו מסובין בסעודת מצוה בחברת ה"ה מ"ת שם, ועוד חכם אחד שליח מחברון תוב"ב זכ"ל והחכם השליח היה נזיר שמשון, ולהיותו אורח נתנו לו לברך והוא לא קבל הכוס בידיו, כי אם אחר קיבל הכוס והוא בירך וזימן בשם, ולאחר גמר בהמ"ז בירך האחר שהכוס בידו ברכת היין ושתו המסובין." והחכם צבי השיג על זה וסבר שאין לעשות כן, הטעם הראשון הוא שהמברך צריך לאחוז את הכוס בידו ולא סגי אם אחר אוחז את הכוס. והטעם השני הוא שאף אם הנזיר אוחז את הכוס בידו, מ"מ הנזיר פטור מלברך על הכוס, ולכן הוא לא יכול לקיים המצוה לברך על הכוס בשביל אחרים, ואין אחרים י"ח בזה. והטעם השלישי הוא שאף אם הוא אוחז את הכוס בידו, הנזיר אינו יכול לברך ברכת הגפן כדי שישתה אחר את היין. ולענ"ד יש לדון על כל זה.

בתחילה יש לדון לגבי הטעם הראשון שהמברך צריך לאחוז את הכוס בידו. כתב הרדב"ז בס"תתעט. (תלז). "שאלת ממני אודיעך דעתי במי שקידש על היין בליל שבת ונמצא חומץ, אם צריך לחזור ולקדש", ובסוף התשובה הוא כתב, "ויותר היה נראה שתכף אחר שקידש יבצע על הפת ויעלה כמו יין." הרי אף שהפת לפניו והוא אינו אוחז את הפת בידו, עדיין סגי בזה לקיים מצוות קידוש. ולכן ה"ה לגבי זימון שמצד הדין אין צריך לאחוז את הכוס בידו, אלא סגי אם הכוס לפניו ביד אחד מהמסובין. אלא יש לדחות ראיה זו, שלא מצינו שמי

שקידש על הפת שצריך לאחוז את הפת בידו בשעת הקידוש משא"כ ביין, וכן נראה מהרמב"ם בפ"כט. דשבת שכתב בהל"ז. לגבי כוס היין, "ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח", אבל בהל"ט. לגבי הפת הוא כתב "ומברך המוציא ומקדש ואחר כך בוצע", ולא כתב שהוא צריך לאחוז את הפת בימינו ולהגביה טפח, ולכן שפיר סבר הרדב"ז שהוא י"ח אם הפת על שולחנו, אבל לגבי יין י"ל דבעינן דוקא את היין בידו.

אלא זה אינו, שאף ביין מצינו דסגי אם היין על שולחנו. וכן כתב הט"ז בס"רעא. בס"ק יט. בנדרן הדומה לרדב"ז הנ"ל, "דיש חילוק בדבר באם היה בשעת הקידוש יין על השולחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות, אז ודאי א"צ לא לבפה"ג ולא לקידוש שנית אלא ישתה המוכן לפניו." הרי שלא בעינן אחיזת כוס של קידוש בידו, ודלא כהחכ"צ.

וראיתי במאמ"ר שם בס"ק כ. שהוא השיג על הט"ז ולדעתו אין הברכה על הכוס חלה על היין על השולחן לדעת מרן, ואף לדעת הרמ"א בס"רט. ב. "דאינו צריך לברך שנית בפה"ג, מ"מ הכא נראה שלא יצא ידי קידוש וצ"ל ברכת הקידוש על הכוס אחר, דשאני ברכת בפה"ג שבירך אותה על דעת לפטור כל מה שישתה באותה סעודה, וחלה הברכה על כל מה שלפניו לדעת רמ"א שם, משא"כ ברכת קידוש שאינה ברכת נהנין ואינה על אותה כוס בלבד וכיון שבירך אותה על מים שלא כתקנת רז"ל לא יצא וצריך לקדש שנית." ולא ירדתי לסוף דעתו בהשגה זו, שהלא קי"ל בס"קעד. ד. "וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון." ולכן שפיר אמרינן שברכת בפה"ג על כוס מים או חומץ חלה אף על היין שעל השולחן. ואם כוונתו לומר שלקיים מצוות קידוש בעינן שהוא יכול בברכתו על היין שזה לשם מצוות קידוש, והיין על השולחן אף שהוא פטור מברכת בפה"ג וברכת נהנין, מ"מ הוא לא כיון לפטור אותו מצד ברכת המצוה על היין לקידוש, ולכן זה לא מועיל לקיים המצוה. אף על זה יש להשיב, שאף הברכה על הגפן בקידוש היא ברכת נהנין, אלא דאנו אמרינן שכיון שהברכה על מצוה, דהיינו הקידוש עצמו תלוי בברכת ההנאה של בפה"ג, אז הוא יכול לפטור אחר בברכה בפה"ג זו אף שהוא אינו נהנה, אבל עדיין היא בתורת ברכת הנאה. וכן ראיתי סברה זו ברש"י ב"ר"ה כט: שכתב, "וכן קידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה ומפיק." הרי שעדיין ברכת ברפה"ג בקידוש בתורת ברכת הנאה. ויש להביא ראיה לזה מס"תעז. ב. "אם שכח ולא אכל אפיקומן... אם לא נזכר עד אחר שבירך בפה"ג, לא יאכל האפיקומן

ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה. ויש לדון בזה שלדעת רש"י והרשב"ם בפסחים ק"ט: ד"ה אין, העיקר מצוה וחיוב של מצה היא האפיקומן, ולדעת הערה"ש בס"תעז. אות ב. כן סברת הרמב"ם, ולכן הברכה על המוציא בתחילת הסעודה היא כוללת המצה בתוך הסעודה שהיא רק ברכת נהנין בלבד וגם האפיקומן בסוף שהיא ברכת המצוה, ועדיין אמרין שיש לסמוך על המצה בתוך הסעודה לקיים מצוות אפיקומן. ולפי זה כן הוא בנ"ד שיש לסמוך על הכוס על השולחן לקיים מצוות קידוש, וכדעת הט"ז.

עכ"פ ראינו שאף שהמאמ"ר חולק על הט"ז, אין זה משום דבעינן אחיזת הכוס בידו, אלא משום שברכת בפה"ג אינה פוטרת היין על השולחן, אבל מצד אחיזת הכוס בידו אין זה לעיכובא כלל, ודלא כהחכ"צ.

(ב) **וראיתי** בשערי ישועה למהר"י זיין בשער ה. בס"א. שדן לגבי "אם יוכל האדם לכיון עם הש"ץ בברכת בפה"ג של הבדלה, והשאר יאמר אותו בפיו, ולא יסמוך בו על הש"ץ, כי מצוה בו יותר מבשלווחו". ובתחילה הוא כתב, "דלכאורה משמע שצריך להבדיל פעם אחרת, שהרי כיון שהבדלה תיקנוה על הכוס, וזה אין בידו כוס, לא יצא י"ח, שהרי אינו רוצה להפטר בהבדלה של ש"ץ, ואותו בפה"ג שכיון לצאת בה, לא מהנייא ליה להבדלה כיון שאינו רוצה לצאת י"ח עם הש"ץ, ואותה הבדלה שמבדיל בפיו, לא מהנייא ליה כיון שאינה על הכוס". וזה כסברת החכם צבי הנ"ל. אלא אחר כך הוא הביא ראיה מהט"ז הנ"ל שלא בעינן אחיזת הכוס בידו. והוא כתב "ומשם (הט"ז) יש ללמוד לנ"ד בק"ו, ומה אם באותו נדון שלא כיון לקדש על אותו יין שלפניו, יצא ידי קידוש, כ"ש בנ"ד שכיון להבדיל על אותו יין שלפניו ביד הש"ץ, פשיטא דמהני ומיקרי שפיר מבדיל על היין". וכן הוא בנ"ד של החכם צבי שהנזיר כיון על הכוס שהיה ביד של איש אחר, והוא ק"ו מדין הט"ז כמ"ש מהר"י זיין.

וראיתי ברב פעלים בח"ב א"ח ס"מא. שנשאל לגבי מי שאביו זקן ולכן האב מקדש בקול נמוך והבן שומע ברכת בפה"ג אבל לא שאר הקידוש, האם הבן יכול לברך הקידוש לעצמו בלחש או דילמא בעינן אחיזת הכוס בידו ולא ביד אביו. והרב פעלים הביא סברת החכ"צ הנ"ל והוא כתב דהא דבעינן אחיזת הכוס ביד המברך הוא רק לכתחילה, אף לדעת החכם צבי, וכן סברת החיד"א בברכ"י בס"רצה. אות ה. ואף הוא הביא דברי המהר"י זיין הנ"ל. ע"ש.

וגם ראייתי בשער הציון בס"רעא. אות פו. שכתב, "כיון דהשולחן עצי שטים והגר"ז וח"א העתיקו דבריו (הט"ז הנ"ל) והא"ר כתב דאפשר דגם מ"א מודה להט"ז ביין מוכן לפניו על השולחן... לכן העתקתי דבריו להלכה". הרי שהעיקר כהט"ז ואין אחיזת הכוס לעיכובא. וכן ראייתי בביאור הלכה בס"רעא. בד"ה מיד, שכתב "ואפשר לומר דכיון שהוא סומך ברעיונו על הכוס שעומד לפניו התינוק די בזה וכעין שכתב השע"ת בס"רצו. בשם הגהות יש נוחלין".

(ג) **וכן** יש להביא ראיה שאין אחיזת הכוס לעיכובא ממ"ש הבית יוסף בס"קפב. "ובמדרש רות הנעלם כתב ברכת המזון בג' צריך כוס, שלא בג' אין צריך כוס. וראיתי מהמדקדקים שכשאניס ג' חוששין לדברי הפוסקים דאפילו ביחיד טעונה כוס, ומוזגין כוס יין לברכת המזון וכדי לחוש לדברי המדרש הזה מניחים אותו על השולחן, ואינם תופסים אותו בידיהם". ויש לדון בזה מה מועילה תקנה זו, אם היין לזכר בעלמא לא בעינן את זה. אלא נראה דהא דאמרין דבעינן כוס לברכת המזון יש שני צדדים למצוה, אחד הוא שיהיה כוס שם, והצד השני הוא אחיזת הכוס והגבהת הכוס טפח וכיוצא, וסברו אלו המדקדקים, שאין אחיזת הכוס וכל שאר הפרטים לעיכובא, ואף שאם הכוס לפניו יש בזה מצוה גם כן. וכן הוא לגבי מ"ש בברכות לה. שאין אומרים שירה אלא על היין, ופירש"י "שאין אומרים הלויים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסין נסכי מזבח". הרי שאין ללויים הכוס של יין בידם, אלא הוא ביד הכהן ועל המזבח, ולכן סברו המדקדקים שאין אחיזת הכוס לעיכובא, ואף שלכתחילה יש לאחוז הכוס כדי לקיים הגבהת הטפח וכדומה, מ"מ כיון שלדעת המדרש רות לא בעינן כוס בפחות מג', די לחוש להמחמירים בנתינת כוס על השולחן. ויש לדון מזה לנדון החכם צבי דהתם אין הכוס על השולחן לבד אלא ביד אחר ויש אחיזת הכוס והגבהת טפח וכיוצא.

ולפי כל זה יש לדון לגבי מעשה החכם צבי, שהוא כתב לגבי הנזיר "נתנו לו לברך", וידוע מ"ש בברכות בפ"ה הרואה, ובטור בס"רא. "שלושה דברים מקצירין ימיו של אדם, וחד מינייהו מי שנותנים לו לברך ואינו מברך". ולכן נראה ששפיר עבד החכם הנזיר, שאף שלכתחילה אין לעשות כן כיון שאין הכוס בידו, מ"מ כיון ש"נתנו לו" ויש חשש של קצירת ימים, שוב אין לחוש אם אין הכוס בידו.

באיסור דרבנן י"ל שיש איסור. ועדיין לא אמרינן שיש איסורא בנתינה לבדה, הרי שאין שום איסור בנתינה.

וכן יש להוכיח ממ"ש היד מלאכי שם באות שסז. "נסתפקו בלימוד הישיבה היכא שהנזיר לא שתה אותו כוס של יין... אי קעבר המושיט משום לפני עור לא תתן מכשול או לא, מי נימא דכיון דלא נכשלו באיסור ע"י ההיא הושטה לא מיקרי תו מכשול, או נימא כיון דסוף סוף הוא נתן המכשול לפניהם עובר בלאו" ע"ש. הרי שפשוט להם שאין שום איסור בהושטה לבדה.

(ה) **וראיתי** ברמב"ם בהל' נזיר פ"ה הל"י. שכתב, "מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב." הרי שהוא סבר שיש איסור דרבנן של לך לך אמרינן לנזירא, אלא שהוא פירש האיסור דוקא לגבי עמידה במושב שותי יין, היינו דוקא שיש רבים שותים ויש שכרות ויש קלות ראש שמביאין לידי תקלה, אבל אם הנזיר אוהז כוס יין בידו ויש לו כובד ראש י"ל שאין שום איסור בדבר.

ועוד יש להביא ראייה שהנזיר יכול לטלטל היין, והוא מהמשנה ראשונה בפ"ג דערובין שכתב שם, "מעריבין לנזיר ביין, ולישראל בתרומה", וזה איירי בעירוב תחומין כמבואר שם ברש"י, ונראה שכמו הישראל יכול לטלטל תרומה כדי לעשות העירוב, כן הוא לגבי הנזיר שהוא יכול לטלטל היין לצורך העירוב. ולכן נראה שאין איסור לנזיר באחיזת כוס יין לברכת המזון.

ואל תאמר שיש לדחות ראייה זו מעירוב תחומין, דהתם איירי שהשליח מטלטל היין להניח אותו במקומו בעד הנזיר, ולכן הנזיר לא נגע ביין כלל, וכן נראה מהערוך השולחן העתיד בהל' נזירות ס"ד. אות יג. "מעריבין לנזיר ביין, באמת אינו רשאי להיות ממש אצל היין אלא שברשותו מונח וקונה שביתה בזה." משמע שהוא אסור לטלטל היין ורק ע"י אחר הוא מותר. ולענ"ד זה אינו, ויש לדחות סברה זו. בתחילה יש לידע שהאיש שרוצה להניח עירוב תחומין יכול למנות שליח לעשות כן, וכן כתב מרן בס"ת. ח. "אם ירצה ישלח העירוב ע"י שליח ויאמר בזה העירוב יהא פלוני מותר לילך, ובלבד שלא יהא חרש שוטה וקטן." ע"ש. וגם השליח יכול לברך על העירוב כמ"ש מרן בס"ת. ד. "כשמניח עירובי תחומין מברך על מצות עירוב, ואומר בזה העירוב יהא מותר לי לילך

(ד) **ועכשיו** יש לדון אם הנזיר עצמו יכול לתפוס הכוס בידו, וכתב החכם צבי שם "שלא שפיר עבדי." ולענ"ד אין האיסור בזה ברור. וראיתי בתה"ד בס"קמז. לגבי אם יש איסור לגע באוכל בידים ביו"כ, שהוא כתב, "ומצאתי חילוק בתשובת הר"ח א"ז שכתב דמי שמתענה מותר להתעסק במאכלות ובמשקות, ואין כאן משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמי, דשאני נזיר דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה בר מיין ופרי הגפן חיישינן דילמא מישתלי, אבל המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה אסח דעתיה מינייהו ולא אתי למשתלויי." הרי שפשוט ליה שלנזיר אין לו להתעסק ביין ופרי הגפן.

ולענ"ד יש להקשות על זה מע"ז ו. "אמר רבי נתן מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול." וכתב רש"י שם שהחשש לגבי הנזיר הוא "שמא יבא לשותו." הרי שהחשש הוא השתיה לבדה ואין שום איסור אם הנזיר אוהז כוס היין בידו. וידוע שרוב הפוסקים סברו שיש איסור לפני עור אף באיסור דרבנן כמ"ש היד מלאכי באות שסד. "שייך לאומרו אף במידי דלית ביה איסורא רק מדרבנן, כ"כ התוספות סוף פ"ק דע"ז כב. ד"ה תיפוק ליה, וכן כתב הכנה"ג בי"ד ס"נה. בהגהות הב"י אות פט. לדעת הרשב"א והר"ן וכו'." ע"ש. ולכן למה כתב שיש חשש שמא ישתה דהוי רק ספק איסור הלא האחיזה לבדה היא ודאי איסור והוי ליה לרש"י לאשמועינן שאף דבר זה אסור. אלא ודאי אין באחיזה שום איסור. וכן יש להוכיח מהיד מלאכי שם באות שסה. שכתב, "ע"כ לא שרינן בדלא קאי בתרי עברי נהרא אלא דוקא כשבאותה עשיה אינו עושה גוף האיסור כהושטת כוס יין לנזיר... דאין ההושטה גופה הוא האיסור רק מה שימשך ממנו", ע"ש בשם המשפטי שמואל. הרי שפשוט ליה שאין בהושטה שום איסור, דהיינו אפילו בדרבנן. ועוד כתב שם בס"שסו. "דאמרינן דלא אסור רק משום מסייע ידי עוברי עבירה בדלא קאי בתרי עברי נהרא, היינו דוקא גבי כוס יין לנזיר או אבר מן החי לבני נח שהוא יודע שאותו דבר אסור לו דילמא כיון שידוע שהוא אסור לו דילמא הדר ביה ולא עביד" ע"ש בשם הרדב"ז. הרי שאם ודאי נעשה האיסור עדיין יש איסור מן התורה של לפני עור, וא"כ ודאי באיסור דרבנן שייך איסור בכהאי גונה, שאף שבדרך כלל לא אמרינן האיסור של מסייע באיסור דרבנן בלבד כמ"ש הלב שומע במע"ל. באות לט. בשם הפוסקים, מ"מ נראה מהיד מלאכי בשם הרדב"ז שאם ודאי נעשה האיסור אז זה בגדר לפני עור אף באינו בתרי עברי דנהרא, ולכן אף

ממקום פלוני אלפים אמה לכל רוח, ואם מערב לרבים אומר יהא מותר לפלוני ופלוני או לבני מקום פלוני." נראה שהשליח יכול לעשות הע"ת וגם יכול הוא לברך בעד המשלח. ויש לדון בזה שהלא יש כלל גדול שכל מידי דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח. וכן הוא בנזיר יב, וכתבו שם התוספות בדף יב. בד"ה מ"ט, דלא מצי איניש משוי שליח אלא במילתיה דמצי עביד נפשיה בשעה שעושה שליח. וכבר האריכו האחרונים בכלל זה, עיין במהרי"ט בח"מ ס"כג. ובמש"ל פ"ט דאישות הל"ו. ומחנה אפרים הל' שלוחין ס"י. ומשאת משה ח"ב י"ד ס"יא. וידוע מ"ש הפלטי בס"א. ס"ק ו. "יש אנשי שנתנו מעות לשולחי א"י שיהיו שלוחם לקנות בהמה במעות לשמם, ויפריש המתנות בעדם דהוי כמו שלוחו, ויש לפקפק ממ"ש בנזיר יב. על הפרשת חלה." ועיין ברב ברכות מע"כ. שהאריך לבאר כל זה. ולכן הקושיא במקומה עומדת איך הנזיר יכול לעשות עירוב תחומין ביין אף ע"י שליח, כיון שהוא עצמו אינו יכול לטלטל היין למקום שהוא רוצה להניח שם העירוב.

ואל תאמר דלא בעינן לזה שליחות ממש, אלא די בגלוי דעת בעלמא, שהלא אף בזה אמרינן הכלל הנ"ל דכל מידי דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח. וכן הוא ברב ברכות שם בד"ה ודע, שכתב, "ודע דאין להסתפק ולימר דכל זה אפשר לא בעי שליחות גמורה כי הכי דתאמר האי כללא דכל מידי וכו' וזה די לו בגלוי דעת בעלמא, הנה מצאתי ראיתי בס"ד להרב חק"ל ז"ל שם דף כו. שנכנס בהערה זו דגילוי דעת וכו' והאריך בזה לדקדק מדברי התוספות ז"ל והרב מש"ל ז"ל, ושוב הביא מ"ש בשיטה מקובצת לנזיר, ושכן נראה ממרדכי ז"ל דגם באומר לשלוחו קדש לי אשה פ' ועד אחר שתתגרש אינה מקודשת מטעם כל מידי דאיהו לא מצי עביד לא משוי שליח ע"ש. וידוע הוא מה שפסק מרן וכל הפוסקים ז"ל באומר קדש לי אשה פ' בגילוי דעת לבד סגי, ואפ"ה בעינן מצי עביד השתא ודוק היטב." ולכן אף את"ל שלגבי עירוב סגי בגלוי הדעת, עדיין יש לומר דבעינן דבר שמצי עביד.

ולכן נראה לענ"ד שצ"ל שהנזיר עצמו מותר לטלטל היין ואין איסור בדבר, ולכן כיון שהוא עצמו מותר בדבר ממילא שהוא מותר למנות שליח לעשות כן. ולכן מ"ש המשנה "מעריבין לנזיר ביין", פירושו שאף הנזיר יכול לטלטל היין להניח העירוב.

(ו) **ועכשיו** יש לבאר הסוגיא בפסחים יא. שיש שם

מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן, רבי יהודה סבר שאין בודקין חמץ בתוך המועד גזרה דילמא אתי למיכל, אבל חכמים התירו הדבר שלא חיישינן לאתי למיכל, והקשו הגמרא לר"י יהודה, "תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר"מ, רבי יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין. ולא קא גזר רבי יהודה דילמא אתי למיכל מיניה, אמר רבא שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא על ידי קטוף הוא זכור." ופירש"י, "זכור הוא את האיסור החדש על ידי שינוי המעשה ולא אתי למיכל." הרי שלא גזרינן שמא אתי למיכל אם יש שנוי, משמע שאף לגבי אחיזת הכוס לנזיר, יש איסור אם לא שיש שינוי בדבר. ופירש אב"י שם דברי ר"י יהודה "חדש בדיל מיניה, חמץ לא בדיל מיניה", ולכן לגבי חמץ חושש ר"י יהודה שמא אתי למיכל. ולפי זה הוא הדין לגבי יין לנזיר שקודם נזירתו הוא לא בדיל מיניה, י"ל שהוא כדין חמץ וחיישינן שאם הוא אוהז הכוס שמא הוא ישתה. וכל זה לשיטת ר"י יהודה אבל לשיטת רבנן יש סתירה גם כן, שלגבי בדיקת חמץ לא חיישינן שמא אתי למיכל אבל לגבי חדש הם סברו כר"מ "דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה" כדפירש רש"י שם. ולזה תירץ בגמרא, "דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה." ולכאורה נראה שלגבי יין לנזיר כיון שהוא לא כיון "לשרפו" עדיין יש איסור לאחוז כוס יין, "דילמא אתי למיכל מיניה."

וכל סוגיא זו קשה להבין לפי מה שכתבתי לעיל דהיינו שאין איסור כלל לנזיר באחיזת כוס היין, כמו שנראה מגמרא דע"ז הנ"ל, וכן מהרמב"ם הנ"ל. ולענ"ד יש לחלק כמו שנראה מהרבינו חננאל בפסחים שם שכתב לפרש שיטת רבנן, "הוא עצמו מחזר על החמץ לשרפו יאכל אותו, לפיכך לא גזרו. אבל החדש דלא מתעסק ביה כדי לשרפו אלא כדי לאכלו מתעסק ביה גזרינן ביה." הרי מפורש בדבריו שהחשש לגבי חדש הוא משום שהוא מתעסק בו כדי לאוכלו, דהיינו למוכרו בשוק אחר שעת האיסור, ולכן נראה לענ"ד שיש תרי דברים לגרועתא, דהיינו שהוא עוסק במלאכה בחדש כגון הטחינה וכדומה, ובזה יש היסח הדעת וחיישינן שמא אתי למיכל, וגם הוא עוסק להכין האכילה, ולכן אף זה מביאין לידי אכילה, אבל אם נזיר אוהז כוס יין בידו, והוא לא עוסק בו ולא מתקן אותו אין בזה שום היסח הדעת ולא גזרינן בזה "שמא אתי למיכל", ועוד אף אם הוא עוסק ביין כגון להטיל אותו למקום אחר, מ"מ הוא לא עוסק בו כדי להכין היין לשותותו, כגון מזיגת הכוס וכדומה, ולכן אף מטעם זה

זימנין דנפל ואתי למיכליה, והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן יא. ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם, ונזיר נמי איסוריה שרי לאחריו. ועיין במהרש"א שם. הרי שלא אמרינן שיש חשש שמא יאכל לגבי נזיר או נדר כיון שהיין או המאכל אחר מותר לישראל אחר, ולא דומה לחמץ שאסור לכל ישראל בפסח. ויש לחקור בזה, הלא החשש שוה בין חמץ ליין לנזיר שכיון שהוא לא בדיל מיניה קודם כן עדיין יש חשש שמא ישתה, ואין זה תלוי באם אחרים אסורים בדבר או לא. אלא צ"ל דא"נ שהחשש שוה אלא לא הקפידו חכמים לגזור גזירה בדבר זה אלא בדבר חמור שהוא אסור לכל כגון חמץ, משא"כ בנזיר לא הקפידו חכמים לאיש יחיד.

ילפינן מתירוץ התוספות שאין לחוש שמא ישתה לגבי יין הנזיר, ולכן לא בעינן בדיקה להנזיר כדי לבער כל היין מביתו, ולכן אף שהנזיר לא בדיל מהיין קודם נזרו, עדיין אנו לא חיישינן שמא ישתה. ולכן הדין של דחפו החמץ בקנה במרן בס"תמו. ג. הנ"ל הוא דין מיוחד לחמץ, ולגבי היין לנזיר אין איסור בטלטול שלא חיישינן שמא אתי לשתות. ואף לגבי החדש בפסחים יא. הנ"ל כן י"ל שאין חשש טלטול ורק אם הוא עוסק לתקן המאכל יש חשש היסח הדעת כמבואר בר"ח הנ"ל. ולכן אין איסור באחיזת כוס היין לנזיר.

(ח) **ולכאורה** דעת התוספות הנ"ל כנגד דעת ר"ח הא"ז בתה"ד הנ"ל שכתב, "דמי שמתענה מותר להתעסק במאכלות ובמשקות, ואין כאן משום לך לך אמרינן לנזיר... דשאני נזיר דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה בר מיין ופרי הגפן חיישינן דילמא מישתלי אבל המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה אסח דעתיה מינייהו ולא אתי למשתלוי". הרי נראה שדבר שהוא מותר לאחרים כגון יין לנזיר הוא יותר חמור מדבר שהוא אסור לאחרים כגון אוכל ביו"כ, ודלא כהתוספות הנ"ל שסברו להיפך. אלא נראה שאין כאן סתירה, שהתוספות דברו לגבי אם האיסור בביתו בלבד, ובזה אם הוא מותר לאחרים אף שיש חשש שמא ישתה מ"מ אנו מקפידים על זה לגזור גזירה, אבל הר"ח א"ז איירי כשהוא עוסק בתקון המאכל, וזה יותר חמור ויש חשש אף לגבי חדש דבדיל מיניה, וק"ו לגבי יין לנזיר שלא בדיל מיניה אף שהוא דבר מותר לאחרים.

אין לגזור שמא מביאין לידי שתיה. ולפי פירוש זה אתי דברי ר"ח הא"ז כהוגן בתה"ד הנ"ל שדן לגבי אם "מותר לעסק במאכלות" דהיינו כמ"ש הרבינו חננאל הנ"ל, ובזה הוא הביא דין הנזיר, אבל אף לדעתו י"ל שאין שום איסור אחיזת הכוס לבדה כיון שהוא אינו עוסק בתקון המשקה בזה. ולכן לפי זה אין סתירה מהסוגיא דע"ז לסוגיא דפסחים יא. ואף מ"ש הרמב"ם בהל' נזיר הנ"ל אתי שפיר. ועיין עוד במאירי ומהר"ם חלאווה פירושם לסוגיא דפסחים יא. ע"ש.

(ז) **אלא** שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש מרן בס"תמו. ג. "גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל החמץ מגגו של א"י לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה, ואם היה שבת או יו"ט כופה עליו כלי". והטעם שצריך לדחפו בקנה הוא מפני שליגע בו בידים אסור דלמא אתי למיכל מיניה, ואע"ג דחמץ שלו מטלטלו ושורפו בחו"מ, שאני התם דכיון שהוא מחזר עליו לשרפו לא חיישינן שמא ישכח ויאכלנו, וכן הוא במ"ב בס"ק י. הרי נראה מזה שאף שהוא מטלטל החמץ בלבד והוא לא עוסק בו לתקן האוכל, מ"מ עדיין יש חשש שמא אתי למיכל. ולכן לדעת הרבנן הנ"ל שהחילוק בין חדש לחמץ הוא שאנו חיישינן לשמא אתי למיכל לגבי חדש אבל לא לגבי חמץ כיון שהוא מחזר לשורפו, צ"ל שאף בחדש וכדומה החשש הוא לאו דוקא בתקון האוכל אלא אף בטלטול בלבד, כדמוכח מדין דחפו בקנה. ולכן י"ל שאף לגבי הנזיר יש חשש שמא ישתה אף בטלטול כוס יין בלבד.

אלמא זה אינו, שיש לחלק בין דין חמץ לדין נזיר, שלגבי חמץ אף אם החמץ ברשותו יש חשש שמא אתי למיכל, כמ"ש בפסחים ו. "אמר רב יהודה אמר רב המוציא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי, אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך, מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה." ופירש רש"י הטעם דבעינן כופה בכלי הוא משום שלא ישכח ויאכלנו. והלא יש לדון בזה שהלא לגבי נזיר שהוא אינו בדיל מיניה קודם נזרו יש חשש זה גם כן ועדיין לא מצינו שום דין שהוא צריך לכופה על היין כלי, וכן לגבי מי שנדר שאיזה מאכל אסור לו, אף שהוא לא בדיל מיניה קודם שעת נדרו, מ"מ לא מצינו שהוא צריך לכפות עליו כלי, אף שלכאורה דין זה דומה לדין חמץ. וכבר הרגישו בקושיא זו התוספות בריש פסחים בד"ה אור, וכתבו "ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאוכלו, וכן משמע לקמן י: דבעי רבא ככר בשמי קורה וכו' או דלמא

דלא שכיח שהוא רוצה לתקן המאכל לאכילה כיון שאין שעת היתר לדבר, י"ל שלא גזרו שמא יאכל אף אם הוא מתקן המאכל לאכילה. ולכן גזירה זו שייך רק לחדש וגם ליין הנזיר שיש ליין שעת היתר אחר שגמר הנזיר נזירתו, וכנראה מהר"ח א"ז הנ"ל.

וכן מצינו במאירי בחולין קיג. במשנה הששית, שכתב "ולמדת שמותר לבשל לצורך גוים בשר חזיר בחלב לכתחילה..." וכן משמע ממרן בי"ד ס"ז פז. ג. שכתב "בשר טמא בחלב טהור מותר בבישול." ויש מן האחרונים שסברו שיש איסור מראית העין כאן, ויש שסברו שהוא מותר לגמרי, עיין בפר"ח בס"ק ז. שם, ומ"מ ראינו שאין כאן חשש שמא יאכל אף שהוא מתקן את האוכל. וכן נראה מהמעשה בחולין קו. לגבי "מים ראשונים האכילו בשר חזיר." עיין ברש"י שם והמהרש"א, שנראה שמותר לבשל מאכלות אסורות לגוי. וכבר האריכו האחרונים בזה, עיין בתשב"ץ ח"ג ס"ר צד. והקול אליהו ח"א י"ד ס"כז. והזבחי צדק ס"קיו. אות מז. שהחמירו. מ"מ יש להקשות על המתירים שהלא מצינו לגבי חדש שגזרו רבותינו שמא יאכל, אלא יש לתרץ כמו שביארתי, שרק לגבי חדש יש חשש זה שיש זמן היתר אחר העומר, ולכן החמירו רבנן, אבל בשאר איסורים שאין שעת היתר להיתר להישראל לא החמירו כל כך ולא גזרו שמא יאכל כיון שאין זה דבר מצוי כל כך.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין איסור אחיזת כוס יין לנזיר, אלא רק אם הוא מתקן היין לשתייה, וכן הוא לגבי חדש אבל בשאר איסורים כמו ערלה וכלאי הכרם וכו' אף בזה אין איסור. וחמץ חמור מכולם שאף טלטול לבד יש איסור שמא אתי למיכל אף שהחמץ אינו שלו.

ולכן יש לדון לגבי מעשה בחכם צבי הנ"ל, שאף אם הנזיר רוצה לאחוז את הכוס בידו אין איסור בדבר שלא חיישינן להיסח הדעת מנזירתו, כיון שהוא אינו עוסק בו לתקן השתיה. ואף לסברת רבא הנ"ל שפירש דברי ר' יהודה, הלא כמה אנשים היו שם בסעודה והם יאמרו לו שלא לשתות, ויש זכירה בדבר, וכדמצינו בשבת קמז. "עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת" ופירש רש"י, "הואיל ומרובין הן מדכרי אהדי." וכן הוא לגבי הנזיר בכוס ברכת המזון.

(ט) **ועכשיו** יש לדון לגבי מ"ש החכם צבי שאף אם הנזיר אוחז הכוס הוא אינו יכול לברך הזימון "כיון דהוא

וכתבו התוספות שם בריש פסחים תירוץ אחר, "אי נמי שאני חמץ שהחמירו בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה." ואף לתירוץ זה דין איסור טלטול בחמץ הוא מיוחד כיון שיש איסור ב"י וב"י. ולכן צריך לדחוף החמץ בקנה כמ"ש לעיל, אבל שאר איסורים כגון יין לנזיר אין איסור בטלטול בלבד או באחיזת הכוס.

וראיתי בפני יהושע בפסחים יא. בד"ה דרבנן, שהקשה על הסוגיא שם, "מאי שנא חדש דגזרינן לכ"ע שמא יאכל כדקתני אבל לא גודשין אע"ג דמותר בהנאה וליכא אלא לאו גרידא, ומ"ש מכל איסורין שבתורה כגון חלב דאיסור כרת וערלה ובשר בחלב וכלאי כרם דאסורין בהנאה אפ"ה מותר לשהותן ולהתעסק בהן ולא גזרינן שמא יאכל, ויש ליישב לפי תירוץ ראשון שכתבו תוספות לעיל בריש מכילתין דלא שייך לגזור לשמא יאכל אלא בדבר שאין איסורו איסור עולם כגון חמץ, וא"כ לפי זה שייך האי טעמא נמי בחדש משא"כ בשאר איסורין." ע"ש כל דבריו. ולענ"ד דבריו קשים בעיני, שהלא כתבו התוספות בתירוץ הראשון, "דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה, ולא דמי לבשר בחלב וערלה... שאיסורים נוהג איסור עולם." הרי חמץ יותר חמור משום דלא בדילי מיניה, וא"כ הלא כתוב בגמרא בפסחים יא. "אמר אביי חדש בדיל מיניה חמץ לא בדיל מיניה" הרי שחדש כשאר האיסורים, ואף שהוא מותר לאחר העומר מ"מ עדיין אמרינן בו "בדיל מיניה" ואין לדמותו לחמץ, ודלא כהפנ"י. וכן סבר הר"ן שם שהטעם שחמץ צריך בדיקה ולא שאר איסורים הוא מפני "דחמץ לא בדילי אינשיה מיניה כולי שתא." הרי זה העיקר ולא ששאר איסורים הם איסור עולם. ולכן אף שחדש אינו איסור עולם מ"מ כיון דבדילי מיניה כדאמר אביי, יש לחדש דין שאר איסורים. ונראה שהתירוץ לקושית הפנ"י הוא כמו שפירשתי לעיל לפי מ"ש הר"ח, שדין תקון מאכל לאכילה הוא יותר חמור, ולכן החמירו רבנן לגבי חדש בשוק, והתוספות בריש פסחים מסכימים לזה אלא שהם דברו רק לגבי לשהות האיסור בביתו, ונראה שאף הם מודים שיש גזירה מיוחדת לתקן האיסור כדי לאוכלו.

ועוד יש להוסיף על זה שי"ל שגזירת חדש לא שייכת בשאר איסורים אף בתקון המאכל, שרק לגבי חדש שהוא יהיה מותר לאחר זמן דהיינו אחר העומר, הוא שכיח שהוא רוצה לתקן החדש כדי שהוא יהיה מוכן לאוכלו בשעת היתר, ובזה גזרינן שמא יאכל, אבל בשאר איסורים כיון

בברכת המזון על הכוס, מ"מ אין זה בגדר אחד צריך להוציא י"ח של חבירו, ושפיר הוא למנות הנזיר המזמן.

ולענין הלכה לא בעינן לעשות זימון על הכוס כלל לדעת מרן בס"קפב. א. שבי"א בתרא הוא הביא דעת הרי"ף והרמב"ם שברכת המזון אינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה. ואף שהמ"ב שם בס"ק ד. כתב "והנה המחבר לא הכריע בין הדעות", זה אינו שכלל גדול הוא מוסר בדינו שבי"א וי"א סברת מרן כהי"א בתרא, וה"ה כאן. ועוד, כתב הכה"ח שלדעת המקובלים שאין ברכת המזון טעונה כוס אלא בשלשה וכדעת המדרש רות הנעלם, והכי יש להכריע המחלוקת בין הראשונים ע"ש. ועוד ידוע הכלל שההלכה כסברה האמצעית, וכן כתב הר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"ר מט. שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפה", וכן הוא בעוד מקומות, וכן הוא ביד מלאכי באות תעו. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שהסברה האמצעית היא המדרש רות הנעלם וסברת המקובלים. ולפי זה י"ל שלא אמרינן דבעינן אחד מוציא ידי חובתו בברכת המזון על הכוס, ודלא כהחכם צבי הנ"ל.

(י) **וגדולה** מזו י"ל, שאף לדעת התוספות והרא"ש הנזיר יכול לברך על הכוס, אף שהם סברו שיש חיוב על כל יחיד ויחיד לברך ברכת המזון על הכוס, ושפיר אמרינן בזה הכלל של אחד מוציא י"ח של חבירו רק אם הוא מחויב בדבר. והטעם לזה הוא משום שי"ל שאף הנזיר הוא חייב לברך על הכוס. ויש להסביר את זה, שהנזיר אסור ביין מטעם נדר, וזה דומה לאחד שחייב לעשות קידוש אבל היין נסגר בחדר והוא אינו יכול ליטול היין מהחדר, ולכן הוא אינו יכול לעשות הקידוש. וי"ל בזה שהוא חייב לעשות הקידוש אלא שהוא אנוס ואינו יכול לעשות כן, ולא אמרינן בזה שהוא אינו בר חיובא, אלא שהוא בר חיובא והוא אנוס ולא יכול לקיים המצוה. ויש להוסיף על דוגמא זו, שאם אחד חבוש בבית האסורים ואין לו יין שם והוא אנוס ואינו יכול לעשות הקידוש, ומחוז לבנין עומד שם חבירו שאמר לו בדרך החלון שיש לו יין לעצמו אבל שהוא אינו בקי בקידוש, האם האיש הנסגר יכול לברך הקידוש בעדו כיון שזה ברכת המצות כמבואר בר"ה כט. ונראה פשוט שהאיש בבית האסורים יכול לברך הקידוש בעד חבירו שיש לו יין שעומד בחוץ אף שהאיש הנסגר אינו טועם הקידוש כלל. וזה משום ששפיר אמרינן שהוא חייב בדבר והוא יכול להוציא חבירו ידי חובתו. וכן הוא לגבי הנזיר שהוא חייב לברך ברכת המזון על הכוס, אלא

אינו מחויב לברך על הכוס שהרי הוא נזיר, אינו מחויב בדבר קרינן ביה לענין זה, ואינו מוציא את המסובין המחויבים לברך על הכוס, ואף שחייב זה שחייבים המסובים לברך על הכוס אינו אלא דרבנן... צריך להיות המוציא מחויב כמותו. ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כל כך לגבי זימון על הכוס. בתחילה יש לידע שלדעת התוספות והרא"ש ברכת המזון טעון כוס אפילו ליחיד. וכתב מרן בס"קפב. א. לדעה זו, "אם שנים אוכלים יחד צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון". ופירש המ"ב בס"ק ג. "דבשלושה ויותר שמזמנין יחד, אחד מברך על הכוס ומוציא את כולם כמו שמוציאם בברכת הזימון אבל בשנים דמצוה ליחלק ואין אחד מוציא את חבירו, א"כ צריך כל אחד גם כוס בפני עצמו." הרי לפי זה ראינו שהחיוב של כוס הוא על כל יחיד ויחיד, וזה דומה לשאר מצות כגון שופר או מגילה שאחד יכול להוציא את חבירו, אבל בעינן שאף הוא מחויב בדבר להוציא אותו, וזה כסברת החכ"צ הנ"ל.

אמנם לסברת המדרש רות הנעלם ברכת המזון אינה טעונה כוס אלא בשלשה, ומרן הביא אף סברה זו בשם י"א בש"ע שם, ויש לדון בגדר החיוב. ונראה שאין כאן חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא שיש חיוב כללי שחל על כולם יחד שיהיה שם כוס לברך ברכת המזון עליו. וכיון שאין חיוב על כל יחיד בפני עצמו לא שייך לומר שאחד מוציא את ידי חבירו. ויש לדמות דין זה לקריאת ס"ת שבזה החיוב על הצבור ולא על כל יחיד ויחיד בצבור. וכן כתב הרא"ש בברכות פ"ז. אות כ. בשם רבינו תם, "אמרינן בשלהי דר"ה כט. דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי." ע"ש. וכן הוא במאירי במגילה כד. שכתב, "קטן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל שאינו מחויב בדבר וכו'." הרי שאין החיוב בשמיעת ס"ת על כל יחיד ויחיד דאמרינן בה אחד מוציא ידי חובתו של חבירו. וכן י"ל לגבי ברכת המזון על הכוס לסברת המדרש רות הנעלם שסבר שלא שייך מצוה זו על פחות מג', שאין כאן מצוה על כל יחיד דאמרינן בו שאחד מוציא י"ח של חבירו, אלא המצוה היא שרק לומר ברכת המזון על הכוס. ואף מצינו לסברת מרן שקטן מצטרף לזימון כמבואר בס"קצט. י. ועיין בבבאור הלכה שם שמצדד שבזה"ז י"ל שאף הקטן יכול להיות המזמן ע"ש. וזה כמו בס"ת שקטן עולה למנין. ולכן אף בנזיר י"ל שאף אם הוא אינו מחויב

וכן י"ל לגבי כוס ברכת המזון שאף שהוא אינו יכול לשתות יין מ"מ עדיין הוא חייב בו. ועוד מצינו בטור בס"קפב. שכתב "ואם אין יין מצוי באותו מקום יכול לברך על שכר ושאר משקים" וכן הוא בב"י שם. וידוע שהנזיר מותר לשתות שכר שאינו של יין, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה. הל"א. "אבל השכר של תמרים או של גרוגרת וכיוצא בהן מותר לנזיר. ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת יין." ולכן שפיר אמרינן שהנזיר חייב בברכת המזון על הכוס, והוא עצמו יכול לקיים מצוה זו בשכר תמרים וכיוצא בזה. ולכן כיון שהוא בר חיובא ודאי הוא יכול להוציא י"ח של אחרים במצוה זו אף אם הוא אוהז כוס יין בידו, כיון שעדיין בר חיובא הוא, ודלא כהחכם צבי.

(ב) **ועכשיו** יש לדון אם הנזיר יכול לברך ברכת הגפן וגם ליתן כוס היין לאחר לשתות. כתב החכם צבי שהוא אינו יכול לעשות כן, וז"ל "ועוד אחר גמר ברכת המזון מי יברך הכוס, אם הנזיר זה לא יתכן, דאף דקי"ל אם טעם אחד מהמסובים יצא אפילו לא טעם המברך, ואפילו א"א לו לטעום כדאמרינן בערוכין מ. בברכת זמן ביו"כ ליתביה לינוקא וכו', ה"מ בדלא אפשר לו לטעום לברך כגון בניו ובני ביתו, אבל בדאפשר לטעום לברך אסור לאחר לברך וכמ"ש רש"י ז"ל שם בערוכין." ע"ש. נראה מזה שהוא סובר שבברכת הגפן על ברכת המזון היא אינה ברכת המצוה אלא ברכת הנאה, ולכן א"א לברך לאחר אם הוא עצמו אינו טועם. וזה קשה, שהלא תקנו חכמים לברך על הכוס וא"כ זה כמו ברכת המצוה. אלא אפשר שסבר החכם צבי שיש לחוש לדעת הרי"ף והרמב"ם שסבר שאין ברכת המזון טעונה כוס אפילו בשלשה, וא"כ הברכה על הכוס היא רק ברכת נהנין וצריך המברך לטעום. וכן ראיתי סברה זו ברעק"א לס"קצ. ד. ע"ש. או י"ל שהוא אינו חושש לדעת הרי"ף והרמב"ם אלא למ"ש מרן בס"רעג. ד. שאף בברכת המצוה אין להוציא י"ח של חבירו אם חבירו בקי לברך ע"ש.

אלא שיש לדחות חשש זה ממ"ש מרן בי"ד ס"רסה. ד. בהלכות מילה לגבי ברכת אשר קדש על כוס יין בתענית, "מיהו בג' צומות מהם שהיולדת אינה מתענה יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת אם היא שומעת הברכה ומתכוונת שלא להפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתית הכוס." הרי בזה אף שאין מקור בגמרא או ברי"ף והרמב"ם לברך על הכוס, ולכן ברכה זו כברכת נהנין וכ"כ הב"י שם בד"ה ועל הכוס, מ"מ כיון שנהגו לסדר

שהוא אנוס ואינו יכול לשתות היין, אבל שפיר אמרינן שהוא יכול להוציא אחרים י"ח כיון שהוא עצמו חייב במצוה זו. ואחר זמן חפשתי וראיתי בווי העמודים בס"כד. אות ה. שהוא הביא החכם צבי הנ"ל שסבר שהנזיר בכלל אינו מחויב בדבר, וכתב עליו, "נראה דזה מיקרי מחויב בדבר אלא דאיסור נזירות רביע עליה, ומדין ערבות מוציא אחרים ידי חובתם." וששתי שזה כמו שכתבתי.

ויש להסביר את זה, שנדר הנזיר חל על החפצא ולא על הגברא, וכמ"ש הרמב"ם בהל' נדרים פ"ג. הל"ז. "מפני מה נדרים חלים על דברי מצוה, ושבועות אין חלות על דברי מצוה, שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו, והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו. נמצא הנשבע לבטל מצוה אוסר עצמו וכבר עצמו מושבע מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה. והאוסר דבר זה בנדר, זה הדבר הוא שנאסר ואותו דבר אינו מושבע מהר סיני." הרי שהנזיר בנדרו אוסר היין עליו, אבל עדיין י"ל שחייב המצוה מוטל על גופו ואין שום דבר המסיר את זה ממנו, ולכן הוא בגדר בר חיובא אלא שהוא אנוס ואינו יכול לקיים המצוה. ולפי זה שפיר אמרינן שהוא יכול להוציא י"ח של אחרים. ועיין עוד בזה בנזיר ד. וברש"י שם. ואין להאריך.

(א) **ולפי** זה יש להבין מה שכתבו האחרונים שמי שנודר ומשום זה לא יכול לקיים איזו מצוה שכופין אותו להתיר נדרו, כמבואר בכה"ח בא"ח ס"תפה. באות יא. שכתב "כופין אותו להתיר נדרו ע"י שאלה וחרטה כדי לקיים המצוה." שהרי אין זה דומה לשוטה וכדומה שהוא פטור לגמרי מן המצוה, אלא עדיין איש זה חייב במצוה אלא הוא אנוס משום נדרו, ולכן כיון שהוא עדיין חייב במצוה שפיר אמרינן שכופין אותו להתיר נדרו כדי לקיים המצוה המוטלת עליו.

וכן יש לדייק ברמב"ם בהל' נזיר פ"ז. הל"א. שכתב "ואין צריך לומר שהוא אסור ביין קדוש והבדלה שאינו אלא מדברי סופרים." הרי הרמב"ם לא כתב שהוא פטור מקידוש, אלא הוא כתב שהוא אסור ביין, ולכן החיוב עדיין עליו. ולכן הנזיר יכול לקדש על הפת. וכן לגבי הבדלה י"ל שהוא עדיין מחויב לשמוע ההבדלה מאחר. ולכן שפיר אמרינן שהוא מחויב בדבר. וזה דומה למי שאין לו יין לקידוש אלא יין נסך שאמרו האחרונים שאין לו לקדש על יין נסך כמבואר בכה"ח בס"רעב. אות יג. ע"ש, אלא עדיין אמרינן שהוא חייב בקידוש.

כיון לצאת בברכה זו. וכן מצינו לגבי קידוש בס"רעא. יד.
 "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו
 יצא." ע"ש. הרי דמסתמא המסובין יודעים לקדש ועדיין
 המברך יכול לברך ברכת הגפן וליתן לאחר לשתות.

ולפי זה אף לגבי הנזיר כיון שהוא בר חיובא בברכת
 המזון על הכוס, זה דומה לדין קידוש ומ"ש מרן בס"קצ.
 ד. שהוא יכול לברך ברכת הגפן וליתן הכוס לאחד מן
 המסובין לשתות, ודלא כהחכם צבי הנ"ל. ושוב ראיתי
 בביאור הלכה בס"קצ. ד. בד"ה יטעום, שהוא הביא
 החכ"צ והרעק"א הנ"ל, ומ"מ כתב שנראה שלדעת מרן
 אין המברך על כוס ברכת המזון צריך לטעום, והוא כתב
 כהסברה הנ"ל להסביר דעת מרן, "ומה שהקשה לפי מה
 דקי"ל לעיקר הדין דברכת המזון אינה טעונה כוס, היאך
 יכול להוציא אם אינו טועם בעצמו, י"ל דכיון דלכ"ע הוא
 עכ"פ למצוה מן המובחר וכמ"ש הרמ"א בס"קפב. הוא
 בכלל ברכת המצות דקי"ל דאע"פ שיצא מוציא, וגם
 מדברי המחבר גופא מוכח כן, דהוא הביא עצמו הרבה
 דעות בענין זה בס"קפב. והכא סתם וכתב דסגי בטעימת
 אחר ולא כתב דדבר זה תליא בפלוגתא אלא ע"כ
 כדברינו. ונראה שהראיה מדין מילה בתענית היא ראיה
 לפירושו בדעת מרן.

יד) ועכשיו יש לחקור בראיית החכ"צ שהמברך צריך
 לטעום, והוא מעירובין מ. שכתב שם לגבי אמירת זמן על
 הכוס ביו"כ, "המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא"
 ופירש"י, "לשתותו לאחר שיברך עליו דהאי שיטעום
 דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך דהוא הדין כי שתי
 אחרינא דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא
 יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי
 הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי
 וכדתינא נמי בגמרא ר"ה כט: לא יפרוס אדם פרוסה
 לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם שהרי הן יכולין לעשות,
 אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ואע"פ
 שהוא לא טעם אלא בניו שפיר דמי, ואע"פ שבירך עליה
 ברכת המוציא." וכתב החכ"צ שמרש"י זה ראינו שהמברך
 יכול ליתן לשתות דוקא למי שאינו יודע לברך כגון ינוקא
 אבל אם האחר יודע לברך ברכת הגפן הוא אינו יכול ליתן
 לו הכוס כדי לשתות. ונראה מזה שהוא פליג על מרן
 בס"קצ. ד. שהמברך על כוס ברכת הזמון יכול ליתן לאחר
 לשתות, ומשמע אף שהאחר בקי בברכות.

ולענ"ד אין ראיה מהרש"י הנ"ל בערובין. ובתחילה י"ל

הברכה על הכוס דבר זה נחשב כמו ברכת המצות שאחד
 יכול לברך לאחר, וכן כתב הב"י שם בד"ה כתב הכלבו,
 "אפשר דנפקא בברכת המברך אף ע"ג דברכת הנהנין היא
 כיון דנתקנה ברכת אשר קדש על הכוס הו"ל ככסא
 דקדושא ואבדלתא דמוציא אחרים מברכת היין." ע"ש.
 הרי שאף שמצד הדין הוא עדיין ברכת הנהנין כיון שלא
 תקנה בגמרא ברכה זו של מילה על הכוס, מ"מ כיון שכבר
 נהגו לברך על הכוס זה כמו שנתקנה על הכוס. ועוד ראינו
 שלא חש מרן כאן שהאם בקיאה לברך והוא אינו יכול
 לברך בעדה, שאף את"ל שהיא אינה בקיאה בברכת אשר
 קדש מ"מ ודאי היא בקיאה בברכת הגפן, ואף שלגבי
 קידוש אנו אזלינן אחר ברכת הקידוש אם היא בקיאה בזו
 או לא, ולא אחר אם היא בקיאה בברכת הגפן, שאני התם
 שגם היא חייבת בברכת הקידוש ולכן ברכת הגפן טפלה
 לה ואם היא אינה בקיאה בברכת הקידוש שפיר הוא
 להוציא ידי חובתה, אבל לגבי מילה היא אינה חייבת
 בברכת אשר קדש כלל שהאם אינה חייבת למול את בנה
 כיון שכתוב 'אותו' ולא אותה, ולכן בזה יש לאזיל בתר אם
 היא יודעת ברכת הגפן או לא, וכיון דמסתמא היא יודעת
 ברכה זו שפיר אמרינן שהיא בקיאה, ועדיין סבר מרן
 שהמברך יכול לברך ברכת הגפן בעדה, וצ"ל שזה
 שהמברך אינו יכול לברך בעד האיניו בקי, הוא רק
 לכתחילה אבל אם המברך אינו יכול לטעום כיון שהוא
 בתענית אז שפיר אמרינן שהוא יוציא האם אף שהיא
 בקיאה.

ולפי זה יש לדון לגבי הנזיר בברכת כוס ברכת המזון,
 שכיון שנהגו לברך על הכוס שוב אין לחוש שזה ברכת
 הנהנין אלא אנו אמרינן שזה כמו ברכת המצות וכדמצינו
 לגבי ברכת המילה על הכוס. ועוד י"ל, שהנזיר הוא כמו
 שמתענה שאינו יכול לטעום, וא"כ שפיר הוא לברך בעד
 אחד מן המסובין אף שהאחר בקי בכל הברכות, ודלא
 כהחכם צבי בזה.

יג) ועוד יש להוסיף על זה, שהרי מרן כתב בס"קצ. ד.
 "אם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מהמסובין
 כשיעור." הרי שנראה מזה שאף שהמברך בריך ברכת
 הגפן הוא יכול ליתן הכוס לאחר לשתות. וזה קשה, שהלא
 הוא אינו יכול להוציא את מי שבקי לברך אם הוא עצמו
 אינו טועם. אלא אין דבר זה קושיא דאנו אמרינן את זה
 דוקא אם המברך כבר יצא או הוא אינו יוצא המצוה בפעם
 זו, אבל אם המברך יוצא י"ח באותה שעה אז הוא יכול
 לברך אף לבקי אף שהמברך אינו טועם, שמ"מ עדיין הוא

שאינן הגדון דומה להראיה שלגבי יו"כ אין הינוקא חייב במצוה ולכן כיון שלגבי הינוקא ברכת היין היא רק ברכת נהנין מוכרח לנו לסמוך על ההיתר "כדי לחנכו במצות", אבל לגבי ברכת המזון על הכוס כל המסובין חייבים במצוה, ולכן זה דומה לקידוש וברכת המצות שאחד יכול לברך ואחר יכול לשתות.

אמנם עדיין יש להקשות על מ"ש מרן לגבי נתינת היין להאם במילה בתענית, מרש"י הנ"ל. שנראה שהאם דומה לתינוק שהיא אינה חייבת במילת בנו וכמו שהתינוק אינו חייב ביו"כ, ומ"מ מתיר רש"י ליתן לתינוק דוקא משום שהתינוק אינו יודע לברך ברכת הגפן ומשום חינוך, וזה לא שייך לגבי האם במילה שהיא יודעת לברך ברכת הגפן ולכן איך התיר מרן לעשות כן.

ולענ"ד הכי יש לפרש דברי רש"י. רש"י בא ליתן טעם איך המברך יכול ליתן היין לתינוק לשתות, ואין להביא ראיה לזה ממ"ש שם בר"ה לגבי קידוש ומצה שאחד יכול לברך, והאחר יכול לשתות היין או אוכל המצה, דשאני התם שהאחר חייב במצוה ולכן שפיר אמרינן שזה כברכת המצות, משא"כ לגבי זמן ביו"כ שאין התינוק חייב בזה, ולכן עדיין זה בגדר ברכת נהנין לגבי התינוק. ונשאר לרש"י להביא ראיה רק מדין אחר בסוגיא דר"ה שם, דהיינו שבשביל חינוך האב יכול לברך אף ברכת נהנין אף שהאב עצמו אינו טועם. ורש"י לא הביא את זה לומר דוקא תינוק כיון שהוא אינו בקי ולאפוקי הבקי, אלא רש"י בא לומר שכיון שמצינו שלצורך מצוות חינוך התיירו לברך בעד אחר ברכת נהנין, א"כ אף בכל צורך מצוה יש להתיר לברך ברכת נהנין בעד אחר. ויש להוסיף על זה, שדעת רוב הראשונים שמצוות חנוך על האב ולא על התינוק כלל כמבואר ברש"י בברכות מח. שכתב "וא"ת בקטן שהגיע לחינוך, הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה." וכן דעת כמה ראשונים ואחרונים ואכמ"ל. ולכן במה שהאב מברך בעד הבן כדי לחנכו, בזה האב עצמו קיים המצוה, ולכן ראינו שכדי שיוכל המברך לקיים איזו מצוה הוא יכול לברך ברכת נהנין בעד אחר, אף שהמברך אינו טועם. וזה עיקר ראיה של רש"י מדין חינוך לבן בר"ה כט:; והוא לא בא לבאר הענין אם הטועם בקי או לא, אלא שזה מותר בברכת הנהנין כדי שיוכל המברך לקיים איזו מצוה, אלא שראינו בראיה שהאב מברך לבן דהתם הבן אינו בקי בברכות אבל אין זה מעלה ומוריד כלל, אלא עיקר טעם ההיתר הוא כדי שיוכל המברך לקיים איזו מצוה, וכמו

שביארתי.

וכן יש להביא סייעתא למה שפירשתי בדברי רש"י מהמאירי שם שהביא מ"ש הגמרא לגבי קטן שאם יתן לו אתי למסרך. וכתב המאירי, "וחולה מיהא מברכין על סמך שתייתו ואין בו טעם אתי למיסרך, אלא שמתוך שאין חולה מצוי לשם לא הזכירה." הרי שפשוט למאירי שאף שאין למברך ברכת זמן לברך אף ברכת הגפן על הכוס וליתן לתינוק לשתות, מ"מ הוא יכול לעשות כן אם יש שם חולה. והלא החולה יודע לברך ולא כהתינוק שאינו יודע, אלא משמע שעדיין זה מותר ודלא כהחכ"צ, וצ"ל כמו שביארתי הטעם לעיל, שזה מותר כדי שיוכל המברך לקיים המצוה.

ולפי זה את שפיר מ"ש מרן בדין מילה בתענית הנ"ל, שאין העיקר אם אם התינוק יודעת לברך או לא, אלא העיקר הוא שהמברך מקיים המצוה לברך על הכוס כדי לקיים מה שאמרו בברכות לה. אין שירה אלא על היין, אף שמצד הדין אין זה חיוב כלל, ומ"מ כיון שזה בגדר דבר טוב לעשות, זה נחשב כקיום המצוה כמבואר במרן בב"י שם בי"ד שזה דומה לקידוש והבדלה, ולכן שפיר אמרינן שהמברך יכול לברך ברכת נהנין בעד האם אף שהיא בקיאה בברכות וכדמצינו לגבי ברכת האב בשביל חינוך הבן, ואין כאן חשש. ולכן מצינו שמצד זה, שדבר זה כמו קידוש והבדלה שאחד יכול לברך בעד אחר אף שהמברך אינו טועם, וזה מ"ש מרן בב"י בי"ד ס"רסה. שיש לדמות דין טעימת האם לקידוש והבדלה, אף שהוא אינו שוה מצדדים אחרים, (כמו דשאני התם שהטועם חייב במצוה).

ועוד יש לדייק כאן, שאין להקשות על מרן דבשלמא לגבי האב שמברך לבן יש מצוה על האב לחנך את בנו, ולכן התיירו חכמים לאב לברך אף שהוא אינו נהנה, אבל לגבי כוס מילה בתענית, מצד הדין אין חיוב כלל לברך על הכוס כיון שלא מצינו שתקנו חכמים דבר זה, ומה שמברכין על הכוס הוא בגדר רשות או דבר טוב, ולכן איך ידענו שאף באופן כזה מותר לברך ברכת נהנין בעד אחר אם המברך לא טועם. אלא אין זה קושיא, דהא דאמרינן שהאב יכול לברך בעד בנו, זה לאו דוקא, שכל גדול יכול לברך בעד כל קטן, וכן כתב הב"י בא"ח בס"קסז. בד"ה ואיכא, "שכל שהם קטנים מותר לפרוס להם לחנכם אע"פ שאינם מבני ביתו, והא דנקט בניו ובני ביתו לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט, שאין הקטנים מצויים לאכול אצל גדול אא"כ הוא אביהם או בעל ביתם." וכן כתבו

סימן כ.

שאלה: האם מותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו, בדבר שהוא מענין של אותו דבר.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"קסז. ו. "יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה ואם שח צריך לחזור ולברך אא"כ היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכין עליו כגון שבידך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח... וכיוצא באלו א"צ לברך." וכתב על זה הרמ"א, "ומ"מ לכתחילה לא יפסיק כלל", וזה בשם הכלבו הובא דבריו בב"י. ונראה מלשון מרן שאף הוא הסכים לזה שהוא כתב "ואם שח", דהיינו בדיעבד אין זה הפסק אבל לכתחילה אין לעשות כן. וכן דעת רש"י והרמ"ע כמ"ש השיורי ברכה שם, ועיין עוד בביאור הלכה שם בד"ה ומ"מ.

וראיתי ברמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ח. שכתב "כל הברכות כולן לא יפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו בדברים אחרים ואם הפסיק צריך לחזור ולברך שניה, ואם הפסיק בדברים שהן מענין דברים שמברכין עליו אינו צריך לברך שנית." ונראה מתחילת לשונו שכתב "לא יפסיק... בדברים אחרים" שמשמע שמותר להפסיק בדברים שהם מענין הברכה אף לכתחילה, ואחר כך פירש שאם הפסיק א"צ לברך שנית, שאם לא תאמר כן הוי ליה לכתב "לא יפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו, ואם הפסיק בדברים אחרים צריך לחזור ולברך וכו'." וכיון שהוא לא כתב כן, יותר נראה שדעתו שמותר להפסיק אף לכתחילה בדבר שהוא מענין הדבר שהוא מברך עליו.

ועוד, ראיתי במאירי בברכות מ. שכתב "ומ"מ אם סח בדבר שהוא צורך אכילה אין צריך לברך פעם אחרת... והוא הדין בכל כיוצא בזה בין כל ברכה לכל מצוה שכל שהוא צורך הדבר אינו הפסק... וכל שכן מה שאדם נוהג לברך ברכת המוציא ואחריה לישב בסוכה שאין ברכת סוכה הפסק אחר שהוא צריך לברכה זו קודם אכילה, ויש נוהגין מתוך כך לברך לישב בסוכה קודם המוציא, והדבר נאה אלא שמעולם לא שמענו אבותינו ורבותינו שיהיו נוהגין כך." הרי שאף לכתחילה נוהגין לברך לישב בסוכה אחר המוציא ודלא כהסוברים שאין לעשות כן לכתחילה. וכן כתב מרן בס"תרמג. ג. שכן הוא מנהג העולם.

(ב) **וגם** ראיתי בנמוקי יוסף לברכות מ. שכתב בדין זה

האחרונים שם. הרי שלא דוקא האב שיש חיוב עליו לחנך את בנו אלא אף גדול אחר יכול לברך אף שאין חיוב עליו לעשות כן. ולפי זה כן י"ל לגבי כוס מילה שאף שאין חיוב עליו לברך על הכוס מ"מ כיון שיש קצת מצוה בזה עדיין הוא יכול לברך ברכת נהנין בעד אחר.

(טו) **ועוד** כתב החכם צבי שאין אחד יכול לאחוז את הכוס בשעת ברכת המזון ואחר כך ליתן לאחד מן המסובין כדי שהוא יכול לברך ברכת הגפן ושותה את היין, דבעינן שמי שאוחז את הכוס לברך ברכת הגפן. והוא הביא ראיה לזה מרש"י הנ"ל בעירובין, וכתב החכם צבי, "איכא לאוכחי מדפשיטה ליה לרש"י דהאי ליתביה לינוקא ר"ל שהגדול יברך והקטן יטעום, ולהוציא מזה דהמברך צריך שיטעום לאו דוקא ש"מ דעכ"פ אותו האומר זמן על הכוס הוא צריך לברך עליו בפה"ג דאל"כ דילמא ליתביה לינוקא, ר"ל שהינוקא יברך בפה"ג וישתהו, אע"כ דפשיטא ליה לרש"י ז"ל דהאומר זמן הוא צריך שיברך בפה"ג, וכן לענין ברכת המזון ושאר דברים הטעונים כוס." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא רב המרחק בין האי דזמן על הכוס, והאי דברכת המזון על הכוס, שלגבי זמן על הכוס התינוק אינו חייב כלל בזמן ביו"כ, ולכן ודאי שהאומר זמן צריך לברך על הכוס, אבל לגבי ברכת המזון על הכוס כל המסובין חייבים במצוה זו, ולכן שפיר י"ל שיכול אחד לאחוז את הכוס ואחר יברך ברכת הגפן ושותה. וכן בדרך כלל י"ל שאין חיוב על אחד לעשות כל המצוה אלא יכול אחד לעשות חצי המצוה ואחר יכול להשלים חצי השני, ואין איסור בדבר וכדמצינו בשבת קלג: "לימא להו אנא עבדי פלגא דמצוה אתון עבדינו פלגא דמצוה." וכן משמע ממרן ב"ד ס"רסו. יד. שכתב "יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא עצמו יפרע." הרי בימות החול הוא מותר. וכן בנד"ד אחד יכול לאחוז הכוס בשעת ברכת המזון, ואחר יכול לברך בפה"ג ולשתות. ואין להאריך יותר.

ולפי כל הנ"ל ראינו שאין חשש אף אם הנזיר מברך ברכת המזון על הכוס באחיזת ידו, ואף הוא מותר לברך ברכת הגפן וליתן לאחד מהמסובין לשתות. ובמעשה החכ"צ, שאחר אוחו את הכוס והנזיר מברך ברכת המזון והאחר מברך ברכת הגפן על הכוס, אף זה אתי שפיר כדביארתי שלא בעינן אחיזת הכוס לעיכובא. כל זה נראה לענ"ד להליץ בעד החכם הנזיר.

בח"א ס"רצג. שכתב "שאלת, מה שנוהגין בארץ הזאת בליל ראש חדש שמכריז שליח צבור בין קדיש לתפלת ערבית 'ראש חדש' הודיענו אם יש בו משום הפסקה וראוי למחות אם לא. תשובה, אין ראוי למחות ובדין הוא דכל דבר שצריך לתפלה אין בו משום הפסקה וכדאמרין בברכת הלחם טול ברוך טול ברוך אינו הפסק, וכל שכן זה שהוא צורך התפלה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפלה, וכל שכן בתפלת ערבית שהיא רשות ופוק חזי מה עמא דבר. וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר." וכן פסק מרן בס"רלו. ע"ש. ויש לדקדק כאן שהפסק זה של הכרזה הוא לכתחילה, ועדיין הרשב"א דימה אותה לדין טול ברוך, משמע שאף זה לכתחילה, ולכן כיון שמרן הביא דעת הרשב"א בש"ע י"ל דהכי קי"ל שמותר להפסיק אף לכתחילה אם הוא באותו ענין. ואין להקשות על זה דשאני דין הרשב"א כיון שהוא כתב עוד טעם, דהיינו שתפילת ערבית היא רשות ולכן הקילו בה טפי, שזה אינו שהרי הרשב"א כתב "וכל שכן" דהיינו שטעם זה הוא רק לרווחא דמילתא וסגי בטעם הראשון בלבד, דהיינו שאין זה נחשב הפסק כיון שזה דומה לטול ברוך. וכן ראיתי בב"י שהביא לשון הרשב"א והשמיט טעם זה. וכן ראיתי בב"ח בס"רלו. שכתב "הנה הרשב"א ז"ל לא העמיד יסוד פסקו על מה שתפלת ערבית רשות אלא עשאו כסניף לטעם הראשון, והדין עם הרשב"א וכן נוהגין ואין לשנות." הרי כמו שכתבתי. וכן ראיתי במחצית השקל שם בס"ק א. ע"ש. ועיין בנהר שלום בס"רלו. שכתב שאף בעל הנסים בחנוכה ופורים יש להכריז אף שאם לא הזכיר א"צ לחזור, ואף שאין חנוכה ופורים מן התורה. הרי שאף בדבר קל כזה מותר להפסיק לכתחילה ודלא כדעת הכלבו.

אמנם ראיתי בא"א בס"רלו. ס"ק א. שכתב שדוקא בערבית התיר הרשב"א ומרן כיון שתפילת ערבית רשות אבל בשחרית שהיא חובה אין להתיר הכרזה לכתחילה. ע"ש. וזה קשה בעיני שהלא כבר כתבתי שלדעת הרשב"א ההכרזה אינה הפסק, וזה אף בלי הטעם שתפילת ערבית רשות, ולכן נראה שלדעת הרשב"א אף בשחרית אין איסור הכרזה כיון שאין זה הפסק, וכבר מצינו לגבי הנחת התפילין בין גאל ישראל לעמידה וגם אמרית הברכה שאין זה הפסק לדעת הרשב"א כמו שביאר לנו הב"י בס"סו. בד"ה ומ"ש רק, ולכן אף לגבי הכרזה י"ל שאין דבר זה הפסק כיון שהיא לצורך העמידה. ועוד כמה ראשונים סברו שמותר לענות אמן אחר גאל ישראל ואפשר שהרשב"א הסכים להם כיון שזה מענין התפילה ואין זה הפסק, עיין בב"י שם בד"ה וגומר. ולכן י"ל שאין איסור

"ויש מי שכתב שראוי לדקדק שלא ידבר הרבה דברים הדומים ולא יאמר זו צורך אכילה או צורך שחיטה הם מדחזינן שדקדקו הני אמוראי כל כך אי דברים אלו הפסק או לא." הרי לדעת זו מותר להפסיק לכתחילה בלבד שלא ידבר הרבה דברים. וכן ראיתי בריטב"א בר"ה לד. בד"ה כתב הרי"ף, שכתב "היכא דבברכת הנהנין אינו רשאי לשוח בין ברכה להנאה אלא בצרכי הברכה כגון טול ברוך וכיוצא בו, וכיון שטעם כ"ש רשאי לשוח ואינו חוזר ומברך, כך בברכת המצות אסור לשוח בין ברכה לתחלת מעשה אלא לענין צורך המעשה." הרי מזה משמע ש"רשאי" להפסיק בצרכי הברכה, דהיינו לכתחילה. וכן אם "אסור" להפסיק בין הברכה למצוה שלא לצורך המצוה, משמע שמותר להפסיק אם הוא לצורך המצוה, דהיינו לכתחילה. וכן ראיתי בה"ל ברכות לריטב"א פ"ב. אות י. שכתב "כיון שבירך ברכת נהנין אסור לו לשוח ולכל היוצאים בברכתו עד שיטעום אלא בדברים שהם צרכי הסעודה." הרי שמותר לכתחילה לשוח בדברים שהם צרכי הסעודה.

ועיין בא"ר בס"תקצב. ס"ק ה. שכתב בשם המרדכי שמותר להפסיק לכתחילה אם הוא באותו ענין, וזה כהפוסקים הנ"ל.

(ג) **ונראה** שאף דעת מרן היא שמותר להפסיק לכתחילה, שבי"ד ס"יט. ד. הוא כתב "צריך ליזהר מלדבר בין ברכה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה ואם דבר צריך לברך פעם אחרת." הרי שצריך ליזהר מלדבר רק בדבר שאינו מצרכי השחיטה, אבל דבר שהוא לצורך שחיטה מותר אף לכתחילה. וכן כתב הכה"ח שם באות לד. "אבל צורך השחיטה כגון תן לי סכין או תן לי לשחוט וכדומה לא הוי הפסק וא"צ ברכה אחרת ואפילו לכתחילה אם בירך ואח"כ הוצרך לדבר מעניני שחיטה... הרי זה מדבר." הרי שאף לכתחילה מותר להפסיק. ולפי זה צריך לומר שמ"ש מרן בא"ח לגבי ברכת המוציא הנ"ל הוא לאו דוקא, דהיינו לאו דוקא "אם שח" אלא אף לכתחילה מותר לדבר כמו שמשמע ממ"ש לגבי שחיטה. אלא שיש להקשות על הכה"ח שבא"ח הוא הביא דעת הכלבו שזה רק בדיעבד, ובי"ד הוא כתב שהוא מותר לכתחילה. ומ"מ נראה שדעת מרן היא שאף לכתחילה הוא מותר להפסיק וכמו שמצינו סברה זו בקצת ראשונים הנ"ל. וכן הוא מנהג העולם לגבי לישב בסוכה.

(ד) **ועוד** יש להביא ראיה לזה, והיא מתשובת הרשב"א

להכריז קודם העמידה של שחרית לדעת הרשב"א.

מ"מ נראה שלדעת מרן אין להכריז בין גאל ישראל לעמידה של שחרית, שמרן פסק כהזוהר בס"ס. שעניית אמן אחר גאל ישראל היא הפסק, כמו שביאר הב"י הנ"ל. ויש להבין דעת הזוהר בזה שאם עניית אמן היא מענין התפילה למה זו נחשבת להפסק, ולענ"ד נראה שסבר הזוהר שסמיכות גאולה לתפילה היא דין מיוחד והוא יותר חמור משאר דיני הפסק, שכל דיבור בין גאל ישראל לעמידה הוא הפסק אם לא שתקנו חז"ל כן בפירוש, דהיינו הגאולה האריכתא בערבית ותפילה אריכתא בשחרית עיין בב"י בס"קיא. ובס"רלו. אבל שאר דברים שלא תקנו חז"ל אף שהיו מענין התפלה עדיין נחשבים להפסק דבעינן סמיכות ממש, ושאר דברים אם שהם מעניני התפילה מ"מ יש הפרדה ע"י הדיבור בין הגאולה והתפילה, ולכן אסור לענות אמן בשחרית אחר גאל ישראל, או לברך על התפילין, וממילא אף ההכרזה אסורה בשחרית, וכן דעת מרן שפסק כהזוהר. אמנם בערבית כיון שתפילת ערבית רשות הקילו בדין סמיכות גאולה לתפילה ומותר לענות אמן אחר שומר את עמו ישראל, וכן דעת מרן והמקובלים בס"רלו. ועיין בב"י בס"קיא. בשם הרשב"א שהקילו בסמיכות גאולה להעמידה בערבית. ולפי זה מבואר שמותר להכריז לכתחילה לפני העמידה של ערבית שאין ההכרזה בגדר של הפסק, וזה מותר כמו שאמירת טול ברוך מותרת לכתחילה בין ברכת המוציא והאכילה, אלא דין סמיכות גאולה לתפילה הוא יותר חמור לדעת הזוהר בשחרית ולכן אין להתיר ההכרזה שם, ולא מפני שטול ברוך נחשב להפסק לכתחילה וכדעת הכלבו, שזה אינו שזה מותר לכתחילה, אלא שענין סמיכות גאולה להתפלה הוא יותר חמור. ולפי זה יש להקשות על הא"א הנ"ל שאין טעם איסור הכרזה בשחרית מפני דאנן קי"ל כהכלבו שטול ברוך הוא מותר רק בדיעבד ואסור לכתחילה, שמהרשב"א הנ"ל נראה שהוא מותר לכתחילה ובלי הטעם שערבית רשות כמו שכתב הב"ח, אלא הטעם שהוא אסור להכריז בשחרית הוא מפני דעת הזוהר שדין סמיכות גאולה לתפילה הוא חמור טפי. ולכן נראה מזה שמותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ומה שהוא מברך עליו בדברים שהם מאותו ענין שהוא מברך עליו, וכן נראה דעת הרשב"א ומרן.

(ה) **ובזה** נסתלקה קושית המ"א על מרן בס"תקצב. ס"ק ה. שכתב מרן שם לגבי ברכת השופר, "ואינו צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות אם לא בענין התקיעות."

והקשה על זה המ"א, "צ"ע דבסי" קסז. ס"ו. פסק דלכתחילה לא יפסיק כלל, ואפשר דהכא מיירי שצריך לשוח כגון שאומר להביא שופר וכיוצא בו." ע"ש. ועיין במחצית השקל שם שפירש שלגבי שופר א"א בלי הבאת השופר משא"כ לגבי ברכת המוציא שאפשר בלי המלח. ועיין בגר"א שם שכתב שלגבי שופר איירי רק לצורך גדול. ולענ"ד נראה שכל חילוקים אלו הם דוקא משום שהאחרונים סברו שמרן סבר כהכלבו, אבל לפי מה שפירשתי בדבריו מרן לא סבר כהכלבו אלא כשאר הראשונים שהתירו להפסיק לכתחילה בין הברכה ובין מה שהוא מברך עליו, ולכן מ"ש מרן בס"תקצב. לגבי שופר אתי שפיר, שאף התם הוא יכול להפסיק לכתחילה.

ועוד יש להביא ראיה לזה מתשובת הריב"ש בס"פב. לגבי מי שקידש אשה ע"י שליח, ואחר כך בשעת נשואין נהגו לחזור ולברך ברכת היין, ואחר כך לברך ברכת קידושין בלי שם ומלכות, והוא כתב "אמת שראיתי בבבליסא'ה שהיו נוהגין כן... שהיו אומרים שכיון שנהגו לעולם לקדש בשעת הנשואין אם לא יקדש עתה יחשבו שאינה מקודשת, שאין הכל יודעין בקדושי השליח, ולא היא מזכירין שם שמים בברכת אירוסין שניים זולתי על היין שטועמים ממנו, גם בברצלונה נהגו כן על פי הרב רבינו נסים ז"ל." וידוע שברכה בלי שם ומלכות אינה כלום, ועדיין מפסיקין בין ברכת היין וטעימת היין בברכה בלי שם ומלכות שאין שום חיוב לומר דבר זה מצד הדין. מ"מ צ"ל שכיון שיש צורך בדבר שלא יחשבו העם שהאשה אינה מקודשת, היו מפסיקין בין הברכה והטעימה אף לכתחילה. והלא הם היו יכולין להכריז לכל העם קודם הנשואין שהיא כבר מקודשת ע"י שליח וא"צ בשעת הנשואין לברך ברכת הקידושין, אלא נראה שאין קפידה להפסיק כלל בין ברכת היין והשתיה כיון שזה נחשב לצורך. ועוד יש לדייק ממנהג זה של הר"ן, שאף שאין הצורך לשתיית היין עצמו, אלא לדבר אחר עדיין התיר הר"ן דבר זה, דהיינו אין ההפסק הוא כדי לומר "הבא לי כוס אחר ליין" או "הבא לי מים למזוג את היין" וכדומה, אלא הוא להציל את העם מטעות, ועדיין התיר הר"ן דבר זה אף לכתחילה. וזה דומה להפסקה בין ברכת המוציא לאכילת הלחם, שהוא מותר אף לדבר שהוא אינו לצורך הלחם ממש, אלא הוא מותר אף לצורך הסעודה, וכמ"ש הב"י בס"קסז. בד"ה ויאכל, על דברי הרמב"ם, וז"ל "נראה מדבריו שכל שהשיחה מענין אכילה לא הוי הפסק, וא"צ שתהא שיחה מענין פרוסת המוציא בדוקא, דהא תנו לפלוני לאכול לא משמע מלישנא שאומר להאכילו מפרוסת

המוציא. ע"ש. וכן הוא במנהג הר"ן הנ"ל. ועיין עוד בזה בכסא אליהו א"ח ס"ס. והנשמת כל חי א"ח ס"ב. בד"ה ואולם.

(ו) **ולפי** זה יש להבין סברת ההלכות קטנות בח"א ס"רלו. שיש לברך זמן על הפרי אחר ברכת האכילה, וכן הוא המנהג ברוב הספרדים, וכתב ההלכות קטנות שיש לדמות דין זה לברכת המצות שמברכין זמן אחר ברכת המצוה כגון בלולב ומגילה. וראיתי ביחזה דעת ח"ג ס"טו. שכתב שאין הנדון דומה להראיה שברכת זמן על הפרי רשות וברכת זמן על המצות היא תקנת חכמים. אלא נראה לענ"ד שכיון שמותר להפסיק אף לכתחילה מענין הברכה אז אף הכא אף אם היא רשות מותר להפסיק לכתחילה כיון שהוא מענין הדבר שהוא מברך עליו.

ועוד יש להביא ראיה לזה מדין שהחיינו בליל שני של ראש השנה, שכתב מרן בס"ת. שיש להניח פרי חדש על השולחן בשעת קידוש כדי שלא תהיה ברכת זמן לבטלה למ"ד שאין לברך שהחיינו. ויש להקשות על סברה זו, שהלא אף אם אמרינן שהזמן על הפרי חדש, מ"מ הלא למ"ד שאין לברך זמן בליל שני זה הוי הפסק בין הבורא פרי הגפן ושתית היין, שהלא הוא אסור להפסיק בברכת שהחיינו על פרי חדש בין ברכת היין והשתיה, ולכן איך מועילה סברה זו להניח פרי חדש על השולחן. ולענ"ד י"ל שבאמת לא סברו הראשונים כן, אלא כוונתם שאחר שהוא גמר כל הקידוש יש לברך זמן על פרי חדש וכיון בזה לצאת ברכת זמן החג, שהלא ברכת זמן החג הוא יכול לברך בשוק גם כן וכידוע, ולא בעינן קידוש לזה. וכן י"ל בדעת הטור שכתב "וכתב א"א ז"ל וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנה לפניו ויברך שהחיינו ויהא דעתו גם על הפרי ויצא ידי ספק, וכן היה נוהג הר"מ מרוטנבורק", הרי הוא לא כתב שברכת שהחיינו היא בזמן הקידוש. ובשלמא מה שכתבו הראשונים לברך על יין חדש ובזה יכול לברך זמן אף בשעת הקידוש שאז שהחיינו שייך ליין, אבל על הפרי חדש י"ל שזה הפסק. וכן י"ל בדעת הריב"ש בס"תקה. שכתב "ושמעתי שאף קצת מן החכמים שדעתן שלא לאמרו, מכל מקום לצאת ידי כולם היו מביאין לפניהם פירות חדשים או מקדשין הלילה ההוא על יין חדש והיו אומרים זמן בשעה שהיו מקדשין ועולה להם לכאן ולכאן." וי"ל שהזמן בשעת קידוש הוא דוקא לגבי יין חדש אבל לגבי פירות חדשים הם לא אמרו הזמן בשעת הקידוש. ולכן איך להסביר דעת מרן שיש לברך זמן על הקידוש ויש לכיון על פרי חדש שהיה לפניו. ולענ"ד אין

זה קושיא כלל, שכיון שזה לצורך הקידוש והוא רוצה לצאת את עצמו מהספק, הוא מותר לכתחילה להפסיק בין ברכת היין והשתיה בברכת הזמן כמו שכתבתי לעיל, שאם אמרינן שהפסקה כזה הוא רק בדיעבד אז אין זה מותר להפסיק לכתחילה באופן כזה, אלא יותר טוב להניח הזמן עד אחר הקידוש כמו שהסברתי לעיל. ולכן זה מוכח שמותר לכתחילה להפסיק בין הברכה ומה שהוא מברך עליו אם זה לצורך הדבר שהוא מברך עליו, כגון כאן שהזמן הוא לצורך הקידוש.

וראיתי בשדי חמד במכתב לחזקיהו ס"ה. שהאריך לבאר שמרן סבר כהכלבו. וכן ראיתי בשדי חמד בהל' ראש השנה ס"ב. אות ד. ע"ש. ולענ"ד אין זה נכון בדעת מרן כמו שביארתי.

(ז) **ולפי** מה שביארתי אתי שפיר מנהג בני בגדאד וכמה ספרדים לומר "בסימנא טבא" בין ברכת התורה ובין "בראשית ברא", שהקשה הרב פעלים על זה בח"ג א"ח ס"מב. וז"ל "ואפילו אם נאמר שדברים אלו שאומר בסימנא טבא חשיב קצת מענין הקריאה שהוא אומר דרך בקשה שתהיה התחלת הקריאה הזאת לסימנא טבא, עכ"ז ג"כ אסור להפסיק לכתחילה, ועיין בס"קסז. בדין אמר הביאו מלח אע"פ שהפת יפה שיש בו מלח." הרי שהוא סבר שדין זה הוא רק בדיעבד, ולכן אין להתיר לומר בסימנא טבא לכתחילה, אבל לפי מה שכתבתי לדעת מרן הוא מותר לכתחילה. ועיין עוד שם ברב פעלים מ"ש לקיים מנהג אמירת בסימנא טבא. ולענ"ד נראה שיש להביא סמך למנהג זה מהמ"א בס"תקפג. ס"ק ב. שכתב בשם המ"צ שיש לומר יהי רצון בליל ר"ה בין הברכה והאכילה, ולדעת התשב"ץ שי"ל זה חליפתי בין הברכה והשחיטה אף לכתחילה, ואין זה הפסק ע"ש. ולפי זה כן י"ל לגבי בסימנא טבא.

ולכן למסקנה נראה שהוא מותר להפסיק לכתחילה אחר הברכה בדבר שהוא לצורך הדבר שהוא מברך עליו כמו שמצינו בדעת מרן לגבי שחיטה, וכן הוא המנהג לגבי לישב בסוכה וזמן על הפירות.

סימן כא.

שאלה: האם מותר לברך מזונות על מצה בשאר ימות השנה חוץ מפסח, וגם אם מותר לברך מזונות על "פיצה".

משמע מזה שהמחבר הקשה רק על סברת הב"ד ששאר ימות השנה גוררין אחר הפסח, אבל על עיקר יסודו של הב"ד שאם דרך אכילת אותה פה"ב הוא בדרך קבע אז יש לה דין פת גמורה לברך המוציא אף על כזית, לא השיג כלום, ולכן משמע שהמחבר מודה להב"ד בזה.

(ב) **ולפי** זה יש לדון לגבי דרך אכילת מצה בזמנינו, והחוש מעיד שדרך אכילתנו בזה"ז הוא שאני מזמן הב"ד והמחבר, שעכשיו אף אחר הפסח דרך בני אדם לקבוע סעודתו על מצה, ממש כמו שבפת, ואוכלין המצה עם המרק והבשר ושאר אוכלין בתוך הסעודה ולכן חזינן שיש למצה דין פת גמורה, ונראה שאף המחבר מודה לזה כיון שהוא איירי רק בזמנו שדרך אכילת מצה אחר הפסח הוא רק בדרך עראי משא"כ בזמנינו שאוכלין אותה בדרך קבע כפת גמורה. ואף שלפעמים אוכלין מצה בזה"ז בדרך עראי, מ"מ כיון שיש הרבה פעמים שאוכלין אותה בדרך קבע, ודאי יש לה דין המוציא כיון שאף בפת גמורה פעמים דרך העולם לאכול אותה בדרך עראי מ"מ עדיין צריך לומר עליה המוציא כיון שהרבה פעמים קובעים סעודה עליה, וא"כ ה"ה במצה שדרך אכילתה ממש דומה לפת. ולכן נראה שאף המחבר מודה לזה וכ"ש הוא, שאף הוא מסיים שיש לקיים דברי הרב בית דוד. ואין להביא ראיה מהמנהג שהביא המחבר דשאני התם שהם אכלו מצה בדרך עראי משא"כ בזה"ז.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מהמ"ב בס"קסח. ס"ק לו. שכתב מרן שם לגבי לחמניות שהברכה היא המוציא, ופירש המ"ב "דנעשים רק מקמח ומים כשאר פת ואף שהם דקים מ"מ לא הוי כעבים יבשים דס"ז. דהם יבשים מאד ואינם עשויים לאכילה ורק כוססים אותם לקינוח אבל אלו עשויים לאכילה". ולכן י"ל שה"ה במצה בזה"ז שחיון שדרך בני אדם לאכול מצה בדרך קבע יש לברך המוציא. ועיין לקמן מה שכתבתי בדין זה של לחמניות.

וראיתי ביחזה דעת ח"ג. ס"יב. שהביא סברת כמה אחרונים בדין זה, וכתב שהנהגים לברך על מצה אחר הפסח במ"מ, יש להם על מה שיסמוכו, אבל לענ"ד כיון שדרך האכילה בזה"ז משונה מזמן הב"ד והמחבר נראה שיש לברך המוציא כמ"ש לעיל. מ"מ עכשיו יש מין מצה אחרת שקוראין "תה מצה" באנגלית, דהיינו מצות קטנות שמיחזות לאכול עם כוס תה וכדומה לקינוח בעלמא בדרך עראי ואין אחד אוכלין אותן כלחם בתוך הסעודה, ולכן באלו שפיר הוא לברך במ"מ.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"קסח. ז. "פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין... וי"א שהיא העיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובות המי פירות או התבלין ניכר בעיסה, וי"מ שהוא פת בין מתובלת בין שאינה מתובלת שעושים אותם כעבים יבשים וכוססין אותם... והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין." ולכאורה נראה מזה שמצה דומה לעבים יבשים שכוססים אותם, וא"כ יש לברך על מצה בורא מיני מזונות שזו פת הבאה בכיסנין. אלא שראיתי בבית דוד ס"פג. שכתב שם דמצה שלנו שהיא קשה וצריכים לכוססה אין לה דין פת הבאה בכיסנין להפטר המוציא וברה"מ, כי טעם פה"ב אינו מפני שהיא קשה דא"כ פת גמורה שנתקשה לא יצטרך המוציא וברה"מ, אלא הטעם הוא משום שאין דרך בני אדם לעשות פה"ב לקבוע עליה סעודה, אלא לאכול ממנה קמעא כגון בבית המשתה או שלא בבית המשתה אלבא ריקנא קמנהגינן עכשיו, ומחמת זה שעיקר עשייתה היא לאכילת עראי קמעא לא חייבוהו חז"ל המוציא וברה"מ כמו שחייבוהו בכזית דפת גמורה, וא"כ המצה שעיקר עשייתה לקבוע עליה סעודה הרי כשאר פת גמורה, ואף לאחר הפסח שאין בני אדם עשויים לקבוע עליה, מ"מ בתר תחילת העשיה אזלינן שנעשית לקבוע עליה סעודה, ולא פקע חיובה בשביל שעבר הפסח. עכת"ד. ילפינן מזה דלא אזלינן אחר הצורה והמראה של האוכל אלא רק אחר כוונת עשייתו ודרך אכילתו, ולכן אם דרך בני אדם לקבוע סעודה על הפה"ב יש לברך עליה המוציא וברה"מ אף בכזית כפת גמורה, אבל אם דרך אכילתו הוא עראי אז יש לברך עליה מזונות. ועוד חידש לנו הב"ד לגבי מצה שאף שבזמנו דרך אכילת מצה בשאר ימות השנה חוץ מפסח הוא בדרך עראי, מ"מ כיון שבפסח הדרך הוא לקבוע עליה ומברכין המוציא לא פקע חיוב זה אחר פסח ועדיין מברכין המוציא על מצה.

וראיתי במחבר בס"קנח. אות ה. שהקשה על הב"ד וכתב, "והטעם אחר דהיה פת בחג הפסח יש לדחות דאימא תמיד נעשו על דעת כיסנין ובפסח קובע סעודה ומברך המוציא וברה"מ כדין פה"ב דכשקובע עליו דינו כפת גמור. ומה גם דרוב המון העם קודם הפסח אוכלין מצה ומברכין במ"מ והמעין שלוש וכן נוהגין אחר פסח ג"כ להחשיבה ככעין יבשים. אמנם אחר ההשקפה הטב יש לקיים דברי הרב בית דוד כאשר יראה המעיין." ע"ש.

(ג) **ועכשיו** יש לדון לגבי "פיצה". כתב מרן בס"קסח. יז. "פשטידא הנאפה בתנור בבשר או דגים או בגבינה מברך עליו המוציא ובה"מ." והקשו עליו האחרונים שהלא זה דומה לסע"ז. שפסק מרן הנ"ל שפת שעשויה כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין, היא פת הבאה בכיסנין ויש לברך במ"מ. וראיתי בט"ז בס"ק כ. שתירץ שלגבי הפשטידא זה דוקא אם קבעו סעודה עליה, אבל אם אכל כזית או ביצה אף מרן מודה שיש לברך במ"מ. ועיין בכה"ח אות קלז. שיש קצת מן האחרונים דאזלו כשיטת הט"ז. ולענ"ד זה דחוק מאד להכניס סברה זו בדעת מרן דמסתימת לשונו נראה שהוא איירי שיש לברך המוציא על פשטידא בכל אופן, דהיינו אף על פחות מכזית, ולכן אין לחוש לשיטת הט"ז בזה.

ויש שיטה אחרת בזה, דהיינו השל"ה והמ"א כמ"ש הכה"ח שם, ולפי זה הכל תלוי במילוי, אם הוא דבר העשוי רק לקנוח כגון דבש ואגוזים וכדומה אז הברכה היא במ"מ, אבל אם המילוי הוא דבר שהוא לשבוע כגון בשר ודגים אז יש לברך המוציא. וכן ראיתי במאמ"ר שם ס"ק ל. שכתב "בשלמא כשהוא ממולא בדבש ובדברים הנזכרים בסע"ז. מוכחא מילתא דהוי לקנוח ולא לקבוע סעודתו עליו דאין דברים אלו באים בדרך כל העולם אלא לקינוח בלבד על הרוב. ומש"ה כל שלא קבע עליו מברך במ"מ דלאו פת גמור הוא אבל הכא (לגבי פשטידא) הדברים אשר מהם מילא הפת הם באים לעיקר סעודה ואפילו כשאין הפת ממולא בדברים אלו אוכלים אותו עמהם לעיקר סעודתו בדרך כל העולם והילכך אין מילוי זה מבטל הפת מתורת לחם ופת גמור חשבינן ליה." ע"ש. וכן דעת עוד אחרונים.

מ"מ יש לדון לפי זה אם העיקר הוא הכוונה ודרך האכילה או אם העיקר האוכל עצמו, דהיינו לדוגמא אם עושים פשטידא בדגים וכוונת האנשים באכילתם ודרך אכילתם רק לקנוח בעלמא אם אמרינן בזה דאזלינן בתר דרך האכילה ומברכין במ"מ כיון שזה רק לקנוח, או אם אמרינן שכיון שהמילוי מדגים, ודגים בדרך כלל באים לשבוע יש לברך המוציא. ונראה שבזה אזלינן בתר דרך האכילה ולכן בנדון זה יש לברך במ"מ. וכן מצאתי בחמד משה בס"קסח. ס"ק יב. שאחר שהוא הביא החילוק בין דבר שהוא לקנוח או דבר שהוא לשבוע הוא כתב, "והן אמת אפשר שאין חילוק בין מילוי למילוי והיינו עפ"י החילוק שכתבתי דהיכי דאין עיקר עשייתו אלא לקינוח אף שהפת רק במים נילושה מ"מ הואיל ועיקרו לקנוח מצד

המילוי ברכתו במ"מ ואף אם אפאו, אבל היכי שעיקרו לאכול לשבוע והמילוי הוא להטעים הפת ולהשביחו אינו אלא כלפת והפת עיקר כפת גמור עם לפת, וזה נראה בדעת המחבר והרמ"א. ע"ש. משמע מזה שאין המילוי העיקר אלא אם הדרך הוא לאכול אותו דבר לקנוח או לשבוע. וכן ראיתי במ"ב שם ס"ק צד. שכתב "פשטידא שממולא בבשר, דרך לאכלם לרעבון וכדי לשבוע והוי כמו שאר פת ובשר כשאוכל לאחד, ונראה פשוט דאם עשויין ריקין קטנים ומעורב בהם פתיתין של בשר וניכר שאין עשויים כ"א לקנוח אחר הסעודה דינו ממש כפת שמעורב בפירות ובשאר מיני מתיקה דאינו מברך עליהו בה"מ בדלא קבע עליהו." ע"ש. ובביאור הלכה שם בד"ה פשטידא, משמע דאין אזלינן בתר האוכל עצמו אלא אחר דרך האכילה, ולכן פשטידא של בשר שהיא רק לקנוח ברכתה במ"מ, ואם היא לשבוע הברכה היא המוציא כמ"ש המ"ב. וכן יש להוכיח מהמ"א ס"ק מד. שכתב "ואפשר דכל דממולאים פירות נמי דינא הכי", דהיינו שיש לברך המוציא עיין במחצית השקל שם, ומשמע שאף שבדרך כלל פירות באים רק לקנוח מ"מ אם בנדון זה הם לשבוע יש לברך המוציא, ולכן משמע שכוונת האכילה היא העיקר ולא האוכל עצמו.

ולפי זה נראה פשוט שיש לברך המוציא על אכילת "פיצה" שהיא עשויה לשבוע וכמה פעמים אוכלים אותה לסעודה, ולכן אף אם הוא אוכל אותה בדרך עראי מ"מ עדיין יש לברך המוציא שזה כמו מי שאוכל לחם בדרך עראי.

(ד) **ויש** להביא ראיה שהעיקר הוא דרך האכילה מהרמב"ם, שהוא כתב בהל' ברכות פ"ג. הל"ט. "וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא נקראת פת הבאה בכיסנין אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות." אולם בהל' חמץ או מצה בפ"ו. הל"ה. הוא כתב "מצה שלשה במי פירות יוצאה בה ידי חובתו בפסח." ובהל"ז. שם כתב, "זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו." הרי לפי זה כיון שיוצא בה י"ח במצה הנילושה במי פירות צ"ל שיש לברך עליה המוציא. וזה סותר מה שהוא כתב בהל' ברכות שעיסה שלשה בדבש וכו' יש לברך מזונות. אלא שכתב הכסף משנה שם בהל' ברכות "דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלוש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם

ה) **ועכשיו** יש לדון בדין אם שמן נתערב בעיסת "הפיצה", ואגב יש לדון במה שקוראין "מזונות לחם" דהיינו שמערכים שמן או מי פירות בעיסה כדי שיכולו לברך במ"מ אבל אוכלים אותו ממש כלחם, אם זה נכון או אם עדיין צריך לברך המוציא כיון שהוא לשבוע. ונראה שהדין הוא כמו דלעיל, וכמו במצה אם הדרך לאכול אותה בדרך קביעות לשבוע שצריך לברך המוציא כמ"ש הב"ד הנ"ל, וכן לגבי המילוי בדין של פשטידא אנו אזלינן בדרך האכילה ולא אחר האוכל עצמו כמו שכתבתי, כמו כן סברה היא שאף אם העיסה נילוושה בשמן או בביצים עדיין י"ל שאם המאכל הוא לקנוח אז יש לברך במ"מ וזה מ"ש מרן בסע"ז. לגבי פת הבאה בכיסנין, ואם הוא לשבוע צריך לברך המוציא.

אלא שראיתי ברמ"א בסע"ג. שכתב לגבי דין בישול או טיגון העיסה שיש לברך על לחם אחר תחילה, "וכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה לאחר אפיה תואר לחם אבל אי לית ביה תואר לחם... לכ"ע אין מברכין עליהם המוציא ולא ג' ברכות דלא מיקרי לחם, אבל פשטידא מקרי תואר לחם ואין לאכלם אלא אם כן בירך על שאר הפת תחלה. וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בהם אלא מטוגן בהם אבל אם נילוש בהם כבר נתבאר דינו אצל פת הבאה בכיסנין. פירוש דבריו כך הוא, שאם הפשטידא מטוגנה בשמן אין לברך עליה המוציא אלא שצריך לברך על לחם אחר תחילה משום שאין כאן אפיה אלא טגון, אבל מ"מ אם כבר לשו העיסה בשמן אז אף בפשטידא יש לה דין פה"ב, דהיינו שצריך לברך במ"מ, וזה אף בלי טגון אלא אף באפיה. וזה קשה, שהלא הפשטידא היא לשבוע כמ"ש לעיל וא"כ הלא אף בנילושה בשמן יש לברך המוציא, ולכן יש לבאר דברי הרמ"א בזה. ועוד ראיתי בדבר משה א"ח ס"טז. שלמד מהרמ"א שאם הפשטידא נילוושה בשמן שיש לברך במ"מ, וכ"כ הכה"ח שם אות קלח. "פשטידא שהעיסה נילוושה בשמן לכ"ע יש לו דין פה"ב." ע"ש, וכל זה אף באפיה. ומשמע מזה שלדעת הרמ"א אזלינן בתר האוכל עצמו ולא אחר דרך האכילה, וא"כ לגבי שמן אמרינן שבכל אופן המאכל הוא פה"ב אף אם דרך העולם לאכול אותו אוכל בדרך קבע בתורת סעודה.

ו) **וכיון** שפירוש זה בדעת הרמ"א עומד כנגד כל מה שכתבתי לעיל, מוכרח אני לעיין בזה. ובתחילה יש להבין דעת מרן בדין זה והקושיא העצומה של האבן העוזר על דבריו. כתב מרן בסע"ח. "לחמניות אותן שבלילתן עבה

לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים בלבד בלי שום תערובות, אבל כל שיש בה שום תערובות ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות" ע"ש. הרי שהכל תלוי באם דרך בני אדם לקבוע עליו, ולכן צ"ל שכיון שדרך לבני אדם לקבוע על מצה אף שיש בה מי פירות שפיר הוא לברך עליה המוציא, משא"כ בסתם עיסה שיש בה מי פירות בשאר ימות השנה שאין לברך עליה המוציא כיון שאין דרך בני אדם לקבוע עליה, כן נראה לענ"ד לפרש הרמב"ם. ולפי זה נראה שהעיקר הוא אם דרך בני אדם לקבוע עליו או לא, ולא מקפידין על מה נתערב בעיסה.

אלא שיש לדחות ראיה זו מהרמב"ם, שמ"ש הרמב"ם שאין יוצאין י"ח של מצה אלא בדבר שמברכין עליו ברכת המזון, פירושו הוא שאף אם עכשיו הוא מזונות מ"מ כיון שאפשר לקבוע סעודתו על זה וממילא יש לברך ברכת המזון, אז שפיר הוא לקיים המצוה של מצה על מאכל זה ואף בכזית, שהקיום של המצוה נחשב לקביעות ולכן אף בכזית יש לברך המוציא. וכן מוכרח לומר לדעת הרמב"ם שהרי הוא פסק לגבי כובא דארעא בברכות לח. דיש לברך המוציא עליו רק בקביעות סעודה אבל בפחות מזה יש לברך רק מזונות כמבואר בפ"ג דהל' ברכות, אבל בפ"ו דהל' חמץ ומצה הוא פסק שיי"ח של מצה בכובא דארעא, דהיינו אף בכזית. ופירש הנהר שלום בס"קסח. אות ד. "מ"מ הכל אמת דכל היכא שלענין ברכה אי קבע עליה מברך המוציא וג' ברכות יצא י"ח בפסח, ואע"ג שאין חיוב עליו אלא בכזית מ"מ כיון דמייחייב לאכול חשיב קביעות לברך ברכת המזון... ומ"ש הרמב"ם בפ"ו כל שמברכין ברכת המזון יצא י"ח בפסח, וכל שאין מברכין ברכת המזון לא יצא, היינו שאין מברכין ברכת המזון כלל אפילו בקבע יוצא י"ח. ע"ש. ולכן לפי זה אין סתירה ברמב"ם במ"ש שהברכה על עיסה שנילושה עם מי פירות היא מזונות, ואף הוא יוצא י"ח של מצה בעיסה זו, שכיון שבקביעות יש לברך המוציא וג' ברכות די בזה לקיים המצוה של מצה. מ"מ עדיין הסברה הנ"ל נכונה, דהיינו שלברכת המוציא אין מקפידין על מה נתערב עם העיסה אלא העיקר הוא דרך אכילתו ואם דרך בני אדם לאכול לקביעות סעודה או לקינוח ותענוג. ושוב ראיתי להסבא קדישא בא"ח ס"ה. שהביא הרמב"ם הנ"ל והעיר מהאי סוגיא דכובא דארעא ע"ש. ולפי מ"ש הנהר שלום הכל אתי שפיר.

מא: על דברי רש"י אלא רק בדף מב., אין קושיא שבמא: כתב רש"י שפה"ב היא פת הנילושה בתבלין כמו אובליאש נילוש בביצים, ובזה אף התוספות הסכימו שהתבלין ניכרים לעין בפת ודומה לכיסים אבל רש"י לא כתב כלום לגבי הברכה במא: אלא באופן העשיה, ורק במב. השיגו התוספות על רש"י משום ששם כתב רש"י שיש לברך במ"מ על האובליאש, ובזה פליגי התוספות וכתבו שיש לברך המוציא. וראיתי במ"א בס"קסח. ס"ק מד. שהוא הביא התוספות בביצה הנ"ל דאובליאש הוא פת הנילושה בביצים ע"ש. ולכן מכל זה יש לתמוה על פירוש הערוך השולחן, ובפרט מ"ש דמבואר בש"ע שהאובליאש נלוש במים שמרן לא הזכיר את זה כלל בסע"ח.

(ז) **ולכן** יש לקיים דברי מרן באופן אחר. ויש לידע שלדעת רש"י הברכה על אובליאש היא במ"מ אבל כתבו התוספות והרא"ש "ולא ניהרא דלחם גמור הוא שתחלתו וסופו עיסה ומברך עליה המוציא ובה"מ." ע"ש בברכות מב. ופסק מרן כהתוספות והרא"ש בש"ע בסע"ח. וכתב שם המ"א בס"ק יט. דאובליאש לחם גמור הוא, "דאין עשוי כאותן כעבים שכתב מרן בסע"ז דאותן אינן אלא לקנוח בעלמא." משמע שכאן בסע"ח הוא לשבוע ובסע"ז הוא לקנוח ולכן צ"ל שלדעת מרן אף שהעיסה נילושה בביצים מ"מ אם המאכל הוא לשבוע יש לברך המוציא. ולכן אף לגבי נילוש העיקר הוא אם הוא לשבוע או לקנוח ולא אזלינן בתר האוכל עצמו אלא אחר כוונת ודרך האכילה. ויש לחקור מאיזה מקום מצא המ"א החילוק בין לקנוח או לשבוע, וראיתי בא"א שם שכתב "דכענין לקנוח ואין קובעין עליו משא"כ באובליאש לתוספות והרא"ש." משמע שיש להוכיח כן מהתוספות והרא"ש שיש חילוק בין לקנוח או לשבוע. ואפשר שכך הבנת הא"א בדברי הרא"ש דהיינו שאף למ"ד שעיסה הנילושה בביצים או בתבלין וכדומה הוי פה"ב, מ"מ זה דוקא אם המאכל כעבים יבשים שראוי לכוסס אותו משא"כ אם "תחלתו וסופו עיסה", דהיינו אף אחר אפיה הוא רך כעיסה שזה דומה ללחם ועשוי לשבוע ולא לקנוח. ולכן אף אם יש ביצים בתוך העיסה עדיין לחם גמור הוא משא"כ אם הוא כעבים יבשים שכיון שהוא רק ראוי לכוסס, זה סימן שהוא לקנוח. ולפי זה להתוספות והרא"ש העיקר הוא אם המאכל הוא לשבוע או לא, ולכן אף למ"ד שהעיסה שנילושה עם דבש היא פה"ב, זה דוקא אם המאכל הוא לקנוח. ולפי זה יש לקיים דעת המ"א בס"ק מד. שכתב שיש להוכיח מהתוספות בביצה הנ"ל שיש לברך המוציא על העיסה הנילושה עם ביצים, והאחרונים השיגו עליו

שקורין "אובליאש" לחם גמור הוא ומברך עליו המוציא ובה"מ." והקשה עליו האבן העוזר שהלא מבואר בכמה מקומות שאובליאש הוא עיסה הנילושה בביצים, וא"כ בשלמא לדעת התוספות והרא"ש שכתבו שיש לברך עליו המוציא זה משום שהם סברו שדין פה"ב הוא רק אם היא כיסים שממלאים אותם דבש וכדומה אבל אם העיסה נילושה רק בדבש או ביצים זה ודאי לחם, אבל לדעת מרן שפסק בסע"ז. שלכל אלו יש לברך במ"מ הלא אף בלחמניות אלו שקורין אובליאש צריך לברך במ"מ. וא"כ מצינו שדברי מרן סותרים זה לזה מסע"ז. לסע"ח. וזה פלא.

וראיתי במ"ב בס"ק לו. שפירש דלחמניות אלו נעשים רק מקמח ומים, ובשער הציון שם באות ל. כתב "דאם היה ממולא בתבלין או נילוש בדבש וכה"ג היינו פת כיסנין בסע"ז. דאינו מברך עליו אלא (כן צ"ל) במ"מ בדלא קבע ועיין ברש"י ברכות מא: ובתוספות מב. ד"ה לחמניות וצ"ע (דהיינו דשם מבואר דאובליאש הוי נילוש בביצים) ועיין באבן העוזר ובמגן גיבורים שנתעוררו בזה. ודבריו בזה דחוקים שאף שיש כמה ראיות שהאובליאש נעשה מביצים מ"מ עדיין הוא כתב שהוא רק מקמח ומים כדי שלא יסתור מרן את עצמו.

וכן ראיתי בערוך השולחן שם אות כח. וכתב. שהביא קושית האבן העוזר והוא תירץ שאובליאש נילוש במים ואין בו תבלין ע"ש. ויש לתמוה עליו איך הוא העלים עין מכל הראיות האבן העוזר, שהלא התוספות בחולין סד. בד"ה סימנין, כתבו "ומה שאנו לוקחים מן העכו"ם אובליאש וקנטיאש שנילושו בביצים..." משמע בפירוש שאובליאש יש בו ביצים. וכן כתב האגור דלחמניות דפירוש רש"י אובליאש, היינו פת שנילושה בביצים, וכ"כ בשיבולי לקט דלחמניות פת שנילושה בביצים, כמבואר באבן העוזר שם. וכן הוא בתוספות בביצה טז: בד"ה קמ"ל, שכתבו "מכאן אנו סומכין ליקח מן הנכרים פת הנילוש עם ביצים שקורין קנטיאש ואובליאש", וכן הוא בהגהות אשרי שם. ולכן מה שפירש רש"י בברכות מב. דלחמניות הוא אובליאש, פשוט הוא שהוא נילוש בביצים, וכן מ"ש רש"י שם מא: לגבי פת הבאה בכיסנין, "ומביאין עמהן פת שנילושה עם תבלין כעין אובליאש שלנו." פירוש שבזמן הגמרא היתה הפת נילושה בתבלין כמו שהאובליאש נילוש בביצים, ולכן כתב כעין אובליאש משום שאין הם שוים לגמרי שזה בתבלין וזה בביצים. וכן מה שהעיר הערה"ש למה לא כתבו כלום התוספות בדף

לשבוע, ולכן הדר"מ הקשה על הב"י ע"ש. וידעתי שאין זה הכוונה הפשוטה בדברי הרמ"א מ"מ דחקתי קצת את דבריו כדי להשוות דעתו עם דין אובליאש שהוא נילוש בביצים.

ואל תאמר שביצים משונות משאר תערובות בעיסה שהביצים לשבוע ושאר דברים כדבש או שמן הם לקנוח, שאין האוכל עצמו העיקר אלא הדרך וכוונת האכילה, וא"כ אף בשמן י"ל הכי שאם עינינו רואות שהעיסה הנילושה בשמן היא לשבוע אז אמרין שיש לברך על המאכל המוציא כמ"ש לעיל לגבי הפשטידא.

ולפי כל הנ"ל נראה שעל "הפיצה" יש לברך המוציא וברה"מ וזה אף אם העיסה נילושה בשמן, שכיון שכוונת אכילה זו היא לשבוע יש לברך המוציא וברה"מ. ואין לסמוך על הדבר משה הנ"ל בנד"ד כיון דבנד"ד ה"פיצה" היא לשבוע ודומה להאובליאש. וכן נראה לגבי "מזונות לחם" שכיון שהוא לשבוע עדיין צריך לברך המוציא אף שיש בו תערובות שאר דברים בעיסה, אבל יש מין אחר שקורין "בריד'ג רולס" שהוא עיסה הנילושה במי פירות והוא רק לקנוח ובזה שפיר הוא לברך במ"מ.

והפשתי בספרים ומצאתי בהגהות ר"י עובדיה יוסף שליט"א על הקונטרס חידושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים בסוף הספר טל אורות, שכתב שיש לברך המוציא על ה"פיצה" ע"ש. וגם ראיתי בספר מקור ברכה לר"ג קרויס שליט"א שכתב שנוהגין העם לברך במ"מ על "בריד'ג רולס", וכתב שכן יש ללמוד מהב"ד הנ"ל לגבי מצה, דהיינו שכיון שהוא לקנוח הכי יש לברך, אלא הוא לא העיר מהדבר משה הנ"ל ומדין האובליאש. ע"ש.

סימן כב.

שאלה: האם יש לתרץ קושית רעק"א בדעת מרן שכתב בס"קסח. ח. לברך בורא מ"מ על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה.

תשובה: כתב מרן בס"קסח ח. "לחמניות... שקורין ניבלא'ש מברך עליהם בורא מיני מזונות... ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם." אלא שמצינו לגבי פת הבאה בכיסנין שבאה אחר גמר הסעודה שאינה צריכה ברכה אחרונה

שהתוספות אזלו לשיטתם דהיינו שפה"ב היא רק אם היא כיסים מלאים פירות וכדומה, ופת הנילושה בדבש היא פת גמורה, אבל כיון שאנו חוששין לכל הדעות שהזכירו מרן בסע"ז. הלא צ"ל במ"מ על עיסה זו, עיין באבן העוזר והדגול מרבבה שם. אלא לפי מה שכתבתי לעיל אין זה קושיא על המ"א שלדעת התוספות בעינן שהפת תהיה לשבוע כדי לברך עליה המוציא, ולכן אף למ"ד שהעיסה הנילושה בביצים היא מזונות זה דוקא אם המאכל הוא לקנוח, וכיון שלחם זה הוא לשבוע לכ"ע צריך לברך המוציא. ואף שיש לפלפל בכל זה ובפרט בכוונת התוספות והרא"ש, מ"מ נראה שהעיקר כמ"ש לחלק בין אם הוא לשבוע או לקנוח, שבזה אין סתירה במרן בין סע"ז לסע"ח. ובזה נסתלקה קושית האבן העוזר הנ"ל.

(ח) **ואחר** שפירשתי כל זה יש לחזור להבין דעת הרמ"א הנ"ל בסע"ג. שנראה לדעתו שאם עיסת הפשטידא, העשויה לשבוע, נילושה בשמן אז יש לברך במ"מ. אלא שיש לדון בזה שהלא הרמ"א לא כתב כלום על דברי מרן בסע"ח. ושתיקה כהודאה דמי וא"כ אף לדעת הרמ"א יש לברך המוציא על האובליאש אף שהוא נילוש בביצים וא"כ אף בפשטידא יש לומר כן שכיון שהיא לשבוע יש לברך המוציא. וי"ל שכיון שדרך העולם לאכול הפשטידא בלא שום תערובות בעיסה, א"כ אם הפשטידא זו נילושה בשמן זה מוכח שיש לו כוונה אחרת בזה, דהיינו שהוא רק לקנוח ולכן שפיר אמרין שיש לברך במ"מ, אבל אה"נ אם דרך העולם לעשות פשטידא נילושה בשמן אף לשבוע אז אף הרמ"א מודה שיש לברך עליה המוציא כיון שזה דומה לאובליאש.

ועוד יש לדייק בדעת הרמ"א בדרכי משה, שכתב מרן שאם יש טעם הדבש או השמן בעיסה שיש לברך עליה במ"מ, וכתב על זה הדר"מ "אבל אין המנהג כדבריו שהרי בשבת ויו"ט ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, ע"כ דס"ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקים מעט אא"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים" ע"ש. משמע מזה שהרמ"א לא סבר סברת הנ"ל לחלק אם הוא לקנוח או לשבוע, שהלא אף לדעת מרן המנהג אתי שפיר שכיון שלחם זה לשבוע אף שיש בו תערובות שפיר הוא לברך עליו המוציא, וכיון שהרמ"א השיג עליו בזה משמע שהוא לא סבר חילוק זה. אלא י"ל לדעת הרמ"א שמיני לחם אלו הם מעדנים וכוונתם לתענוג בתחילת הסעודה ומטעם זה הם מתובלין, ולכן הם נחשבים לקנוח ולא

וי"ח בברכת המזון, וכמ"ש התוספות בברכות מא: בד"ה אלא, וכתב על זה הרעק"א בס"קעז. הטעם לזה, "די"ל דמקרי קבע דמגו דהוי קביעות לפת הוי נמי קביעות לגבי הפת זו שבאה בכיסנין, ומדינא ראוי לברך עלה ברכת המזון כדין אכל פת הבאה בכיסנין בקבע עלה. אולם קשה לי א"כ אמאי מברך בפת הבאה בכיסנין בדאוכלים לקנוח בתוך סעודה, וכן בלחמניות לעיל ס"קסח. דמברך לפנייהם, נימא מגו דהוי קובעת לפת הוי קביעות גם עלייהו, וממילא מדינא ראוי לברך המוציא ופת פוטרותן, וצ"ע."

ולענ"ד אין כאן קושיא, שאין הטעם שברכת המזון פוטרת הפת הבאה בכיסנין בגמר הסעודה משום קביעות, אלא כמ"ש הרשב"א בברכות מא. "א"כ בשקן בעצמן מזון כפת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה, שאע"פ שאין הפת פוטרותן בתחלתן ברכת המזון פוטרותן בסופו משום דאינהו גופייהו מזון נינהו." הרי שאין הטעם שמועילה ברכת המזון משום שיש אכילה של קביעות, אלא משום פת הבאה בכיסנין בכלל מזון, ולכן אף בלי קביעות ברכת המזון פוטרת אותה. וכן הוא אף בלי אכילת פת שאם בדיעבד הוא מברך ברכת המזון במקום על המחיה י"ל שהוא יי"ח, וכמבואר בהגו"ר כלל א. ס"מח. ע"ש. וכמ"ש המ"ב בס"ק רח. ס"ק עה. עיין בשער הציון ס"ק עז. ולכן אף בגמר הסעודה ברכת המזון פוטרת על המחיה, כיון שאף פת הבאה בכיסנין מזון, ולא מטעם קביעות.

אלא שמצינו סברה זו של רעק"א לגבי יין לדעת הרשב"א, שמצינו אף לגבי יין בגמר הסעודה שאין לברך אחריו כיון שהוא יי"ח בברכת המזון, ופירש הרשב"א שם הטעם, "משום דאמרינן בריש פרקין חמרא סעיד ומשמח, נהמא מסעיד סעיד שמוחי לא משמח, אי הכי ליברכיך עליה ג' ברכות, לא קבע איניש עליוה, א"ל ר"נ בר יצחק לרבא ואי אמר קבענא עליוה מאי, א"ל לא ידענא עד שיבא אליהו ויאמר אי היא קביעותא או לא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם. אלמא אי היא קביעותא מברכין עליה ג' ברכות, וכיון שכן כיון שבתוך סעודה של קבע שותהו, מתוך דהויא קביעות לאכילה היא קביעות לשתייה" ע"ש. הרי שקביעות הסעודה של פת מועילה לקביעות היין. ולכן יש להקשות למה לא אמרינן כן לגבי הפת הבאה בכיסנין, שקביעות הפת נחשבת כקביעות לגבי הפת הבאה בכיסנין, ולכן הברכה היא המוציא, ולכן אין לברך עליה כיון שהוא כבר בירך המוציא על הפת בתחילת הסעודה.

ולענ"ד החילוק בין יין לפת הבאה בכיסנין כך הוא,

שבפת הבאה בכיסנין מוכח מצורת הפת שהיא לקנוח בלבד, והוא דבר ניכר לכל כגון שיש בפת זו דבש ותבלין וכדומה, וכיון שבאה פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה או אחר הסעודה אין דבר זה נחשב לקביעות שניכר לכל שעיקר סעודתו על פת גמורה, והפת הבאה בכיסנין היא רק לקנוח, משא"כ כשהוא אוכל הרבה מפת הבאה בכיסנין בלא פת וזה עיקר אכילתו והוא כיון לשבוע ממנה, אז אמרינן שזה לקביעות ויש לברך המוציא וברכת המזון. אמנם לגבי יין לא שייך חילוק זה, שאין ניכר ביין עצמו אם הוא רוצה לקבוע עליו או אם הוא רק לקנוח, שבין זה לזה היין עצמו שווה בטעם וריח. ולכן בזה הכל הולך אחר דרך שתייתו, שאם הוא בתוך סעודה יש בזה קביעות, ואם הוא שלא בסעודה הוא דבר ארעי.

ולפי זה שפיר כתב הרשב"א שהטעם שאין לברך אחר פת הבאה בכיסנין בגמר סעודה, הוא מפני שהיא מזון, ולא משום שהוא קובע עליו, שאין זה בכלל קביעות כיון שניכר לכל שהוא כיון רק לקנוח. ולכן ממילא יש לברך מזונות על הלחמניות הנ"ל בתוך הסעודה, כיון שלא שייך קביעות עליהן.

סימן כג.

שאלה: האם ברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין מן התורה או לא, ואם יש לחזור ולברך ברכת המזון עליה אם הוא מסופק אם כבר בירך או לא.

תשובה: (א) **יש** לעיין בשני דברים, האם אמרינן שיש חיוב מן התורה לברך ברכה אחרונה על קביעות פת הבאה בכיסנין, אבל בזה סגי בעל המחיה, ומה שאנו מברכין ברכת המזון זה רק מדרבנן, או אם אמרינן שכל החיוב לברך ברכה אחרונה הוא רק מדרבנן, ותקנו החכמים לברך ברכת המזון.

כתב הכ"מ בפ"ב דברכות הל"ב. "שאינ מניין הברכות שאחר המזון מן התורה כנראה מדברי הרמב"ן ז"ל שכתבתי בסמוך, גם רבינו כתב בספר המצות שלו, ומצוה י"ט שצונו לברכו אחר האכילה, ולא הזכיר מניין הברכות, ולדעתם ז"ל הנך קראי דמייתי בגמרא ללמד על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא נינהו." הרי לפי זה מן התורה אין חיוב לברך ג' ברכות אחר הפת. ולכן אף בברכת על המחיה הוא יי"ח מן התורה, וכן כתב הכה"ח לדעה זו בס"קפז. אות

א. ולכן צריך לומר שהחיוב לומר ברכת המזון על קביעות מזונות במקום על המחיה, הוא רק מדרבנן שהלא מן התורה הוא יי"ח בעל המחיה.

ודעת הרשב"א הוא דמנין הג' ברכות של ברכת המזון מן התורה, כמ"ש הכה"ח שם. אלא שגם מצינו לדעתו שהחיוב לומר ברכת המזון על פת הוא מן התורה אף על השיעור כזית, כמבואר בברכות מג. ויז. כמ"ש הכה"ח בס"קפד. אות כב. ולכן יש לדון שלדעתו יש קצת שביעה אף בכזית פת, ובכזית אמרינן "ואכלת ושבעת וברכת". ולכן אין הטעם שיש לברך ברכת המזון בקביעות סעודה על מזונות, משום שבשביעה כזו הוא נכנס בתוך חיוב מן התורה לגבי פת, שהלא כבר יש חיוב שם על כזית ועדיין אין חיוב לברך ברכת המזון על אכילת כזית של מזונות. ולכן צ"ל שהחכמים תקנו לברך ברכת המזון על קביעות סעודה במזונות לדעת הרשב"א.

ולדעת הרא"ש הג' ברכות של ברכת המזון מן התורה כמ"ש הכה"ח הנ"ל בס"קפז. ודעת הרא"ש גם כן דבעינן שביעה כדי לברך ברכת המזון מן התורה, וכמ"ש הכה"ח הנ"ל בס"קפד. ולכן י"ל שכשהוא קובע סעודתו על מזונות והוא שובע מהם, אז זה נכנס בחיוב מן התורה דבעינן שביעה לזה, וכיון שיש חיוב מן התורה לא מועיל על המחיה, שלדעתו הג' ברכות מן התורה, ולכן הקובע סעודתו על מזונות צריך לברך ברכת המזון מן התורה. אלא עדיין י"ל בדעתו שכיון דאמרינן בברכות מד. שלרבנן אין לברך ברכת המזון על שבעת המינין "כיון שארץ הפסיק הענין", ולכן אף אם הוא שובע במזונות ויש חיוב לברך על המחיה מן התורה כמבואר לדעת הטור בסוף ס"רט. עדיין אין חיוב מן התורה לברך על המזונות ברכות במקום על המחיה על קביעות מזונות הוא רק מדרבנן. וכן י"ל סברה זו אף לדעת הרשב"א הנ"ל, שסבר שהג' ברכות מן התורה.

וראיתי ברא"ם בס"כד. שהוא כתב, "ואמרינן בפ" כיצד מברכין, רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך, פירוש, ברכה דאורייתא." ולענ"ד יש לפרש דבריו שהוא סבר שיש לברך מדאורייתא אם הוא שבע ממזונות, אבל עדיין י"ל שמן התורה הוא יצא בעל המחיה, והא דאמרינן שיש לברך ברכת המזון במקום על המחיה, זה תקנת דרבנן.

(ב) **ולכן** לפי זה נראה שאף אם הוא שובע מן המזונות אין חיוב לברך על המזונות ברכת המזון מן התורה במקום על המחיה, אלא זה רק תקנת חכמים. ולכאורה יש להקשות על זה לפי מה שפסק מרן בא"ח ס"רח. יז. "ברכת ג' אינה פוטרת מעין שלשה שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרנו, אבל ביין ברכת שלשה פוטרנו שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא, והוא הדין אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא." ופירוש הדבר שכיון שיין ותמרים זייני, יי"ח בברכת המזון אבל על אוכל שאינו זין אינו יי"ח בברכת המזון, עיין באחרונים שם. וזה קשה להבין שהלא לפי הגמרא בברכות מד. הנ"ל ש"ארץ הפסיק הענין" אין לברך ברה"מ על השבעת מינים ודלא כרבן גמליאל שם. וכבר העירו בזה גדולי האחרונים, הלא הם מהר"א נבון בפרח שושן בא"ח כלל א. ס"ד. והנחפה בכסף א"ח ס"ב, הביאו דבריהם במחבר"ר בס"רי. אות ה. ע"ש. ולענ"ד אין קושיא כאן שמ"ש הגמרא ש"ארץ הפסיק הענין", זה בא לומר שאין חיוב לברך ברכת המזון על השבעת מינים, מ"מ אם בדיעבד אחד בירך אז אם אותו מאכל מזיין שפיר לומר שהוא יוצא י"ח בזה, שהלא לשון הברכה של ברכת הזן שייך לכל דבר שמזיין, ולכן הוא אומר האמת בברכתו. ולכן לפי זה נראה שאין חיוב כלל מן התורה לומר ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין שהוא שובע ממנה במקום על המחיה, אלא תקנו החכמים לברך ברכת המזון אם הוא שובע ממנה.

(ג) **וכן** נראה ממה שכתב הטור בסוף ס"רט. "כתב הרמב"ם ז"ל כל הברכות כולן אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף מפני שהם מדברי סופרים, ונראה דוקא ראשונה שהיא מדרבנן דנפקא לן מסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, אבל ברכה אחרונה מעין ג' דז' מינין דאורייתא היא דמסמיך ליה אקרא חוזר, וכן נראה מדברי הלכות גדולות." ויש לחקור לדעת הטור שהלא צ"ל שברכה מעין ג' מן התורה דוקא אם הוא שובע מן המאכל, ואם הוא שובע ממנו הלא לגבי חמשת מינים הוא צריך לברך ברכת המזון, ולכן איך אמרינן שעל המחיה מן התורה וצריך לחזור. אלא לענ"ד נראה שסבר הטור שאף אם הוא שובע מהחמשת מינים סגי מן התורה לברך על המחיה, אלא רק הרבנן תקנו לברך ברכת המזון, ולכן כתב הטור שברכה מעין ג', דהיינו אף על המחיה, היא מן התורה. ולענ"ד יש לומר דבר חדש בדעת הטור, שאם אחד נסתפק אם הוא בירך ברכת המזון על מאכל של מזונות שהוא שבע ממנו,

המחיה ולא ירבה בברכות שלא לצורך, אלא צ"ל שכיון שברכת המזון היא עיקר הברכה על הפת כך תקנו חז"ל לחזור לברך אותה, ולא על המחיה שאין זו עיקר הברכה על הפת. אמנם בנדון הטור י"ל שעיקר הברכה על מזונות הוא על המחיה, ולכן אף אם תקנו חז"ל לברך ברכת המזון על קביעות מזונות, מ"מ אם הוא מסופק בדבר יש לו לחזור ולברך רק על המחיה כיון שזו עיקר הברכה על המזונות גם כן, ואין זה דומה לדין פת. ולכן מכל הנ"ל י"ל שלדעת הטור הא דאמרינן ברכת המזון במקום על המחיה על קביעות מזונות, זה רק מדרבנן.

(ד) **ויש** להביא ראיה לסברה זו בטור, מדין ספק קרא פרשת ציצית ואמת ויציב, שלדעת העו"ת והשאגת אריה בס"א. יש לחזור לומר רק פרשת ציצית, כמבואר בכה"ח בס"ס. אות א. בד"ה ואם ברי. ויש לדון בזה שהלא עיקר התקנה לזכירת יציאת מצרים שתקנו חכמים הוא ברכת אמת ויציב, ולכן לכאורה י"ל שצריך לחזור לברך ברכת אמת ויציב, אלא סברו העו"ת והשג"א שדי לקיים המצוה מן התורה של זכירת מצרים בקריאת פרשת ציצית, ואין לברך ברכה שלא לצורך שתקנו רבנן. וכן הוא לגבי ספק אם בירך ברכת המזון על קביעות ושביעות מזונות שי"ל שדי לברך על המחיה ולקיים המצוה מן התורה.

וראיתי בס"קסח. יג. מחלוקת בין הר"ש ור"ת לענין ברכת המוציא, וכתב הרמ"א שם שנהגו להקל לברך מזונות, וכתב המ"א דזה דוקא בלא אכל כדי שביעה דחויב בהמ"ז שלו הוא רק מדרבנן, אבל באכל כדי שביעה דחויב ברכת המזון הוא מדאורייתא צריך לברך ברכת המזון מספק ולא סגי בעל המחיה. ופליג עליו הדג"מ שהלא אף בעל המחיה הוא יי"ח מן התורה ולכן עדיין זה ספק דרבנן ולכן אין לברך ברכת המזון אלא על המחיה. ובשער הציון שם באות עא. הוא כתב ליישב סברת המ"א, "י"ל כיון דעל כל פנים מחויב לברך מן התורה היכא דיש ספק ממילא מחויב לברך כל הברכות כתיקונם ואע"פ שאינם מדאורייתא ממש כמו אם היה מחויב בודאי, דאין לו לפטור עצמו במעין ג' במקום ג', ודומיא מה שכתבו הפוסקים בס"ס. לענין ספק קרא ק"ש דחזור וקורא עם ברכותיה, וכ"ש הכא שנוסח ברכת המזון הוא ממש רבינו ע"ה ויהושע כדאיתא בברכות מח. ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל אין זה כדאי לדחות סברת הדג"מ, ובפרט שהרמ"א לא חילק כלל בין אכילה לשבוע או לא, אלא כתב בלשון סתם שנהגו להקל. ומ"ש השער הציון להביא ראיה מדין ק"ש בס"ס. כבר כתבתי שאין זה ראיה שדוקא

שאיין לו לחזור לברך ברכת המזון שזה רק תקנת מדרבנן ויש ברכה לבטלה לברך ד' ברכות, אלא שהיה לו לחזור לברך על המחיה דוקא שבזה הוא מקיים המצוה מן התורה והיא רק ברכה אחת. ולא ראיתי פירוש וסברה זו בפוסקים. ובזה מתורץ מה שהעיר השער הציון בס"רט. בס"ק יד. שאם אכל כדי שביעה מפת הבאה בכיסנין ונסתפק אם בירך או לא, שהוא אינו יכול לברך על המחיה כיון שהוא צריך לברך ברכת המזון. ולענ"ד שלדעת הטור יש לברך על המחיה באופן כזה, שמה שהוא צריך לברך ברכת המזון על הקביעות הוא רק מדרבנן. כן נראה לענ"ד.

ואף שמצינו בטור והש"ע בס"ס. לגבי מי שנסתפק אם קרא ק"ש או לא, שיש לו לחזור לקרות ק"ש שהיא מן התורה וגם יש לברך הברכות של ק"ש שהן מדרבנן, ולא אמרינן שיש לו לחזור ולקיים רק המצוה מן התורה, ולקרות רק הפסוק הראשון בלבד למ"ד שהוא יוצא בזה, מ"מ יש לומר שדוקא התם יש לומר כן שכיון שכך תיקנו חז"ל מעיקרא לגבי ק"ש, וכמ"ש הכ"מ בהל"ק"ש בפ"ב הל"ג. בשם הרשב"א, אבל בשאר מקומות אין לברך אף על המצוה דאורייתא שהוא חוזר לעשות מספק, וכן מצינו לדעת הטור בי"ד ס"כח. לגבי כסוי הדם לכוין שזה ספק מצוה מן התורה, שלסברתו ולסברת אביו הרא"ש אין לברך. ופירש הב"י שם, "אבל מצוה שאדם מצוה לעשות מספק, כיון דברכות אינם מעכבות טוב שיעשה המצוה ולא יברך שלא יעבור על לא תשא." וא"כ ה"ה בנד"ד לדעת הטור שאם הוא מסופק אם הוא בירך ברכת המזון על הפת הבאה בכיסנין שהוא קבע עליה, שאין לו לחזור כל' הד' ברכות של ברכת המזון, שלא מצינו בפירוש שתקנו החכמים כן ודלא כלגבי ק"ש, ולכן די בזה אם הוא מקיים המצוה מן התורה לברך על המחיה דוקא. וכן מצינו לגבי מה שפסק מרן שאם הוא אכל לחם והוא שובע וגם הוא מסופק אם בירך ברכת המזון או לא, שיש לחזור ולברך ברכת המזון, אבל לא הברכה הרביעית לדעת כמה אחרונים כמ"ש הבן איש חי בפר' חקת אות ט. והכה"ח בס"קפד. אות טו. הרי שהוא חוזר רק לקיים המצוה מן התורה ולא הצד מדרבנן. ואף להסוברים שיש לחזור גם לברך הברכה הרביעית, זה משום שי"ל שכך תקנו חז"ל מעיקרא כדי שלא לזלזולי ביה כמ"ש האחרונים. ואל תאמר לדעת הרמב"ם ומרן שסברו שמנין הברכות בברכת המזון הוא רק מדרבנן, והוא יוצא יי"ח מן התורה אף בעל המחיה כמ"ש הכה"ח בס"קפז. אות א, וא"כ למה לו לחזור לברך ברכת המזון על הפת בכלל, הלא יותר טוב לברך על

התם תקנו כך חכמים משא"כ במקום שלא מצינו תקנה בפירוש כמו הכא. ומ"ש שמשה ויהושע תקנו ברכות ברכת המזון, כבר כתבתי לעיל שלדעת הרמב"ם והרמב"ן ומרן מנין הברכות של ברכת המזון אינם מן התורה. ועוד מצינו כמה אחרונים שסברו שאם אחד חוזר לברך ברכת המזון מספק שאין לברך הברכה הרביעית כיון שזו מדרבנן, ולא אמרינן שכך תקנו חכמים לברך אותה כיון שהוא צריך לחזור הג' ברכות, כמ"ש הכה"ח בס"קפד. אות טו. ולכן שפיר כתב הדג"מ לברך על המחיה. ולכן אף בנדון דידן י"ל שלדעת הטור אם הוא מסופק אם הוא בירך ברכת המזון על קביעות מזונות אין לו לחזור לברך ברכת המזון אלא די בעל המחיה שבזה הוא יי"ח מן התורה.

(ה) **ואגב** אורחיה י"ל שלפי זה מי שמסופק אם הוא עשה קידוש בליל שבת, א"צ לחזור ולקדש על היין שאף שמצות קידוש מן התורה מ"מ הלא הוא יכול לקיים מצוה זו מן התורה בדברים של זכירה בעלמא כמ"ש המחב"ר בשם הרשב"א בס"רעא. אות א. והכה"ח אות ג, וכיון שלא מצינו שתקנו חז"ל בפירוש לחזור לומר הקידוש מספק י"ל בזה שטוב יותר שלא לברך מלעבור על לא תשא, וכמ"ש הב"י בי"ד כח. הנ"ל, ודי בזכירה בעלמא. ודין זה שייך באיש אף שהוא כבר התפלל ערבית, שלדעת המ"ב בס"רעא. בס"ק ב. "מסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המצות עשה דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין". ואין כאן המקום להאריך בדעת המ"ב בזה.

ונחזור להנ"ל, ואל תאמר שהטור איירי רק במזונות מבושל וכדומה שלא שייך לומר על מאכל זה ברכת המזון, ובזה צריך לחזור לומר על המחיה אם הוא שבע ממנו, משא"כ בפת הבאה בכיסנין שצריך לחזור ולברך ברכת המזון. נראה לענ"ד שזה אינו, שהלא הטור סתם דבריו ולא חילק בין מאכל ומאכל, אלא צ"ל שבכל אופן שהוא אכל מזונות יש לחזור ולברך על המחיה אם הוא נסתפק אם הוא בירך או לא. ולכן מוכח מפירוש זה בדעת הטור שהוא סבר שברכת המזון על קביעות פהב"כ היא רק מדרבנן.

(ו) **וכן** נראה לדעת מרן בב"י דהא דמברכין ברה"מ על קביעות מזונות הוא מדרבנן, שכתב מרן בס"קסח. בד"ה ומה שפירש רבינו, "ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן בפ"ב דחלה דחייבת בחלה ואפ"ה אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה, הילכך ע"כ לומר דלאו במידי

דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש שום תערובות ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא וג' ברכות אא"כ אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. ע"ש. ופירשו האחרונים דהא דאמרינן "שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו", דהיינו שהם שובעים ממנו, וכ"כ המה"ש בס"ק יג. "דהא פירוש קובעים עליו הוא שהוא שיעור שביעה", וכן כתב המ"ב בס"ק כד. "שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו", אלא שיש להקשות על זה, שאף שיש שביעה בשיעור זה מ"מ אין דרך בני אדם לאכול שיעור כזה לסעודה שבדרך כלל פת הבאה בכיסנין היא רק לקנוח, ולכן לא מצינו שדרך בני אדם לקבוע סעודתו על אכילת שיעור גדול של עוגות וכדומה, ואדרבא אם כך היו דרכם אז ראוי להם לברך המוציא על זה אף בשיעור של כזית וכדמצינו לגבי דין פשטיד"א בסע"ז. ע"ש במ"ב בס"ק צד. ולכן הלא י"ל בזה שאף בקביעות דהיינו שביעה מפת הבאה מכיסנין, עדיין אין זה דרך בני אדם לאכול מאכל זה בתורת סעודה, ואם אחד עושה כן אז אנו אמרינן בטל דעתו אצל כל אדם, וכדמצינו דבר זה בברכות לה: שאף שיש שביעה משתיית יין מ"מ אין לברך עליו ברה"מ שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתו על יין, ואף אם אחד עושה כן עדיין אין לברך ברה"מ שבטל דעתו אצל כל אדם ע"ש. ולכן אף אם אחרים שובעים משיעור גדול של פת הבאה בכיסנין, מ"מ כיון שאין דרך העולם לקבוע סעודה על פת הבאה בכיסנין עדיין אין שייך לומר בזה ברכת המזון כמו שמצינו לגבי יין. ולכן צ"ל דהא דאנו אמרינן שיש לברך ברכת המזון על שיעור גדול כזה של פהב"כ, הוא צריך להיות רק מתקנת חכמים, שבלא זה אין סברה לומר שיש לברך ברה"מ בנדון זה. וכן נראה מלשון מרן בב"י הנ"ל שכתב "לא חייבהו" לברך המוציא וג' ברכות, הרי ה"חייבהו" שייך להחכמים שהוא כתב קודם כן, דהיינו שזה מדרבנן. הרי שברה"מ על קביעות פהב"כ היא רק מדרבנן.

ולפי זה יש לפרש המחלוקת בין רב הונא ורב נחמן בברכות מב. שלסברת רב הונא אין לברך ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין אלא אם הוא עצמו שובע ממנו. וטעמו משום שמן התורה אין לברך על פת הבאה בכיסנין אף בשביעה כיון שאין דרך בני אדם לקבוע עליה, אלא גזרו שביעה על פת הבאה בכיסנין אטו שביעה על לחם גמור, וכמו שבלחם גמור השביעה שיש בה חיוב תורה, היא

הוא הביא ג' דעות בזה, וכתבו האחרונים שמה פת הבאה בכיסנין לדעה אחת הוי פת גמורה לדעה האחרת, ולכן לפי זה בכל פת הבאה בכיסנין בזמן הזה יש ספק אם היא לחם גמור או לא. ולכן יש מקום לומר שיש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון במקום על המחיה אם הוא שובע מפת הבאה בכיסנין בזמן הזה. ויש לפרש את זה ביותר ביאור. כתב הערוך השולחן בס"קסח. אות כג. "שהפוסקים מחולקים בפירושא דפת הבאה בכיסנין אבל לדינא אין חולקים זה על זה" ע"ש. וכבר כתב המאמר סברה זו בס"ק יד. "וכבר אפשר דל"פ לענין דינא דכל אחד יודה לחבירו" ע"ש. אלא נראה שאין זה דעת שאר האחרונים שהם סברו מה שהוא פת הבאה בכיסנין לאחד הוא פת גמורה לאחר, וכן הוא בביאור הלכה בס"קסח. בד"ה טעונים, "לדין דמספקינן בפת הבאה בכיסנין מאי הוא אף דהמחבר פסק להקל בכולם היינו משום דספק דרבנן להקל ואין מצריכין לו לברך המוציא וברכת המזון כשאר פת, משא"כ בעניננו להצריכו ברכה בתוך הסעודה משום דנחזיקו לפת כיסנין אין סברא, דאדרבא ספק דרבנן להקל ושמא מין פת גמור הוא ונפטר בברכת המוציא ע"כ אין לברך על פת כיסנין בתוך הסעודה אא"כ הוא פת כיסנין לכ"ע, כ"כ הדגול מרבבה והגר"ז. ע"ש. וכן הוא ברעק"א שם שכתב, "למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה אבל אנן דמספקא לן איזה שיטה עיקר ממילא מספק שמא זה לחם גמור אינו מברך בתוך הסעודה." וכן סברת המשאת משה בח"א בא"ח ס"א. בד"ה ועוד בה, ע"ש. וכן נראה סברת בנו בקול אליהו ח"א י"ד ס"יח. בד"ה אך, שכתב "דהא אם קובע סעודתו עליהם צריך לברך ברכת המזון על הספק משום ספקא דאורייתא." דהיינו ספק שמא הוא לחם גמור. (ויש לדייק בלשונו שאם אין ספק אם הפת הבאה היא לחם או לא, אז לכ"ע החיוב לברך ברכת המזון בקביעות סעודה הוא רק מדרבנן.) וכן כתב האבן העזר בס"קסח. "דלכל חד מינייהו כיסנין דחבריה חשיב פת." וכן הוא בפתה"ד בס"קצ. בכסא דחיי בד"ה עוד כתבת, וכן דעת עוד אחרונים.

ולפי זה י"ל שבפת הבאה בכיסנין שלנו, יש ספק אם היא לחם גמור או לא, ולכן אם הוא אכל שיעור קביעות ושיביעה, אז י"ל שהוא נכנס לספק דאורייתא בזה, ולמ"ד שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, דהיינו הרשב"א והר"ן, יש חיוב תורה לברך ברכת המזון על פהב"כ, ולדעת הרמב"ם ודעימיה, שסברו שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן עדיין יש חיוב מדרבנן לברך ברכת המזון על קביעות פהב"כ. אלא שראיתי שי"א שאף

השיביעה ידידה, וכמ"ש הרדב"ז בס"שני אלפים רכד. כמו כן לגבי פת הבאה בכיסנין אנו אזלינן אחר שביעה ידידה, וכך תקנו חכמים. אמנם סבר רב נחמן שאף שברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין היא רק מדרבנן, מ"מ לא תקנו חכמים השיעור בזה כמו פת גמורה דתלוי בשיביעה ידידה, אלא סבר רב נחמן שכיון שהטעם שאין מברכין ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין הוא משום שאין דרך שאר בני אדם לאכול פת הבאה בכיסנין בתורת סעודה כדי לשבוע ממנה, לכן תקנו חכמים לברך על שיעור שביעה של שאר בני אדם ולא על שביעה ידידה, אלא שעדיין זה רק חיוב דרבנן כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתו על עוגות וכדומה. ולפי זה מצינו שהמחלוקת בין רב הונא ורב נחמן היא רק לגבי חיוב דרבנן, וזה אתי שפיר שאם לא תאמר כן, הוא קשה לומר שלדעת רב נחמן רב הונא בטל מצות עשה מן התורה. ואף שיש לפרש שרב הונא סבר דבעינן שביעה ידידה לברך ברכת המזון מן התורה על קביעות פת הבאה בכיסנין, ורב נחמן סבר שכן הוא אבל אף אם הוא לא שבע אלא שהוא אכל שיעור שאחרים שובעים ממנו עדיין יש חיוב דרבנן, וזה מחלוקתם, מ"מ פירוש זה קצת דחוק בעיני לומר שרב הונא לא ידע מתקנה זו, אלא יותר נוח לומר ששניהם יודעים שיש תקנה דרבנן אלא שהם חולקים מה הגדר של התקנה, ורב הונא סבר שהוא על שביעה ידידה ורב נחמן סבר שהוא על שיעור שביעת אחרים.

ז) ולכן מכל זה נראה שלדעת הטור ודעימיה שסברו שעל המחיה מן התורה כשהוא שובע מן המזונות, מ"מ עדיין י"ל שלברך ברכת המזון על זה הוא רק מדרבנן, ואם הוא מסופק אם הוא כבר בירך ברכת המזון או לא, אף שאין לו לחזור ולברך ברכת המזון כיון שהיא רק מדרבנן מ"מ יש מקום לומר שיש לו לחזור ולברך על המחיה כיון שברכה זו מן התורה לדעת הטור. ולדעת הרמב"ם שסבר שעל המחיה רק מדרבנן אף שהוא שובע ממזונות, עדיין ברכת המזון על המזונות היא רק מדרבנן. ומרן פסק כדעת הרמב"ם בסוף ס"רט. שעל המחיה רק מדרבנן. ולכן נראה שבספק בירך ברכת המזון על קביעות מזונות שאין לחזור כלל לדעת הרמב"ם ומרן, והכי קי"ל.

ח) אלא שעדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דבשלמא בימי הגמרא ובימי הראשונים שכל אחד ידע מה היא פת הבאה בכיסנין, שייך לומר מה שכתבתי לעיל שברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין היא רק מדרבנן, אבל לדעת מרן יש ספק גדול מה היא פת הבאה בכיסנין, ובס"קסח. ז.

אי הויה דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים. הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד. אות א. אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר. ע"ש. וכן הוא במחב"ר שם וכן נראה מהפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות בתחילת ס"צח. וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו. שפשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו. אות ב. וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז. שלדעתו חיוב הטומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שזה מצות עשה. ואין להאריך יותר, ולכן נראה שאין לחוש לסברת החוות דעת שאף הרמב"ם סבר במצות עשה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אף שיש קצת אחרונים שסברו כמוהו.

(י) **וכן** לגבי אם אמרינן שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה לגבי ספיקא דדינא יש לדון, שאף שנראה כן מהכפות תמרים בהשמטות הספר, בד"ה עוד כתב הר"ן, מהסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, בקידושין ה', מ"מ אין נראה כן מרוב הפוסקים, והלא לדעת המוצל מאש הנ"ל שאף שיש ספק לגבי נשים אם הן חייבות מן התורה והוי ספיקא דדינא, מ"מ אנו אמרינן שלדעת הרמב"ם עדיין החיוב הוא רק מדרבנן. וכן נראה מרוב הפוסקים הנ"ל שהביאו זה לגבי חיוב הנשים בברכת המזון.

ולכן נראה מכל הנ"ל שכיון שעיקר ההלכה כדעת הרמב"ם, החיוב לברך על פת הבאה בכיסנין הוא רק מדרבנן, אף בזה"ז שיש ספק אם מאכל זה פת גמורה או לא. ועוד יש לצרף לזה סברת המאמ"ר והערה"ש הנ"ל שאף בזה"ז אין ספק שמא פת הבאה בכיסנין היא לחם גמור.

(יא) **ועוד** יש לומר בזה, שאף את"ל דאנן קי"ל כהרשב"א והר"ן שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, מ"מ כיון דאנן קי"ל כדעת הרמב"ם ומרן שעל המחיה הוא רק מדרבנן כמבואר בסוף ס"רט, עדיין יש לומר שאם יש ספק באכילת פת הבאה בכיסנין אף בזמנינו, האם לברך ברכת המזון או לא, עדיין יש לאזיל לקולא. וזה מפני שיש כאן ס"ס שמועיל אף בדאורייתא, דהיינו אם אחד מסופק אם הוא בירך ברכת המזון או לא על קביעות פת הבאה בכיסנין, יש לומר מצד החיוב מן התורה, שמא אין מאכל

הרמב"ם מודה במצות עשה או ספיקא דדינא שי"ל ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ורק בלא תעשה או בספיקא דמצאות הוא רק מדרבנן. ולכן לפי זה הלא המצוה לברך ברכת המזון היא מצות עשה, וכן מה נחשב פת הבאה בכיסנין הוא ספיקא דדינא, ולכן אף לדעת הרמב"ם יש לומר שהחיוב לברך ברכת המזון בנד"ד הוא מן התורה.

(ט) **אלא** נלענ"ד זה אינו. בתחילה יש לידע שהעיקר במחלוקת זו הוא כדעת הרמב"ם, וכן דעת הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג. שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח בי"ד ס"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י': בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופלטי בבית בספק בס"קי. וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון.

מ"מ ראיתי בחוות דעת בס"קי. בכללי ס"ס שכתב שאף הרמב"ם מודה במצות עשה דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אלא נראה שאין זה דעת רוב הפוסקים. כתב המוצל מאש בס"יב. לגבי החיוב הנשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא." הרי פשוט ליה למוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד. "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא." הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, שספיקא לחומרא הוא רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו. שהוא הביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז. דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, "ולא מבעיא למאי דקי"ל דספקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו

זה פת גמורה ואין חיוב לברך ברכת המזון עליו מן התורה וגם אין חיוב לברך על המחיה, ואף אם המאכל פת גמורה מ"מ שמא הוא כבר בירך, ומצד דרבנן דהיינו שיש חיוב דרבנן לברך ברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין, י"ל שמא הוא כבר בירך וספק דרבנן לקולא. וכבר מצינו ס"ס כזה באחרונים עיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו. ובמרן בי"ד ס"פג. לגבי דגים מלוחים. ולכן מצינו שאף בזמנינו שיש ספק אם פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה או לא, מ"מ עדיין יש לאזיל לקולא אם נולד ספק אחר בדבר.

ולפי זה יש להבין דעת הב"י בס"קסח. בד"ה ולענין הלכה, שכתב, "כיון דספיקא במידי רבנן הוא נקטינן כדברי כולם... כולם פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא וג' ברכות אא"כ קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו." והקשו האחרונים על מרן במה שהוא כתב שאף אם "קבע סעודתו עליו" יש לברך, הלא מרן פסק כרב נחמן בברכות מב. שהעיקר הוא מה שאחרים רגילים לקבוע עליו, ולא מה שהוא קובע עליו. ולכן איך הוא כתב כאן שאף אם הוא קובע עליו יש לברך ברכת המזון. וכן הקשה הלחם חמודות בפ" כיצד מברכין באות פח. "דלפום רהיטיה לא דק דהא פסק לעיל מיניה וכן בש"ע כלא תלי מדי בקביעות ידיה אלא בקביעות אחרים." וכן הקשה הא"ר שם בס"ק טז. וכן הקשה העולת שמואל, וגם הרב אהל יצחק כמ"ש הפתה"ד בס"קק. בכסא דחיי, בדף ריא. ע"ב, בד"ה עוד כתבת. ותיירץ האבן העוזר שם, הביאו דבריו בפתה"ד, שהלא בכל פת הבאה בכיסנין יש ספק אם זו פת, "וכגם דבלא שבע נקטינן להקל, מיהו אם שבע סגי בקביעות ידיה ומברך ג' ברכות דיש להחמיר בי כספיקא דאורייתא דאזלינן ביה לחומרא." ע"ש. דהיינו שכיון שיש ספק שמא זו פת, וכיון שבפת אם הוא שבע ממנה יש חיוב מן התורה, אז יש להחמיר, ולברך ברכת המזון, ובפת גמורה אין הדבר תלוי בקביעות אחרים, שכולם קובעים על פת גמורה, ולכן אם הוא שובע די בזה להיכנס לחיוב מן התורה. וכן נראה ממ"ש הב"י בי"ד בס"רכח. משם תשובת הר"ן שגם בדאיכא פלוגתא אי הוי דאורייתא או דרבנן אזלינן להחמיר משום הא דקי"ל ספק דאורייתא לחומרא, וכן כתב הט"ז בי"ד בס"שמב. בסוף ס"ק א. בשם הר"ן הנ"ל, וכן כתב הבית דוד בי"ד בסוף אות מח. בשם הר"ן. ועיין עוד בזה בחיד"א בעין זוכר מע"ס. אות כו.

(יב) **אלא** נראה שמרן בש"ע חוזר בו ממה שהוא כתב

בב"י, שבסע"ז. הוא כתב בסוף, "והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין." ובסעיף ו. שלפני זה הוא ביאר לנו דיני פת הבאה בכיסנין וכתב, "ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש דבטלה דעתו אצל כל אדם." הרי שכן הדין לכל אלו בסע"ז. ולא אמרינן שאם הוא קובע אף שאין אחרים קובעים שיש לברך ברכת המזון, ודלא כמ"ש מרן בב"י. וצריך לתת טעם למה חזר בו מרן. ונראה לענ"ד שאף שמרן הביא תשובת הר"ן בב"י בי"ד ס"רכח. שיש לאזיל לחומרא בספק אם איזה חיוב הוא דאורייתא או דרבנן, י"ל שזה לדעת הר"ן שסבר ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ובב"י בס"קסח. סבר מרן שאף לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן מ"מ סגי בזה לברך ברכת המזון ולא אמרינן בזה שמא זו ברכה שאינה צריכה שכיון שיש חיוב מדרבנן זה נחשב ברכה שצריכה. אמנם עדיין סבר מרן לעיקר דינא כהרמב"ם שהחיוב לברך על קביעות פת הבאה בכיסנין שהיא ספק פת גמורה הוא רק מדרבנן. אלא בש"ע הוא חוזר לסבור שכיון שהחיוב לברך על ספק פת אף אם הוא שובע ממנה, הוא רק מדרבנן להרמב"ם, עדיין אין לברך על זה ברכת המזון, ויש איסור כאן של ברכה שאינה צריכה או לבטלה, ואין חיוב דרבנן סגי להיכנס בספק ברכה לבטלה או שאינה צריכה, ובפרט שהוא סובר שברכת על המחיה סגי לקיים מצוות ברכת המזון מן התורה, כמו שכתבתי לעיל.

ויש להוסיף על זה שמרן פסק כהרמב"ם בס"רטו. ד. "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אמן אחריו." וכתב המ"א שלהרמב"ם האיסור הוא מן התורה, וכן דעת רוב הפוסקים בדעת הרמב"ם כמבואר ביביע אומר ח"א א"ח ס"לט. אות ז. ע"ש. ולכן שפיר סבר מרן שאין לברך ברכה לבטלה במקום ספק הנ"ל.

אלא נראה שיש לחזור קצת ממה שכתבתי, דהא דאמרו האחרונים הנ"ל שפת הבאה בכיסנין היא ספק פת גמורה לדעת מרן, יש לומר כן לפרש הב"י הנ"ל שכתב שיש לברך ברכת המזון בקביעות ידיה, אף שאין אחרים קבעו על שיעור כזה, אבל נראה שמרן בש"ע חזר מסברה זו ודעתו בש"ע היא כמ"ש המאמ"ר והערה"ש הנ"ל שאף בזה"ז יש דין פהב"כ גמורה וכל הדעות בס"קסח. ז. מודים זו לזו כיון שדרך העולם לאכול הכל בדרך קינוח ותענוג

שיש ספק בדבר, מ"מ הלא סברת הרמב"ם היא שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ולכן אין לברך ברכת המזון באופן כזה. ויש להוסיף על זה שאף אם הוא קובע סעודתו וגם אחרים קובעים על שיעור כזה של הפת הבאה בכיסנין ויש לברך ברכת המזון על זה לכ"ע, מ"מ עדיין זה רק מדרבנן כמ"ש לעיל, ואין חיוב מן התורה לברך ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין אף אם אמרינן שהיא ספק פת, כיון דאנן קי"ל שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן.

וראיתי בפתה"ד בס"קצ שם וגם בס"קפו. ב. שהאריך להוכיח שאם יש ספק אם אחד בירך מעין שלש על פת הבאה בכיסנין, שיש לחזור לברך, כיון שי"א שברכה מעין שלש היא מן התורה. ולענ"ד זה אינו, וכן יש להוכיח ממרן בס"רט. ג. שכתב "כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה." הרי שמרן השמיט ברכה מעין שלש אף שהוא יודה שכמה ראשונים סברו שהיא מן התורה. וכן השמיט מרן כאן ברכת התורה שי"א שהיא מדאורייתא. הרי שלדעת מרן אין לחזור אלא בברכה שהיא ודאי מן התורה. ונראה שהטעם כמ"ש לעיל שיש ס"ס בדבר דהיינו מצד התורה י"ל שמא אין ברכה זו מן התורה ואת"ל שהיא מן התורה שמא הוא כבר בירך אותה ולכן אין צריך לחזור. ואת"ל שברכה זו מדרבנן אז י"ל בזה ספק דרבנן לקולא ושמא הוא כבר בירך אותה.

ולכן מכל הנ"ל אף שיש אומרים שיש ספק בפת הבאה בכיסנין אם היא פת גמורה או לא, ואף שהוא שובע ממנה ואחרים קובעים עליה עדיין יש לאזיל לקולא אם יש ספק אחר בדבר כגון שהוא נסתפק אם הוא בירך או לא, ואין לברך ברכת המזון. ואף אין לברך ברכת המזון על שביעה ידיה אם אין אחרים קובעים על שיעור זה, כמו שנראה ממרן בש"ע ודלא כנראה מהב"י.

יד) וראיתי בפר"מ בס"קסח. בא"א בס"ק יג. שכתב לתרץ הקושיא על הב"י שכתב שיש לברך ברכת המזון אף כשהוא קובע על פת הבאה בכיסנין אף שאין אחרים רגילים לקבוע עליה. וכתב הא"א שמרן הצטרף דעת הראב"ד דאזלינן בתר קביעות ידיה ולא על קביעות של אחרים (עיין בב"י בס"קסח. שהוא הביא סברת הראב"ד), לעשות ס"ס, "ואיך שיהיה היכא דיש מחלוקת אם הוא כיסנין או לאו וקבע סעודתו עליה הוה ליה ס"ס לחומרא, שמא זה פת גמור ושמא מהני קביעות ידיה, ומברך המוציא וג' ברכות. ולדינא צ"ע." אלא לענ"ד זה קשה

בלבד. ויש להביא ראיה שזה דעת מרן ממ"ש מרן לגבי אכילת מזונות בסוכה, שהוא סבר בס"תרלט. ב. שדוקא אם הוא קבע על אכילת חמשת מינים יש חיוב סוכה, וזה כדעת הרא"ש והטור שם. ופירש החיים שאל בח"א ס"עא. אות א. שזה איירי אף בפת הבאה בכיסנין, ודלא כסברת הגו"ר בזה. ויש לדון בזה, שכיון שפת הבאה בכיסנין בזה"ז היא בגדר ספק פת, ובפת שיעור החיוב סוכה הוא ביותר מכביצה, הלא הוי ליה למרן לפסוק שאף ביותר מכביצה פת הבאה בכיסנין יש לאכול בסוכה משום ספק דאורייתא לחומרא אבל בלי ברכה משום הספק, ובפרט שסברת הרמב"ם היא שיש לאכול בסוכה אף פת הבאה בכיסנין גמורה, ודינה ממש כפת. ולכן יש להקשות על מרן איך הוא לא פסק כן. אלא צ"ל שלדעת מרן בש"ע שאין ספק בפת הבאה בכיסנין שלנו ואין חשש שמא זו לחם גמור, דזיל בתר טעמא כיון שכל אדם אוכל כל אלו בתורת קנינה, ממילא כל הדעות מודים זו לזו. וכן יש להוכיח מס"קסח. ח. שכתב מרן לגבי ה"ניבליש", "ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם." ועל זה כתב הדג"מ שאין לברך כיון שבזה"ז יש ספק שמא זה פת גמורה, הלא שלדעת מרן שפסק שיש לברך משמע שהוא אינו חושש לספק זה. ולכן שפיר אמרינן שמרן חזר מסברתו בב"י שיש ספק בפהב"כ אם היא פת גמורה, ולכן שפיר הוא מה שפסק מרן בש"ע שאין לברך ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין אלא בקביעות של אחרים, ודלא כמו שהוא פסק בב"י.

ולפי זה נראה שלדעת מרן בש"ע אין חשש שפת הבאה בכיסנין היא פת גמורה. ולכן אף בזה"ז י"ל דהא דמברכין על פהב"כ ברכת המזון אין חשש שמא שיש בזה חיוב תורה. ואף לדעת שאר האחרונים שסברו שפת הבאה בכיסנין היא ספק פת גמורה, עדיין יש לומר דאנן קי"ל כדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ואף את"ל שהעיקר כדעת הרשב"א והר"ן שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, מ"מ עדיין יש לומר שאם יש ספק אחר (כגון שמא כבר בירך) אז יש לאזיל לקולא כיון שיש ספק ספיקא בדבר.

יג) וראיתי בפתה"ד הנ"ל שהאריך להסביר שמרן בב"י סבר כתשובת הר"ן הנ"ל, ויש לברך ברכת המזון אף על פת הבאה בכיסנין אם הוא קובע סעודתו עליה, אף שאין אחרים קובעים על שיעור כזה, וכן הוא סבר לדינא. אמנם לענ"ד נראה שמרן בש"ע חזר בו וסבר שאין ספק בפת הבאה בכיסנין אם היא לחם גמור או לא. ועוד אף את"ל כן

שביעה, והרי כשנותנין להם דין פת הבאה בכיסנין מברך ברכת המזון כל שאכל שיעור שדרך אדם לקבוע עליו דהוי פחות מכדי שביעה ואין נ"מ אלא באוכל מעט ולכן לא הוי אלא ספיקא דרבנן כנ"ל פשוט וברור. ולענ"ד עדיין יש להקשות על זה לפי מ"ש הרדב"ז הנ"ל שבלחם גמור אזלינן בתר שביעתו ולא בשל אחרים, א"כ אם הוא שבע משיעור מעט דהוא פחות מהשיעור שאחרים קובעין עליו, הלא אם זו פת גמורה יש חיוב לברך ברכת המזון מן התורה, ולכן יש כאן ספק דאורייתא. אלא י"ל כמ"ש הגו"ר שמן התורה י"ח בעל המחיה לדעת מרן. מ"מ כבר כתבתי לעיל שזה סברת מרן בב"י שיש ספק במה היא פהב"כ אבל נראה שבש"ע סבר מרן שאין כאן ספק במה היא פת הבאה בכיסנין וכל דעה מודה זו לזו, וכדביארתי לעיל.

ועוד ראיתי בפר"מ בס"קסח. במש"ז ס"קו. שכתב "דע דג' ברכות בלחם גמור מן התורה הוא, ויש להסתפק פת בכיסנין אם אכל כדי שביעה אי הוי מן התורה או מדרבנן, ונ"מ באם מסופק אם בירך או לא... וקעכין פת גמור רק שרגילין לכוס אותם לתענוג ואין רגיל לאכול כדי שביעה משום הכי כל שלא קבע סעודה לא גזור, הא כדי שביעה הוה מן התורה. וכן פת שממלאין צוקער ושקדים פת גמור הוה באופן שכעכין ופת שממלאים כיסנים אם כדי שביעה מן התורה חייב ובספק חייב לברך". וכן הוא הפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות קודם ס"צח. הרי שסבר הפר"מ שברכת המזון על פת הבאה בכיסנין אלו היא מן התורה שפת הבאה בכיסנין אלו היא פת גמורה. וזה שלא כמו שכתבתי לעיל שהיא רק מדרבנן. ולענ"ד יש להשיב על דבריו. כתב הב"י בס"קסח. בד"ה ומה, "הילכך ע"כ לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבהו לברך המוציא וג' ברכות אא"כ אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו." נראה מלשונו כשהוא כתב "לא חייבהו" לברך המוציא וג' ברכות, שמרן איירי לגבי החכמים שהוא הזכיר קודם לכן, דהיינו שדין זה מדרבנן ולא מן התורה. ועוד הלא אף אם הוא קובע סעודתו עליה דהיינו שהוא שובע ממנה, ואף שהוא שיעור שאחרים שבעו ממנו, מ"מ עדיין אין זה דרך האדם לאכול פת הבאה בכיסנין לסעודתו, ואמרינן בזה בטל דעתו אצל שאר אדם, כמו שמצינו לגבי שתיית יין שאין לברך ברכת

להבין שאם מרן סבר שיש לעשות ס"ס כזה, למה הוא חוזר מזה בש"ע בלי טעם. ולכן מה שפירשתי לעיל נראה יותר נכון.

וראיתי ברעק"א בס"קסח. ו. שהקשה שאם אמרינן שבאמת שפת הבאה בכיסנין היא לחם גמור לגבי חלה ומצה, וכמבואר בב"י, אז י"ל שאם הוא שבע ממנה אף שאין אחרים רגילים לקבוע על שיעור כזה, עדיין יש לברך ברכת המזון ואין אמרינן שצריך לאכול שיעור שאחרים קובעים עליו. והוא כתב לתרץ, "אלא ע"כ צ"ל או דגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת היינו מה שאחרים רגילים לשבוע, או דצ"ל מן התורה יוצאים בברכה מעין שלש דאין מנין ברכות דאורייתא. ע"ש. ויש להעיר על דבריו שלדעת הרדב"ז בשני אלפים רכד. אין אנו אזלינן אחר השיעור שאחרים קובעים עליו לגבי פת גמורה, ולכן הוא כתב שלגבי חולה או זקן שהוא שובע משיעור מעט עדיין יש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון, וכן כתבו האחרונים כמבואר בכה"ח בס"קצז. אות כה. ולכן אין לסמוך על התירוצ הראשון של רעק"א. ומ"ש בתירוצ האחרון שמן התורה י"ח בעל המחיה במקום ברכת המזון, זה אתי שפיר לדעת מרן, אבל לדעת הרא"ש והטור שסברו שמנין הג' ברכות הוא מן התורה ואין י"ח בעל המחיה, כמבואר בכה"ח בס"קפז אות א. הלא עדיין יש להקשות למה אין מברכין ברכת המזון על פהב"כ בשביעה ידידה. ולכן נראה לענ"ד שיש לתרץ קושית רעק"א באופן אחר, דהיינו שאף שפהב"כ היא לחם גמור לגבי חלה ומצה, מ"מ כבר כתב הב"י שלגבי ברכת המוציא וג' ברכות אנו אזלינן בתר דרך הקביעות של שאר בני אדם, וכיון שאין דרך של אחרים לקבוע עליה אין חיוב לברך ברכת המזון, ואף בשיעור שאחרים קובעים עליו עדיין אין החיוב לברך ברכת המזון מן התורה אלא רק מדרבנן כיון שאין זה דומה ללחם גמור שמברכין עליו מן התורה אף בשביעתו בלבד, ולכן שפיר אמרינן שאין לברך על פת הבאה בכיסנין בשביעתו בלבד. ועיין עוד בזה לקמן מה שכתבתי בענין בטל דעתו, על דעת הפר"מ, ועיין גם מה שפירשתי לעיל לדעת הב"י.

טו) וגם ראיתי במאמ"ר בס"קסח. בסוף ס"ק יד. שהביא קושית הגו"ר שהקשה על מרן שכתב בב"י לגבי פהב"כ דכיון דמידי דרבנן היא הלכה כדברי כולם, דאמאי הוי ספיקא דרבנן הרי אם הוא פת גמורה צריך לברך ברכת המזון דהוי מדאורייתא, ותירץ המאמ"ר שם, "ולפ"ק ד"ל ק"מ דהא מן התורה אינו חייב לברך אלא כשאכל כדי

המזון עליו אף שהוא שובע ממנו וקבע סעודתו עליו, כיון שבטל דעתו אצל שאר אדם כמבואר בברכות לה: ולכן אף בפת הבאה בכיסנין י"ל כן שאין דרך אדם לעשות כל סעודתו בעוגות וכדומה, ולכן הא דמברכין ברכת המזון על זה הוא רק מתקנת חכמים, וכדיארתי לעיל. וראיתי במחבר"ר בס"קפד. אות ג. שכתב דיש להרהר על דברי הפר"מ. וכן בשע"ת שם הניח דבריו בצ"ע, ולא ביארו טעמם היטב. וכתב הכה"ח באות טז. בשם הבית מנוחה שהוא סבר שאם קובע אדם סעודתו על פהב"כ והוא חייב לברך ברכת המזון הוא חייב מן התורה לעשות כן ויש לחזור על הספק. ע"ש. ולענ"ד החיוב הוא רק מדרבנן כמו שביארתי לעיל, וכן נראה דעת הב"י הנ"ל שכתב "חייבהו" לברך המוציא וברכת המזון, דהיינו החכמים תקנו כן. וכן ראיתי בחכמת שלמה בס"קסח. ו. שסבר שהחיוב לברך ברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין, הוא רק מדרבנן, עיין שם טעמו.

וראיתי בילקוט יוסף בס"קסח. אות ח. שכתב שיש לחזור ולברך ברכת המזון אם הוא מסופק אם הוא כבר בירך ברכת המזון על קביעות של פת הבאה בכיסנין, והוא הביא האחרונים הנ"ל שסברו שיש ספק אם פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה או לא, וגם הוא הביא כמה ראשונים שסברו שעל המחיה הוא מן התורה ולכן יש חיוב מן התורה לברך על שביעתו. ולענ"ד אין זה מספיק שהלא מרן פסק כהרמב"ם שעל המחיה הוא רק מדרבנן, וגם כבר ביארתי שלדעת מרן בש"ע אין ספק לגבי פהב"כ אם היא פת גמורה או לא, אלא כל דעה מודה זו לזו. ואף שפהב"כ היא פת גמורה לגבי חלה ומצה מ"מ אין זה מועיל לגבי ברכת המוציא וברכת המזון כמבואר בב"י בד"ה ומה שפירש רבינו, הנ"ל.

ולכן מכל זה נראה שאם אחד מסופק אם הוא בירך ברכת המזון על קביעות של פת הבאה בכיסנין שאין לו לחזור.

סימן כד.

שאלה: האם צריך לברך ברכת המזון על קביעות סעודתו על פת הבאה בכיסנין, כשהוא אינו שובע מן הפה"ב עצמה, אלא שהוא אוכל גם כן שאר מאכלים ובצירוף זה יש שביעה.

תשובה: (א) סברת המ"א בס"קסח. בס"ק יג. היא,

שאם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין אף שאכל בשר עמה ודברים אחרים ואילו אכלה לבדה לא היה שבע ממנה, אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות. ע"ש ולענ"ד יש לדון בזה. כתוב בברכות לה: "חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח, נהמא מסעד סעיד, שמוחי לא משמח, אי הכי נברך עליה שלש ברכות, לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי, א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הוי אקביעותא השתא מיהא, בטלה דעתו אצל כל אדם." ויש לעיין בזה, דבשלמא אין דרך בני אדם לקבוע כל סעודתו על יין, אבל דרך כל בני אדם לשתות יין עם שאר מאכל, כמו שתיית מים בתוך הסעודה או שאר משקה, ואם אמרינן ששאר מאכלים מצטרפים לשיעור שביעה, הלא שאר המאכלים מצטרפים עם היין, וזה נחשב לקביעות סעודה, ויש לברך על היין ברכת המזון. אלא צ"ל שלא אמרינן את זה, ובעינן דרך בני אדם לקבוע סעודתו דוקא על היין, והוא שובע רק ממנו, וכיון דלא שכיח דבר זה אין לברך ברכת המזון על היין כלל. ולפי זה כן י"ל לגבי פת הבאה בכיסנין דבעינן שביעה דוקא מן הפת הבאה בכיסנין כדי לברך ברכת המזון ולא מצטרפים מאכלים אחרים כדי שהוא יוכל לומר שהוא שובע. ושוב מצאתי בחמד משה בס"קסח בס"ק ג. שהוא הביא ראיה כנגד המ"א מדין יין הנ"ל, וששתי שכיונתי לדעתו.

ואין לדחות ראיה זו משום אין אכילה מצטרף לשתיה כיון שבדרך כלל באכילה יש שיעור כזית. ובשתיה יש שיעור רביעית, כמו שמצינו חילוק זה במ"א בס"רי. ס"ק א. לגבי אכילה ושתיה אין מצטרפין לזית לברך ברכה אחרונה, וכן הוא בגן המלך בס"כא. והבית יהודה ח"ב ס"צח. ועיין בפר"מ שם והחמד משה שם והדעת תורה שם. ולפי זה בשלמא אין לצרף אוכל ליין אבל יש לצרף אוכל לפת הבאה בכיסנין, כיון שברכה האחרונה לשניהם היא על כזית. ואין כאן קושיא שאם תאמר כן הלא אין אנו איירינן לגבי שיעור כזית וברכה אחרונה על זה, אלא לגבי שיעור שביעה, ובזה יש שיעור בפת הבאה בכיסנין שהוא מה שרגילים אחרים לקבוע עליו, אבל בשאר מאכלים כגון בשר או גבינה וכיוצא, אין שום שיעור לקביעות. וראיתי בברכ"י בס"קסח. באות ו. שכתב על המ"א בס"קסח. בס"ק יג. הנ"ל "והמעין יראה שאין ראיותיו מכריעות, וגם אני שמעתי שהקשו עליו דקי"ל פ" קדשי מזבח, דשני דברים דלא שוו בשיעוריהן אינם מצטרפין וה"ה נימא דבשר וכיוצא אין להם שיעור ולא קבע, ואיך כתב הרב מגן אברהם דמצטרפי, אמנם לי ההדיוט אי מהא לא איריא

והחילוק מבואר, אבל למעשה צ"ע. הרי שהקשו על המ"א מענין שיעורים משונים. ואם תאמר לדעת המ"א בענין זה עדיין מצטרף בשר וכדומה לפת הבאה בכיסנין, אז כן יש לומר שאף שאר המאכלים מצטרפים ליין לברך ברכת המזון, וכיון שמצינו שאין צירוף ליין, ממילא שכן י"ל שאין צירוף לפת הבאה בכיסנין, ולכן בעינן שביעה דוקא מפה"ב לברך ברכת המזון.

(ב) **ויש** לבאר מ"ש החיד"א לגבי הראיה מקדשי מזבח, "אי מהא לא איריא והחילוק מבואר", נראה שכוונתו דבשלמא בדיני טומאה שאם אין השיעורין שווים שאינם מצטרפים, אבל כאן הכל תלוי בשביעה, ואם הוא שובע לא מקפידין על השיעורים, ולכן יש לברך ברה"מ. ויש לחקור בזה, שכתוב ביומא פא. "האוכל והשותה אין מצטרפין. מאן תנא אמר רב חסדא במחלוקת שנויה ור"י יהושע היא דתנן, כלל אמר ר"י יהושע כל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרף, טומאתו ולא שיעורו, שיעורו ולא טומאתו... אין מצטרפין, רב נחמן אמר אפילו תימא רבנן עד כאן לא קא אמרי רבנן התם אלא לענין טומאה דשם טומאה חד היא, אבל הכא משום יתובי דעתא הוא והאי לא מיתבא דעתיה, וכן אמר ר"ל. הרי לרבנן דפליגי על ר"י יהושע וסברו שאף אם אין השיעורים שווים, מ"מ לגבי יו"כ שתלוי ביתובי הדעת עדיין אין האוכל והמשקה מצטרפים, כיון שאין בזה יתובי דעת. ונראה מזה שסבר החיד"א שלרבנן אם יש יתובי דעת אז אף אם אין השיעורים שווים הם מצטרפים. ולפי זה כן י"ל לגבי שביעה וברכת המזון, שאף שאין השיעורים שווים בין פת הבאה בכיסנין ובין בשר וכדומה כמבואר לעיל, מ"מ כיון שיש שביעה, לדעת רבנן הם מצטרפים. וא"כ הכי י"ל לגבי יין בברכות לה: שאף שאין השיעורים שווים מכל מקום האוכל מצטרף עם היין ויש שביעה, ואנשים רגילים לשותות יין עם מאכלים, ולכן ודאי אמרינן שהיין מצטרף עם המאכלים כדי לברך ברכת המזון, וכיון שלא מצינו דבר כזה, צ"ל שלגבי שביעה לברכת המזון לא מועיל צירוף אלא בעינן כולה מיין או כולה מפת הבאה בכיסנין, אלא ביין אין זה מועיל כיון שאין דרך בני אדם לקבוע על היין, אבל בפת הבאה בכיסנין שפיר הוא לברך ברכת המזון, אבל רק אם יש שביעה כולה מן הפת הבאה בכיסנין.

ויש להשיב על המ"א שכתב ששאר מאכלים מצטרפים לפת הבאה בכיסנין, מהסוגיא הנ"ל דיומא, אבל באופן אחר. והוא שלגבי שיעורי טומאה במעילה פסק הרמב"ם

כר"י יהושע, וא"כ לא קי"ל כרבנן בזה, וכן לגבי יו"כ י"ל שעיקר הטעם שאין האוכל והמשקה מצטרף הוא מפני שאין השיעורים שווים וכו' יהושע, ולא משום הענין של יתובי הדעת. ולכן בזה מובן מ"ש המ"א בס"ר. בס"ק א. שלגבי ברכה אחרונה אין חצי כזית מצטרף לחצי רביעית כדמצינו לגבי יו"כ, ואף שהחמד משה שם וגם הפר"מ בא"א הקשו עליו שכאן אין הענין תלוי ביתובי הדעת אלא בהנאה בעלמא, וכאן יש הנאה ולמה אין מברכין אף שהשיעורים אינם שווים, וכן כתב השער הציון שם בס"ק ה. בשם ע"ש. מ"מ יש לתרץ בעד המ"א שהלא קי"ל כר"י יהושע ולדעתו העיקר הוא שאם אין השיעורים שווים אז אין הם מצטרפין. וכן כתב הגן המלך בס"כא. "איתשילת שאלתא בבי מדרשא, אם אכל כחצי זית ושתה חצי רביעית מים, אם יצטרפו שניהם לברך אחריהן בנ"ר, ... ובר מן דין הא קי"ל הלכה כר"י יהושע, וכיון ששיעור האכילה משונה משיעור השתיה אינם מצטרפים." הרי שכיון שההלכה כר"י יהושע שוב אין קושיא על המ"א בס"ר. בס"ק א. וכן ראיתי באג"מ בא"ח ח"א בס"ע. שכתב, "וא"כ כיון שהלכה כר"י יהושע שסתם מתני' במעילה יז. וסוגיא דשבת כותיה ואיפסק כן ברמב"ם פ"ד מטומאת אוכלין הל"א. אין להם להצטרף לענין בורא נפשות רבות כדסובר המ"א." אמנם עדיין יש להקשות על המ"א במה שהוא כתב בס"קסח. שבשר וכדומה מצטרף לפת הבאה בכיסנין, שהלא לבשר אין שיעור קביעות ולפה"ב יש שיעור קביעות, ולכן איך הם מצטרפים, אלא יותר נראה לומר שאף בפת הבאה בכיסנין אין צירוף מועיל לשביעה, ודלא כהמ"א בס"קסח.

(ג) **ויש** להביא עוד ראיה כנגד המ"א שסבר שיש צירוף שאר מאכלים לפה"ב לברך ברכת המזון, והוא לפי מ"ש הבית יהודה בח"ב ס"צח. "נשאלתי במי שאכל פחות מכשיעור בדבר שברכתו האחרונה ברכה מעין שלש והשלים שיעור כזית מפרי שאינו ממין שבעה שברכתו אחרונה ברכת בנ"ר, מה יברך, אם ברכת מעין שלוש הרי לא אכל שיעור שלם... תשובה. לפי הנראה פשוט דלא שייך ברכה מעין שלש כיון דליכא שיעור ממין שבעה, שהרי אם היה בכגון זה בפת פחות מחצי שיעור אם השלים השיעור בדבר אחר ודאי דלא מברך ברכת המזון דהא בעינן כדי שביעה מדאורייתא או כזית מדרבנן, וה"נ דכוותה, ואע"ג שהיה רוב השיעור ממין שבעה אם חסר משהו מהשיעור לא נתחייב בברכה מעין שלש." ע"ש שאר דבריו. הרי שלא מועיל צירוף לברך ברכת המזון בין לכזית לברך מדרבנן, ובין לשביעה לברך מן התורה, ולכן

לברך ברכת המזון מן התורה, וא"כ אף לגבי פת הבאה בכיסנין י"ל כן, שאין שאר מאכלים מצטרפים לשיעור שביעה כדי לברך ברה"מ.

(ה) **ויש** להביא עוד ראיה לזה מדין פאה. כתוב במשנה בפ"ח דפאה מש"ה. "אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים." ופירש הרע"ב כשמחלקין מעשר עני אין נותנין לכל עני פחות משיעור זה דכתיב, 'ואכלו בשעריך ושבעו' תן לו כדי שבעו. "וכן הוא ברמב"ם בהל' מתנות עניים, פ"ו הל"ז. ובהל"ח. וכן כתב המאירי בערובין כט. "שיעור עני בגרן, שיערו חכמים שלא לפחות מאותו דבר בפחות משתי סעודות, ואם הוא ליפתן ללפת בו שתי סעודות, הכל לפי מה שהוא. והוא שאמרו שבעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו מעשר עני ורוצה לחלקו, לא יתן להם פחות מכדי שביעה שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו. ושערו בו מזון שתי סעודות, משם אמרו לא יפחות מחצי קב חטים קב שעורים קב וחצי כוסמין... חצי לוג יין רביעית שמן ליטרא ירק...". ע"ש. הרי שאם הוא מאכל ללפת בו את הפת לא בעינן שיעור שהוא שובע ממנו אם הוא אכל אותו מאכל לבד אלא סגי אם הוא שובע באותו מאכל בצירוף עם הפת. וכן מצינו לגבי שתופי מבואות ובמרן בס"ש פו. ו. ע"ש. ויש לדון בזה למה לא אמרינן דסגי בפחות מחצי קב חטים שהלא אף בפת אם הוא אכל כזית או כביצה יש שביעות אם הוא מצטרף שאר מאכלים עמה כגון בשר או גבינה וכדומה, אלא צ"ל שלגבי פת בעינן דוקא שיעור שביעה רק מפת עצמה, ולא מועיל צירוף שאר מאכלים, וא"כ כן י"ל אף לגבי חיוב ברכת המזון מן התורה דבעינן שביעה דוקא מפת ולא בצירוף שאר מאכלים. וזה כהבית יהודה הנ"ל, וכן יש לומר לגבי ברכת המזון על הפת הבאה בכיסנין דבעינן שביעה דוקא מפה"ב ולא משאר מאכלים.

(ו) **ועכשיו** יש לדון על מה שכתב המ"א להביא ראיה לדעתו שמצטרף מאכלים אחרים לפה"ב כדי לברך ברכת המזון. הוא כתב שם בס"ק יג. "וכן משמע הלשון בגמרא כל שאחרים קובעין עליו". ופירש המה"ש, "ור"ל דהא פירוש קובעים עליו הוא שהוא שיעור שביעה ולכך קובעין עליו, א"כ למה נקט לשון 'קובעין' הל"ל כל שאחרים רגילים לשבוע ממנו, אע"כ דאי הוי אמר הכי הוי משמע דצ"ל שביעה מן הפת בכיסנים לבד, ובאמת אפילו אינן שבעים ממנו לבד כ"א ע"י הדבר שמלפתים עמו מיקרי קבע, וכן נקט לשון שקובעים עליו דיש לפרשו ששבעים ע"י צירוף מה שמלפתים אלא הקביעות העיקרי הוא הפת הכיסנין. ע"ש. ולענ"ד אין זה מוכרח כלל, אלא

ה"ה בנד"ד שלא מועיל צירוף לברך ברכת המזון על השביעה מן הפת הבאה בכיסנין. אלא שזה ראיתי והוא קשה בעיני, מ"ש הכה"ח בס"קפד. אות כד. "אם אכל מפת שיעור ביצה דאית בהאי שיעורא התחלת שביעת מיעיו, ואכל עמו שאר מאכלים, וע"י אכילתו כביצה מפת עם שאר דברים בא עד קיצו דשביעה גמורה חייב לברך ברכת המזון מן התורה, ואם נסתפק באכילה זו אם בירך ברכת המזון חייב לברך. אבל אם לא אכל מפת רק כזית ואכל עמו שאר דברים ושבע אינו חייב לברך על שביעה זו ברכת המזון אלא מדרבנן. בית מנוחה. אות ד. וה"ל ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, ולענ"ד נראה דבעינן כל השביעה מלחם ממש, וכנראה מן הבית יהודה הנ"ל. וכן הוא קשה מ"ש ההלכות קטנות בח"ב אות רכז. "כי איכא לספוקי אי אכל כזית דגן ושבע משאר מאכלים אי מחייב מן התורה, והיה נראה דכיון דפת פוטר כל מידי דמיזן שהכל בא בשבילו וקבעי עליה אנשי אם אכל ושבע אפילו משאר דברים הוי מדאורייתא." וזה אינו ברור כלל, וכן ראיתי בפר"מ בא"א בס"קפד. בס"ק ח. שנסתפק בזה ולא חילק בין אם אכל כזית ובין אם אכל כביצה, הכל בכלל הספק, ונראה שדעתו נוטה שאין מאכל אחר מצטרף לפת. וכן כתב הביאור הלכה לדעת הפר"מ בס"קפד. בד"ה בכזית. וראיתי בבן איש חי בפר"ק חקת. אות י. שהוא נסתפק בזה כהפר"מ. ועיין בברכ"י בס"קצז. בשם תשובת הרדב"ז, ועיין בשע"ת בס"קצז. שכתב, "ומדברי הרדב"ז אלו משמע דבכה"ג אינו חייב מדאורייתא." ואפשר שיש טעות בדברי השע"ת. עיין בפתה"ד בס"קצז. אות ז. שתימה על השע"ת בזה. ולענ"ד כיון שכתוב בפסוק "ואכלת ושבעת" וכיון שאמרו חכמים ש"ארץ הפסיק הענין" כמבואר בברכות מד., נראה שאין להצטרף מאכל אחר לפת, וה"ה לפת הבאה בכיסנין, וכנראה מהבית יהודה הנ"ל.

(ד) **ויש** לבאר את זה בקצת יותר ביאור, שנראה שלדעת הרמב"ם י"ל ש"ארץ הפסיק הענין" אתי כדי ללמוד ממנו שברכה מעין שלש על שבעת המינים היא רק מדרבנן, ולכן שפיר אמרינן שאין שבעת המינים מצטרפים ללחם כדי לברך ברכת המזון בשביעה. ואף לדעת הרשב"א ושאר ראשונים שסברו שברכה מעין שלש היא מן התורה, אתי הדין "ארץ הפסיק הענין" כדי לומר שבשבעת מינים סגי בברכה מעין שלש אבל בלחם בעינן דוקא ג' ברכות, ולכן אף להם י"ל שאין שאר מינים מצטרפים לפת כדי לברך ג' ברכות מן התורה. ולכן לפי זה נראה שדעת הבית יהודה העיקר בזה שאין שאר מאכלים מצטרפים לפת כדי

שזה אתי לאפוקי מדין יין בברכות לה: הנ"ל שאף שהוא סעיד מ"מ אין לברך ברכת המזון עליו כיון "דלא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה", ולכן מלבד השביעה בעינן שרגילים אחרים לקבוע עליו, אף שאם כולם שתו יין יש להם שביעה מ"מ בעינן גם כן שיהיו רגילים לזה. ולכן שפיר אמרינן לגבי פת הבאה בכיסנין דבעינן "כל שאחרים קובעין עליו", דהיינו מלבד שאחרים שבעו משיעור כזה בעינן גם כן מאכל שהם רגילים לקבוע עליו. ולפי זה יש חידוש בדיון זה, והוא שבקביעות במזונות לא בעינן דוקא מה שאחרים שובעים ממנו אלא שהמנהג המקום לאכול אותם מזונות כדי לשבוע מהם וכדרך סעודה, אבל אם באותו מקום אין הדרך לקבוע סעודה על אותם מזונות אף שאם כל אדם אכל שיעור כזה הוא הוי שובע ממנו, מ"מ עדיין אין לברך ברכת המזון עליו, וכמו דין היין. ולכן למשל אם באותו מקום אין נוהגין כלל לאכול עוגות בתורת סעודה ולקבוע עליהן, אז אף אם אחד קובע סעודתו עליהן והוא אוכל שיעור שהוא וגם אחרים שובעים ממנו, מ"מ עדיין אין לברך ברכת המזון עליהן כיון שאין כאן "כל שאחרים קובעין עליו סעודה". אלא שכבר כתבתי לעיל שזה מן התורה אלא שעדיין י"ל שיש חיוב מדרבנן לברך ברכת המזון על זה, וכך היא תקנת החכמים אף שמצד התורה אין חיוב כיון שאין דרך בני אדם לאכול פת הבאה בכיסנין בתורת סעודה ולשביעה, שא"כ יש באוכל כזה דין לחם גמור ויש לברך עליו המוציא וברכת המזון אף על כזית וכמו שמצינו בפשטידא בסע"ז. וכמבואר במ"ב שם בס"ק צד. ומ"מ אין ראייה להמ"א מדין זה. ועיין עוד בחמד משה מה שהוא כתב לדחות שאר ראיות המ"א לגבי דין זה.

ואין לומר שאמרית ברכת המזון על קביעות פהב"כ היא מן התורה, וכיון שלסברת המ"א מועיל צירוף מאכלים אחרים לזה, אז זה ספק דאורייתא כיון שיש לומר שמא ההלכה כהמ"א, ובספק דאורייתא יש לברך ברכת המזון. זה אינו, שכבר ביארתי בסימן הקודם שאמרית ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין היא רק מדרבנן, ודלא כהאחרונים שסברו שהיא מן התורה, וכן נראה מלשון מרן בב"י שהיא תקנת חכמים.

ועוד יש לומר בזה שאף את"ל שיש חיוב עליו לברך ברכת המזון, מ"מ אם הוא בירך על המחיה במקום ברכת המזון אין בזה ברכה לבטלה, אלא לדעת מרן י"ל שהוא יצא ידי חובתו. ועיין בכה"ח בס"קפז. אות א. שהאריך לבאר שאם אנו אמרינן שג' ברכות של ברכת המזון הן מן

התורה אז אין הוא יי"ח בברכה מעין שלש, אבל אם אנו אמרינן שאף שברכת המזון מן התורה, מ"מ הג' ברכות אינן מן התורה, אז שפיר הוא לומר שהוא יי"ח בברכה מעין ושלש. והוא כתב שם שלדעת מרן אין הג' ברכות מן התורה, וז"ל "מיהו מרן ז"ל בב"י בס"קצא. כתב דאין מנין ברכות שאחר המזון מן התורה, וכתב שכן משמע מדברי הרמב"ם בס' המצות שלו שכתב והמצוה יט. שציונו לברכו אחר האכילה ולא הזכיר מנין הברכות ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמרא מקראי אסמכתא בעלמא נינהו. וכן כתב בכ"מ פ"ב בהל' ברכות הל"ב. וכתב שכן נראה מדברי הרמב"ן גם כן. ולפי זה לדעת מרן אם הוא מברך על המחיה במקום ברכת המזון הוא יי"ח. ולכאורה כן יש להוכיח מן הש"ע בס"קסח. ז. שאחר שהוא הביא הג' דעות במה היא פת הבאה בכיסנין, הוא כתב, "והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין." והקשה הב"ח על זה שהלא אם הוא בירך על המחיה במקום ברכת המזון הוא עובר משום לא תשא. ותירץ הט"ז שם לדעת מרן שודאי הוא יי"ח בברכת המזון באמירת על המחיה. אלא שיש לדחות ראייה זו, שי"ל שמרן בש"ע סבר שכל הראשונים מסכימים זה לזה שמה שאחד אומר דהוי פת הבאה בכיסנין אף האחר מודה לו, שכיון שכל דברים אלו לקינוח ולתענוג אין מחלוקת ביניהם. וכן כתב המאמ"ר שם בס"ק יד. וכן הוא בערה"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה בד"ה והלכה, בשם המאמ"ר. מ"מ לדינא עדיין י"ל שלדעת מרן על המחיה מועיל במקום ברכת המזון כיון שאין מנין הג' ברכות של ברכת המזון מן התורה. וכן הוא ביביע אומר בח"ב בא"ח ס"יב. ע"ש.

ח) וראיתי בשער הציון בס"קסח. אות עא. שסבר שאם יש ספק בכדי שביעה אם לברך ברכת המזון או ברכה מעין שלש, שיש לברך ברכת המזון. ולפי זה אף בנד"ד יש לומר שיש ספק שמא ההלכה כהמ"א ויש לברך ברכת המזון כיון שהוא שובע. ולענ"ד אין הראיית השער הציון מוכרחת כלל, וכך לשונו, "ובאמת יש ראייה לזה מברכות לו. שקפץ ר"ע ובירך מעין שלש, א"ל ר"ג עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת (פירוש, דר"ג סבר דצריך לברך על שבעת המינים ג' ברכות) א"ל למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים, וקשה מה היה דעתו של ר"ג בשאלתו הלא עכ"פ מחלוקת הוא ובכלל ספק הוא, וא"כ יותר טוב לברך ברכה אחת מעין שלש מלהרבות בברכות, וצ"ל דאכל כדי שביעה דמחויב מן התורה לר"ג לברך ברכת המזון, וע"כ היה לו לר"ע להחמיר בספקו ולברך ג'

ברכות, וע"ז השיב לו ר"ע דאין זה בכלל ספק דהלכה כרבים, הרי מוכח מכאן דהיכא שיש ספק בכדי שביעה אם לברך ג' ברכות או מעין שלש, צריך לברך ג' ברכות אף שמן התורה יוצא במעין ג' במקום ג'. ע"ש.

וכשאני לעצמי נראה שיש לפרש מעשה ר"ג ור"ע באופן אחר. כתוב שם "ונתן רבן גמליאל רשות לר"ע לברך". ונראה שהיה בדעתו של ר"ג שהוא נתן הרשות לר"ע לברך ברכת המזון בעד ר"ג וכל הזקנים שהיו שם והם יוצאים י"ח ע"י ברכתו. וזה כמו שמצינו בברכות לט. שנתן בר קפרא רשות לאחד לברך, ופירש הרא"ש בברכות מה: באות ו. דהיינו להוציא אחרים, ואף שמצינו שבשנים שיש מצוה לחלק כמ"ש בברכות מה: ומרן בס"קצג. א. מ"מ כאן היו יותר משנים ואחד יכול לברך בעד כולם. וסבר ר"ג שאף אם דעת ר"ע שיש לברך רק ברכה מעין שלש על שבעת המינים, מ"מ כיון שהוא מברך בעד ר"ג הוא יכול לברך ברכת המזון להוציא י"ח של ר"ג והזקנים.

וזה כמו שמצינו בפסחים קו. "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי ברישא, אמר בפה"ג ואגיד ביה, חזייה לההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו". ופירש הרשב"ם, "ואגיד ביה. האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות ובכך יבין דבורא פרי הגפן רגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגן". וכן פירש הר"ן שם. הרי שאף שלדעת רב אשי יש ברכה לבטלה לברך קידוש הלילה ביום, מ"מ אם אמרינן שאנשי מחוזא סברו שכן הדין, יכול רב אשי להוציא ידי חובתם ואין זה נחשב ברכה לבטלה לגבי רב אשי. ואף שראיתי בספר המכתם שפירש הסוגיא באופן אחר, דהיינו ששכחו אנשי מחוזא לברך קידוש בלילה ולכן לכ"ע יש לקדש ביום, וכן ראיתי ברא"ם הורוויץ שם, מ"מ אין זה הוכחה דפליג הספר המכתם על סברת הרשב"ם והר"ן שאחד יכול לברך בעד חבירו אף שהוא עצמו סובר שזו ברכה לבטלה, אלא הספר המכתם כתב הפירוש שיותר נראה לו, ולא בא לחלק על סברה זו.

וכן ראיתי סברה זו בחיים שאל ח"א ס"צט. לגבי ספרדי שסבר כדעת מרן שאין לברך על הלל של ר"ח, אם הוא יכול לברך ולקרות הלל בר"ח בעד אשכנזי שסבר כהרמ"א שיש לברך. והוא הביא ראיה הנ"ל מפסחים קו.

שהוא יכול לברך, והוא כתב "אם במחוזא נהגו ביום לברך קדוש גדול ודאי הוא על פי חכמים דהוו התם במחוזא דסברי הכי, ולדעתם גם רב אשי מחויב בדבר לפי דעתם של אותם החכמים, דלסברתם כולי עלמא כן יש להם לעשות. וא"כ נמצא דלדעת רבנן דהתם שתקנו כך גם רב אשי מחויב הוא, ומשו"ה היה אומרו ומוציאם ידי חובתם." הרי שכן י"ל לגבי המעשה של ר"ג ור"ע, שר"ג סבר שאף אם ר"ע חולק עליו ודעתו שאין לברך ברכת המזון על שבעת המינים, מ"מ עדיין הוא יכול לברך ברכת המזון בעד ר"ג. אלא שעדיין בירך ר"ע ברכה מעין שלש שהוא סובר שאף אם סברת ר"ג נכונה, מ"מ כיון שרבים חולקים עליו, דעתו לבטל דעתו, כנגדם ולכן אף ר"ג צריך לעשות כדעת הרבים ולבטל דעתו, דהיינו אף ר"ג צריך לברך ברכה מעין שלש, ולכן סבר ר"ע שהוא אינו יכול לברך ברכת המזון בעד ר"ג. וזה על פי המשנה בעדיות פ"ק מש"ד. "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה, ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו, שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם." ולכן אף ר"ג היה צריך לבטל דעתו. ולכן שפיר אמר לו ר"ג עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, דהיינו כלומר בשלמא אם אתה רוצה לפסוק כחכמים אבל לכפוף אותי לבטל דעתי מי יאמר לך להכניס ראשך בין המחלוקת.

ולכן לפי מה שפירשתי בסוגיא זו, אין שום הוכחה שיש לברך ברכת המזון אם הוא שבע ויש ספק בדבר אם לברך ברכת המזון או על המחיה, שאין זה כוונת ר"ג אלא הוא סובר כרב אשי בפסחים קו. שר"ע יכול לברך בעדם כמו שביארתי, ודלא כהשער הציון הנ"ל.

ולפי כל זה נראה שאין לברך ברכת המזון אלא אם הוא אוכל שיעור פת הבאה בכיסנין שאחרים רגילים לקבוע סעודתם עליו, ואין אנו אמרינן שיש לצרף לשיעור זה אף אכילת שאר מאכלים, אלא אנו בעינן שיהיה כל השיעור מפת הבאה בכיסנין, ודלא כהמ"א בזה. וכן נראה מהברכ"י הנ"ל שכתב שם על דברי המ"א, "דהמעין יראה שאין ראיותיו מכריעות." וכן דעת החמד משה שם. וכן כתב הכה"ח שם באות מז. וכתב בתוך דבריו על דעת המ"א, "וגם לשון הטור והש"ע לא משמע הכי שכתבו 'ואם אכלו ממנו שיעור', משמע דדוקא אכילת השיעור תהיה ממנו ולא בהצטרפות דבר אחר עמו... ואע"ג דיש פוסקים שכתבו כדברי המ"א, אין העולם נוהגין כן." ע"ש. וכעת ראיתי בילקוט יוסף בס"קסח. אות י. שכתב שאין שאר מאכל מצטרף לפהב"כ כדי לברך ברכת המזון. ולפי כל זה

הכי קי"ל, ובפרט שלדעת מרן הנ"ל שאם הוא אמר על המחיה במקום ברכת המזון הוא יי"ח, וכן הוא כאן, שאף את"ל שההלכה כהמ"א עדיין הוא יי"ח בעל המחיה. וגם יש להוסיף על זה, שמה שאמרו רבנן שיש לברך ברכת המזון על קביעות של פת הבאה בכיסנין, זה רק חיוב מדרבנן, ולא שייך לומר שהוא ספק דאורייתא דהיינו שמא ההלכה כהמ"א, ולכן בדרבנן יש להקל. ועוד שייך לומר כאן ספק ברכות להקל, דהיינו שיותר טוב לברך ברכה אחת, דהיינו על המחיה, מלברך ד' ברכות של ברכת המזון.

סימן כה.

שאלה: האם מי שאכל פת ומברך עליה ברכת המזון ואחר קצת זמן הוא חוזר לאכול כזית פת, וכיון שהוא כבר אכל מקודם לזה, עכשיו הוא שובע אף בכזית של פת, האם הוא חייב לברך עכשיו ברכת המזון מן התורה כיון שיש לו שביעה, או אם אמרינן שעכשיו הוא רק אכל כזית ואין להצטרף הפת שהוא כבר אכל ובירך עליה, ולכן אין חיוב מן התורה על שיעור קטן כזה.

תשובה: (א) בתחילה יש לידע ששאלה זו שייך רק למ"ד שיש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון רק כשהוא שובע מפת, אבל על אכילת ביצה או כזית פת אין חיוב מן התורה כלל. וכן נראה דעת מרן בס"קצו. ד. ועיין במרן בס"קפד. ד. ובמ"א שם בס"ק ח. ובמאמר שם בס"ק ז.

כתב הרדב"ז בח"ו בס"שני אלפים רכד. "שאלת על מי שאכל כזית דגן והוא כדי שובעו כגון שהיה זקן או חולה או אכל תחלה אם מוציא אחרים אע"פ שכולם יודעים לברך. תשובה. לא ידעתי מקום לשאלה זו, וכי הדבר תלוי אם אכל הרבה או מעט, אין הדבר תלוי אלא משום דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', הילכך אפילו לדברי הבה"ג שכתב שמי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעור דרבנן, הנ"מ שאין זה הזית כדי שובעו, אבל אם הוא כדי שובעו לא אמרה אדם מעולם, כ"ש שהאחרונים חלוקים על בעל ה"ג ועיין בדברי הפוסקים, ומסתברא שאם יש בסעודה אדם חשוב ולא אכל אלא כזית דגן ולא היה כדי שובעו, אע"פ שיש אחרים שיודעים לברך, מצוה מן המובחר שיברך הגדול הואיל וכל האחרונים דחו דברי הבה"ג הילכך מצוה בגדול. ואיברא דעובדא דינאי מלכא פרק ג' שאכלו, משמע שלא כדברי בה"ג, וראיתי מי

שכתב שדברי הר"מ (כן נראה שצ"ל) נוטין לדברי בה"ג ואינו נכון. ועיין במה שכתב בתשובה לחכמי לונג"ל. נראה מזה שאם אדם אכל תחילה ואחר כך הוא אכל כזית פת והוא שובע ממנה שיש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון. ולענ"ד דין זה צ"ע. ויש לדון בתחילה בכוונת הרדב"ז ויש לשאול מה הוא אכל תחילה, האם הוא אכל פת או שאר מאכלים. ואם הוא שאר מאכלים הלא כבר כתבתי בסימן הקודם שיותר נראה לומר שאין שאר מאכלים מצטרף לפת כדי לומר שהוא חייב לברך ברכת המזון מן התורה. עיין שם בשם הבית יהודה בח"ב ס"צח. והפר"מ בס"קפד בא"א אות ח. וראיתי בשע"ת בס"קצו. בס"ק ח. שכתב, "ועיין בא"ר שכתב בשם ע"ת להסתפק אם כבר אכל ובקביעות אכילת כזית נעשה שבע צ"ע למעשה אם חייב מדאורייתא, ומדברי הרדב"ז אלו משמע דבכה"ג אינו חייב מדאורייתא. ודבריו תמוהים, שהלא נראה שצ"ל שמדברי הרדב"ז הוא חייב מדאורייתא, וכבר תמה עליו הפתה"ד בס"קצו. באות ז. ע"ש. ונראה, שאו י"ל שיש טעות בדפוס כאן, או י"ל שסבר השע"ת שהרדב"ז איירי דוקא אם הוא כבר אכל פת ובירך עליה, ואחר כך הוא חוזר לאכול כזית פת והוא שובע ממנה, בזה יש חיוב מן התורה אבל אם הוא כבר אכל שאר מאכלים אין חיוב מן התורה כלל על אכילת כזית זו של פת, ובזה איירי השע"ת, ונראה מהרדב"ז שבזה אין חיוב.

וכן ראיתי בביאור הלכה בס"קפד. בד"ה בכזית, שהרגיש בחילוק זה וכתב, "והנה מלשון רדב"ז הנ"ל משמע לכאורה דאם כבר אכל איזה דבר וסיים שביעתו ע"י אכילת כזית פת מהני לחיוב מן התורה, דאי מיירי שאכל מקודם גם כן פת פשיטא דחייב, אך יש לדחות דמיירי שאכל פת מקודם לזה ובירך ברה"מ ומ"מ הוא חייב עתה מן התורה לברך כיון שעכ"פ הוא שבע ממידי דזיין ודומיא דזקן או חולה. ע"ש. ולפי זה מ"ש השע"ת הנ"ל אתי שפיר.

(ב) **אלא** לענ"ד אף אם הוא כבר אכל פת עדיין יש לדון בזה. שהלא הוא בירך ברה"מ על האכילה הראשונה וי"ל שאין האכילה השניה מצטרפת לאכילה הראשונה, וי"ל שאף שהוא שובע אחר האכילה השניה מ"מ זה כמו שהוא שובע אחר שהוא כבר אכל מאכלים אחרים, שכיון שאין הם מצטרפים להפת, כן בזה האכילה הראשונה של פת אינה מצטרפת לאכילה השניה של פת כיון שהברכת המזון מפסיק ביניהם. אלא שראיתי בביאור הלכה הנ"ל שכתב "וגם בלא"ה אפשר לומר דלא נוכל לפוטרו מן התורה ע"י

שבטלה דעתם אצל כל אדם ואין להם חיוב מן התורה לברך ברכת המזון אף שהם שובעים. אלא לענ"ד יש לחלק בין דין החולה והזקן שיש כמה חולים וזקנים בעולם ולכן אין דעתם בטלה, משא"כ איש אחד בריא שאינו זקן, שהוא שובע בכזית שאין זה מצוי ולכן בטלה דעתו, ואין חיוב לברך ברכת המזון מן התורה. וכן יש ללמוד מהתוספות בשבת צב: לגבי אנשי הוצל שבטלה דעתו אצל בני אדם לגבי הוצאה בשבת, וכתבו על זה התוספות בד"ה ואת"ל, "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן... וקשה דבפ' חבית קמד: גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים ופריך בית מנשיא הו' רובא דעלמא ומשני אין, דהתנן המקיים קוצים בכרם וכו' שכן בערביא מקיימין קוצים לגמליהו, ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם, וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הו' נמי מקיימי, אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין." הרי שלפי זה יש לדמות הזקנים והחולים למנהג ערביא שלכל איש אם הוא נעשה חולה או זקן הוא שובע מכזית, ויש הרבה זקנים וחולים בעולם והם יותר חשובים מערביא, ולכן אין דעתם בטלה. אמנם האיש בריא שאינו זקן שלפעמים מועטים הוא שובע מכזית ודאי י"ל שבטל דעתו אצל כל אדם, וזה דומה לבית מנשיא, אע"ג דלכל העולם אם היו להם אכילה ראשונה וגם אחר כך אכילה שניה של פת הם שובעים מכזית מ"מ "חד גברא בטלה דעתו". ולכן בשלמא מה שכתב הרדב"ז לגבי החולים והזקנים אבל מה שהוא כתב לגבי מי שכבר אכל עדיין צ"ע.

ולכן משום קושיות הנ"ל, נראה לענ"ד שאין לחלק בין אם הוא כבר אכל פת או שאר מאכלים ובירך עליהם, עדיין יש קושיא של בטל דעתו, ויותר נראה לי לומר שהרדב"ז סבר שאף אם אחד אוכל שאר מאכלים מ"מ עדיין הוא חייב בברה"מ מן התורה אם הוא שובע מכזית פת בסוף האכילה, ובין אם הוא כבר בירך על המאכלים או לא, שסוף כל סוף הוא שובע מן הכזית של פת, ואף שלא שייך דין צירוף בין אם הוא כבר אכל פת ובין אם הוא כבר אכל שאר מאכלים ובירך עליהם ויש היסח הדעת, מ"מ עכשיו הוא שובע בכזית פת וסגי בזה כדי לברך ברכת המזון מן התורה. אלא סברתו בזה קשה בעיני כיון שכבר ביארתי שי"ל בזה בטל דעתו אצל כל אדם. ולפי זה כן יש לומר לדעתו אם הוא אוכל פת הבאה בכיסנין עם שאר מאכלים והוא שובע שיש לברך ברכת המזון, ונראה שהוא אזיל בזה כשיטת המ"א בס"קסח.

ברכת המזון שבירך מתחלה דאז הלא פטור היה מן התורה. דהיינו שכיון שבירך ברכת המזון על האכילה הראשונה של פת ובאותו זמן עדיין הוא אינו שבע, ולכן מן התורה אין חיוב לברכת המזון הזאת, וזה כאילו הוא לא בירך כלל, ולכן עדיין יש לצרף האכילה ראשונה של פת לאכילה השניה של כזית, וכיון שבסוף הוא שובע, יש חיוב מן התורה לברך ברה"מ.

וזה אינו נראה לענ"ד, דבשלמא שאין ברה"מ הראשונה חיוב מן התורה כיון שהוא אינו שבע באותו זמן, מ"מ עדיין י"ל שזה נחשב להיסח הדעת והפסק כיון שע"י ברכתו יש להוכיח שהוא סליק דעתו מאכילה, ולכן זה כמי שמשנה מקומו וכדומה שנחשב להפסק ואין האכילה הראשונה מצטרפת לאכילה השניה, ואף שאין הברה"מ הראשונה מן התורה מ"מ עדיין היא מועילה להיות כאילו הוא אומר "אני לא רוצה לאכול יותר." ולכן אף שהוא שובע אחר האכילה השניה מ"מ זה כאילו הוא אכל שאר מאכלים ואין כאן חיוב מן התורה לברך ברה"מ. ולכן דעת הרדב"ז עדיין קשה להבין.

אלא נראה שי"ל שלדעת הרדב"ז לא בעינן צירוף כלל לזה בין האכילה הראשונה של פת ובין האכילה השניה, שאנו אזלינן בתר האכילה השניה לבדה, וכיון שבאותו זמן הוא שובע באכילת כזית וזה משום שהוא כבר אכל פת לפני זה, מ"מ אף שאין צירוף מ"מ עכשיו הוא שובע מכזית פת ודי בזה כדי לברך ברה"מ מן התורה. ולענ"ד אף זה יש לדחות, וי"ל שרוב בני אדם אינם שובעים מאכילה של כזית לבדה, ולכן אף שאיש זה בנד"ד שובע מ"מ בטל דעתו אצל כל בני אדם. וכן מצינו סברה זו לדעת הרמב"ם לגבי ברכת המזון על אכילת פת הבאה בכיסנין. והוא ברא"ש בפ"כיצד מברכין באות ל. "וכתב רבינו משה ז"ל דאם אחרים אינם קובעין אפילו כשהוא קובע אינו מברך, דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם." וכן הוא במרן בס"קסח. ו. ע"ש. ונראה שהמקור לסברת הרמב"ם הוא בברכות לה: שכתוב שם שאף שביין יש שביעה ויש לברך עליו ברכת המזון מ"מ כיון שאין זה דרך בני אדם לקבוע סעודה על היין אין לברך ברכת המזון עליו, ואף אם אחד קבע סעודתו עליו, מ"מ בטלה דעתו אצל כל אדם. ע"ש. ולפי זה כן י"ל לגבי מי ששבע מן אכילת כזית פת, שבטל דעתו אצל כל אדם ואין חיוב עליו לברך ברכת המזון מן התורה.

ג) **ולכאורה** כן י"ל לגבי החולה והזקן בנדון הרדב"ז

בס"ק יג. ע"ש. ולכן נראה שהרדב"ז איירי לגבי מי שכבר אכל פת או גם שאר מאכלים, דלא כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל בסוף לשונו שהרדב"ז איירי רק לגבי מי שכבר אכל פת, אלא כה"לכאורה" שם. ולכן עדיין יש להקשות על השע"ת וכמ"ש הפתה"ד, אלא נראה שיותר טוב לומר שיש טעות דפוס בשע"ת כדי שלא לדחוק הפשט ברדב"ז. ולכן לפי מה שכתבתי בסימן הקודם שאין לצרף שאר מאכלים לפת כדי לברך ברכת המזון מן התורה, שאף שבסוף הוא שובע מכזית פת מ"מ זה אינו מועיל אלא בעינן כל השביעה מפת וכנראה מהבית יהודה והפר"מ כמ"ש שם, וכן אין לצרף שאר מאכלים לפה"ב לברך ברכת המזון, כמו כן בנדון הרדב"ז שאין חיוב לברך ברכת המזון מן התורה אם הוא כבר אכל שאר מאכלים אף שהוא עדיין לא בירך עליהם ברכה אחרונה.

ואף שראיתי שהברכ"י כתב בדין של המ"א בס"קסה. לגבי צירוף שאר מאכלים לפה"ב כדי לברך ברה"מ "והמעייין יראה שאין ראיותיו מכריעות... אבל למעשה צ"ע" משמע שהוא לא סבר כוותיה, ובס"קצו. אות ד. הוא העתיק לשון של הרדב"ז הנ"ל, ולכאורה זה כנגד דעת הברכ"י הנ"ל לגבי שביעה מכזית פת, מ"מ אין זה קושיא על החיד"א שיש לנו כלל בידני שכשהברכ"י העתיק הלשון של איזה פוסק ולא כתב עליו "וכן עיקר" וכדומה, אין להוכיח מזה שהוא סבר כאותו פוסק, וכן כתב החיד"א כלל זה בכמה מקומות כנודע, ולכן אף לגבי דברי הרדב"ז י"ל שאף שהוא מודה לו לגבי החולה והזקן, מ"מ לגבי השביעה מכזית פת בצירוף שאר מאכלים הוא חולק עליו, כמו שהוא חולק על המ"א הנ"ל.

ד) וראיתי בקול אליהו ח"ב ס"ט. שדן בדין זה וכתב, "יש להסתפק במי שאכל כל צורכו ומילא כריסו וימלא בטנו ואחר שעה או יותר חוזר ואוכל כמו שאנו עושים במוצאי שבת דבערב, דהיינו ביום שבת לעת ערב אנו אוכלים ושותים סעודה ג' ובליל מוצאי שבת אנו אוכלים לקיים מצות סעודה רביעית, וסעודה זו הנה היא באה על השבע מאכילת סעודה שלישית ומכזית שיאכל האדם הוא שבע, אי מיקרי שביעה מן התורה, ונ"מ לספק בירך ברכת המזון או לא שצריך לברך, או דילמא כיון דאכילה מועטת היא אין בה כדי שביעה וקי"ל דכזית וכביצה הוי דרבנן, הא נמי חיובי מדרבנן דוקא היא. ועיין בב"י בהלכות יו"כ בס"תריב. מ"ש משם התוספות דתרי גוויי אכילה גסה איכא יע"ש. וכפי זה מ"ש בפ" הפועלים, שביעה ולא אכילה גסה, היינו אכילה גסה ממש שאין לו תאוה לאכול

כלל, אבל אם יש לו תאוה קצת אכילה מיקרי. אשר לפי זה בעיין מפשטא דחייב מן התורה לברך ברכת המזון אף אם נסתפק אם בירך או לא, אכן לדעת רש"י ורבינו הטור ז"ל דס"ל דבכל גוויי מיקרי אכילה גסה, נראה ודאי דהכא נמי פטור מן התורה, וצריך ישוב. ע"ש. ולענ"ד לפי מה שכתבתי שמלבד טעם האכילה גסה יש לדון שכיון שהוא כבר בירך ברכת המזון על הסעודה שלישית ויש היסח הדעת מאכילה על ידי זו, אין לצרף מה שהוא כבר אכל בסעודה שלישית למה שהוא אוכל בסעודה רביעית. וכיון שאין צירוף י"ל שאף שבמוצאי שבת הוא שובע מאכילת כזית מ"מ בטל דעתו אצל כל אדם ואין לברך ברכת המזון עליו. אלא שיש לומר לדעת הקול אליהו שפשוט לו כדעת הרדב"ז שאם הוא שובע מן הפת אף שהיא כזית שיש חיוב לברך מן התורה, אלא עדיין זה קשה שהוא לא הזכיר דברי הרדב"ז כלל.

ומ"מ לדינא נראה שאף שלדעת הרדב"ז יש חיוב מן התורה בנד"ד, מ"מ כיון שאם הוא כבר בירך הברכה אחרונה על האכילה ראשונה שוב אין צירוף, ואם הוא לא בירך עדיין אין צירוף משאר מאכלים, שכבר ביארתי בסימן הקודם שיש חולקים על סברה זו, ובין לגבי צירוף לאכילת פת, ובין לצירוף לאכילת פת הבאה בכיסנין, אין כאן חיוב מן התורה לברך ברכת המזון.

וראיתי בפתה"ד הנ"ל שהביא שהבית מנוחה חולק על הרדב"ז וכתב, "דהניחא לזקן וחולה אבל למי שאכל כבר אין זה כדי שבעו ומה ששבע הוא מחמת שכבר היה שבע מאכילה אחרת, ואדרבא מסתברא טפי דלא קרינן ושבעת. ע"ש. וזה כמו שכתבתי.

ה) ולפי זה יש לדון לגבי מי ששבע מכזית או מכביצה כיון שהוא כבר אכל מאכלים אחרים, ואחר זה הוא נסתפק אם הוא בירך ברכת המזון או לא, האם הוא צריך לחזור ולברך או לא. ולכאורה נראה שיש כמה טעמים לחזור, שמא ההלכה כהרדב"ז שיש חיוב מן התורה לחזור כיון שהוא שבע, שמא ההלכה כהראשונים שסברו שאף על כזית או כביצה יש חיוב מן התורה לברך כמבואר בכה"ח בס"קפד. אות כב. ושמא ההלכה כהצ"ח בברכות כ: שסבר שאף אם אחד נסתפק אם בירך ברכת המזון על כזית יש לחזור אף למ"ד שהחיוב מן התורה לברך ברכת המזון הוא רק בכדי שביעה, שכל שתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן אף בשיעור כזית שהוא דרבנן יש לחזור על הספק. וכן ראיתי סברה זו במאמ"ר בס"קפד.

כיון שיש חשש כאן שמא הוא יכנס באיסור חמור של ברכה לבטלה ולא תשא, ולכן באופן כזה לא אמרינן ספק דרבנן לחומרא לדעת הש"ך. ולכן סברת הצ"ח והמאמ"ר עדיין צ"ע, כן נראה לענ"ד כעת.)

מ"מ אף על פי שיש טעמים הנ"ל כדי לחזור ולברך מ"מ נראה לדינא שאין לחזור, וכמו שמצינו לגבי אשה שאכלה פת שנסתפקה אם בירכה או לא, שאין עליה לחזור. וכבר האריכו בזה הפוסקים עיין בברכ"י בס"קפו. בס"ק ד. ובקול אליהו ח"א א"ח ס"ו. ובפתה"ד בס"קפד. בס"ק ב. והכה"ח בס"קפד. אות כה. וביחזה דעת ח"ו ס"י. ואף לגבי אשה יש הספיקות הנ"ל, דהיינו שמא יש חיוב מן התורה, ושמא אף אם החיוב דרבנן יש לה לחזור, ושמא היא לא בירכה, מ"מ אנו אמרינן שאין לה לחזור, וכן הוא בנד"ד, ואף שיש לחלק שבאשה יש ספק אם היא חייבת כלל מן התורה על ברכת המזון, אבל בנד"ד ודאי האיש בר חיובא מן התורה אלא יש כאן רק ספק אם הוא שבע או לא, מ"מ עדיין נראה שאין לו לברך ושב ואל תעשה עדיף. וכמו שמצינו שלגבי נשים שיש מחלוקת אם הן חייבות מן התורה או לא, כמו כן בנד"ד יש מחלוקת אם אחד אכל רק כזית ושבע ממנו אם הוא חייב מן התורה או לא, ולא דומה למי שאכל לשבוע שנסתפק אחר כך אם בירך או לא, שבזה ודאי הוא נכנס לחיוב תורה, אבל בנד"ד לא ידעינן אם הוא נכנס לחיוב תורה או לא, וכמו הנשים. ועיין ביחזה דעת הנ"ל בד"ה אמנם, בסברות כאלו.

(ו) **ויש** להעיר בזה שמסקנת הפוסקים הוא שאם אחד מסופק אם בירך ברכת המזון או לא, שיש לחזור רק אם הוא אכל כדי שביעה גמורה, וכך פירש הכה"ח בס"קפד. אות כב. ויש לדון, שהלא אפילו על אכילת כזית או כביצה י"ל ס"ס לברך, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שיש חיוב מן התורה על כזית או כביצה, ואת"ל שזה אינו אלא דבעינן שביעה גמורה, אז שמא באמת הוא לא בירך, ולכן יש לו לחזור ולברך, אמנם המ"א בס"ק יא. וכמה האחרונים לא כתבו כן, ולא פירשו כן בדעת מרן, ולכן צ"ל שלדעתם שס"ס כזה אין בו ממש, והוא חלוש ואין לסמוך עליו, ולכן אף בנד"ד אין לצרף אלו כשני ספיקות.

(ז) **ועוד** יש להעיר על מה שכתב הרדב"ז שהרמב"ם לא סבר כהבה"ג ודלא כמי שכתב כן. נראה שהרדב"ז כיון לסברת הבה"ג שאיש שאכל שיעור דרבנן אינו יכול להוציא איש שאכל לשבוע, ושאר הראשונים סברו ששפיר הוא כמו שביאר הטור בסוף ס"קצז. וכתב שם

בס"ק ז. וכן כתב סברה זו בטל אורות בריש פ' שלושה שאכלו, והוא כתב "וראיתי למרן בשולחנו הטהור ס"קפד. שכתב וז"ל 'אכל אם אינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לא, צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה' ומדכתב סתם משמע דסבירא ליה דלא שנא אם אכל כזית לא שנא אם אכל כדי שביעה לעולם חוזר ומברך מספק." וכן כתב המאמ"ר הנ"ל לדעת מרן. ועוד שמא י"ל בנד"ד שבאמת הוא לא בירך וצריך לחזור. (ואגב יש להעיר על סברת הצ"ח והמאמ"ר הנ"ל שכתבו שי"ל כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, דבשלמא י"ל זה בדרך כלל לגבי התקנות שעשו הרבנן, אבל לא אמרינן את זה לגבי הכלל של ספק דרבנן לקולא, דהיינו אין מקום לומר שכיון שבמצות דאורייתא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא כן י"ל לגבי ספק דרבנן שיש לאזיל לחומרא, ולכן ודאי אין לחזור לברך ברכת המזון אם הוא מסופק אם כבר בירך על אכילת כזית או ביצה של פת. ואף שאמרו חכמים בגיטין סה. "כי אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לא." ולכן אף לגבי ברכת המזון על כזית פת י"ל "אית לה עיקר מן התורה." ולכן יש מקום לומר שלא אמרינן ספק דרבנן לקולא בדבר שיש לו עיקר מן התורה, ולכן שפיר אמרינן דכדאמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ה"ה דאמרינן בספק שיש לאזיל לחומרא, וכן י"ל לגבי ברכת המזון על כזית פת. אלא אף זה יש לדחות שמצינו שאף בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה עדיין יש לאזיל לקולא, כמבואר במל"מ בפ"ד דבכורות הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, והשער המלך בכלל א. דהל"מ מקואות, והארעא דרבנן במע"ס. אות תנג. וגם הוא הביא שם בשם הרב יצחק ערוך, שיש להביא ראיה לזה מספירת העומר בזה"ז דהוי מדרבנן ויש לה עיקר מן התורה, ועדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, כגון לגבי ספק חשיכה ע"ש. אלא עיין בקהלת יעקב במע"ס. אות רל. מה שהוא כתב בשם הרשד"ם והמאור. ולכן נראה שאף בנד"ד אין לחזור לברך ברכת המזון על ספק באכילת כזית פת, ואין שייך לומר בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ואף את"ל שכשיש חזקה הוא חמור טפי, דהיינו כאן יש חזקה שהוא אכל פת ויש חיוב עליו לברך, מ"מ אף בזה אין הוא ברור כלל, שהלא זה תלוי במחלוקת של הש"ך והפר"ח ב"ד ס"קי. אם אמרינן ספק דרבנן לקולא במקום שיש חזקה, והלא לדעת הפר"ח אף בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה, עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, כמבואר בדבריו שם. ולכן אף בנד"ד עדיין אין לחזור לברך. ועוד י"ל שאפשר אף הש"ך מודה בנד"ד

התורה עצמו. ולענ"ד עדיין י"ל שאין פירוש זה מוכרח בדברי הבה"ג, אלא דאה"נ שרב הונא רצה להכניס עצמו בחיוב דאורייתא, אלא שכוונתו בזה כדי להוציא י"ח של אחרים וכדפירש לנו הצ"ח.

ועולה מכל זה שאין חיוב מן התורה לברך ברכת המזון על מי שאכל כזית פת אף שהוא שבע ממנה כיון שהוא כבר אכל מאכלים אחרים, אבל לגבי חולה וזקן ששבעו רק מכזית לבדה י"ל שיש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון.

סימן כו.

שאלה: האם יש לברך על רפואות או על מסטיק.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"ד. ח. "כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחיד נהנה מהם מברך עליהם תחלה וסוף". ולפי זה כתבו האחרונים שבזמנינו, שיש לברך על הרפואות אם יש טעם טוב להחיד. אלא לפענ"ד אין זה ברור כלל שאין זה מוסכם מכל הראשונים, ובתחילה יש לבאר דעת הרמב"ם בזה. כתב הרמב"ם בפ"א דברכות הל"ב. "ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית". ופירש הכ"מ שם, "נראה שאפילו בולע נמי אינה צריכה ברכה ואפשר לתת סמך לזה דטעמה משום דכתיב ואכלת וברכת, שיהא לו כוונת אכילה משמע, ורביעית אע"פ שהיא מטעמת כוונת אכילה יש לה, וכן פירש הר"ם מנוח. ע"ש. הרי שאף שהוא בולע האוכל כיון שהוא פחות מרביעית ואין בו כוונת אכילה אין לברך. ולכן הכי י"ל לגבי רפואות דידן שכולן פחות מרביעית וכל כוונת החולה היא לרפואה ולא לאכילה. אלא שיש להקשות על זה מדין שמן זית בברכות לו. שכתב שם "נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע, פשיטה מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוינ לא לברך עליה כלל, קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי". ופירש רש"י "אית ליה הנאה מיניה, לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה". הרי שאף שיש כוונת רפואה לבדה עדיין יש לברך על הרפואה כיון שממילא יש לו הנאת אכילה אף שהוא לא כיון לזה, ולכאורה זה סותר מ"ש הרמב"ם לגבי טעימה דהתם בעינן כוונת אכילה.

אלא נראה לענ"ד שהרמב"ם יש לו סברה אחרת בסוגיא זו. וכך הוא לשונו בפ"ח דברכות הל"ב. "ועל השמן

הב"י "ודברי הרמב"ם בספ"ה (דהל"ברכות) נוטים לדעת בה"ג, וכן נראה ממה שהשיב לחכמי לוני"ל על זה". ונראה שהרדב"ז שכתב "ראיתי מי שכתב" כיון לדעת מרן בזה. ועיין בכ"מ שם שהוא ביאר דעתו. מ"מ נראה ש"רבותינו" של רש"י סברו כהבה"ג, שכן נראה מ"ש רש"י בברכות מב. לגבי מעשה דרב הונא שאכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך, וא"ל רב נחמן עדי כפני, אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. ע"ש. וכתב רש"י, "ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בריך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב ואכלת ושבעת וברכת, וכך פירש רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה, ודלא כר"מ ודלא כר"יהודה". וראיתי בצל"ח שם שכתב לתרץ בעד "רבותינו" של רש"י, "ולענ"ד נראה דבה"ג מפרש ולא בריך שרב הונא לא רצה לברך להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, שוב מצאתי שגם הפני יהושע מפרש כוונת בה"ג כן, אלא שכתב דלא היה לו לבה"ג לסתום אלא לפרש, ולענ"ד כיון שבה"ג פסק הביאו רש"י לקמן מח. בד"ה עד שיאכל, ובה"ג פסק דדוקא דאכלו אינהו כזית או כביצה דכוותיה, אבל אכלו ושבעו לא מפיך, ע"ש, א"כ הרי הוא מפורש כדברי, ורב נחמן השיב דכל שאכל כדרך שאחרים קובעים סעודה מתחייב מן התורה, ומה שכתב ואכלת ושבעת, היינו מה שדרך רוב בני אדם לשבוע ממנו". הרי שפירש לנו הצ"ח שגם ה"רבותינו" של רש"י סבר כהבה"ג.

אלא שיש להקשות על הצ"ח הנ"ל מהווי העמודים בס"ד. כד. אות ז. שבתחילה הוא הביא סברת הצ"ח להסביר דעת רב הונא, ובסוף הוא חוזר בו משום לשון הבה"ג, וכתב "ובספר ערך השולחן א"ח ס"קפד. כתבתי אפשר דס"ל (רב הונא) ולא בריך ברכה דאורייתא שלא רצה להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דחייבים מדאורייתא כעין שפירש הר"א ממיץ מתניתין דסוכה ע"ש, ולא זכר דברי רבינו (הרא"ם שם בס"ד). שפירש כן בדבר הונא דלא בריך ברכה דאורייתא קאמר. וז"ל בעל ה"ג בספרו ח: רב הונא אכל וכו' ולא בריך דבעא למשבע וברכי בדאורייתא ואכלת ושבעת משום דכזית וכביצה אסמכתא דרבנן היא ע"ש. הרי דרב הונא אית ליה דחייב לברך בכזית וכביצה דרבנן אלא דלא רצה לברך עד שיאכל יותר וישבע לברך ברכה דאורייתא ולא כדי להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, אלא שרצה לקיים בעצמו מ"ע מדאורייתא. ע"ש. הרי שהוא למד מדברי הבה"ג שאין כוונת רב הונא להוציא ידי אחרים אלא לקיים המצוה מן

הוא אוכל רגיל של בריאים, יש לברך עליה.

ובדין שמן זית חידש לנו הרמב"ם שאף שהוא לא איכפת ליה אם נכנס השמן במעיו ואף שהוא שתיית חולים בלבד, מ"מ כיון שהוא מתכוין לטעימה ונהנה מהטעימה עצמה יש לברך. ובדין של מטעמת אף שהוא מאכל בריאים כיון שהוא אינו מתכוין לאכילה וכן אינו מתכוין לטעם עצמו אלא רק כדי לידע אם יש מלח או לא וכדומה, אין לברך על זה.

ולפי זה אף ברפואות בזמנינו אין לברך עליהן כיון שאין הן מאכל בריאים כלל, והוא אינו מכין לטעם עצמו לרפואה, ואף שהוא מתכוין שתכנס הרפואה לתוך מעיו, כיון שאין רפואה זו אוכל לבריאים אין לברך, ודלא כדן שתיא.

(ג) **אלא** לפי זה יש לדון בדין אומצא בברכות מה. שכתוב בגמרא, "השותה מים לצמא מברך שהכל, לאפוקי מאי א"ר אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא." וכתבו התוספות שם, "ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמא והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא כדאמרינן לעיל (לגבי השמן זית בדף לח.) ואע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי." ע"ש. הרי בשאר משקים אף שהוא אינו מתכוין לטעם ואף שהוא אינו מתכוין לאכילה שיכנס המשקה לתוך מעיו להנאת גופו אלא רק להעביר האומצא בגרונו, מ"מ עדיין יש לברך. אלא לענ"ד אין זה סברת הרמב"ם שהוא לא הזכיר דין שאר משקים אלא כתב בפ"ח דברכות הל"א. "והשותה מים שלא לרוות צומא אינו טוען ברכה." ונראה שכל כוונתו היא שכיון שאין טעם במים אז אזלינן אחר צמא לברך משא"כ בשאר משקים שאם הוא כיון לטעם להנאת גופו או לאכילה במעיו אז יש לברך אבל אם הוא מכין רק להעביר אומצא דהיינו שלא לטעם ולא להנאת מעיו אין לברך כמו לגבי מטעמת אלא אם יש רביעית שמשום חשיבות זו יש לברך.

ולכן נראה מכל הנ"ל שאין לברך על רפואות שלנו לדעת הרמב"ם, ואין זה דומה לשתיא ולא לדין חנקתיה אומצא לדעת התוספות בשאר משקים, שבזה לדעת הרמב"ם אין לברך.

(ד) **ועכשיו** יש לברר דעת מרן בזה, בס"ר. ב. פסק מרן

בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן. "ויש לדייק מסוף לשונו דבעינן "נהנה מטעם השמן", דהיינו שטעם השמן בגרונו נוח לו, ובזה הוא מתכוין לכך שהוא רוצה טעם זה להקל הכאב בגרונו, ולפי זה חידש לנו הרמב"ם שאף אם הוא אינו מתכוין לאכילה והנאת מעיו, מ"מ כיון שגופו נהנה מטעם השמן והטעם עצמו מרפא לו וזה תכלית כוונתו מ"מ עדיין הוא צריך לברך, ודלא כרש"י שכתב שהנאה היא האכילה דהיינו הנאת מעיו. ולכן מ"ש בסוף הגמרא שם "כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי", פירושו הנאת הטעם בגרונו שהקיל כאבו, ואף שזה רק לרפואה מ"מ כיון שהוא רוצה בטעם זה עדיין זה נחשב הנאת גופו ובעי ברוכי. ואין זה דומה לדין מטעמת בפ"א הנ"ל דהתם הוא לא טועם להנאת גופו אלא לידע אם יש בתבשיל מלח או תבלין וכדומה, ואין כוונתו להנאת גופו ודלא כדן שמן זית.

ולפי זה נראה שאם אחד שותה רפואה מתוקה הוא אינו יכול לברך עליה, שכל כוונתו היא רק לרפואה ואין טעם המשקה מרפא אותו ודלא כהשמן זית, ולכן הוא אינו מתכוין לטעם מתוק כלל שאין הטעם עצמו הרפואה, וכיון שהוא אינו מתכוין אף לאכילה, הוא א"צ לברך כלל וזה דומה לדין מטעמת.

(ב) **אלא** שיש להקשות על זה מדין שתיא בברכות לח. שאם היא רכה שיש לברך שהכל אף "דלכתחילה לרפואה קא מכין" כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי ע"ש. הרי הוא אינו מתכוין להטעם וגם לא לאכילה להנאת מעיו אלא רק לרפואה ועדיין הוא צריך לברך. ונראה שכן הוא, אלא שאני הכא כיון שיש שותין השתיא רכה אף בבריאות. וכן הוא שמטעם זה מותר לשתות אותה בשבת כמ"ש הגמרא שם וכן הוא בשבת קנו. וכתב רש"י שם "דבלאו רפואה נמי משקה הוא", וזה שייך אף בשתיא ע"ש. וכן הוא בר"י יונה שם בברכות שיש שותין אותה להנאה. וכן ראיתי בראשון לציון שם שכתב "דרכה נמי לאכילה מדקא מתיר ליה בשבת", ועיין במראה הפנים על הירושלמי בדין זה. ולכן י"ל שכיון שיש שותין שתיא רכה מחמת אכילה, גם אם שותין אותה מחמת רפואה יש לברך עליה כיון שהוא מתכוין שתכנס השתיא במעיו כמו באכילה, ואף שזה משום רפואה מ"מ כיון שגופו נהנה מהרפואה והוא רוצה ומתכוין שיהיה האוכל במעיו, וגם

לשותה דבר לרפואה שהרי בגמרא אמרינן בהדיא אע"ג דלרפואה מכיון כיון דאית ליה הנאה בעי ברוכי. "ע"ש. דהיינו דין שמן זית. וזה יותר קשה שבדין שאחר זה בר" ירוחם בתחלת ח"ב הוא כתב דין שמן זית, וז"ל "על שמן זית מברך בפה"ע ודוקא כששותהו לרפואה על ידי משקה." הרי הוא סותר את עצמו מיד. ועוד שמעט קודם לזה בח"א הוא כתב דין חנקתיה אומצא וז"ל, "ובשאר משקים אפילו חנקתיה אומצא חייב לברך כיון שנהנה בטעמן כך פשוט." הרי זה כהתוספות ואף שהוא לרפואה עדיין יש לברך, ודלא כמ"ש אחר זה שאין לברך על שום רפואה.

ונראה שכך כוונת ר" ירוחם, שהלא באכילת איסור בשעת היתר, דהיינו בשעת סכנה אין מברכין אף שיש לו היתר באכילה זו ואף שיש לו הנאה מטעם האיסור, וצ"ל שכיון שהוא מכיון רק לרפואה ולא כיון לטעם כלל שאין לברך, וא"כ אף בשאר רפואות היתר שהוא אינו מתכוין לטעם אלא רק לרפואה אין לברך. וכן ראיתי בדרישה שם ס"ק ב. שפירש כן בדעת ר" ירוחם וכתב, "דלא מיחש לו הנאה כ"א צער מה שנצרך לאכילת דבר איסור וכ"ש האוכל דבר לרפואה שזולת הרפואה לא היה אוכלו מחמת שאינו ראוי לאכילה כלל שא"צ לברך." ע"ש ביותר ביאור. לפי זה י"ל שר" ירוחם איירי רק בדברים של רפואה שאין רגילות לבריאים, ובזה י"ל כיון שהוא מכיון רק לרפואה אין לברך אבל אם הוא אוכל מאכל בריאים לרפואה אז אף ר" ירוחם מודה שיש לברך, כגון מי ששותה כוס של תה חם למעט הכאב בגרונו שבזה ודאי יש לברך על התה כיון שהוא משקה של בריאים, משא"כ ברפואות שלנו שאין שום בריא אוכל כדורים וכדומה ולכן אין לברך עליהם. ולכן לפי זה מ"ש ר" ירוחם שבשאר משקים בחנקתיה אומצא שיש לברך, פירושו משקים של בריאים כמו תה או שכר וכדומה שבזה יש לברך כיון שנהנה מטעמם, וכן בשתיתא רכה יש לברך שאף זו מאכל בריאים, ובזה מובן מה שדומה דין זה לחנקתיה אומצא, דהיינו כמו שבמים הוא אינו נהנה שהוא אינו צמא אף ברפואות שאינן מאכל בריאים הוא אינו נהנה אף שיש להם טעם, כיון שאין דרך אדם ליהנות מהם בתורת אוכל.

אלא עדיין יש להקשות על זה מדין שמן זית, שהלא התם הוא רק שתיית חולים ומשום זה אסור לשתותו בשבת כמבואר בס"שכח. לב. ומ"ב ס"ק קד. וא"כ למה צריך לברך על שמן זית, אלא לפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם

בסתם כדעת הרמב"ם שמטעמת מאכל א"צ לברך עד רביעית ואפילו אם הוא בולעו, אבל בס"רד. ז. הוא פסק כדעת התוספות וכן בסע"ח. ואע"ג שמרן בש"ע לא כתב בהדיא שדין חנקתיה אומצא הוא רק לגבי מים אבל בשאר משקים יש לברך, מ"מ הוא סומך על מ"ש בסע"ח. שכל המשקים שאדם שותה לרפואה יש לברך עליהם אם הטעם טוב, וכן מבואר בב"י. אלא לפי זה יש להקשות על מרן איך הוא פסק כהרמב"ם שהמטעמת א"צ לברך ואף שהחזיק נהנה וגם כהתוספות שהשותה שאר משקים להעביר אומצא יש לברך שבזה הוא אינו מתכוין לטעם וגם לא כיון שיכנס המשקה במעיו ולא דומה לדין שתיתא הנ"ל, ולכן איך הוא מזהה שטרא אבי תרי. וראיתי בבתי כהונה, בבית ועד בלשונות הרמב"ם הל" ברכות, בסופו בד"ה ואיכא, שכתב לפרש כל זה, וז"ל "מ"מ כיון דהא מיהא אית ליה הנאה מיניה דמתרפא ומתכוין למשתיה ליה משום רפואה כל כה"ג בעי ברכה, כי מה בין זה לאכול להנאת עצמו למלאות נפשו כי ירעב גם הכי מכיון לאכול להתרפאות, משא"כ גבי מטעמת דלא מיכוין לאכילה ולשום הנאה שיהנה ממנו השתא בתוך מעיו אלא לדעת אם צריך מלח ותבלין התם ודאי לא בעי ברכה." ע"ש כל דבריו. הרי לדעת הבתי כהונה כוונת רפואה היא ממש כמו כוונת אכילה שבשתיהן גופו נהנה, משא"כ במטעמת שלא כיון להנאת גופו כלל. ולפי פירוש זה יש לברך על כל הרפואות שהחזיק נהנה מהן.

מ"מ ראיתי בטל אורות שדן בכל זה, בפ" היה קורא, בדף יט. ולדעתו כל המקומות דאמרינן שיש לברך על הרפואות איירי ביותר מרביעית, כגון בשמן זית או שתיתא או חנקתיה אומצא בשאר משקים, וזה דומה למטעמת ביותר מרביעית שצריך לברך ע"ש בדבריו. ולפי זה ברפואות שלנו אף שיש בהן טעם טוב אין לברך, שכמעט כולן השיעור פחות מרביעית כידוע, ולפי זה מ"ש מרן אתי שפיר.

(ה) **ועכשיו** יש לדון בדעת ר" ירוחם והרמ"ה בדינים אלו. כתב ר" ירוחם בנתיב ששה עשר בסוף ח"א "שתה שום דבר לרפואה או אכל לא יברך עליו שאם הוא דבר איסור ואכלו שלא במקום סכנה לא יברך, ואם הוא במקום סכנה כמו כן לא יברך, וזה הכלל כל מידי דלרפואה לא יברך עליו כדאמרינן האי מאן דחנקתיה אומצא, כך כתב הרמ"ה בתשובה." הרי לדעתם שאין לברך על שום רפואה, אלא שיש להקשות על זה כמ"ש הב"י בס"רד. בד"ה ומ"ש בשם ר"י, "ותמהני על מה שפטר מברכה

הרא"ש. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שהוא פולט המסטיק בסוף שימושו אין לברך.

ואת"ל שאין זה דומה לזה, שלגבי המטעמת הוא לא כיון להנאת גופו אלא לידע אם יש מלח או תבלין במאכל, משא"כ לגבי המסטיק שהוא כיון להנאת גופו כמו שכתבתי לעיל בשם היביע אומר, אין זה חילוק נכון בדין זה, שכתב המרדכי במסכת תענית "גרסינן פרק היה קורא... דלמא הנאה קביל עליה, כתב ראבי"ה נ"ל כיון דאסיקנא דהנאה לא קביל עליה דיכול לכוס עצי קנמון קביל"א בלעז כדי ללחלח גרונו ולפלוט. וכן הוא בטור בס"תקסז. וכתב אבי העזרי שיכול ללעוס עצי קנמון ועץ המתוק ללחלח גרונו ולפלוט. וכן הוא בב"י שם, וכן הוא ברמ"א בש"ע שם. הרי שאף שהוא מכין להנאת גרונו או החיך על ידי הטעם המתוק ואף שהוא ממילא בולע קצת הטעם ברוקו מ"מ אין זה נחשב אכילה בתענית וכן אין לברך על הנאה זו. וא"כ ה"ה למסטיק שדומה ממש לזה אין לברך.

ז) ועוד אין לדמות המסטיק לדין של מרן בס"ר. טו. שכתב "וכן המוצץ קנים מתוקות שהכל", אף דהתם הוא בולע הזיעה ופולט העץ, שזה אינו דהתם הזיעה יש בה ממש דהיינו שיכול לסחוט העץ ולשתות המשקה לבדו כמ"ש המ"ב שם ס"ק עו. משא"כ לגבי המסטיק שא"א לסחוט שום משקה ממנו וכן לגבי עצי קנמון ועץ מתוק א"א לסחוט מהם משקה, אלא יש להם טעם טוב בלבד, ולכן אין לברך על זה.

ולכן נראה שאין לברך על מסטיק ואין לחלק בין דין מטעמת והמסטיק, ואף שלעיל סמכתי על חילוק זה, דהיינו אם כיון להנאת גופו או לא, לפרש דעת הרמב"ם, מ"מ זה לגבי הבולע האוכל במטעמת והבולע השמן זית לגבי חולה, אבל הכא שאני שהוא פולט האוכל או המשקה ובזה אין חילוק אם הוא מכין לידע אם יש תבלין או בין אם הוא מכין להנאת גרונו.

ולמסקנה נראה שאין לברך על הרפואות שלנו אף שהחיד נהנה, וכן אין לברך על המסטיק.

סימן כז.

שאלה: האם יש לתרץ הקושיא על המ"א בדין מי שאכל חצי זית מז' המינין וחצי זית מדבר אחר.

דשאני שמן זית שהרפואה היא הטעם עצמו של השמן שזה הקיל הכאב בגרונו משא"כ בשאר רפואות שאין הטעם הרפואה כלל אלא הפעולה של הרפואה אחר שהיא נכנסת לתוך מעיו ובתוך גופו, ולכן אם הרפואה היא רק לחולים ואין מאכל לבריאים כלל, אז אין לברך עליה.

ולפי זה נראה שלדעת הרמב"ם אין לברך על רפואות שלנו וגם לדעת הרמ"ה ור" ירוחם, ואף לדעת מרן י"ל כן לפי מה שביאר הטל אורות שאין לברך על פחות מרביעית, ואף את"ל שלדעת מרן יש לברך, הלא הוא כלל גדול בדינו שסב"ל אף כנגד מרן כמבואר בפוסקים בכמה מקומות, ולכן אין לברך על רפואות אלו, אף שיש בהן טעם טוב.

ו) ועכשיו יש לדון לגבי המסטיק, שלכאורה נראה שכיון שיש טעם טוב והוא מכין ליהנות ממנו שיש לברך עליו כמו שמצינו לגבי שמן זית שכתב הרמב"ם הנ"ל שיש לברך עליו כיון שהוא נהנה מטעם השמן, דהיינו בגרונו אף שהוא לא כיון לאכילה, וכן הוא כאן שהוא מכין לטעם ולא לאכילה. ואין לדמות זה למ"ש הרמב"ם שהמטעמת שבלע עד רביעית אין לברך דשאני התם שהוא לא כיון אלא לידע אם המאכל יש בו מלח או תבלין ולא להנאת גופו, אבל במסטיק הוא מכין רק להנאת גופו. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ו א"ח ס"לג. שכתב שיש לברך מטעם זה.

אלא כשאני לעצמי נראה שאין לברך, שאף שתקנו חכמים לברך ברכה ראשונה על כל שהוא כמ"ש הרמב"ם בריש הל" ברכות, מ"מ זה רק אם זה בגדר אכילה אבל אם הוא בגדר הנאה בלבד אין לברך על זה, וזה דומה לשאר הנאות כגון רחיצה או סיכה שאין לברך עליהם. וז"ל הרמב"ם בפ"א שם הל"ב. "ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהוא מברך ואח"כ יהנה." הרי שרק אם שם אכילה או שתיה על הכל שהוא, יש לברך.

ולכן יש לדון לגבי המסטיק אם זה רק הנאה בלבד או אם זה בגדר אכילה. מצינו בגמרא ברכות יד. שבתענית רק אכילה ושתיה אסורות אבל שאר הנאות מותרות, ולכן מותר לטעום ולפלוט עד רביעית בתענית כיון שזה לא בשם אכילה או שתיה. ולכן יש לדמות המסטיק לדין מטעמת בתענית שאין זה אכילה ולכן אין לברך, וכן הוא בב"י בא"ח בס"ר. שאם הוא טועם ופולט אין לברך "דברכה לא בטעימת חיך תליא אלא באכילה תליא כדכתיב ואכלת וברכת, ואכילה היינו הנאת מעים כדברי

וראיתי ביביע אומר ח"א א"ח ס"יב. שהאריך בדין זה והקשה גם כן על המ"א כמו שהקשה הרעק"א, ולענ"ד השני דינים נפרדים זה מזה, מ"מ לדינא י"ל שאין לברך כמ"ש היביע אומר שם בשם כמה אחרונים.

סימן כח.

שאלה: האם יש ליישב שיטת מרן, ומ"ש המ"א עליו, לגבי הדין אי ברכת המזון פוטרת הברכה אחרונה על דייסא, יין ותמרים.

תשובה: (א) **כתב** מרן בא"ח ס"רח. יז. בשם רבינו יונה, "ברכת שלשה אינה פוטרת מעין שלשה, שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו, אבל ביין ברכת שלשה פוטרתו שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא, וה"ה אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא" ע"ש. והקשה הבאר הגולה על דין זה, "לענ"ד הוא רחוק דודאי הדייסא מיון זיין יותר מן התמרים שהרי קבעו עליה חכמים ברכת בורא מיני מזונות, ואי לא מסתפינא אמינא מ"ש ר"י יונה אבל ביין וכו' הה"ד בדייסא ולא בא להוציא אלא שאר דברים." וכן הקשה הפר"ח שם על דין זה של מרן, שק"ו הוא שאם י"ל ברכת המזון על תמרים כל שכן על הדייסא. אלא שפירש המ"א בס"ק כה. החילוק בין דייסא ובין יין ותמרים וכתב, "דיין ותמרים סעדי וזייני משא"כ בדייסא דאית ליה עלויא אחרינא בפת." וכתב המחצית השקל על דברי המ"א, "דלא כמ"ש ר"מ רבקה בבאר הגולה", דהיינו שלפי פירוש המ"א לחלק בין "דאית ליה עלויא אחרינה" או לא, הכל אתי שפיר. אלא ראיתי בפר"מ שם שכתב, "עיין מ"א, לא מצאתיו כעת ואיני יודע טעם הדבר." וגם ראיתי בערוך השולחן באות כו. שהקשה על המ"א וכתב, "ויש מי שאומר הטעם משום דדייסא אית ליה עלויא אחרינא בפת, ומ"מ אינו מובן מה ענין זה לזה." ע"ש. ולכן צריך לבאר חילוק זה.

ועוד יש להקשות על דין זה של מרן והמ"א, שהלא מצינו בגמרא בברכות לה: שיין זייני וגם סעדי, אמנם לגבי תמרים כתוב בברכות יב: שתמרים זייני, ולא מצינו שם שהם סעדי ע"ש. ולכן ק"ו הוא שאם כתוב בגמרא בברכות שם שברכת המזון עולה לתמרים ק"ו שהיא עולה לדייסא שזייני וסעדי גם כן. וראיתי בכה"ח בס"רעג. באות מא. בשם התוספת שבת בס"רעג. ס"ק טו. שהקשה על המ"א

תשובה: **כתב** המ"א בס"רי. ס"ק א. "נ"ל דכל האוכלין מצטרפים לכזית, אכל חצי זית מז' מינין וחצי זית אחר, מברך אחריהם בנ"ר." והמקור לדבריו הוא הכנה"ג ע"ש. וכתב בהגהות רעק"א שם "עיין מג"א לעיל ס"רח. וצל"ע." וכוונתו למ"ש במ"א בס"רח. ס"ק כו. שדעתו שם שאין בנ"ר פוטרת ברכה מעין שלש, כמ"ש המה"ש שם, וא"כ הכא נמי אין ז' המינים מצטרפים לשאר אוכל לברך אחריו בנ"ר, כיון שאין בנ"ר ברכה כוללת ולא דומה לברכת שהכל.

ונראה שיש לתרץ הכי, שבס"רח. הספק הוא אם אוכל זה מז' המינים או לא, ולכן אין לברך בנ"ר כיון שיש ספק שמא זה מז' המינים ולא שייך לומר בנ"ר כלל שאין זה ברכה כוללת, אבל בס"רי. הוא כבר אכל חצי זית של אוכל אחר ושייך לומר בנ"ר בתורת ודאי, אלא מצד אחר הוא אינו יכול לברך כיון שיש חסרון שיעור של כזית, ובזה שפיר אמרינן שיש לצרף הז' מינים ויכול לברך בנ"ר כיון שהוא רק משלם השיעור, והשייכות של בנ"ר כבר היתה שם. אמנם אין לומר להיפך, דהיינו שיש לברך ברכה מעין שלש בצירוף חצי זית של אוכל אחר, שזה אינו, כיון שבברכה מעין שלש בעינן חשיבות ואין צירוף חצי זית אחר מועיל לחשיבות, משא"כ בברכת בנ"ר דבעינן רק כזית של אוכל ולא חשיבות, ולכן אף אם יש קצת אוכל ששייך לומר עליו בנ"ר יכול לברך ברכה זו. ולפי זה מ"ש המ"א אתי שפיר, וכן י"ל בעד המ"ב שבס"רח. ס"ק פא. הוא פסק כהמ"א, וגם בס"רי. ס"ק א. הוא פסק שמצטרף חצי זית של ז' מינים עם חצי זית של אוכל אחר לברך עליו בנ"ר.

ויש קצת דמיון לחילוק זה במ"ש המל"מ בפ"ד דהל' בכורות, וכן הוא בכה"ח ב"ד ס"קי. בכללי ס"ס אות יד. "י"א דספיקא דרבנן לקולא לא אמרינן אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו ולא ידעינן אם נעשה בזמנו או כשיעור המתירו אבל אי מספקא לן אעיקרא דדינא אם נעשה לו דבר המתירו או לאו לא אזלינן לקולא, כגון ספק עירוב אם היה קיים ביה"ש או לאו מותר אבל אם ספק אם הונח שם או לאו אסור כמ"ש בש"ע א"ח שצד. א. וס"תט. ו." וי"ל כעין סברה זו בנ"ד, דהיינו שאם יש ספק אעיקרא דדינא אם שייך לומר בנ"ר על ז' מינים אז אין לברך, אבל אם שייך לומר בנ"ר כיון שהוא אוכל דבר שודאי ברכתו בנ"ר, אלא יש רק חסרון שיעור של כזית שפיר אמרינן שיכול לברך בצירוף. ואף שאין הדמיון קרוב לסברת המל"מ, מ"מ כעין חילוק זה יש שם.

יצא." וכן כתב רבו בספר השלמה בברכות שם. ונראה שדעתם כמו המאירי בזה, דהיינו שכמו שהחמשת מינים זנים וסועדים ולכן נקרא מזון, וכמ"ש רש"י בברכות לה: "אי הכי דזיין וסעיד, מזון הוא", הוא הדין בתמרים שהם זנים וסועדים, וכמ"ש המאירי הנ"ל. ולכן אף מכאן סייעתא למ"א.

וכן נראה דעת הרשב"א בחידושו לברכות מא. בד"ה הביאו, שכתב, "ולאו דוקא פת הבאה בכיסנין אלא אפילו תמרי, דמה טעם לפת הבאה בכיסנין משום אף איהו מזון כפת הלכך ברכת המזון פוטרתה בסופה, מההוא טעמא גופיה מפטרי תמרי בברכת המזון בסופן." ע"ש. הרי הוא מדמה התמרים לפת הבאה בכיסנין שנקרא מזון, והוא זיין וסעיד כמ"ש רש"י בברכות לה: הנ"ל. ועיין עוד בזה בתשובת הרשב"א בח"א ס"תרכה. ובתשובות המיוחסות בס"רא.

ולענ"ד יש לדקדק בלשון רבינו יונה בברכות יב. שפירוש מיון זייני, הוא שאף סעדי, שכתב שם, "ומדחזינן שהקשו גבי יין שנברך עליה לכתחילה ג' ברכות ולא הקשו בתמרי, משמע דיותר פשוט הוא דיין מיון זיין מהתמרים." ע"ש. ולכאורה זה תמוה שמאי קושיא יש כאן, שהלא הטעם פשוט שלא אמרינן שיש לברך על התמרים ברכת המזון כיון שהם זייני בלבד, משא"כ ביין שזייני וסעדי, אלא משמע שתמרים ויין שניהם זייני וסעדי, אלא הטעם שיש לברך ברכת המזון דוקא על היין הוא מפני שיין זייני וסעדי יותר מתמרים. ולכן נראה מכאן שאף רבינו יונה סובר שמ"ש הגמרא לגבי התמרים מיון זייני, פירושו זייני וסעדי, וכהמאירי וההשלמה והספר המאורות והרשב"א הנ"ל, וכן הבין המ"א מדעתו.

(ג) **ושוב** ראיתי שיש מהאחרונים שהסכימו לדעת המ"א בזה. וכן ראיתי במאמ"ר בס"רח. בס"ק לו. שכתב, "והוא הדין אם בירך על התמרים וכו'. הטעם משום דזייני ונראה דה"ה דסעדי וכמ"ש ביין דמסעיד סעיד, ותדע דאלת"ה הרי גם מיני לפתן זייני כמ"ש הב"י לעיל ס"יג. וכן כל מידי זיין חוץ מן המים ומן המלח ואפ"ה אינו יוצא בברכת המזון, אלא ודאי כדכתיבנא וכן הוא במ"א ודלא כהרב ב"ח והרב ט"ז לעיל ס"יג." הרי שזה כמו שכתבתי לעיל בשם הראשונים.

וכן ראיתי בנהר שלום שם באות יב. "אין ברכת על המחיה פוטרת את הבשר. טעם לזה כתב בב"י משום

הנ"ל שכתב שתמרים סעדי, וכתב "שט"ס הוא דלא מצינו זה בשום מקום." וכן ראיתי בב"ח בס"רח. בד"ה ואני, שכתב "תמרי נמי לא סעדי כיון דאינו מין דגן." ע"ש. וכן הוא בט"ז בס"ק טז. ע"ש. וכן ראיתי במ"ב שלגבי יין בס"ק עו. הוא כתב "דיין זיין וסועד הלב", אבל לגבי תמרים בס"ק עז. הוא כתב "דתמרים נמי זיין כעין מיני דגן", והוא השמיט מ"ש המ"א דתמרים סעדי, והוא דחק לפרש שתמרים אף שאינם סעדי מ"מ זיין כעין מיני דגן. ע"ש. וכן ראיתי בדעת תורה בס"רעג. ה. שכתב "ועיין פמ"ג בא"א ס"ק יא. שציין למג"א ס"רח. ס"ק כה. דתמרים סעדי וזייני, וא"כ י"ל דהוי קידוש במקום סעודה עכ"ד, ועיין בתו"ש ס"ק טו. דטעות סופר שם במג"א דלא נמצא בשום מקום דתמרי סעדי, ורק דזייני נמצא בברכות יב. ע"ש." וראיתי במחבר"ר שם באות ו. שכתב לתרץ קושית התוספת שבת, וז"ל, "ולק"מ דהגם מ"ש הרב מגן אברהם קאי איין ודוק." ולענ"ד עדיין הקושיא במקומה עומדת שהמ"א כתב שהיין ותמרים סעדי וזייני, ולא ידעתי איך לפרש שזה רק לגבי יין, ולא לגבי תמרים גם כן.

(ב) **ולענ"ד** דברי המ"א שרירין וקיימין, ואין לומר שיש בדבריו טעות סופר. ולענ"ד הוא כיון בדעתו למ"ש המאירי בברכות יב. "מה שביארנו שהתמרים הואיל והם מזון אם ברך עליהם ג' ברכות יצא, נראים הדברים ששאר פירות אפילו מהז' מינים כגון ענבים ותאנים ורמונים, שהן בברכה מעין ג', אין ברכת המזון עולה להם. ואפילו חייב בברכת המזון כגון שבאו על השולחן, אם באו לאחר הסעודה אין ברכת המזון פוטרתן, שהרי בתמרים הוצרכנו לומר מפני שהם זנים וסועדים כפת עצמו אנו אמרינן כך, הא שאר פירות לא. ואע"פ שאמרו ז"ל כל מידי זיין בר ממיא ומלחא, מכל מקום כל הדברים אינם זנים וסועדים. והתמרים זנים וסועדים כפת עצמו." הרי שפירש לנו המאירי, שמ"ש הגמרא שם לגבי התמרים "דתמרי נמי מיון זייני", דהיינו לאו דוקא, אלא זייני וסעדי, וכמ"ש המ"א, והוא מוכרח לפרש כן שהלא כל מאכל חוץ ממים ומלח מזיין, ולכן מאי שנא תמרים מכל שאר מאכל, אלא צ"ל שהם סעדי גם כן כמ"ש המאירי והמ"א.

ועוד ראיתי בספר המאורות לברכות יב. שכתב לגבי התמרים, "ומאי מיון זייני, כלומר שהם מזון כחמשת מינים, ולא זיין ממש קאמר, דכל מידי נמי מיון זיין חוץ מן המים ומן המלח כדאיתי בכיצד המברכין, ולא מזון קאמר שאין נקרא מזון אלא מחמשת מינים, ואשמועינן הכא דתמרי נמי מזון מקרי, ואם בירך עליהם ברכת המזון

שמתוך חשיבותן קבעו להם ברכה בפני עצמן. "הרי שהטעם שיש ברכה מיוחדת לחמשת המינים הוא מפני החשיבות. וכן לגבי ה' מיני דגן כתב הטור שם, "שהן גם כן חשובין שנשתבחה בהן ארץ ישראל." ולכן בפת שהיא יותר חשובה יש ברכה יותר חשובה והיא ברכת המזון. ולכן י"ל שברכת המזון מועילה לא רק משום שהמאכל הוא מזיני וסעיד אלא גם מפני שהמאכל הוא חשוב. ולכן י"ל שפת זייני וסעיד והיא חשובה, וכן בפת הבאה בכיסנין יי"ח בברכת המזון במקום על המחיה, כיון שאף פת הבאה בכיסנין יש חשיבות כיון שהיא דומה לפת שתיקון המאכל הוא ע"י אפיה כמו בפת, ולכן אם הוא קבע עליה הוא יכול לברך ברכת המזון. ולכן בדיעבד אם הוא מברך ברכת המזון במקום על המחיה על פת הבאה בכיסנין יצא יי"ח. אמנם בדיסא אין כאן חשיבות כל כך שאין כאן אפיה ואין הדיסא דומה לפת, ולכן אף בקביעות אין לברך ברכת המזון. ולכן אף אם בדיעבד הוא מברך ברכת המזון על הדיסא במקום על המחיה הוא לא יצא יי"ח. אמנם בין ותמרים, הם דומה לפת כיון שהם זייני וסעיד כמו פת, וגם מצד חשיבות לא מצינו תקון שהוא יותר חשוב בפירות אלו, ולכן הם בכלל חשיבות ושייך בהם ברכת המזון, משא"כ בדיסא שהתקון של בישול הוא גרוע כנגד האפיה של פת, ופת הבאה בכיסנין. ולכן שפיר כתב המ"א לגבי הדיסא "דאית ליה עלויא אחרינא בפת."

וכן ראיתי בגו"ר בכלל א. בס"מח. שכתב, "תו איכא למימר, דעד כאן לא סברי רבני צרפת אלא בדיסא ופירות של ז' המינים שברכתם מעין ג', אבל בפת הבאה בכיסנין אף אינהו מודו דברכת ג' פוטרות. והדברים מוכרחין לומר כן, דקאמרי כגון דייסא כו', טפי הוה נחא למימר כגון פת הבאה בכיסנין, ואנן הוה ילפינא למימר כן גם בדיסא מק"ו, אלא שכיונו לומר דדוקא בדיסא אמרו כן לפי שהוא דבר גרוע, שהרי אפילו אי קבע סעודה עליה אכתי במילתא דידה קיימא שאין מברכין עליה ג' ברכות, ואינהו סברי דדיסא גריעא נמי מיין ומתמרי." הרי שזה כמו שכתבתי. אלא שיש להקשות על הגו"ר שם במה שהוא כתב אחר כך, "דיין ותמרי זייני ודיסא לא זיינא ולא סעדא, דאי הוו סברי דדיסא זיינא וסעדא, לא היה ראוי שתהיה גרועה מיין ותמרים." ע"ש. וזה קשה שודאי שדיסא שהוא מזון זייני וסעדי, וכמו שכתב הבאר הגולה הנ"ל בס"רח. אלא הטעם שאין יוצא בברכת המזון הוא מפני שאין כאן חשיבות, וכמו שכבר כתב הגו"ר עצמו שהוא דבר גרוע.

דלפתן אע"ג דזיין לא סעיד, ודגן סעיד הילכך לא שייכי אהדדי. והקשה הב"ח דאמרינן בספ"ק דברכות שאם בירך ברכת נהמא אתמרי יצא כיון דתמרי זייני, ולדברי הב"י קשה, דהא לא סעדי תמרי, וע"ש להר"ט. ולענ"ד יש לדקדק אסוגיא דהתם דבגמרא לה: אמרינן דבכלל הזן הוי כל מילי חוץ ממים ומלח, וא"כ מאי רבותייהו דתמרי דזייני, א"ו התם ספ"ק לא נחית הש"ס לחלק בין זיין לסעיד, ומאי דקאמר דתמרי נמי מיזן זייני היינו כמו פת. תדע דהרי כתב הרא"ש בשם תר"י דה"ה דמהני בין ברכת המזון דהא יין זיין טפי מתמרים דחזי' דאין פריך בגמרא דלה. א"ה ניבריך עליה ג' ברכות, ובספ"ק אתמרים לא פריך הכי ע"כ. וקשה למה להו למיזל בתר דייקוי והא חמרא סעיד ותמרי לא סעדי אלא זייני, א"ו תרווייהו זייני וסעדי אלא דהאי זיין וסעיד טפי מחבירו, ודקדקו זה מהסוגיא. וכ"כ המ"א ס"ק כה. וז"ל דיין ותמרים זייני וסעדי, א"כ ל"ק תו להרב"י דמידי דלפתן אע"ג דזיין לא סעיד דליכא דסעיד לבד מדגן אלא חמרא ותמרי, ונמצא לפי זה דמידי דסעיד מיהא כי היכי דפטר להו ברכת המזון על המחיה נמי פוטרן." הרי שזה כמו שכתבתי לקיים דעת המ"א, וששתי שכיונתי לעיל למה שדקדק הנהר שלום בדברי רבינו יונה.

וגם ראיתי בצל"ח בברכות יב. שכתב כן, וז"ל "ולכן צריך לומר דמה דקאמר כאן דתמרי מיזן זייני, היינו שהם מזון לכך יוצא אפילו סיים בדנהמא." הרי שאף זה כהספר המאורות וההשלמה הנ"ל. וכן ראיתי בחמד משה בס"רח. בס"ק ו. שכתב, "ומה שהקשה הב"ח על הרב"י מתמרא, לא ידע מנא האיך יתרץ בלתי דברי הרב"י נמי למה דוקא אתמרי אם בירך ג' ברכות יצא או הזן לבדו משום דזייני, והלא כל מידי זיין חוץ מן המים ומלח כדאיתא דלה: ולכן כל האומר כל הזן עלי אסור בכל דבר חוץ ממים ומלח, וע"כ צ"ל דתמרי זייני וסעדי כמ"ש המ"א ס"ק כה. ודברי הרב"י נכונים." וזה כהנהר שלום הנ"ל. ולכן מכל הנ"ל נראה שפירוש המ"א אתי שפיר, ודלא כהאחרונים הנ"ל שהקשו עליו.

(ד) ועכשיו יש לפרש למה אין ברכת המזון מועילה לדיסא, וכתב המ"א שהטעם הוא מפני "דאית ליה עלויא אחרינא בפת." והקשה הערה"ש הנ"ל "אינו מובן מה ענין זה לזה." ולענ"ד י"ל שיש בברכות הענין של חשיבות, ולכן מצינו שכתב הטור בריש ס"רח. "על חמשת המינים שהן גפן ותאנה ורמון וזית ותמרה, שנשתבחה בהן א"י... מברכין לאחריהן ברכה אחת מעין ג', ולפנים תתבאר

ה) **ולפי** זה מ"ש הפתה"ד בס"ר.ח. אות יא. אתי שפיר, שהוא כתב שם לגבי אורז, "יש להסתפק במי שאכל אורז מבושל וברך אחריו ג' ברכות במקום ברכתו שהיא בנ"ר, אם יצא או מי נימא כיון דאורז נמי זיין וסעיד דמה"ט מברכין עליו תחילה במ"מ שפיר יצא בדיעבד בברכת המזון דומיא דתמרי דבדיעבד אם ברך אחריהם ברכת המזון יצא משום דזייני, א"ד דוקא בתמרי הוא דיצא בדיעבד דהוה משבעה המינים דברכתן לאחריהן לכתחילה מ"ג הלכך בדיעבד שברך בהמ"ז יצא י"ח, אבל אורז דלאו מז' המינים ולא ראו חכמים לתקן מ"ג אלא אז' מינין... אפשר דאף בדיעבד לא יצא בברכת המזון. הרב בית עובד ז"ל בתשובה כ"י מע"ב. האריך למעניתו בשקלא וטריא בדברי הפוסקים ז"ל ואסיפא דמלתא כתב... אמנם לרבנן דואכלת ושבעת לא קאי אלא אלהם... אפילו בדיעבד לא יצא. ע"ש כל דבריו. ולענ"ד כן הוא לדעת מרן, אלא יותר יש לומר שאף בלי בישול דהיינו שאף אם עשוי קמח מן האורז ועשוי פת ממנו, עדיין אין י"ח בברכת המזון שאף שהאורז זייני וסעדי כמו דייסא, מ"מ אין כאן חשיבות של ז' המינים, ולכן אף שהוא דומה לפת אינו יצא י"ח בברכת המזון.

ו) **ולכן** מכל זה נראה ששפיר הוא לקיים דברי מרן בש"ע שאין ברכת המזון פוטרת על המחיה על הדייסא. אלא שעדיין יש לדון בזה כיון שראינו שיש מהראשונים שחלקו על דין זה, והלא יש כלל בידנו שאנו אמרינן ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן, ולכן נראה שאם אחד כבר בירך ברכת המזון על הדייסא, אז אין לו לחזור. וכן ראיתי בא"ר בס"ק כה. שכתב על דברי מרן, "מיהו מחידושי רשב"א משמע דברכת המזון פוטר לדייסא, וכן ראיה ממ"ש הרא"ש פ" כיצד מברכין בשם בה"ג דדייסא נפטר בברכת המזון" ע"ש. וכן ראיתי במחב"ר בס"ר.ח. אות ג. שכתב, "הרב פר"ח בלקוטים והרב אליה רבה הוכיחו מדברי רש"י והלכות גדולות והרשב"א דסברי דברכת המזון פוטרת דייסא ע"ש באורך, וגם אנוכי איש צעיר מצאתי בשבלי הלקט כ"י שבלת קמז. שכתב דרב האיי גאון פירש כרש"י דדייסא וחביצא ומיני דחוליא שהביאן תוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, וגם הראב"ן הביא פירוש זה סוף ס"קצד. דדייסא נפטרת בברכת המזון, גם בספר ארחות חיים ובכלבו הביאו סברא משם הגאונים ע"ש ודוק בדבריהם. וקצת נהלך ברגש על מרן בבית יוסף שהביא דברי רבינו יונה בהא דדייסא ולא זכר דברי הגדולים החולקים אין גם אחד. ולענין הלכה נראה דהן רבים עתה הגדולים דסברי דדייסא נפטרת

בברכת המזון, והוא מילתא דמסתברא דודאי דייסא מיון זיין טפי מתמרי, והוא נראה החוושה אל העין, הכי נקטינן וכמו שכתב הרב פרי חדש."

וראיתי בערה"ש באות כו. שכתב, "ולכן אע"ג דרבינו יונה פסק דאין ברכת המזון פוטרתן ורבינו הב"י פוסק כן, מ"מ כיון דמדברי הרא"ש והרשב"א משמע שחולקין, לכן הוה ספיקא דדינא עכ"פ ואם בירך על דייסא או על פת הבאה בכיסנין ברכת המזון א"א להורות שיברך על המחיה וצ"ע. (גם דעת הא"ר ס"ק כה. נראה כן ע"ש.) וכן ראיתי במ"ב בס"ק עה. שכתב שלדינא הסכימו כמה אחרונים שלא כדעת המחבר. ע"ש. וכן כתב הכה"ח באות פז. ע"ש.

ז) **ולענ"ד** לא ראיתי ראיה מדברי הראשונים הנ"ל כנגד מרן, ונראה שי"ל שאפשר שאף הם מודים לדעתו, והטעם לזה הוא מפני שהראשונים הנ"ל כתבו לגבי סעודה ואכילת פת ואחר גמר הסעודה אכלו דייסא שברכת המזון פוטרת הברכה אחרונה על הדייסא, אבל מרן בש"ע איירי שלא בשעת סעודה, אלא שהאיש אכל דייסא בלבד ובטעות הוא בירך ברכת המזון ובזה אין הברכת המזון פוטרת העל המחיה על הדייסא, וי"ל שכ"ע מודו לזה. ויש לבאר החילוק, האחרונים הנ"ל הביאו דעת הרשב"א לחלוק על דברי מרן, וזה משום שהרשב"א סבר שברכת המזון פוטרת על המחיה על הדייסא, אלא המעיין ברשב"א בברכות מא. יראה שהרשב"א איירי באכילת הדייסא בגמר הסעודה, והוא כתב שהטעם שלא בעינן ברכה הוא מפני שדייסא בכלל בשר ודגים וכיוצא באלו, "דהן בעצמן מזון הן ואינן באין לקנוח סעודה אלא להשביע, והן עצמן מן הסעודה ופת פוטרת כל מה שבא למזון ולהשביע, ופרפרת דקתני במתני' לאו היינו בשר ודגים אלא פת הבאה בכיסנין וכיו"ב שבאין לקנוח ולהנאת עצמן ולא להשביע, ומעשה קדרה נמי בין באמצע בין לאחר הסעודה אינן טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם מההוא טעמא נמי דאמרן דאף הן סעודה הן להשביע הם באין. ע"ש. וידוע שהדייסא בכלל מעשה קדרה. ונראה מזה שהטעם שברכת המזון פוטרת הדייסא הוא מפני "שפת פוטרת כל שבא למזון ולהשביע", ולכן כיון שהוא כבר אכל הפת הדייסא הוא בכלל ברכת הפת, ורק משום זה אמרינן שברכת המזון פוטרת הדייסא, אבל אם הוא לא אכל דייסא בכלל הסעודה אלא בעצמו אז שוב אין טעם לומר שברכת המזון פוטרת הדייסא, ואין שום הוכחה מדברי הרשב"א לדין זה, ולכן י"ל שאף הרשב"א מודה למה שכתב מרן בש"ע, שמרן בס"ר.ח. לא איירי כלל לגבי אכילת דייסא

אחר פת אלא באכילת דייסא בפני עצמו בלי פת. ולפי זה נראה שאין ראייה אף משאר הראשונים במחבר"ר והאחרונים הנ"ל, שאף ראשונים אלו כתבו לגבי אכילת דייסא אחר סעודת פת. ולכן אין לומר כאן ספק ברכות להקל כנגד מרן כיון שלא מצינו מי שחולק על דעת מרן בפירושו.

ולכן לפי זה אין ראייה מרש"י והבה"ג, שכך לשון הרא"ש בברכות שם באות כו. "לאחר הסעודה, פירש"י דברים הרגילים לבא לאחר הסעודה כגון הפירות... דאין ברכת המזון פוטרות דלאו מזון נינהו, וכן פירש הבה"ג... ועוד כתב בעל ה"ג מה שחביצא ודייסא נפטרינן בברכת המזון משום דהוו מין מזון. הרי שיש לפרש דבריהם כהרשב"א הנ"ל, "שהפת פוטרת כל שבא למזון ולהשביע". ולכן כל סברתם הוה רק בסעודת פת אבל באכילת דייסא לחוד בלא פת לא מצינו שסברו שברכת המזון פוטרת הדייסא.

ולפי זה מובן מ"ש מרן בב"י, שבתחילה הוא הביא דעת רבינו יונה לגבי הדייסא בגמר הסעודה שאין ברכת המזון פוטרות, ואחר כך הוא הביא דין אכילת תמרים או יין לחוד בלי פת שברכת המזון פוטרתם בדיעבד, והוא למד מרבינו יונה בפ"י כיצד המברכין, שה"ה בדייסא אם הוא אכל אותה בלא פת, והוא לא חש להביא הרשב"א ודעימיה שפליגי על רבינו יונה לגבי סעודת פת כיון שי"ל שאף הם מודים לדין אכילת דייסא לחוד שאין ברכת המזון פוטרת אותו מברכת על המחיה, וכמו שפירשתי לעיל. ובזה נסתלקה קושית המחבר"ר הנ"ל מעל מרן הב"י.

(ח) **ופש** גבן לברר מה שכתב האבן העוזר להשיג על דעת מרן בדין זה. בתחילה הוא הקשה שהלא א"א להיות "דתמרים יהא מזון טפי מדייסא". וכן הוא, אלא שאף שדייסא יהא מזון טפי מתמרים מכל מקום דייסא גרוע טפי כיון שאין בדייסא חשיבות כמו שכתבתי לעיל. ועוד כתב האבן העוזר, "אלא ודאי נ"ל דמ"ש התוספות ותדר"י ורא"ש דאין דייסא נפטר בברכת המזון, היינו אי אכל פת ונתחייב לברך ברכת המזון והביאו דייסא אחר הסעודה, דהיינו אחר שמשך ידו מן הפת שאז מחויב לברך לפניו ולאחריו, וכן אם בירך אז ברכת המזון ולא כיון בפירוש לפטור גם הדייסא להדיא אז צריך לברך אחר הדייסא משום דלכתחילה צריכין לעשות כתיקון חז"ל... דלכתחילה אינו רשאי לפטור הדייסא בברכת המזון שיברך אלא צריך לברך ברכה שתקנו חכמים אחר הדייסא

דהיינו מעין ג', דכן הדין בשהכל אף דעל כולם אם בירך שהכל יצא אסור לכתחילה לברך שהכל או לכיון לפטור בשהכל, אבל הא דאיתא בש"ס ספ"ק דברכות בתמרים הא מבואר שם דאם בירך בדעיבד על התמרים ברכת המזון יצא, והיינו אם לא אכל פת כלל ובירך על התמרים ברכת המזון יצא או שאכל נמי פת וכיון לפטור בברכת המזון גם התמרים להדיא לכן בזה יצא. ובדין זה כ"ש על הדייסא אם אכל פת נמי וכיון לפטור בברכת המזון את הדייסא מכ"ש אם לא אכל פת כלל ובירך ברכת המזון על הדייסא מכ"ש דיוצא דדייסא הוא מזון יותר מתמרים. "ע"ש כל דבריו. נראה מדבריו שבמשך ידו מאכילת פת זה הוה סילוק הדעת ושוב אין הדייסא בכלל סעודת הפת, ומטעם זה אין ברכת המזון פוטרת אותו שמעשיו מוכח עליו שהוא אינו רוצה לצאת בברכת המזון, ולכן תקנו חז"ל לברך עליו, אבל אה"נ אם הוא כיון בפירוש לצאת בברכת המזון עדיין הוא יצא י"ח, וכן כוונת רבינו יונה, ולכן שפיר אמרינן שבדיעבד ברכת המזון פוטרת הדייסא אף שלא בשעת אכילת פת, וכדמצינו בתמרים בברכות יב. ועוד יש סייעתא לדבריו מדין תמרים, שמצינו בתוספות שם בברכות מא: שאם אכל תמרים אחר גמר הסעודה שעדיין צריך לברך אחריהם. ולפי זה יש לדון שאף בדעיבד י"ח בברכת המזון על התמרים כמ"ש בברכות יב. אף בלי אכילת פת, ומ"מ אין ברכת המזון פוטרת הברכה אחרונה בגמר הסעודה, ולכן י"ל שהתמרים שווים לדייסא, וכמו כן אף שבדיעבד י"ח בברכת המזון על הדייסא מ"מ עדיין אין זה מועיל לאחר הסעודה וכמו בתמרים, מצינו ששפיר י"ל שסברת רבינו יונה היא שברכת המזון מועילה לדייסא בדיעבד. והא דכתב רבינו יונה שלגבי יין אין צריך לברך אחריו בגמר הסעודה, זה מפני שמצד הדין ראוי לברך ברכת המזון על היין, אלא שאין נוהגים לשתות יין לקביעות סעודה. עיין באבן העוזר שביאר כל זה.

ולענ"ד אין זה כוונת רבינו יונה, אלא נראה מלשונו שהטעם שברכת המזון אינה מועילה לדייסא הוא לא מפני סילוק הדעת ואין כוונתו לכך, אלא הטעם הוא מפני שאין ברכת המזון פוטרת הדייסא בכלל. וכן נראה מלשונו בד"ה לאחר, שכתב "ואמרו רבני צרפת ז"ל, דמהכא שמעינן דברכת שלשה אינה פוטרת מעין ג' ואם אכל דייסא או כיוצא בו אחר המזון אע"פ שהברכה שלו היא מעין ברכת המזון, אין ברכת המזון פוטרת אותו דאם איתא דברכת ג' פוטרת מעין ג' לא היה לו לומר שיברך אחריו. מיהו נראה דדוקא בשאר דברים אבל ביין ברכת המזון פוטרת מעין ג' ואם שתה אחר שאמר הב לן ונברך דאמרינן אסור לו

חשיבות דהיינו על הפת, ולכן כיון שהדייסא דבר גרוע כמו שביארתי לעיל, אין שייך לומר עליו ברכת המזון כלל, משא"כ בברכת שהכל שהיא ברכת כללי, ולא שייך בה חשיבות כלל, ולכן שפיר אמרין שבדיעבד ברכת שהכל מועילה לכל מאכל ומשתה.

ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש מרן בס"ר. טו. בשם הרא"ש, "אם בדיעבד בירך על הענבים בורא פרי הגפן או אחריהם על הגפן יצא." הרי מצינו שאף שברכת בורא פרי הגפן, היא ברכה של חשיבות כיון שתקנו חכמים ברכה זו רק על היין, מ"מ עדיין זו מועילה לענבים. ולכן י"ל שה"ה שבדיעבד ברכת המזון מועילה לדייסא. אלא שזה אינו, דשאני דייסא שאחר הבישול בקדירה שוב א"א לאפות פת ממנו ולכן דייסא הוא דבר גרוע, משא"כ בענבים שעדיין הם ראויים לחשיבות על דריכת הענבים לעשות יין.

ולכן לפי זה מצינו שאין לדמות הדייסא לדין תמרים, אלא נראה שיש ללמוד דין דייסא מדין פת הבאה בכיסנין, ודלא כהאבן העוזר בזה. שוב ראיתי שכוונתי לדברי הגנת ורדים הנ"ל שהוא מחלק בין פת הבאה בכיסנין ודייסא כמו שכתבתי לעיל, וכן הוא פירש בדעת רבני צרפת ע"ש. בד"ה תו, ואילך.

(י) **ועוד** ראיתי באבן העוזר הנ"ל שכתב בשם הראשונים שבגמר סעודה יש לברך ברכה אחרונה על התמרים, והוא כתב "וזה דלא כמ"א בס"קעז. שכתב בפשיטות דתמרים אחר הסעודה לכתחילה אין צריך לברך אחריהם דברכת המזון פוטר, וזה אינו כדפירשתי." ולענ"ד מ"ש המ"א אתי שפיר, והמקור לדבריו הוא הכנה"ג בס"קעז. בהג"ב, שכתב, "תמרים אם באו לאחר סעודה ברכת שלש פוטרת אותם ואין טעונין ברכה ברכה מעין שלש בפני עצמם משום דאמרין בברכות דמיון זייני, הרשב"א ז"ל בתשובה ס"עב. ובתשובה המיוחסת ס"רא." ויש לבאר קצת דעת הרשב"א, והוא סבר בברכות מב. שדברים שהם לשבוע כגון בשר ודגים ושבאין אחר גמר סעודה, "אינן טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחרין, דהן בעצמן מזון הן." אמנם לכאורה שתמרים שהם לקנוה בגמר הסעודה צריכין ברכה אחרונה, וכן הוא בירושלמי, אלא שיש טעם אחר שהם אינן צריכין ברכה אחרונה, והוא "משום דאינהו גופיהו מיון זייני." ע"ש. ונראה לדעתו שאף שלכתחילה שאין לסמוך על ברכת המזון ליי"ח של על העץ על התמרים כמבואר בברכות יב., מ"מ כיון שבלאו הכי הוא

למשתי בלא ברכה, מברך לפניו ואינו מברך לאחריו דגבי יין ברכת המזון פוטרת מעין שלש, ואפילו לא יברך ברכת המזון בכוס, ויש סיוע לזה מדאמרין חמרא סעיד ומשמח, והוינן בה אי הכי נברך עליה שלש ברכות ומהדרינן לא קבעי אינשי עליה, וכיון דאי לאו דלא קבעי אינשי עליה היינו מברכין עליה ברכת ג' כמו על פת, דין הוא שיהיה לו זאת המעלה יותר משאר המינים דברכת ג' תפטור אותו מברכת מעין שלש." ויש לדייק בדבריו, שמ"ש "דמהכא שמיענן דברכת שלשה אינה פוטרת מעין שלש", נראה שהוא איירי בדרך כללי, דהיינו בין אחר סעודת פת ובין בלא פת, ועוד משמע שבכל אופן "אינה פוטרת", דהיינו אפילו בדיעבד. ונראה שרבני צרפת לא למדו דין דייסא מדין תמרים כמו שנראה מהאבן העוזר, אלא הם למדו דין דייסא מדין פת הבאה בכיסנין, שכתב רבינו יונה לעיל מזה לגבי מ"ש הגמרא 'שאיין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה אחריו אלא פת הבאה בכיסנין', "ואומרים רבני צרפת ז"ל דמירי כשמביאין אותו אחר סיום המאכל ומתוך כך אמרין שטעון ברכה לפניו מפני שסיים מלאכול ואינו מצטרף על מה שאכל שמברכין עליו מתחלה, אבל לאחריו אין צריך שום ברכה כלל מאחר שעדיין יש לו לברך ברכת המזון על אכילתו מצטרף גם זה עם כל שאר האכילה וברכת המזון פוטרת אותו." ע"ש. הרי שאף שבלי אכילת פת, לכתחילה צריך לברך ברכת על המחיה על פת הבאה בכיסנין, מ"מ אמרין שכיון שעדיין פת הבאה בכיסנין מזון בדיעבד יי"ח בברכת המזון, ולכן בגמר סעודה יש לסמוך על ברכת המזון על הפת ליי"ח של ברכה אחרונה על הפת הבאה בכיסנין. ולכן יש לדון לפי זה אם אמרין שבגמר סעודה שצריך לברך ברכה אחרונה על הדייסא, מוכרח לומר שזה מפני שאף בדיעבד ברכת המזון אינה מועילה על הדייסא כיון שהוא דבר גרוע שאין בו חשיבות כמבואר לעיל, ולכן אין לדמות דין דייסא לפת הבאה בכיסנין ואף בדיעבד אין יי"ח בברכת המזון על הדייסא. ולכן שפיר כתב רבינו יונה בלשון כללי "דברכת שלושה אינה פוטרת מעין ג'", לגבי הדייסא, ושפיר יש לאזיל בתר מה שנראה מהפשט של לשונו שאף בדיעבד אינו יי"ח בברכת המזון על הדייסא.

(ט) **ועוד** יש לפרש בענין זה, והוא שאין ברכת המזון על הדייסא דומה לדין ברכת שהכל, וכמו שנראה מהאבן העוזר, דהיינו שכמו שבדיעבד יי"ח בברכת שהכל על כל מאכל כמו כן יוצא יי"ח בברכת המזון על הדייסא שאף דייסא בכלל דבר המזיין, ושפיר יש לומר עליו "הזן את הכל." ולענ"ד זה אינו, דשאני ברכת המזון שהיא ברכה על

מברך ברכת המזון על הפת.

ונחזור לדין דייסא. ונראה שאין להקשות על מרן מדין התמרים, ודלא כהאבן העוזר בזה. ולפי זה נראה שאין לזוז מפסק מרן בש"ע ואם בדיעבד אחד בירך ברכת המזון על הדייסא, צריך לחזור לברך על המחיה. וכבר כתבתי שנראה שיש לפרש כן בדעת כל הראשונים, ואין להביא ראיה כנגד זה מדין דייסא בגמר הסעודה. ויש לצרף לזה מ"ש החיים שאל בח"ב ס"ט. לגבי ספק ברכות להקל כנגד מרן, "אמנם מי שמברך כסברת מרן אין מוחין בידו דקבלנו הוראת מרן. ע"ש. ולכן ק"ו בנד"ד שיש לקיים דעת מרן כיון שלא מצינו שהראשונים חולקין על דינו בפירוש. וברוך רחמנא דמסייע לן ליישב דעת מרן מהשגות האחרונים.

סימן כט.

שאלה: האם מותר ללמוד תורה קודם תפילת ערבית.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון לגבי שחרית, ואחר כך יש לדון אם ילפינן ערבית משחרית. כתב מרן בס"פ. ו. לגבי תפלת שחרית, "אפילו ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לב"ה דאיכא למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפלה, אבל מי שרגיל לילך לב"ה מותר, ואם הוא מלמד לאחרים אפילו אם אינו רגיל לילך לב"ה מותר כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא ואם הוא לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד." והמקור לדין זה הוא בגמרא ברכות ה: שכתוב שם, "אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי, על תפילתי שתהא סמוך למטתי..." ופירש"י, "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממתני עד שאקרא ק"ש ואתפלל." עיין עוד בזה בב"י בס"פ.

אלא נראה שהתוספות שם בברכות חולקין על רש"י וכתב שאבא בנימין היה מקפיד שלא לעשות מלאכה אבל ללמוד תורה מותר, וכן הוא ברא"ש שם, וכן הוא ברבינו יונה שם, מ"מ מרן פסק כרש"י. ונראה שזה משום שאחר שהרא"ש הביא דעת עצמו שאבא בנימין איירי רק במלאכה, הוא הביא דעת רש"י ופירש אותה שזה דוקא אם הוא לא רוצה להתפלל בבית הכנסת וכו', והפסקי הרא"ש הביא רק סברת רש"י, ולכן הכי יש לפרש דעת הטור שאף

מברך ברכת המזון בשביל הפת, שפיר הוא לסמוך על הברכת המזון גם להוציא את התמרים. אמנם מבואר בתוספות בברכות מב:; וברבינו יונה וברא"ש והבה"ג שכולם העתיקו הירושלמי, ונראה שסברו שאף שבדיעבד יי"ח בברכת המזון על התמרים, מ"מ צריך לברך על העץ וכתקנת חז"ל, וכמ"ש האבן העוזר הנ"ל. ולכן יש להקשות על המ"א איך הוא הביא סברת הרשב"א כנגד הראשונים הנ"ל. ועיין באבן העוזר שכתב שדעת הרשב"א בזה דחוק.

ולענ"ד זה קשה לומר על הרשב"א ששיטתו דחוק, הלא כתב הב"י בס"ט. בד"ה כתב, שרב מובהק הוא, וכן ב"ד ס"ק. בד"ה ומ"ש רבינו, כתב הב"י שהרשב"א "מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור." ולכן אין לדחות דבריו כלל. ולענ"ד נראה שסבר המ"א בזה, שאף ששאר הראשונים סברו שיש לברך ברכה אחרונה על התמרים קודם ברכת המזון, מ"מ כיון שאף לדעתם אם הוא כיון לצאת י"ח בברכת המזון בדיעבד יי"ח, אז שפיר הוא לסמוך על הרשב"א שסבר שלכתחילה יש לעשות כן. ויותר טוב לקיים דברי הרשב"א, וגם לקיים דברי שאר הראשונים בדיעבד, מלקיים דברי שאר הראשונים לכתחילה ואין מקיים דברי הרשב"א כלל. ועוד נראה שיש בזה ברכה שאינה צריכה לדעת הרשב"א, ולכן שפיר העתיק המ"א דברי הרשב"א להלכה.

וכענין זה מצינו בשערי תשובה בס"רו. שאם על פירות האדמה שטובים מבושלים יותר מחיים שדינן לברך שהכל, אם בירך בפה"א יצא בדיעבד, ונראה שאם נסתפק אם פרי זה טוב חיה ממבושלת או איפכא יש לברך בפה"א בין קודם בישול או אחר כן כיון דבדיעבד יצא, ואע"ג שגם בשהכל יצא מ"מ בפה"א מבוררת טפי ע"ש. הרי שיש לסמוך על הבדיעבד לקיים ברכה מבוררת, ולכן אף בנד"ד יש לסמוך על הבדיעבד לברך ברכת המזון על התמרים לדעת הראשונים הנ"ל, כדי להציל מברכה שאינה צריכה לדעת הרשב"א.

וראיתי בלבושי שרד שפירש המ"א וכתב, "אם בירך ברכת המזון נפטרו, אבל לכתחילה יברך על התמרים קודם ברכת המזון דכן מוכח מהירושלמי" ע"ש. הרי הוא השווה דעת המ"א להירושלמי ושאר הראשונים הנ"ל, ולענ"ד אין זה כוונת המ"א כלל, אלא מקורו מהכנה"ג בשם הרשב"א, ודעתו לפסוק כהרשב"א כמו שכתבתי. ואם קשה לך איך לברך לכתחילה ברכת המזון על התמרים, כבר כתבתי דשאני כאן כיון שבלאו הכי הוא

הוא הביא הר"י שפירש דעת רש"י שזה דוקא אם הוא לא רוצה להתפלל בבית הכנסת, ולכן י"ל שכן מסקנת הטור כדמוכח מפסקי הרא"ש.

(ב) **אמנם** תנן בשבת יא: מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ואוקימנא לה בד"ת, וכתב הר"ן בשם בעל המאור, "דבליכא שהות עסקינן ואפילו הכי כגון רשב"י וחביריו אין מפסיקין, והיינו דא"ר יוחנן אבל כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפילה, ואי בדאיכא שהות כגון אנו למה מפסיקין וכי אסור לעסוק בתורה קודם, אלא ודאי כדכתיבנא." וכתב הב"ב בס"קו. שכן נראה מהתוספות. וכן ראיתי בריטב"א שם, וכן ראיתי בחידושי הר"ן שם. וכן הוא ברמ"א בש"ע בס"קו. בסוף. ונראה שראשונים אלו חלקו על הרש"י הנ"ל, וסברו שמותר ללמוד קודם ק"ש ותפילה.

ולפי זה יש להקשות על מרן והרמ"א, שהב"י בס"קו. הביא דעת הר"ן ובעל המאור בלי חולק, ולא כתב שאין כן דעת רש"י. וגם הרמ"א פסק בש"ע כהר"ן ובעל המאור ובס"פ. הוא לא כתב כלום על מרן שפסק כרש"י, אלא בס"פ. הוא כתב לעיין בס"קו. ובס"קו. הוא כתב לעיין בס"פ. וראיתי במ"א בס"קו. בס"קו. שהקשה כן וכתב, "אע"ג שבס"פ. פסק דאסור ללמוד משהגיע זמן תפילה ודלא כהר"ן, מ"מ אם התחיל אינו פוסק כנ"ל." דהיינו שמ"ש רש"י והש"ע שאסור ללמוד זה דוקא לכתחילה אבל אם הוא כבר התחיל אין להפסיק, וכן הוא במ"ב שם. וכן הוא בערה"ש שם אות י. וכן הוא בכה"ח אות יט.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרמב"ם בזה. בהל" תפלה פ"ו הל"ד. כתב, "אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית." וכתב ההג"מ שם שכיון שהוא השמיט לימוד תורה זה מוכח שהוא לא סבר כרש"י, והוא כתב שכן נראה מפ"ז הל"י. שכתב שם, "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש...." הרי שמותר בלימוד תורה קודם ק"ש. וכן ראיתי בכ"מ בפ"ו שם שכתב, "ומפרש רבינו... דלא כרש"י דאפילו לקרות לא היה רוצה אחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל." אלא שיש להקשות על הרמב"ם ממ"ש בהל" ק"ש בפ"ב הל"ה. "היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש פוסק וקורא...", הרי משמע שאין ללמוד קודם ק"ש וצריך להפסיק מלימודו. וכמו כן כתב הרמב"ם בפ"ו דהל" תפלה הל"ח. "מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן התפלה פוסק ומתפלל." ויש

מחלוקת בין הפר"ח והמאמ"ר בזה, שלדעת הפר"ח בס"פ. הרמב"ם איירי באופן דיש להפסיק אף דאיכא שהות לק"ש ולתפילה וזה כדעת רש"י, והמאמ"ר חולק עליו וכתב שם בס"ק י. שהרמב"ם איירי בדליכא שהות ולכן מוכרח הוא להפסיק, אבל אם יש שהות מותר הוא ללמוד ודלא כדעת רש"י. והשיג המאמ"ר על הפר"ח וכתב "ונראה דאשתמיטו מיניה דברי הגה"מ הנ"ל." ולענ"ד נראה דאשתמיטו מהמאמ"ר מ"ש מרן בכ"מ בהל" ק"ש פ"ב בסוף הל"ו. שכתב שם "דמפסיקין לק"ש אע"ג דאיכא שהות, סובר רבינו כי היא דוקא לדברי תורה." ע"ש. וכן הוא בלחם משנה שם בהל"ו. הרי שלדעת מרן אף דאיכא שהות צריך להפסיק מלימודו, ודלא כהמאמ"ר. ולפי זה הקושיא במקומה עומדת שאיך כתב הכ"מ בהל" תפילה שהרמב"ם לא סבר כרש"י ומותר בלימוד תורה קודם ק"ש, אבל מ"מ בהל" ק"ש הוא כתב שצריך להפסיק בלימודו אף דאיכא שהות. ולענ"ד נראה שיש לחלק ביניהם, שאף שיש להפסיק מלימודו לק"ש אף דאיכא שהות, מ"מ אין זה בגדר שהוא צריך להפסיק באמצע דיבורו שיש איסור בלימוד תורה, אלא הוא עדיין יכול ללמוד קצת כדי לגמור אותו ענין ואז הוא צריך להפסיק לק"ש אף שעדיין איכא שהות לזה. ויש להוסיף על זה שאף לכתחילה הוא יכול ללמוד קצת קודם ק"ש ובלבד שיפסיק לקרות השמע אחר כך אף דאיכא שהות. ולפי זה אף לדעת הרמב"ם יכול אדם ללמוד תורה קודם ק"ש ודלא כרש"י.

(ד) **ועכשיו** יש לדון לגבי ערבית אי שייך איסור זה כמו שמצינו בשחרית שפסק מרן בס"פ. שאסור ללמוד תורה קודם תפילת שחרית, וכדעת רש"י. כתוב בברכות ד: "שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל." ויש לדייק בזה שהאיסור ששייך קודם ק"ש הוא רק אכילה ושתייה ושינה ואין איסור של לימוד תורה ואדרבה טוב ללמוד בבית הכנסת קודם ק"ש. ויש להסביר את זה, שבערב דוקא דברים הגורמים שינה אסור דהיינו אכילה ושתייה אבל לימוד תורה לא, ואת"ל הלא עדיין יש חשש בערב כמו בבוקר שמא ימשיך בלימודו וישכח ק"ש ותפילה, י"ל דשאני ערבית שכל הלילה זמנו משא"כ בשחרית שיש זמן קבוע, דהיינו שלוש שעות לק"ש וארבע שעות לתפילה. ולפי זה אין ילפינן ערבית משחרית.

באכילה אלא יש ללמוד עד הגיע זמנה ואז יש לקרות את השמע מיד. הרי שאם לימוד תורה הוא בכלל הגזירה אז אף זה יש לאסור חצי שעה קודם, וכיון שאין זה אסור משמע שלא שייך האיסור של רש"י בשחרית בתפילת ערבית. ואף שהוא צריך להפסיק מיד לק"ש בצאת הכוכבים אין זה מצד שיש איסור בזה אלא רק משום הענין של זריזין מקדימין לגבי ק"ש כמו שכתב המ"ב בס"רלה. בס"ק כו. בשם הלבוש, ודו"ק. וכן יש לפרש דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בפ"ק דשבת שהטעם שהוא צריך להתפלל מיד ולהפסיק בלימודו כשמגיע זמן של ערבית הוא משום זריזין מקדימין ולא משום שיש איסור של לימוד קודם ערבית. והנ"מ בזה שאם אחד אינו מקפיד לקרות מיד משום זריזין מקדימין עדיין אין איסור של לימוד תורה. ועיין בערה"ש בס"רלה. אות יח. שרבים אינם מדקדקים בזה לקרות ערבית מיד ע"ש, ולכן מותר להם ללמוד תורה באותו זמן.

ועוד י"ל שאף שמרן בס"רלה. פסק כהרמב"ם שיש לקרות ק"ש מיד בלילה מ"מ הלא כתב מרן בכ"מ הנ"ל שהרמב"ם לא סבר כרש"י בשחרית. ולכן י"ל ממה נפשך, שאם אמרינן שההלכה כהטור שפסק כרש"י בשחרית, הלא הטור פסק שאין איסור של לימוד תורה בערבית ויכול לקרות את השמע עד ע"ה כדביארתי, ואם ת"ל שההלכה כהרמב"ם שצריך לקרות ק"ש מיד בערב כמו שכתב מרן בדעתו, מ"מ הלא לדעת הרמב"ם זה רק משום זריזין מקדימין ואם הוא לא עשה כן אין איסור של לימוד תורה כיון שהוא חולק על רש"י בשחרית.

ולפי זה מובן למה מרן בש"ע בס"רלה. כתב רק האיסור של אכילה ולא כתב שום איסור של לימוד תורה, והא דכתב שם שצריך לכתחילה לקרות את השמע מיד בערב, דהיינו אף שהוא לומד קודם כן כמו שמשמע בברייתא הנ"ל, זה רק משום זריזין מקדימין ולא משום שיש איסור של לימוד תורה קודם הק"ש. והטעם שיש חילוק בין שחרית לערבית כבר ביארתי לעיל בד"ה ועכשיו יש לדון. ואף הרמ"א לא הגיה כלום על מרן בזה, משמע שאף הוא מודה שאין איסור של לימוד תורה קודם ערבית.

(ז) **ועוד** יש להוסיף על זה, שלדעת המהרש"א בברכות ה: פשוט ליה שרש"י איירי רק בשחרית ולא בערבית ע"ש. ולדעת הפנ"י בברכות שם לדעת רש"י אף בערבית אנו אמרינן שאבא בנימין היה מקפיד להיות תפילתו סמוך למטתו, דהיינו לשכוב אחר התפלה אבל ללמוד קודם

וכסברות אלו מצאתי באחרונים, עיין בב"ח בס"תלא. בד"ה לכן, שלדעתו דאין לימוד מדברים המביאין לידי פשיעה, וכתב שם דאף על פי דאסור לאכול מותר לשנות. (ואחר כך הוא הביא דעת המהרי"ו עיין לקמן בזה). וראיתי בנהר שלום בס"רלב. אות ד. שכתב לגבי ערבית, "ושמא ימשך בלימודו לא חיישינן כיון דתפלת ערבית כליה ליליא זימניה הוא, משא"כ בשחרית דכיון דזמנה עד ד' שעות חיישינן שמא ימשך ויעבור זמן התפלה וכמ"ש הש"ע בס"פס. ע"ש. וזה כמו שכתבתי. ועוד ראיתי בערה"ש בס"רלה. אות טז. שרק אכילה אסורה "משום דממשיך השינה אבל שארי מלאכות (וה"ה לימוד תורה) אין ממשיכים השינה והלילה ארוכה ואין חשש בזה שתעבור הלילה ולא יתפלל." ע"ש.

(ה) **ועוד** יש לידע שאף שהטור פסק כרש"י בשחרית כמו שכתבתי לעיל מפסקי הרא"ש, מ"מ לגבי ערבית בס"רלה. הוא כתב "ואפילו לכתחילה יכול להמתין לקרות עד שיעלה ע"ה ומ"מ אין לו לאכול ולישן עד שיקרא....". הרי האיסור הוא רק אכילה ושינה כהביריתא הנ"ל, ואין איסור של לימוד תורה. ודן לעצמך שאם הוא יכול להמתין עד ע"ה לכתחילה לקרות את השמע האם הוא אסור בלימוד תורה כל אותו זמן, הלא כתב הטור עצמו בי"ד ס"רמו. "אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה... וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו... וכל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו." ואיך אמרינן שהוא אסור בלימוד תורה כל הלילה עד שהוא אומר ק"ש בע"ה ואף לכתחילה יכול לעשות כן, אלא ודאי שזה אינו ואין שום איסור של לימוד תורה קודם ק"ש של ערבית לדעת הטור אף שהוא פסק כרש"י בשחרית, וזה ברור. וכן יש לדייק מפסקי הרא"ש בברכות שם שכתב "בבוקר", דהיינו שאיסור זה שייך רק בבוקר.

ועוד יש להוסיף על זה, שכתב הרשב"א בפירוש שמותר ללמוד תורה קודם ק"ש של ערבית, וזה על פי הברייתא הנ"ל, והוא סובר כשיטת הטור שאף לכתחילה י"ל ק"ש עד ע"ה. וז"ל בברכות ט. "אלו רצה להתעכב לקרות ולשנות ולהתעסק במלאכתו עד חצות רשאי." ע"ש באורך. הרי בפירוש שמותר בלימוד תורה.

(ו) **ועוד** יש לדייק מהב"י בס"רלה. בד"ה אבל, שאף לדעת הרמב"ם שלכתחילה יש לקרות השמע מיד אחר צאת הכוכבים, אין איסור של לימוד תורה קודם כן, שכתב שם ובד"ה ומכלל, שחצי שעה קודם זמן ק"ש אסור

מ"מ בתוספות בשבת ג. בד"ה בבא, נראה שעדיין יש איסור של מסייע אף בדלא קאי בתרי עברי דנהרא ע"ש. והרמ"א ב"ד ס"קנא. א. הביא שתי דעות אלו וכתב שהמנהג להקל, דהיינו שאין איסור של מסייע בעכו"ם ע"ש. אלא ראיתי בש"ך שם בס"ק ו. שכתב שאין מחלוקת בין התוספות בע"ז להתוספות בשבת, שהתוספות בשבת דברו בישראל כשר, והתוספות בע"ז דברו בישראל מומר ובעכו"ם ע"ש. וכן ראיתי בדגול מרבבה שם שהסביר דעת הש"ך, שבמומר אין מצוה להפרישו מעבירה ולכן אין איסור של מסייע, וכן הוא בעובר עבירה במזיד שיקרא מומר לאותו דבר ע"ש. ועיין עוד בזה בטורי האבן באבני מלואים לחגיגה יג. שכתב שהעיקר כהתוספות בע"ז. מכל זה נראה שאין איסור של מסייע במומר או עכו"ם.

אלא שיש להקשות על הש"ך והדג"מ מגיטין סא. "משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית נפה וריחים ותנור אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשה עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום." ומבואר שם ברש"י שהאיסור הוא מפני מסייע, וא"כ הלא העבירה כאן היא במזיד ומאי יש איסור כאן מפני מסייע. ועוד כתוב בע"ז נו. שאין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה ע"ש. ואף התם האיסור הוא מפני מסייע כמבואר ברש"י והתוספות שם, והלא זה במזיד וא"כ לדעת הדג"מ אין שום איסור לדעת הש"ך. ולפי זה נראה לי שהדג"מ איירי רק במומר להכעיס, דבזה אמרינן "דכל עובר עבירה במזיד יקרא מומר לאותו דבר" כמ"ש הדג"מ, וכן הוא ברמב"ם הל" תשובה פ"ג הל"ט. וכן הוא במרן ב"ד ס"ב. ה. שבוזה אמרינן שהמומר נחשב כעכו"ם, ולכן אין זה דומה לדין שביעית ודין בצירה, דהתם הוא רק מומר לתאיבון ועדיין שייך איסור מסייע. ועוד י"ל שאפשר שהוא נחשב כהאומר מותר שזה כמו שוגג כמ"ש הט"ז ב"ד ס"צט. ס"ק ז. וכן הוא בכה"ח שם אות לח. ועיין עוד בבנין ציון ח"ב ס"כג. ולכן נראה שהש"ך איירי רק במומר להכעיס, וכן כוונת הדג"מ.

(ב) **וראיתי** בתורת חסד ס"ה. שהביא ראיות להש"ך, אלא בסוף הוא הקשה עליו מהתוספות בקידושין נו. בד"ה אבל, בהא דאמרינן בלוקח בהמה במעות מעשר שני במתכוין להוציא מעות מע"ש לחולין, בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן. ופירש"י דבמזיד קנסו למוכר בשביל שעבר בלפ"ע, והקשו עליו התוספות מאי לפ"ע איכא

ערבית אין איסור כלל לפירוש זה. ועוד יש להצטרף בזה דעת הפר"ח בס"פט. והערה"ש בס"פט. באות כז. שמה שעשה אבא בנימין הוא היה רק מדת חסידות, וכן דעת רש"י. ע"ש. ועיין במשכנ"י בא"ח בס"פו. שאף לדעת רש"י יש ללמוד קודם התפילה אם לא יכול להתפלל תיכף בעשרה ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שמותר ללמוד בלילה קודם ק"ש, וכן נראה דעת מרן. אלא שראיתי במ"א בס"רלב. ס"ק ח. שאף בתפילת ערבית יש איסור של לימוד תורה קודם התפילה וכמו בשחרית ע"ש כל דבריו, ועיין בא"א שם שכתב כן. אלא מה שהוא פירש כן במהרי"ו אינו ברור כלל, שהב"ח בס"תלא. פליג על פירושו ופירש דברי המהרי"ו באופן אחר. וראיתי בנהר שלום בס"רלב. שכתב שפירוש הב"ח הוא העיקר ודלא כהמ"א. ולכן נראה לענ"ד שכיון שאין דבר ברור בזה בדעת המהרי"ו אין לחוש אליו בזה ובפרט שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, ובפרט שאפשר שלדעת רש"י אין איסור כלל בזה אף בשחרית כמ"ש האחרונים הנ"ל, ובפרט שכמה ראשונים חולקים על רש"י, ובפרט שדעת מרן היא שלא שייך איסור זה בערבית. ולכן אף שהמ"ב בס"רלה. ס"ק יז. פסק כהמ"א, וכן הכה"ח בס"רלב. אות טוב. ובס"רלה. אות יד. מ"מ אנן קי"ל כדעת מרן וכמה מהראשונים שאין איסור ללמוד תורה לפני ערבית.

סימן ל.

שאלה: האם יש איסור של מסייע עוברי עבירה במומר או עכו"ם.

תשובה: (א) **כתוב** בגמרא ע"ז ו: "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול... הא במאי עסקינן דקאי בתרי עברי נהרא." וכתוב בתוספות שם בד"ה מנין, "ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אע"פ שהוא שלהם, כי בדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם דכישאל גמור חשבינן ליה, ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה וכדמסיק דקאי בתרי עברי דנהרא." הרי מבואר בתוספות שאם לא קאי בתרי עברי דנהרא שהוא מותר לגמרי, ואין איסור אפילו מדרבנן של מסייע, וכן הוא בעכו"ם כנראה שם.

הכא, הלא אם לא יקח ממנו יקח מאדם אחר, ולא שייך לפני עור אלא בתרי עברי דנהרא ע"ש. והרי לדברי התוספות בשבת יש איסור דרבנן לגבי ישראל חבירו, אף דלא הוי בתרי עברי דנהרא, כיון שמצווה להפרישו מאיסור, וא"כ מאי הקשו התוספות הכא לפירש"י, הא י"ל דקנסו בשביל שעבר בלפ"ע מדרבנן. וכן ראיתי בלב שומע מע"ל. אות לה. שמוכה מתוספות זו דליכא איסור דרבנן אם לא היה בתרי עברי דנהרא, וכן הוא שם באות לו. ע"ש. ונראה שאין זה קושיא על הש"ך והדג"מ שהלא כתוב בתוספות שם בקידושין שנראה מרש"י שברשיעי עסקינן, והקשו עליו גם מטעם זה, וא"כ י"ל שהוא מומר להכעיס באותו דבר, ולכן לא שייך האיסור דרבנן של מסייע וכמו שכתב הדג"מ, ולכן אדרבה מהכא יש ראייה להש"ך והדג"מ.

ואגב אורחיה יש להביא ראייה מתוספות זו לדעת הפני משה בח"ב ס"קה. שלדעתו ליכא איסור מן התורה של לפ"ע אם לא קאי בתרי עברה דנהרא אף אם הוא באופן שאם לקח האיסור מישראל אחר אף אותו ישראל עביד איסורא ע"י נתינתו. ועיין במל"מ בפ"ד דמלוה, שתמה עליו בזה, ועיין בטל אורות דף עב. שהאריך בזה. והלא מבואר מתוספות זו שאם יכול ליקח בהמה מישראל אחר אף שאותו ישראל עביד איסורא מ"מ עדיין ליכא לפ"ע מן התורה. אלא שוב ראיתי בלב שומע שם אות מג. שדחה ראייה זו וכתב, "דהתם שאני שיכול ליקח מישראל שאינו יודע שהמעוה הללו מע"ש, ונמצא שאותו הישראל אינו עובר בלפ"ע." ע"ש שהביא האחרונים שדנו בזה.

(ג) **מ"מ** עדיין י"ל שדברי הש"ך והדג"מ שרירין וקיימין, אלא שראיתי בבנין ציון ח"א ס"טו. שהאריך לדחות דברי הש"ך ויש להשיב על דבריו. בתחילה יש לידע שלדעת הבנין ציון אין סתירה בין התוספות בשבת, להתוספות בע"ז, שיש חילוק בין מסייע בשעת עבירה או קודם לכן, שבשבת לגבי העני שנטל החפץ זה נחשב בשעת עבירה, ולכן שייך האיסור של מסייע אבל בע"ז ו: לגבי שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, זה נחשב שלא בשעת העבירה, ולכן אין איסור דרבנן של מסייע אם לא קאי בתרי עברי דנהרא. והוא הביא ראייה לדבריו מע"ז נה: "ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכין ולא בוצרין עמו, אבל מוליכין עמו חביות לגת, ומביאין עמו מן הגת." והוא כתב על זה, "הרי דבשעת עבירה עצמו כשדורך בטומאה אסור לסייעו, ואפילו בשנטמא היין כבר דאסור לסייע ידי עוברי עבירה אפילו כבר התחיל בעבירה, אבל מ"מ

מוליכין עמו חביות לגת אף שבוה מושיט לו החבית שיתן בו היין ומסייע לו לעשות בטומאה דאין איסור רק לסייע לו בשעת עבירה עצמו." וכשאני לעצמי אין זה ראייה כלל, שמה שמביאין חביות להגת זה אחר שכבר נעשית העבירה דהיינו הדריכה, וא"כ שוב אין שום איסור של מסייע. וכן הוא ברש"י שם שכתב "דאין כאן עבירה דמאחר שנטמאו בגת מותר לתת היין בחביות טמאות." הרי שכיון שכבר כלה העבירה אין איסור של מסייע. וזה דומה למ"ש התם לגבי נחתום שמוליכין עמו פט לפלטר, וכתוב בתוספות שם בד"ה אבל, "היינו משום שכבר נגמרה מלאכת העבודה וזו מלאכה אחרת היא", הרי שגמר מלאכת העבירה ושוב אין איסור. ולכן אין לדמות זה להושיט יין לנזיר, שזה קודם העבירה ועדיין שייך מסייע אם לא מפני מ"ש הש"ך שלא שייך זה במומר. וכן ראיתי במאירי לע"ז נה: שכתב, "ומ"מ אחר שנדרכו כבר נטמא בטומאת התורה ואין כאן עוד עבירה, ומוליכין חביות ריקניות אפילו טמאות לגת." הרי זה כמו שכתבתי שכבר כלה העבירה, משא"כ לגבי הנזיר שעדיין לא עשה העבירה ושייך לומר מסייע, אם לא מפני שהוא מומר.

ועוד הביא הבנין ציון ראייה לדעתו, והוא ממ"ש הרא"ש בע"ז ו: "הלכך אסור להושיט למומרים דבר איסור לפיהן שלהן היכא דקאי בתרי עברה דנהרא." וכתב הבנין ציון על זה "נראה שדעתו דאפילו בנותן לתוך פיו לא אסור אלא בקאי בתרי עברה דנהרא, אבל קודם שמתחיל העברה כגון להביא לו דבר איסור י"ל שמותר לגמרי אפילו בישראל שיכול להביא לו בעצמו." ואין זה נכון כלל שנראה שיש טעות הדפוס ברא"ש שלו והגירסא הנכונה היא "דבר איסור אפילו שלהן" ולכן אין מכאן שום ראייה. וכן ראיתי במשיב דבר ח"ב ס"לב. שכתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו ע"ש.

עוד כתב הבנין ציון שיש סיוע לדבריו "מהמ"א בס"קסג. ס"ק ב. על מה שכתב הרמ"א ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור וז"ל של המ"א נ"ל דוקא כשנתן לו משלו אבל אם הפרוסה של האוכל רק שהוא מושיטו לו שרי דהא אם לא היה מושיט לו נוטלו ממילא אא"כ קאי בתרי עברה דנהרא כדאיתי בע"ז פ"ק ועמ"ש ס"שזמ. ואפשר דמ"מ איכא מסייע ידי עוברי עבירה ועיין בתוספות גיטין סא. ובע"ז נה. עכ"ל של המ"א, והמחצית השקל תימה עליו למה כתב בלשון 'ואפשר', הרי מבואר כן בס"שזמ. דלכך פטור אבל אסור משום דמסייע ידי עוברי עבירה, ולענ"ד ספק המ"א הוא דלא דמי לגמרי

להך דשבת דשם מסייע בשעת עבירה עצמו בשעה שעוקר ומניח, אבל הכא כשנותן לתוך פיו עוד לא התחילה העבירה אלא כשאוכל, ולכן גם בנותן האיסור לתוך פיו של מומר עוד יש לספק אם מקרי מסייע ידי עוברי עבירה בשעת עבירה. "עד כאן דברי הבנין ציון."

ולענ"ד אין זה כוונת המ"א כלל, והבנין ציון לא העתיק סוף דבריו שאחר הנ"ל כתב המ"א, "ועיין ברמב"ם ספ"י ממעשר שכתב שמותר ליתן לחולה ע"ה דמאי לתוך ידו אם הדמאי של ע"ה וכו'." ע"ש. ונראה שהספק של המ"א הוא, שנראה מהתוספות וכל הסוגיא שם שיש איסור של מסייע בזה ובפרט מדין אין בוצרין עם עכו"ם, שהלא בזה האיסור של טומאה בחולין היה רק מדרבנן וזה קודם העבירה, שלדעת רש"י והתוספות בע"ז שם שקודם הדריכה ודאי לא קבלו טומאה, אלא בדריכה בגת ע"ש. ולכן מזה נראה שיש איסור של מסייע באיסור דרבנן קודם שעת העבירה. אלא נראה מהרמב"ם שאין איסור של מסייע בנתינת הדמאי ביד, ואף זה איסור דרבנן, ולכן בזה נסתפק המ"א, דהיינו אם נט"י דומה לבצירה או לדמאי, ולכן הוא כתב בלשון 'אפשר', ודלא כהבנין ציון. ועיין בא"א שם שפירש קצת כדברי.

ולענ"ד יותר נראה לומר שאין דומין דין נט"י לדין דמאי, שכתב מרן בכ"מ שם "מיהו בתוך ידו לא גזרו כיון שהוא של חולה, והוא ספק שהרי מצוי לו ורופא לאו מידי עביד." הרי שהקילו בדמאי שהוא משום ספק משא"כ בנט"י שהיא תקנת חכמים והם לא הקילו בה. ועוד יש להסתפק בזה שהרי בגיטין שם התירו טומאת חולין שהיא דרבנן משום דרכי שלום כמבואר שם ברש"י והרשב"א ע"ש. ולכן אפשר לגבי נט"י יש להתיר מפני דר"ש, וי"ל שגם זה בכלל הספק של המ"א.

ועוד ראיתי שם בבנין ציון שכתב שדין דמאי ברמב"ם הנ"ל איירי בדקאי בתרי עברה דנהרא, ולענ"ד נראה מהכ"מ הנ"ל שלא קאי בתרי עברה דנהרא. ע"ש.

(ד) **ויש** לתמוה על הבנין ציון למה הוא לא הביא ראיה לדבריו מדברי רש"י בגטין שם, שכתוב במשנה שם, "משאלת אשה לחברתיה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחים ותנור אבל לא תבור ולא תטחן עמה." ופירש"י, "על שביעית. לשמור פירות שביעית ולהצניעם מן הביעור ואילך." "לא תבור ולא תטחן עמה. לסייעה מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת

העבירה." הרי נראה מרש"י שיש חילוק בין שעת עבירה או קודם לכן, שבשעת העבירה יש איסור של מסייע וקודם לכן הוא מותר אם לא מפני דרכי שלום, וזה נראה כסברת הבנין ציון, ולכן משום זה אסור לטחן שזה בשעת העבירה אבל מותר ליתן הנפה והכברה שזה לפני שעת העבירה. אלא אף אם אמרינן שזה כונת רש"י מ"מ יש לחקור בזה שהלא האיסור בשביעית הוא האכילה עצמה, והבורר והטוחן אין עושה שום איסור, וכן הוא בריטב"א שם שכתב בד"ה אבל, "ולאו דאיכא עבירה בטחינה או בעשייה אלא משום דאיהי עבדא איסורא באכילה וכיון דעבדיה איסורא באכילה אסור לסייעה כלל." הרי שאף קודם העבירה עצמה נחשב שעת עבירה, וצ"ל שכיון שזה קרוב להעבירה עדיין אסור לסייע. ולכן אף בנתינת היין לנזיר נחשבת שעת העבירה אף שאין זה האיסור עצמו, מ"מ קרוב הוא לאיסור ודומה לטחינה שאסורה, ולכן אדרבה מכאן ראיה כנגד הבנין ציון, ואין לתרץ כדבריו להשוות התוספות בע"ז ו: להתוספות בשבת ג. אלא צ"ל כתירוצ' הש"ך.

ועוד י"ל בזה, והוא ששאר הראשונים לא סברו כרש"י בזה, שהתוספות שם בד"ה משאלת, והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והחידושי הר"ן שם סברו שהטעם שמשאלת מותרת מפני שיש לתלות שהוא לדבר היתר כדעת הירושלמי, משא"כ בטחינה שאין יכול לתלות עיין בדבריהם. הלא שאין חילוק בין שעת עבירה או לא, אלא העיקר הוא אם ודאי נעשית העבירה או לא, ולכן אף זמן רב קודם העבירה יש איסור אם ודאי נעשית העבירה, ולכן אף בנתינת היין לנזיר י"ל שהוא אסור לסייע אם לא מפני שהוא מומר וכדעת הש"ך והדג"מ. ועיין בר"ן בגטין שם שאף שדרכו להביא פירש"י כנודע, מ"מ הוא כתב "לא תבור ולא תטחן עמה. שמסייעת ידי עוברי עבירה." הרי הוא השמיט לשון רש"י של "שעת עבירה", וזה מפני מה שכתבתי שלדעתו אין העיקר תלוי בשעת העבירה או לא אלא אם ודאי נעשית העבירה או לא. ועיין במשיב דבר ח"ב ס"לא. ולב. ביאורו בדעת רש"י.

(ה) **ולולא** דמסתפינא הייתי אומר פירוש אחר בשיטת רש"י, שהרי יש להקשות על הפירוש הנ"ל למה קרינן הברירה והטחינה שעת העבירה כיון שהאכילה היא העבירה. ועוד לגבי שאין בוצרין עם עכו"ם בע"ז נה: הלא פירש"י שם שהטומאה היא רק בגת, ולכן הלא הבצירה היא קודמת שעת העבירה, ולמה היא אסורה, ורש"י לא עשה חילוק בין דר"ש או לא ובין ודאי או רק חשד, ולכן

(ו) **ועכשיו** יש לדון בדברי הריטב"א בע"ז ו: שכתב שם "והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי למיעבד איסור שלא על ידינו, ליתא משום לפני עור ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, אבל מ"מ אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום לפני עור ליכא, איכתי איסורא במלתא משום מסייע עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור". ע"ש כל דבריו. וכתב הבנין ציון על זה, "ומדברים האלה למדנו עוד יישוב אחר לסתירת התוספות, דהיכא שלא יעשה ודאי איסור על ידינו ליכא משום לפני עור אם אפשר לו לעשות איסור שלא על ידינו, אבל בתבע בפירוש לאיסורא גם בכה"ג משום מסייע ידי עוברי עבירה, ולכן שם בשבת שנותן בידו או נוטל מידו אין לך ודאי איסור גדול מזה, שם אסור, אבל ליתן למומר נבלות בידו כל שאינו תובע בפירוש לאכול לעצמו מותר." הרי למד הבנין ציון שלדעת הריטב"א הטעם שהוא מותר לסייע מומר בשלא קאי בתרי עברי דנהרא, הוא משום שהוא לא אמר בפירוש שהוא רוצה לאכול הנבילות, וכן כוונת התוספות בע"ז ו: .

ולענ"ד אין זה כוונת הריטב"א כלל, ובתחילה יש לידע שהריטב"א חושש למסייע אף במקומות שלא תבע בפירוש, וכן הוא בע"ז יד. בד"ה תנא, שכתב "והא דאמרין התם גבי בגד שאבד בו כלאים שלא ימכרנו לנכרי שמא ימכרנו לישראל, ואמרין נמי כי האי בפסחים בארבא דטבעה בחישתא ולקמן בפרק השוכר גבי ביתא דחטי דנפל עלייהו חביתא דיין נסך, התם הוא לגבי ישראל מפני שאנו מוזהרין שלא לגרום על ידינו שום תקלה עברה, ושלא יצא מתחת ידינו דבר דאפשר שיעבוד בו ישראל עבירה, אבל משום לפני עור ממש ליכא אלא כשאנו נותנין אותו למי שיעביר בו עבירה." הרי שאף דליכא לפ"ע עדיין יש איסור של מסייע אף שלא תבע בפירוש לעבירה ורק הוי חשש בעלמא. ולכן צ"ל שהמכירה שאני כיון שהישראל שקונה אותו מהנכרי לא ידע שזה דבר איסור ולכן חיישינן למסייע, אבל לגבי הנזיר הוא יודע שזה יין והוא ישראל כשר ולא חיישינן שמא ישתה אא"כ שמא ישכח נזירתו כמ"ש התוספות, ולכן בזה אין איסור של מסייע שזה חשש רחוק, אלא אם הנזיר אמר בפירוש שהוא רוצה לשתות היין. וכן ראיתי בברכ"י ח"מ ס"ט אות ג. בד"ה וראיתי, שהביא דעת הריטב"א וכתב בשם השיטה מקובצת לב"מ כב. "משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה", ופירש הברכ"י שאף איסורא ליכא מהאי טעמא ע"ש. ולפי זה

למה דבר זה אסור כיון שהבצירה היא קודמת העבירה, ואף זה קושיא על הבנין ציון. ועוד יש לידע, מה הענין של "בידים" שכתב רש"י, דהיינו שאסור לסייע בידים בשעת העבירה. ולכן נראה שיש כוונה אחרת ברש"י, דהיינו שמה שכתב "שעת העבירה" זו כיון לשעת הביעור, ולפני שעת העבירה הוא קודם הביעור, וזה מפני מה שכתוב בסוף המשנה "אשת חבר משאלת לאשה עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל את המים לא תגע עמה", וזה משום טומאת חלה, הרי קודם נתינת המים אין שם חלה על הקמח וזה קודם שעת העבירה, אבל אחר שנעשית עיסה זו היא שעת העבירה ואסור לסייע. וכן כוונת רש"י לענין שביעית ששעת העבירה מזמן הביעור, ולפני שעת העבירה הוא לפני זמן הביעור, שהרישא דומה לסיפא. ולפי זה מובן מ"ש רש"י שאסור לסייע בידים בשעת העבירה, דהיינו שאחר שהגיע זמן הביעור מותר ליתן הנפה והכברה שאין זה נחשב "בידים" כיון שהיא אינה נוגעת בגוף האיסור, אבל טחינה אסורה שבזו היא נוגעת באיסור עצמו, אבל קודם זמן האיסור כגון לגבי קודם נתינת המים בקמח בסיפא, אף בידים מותר. ולפי זה יש לדייק במ"ש רש"י שם "וכולן לא אמרו שהתירו להשאילם כלים ולסייעם בלא שעת העבירה עצמה אלא מפני דרכי שלום." הרי נראה שלהשאילם כלים הוא דבר נפרד מ"ולסייעם", וזה מפני שהשאלה אינה נחשבת מסייע בידים כמו שכתבתי, וה"ולמסייעם" הוא בידים. ולפי זה מ"ש רש"י שהשאלת כלים מותרת, זו בשעת עבירה, שלפני זה אף בלי דר"ש דבר זה מותר, ומ"ש שהתירו לסייעם שלא בשעת העבירה, זה רק לגבי חלה כמו בטחינה ועדיין אסור מפני דר"ש משום טומאת חולין, וזה לפי דיוק הנצי"ב לקמן. ובזה מובן דין בצירה דהתם האיסור הוא משום טומאת חולין, וזה כבר היה חולין ונחשב שעת העבירה ולא דומה לחלה דבעינן נתינת המים כדי שיהיה הקמח ראוי לטומאת חלה. ועוד אף אחר שחזרו חכמים ואמרו שמותר לגרום טומאה לחולין, עדיין אסור לבצור עם ישראל מפני שאסור לגרום טומאה לתרומה, ובזה הענבים ראויים לתרומה כמו המעשר שהקדימו בשבילים, ולכן לא דומה לחלה, וכל זה מבואר בראשונים שם ודלא כהתוספות בד"ה שמותר, שדחו סברה זו, ועיין בדבריהם שקצרתי.

יצא לנו מכל זה שאף לרש"י אסור ליתן היין לנזיר שכל זה נחשב בשעת העבירה מפני שהנזיר כבר נאסר ביין, וזה דומה לשביעית אחר זמן הביעור, ולכן עדיין בעינן סברת הש"ך להסביר בין התוספות בשבת ובע"ז.

מ"ש הריטב"א בע"ז שיש איסור של מסייע דוקא אם תבע בפירוש לאיסורא זה משום שהוא איש כשר ואנו אמרינן דלאו למשתי בעי ליה, ולכן רק אם אמר בפירוש שהוא רוצה לשתות אותו יש איסור דמסייע, אבל במומר שהדבר ידוע שיאכלוהו כמ"ש התוספות אף אם לא אמר בפירוש שהוא לאיסורא עדיין יש איסורא, אם לא דאמרינן שאין איסור של מסייע במומר כמ"ש הש"ך. ולכן אף לדעת הריטב"א לא אמרינן במומר שיש איסור של מסייע רק אם תבע כן בפירוש לאיסורא, ודלא כהבנין ציון.

ואגב יש לידע שמ"ש הש"ך שהתוספות בע"ז ו: איירי במומר וליכא איסור של מסייע, זה שייך רק למה שכתב בסוף התוספות לגבי המומר, אבל הנזיר עצמו אינו מומר וכן נראה מהתוספות שהחשש הוא רק שמא ישכח נזירתו ולא שמא הוא ישתה במזיד, אלא נראה מהתוספות שלא שייך מסייע בכל האיסורים שם, דהיינו בנזיר ואבר מן החי לעכו"ם ובמומר, וכל אחד לפי טעמו, בנזיר משום הוא חשש רחוק שמא ישכח נזירתו, במומר משום שאין מצוה להפרישו כמ"ש הדג"מ, ובעכו"ם שאף בו אין מצוה להפרישו.

(ז) **וראיתי** במשיב דבר הנ"ל בס"לא. ולב. שהוא הסכים לדעת הבנין ציון, והוא האריך לפרש הסוגיא בגיטין הנ"ל לגבי שביעית ומ"ש רש"י לחלק בין שעת עבירה ולפני שעת עבירה, ולפי מה שביארתי לעיל אין זה כדאי להסביר התוספות בע"ז ו: ובשבת ג. אלא העיקר כהש"ך בזה. וראיתי בס"לב. שהוא דייק בלשון הגמרא בגיטין שם בדברי רבא, "והא דקתני סיפא אבל משתטיל את המים לא תגע עמה מכלל דרישא לאו בטומאה וטהרה עסקינן ומשני רישא בטומאת חולין וסיפא בטומאת חלה, וקשה הא אפילו בעוד שלא נטמא ידוע הוא שע"ה יטמא אחר כך, ויהי בכלל עוברי עבירה וא"כ היה מן הדין ראוי לאסור לברור עמה אם לא מפני דר"ש... ומה מקשה הגמרא לרבא, אלא ע"כ דכיון שהוא לפני מעשה עבירה שרי אפילו בלא דר"ש. ולענ"ד כן הוא, אלא שאני התם שקודם נתינת המים אין שם חלה עליו כמ"ש התוספות שם בד"ה רישא, ולכן הוא מותר לסייע, אבל בשאר איסורים ששם האיסור עליהם אין לחלק בין שעת עבירה או לא, ולכן לגבי העני בשבת והנזיר ביין או המומר והנבלה בכל אלו שם איסור עליהם, ולכן עדיין נצרכנו להחילוק של הש"ך.

מ"מ עדיין יש להקשות על הש"ך ממ"ש המ"א בס"שמו.

ס"ק ד. שמרש"י בע"ז נה. לגבי דין בצירה נראה ששייך מסייע אף בעכו"ם, שכתוב במשנה שם "דורכין עם העכו"ם בגת אבל לא בוצרין עמו." ופירש"י "ומשום גורם טומאה ליכא, שמשעה שדרך בהן העכו"ם מעט נטמאו, ומשום מסייע ידי עוברי עבירה ליכא שהעכו"ם לא נצטווה על כך." הרי אילו העכו"ם נצטווה על כך אז יש בזה איסור מסייע, ודלא כהש"ך. וי"ל כמ"ש הברכ"י בי"ד ס"רצה. אות א. בד"ה וחזיתיה, שפירש דברי הש"ך וכתב, "דהיכא דאינו מסייע הישראל לעכו"ם אף דהעכו"ם מוזהר אם הוא עושה בעצמו בלי שום סיוע ורמז ישראל שרי אליבא דכ"ע, דאין אנו ערבים על העכו"ם ואין אנו מצויים להפרישו." ע"ש שכן נראה דעת הדרישה.

ויש להבין דבריו, שלפי זה צ"ל שבדין העני בשבת הוא בגדר של "בלי שום סיוע ורמז", שאם לא תאמר כן הוי ליה להש"ך לתרץ שלגבי שבת יש סיוע ולגבי נזיר בע"ז אין סיוע, אלא צ"ל שבשניהם אין סיוע ושבת אסור משום שהעני איש כשר, ולגבי המומר בע"ז שם מותר ליתן האיסור אליו שאין מצוה להפרישו וכן בעכו"ם. ולכן בעני בשבת אסור לסייע אותו מדרבנן ויש בזה מסייע ידי עוברי עבירה, אבל כשהוא עושה העבירה עצמה אין שום סיוע מן בעל הבית כיון שכל מעשה עבירה הוא ע"י העני, דהיינו העקרה וההנחה ובזה אין סיוע כלל של בעל הבית אלא שידו נחשבת כקרקע העולם וכל המעשה הוא ע"י העני. ועיין מ"ש הלב שומע בזה באות מא. ולכן נראה שאם העני הוא מומר אז מותר לסיעו בזה לדעת הש"ך כיון שבעבירה עצמה אין שום רמז וסיוע מהישראל שבעל הבית אינו עושה שום חלק של העקירה או ההנחה. ולכן בזה מובן מ"ש רש"י שלגבי הדריכה, אם העכו"ם הוא נצטווה על כך אז יש איסור לישראל לסיוע, שבזה הדריכה הוי המעשה של העבירה עצמה ולכן בזה חמור טפי ושייך מסייע אף בעכו"ם, וזה דומה לעכו"ם שגזל שאם הישראל מסייעו במעשה גזלה עצמה, דהיינו להגביהו אז שייך בו מסייע, אבל אם אין שום רמז מהישראל בעיקר העבירה כגון שהוא פותח הדלת כדי שיכנס העכו"ם לגזול אין זה מסייע. וכן מצאתי סברה זו בשם האחרונים עיין בכנה"ג י"ד ס"סב. שכתב, "הא דאמרינן ליכא לפ"ע היכא דלא קאי בתרי עברה דנהרא היינו כשאותה עשייה אינו עושה גוף האיסור כהושטת יין לנזיר ואב"ה לבני נח דאין ההושטה איסור אלא מה שימשך ממנה, אבל היכא דהוי גוף האיסור אפילו לא קאי בתע"ד איכא לפ"ע." וכן הוא ביד מלאכי ס"שסה. ועיין בלב שומע אות מא. מ"ש בזה. וכן הוא כאן שהדריכה היא גוף העבירה כמו שכתבתי, ולכן דין הדריכה הוא חמור מדין העני

בשבת ג. ודין בני נח בע"ז ו: ולפי זה אין קושיא מרש"י על שיטת הש"ך שאף הש"ך מודה לזה, וכמו שכתב הברכ"י הנ"ל.

ועוד ראיתי בדעת הש"ך, שכתב הגליון מהרש"א שם שאין להביא ראיה לדבריו מהא דהלעיטהו רשע וימות ע"ש. אלא שכבר ראיתי שהקשו עליו חכמי דורינו וכתבו שאדרבה שיש ראיה גדולה להש"ך מסוגיא זו. וכן כתב האג"מ י"ד ח"א ס"עב. וכן הוא בציץ אליעזר ח"ט. ס"יח. עיין בדבריהם שהאריכו לפרש את הענין.

(ח) **מ"מ** אף שדעת הש"ך נכונה לפרש דברי התוספות והרא"ש, עדיין נראה שאין דבר זה מוסכם לכל הראשונים, שאף שכתבתי ליישב דעת רש"י לשיטת הש"ך, מ"מ יותר נראה מדברי רש"י בע"ז נה. ששייך מסייע בעכו"ם, ועוד י"ל שזה דעת הריטב"א הנ"ל בע"ז ו: שכתב ששייך מסייע בנזיר אי תבע ליה בפירוש לאיסורא, והוא כולל אף אבר מן החי בזה עיין לשונו שם, דהיינו שאף בבני נח שייך מסייע. וכן נראה מלשון הר"ן שם שנראה ששייך מסייע בכל הדברים שהזכירה הגמרא שם, דהיינו אף אבר מן החי לבני נח, ובזה אתי שפיר מה שהביא הר"ן לשון רש"י בע"ז נה. לגבי דריכה בגת טמאה. וכן ראיתי בברכ"י י"ד ס"קנא. אות א. שכתב שנראה מהריטב"א והר"ן הנ"ל דלא כהש"ך ע"ש. וכן ראיתי בתשב"ץ ח"ג ס"קלג. ששייך מסייע בעכו"ם. וכן דעת כמה אחרונים, עיין בכנה"ג י"ד ס"סב. אות ט. ובבית יהודה ח"ב י"ד ס"ה. ועיין עוד בזה בלב שומע אות לו. ואף מ"ש הרמ"א בס"קנא. שנהגו להקל בזה, כתב הש"ך שזה משום שהקילו בע"ז בזה"ז ע"ש. הרי בדבר אחר אין טעם להקל מצד המנהג.

ולמסקנה נראה שכיון שכל איסור מסייע הוא רק מדרבנן שיש לסמוך על דעת הש"ך אם יש קצת צורך או דחק בזה ואמרינן ספק דרבנן לקולא, ועיין בכה"ח י"ד ס"קי. בכללי ס"ס אות טו.

סימן לא.

שאלה: האם מותר ליתן ספר לדפוס אם יש בבית הדפוס ישראלים שעובדים שם בשבת, ואם מותר לסדר חופה וקידושין למי שאינו שומר הלכות נדה.

תשובה: (א) **נראה** שיש לדמות דין מחללי שבת לדין חלה בע"ז נה: "נחתום שהוא עושה בטומאה לא לשיין ועורכין עמו", וכל זה כדי שלא יגרום טומאה לחלה וכמבואר בגיטין סא. שבזה"ז ליכא איסור טומאת חולין. ולדעת ר"ת בתוספות בע"ז נו. בד"ה מותר, ובגיטין שם בד"ה רישא, שאם ודאי נעשה האיסור וכבר הוכשר הקמח יש איסור של מסייע אף קודם נתינת המים, אבל אם יש רק חשד שיעשה האיסור והקמח לא הוכשר אין איסור מסייע קודם נתינת המים. אלא יש לדון בזה, שאם ודאי יעשה האיסור של טומאת חלה והקמח לא הוכשר מה דינו, ונראה מר"ת שהמשנה בע"ז דברה בלא הוכשרו וגם שודאי נעשה האיסור כמבואר בתוספות, ומ"מ עדיין מותר לסייע קודם נתינת המים, ועוד נראה שאף דרכי שלום ליכא והוא מותר לגמרי כיון שלא הזכירו הענין של דר"ש בע"ז שם. וראיתי במשיב דבר ח"ב ס"לב. שדייק בגמרא בגיטין שם ממה שהקשה על רבא שקודם נתינת המים מותר לסייע לכתחילה אף שגורם טומאה לחלה אחר כך, ושם בהקשה איירי בחשד ולא הוכשר כמבואר ברש"י שם, וזה מותר לכתחילה אף בלי דר"ש כמ"ש המשיב דבר, ונראה שה"ה בודאי ולא הוכשרו שהדין כן שהוא מותר לגמרי, וכן נראה קצת מלשון המשיב דבר שם, וכן מהמשנה בע"ז כמו שכתבתי. ולכן נראה שאף אם ודאי נעשה האיסור אם לא הוכשרו וגם הוא קודם ששם חלה עליו, שהוא מותר לסייע עוברי עבירה.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, שי"ל שקודם שבת הוא קודם שחל האפשרות של איסור, וזה דומה לקודם נתינת המים בקמח, דהיינו קודם שחל השם של חלה. ולכן אם נתן הספר לדפוס קודם שבת זה מותר, ואף זה נחשב לא הוכשרו שעדיין הספר אינו ראוי לדפוס וצריך לתקן הדפוס קודם לכן כדי להדפיס ספר זה ועדיין לא הוכשרו לכך, ולכן נראה שזה מותר לגמרי אף שודאי נעשה הדפוס בשבת ע"י הישראל. ואף אם תמצא לומר שאם נעשית תחלת התקון של הדפוס בשבת שזה נחשב בגדר הוכשרו ורק אחר כך בעת ההדפסה נחשבת נתינת הספר בגדר של לא הוכשרו, מ"מ מי יאמר שיעשו תחילת תקון הדפוס בשבת וזה רק ספק ומותר, ואף אם אחר כך ודאי נעשה הדפוס בשבת, מ"מ בשעת זו נחשבת תחילת הנתינה בגדר של לא הוכשרו, והוא מותר.

(ב) **וראיתי** בריטב"א בגיטין שם בד"ה אבל לא תבור, שכתב שיש חילוק בין שביעית ובין חלה, שבשביעית "לא תבור ולא תטחן עמה משום דהו"ל מסייע ידי עוברי

רב קודם העבירה יש איסור אם ודאי נעשית העבירה, ולכן אף לגבי הקידושין שודאי היא נדה אין להתיר מסייע. ומ"ש המשיב דבר שאף התוספות מחלקין בין שעת עבירה או לא, ולמד זה מדין חלה, ומדויק כן במה שהקשה הגמרא שם על דברי רבא, כמ"ש לעיל, שאני התם שבחלה אין שם איסור עליה קודם נתינת המים כמו שכתבתי לעיל, משא"כ בנד"ד ששם נדה עליה בשעת החופה.

ויותר נראה לי שיש כוונה אחרת בדברי רש"י שעשה חילוק בין שעת עבירה או לא, שהפירוש של שעת עבירה הוא הזמן שיש איסור בדבר, כגון הזמן החיוב של ביעור בשביעית או הזמן שנעשית חלה, ואין פירושו על זמן אכילת השביעית או הזמן שנשטמא החלה, וכבר ביארתי זה ביותר ביאור לגבי דין מסייע במומר (ס"ל. אות ה.) ע"ש. ובזה יש לתרץ מה שהקשה שם המשיב דבר לפי שיטתו, "א"כ אמאי היה ראוי לאסור להשאיל נפה וכברה אם לא מפני דר"ש הרי הוא לפני מעשה עבירה." אין זה קושיא שכל זה איירי אחר שעת הביעור, וזה נחשב שעת העבירה, ולכן הוא אסור אם לא מפני דר"ש, אלא כיון שבמשאלת היא אינה נוגעת בגוף האיסור זה מותר משום דר"ש, משא"כ בטחינה שהיא נוגעת בגוף האיסור שאין להתיר מפני דר"ש, וזה מ"ש רש"י שם שאסור להסייע "בידים", דהיינו בנוגע בגוף האיסור. ואף לפי זה אין להתיר לכתחילה לסדר הקידושין כיון ששם איסור נדה עליה.

ד) אלא נראה לי להתיר מטעם אחר, והוא שלא מצינו לפ"ע אלא כשהוא נותן גוף האיסור או עוסק בגוף האיסור או משאלת דבר לתקן גוף האיסור כגון כברה ונפה לתקן האוכל של שביעית, או שנתן היין לנזיר שזה גוף האיסור, אבל המסדר קידושין אינו עוסק בדבר ששייך למעשה הביאה עצמה, כגון אם האיש צריך כדורים לגבורות אנשים וכדומה אז זה מתקן הביאה עצמה אבל המסדר קידושין הוא ענין אחר ולא שייך למעשה עצמו של העבירה שהיא הביאה. אלא שראיתי בסוף פ"א איזהו נשך, לגבי רבית, שכתב התוספות שהערב והעדים עוברים בלפ"ע, והלא הם לא עוסקים בעבירה עצמה כהמלוה והלוה ועדיין יש לפ"ע, אבל אין זה קושיא שאף הערב והעדים בכלל העבירה עצמה שהם עוברים על כל תשימון, ולכן כיון שהם בכלל העבירה זה נחשב כמסייע בעבירה עצמה ועוברים משום לפ"ע. וכן הוא בלב שומע אות מא. שהערב והעדים הם בכלל גוף העבירה. ע"ש. ולפי זה שפיר אמרין שאין איסור של מסייע במסדר קידושין כיון

עבירה, ולא דאיכא עבירה בטחינה או בעשיה אלא משום דאיהי עבדא איסורא באכילה, וכיון דעבדא איסורא באכילה אסור לסייעה כלל אבל בחלה דאין האיסור אלא הטומאה שהיא מטמאה את החלה אינו אסור לסייעה אלא באותה מלאכה בלבד, אבל במלאכה אחרת מותר. עיין שם כל דבריו. הרי יש חילוק בין חלה שהיא בעצמה דבר היתר, ובין שביעית שהיא בעצמה דבר איסור אחר שעת הביעור, ואם הוא דבר היתר אז רק אותה מלאכה בשעת האיסור עצמה נאסרה. וכן הוא בחידושי הר"ן שם בד"ה אבל לא תבור, שכתב לגבי חלה "שאסור לסייע באותה מלאכה שהטומאה באה על ידה, אבל בשאר מלאכות לא, שאין אותן מלאכות מכשירות הטומאה." ע"ש.

ולפי זה בנד"ד נתינת הספר לבעל הדפוס היא מותרת כיון שאין הספר האיסור עצמו אלא המלאכה שנעשית אחר כך בשבת, וזה דומה לדין חלה ולא לדין שביעית.

ג) ועכשיו יש לדון לגבי מי שמסדר קידושין לאיש שאינו נזהר בהלכות נדה כלל, שאין לדמות זה לדין חלה שכבר היא נדה ושם איסור עליה, ויותר דומה דין זה לשביעית בגיטין שם ששם איסור עליה, וגם לפי מ"ש הריטב"א והר"ן הנ"ל עדיין יש איסור שהיא עצמה אסורה ודומה לשביעית גם כן. וראיתי במשיב דבר שם שכתב שהקידושין הוא לפני שעת העבירה ולכן אין איסור של מסייע, וזה דומה לדין נפה וכברה שם שאין איסור של מסייע בהן. ולענ"ד אין זה ברור כלל, שהלא בטחינה יש איסור של מסייע, וזה נחשב בשעת עבירה כמ"ש רש"י שם, אבל מ"מ הטחינה עצמה אינה עבירה כמ"ש הריטב"א הנ"ל, ולכן צ"ל שאף שהיא אינה עבירה מ"מ כיון שהיא קרובה לעשיית העבירה עדיין היא אסורה. ועוד יש לדייק, שאם האשה עשתה הטחינה ביום ראשון והאכילה ביום שני או שלישי, הלא עדיין אסור לטחון עמה ביום ראשון, ולכן אף הכא כיון שהקידושין עשתה לה ראוייה לביאה אף באותו לילה הלא זה יותר דומה לטחינה ששייך בדבר זה האיסור של מסייע עוברי עבירה.

ועוד נראה ששאר הראשונים לא סברו כרש"י בזה, שהתוספות שם בד"ה משאלת, והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והחידושי הר"ן שם סברו שהטעם שמשאלת מותרת הוא מפני שיש לתלות שהוא לדבר היתר כדעת הירושלמי, משא"כ בטחינה שאין יכול לתלות עיין בדבריהם, הלא שאין חילוק בין שעת עבירה או לא, אלא העיקר הוא אם ודאי נעשית העבירה או לא, ולכן אף זמן

שהוא לא עוסק או מתקן גוף העבירה.

וראיתי בקצת מהאחרונים שהרגישו בחילוק זה, וכן מצאתי לגבי שכירות חנות למחלל שבת שכתב המהרש"ם ח"ב ס"קפד. שמסייע נקרא דוקא אם בגוף הדבר שנותן לחבירו יעשה האיסור, אבל הכא לא יעשה האיסור אלא באויר שבתוך הבית ע"ש. וכן הוא בפרי השדה ח"ג ס"צז. שכתב בענין זה, דמסייע ידי עוברי עבירה לא הוי אלא אם הוא עושה עבירה בדבר זה ממש, משא"כ הכא שמשכיר לו ביתו אטו השוכר המחלל שבת עושה עבירה בדבר שהשכיר לו, הוא עושה עבירה בפני עצמו ע"ש. עיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"ג. ס"לט. שהביא דבריהם בזה ע"ש.

(ה) **ולפי** זה אף בנד"ד אין איסור של מסייע. ועוד אף בנתינת ספר לדפוס יש להתיר מטעם זה, שהלא אין שום עבירה בשבת בספר עצמו אלא הם מסדרים הדפוס וכדומה, אבל הספר עצמו לא שייך לגוף העבירה, ולא דומה ליין לנזיר שהיין עצמו העבירה. ואף שכתב הציץ אליעזר שם שלא סמכו האחרונים הנ"ל על טעם זה לחוד, מ"מ י"ל שזה דוקא לגבי שכירת החנות שהוא נותן גוף החנות למחלל שבת, אבל מסדר הקידושין לא מסר כלום לאיש ואשה, ולכן בזה יש להקל ואין איסור של מסייע. ואף שבנתינת הספר לדפוס הוא נותן גוף הספר, מ"מ בזה יש טעמים אחרים להקל כמו שביארתי לעיל.

אלא עדיין יש להקשות על זה מהמשנה בשביעית פ"ד. מש"ג. שמחזיקין ידי נכרי בשביעית אבל לא הישראלי. וכתבו הר"מ והרע"ב שם שאם מצאו נכרי חורש יכול לומר לו יישר כחך, משמע שבישראל זה אסור. אלא שאין זה קושיא כלל שזה רק בשעת העבירה ממש משא"כ במסדר קידושין שזה לפני מעשה העבירה. וכן ראיתי בנשמת כל חי ח"א ס"לג. בד"ה וראיתי, ע"ש.

(ו) **ועוד** יש לדון בזה, שבדרך כלל המחלל שבת עובר על איסור שבת מעצמו בכל שעה כמה פעמים מלבד מלאכתו בבית הדפוס, בין בהדלקת חשמל או בין ע"י כתיבה או שאר מלאכות. ולכן אף אם הישראל לא נתן הספר לבית הדפוס, הם מחללים שבת, והישראל הכשר לא הוסיף כלום בזה שאף בלעדיו יש חילול שבת. וי"ל שבאופן כזה לא שייך איסור של מסייע. וכן נראה מהריטב"א בע"ז ו: שכתב "אכתי איסורא במלתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות איסור." הרי אם לא גורמין האיסור שהוא כבר מחלל

שבת, וגם אין מוספין באיסור שכבר הוא מחלל שבת כל צורכו, אין איסור של מסייע. וכן ראיתי סברה זו במשיב דבר ח"ב ס"לא. שכתב "לא אסור במסייע לפני שעת העבירה אלא באופן דהמסייע גורם הקדמה כ"ש כמו להושיט מאכל איסור להמומר, וזה מקרי מסייע שאין בו ממש בשבת צג. דיכול בעצמו אבל מ"מ עוזרו וממהר לעשות בעזרו... אבל אם לא יהיה עיכוב כל שהוא... לא מקרי מסייע כלל." ע"ש. וכן ראיתי סברה זו באג"מ א"ח ח"ד ס"עט. לגבי אם יכול רופא שומרי שבת להחליף עבודתו בבית חולים של נוכרים עם רופא מומר שאינו שומר השבת, וכתב "ויש טעם גדול להתיר אף עם היהודים שאינם שומרי תורה, שגם שכשישאר בביתם יחללו שבת במזיד בכל מלאכות שיזדמן לא פחות מהמלאכות שיעשה בבית החולים באיסור, שא"כ אין בזה לפ"ע בזה שהוחלפו להו מלאכות במלאכות." וכן ראיתי סברה זו במנחת שלמה ח"א ס"מד. שכתב, "ומסתברא לי שאם אחד רואה נזיר שותה יין באופן שאינו יכול כלל למנועו, דשפיר רשאי להחליף את הבקבוק שהוא שותה בבקבוק אחר שלו, אם יש לו מזה תועלת, כגון שזה שחור וזה לבן כיון דבמעשהו זה אינו מוסיף מכשול." ע"ש.

ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי. ועוד אף לגבי המסדר קידושין, ידוע הוא שהפrouצים שאינם שומרי הלכות נדה אף הם דרים כאיש ואשתו קודם החופה או כבר עשו הביאה כדבר רגיל בלי בוש, ולכן אין הקידושין מוסיף בעבירה כלל, וכמו שהם עוברים כמה פעמים לפני החופה, כך הוא אחר החופה ואין הקידושין מוסיף כלום. ולכן באופן כזה אין חשש של מסייע, ובפרט לדעת הש"ך שבמומר אין איסור של מסייע כמו שכתבתי במק"א (ס"ל).

ולפי כל הנ"ל נראה שאין איסור של מסייע בנתינת הספר לבית הדפוס, ועיין בבנין ציון בס"טו. עוד בזה. וכבר כתבתי על דבריו בענין מסייע במומר ע"ש. וגם אין איסור של מסייע במסדר קידושין הנ"ל.

סימן לב.

שאלה: האם יש איסור מן התורה במי שמחלל שבת משום יראה.

תשובה: (א) כתבו התוספות בשבת עב: בד"ה הניחא,

"אם חלל שבת מאהבה ומיראה נמי חייב", ע"ש. אלא שראיתי במהרי"ק ס"קלז. שכתב שזה נחשב מלאכה שא"צ לגופה ע"ש. ולכן כיון שקי"ל כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור י"ל בזה שאין איסור מן התורה.

ולכאורה י"ל שאין סתירה בזה, שהתוספות איירי ביראה של ממון בלבד, וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין סא: שהיראה היא רק משום נזקי ממון ולא משום סכנת נפשות, וכן נראה מהרמב"ן בשבת שם בד"ה אלא, שכתב דאיירי "באהבה ויראה דליכא אונס ממש", וכן הוא בריטב"א שם שכתב דאיירי באופן "שלא יזיקנו בממון", וכן הוא בחידושי הר"ן שם בד"ה אלא, וד"ה הא, ע"ש. ולכן י"ל שהמהרי"ק איירי ביראה משום מיתה ובזה הוא לא כיון למלאכה כלל מרוב פחדתו, משא"כ ביראה משום נזקי ממון שבזה י"ל שעדיין הוא כיון לגוף המלאכה, ולכן הוא חייב כמ"ש התוספות. וכן ראיתי בחידושי מהר"ם בשבת שם שפירש הסוגיא רק ביראה של נזקי ממון וכן הוא דעת התוספות ע"ש.

מ"מ אין זה מספיק, שנראה מהראשונים הנ"ל שהטעם שמותר לחלל שבת ביראת מיתה, הוא משום יעבור ולא יהרג ולא מטעם שזה רק איסור דרבנן כיון שהוא מלאכה שא"צ לגופה. וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ן הנ"ל שכתב "דאניסו ליה ממש דבשבת פטור שהרי אמרו יעבור ואל יהרג", הרי הוא לא הזכיר כלל שזה מלאכה שא"צ לגופה, ולכן עדיין דברי המהרי"ק צ"ע.

(ב) **והמקור** למהרי"ק הוא ביבמות קכא: בהוא גוי שהיה אומר לישראל קטול אספסתא ושדי לחיאי בשבתא, ואי לא קטלינן לך כד קטלינא לפלוני בר ישראל דאמרי ליה בשיל לי קדריה בשבת ולא בשיל לי וקטליתיה ע"ש. וכתבו התוספות בסנהדרין עד: בד"ה קטול, שאיש זה לא היה בקי בהלכה ולא הוה ליה למסור עצמו על זה, ולכן נראה שמותר לבשל באופן כזה. וכתב המהרי"ק על זה שאם בישל כאופן כזה כל האיסור הוא רק מדרבנן כיון שהיא מלאכה שא"צ לגופה, "כיון שהישראל לא היה צריך לאותו בישול כי אם להנצל ממיתה הוה ליה מלאכה שא"צ לגופה מידי דהוה אהורג את המזיקים כדי שלא ימיתהו דהוי מלאכה שא"צ לגופה דפטור ומותר לר"ש דקי"ל כוותיה. ע"ש.

ולענ"ד נראה שסבר המהרי"ק שבזה אין הנאה מגופת המלאכה לישראל עצמו, דהיינו שהבהמה אינה שלו וגם

השדה אינה שלו ולכן המלאכה עצמה אינה תועלת לו. ועוד אין הגוי חבירו, ולכן אין שום נחת רוח להישראל שמועילה מלאכה זו להגוי, ואדרבה הוא שונא אותו וכמו שפירש"י בשבת קג. שבשדה של אחר לא איכפת ליה ע"ש. ולכן כיון שאין לישראל שום הנאה לעצמו מן המלאכה ואין שום הנאה שיעשה מלאכה זו לגוי, אז אף שיש הנאה לישראל שע"י כן הוא מציל את נפשו עדיין זה מלאכה שא"צ לגופה שאין שום הנאה מהמלאכה עצמה. ובזה הוא דומה לדין מזיקים דהתם אין הנאה להישראל עצמו שזה רק מניעת היזק והוא לא נהנה מגוף המזיק, וגם אין שום הנאה לחבירו אהבת נפשו שאין כאן חבירו, וכל כוונתו להציל עצמו ולכן זה מלאכה שא"צ לגופה, שאין ההנאה של הצלת עצמו נחשבת צריכה לגופה, ולכן הדין של קטול אספסתא דומה לדין של הריגת המזיקים. וזה לא דומה למ"ש התוספות בשבת עב: הנ"ל דהתם אף שהוא הציל את עצמו, מ"מ הוא נהנה מגופת המלאכה כגון אם אמר לו הגוי לקטול אספסתא משדה הישראל עצמו שבזה הישראל נהנה כמו שכתוב בגמרא בשבת קג. או שאמר לו הגוי לבשל מאכל ולאכול אותו שממילא גוף הישראל נהנה ממנו וכדומה.

(ג) **ועוד** כתב שם המהרי"ק לגבי דשקול אספסתא "דאפילו לר" יהודה יש לפוטרו בקרקע שאינו שלו." וראיתי שהשואל ומשיב מהדורה א. ח"ב ס"ב. כתב על זה, "הוא תמוה דכפי הנראה כוון למה דאמרו בשבת קג. לא דצריכא בארעא דחבריה, וזה דוקא לר"ש... אבל לר" יהודה מלאכה שא"צ לגופה חייב... ולענ"ד הדבר תמוה." ע"ש. וכן ראיתי ברמב"ן שם דבארעא דחבריה הוי רק לר"ש שסבר מלאכה שא"צ לגופה פטור, וכן הוא בריב"ש ס"שצד. וכן הוא במאירי בשבת עה. שכתב "תולש עולשין בקרקע שאינו שלו שלר" חייב. ע"ש. ולענ"ד נראה שיש לתרץ בעד המהרי"ק, שזה שכתוב בגמרא בשבת קג. שבקרקע שאינו שלו פטור לר"ש וחייב לר"י, הוא דוקא בארעא דחבריה שבזה לא איכפת ליה ליפות כמ"ש רש"י שם, אבל בנד"ד שהישראל תולש בארעא של גוי והוא שונא הגוי זה ודאי לא ניחא ליה כלל ליפות הקרקע של הגוי, ובאופן כזה שהוא לא ניחא ליה אף ר"יהודה מודה שהוא פטור, ולזה כיון המהרי"ק. וכן יש ללמוד משבת עה. לגבי הצד חלזון ופוצעו שאינו חייב משום נטילת נשמה אף לר"י כמ"ש התוספות שם בד"ה ולחייב, כיון שהמיתה לא ניחא ליה כיון שע"י המיתה אין הדם צלול. הרי אף שהישראל רוצה במיתה מצד אחד דהיינו להטיל את הדם, מ"מ מצד אחר הוא לא רוצה בה כיון שע"י

ועדיין הוא נהנה מזה אף שהוא עושה כן משום יראה.

וראיתי בתורה לשמה ס"צב. שדן לגבי ישראל שהדליק נר בשביל הגוי משום יראה בשבת, וכתב שם שזה מלאכה שא"צ לגופה ע"ש. ואף זה אתי שפיר לפי מה שכתבתי כיון שאף שהגוי נהנה מהדלקת הנר מ"מ כיון שאין שום הנאה מהנר עצמו לישראל עדיין זה נחשב שא"צ לגופה אף שהוא הציל את עצמו ע"י כך.

ובזה יש לתרץ קושית המהרש"א בפ"י נוחלין, לגבי המקושש עצים בשבת שאיך הוא חייב מיתה כיון שזה מלאכה שא"צ לגופה. ולפי מה שפירשתי אתי שפיר שהוא כיון ליהנות מן העצים, ולכן אף אם יש לו כוונה אחרת בזה מ"מ עדיין הוא חייב כיון שהוא נהנה מהמלאכה עצמה. ועיין עוד במהר"ם בשבת עב: ובפני יהושע שם האם מי שעושה מלאכה מפני יראה נחשב כעושה מלאכה שא"צ לגופה או לא, ולפי מה שכתבתי הענין מבואר. ועיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"ט. ס"טז. ובאג"מ ח"א א"ח ס"קכא. ונראה שכיונתי קצת לדבריו ע"ש תירוצו.

(ה) **ועוד**, יש להוסיף סברה לומר שאף לר"י והרמב"ם שפסק כמוהו, דבר שאינו מתכוין בו כלל דהוי פ"ר, עדיין נחשב מלאכה הצריכה לגופה ויש חיוב אם הוא ניחא ליה. ועיין בחידושי הר"ן בשבת עד: לגבי מלאכת בישול בעץ, שכתב "ולכא למימר דלגבי שבת כיון שא"צ לאותו בישול הו"ל מלאכה שא"צ לגופה ועוד דבר שאינו מתכוין, דהא כיון דאי אפשר בלאו הכי פסיק רישיה הוא וחשבינן ליה כמלאכה הצריכה לגופה." ע"ש. הרי שזה נחשב פ"ר דניחא ליה והוי מלאכה הצריכה לגופה. ולפי זה אף בנדון דידן אם עשה מלאכה מפחד מיתה שהוא עצמו נהנה ממנה אף שהוא אינו מתכוין בה כלל משום רוב פחדתו, מ"מ עדיין המלאכה נחשבת צריכה לגופה. וזה דומה למי שהרג מזיקין משום פחד וגם אף לצורך העור שעדיין יש חיוב, אבל אם הוא אינו נהנה כלל מהמלאכה אז כיון שמלאכתו היא רק לסלק אויביו מעליו אז המלאכה נחשבת א"צ לגופה.

ואחר זמן רב משכתבתי כל זה ראיתי ביביע אומר ח"ח. א"ח ס"לח. שיצא לאורה, ושם הוא דן בזה והביא האחרונים שהקשו על המהרי"ק מהתוספות בשבת עב: הנ"ל. ולפי מה שביארתי אין זה סתירה להמהרי"ק.

המיתה אין הדם צלול, ולר"י הוא פטור משום זה. וזה דומה לדין קלקול שאף לר"י שסבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב מ"מ הוא מודה שקלקול פטור, וכן הוא ברמב"ם בסוף פ"א דשבת ע"ש. וכן ראיתי בספר ההשלמה שכתב, "שמעינן מיהא דפסיק רישיה דלא ניחא ליה אפילו לר"י פטור, וטעמא דמלתא משום מקלקל הוא", וכן הוא במאירי בשבת עה. שאף ר"י מודה בזו כיון שקשה לו ע"ש. וכן ראיתי בכפות תמרים בסוכה לג: בד"ה אמנם, שכתב "דמיצר הוא דמת החלזון בכה"ג אפילו לר"י מודה דפטור וכי מחייב ר"י במלאכה שא"צ לגופה היינו במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי, אבל במידי דלא ניחא ליה אי מתרמי כגון מיתת חלזון אפילו לר"י מודה דפטור." ע"ש. וכן כתב הווי עמודים בס"קב. אות ז. ע"ש. ולכן שפיר אמרינן שאם הישראל תולש האספסתא בשדה של הגוי והוא לא ניחא ליה כלל לתקן השדה של הגוי, שזה נחשב מקלקל ולכן אף לר"י הוא פטור על זה.

(ד) **וראיתי** ברמב"ם בפ"ח דשבת הל"א שסבר שהתולש כדי ליפות הקרקע חייב משום חורש אף בכל שהוא. ע"ש ברב המגיד שהביא הסוגיא של שבת קג. למקורו. וזה קשה, שהלא לפי מ"ש התוספות שאם לא כיון ליפות הקרקע שזה מלאכה שא"צ לגופה ולר"י עדיין חייב, א"כ להרמב"ם שפסק כר"י עדיין הוא חייב אף באינו כיון ליפות הקרקע. עיין בנו"ב ס"לד. ובמנ"ח ס"לט. לגבי דיני קצירה, אלא נראה שסבר הרמב"ם שאם הוא לא כיון ליפות הקרקע אז ממילא הוא נחשב קלקול והוא פטור אף לר"י, ולכן לפי זה אף הר"י מודה לזה וכדעת המהרי"ק.

ולכן מכל הנ"ל נראה דאזלינן בתר המלאכה עצמה, דהיינו אם יש הנאה לישראל מהמלאכה עצמה הוא חייב אף אם עשה המלאכה משום יראה, אבל אם אין לו הנאה מהמלאכה עצמה אז אם עושה כן משום יראה הוא פטור, ולכן אף אם הגוי נהנה מגוף המלאכה מ"מ כיון שאין הישראל שום הנאה מזה עדיין היא מלאכה שא"צ לגופה, ובזה אתי מ"ש המהרי"ק כהוגן ואין סתירה לדעתו מדעת התוספות בשבת עב:

וכן יש לדקדק מהמשנה בשבת פ"ב, "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני הגוים...פטור." וכתב המאירי שם שזה מלאכה שא"צ לגופה כיון שאינו להבהב את הנר ע"ש. ומשמע מזה שאם כיון להבהב את הנר אף אם עשה כן משום יראת גוים היא מלאכה הצריכה לגופה, וזה אתי שפיר לפי מה שכתבתי לעיל כיון שהנר של הישראל

סימן לג.

שאלה: האם יש לתרץ קושיות הטל אורות על רבינו ירוחם בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

תשובה: כתב הטל אורות בדף שנא. שר" ירוחם בנתיב יב. חלק ב. פסק כר"ש לגבי כיבוי הנר בשבת, דהיינו שמלאכה שא"צ לגופה פטור, אבל בחלק יד. כתב ר" ירוחם, "המוציא כזית מן המת וכזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ חייב. כך פשוט בשבת פרק המצניע." מלשון זה נראה בהכרח גמור דר" ירוחם כר" יהודה סבירא ליה, דהא לר"ש הוא פטור כדמוכח שם בגמרא. ולפי זה כתב הטל אורות שיש סתירה בדברי ר" ירוחם. ע"ש.

ונראה שיש ליישב קושיא זו, וי"ל שאף לר"ש שייך שיעורים אלו, והוא כשהוצאה היא מלאכה הצריכה לגופה ויש בה חיוב, ואף שבגמרא התם כתוב שהוצאת המת היא מלאכה שא"צ לגופה, מ"מ כתוב בירושלמי התם שזה מיירי במתים של ישראל משא"כ במת של גוים כגון שהוציאו לכלבו, שהוצאה זו היא מלאכה הצריכה לגופה. וכן כתב הר"ן שם וכן הוא ברשב"א והמאירי שם. ועוד י"ל שאף במת ישראל אם ההוצאה היא משום שהמת סרוחה ויש ריח רע, אף הוצאה זו נחשבת למלאכה הצריכה לגופה, עיין בירושלמי והרשב"א והמאירי בזה. ולפי זה נראה שיש אופנים שאף לר"ש יש חיוב בהוצאות אלו, ולכן בעינן שיעורים לזה. ואף בהוצאת נבלה או שרץ י"ל שיש חיוב לר"ש אם הם לכלבו וכדומה, כמו שבמת. ולכן שפיר כתב ר" ירוחם שיש חיוב, שאף אליבא דר"ש יש חיוב אם הוא עושה מלאכה הצריכה לגופה, ולכן אין להקשות עליו. ואת"ל דהוי ליה לפרש את דבריו שרק באופנים כאלו יש חיוב, י"ל שהוא סמך על מה שהוא פסק כבר שההלכה כר"ש, ומזה מובן שדוקא הוצאה הצריכה לגופה יש חיוב.

ועוד הקשה הטל אורות על ר" ירוחם, ממ"ש בנתיב יב. חלק יד. "וקורע בחמתו או על מתו פטור... ומיירי במת שאינו חייב עליו להתאבל דאם הוא חייב להתאבל עליו חייב דמתקן הוא." וכתב הטל אורות, "שאי סבירה ליה כר"ש אפילו במת שחייב להתאבל עליו נמי פטור... וכי תימא דר" ירוחם סובר כדברי התוספות בריש פ" האורג בד"ה הא רבי יהודה, שכתבו בשם ר"י דתיקון מצוה לא חשיב תיקון אלא כשמתקן גם דבר אחר מלבד המצוה, ולהכי הקריעה תיקון לפי שבקריעה הוא מתקן את הבגד

שהוא יוכל ללבושו בכל שעה ואית ביה חימום. ע"כ. ע"ש. הא ליתא דאם כן היה לר" ירוחם לפרש ולומר כך כתבו התוספות ז"ל, שכן דרכו בכמה מקומות. ע"כ דברי הטל אורות. ונראה שאין זה קושיא חזקה על ר" ירוחם, וכן י"ל שר" ירוחם סבר כהתוספות ואף אם לא הזכיר שמם אין להקשות עליו משום זה. וכן ראיתי בביאור הלכה לס"ש. בד"ה ולא נתכוין, שכתב "וכן ר" ירוחם בחלק יב. פסק בהדיא כר"ש ואפ"ה פסק בחלק יד. דקורע על מת שהוא חייב להתאבל עליו חייב כשיטת התוספות." ולכן משמע שפשוט ליה להמ"ב שר" ירוחם סבר כהתוספות, ואין קושיא עליו ודבריו שרירין וקיימין.

סימן לד.

שאלה: האם כח כוחו וכח שני מותר בשבת.

תשובה: (א) **דע** שיש חילוק בין כח כוחו ובין כח ראשון וכח שני, שלגבי כח כוחו כל הפעולה מכח האדם עצמו אלא שיש שינוי בכוחו, שהוא אזיל מדבר אחד לדבר אחר, אבל בכח ראשון וכח שני אין כח הפעולה בא ע"י האדם אלא האדם מכין הדבר ע"י הסרת המונע והכח בא מדבר אחר. ולכן לגבי זרק דבר בדקל ונפלו התמרים, זה כח כוחו כמבואר במכות ח. שזריקת הפיסה באה מכוחו וע"י כוחו זה נענע הדקל והתמרים נופלים, וזה כח כוחו כיון שכוחו אזיל מהפיסה לתמרים, דהיינו מדבר אחד לדבר אחר. (ומ"ש רש"י שם כח ראשון וכח שני, זה בא רק לפרש מה נחשב כוחו ומה נחשב כח כוחו ע"ש.) וכן לגבי יין נסך בע"ז ס. ובי"ד קכה. ב. מצינו כח כח כוחו, דהיינו שאם אחד מגלגל הגלגל וע"י זה הגלגל מפיל הקורה על הדף ואז הדף סוחט הענבים, נמצא שהכל בא מכח האדם אלא שהכח אזיל מגוף אחד לגוף אחר, דהיינו מהגלגל לקורה וכו', ולכן זה כח כוחו. ועוד ילפינן מזה שאף אם הוא נעשה באופן רגיל ותדירי בלא שינוי עדיין זה נחשב כח כוחו. ואף ילפינן מזה שאף אם הוא עדיין אוהז הגלגל בידו עדיין זה נחשב כח כוחו ולא אמרינן שכיון שהוא לא זרק הדבר מידו אלא הוא אוהז בו כל הזמן שכל זה נחשב כוחו, עיין בתוספות במכות שם בד"ה מהו. ואף שלגבי י"נ כח כוחו אסור, מ"מ ילפינן מיניה לדברים אחרים מהו נחשב כח כוחו. אולם בסנהדרין עז: לגבי זרק כדור בכותל וחזר, כל זה נחשב כוחו וחידוש הגמרא שם שאין זה נחשב כח כוחו ע"ש ברש"י, והטעם הוא מפני שאין כוחו נחלף בדבר אחר אלא הכל הוא בכדור עצמו.

ועוד כתב שם לגבי זריקת הצרור, שאם לא נפל לצדדין אלא הוא חוזר בדרך ישר למטה, אז אין זה נחשב אף מכוחו שהנפילה לא באה מכוחו כלל, שכלה כוחו כשהצרור הגיע למעלה. ועיין עוד בזה ברב פעלים ח"א א"ח ס"כ.

אולם לגבי כח ראשון וכח שני, כל הכח בא מדבר אחר ולא מן האדם, אלא האדם מסיר רק את המונע כדי שיוכל הכח לפעול. וכן הוא בסנהדרין עז: לגבי "אשקיל עליה בידקא דמיא", שהכח בא מן המים והאדם מסיר רק את המונע שהוא הגדר של המים, והמים שבאים מיד נחשבים לכח ראשון ומה שבאים אחר מזה נחשבים לכח שני ע"ש. וכן הוא בחולין טז. לגבי שחיטה בגלגל המים, שכח הראשון והשני באים מן המים ולא מן האדם אלא האדם מסיר רק את המונע כדי שילכו המים. וגם בזה כתב רש"י שמה שבא מיד נחשב לכח ראשון ומה שבא שלא מיד אלא לאחר זמן קצת נחשב לכח שני. ע"ש. וכן הוא בשבת קכ: לגבי פתיחת הדלת כנגד המדורה אף שזה רק מסיר את המונע, מ"מ כיון שהרוח באה מחוץ מיד דבר זה נחשב לכח ראשון והוא חייב. וכן נראה מהזרע אמת ח"א א"ח ס"מד. בד"ה אכן, ובד"ה תדע, ע"ש, שמה שבא לאחר זמן הוא רק גרמא, וכן הוא לגבי דין פתיחת הדלת כנגד המדורה. וכן הוא בביאור הלכה בס"רנב. בד"ה להשמעת קול, לגבי פתיחת מסגרת המים בשבת לעשות הטחינה, שדבר זה הוא מסיר מונע, וכתב שזה דומה לדין של אשקיל עליה בידקא דמיא, ובכח ראשון הוא חייב. ע"ש. וכן הוא באחיעזר ח"ג ס"ס. ע"ש.

ולענין דינא נראה שכח ראשון הוא אסור לגבי שבת שזה מתיחס אצלו, אבל כח שני הוא מותר כיון שזה רק גרמא בעלמא. ובדין כח כוחו בשבת כתב הרב פעלים הנ"ל שהוא מותר, והוא למד את זה מדברי הרמב"ם בפ"טו. דשבת לגבי ביב ששופכין לתוכו מים, דכוחו ברה"ר אסור חכמים וכוחו בכרמלית לא אסור אבל כח כוחו מותר לכתחילה אפילו ברה"ר. ע"ש. וכן ראיתי ברדב"ז ח"א ס"קעא. שכתב "ואם הביב יש בו עוגה מקום שמתקבצים בה המים, ובשעה שהוא שופך מים מתמלאת העוגה ויוצאין המים חוץ, מותר לשפוך על פי הביב דהוי כח כוחו ולא גזרו בה רבנן." אלא שיש להקשות על זה משבת עג: "אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי, חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך." וכתב הריטב"א שם, "בתמרים הוא דמחייב תרתי

לפי שהן באילן כעין אשכל וכשאשכל נתלש מן האילן חייב משום תולש וכשנחבט בקרקע ונפרקין התמרים מן האשכל חייב משום מפרק." וכן הוא בר"ן שם, וכן הוא בחידושי הר"ן שם. ויש להבין את זה, שהלא לדעת רב פפא הפריקה היא כח כוחו כמו שמצינו בגמרא מכות הנ"ל, ולכן איך הוא חייב, ואף לרב אשי משמע שאם דרך פריקה בכך בימי החול אז אף הוא מודה שהוא חייב אף שהוא כח כוחו וכמו שמצינו לגבי י"נ בע"ז ס. הנ"ל, שאף אם הוא דבר רגיל ולא כלאחר יד, עדיין י"ל כח כוחו. ולכן עדיין יש לדון אם כח כוחו מותר בשבת וכדעת הרב פעלים, שהלא הרב פעלים איירי לגבי "הבאיסכל", (אופניים) ואין שינוי בזה בשבת מבימי החול, וזה דבר רגיל, ולכן אף רב אשי מודה שיש חיוב בזה. אלא שנראה שאין זה קושיא על הרב פעלים, אלא אדרבה יש להביא ראיה לדבריו מהכא, שמשאמר רב אשי "שאין דרך פריקה בכך" כוונתו היא שאף אם הוא עושה דבר באופן רגיל וכן דרכו בחול מ"מ כיון שאין זה דרך המלאכה במשכן אין בזה חיוב, שדומה למשכן בעינן. ולכן כיון שבמשכן התלישה והפריקה היו ביד או בכלי, אז אין חיוב בתלישה ופריקה ע"י זריקה. ועוד י"ל, דבשלמא לגבי תלישה שהוא פטור אבל אסור כיון שזו כוחו אבל לגבי הפריקה י"ל שהיא מותרת לגמרי כיון שזו כח כוחו כדעת הרב פעלים. וכן יש לדקדק בלשון הר"ן שם שכתב, "ורב אשי אמר דאין דרך תלישה ופריקה בכך. ע"י זריקה אלא או ביד או בכלי ותולש כלאחר יד הוא ופטור." ויש להבין למה כתב הר"ן רק לגבי תלישה שהוא פטור ולא כתב כלום לגבי הפריקה, אלא נראה שיש רמז כאן שאין בזה איסור כלל כיון שזה כח כוחו, ולכן רק לגבי התלישה כתב הר"ן שהוא פטור אבל אסור והוא לא הזכיר הפריקה בזה כיון שיש סברה גדולה לומר שהפריקה מותרת לגמרי. ולכן מ"ש הרב פעלים אתי שפיר ויש להתיר כח כוחו, וכן נראה מהרדב"ז הנ"ל.

ויש להביא ראיה לזה ממשנה במכשירין פ"א. מש"ג. שכתב, "המרעיד את האילן ונפל על חברו או סוכה ונפלה על חברתה, ותחתיהן זרעים או ירקות המחוברין לקרקע, בש"א בכי יותן, בה"א אינן בכי יותן." ע"ש. ופירש הרע"ב דברי ב"ה וכתב, "כיון דלא נפלו להדיא מן האילן על הזרעים אלא מאילן לאילן אחר." הרי מצינו שמה שהוא מאילן לאילן אחר, דהיינו כח כוחו, אינו בכלל מחשבתו, ונראה שהטעם לזה הוא שאין כח כוחו מתיחס אצלו, ואין זה נחשב פעולתו, ולכן י"ל שהוא אינו מתכוין לכך, וכמ"ש הרע"ב אחר כך, "הואיל ומאילן לאילן או

במשכן, וזריקה אינה בכלל כוחו, דזו הוצאה להדיא כיון דלא נח בקרקע רה"י ואח"כ יצאה לרה"ר, "ע"ש, משא"כ בהוצאה שדרך מלאכתה היא נשיאה ע"י האיש עצמו כמו שמצינו במשכן לגבי הקרשים, ולכן בזה כוחו מותר מן התורה. ולכן אין להקשות על הרב פעלים מאיסור זריקה. ואת"ל שכיון שהרוח מעביר את הרוק ד' אמות איך הוא חייב שאין העברה נעשית בכח האיש, אז יש להקשות קושיא זו על הירושלמי עצמה ועל האחרונים הנ"ל שפירשו שהירושלמי איירי בזורק, אבל אף בזה י"ל שעדיין יש חיוב כיון שזה דומה לאינו יכול ואינו יכול ששניהם חייב, וגם כאן בעינן האיש והרוח לעשות כח הזריקה, משא"כ לגבי זורה שכל המלאכה נעשית ע"י הרוח והאיש עושה רק הכנה בעלמא, ולכן בעינן מלאכת מחשבת לאוסר זורה כמ"ש בב"ק ס. ע"ש ואכמ"ל. ולכן עדיין דברי הרב פעלים נכונים.

וראיתי במנחת שלמה ס"י אות י. שכתב "אע"פ שאם אחד מסובב גלגל שקשור למערכה של גלגלים, פשוט הוא שכל הגלגלים שמסתובבים מחמת הכח הראשון של הסיבוב נחשבים ממש ככחו ולא ככח שני או כח כחו, דהיינו מפני שכולם מסתובבים ממש מחמת כוחו (ועיין ברב פעלים ח"א ס"כ. שכתב אחרת וצע"ג). ולא ידעתי למה בעינן צע"ג בדברי הרב פעלים, שהלא הוא הביא ראיה לדבריו מע"ז ס. ושם הדבר ברור שאף שיש כמה סובבים בבת אחת מחמת הכח של האיש, עדיין זה נחשב כח כוחו ע"ש.

(ג) **ועיין** עוד בזה בהר צבי א"ח ס"קלד. לגבי אי כוחו כגופו, שלדעתו כוחו כגופו מן התורה, ולדעת מהר"י אנגל כוחו הוא רק מדרבנן. וכתוב בתוספתא דשבת פ"י. יא. "התולש... ברגלו... או שהיה מהלך על גבי הארץ ונתנו צרורות מתחת רגליו ונפל ע"ג עשבים ותלש פטור." ולדעת מהר"י אנגל הטעם שהוא פטור בתולש ברגלו הוא משום שינוי, והטעם שהוא פטור בנתיזת הצרורות הוא גם משום כוחו שהוא אסור רק מדרבנן. ויש לדקדק בלשון של "גם" שיש שני טעמים בנתיזת הצרורות, דהיינו שינוי וגם משום כוחו. אבל לדעת ההר צבי הטעם של תולש ברגלו הוא משום שינוי, וגם זה הטעם בנתיזת צרורות, אלא בנתיזת הצרורות יש יותר שינוי, ומ"מ הוא פטור ואינו מותר ע"ש. ולענ"ד העיקר בזה כמהר"י אנגל, וזה על פי מ"ש הגמרא בשבת עג: הנ"ל ופירוש הר"ן שם, שלרב אשי "אין דרך תלישה בכך", וכתב הר"ן שזה משום שהתלישה היא כלאחר יד כיון שדרך התלישה היא ביד או בכלי ע"ש. ויש

מסוכה לסוכה נפלו, אין זו כוונה. וי"ל שאף ב"ש מודה שאין כח כוחו מתיחס אצלו, מ"מ כיון שכאן תלוי בכוונתו, אף שהנפילה היא בלי כוחו, מ"מ עדיין היא בכלל כוונתו. הרי נראה שלכ"ע אין כח כוחו בכלל מעשיו.

ואל תשיבני שאין ללמוד איסורא מטומאה כמו דמצינו ביבמות קג:, שהרי כבר כתב הבית שמואל באה"ע ס"ו. בס"ק לד. "אע"ג דלא ילפינן איסור מטומאה, מ"מ בכה"ג דאיכא סברה ילפינן איסור מטומאה." ע"ש. ולכן אף בנד"ד שייך סברה זו, שי"ל שכח כוחו לא מתיחס אצלו. ועיין עוד בזה בקהלת יעקב מע"א. אות כ. שהוא הביא כמה מקומות דילפינן איסור מטומאה. ועיין בנו"ב מה"ק י"ד ס"כו. שמן התורה יש ללמוד איסורא מטומאה, ורק מדרבנן אין לעשות כן. ועיין עוד בזה בפתה"ד בס"ש. אות י. ע"ש.

(ב) **ויש** לידע, שלדעת הרב פעלים כח כוחו מותר רק כשכוחו אסור רק מדרבנן כגון לגבי הוצאה ותלישה ופריקה, אבל אם כוחו אסור מן התורה י"ל שאין להתיר כח כוחו. וכן מצינו לגבי חבורה בבהמה ע"י זריקה שיש איסור תורה כמו שמשמע מהמשנה בסוף פ"א. דשבת, לגבי עשיית חבורה בבהמה ע"ש. וכן הוא בהבערה ע"י נפיחה שאף זו כוחו, מ"מ כיון שכן היה במשכן היא אסורה מן התורה. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לה. אות ו. שהקשה על הרב פעלים מ"ש הירושלמי בפ"ז דשבת, "רקק והפריחו הרוח חייב משום זורה." ופירשו האלפי מנשה דהיינו זורק, וכן הוא בביאור הלכה בסוף ס"שיט. וכן ראיתי בברכ"י שם בשם המהריק"ש, וכן ראיתי בערוך השולחן שם אות מב. שהחזיק הוא משום זורק עיין בדבריהם. וכתב על זה היביע אומר, "ומעתה לא יכוננו תירוצי... הגרי"ח." ע"ש. משמע שכוונתו היא שאף שזה רק כוחו ע"י הרקיקה מ"מ חייב הוא משום הוצאה ודלא כרב פעלים שאמר שכוחו בהוצאה הוא רק מדרבנן ולמד כן מרש"י בערובין פח. ומהרמב"ם בהל" שבת פ"טו. הל"י. ע"ש. ולא ראיתי בזה שום קושיא, שהלא הירושלמי איירי לגבי זריקה ולא בהוצאה, ושתייהן מופרדות בענין זה, שזריקה היתה במשכן, שהיו זורקין מחטיהן כמ"ש רש"י בשבת ח. ועיין בשבת צו: בזה, ועוד כיון שיש תולדה דזריקה אז כך היא דרך מלאכתו, דהיינו זריקה ע"י כוחו, ולכן מוכרח לומר שזריקה אסורה מן התורה אף שהיא כוחו שכך הוא דרך זריקה וזהו מה שאסר מן התורה. וכן כתב הרב פעלים שם "ואע"ג דזורק מן רה"י לרה"ר חייב מן התורה, היינו משום דהוה זריקה

לדקדק בדבריו שאף שהזריקה דבר רגיל ואין בה שינוי, מ"מ זה נחשב כלאחר יד כיון שאין זה דרך התלישה במשכן, ולכן כך יש לפרש את התוספתא שאין זה דרך תלישה ע"י נתיזת הצורות שאין זה ביד או בכלי, ועוד דרך הזריקה היא בשינוי, דהיינו ברגליו, וזה קיל טפי מדין הגמרא, ומ"מ עדיין היא אינה מותרת אלא האיש פטור, וזה ממש כדעת המהר"י אנגל, וההר צבי לא הביא הגמרא והר"ן הנ"ל, שמהם יש להוכיח שלא כמוהו.

ואגב יש להעיר על הרמב"ם ממשנה הנ"ל לגבי עשיית חבורה בבהמה ע"י זריקה שדבר זה אסור מן התורה, שלדעת הרמב"ם החובל בבהמה חייב משום מפרק כמ"ש בהל" שבת פ"ח הל"ו. ועיין עוד במ"א ס"ש טז. ס"ק טו. והלא לגמרא שבת הנ"ל שאין מפרק ע"י זריקה ואין בו איסור מן התורה איך הסביר הרמב"ם משנה זו שהעושה חבורה בבהמה ע"י זריקה יש בו איסור תורה. ואכמ"ל.

וראיתי בחזון איש בס"קנו. בהשמטות לס"רנב. שדן לגבי מי שזרק חץ ושיבר את הכלים וכיבו המים שיצאו בכח ראשון את האש ע"ש. ונראה לענ"ד שזה הוי כח כוחו ואין בזה איסור מצד כובה, שיש כח אחד בחץ ויש כח אחר מהמים שנפלו על האש.

ולמסקנה נראה שכח כוחו מותר בשבת רק באופן שהכוחו אסור רק מדרבנן כמו לגבי הוצאה או פריקה ותלישה, אבל אם כוחו אסור מן התורה כגון בנפיחה בהבערה אז אף כח כוחו אסור. וכח כוחו מותר אף אם הוא באופן רגיל ואף אם נעשה מיד כמו שמצינו לגבי י"נ.

(ד) **ועכשיו** יש לבאר יותר הדין של מסיר מונע וכח ראשון ושני. בתחילה יש לדון אם כח ראשון מותר אם הוא אינו מכין לכך אף אם הוא פסיק רישיה, שמה שכתבתי לעיל שכח ראשון אסור זה במתכוין למלאכה. כתוב בגמרא בשבת ככ: "אמר רבי יהודה פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת, לייט עלה אביי, במאי עסקינן אילימא ברוח מצויה, מאי טעמיה דמאן דאסר, אי ברוח שאינה מצויה מאי טעמיה דמאן דשרי, לעולם ברוח מצויה, מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן." וכתב רש"י שם לגבי "מאי טעמיה דמאן דאסר. אין דרך להבעיר ברוח מצויה ולא פסיק רישיה ולא ימות הוא." משמע מזה שכאן איירי בכל אופן, דהיינו בין מתכוין להבעיר את המדורה ובין שאינו מתכוין להבעיר, בכל אופן הוא אסור לכ"ע ברוח שאינה מצויה, וכן מוכח מלשון רש"י שכתב ששייך בזה

הגדר של פסיק רישיה, דהיינו דאיירינן באופן שהוא אינו מתכוין, וא"כ ברוח שאינה מצויה זה אסור וברוח מצויה יש אוסרין, וק"ו שדינים אלו שייכים אם מתכוין. וכן ראיתי בבית יוסף בס"רעז. בד"ה אסור, שכתב לגבי דין זה "ואסיקנא דאביי אסור ברוח מצויה שאין דרכה להבעיר גזרה אטו שאינה מצויה דהוי פסיק רישיה." משמע שאף לדעת מרן דאיירינן אף באינו מתכוין שכך הוא הגדר של פסיק רישיה שהוא באופן שאינו מתכוין. וכן נראה מהר"ף והרא"ש שכתבו בסתימת הלשון "אסור לפתוח הדלת כנגד המדורה בשבת ואפילו ברוח מצויה." משמע בכל אופן הוא אסור בין אם מתכוין ובין אם אינו מתכוין. וכן נראה מהתוספות שם בד"ה מר, שכתבו "הלכך צריך ליזהר שלא לפתוח הדלת לפני המדורה אפילו ברוח מצויה." משמע גם כן שבכל אופן הוא אסור בין שמתכוין ובין שאינו מתכוין. וכן הוא במרדכי ע"ש. וכן נראה דעת מרן בש"ע שכתב "אסור לפתוח הדלת כנגד המדורה." מכל זה נראה שכח ראשון אסור אף בשאינו מתכוין אם הוא פ"ר.

אלא נראה מהר"ח שם שהאיסור הוא רק אם הוא מתכוין לכך, שהוא כתב "דחשיב ליה כמבעיר את האש ואי רוח שאינה מצויה היא והוא שמניף ומושבה לא פליגי דאסור." משמע שהוא מתכוין "למניף ומושבה" אבל באינו מתכוין אין שום איסור, ומשמע אף בפסיק רישיה. ועוד נראה מהר"ח שם שהוא סבר שפתיחת הדלת נחשבת לגרמא אף בכח ראשון והוא אסור משום מלאכת מחשבת כמו לגבי זורה בב"ק ס. שהוא כתב "אבל הכא גרמא בעלמא היא וגרמא נזקין פטור, ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפילו לרוח מצויה ללבנות ומחשב לכן אסור בשבת, דהיינו מלאכת מחשבת." ונראה שהוא סובר שכח ראשון הוא גרמא בעלמא והוא אסור אם הוא מתכוין לכך משום מלאכת מחשבת, אבל אם הוא אינו מתכוין לזה אף אם הוא פ"ר מ"מ הוא מותר כיון שכל טעם האיסור הוא משום מחשבתו, ולכן בלי המחשבה הוא הדרה לאתרא הראשונה דהיינו שהוא גרמא, ולא שייך לומר בזה פ"ר חייב כיון שאין כאן מעשה כלל. ונראה שזה סייעתא לאבני נזר א"ח ס"קצד. אות ב. והחלקת יואב א"ח ס"יא. שכתבו דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא, ולא מהני פ"ר לחשוב גרמא כמעשה, עיין בדבריהם ובאבן העזר ס"שכח.

(ה) **אלא** שנראה שעדיין זה אינו נכון, שאם אמרינן שכח

ראשון הוא רק גרמא בעלמא לר"ח ורק משום מלאכת מחשבת יש חיוב בשבת, אז הלא בנזקין עדיין יש לומר שכח ראשון הוא גרמא בעלמא שלא שייך מלאכת מחשבת בנזקין, וא"כ הלא לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא צ"ל שהוא פטור אף בכח ראשון שזה גרמא בעלמא, אלא זה אינו והוא חייב, וא"כ מוכרח לומר לדעת ר"ח שפתיחת הדלת כנגד המדורה לא נחשבת לכח ראשון מטעם אחר, ולכן עדיין הפתיחה גרמא בעלמא ודומה למלאכת זורה שיש חיוב משום מלאכת מחשבת.

ונראה שהטעם שאין הרוח בחוץ נחשבת לכח ראשון הוא מפני שטבע הרוח משונה מטבע המים, שלגבי המים גוש המים נשאר שם כנגד הגדר או הכותל, אבל לגבי הרוח היא חוזרת וסובבת ולא נשארת במקום אחד ובפתיחת הדלת הרוח הנכנסת היא ממקום רחוק מן הדלת אלא שהיא נכנסת במהירות מיד וזה נחשב לגרמא בעלמא ולא לכח ראשון, וזה דומה לדין זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו שפטור בסנהדרין עז; וכתב הרמ"ה בחידושו שם "בדסלקיה מקמי דנימטי לגביה ואמטו להכי פטור דכי סלקיה לאו מידי עבד... אבל הכא דכי סלקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סליק לעפר גירי ידיה הוה". הרי שאף אם סליק התריס ונהרג מיד מ"מ הוא פטור כיון שאין החץ נוגע ממש קודם לזה בתריס כמו לגבי המי, וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל שהרוח דומה להחץ שבא מיד, שכיון שהרוח כבר התחילה לנשב מרחוק ונכנסה בדלת מיד כפותחו אין זה נחשב לכח ראשון אלא גרמא בעלמא, ולכן בנזקין באופן כזה הוא פטור אבל בשבת כיון שנעשית מחשבתו זה הוי מלאכת מחשבת והוא חייב, אבל בלא כוונה עדיין הוא פטור בשבת אף שהוא פ"ר כמו שביארתי לעיל בשם האבני נזר והחלקת יואב. ולכן לפי זה מ"ש ר"ח אתי כהוגן ואין דין פתיחת הדלת כנגד המדורה שייך לדין כח ראשון, ש"ל שאף לדעתו כח ראשון נחשב כוחו בשבת כמו לגבי נזקין, ופ"ר באינו מתכוין אסור בשבת.

ועיין עוד בזה לגבי דעת ר"ח במנחת שלמה למהרש"ז אויערבאך בס"י. אות ח. וביביע אומר ח"ד ס"לה. אות ט. ולפי מה שכתבתי הכל אתי שפיר ויש לפקפק קצת בדבריהם.

(ו) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרמב"ם בדין זה. כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"ה הל"יז. "ואסור לפתוח הדלת כנגד המדורה בשבת כדי שתהא הרוח מנשבת בה ואע"פ

שאין שם אלא רוח מצויה." יש לפרש דעתו שדוקא במתכוין אסור, אבל באינו מתכוין הוא מותר אף שהוא פ"ר כיון שהוא כתב "כדי שתהא הרוח מנשבת בה." וכן פירש הא"א בס"רעז. אות ו. "ובר"ם משמע דוקא כשפותח שתהא מבעיר הא סתמא מותר וצ"ע והמחבר כתב סתמא." וזה כמו שכתבתי לעיל שלדעת מרן בכל אופן הוא אסור, דהיינו אף באינו מתכוין שהוא פ"ר, אבל דעת הרמב"ם היא דדוקא אם מתכוין הוא אסור, ולפי מה שכתבתי לעיל לבאר דעת ר"ח הכל אתי שפיר שהרמב"ם אזיל בשיטת ר"ח שדין זה נחשב לגרמא ולא הוי כח ראשון, ולכן במלאכת מחשבת הוא אסור אבל באינו מתכוין הוא מותר. ועוד יש לפרש לדעת הרמב"ם להשוות דעתו עם רוב הפוסקים ומרן, לפי מ"ש המאמ"ר שם בס"ק ז. וז"ל "ונ"ל דמ"ש הרמב"ם ז"ל כדי שתהא הרוח מנשבת ר"ל בכדי שתהא הרוח מנשבת בה, דהיינו שהיא קרובה אל הפתח או לומר שלא יפתח אלא מקצתה שלא תהא רוח מנשבת." ע"ש. נמצא לפי זה שהרמב"ם סבר כשאר הפוסקים חוץ מר"ח ואף בפ"ר יש חיוב. וכן יש לדקדק במעשה רוקח בפירושו על הרמב"ם שם שהוא הביא התוספות הנ"ל שסברו שהאיסור הוא רק אם המדורה קרובה לדלת, דהיינו כפירוש הראשון של המאמ"ר ע"ש.

ולפי זה י"ל שאף לדעת הרמב"ם פ"ר בכח ראשון הוא אסור שביין אם דעתו כר"ח או בין אם דעתו כשאר הפוסקים לכולם פ"ר בכח ראשון הוא אסור. ועיין בזה ביביע אומר הנ"ל, בדעת הרמב"ם ולפי מה שפירשתי הכל אתי כהוגן.

(ז) **ויש** לידע שהאיסור של הסרת מונע בכח ראשון הוא מדאורייתא, שכן מוכח מהגמרא דשבת הנ"ל דגזרינן רוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה, משמע שדין זה גזירת דרבנן אטו איסור דאורייתא. ור"ח הבין כן שהוא דימה דין זה לזורה וכתב שיש בזה מלאכת מחשבת. וכן יש לדקדק בדעת מרן וכמה מהראשונים שסברו שפ"ר באיסור דרבנן מותר אף אם הוא ניחא ליה וכדעת התה"ד, עיין בשער המלך הל" שבת פ"ה כה. הל"כד. שכן דעת מרן. ועיין במ"ב ס"ש. שיד. ס"ק יא. והשער הציון אות יא. שכן דעת מרן וכן פירש הגר"א בדעת מרן, וא"כ אם כל האיסור בהסרת מונע בכח ראשון הוא רק מדרבנן אז הוי ליה למרן להתיר לפתוח הדלת כנגד המדורה, אלא ודאי צ"ל שיש איסור דאורייתא בכח ראשון ולכן אף בפ"ר יש לאסור. וכן ראיתי בהר צבי בס"קלג. וס"קלד. שיש איסור דאורייתא בפתיחת הדלת כנגד המדורה, וכן הוא במנחת שלמה הנ"ל,

ניחא ליה ואף שכל המלאכה כאן אינה אלא מדרבנן שאין במינו נצוד, מ"מ עדיין פסקו הרמ"א ודעימיה להחמיר, וא"כ ק"ו לגבי נר החשמל יש לומר שזה אסור לדעת הרמ"א. מ"מ עדיין יש להתיר מטעמים אחרים כמו שכתבתי במק"א (ס"מא).

וגם ראיתי במנחת שלמה בס"י. אות י. שמצרף דעת הרשב"א להתיר פתיחת הדלת של המקרר בשבת אף אם זה גורם לפעולת המנוע. ולענ"ד פתיחת הדלת היא הסירת המנוע והחום הנכנס הוא כח ראשון, וזה נחשב כוחו שגורם פעולת המנוע וזה אסור להרשב"א כמו דין המדורה, ואת"ל שאין החום נכנס מיד אז הלא אין זה שייך לדין הרשב"א שלכ"ע זה מותר משום כח שני, ולכן נראה שאין דין הרשב"א שייך כאן.

וכן יש להקשות על הישועת יעקב. בס"שטז. ס"ק ה. שנראה שדעתו שהרשב"א התיר אף ביש כח האדם כגון האי דפ"ק דכתובות לגבי בעילות בתולה בשבת, ואם כן הוא, הלא אף בפתיחת הדלת כנגד המדורה הוי ליה להתיר, אלא צ"ל שהרשב"א לא התיר במקום שיש כח האדם.

ט) וראיתי בטל אורות דף שג. שכתב שאם נמצא עכבר במצודה בשבת יש להסתפק אם מותר לפתוח דלת המצודה כדי שיוכל החתול להרג העכבר. ע"ש. והוא כתב שאם ודאי ימות העכבר אין זה גרמא. ולענ"ד אין בזה דין כח ראשון כיון שאין החתול נשען בגופו על הדלת אלא הוא דומה לדין זרק חץ והתריס בידו, וכמו שכתבתי לעיל בשם הרמ"ה, ונראה שאם זה נעשה מיד וכוונתו לכך יש איסור מטעם מלאכת מחשבת וכדעת האבן העזר בס"שכח. וכמו שפירשתי בדברי ר"ח לעיל, אבל אם נעשית ההריגה לאחר זמן נראה שזה רק גרמא, שכבר כתבתי במק"א (ס"לה. אות ה.) שאף האבן העזר לא אמר מלאכת מחשבת אלא אם נעשית הגרמא מיד.

וראיתי בהר צבי ח"א ס"קלג. שכתב דבר תמוה בעיני, דהיינו שהחילוק בין כח ראשון לכח שני הוא אינו תלוי באם נעשה הדבר מיד או לאחר זמן, אלא על אם המקום של המלאכה הוא קרוב או רחוק מן הדבר המונע את המלאכה. וכתב עוד שם שלפי זה שאף בפתיחת הדלת כנגד המדורה בשבת אם המדורה רחוקה מן הדלת אף אם ההבערה היא מיד, מ"מ עדיין זו נחשבת לכח שני וגרמא בעלמא. והוא בונה יסודותיו על רש"י בסנהדרין עז: בסוגיא

ודלא כהיביע אומר הנ"ל שכתב שהוא רק איסור דרבנן ובנה יסודו על דעת הרמב"ם בדין זה, ולפי מה שכתבתי בדעת הרמב"ם אף הוא מודה שהוא איסור דאורייתא. וכן יש להוכיח ממה שכתב הרמב"ם דין זה בפ"ה. שפרק זה איירי באיסורי תורה משא"כ בפ"כא. ולקמן ששם איירי בשבותים, עיין כיוצא בזה בערוך השולחן ס"שיח. אות יח. ואף מה שהיביע אומר כתב בשם המאירי אינו מוכרח, ש"ל שהמאירי מודה שיש איסור מן התורה ברוח שאינה מצויה אלא עדיין לא עשו גזירה דרבנן ברוח מצויה אלא קללה בעלמא ע"ש. ולכן נראה מכל זה שיש איסור דאורייתא בהסרת המנוע בכח הראשון.

ח) ויש לחקור בדעת הרשב"א, שסבר הרשב"א בסוף פ"ה האורג, שהנועל הדלת לשמור את ביתו וגם לצוד את הצבי שבתוכו הוא מותר. וא"כ הלא י"ל הכי לגבי פתיחת הדלת כנגד המדורה, שהוא כיון רק להיכנס בביתו ולא להבערה, ואף את"ל שהוא כיון אף להבערה עדיין י"ל לדעת הרשב"א שזה מותר, וא"כ איך אסרה הגמרא את זה, אלא צ"ל שדין המדורה שאני, שע"י הסרת המנוע והכח הראשון שנחשב ממש ככוחו הוא עושה ההבערה, ולא דומה לדין הצבי שהוא לא עשה שום פעולה בגוף הצבי. משמע מזה שהכח הראשון נחשב ככוחו לדעת הרשב"א וכאילו הוא עצמו נופח באש שיש איסור תורה בזה וכדאיתא בכריתות כ. וכדכתב הרב פעלים הנ"ל.

ואגב אורחיה יש להקשות על מה שראיתי בספר חשב אפוד ח"ג ס"פג. בענין דבר חדש, דהיינו שיש עושים נר חשמל בחוץ לבית שממילא האיר אם האיש מתקרב אליו, והכוונה לזה היא להפחיד הגנבים בלילה, ויש לדון אם מותר לילך לפי תומו בדרך אם הוא יודע שהוא פ"ר שיאיר האור בשבת. וכתב החשב אפוד שזה דומה לדין הרשב"א לגבי הצבי וכיון שזה פ"ר דלא ניחא ליה להאיש העובר שם, שאינו אסור אלא מדרבנן שיש לסמוך על הרשב"א בענין זה ע"ש. ואין זה נראה לי, שהלא בהילוכו הוא מסיר המנוע של החשמל, ומיד נכנס החשמל בנר כדי להדליקו, וא"כ זה דומה לפתיחת הדלת כנגד המדורה שזו נחשבת כוחו ודבר זה אסור אף לדעת הרשב"א ועיין באחיעזר ח"ג ס"ס. ע"ש. ועוד אף את"ל שזה דומה לדעת הרשב"א, הלא האשכנזים פסקו כדעת הרמ"א, וכתב הרמ"א בס"שטז. ג. "יש לזהר שלא יסגור תיבה קטנה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת דהוי פ"ר שיצודו שם". וכתב שם המ"ב ס"ק טז. שכן דעת הב"ח והמ"א ע"ש, והלא לדעת הרשב"א זה מותר, ואף שיש כאן פ"ר דלא

(י) **ושוב** ראיתי המהר"ם שיק א"ח ס"קיד. שהקשה לגבי דין סרנא דמיא בחולין טז. שלא נחשב כח האדם, ושאר כוחות שהיו כח אדם ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא החילוק מבואר שכח שני שבא ע"י מסירת המונע הוא שאני משאר כוחות שלא שייך בהם מסיר מונע. ע"ש.

וגם ראיתי בחזון איש בס"קנו. בהשמטות לס"רנב. שכתב, "ואע"ג דלענין שחיטה ורציחה אמרו בחולין טז. דכח שני לא חשיב כח אדם אין לדמות מלאכת שבת להן שהרי פורש מצודה חייב לענין שבת ואפילו נצוד לאחר כמה שעות, ולענין רציחה כה"ג פטור, וכן לענין שחיטה לא חשיב כח אדם, ולפי זה... אם סילק מחיצה שהיתה בין הגינה והמים, ובאו המים והשקו את הגינה חייב, אפילו באו המים בכח שני" ע"ש. הרי מפורש בדבריו שאין כל היתר לכח שני בשבת, ורב המרחק בין שיטתו לשיטת המחזה אברהם הנ"ל, ומ"מ אין דברי החזו"א מוכרחים כלל, ונראה שהוא סובר שלגבי פריסת המצודה כיון שהפסיק כוחו מה שבא אחר זמן מה, נחשב כח שני, וזה אינו נ"ל כלל שכח שני הוי רק כשיש מסירת מונע אבל בלא מסירת המונע לא אמרינן דין כח שני, א"כ אין ילפינן דין כח שני מדין פריסת המצודה דאין התם הסרת המונע. ועוד יש להקשות על דבריו שמה שפשוט ליה שיש חיוב בצידה אף לאחר כמה שעות אינו פשוט כלל, שאף שכן נראה מהמ"א ס"שטז. בס"ק ט. וכן כתב הא"א שם, מ"מ יש שחולקין בזה וכתב שמה שפירש הא"א בדעת התוספות בשבת יז: בד"ה אין, אינו נכון. וכן כתב הבית אפרים בא"ח ס"כ. שלדעת התוספות אין חיוב אם הצידה היא לאחר זמן ע"ש. וכן דעת הקרבן נתנאל בפ"ק דשבת שם אות ר. שרק בשעת פריסת המצודה יש חיוב ולא לאחר כך, וכן הסכים בהגהות החתם סופר בס"רנב. בסוף, שכל שנעשה ממילא פטור ע"ש. וכן ראיתי במנ"ח במלאכת הצידה שכתב לגבי דעת המ"א הנ"ל "ואיני מבין אפילו אם יודע שנכנס כיון דנכנס מעצמו בלא מעשה שלו ודאי פטור" ע"ש. וכן נראה דעת הערוך השולחן בס"שטז. אות י. שכתב "שפורס מצודה בשביל שתכנס לשם חיה ועוף כיון שברגע זו אינם כאן, אע"פ שנכנסין לתוכה אח"כ פטור מן התורה אבל אסור מדרבנן." וכן הוא בפני יהושע בביצה כב. "דכל שאינו נצוד עכשיו אלא לאחר זמן ליכא איסור דאורייתא." הרי נראה שאין ראייה לדין החזו"א מדין פריסת מצודה.

(יא) **וכעת** נראה לענ"ד להביא ראייה שכח שני מותר בשבת מביצה כב: שכתב שם "מביאין ערדסקאות של

דאשקיל עליה בידקא דמיא, שכתב רש"י שם "שהמים באים בכח ראשון עליו מיד, כגון שהניחו סמוך לשפת הים והשפה מדרון." ולגבי כח שני כתב רש"י, "שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן" ע"ש. ופירש ההר צבי שהעיקר הוא אם הוא קרוב או רחוק, שאם הוא קרוב אז זה כח ראשון ואם הוא רחוק זה כח שני וגרמא. ולענ"ד אין זה כוונת רש"י, שהעיקר הוא אם המעשה נעשה מיד או לא, ואם הוא רחוק או קרוב זה רק המציאות שמוכרחת להיות כדי שהמעשה יהיה מיד או לאחר זמן, ולכן רש"י כתב "שהמים באים בכח ראשון עליו מיד כגון שהניחו סמוך" משמע מה"כגון" שהסמיכות היא רק כדי שההריגה יכולה להיות מיד, וה"מיד" הוא העיקר ולא הסמיכות. וכן נראה מהאחיעזר הנ"ל שדן בנר חשמל וסבר שמרש"י זה כיון שההדלקה נעשית מיד המעשה הוא בכלל כח ראשון והוא אסור, וידוע הוא שכמה פעמים הנר הוא רחוק מן הכפתור ועדיין זה אסור.

ועוד ראיתי בדין זה שכתב המשפטי עוזיאל מה"ת א"ח ס"מה. "שאני פתיחת הדלת כנגד המדורה, וכן נר שאחורי הדלת שנדנוד הדלת ופתיחתה הוא מעשה הכיבוי עצמו וכמ"ש בתשובת הריב"ש ס"שצד." משמע שהוא הבין שאין הרוח באה מחוץ אלא מנדנוד הדלת עצמה, וא"כ אין בזה דין כח ראשון או שני אלא הכל בא מכוחו. וזה אינו, שהריב"ש עצמו חילק בין הנר שאחורי הדלת שכיבוי זה הוא ע"י נדנוד הדלת, ובין דין המדורה שבזה הרוח באה מחוץ, שכתב הריב"ש "נראה לי שרש"י ז"ל שפירש שפ"ר הוא שהרוח מכבה לא ברוח הנכנס דרך הפתח קאמר דא"כ לא הוי ליה למימר, אלא פותח אדם דלת כנגד הנר ואם כבה כבה כדאמרינן פותח אדם דלת כנגד המדורה והוה ליה לאפלוגי בהא נמי בין רוח מצויה לרוח שאינה מצויה דהכי צריך לפלוגי בכיבוי כמו בהבערה, אלא רש"י כיון לרוח המתעורר בנדנוד הדלת." הרי מפורש שבנר אחורי הדלת הרוח באה מנדנוד הדלת עצמה אבל בדין המדורה הרוח באה מחוץ, ודלא כהמשפטי עוזיאל.

ולפי כל הנ"ל נראה שאין לסמוך על סברת המחזה אברהם בס"מב. שכתב שכח ראשון נחשב לגרמא בשבת. וכבר השיג עליו המנחת שלמה הנ"ל מדין פתיחת הדלת כנגד המדורה ע"ש. ומה שתירץ היביע אומר הנ"ל בעדו משיטת הרמב"ם בדין המדורה כבר כתבתי דעתי בזה לעיל. ונראה שהראיה מן החתם סופר אינה ראייה שאפשר שהוא איירי בכח שני ע"ש.

ברזל ומעשנין אותן מערב יו"ט ופוקקין נקביהן מערב יו"ט, למחר כשהאורחים נכנסין פותחין את נקביהן ונמצא הבית מתגמר מאליו, א"כ אמרו לו אף בשבת מותר. ופירש"י שהערדסקאות נבובין ומנוקבים ופוקקין נקביהן לשמור העשן והריח שלא יצא ע"ש. ולכן נמצא שע"י הסרת המונע יצא הריח לחוץ בשבת לאט לאט דהיינו כח שני, ובזה אין איסור כלל של גמירת הבית ומוליד ריח, ואף שכאן יש רק איסור דרבנן מ"מ כל דרבנן כעין דאורייתא תיקון ואם אין חשש באיסור דרבנן י"ל שאין חשש באיסורי תורה.

ועיין במק"א (ס"ז). שחקרתי אם פתיחת היד והחפץ בתוכה נפל רק מחמת עצמו ולא משום כוחו, אם זה נחשב מסיר מונע או לא.

ולמסקנה נראה שכח שני שבא ע"י הסרת המונע הוא גרמא בעלמא והוא מותר בשבת, אבל כח ראשון אסור מן התורה ואף אם הוא אינו מתכוין לכך.

סימן לה.

שאלה: האם מלאכה שרגילין לעשותה ע"י גרמא אף בימי החול עדיין נחשבת גרמא בשבת או לא.

תשובה: (א) **נראה** שדין זה דומה למ"ש המ"א בס"רנב. ס"ק כ. לגבי רחיים של מים שאפילו אם הישראל נותן החיטים לתוך הרחיים אין בו חיוב עד שיטחון כרחיים של יד. ע"ש. ובהגה שם בתוך המ"א הקשה על זה מדין צידה בשבת יז: בתוספות בד"ה אין, שכתב שם שאם בפריסת המצודה נכנסת החיה באותה שעה, אז יש חיוב ע"ש, משמע שאף שאיהו לא עביד מידי מ"מ יש בו חיוב אף שהחיה נכנסת מעצמה, וא"כ כן י"ל לגבי נתינת החיטים לתוך הרחיים, אף שהוא לא עביד הטחינה מ"מ עדיין יש חיוב. וראיתי בנתיב חיים שם וכן הוא בקר"נ בשבת שם אות ר. שתירץ הקושיא וכתב, "דגבי מצודה כיון דבשעת פרישתו נכנס בו הוי כאילו צד אותו בידים." ולכאורה נראה שכיון שאין בו חיוב אם החיה נכנסת לאחר זמן כך הוא כאן לגבי הרחיים של מים שאין החיטים נכנסים מיד, ומטעם זה הוא פטור, אבל אין זה כוונת הנתיב חיים אלא שלגבי צידה העיקר מלאכה היא פרישת המצודה על החיה ואין קפידה אם הוא עושה פעולה בגופת החיה, וא"כ אף אם החיה נכנסת מעצמה עדיין יש חיוב כיון שהוא עושה הפרישה שזה העיקר, אבל לגבי הטחינה

אין נתינת החיטים העיקר מלאכה אלא הטחינה עצמה, וא"כ אף אם כבר מונח שם החיטים עדיין יש חיוב אם הוא עושה הטחינה בידו, ולכן לגבי הרחיים של מים אין בו חיוב שהוא לא עשה הטחינה כלל, ולכן אף אם הטחינה נעשית מיד עדיין הוא פטור. כך נראה כוונתו, וכן ראיתי בהגהות החת"ס שם שהסכים להקד"נ בזה. ועוד הקשה בהגה על המ"א שם מדין אפיה דהמדביק פת בתנור ונאפה חייב אף אם האפיה היא ממילא, וא"כ י"ל לגבי הרחיים של מים שאף אם הטחינה באה ממילא עדיין יש חיוב, ולזה תירץ הנתיב חיים דשאני אפיה שכך היא דרך הבישול במשכן שנתבשלו הסממנים ממילא, משא"כ בטחינה שהטחינה במשכן היתה ביד ע"ש. ולכן מכל זה נראה שלהמ"א אם הטחינה נעשית מיד ברחיים של מים עדיין הוא פטור. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"רנב. בד"ה להשמעת קול, שכתב לגבי דין המ"א "כל זה מיירי שהמסגרת של המים היה פתוח והוא נותן החיטים לתוך האפרכסת ומתחיל תיכף אחר נתינתו להטחן." ע"ש.

(ב) **אלא** שיש שיטה אחרת בדעת המ"א, שראיתי במור וקציעה בס"רנב. שכתב לפרש המ"א, "שבנותן החטים בטרם יבואו מים לאו מידי עביד", ועפ"י זה הוא הסכים לדעת המ"א. ונראה שטעם ההיתר כאן הוא שכיון שהמלאכה נעשית לאחר זמן מה, זה נחשב לגרמא ודומה לדין פרישת המצודה שאין בזו חיוב אם החיה נכנסת לאחר זמן, וכ"כ המו"ק שם. וכן ראיתי במהר"ם שיק בא"ח ס"קיד. שפירש כן שהמ"א איירי באופן שלא היתה הנתינה בתוך הרחיים מיד, אלא לתוך ארגז ומשם נפלו להרחיים וכתב שם, "וע"י נדנוד הרחיים של מים ולא ע"י כח נפל אל האבנים" ע"ש. וכן נראה סברת המחצית השקל שהסכים להמ"א בס"רנב. אלא שלא נתן תירוץ להקושיא מדין פרישת המצודה, אבל בס"שכת. ס"ק נג. לגבי דין נתינת העלוקה על בשרו בשבת הוא כתב שיש בו חיוב "אבל דבר המושך הדם וליחה אפשר דמותר דאינו מושך הליחה מיד בשעת הנחה." ע"ש. ולפי זה הכי י"ל לגבי דין נתינת החיטים ברחיים של מים, שאם אין הטחינה נעשית מיד אז הוא פטור.

וכן ראיתי בבית אפרים א"ח ס"כ. שהליץ בעד המ"א ותירץ הקושיות והסכים להמ"א. וכן ראיתי באמרי בינה ס"כו. שגם כן פירש המ"א באופן נכון והסכים לדעתו ע"ש. וכן ראיתי במחב"ר בס"רנב. אות ד. שהוא כתב שהתוספת שבת תירץ הקושיות של האחרונים על המ"א. ועיין עוד בנהר שלום שם אות ד. בסוף דבריו שכתב

"דטחינה צריך מניע וכל שהוא המניע חייב אבל אם קרב הדבר אל המניע לא יקרא הוא פועל." הרי הוא אינו חייב כיון שהוא אינו עושה הפעולה של טחינה. ועיין עוד ברב פעלים ח"א י"ד ס"ב. שהליץ בעד המ"א וכתב שהעיקר הוא אם כך דרך המלאכה במשכן, ולכן ברחיים של מים הוא פטור ע"ש.

ולכן אף שרבים חולקים על דעת המ"א ובראשם האבן העוזר בס"שכח. מ"מ כיון שהרבה אחרונים כתבו ליישב דעת המ"א אין לדחות דעתו כלל, אלא נראה שבאיסור דאורייתא הולכין לחומרא אבל באיסור דרבנן יש לסמוך על דעת המ"א. ולכן מ"ש הערוך השולחן בס"רנב. אות ט. לגבי דעת המ"א שחלילה להעלות כן על הדעת, אינו נ"ל כלל. וכן מ"ש האשל אברהם מבוטשאטש בס"רנב. על דעת המ"א "שכבר חלקו עליו כל הבאים אחריו בזה... וכמעט אין גם אחד שיסבור כוותיה בזה", גם זה אינו נכון שהלא כתבתי לעיל שרבים הליצו בעד המ"א. וכן מ"ש הביאור הלכה הנ"ל "וכל האחרונים דחו ראיתו", גם זה אינו נכון, שרבים מסייעין אותו. ולכן נראה שבאיסור דרבנן שפיר הוא לסמוך על דעת המ"א.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר הענין של מלאכת מחשבת. האבן העוזר בס"שכח. סבר שברחיים של מים יש איסור תורה בנתינת החיטים, והוא לומד כן מב"ק ס. שאף שמלאכת הזורה נעשית ע"י הרוח מ"מ הוא חייב משום מלאכת מחשבת, וא"כ אף הכא י"ל כן, שכיון שהוא קיים מחשבתו לעשות הטחינה יש חיוב אף שהטחינה נעשית ע"י הרחיים של מים, ונראה שלהמ"א כיון שהטחינה במשכן היתה רק ביד אז לא אמרינן שיש חיוב משום מלאכת מחשבת ושאני הזורה שכך היתה המלאכה במשכן, ולכן העיקר הוא המלאכה במשכן ואם הוא עושה המלאכה באופן זה אז יש חיוב אף בגרמא, משא"כ אם אין זה דרך אותה מלאכה דלא אמרינן בזה מלאכת מחשבת. וכן תירצו האחרונים הנ"ל לשיטת המ"א עיין בדבריהם.

אלא שיש להקשות על המ"א וגם על האבן העוזר, שהלא מצינו שגרמא שרי בשבת לכמה פוסקים, ואף שהרמ"א התיר גרמא רק בהפסד מרובה בא"ח ס"שלד. מ"מ גם הוא מודה שמעיקר הדין היא מותרת כמ"ש במק"א (ס"סה. אות ג.), וא"כ למה לא אמרינן מלאכת מחשבת בזה והלא קיים מחשבתו, ולדעת האבן העוזר יש איסור תורה ולדעת המ"א עדיין יש איסור דרבנן. ולכן למה התירו גרם כיבוי בדליקה ע"י מחיצת כלים של מים בס"שלד. כב. ובטלית

שאחזו בה האור בסע"כג, אלא נראה שבאלו גרמא מותרת כיון שאין זה דרך הכיבוי בימי החול, וכיון שיש שינוי היא מותרת ולא אמרינן מלאכת מחשבת, וכמו שבכל מלאכה שעושים בשינוי אמרינן שהוא פטור אף שהוא עושה מחשבתו, אבל לגבי הרחיים של מים כך הוא הדרך של טחינה אף בימי החול וזה דבר רגיל ואין כאן שינוי, ולכן להאבן העוזר יש כאן איסור תורה כיון שהוא קיים מחשבתו, ולהמ"א הוא איסור דרבנן כיון שאין זה דרך הטחינה במשכן, אבל כיון שעדיין הוא באופן רגיל יש בו איסור דרבנן. וכן ראיתי באחיעזר ח"ג ס"ס. סברה זו שכתב, "דכל שהוא מלאכת מחשבת והמלאכה **מתעביד באופן זה** חשוב מלאכת מחשבת, וע"כ גם בנותן חטים ברחיים של מים שזהו דרך הטחינה אף שבאפשרי לעשות ע"י טחינה ביד מ"מ זוהי מלאכת מחשבת שאסרה תורה, ולא דמי להא דשבת קכ. בגרם כיבוי שהוא בא במקרה ובכה"ג אמרינן לא תעשה מלאכה, דגרמא שרי דבכה"ג לא חשיב מלאכה, אבל באופן שהמלאכה היא תמיד ע"י גרמא זהו חשוב מלאכת מחשבת." הרי מבואר שאם אין זה דרך המלאכה דהיינו שיש בה שינוי, אז זה נחשב גרמא והוא מותר, וכמו שכתבתי.

(ד) **וישוב** ראיתי באבני נזר בס"רל. אות ג. שדן בזה וכתב "לכאורה קשה למה יהיה מותר גרם כיבוי, הא ניחא לו בכבוי ואף דגרמא הוא יתחייב כמו זורה ורוח מסייעתו דחשיב ג"כ גרמא וחייב משום דניחא ליה, אך לא קשה מידי דהא ודאי היה רוצה שלא תגיע האש לכאן אלא שרצונו שאם תגיע האש לכאן יתבקעו הכלים ויכבו, ונחשוב מחשבתו זאת כאילו פעל בידים שכשתגיע לכאן יכבה, ואכתי הוה גורם כיון שעדיין לא תגיע האש לכאן, וזה אינו רוצה שתגיע האש לכאן ולא נוכל לחשוב כאילו פעל זאת בידים שתגיע לאש לכאן והבן." ותירוץ זה אינו ניחא לי, שהלא כתבו התוספות בביצה כב. שמותר לחתוך הנר שעוה אפילו אחר הדלקה אם הוא חס עליו שלא ישרף כולה, וכן פסק הרמ"א בס"תקיד. ג. והלא כאן הוא רוצה בהדלקה והוא רוצה להשתמש להאור ורק הוא לא רוצה להשתמש בכולו אלא בקצתו ולכן הוא גורם הכיבוי, אבל עד הכיבוי הוא נהנה מן ההדלקה וקיים בזה מחשבתו, ולכן אין תירוץ האב"נ מועיל לדין זה, אלא מוכרח לומר כמ"ש לעיל בשם האחיעזר שכיון הכיבוי הוא באופן משונה מימי החול אין אמרינן בזה מלאכת מחשבת.

ולכן לפי כל הנ"ל נראה שאם המלאכה נעשית ע"י גרמא אף בימי החול אבל אין זה דרך המלאכה במשכן כמו

הרחיים של מים, אז להמ"א יש בזה איסור דרבנן ולדעת האבן העוזר עדיין יש בזה איסור דאורייתא, ולשניהם אין זה דומה לדין גרמא שהיא מותרת דהתם הוא בדרך שינוי מימי החול.

(ה) **ועדיין** יש לחקור לדעת האבן העוזר מה הוא יענה אם אופן הגרמא הוא דבר רגיל אף בימי החול אבל המלאכה אינה נעשית מיד, אם זה אסור מן התורה כיון שקיים מחשבתו או שמא אף לדעתו דבר זה אסור רק מדרבנן. ויש לומר שאף הוא מסכים בזה שהאיסור הוא רק מדרבנן, שהוא הביא ראיה לדבריו מדין זורה שאף שמלאכה זו גרמא מ"מ יש איסור תורה משום מלאכת מחשבת, והלא בזה הגרמא נעשית מיד ע"י הרוח. וכן י"ל מהראיה מצידה שאם האדם הבהיל את הצבי ועמד בפניו עד שיגיעו הכלב ותפסו הכלב, אז זה צידה והוא חייב, ואף בזה האדם מסייע בשעת התפיסה והצידה, דהיינו שהגרמא נעשית מיד. וכן י"ל בדין עלוקה שהאיסור נעשה מיד שהוא הניח העלוקה על בשרו, וכמ"ש המחצית השקל בס"שכח בס"ק נג. וכן י"ל לגבי דין עמידת הבהמה על העשבים שהחשש הוא אם הבהמה אוכל מיד, אבל אם לאחר זמן ואף אם האיש מכויין לכך, י"ל שהאבן העוזר מודה שאין איסור תורה בזה. וכן י"ל בדין פרושות הצידה, ואף שהוא ודאי שהחיה נכנסת לאחר זמן, לכמה פוסקים אין איסור תורה בזה ודלא כהמ"א בס"שטז. ס"ק ט. הלא המה הבית אפרים והקרנן נתנאל והחת"ס והפנ"י והמנחת חינוך ועוד כמ"ש במק"א (ס"לד. אות י.), ואפשר אף האבן העוזר הסכים להם כיון שאין הצידה נעשית מיד. וכן יש להביא ראיה לפי מ"ש המ"א בס"שכח. ס"ק נג. בשם רש"י בסוף ערובין לגבי איסור של דבר המושך הליחה והדם, שאם אינו נעשה מיד אין איסור תורה וכן הוא בתוספת שבת כמבואר במחצית השקל בס"ק לג. וכן י"ל בתירוצ' המו"ק והמהר"ם שיק הנ"ל לדעת המ"א, שהמ"א איירי כשאין הטחינה נעשית מיד, משמע שבזה האבן העוזר הסכים להמ"א אף שעדיין הוא מקיים מחשבתו, ואף שזה דבר רגיל שעושים אף בימי החול. ואפשר שכן יש לדקדק בלשון האבן העוזר שכתב שהטעם שיש חיוב לגבי זורה הוא משום "דנעשית המלאכה על ידו", משמע ש"ידו" בעיניו, אבל מה שנעשה לאחר זמן אפשר שאין זה נחשב "ידו". ועיין בשבות יעקב ח"ב ס"מה. שלהניח סם המות לפני זבובים נחשב גרמא, ולענ"ד אף אם ודאי ימותו דבר זה גרמא ודלא כמ"ש הטל אורות שרק בספק ימותו אמרינן גרמא, עיין בדבריו בדף שג. הלא אף בזה לא אמרינן מלאכת מחשבת אף שזה כדרך רגילה בימי החול.

ויש להביא ראיה לברר דעת האבן העוזר בזה, והוא בשבת עד: שפירוש רש"י שם שבעשיית חבית ובמצרפו בתוך התנור ליכא משום מכה בפטיש, "דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור" ע"ש. הרי מבואר שאף שהוא כיון לגמור החבית אין בזה חיוב של מכה בפטיש ולא אמרינן שהוא קיים מחשבתו ויש חיוב משום מלאכת מחשבת, ומוכרח לומר לדעת האבן העוזר שאף שאין בזה שינוי והוא עושה כן בימי החול, מ"מ כיון שהוא לא גמר הכלי מיד אין בו חיוב. ולכן מלאכת מחשבת שייכת בגרמא רק אם נעשית מיד לדעת האבן העוזר.

ועוד יש להביא ראיה לדעת האבן העוזר בזה, והוא ממ"ש הרמ"א בס"שטז. ב. "המשסה כלב אחר חיה בשבת הוי צידה" וכתב המ"א שם בס"ק ד. בשם הרמב"ם "המשלח כלבים שיצודו צבאים וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיעו הכלב ותפסו חייב". וכתב המ"א על זה "משמע אם לא עשה בעצמו מעשה פטור" ע"ש. ועיין בברכ"י שם שפירש שלכ"ע המשסה הכלב אחר החיה הוי אסור רק מדרבנן כיון שהוא לא עשה מעשה, וא"כ אם אמרינן שדעת האבן העוזר הוא שמלאכת מחשבת חייב אף אם המלאכה היא לאחר זמן, אז הלא אף בזה הוא חייב כיון שהוא גורם לכלב לרדוף אחר החיה, אלא ע"כ צ"ל שגם האבן העוזר סבר שלא אמרינן מלאכת מחשבת אם המלאכה היא לאחר זמן.

ועוד יש לדון בדברי האחיעזר הנ"ל שהקשה למה לא אמרינן מלאכת מחשבת לגבי דין מחיצת הכלים לפני הדליקה בשבת קכ. ולפי מה שכתבתי אין קושיא, שאין הכיבוי נעשה מיד ולכן לא אמרינן בזה מלאכת מחשבת לדעת האבן העוזר, אבל מ"מ תירצו שם עדיין נכון להסביר דעת המ"א בזה כמ"ש לעיל לחלק בין זה שהוא מותר והרחיים של מים שיש בו איסור דרבנן.

(ו) **וראיתי** בביאור הלכה בס"רנב. בד"ה להשמעת קול, שכתב שם לגבי נתינת חיטים ברחיים של מים "ואם יש תחתיה עוד תבואה אחרת יש לעיין אם יש בזה חיוב חטאת אפילו לדידהו (האבן העוזר ודעימיה)". ובסוף הוא הניח הדבר בצ"ע משום מצינו לגבי מלאכת בישול ואפיה שיש חיוב אף שנעשית המלאכה לאחר זמן. ולענ"ד אין זה קושיא כלל וכמ"ש האחרונים הנ"ל שבישול שאני שכך היתה המלאכה במשכן משא"כ בטחינה שהמלאכה נעשית מיד, ואף האבן העוזר לא הביא ראיה זו. ולכן נ"ל ששפיר

אמרינן שזה כאילו הוא עצמו עשה המלאכה, אבל בכח כוחו הלא הוא כבר עשה המלאכה מכוחו ולא בעינן מלאכת מחשבת לומר את זה, אלא כיון שהמלאכה נעשית בשני כוחות זה נחשב כשינוי, שהכח הראשון הוא אסור רק מדרבנן והכח השני הוא תרי דרבנן, ולכן זה בגדר של כלאחר יד והוא מותר לגמרי כמו דמצינו בש"ע ס"שכא. ז. לגבי טחינה ע"י שני שינויים שהיא מותרת, ולא אמרינן בזה מלאכת מחשבת אסרה תורה, שסברה זו שייך רק בדבר שהוא גרמא ולא בכוחו. ולכן אף בכח כוחו אם נעשית המלאכה מיד אין בדבר זה מלאכת מחשבת ואין בזה איסור.

ולכן מכל הנ"ל נראה שגרמא שנעשית מיד ואין דבר זה דרך המלאכה במשכן, לדעת המ"א גרמא זו אסורה מדרבנן, ולדעת האבן העוזר היא אסורה מן התורה. ונראה שבאיסור דאורייתא יש לאסור אבל באיסור דרבנן יש להקל, אבל אם הגרמא נעשית לאחר זמן, אז לכ"ע יש רק איסור דרבנן אם הגרמא נעשית באופן רגיל, ואם יש שינוי בדבר מימי החול אז גרמא זו מותרת.

(ח) **ועכשיו** יש לדון בדעת הזרע אמת בח"א ס"מד. בענין זה, שהוא נשאל אם מותר לכבות דליקה ע"י מכונה שיש בתוכה הרבה מים, וע"י תנועת המכונה ע"י ארבעה בני אדם המים עולים למעלה בתוך צנור ואיש אחר מכיין הצנור לשפוך המים על האש, והוא התיר מטעם גרמא. ויש להבין את דבריו בזה, והוא כתב להקשות מדין זורה בב"ק ס. שיש בה חיוב אע"פ שהיא גרמא, לדין מי שמניח מחיצת כלים בפני הדליקה שדבר זה מותר בשבת קכ. משום גרמא, והוא תירץ שהזורה יש בה חיוב כיון שנעשית מיד משא"כ בכיבוי דליקה ע"י מחיצת של כלים שזה נעשה לאחר זמן והוא מותר. ויש להקשות על הזר"א בתירוץ זה הלא החילוק מבואר דשאני זורה שכך היא המלאכה במשכן ולכן הוא חייב אף בגרמא, משא"כ לגבי כיבוי שאין זה דרך כיבוי. אלא נראה שהוא סבר בזה כהאבן העוזר הנ"ל, שאף בלי הטעם שכך היא המלאכה במשכן עדיין אמרינן שכל שנעשה מיד הוא חייב משום מלאכת מחשבת, ולכן נראה שהזר"א הסכים להאבן העוזר שטחינת החיטים ע"י הרחיים של מים יש בה חיוב ודלא כהמ"א. אלא שיש להקשות על הזר"א וגם על האבן העוזר מהרא"ש בב"ק שם שכתב "דמלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח" ע"ש. הרי מבואר שרק משום שכך היא עיקר עשיית המלאכה אבל אם אין זו

הוא לומר שהאבן העוזר הסכים לזה, דהיינו שאם הגרמא נעשית לאחר זמן אף שהיא נעשית באופן רגיל מ"מ הוא פטור, ולא אמרינן בזה מלאכת מחשבת. ונראה שהטעם הוא שמלאכת מחשבת מועילה רק אם יש מעשה ע"י גוף האדם, ואנו אמרינן שאם המלאכה נעשית מיד אף שהוא גרמא זו מתיחסת לגופו ונחשבת כמו שהוא עצמו עושה אותה מלאכה, וכדמצינו לגבי דין מסיר מונע לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא ולגבי שחיטה בחולין טז.

ולפי הנ"ל י"ל שאף בכח כוחו מודה האבן העוזר שאין חיוב מטעם מלאכת מחשבת, והראיה לזה משבת עג: לגבי מאן דשדא פיסא לדיקלא, ולפי הפירוש הריטב"א שם והר"ן שאין חיוב של פריקה כשנפלו התמרים על הקרקע, וזה אף כשהוא קיים מחשבתו ואף שזה דבר רגיל לעשות בחול אם הוא אינו יכול להגיע להתמרים, ולכן אף שזה כח כוחו מ"מ אין איסור כמ"ש במק"א, ולכן צ"ל שהאבן העוזר הסכים לזה ולא אמרינן בזה מלאכת מחשבת. וכן יש ללמוד מזה לשאר מקומות שמצינו גרמא שנעשית לאחר זמן, שכמו שכח כוחו אינו מתיחס אצלו ואין אמרינן מלאכת מחשבת, כך י"ל בגרמא שנעשית לאחר זמן שאין זו מתיחסת אצלו ואין בזה מלאכת מחשבת. וכן נראה שי"ל לגבי כח שני בהסרת המונע שאף האבן העוזר מודה שאין בזה מלאכת מחשבת וכמו שכתבתי במק"א שלדעת כמה פוסקים שיש להתיר כח שני, והראיה מדין פתיחת הדלת כנגד המדורה שאין במעשה זה איסור ברוח מצויה כמ"ש בשבת קכ. אלא משום גזירה אטו רוח שאינה מצויה, הרי אף אם ודאי תבוא הרוח מצויה לאחר זמן להבעיר המדורה וכך כוונתו, אין בזה חיוב כיון שלא נעשית ההבערה מיד, ואף האבן העוזר מודה לזה. וראיתי במנחת שלמה ס"י. אות יא. שכתב שיש סוברים שאף בכח שני אמרינן מלאכת מחשבת ע"ש. ולענ"ד אינו כן כמו שכתבתי. וכבר כתב הרב פעלים להתיר כח כוחו בשבת אף באופן רגיל ובמחשבתו לכך ולא חש לשיטת האבן העוזר, ונראה שזה משום שהוא סובר שלא אמרינן בזה מלאכת מחשבת אף להאבן העוזר, עיין דבריו בח"א א"ח ס"כה.

(ז) **ודע** שיש להקשות על הרב פעלים מהאבן העוזר, שאם אמרינן מלאכת מחשבת אם נעשית הגרמא מיד הלא אף בכח כוחו י"ל כן, והלא הרב פעלים איירי באופן שכל הכוחות נעשו מיד. אלא נראה שמלאכת מחשבת מועילה רק באופן שזה נחשב כאילו הוא עצמו עשה המלאכה, ולכן לגבי זורה אנו אמרינן שזה כאילו הוא עצמו עשה המעשה של זורה והרוח מתיחסת אצלו, וכן בכח ראשון אנו

להרוג את החיה, אלא אף קושיא זו יש לתרץ בעדו, שהלא יש כאן ארבעה בני אדם ולכל אחד מהם י"ל שהוא אינו יכול והשלושה אחרים יכולו, נמצא שכל אחד הוא מסייע שאין בו ממש כמ"ש הזר"א עצמו שם, ולכן אין כאן כוחו. ועוד י"ל לפי מ"ש המנחת שלמה הנ"ל בס"י. אות יא. "שאף מה שנעשה ע"י קילוח הראשון לא נקרא כוחו אלא א"כ הולכים ממש מכוחו בלא שום הפסק באמצע, אבל אם המים יצאו בצינור ואח"כ חזרו ונפלו מהצנור למקום אחר, אין זה נחשב כוחו כיון שמהצנור והלאה הרי הם מתפשטים מאליהם והולכים מכח עצמם, אע"ג שאם שפך ממש בגופו את המים לא אמרינן הכי." ולפי זה מובן דברי הזר"א, ואין אמרינן שיציאת המים מהצנור היא כוחו, ונראה שדברי הזר"א הם ראייה למ"ש המנחת שלמה הנ"ל.

(ט) **ולפי** כל הנ"ל נראה שאם הגרמא נעשית מיד אז במלאכה דרבנן אזלינן לקולא אם אין זה דרך המלאכה במשכן וכדעת המ"א, אבל במלאכה מן התורה יש לאסור כדעת האבן העזר והזר"א, אבל אם אין הגרמא נעשית מיד אז אם היא באופן רגיל עדיין יש איסור דרבנן, אבל אם עיקר המלאכה היא רק מדרבנן אז י"ל שאם אין המלאכה נעשית מיד אז יש להתיר הגרמא אף שהיא באופן רגיל כדעת הזר"א וכנראה מהקר"נ והחת"ס, ואם הגרמא נעשית שלא מיד וגם שלא באופן רגיל יש להתיר. ולגבי מלאכת מחשבת זו שייך רק אם המלאכה נעשית מיד ע"י גרמא, אבל אם היא נעשית לאחר זמן לא שייך האיסור של מלאכת מחשבת. ודע שמלאכת מחשבת שייכת רק בדין גרמא ולא בכוחו, ולכן אף אם המלאכה נעשית מיד ע"י כח כוחו היא מותרת, כמו מלאכת מחשבת אינה שייכת בכל דיני כלאחר יד.

וראיתי במנחת שלמה בסוף ס"ט. בד"ה כל, שכתב "שמצינו לומר דבכה"ג שדרך המלאכה בכך שרגילין לעשותה ע"י גרמא הרי זה חשיב כמעשה בידים ולא כגרמא" ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל כבר מבואר הכללים בזה. ולכן לגבי מה שכתב שם המנחת שלמה בשימוש בטלפון בשבת, אין לאסור משום כך שימוש בדרך רגיל בימי החול במה שהוא סובב טבלת המספרים, שהוא איירי באופן שכל האיסור בטלפון בנידונו הוא רק מדרבנן, וא"כ כיון שאין האיסור דרבנן נעשה מיד עדיין זה נחשב לגרמא, ולא אמרינן בזה מלאכת מחשבת, כמו שכתבתי בדעת הזר"א.

(י) **ויש** להביא ראייה לדעת הזר"א בזה, והוא ממה שפסק

עיקר עשיית המלאכה אף אם נעשית המלאכה מיד עדיין גרמא היא, וא"כ זה סייעתא גדולה להמ"א שאף בנתינת החיטים להרחיים של מים אין בזה חיוב שאף אם החיטים נטחנות מיד מ"מ כיון שאין זה עיקר עשיית המלאכה שאין זה בידים הלא הוא פטור, שמעשה זה רק גרמא לדעת הרא"ש. וכן ראיתי ביביע אומר ח"א א"ח ס"לא. שהקשה כן על הזר"א. אלא נראה לענ"ד שהזר"א פירש דברי הרא"ש באופן אחר, דהיינו שלא בא הרא"ש לומר שכך עיקר עשייתה במשכן אלא אם כך הוא הדרך לעשות אותה מלאכה בין אם זה הדרך במשכן או לא עדיין יש חיוב, וא"כ אף בנתינת החיטים לתוך הרחיים של מים הוא חייב כיון שזה עיקר עשיית המלאכה ברחיים של מים, אף שלא מצינו את זה במשכן. ולפירוש זה בדעת הרא"ש מ"ש רש"י שם אתי שפיר, וז"ל "מלאכת מחשבת. נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו." משמע שאין זו תלויה במלאכת המשכן אלא אם נתקיים מחשבתו או לא, כך נראה לפרש הבנת הזר"א והאבן העזר בדעת הרא"ש.

אלא נראה שיש דבר חדש בדעת הזר"א, שהוא התיר המכונה הנ"ל מטעם גרמא כיון שאין המים נופלים על האש מיד, אבל הלא מכונה זו עשויה לכך וכך משתמשים בה בימי החול, ולפי מה שכתבתי לעיל עדיין יש איסור דרבנן בזה שאין שימוש במכונה זו דומה להנחת מחיצת הכלים לפני הדליקה שזו כלאחר יד שאין כן דרך כיבוי בימי החול. והלא אף בפרישת מצודה ואם נכנסת החיה אחר זמן מה, עדיין יש איסור דרבנן כמ"ש התוספות בשבת יז: ולכן נראה שעדיין יש איסור דרבנן בנידון הזר"א. אלא יש לתרץ את דבריו על פי פירוש הקר"נ והחת"ס בדעת המ"א הנ"ל שאפשר לומר שאם נתינת החיטים לתוך הרחיים של מים היא רק איסורא דרבנן אף אם הטחינה נעשית מיד, אז אם הטחינה היא לאחר זמן מה, אפשר לדעתם שזו מותרת מעיקר הדין ואף רבנן לא גזרו באופן כזה כיון שי"ל שיש בזה תרי דרבנן, דהיינו שאין זה דרך הטחינה במשכן וגם אינה נעשית מיד. ולפי זה אף שהיא נעשית באופן רגיל עדיין יש להתיר. וכן י"ל בדעת הזר"א בנידונו, שכיון שכיבוי האש הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה דאסור רק מדרבנן לדעת רוב הפוסקים ומרן, אז אם אינו נעשה מיד יש להתיר אף אם נעשה הכיבוי באופן רגיל.

ועדיין יש להקשות על דברי הזר"א, שהלא המים יוצאים מן הצנור מכח האדם, ולכן אין זה בגדר של גרמא אלא כזורק אבן לעשות חבורה בבהמה שיש חיוב או חץ

וכן מוכרח מסברה שמה לי כבוי ע"י מים או ע"י עפר הלא הוא מכבה האש בידים, אלא צ"ל שאין כאן שלהבת אלא גחלים חממים וע"י המים נתקררו מיד וזה כבוי בידים, אבל ע"י העפר הכבוי נעשה לאחר זמן והוא נחשב כגרמא, ולכן אדרבא מכאן ראייה להזרע אמת. ועוד נראה, שאפשר שכן עושים בימי החול ועדיין הכבוי מותר מטעם גרמא, וא"כ אף מכאן ראייה שלא אמרינן מלאכת מחשבת במקום שאין הגרמא נעשית מיד. אלא יש לדייק כאן שהאור"ח סבר כהתוספות שגרמא מותרת אף אם הוא נוגע בדבר הדולק ודלא כהרא"ש.

ולכן למסקנה נראה כמ"ש לעיל שיש להתיר גרמא מיד כדעת המ"א רק באיסור דרבנן, אבל אם הוא לאחר זמן יש להתיר גרמא בשינוי אף באיסור מן התורה, או באופן רגיל אף אם עיקר האיסור מן התורה אלא הוא נהפך לתרי דרבנן וכדעת הזרע אמת.

הרמ"א בס"תקיד. ב. "ומותר להוסיף פתילות לנר דולק כדי שיבעיר הרבה ויכבה במהרה." וכתב הביאור הלכה שם שהרמ"א אזיל כשיטת התוספות בביצה כב. שהתירו לחתוך נר שעוה אף שהוא הודלק מכבר ע"ש. ולפי זה נראה שגרם כיבוי כזה מותר אף שהוא מכויין לכך. ועוד נראה שעושיין דבר זה אף בימי החול כגון מי שיש לו הרבה שמן בנר ולא רוצה האור לכל כך זמן, אלא שהוא רוצה יותר אור עכשיו, ולכן הוא מוסיף במנין הפתילות וע"י זה הוא מכויין גם כן לכיבוי בזמן קצר וכך רצונו. ולכן אף שזה דבר רגיל בימי החול, מ"מ עדיין גרמא כזו מותרת כיון שהמלאכה עצמה היא רק מדרבנן, שכיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועוד שהוא אינו נעשה מיד, ולא אמרינן בזה מלאכת מחשבת אסורה, ולכן אף מזה ראייה שהאבן העוזר מודה לזה, וגם זה אתי שפיר לדעת הזרע אמת.

ויש להקשות על זה ממ"ש המאירי בביצה לב. לגבי אין עושיין פחמים, שכתב שם "ויש מפרשים איסור עשיית פחמים אף בלא כיבוי, שאם בכבוי פשיטה, אלא פירושה כגון שלקח הגחלים והניחן לצד אחר שלא במקום הבערה, ונמצאו כבין מאליהן ונעשיין פחמין, ואף בזה אסור הואיל ולכונת כבוי נעשה." הרי מבואר שאף שזה גרם כבוי ונעשה ממילא לאחר זמן שהגחלים נתקררו לאט לאט, מ"מ עדיין זה אסור משום שהוא כיון לכבוי. אלא נראה לתרץ בעד הזרע אמת שכאן שאני שהוא נוגע בדבר הדולק, דהיינו הגחלים ולדעת הרא"ש בביצה כב. שאין להתיר גרמא אלא קודם הדלקת האש, וכן פסק מרן בס"תקיד. ג. ודלא כדעת התוספות והרמ"א שם. וכן בנידון הזרע אמת הוא אינו נוגע בדבר הדולק, ולכן אין להקשות עליו מזה.

וראייתי ביביע אומר ח"א א"ח ס"לא. אות ח. שהביא ראייה כנגד הזר"א ממ"ש האורחות חיים לגבי האיסור של עשיית פחמים, "ואין עושיין פחמים ביו"ט, ויש שואלים, ותיפוק ליה משום מכבה, וי"ל שאין זה מכבה אלא גורם לכבוי, לפי שאין מכבין אותן במים רק מכסים אותם בעפר ומתכבים מאליהם, וע"פ שיש בהם צורך אוכל נפש אסור כיון שאפשר לעשותן מאמש." וכתב על זה היביע אומר "ומשמע שאע"פ שבכסוי בעפר נכבין מאליהן מיד, חשיב ליה גרמא", דהיינו שלא כהזר"א שכתב שאין להתיר גרמא אם נעשית מיד. ולענ"ד אין כאן קושיא שגחלים אלו אין להם שלהבת, ואין כאן כיבוי מיד ע"י העפר אלא הם נתקררו לאט לאט, ולכן מטעם זה כבוי כזה הוא רק גרמא.

סימן לו.

שאלה: האם יש לאסור גרמא משום אשו משום חציו.

תשובה: (א) **כתב** הנמ"י בפ" כיצד הרגל, "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת... כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה... אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב." ולפי זה שפיר הוא אם אחד התחיל הגרמא מע"ש, אבל אם הוא התחיל הגרמא בשבת הלא זה כאילו הוא עשה המלאכה בשעת התחלה, ולכן יש בו חיוב ואין דבר זה גרמא, וא"כ איך מתירין גרמא בשבת כגון לעשות מחיצת כלים כנגד האש וכדומה בשבת קכ. ובש"ע ס"ש לד. הלא זו נחשבת כאילו הוא כובה האש בידים.

ולתריץ את זה יש להסביר איך פועל החיוב כאן, שלגבי נזקין אף דאמרינן כמאן דאדליק מעיקרא חשבינן ליה, מ"מ לא אמרינן את זה אלא לאחר שנעשית הנזק, אבל אם קודם שיגיע האש להזיק בא איש אחר וכובה אותו פשוט הוא שאין כאן שום חיוב כיון שאין כאן שום נזק, ולא אמרינן שכיון שבשעת ההדלקה ראוי אותו אש להזיק לאחר זמן, ולכן יש חיוב מתחילה, אלא פשוט הוא שכיון שבא אחר וכבה האש קודם עשיית הנזק אין כאן שום חיוב. ולפי זה מוכרח לומר שהחיוב שהוא מעיקרא הוא בא רק לאחר שנעשה הנזק, ולמפרע.

וכן צ"ל לגבי שבת לדעת הנמ"י, שכתב הרמב"ם בפ"ט דשבת הל"ה. "שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר, מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה." ומקורו בשבת ג. וד. "מימרא הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה". הרי שאם נטל את הפת קודם שהשלים האפיה אין בו חיוב, אלא י"ל שרק כשבא החיוב בזמן שגמר האפיה אז אמרינן שהיה בו חיוב מתחילה בשעת נתינת הפת בתנור, וכן נראה לדעת הנמ"י.

וכעין זה מצינו במלאכת זורע במ"א בס"שלו. ס"ק יב. שפירש דברי הרמב"ם וכתב, "דפשתן חייב תיכף כשנותנו במים משום לש, אבל בחיטים ושעורים אינו חייב אלא בשורה זמן ארוך כמו חצי היום (משום זורע)". הרי אף בזורע מצינו שאין חיוב מיד, ונראה שאם הוא נטל את החיטים קודם שגמר חצי היום אז הוא אינו חייב, אבל אחר כך הוא חייב ואנו אמרינן לפי דעת הנמ"י שההוא חייב למפרע משעת נתינה במים כיון דאמרינן אשו משום חציו.

ולפי זה יש לדון שאם האיש נתן הפת בתנור קודם חשיכה בשבת עצמה והאפיה נגמרה במוצאי שבת אם יש חיוב או לא, שלכאורה אם אמרינן שזה נחשב כאילו הוא עשה האפיה בתחילה, דהיינו בשבת אז הוא חייב, אבל לפי מה שפירשתי זה אינו, שהחיוב בא רק מזמן שגמר האפיה, ובאותו זמן הוא אינו שבת, וא"כ אין כאן מלאכה כלל, ולכן אף אם אמרינן שזה כאילו הוא עשה האפיה מתחילה בשבת, מ"מ זה אפיה של היתר ולכן הוא אינו חייב.

(ב) **וראיתי** בטל אורות בדף רפט. שכתב "ואיכא לספוקי בהא, דאם צד דג בשבת מן הים בין השמשות, ולא מת אלא במוצאי שבת בחול, אי חייב משום נטילת נשמה או לא." ולפי מה שביארתי הוא אינו חייב, שאף אם אמרינן אשו משום חציו מ"מ זה רק למפרע, ולכן כיון שבשעת מיתה הוא אינו חייב כלל כיון שהוא חול, אז המעשה שהוא עשה למפרע בשעה שהוא צד הדג מהים, הוא מעשה של היתר, ולכן הוא אינו חייב. ולכן אף שהטל אורות הביא קצת ראיות שהוא חייב משעת הצידה מן הים י"ל שהוא למפרע, ומטעם זה נחשב "כאילו הרגו ממש בשעה ששלחו", ע"ש מ"ש בשם מהר"י אבוהב. וכן י"ל לגבי הראיות שהוא הביא שהוא אינו חייב אלא בשעת מיתה, וא"כ הוא אינו חייב אם מתו הדגים במו"ש, שאף בזה אמרינן שהחיוב התחיל בשעת מיתה אבל אנו אמרינן שהוא אזיל למפרע, ולכן כל הראיות הלכו בדרך אחד, דהיינו שהוא אינו חייב.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר דין גרמא בשבת לדעת הנמ"י. כבר כתבתי במק"א (ס"לה. אות ג.) שבכל מקום שהתירו חכמים גרמא בשבת הוא משום שאין זה דרך רגיל בימי החול, ולכן דבר זה נחשב לשינוי וכלאחר יד, כגון מחיצת הכלים לפני הדליקה וכדומה, ולכן אף דאמרינן שכשנעשית המלאכה היא חוזרת למפרע לשעה שהאיש התחיל הפעולה, מ"מ עדיין היא בדרך שינוי, ולכן דבר זה נחשב כאילו הוא עשה המלאכה כלאחר יד בידים, וכיון

שהיא משונה לגמרי אין איסור בדבר כמו שמצינו בש"ע ס"שכא. ז. לגבי טחינה ועיין במ"א שם ס"ק ט. והמח"ש. ועוד י"ל שאף אם הגרמא היא באופן רגיל כימי החול אבל היא נעשית לאחר זמן כגון פרישת מצודה לציד חיה אחר כך, מ"מ עדיין יש בזה איסור דרבנן וכדעת רוב הפוסקים בזה ודלא כהא"א בס"שטז. אות ט. ולא אמרינן בזה אשו משום חציו וזה נחשב כאילו הוא צד החיה בשעת פרישת מצודה, והוא חייב, שזה אינו, שכשהאיסור חוזר למפרע עדיין הוא איסור שנעשה בשיהוי זמן, וזה כאילו הוא עשה את האיסור בשעת פרישת המצודה, אבל האיסור עדיין בגדר של צידה בשיהוי זמן ולא של צידה בידים, ולכן עדיין הוא פטור. מ"מ לגבי אפיה לא מועיל זה שכך דרך אפיה במשכן שהיא נעשית ממילא לאחר זמן, ולכן עדיין יש חיוב בזה, וכן י"ל לגבי הבערה שכן דרך הבערה שכשהאיש הצית העצים דרך הוא להבעיר העצים לאט לאט, ולכן אין היתר של שיהוי זמן במלאכת הבערה, אבל בצידה המלאכה היא רק בידים כמ"ש הנת"ח והחת"ס לא"ח ס"רנב. ולכן אם הוא עשה האיסור בשיהוי זמן הוא רק מדרבנן, וכשהוא חוזר למפרע משום אשו משום חציו, עדיין הוא בגדר שיהוי ואין בזה חיוב.

(ד) **ועוד** יש לדון בזה, והוא על פי מ"ש הנמ"י שם בענין אם מת האיש קודם שנעשה ההיזק, שכתב שם "אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידידה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם, ואמאי מחייב הרי מת, ומת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה". ולענ"ד לא אמרינן את זה לגבי שבת, שאם הוא נותן הפת בתנור וקודם שנגמרה האפיה הוא מת הוא אינו חייב, שכשנגמרה האפיה הוא לאו בר חיוב, וזה דבר היתר וכאילו הוא עשה את הדבר במו"ש בחול, שאין על האיסור על החפצא אלא על הגברא ואחר מתו הוא אינו בר חיוב, ולכן כשהוא חוזר למפרע הוא דבר היתר ואין עבירה בידו, משא"כ בנזקין שהנזק קיים והחפצא האיסור ולכן מעשיו חוזר עליו למפרע ועדיין צריך לשלם.

וראיתי בשואל ומשיב תנינא ח"א ס"ה שכתב לתרץ בעד הנמ"י דכוונת תירוצו הנמ"י, שמה שדולק בשבת אינו מעשה חדש רק גרמא, שעיקר ההדלקה היא בערב שבת וכל מה שידליק מכחו הוא גרמא בעלמא ושרי ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, איך הוא הסביר הדין של מחיצת כלים לפני הדליקה. ונראה שכוונתו היא דשאני דין מחיצת

כלים שעמידת הכלים אין בה שום מלאכה, ולכן מה שיבא אחר כן הוא רק כחו והוא גרמא, ולא דומה להדליקת האש מבערב שבת דהתם הוא עשה מעשה הבערה בתחילה ובסוף המלאכה היא הבערה, ולכן אין זה דומה להעמידת כלים בשבת שבתחילה אין שום איסור בעמידת הכלים, ולכן מה שיבוא אחר כך הוא משונה ממה שהיה בתחילה, ולכן הוא גרמא. ועדיין דעתו אינו ברור אצלי, שמה יענה בדין הכופף קמתו של חברו בפני הדליקה בשבת בב"ק נו. האם זה גרמא בשבת או אם זה אשו משום חציו והוא חייב בשבת. מ"מ אף הוא מסיק שאין ההיתר ברור בנדונו לגבי העמדת שעון להדליק הנר לאחר זמן, אם מותר לעשות כן בשבת. ע"ש.

ומצאתי סיוע למה שפירשתי לעיל בדעת הנמ"י בחזון איש בס"קנו. בהשמטות לס"רנב. שכתב שם שהנמ"י איירי רק במלאכות שזרכן לגמור מאליהן כגון אפיה ובשול והבערה ע"ש.

(ה) **וראיתי** באג"מ א"ח ח"ד ס"ס. שדן בדברי הנמ"י, ונראה שהוא סבר שלגבי העמדת שעון להדליק הנרות מבערב שבת אף להנמ"י זה אסור, כיון שאין בזה מעשה ולכן אין לומר שזה נחשב כאילו הוא עושה הכל מער"ש ולכן נחשב כאילו הוא הדליק האש בשבת, כך נראה הבנתו בדעת הנמ"י ע"ש. ולא הבנתי את דבריו בזה שאם עריכת השעון אינה נחשבת כמעשה אז אין בזה אשו משום חציו והמלאכה שתבוא בשבת אינה מתיחסת אצלו. וזה כמ"ש בתוספות בב"ק נו. בד"ה אילימא, שהטעם שהכפתו במקום שסוף חמה לבא הוי פטור ולא אמרינן בה אשו משום חציו הוא משום "התם מיירי שכפתו במקום שהיה ולא הזיזו ממקומו" ע"ש, הרי כיון שהוא לא עשה מעשה ממש אין זה בגדר של אשו משום חציו, וא"כ ממילא אם עריכת השעון אינה נחשבת למעשה לדעת האג"מ אז אין כאן שום איסור בהדלקת הנרות בשבת.

מ"מ לפי מה שביארתי אין קושיא מהנמ"י לכל הדברים שהתירו משום גרמא בשבת, ונראה שאף בדין כופף קמתו של חברו, שאם הוא עושה כן בשבת שזה גרמא, שדרך הבערה היא להשליך דבר לתוך האש ולא לעשות מעשה שיש שיהוי זמן עד שידליקו האש. וכל זה כתבתי לדעת הנמ"י אבל נראה שאין זה דעת כל הראשונים.

(ו) **ועוד** יש לדון בזה לדעת הנמ"י, מדין מי שהיה בדרך וקדש עליו היום והיו עמו מעות ויש לו חמורו, שכתב מרן

מעצמה. ע"ש. וכן הוא בזבחי צדק שם אות ד. והכה"ח שם אות יא. שבפתיחת ידו אין דבר זה כחו והשחיטה פסולה. ויש לשאול בזה למה לא אמרין שזה נחשב להסרת מונע, ואם השחיטה נעשית מיד שזה כח ראשון והוא כשר, כמו שמצינו ב"ד ס"ז. שאם המים מסבבים את הגלגל ושחט בסביבה ראשונה שזה כשר משום שזה כח ראשון ע"י הסרת המונע שהוא הדף שמעכב המים ע"ש. ולענ"ד נראה שפתיחת ידו אינה מעשה חשוב, ולכן אין הנפילת הסכין מתיחסת אצלו, אבל בהסרת הדף שהיא מעשה בדבר שהוא חוץ מגופו, זה מעשה חשוב ולכן הכח הראשון נחשב ככחו.

ולפי זה יש לדון לגבי שבת, שלכאורה נראה שאם האיש אוהז העץ בידו והוא פותח את ידו והעץ נופל מעצמו באש שאין זה נחשב כחו, ולכן אין כאן מעשה אלא גרמא בעלמא ואין בזה איסור, ולא דומה לדין פתיחת הדלת כנגד המדורה ברוח שאינה מצויה שהוא חייב כמבואר בשבת קכ. דהתם הפתיחה נחשבת מסירת מונע שהוא הדלת, ולכן בכח ראשון זה נחשב מעשיו והוא חייב, אבל בנד"ד אין כאן מסירת מונע ולכן פתיחת ידו היא גרמא בעלמא.

אלא נראה שדין שבת שאני מדין שחיטה, שלגבי שחיטה העיקר הוא אם הסכין הגיע לבהמה מכח אדם, אבל בשבת העיקר הוא אם זה דרך המלאכה במשכן או לא, שיש מלאכות שהוא חייב בהן אף שכבר הפסיק הכח האדם קודם שעת המלאכה, כגון בישול שאם הוא נותן האוכל לתוך הכלי הראשון כבר נגמר כחו אבל המלאכה נעשית לאחר כך כשהאוכל נתבשל כמאב"ד ובאותו זמן אין שום כח האדם, וכן הוא בנותן צמר לתוך יורה שיש זמן עד קליטת הצבע שבאותו זמן כבר כלה הכח האדם עיין בס"רנב. א. וכן הוא במלאכת זורע כמ"ש המ"א בס"שלו. ס"ק יב. לגבי חיטים ושעורים שאינו חייב תיכף אם שורה אותם במים אלא לאחר זמן. ולכן הכל תלוי בדרך המלאכה שאם היא נעשית בלא כח האדם וכך הוא האופן של אותה מלאכה אז עדיין הוא חייב, אבל אם אין זה דרך המלאכה במשכן אז הוא פטור כמו שמצינו להמ"א לגבי טחינת חיטים ברחיים של מים בס"רנב. ודעת האבן העוזר בס"שכח. היא שאף אם אין זה הדרך במשכן מ"מ אם הוא עושה המלאכה באופן רגיל שהוא עושה כן אף בימי החול והיא נעשית מיד, אז אמרין מלאכת מחשבת והוא חייב אף שאין זה דרך המלאכה במשכן.

(ב) **ולפי** זה אף שמצינו בעמידת מחיצת כלים של מים

בס"רסו. ב. "מניחו על חמורו, וכדי שלא יהא חייב משום מחמר אי איכא עקירה והנחה, מניחו לאחר שעקרה יד ורגל ללכת ולאו עקירה היא". משמע מכל זה שלא חיישינן לזריקה כלל אלא כל האיסור הוא של מחמר, והלא למ"ד שאשו משום חציו הליכת החמור נחשבת כרוח מצויה, ולכן דבר זה נחשב כזורק חץ, ולכן למה אין אמרין שזה כוחו ויש חשש של איסור זריקה. ואל תשיבני שאין החמור נחשב כרוח מצויה כמו שמצינו בב"ק כב. לגבי הכלב והחרש דאמרין שזה חציו דכלב והחרש ולא של האדם, שכבר כתבו התוספות שם בד"ה חציו, "ואומר ר"י דלמ"ד אשו משום חציו הוא לא מחייב אלא באש שיכול להזיק ברוח מצויה הרבה וקרוב לודאי היזק כעין חציו, והכא אין במעשה דשולח קרוב לודאי היזק, הלכך לא דמי לחציו דחציו דחרש הן". משמע שאם הוא קרוב לודאי היזק אין זה נחשב לחציו של השולח, וכן צ"ל לגבי דין מסר לחרש גוואז סילתא ושרגא, שכיון שודאי יש היזק בזה, זה נחשב אשו של השולח. וכן הוא בדין של מחמר שקרוב לודאי הוא שחמורו ילך ארבע אמות ברה"ר, וזה נחשב לחציו, ולכן למה אין זה ככוחו ויש בזה חיוב של זריקה ברה"ר. אלא צ"ל שאף להנמ"י לא אמרין אשו משום חציו בשבת אלא בדברים שכך הם דרך המלאכה במשכן, ולכן זה שייך רק בהבערה ובאפיה וכדומה שכך דרכן להמשיך מאליהן אחר תחילת מעשיו, אבל בהוצאה וזריקה אין זה הדרך של המלאכה לעשות אותה ע"י דבר אחר, ולכן אף דאמרין אשו משום חציו מ"מ כיון שאין זה הדרך המלאכה במשכן אין בזה איסור אף לדעת הנמ"י.

ולפי כל הנ"ל דעת הנמ"י לא שייך בכל המלאכות אלא בכגון בישול או הבערה, ואף בזה ביארתי שזה רק למפרע.

סימן לז.

שאלה: האם פתיחת ידו נחשבת מסיר מונע בשבת, וכן אם זרק כדור למעלה והוא נופל למטה שלא להצדיק לתוך אש, אם יש חיוב של הבערה כאן או אם זה רק גרמא.

תשובה: (א) **כתב** המש"ז ב"ד ס"ג. אות א. "ואם היה סכין בידו ופתח ידו או בחיקו ועמד ונפל מאליו שלא היה כח גברא אלא הסרת כחו, לענין נזקין חייב ולענין שחיטה כתב התה"ב דף יב. דראוי להחמיר דאין כאן כח גברא וכמו שהשיג באמת ב"ה בשם הרא"ה ז"ל דהוה כנפלה

איזה דבר, הדרך הוא להשליך אותו באש אבל אם הוא נתן אותו לפני האש כדי שישרף לאחר זמן י"ל שדבר זה גרמא, אבל אם הוא מדליק האש אז כל מה שיבעיר אחר כך אף שהוא רחוק ממנו עדיין יש בזה חיוב שכך הוא דרך ההבערה להדליק קצת והשאר בוער ממילא. ולכן אין לדמות שבת לנזקין.

(ג) **ולפי** זה אף במי שהשליך כדור של עץ למעלה והוא נפל מעצמו למטה שלא להצדיק יש לדון אם כך הוא דרך המלאכה או לא, שאף שבסנהדרין עז: אמרינן שאין זה כחו והוא פטור מדיני רציחה, מ"מ לגבי שבת הכל תלוי במלאכה ואם מעשיו נחשב שינוי באותה מלאכה או לא, ואף אם אין זה דרך המלאכה מ"מ אם הוא עושה אותה באופן רגיל והיא נעשית מיד, אז זה תלוי במחלוקת בין המ"א והאבן העזר הנ"ל. ונראה שבנדון זה, שמעשה שלו נחשב לשינוי שאין זה דרך הזריקה בימי החול, ולכן אף אם הכדור נפל לתוך האש אחר כך הוא פטור וזה נחשב כלאחר יד, וכגון הטוחן פלפלין בקתא של סכין בס"שכא. ז. וכמה מקומות אחרים. ולכן אף לאבן העזר הוא פטור. ויש להביא ראיה שזה נחשב שינוי ממה שפסק מרן בס"רסו. יא. "היתה חבילתו מונחת על כתפו וקידש עליו היום רץ תחתיה עד ביתו וכי מטי לביתה... זורק לה כלאחר יד דהיינו שלא כדרך זריקה כגון מכתפיו ולאחריו". הרי משמע ששינוי בדרך זריקה נחשב כלאחר יד, ועוד אין שינוי רק באופן אחד שהוא לאחריו, אלא אף שאר שינויים נחשבים כלאחר יד, ויש לדקדק זה מפני שמרן כתב "כגון" דהיינו לאחריו או אופן אחר. ולפי זה אף אם הוא זורק אותו למעלה כשהוא רוצה לזרוק אותו למטה, גם זה נחשב לשינוי שאין עושין כן בימי החול, אבל פתיחת ידו אף שאין זו כחו מ"מ היא אינה משונה מימי החול ולכן אין מעשה זה נחשב לשינוי.

וראיתי במנחת שלמה בסוף ס"ט. בד"ה ולכן, שכתב לגבי הטלפון "עיקר החבור אפשר דחשיב רק גרמא כי בשעה שהאדם מוליך באצבעו את החוגה של המספרים אז לא נעשה כלל שום דבר, ורק אח"כ בשעה שהחוגה חוזרת מחמת קפיץ למקומה הקודם אז נעשות ע"י הקפיץ כמה פעולות של חבור והפסקת זרם... ומעתה לפי המבואר בסנהדרין עז: שאם זרק צרור למעלה וחזר ונפל לארץ והרג פטור משום דמה שחוזר ונופל לא חשיב כלל כחו ה"נ גם כאן". ולענ"ד י"ל דבשלמא שאין זה כחו, מ"מ עדיין יש לדון אם מה שנעשה ע"י החוגה הוא בדרך אותה מלאכה או לא. ועוד אף אם אין זה דרך המלאכה מ"מ כיון

כנגד האש שזו גרמא, ובזו כבר הפסיק כחו, וכן בנתינת משקים על הטלית שאחזו בה האור, מ"מ אין עיקר טעם בזה משום שכבר כלה כחו אלא הוא משום שאין זה דרך המלאכה של כבוי כמ"ש במק"א (עיי' ס"לד. וס"לה). ולכן יש לדון בנד"ד אם פתיחת ידו נחשבת דרך המלאכה או לא, והכל תלוי במלאכה שאפשר שכל מלאכה יש לה דין מיוחד בזה. ולגבי הבערה מצינו שמי שהדליק הגדיש בשבת חייב, וכן הוא בב"ק לד: וח"מ ס"תה. וברמב"ם הל' שבת פ"יב. הל"א. ועוד כתב הרמב"ם שם שהמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית, מפני שכוונתו להנמק משונאו והרי נתקררה דעתו ע"ש, וזה משום שהרמב"ם פסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב כמ"ש ה"ה בפ"ח הל"ח, וכן הוא בערה"ש ס"רמב. אות לו. אבל למ"ד שמלאכה שא"צ לגופה פטור אף בזה הוא פטור והוא אינו חייב אלא אם הוא צריך לאפרו.

ולפי זה יש לדון שאם האיש הדליק הגדיש בשדהו אלא שהוא א"צ להאפר אלא בסוף השדה, נמצא שאין החיוב בא אלא בסופו ונראה שעדיין הוא חייב על זה אף שהחיוב בא לאחר זמן, ואף להרמב"ם אם הוא עשה כן בשדהו כיון שבתחילה הוא משחית השדה ובסוף יש לו הנאה מהאפר בסוף שדהו אף בזה אמרינן שבתחילת שדהו הוא פטור שזה מקלקל ובסוף שדהו יש חיוב אף שזה בא ממילא ולאחר זמן. וצ"ל שהטעם הוא מפני שכך הוא דרך ההבערה דהיינו להדליק קצת והשאר מבעיר ממילא. ונראה דהכי י"ל אף למ"ד אשו משום ממונו. ולכן י"ל שאף בהפסיק כחו עדיין יש חיוב לגבי הבערה.

ולפי זה אף בפתיחת ידו והעץ נופל לתוך האש מעצמו עדיין הוא חייב, שכן דרך הבערה דהיינו או להשליך דבר לתוך האש או לפתוח ידו כדי שיפול העץ מעצמו ואין זה בגדר שינוי, ולכן אף שהוא אינו כחו עדיין הוא חייב. ועוד נראה שאין הדבר תלוי באי אמרינן אשו משום חציו שזה שייך בנזקין, אבל בשבת העיקר הוא אם כן דרך המלאכה או לא, וכבר ביארתי דברי הנמ"י בענין זה במק"א (ס"לו). ולכן אף שמצינו לגבי נזקין שאין לחלק אם האיש מדליק האש ואזיל האש ועביד נזק, ובין אם הוא לא מדליק האש אלא שהוא נותן הכלים לפניו או כופף קמתו של חבירו מפני הדליקה, שבשניהם אמרינן שהוא חייב לשלם כמ"ש התוספות בב"ק נו. בד"ה אילימא, "שאין חילוק בין מקרב הדבר אצל האש ובין מקרב האש אצל הדבר" ע"ש, מ"מ י"ל שיש חילוק לגבי שבת שאם הוא רוצה להבעיר

שהוא עושה כן אף בימי החול עדיין יש איסור בזה, ואף שכתבתי במק"א (ס"לה. אות ה.) שלא אמרין בזה מלאכת מחשבת לדעת האבן העוזר כיון שאין זה נעשה מיד, מ"מ עדיין יש איסור דרבנן בזה, אבל בנידונו לגבי הטלפון שכל החשש הוא משום השמעת קול כמו שהוא כתב שם, עדיין יש להתיר לפי מה שכתבתי במק"א (ס"לה. אות ח.) לבאר דעת הזרע אמת, דהיינו שאם המלאכה היא רק דרבנן והיא לא נעשית מיד אז דבר זה מותר אף אם הוא נעשה באופן רגיל, כיון שאין זה הדרך של אותה מלאכה, וכן י"ל לגבי השמעת קול.

ולכן למסקנה נראה שאין העיקר אם המלאכה נעשית ע"י כחו או לא, אלא הכל תלוי בדרך עשיית אותה מלאכה במשכן, ופתיחת ידו אינה נחשבת לשינוי אבל זריקה למעלה כשהוא רוצה שהחפץ יפול למטה נחשבת שינוי.

סימן לח.

שאלה: האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב כבוי או הדלקת הנר של חשמל.

תשובה: (א) לפי מה שביארתי במק"א (ס"לד. וס"לה.) זה גרמא, שאין זה דרך לכבות או להדליק בימי החול, וגם אין זה נעשה מיד ולא שייך כאן מלאכת מחשבת ולכן אף לדעת האבן העוזר בס"שכח. יש להתיר. ואף לפי מה שפסק מרן כדעת הרא"ש בס"תקיד. ג. שגרם כבוי מותר רק אם נעשית הגרמא קודם ההדלקה ע"ש, מ"מ כאן שאני שהרא"ש אוסר רק מפני שהוא נוגע בדבר הדולק עיין בדבריו בביצה כב. ובנד"ד החשמל הוא הדבר הדולק אלא שהחוגי השעון בשעת שהוא מזיז אותם אינם נוגעים בחשמל, ואין נגיעה אלא עד שעת הכבוי או עד שעת ההדלקה, ולכן אין כאן "נוגע בדבר הדולק". וזה מותר אף להרא"ש ומרן וק"ו לדעת התוספות שם.

ואף שהרמ"א בס"שלד. פסק שגרם כבוי מותר רק במקום הפסד וכאן אין הפסד, מ"מ דעת מרן שם בס"כב. הוא "שגרם כבוי מותר", והוא לא כתב שזה רק במקום הפסד. וכן הוא ברמב"ם בפ"יב. הל"ד. דהל" שבת, שגרם כבוי מותר והוא לא כתב שזה רק במקום הפסד, וכן דעת התוספות והרא"ש כמ"ש הקר"נ בביצה כב. אות ס. שגרמא מותרת אף בלי הפסד. וכן נראה מלשון הטור בס"שלד. שגם כן כתב שגרם כבוי מותר ע"ש. אלא דעת

הרמ"א כדעת ר"י יואל כמ"ש בדרכי משה שם. אלא כבר כתבתי במק"א (ס"סה. אות ג.) שאין דעת הרמ"א ברורה בזה כיון שבס"תקיד. הוא התיר גרמא אף לכתחילה, עיין בזה בשער הציון שם אות לא. ואין לחלק בין יו"ט לשבת, וכ"כ הדרכי משה הנ"ל בשם ר"י יואל שאין חילוק ע"ש. ותירצתי שם שאף שדעת הרמ"א כדעת ר"י יואל, מ"מ אף הוא מסכים שאין המנהג כן, וכן מצינו במקומות אחרים שהוא כתב דעתו במקום אחד והמנהג במקום אחר, וכן כתב הט"ז בי"ד ס"שצט. ס"ק ה. לדעת הרמ"א. ולכן נראה שאף מי שפוסק כדעת הרמ"א יכול להקל כיון שאין דעתו ברורה בזה, ובפרט שזה דעת יחיד כמ"ש הט"ז בס"תקיד. בס"ק ו. ובפרט שהרמ"א כתב בהקדמתו לספרו תורת חטאת שמה שהוא התיר רק במקום הפסד הוא מותר מעיקר הדין ע"ש, ובפרט שנראה שהוא הסכים שאין המנהג כדבריו.

(ב) **ויש** לצרף כאן, שאף לפי מ"ש הרמ"א בס"שלד. כב. שגרם כבוי מותר רק במקום הפסד, כאן בכבוי נר חשמל יש שבות דשבות כמ"ש הרש"ש בשבת מב. ולכן אף הרמ"א מודה שיש להתיר, ועיין עוד בזה ביחזק דעת ח"א ס"לד, בסוף. ועיין במ"א בס"רסה. ס"ק ב. ובמח"ש שם, שאף שיש מתירים גרם כבוי רק במקום הפסד, מ"מ זה הוא רק בדבר שעיקרו מן התורה אבל אם עיקרו מדרבנן יש להקל ע"ש. וא"כ אף בכבוי נר חשמל אם יש שבות דשבות יש להקל ע"י גרמא. ואף לענין הבערה יש לצרף דעת האב"נ בס"רכט. ודעת המרכה"מ בהל" שבת בפ"יב. הל"א. שאין במחמם מתכת חיוב של הבערה אם הוא לא צרפו במים אחר כך, עיין עוד בזה במנחת שלמה ס"יב. אות א. שהוא חולק על סברה זו. ולכן נראה בנד"ד שיש להקל אף לדעת הרמ"א כיון שאין דעתו ברורה בזה.

וראיתי בציץ אליעזר ח"א ס"כ. דף קי. שכתב דנד"ד קיל טפי ונחשב גרמא דגרמא, שגרם כבוי הוא כשהוא "עושה הגרמא בידים בגוף הדבר שעתיד להדליק כגון ליקח חתיכת חלב העתיד להדליק מן הנר, אבל כאן בנד"ד הרי בסובבו את השעון אינו עושה שום פעולה כל שהוא בעצם החשמל הדולק ואינו ממעט כלל וכלל מעצם הנרות כי אם יקרב עי"ז את הבורג הגורם שיכבה, והרי זה כגרמא דגרמא" ע"ש. ולפי זה אף לפי מ"ש הרמ"א בס"שלד. שגרמא מותרת רק במקום פסידה עדיין יש להתיר בנד"ד דשאני התם בס"שלד. שהוא נותן המים על הדבר שעתיד להדליק, אבל בנד"ד הוא אינו נוגע בחשמל כלל.

סימן לט.

שאלה: האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב פעולת חימום הבית ע"י הרדיאטור. ועוד אם מותר לפתוח הכפתור של הרדיאטור כדי שיכנסו בו המים.

תשובה: (א) לפי מה שביארתי במק"א (ס"לח.), להזיז מחוגי השעון הוא גרמא, אבל לגבי הרדיאטור אף בימי החול אנו משתמשים בשעון זה, ולכן עדיין יש לדון בזה, אלא כתבתי שם שבכבוי הוא מותר אם הוא אינו נעשה מיד, וזה כדעת הזרע אמת (עיין לעיל ס"לה. אות ה.), ולכן בנד"ד יש להתיר לקרב כבוי האש בבזילר שמחמם את המים, אבל לגבי קרוב הבערת האש בבזילר עדיין יש לחקור בזה כיון שדבר זה איסור תורה, ונראה שיש איסור דרבנן לגרם הבערה כיון שדבר זה דרך רגיל אף בימי החול. אלא נראה דבנד"ד האיש לא כיון להבערה כלל ולא שט לבו בזה, אלא כוונתו היא רק לחמם את הרדיאטור, וזה לא נעשה אלא ע"י המים חמים ואין שום אש בתוך הרדיאטור, ולכן ההבערה בתוך הבזילר היא דבר שאינו מתכוין אלא שהוא פ"ר דניחא ליה. ולפי זה יש להתיר גרמא בפ"ר כגון לגבי מלאכת זורה בב"ק ס. וכמ"ש האבני נזר בס"קצד. אות ב. והחלקת יואב א"ח ס"א., ולכן אף בנד"ד כיון שהבערה זו היא גרמא אף שהיא פ"ר, מ"מ היא מותרת כיון שהוא לא כיון לזה.

וראיתי במנחת שלמה בס"יג. שדן בשעון שבת, וכבר כתבתי על דבריו במק"א (ס"לח. אות ג) שזה גרמא ואין זה מעשה ידיו.

(ב) **ולגבי** פתיחת הכפתור של הרדיאטור, נראה שיש להתיר גם כן, שאף שע"י כן יצאו המים קרים מתוך הרדיאטור לתוך הצנורים ומתחמם ע"י כך, מ"מ הוא לא כיון לזה כלל אלא לכניסת המים חמים לתוך הרדיאטור ובזה אין שום מלאכה, ואף שפ"ר אסור והוא גורם לבישול המים הקרים שיצאו מהרדיאטור, מ"מ הוא לא איכפת ליה בזה כיון שכבר יש הרבה מים חמים בתוך הצנורים, ולדעת הערוך זה מותר. ואין דעת הערוך דעת יחיד, ואף שרוב הראשונים סברו שעדיין יש איסור דרבנן מ"מ יש לצרף דעת הרמב"ם והרשב"א והר"ן שאין בישול אחר בישול אף בלח, ולכן יש ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כהערוך ואת"ל שאין ההלכה כמוהו אז אפשר שאין בישול אחר בישול בלח.

(ג) **ועוד** יש להוסיף על זה, שי"ל דנד"ד דומה לסוף חמה לבא כמ"ש בסנהדרין עז. שאין ההדלקה באה עד שישלם המעגל של חשמל ע"י השעון, וקודם פעולה זו הוא כעדיין אין שמש בעולם, וכן ראיתי באג"מ א"ח ח"ד ס"ס. שכתב "ועל תחיבת העלעקטרי באופן שיתחבר בשעה פלונית בשבת הרי הוא כסוף חמה לבא." ע"ש. ולפי זה י"ל שאף לדעת הרמ"א בס"שלד. שאין להתיר גרמא אלא בהפסד מרובה, מ"מ זה דוקא באופן שהמשקה והאש כבר היו שם, אבל אם הוא באופן של סוף חמה לבא י"ל שאף הוא מתיר לכתחלה, וכן הוא בנד"ד.

וראיתי במנחת שלמה בס"יג. שדן בזה, וכתב שהזזת המחוג כדי להקדים הכבוי חלוק הוא במקצת מגרם כבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים, דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן, דהיינו לאחר שתגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו ורק אז יצאו המים ויכבו, משא"כ הכא ע"ש. ולא ידעתי למה הוא לא דומה דין זה לדין של טלית בס"שלד. כד. שמותר ליתן משקים על הטלית שאחז בה האור אף בלי כלים. וכן בדין של נר של שעות הוא מותר לגרום כבוי בס"תקיד. ג. אף שאין דבר המונע השריפה בתוך שום כלי.

ועוד כתב שם, "שבשעה שהוא מזיז את המחוג הרי הטבלה מסתובבת והמחוג מתחיל תיכף להתקרב למקום הכבוי, נמצא שהרי זה דומה לשופך מים במקום מדרון רחוק ממקום השריפה אבל מיד כששופך את המים הרי הם מתחילים תיכף לירד למקום הנמוך ולהתקרב אל האש לכבותה דיש לדון טובא אי חשיב רק גרמא או מכבה בידים." ע"ש. ואף בזה אין הנדון דומה להראיה, שבשפיכת המים על המדרון המים נפלו מכחו וזה דומה למי שזרק מים על האש שזה אסור ואינו גרמא, אבל בנד"ד הטבלה מסתובבת ע"י כח החשמל ולא מכח האדם, ולכן ודאי שזה הוי גרמא. ונד"ד יותר דומה למי שנתן עפר או חול על המדרגות נוע למעלה, והיא הולכת מעצמה למטה ושם יש אש שנכבה ע"י העפר, ונראה שודאי זה גרמא בעלמא.

ולפי כל זה מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב הכבוי או ההדלקה של נר חשמל, ועדיין עוד בזה ביביע אומר ח"ג ס"יח.

בכלל כח ראשון אלא הם כח שני, ואף אם הם נפלו מיד עדיין זה בגדר גרמא ודומה לדין של זרק בו חץ ותריס בידו ובא זה ונוטלו פטור, דהיינו אף אם מיד הרג מ"מ עדיין זה גרמא כיון שהחץ לא נגע בתריס וכל זה מבואר ברמ"ה שם. ולפי זה אף בנד"ד אף שנכנסו המים הקרים לתוך הבוילר מיד, מ"מ פתיחת הברז היא רחוקה מהמים הקרים ולכן זה בגדר של כח שני אף אם זה נעשה מיד.

ולפי זה נראה שזה דומה למחלוקת בין המ"א בס"רנב. ס"ק כ. והאבן העזר בס"שכת. וכבר ביארתי במק"א (ס"לה.) שלדעת המ"א כיון שאין זה דרך המלאכה במשכן יש בזה רק איסור דרבנן, דהיינו בנד"ד שימת המים לתוך הבוילר היא בכח שני, ולכן אין זה דומה לבישול המים והסממנים במשכן שאין התם כח שני, אבל מ"מ אין זה מותר לגמרי כיון שזה בדרך רגיל אף בימי החול, ולכן עדיין יש בזה איסור דרבנן. ולדעת האבן העזר אף שזה גרמא, מ"מ זה בא מיד ועדיין יש בזה איסור תורה שקיים מחשבתו ומלאכת מחשבת אסורה מן התורה. ואף שכתבתי במק"א שהאבן העזר מודה בדין כח כוחו שהוא מותר ולא אמרין בזה מלאכת מחשבת אף שהוא נעשה מיד, מ"מ זה מותר לדעתו כיון שזה נחשב שינוי וכמי שעשה מלאכה כלאחר יד, אבל בנד"ד הכח השני הוא בגדר של גרמא ולא בגדר של שינוי, ולכן אם הוא נעשה מיד שייך בו מלאכת מחשבת. ולכן נראה שאם הוא מתכוין לבישול בתוך הבוילר, לדעת המ"א יש איסור דרבנן ולאבן העזר יש איסור תורה אף שזה רק גרמא.

וכעין זה מצאתי בערובין קד. לגבי ומטיפין מיארק לחולה בשבת, לחולה אין לבריא לא. ופירש"י שם "כלי הוא ופיו צר ושל מתכת הוא ומנוקב בתחתיתו נקבים נקבים דקין וממלא מים וסותם פיו העליון, וכל זמן שפיו סתום אין המים יוצאין בנקבים התחתונים, וכשרוצה נוטל פקק העליון והמים יוצאין בנקבים טיף אחר טיף, ונותן כלי מתכת וכופהו תחתיו וקולן נשמע לחולה" ע"ש. הרי כלי זה פועל ע"י הסרת המונע שהוא הפקק העליון, אלא שהאיסור של השמעת קול בא רק מהטפה בתחתון שהוא רחוק מן הפקק, נמצא שזה כח שני כיון שטפה זו אינה נוגעת בפקק, ומ"מ יש איסור בדבר לבריא, וצ"ל שכיון שזה נעשה מיד וגם הוא באופן רגיל עדיין יש איסור בין להמ"א ובין לאבן העזר.

מ"מ נד"ד שאני, שהוא דבר שאינו מתכוין, וכבר כתב האבני נזר בס"קצד. אות ב. והחלקת יואב בא"ח ס"יא.

ועוד י"ל בזה, שי"ל שכאן יש רק כח כוחו וזה מותר בשבת לדעת הרב פעלים כמ"ש במק"א (ס"לד.), ולכן י"ל שפתיחת הכפתור היא בכלל מסיר מונע, והמים החמים הנכנסים הם כוחו (ואין זה גרמא ודלא כדעת המחזה אברהם), מ"מ המים חמים דוחים המים הקרים לתוך הצנורים, וזה דומה למי שזרק פרי שדחה פרי אחר שנפל לתוך כלי ראשון, שי"ל שזה כח כוחו ואין כאן איסור בישול, וכן הוא בנד"ד שהמים החמים שהיו קודם הכפתור דוחים המים הקרים לאחר הכפתור שיוצאים לתוך המים החמים בצינורות.

ולכן מכל הנ"ל נראה להתיר בנד"ד, אלא שכבר נהגו העם שלא לפתוח הכפתור בשבת ולכן אין להתיר את זה לכתחילה. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ד. ס"לה.

סימן מ.

שאלה: האם מותר להשתמש בשבת במים חמים שהוחמו בכיור חשמלי (בוילר) שבפתיחת הברז נכנסו מים קרים לתוך הבוילר תחת המים החמים שיצאו מן הברז.

תשובה: (א) **דבר** זה פ"ר, ולכן נראה לאסור מטעם בישול אף שהוא אינו מתכוין לכך, שכל רצונו הוא להמים שיצאו מן הברז והוא לא שט לבו למים קרים שנכנסו לתוך הבוילר, מ"מ כיון שזה דבר מוכרח הוא פ"ר ואסור, אלא שיש לדון בזה שנראה שיש טעמים להתיר.

בתחילה יש לדון, שאף אם הוא מתכוין לחמם את המים בתוך הבוילר ע"י פתיחת הברז, מ"מ נראה שזה רק כח שני, שפתיחת הברז היא בגדר מסיר מונע, ויש לדמות דין זה למה שכתוב בסנהדרין עז: "אמר ר"פ האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומחייב, הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". ופירש"י שם שכח ראשון הוא המים הבאים מיד, וכח שני הוא שלא נפלו המים מיד ע"ש. ולכאורה נראה בנד"ד שכיון שהמים נכנסו מיד לתוך הבוילר שזה כח ראשון ואינו גרמא, אלא שראיתי בחידושי הרמ"ה שם שפירש את הענין ביתר ביאור וכתב, "דכי סליקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה, מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סליקיה לעפר גירי דידיה הוא". הרי מבואר שרק המים הנוגעים ממש כנגד העפר הם בכלל כח ראשון וזה המים שנפלו מיד, אבל המים הרחוקים שאינם נוגעים לעפר אינם

שאמר ר"ש שדבר שאינו מתכוין הוא מותר וכן לר"י הוא אסור, שכן השוה ר"ג כאן לשאר מקומות. ולפי זה קשה, שאם הוא פ"ר למה אין שום איסור מצד הבערה, ונראה שכיון שהובערה מאליהן נראה שדבר זה בגדר של גרמא כמ"ש הר"ג שמעצמו הובערו, ולכן כיון שדבר זה גרמא אף שהיא פ"ר כמ"ש התוספות עדיין היא מותרת כיון שהוא לא כיון לזו ולא שייך לומר מלאכת מחשבת, וכדעת האב"נ.

ג) ועל פי מה שכתבתי שאם הוא אינו מתכוין לבישול אף שהוא פ"ר מ"מ הוא אינו חייב כיון שהוא גרמא, יש לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ט דשבת הל"ו. שהוא כתב "המתוך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכות עד שתעשה גחלת זה תולדת מבשל... כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל." אבל לקמן בפ"יב. הל"א. הוא כתב "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב." והקשו עליו המפרשים איך הוא כתב בפ"ט שהחייב הוא משום מבשל, ובפ"יב. הוא כתב שהחייב הוא משום מבעיר, עיין בה"ה בפ"יב. שם וכן בלחם משנה, וכן במ"א בס"שית. ס"ק י. ובנשמת אדם בפ"כ. אות א. ובתורה לשמה ס"קט. ע"ש. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, שבפ"ט הוא כיון לבישול, דהיינו לרכך המתכת שזה עיקר הבישול כמו שהוא כתב שם, אבל בפ"יב. הוא כיון רק לחימום, ולכן אף אם הברזל מתרכך על ידי האש הוא מותר מצד בישול כיון שהוא גרמא והוא אינו מתכוין לכך, וזה מותר אף אם הריכוך ניחא ליה.

אלא שראיתי באב"נ בס"רלו. שהקשה על סברה זו מדין פתיחת הדלת כנגד המדורה בשבת קכ: שהלא התם הפתיחה היא גרמא ועדיין הוא חייב בפ"ר ע"ש. ונראה לענ"ד שאין כאן קושיא, שהלא התם הפתיחה נחשבת ככח ראשון וכמעשה ולא כגרמא וככל דין כח ראשון, משא"כ בזורה שאף שהוא עשה ההכנה מ"מ כל המלאכה נעשית ע"י הרוח. ולכן סברת האב"נ נכונה היא.

ד) ועוד יש להוסיף על זה, שאף אם חשבינן כניסת המים לתוך הבוילר בגדר כח ראשון, מ"מ עיקר המלאכה של בישול הוא גרמא בעלמא שהמאכל נתבשל מאליו לאחר זמן וכמו שכתב הנתיב חיים בס"רנב. וכן הוא בחת"ס שם, אבל כיון שאסרה התורה בישול וכן דרך המלאכה שוב אין בישול נחשב גרמא, וכן ראיתי בחז"א בס"לח. אות א. שכתב, "ומיהו מלאכה שדרכה בכך כמו אפיה ובישול...

דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין יש רק גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מדין עמידת בהמה ע"ג המחובר שזו מותרת אף שהיא פ"ר משום שאין האיש מתכוין לזה ע"ש. ועוד נראה, שאף איסור דרבנן ליכא, שהם פירשו דעת הרשב"א בסוף פ"ר האורג באופן כזה והרשב"א איירי התם לגבי סגירת הדלת כשיש צבי בתוך הבית והוא איירי באופן שזה מותר לגמרי, ולכן נראה שאין שום איסור בזה. לפי זה בנד"ד כיון שהוא אינו מתכוין לכך וזה גרמא בעלמא אין שום איסור בדבר אף שהוא פסיק רישיה. וראיתי במנחת שלמה בס"י. אות יא. בסוף שהוא הסכים לסברת האב"נ הנ"ל וכתב לגבי הזורה ורוח מסייעתו בב"ק ס. "מ"מ כל זה דוקא אם הוא ממש מתכוין לכך" ע"ש. ועיין במק"א (ס"לד. אות ד.) שהבאתי סויע לסברה זו מר"ח בשבת קכ: ע"ש.

ב) ויש להביא ראיה לסברת האב"נ ממה שפסק מרן בס"תקא. ו. שמסיקין בכלים שלמים. ע"ש. וכתב הגר"א בס"שיד א. שאין איסור בזה משום סתירת כלים שזה גרמא. ע"ש. והלא יש כלים שנתקלקלו מיד על ידי האש ועדיין זה מותר דלא פליגי רבנן בזה, וצ"ל שלא אמרינן בזה מלאכת מחשבת משום שהוא לא כיון לסתירת כליו אלא להסקה, ולכן אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר לכתחילה דלא אסרינן פ"ר בגרמא אף שהיא נעשית מיד, וזה כהאב"נ. ועיין במנחת שלמה בסוף ס"ט. שהביא הגר"א הנ"ל.

וכן יש להביא ראיה להאב"נ מהמאירי בשבת קכ: לגבי הנר שעל הטבלא, שכתב המאירי בשם יש מפרשים שהטעם שהוא מותר לנערו הוא משום "שאינו מכבה אלא גורם אף בפ"ר מותר". הרי אף שנעשה הכבוי מיד ואילו הוא כיון לכבוי יש חיוב שקיים מחשבתו, מ"מ בפ"ר הוא מותר.

וכן נראה שיש לפרש דעת רבינו גרשום בכריתות כ: לגבי החזותה בגחלים בשבת, שסבר רב אשי שאם נתכוין לכבות והובערה מאליהן שהוא פטור לר"ש שאמר דבר שאינו מתכוין פטור, והוא חייב לר"י שסבר שדבר שאינו מתכוין חייב ע"ש. וכתוב בתוספות שם שכאן הוא פ"ר שיכבות, ומשמע מהר"ג שם דהא דכתב לר"ש שהוא פטור לאו דוקא הוא, אלא שהוא מותר ככל השאר מקומות

דעת המנחת כהן בצ"ע. ויש להקשות על זה, שהלא אף שהרוטב הוא המיעוט מ"מ עדיין הוא בעין, והכל רואים הבישול של הלח, ולכן מה לי אם הוא רוב או מיעוט סוף כל סוף איכא בישול, ואפשר שזה כוונת הא"ר שהניח דין זה בצ"ע. אלא לפי מה שביארתי לעיל זה אתי שפיר, שי"ל שכוונת האדם היא אחר הרוב ולכן הוא כיון לחמם הבשר או הדגים שהם יבשים וזה מותר שאין בישול אחר בישול ביבש, ולגבי הרוטב שהוא המיעוט, הוא אינו מתכוין לבשל זה שכוונתו על הרוב, ולכן כיון שבישול הלח הוא בגדר של אינו מתכוין אין איסור של בישול כאן אף שהוא פ"ר כיון שזה פ"ר בגרמא כמו שהסברתי לעיל. ובזה אתי שפיר מ"ש הראשונים והאחרונים הנ"ל.

ובזה מובן הט"ז בס"י שיח. ס"ק ד. שכתב לחלק לגבי דין יש בישול אחר בישול בלח שלא אמרין את זה במצטמק ורע לו, "דקי"ל במלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והיינו דמאי דניחא ליה, וזה בא לחמם להפיג צינתו לא שיצטמק עוד דהא רע לו, דאי היה טוב לו היה אסור דחיישינן שמא מתכוין להצטמק משא"כ בזה." ולכאורה הסיפא קשה, דאי טוב לו שיצטמק הלא הוא פ"ר דניחא ליה ויש איסור תורה, ולכן למה כתב הט"ז "דחיישינן שמא מתכוין להצטמק" הלא אף בלי כוונתו הוא פ"ר ואסור מן התורה. אלא צ"ל שאם הוא לא כיון לזה הבישול הוא רק בגדר של גרמא והוא מותר בפ"ר אף שהוא ניחא ליה. ועיין במש"ז בס"רנג. ס"ק יג. שהוא הביא הט"ז להתיר בישול אחר בישול ביבש אף שיש מיעוט של רוטב.

ובענין זה ראיתי באגלי טל במלאכה אופה ס"כו. בס"ק נה. באות ד. שאחר שהוא הביא דברי הב"י בשם רבינו יונה הנ"ל הוא כתב, "ואינו מובן, דמה נ"מ אם רובו רוטב או מיעוטו. וצ"ל משום דעיקר כוונתו על הרוב והוי דבר שאין מתכוין על המיעוט, דבתר עיקר כוונתו אזלינן... א"כ בנד"ד שעיקר כוונתו אינו אלא על האינפנדא ולא על השומן, אלא דהוי פ"ר, דאין להחמיר מאחר דהעיקר כדעת הפוסקים דאין בישול אחר בישול אפילו בלח." ע"ש כל דבריו. הרי שלא חיישינן לכאן לפ"ר כיון שמעיקר דין אין בישול אחר בישול בלח. ולענ"ד אין זה מספיק דבשלמא שיש לפרש כן למ"ד שאין בישול אחר בישול בלח, אבל הלא המקור לדין זה דאזלינן אחר הרוב הוא הב"י בשם רבינו יונה, והלא סבר רבינו יונה שבלח אמרין שיש בישול אחר בישול כמ"ש הר"ן בריש פ"ד דשבת בד"ה והרב, ולכן א"א לפרש הטעם של רבינו יונה הוא משום אין בישול אחר בישול בלח, אלא צ"ל שכיון שהוא אינו

וזה נעשה מאליו, מ"מ כיון שזה דרכו מקרי מלאכה ולא גרמא, וכן זורה אע"ג דהרוח עושה עיקר הזריה. ע"ש. משמע שבישול דומה לזורה ובעצם הוא גרמא אלא שהוא אסור משום מלאכת מחשבת כמבואר בב"ק ס. והרא"ש שם. ולפי זה נראה שאף בבישול אם הוא אינו מתכוין למלאכה אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר וכמו שמצינו לגבי מלאכת הזורה. ולכן בנד"ד אף את"ל שכניסת המים הקרים לתוך הבוילר היא כוחו ולא גרמא, מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לכך הוא מותר לעשות כן שעיקר המלאכה של בשול הוא גרמא.

אלא שיש להקשות על הנ"ל ממ"ש האגלי טל במלאכת טוחן ס"ק ה. מההיא דמנחות נו: "הניח שאור על גב עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חייב עליה כמעשה שבת." ופירש"י כי היכי דמחייב מניח בשר ע"ג גחלים בשבת ונצלה מאליו. והרי בחימוץ עיסה של מנחות ליכא האי טעמא דדמי למלאכה המשכן ועל כרחך דחשיב כעושה מעשה בידים, ומפני זה השיג האגלי טל על הנתים חיים שאין בישול בגדר של גרמא, וצ"ל שנתנית האוכל לתוך המים נחשבת למעשה כמו לגבי דיני מנחות. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לה אות ה. שהאריך בזה וכתב שם שהעיקר לדינא כהאגלי טל ע"ש. מ"מ לענ"ד אין מכאן שום קושיא על הנתים חיים כיון שכתב במנחות נה. "מנא הני מילי, אמר ריש לקיש דאמר קרא, לא תאפה חמץ", וכן הוא ברמב"ם בפ"יב. דמע"ק הל"טו. הרי שלמדינן האיסור של חמץ במנחות מהפסוק שכתב אפיה בפירוש, וא"כ כיון שאפיה היא בדרך גרמא ועדיין היא אסורה ילפינן מזה שגרמא אסורה במנחות. ולכן בזה, הדין של מנחות דומה לדין של שבת, ולכן שפיר כתוב בגמרא "חייב עליה כמעשה שבת", שהרי בשניהם אפיה אסורה מן התורה אף שהיא רק גרמא, כיון שכן כתוב בפסוק בפירוש לגבי מנחות. ולכן שפיר אמרין שאפיה בעצמה היא גרמא אלא שהתורה אסרה מפני שכן דרך המלאכה במשכן ואין קושיא על הנתים חיים והחת"ס מזה.

(ה) **ובזה** יש להבין מה שכתב הב"י בא"ח ס"רנג. לגבי אין בישול אחר בישול ביבש ויש בישול אחר בישול בלח, בשם רבינו יונה ורבינו ירוחם שלא נקרא תבשיל לח לענין זה אלא כשרובו רוטב ומרק אבל תבשיל של בשר או דגים ויש בו קצת רוטב או שומן מאחר שרובו יבש אין בו משום בישול אחר בישול, וכן דעת המנחת כהן במשמרת השבת פ"ב, וכן הוא במש"ז בס"רנג. בס"ק יג. וכעת כן ראיתי בשאלו לברוך א"ח ס"עה. והא"ר בס"ישיח. הניח

מתכוין להמיעוט אין בזה איסור כלל, ולא שייך כאן לאסור משום פ"ר שכל המלאכה של בישול היא בגדר של גרמא, ופ"ר מותר בזה כמו שכבר ביארתי.

ועוד יש להבין בזה סברת מרן בס"ש. ט. שהוא כתב לגבי כלי ראשון שהעבירוהו מעל האש, "ויש מי שאוסר לתת לתוכו כלי זה בשר מלוח אפילו הוא של שור". וכתב על זה המ"א בס"ק ל. "פשט דעת הרב"י משמע דדוקא כשהוא עדיין מלוח אז המלח מסייע לבישול וכמ"ש הב"ח בשם רי"ו. ע"ש. וכ"כ הכה"ח שם אות קט. "פשט לשון זה משמע דדוקא כשהוא מלוח אז המלח גורם להתבשל הבשר לפי שנתרכך הבשר מחמת המלח, מיהו לדעת הרמ"א אף בלא מלח נמי יש בו משום בישול דאע"ג דהבשר אינו מתבשל מ"מ הלחלוחית שבתוכה מתבשל כמ"ש הטור. ע"ש. נראה מזה שלדעת מרן שאין איסור של בישול בבשר חי בלי המלח, והוא לא חושש להלחלוחית שבתוך הבשר. ויש להסביר את זה לפי מה שפירשתי, שכל כוונת האיש על בישול הבשר ולא על הלחלוחית, ולכן בישול הלחלוחית הוא פ"ר, וכיון שהוא אינו מתכוין לכך הוא בגדר גרמא והוא מותר. ולכן מ"ש מרן אתי שפיר. ואף לדעת הטור שכתב "אסור ליתן בו אפילו בשר שור אף ע"פ שצריך בישול רב ואינו מתבשל, מ"מ לחלוחית שבו מתבשל". וכן דעת הרמ"א וכמ"ש הכה"ח הנ"ל, עדיין י"ל שהם סברו שהוא מתכוין לבשל כל הבשר וגם כל מה שבתוכו, וממילא זה כולל הלחלוחית שבו, ולכן זה נחשב כמתכוין ויש איסור בדבר. ועיין בב"ח והט"ז מה שהם כתבו בדין זה.

(ו) **ועוד** יש להוסיף לפרש מ"ש בשבת עד: "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטה מהו דתימא לשרורי מנא קא מכין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט", ויש להבין לשון הגמרא שכתוב שם, "מכין" שהלא י"ל שאף אם הוא מכין לשרורי מנא, עדיין יש חיוב שפ"ר הוא דמירפא רפי, ומאי איכפת לנו מה הוא מכין, אלא י"ל שכיון שפ"ר בגרמא מותר, אם הוא אינו מתכוין למירפא רפי אין זה איסור כלל והכל מותר, ולכן קמ"ל שאף הוא מכין למירפא רפי, ולכן יש חיוב.

וכתב על סוגיא זו הטל אורות בריש פ" הכירה, (דף קעט). "ופירש רש"י ז"ל דשדא סיכתא, שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו, דמירפא רפי ע"י חום האור, והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישול. אך בפירוש רש"י על הרי"ף לא

משמע הכי שכתב וז"ל, דמירפא רפי, ע"י החום והמים שבתוכו חמים, ולאחר שיצאו מימיו קמיט ע"ש. נראה מדקאמר שהמים שבתוכו חמים, משמע דחיוב הבישול הוא מפני שהמים מתחממים ומתבשלים. וכן ראיתי בספר יראים במלאכת האופה שכתב וז"ל, האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פירש שמי הלחלוחית מן האש מתבשלים ע"כ. והגם המרדכי בסוף פ" תולין כתב וז"ל גם יש לאסור לנגב בגדים ששרוים במים סמוך לאש בשבת משום מבשל, כמו מאן דשדא סיכתא לאתונא דחייב משום מבשל בפ"ל כלל גדול, ע"כ. וכתב הרב לבוש בס"שא. מו. וז"ל, בגדיו השרויים במים אפילו מערב שבת אסור לנגבם סמוך לאש בשבת, דיבשל את המים בשבת ע"כ, נראה דגם המרדכי סובר כפירוש הרא"ם ז"ל, שחיוב הבישול דקאמר הוא מפני שהמים מתבשלים.

אלא שקשה על פירוש זה, דהא מלאכת הבישול ממשכן ילפינן לה, ובישול הסממנין הוא כדי לצבוע בהם תכלת וארגמן ותולעת שני, ואם כן מי סיכתא אם נתבשלו למאי חזי, כדי לחייבו משום מבשל, ועוד דמאן דשדא סיכתא לאתונא אינו מתכוין כלל למי סיכתא שיתבשלו דהא לא חזו כלל, אלא כל כונתו היא ליבש הלח כדי שיתקשה, ואם כן מאי חיובא איכא בזה כיון שאין כונתו לכך. ואפשר כיון שכונתו הוא להשליך היתד הלח לאתונא ליבשו כדי שיתקשה, ולא סגיא דלא תתעביד מלאכת הבישול שיתבשלו המים כדי שיתקשה היתד הלח, והרי הוא כאילו נתכוין לבישול המים, שאם אין בישול המים לא מתקשה, אמטו להכי חייב משום מבשל. ע"כ דברי הטל אורות.

ולפי מה שכתבתי לעיל כך יש לפרש קושית הטל אורות, דהיינו שאם הוא אינו מתכוין לבישול אף שהוא פסיק רישיה מ"מ עדיין הוא מותר להשליך היתד באור כיון שהוא אינו מתכוין לכך ומלאכת בישול היא בגדר של גרמא, שאם לא תאמר כן עדיין י"ל שאף אם הוא אינו מתכוין עדיין הוא פ"ר ויש חיוב, ולכן יש לתרץ הקושיא כמ"ש הטל אורות, דהיינו שי"ל שכך כוונתו ליבש המים ע"י חימום כדי לתקן היתד.

ואחר כך הקשה הטל אורות על מ"ש הרשד"ם בא"ח ס"ג. שכתב שהמביא עצים לאש חייב משום מבשל, שהרי מי ששם סיכתא בתנור חייב משום מבשל, וכתב הטל אורות עליו "והנה דבריו תמוהים ולא אבין כלל, דאטו כל מי שנותן עץ על האש כדי להדליק אותו מי מחייב משום מבשל, הא לא אמרו דחייב משום מבשל אלא דוקא

ועוד י"ל שאין שעת בישול השמן בנר בשעת שכלה השמן ע"י הבערה, אלא קודם כן, דהיינו שע"י חום השלהבת השמן קרוב לפתילה יתחמם והוא נעשה יותר נמס והוא יותר ראוי כדי שיכולה הפתילה לשאוב השמן בקל, שידוע הוא שאם השמן קר או קפוי הוא אינו יכול לעלות בפתילה יפה, אבל אם הוא חם הוא עולה יפה ויש שלהבת נאה. ולכן י"ל שיש בישול בשמן ע"י השלהבת כדי שיכול השמן לעלות בפתילה, ואף אם אחר כך נשרף השמן בשלהבת מ"מ כבר נעשית מלאכת בישול, וזה דומה למי שבשל משקה ושותה אותו מיד. ולכן שפיר אמרינן שיש כאן מלאכת בישול בנר, אלא הטעם שאין כאן שום איסור של בישול, הוא מפני שהוא אינו מתכוין לכך והוא גרמא, ואף שהוא פ"ר וניחא ליה מ"מ כיון שהוא גרמא הוא מותר, כדביארתי.

(ח) **אלא** שעדיין יש להקשות על מ"ש הטל אורות הנ"ל בשם הרש"י על הרי"ף והרא"ם והמרדכי והלבבוש, דהיינו שאם כל האיסור הוא בישול המים, הלא זה בגדר של מלאכה שאינה צריכה לגופה, שכל כוונתו היא לסלק המים כדי ליבש היתד או הבגד, והוא לא רוצה בגוף המים כלל, וזה דומה למי שהוציא מת כדי לסלק מעליו דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולענ"ד יש ליישב הדבר על פי הריב"ש בס"שצד. לגבי מלאכת גוזז, שהנוטל צפרנים אף שהוא השליך הצפרנים מ"מ עדיין זה מלאכה שצריכה לגופה, כיון שהוא רוצה לתקן גופו ע"י כך, וכך היתה המלאכה במשכן לגבי העורות של תחשים שגוזזים השערות כדי לחלק העורות, והשליכו השערות. וכן כתב הרמב"ן בשבת קו. בד"ה כל המקלקלים, "דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא, שהוא צריך שאדם זה יהא מהול, ומדומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו, שהוא חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שאינו צריך לשער וצפורן מלאכה הצריכה לגופה היא" ע"ש. וכן הוא בחדושי הר"ן שם, בשם הרא"ה והרמב"ן. וכן הוא בר"ן בשבת צד: ע"ש. וכבר האריכו לבאר כל זה בביאור הלכה בריש ס"ש. וגם ראיתי בלויית חן אות קיז. שהוא האריך לבאר הענין כי כיד ה' הטובה עליו, ודלא כהחת"ס הנ"ל שהקשה על הריב"ש ע"ש.

ולפי זה יש לומר הכי גם לגבי בישול, דהיינו שאף אם המים יכלו ע"י החום מ"מ אם ע"י כך נתקן היתד או הבגד עדיין אמרינן שיש בישול במים, וכך דרך מלאכת בישול, וכמו שמצינו במלאכת גוזז. ונראה שכיון שהוא יודע שיש

כשמתכוין שיתקשה היתד הלח בתוך התנור, דא"א שיתקשה היתד אלא ע"י שמי הלחלוחית שבאש מתבשלים, לכן איכא חיובא דמבשל משום בישול המים, אבל בנ"ד הרשד"ם ז"ל אין כונתו אלא להדליק העצים לגמרי. ע"ש כל דבריו. ואפשר לומר שהרשד"ם סבר שאף אם כוונתו להבעיר העצים לגמרי, מ"מ זה רק אפשר אם כלה הלחלוחית בעצים בתחילה, ולכן אף בזה י"ל שכוונתו לחמם את המים בתוך העצים כדי ליבשם וממילא הוא יכול לבערם גם כן, וכיון שמלאכת בישול הוא רק על המים ולא על העץ מה לי אם התקיים העץ או לא, כך נראה לענ"ד ליישב הרשד"ם. ומ"מ נראה שבין להרשד"ם ובין להטל אורות י"ל שדוקא כשהוא מתכוין לחמם המים יש חיוב אבל אם הוא לא מתכוין לכך כלל, י"ל שזה פ"ר בגרמא והוא מותר.

(ז) **ולפי** הנ"ל יש להקשות על החתם סופר ב"ד ס"צב. בד"ה אמנם, שכתב מ"מ בודאי המדליק נר בשבת אין בו משום בישול רק משום הבערה, ולא לשותמיט מקום דהנותן שמן בנר חייב משום מבשל, ולא משמע דתליא זה בפלוגתא משאצ"ל, אלא דכ"ע לית ליה משום מבשל, אע"ג דלגבי בשר בחלב ס"ל לגדולי אחרונים דהוה מבשל, מ"מ מלאכת שבת בעינן שיהיה כיוצא בהן במשכן, ושם היו בישול הסממנים שדבר המבושל היה בעולם והיו צריכים לו... ולכן ענין בישול בשבת הוא, שצריך לדבר המתבשל, ועכ"פ נשאר בעולם, משא"כ כשכלה והולך ואחר הבישול לא נשאר בידו מאומה, אע"פ שמ"מ בישל הדבר ההוא ולענין בשר בחלב עשה תועבה דרחמנא קפיד אמעשה הבישול ההוא, מ"מ בשבת פטור דלא הוה כעין בישול סממנים. ע"ש.

ולפי מ"ש הטל אורות הנ"ל יש להקשות, שהלא אף המים ביתד הו' יוצאין לגמרי ולא נשארים בעולם, ועדיין אמרינן שיש חיוב על הבישול של מים שם. ולכן אף בנר י"ל שיש חיוב של בישול על השמן שמתחמם בפתילה, וידוע שלגירסת רש"י בשבת מ:; שאנו אמרינן לגבי שמן, "הפשרו זהו בשולו", וק"ו כאן שהשמן מתחמם ע"י השלהבת. ולענ"ד יש לבאר הדבר על פי מה שביארתי לעיל, שכיון שמלאכת בישול היא בגדר של גרמא אז אין איסור של דבר שאינו מתכוין אף אם הוא פסיק רישיה, ולכן הטעם שאין שום איסור של בישול בהדלקת הנר, הוא משום שהוא לא מתכוין לבישול כלל, אלא להבעיר השמן, משא"כ לגבי היתד הנ"ל שהוא מתכוין לכלות המים ע"י בישולו כדי לתקן היתד.

מן התורה של בישול כמו כן הוא אסור לצוות לעכו"ם לעשות כן, אבל לפי מה שכתבתי מ"ש התה"ד אתי שפיר, שאף ע"י ישראל פ"ר מותר בבישול ולכן אף ע"י עכו"ם הוא מותר, והטעם שאין הישראל עושה ההנחה של התבשיל בעצמו הוא מפני שהוא מתכוין לכך ולכן זה לא מועיל, אבל העכו"ם לא נתכוין להבישול ולכן זה מותר.

וראיתי במ"א שם בס"ק מא. דאזיל לשיטתיה שפ"ר בדרבנן אסור, אבל מ"מ כתב "באמירה לעכו"ם לא קפדינן כולי האי" ופירש שם המח"ש מ"מ בשבות דאמירה לגוי דאין הישראל עושה מעשה הקילו". ויש להבין מאי החילוק בין אם הישראל עושה מעשה או לא, אלא יש לפרש הכי, שאם אין הישראל עושה מעשה אלא העכו"ם שזה נחשב גרמא אצל הישראל, ולכן אם אין העכו"ם מתכוין לכך אין אמרינן שמקיים מחשבתו, ולכן הוא גרמא ומותר. אלא לפי מה שכתבתי אף בלי זה לגבי הבישול המלאכה עצמה היא גרמא.

(י) **ולכן** נראה להתיר בנד"ד שכיון שהוא אינו מתכוין לבישול, זה מותר אף שהוא פ"ר. ואף את"ל שהעיקר כהאגלי טל הנ"ל שאין בישול נחשב לגרמא, מ"מ הלא כתבתי בנד"ד זה נחשב לכה שני כיון שאין המים קרים נוגעים ממש בברז, וא"כ מצד זה הוא נחשב לגרמא ויש לסמוך על האבני נזר והחלקת יואב להתיר.

ואין לצרף להתיר דעת הרשב"א בסוף פ" האורג שכתב להתיר לסגור דלת הבית אף אם יש צבי בתוכו אם הוא מתכוין אף לשמירת הבית, דשאני התם שהוא לא עושה שום פעולה על הצבי, כמו שכתבתי במק"א (לד. אות ה.), אלא נד"ד יותר דומה לדין פתיחת הדלת כנגד המדורה בשבת קכ. שאף להרשב"א יש חיוב של הבערה אף אם הוא כיון רק לכניסת הבית, כיון שהרוח עושה פעולה על המדורה ודבר זה נחשב מעשיו, וכן הוא בנד"ד שאת"ל שכניסת המים לתוך הבוילר היא כח ראשון, אז זו נחשבת ככוחו ואף הרשב"א מודה שדבר זה אסור. אלא צ"ל כמו שכתבתי לעיל שהטעם להתיר הוא משום שזה כח שני ואינו מתכוין.

(יא) **ולכאורה** נראה שי"ל ששייך כאן פ"ר דלא ניחא ליה כמו שכתב היביע אומר לגבי דין פתיחת המקרר בשבת בח"א ס"כא. שאף שיש לאדם נחת בפעולת המקרר, מ"מ כיון שבשעת פתיחת הדלת נכנס החום זו נחשבת שלא ניחא ליה ע"ש. ובאות כד. הוא כתב שאין זה

מים ביתד או בבגד, וכוונתו היא לסלק המים כדי לתקן הבגד אין זה נחשב דבר שאינו מתכוין אלא הוא מתכוין לכך כדי לתקן. ואת"ל הלא יותר פשוט לומר שהבישול בגוף היתד או הבגד עצמו ולא במים בתוכם, י"ל שסברו הראשונים הנ"ל שצריך משקה לבישול כמ"ש החת"ס שם, "מלשון רש"י בשבת עד: ד"ה דשדי סיכתא, ובד"ה דמרפי רפיה, שאין בישול אלא ע"י משקין". ולכן כתבו הראשונים הנ"ל שהבישול הוא במים.

ואגב אורחיה ראיתי בציץ אליעזר ח"ג. ס"מא. שהוא הביא החת"ס הנ"ל, והקשה שלפי דבריו איך מצינו חיוב של בישול על מי שרוצה לנגב בגד כנגד האש. וכתב שם, "ומצאתי בספר שביתת שבת, מלאכת מבשל ס"עטו. בבאר רחובות ס"ק לו. שהקשה באמת על דין השו"ע (ס"שא. מו. לגבי בגדים השרוים במים אסור לנגבם כנגד האש) דלמה יתחייב על המים משום מבשל, הא א"צ להמים המתבשלים והולכים לאיבוד, ומביא שמדברי הגמ"ר שמשם הוא מקור דין זה מוכח שחיוב המבשל הוא לא עבור המים כי אם מפני שהבגד מתרכך תחלה, דכל דבר המתיבש בתחילה מתרכך מחמת הלחלוחית שבו ומתקשה ע"ש. ולפי זה לא תקשה על החת"ס, די"ל דגם הוא מכריע להלכה שזהו הטעם גבי בגדים, ומשום מבשל במים אינו חייב באמת גם שם בהיות שא"צ להמים המתבשלים וגם הולכים לאיבוד ואינו דומה למלאכת המשכן". ע"ש. ולפי מה שביארתי בשם הלבוש והטל אורות עדיין יש להקשות על החת"ס.

(ט) **ונחזור** לעניננו, ויש להקשות על מה שכתבתי שבישול הוא מלאכה של גרמא ולכן באינו מתכוין הוא מותר אף שהוא פ"ר, ממ"ש התה"ד בס"סו. שהטעם שהוא מותר לשפחה נכרית ליתן הקדירה על התנור ואחר כך לחמם הבית ע"י הדלקת התנור, הוא משום שפ"ר בדרבנן מותר וכאן אמירה לנכרי היא שבות, ולכן אף שהוא פ"ר שיתחמם את התבשיל מ"מ כיון שהיא לא נתכוונת לכך אלא לחימום הבית הוא מותר. והלא לפי מה שכתבתי שפ"ר בבישול הוא מותר אף בלי הטעם שפ"ר בדרבנן, עדיין הוא מותר, אלא אין זה מוכרח אלא י"ל שיש להתיר מטעם זה וגם מטעם זה, אלא שהתה"ד כיון להביא ולפרסם שיטתו שפ"ר בדרבנן הוא מותר. ולפי מה שכתבתי מתורץ קושית הט"ז בס"רנג. ס"ק יח. על התה"ד, שכתב הט"ז "ותו דכבר קי"ל בסימן זה כל מה שאסור ע"י ישראל אסור ג"כ ע"י עכו"ם אפילו בדיעבד" ע"ש. דהיינו שכמו שהישראל אסור לעשות פ"ר באיסור

שאף בלי פתיחת הדלת של המקרר המונע מוכרח להתחיל מעצמו, אבל ע"י פתיחת הדלת המונע מתחיל קצת מקודם, ולכן כל מעשיו גורם שיתחיל המונע קצת מקודם, ובזה י"ל שלא איכפת ליה בזה שאף בלי פתיחתו עדיין המונע מתחיל מעצמו והוא לא מקפיד על קצת דקות, שאף בלי מעשיו עדיין נתקרר המקרר ע"י עצמו. כן אמרה לי אשתי וסברה נכונה היא ויש חכמה באשה כמ"ש הדג"מ בס"רסג. ע"ש.

יב) ולענ"ד יש לצרף בנד"ד שיטת הרדב"ז, שראיתי ברדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"קמט. שהוא הקשה למה התירו הרמב"ם בפ"יב. כיבוי הגחלת של מתכת אף שיש ודאי בזה צירוף, והוא פ"ר. ומאי שנא דין זה משארי דיני פ"ר שאסורים. ולתרץ קושיא זו הוא כתב, "אלא דאכתי צריך טעם מאי שנא מהך דחתך ראש הצפור לשחק בו את הקטן, וי"ל כיון שנעשית סוף מחשבתו שהוא לקחת ראש הצפור, והרי פסיק רישיה מודה בה ר" שמעון דחייב, וכן כל כיוצא בזה. אבל המכבה את הגחלת של מתכת ואינו מתכוין, אע"ג דפסיק רישיה, לא נעשית סוף מחשבתו כיון שאינו מתכוין לעשות כלי, אבל אם נתכוין לצרף הרי נעשית מלאכה גמורה בכוונה, ולפיכך חייב חטאת, וזוהי כונת הרב בעל המגיד שכתב בסוף לשונו 'וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם', משמע דחתיתך ראש הצפור אע"פ שאינו מתכוין למלאכה מ"מ לראש הצפור מתכוין והרי נעשה דוק ותשכח. והשתא דאתית להכי אמרינן דהך דאם דרס לפי תומו להך דראש הצפור דמיא, שהרי אע"פ שלא נתכוון למלאכה, מ"מ סוף מחשבתו נעשית, ואי לא משום דשכיח הזיקא לא היה מתיר רבי שמעון". ע"ש. ויש להבין חילוקו, שהלא לגבי כבוי הגחלת נעשית סוף מחשבתו, דהיינו הכבוי ועדיין לא אמרינן שיש כאן פ"ר. אלא נראה שכך כוונת הרדב"ז, שלגבי כבוי הגחלת יש שני דברים במחשבתו שמפרידים בינו ובין כוונת המלאכה, דהיינו שהוא אינו מתכוין לצירוף, וגם הוא אינו מתכוין לתקון כלי, ולכן בזה אמרינן שאין כאן האיסור של פ"ר. אמנם לגבי חתיכת הראש לא מצינו זה, אלא הוא אינו מתכוין למיתת העוף, וזה רק דבר אחד ותו לא. ולכן לגבי כבוי הגחלת אנו אמרינן שהוא אינו עושה סוף מחשבתו, שמלבד הצירוף הוא אינו מתכוין אף לתקון הכלי.

ולכן הכי י"ל בנד"ד שיש לדמות דין זה לכבוי הגחלת של מתכת, דבנד"ד הוא אינו מתכוין לבישול המים, וגם הוא אינו מתכוין לכניסת המים הקרים לתוך הבוילר, ולכן

דבר ברור ושמא שזה נחשב ניחא ליה כיון שבסוף הוא נהנה בפעולת המקרר. וכן ראיתי במנחת שלמה ס"י. אות ד. שנסתפק בזה. והלא נד"ד דומה לזה שהוא לא ניחא בכניסת המים קרים להבוילר, אלא אחר כך הוא ניחא ליה בבישולו, אבל בתחילה הוא לא ניחא בחסרון של מים חמים בבוילר, שזה כמו מכה והמים קרים שנתבשלו הם הרפואה, ולכן אפשר לומר שאף בנד"ד יש להסתפק אם זה פ"ר דלא ניחא ליה או לא.

אבל לענ"ד דבר כזה נחשב כפ"ר דניחא ליה. ויש להביא ראיה מדין שכח נר על הטבלא מנער את הטבלא והוא נופל אפילו אם הוא דולק רק שלא יכוין לכבותו, כמ"ש מרן בס"רעז. ג. וכתבו הראשונים שזה רק בנר של שעוה שאין בזה פ"ר אבל בנר של שמן הוא אסור, וכן הוא במרן שם. ולפי זה יש לדון, שהרי קודם שהוא רוצה ליטול את הטבלא הוא נהנה מהנר של שמן אבל ע"י הסרת הטבלא הוא גורם לאיבוד השמן שלא לצורך, שהוא לא נהנה בדליקת השמן על הקרקע, וע"י הכיבוי הוא הציל השמן הנשאר, נמצא שהוא גורם המכה שהיא האיבוד השמן, ואחר כך נעשית הרפואה ע"י מעשיו הראשון והיא כבוי הנר. ועדיין זה נחשב פ"ר דניחא ליה כמבואר בריב"ש בס"שצד. שכתב שם "והלא עדיין נהנה הוא שהרי תשאר הפתילה וגם מן השמן אפשר שישאר בנר שלא ישפוך הכל ואם לא כבה היה הכל כלה". ע"ש. הרי מבואר שהוא גורם שיכלה כל השמן וגם הוא גורם הכבוי להציל השמן ועדיין זה נחשב לפ"ר דניחא ליה. והכי י"ל לגבי המקרר שהוא גורם שיכנס החום וגם ההצלה לזה שהיא פעולת המקרר, וצ"ל שאף דבר זה נחשב ניחא ליה. וכן הוא בנד"ד שכניסת המים הקרים בבוילר נחשבת ניחא ליה.

וכן יש לדייק מדין פתיחת הדלת כנגד המדורה שאף שהוא לא כיון לזו, עדיין הוא חייב בפ"ר כמבואר ברש"י בשבת קכ. והלא התם יש בחוץ רוח שאינה מצויה וע"י פתיחת הדלת הוא גורם שיתקרר הבית ע"י הכנסת הרוח מהחוץ, וזה לא ניחא ליה אבל אף הוא גורם התיקון לזה והוא הבערת המדורה כדי לחמם את הבית, וזה ניחא ליה, ומ"מ אף שיש צד שלא ניחא ליה וגם יש צד שניחא ליה, עדיין הכל נחשב פ"ר דניחא ליה, שכיון שהוא חייב מוכרח לומר שזה נחשב ניחא ליה.

ולכן נראה שאין לצרף סברה זו בנד"ד כדי לומר ששמא זה נחשב לא ניחא ליה. מ"מ לגבי המקרר עדיין י"ל שזה פ"ר דלא איכפת ליה מטעם אחר, והוא משום שהאיש יודע

שפיר יש לומר בזה שלא נעשית סוף מחשבתו. ואל תשיבני מהאיסור של רחיצת הידים על גבי העשבים שהיא אסורה מפני פ"ר כמ"ש מרן בס"שלו. ג. שהלא התם הוא אינו מתכוין למלאכת זריעה וגם הוא אינו מתכוין לנפילת המים על העשבים, ועדיין הוא פ"ר ואסור. שזה אינו, דהתם לגבי רחיצת המים הלא הוא מתכוין לנפילת המים על ידיו, ולכן כיון שהוא מתכוין לנפילת המים זה בכלל נפילת אותם המים על העשבים, שהמים שירדו על ידיו ירדו גם כן על העשבים, אבל בנד"ד הוא לא נתכוין לא לבישול וגם לא לנפילת המים לתוך הבוילר כלל. ולכן עדיין י"ל דנד"ד דומה לדין כבוי הגחלת כמו שהסביר לנו הרדב"ז הנ"ל. (עיין ס"מא. אות י. וס"נו. אות יא. לגבי דעת הרדב"ז).

ולכן למסקנה נראה שמעיקר דין אין איסור בפתיחת הברז בנד"ד, אלא כיון שכבר אסרו את זה חכמי הדור ובכללם היביע אומר הנ"ל, אין להתיר, מ"מ נראה שאם יש קצת דוחק בדבר שאין מוחין למי שמקיל בזה.

סימן מא.

שאלה: האם מותר לעבור במקום שיש נר חשמל שנדלק ממילא ע"י העברתו שם.

תשובה: (א) כך הוא הענין, יש חוט דק של אור והוא מונע את הנר שיודלק ע"י החשמל, וע"י העברתו שם הוא מפסיק את החוט של אור, וע"י זה הוא מסיר את המונע והחשמל יכול לזרם כדי להדליק את הנר, וכל כוונת דבר זה הוא להפחיד גנבים בלילה שע"י הארת הנר הם יבריחו. ודבר זה מצוי בכמה בתים ופעמים הוא א"א לילך ברחוב בלי הדלקת נר כזה.

בתחילה יש לדון בהפסקת החוט של אור אם דבר זה גרמא או לא, שאף אם אמרינן שהאיש העובר בדרך לא איכפת ליה בהדלקת הנר, הלא פ"ר דלא איכפת ליה עדיין אסור מדרבנן (עיין ביאור הלכה ס"שכ. יח. ד"ה דלא.), ולכן יש לדון אם זה נחשב גרמא או לא.

נראה שיש לומר שהפסקת החוט של אור היא גרמא בעלמא, ובתחילה יש לדון באופן שחוט של אור זה הדליק את הנר, וע"י העברתו הוא הפסיק האור וממילא כבה הנר, והוא להיפך מן השאלה דידן. ויש לדמות זה לדין בביצה

כב. "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה". ויש להבין למה יש חיוב אם הוא מסתפק מן הנר, הלא הוא לא כובה את השלהבת בידים והיא נכבת ממילא וזה הוי גרמא. וכתבו התוספות שם, "דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי, כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככבוי." ע"ש. משמע שאין כאן איסור אלא מדרבנן שזה רק "נראה ככבוי", וכן כתב הפנ"י שם. ונראה שיש לפרש דעת התוספות בשני אופנים, אפשר שאין זה כבוי גמור כיון שעדיין יש קצת שלהבת, או אפשר לפרש דאח"כ נ"א אף אם הוא כובה כל השלהבת עדיין יש רק איסור דרבנן כיון שהוא לא עשה הכבוי בידים. וכן יש לדון בדעת הרא"ש שם דפליג על התוספות, שאף אם מסתפק קצת שמן מן הנר ואינו מכחיש אורו עדיין זה אסור, "ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כבוי דחייב". משמע שאף שזה גרמא עדיין יש חיוב, ואפשר לומר שאף לדעת הרא"ש אף אם השלהבת נכבת מיד עדיין דבר זה גרמא אלא שיש בזה חיוב, ועדיין יש לברר את זה. וכן ראיתי בחידושי הר"ן בשבת מד. בד"ה דאלו, לגבי המסתפק מן השמן בנר, "דאילו מאותו שבנר, לא אפשר, דאיכא גרם כבוי." ע"ש. משמע שהמסתפק מן השמן הוא רק גרמא אבל עדיין יש חיוב בדבר. ועיין בפנ"י שם שפירש דעת דר"א בר"ש, "דכיון שכבה והולך תו לא מיחזי כמכבה, מש"ה מותר אפילו לכתחלה להסתפק מן השמן." ע"ש. מכל זה נראה שהמסתפק מן השמן בנר אין בו חיוב ממש אלא מדרבנן, וזה משום שזה רק גרמא אלא יש מחלוקת אם איירינן ביש כבוי קצת בשלהבת או לא, ומ"ש בגמרא שהוא חייב הוא לאו דוקא, אלא עדיין יש לדון באופן שהשלהבת נכבית מיד אם זו גרמא לכ"ע אלא שכבוי כזה עדיין אסור או שמא שיש חיוב ממש בזה.

(ב) **וראיתי** בשבת כט: שכתוב במשנה "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר", וכתב רש"י שם, "וטעמא משום גזרה שמא יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה". משמע מזה שכל החיוב הוא רק במה שהקצהו לנר, אבל אם הוא אינו שייך לנר אין בזה חיוב. וכן ראיתי בפנ"י שם שכתב, "כיון שאין מסתפק אלא מהשמן שבשפופרת ולא בשמן שבנר עצמו, ולכך כתב רש"י כאן דאפ"ה כיון שהוקצה לנר הוי השמן שבשפופרת כמו שמן שבנר דשייך ביה טעמא דמכבה." ע"ש. ואפשר לומר שדין מכבה שייך בכל דבר ש"הוקצה לנר", דהיינו השמן והפתילה והשלהבת, והמכבה השלהבת אף ע"י השמן בלי נגיעה בשלהבת הוא חייב אם זה נקרה

מיד, ולכן המסתפק מהשמן בנר אם הוא גורם לכבוי של השלהבת מיד יש בו חיוב. ובוזה אתי מ"ש הרמב"ם בזה כהוגן, שכתב הרמב"ם בפ"יב. הל"ב. דשבת "והמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה." משמע שהוא חייב מן התורה כאן, וצ"ל שאף אם הוא אינו נוגע בשלהבת מ"מ כיון שהוא גורם הכבוי עדיין יש איסור תורה, וכן י"ל לדעת התוספות והרא"ש שיש איסור תורה בזה.

אלא עדיין יש להסביר כל זה, ונראה שי"ל דאה"נ שהמסתפק מן השמן הוא רק גרמא בעלמא אף אם השלהבת נכבת מיד ממילא, מ"מ כיון שהוא קיים מחשבתו עדיין הוא חייב מטעם מלאכת מחשבת כמו שמצינו בב"ק ס. לגבי מלאכת הזורה, שאף שזהו גרמא מ"מ כיון שהוא עשה רצונו הוא חייב כמ"ש ברש"י שם. ועיין עוד בזה באבן העזר בס"שכח. שבגרמא אם נתקיימת מחשבתו הוא חייב, וכבר פירשתי במק"א (ס"לה. אות ה.) שזה רק אם הגרמא נעשית מיד, ולכן אף בשמן בנר אף שהוא אינו כובה השלהבת בידים מ"מ עדיין הוא חייב בזה, אבל אם נעשה לאחר זמן עדיין יש איסור דרבנן לדעת הרא"ש כיון שהוא נוגע בדבר הדולק, ולדעת התוספות יש איסור דרבנן רק במכחיש את השלהבת שאין זה כבוי ממש.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר מ"ש רש"י שרק אם "הקצה לנר" הוא חייב משום מכבה, והלא זה דבר תמוה שמה בכך הלא בכל אופן הוא חייב משום מכבה בין אם הוא הוקצה לנר או לא, אלא נראה שיש לפרש שכל האיסור כאן הוא בגדר של גרמא ולכן זה שייך רק בשמן שהוקצה לנר וכך היתה מחשבתו, ולכן בזה יש איסור, אבל אם אין כאן הוקצה לנר אז גרמא כזה מותרת אף אם השלהבת נכבת מיד. ומוכרח לומר כן, שאם זה נחשב לכובה בידים אין חילוק אם הדבר הדולק הוקצה לדליקה או לא. וכן מצינו סברה זו לחלק בגרמא בין אם הדבר הוקצה לנר או לא, במרן בס"תקיד. ג. שפסק כהרא"ש שמותר לגרום כבוי של נר שעוה רק אם הוא עושה הדבר קודם הדלקת הנר, והקשו האחרונים על זה מדין טלית שאחזו בה האור שמותר לעשות הגרמא אף אחר הדלקת הטלית כמ"ש מרן בס"ש"לד. כד. ע"ש, וכתב השער הציון בס"תקיד. ס"ק כב. "דשאני התם דהטלית אינו מוכן להדלקה ומקרי זה שהמשקין אינו נוגע בדבר הדולק משא"כ בשעוה", וכן הוא בפר"מ שם, וכן מצאתי חילוק זה בבית מאיר שם שכתב, "דוקא שמן או שעוה ופתילה דמראשית נתייחדו לדלוק שניהם יחד שפיר הוי בחיתוך מיניה מכבה, משא"כ באחז האור מעצמו בדבר אין הדבר ההוא שייכות עם

השלהבת ולהכי אינו אלא גרם כבוי דשלהבת ושרי." ולפי זה מובן דעת רש"י שאף הוא סבר שהמסתפק שמן מן הנר הוא גרמא בעלמא אלא אם הוא נוגע בדבר הדולק, דהיינו מה שהוקצה לכך אז גרמא באופן כזו אסורה. מ"מ אף בזה אין איסור תורה כלל כמו שכתבתי בדעת הרא"ש הנ"ל שכתב, "ואף רבנן דר" יוסי מודו בהאי גרם כבוי דחייב", משמע שעדיין גרמא היא, וכתב הקר"נ שם באות ס. "דע"כ צ"ל אף לדברי רבינו הא דקתני חייב היינו מכת מרדות כמ"ש התוספות דנראה ומחזי ככבוי". ע"ש. ולכן נראה שכל האיסורים כאן הם גרמא ורק אם השלהבת נכבת מיד אז אף שעדיין דבר זה גרמא מ"מ יש איסור תורה כיון שקיים מחשבתו כהאי דב"ק ס. לגבי זורה, ובוזה איירי הרמב"ם שסבר שיש איסור תורה בכבוי הנר אם הוא מסתפק מן השמן. אלא שיותר נכון לומר בדעת הרמב"ם שהוא סבר שהוא כהה הנר ע"י זה ומכחיש אורו וכמ"ש התוספות, אלא שלדעת הרמב"ם זה נחשב כבוי ממש וזה אסור מן התורה, שהוא לא חילק בין אם יש כבוי ממש מיד או לא.

העולה מכל הנ"ל שלכ"ע המסתפק מן הנר אף אם הוא נכבה מיד הוא בגדר של גרמא, אלא אם הוא נקרה מיד יש איסור תורה, ואם הוא רק מכחיש אורו, זה הוי איסור דרבנן לדעת התוספות, אבל לדעת הרמב"ם ואפשר גם לדעת הרא"ש זה איסור תורה, ולדעת הרא"ש האיסור דרבנן הוא רק אם הוא אינו מכחיש האור אלא הוא מקרב הכבוי לאחר זמן שבזה הוא נוגע בדבר הדולק, ורק אם הוא אינו נוגע בדבר הדולק גרמא שרי.

(ד) **ועדיין** צריך לבאר דעת הרמב"ם בזה, שבפירוש המשניות הוא כתב שהטעם שהשפופרת אסור הוא מפני שמא יסתפק ממנו והוא חייב משום מכבה, אבל במשנה תורה הוא חזר מטעם זה שבפ"ה הל"יב. דשבת, הוא כתב שהטעם משום מוקצה, וכן כתב הפנ"י בשבת כט: לדעת הרמב"ם, וכן כתב הלחם משנה על הרמב"ם שם, "קשה דאמאי לא כתב רבינו דהטעם הוא משום מכבה... וי"ל דס"ל דאינו מכבה ממש כיון שאין השמן הנותר בכלי שדולק." ולכן נראה שאין איסור כלל של מכבה בשפופרת או לכל הפחות הוא גרמא בעלמא שהיא קיל טפי מאיסור של מוקצה, אבל בגוף הנר יש איסור תורה לדעת הרמב"ם כמו שכבר כתבתי.

ולכן לגבי השפופרת נראה שלהתוספות אין איסור אם הוא אינו מכחיש הנר כמ"ש הקר"נ באות ע. אלא אף אם הוא מכחיש הנר זה רק איסור דרבנן אבל עדיין גרמא

נוקשת עליו ונראה שהוא כובה השלהבת בידים ואין כאן גרמא כלל ולכן הוא אסור, וכן אם הנר מונח אחורי הדלת החשש הוא מן הרוח של הדלת ובזה הוא כובה השלהבת עצמה, ולכן אף באינו מתכוין הוא אסור מטעם פ"ר. אמנם יש לחקור בשיטת הר"י שאם הנר קבוע בדלת עצמה לא יפתחנה, שבפתיחתה ונעילתה מקרב השמן או מרחיקו ממנו, הלא משמע שאף בהרחקת השמן מן הנר שהיא גרמא בעלמא עדיין יש איסור אף באינו מתכוין, ולכן משמע שהרחקת השמן אינה בגדר גרמא כלל אלא נחשבת כבוי בידים, אבל עדיין אין זה ברור כלל, שראיתי ברשב"א בשבת קכ. בד"ה נר, שפירש שיטת הר"י באופן אחר, דהיינו "שהנר עומד על הדלת ומשום נדנוד הדלת בפתיחתו או בנעילתו יפול ויכבה". הרי מבואר לפי זה שיש כבוי בשלהבת בנפילתו, וזה ממש כבוי ולא הרחקת השמן בלבד. ומ"מ אף לדעת מרן והטור והתוספות בקס: שהאיסור הוא הרחקת השמן עדיין יש לדון בגדר האיסור, שהלא נראה שאין שייך שום איסור כאן מצד הדין שאף בכבוי ממש זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועוד כאן שהוא מכחיש האור בלבד הוא רק איסור מדרבנן, הרי יש כאן תרי דרבנן, ועוד הוא פ"ר דלא ניחא ליה דהוי רק מדרבנן, הרי תלתא דרבנן, ועוד אין זה דרך הכבוי אלא כלאחר יד, וא"כ מאי איסור יש כאן, אלא צ"ל שאף שמצד הדין אין איסור מ"מ עדיין אסרו רבנן מטעם קריבת שמן להנר שזו הבערה בידים, ועוד היא ניחא ליה שיש רבוי אור בלילה והיא צריכה לגופה. וכן מצינו בפרישה באות ג. כעין זה שכתב, "דכשם דלפרש"י לאו דוקא נועל כך לפר"ח לאו דוקא פותח, והא דנקט לא יפתחנו ר"ל דאז ממילא יחזור לבא לנעול הפתח". הרי מבואר שאף שעיקר האיסור הוא הנעילה, מ"מ חיישינן לפתיחה אף שמצד עצמה אין שום איסור בדבר, וכן יש לפרש דעת ה"ה והב"י שכתבו שהרמב"ם סבר כדעת ר"ח, אף שכתב הרמב"ם שבנעילה יש איסור ולדעת ר"ח אין איסור בזה כמו שהקשה כן הב"ח שם, מ"מ י"ל כמ"ש הפרישה שכיון שהפתיחה והנעילה באין כאחד גזרו זו אטו זו. ולכן אף בזה י"ל שכיון שקשה לחלק בין הרחקת השמן וקריבת השמן גזרו בשתייהן לגבי הדלת, אבל בענין אחר שאין נדנוד הנר גורם לשתייהן י"ל שבהרחקת השמן בלבד לא גזרו אם הוא אינו מתכוין אף שהוא פ"ר, שדבר זה בגדר של גרמא. ויש להביא ראיה לסברה זו מדברי הטור ומרן, שלגבי הדין של שכח הנר על הטבלא שהוא מותר לנער הטבלא, כתב הטור שאין היתר זה שייך בנר של שמן, "שאי אפשר שלא יקרבנו אל הפתילה ונמצא חייב משום מבעיר". הלא הוא לא כתב שום איסור משום הרחקת

הוא. ולדעת הרא"ש המסתפק מן השפופרת איסור דרבנן אף אם הוא אינו מכחיש הנר והא איסור הוא בגדר של גרם כבוי, אבל אם הוא מכחיש הנר זה אסור מן התורה אף שהוא בגדר של גרמא. ולדעת הרמב"ם המסתפק מן השפופרת אין איסור מצד גרמא כלל אבל המסתפק מן הנר אף שהוא רק מכחיש אורו יש בו איסור תורה, וזה כדעת הרא"ש. ולדעת רש"י נראה שבין לשפופרת ובין לנר המסתפק ממנו הוא רק גרמא ואסור מדרבנן, אבל נראה ממ"ש רש"י בביצה כב. לגבי המסתפק מן הנר שחייב, "הנוטל ממנו ואוכל" נראה שהוא כלה כל השמן והוא כובה כל השלהבת מיד, שבזה הוא חייב מן תורה. וראיתי בפנ"י הנ"ל שהשוה דעת הרא"ש להרמב"ם ע"ש. ועיין עוד בזה ברש"י בשבת כט: ובערה"ש ס"רסה. אות ב. ע"ש.

מכל הנ"ל נראה שכל האיסור בין בנר ובין בשפופרת הוא מצד גרמא שהוא לא כובה השלהבת בידים. וכן מצינו באורחות חיים לגבי דין עשיית פחמים ביו"ט בביצה לב. שכתב, "וי"ל שאין זה מכבה אלא גרם כבוי לפי שאין מכבין אותן במים רק מכסים אותם בעפר ומתכבים מאליהם". הרי מבואר שהאיסור של כובה הוא רק בידים אבל מה שבא ממילא הוא רק גרמא. ולכן לפי מ"ש האבני נזר בס"קצד. אות ב. והחלקת יואב בס"יא. שפסיק רישיה בגרמא הוא מותר, אז אף כאן אם הוא מסתפק מן הנר ולא כיון לכבות כגון שהוא לקח השמן לסוך בו אז אין איסור בדבר, וכבר כתבתי במק"א (ס"מ. אות ב.) שדברי האבני נזר נכונים ומהם יש להבין שיטת כמה ראשונים. וכן נראה דעת האבן העוזר בס"שכח. וכן מצאתי בבתי כהונה שאלה יח. בד"ה ואותה, שאיסור מסתפק מן הנר הוי במתכוין לכבות וגם שצריך לשמן, שכתב שם "ומ"ש בש"ס דילמא אתי לאסתפקי ר"ל כדי שתכבה הנר וכגון שזה צריך לשמן ורוצה גם כן שתכבה הנר". ולכן נראה שבאינו מתכוין שהוא שרי שהוא גרמא. וכן יש לפרש המנהג קדמון שהובא שם בבתי כהונה לגבי האבוקות בשמחת תורה ששייך בהם גרם כבוי, שכיון שזה גרמא אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר שפ"ר בגרמא מותר כדעת האבני נזר הנ"ל, ורק במתכוין יש איסור.

(ה) **ועדיין** יש לברר את זה, אם המסתפק שמן מן הנר הוא בגדר של גרמא ולכן באינו מתכוין הוא מותר. ויש לדון במ"ש מרן בס"רעז. א. שכתב לגבי הנר שאחורי הדלת שלוש דעות, אם הנר בכותל באחורי הדלת אף אם הוא אינו מתכוין לכבות מ"מ עדיין אסור דהתם הוא

אלא י"ל שהטעם הוא שהרחקת השמן היא גרמא בעלמא ולכן בפ"ר דבר זה מותר, אבל לגבי כבוי ממש והבערה הוא לא חש, שאין זה דבר מוכרח ולכן הוא אינו פ"ר. וכן ראיתי סברה זו במאירי בשבת קכ: שכתב, "ויש מפרשים שמאחר שאינו מכבה אלא גורם אף בפ"ר מותר." הרי זה ממש כדעת האב"נ שגרמא מותר בפ"ר, וי"ל שזו סברת הרמב"ם גם כן.

ולכן מכל הנ"ל נראה ששפיר אמרינן שהרחקת השמן בנר היא רק גרמא בעלמא, ואף אם הכבוי הוא מיד עדיין הוא בגדר גרמא, כיון שהוא לא כובה השלהבת עצמה, ולכן בפ"ר הוא מותר, וכדעת האב"נ והחלקת יואב, והאבן העזר. מ"מ אין זה דבר ברור כל כך, לכן אף את"ל שהמסתפק שמן מן הנר הוא נחשב כבוי בידים ולכן אף בפ"ר יש איסור, וכן נראה מסתימת לשון הפוסקים שלא חילקו מאיזה טעם הוא נוטל השמן, ובפרט לפירוש המשניות של הרמב"ם שכתב שהוא נוטל השמן לסוך בו, ואף שלא קי"ל כדעתו שם אלא כדעתו במשנה תורה, מ"מ אפשר שהוא מודה לזה שאף לסוך בו הוא חייב כיון שזה נחשב לכבוי בידים, מ"מ לגבי השפופרת נראה שלכ"ע האיסור הוא בגדר של גרמא, ולדעת הרמב"ם נראה שאין איסור כלל מטעם גרמא, ולכן נראה שבזה המסתפק שמן מן השפופרת בכוונת לסוך בו וכדומה הוא פ"ר בגרמא שהוא מותר לכתחילה.

ולכן בנד"ד נראה, שאם ע"י הפסקת החוט של אור זו גורמת לכבוי של נר חשמל, זו מותרת בפ"ר כיון שהחוט של אור דומה להשמן המטפטף מן השפופרת, ולכן אף להיפך אם פסיקת החוט של אור גורמת להארת נר החשמל אף זה בגדר של גורם שהוא רק מסתפק מן החוט של אור ולא הוסיף כלום, ולכן ודאי שזה גרמא והוא מותר אף בפ"ר דניחא ליה.

(ז) **אלא** שיש להקשות על זה ממ"ש מרן בס"רנט. ז. לגבי סתימת התנור בשבת, "ולחזור ולסתמו אם יש בו גחלים לוחשות מותר ע"י עכו"ם". וכתב המ"א שם בס"ק יא. "אבל ע"י ישראל אסור דהוי פ"ר." וגם כתב שם המ"א שהאיסור הוא מכבה. ולכאורה נראה שע"י סתימתו הוא מונע האויר מחוץ והרוח שמנפח בגחלים, ולכן זה נחשב כבוי ואף בפ"ר הוא אסור, ואף שאין זה כבוי בידים אלא גרמא בעלמא עדיין הוא אסור, וכן כתב המ"א שם בסוף דבריו, "ונ"ל דכשהאש בוער בתוכו... דאסור לסתמו לגמרי **דגורם** כבוי שהאש נכבה מהרה ול"ד לס"רעז. ב.

השמן שיש בו כבוי, וכתב הפרישה שם שני טעמים לזה, שמא י"ל שלא דוקא הבערה אלא ה"ה כבוי, וכן ראיתי תירוץ זה בביאור הלכה שם בד"ה א"א, ופלא שהוא לא הזכיר הפרישה, אבל אין תירוץ זה מספיק שאין דרך הראשונים לקצר בדבריהם ולהשמיט דברים אם לא בכוונה ולכן קשה לומר לאו דוקא, ועוד מאי איסור יש כאן שמלבד מ"ש לעיל לגבי הדלת יש כאן איבוד השמן והוא קלקול, ולכן הוא פ"ר דלא ניחא ליה ומלשא"צ לגופה, והוא כלאחר יד ולכ"ע זה מותר כמ"ש המ"א בס"ש"ד. ס"ק ה. "דמלאכה שא"צ לגופה ודבר שאין מתכוין ומקלקל וכלאחר יד... מדינא אין כאן איסור" ע"ש. וזה שלא כהביאור הלכה הנ"ל, ולכן אין לומר בזה שהרחקת השמן היא איסור בפני עצמו ודלא כהתוספות בדין זה בשבת קכ:, ולכן יותר נראה לי לומר שכוונת הטור היא שעיקר האיסור הוא משום מבעיר שאין לומר בזה שא"צ לגופה, ולכן אף שיש שאר קולות מ"מ עדיין אסרו בנר של שמן. ועוד י"ל שאם הרחקת השמן היא גרמא בעלמא אז שפיר השמיט הטור את זה שבאינו מתכוין דבר זה מותר, אבל עיקר האיסור הוא הבערה שלא אמרינן שקריבת השמן היא גרמא, ולכן מטעם זה השמיט הטור והש"ע הדין של הרחקת השמן כאן, ומזה למדינן לדין פתיחת הדלת בנר בדלת עצמה שאף שחיישינן להרחקת השמן אין זה עיקר האיסור, אלא קריבת השמן וההבערה העיקר. ובזה יש לבוא לתירוץ השני של הפרישה שכתב שהטעם שהשמיט הטור הדין של הרחקת השמן לגבי הנר על הטבלא הוא מפני שדבר זה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל אין זה מספיק שהלא אף בדין של ר"י בפתיחת הדלת היא מלאכה שא"צ לגופה ועדיין חיישינן לדבר זה, אלא צ"ל כמו שכתבתי לעיל שהטור סבר שעיקר האיסור הוא רק ההבערה ולא הכבוי, וזה דעת מרן גם כן. ועיין עוד בזה בבתי כהונה ס"יט. תשובת ר"י רוזאניש ז"ל, בטעם שהשמיט הדין של הרחקת השמן לגבי הנר על הטבלא, ומ"מ לפי מה שפירשתי שזה גרם כבוי שהוא מותר בפ"ר, זה אתי שפיר לדעת הטור ומרן.

(ו) **ולפי** הנ"ל יש להבין דעת הרמב"ם בזה, שהוא כתב בפ"יב. הל"ו. דשבת "שכח נר דלוק על גבי טבלא מנער הטבלא והוא נופל ואם כבה כבה." והוא לא כתב שזה רק בנר של שעה, ולכן משמע שאף בנר של שמן הוא מותר, וכן כתב הבתי כהונה בס"יח. בד"ה ובפרק, "ומשמע אפילו שיש בו שמן ואפ"ה התיר הרב ז"ל." והלא הוא פ"ר שיש הרחקת השמן אף אם הוא אינו ודאי כובה השלהבת עצמה,

דהתם יש אויר הרבה בבית משא"כ בתנור". הרי מבואר שאף בגרם כיבוי פ"ר אסור, ודלא כמו שכתבתי לעיל.

אלא אחר עיון נראה שאין כאן קושיא שבס"רעז. ב. כתב מרן "אסור לפתוח הדלת כנגד המדורה... אבל אם היה פתוח כנגדה מותר לסגרו ואין בו משום מכבה". וכתב על זה המ"א שם בס"ק ו. "ואפילו להאוסרין בסס"רנט. הכא שרי דבבית יש אויר הרבה ול"ד למפות." ויש לדקדק בסוף דבריו במ"ש "ול"ד למפות" שהטעם שזה נחשב לכבוי בס"רנט. הוא משום שזה דומה למי שמנפח, דהיינו שע"י סתימת הדף של התנור הוא עצמו מנפח בדף וע"י כן הוא כובה האש, ולפי זה האיסור כאן הוא משום כחו ולא ע"י הרוח מבחוץ, אבל לגבי המדורה בבית אף שהוא מנפח בדלת אין זה גורם הכבוי כיון שיש הרבה אויר בבית ואין כחו מגיע להמדורה. ולכן אין בזה הדין של גרמא אלא זה מעשיו, ולכן לגבי התנור אף בפ"ר הוא אסור. ולכן מ"ש המ"א בס"רנט. "דגורם כיבוי האש", אין זה גרמא ממש אלא כחו גורם הכבוי, ולכן אין להקשות מזה על מה שכתבתי לעיל. וק"ו לדעת הלבוש שסבר שהאיסור בס"רנט. הוא משום מבעיר ולא משום מכבה.

ואף ששאר האחרונים העתיקו דברי המ"א הנ"ל בס"רעז. מ"מ המ"ב שם בס"ק יא. לא העתיק את דבריו, אלא כתב הטעם שהוא מותר לסגור הדלת כנגד המדורה הוא, "שאע"פ שהרוח מבעירה אין בו משום מכבה, שאינו עושה כלום אלא עוצר הרוח ואם תכבה תכבה". משמע שהוא מפרש שהרוח היא מחוצה ודלא כהמ"א, ולכן לפי זה אין חילוק אם יש אויר הרבה בבית או לא, אלא עיקר הטעם הוא מפני שעצירת דבר נחשב כגרמא, וזה דומה לדין של שפופרת שבעצירת השמן נכבה הנר ובפ"ר הוא מותר, אלא לגבי המדורה הדין קיל טפי שאין הרוח בחוץ הוקצה לדליקה. ועוד נראה ממה שכתב המ"ב בסוף דבריו "ואם תכבה תכבה" שאין זה פ"ר אלא דבר שאינו מתכוין. ע"ש.

(ח) **ולכן** מכל הנ"ל נראה שהוא מותר לעבור שם, אלא שיש להוסיף סברה אחרת להתיר בנד"ד. כבר כתבתי שהפסקת החוט של אור גורם להסרת מונע בתוך החוט של חשמל וע"י זה הזרם יכול להדליק הנר, וכבר כתבתי שהכח הראשון הבא בהסרת המונע הוא נחשב ככח אדם והוא אסור בשבת אף בפ"ר כמו לגבי פתיחת הדלת כנגד המדורה ברוח שאינה מצויה שהוא חייב משום הבערה, בשבת קכ; אבל אפשר לומר שכל הטעם שהכח הראשון

נחשב ככחו הוא מפני שהוא מכוון להסיר המונע ולכן כל מה שבא מזה נחשב ככחו, אבל אם הוא אינו מתכוין להסיר המונע י"ל שאין הכח הראשון נחשב ככחו שבאמת הוא אינו נוגע ברוח, ולכן בזה אין סברה לומר שזה כחו, אבל אם הוא מתכוין להסיר המונע, דהיינו לפתוח הדלת אז שפיר אמרינן שקיים מחשבתו והכח הראשון מתיחס אצלו אף אם הכחה ראשון הוא פ"ר, אבל אם הוא אינו מתכוין אף לפתוח את הדלת אף שהפתיחה היא פ"ר, מ"מ י"ל שאין הרוח שהיא הכח הראשון מתיחסת אצלו. וכן הוא בנד"ד שהוא אינו מתכוין כלל להסיר את המונע, ולכן אף אם הזרם בא מיד בכח ראשון אין זה מתיחס אצלו והוא מותר. ואפשר שיש להסביר את זה על פי האבני נזר הנ"ל, דהיינו הכח הראשון שבא מהסרת המונע הוא בגדר של גרמא, ולכן אם הוא מתקיים מחשבתו להסיר המונע אז הכח הראשון נחשב כמעשיו, אבל בלי מחשבתו אין זה נחשב כמעשיו אף שהוא פ"ר, שפ"ר בגרמא מותר, אבל אם הוא מתכוין להסיר המונע והכח הראשון נחשב כמעשיו אז אף אם הוא אינו מתכוין למה שיעשה ע"י הכח הראשון, עדיין זה אסור בפ"ר שאין זה גרמא אלא מעשיו.

ולפי זה בנד"ד י"ל שיש להתיר, שכאן הוא פ"ר דלא ניחא ליה שלהערוך הוא מותר ולראשונים אחרים ומרן הוא אסור מדרבנן, וכאן הוא גרמא בהפסקת החוט של אור, וכאן הוא אינו מתכוין להסיר המונע בהליכו ולכן מכל אלו טעמים יש להתיר.

(ט) **וראיתי** בספר חשב אפוד ח"ג ס"פג. שדן בזה להתיר בצירוף דעת הרשב"א בסוף פ" האורג שכתב להתיר סגירת דלת הבית אף שיש צבי בתוכו אם הוא מכוין גם לשמירת הבית, וכן הוא כאן שהוא מתכוין להילוכו ולא להדלקת הנר, אבל אין זו סברה נכונה בעיני שאף הרשב"א מודה לדין של פתיחת הדלת כנגד המדורה שזה אסור אף בפ"ר, וצ"ל שהכח הראשון של הרוח נחשב ככחו ולכן הוא אסור, אבל לגבי הצבי אין שום מלאכה של צידה נעשית מכחו על הצבי ולכן זה מותר. ולפי זה הלא נד"ד דומה לדין המדורה, שהוא מסיר המונע והחשמל הולך להבעיר הנר בכח ראשון כמו הרוח להמדורה, ולכן אף הרשב"א מודה שהוא אסור בנד"ד, אלא צ"ל כמו שכתבתי לעיל שכאן הוא גרמא, ולכן הוא מותר אם הוא אינו מתכוין. ואף מ"ש החשב אפוד, שיש לסמוך על סברת הרשב"א באיסור דרבנן אינו נכון להאשכנזים שהרמ"א בס"שטז. ג. פסק "יש לזהר שלא לסגור תיבה קטנה... שהזכובים בו בשבת דהוי פ"ר שיצודו שם", וכתב המ"ב

שם בס"ק טז. שכן דעת הב"ח והמ"א, ולכן אף שצידת זבובים היא רק דרבנן, ואף שזה פ"ר דלא ניחא ליה, ואף שלדעת הרשב"א זה מותר, מ"מ עדיין אוסר הרמ"א את זה, ולכן אין להתיר מטעם זה להאשכנזים, אבל מטעם גרמא שכתבתי לעיל ובפ"ר דלא ניחא ליה ובאינו מתכוין להסיר המונע יש להתיר לכ"ע.

ואחר זמן רב ראיתי הספר ילקוט יוסף שלא היה בידי בזמן שכתבתי כל הנ"ל, וכתב שם בדיני חשמל בשם השבט הלוי שבנד"ד הוא מותר, "שכשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו בתומו, ואינו מוסיף שום תנועה למען מלאכת האיסור, אף שכשגרמתו נדלק אור, פשיטה שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען להדליק" שהוא מותר ע"ש. ואף סברה זו יש לדחות, שכתב הרא"ם בספר היראים ס"קב. במלאכת הקוצר, "אסור להלך על גבי עשבים בשבת במקום דהוי פ"ר". וכן הוא בסמ"ג במלאכת קוצר, וכן הוא במ"ב בס"שלו. ס"ק כה. ולפי זה נראה שאף אם הוא הולך לדרכו בתומו ואינו מוסיף שום תנועה למען מלאכת האיסור, מ"מ עדיין זה נחשב פ"ר והוא אסור.

וכן מצינו בשכנה"ג בס"שטו. בהגה"ט, בשם האו"ה, לגבי דריסת נמלים לפי תומו, שכתב "אמנם נמלים ושאר שקצים וכה"ג אף דרך הילוכו אסור אלא צריך לדקדק בדריסתו במקומות שהם מצויים." וכן הוא בא"ר שם אות לג. ר"ז אות כב. וח"א כלל לא. אות ז. וכה"ח אות צה. ובמ"ב אות מח. הרי מבואר שאף שהוא לא כיון לזה כלל אלא הולך לדרכו לפי תומו והוא אינו מוסיף שום תנועה למען מלאכת האיסור, אם הוא פ"ר עדיין זה אסור. וכן י"ל בנד"ד שזה נחשב פ"ר, אלא כבר כתבתי שיש להתיר מטעם אחר שזה בגדר של גרמא.

(י) **ועוד** יש להוסיף טעם אחר להתיר, והוא על פי מ"ש הרדב"ז בלשונו הרמב"ם ס"קמט. שהוא הקשה שם בדין כבוי הגחלת של מתכת שלדעת הרמב"ם בפ"יב. דשבת, הוא אינו חייב משום מצרף, אם הוא אינו מתכוין לכך, אף אם הוא פ"ר. והלא זה דומה ממש לשאר פ"ר, ולמה אין כאן חיוב לגבי כבוי הגחלת. וכך כתב הרדב"ז, "אלא אכתי צריך טעם מאי שנא מהך דחתך ראש הצפור לשחק בו את הקטן, וי"ל כיון שנעשית סוף מחשבתו שהוא לקחת הראש הצפור, והרי פ"ר מודה בה ר"ש מעון דחייב, וכן כל כיוצא בזה. אבל המכבה את הגחלת של מתכת ואינו מתכוין אע"ג דפ"ר, לא נעשית סוף מחשבתו כיון שאינו מתכוין לעשות

כלי, אבל אם נתכוין לצרף הרי נעשית מלאכה גמורה בכוונה, ולפיכך חייב חטאת, וזוהי כונת הרב בעל המגיד שכתב בסוף לשונו, "וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם", משמע דחתיכת ראש הצפור אע"פ שאינו מתכוין למלאכה, מ"מ לראש הצפור נתכוין והרי נעשה ודוק ותשכח. והשתא דאתית להכי אמרינן דהך דאם דרס לפי תומו להך דראש הצפור דמיא, שהרי אע"פ שלא נתכוין למלאכה, מ"מ סוף מחשבתו נעשית ע"ש. ויש להבין החילוק של הרדב"ז, שהלא אף לגבי כבוי הגחלת של מתכת נעשית מחשבתו דהיינו הכבוי. אלא נראה שהכבוי קיל טפי, שיש שני דברים במחשבה בין האיסור וכוונתו, דהיינו שהוא אינו מתכוין לצירוף וזה אחד, והשני הוא שהוא גם אינו מתכוין לתקון כלי, ולכן הכבוי אינו אסור מטעם פ"ר. וכיון שהוא אינו מתכוין לתקון הכלי, זה נחשב כאילו לא נעשית מחשבתו. משא"כ בפסיקת הראש שאף שהוא אינו מתכוין למיתת העוף, מ"מ הוא מתכוין להסיר הראש, והוא אסור, ואין דבר אחר שמפסיק במחשבתו בדבר זה.

ולכן בנד"ד י"ל שהוא דומה לכבוי הגחלת, שאף כאן יש שני דברים שהוא אינו מתכוין להם כלל, דהיינו שהוא אינו מתכוין להמלאכה שהיא הדלקת הנר, וגם הוא אינו מתכוין להפסקת החוט של אור, ולכן שפיר י"ל שזה דומה להכבוי דגחלת שאין לאסור את זה מפני פ"ר. ועיין מה שכתבתי במקום אחר (ס"מ. אות יב. וס"נו. אות יא.) לגבי סברה זו של הרדב"ז.

ולכן למסקנה נראה שאין איסור לעבור כנגד נר החשמל בנד"ד.

סימן מב.

שאלה: האם מותר לברך על נרות של שבת אם כבר הדליקו שם הנר של חשמל.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"רסג. ח. ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר, ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. "וכתב על זה הרמ"א "אבל אנו אין נוהגין כן." דהיינו שנהגו להדליק בברכה. וכתב המ"ב שם לפרש דעת מרן בס"ק לו. "ויש מגמגם. טעמם דבלא"ה יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון." ולכן לפי זה נראה

"ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואחר כך נרות שעל גב השלחן, כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת", ונראה מזה שאחר שהוא הדליק כל הנרות ויש הרבה אור בבית ואף בחדר שהוא אוכל שם, אז הוא הדליק הנרות על השולחן ולברך על הנר שעל השולחן. ולכאורה זה סותר מ"ש המהרי"ל בשם האור זרוע שאין לברך על הוספת האור בלבד וש לדחוק לומר ששאר הנרות הם בשאר חדרי הבית אבל אין שום נר אחר בחדר שהוא אוכל שם, אלא לפי מה שפירשתי אין לדחוק דברי האור זרוע, שכיון ששאר נרות אף שהם לשבת מ"מ אינם ל"כבוד שבת" כנראה מהא"ז, שפיר הוא לברך על הנר שהוא לכבוד שבת אף שכבר יש שם אור הרבה. ולכן לפי זה מנהג שלנו אתי שפיר לדעת מרן.

ודע שאף להרמ"א יש להקשות על מנהגינו להדליק הנרות בברכה במקום נר חשמל, שכתב המהרי"ל הטעם הוא שמותר לב' או ג' בעלי בתים להדליק בברכה במקום אחד, הוא מפני שכל אחד מוסיף אור בהדלקה, ויש לברך על ההוספה. אמנם בנד"ד האור חשמל כבר מלא כל החדר וכל הזוויות באור, והנר של שבת אינו מוסיף כלום, ולכן אף לדעת הרמ"א מנהגינו קשה. אלא לפי מה שביארתי להסביר סברת האור זרוע וליישב דבריו בין מה שכתב המהרי"ל בשמו, ובין מה שהאור זרוע כתב בספרו, מנהגינו אתי שפיר לכ"ע.

וישוב ראיתי ביביע אומר ח"ב ס"טז. אות יד. שהוא הביא דברי הזכרונות אליהו הנ"ל וכתב עליו, "ומבואר דס"ל שיש לברך תחלה ואח"כ להדליק, ומש"ה חשש בסוף דבריו שאם תדליק הגאז קודם שלא תוכל לברך, אבל אם הברכה בסוף פשיטא שאין שום חשש בזה שהרי כל הנרות כנר אחד דמו ומברכת לבסוף". נראה מדבריו שהחשש של הזכרונות אליהו הוא משום שאין לברך על הנרות עובר לעשייתן. אמנם לענ"ד אין זה כוונת הזכרונות אליהו, אלא הוא חושש לדעת האור זרוע ומרן, וזה מה שהוא כתב "כיון שיש אור ואינה יכולה לברך" הרי משום שכבר יש אור שם, וכדעת האור זרוע. אלא לפי מה שביארתי אין חשש לזה שאף האור זרוע מודה שאם כבר יש אור מנרות אף שהם לשבת מ"מ כיון שהם אינם ל"כבוד שבת" עדיין יש לברך על נרות שבת על השולחן. ואחר כך ראיתי באוצר דינים לאשה ולבת, לר"י יצחק יוסף שליט"א בס"ח. הערה טו. שדן בכל זה ע"ש. ועיין בשמירת שבת כהלכתה ח"ב עמוד נב. שכתב בשם רש"ז אויערבך שליט"א סברה כמו שכתבתי לעיל, שיש לברך על "כבוד שבת".

שלדעת מרן אין לברך על נרות שבת אם כבר הדליקו שם נר החשמל, כיון שכבר היה שם אור הרבה, ואיך הוא יכול לברך על נרות של שבת. וכן ראיתי בזכרונות אליהו, מע"נ. אות ו. שכתב "להדליק נר בגאז שיצא מחדש לכבוד שבת עיין שמו משה שהתיר, ומ"מ אני נוהג להדליק נר בז' פתילות בשמן זית, ואצלו סמוך לו הגאז לפי שאורו חשוב הרבה, וגם אני מצוה שהאשה תדליק שמן זית בברכה ואחר כך אשה אחרת מדלקת הגאז, לפי שהיא כבר קבלה שבת עליה, ואם תדליק הגאז קודם כבר נפטרה מהדלקת הנר כיון שיש אור ואינה יכולה לברך." הרי מהסיפא נראה שהוא סובר כדעת מרן שאם כבר יש אור שאין לברך על נרות של שבת.

אולם אין המנהג כן, וכולנו מדליקים נר של שבת כשכבר שם נר חשמל. ולענ"ד נראה שאין לדמות נידונינו לגבי נר החשמל להא דפסק מרן הנ"ל. והחילוק מבואר, שלגבי נר של שבת יש שני צדדים למצוה, אחד הוא שהנר יתן אור במקום חושך, והשני הוא שנר זה יהיה לכבוד שבת, ולכן בשלמא לגבי הדין של מרן שכבר היה שם אור וגם אור זה מנר שהיה הודלק לכבוד שבת, ולכן אין לברך על נרות של שבת אחר זה באותו מקום. אמנם בנד"ד אף שכבר היה שם האור של חשמל, מ"מ אין אור זה "לכבוד שבת" והוא אינו ניכר שהוא לכבוד שבת, ולכן שפיר הוא לברך על נרות שבת אחר כך, שאף שהוא אינו מברך על האור במקום חושך, מ"מ הוא מברך על הנר "לכבוד שבת", ולכן מנהג שלנו עולה כהוגן.

וכן הוא דבעינן נר שהוא ניכר שהוא לשבת, וזה כמ"ש מרן בס"רסג. ד. "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד השבת." הרי בעינן "ניכר שמדליקו לכבוד השבת", ולפי זה בנד"ד שנר החשמל הוא כבר שם בערב שבת כשהוא חול, ולא ניכר שהוא לשבת, לכן עדיין יש לברך על נר של שבת.

(ב) **ועוד** י"ל בזה, שהמקור לדעת מרן הוא במהרי"ל ס"נג. והובא דבריו בב"י שכתב, "מצאתי בתשובה אשכנזית (המהרי"ל) ב' וג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על המנורה שלו אע"פ שכבר יש אורה מרובה, אע"ג דא"ז גמגם בזה מ"מ יש נוהגים כך, ובענייני נ"ל ליישב דכל מה דמתוסף אורה אית ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית". הרי שמרן בש"ע חשש לדעת האור זרוע שגמגם בזה. אלא שראיתי באור זרוע בדיני ערב שבת באות יא. שכתב,

לבטלה. וכתב על זה הב"ה, "וכל זה כשהיה ההדלקה אחר פלג המנחה אבל אם הדליק קודם פלג המנחה אפילו אם קבל עליו שבת מאותו זמן אין הדלקתו מועילה כלום אף בדיעבד וצריך לכבות ולחזור ולהדליק ולברך, כ"כ בספר עולת שבת." משמע מזה שהשוה הב"ה סברת רעק"א עם סברת העו"ש, ולכן לכל הדעות אין מועילה כלום הדלקה קודם פלג המנחה.

ב) ולענ"ד אינו נראה לי כן, שנראה שהפירוש של "עוד היום גדול", הוא אף קודם פלג המנחה, וכן יש לדייק בלשון מרן שכתב בסוף דבריו "ואם רוצה להדליק בעוד היום גדול רשאי בלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה", משמע שיש "עוד יום גדול" אף קודם פלג המנחה אלא צריך ליוזר להדליק באותו חלק שהוא אחר פלג המנחה. וכן יש ללמוד מהתה"ד בס"א. שכתב הלשון של "בעוד היום גדול", ופירשו האחרונים שלשון זה כולל אף קודם פלג המנחה, עיין במ"א בס"רסז. ס"ק ב. שהביא תה"ד הנ"ל, וכתב הלבושי שרד שם שזה קודם פלג המנחה, וכ"כ הא"א שם, וכן יש לדייק בלשון הב"ח בס"רלג. בסוף ד"ה וזמנה, שהביא תה"ד הנ"ל. ועוד י"ל, שלדעת מרן פלג המנחה הוא רק שלוש דקות קודם שקיעת גוף החמה כמבואר בס"רסא. ב. והביאור הלכה שם בד"ה להקדים, וא"כ דחוק לומר שהלשון של "עוד יום גדול" שייכת כל כך קרוב לשקיעת גוף החמה, אלא יותר נוח לומר ש"עוד יום גדול" הוא אף קודם פלג המנחה. ולפי זה נראה שמ"ש הרעק"א הנ"ל שבדיעבד מותר להדליק אף בעוד יום גדול וזה סברת מרן, זה איירי אף אם הדליק קודם פלג המנחה ודלא כהעו"ש, והמעין ברעק"א על הש"ע שם יראה שהוא לא הזכיר השיעור של פלג המנחה כלל.

ועוד יש להביא ראיה לזה ממ"ש מרן בס"רסג. יד. "אם ביום מעונן טעו צבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו תפלת ערבית של שבת ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה חמה א"צ לחזור ולהתפלל ערבית אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה". משמע מזה שאם היה הזמן קודם פלג המנחה שצריך לחזור ולהתפלל, אבל מרן לא הזכיר כלום שצריך לחזור להדליק הנרות גם כן אלא ההקפדה היא רק לגבי ערבית, ולכן משמע שא"צ לחזור להדליק הנרות אף אם כבר הדליקו קודם פלג המנחה, וזה משום שכיון שהוא הדליק הנרות לצורך מצוות נרות שבת, בדיעבד זה מותר אף קודם פלג המנחה כמ"ש לעיל. ומ"ש הב"ה שם בד"ה אסורים, זה רק לגבי אם הדלקת הנרות נחשבת קבלת שבת או לא, אבל מצד הנרות עצמם

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חשש לברך על נרות שבת כשכבר היה שם נר החשמל.

סימן מג.

שאלה: האם מותר בדיעבד להדליק נרות של שבת או יו"ט קודם פלג המנחה ואם הדלקת הנרות צריך מעשה או לא.

תשובה: א) **כך** היה המעשה, ביו"ט ראשון נכבה האש בבית שכבר היה שם מערב יו"ט ואין אש אחר להדליק ממנו לצורך הנרות של יו"ט שני של גליות, אלא הנרות של חשמל נדלקו ממילא ע"י השעון שבת המיוחד לכך, כדי להאיר הבית וזה קודם פלג המנחה, וא"כ יש לדון אם מותר בדיעבד לסמוך על נרות חשמל באופן כזה כדי לצאת מצוות הדלקת הנרות ליו"ט שני.

בתחילה יש לומר שכבר האריך היביע אומר בח"ב ס"יז. לגבי נר חשמל וכתב שיוצאים י"ח בנר חשמל בשביל נרות של שבת ע"ש. וכן הוא בספרו יחיה דעת ח"ה ס"כד. ע"ש. וא"כ שפיר אמרין הכי שהנרות של הבית מועילים לנרות של יו"ט.

אלא יש לדון בנדון זה שנרות הבית נדלקו קודם פלג המנחה, וכתב מרן בס"רסג. ד. "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת וגם לא יאחר, ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי כי כיון שקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה." וכתב הכה"ח שם באות לג. בשם העו"ש שאם הדליק קודם פלג המנחה צריך לכבות והדליק פעם אחרת ואפילו הדליק בפעם ראשונה בשביל שבת ע"ש. וא"כ אף אם כוונתו בשעת שנדלקו הנרות בביתו ע"י השעון שבת שהם בשביל המצוה של נרות יו"ט שני והם לכבוד יו"ט, מ"מ כיון שזה קודם פלג המנחה הוא לא מועיל, וכסברת העו"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה שם בד"ה מבעוד, שהביא דעת רעק"א שמ"ש מרן שלא יקדים היינו רק לכתחילה... שאם נרצה להחמיר לכבות ולחזור להדליק כדי שתהיה ההדלקה בזמנה ולא יעבור על לא יקדים, יצא שכרו בהפסדו דתהיה ברכתו הראשונה

אין צורך להדליק פעם אחרת ע"ש.

וכן נראה שהיא דעת המהרי"ו במ"א ס"רסג. יא. שהתיר להדליק בעוד היום גדול ע"ש. משמע שבשעת הדחק מותר להדליק קודם פלג המנחה שכן מוכח הלשון של "בעוד היום גדול".

(ג) **ועוד**, יש לצרף לזה סברת התה"ד הנ"ל, והוא כתב שבימים ארוכים בימי הקיץ רוב הקהילות נוהגים לקרות ק"ש של ערבית ולהתפלל תפלת ערבית ג' או ד' שעות לפני צאת הכוכבים, וכתב שם שכן עשו גדולי ישראל בעוד היום גדול ע"ש. וכבר כתבתי לעיל שפירשו האחרונים שזה קודם פלג המנחה, וא"כ מוכרח לומר שהם היו הדליקו הנרות קודם תפלת ערבית גם כן, דהיינו קודם פלג המנחה. ועיין בפני יהושע בברכות ב. בד"ה מיהו, שהסביר מנהג זה, ועיין בערוך השולחן ס"רסג. אות יט. שפירש שזה שאמרנו שצריך לקבל שבת אחר פלג המנחה זה רק לכתחלה, אבל בדיעבד זה מועיל ולכן המנהג של התה"ד אתי שפיר כיון שאצלם היא שעת דחק וכבדיעבד דמי ע"ש. ולכן יש לצרף סברה זו כאן שבדיעבד מועילה הדלקת הנרות אף קודם פלג המנחה.

ועוד יש להביא ראיה למה שכתבתי ש"עוד יום גדול" הוא קודם פלג המנחה, שהלא כתב מרן בס"תפט. ג. "המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם", וכתבו כמה האחרונים שהפירוש של "מבעוד יום" הוא אחר פלג המנחה, עיין בביאור הלכה שם בד"ה מבעוד יום, וא"כ יש לדון שאם מבעוד יום הוא אחר פלג המנחה, הלא מבעוד יום "גדול" הוא קודם פלג המנחה. ועיין במרן בי"ד ס"תב יא. שכתב "מי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא". הרי אף שזה אחר פלג המנחה הוא לא השתמש בלשון של "עוד יום גדול". וכן בי"ד ס"רסב. ז. כתב מרן, "אם התפללו מבעוד יום". הרי אף כאן הוא לא השתמש בלשון של מבעוד יום גדול כיון שכאן הוא איירי אחר פלג המנחה. אלא שלכאורה יש להקשות על זה ממ"ש הרמ"א בשם התה"ד בי"ד ס"קצו. א. "י"א שאם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול". הרי שאף שמתפללין ערבית אחר פלג המנחה עדיין זה נקרא "בעוד היום גדול", אלא נראה שאין זה קושיא כלל שלשון זה הוא מהתה"ד בס"רמח בשאלה שם, והלא דעת התה"ד הוא שהמנהג בזמנו הוא להתפלל ערבית אף קודם פלג המנחה, ולכן שפיר הוא להשתמש בלשון של "בעוד יום גדול", ועיין בתה"ד ס"א. שיטתו בזה וכן בהפסקים והכתבים בס"עט. ובב"ח הנ"ל בס"רלג.

ועוד. ולכן שפיר הוא לומר שהלשון של "עוד יום גדול" הוא קודם פלג המנחה. וכן י"ל במ"ש הרמ"א באה"ע ס"קכג. ה. בשם התה"ד, ועיין במרן ס"קנד. פט. שכתב, "וכן אם התפללו הקהל ערבית אע"פ שהיה עדיין יום", ולא כתב עדיין יום גדול. ולכן מכל זה מוכח "שעדיין יום גדול" הוא קודם פלג המנחה.

(ד) **ועוד**, יש לצרף דעת ה"יש רוצים לומר" בתוספות בשבת כה: בד"ה חובה, שלדעתם נרות שבת אינם צריכים ברכה כלל, "ואם מודלקת ועומדת לא היה צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת" ע"ש. ונראה מהמרדכי שם שזה סברת רבינו משולם, וכן כתב האור זרוע בהל" ערב שבת אות יא. שזה סברת רבינו משולם. ולפי דעה זו נראה שאף אם יש נרות מקודם פלג המנחה אין צריך שום דבר אחר כיון שיש אור בבית, וכן הוא בנד"ד, ואף שלא קי"ל הכי אלא כר"ת והרא"ש שם, מ"מ יש לצרף דעת רבינו משולם בנידונינו.

(ה) **ועכשיו** יש לבאר סברת המהר"ש במ"א הנ"ל שכתב, "כשיש חופה בערב שבת ומאחרין בה עד שקיעת החמה והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה והיא תברך". והקשה המ"א עליו, "ותמוה הוא דל"ש ברכה בדלוקה ועומדת, ועוד אמירה לעכו"ם שבות ומיהו בין השמשות לא גזרו על שבות". ובסוף דבריו כתב המ"א, "ומיהו בדיעבד אם שכחה מלברך עד שחשיכה יש לסמוך אמהר"ש. בתחילה י"ל דילפינן מדברי המהר"ש שהדלקת הנרות א"צ מעשה הדלקה בשעת הברכה, אלא אף אם הנר כבר היה שם מקודם יכול לברך עליו וזה דומה לטבילת כלים שמותר ע"י עכו"ם והישראל העומד שם יכול לברך אף שהוא עצמו אינו עושה שום מעשה כמבואר בי"ד ס"קכ. טו. והפר"ח שם ס"קמ. ועיין שם בזבחי צדק אות פד. שיש חולקים, מ"מ כך היא הסברה של המהר"ש כאן לענין נרות שבת. ויש להבין קושית המ"א עליו, ופירש שם המחצית השקל, "כיון שהדליקה מבע"י ולא קבלה עליה אז שבת, לא נקרא נר שבת והוי כמו דלוקה ועומדת דכתב הרמ"א בסע"ד. דצריך לכבותה ולהדליקה לשם נר שבת ואין תברך עליו בלילה". ויש לדייק מקושיא זו, שנראה שאף להמ"א לא בעינן מעשה בשעת ההדלקה שאילו ניכר שהנרות הם לשם שבת אז היא יכולה לברך אחר כך בלי מעשה בשעת הברכה, וכל ההקפדה של המ"א היא שאין נרות אלו לשם שבת. וא"כ לכ"ע נראה

של יום טוב.

תשובה: (א) מנהג זה היה ברוב העולם, וכבר כתב היעב"ץ בח"א ס"קז. שזה היה מנהג אשתו, ועשו כן בפני גדולי עולם ע"ש. וכן הוא בקיצור השל"ה בהל" יום טוב, וכן הוא בבא"ח בפר" במדבר, אות א. "שפה עירנו בגדאד נוהגים הנשים לברך שהחיינו בהדלקת הנרות בכל יו"ט שיש בו ברכת שהחיינו בקדוש". וכן ראיתי בערוך השולחן בס"רסג. אות יב. שכתב "ונשים שלנו מברכות גם שהחיינו בעת הדלקת הנרות ביו"ט ואין למחות בידן". ולכן כיון שמנהג זה קדמון ובכמה מקומות אמרתי בלבי לקיים מנהג זה ולהליץ בעדו כיון שכמה אחרונים פקפקו במנהג זה וכתבו שיותר טוב שלא לברך זמן בהדלקת נרות של יו"ט. וראיתי בבית יהודה ח"א א"ח ס"ס. שכתב לגבי מנהג, "וכל המשנה ידו על התחתונה, והרבנים הקדמונים אשר הנהיגו את קהלם במחנה אלקים זה היו מדקדקים בדברים שנתפשט בהם המנהג שלא לשנות דבר ולא חצי דבר, והיו טורחין לקיים המנהג ומעמידים אותו בדבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל, וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה אבות ולא יטה ימין ושמאל, כי אם יבוא לסמוך כל אחד ע"פ הכרעתו ושיקול דעתו ולתקן כפי אשר יכשר בעיניו, ולא יחוש למי שקדמוהו, היום יתבטל מנהג אחד ולמחר שתים וכן למחרתו וממילא כל המנהגים יעדרון ותהיה תורה חדשה בכל דור ודור". ע"ש. וכן ראיתי בהל" קטנות ח"א ס"ט. שכתב, "וזה כלל גדול שהיה מוסד בידנו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוייה". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שיש טעם הגון למנהג זה של ברכת זמן בהדלקת נר של יו"ט. וכן ראיתי בפתח הדביר בס"רלג. אות א. בד"ה ומאחר, שכתב "דכל מנהג שנהגו המון העם הי"ו כל דאית להו סמך כל דהו לפום דינא שבקינן להו אמנהגייהו". וכן הוא בנד"ד שיש טעם נכון למנהג זה כמבואר לקמן, ולכן ודאי יש לקיים את המנהג.

(ב) הראשון מן האחרונים לפקפק על מנהג זה הוא היעב"ץ הנ"ל, ולדעתו ברכת הזמן בהדלקת הנרות היא על היום טוב ולא על המצוה עצמה של נרות יו"ט. וסברה זו קשה בעיני מכמה טעמים. הלא נשים דידן נוהגין לברך על הנרות עובר לעשייתן, וגם מברכין זמן קודם ההדלקה, וא"כ הלא מברכין זמן קודם קבלת יו"ט, ובפרט ביו"ט שחל בשבת שא"א להדליק אחר קבלת יו"ט ושבת. ולכן

דלא בעינן שום מעשה של הדלקה בשעת הברכה, ומ"ש המ"א שלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת אין זה משום שאין מעשה בשעת הדלקה אלא משום שאין היכר שנרות אלו לשם שבת. ובזה יש לתרץ קושית המ"א שם שהקשה איך תברך בחשיכה ועתה אסור להדליק ע"ש. ונראה שכיון שאין הברכה על מעשה ההדלקה אלא שרק יהיה שם נר דולק לשם שבת בשעת ברכה, שפיר יכולה לברך אחר חשיכה. העלה מכל זה בנד"ד שאף אם הנרות של חשמל כבר הודלקו ע"י שעון שבת, מ"מ אין זה לעיכובא והנרות כשרים לנרות של יו"ט.

ונראה לתרץ הקושיא הראשונה של המ"א על המהר"ש, שאף המהר"ש איירי באופן שכבר הדליקה הנרות לשם שבת אלא שהיא לא קבלה שבת עד אחר החופה, ולכן מצינו שהנרות הם לשם שבת וזה כמ"ש הרעק"א שם, "אם ההדלקה היה לצורך שבת אלא שהדליק בעוד היום גדול א"צ לכבותה, אלא לכתחלה לא ידליק כל כך מקודם שאינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת אבל בדיעבד שפיר דמי" ע"ש. וא"כ כאן שיש קצת שעת הדחק עבדינן כהבדיעבד לכתחילה, וזה סברת המהר"ש. וא"כ שפיר הוא בנד"ד בשעת הדחק לסמוך על נרות החשמל אף שהיא לא קבלה יו"ט שני בשעת שנדלקו הנרות ע"י השעון.

(ו) ועוד יש לידע שאף בנרות החשמל הכוונה היא לשם יו"ט שני שאף שיש קצת הנאה ביום ראשון קרוב לבה"ש כשהוא אינו בהיר כל כך, מ"מ עיקר הכוונה היא ללילה שהוא יו"ט שני, ואם הוא כיון שהם לשם מצוות נרות יו"ט שני שפיר הוא.

ולכן נראה למסקנא דלא בעינן מעשה בהדלקת הנרות בשעת הברכה, ואף אם הדליקו הנרות בשביל שבת או יו"ט מבע"י גדול אף קודם פלג המנחה בדיעבד זה מותר כיון שהוא לצורך ולכבוד שבת או יו"ט, ובדיעבד לא בעינן קבלת שבת בשעת ההדלקה כמבואר מהמהר"ש והרעק"א, ובפרט שהמ"א עצמו סיים בסוף דבריו שיש לסמוך על דברי המהר"ש בדיעבד, וא"כ נראה דשפיר הוא בנד"ד לסמוך על נרות הבית בשביל נרות של יו"ט שני, מפני שהוא כיון שהם לכבוד יו"ט שני, ובשביל המצוה.

סימן מד.

שאלה: האם מותר לברך ברכת זמן על הדלקת נרות

לגבי נרות חנוכה שהזמן אינו על החג אלא על המצוה של הדלקת הנרות. וכן כתב הפר"ח בס"ת רעו. א. "הך שהחיינו לא נתקן אלא על הדלקה או על ראייה הא לאו הכי לא יברך והא דאמרינן בפ"י כל מערבין, זמן אומרו אפילו בשוק, ההיא בזמן הרגל." וכן הוא במאירי במגילה ד. ע"ש. ודלא כנראה מהזרע אמת א"ח ס"צא. ע"ש. הרי בחנוכה הזמן הוא על מצות הנרות ולא על החג, ולכן הכי י"ל ביו"ט שהזמן על הנרות הוא רק על מצוות הנרות, ורק אחר כך בשעת קידוש מברכין זמן על הרגל.

(ג) **אלא** לפי זה יש להקשות כמה קושיות על סברה זו, אבל לענ"ד יש לתרץ כולם. בתחילה יש לבאר הקושיית היעב"ץ על סברה זו, שהלא בשהחיינו של עשיית הסוכה אנו סומכין על השהחיינו של קידוש כמ"ש בסוכה זו. "אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא." וכן הוא במרן בס"ת רמא. א. וא"כ אף בשהחיינו על הדלקת הנרות של יו"ט יש לסמוך על הזמן של קידוש, וזמן זה עולה לרגל וגם לנרות ולכן אין לברך זמן על מצוות הנרות בשעת ההדלקה כמו לגבי עשיית סוכה. אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה קושיא, שכתב המרדכי בפ"י לולב וערבה, "והאידנא לא מברכין בשהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר." וכן הוא בב"י בס"ת רמא. בלי חולק. הרי מבואר שרק אם אחד עושה למאה סמכין על הכוס של קידוש, אבל אם כל אחד עושה המצוה לעצמו לא אמרינן את זה, אלא שיש לברך פעמים דהיינו בשעת עשיית המצוה לביתו כמו לגבי הסוכה בימי התנאים ואמוראים, ואין שייך לומר לגבי הנרות שאחד עושה המצוה למאה, ולכן שפיר הוא לברך זמן על מצוות הדלקת הנרות וגם לברך אחר כך זמן על הרגל בשעת הקידוש, ודלא כהיעב"ץ בזה. ועוד יש לדייק מהמרדכי שאין טעם רב כהנא משום איסור ברכה שאינה צריכה, ולכן אף לגבי הנרות לא אמרינן ששייך כאן ברכה שאינה צריכה אם הוא מברך זמן פעמים.

ועוד יש לתרץ, שאין הנרות דומה לדין סוכה, שלגבי סוכה אם מברכין בשעת הקידוש זמן על הסוכה שפיר דמי שגם מברכין לישב בסוכה באותה שעה, שאז הוא עיקר הזמן של הברכה על הסוכה כמ"ש הרא"ש בסוכה זו. בשם רב צמח גאון, "אע"פ שמשנכנס לה צריך לברך,

אין הזמן של קודם יו"ט מועיל להוציא החיוב של זמן הרגל, כמו שמצינו בערובין מ: "אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה". הרי מבואר שבשעת ברכת זמן צריך לקבל עליו יו"כ, ולא אמרינן שזמן קודם הרגל פוטר הרגל. וא"כ אף בנד"ד אם יו"ט חל בשבת ואנו מברכין זמן קודם ההדלקה כהמנהג, ובוה קבלנו עלינו היו"ט ושבת, שוב א"א להדליק הנרות, ולכן דחוק הוא לומר שהזמן של נרות יו"ט הוא על הרגל. ואל תשיבני ממ"ש התוספות והרא"ש בסוכה זו. שהזמן בעשיית הסוכה קודם הרגל פוטר הזמן של הרגל, דשאני התם שהוא מברך זמן על הסוכה שהיא מצוה בפני עצמה ובאה מחמת הרגל, משא"כ בנרות לדעת היעב"ץ שאין מברכין זמן על הנרות משום שהם מצוה בפני עצמם. וכן לגבי הגמרא בעירובין הנ"ל אף שהוא מברך זמן על כוס של יין, אם הוא קודם קבלת יו"כ אין זה פוטר הזמן של יו"כ כיון שלא תקנו זמן על היין, ודלא כתקנו ברכת זמן על עשיית הסוכה. ולכן ביו"ט שחל בשבת או יו"כ שא"א להדליק אחר קבלת קדושת היום אין הזמן קודם קבלת יו"ט פוטר הזמן של הרגל, ולכן קשה לומר שהזמן של הנרות הוא משום הרגל, אלא יותר נראה לומר שהזמן הוא על המצוה עצמה של הדלקת הנרות, כמו דאמרינן זמן על שאר מצות כגון סוכה ולולב ושופר.

ועוד מצינו, שכמה נשים מגיעות לבית הכנסת במכונית אחר הדלקת הנרות בערב יו"כ וברכת זמן, ואם אמרינן שקבלו עליהן יו"כ בברכת זמן, שזו מחמת הרגל, מצינו שהן חללו יו"כ בזה, אלא יותר טוב לומר שהזמן הוא משום מצות הנרות, ולכן שפיר הוא לברך זמן על נרות יו"כ על תנאי שהן לא יקבלו עליהן קדושת היום עד תפלת יו"כ בבית הכנסת.

ועוד יש להקשות על סברת היעב"ץ שהזמן הוא על הרגל, שא"כ לא יוכלו הנשים לענות אמן על הזמן בשעת הקידוש, שהלא כבר יי"ח בשעת ההדלקה ולכן אמן זה הוא הפסק בין ברכת הגפן ושתיית היין, אלא יותר טוב לומר שהזמן הוא על הנרות ולא על הרגל, ולכן שפיר הוא לנשים לענות אמן בשעת קידוש על ברכת הזמן שזו על הרגל, וכן נהגו כולן לענות אמן ואין זה הפסק. (ועיין באגרות משה א"ח ח"ד ס"קא. אות א. שהביא טעם אחר להתיר העניית אמן, והוא נכון ע"ש.)

ולכן נלענ"ד שהזמן על הנרות לא הוי בשביל הרגל אלא בשביל המצוה עצמה של הדלקת הנרות, וכעין זה מצאתי

זה לא שייך לומר שיש להמתין לברך זמן עד עת הקידוש, ושפיר הוא לברך זמן בשעת הדלקת הנרות, וזה על המצוה עצמה של הנרות, ושוב יש לברך בעת הקידוש, וזה על הרגל.

(ד) **עוד** יש להקשות על סברה זו שכתבתי שהזמן על הנרות הוא משום מצוות הדלקת הנרות ולא משום הרגל, וזה ממ"ש התוספות והרא"ש בסוכה מו. שאם אמרינן זמן בשעת עשיית הסוכה אז זה פוטר הזמן של הרגל גם כן כיון שהסוכה באה מחמת הרגל, אף שאמירת הזמן היא קודם הרגל. וכן הוא בב"י בס"ת תרמא. ע"ש. וא"כ י"ל הכי לגבי הנרות, שאם אמרינן זמן על מצוות הנרות שוב אין לברך זמן על הרגל בשעת הקידוש כמו לגבי סוכה, וא"כ איך אנו מברכין שתי פעמים, דהיינו בשעת הדלקה וגם בשעת הקידוש לדעת הרא"ש והתוספות. ואף זה אינו קושיא שרק לגבי סוכה אמרינן את זה כיון שעיקר החג הוא משום הסוכה ולכן החג הוא טפל להסוכה, ולכן הזמן על הסוכה אף שהוא קודם לחג פוטר הזמן של החג. וכן כתב האורחות חיים בסוף הל' סוכה, "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה, ועיקר יו"ט זה אינו אלא מפני הסוכה ברכת סוכה עולה ליו"ט ולסוכה". וכן הוא בכלבו. וכן הוא במאירי בסוכה מו. וז"ל "מאחר שעיקר יו"ט משום סוכה ונפטר מחמת סוכה, אינו חוזר וניעור מחמת היו"ט". וכן הוא בספר המכתם בסוכה שם שכתב "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה ועיקר יו"ט זה הוא משום סוכה, ברכת הסוכה עולה לו ליו"ט ולסוכה", וכן הוא בהשלמה. הרי מבואר מדברי הראשונים שדוקא בסוכה אמרינן שהזמן בשעת עשיית פוטר הזמן של הרגל כיון שעיקר היו"ט הוא משום הסוכה, ולכן אין זה שייך להדלקת הנרות שאין עיקר החג בשביל הנרות כלל, ולכן אין הזמן על קיום המצוה של הדלקת הנרות קודם קבלת יו"ט פוטר הזמן של הרגל.

וכל זה לדעת הרא"ש והתוספות והראשונים הנ"ל, אבל לדעת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א אין ברכת זמן בשעת עשיית הסוכה קודם החג פוטר הזמן של החג, כמו שהאריך בזה הברכ"י בס"ת תרמג. ע"ש. ולכן ק"ו שאם בירך זמן על הנרות שאין זה מועיל להרגל. ועוד יש להוסיף על זה, שאף אם הוא מדליק הנרות אחר קבלת הרגל, אין הזמן על קיום מצוות הנרות פוטר הזמן של הרגל ממילא, אלא בעינן כוונה לזה ואם הוא לא כיון לזה אז עדיין יש לומר זמן על הרגל בשעת הקידוש, ואף שלגבי סוכה דעת הרא"ש והתוספות היא שממילא אין

כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסעודה, ויש קידוש הכוס וסעודה לפניו, סודרין על הכוס". הרי שזה עיקר הזמן של ברכת לישב בסוכה, וא"כ אף זה הזמן לברך שהחיינו על הסוכה, ולכן שפיר הוא לרב כהנא לברך זמן של סוכה וגם של רגל על הכוס, אבל לגבי הדלקת הנרות אין זה עיקר הזמן של ברכת הנרות, והלא הוא כבר בירך על הנרות קודם קידוש, ולכן הוא אינו נכון לברך הזמן על הנרות בשעת הקידוש כיון שעיקר הזמן לברך שהחיינו הוא בשעת הברכה על הנרות, ולכן אין סודרין כולוהו אכסא כרב כהנא בענין זה, אלא צריך לברך זמן על הנרות ושוב צריך לברך זמן על הרגל בשעת הקידוש.

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרא"ש בפ"ק דפסחים, שאין מברכין זמן על ביעור חמץ בערב פסח בשעת הברכה כיון שסמכין על הזמן של הרגל בשעת הקידוש. הרי מבואר לדעת הרא"ש שאף לכתחילה יש להפריד ברכת המצוה דהיינו על ביעור חמץ, מברכת שהחיינו על אותה מצוה, ויכול לברך שהחיינו ביום אחר, דהיינו בשעת קידוש על הכוס בליל פסח, וא"כ ה"ה בנד"ד יכול לברך שהחיינו על מצוות הנרות בשעת הקידוש. אלא נראה שאין לדמות דין נרות לדין ביעור חמץ, שלגבי דין ביעור חמץ המצוה של השבתה משיכה כל הזמן של פסח ולכן אף מי שמצא חמץ בתוך המועד צריך לברך על הביעור כמ"ש המ"א בס"ת תמו. ס"ק א. ולכן כיון שמצוות השבתה שייכת בכל רגע ורגע של המועד עדיין הוא יכול לברך זמן בכל עת שירצה. וכן מצאתי סברה זו במקראי קדש בס"ת תלב. שכתב "דלא עבר מצותה דעיקר הבדיקה שלא יעבור בב"י כמ"ש רש"י, ומצותה כל הרגל". עיין שם שבזה הוא מיישב דעת הרא"ש מהשגות של הפר"ח שם, וכן יש לתרץ מ"ש המור וקציעה שם. אמנם לגבי הנרות אין החיוב ממשיך עליו בכל רגע ורגע של היו"ט, ולכן לא אמרינן שיש להמתין לברך זמן עד דאמרינן הזמן של קידוש, שהוא כבר קיים מצוות הדלקת הנרות ולא שייך לומר זמן אחר כך. ואף שהמצוה נמשכת עד זמן הקידוש, דהיינו שעדיין הנרות דולקים ואף אפשר לברך עליהם אם שכח לברך בתחילה כמ"ש המ"א בס"ת רסג. ס"ק יא. בשם המהר"ש, ועיין עוד בזה בשו"ת רעק"א בס"יג. שעדיין זה נחשב עובר לעשייתו, מ"מ אין זה ענין להחיות שבזה כבר הוא קיים המצוה, שאחר שהוא כבר נהנה קצת מן הנרות הוא כבר קיים המצוה כמ"ש בס"ת רסג. ט. והמ"א ס"ק יז. ולכן אין מוטל עליו שום חיוב אחר כך, דהיינו אם נכבה הנר אין חיוב להדליק אחר ולברך עליו, ודלא כדין ביעור חמץ שצריך לברך בכל פעם שהוא ביעור את החמץ. ולפי

צריך לברך זמן על הרגל אם הוא כבר בירך זמן בשעת עשיית הסוכה, שאני התם כיון שעיקר החג הוא משום הסוכה, ולכן ממילא הוא פוטר הרגל משא"כ בנרות שאין עיקר החג בשביל הנרות ולכן אין הזמן על הנרות פוטר החג ממילא. וזה דומה למי שבירך זמן על בגד חדש קודם קידוש שאין אמרינן שהוא אסור לברך זמן על הרגל בשעת הקידוש כיון שהוא כבר בירך על הבגד, שהלא הוא לא כיון כלל על הרגל אלא רק על הבגד. וק"ו הוא, שלדעת הריא"ז בשה"ג על הרי"ף בסוכה שם, אם הוא בירך זמן על הסוכה בליל החג קודם קידוש עדיין צריך לברך על הרגל בקידוש. ונראה שהוא סבר כדעת הרמב"ם הנ"ל שאין זמן על הסוכה בשעת עשייה פוטר הזמן של הרגל. ועוד נראה שהוא סבר שאף בחג בעינן כוונה לפטור הרגל, וכיון שהוא בירך על הסוכה ולא כיון להרגל עדיין הוא צריך לברך בשעת הקידוש. ולכן ק"ו לנרות יו"ט שאין הזמן על הנרות פוטר הזמן על הקידוש. ועיין בנהר שלום בס"ת רמג. שהקשה על הריא"ז מדעת הרא"ש, ולענ"ד כיון שהרמב"ם והרמב"ן והריטב"א פליגי על סברת הרא"ש פשוט הוא לומר שאף הריא"ז לא סבר כדעת הרא"ש.

ועוד, יש לצרף למה שכתבתי דעת ר"ן נסים גאון שאין ברכת הזמן על מצוה דרבנן פוטר הזמן על מצוות דאורייתא. עיין בהג"א אשר"י בסוף פ"ג דערובין, ועיין בקר"נ בסוכה מו. אות ח. ולפי זה אין הזמן על הנרות פוטר הזמן של הרגל כיון שהדלקת הנרות היא מדרבנן והחג הוא מן התורה.

(ה) **ולפי כל הנ"ל** נראה ששפיר הוא לברך זמן על הנרות בשביל קיום מצוות הנרות, ואז עדיין הוא יכול לברך זמן על הרגל בשעת הקידוש, וכן נהגו. אלא יש להקשות עוד על סברה זו, שהלא המנהג הוא לברך זמן על הנרות אף ביו"ט שני, ובשלמא אם אמרינן שהזמן על הנרות הוא משום הרגל זה אתי שפיר שאנו אומרים זמן שתי פעמים משום ספיקא דיומא, אבל אם אמרינן שהזמן על מצוות הדלקת הנרות הלא הוא יכול לברך רק ביו"ט הראשון ולא ביו"ט שני וכמו שמצינו לגבי לולב וסוכה ושופר ומגילה וחנוכה, שאין אנו אומרים זמן עליהם אחר יום הראשון. אלא אף זה יש לתרץ, שהטעם שאין מברכין על הסוכה ביו"ט שני הוא מפני שכיון שכבר אמרינן זמן ביו"ט ראשון, אף שהוא נחשב לחול לגבי יו"ט שני, זה נחשב כמו ברכה בשעת עשייה ובזה אף קודם סוכות הוא יכול לברך, וכן הוא בלולב כמ"ש הטור בס"ת רסב. "יצא בזמן

שאמר בראשון אף אם הוא חול דלא גרע מאילו אמרו בשעת עשייה שיצא, ולא דמי לזמן דקידוש שאומר בליל שני שאותו הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה". ולפי זה הנרות של יו"ט שאני, שבדרך כלל מה שהוא מברך זמן ביו"ט שני הוא על נר אחר ממה שהוא כבר בירך על יו"ט ראשון כיון שכלה השמן בנר וזה שמן אחר, ולכן לא שייך לומר שהוא כבר בירך עליו ביו"ט ראשון שעכשיו ביו"ט שני זה נר חדש. ועוד יש לומר, וזה העיקר, שלא שייך בנרות ברכה בשעת עשייה וכמ"ש המרדכי בפ"י לולב וערבה, וז"ל "העושה סוכה לעצמו אומר זמן, אין לתמוה מ"ש דלא מברכין זמן אעשיית נר חנוכה דהא מזמן לזמן קאתי, ויש לומר דמשעת עשייתו לא מינכר שעושה אותם לשם מצוה דשמא ידליקם לצורכו ולהכי לא מברך, אבל סוכה מינכר דלשם מצוה קעביד." ע"ש. הרי מבואר שאין שייך כלל לנרות ברכת זמן בשעת עשייה כיון שאין היכר בנר עצמו אם הוא למצוה או לא, ולכן אף אם הוא בירך על הנר קודם הרגל עדיין צריך לחזור לברך ברגל, וכן י"ל לגבי חנוכה. ולפי זה מה שהוא בירך ביו"ט ראשון זמן על הנרות אינו כלום, ולכן צריך לברך אף ביו"ט שני, וכך נהגו.

ואף לגבי שופר שאני, דבשלמא לדעת הרמ"א בס"ת. שאף ביו"ט שני של ר"ה יש לברך זמן, א"כ אף בנרות אמרינן הכי, אבל לדעת מרן שביו"ט שני של ר"ה אין לברך זמן על השופר הקושיא עומדת שאף בנרות יו"ט שני י"ל הכי, אלא עדיין י"ל שהנרות שאני מדין שופר, ולכן עדיין יש לברך זמן בנרות אף ביו"ט שני. והחילוק הוא כמו לגבי סוכה ולולב, דהיינו שמה שבירך על השופר ביו"ט ראשון נחשב כמו ברכה בשעת עשייה, ואף שהוא לא עשה השופר באותה שעה מ"מ עדיין זה נחשב כברכה בשעת עשייה, כמו דאמרינן בלולב וסוכה ביו"ט ראשון שאף שהוא לא תיקן הסוכה או הלולב ביו"ט ראשון מ"מ עדיין זה נחשב כבשעת עשייה כמ"ש הטור הנ"ל, וכן הוא ברא"ש בסוכה מו. ע"ש. ולכן אף בשופר אמרינן הכי, שמה שבירך ביו"ט ראשון הוא כמו בשעת עשייה, ונראה שזה מועיל אף בשופר ישן שכבר בירך עליו זמן לפני כמה שנים. וכן ראיתי סברה זו בריטב"א לר"ה לד. בד"ה כתב, שאף שהוא סבר שיש לברך זמן בקידוש בליל יו"ט שני של ר"ה, מ"מ לגבי שופר הוא כתב שאין לברך זמן ביו"ט שני וזה מפני "שכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו כמו בזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשייה". וכן מצאתי בבית דוד בס"ת יז. שכיון מדעתו לסברת הריטב"א הנ"ל ששופר דומה ללולב וסוכה. ובזה

מיישב מה שתמה המאמר בס"ק ב. שלא מצא בראשונים מי שחילק בין קידוש לשופר לגבי אמירת זמן ביו"ט שני, שאילו הוא ראה דברי הריטב"א בזה הוא היה שש לקראתם. וכן י"ל למה שהקשה הערוך השולחן על דעת מרן בס"ת. אות ד. ע"ש. ולפי זה עדיין יש לברך זמן על הנרות ביו"ט שני שכבר כתבתי בשם המרדכי שלא שייך בהם זמן בשעת עשייה כיון שאין היכר בגופם שהם לצורך מצוה, משא"כ בשופר שהוא ניכר שהוא לצורך מצוה, ולכן המנהג לברך זמן על הנרות ביו"ט שני אתי שפיר. ופשוט שאין לדמות דין זה לחנוכה ופורים שלא שייך בהם יו"ט שני.

(ו) **ועוד** יש להקשות על סברה זו שהזמן על הנרות הוא מפני המצוה עצמה ולא בשביל החג, שהלא לא מצינו ברכת זמן על הנרות לא בגמרא ולא בראשונים, ולכן אין לחדש ברכות מדעתינו. אלא אף לזה יש להשיב, שכתב הרמב"ם בפ"א. דברכות הל"ט. "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו". ויש לדייק בדבריו, שהוא כתב "כגון" דהיינו לאו דוקא מצות אלו אלא אף שאר מצות יש לברך עליהן שהחיינו אם מצוה זו באה מזמן לזמן. ולפי זה הלא הדלקת הנר של יו"ט שהיא באה מזמן לזמן, צריכה ברכת שהחיינו. ואף שלא מצינו בגמרא ברכת זמן על הנרות של יו"ט מ"מ אין זה לעיכובא, שהלא אף במזוזה ובמעקה ובשופר ובמילה לא מצינו בגמרא בפירוש דבעינן אמירת זמן עליהם, אלא כיון שאין סברה לחלק בין אלו ובין מה שמצינו בפירוש בגמרא, יכולנו לברך על כולם שהחיינו וילפינן זה מזה, וכמו שכתב הכ"מ שם שכתב, "אך שופר ומזוזה ומעקה יליף להו מהני". ולכן אף בנד"ד יש לומר שצריך לברך זמן שאין סברה לחלק ביניהם.

וכן מצינו לגבי ברכת זמן במי שקונה ספר תורה לעצמו, בתשובות מהר"י בי רב ס"ב. שלדעת רבי יוסף אישקפה, ורבי שלמה ן' עזרה, ורבי שלמה אלגאזי, ורבי יצחק נסים ן' גאמיל, צריך לברך זמן. ועיין שם בתשובת רבי שלמה ן' עזרה בד"ה כתב, שאחר שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל, הוא כתב שיש ללמוד ממנו לדין ס"ת. הרי שאף שלא מצינו כלל דין זה של זמן על ס"ת, לא בבבלי או בירושלמי, מ"מ עדיין יש לברך ברכה זו, דילפינן ממה שמצינו בפירוש להא דלא מצינו בפירוש, וכן הוא בנד"ד.

(ז) **ועוד** י"ל בזה שברכת שהחיינו שאני משאר ברכות שאף שאין חובה לברך אותה מ"מ עדיין יש רשות לברך כמו שכתוב בגמרא בערובין מ:, "איבעיא לן מהו לומר זמן בר"ה וביו"כ... רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, א"ל רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה". הרי מבואר שאף אם אין חיוב לברך זמן על ר"ה עדיין יש רשות, וכמו אקרא חדתא. ולפי זה אף לגבי הדלקת נר של יו"ט אף אם אמרינן שאין חיוב לברך זמן כיון שלא מצינו ברכה זו בפירוש בדברי הראשונים, מ"מ עדיין יש רשות לברך אותו. וכן מצינו לגבי ברכת זמן על מצוות ביעור חמץ, שכתב הטור בס"תלב. "ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה זמנא דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מר"ה צריך לבדוק, ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאין מברך שהבדיקה היא לצורך הרגל וסמכין אזמן דרגל". ויש לדייק בזה שהמ"ד שיש לברך זמן הרי זה אף שלא תקנו החכמים לברך, אלא אנו ילפינן משאר מקומות לברך זמן כאן. ואף למ"ד שאין לברך זמן זה משום דלא קבע ליה זמנא, הרי אם יש קביעות זמן כמו לגבי נר יו"ט עדיין יש לברך זמן אף שלא מצינו כן בפירוש בגמרא. ועוד אף לדעת הרא"ש י"ל הכי, שנראה שלדעתו שביעור חמץ צריך זמן וילפינן זה משאר מצות אף שלא מצינו זה בפירוש בגמרא, אלא שהוא יוצא בזמן של הרגל. ולכן אף בנד"ד י"ל דבעינן זמן לגבי נר יו"ט אלא שכבר כתבתי לעיל שאין זמן הרגל פוטר אותו. וכן מצאתי בכסא אליהו בס"תלב. אות ב. שכתב "ולפי סברת הרא"ש נראה ברור דאם בריך לא הפסיד דלעולם חיובא איכא לברך ברכה ככל ברכת שהחיינו, אלא דמה שאין אנו מברכין אותה היינו משום דאסמכוה אזמן דרגל דומיא דסוכה". וזה כמו שכתבתי. ולכן נראה מכל הנ"ל ששפיר הוא לברך זמן על הנר של יו"ט. ואף את"ל שעדיין אין זה חובה, מ"מ י"ל שרשות יש לו לברך כמ"ש בעל העיטור, "ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך". וזה כמו הדין של אקרא חדתא הנ"ל, ולכן יש לו רשות לברך.

אלא עדיין יש לעיין בזה לפי מ"ש הב"י שם בד"ה ומסתברא, וז"ל "תימה מפני שהוא רשות היה לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך, וכן יש לתמוה על מ"ש בערובין מ: שהחיינו אקרא חדתא הוי רשות, ומיהו בהיה איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה". לכאורה נראה שדוקא אקרא חדתא אמרינן שהוא רשות ולא אשאר דברים, ולכן סברה

בפירוש בגמרא, וא"כ אף בהדלקת נרות ביו"ט יש לברך לדעת הרשב"א כיון שמצוה זו יש זמן קבוע.

וראיתי בזרע אמת שכתב בא"ח ח"א ס"לג. "אם יש לנשים לברך שהחיינו בהדלקת נר יו"ט, בזה אני אומר נהרא נהרא ופשטיה... לע"ד הדבר תלוי במחלוקת שהביא הטור בס"תלב. בענין בדיקה. הרי שהזרע אמת סבר שאין לבטל מנהג זה, אבל מה שכתב שזה תלוי במחלוקת לגבי בדיקה, אין זה נראה לי, שלפי מה שפירשתי לעיל לכל הדעות יש לברך זמן על הנרות, אף למ"ד שאין לברך זמן על הבדיקה.

(ח) **ועכשיו** יש לבאר מה שראיתי באור זרוע ח"ב ס"יא. שהביא הירושלמי בפ"ה הרואה, "המדליק נר בלילי ימים טובים אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר לכבוד יו"ט, ואינו צריך לומר זמן". לכאורה נראה שאסור לברך זמן על נרות של יו"ט. ובתחילה יש לידע שאין גירסא זו לפנינו וכן יש הרבה דברים שהיו בירושלמי לפני הראשונים ולא מצינו לפנינו עיין במהר"צ חיות במגילה יב. בזה. מ"מ י"ל שאנו לא קי"ל כהירושלמי בזה כיון שלא מצינו דבר זה בגמרא דילן, וכן השמיטו כל שאר הראשונים דין זה, ולכן נראה שלא קי"ל כהאור זרוע בזה. וכן מצינו בכמה מקומות שהשמיטו הפוסקים דין מפורש בירושלמי מפני שלא מצינו דין זה בבבלי. וכן כתב הרדב"ז בח"ו שני אלפים נז. לגבי דין אחד של סוכה "ומ"מ משמע לי שהרי"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי, ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמרא דילן. וכן מצינו בכ"מ בסוף פ"ו דנדרים שכתב, "והוא ירושלמי... ורבינו שהשמיטו נראה שהוא סובר גמרא דידן פליג דאל"כ לא הוה שתיק מיניה". וכן כתב מרן בב"י סוף ס"נט. "טעמו של הרמב"ם דאם איתא דהוה ס"ל לתלמודא דידן הכי לא הוה שתיק מיניה". וכן ראיתי בסמ"ע ח"מ ס"תכו. ס"ק ב. "דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה... גם זה השמיטו המחבר ומור"ם, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן משום הכי השמיטוהו גם כן". ולפי זה כן י"ל בנד"ד דאנו לא קי"ל כהירושלמי כיון שלא הזכירו שאר הראשונים.

וכן מצינו כמה דינים בירושלמי שם שלא קי"ל כוותיהו. כתוב בירושלמי שם שאם אחד עשה סוכה לחבירו מברך "לעשות סוכה לשמו", אבל גמרא דידן סבר שאין לברך

זו אינה מועילה לגבי ביעור חמץ ודלא כבעל העיטור. אלא אם זה כוונת מרן, היא צריכה עיון מאד וכבר השיגו האחרונים עליו בזה עיין בפר"ח שם ועוד. וכן הקשה המטה יהודה שם וכתב, "מהך דאמרו רשות לא מבעיית ליה דקאי אמן דר"ה ודיו"כ, אלמא דילפינן מהזמן דפירות גם לזמן דשאר מילי, והא ודאי קושיא היא (על מרן) וכמו שהוכיח עוד מתשובת הרשב"א ז"ל שהעתיק מרן ס"ס רכג. דמייירי בנוולד לו בן אם יברך שהחיינו וכתב שם דמה שלא נהגו לברכה דעשאוה ברשות כקרא חדתא דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות אין מברכין שהחיינו בחובה ע"כ, אלמא לאו דוקא זמן דפירות, וקושיא אלימתא היא על מרן ב"י וצ"ע". אלא נראה לתרץ בעד מרן שכוונה אחרת יש לו בב"י, דהיינו בשלמא שיש לברך זמן אף שאין חיוב לברך אבל זה רק כשהוא דבר שלדברי הכל הוא נחשב שבא מזמן לזמן, אבל הכא לגבי ביעור חמץ שיש מחלוקת אם זה נחשב בא מזמן לזמן כיון שאין בזה זמן קבוע, עדיין יש לומר שאין לברך כיון שיש מחלוקת אם מצוה זו בגדר של בא מזמן לזמן, אבל לגבי שאר מצוות שיש להן זמן קבוע יכול הוא לברך מטעם רשות כמו לגבי אקרא חדתא שאף התם היא באה מזמן לזמן בזמן קביעות. ואף בדין הרשב"א לגבי אם נולד לו בן, אף זה יש קביעות זמן שאין ברירה בידו להוליד בן בכל עת משא"כ בבדיקת חמץ שאם דעתו לפרש בים יש לבדוק וזה דבר התלוי ברצונו ואין בזה קביעות שהוא יכול לצאת בכל עת שירצה, ולכן כך כוונת הב"י דהיינו, "מפני שהוא רשות היה לנו להחמיר", כיון שיש פלוגתא אם בדיקת חמץ היא בגדר של באה מזמן לזמן, ולא דומה לדין קרא חדתא "דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה", דהיינו דוקא באופן שהיא יש זמן קביעות, משא"כ לגבי בדיקת חמץ. וכן נראה כוונת המקראי קדש שפירש דעת הב"י בזה וכתב "ודוקא בדבר שתיקנו חכמים לברך יכול לברך ולא בפלוגתא דרבוותא, זה כונת הב"י". ונראה שהוא סבר כמו שכתבתי לעיל. ולפי זה אף לדעת הב"י אין שום איסור לברך על הנרות של יו"ט כיון שיש במצוה זו זמן של קביעות כמו קרא חדתא ולכן יש רשות לברך ואין פלוגתא דרבוותא אם זה נחשב בגדר של קביעות זמן, ולא דומה לבדיקת חמץ. וכל זה אם אמרינן שאין בזה חיוב, אבל כבר כתבתי שנראה שלכל הדעות בטור שיש לברך זמן מצד חיוב בהדלקת נר של יו"ט ואין זה דומה לדין בדיקת חמץ. וכן יש לדייק בתשובת הרשב"א שהוא בב"י שם בד"ה ובעל, שרק משום שאין זמן קבוע לבדיקת חמץ, אין לברך שהחיינו, הרי אם יש זמן קבוע אף הרשב"א מודה שיש לברך אף שלא מצינו דין זה

עיין במנחות מב. וכ"כ התוספות בסוכה מו. בד"ה העושה. וכן מ"ש הירושלמי שם שהעושה סוכה לעצמו מברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה", וכן לגבי לולב "לעשות לולב", כתב המאירי בסוכה מו. "ואין הלכה כדברים אלו", וכן פסקו הטור ומרן בס"ת רמא. וכן מ"ש הירושלמי שם לברך זמן על לולב כשמניחו, גם בזה לא קי"ל כוותיה, שפסקו הטור ומרן בס"ת רנא. שצריך לברך קודם שיטול האתרוג. ולכן י"ל שאף לגבי ברכת זמן בהדלקת נרות של יו"ט י"ל שלא קי"ל כהירושלמי בזה ולכן כל הפוסקים השמיטו דין זה מלבד האור זרוע. וכן ראיתי סברה זו לגבי לימוד תורה לאבל בב"י בי"ד ס"שפד. שכתב "גרסינן תו בירושלמי אם היה להוט אחר התורה מותר, ולא כתבוהו הפוסקים." דהיינו ולכן לא קי"ל הכי, וה"ה בנד"ד שי"ל כן.

ועוד יש לדייק בלשון הירושלמי שכתב, "ואינו צריך לומר זמן". והלא צ"ל "ואין לומר זמן", ולכן הלשון של "אינו צריך" מוכח שהרשות בידו אם הוא רוצה לברך זמן או לא. ולכן נראה שיש להוכיח מהירושלמי להיפך, דהיינו שאינו צריך לברך זמן כיון שהוא אינו חובה אבל הרשות בידו כמו אקרא חזתא. ולפי זה נראה שהירושלמי תנא דמסייע לן לברך זמן על הנרות. וכן מצאתי בצל"ח בברכות ס. שדייק כן בלשון זה לגבי שהחיינו שכתב שם, "ויש רשות לברך שהחיינו אפילו אם אינה חובה ע"פ מה דאמרינן בערוכין מ: ... הרי דאפילו דבר שאין חובה לומר עליו שהחיינו אעפ"כ הרשות למי שירצה לברך עליו שהחיינו ולא מחשב זה ברכה שאינה צריכה, ובזה הונח לי לישנא דרבי מאיר בברייתא דקאמר 'אין צריך לברך', ולכאורה הוי ליה למימר 'אינו מברך' ולפי מ"ש אתי שפיר דאינו צריך היינו שאינו חוב, אבל אם ירצה לברך גם ר"מאיר מודה דהברירה בידו ולא מחשב ברכה שאינה צריכה." הרי לפי דברי הצ"ח יש ללמוד מהירושלמי להיפך, דהיינו שיש רשות לברך זמן על הנרות אם ירצה.

אלא שכתב הלקט יושר דף מט. בשם ר"א אליעזר קלויזנר ז"ל, "אם יש נשים שנוהגות לברך שהחיינו בהדלקת הנרות של יו"ט, לא שמיע לי, אלא העיקר כמ"ש האור זרוע בשם הירושלמי." הרי הוא הבין שלדעת הירושלמי אסור לברך זמן, וזה אינו מוכרח כמו שכתבתי בשם הצ"ח, ואף את"ל כן מ"מ כל שאר הפוסקים השמיטו איסור זה ולכן לא קי"ל כוותיה. וידוע מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין

הלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד מ"ש בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"רפא. אות ט. לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בציץ אליעזר ח"כ. ס"עא. ולפי זה כן הוא בנד"ד י"ל ששאר הפוסקים חולקים על הלקט יושר. ועיין עוד בדגל מחנה אפרים א"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל ואי הוה דינא הכי לא הוו שתקי מנה." ע"ש, וה"ה בנד"ד. ועוד נראה מלשון הלקט יושר שכבר נהגו בזמנו הנשים לברך זמן על הנרות של יו"ט, וכיון שביארתי לעיל שאין שום חשש בזה אין לבטל מנהגן אלא אדרבה יש להחזיק מנהגן, וכן נראה מלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב, "כל מצוה שהיא מזמן לזמן... מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו". הרי הוא כולל "כל מצוה" וגם הדלקת הנרות בכלל זה, ולכן אין לחוש לדעת הלקט יושר בזה ובפרט שאין המנהג כמוהו, ולכן שפיר הוא לברך זמן על נרות של יו"ט, והזמן הוא על המצוה עצמה ולא על היו"ט. ולכן שפיר הוא לענות אמן על ברכת הזמן בשעת הקידוש, וכן שפיר הוא לעשות תנאי בערב יו"כ כדי ליסע במכונית לבית הכנסת אחר הדלקת הנרות, וכן שפיר הוא לברך זמן עוד פעם בבית הכנסת על הרגל, וכן נהגו ואין צריך לשנות. וראיתי בשני גדולי הדור שפליגי בדין זה, לדעת היחודה דעת בח"ג ס"לד. אין לומר זמן על הנרות של יו"ט, ולדעת הציץ אליעזר יש לקיים מנהג זה כמ"ש בח"יד. ס"נג. ולדעתי נראה שדברי הציץ אליעזר נכונים בזה כמו שביארתי לעיל וכן המנהג בכמה מקומות, ואין אחר המנהג כלום.

סימן מה.

שאלה: האם מותר לכתחילה לאיש הדר יחידי להדליק נרות של שבת ואחר כך לילך לבהכ"נ להתפלל מנחה בצבור או שמא י"ל שעדיף להתפלל מנחה ביחיד קודם הדלקת הנרות.

תשובה: א) לכאורה נראה שזה תלוי במחלוקת בין הבה"ג ושאר הראשונים לגבי קבלת שבת בהדלקת הנרות, שלדעת הבה"ג קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ולכן כיון שהוא הדליק, הוא כבר שבת והוא אינו יכול להתפלל מנחה. אמנם לדעת שאר הראשונים שחלקו על הבה"ג אף שהוא הדליק עדיין אין זה קבלת שבת ולכן הוא יכול להתפלל מנחה אחר כך.

ודעת מרן כשאר הראשונים שכך לשונו בס"רסג. י. "לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה, וי"א שאם תתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל, וי"א שאינו מועיל לה, ויש חולקים על הבה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתם ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כבר כוונה לדידהו. הרי בתחילה מרן הביא דעת הבה"ג ואחר כך שיש חולקים, ולפי הכלל המסור בדינו שי"א וי"א דעת מרן כהי"א בתרא, נראה שדעת מרן כדעת החולקים על הבה"ג. ואף שלדעת קצת האחרונים אין כלל זה מוסכם, עיין בגינת ורדים בחו"מ כלל א. ס"ב. בד"ה אכן, שכתב "כשפוסק בלשון י"א וי"א כוונתו בזה דלא מכרעא מילתא ומאן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד. מ"מ אף הגינת ורדים מודה בנ"ד שדעת מרן כהיש חולקים בתרא שבזה הביא מרן דעת הבה"ג כיחיד ודעת ה"חולקים" בלשון רבים. וכן כתב הגינת ורדים באה"ע כלל ד. ס"ל. שבי"א וי"א דאזלינן בתר הלשון של רבים. "דודאי ס"ל למרן לפסוק כי"א קמא בלשון רבים ולא כיש מי שאומר בתרא דאתניה בלשון יחיד. ולכן י"ל שאף לכל הדעות מרן סבר שאין ההלכה כהבה"ג. וכן ראיתי בלב חיים שהביא הגינת ורדים באה"ע הנ"ל וכתב "ואם ככה כתבו הרבנים דיש לפסוק כלישנא קמא משום דתני לה בלשון רבים כ"ש בנ"ד דהסברה השניה היא בלשון רבים דפשיטא ודאי דדעתן לפסוק (כן). ולכן ודאי הכי קי"ל שמרן סבר כהיש חולקין, וכ"ש הוא כיון שהעיקר כהאחרונים שמרן סבר כהי"א בתרא, ואין כאן מקומו להאריך בכלל זה.

ולפי זה נראה ששפיר הוא להתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות, אלא עדיין יש לדון בזה שאולי י"ל שלהבה"ג כיון שהוא כבר שבת בהדלקת הנרות, אם הוא

יתפלל מנחה אחר כך, זה הוי ברכה לבטלה. ולכן אף שמרן פסק כהחולקים על הבה"ג מ"מ אנו אמרינן סב"ל אף כנגד מרן כמבואר בכמה אחרונים. וכן ראיתי בלב חיים בח"ב ס"מט. שסבר כן וכתב "דלכתחלה אינו יכול להכנס בספק פלוגתא דרבנותא כיון דלדעת בה"ג ההדלקה הוי קבלת שבת וגם בתנאי במחלוקת הוא שנוי, ואיך יכנס אדם בספק להתפלל תפילת חול כיון דלדידהו אינו יכול ועובר לדעתם על כמה ברכות לבטלה. ע"ש. ומ"ש הלב חיים לגבי התנאי כן הוא במרן הנ"ל שכתב לגבי סברת הבה"ג בי"א בתרא שלא מועיל תנאי. ולכן נראה מזה שאין להתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות ויותר עדיף להתפלל קודם.

אמנם לענ"ד נראה שזה אינו, ויותר טוב להתפלל מנחה עם הצבור אחר הדלקת הנרות, וזה משום שי"ל שהבה"ג מודה שאם אחד בדיעבד התפלל מנחה אחר קבלת שבת בהדלקת הנרות הוא יצא ואין כאן ברכה לבטלה. ויש להסביר את זה, ונראה שאף שהוא כבר קבל עליו את השבת מ"מ עדיין הוא יום והשמש בשמים וכיון שכן מצד הדין הוא עדיין זמן של מנחה, ואף שהוא קיבל עליו שבת אין זה הופך יום ללילה. וכן מצינו דבר זה במחלוקת בין המהרש"ל והט"ז, בס"תרכח. שלדעת הט"ז תוספת שבת או יו"ט בהכנסת השבת או היו"ט היא כממש לילה, ולדעת המהרש"ל עדיין הוא יום ע"ש. והסכימו האחרונים לדעת המהרש"ל בזה, עיין בא"ר והברכ"י והחמד משה שם. וכתב החמד משה "כי ודאי אין בכח תוספת יום הבא לדחות חובת היום שעבר. ולכן אף בנ"ד י"ל שאף שהוא קבל עליו שבת בהדלקת הנרות הוא עדיין יכול להתפלל מנחה מצד הדין, ואף שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, מ"מ אין בזה ברכה לבטלה.

ויש להביא ראיה לזה ממ"ש מרן בס"רסג. טו. "מי ששהה להתפלל מנחה מע"ש עד שקבלו הקהל שבת לא יתפלל מנחה באותה ביהכ"נ אלא ילך חוץ לאותו ביהכ"נ ויתפלל מנחה של חול, והוא שלא קבל שבת עמהם אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל חול אלא יתפלל ערבית שתיים. ויש לדקדק כאן שאם הצבור כבר קבלו שבת הלא הוא צריך לגרור אחריהם כמו שפסק מרן לעיל מזה בסע"יב. "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. וא"כ אף אם איש זה לא אמר ברכו או מזמור שיר ליום השבת, מ"מ עדיין הוא קיבל שבת ממילא עם רוב הקהל, ולכן מה מועילה יציאה לחוץ להתפלל מנחה כיון שהוא כבר שבת אצלו. אלא צ"ל

שאינן זה בכלל ספק ברכות ולא בכלל מחלוקת בברכות ששם עיקר הספק או המחלוקת בברכה הילכך אזלינן לקולא אבל בעיקר עשיית המצוה לא נחלקו, משא"כ כשנחלקו בעיקר עשיית המצוה כיון דנקטינן כחז מנייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה. "ע"ש כל דבריו. וכן י"ל בנד"ד שהעיקר מחלוקת היא אם הוא קיבל שבת או לא ואין שום מחלוקת בברכות העמידה של מנחה, ולכן כיון דאנן קי"ל כהחולקין על הבה"ג וכדעת מרן, ממילא אין שום חשש של ספק ברכות בעמידה של מנחה.

ואף שהאריכו האחרונים לבאר אם מרן הסכים לחילוק של הרדב"ז או לא, עיין בקול אליהו ח"ב א"ח ס"כח. והזכור לאברהם בח"ב אות ס. והשדי חמד מע' ברכות ס"א. אות יח. ס"ק ב. ובאור לי ס"ס ק. מ"מ כבר כתב היביע אומר בח"ה א"ח ס"מב. אות ה. בשם החיד"א בשם גדולים, שאם הוא באופן שאף מרן הסכים לברך אז שפיר הוא לסמוך על הכלל של הרדב"ז ע"ש. וא"כ אף מרן מודה ששפיר הוא להתפלל מנחה כיון שהוא פסק כהיש חולקין על הבה"ג.

(ד) **ועוד** ראיתי שם בלב חיים הנ"ל בשם בנו ר" יצחק, שהביא ראיה לסברת אביו מהמהר"ש אבוהב (עיין בברכ"י ס"תרעט). לגבי אמירת מנחה בע"ש קודם הדלקת נר חנוכה, "יש לזוהר להתפלל מנחה בע"ש של חנוכה ואח"כ להדליק נ"ח כי תפלת מנחה נגד התמיד של בין הערבים ונ"ח זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקות אחר תמיד של בין הערבים." וכתב על זה ר" יצחק בנו, "הנה נלמד מדבריו אלו ממכ"ש דיש לזוהר בכל ע"ש להתפלל מנחה קודם ההדלקת נר שבת, שהרי תפלת מנחה היא נגד תמיד של בין הערבים וההדלקה היא לליל שבת ובעינינו כסדרן" ע"ש. ולענ"ד אין זה ראיה, וכבר כתבתי במקום אחר (ס"קטו. אות ד.) לגבי אי שפיר הוא להתפלל מנחה של ע"ש אחר הדלקת נר חנוכה, שאין דברי המהר"ש אבוהב מוכרח כלל ע"ש. ובנדון דידן יש לומר שאף לפי מ"ש המהר"ש אבוהב, מ"מ כן הוא שנה שבת הוא בשביל הלילה מ"מ כבר התירו חז"ל להדליקו מבעוד יום ואם אנן קי"ל כמרן שאין קבלת שבת בזה, אז מוכרח לומר שהזמן של ההדלקה הוא קודם שבת וכיון שזה זמן המצוה מה לי אם הנרות הם לצורך הלילה, הלא זמן עשיית המצוה הוא קודם שבת מבעוד יום גדול, ולכן אין לומר שזה צריך להיות אחר מנחה דאנו אזלינן בתר זמן עשיית המצוה ולא על התכלית של המצוה שהיא בלילה, משא"כ לגבי חנוכה שאף מצוות המנורה היא אחר המנחה.

שיש חילוק בין איסור עשיית מלאכה ובין תפילה, שאף שהוא מוכרח לקבל שבת עמהם זה לגבי האיסור של עשיית מלאכה, אבל כיון שעדיין הוא יום הוא עדיין יכול להתפלל תפילת חול, דהיינו מנחה. אלא שעדיין יש להסביר את זה, שא"כ הלא אף אם הוא ענה ברכו עם הקהל הוא יכול להתפלל מנחה בחוץ, אלא צ"ל שכיון שהוא קיבל שבת עם הצבור ביחד שוב אסור לו להתפלל מנחה. וכן ראיתי סברה זו בזרע אמת ח"ג ס"כו. בד"ה נמצא, שכתב "ולכאורה קשה דמ"ל אם ענה עמהם ברכו או לא ס"ס אף אם לא ענה עמהם ברכו מ"מ הוא נמשך אחר הרוב בע"כ כמ"ש שם בסע"יב. אצ"ל דאע"ג דאסור במלאכה לפי שהוא נמשך אחר הרוב עכ"ז כיון דעדיין הוא יום והוא זמן מנחה יכול להתפלל מנחה, אלא דשגם הוא ענה עמהם ברכו איכא משום מראית העין דמיחזי כזילזול שבת הואיל וגם הוא ענה עמהם, משא"כ כשלא ענה עמהם דאע"ג דאסור במלאכה לפי שנמשך אחר הרוב מ"מ לא מיחזי כ"כ זילזול שבת כיון שלא קיבל שבת עמהם". והוסיף הזרע אמת על זה וכתב, "א"כ דון מיניה גם לגבי מי שקיבל שבת קודם הצבור דגם זה לא מיחזי כ"כ זילזול שבת כיון שלא קיבל שבת בצבור אלא ביחיד ולא מפרסמא כ"כ." ע"ש שהוא האריך בענינים ששייכים לנד"ד. הרי לפי זה, רק אם הוא קיבל שבת עם קבלת צבור י"ל שהוא אסור בתפילת מנחה אלא שאף זה מצד זילזול שבת ולא משום שמצד הדין שאין זה זמן מנחה, ולכן נראה שאף אם הוא עבר והתפלל בשוגג אין בזה ברכה לבטלה. אמנם אם הוא לא קיבל שבת בצבור אף אם הוא קיבל שבת ביחיד בהדלקת הנרות לדעת הבה"ג, מ"מ עדיין הוא יכול להתפלל מנחה, שמלאכה לחודה ותפלה לחודה, ואין כאן ברכה לבטלה כלל.

(ג) **ועוד** יש טעם שלא שייך כאן ברכה לבטלה אף דאנו אמרינן ספק ברכות להקל כנגד מרן, שהרי כאן המחלוקת בין הבה"ג והיש חולקין היא לא בדיני ברכות אלא בדין של קבלת שבת. ולכן זה דומה למ"ש הרדב"ז בח"א ס"רכט. שכתב "שאלת ממני אודיעך דעתי בכל המצות שיש בהם מחלוקת פוסקים אם יברך על עשייתן או לא. תשובה, כל מחלוקת שהיא בברכות עצמן יש לנו להקל כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה, אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה, תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע מלברך עליהם אע"פ שלדעת ר"ת תפילין של רש"י פסולים, וכן לרש"י תפילין דר"ת פסולים, ומ"מ לא ראינו שום פוסק שיפקפק בברכה, וה"ט

ולכן אין ראיה מכאן.

שום איסור ויש להתיר בשופי.

בתחילה יש להביא ראיה להתיר מהתוספות בשבת קכב. בד"ה ואם, שהוא הקשה שלגבי נכרי שהדליק הנר בשביל הישראל הוא אסור בהנאה אבל לגבי הנכרי שבא לכבות השריפה של הישראל, בשבת קכא. הוא מותר בהנאה, וכתבו התוספות "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, והכא אסור כשעושה בשביל הישראל דכי אמרינן דנכרי אדעתא דנפשיה קא עביד הנ"מ בכיבוי וכיוצא בו שאין ישראל נהנה במעשה הנכרי אבל הכא שגוף ישראל נהנה במעשה של נכרי לא אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד הואיל והנכרי מתכוין להנאתו, כך פירש רבינו שמשון הזקן. וכן ראיתי חילוק זה בחידושי הר"ן בשבת קכא. בד"ה נכרי, שכתב "נכרי שבא לשאול אם ירצה שיכבה אין מתירין לו לכבות אבל אם הוא מכבה מעצמו בלא שאלת רשות אצל"ל לו אל תכבה אע"ג דעושה מלאכה האסורה לו לישראל בשביל ישראל, היינו במלאכה שיש בה ממש ושיהא ראוי לישראל להשתמש בה, מה שאין כן בכבוי שאינו אלא סילוק דבר היזק ולהכי נמי שרו ליה לגלוי דעתו לומר כל המכבה אינו מפסיד מפני שאין ישראל מוזהר על שביתתו. וכן ראיתי במ"א בס"ש. ש"ל. ס"ק כז. שהביא דעת התוספות, וכן הוא בכה"ח שם. ולכן אף שמצד אמירה לגוי יש איסור, שאסור לומר לו בפירוש לכבות, מ"מ מצד הנאה ממלאכתו אין שום איסור בכבוי.

הרי מבואר מדברי התוספות והר"ן שאין איסור של הנאה ממלאכת של גוי אם הוא רק "סילוק דבר היזק". וכן הוא בנד"ד שהדבר היזק להישראל הוא המכונות של הגוי, ועצירת המכונות היא סילוק הניזק, ולכן אין איסור של הנאה ממלאכת הגוי. ואגב יש לדייק מזה שאם אדם אינו יכול לישן בלילה מפני הנר בחדר, ובא הגוי מעצמו לכבות אותו, אין בזה שום איסור של הנאה ממלאכתו.

(ב) **אלא** שיש להקשות על זה ממ"ש המ"א בס"ת. תקיח. בס"ק יד. "דמי שיש לו לפתות טמונים בבור ופתחן עכו"ם בשבת או ביו"ט דאין בהן משום מוקצה, ומ"מ אם עשה העכו"ם לצורך ישראל אסור בכדי שיעשו דמלאכה דאורייתא היא...". הרי אף שהנכרי עשה רק הסרת העיכוב דהיינו כמו סילוק הנזק, בפתיחת הבור כדי שהישראל יכול ליטול הלפתות, מ"מ עדיין יש איסור של הנאה בזה. אלא נראה לענ"ד שאין כאן קושיא, שלגבי הנכרי שבא לכבות ההנאה היא מהדבר שעדיין לא נשרף

וראיתי במ"א בס"רסג. בס"ק יט. שכתב שיש להתפלל מנחה תחילה קודם הדלקת הנרות. וכן הוא, שהוא אזיל כמנהג אשכנז וכהבה"ג, ולכן לכתחילה צריך לעשות כן, אבל אנן קי"ל כמרן וכהחולקים על הבה"ג, ועוד אף לדעת המ"א י"ל שאם בשוגג הוא התפלל מנחה אחר ההדלקה אין בזה ברכה לבטלה כמו שביארתי לעיל.

ושוב ראיתי בלב חיים ח"ג ס"נז. שכתב שאם אחד שכח להתפלל מנחה עד אחר הדלקת הנרות שהוא עדיין יכול להתפלל מנחה. והוא כתב שאין זה סותר למה שהוא כבר כתב בח"ב ס"מט. "דשם היה דלכתחילה רוצה להדליק תחילה נר של שבת ואח"כ להתפלל בציבור תפילה מנחה של חול, ברם נדון שלפנינו היינו בשכח להתפלל קודם ההדלקה ולא נזכר כי אם אחר שהדליק." ע"ש. ולענ"ד לא משמע כן בתשובה בח"ב ס"מט. שהוא כתב שם שיש חשש ברכה לבטלה בזה כמו שכתבתי לעיל וא"כ אף בדיעבד אין לעשות כן אלא צריך להתפלל ערבית של שבת פעמים. אלא יותר נראה לי שהוא חזר ממ"ש בח"ב, ובח"ג הוא הסכים שאין איסור בדבר.

ולכן נראה ששפיר הוא להאיש הדר יחידי להדליק הנרות של שבת ואחר כך להתפלל מנחה בצבור.

סימן מו.

שאלה: האם מותר לעבור בשבת במעבר להולכי רגל ברחוב במדינה שהמכונות צריכות לעצור לפי חוק הממשלה כדי שהאיש יכול לעבור לצד השני של הרחוב.

תשובה: (א) **לכאורה** נראה שכיון שנהג המכונות הוא גוי מ"מ הוא עושה מלאכה, דהיינו עצירת המכונות, בשביל הישראל, והישראל אסור ליהנות ממלאכת הגוי בשבת שהוא עושה בשבילו, כמבואר בשבת קכב. ובש"ע בס"רעו. ואף את"ל שכמו שהגוי עושה המלאכה בשביל הישראל כמו כן הוא עושה המלאכה בשביל עצמו כיון שהוא צריך לעצור על פי חוק הממשלה ויש קנס אם הוא לא עושה כן, מ"מ כבר פסק מרן שם בסע"ב. "אפילו מחצה על מחצה אסור", דהיינו אם כוונת הגוי שמלאכה בשביל עצמו וגם בשביל הישראל אז ההנאה אסורה. ולכן נראה שאף בנד"ד יש לאוסר. אלא נראה שאין בדבר זה

והאש עדיין לא הגיע לשם, ולכן כבוי האש הוא רק סילוק הנזק שעדיין לא בא, ובכל זמן הדבר שאינו נשרף הוא לפניו והוא ראוי לשימוש. אמנם לגבי הלפתות בבור הוא אינו יכול ליטול הלפתות כיון שדלת הבור סגור והוא עיכוב שכבר בא והוא עומד בינו ובין הלפתות, והוא אינו יכול לשמש בלפתות, ולכן פתיחת הבור נחשבת הנאה ממש ולא רק הסרת מונע. ולפי זה בנד"ד עדיין יש להתיר כיון שהמכונת עדיין לא באה על המעבר אלא היא חוץ ממנו ובכל זמן הישראל ראוי לעבור במעבר לצד השני, ולא דומה לדין פתיחת הבור שדלת הבור מעכבו. ורק אם המכונת היא ממש על המעבר ברחוב והישראל לא יכול לעבור והנכרי נסע משם, אז י"ל שזה כפתיחת הבור והוא אסור הנאה. אמנם כיון דבנד"ד המכונת עצרה קודם שהיא הגיעה להמעבר אין שום איסור של הנאה ממלאכת של גוי.

ויש להביא ראיה לסברת המ"א לגבי הבור של לפתות, שהרי מצינו בשבת קנא: ובש"ע ס"שכה. יד. שאם עשה עכו"ם קבר לישראל בשבת לא יקברנו בו. ויש להקשות על זה לפי התוספות והר"ן הנ"ל, שהלא בחפירת הקבר הנכרי סילק העפר כדי לגלות הגומא שהיא הקבר וההנאה היא מהגומא ולא מהעפר, וכחילוק זה מצינו לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו שמבואר בכמה מקומות, ולכן זה רק כמו סילוק הנזק, דהיינו העפר, ולכן למה יש איסור הנאה בדבר. אלא צריך לומר שכיון שהעפר מעכב השימוש בקבר והוא בינו ובין הקבר, זה נחשב לממש הנאה והוא אסור. וזה דומה לנדון המ"א לגבי פתיחת בור הלפתות. ולכן מ"ש המ"א אתי שפיר.

ויש לבאר עוד בזה, והוא על פי הדין של נכרי שהביא דורון לישראל מחוץ לתחום. לדעת רש"י האיסור הוא מפני מלאכת גוי אסור בהנאה, ולדעת ר"ת האיסור הוא משום שמא הוא אומר לגוי לעשות מלאכה, כמבואר כל זה בביצה כד: ובב"י בס"תקטו. ומרן בש"ע פסק בסע"א. כטעם רש"י. ויש להבין סברת רש"י, שהלא כאן יש רק הקרבת דבר ואין כאן מלאכה בגוף החפצא, וזה כמו פתיחת הבור כדי ליטול הלפתות שאין שום מלאכה בלפתות. ולכן זה ראיה לסברת המ"א בס"תקיה. שסבר שבפתיחת הבור יש איסור של הנאה ממלאכת של גוי. אלא עדיין יש להקשות על זה שמרן בס"תקטו. ט. כתב "ישראל ששיגר דורון לחבירו על ידי אינו יהודי מערב יו"ט ונתעכב הא"י והביאם ביו"ט מחוץ לתחום מותר אפילו למי שהובא בשבילו לאכלם". ולכאורה יש להקשות

על מרן, שהלא כיון שמרן פסק כרש"י והגוי עשה מלאכה ביו"ט להביא הדורון מחוץ לתחום עדיין יש איסור הנאה כאן. ובאמת כן כתב הים של שלמה בביצה שם, שלדעת רש"י זה אסור. אלא שכתב המ"א בס"ק כו. שהטעם שהוא מותר הוא מפני "שלא יהנה ממלאכת יו"ט כיון דאינו נהנה מהמלאכה עצמה, כן נראה לי", דהיינו שמה שכתב רש"י שהאיסור הוא מפני הנאה, זה רק בדבר שהגוי הביא מחוץ לתחום ששייך בו מלאכה בגופו כגון לקצוץ פירות או לצד דגים וכדומה, אבל להביא דבר שאינו שייך בו מלאכה האיסור הוא רק שמא ישלח בשבילו וזה לא שייך כאן כיון שאין הדורון של העכו"ם אלא של ישראל אחר, עיין במה"ש שביאר דעת המ"א שהוא כמו המהרש"א. הרי שלדעת המ"א שבהבאת דבר מחוץ לתחום שלא שייך בו מלאכה כגון צידה וכדומה, אין לאסור משום הנאה ממלאכת הגוי, וא"כ אף לגבי פתיחת הבור י"ל הכי שאין מלאכה בגוף הלפתות ולכן אין לאסור הדבר משום איסורי הנאה ממלאכת הגוי להמ"א. אלא יש לחלק ביניהם, שהקרבת דבר מחוץ לתחום היא קיל טפי שאין דבר ממש עומד בין הוא וחפצו, אבל בפתיחת הבור דלת הבור עומדת בינו ובין הלפתות ולכן זה נחשב כמו עשיית מלאכה בגוף הדבר ולכן כתב המ"א בס"תקיה. שזה אסור. ועיין באחרונים שהאריכו לבאר איך פסק מרן כרש"י וגם להקל לגבי הדורון, עיין בט"ז והמאמר והנהר שלום והמטה יהודה ועוד.

(ג) **וכשעסקתי** בסוגיא זו ראיתי בשמירת שבת כהלכתה בפ"ל. אות נו. ואילך, שכתב שאם גוי פתח קופסת שימורים, למ"ד שזה אסור, שהוא מותר בהנאה כיון שאין כאן הנאה ישירה ע"ש. והוא הביא שם בס"ק קצח. בשם רש"ז אויערבך שדין זה צע"ג מהמ"א הנ"ל לגבי פתיחת הבור בס"תקיה. ע"ש. ולענ"ד החילוק הוא כמו שביארתי וצ"ל שיש איסור הנאה בפתיחת הקופסת שימורים הנ"ל למ"ד שפתיחתן הוא דבר איסור בשבת. מ"מ אם מצינו שהוא מותר לומר לגוי לעשות מלאכה כגון בשבות דשבות במקום מצוה או בשעת דחק נראה לי פשוט שממילא הוא מותר ליהנות מהמלאכה גם כן, שכל הטעם שמלאכת גוי אסור בהנאה הוא משום שמא הישראל יאמר לו לעשות מלאכה כמו שכתבו הראשונים וכן הוא במ"ב בס"רעו. בס"ק ב. וא"כ אם הוא מותר לומר להגוי לעשות מלאכה אז ממילא הוא מותר ליהנות ממנו.

ולכן לפי הנ"ל נראה שאין איסור הנאה אם ישראל רוצה לעבור במעבר להולכי דרכים ברחוב והמכונת של גוי

צריך לעצור בשבילו, כיון שזה נחשב כסילוק הנזק כמ"ש הר"ן הנ"ל, ואין זה דומה למה שכתב המ"א לגבי פתיחת הבור.

ד) ונראה שיש טעם אחר להתיר והוא שהישראל מכוין רק לעבור הרחוב והוא לא כיון לעצירת המכונית בפירוש אלא הוא דבר שנעשה ממילא, ולכן יש לומר שזה בגדר של הנאה הבא לו לאדם בעל כרחו בפסחים כה: דאביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה ומסקינן בלשון שני, דהלכתא כוותיה וכמו שפסקו הרי"ף והרא"ש, לא אפשר ולא מכוין לכו"ע שרי, אפשר ולא מכוין היינו פלוגתייהו דר"י יהודה ור"ש שמעון, כי פליגי היכא דלא אפשר וקמיכוין, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה וידוע דהלכתא כרבא. נמצא לא אפשר ולא מכוין או אפשר ולא מכוין שרי דאנן קי"ל כר"ש שמעון. ולכן בנד"ד כיון שהוא לא כיון לעצירת המכונית אלא לעבור לצד השני של הרחוב הוא מותר ליהנות ממלאכת הגוי.

ואף את"ל שהוא פ"ר והמכונית מוכרחת לעצור, וכתבו התוספות שם בפסחים בד"ה לא, שבהנאה הבאה בעל כורחו פ"ר עדיין אסור, וכן הוא ברא"ש שם, מ"מ כתב הר"ן בחולין בפ"י גיד הנשה בד"ה אמר רב, (בדף לב. ברי"ף) "דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פסיק רישיה שריא" וכתב הר"ן שרק באיסורי אכילה יש לאסור בפ"ר. (ואגב קשה לי דברי החזון איש בא"ח ס"נ. אות ו. שכתב על הר"ן הזה, "דאפילו פ"ר מותר בהנאה בע"כ ולא אמרו דפ"ר אסור אלא באיסור התלוי במעשה", והלא משמע מהר"ן שם שאין החילוק כן, אלא הוא תלוי באם הוא הנאת אכילה או לא. ואף הנאה מלבישת הכסות היא נחשבת לעשיה במה שהוא לובש אותה כמ"ש התוספות ביבמות צ. בד"ה כולהו, דעיקר האיסור של כלאים הוא בשעת לבישה ע"ש. מ"מ עדיין התיר הר"ן פ"ר זה.) וכן מצאתי בריטב"א בפסחים שם בד"ה ת"ש, לגבי מוכרי כסות שאף בדרך מלבוש מותר אף שהוא פ"ר. ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד לדעת הריטב"א והר"ן.

ולכאורה נראה שלדעת התוספות והרא"ש שאסרו בפ"ר יש לאוסר בנדון דידן, וכן נראה מהש"ך בי"ד ס"קמב. בס"ק לד. לגבי הנאה מהשמיעה ומהראיה או הריח של ע"ז, שאם הוא דבר שאינו מתכוין שהוא מותר בלבד אם הוא יכול לאטום אזניו ולהעצים עיניו ולסתום נחיריו שלא יחנה מן הקול והמראה והריח, ובזה אין כאן פ"ר ע"ש. ונראה מהש"ך שאין כאן פ"ר אף שהוא אינו סותם נחיריו

או עיניו ואף אם הוא נהנה כיון שאם הוא רוצה הוא יכול לעשות כן. אלא שיש להקשות על הש"ך דמה שייך לומר דלא הוי פ"ר משום שיכול להאטים אזניו ולהעצים עיניו, כיון שהאיסור הוא על השמיעה והראיה השתא מיהא ששומע ורואה הנאה ממילא הוא, ופסיק רישא ממש. ולא מצינו כיוצא בזה בגמרא שיקרא משום הכי דבר שאינו מתכוין. וראיתי בחפץ חיים בהל"ל לשון הרע בכלל ו. בהערה יד. בהג"ה שם שהאריך בכל הנ"ל והוא תירוצו בעד הש"ך וכתב, "כיון דבשעת הליכתו יודע שבזדאי באותו הדרך יוכרח ליהנות מהעכומ"ז על ידי ראייה או שמיעה או ריח אף דלא ניחא ליה בהנאה זו, מכל מקום כיון דהוא פ"ר נחשב הליכתו כאלו הלך לכתחלה כדי להנות על ידי שמיעה או ראייה מהעכומ"ז ולזה כתב הש"ך דאיירי בענין שיכול לאטום אזניו, פירוש ואם כן לא נוכל לצרף הליכתו להראיה מטעם פ"ר דהרי על ידי הליכה לא יוכרח שיהנה על ידי ראייה או שמיעה כיון שיכול לאטום אזניו וכו' ואם כן לא נשאר כי אם הראיה או שמיעה לבד ובזה לא אמרינן פ"ר כיון דאין בה שום מעשה אלא באה ממילא ולא ניחא ליה בהנאה זו, אבל אם הנגינות שמנגנים לע"ז גדול קולם מאד עד שהוא משער שלא יועיל לזה אפילו אטימת אזנים.... אם כן הוא פ"ר גמור מפני שנצטרף הליכתו גם כן לזה." עכ"ד והם מתוקים.

ולכאורה נראה דבנד"ד הוא אסור שמה שהנכרי עשה המלאכה של עצירת המכונית היא ניחא ליה שבזה הוא יכול לעבור הרחוב. ועוד הוא לא יכול להשמיט הנאה זו ולא מועילה סתימת עיניו וכדומה שעדיין הוא נהנה מהנכרי שהוא יכול לעבור משום מלאכתו. אמנם עדיין נראה להתיר לדעת התוספות והרא"ש שהלא כאן אין שום הנאה ממשית אלא הוא בגדר שלילי, דהיינו שהמכונית אינה שם על המעבר, ואין זה דומה לשאר הנאות של ריח ושמיעה וכדומה שבהם יש הנאה ממש. ולכן נראה בנד"ד שאף שזה ניחא לו מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לכך הוא מותר לכ"ע.

ומכל הנ"ל יש להקשות על המ"א בס"תקיה. לגבי בור הלפתות, שהלא הפתיחה שהיא המלאכה היא בדלת הבור ואין שום מלאכה בלפתות בתוך הבור, ולכן יש לשאול למה יהיה הלפתות אסורות בהנאה כנראה מהמ"א והמחצית השקל שם, ועוד הלא המלאכה היא בדלת הבור וכשהוא כונס בבור ליטול הלפתות הוא אינו מתכוין ליהנות מהדלת הפתוחה שיש רק אויר שם, והלא זה כמו הנאה הבאה לו בעל כרחו באינו מתכוין שהיא מותרת כמו

שכתבתי לעיל, ועוד כיון שאין הנאה ממש כאן אלא דבר שלילי דהיינו שהדלת אינה שם יש להתיר הכל לגמרי.

ולהבין את זה יש להבין דין אחר, דהיינו דין הכבש בשבת קכב. "עשה נכרי כבש לירד בו יורד אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור." והלא הכבש הוא שם לירד להקרקע מהספינה ואף שהכבש אסור בהנאה להישראל אם הוא בשבילו, מ"מ לא אמרינן שהקרקע בנמל הוא גם כן אסור בהנאה, והטעם פשוט והוא שכיון שאין המלאכה בקרקע אין שום איסור בו והוא מותר בהנאה. ולפי זה דברי המ"א לגבי הבור קשה שהלא המלאכה היא רק בפתיחת הבור ולא בלפתות בתוך הבור ופתיחת הדלת של הבור היא כמו עשיית כבש לירד להקרקע, ולכן יש להתיר הפירות.

ולכן נראה שיש להסביר דין המ"א והבור באופן אחר, דהיינו שלגבי הבור הפירות בתוכו הם העיקר והבור הוא הטפל, וכמו שמצינו בשבת צג: שהכלי טפל להפרי ע"ש, וא"כ המלאכה בטפל דהיינו הפתח הבור, נחשבת כמלאכה בעיקר שהוא הפירות בתוך הבור, שהטפל נתבטל אצל העיקר כבכל המקומות שיש דין עיקר וטפל, וכיון שכן אנו אמרינן שהפירות אסורים בהנאה שדבר זה כאילו המלאכה היא בפירות שהם העיקר. ולכן אף שהישראל אינו מתכוין ליהנות מהכניסה בפתח הבור מ"מ הפירות עצמם אסורים, ולכן הוא עדיין אסור ליטלם. ויש לדמות זה למה שפסק הרמ"א בסוף ס"שכא. שהוא אסור לקלוף שומים להניחם. ויש לדון שאם הנכרי קולף השום להניח בשביל הישראל אם זה אסור בהנאה או לא, שהלא הנכרי הסיר הקליפה ולא עשה כלום בגוף של השום, אבל מסתברא שזה אסור וצ"ל שכיון שהקליפה טפל להשום עצמו זה נחשב כמלאכה בגוף השום, והוא אסור בהנאה. והוא הדין לגבי הבור דאמרינן כן.

אמנם לגבי הכבש בשבת קכב. הוא דבר נפרד לגמרי מהקרקע ולא אמרינן שהכבש טפל להקרקע, ולכן אין המלאכה בכבש נחשבת כמלאכה בקרקע והקרקע מותר בהנאה. ולפי זה אף בנדון דידן יש לומר שאין המלאכה במכונת טפל להמעבר, ולכן אף אם המכונת היא ממש על המעבר והנכרי הסיר אותה משם כדי שהישראל יכול לעבור, עדיין זה מותר לעבור על המעבר ואין שום איסור בדבר.

(ה) **ונראה** שיש עוד טעם להתיר בנדון דידן, והוא שלא

עשה הנכרי דבר איסור בעצירת המכונת ולכן אין כאן דבר לאסור בהנאה. בתחילה י"ל שאף שבעצירת המכונת יש מלאכות כגון הדלקת הנרות באחורת המכונת כדי לפרסם להמכונת שהיא אחריו שהוא רוצה לעצור, מ"מ זה בגדר של דבר שאינו מתכוין שהוא רק כיון לעצור המכונת ולא להדלקת הנרות, וכן י"ל בשאר המלאכות בתוך המכונת בשעת עצירה, שהנהגה אינו מתכוין להם. ואף שזה בגדר פ"ר, מ"מ כבר פסקו הפוסקים שפ"ר על ידי גוי מותר. וכן כתב הרמ"א בס"רנג. ה. בשם התה"ד וכן הוא באחרונים וכן הוא במ"ב שם בס"ק צט. ולכן אין איסור בזה ומותר ליהנות מזה.

ואף לגבי הנחת המכונת בשעת עצירה ברחוב, י"ל שאין בזה איסור הוצאה והנחה, אף שהנכרי מתכוין לכך. וזה מפני שהאיש בתוך המכונת, והמכונת נעשית טפל להאיש כמו שמצינו שהמטה נעשית טפל להאיש בשבת צג: א"כ כיון שאין איסור מצד עצמו ממילא אין איסור על המכונת שהיא טפלה לו. ועיין עוד בזה ברב פעלים בח"א א"ח ס"כה. ולכן נראה דלא אמרינן שהנכרי עשה מלאכה בעד הישראל.

(ו) **ולכאורה** נראה שיש להביא ראיה להתיר מהשיורי ברכה בס"שכה. בשם מהרי"ל וואלי ז"ל, שכתב "דוקא במלאכה דאורייתא אבל באיסור דרבנן אף אם עשה לצורך ישראל שרי, וכפי זה אם הניח לוח מהספינה ליבשה לצורך ישראל שרי לירד בו ודלא כמאן דאסר ותו אפשר דאף איסורי דרבנן ליכא ודמי למש"ל בס"שיג. ד." ולכן י"ל שאף בנד"ד ההנחה של המכונת לבדה שהיא בשביל הישראל, היא רק איסור דרבנן ולכן מותר להישראל ליהנות ממנה. אלא שסברת המהרי"ל וואלי קשה להבין, ולענ"ד אין לסמוך עליו שהלא אף באיסור דרבנן יש איסור של הנאה ממלאכת גוי. וכן כתב מרן בס"שכה. י. שכתב "ואם מילא מבור רה"י לכרמלית מותר לאחר שלא מילא בשבילו." הרי שאם הוא בשבילו זה אסור. וכן בסע"טו. כתב מרן "וה"מ כשהביאם דרך רה"ר אבל אם לא הביאם אלא דרך כרמלית כיון שלא נעשה בהם איסור תורה א"צ להמתין כדי שיבואו אלא מותרים לערב מיד." הרי בשבת הוא אסור. ודע שסברת הריטב"א והר"ן בשבת קכב. שבאיסורי דרבנן, חוץ מדין תחום דהוי קיל טפי, הוא אסור בהנאה אף לאחרים. וכך כתב הר"ן בד"ה ואיכא, "ולא עוד אלא אפילו באיסורי דרבנן נמי איכא למימר דכי מקילין בהכי הנ"מ באיסור תחומים שאינו שוה לכל דמה שהוא חוץ לתחום לזה הוא תוך

שייך לומר דבר שיש לו מתירין כיון שהוא יכול לעבור על המעבר היום וגם למחר ואין זה דומה לאכילה. ולכן יש לצרף כל הסברות הנ"ל לומר שאין כאן איסור מלאכה ע"י הנכרי, ולכן ממילא אין כאן איסור של הנאה. ועוד, אף שיש חולקין על סברת הצ"ח מ"מ הלא יש ראשונים שסברו שבספק דרבנן אזלינן לקולא אף בדבר שיש לו מתירין כמבואר בכה"ח בא"ח ס"תקיג. אות ו. ולכן אף בתרי דרבנן לקולא יש להקל. וכל זה לרווח דמילתא כיון שכבר כתבתי ש"ל שהמכונת טפלה להנכרי בתוכה ולכן אין בזה איסור הוצאה.

ולכן למסקנה נראה שאין שום חשש לעבור על המעבר של הולכי רגלים בשבת אם הנהג נכרי עצר המכונת בשבילו כיון שאין זה בגדר הנאה וגם אין כאן מלאכה ע"י הגוי שיש בה איסור להישראל.

סימן מז.

שאלה: האם מותר לשאול גוי בדרך רמיזה לעשות מלאכה בשבת.

תשובה: (א) **כתב** הטור בא"ח בס"שז. "כל מה שהוא אסור לעשותו אסור לומר לא"י לעשותו, ואסור לומר לו אפילו קודם השבת לעשותו בשבת. ובספר המצות התיר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה ואף ע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה, וכ"כ בעל התרומות ומסתברא קצת לאיסור." וכן הוא בהגהות מיימוני בריש פ"ו דשבת שכתב, "וכן לא יאמר לעבדו בערב שבת למחר תעשה האש או הלילה תדליק או תכבה הנר או אם תכבה אחת מן הנרות תדליקנה וכל כיוצא בזה, אבל לאחר שבת מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית כך וכך בשבת ואע"פ שע"י כן יעשו כן לשבת הבאה." והאחרונים הקשו על זה שנראה שבדרך רמז מותר לומר להא"י להדליק נרות בשבת וליהנות מהם, והלא זה כנגד המשנה שאין ליהנות מהנר שהא"י הדליק בשבילו כמ"ש בשבת קכב. וכן הקשה הלחם משנה שם בהל"ד. וכתב "מכאן קשה דברי הג"ה שכתב מותר לומר לנכרי או לשפחה מדוע לא עשית כן בשבת שעבר אע"פ שע"י כך יעשה לשבת הבאה, דהא מכאן משמע דאפילו שיעשה הנכרי מעצמו כשהרוב ישראל אסור, כ"ש כשהדליקה השפחה בבית שיש שם ישראל שאסור וצ"ע." ובאמת כבר הקשה קושיא זו האור

תחמומו של זה אבל בשאר איסורי דרבנן לא." וכן הוא בריטב"א. ולכן נראה שאין לסמוך על סברת המהרי"ל וואלי הנ"ל. ואף שהחיד"א העתיקו אין זה משום שהוא הסכים לזה שהוא כבר כתב בכמה מקומות ש"ל שכן דעתו רק אם הוא אמר כן או כתב "וכן עיקר" וכדומה. עיין בהקדמה של המחבר"ר וכן בחיים שאל ח"א ס"ה. וביוסף אומץ ס"פא. בד"ה והנה. וכן כתב הרב פעלים בח"ד י"ד ס"כח. "וכבר הוא כתב, כל דבר שהוא מעתיקו בספריו ברכ"י ומחבר"ר ואינו מגלה דעתו בפירושו לענין הלכה, אין להוכיח מזה על הסכמת דעתו כלל." אלא שיש להקשות על כה"ח שהביא דין זה באות קכו. וכן ראיתי דין זה בילקוט יוסף בהערה שם בס"שכה.

(ז) **מ"מ** עדיין יש להוסיף על הנ"ל ולומר שכאן יש תרי דרבנן, דהיינו שההנחה בשביל הישראל היא רק מדרבנן וגם האיסור של הוצאה במכונת היא רק מדרבנן כיון שהמכונת היא יותר גבוה מ' טפחים ולכן יש קצתה במקום פטור ואין איסור דאורייתא בהוצאה כזו. וכן נראה מהסוגיא של כוורת בשבת ח. וכן נראה מהמ"א בס"רסו. בס"ק ז. לגבי העגלה. וכן דעת קצת האחרונים. (אלא כבר כתבתי בזה במקום אחר (ס"עה). שאין לסמוך על סברה זו, ואף בדבר גבוה מ' טפחים יש איסור הוצאה מן התורה, והמזבח יוכיח ע"ש).

אמנם נראה שאף שיש תרי דרבנן להקל מ"מ אין להתיר בדבר שיש לו מתירין, שהלא מצינו שאף בספק דרבנן אמרינן שדבר שיש לו מתירין אסור לדעת מרן כמבואר ב"ד ס"קב. א. והכה"ח שם אות ג. ולכן ה"ה בתרי דרבנן ש"ל כן. אלא ש"ל שבנדון דידן לא אמרינן שהוא דבר שיש לו מתירין לדעת הצ"ח בפסחים ט: בד"ה תשע צבורין, שכתב דהא דקי"ל דשיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, היינו דוקא לענין איסור אכילה דשייך בה טעמא דעד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו בהיתר שהרי א"א לו לאכול אותו היום ומחר, שאם יאכלנו היום אין לו עוד למחר, ועכ"פ לא יאכל אותו אלא פעם אחת, ולכך לא יפסיד במה שאינו אוכלו היום, אבל בטלול שיוכל לטלטל גם היום ומחר לא שייך דבר שיש לו מתירין שעכ"פ מפסיד את הטלול של היום. וכן בהנאה שיש שאינה של כילוי שיוכל ליהנות היום וגם למחר, ולא שייך בזה דבר שיש לו מתירין ומשום הכי בכל הנאות לא גזרו. ע"ש. וכן הוא בנו"ב מה"ת אה"ע ס"לח. ועיין עוד בזה בפ"ת בס"קב. ס"ק ו. והתורת חסד. בס"לח. אות ג. והביע אומר ח"ב י"ד ס"ט. אות ד. ולכן לפי סברת הצ"ח, בנד"ד לא

הוא להחזיק בידו ולאמץ את לבבו ונותן לו כעין רשות שידליק נר לעצמו, שנמצאת המלאכה נעשית לדעתו של העבד ומטיא הנאה ממילא לישראל אגב גררא, דבכי האי גוונא שרי, אמנם אין זה במשמע הלשון. והמתרץ לי דברי ההגהות כפשטן, מובלינא מסותא לבי מאניה וכן ימצא. (ונראה שצ"ל מובלנא מאניה בתריה לבי מסותא, כמ"ש בב"מ מא. וערובין כז:.) הרי שאף הגו"ר כתב שאין זה הפשט בדעת הספר התרומה ודעימיה.

וכן הוא במחב"ר בס"שז. שאחר שהוא הביא קושי, הלחם משנה הנ"ל הוא כתב, "והן עתה בא לידי מחדש ספר תוספת שבת לאחד מרבני פולין וחוזה הוית להרב הנזכר בס"רעו. ס"ק חי. שתמה על תמיהתו דהגה"מ מיירי בקצץ ואע"ג דגבי נר לא מהני קצץ דנהנה מיד, כאן מיירי דיש ישראל נרות אחרות ואין הישראל נהנה ממנו, ותימה איך נעלם ממנו זה עכ"ל. ואני בעניי אומר דאין כאן תימה על הרב לחם משנה דלשון הגה"מ כן הוא 'לא יאמר לעבדו בע"ש למחר תעשה אש או הלילה תדליק או תכבה הנר או אם תכבה אחד מהנרות תדליקנה וכל כיצא בזה אבל לאחר שבת מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית כך בשבת עכ"ל. עיניך הרואות דנקיט תלתא בבי תעשה האש או תדליק או תכבה והדר קתני חלוקה רביעית אם תכבה אחת מהנרות תדליקנה ועל כולן התיר לומר מדוע לא נעשית בשבת שעברה ואמטו להכי הרב לח"מ דקמותיב שפיר קמותיב דודאי דחיקא מילתא לפרושי בהגה"מ דכל החלוקות במוסיף איירי. וגם הרב יד אהרון תירץ דכבר יש נר אחר וכתב שהוא דחוק, וגם לשון מרן שכתב בסתם אינו מיושב דהיה להם לפרש. "ע"ש. וכן י"ל על דברי המאמ"ר בס"ק ה. שכתב בדעת הספר תרומה ודברי מרן "ודבר פשוט הוא דהכא לא מיירי אלא בדבר שאינו נהנה ממנו בשבת דאל"כ הא אפילו לא אמר לו מידי אסור כדלעיל ס"רעו. ושאר דוכתי וכל שכן אם אמר לו ברמז. "הרי שיש להשיב על דבריו כמו שהשיב המחב"ר על התוספת שבת הנ"ל, מדברי ההגה"מ, וגם הוי ליה למרן לפרש כל זה. ולכן לפי זה צריך ליתן טעם אחר להסביר סברת הספר התרומה והסמ"ג וההגה"מ ומרן.

(ג) **ולענ"ד** נראה שיש לתרץ הקושיא הנ"ל. ובתחילה יש לידע שאין האיסור של הנאה ממלאכת הגוי בשביל הישראל שייך בכל אופן, אלא יש פעמים שמותר ליהנות ממלאכת הגוי אף שזה בשביל הישראל. וכזה מצינו דבשבות דשבות במקום שעת הדחק מותר ליהנות ממלאכת הגוי, כמ"ש מרן בס"שז. ה., ולדעת בעל העיטור,

זרוע בהל" שבת באות פה. שאחר שהוא הביא סברת הספר התרומה הוא כתב, "ואיני יודע, דכשידליק הנר או יעשה אש לצרכו (של הישראל) שאסור ליהנות ממנו." וכן הקשה המור וקציעה בס"שז. וכתב, "כשמבין הגוי רצונו של ישראל אפילו כי עביד מנפשיה אסור כיון דבשליחות ישראל הוא עושה, כשעושה בשבילו אפילו מעצמו הוי כשלוחו ואסור לישראל להנות מאותה מלאכה בו ביום ולערב בכדי שיעשה, כמו ששנינו נכרי שהדליק... אם בשביל ישראל אסור, דכי ניחא ליה במאי קעביד אסור לאתהנויי מניה." וכן הקשה הגינת ורדים בא"ח כלל ג. ס"כא. וכתב "ויש לדקדק דמשנה שלמה שנינו, שבת קכב. דגוי שהדליק הנר מאליו בשביל ישראל אסור להשתמש לאורה, וכן אם עשה כבש אם בשביל ישראל אסור לירד בו, אע"ג דאין הישראל מגלה דעתו לגוי דניחא ליה במעשה מלאכה זו, וא"כ ק"ו שיש להחמיר כשאומר הישראל לגוי למה לא עשית מלאכה זו בשבת שעברה וע"י כן עושה הגוי המלאכה ההיא בשבת הבאה דאסור, כיון שהגוי עושה לדעתו ולהנאתו של ישראל." ונראה שכן כונת הטור במה שהוא כתב שם "ומסתברא קצת לאיסור."

(ב) **מ"מ** מרן בש"ע פסק כהספר תרומה והסמ"ג וההגה"מ בס"שז. ב. וכתב, "אבל מותר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעבר אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנה בשבת הבאה." וכן הרמ"א שם קיבל דעה זו בשתיקה וזה כהודאה דמי. וראיתי בגו"ר שם שכתב לתרץ בדוחק, "ואמנם דברי הסמ"ג איכא לאוקמינהו במלאכות שאין הישראל נהנה מהן בשבת עצמה, ותו דלא מישתריש לישראל כלל ואינו מרויח בעשייתן ביום השבת, שאף שיעבור השבת היו יכולות לעשות בימות החול ואין שם הפסד כלל, בהני מלאכות הוא דמתיר סמ"ג לומר לגוי מדוע... אבל במלאכות דמטיא הנאתם לישראל בשבת עצמה כגון הדלקת נר ועשית כבש, א"נ מלאכות שנפסדות אם לא תיעשנה ביום שבת, אם עשאן הגוי בשביל ישראל אסור, וכ"ש שאסור לומר לו מדוע לא עשית כך וכך בשבת שעברה..., כנ"ל להעמיד דברי הסמ"ג, וחילוק נכון הוא. אבל דברי ההגה"מ מרפסי איגרי, דהמשנה אסרה אם הגוי מדליק את הנר בשביל ישראל, ואיהו קשרי נר שהודלק בשביל ישראל ולא זו בלבד אלא שעוד מקיל שיאמר ישראל לגוי מדוע לא הדלקת הנר בשבת שעברה, והיה נראה ליישב דדברי ההגהות איירי שהעבד עצמו היה רוצה ליהנות מאותה מלאכה לעצמו, ודיבורו של ישראל אליו

שדבר זה אסור. אלא י"ל שכאן שאני, ואף רש"י מודה לדעת הרשב"א כיון שאין זה דבר רגיל ומצוי לשאול ישראל אחר לעשות מלאכה בשבת, ולכן כיון שבשבת הוא אינו שכיח אף בתוספת שבת התירו כיון שדבר זה משונה, ולכן כיון שיש היכר בדבר לא אסרו החכמים דבר כזה, ואין זה נכנס בגדר של דברי חול. ולכן מצינו שאם יש היכר בדבר הצווי מותר ומותר ליהנות מהמלאכה.

ד) ולפי זה יש לדון לגבי נד"ד, שאם הישראל אמר להגוי רק ברמיזה לבדה וגם ולפני שבת י"ל שבאופן כזה גם כן אמרינן שלא חיישינן לשמא יאמר הישראל להגוי בפירוש לעשות מלאכה בשבילו בשבת, וזה משום שיש היכר בדבר דהיינו שהוא אמר הדבר ברמיזה, ועל פי שינוי זה הישראל מבין שרק משום זה הוא מותר, והוא לא בא לידי מכשול לשאול הגוי בפירוש לעשות המלאכה. ולכן אין זה דומה לדין המשנה בשבת קכב. לגבי הנר והכבש דהתם הגוי עשה המלאכה מצד עצמו ואין שום הוכחה מצד הישראל שהוא לא יבא לשאול הגוי לעשות מלאכה בפעם אחרת בזמן אחר זה. ואף דמצינו לגבי קצץ לו דמים שההיתר הוא רק משום אדעתיה דנפשיה קעביד, וזה אינו שייך בנד"ד, מ"מ התם חמור טפי משום שהישראל אמר להגוי לעשות המלאכה בפירוש ולכן בעינן קציצה ואדעתיה דנפשיה, אבל בנד"ד כיון שהישראל לא אמר שום צווי בפירוש י"ל שהוא קיל טפי ואף שהגוי עשה המלאכה אדעתיה דהישראל מ"מ הוא מותר ליהנות ממנה כיון שיש היכר של הרמיזה. ולכן כיון שהאמירה מותרת ממילא הוא מותר ליהנות מהמלאכה.

ואף שמצינו שסברת הספר התרומה והסמ"ג שאסור ליהנות ממלאכת גוי בשבת אף בקציצה כמ"ש הב"ח בס"רנב. בד"ה כתב הר"ן, כיון שזה עדיין דומה להא דשבת קכב. לגבי נכרי שהדליק הנר בעד הישראל, מ"מ עדיין י"ל שזה דוקא משום שהישראל אמר בפירוש להנכרי לעשות המלאכה, אבל בנד"ד שהישראל לא אמר כלום בפירוש אין איסור. ויש להסביר את זה לפי מ"ש רש"י בע"ז טו. "ומה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור." ולכן מה שהוא אומר ברמיזה לבדה לא הוי בכלל הדבור שהוא אסור, וכן הוא בשבת קנ. וברש"י שם שכתב "וכיון שלא מפרש בהדיא שרי כדמפרש טעמא לקמן דבור אסור הרהור מותר." הרי הרמיזה בעצמה אין בה איסור שהוא לא אמר בפירוש לעשות מלאכה, ואף שבהרהור הוא כיון למלאכה מ"מ אין שום איסור על הרהור. ולכן כיון

הובא דבריו ברמ"א בס"רעו. ב. אף ממלאכות דאורייתא מותר ליהנות ממלאכת הגוי במקום מצוה. ועיין בציץ אליעזר ח"יב. ס"מב. שהביא הדעות שסוברים כבעל העיטור. ולכן אף שהטעם שהאיסור של הנאה ממלאכת הגוי בשבת הוא מפני שמא יאמר לו להדליק כמ"ש התוספות בשבת קכב. בד"ה ואם, וכן הוא ברשב"א והר"ן, עיין בכה"ח בס"רעו. אות ה. בשם המש"ז, מ"מ במקום מצוה לא גזרינן גזרה זו ומותר ליהנות, אף שהמלאכה היא רק בשביל הישראל.

וכן מצינו לגבי אם קצץ לו דמים שמותר ליהנות ממלאכת הגוי אף בשבת, כמו שפסק מרן בס"רנב. ד. "כל שקצץ אע"פ שיעשה הא"י מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הכל בשבת עצמה דכל שקצץ אדעתיה דנפשיה קא עביד." ואף הרמ"א שם התיר אם הוא צריך אליו בשבת ע"ש. ואף שהרמ"א לגבי הדלקת הנר בס"רעו. כתב "ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא... בכל ענין אסור." מ"מ דעת מרן היא שאף לגבי נר יש להתיר כמבואר כל זה במטה יהודה בס"רנב. דנר ובגד דינם שוה ודעת הר"ן גבי נר שכל שקצץ אדעתא דנפשיה קעביד, ומרן ז"ל שפסק כהר"ן גבי בגד גם גבי נר הכי ס"ל. וכן כתב הרב פעלים בח"ב בס"מג. ע"ש שהוא ביאר כל זה. ולכן מצינו שאף בקצץ לא חיישינן שמא יאמר הישראל להגוי לעשות המלאכה בשבילו בשבת כיון שבזה הגוי אדעתיה דנפשיה קעביד, ולכן אף שהגוי עשה המלאכה רק בשביל הישראל הוא מותר ליהנות ממנה.

ולפי כל הנ"ל נראה שאם האמירה מותרת ממילא ההנאה מהמלאכה מותרת, ולכן כיון שלצורך מצוה האמירה מותרת כגון בשבות דשבות, או במלאכה דאורייתא לדעת בעל העיטור, ממילא שמותר ליהנות מהמלאכה. וכן לגבי אם הוא קצץ המלאכה מקודם שבת, כיון שאמירה זו מותרת ממילא שהוא מותר ליהנות מהמלאכה.

וכן מצינו בדין הרשב"א שפסק מרן כוותיה בס"רסג. יז וכתב, "י"א שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה" וכתב הרמ"א על זה, "ומותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת." הרי שכיון שהאמירה מותרת אין שום איסור של הנאה. ועוד יש להוסיף על זה, שלכאורה נראה שדבר זה אסור לשיטת רש"י בע"ז טו. שכתב הטעם שאסור לשאול גוי לעשות מלאכה בשבת הוא מפני "ודבר דבר, דבור אסור." ולכן אף כאן הישראל דבר בדברי חול, ולכן י"ל

הנ"ל הוא כתב, "ולכן נראה שאין להקל בזה אלא בדבר שאין הגוף ישראל נהנה ממנו וכמ"ש הגו"ר או שכבר יש נר ואש והעכו"ם מוסיף כמ"ש היד אהרן. וכן הוא בכה"ח שם באות יט. וכן הוא במ"ב בס"ק יא. וכן הוא בערה"ש באות יב. ולענ"ד אין לזוז מדעת הספר התרומה והסמ"ג והגה"מ ומרן והרמ"א, וכבר כתב החיד"א במחב"ר שנראה שדעתם להתיר ההנאה בכל אופן. ולכן אין לדחוק הפשט בדבריהם משום הקושיא שיש בדבריהם, שודאי קושיא כזו אינה נעלמה מהם ועדיין הם התירו. ולענ"ד כתבתי לעיל להסביר דעתם בזה. ולכן נראה לי להקל בזה ומותר ליהנות ממלאכת הגוי כשהצווי הוא ברמיזה מלפני שבת.

(ו) **וכן** כתב המהריט"ץ בס"רמז. וז"ל, "נדרשתי לאשר שאלוני אנשי טבריה על דבר הדבורים הנקראים בערבי דאבור אשר באים והורגים את הצירעא שבכוורת והתרופה היא לעשן במקום ההוא כדי שהברח הדאבור או ימותו בעשן וכלו, אם מותר לישראל לומר לגוי לעשן בשבת או לא. ובסוף התשובה הוא כתב, "עוד אפשר לו לעשות באופן אחר, והוא מותר גמור, אם יש לו אוהב גוי שיאמר לו ביום ראשון למה אתמול לא עשית בפני הדאבור כדי לדחותו שהייתי אוהבי והיית עושה בשביל תועלתי להסיר מעלי הנזק, ואם הוא מעצמו יעשה בשבתות אחרות כן, מותר אליבא דכ"ע וכן כתב הטור אורח חיים. ואפילו שיודיענו שאסור לנו לומר לו והוא מבין מדעתו דברים אלו שאמר לו, מותר. ויראה לעניות דעת שאפילו שיאמר לו למה לא עשית אתמול בפני הדאבור ולא היית מפסיד כי אני הייתי נותן לך שכרך, נראה לעניות דעתי שאינו אסור כיון שאינו אומר לו עשה בפירוש אלא מתרעם עליו. והתירו לומר לו למה לא עשית גם מותר לומר לו לא היית מפסיד שהייתי נותן לך וזה פשוט לעניות דעתי. וזה הצד היותר פשוט ומותר, והוא בקלאם יש לו אוהב גוי שיודיעהו קודם שאמירה לגוי אסור ומתוך כך יבין מדעתו. הרי שהמהריט"ץ פסק כהספר תרומה ודעימיה וכמרן.

וראיתי ביד אהרן בס"שז. שהקשה עליו, שהלא בשבת ישראל נהנה מהמלאכה של הגוי, וזה כקושיא האחרונים הנ"ל על הספר תרומה ודעימיה. ולענ"ד אין זה קושיא כיון שביארתי שאם האמירה מותרת ממילא ההנאה מותרת, ועיין לקמן מה שכתבתי בשם התוספות והחידושי הר"ן שאין סילוק הנזק נחשב להנאה, אף באופן שעדיין האמירה להעכו"ם יש בה איסורה, מ"מ אין איסור הנאה

שהאמירה בדרך רמיזה מותרת, ממילא שהוא מותר ליהנות מהמלאכה כגון שמצינו לגבי השבות דשבות במקום מצוה או לגבי מלאכת דאורייתא במקום מצוה לדעת בעל העיטור, או לגבי קציצה בדעת הר"ן ומרן בס"רנב.

וכן יש לפרש זה לפי דעת הרמב"ם בהל" שבת פ"ו. הל"א. שכתב שהטעם שאסור לצוות הגוי לעשות מלאכה הוא "כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן". ואף לפי זה י"ל שכיון שהישראל עשה הצווי ע"י רמיזה יש היכר בדבר ולכן אין שבת נעשה קל בעיניו, ולכן הוא מותר.

(ה) **ועל** פי הנ"ל יש להסביר מ"ש בהגה"מ בפ"ו אות ו. "זכורני כשהייתי אצל מורי (המהר"ם) במגדל ווישבור'ק, עשינו בערב שבת מדורה כדי להתחמם כנגדה בשבת, וכשישבנו עד כמעט היתה כלה באו עבדים ועשאוה גדולה, ואמרו בפירוש שעשאוה לנו לנחת רוח וישבו ואנחנו אצלם ושמחנו בדבר. ועיין בביאור הלכה בס"רעו. בד"ה אבל, שכתב שהטעם של ההיתר כאן הוא משום הכל חולים אצל הקור, אבל הערה"ש חולק על טעם זה וכתב באות יא. "ואין לומר דההיתר היה מפני הקור שהקור היה גדול ומותר לומר לא"י לחמם התנור, דא"כ אין זה רבותא ומדבריו מבואר דההיתר הוא מפני שהמדורה היתה ערוכה מערב שבת. ע"ש. ולפי זה נראה שאף שאחר שכלה כל המדורה שתיקן הישראל מ"מ עדיין מותר ליהנות מהמדורה של הנכרי, וזה מפני שבשעת עשיית הנכרי המלאכה עדיין אין הנאה להישראל ממנה כיון שעדיין נשאר האש של הישראל, רק אחר כך הישראל נהנה ממלאכת הנכרי ובאופן כזה לא אמרינן חוזר ונעור כמ"ש הב"ח בד"ה ואם. ויש להסביר את זה לפי מה שפירשתי לעיל שאין חוששין שמא הישראל יאמר להנכרי לעשות מלאכה בשבילו כיון שכאן הוא משונה ויש היכר בדבר שאין זה כמלאכת הרגיל של הנכרי שכאן ההנאה ממלאכת הנכרי באה רק אחר זמן מה ממילא, וכיון שאין הנאה מתחילת עשייתו כרוב הפעמים שהנכרי עשה מלאכה בשביל הישראל, לא חיישינן שמא הישראל יאמר להנכרי לעשות לו מלאכה. ואף שמרן בס"רעו. ד. לא פסק להתיר באופן כזה, מ"מ יש להסביר כן בדעת המהר"ם ודעימיה.

ולכן ילפינן מכל זה שכיון שהאמירה מותרת בנ"ד בדרך רמז, ממילא ההנאה מותרת מהמלאכה, שלא גזרו בכה"ג. וראיתי בברכ"י בס"שז. אות ו. שאחר שהוא הביא הגו"ר

מהמלאכה עצמה. ועוד הקשה עליו במה שכתב המהריט"ץ שזה מותר לכ"ע, הלא כתב הטור שמסתברא קצת לאסור. אף זה אין קושיא שנראה שאין דעת הטור ברורה בדבר זה כיון שהוא כתב "קצת". ולכן הטור בא רק להעיר ולא לחלוק בדינא, ולכן לכ"ע הוא מותר. ועוד הקשה היד אהרן, שהלא פסק הרמ"א בס"ש. כב. שרמיזה אסורה וכן דעת הפסקי רקנ"ט במ"א שם, וגם זה אין קושיא שהרמ"א איירי ברמיזה בשבת ולא בלפני שבת, ואף הרמ"א הסכים למה שפסק מרן בסע"ב. כהספר תרומה, שהוא קיבל דעת מרן שם בשתיקה. ולכן אין ממשות לקושיות של היד אהרן, ודעת המהריט"ץ נכונה בזה.

ועוד יש להוסיף, שנראה שאף בשבת עצמה מותר לומר לו "לא היית מפסיד" שזה דומה למ"ש בשבת קכא. "כל המכבה אינו מפסיד" וכתב האור זרוע בהל" ערב שבת ס"לו. אות ג. שזה שייך לאו דוקא בדליקה אלא בכל הפסד, וז"ל "אבל להציל כל הצלות שוים להתיר ומותר לומר כל המציל ממוני מהפסד זה לא הפסיד, וכן הלכה למעשה וכן שמעתי שכך הורה מורי אב"י העזר"י והיה גבור בתורה ובעל הוראות וראוי לסמוך עליו". וא"כ ה"ה בנדון של המהריט"ץ שמותר לומר זה בשבת. ואין כאן איסור הנאה כמ"ש התוספות בשבת קכב. בד"ה ואם, שאין לדמות דין איסור הנאה מהנר של נכרי לדין כיבוי הדליקה שמותר, "דכי אמרינן דנכרי אדעתיה דנפשיה קא עביד הנ"מ בכיבוי וכיוצא בו שאין ישראל נהנה במעשה הנכרי, אבל הכא (לגבי הנר) שגוף ישראל נהנה במעשה של נכרי לא אמרינן אדעתיה דנפשיה קעביד". ע"ש וכן הוא בחידושי הר"ן בקכא. ע"ש. ולפי זה כן הוא לגבי הדבור שהנכרי הסתלק הנזק, וזה מותר. וראיתי בברכ"י בס"ש. אות ו. שהוא הביא היד אהרן וכתב "וכבר תימה שם על דברי מהריט"ץ ס"רמד". ע"ש וזה כאילו שהוא מסכים להיד אהרן, ולענ"ד דברי המהריט"ץ שרירין וקיימין.

וכל זה להסביר דעת בעל התרומה ודעימיה, ודעת מרן, וכל זה איירי באופן שהרמיזה היתה מלפני שבת, ועכשיו יש לדון אם הרמיזה מותרת בשבת עצמה. כתב האור זרוע בהל" שבת בס"פה. "וכשם שאמירה לעכו"ם בשבת שבות כך רמיזה לעכו"ם בשבת נמי שבות, כדפרישית בהלכות ערב שבת גבי ההיא דאמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד. והא דקי"ל כר' יהושע בן קרחה דאמר מותר לאדם לומר לחבירו נראה שתעמוד עמי לערב, ופירש"י זצ"ל התם הוא רמיזה לצורך מוצאי שבת אבל

רמיזה לעכו"ם כדי לעשות בשבת ודאי אסור. ומ"ש לגבי דליקה בשבת הוא בהל" ערב שבת ס"לו. אות ג. שכתב שם "והיה דפ" המדיר, דקאמר לא למעוטי שאר איסורי שבת, התם פירש"י למעוטי שאר איסורי שבת דחמירא ולא התירו בה לומר העושה לו מלאכה זו אינו מפסיד כדי שישמעו עכו"ם ויעשו עכ"ל. דהיינו מלאכה בעלמא כגון לבנות ביתו או לתפור בגדיו אבל להציל כל הצלות שוים להתיר ומותר לומר כל המציל ממוני מהפסד זה לא הפסיד, וכן הלכה למעשה וכן שמעתי שכך הורה מורי אב"י העזר"י והיה גבור בתורה ובעל הוראות וראוי לסמוך עליו". העולה מכל זה שרמיזה בדיבורו לעכו"ם בשבת לעשות מלאכה בשבת אסורה, והראיה משבת קנ. לגבי נראה שתעמוד עמי בערב, ואין להביא ראיה מדין דליקה, שבמקום הפסד שאני. והרמ"א פסק כדבריו בס"ש. כב. ועיין במ"א שם בס"ק לא. שכתב שכן דעת הפסקי רקנ"ט. וכן נראה דעת הרדב"ז בח"ד ס"אלף רב. (קלב). שכתב "והוי יודע שאין חילוק בין אמירה לרמיזה למלאכה הנעשית בשבת, אבל לענין המלאכה הנעשית במוצאי שבת אמירה אסורה רמיזה מותרת דקי"ל כרבי יהושע בן קרחה דאמר אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב". הרי כהאור זרוע. וכן נראה דעת השה"ג בפ" השואל בדף סד. ברי"ף אות א. שכתב "מיהו הרמיזה בשבת עצמו לצורך שבת עצמו נראה דלכ"ע אסור (דהיינו אף להספר תרומה ודעימיה)". ע"ש. הרי אף זה כהאור זרוע.

ועדיין יש לפרש דעת הרמ"א שסבר שיש חילוק בין רמיזה מקודם שבת שזו מותרת וגם מותר ליהנות מהמלאכה בשבת, שהוא הסכים למה שפסק מרן בסע"ב. בשם הספר התרומה ודעימיה, ובין רמיזה בשבת שזו אסורה ואין ליהנות ממנה.

וראיתי ביד אפרים בס"ש. להט"ז בס"ק ב. שדן בדינים אלו, ונראה מדבריו שלהרמ"א בסע"כב. יש חילוק בין רמיזה בדבור שהיא מותרת, ובין רמיזה בתנועות ידיו שהיא אסורה, ובזה איירי הרמ"א, ע"ש שכן נראה מדברי היד אפרים. ולענ"ד זה אינו, שמקור הרמ"א הוא האור זרוע הנ"ל, ושם הוא איירי ברמיזה בדבור כנראה מלשונו, והוא ברור.

ועוד ראיתי בענין זה במ"א שם בס"ק לא. שאחר שהוא הוא הסכים להרמ"א הוא כתב "ועיין מ"ש בסע"יד. בשם רמ"ם (שמותר פתיחת האגרת ע"י עכו"ם ברמיזה) דהתם

ממנו גם כן בשבת. ולכן כתב מרן "ושבירת פותחות של תיבות שיש מתיר ויש אוסר, ויש להתיר ע"י א"י". וכן הוא בשו"ת ברכה בס"ת. אות א. שכתב "בב"י מבואר דהרשב"א והר"ן סברי דכיון דנתבשל כל צרכו מותר להחזיר אפילו נצטנן, וא"כ נראה דעל ידי עכו"ם שרי כמ"ש רבינו ב"י בס"ש"ד. ולכן נראה שאין שום איסור של פתיחת האגרת ע"י עכו"ם ואין שום איסור הנאה בזה. ולכן אין להביא ראיה ממה שכתב הרמ"ם להתיר פתיחת האגרת שלא בלשון צווי, שהרי מעיקר הדין אף אם הישראל אמר לעכו"ם בפירוש אין איסור. ולכן נראה לענ"ד שהאור זרוע והרמ"א אוסרים רמיזה בשבת בכל אופן.

וראיתי בערה"ש שם באות יד. שהוא גם כן עשה חילוק בין לשון צווי שאסור ובין אם אמר "לא אוכל לקרא המכתב" שמותר, ואחר כך הוא כתב "ויש מי שאומר דלרבינו הרמ"א אסור כל מיני רמז בשבת (מג"א ס"ק לא.). ולענ"ד זה קשה להבין שנראה שהוא פירש המ"א לומר שיש מחלוקת בין הרמ"א והרמ"ם, שלהרמ"ם מותר לומר הרמז אם זה בלי לשון של צווי ולדעת הרמ"א אף זה אסור. ולענ"ד אין זה כוונת המ"א אלא הוא סבר שאף הרמ"א מודה לרמ"ם שאין איסור אם אין צווי. אלא כבר כתבתי שנלענ"ד שהרמ"א אוסר בכל אופן ואין ראיה מהרמ"ם.

(ט) **וכל** זה לדעת האור זרוע והרמ"א, אבל נראה שהב"ח רוח אחרת עמו, שהוא כתב בס"ש"ז. בד"ה ומ"ש רבינו, "לפענ"ד דהעיקר כספר המצות שהרי בסמוך יתבאר דמותר לומר לחברו בשבת, נראה שתעמוד עמי לערב, דאעפ"י דשניהם יודעים שע"מ לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, כיון דלא מפרש בהדיא ה"ל הרהור ולא דבור, כ"ש לענין אמירה לא"י כיון דלא מפרש בהדיא לעשות כך וכך בשבת אעפ"י שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה כן בשבת הבאה אין זה אמירה לא"י שבות דאסור, ואפילו בשבת גופיה אם לא מפרש בהדיא לעשות כך וכך אלא אמר ליה דבר אחר והא"י מבין שרצונו שיעשה כך וכך אין זה איסור אמירה לא"י שבות, וכן נוהגים לומר לא"י שיקנה חוטמו והא"י מבין שרצונו שיסיר הפחם שבראש הנר כדי שיהא מאיר, ומנהג ישראל תורה היא ע"פ גדול שהורה כן ע"פ ספר המצות ודלא כרבינו.

ויש להבין דעת הב"ח, ונראה שהוא סבר שההלכה היא כהספר המצות, ולכן מותר לומר לפני שבת "למה לא

אין או' משום צווי לעכו"ם רק שאמר לו שאינו יכול לקרותו". משמע שאם אין צווי ברמיזה אין זה איסור ואין זה בכלל האיסור של הרמ"א בשם האור זרוע. וכן הוא במ"ב בס"קעו. שכתב שם "וע"כ אסור לומר לא"י שיקנה חוטמו (עיי' לקמן בדברי הב"ח) כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר, אך כשאומר הרמיזה לא"י שלא בלשון צווי כגון שאומר הנר אינו מאיר יפה או איני יכול לקרות לאור הנר הזה שיש בו פחם ושומע הא"י ומתקנו שרי, דאין זה בכלל אמירה ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הא"י בשבילו דאין זה הנאה כ"כ דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורו (פמ"ג)."

ולענ"ד נראה שאין האור זרוע והרמ"א הסכימו לחילוק זה, שהלא הביא האור זרוע הנ"ל הגמרא בשבת קנ. לגבי "הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי לערב" (כך לשון מרן בס"ש"ז. ז. שכתב "בעיניך"), והוא כתב שרמיזה כזו מותרת רק משום המלאכה תהיה למו"ש, אבל לומר לעכו"ם באופן כזה כדי לעשות בשבת אסור. והרי כאן אין שום צווי רק שאלה לבדה, שהוא רק שואל מה "שנראה בעיניך", ואין זה גרוע ממי שאמר "איני יכול לקרות לאור הנר", ועדיין זה אסור לדעת האור זרוע והרמ"א. וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק יט. שהעיר על המ"א וכתב, "דברי הרב מ"א ז"ל סוף ס"ק לא. יש לגמגם בהם שהרי ההיא דרמ"ם לא גרע ממ"ש הרב ז"ל בשם פסק רקאנאט"י דאסור לומר לו דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה ודוק." ודעת הפסקי רקאנאט"י והאור זרוע שוות בזה.

ולענ"ד אין ראיה להתיר מהרמ"ם שי"ל שהוא התיר זה רק משום שמצד הדין אף הישראל עצמו יכול לפתוח את החותם על האגרת, כמ"ש המ"א בס"תקיט. בס"ק ד. בשם המהרי"ל, "עכו"ם שהביא כתב חתום מותר לפתחו ב"ט." ואף שכתב המחצית השקל שם שעדיין זה אסור בשבת, מ"מ נראה מלשונו שם שזה רק חומרא. וכן ראיתי בלבושי שרד על המ"א בס"ש"ז. ס"ק לא. שכתב על דעת הרמ"ם, "שאני התם דשבירת החותם חומרא בעלמא היא דהא אין בנין וסתירה בכלים." ועוד יש להוסיף על זה, שאף את"ל שי"א שיש איסור גמור בפתיחת האגרת כמ"ש הפר"ח ב"ד בס"קיה. ולכן אין להתיר הפתיחה ע"י עכו"ם, וכן הרגיש המאמ"ר הנ"ל וכתב שצריך להתיישב בדבר, מ"מ עדיין יש להתיר הפתיחה ע"י עכו"ם שהלא יש מתירין הפתיחה מצד הדין אף ע"י ישראל, וכתב מרן בס"ש"ד. ז. שאם יש מחלוקת בין הפוסקים אם איזה דבר מותר או אסור יש להתיר הדבר ע"י עכו"ם, ונראה שמותר ליהנות

"שיבין לעשות 'איזה דבר'." משמע לאתווי כל מלאכות, וכמו שמותר ליהנות מהנר שמאיר יפה הוא הדין לכל מלאכות, וכדעת הסמ"ג ודעימיה שאין חילוק לדעת הב"ח והט"ז בין אם הרמיזה בימי החול או בשבת. ולכאורה יש להקשות על הט"ז מהרמיה שהוא הביא מ"כל המכבה אינו מפסיד", שהלא התם שאני שיש הפסד ולכן התירו החכמים דבר זה ואין להביא ראיה מזה למקום שאין הפסד. וכן ראיתי במש"ז שם שכתב "הנה מדליקה י"ל דהפסד התירו הא לאו הכי אסור." וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק ד. שהקשה כן. וכן הוא בא"ר שם, וכן הקשה הנהר שלום שם. וזה כהאור זרוע הנ"ל בשם רש"י בפ" המדיר, שלא שייך היתר זה בשאר מלאכות אלא דוקא במקום הפסד.

ולענ"ד יש להליץ בעד הט"ז. וי"ל שהלשון של "כל המכבה אינו מפסיד" היא יותר חמורה מהלשון של רמיזה של הסמ"ג והב"ח, שלגבי הדליקה הוא הזכיר המלאכה בפירוש דהיינו "מכבה" וגם הוא כיון לשבת זו, משא"כ בלשון רמיזה של הב"ח שכתב "יקנח חוטמו" הוא אינו הזכיר הלשון מלאכה כלל, וגם בלשון הסמ"ג שכתב "למה לא עשית דבר פלוני בשבת העברה" אף שהוא הזכיר עשיית המלאכה, מ"מ הוא אינו מזכיר שבת זו אלא השבת העברה ואין שייך עוד עשיית מלאכה בשבת העברה. ולכן מה שהתירו חכמים לומר "כל המכבה אינו מפסיד" הוא קולא גדולה, וקולא כזו התירו רק בהפסד, אבל יש לדון מיניה למקום שאין הפסד, להתיר לשון רמיזה באופן שהישראל לא הזכיר המלאכה בפירוש באותה שבת. ולכן מותר לומר יקנח חוטמו בשבת או למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה וכדומה אף אם אין הפסד בדבר, כנלענ"ד לתרץ בעד הט"ז. וראיתי באחרונים הנ"ל שהקשו על הט"ז לגבי הראיה של "הנראה בעיניך שתעמוד עמי" כמו שהם הקשו על הב"ח, וכבר פירשתי לעיל כוונת הב"ח בזה, וכן י"ל בכוונת הט"ז ע"ש.

ועוד ראיתי במ"א בס"ז. בס"ק לא. שהוא הביא הב"ח והוא חולק עליו, ופסק כהאור זרוע הנ"ל והרמ"א שם, אבל מ"מ ראינו בדבריו שאף הוא הבין שסברת הב"ח להתיר הנאה ממלאכות עכו"ם אם הצווי היה ע"י רמיזה. וז"ל של המ"א על הרמ"א שם שכתב שרמיזה אסורה, "וא"כ אסור לומר לעכו"ם שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר דדוקא לומר לו דבר שיעשה אחר שבת מותר כמ"ש בסע"ז, (הנראה בעיניך שתעמוד עמי) אבל כשעושה בשבת אסור, דהא אפילו עכו"ם עשה

עשית דבר פלוני בשבת שעברה", וזה נחשב שלא בהדיא, אלא שהוסיף הב"ח שאף ב"שבת גופיה" דבר כזה מותר. ולכן נראה שאף אם הישראל אמר להא"י בשבת עצמה "למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה", דבר זה מותר. ולכן ה"ה שמותר לומר "יקנח חוטמו", שאף שזה בלשון צווי, מ"מ כיון שהוא לא הזכיר המלאכה בהדיא, זה מותר. ולכן לפי מה שביארתי לעיל בדעת הסמ"ג ודעימיה, מותר ליהנות מהמלאכה אף בשבת. ולכן אף שי"ל שמ"מ מותר ליהנות ממלאכת עכו"ם במה שהוא הסיר הפחם שכיון שהישראל כבר נהנה מאור הנר אלא שהעכו"ם הוסיף על האור כמ"ש מרן בס"רעו. מ"מ י"ל שזה לא דוקא אלא אף במקום שהעכו"ם עשה מלאכה משום צווי בשבת ברמיזה, ויש הנאה ממש להישראל, עדיין מותר להישראל ליהנות ממלאכה זו, כיון שזה דומה לדין הסמ"ג ודעימיה.

ועוד יש להבין בדעת הב"ח, שהוא פירש הגמרא בשבת קנ. לגבי נראה שתעמוד עמי בערב, להיפך מהאור זרוע הנ"ל, שהאור זרוע למד מזה שדוקא לעשות מלאכה במוצאי שבת רמיזה כזו מותרת אבל לא בשבת, והב"ח הבין שאף אם העכו"ם יעשה המלאכה בשבת שרמיזה זו מותרת. ונראה שכך הבנתו בגמרא, שודאי הגמרא איירי בלעשות מלאכה אחר שבת דהתם מיירי לגבי ישראל חברו, וא"א לחברו לעשות מלאכה בשבת, אבל י"ל שאם חברו הוא נכרי אז אף אם הנכרי עשה המלאכה בשבת זה מותר. ולכן יש ללמוד משם להתיר.

(י) **וראיתי** בט"ז בס"ז. בס"ק ב. שהוא סבר כהב"ח, וז"ל, "והטור כתב על זה ומסתבר קצת לאיסור והוא תמוה מאד מאי שנא מאמירה כל המכבה אינו מפסיד דשרי בס"שלד. וזהו אפילו בשבת גופיה וכ"כ מו"ח ז"ל דאפילו בשבת גופיה מותר לדבר בלשון רמז שיבין לעשות איזה דבר, וראיה מהא דמותר לומר לישראל הנראה בעיניך שתעמוד עמי לערב, ולקמן סימן זה בסופו כתב רמ"א דאסור לרמוז לעכו"ם כל מה שאסור לומר לו, וכן עיקר." ומ"ש בסוף לשונו על דברי הרמ"א "וכן עיקר" נראה שזה טעות הדפוס, וצ"ל "שכן עיקר כהב"ח" כמ"ש היד אפרים שם, ושאר דברי היד אפרים כבר כתבתי עליהם לעיל. וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק ד. שכתב "שנפל טעות סופר בדבריו."

נראה מדברי הט"ז דהא דהתיר הב"ח לרמוז לעכו"ם בשבת הוא בכל מלאכה ולאו דוקא במלאכות שהוא אינו נהנה מהן כגון הסרת הפחם מעל הפתילה, שהט"ז כתב

מלאכה מעצמו לצורך ישראל אסור ליהנות ממנו כמ"ש בס"שכה. כל שכן לרמוז לו דלא כהב"ח. הרי שהוא הבין שהב"ח מתיר הנאה בשבת, בכל מלאכת הגוי שהיא ע"י רמיזה.

(יא) **ונראה** שיש עוד שיטה בזה והיא בשכנה"ג בהג" הטור בס"שז. אות ב. וז"ל, "שמעתי בשם מורי הרב ז"ל (המהרי"ט) שלפעמים היה צריך בליל שבת לראות איזה דבר בספר והנר לא היה מאיר יפה מחמת ריבוי הפתילה, היה אומר 'הנר הזה אינו מאיר', והיתה השפחה מבנת וחותרת ראש הפתילה והיה רואה בספר מה שרוצה. ובשם הראנ"ח שמעתי כשהיה רוצה איזה ספר והיה עומד הספר ההוא במקום שאין שם נר, היה אומר לשפחתו שיביא לו דבר פלוני שהיה יודע הוא שהיה שם הספר, והשפחה היתה מדלקת נר ללכת לאותו בית להביא אותו דבר, והיה הרב הולך אחריה באותו חדר והיה נוטל הספר שהיה רוצה." ויש לדקדק בזה שבמעשה של המהרי"ט י"ל שאין צד איסור של הנאה ממלאכת הגוי כיון שכבר היה שם אור אלא ע"י מלאכת השפחה הנר מאיר יפה, ודבר כזה אין אסור בהנאה כמ"ש מרן בס"רעו. ד. "אם יש נר בבית ישראל ובא עכו"ם והדליק נר אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר הראשון דולק." וכן במעשה המהראנ"ח אין חשש איסור הנאה כיון שהשפחה הדליקה את הנר לצורך עצמה כמו שפסק מרן בס"רעו. א. ע"ש. ולפי זה י"ל שהתירו המהרי"ט והמהראנ"ח רמיזה רק באופן שהמלאכה היא מותרת בהנאה מצד עצמה. ואף ש"ל שהם הסכימו לספר התרומה ודעימיה שמותר ליהנות ממלאכת הגוי בשבת, זה רק אם הרמיזה היתה מלפני שבת, אבל בשבת עצמה אין להתיר. ונראה שזה הדרך האמצעי, שלהב"ח הישראל מותר ליהנות בכל מלאכת הגוי ע"י רמיזה, ולדעת האור זרוע כל רמיזה אסורה בשבת.

ולענ"ד נראה שיש לפסוק כהמהרי"ט והמהראנ"ח לגבי רמיזה בשבת שזו סברה האמצעית, כמו שמצינו בבעל המאור בסוכה י. ובר"ן ביומא פב. בדין חינוך והשלמה, שכשיש מחלוקת יש לפסוק כהסברה האמצעית. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רמט. ע"ש. וכן הוא ביד מלאכי בכלל תעז. ע"ש. ולכן נראה שאין להקל כל כך כסברת הב"ח והט"ז, ואין להחמיר כל כך כסברת האור זרוע והרמ"א, ובפרט שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן. ועוד יש לומר כאן, ששייך לומר לגבי המהרי"ט והמהראנ"ח הכלל של "מעשה רב". ואף שמצינו ביד מלאכי באות תכד. בשם הריטב"א בכתובות, גבי אם היה מכירה עד כמה, שכתב

"דלא אמרינן מעשה רב אלא כשהעושה מעשה הוא אמורא אחר שאינו חולק באותו הדין, אבל אם החולק עצמו הוא דעבד עובדא כשמעתי לא אמרינן מעשה רב", וכן דעת עוד ראשונים עיין ביד מלאכי שם. מ"מ י"ל שאף המהרי"ט והמהראנ"ח אינם חולקים "באותו דין", אלא סברו כהספר תרומה ודעימיה, ופירשו שאף בשבת רמיזה מותרת ובלבד שאין הנאה ממלאכת הגוי, ועיין עוד בכלל זה ביד מלאכי באות תכג. ולכן מותר לרמוז לעכו"ם בשבת לעשות מלאכה באופן שהיא אינה בכלל הנאה מעכו"ם בשבת, ולכן ממילא שמותר לומר גם כן "איני יכול לקרות מפני שאין האור יפה", וכדומה באופן שאין זה נחשב הנאה ממלאכת הגוי. ועוד יש לומר, שמותר לומר "תקנח חוטמך" שאף זה בכלל רמיזה באופן שהוא אינו נהנה מהאור, דהיינו שכבר היה שם אור קצת, וכן כתב הערה"ש באות יד. שאף זה בכלל הרמיזה, ודלא כהמ"ב בס"ק עו. שאוסר את זה אף שאין הנאה ממנו כנראה מדבריו ע"ש. וראיתי בבן איש חי בפ" וישלח אות ט. שהוא כתב "כל דבר שאסור לישראל לעשותו בשבת אסור לומר לנכרי לעשותו ואפילו ברמז". משמע שהוא אוסר את הכל, וכנראה שהוא פוסק כהרמ"א. ולענ"ד הדרך האמצעי הוא העיקר ובפרט שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן.

וישוב מצאתי תנא דמסייע לי בזה, והוא הטל אורות בדף תנג. שסמך כל כחו על המהרי"ט הנ"ל, אפילו בעשיית הגוי מלאכת דאורייתא, והוא כתב, "הרי דאפילו בדבר דאיכא חיובא מן התורה מותר לרמוז לגוי, ואם כן הוא הדין נמי אם רומז לגוי ואומר הנר אינו מאיר יפה, אפילו דאיכא חיובא מן התורה, מה בכך, דמה לי אם רומז לגוי באומרו אינני יכול לקרות כתב זה כל זמן שאינו פתוח, כדי שיבין הגוי ויפתח אותה, ומה לי אם יאמר הנר אינו מאיר יפה, כדי שיבין הגוי ויחתוך ראש הפתילה, ולכן נראה דאף בדבר דאיכא איסור תורה מותר לרמוז לגוי, ודלא כספר יד אהרן שכתב דלא שרי אלא באיסור דרבנן." הרי שהוא פסק כהמהרי"ט.

(יב) **ואחר** זמן רב ראיתי במנחת שלמה ח"ב בס"ס. אות יג. שהוא השיג על השמירת שבת כהלכתה בפ"ל. סע"ז. שכתב "שכאשר אין האור שבחדר מאפשר קריאה קלה ונוחה, דמותר לומר לעכו"ם ברמז שאינו של צווי כגון אינני יכול לקרוא כי אין מספיק אור בחדר... והוא יבין מאליו להדליק נר נוסף". וכתב המנחת שלמה, "ופשוט מאד דבמקום שמותר לרמוז שלא בדרך צווי כ"ש שמותר אם הנכרי עשה את זה מעצמו, אך אפילו לצורך חשוב

כגון שאין אור בבית וכדומה אסור לרמוז ואסור גם בדיעבד ליהנות בשבת, וגם בכהאי גוונא שבדיעבד מותר כגון שהנכרי רק הוסיף שמן מ"מ לרמוז ודאי אסור" ע"ש כל דבריו. הרי שפשוט לו שאסור לרמוז לנכרי בשבת להוסיף שמן, אף שאם הנכרי עשה כן מעצמו שאין איסור הנאה בזה. ולענ"ד זה אינו, שהלא כך היה המעשה של המהרי"ט הנ"ל. ועוד כן נראה מהב"ח הנ"ל שזה מותר, ואין להאריך.

ולכן למסקנה נראה שמותר לומר לנכרי לפני שבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה, ואז אם הנכרי יעשה דבר זה בשבת הוא מותר, ואף מותר ליהנות ממנו כמו שכתבתי לדעת מרן. אמנם בשבת עצמה יש להתיר כל מיני רמיזה רק באופן שהוא אינו נהנה מהמלאכה כמבואר בס"רעו. וכדעת המהרי"ט והמהראנ"ח.

סימן מת.

שאלה: האם בשעת הדחק אדם י"ח של סעודה שלישית בשתיית רביעית של יין, כמו שמצינו לגבי קידוש במקום סעודה.

תשובה: (א) **נראה** לענ"ד שהוא אינו יוצא י"ח בזה. כתב מרן בס"רצא. ה. לגבי סעודת שלישית, "צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה, וסברא ראשונה עיקר שצריך לעשותה בפת א"כ הוא שבע ביותר." הרי אם הוא שבע ביותר או אם אין לא מאכל אחר, יש לסמוך אף על פירות לקיים המצוה.

ולגבי קידוש במקום סעודה כתב מרן בס"רעג. ה. "כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא אכל לחם או שתה יין אבל פירות לא." הרי ששתיית היין עדיף מפירות לגבי קידוש במקום סעודה, ולכן יש סברה לומר שאם בשעת דחק הוא יכול לקיים מצוות סעודה שלישית בפירות, ק"ו שהוא יכול לקיים המצוה בשתיית רביעית של יין, כדמוכח מדין קידוש במקום סעודה.

אלא נראה לענ"ד שזה אינו, שאף לא אחד מהראשונים כתב שאדם י"ח של סעודת שלישית ביין, ואף מרן השמיט את זה לגבי סעודת שלישית, אף שהוא הביא דין זה לגבי קידוש במקום סעודה, וצריך ליתן טעם לזה. ולענ"ד נראה שהמקור לסברת הגאונים הנ"ל, הוא בברכות לה: שכתוב שם, "חמרא אית ביה תרתי סעידי ומשמח, נהמא מסעד סעידי שמוחי לא משמח, אי הכי נברך עליה שלש ברכות, לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי, א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם." הרי שמצד הדין אם יש קביעות ליין בשביל סעודה יש לברך עליו ברכת המזון, ומטעם זה פסק מרן שאם בדיעבד אחד בירך ברכת המזון על יין שהוא י"ח, כמבואר בס"ר. יז. ע"ש.

ולפי זה נראה שכך הוא החידוש של הגאונים, דהיינו שכיון שתקנו חכמים לעשות קידוש על כוס של יין, זה נחשב לקביעות לגבי היין מצד התקנה, ומצד הדין ראוי לברך אחר כוס זה ברכת המזון, ולכן ודאי שזה נחשב לסעודה. וכיון שדין קידוש במקום סעודה הוא מצד תקנת חכמים, ואף הם תקנו לקדש על כוס של יין, הרי מצד תקנתם לקדש על הכוס יש קביעות על היין, ומועילה קביעות זו אף לתקנתם של קידוש במקום סעודה, וזה בכלל הם אמרו והם אמרו. אלא אף שזה נחשב לסעודה מצד תקנתם, מ"מ כיון שאין רגילות לבני אדם לשתות היין בשביל סעודתו עדיין הוא אינו יכול לברך ברכת המזון אחריו, שעדיין אמרינן לגבי ברכת המזון בטלה דעתו אצל כל אדם. כך נראה לענ"ד להסביר שיטת הגאונים בזה.

וכעין זה מצינו ברשב"א בברכות בסוף מא. שהוא הביא הגמרא בברכות הנ"ל, וכתב לגבי הברכה האחרונה של יין בגמר הסעודה קודם ברכת המזון, "כיון שבתוך סעודה של קבע שותהו, מתוך דהויא קביעות לאכילה הוי קביעות לשתיה." ע"ש, ומשום זה מצד הדין יש לברך ברכת המזון אחר היין, וממילא הוא י"ח בברכת המזון על הפת ע"ש. הרי שמה שהוא שותה היין בתוך סעודת פת נחשב לקביעות לגבי היין, ולכן אף בנד"ד י"ל שמה שתקנו חכמים לברך קידוש על כוס של יין נחשב לקביעות, וכמו שביארתי לעיל. אמנם שאני דין הרשב"א כיון שהיין הוא בכלל סעודת פת ומצד שזה דבר רגיל לבני אדם ממילא שלא אמרינן בטלה דעתו, ולכן יש חיוב של ברכת המזון

על היין, משא"כ בנד"ד שהכוס של יין הוא לבדו, ולכן כיון שאין אדם רגיל לשתות כוס של יין לסעודתו עדיין הוא אינו יכול לברך ברכת המזון אחריו.

(ב) **ולפי** זה יש לדון לגבי סעודת שלישית, דבשלמא שהיין סעידי יותר מפירות, מ"מ אין זה בתורת סעודה כלל כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם, ואף אין כאן תקנת חכמים לקדש על הכוס בסעודת שלישית, ולכן אף מצד זה אין הכוס של יין נחשב לסעודה כלל. משא"כ בפירות שמצינו שפעמים קבעו בני אדם לאכול פירות במקום סעודה כמ"ש בסוכה כז. שמועילים מיני תרגימא להי"ד סעודות שחייב אדם לאכול בסוכה לסברת ר"א ע"ש. ופירש"י שהם פירות, וכן כתב הר"ן כמבואר בב"י בס"רצא. בד"ה וי"א, ע"ש. ולכן אף דמצינו שיש קביעות לשתיית יין כמבואר ברמב"ם בהל" ברכות פ"א הל"יב. מ"מ זה רק קביעות לשתות אבל אין זה קביעות לשתות יין בתורת סעודה. ולכן מצינו שלא מועיל יין לסעודה שלישית כיון שאף שהוא סעידי יותר מפירות, מ"מ אין זה דרך בני אדם לקבוע סעודתו עליו, משא"כ בפירות שמצינו לגבי סוכה שאכילת פירות היא בכלל סעודה.

(ג) **ואגב** אורחיה יש לדון במה שראיתי בפר"מ בס"רעג. בס"ק יא. שהוא כתב שם, "ועיין ס"רח. במ"א ס"ק כה. תמרים סעדי וזייני יע"ש, וא"כ י"ל דהוה קידוש במקום סעודה". ולענ"ד כן הוא דאמרינן דתמרים סעדי וזייני, ודלא כהתוספת שבת שכתב שיש טעות שלא מצינו בגמרא בברכות יב. שתמרים סעדי, עיין בכה"ח שם אות מב., וכבר ביארתי כל זה במקום אחר (ס"כח). מ"מ מצד אחר י"ל שעדיין הוא אינו יי"ח של קידוש במקום סעודה, והוא כשפירשתי לעיל, שהרי לדעת מרן לא יי"ח של קידוש במקום סעודה בפירות, ולכן מה שרגילו לקבוע על הפירות כמו לגבי הי"ד סעודות בסוכה, אינו מועיל, אלא בעינן קידוש במקום סעודה שהיא ראויה מצד הדין לברך ברכת המזון עליה לכתחילה, ובשלמא לגבי יין שמצד הדין ומצד עצמו ראוי לברך ברכת המזון עליו, אבל לגבי התמרים אין שום צד שהוא יכול לברך ברכת המזון עליהם לכתחילה, ולכן אין תמרים מועילים לקידוש במקום סעודה. ואף דמצינו שבדיעבד ברכת המזון מועילה לתמרים כמ"ש בברכות יב. ובמרן בס"רח. יז. מ"מ אין שום צד לומר שלכתחילה יש לברך ברכת המזון עליהם, וזה אף אם הוא קבע סעודתו על התמרים, ואף אם דרך בני אדם לאכול תמרים לסעודה, או לשבוע, מ"מ עדיין אין אפשרות לברך ברכת המזון עליהם לכתחילה, ודלא

כדמצינו ביין שאם היה שדרך בני אדם לקבוע סעודה על יין שפיר הוא לברך ברכת המזון עליו אף לכתחילה, שלא מצינו כלל סברה זו לגבי תמרים בגמרא בברכות יב. ע"ש. ואף שמצינו לדעת הרשב"א בברכות מא. שאם אכלו תמרים בגמר הסעודה שאין צריך לברך אחריהם כיון שהם יצאו י"ח בברכת המזון, וכן כתב המ"א בס"קעז. בס"ק ו. בשם הכנה"ג, מ"מ זה רק משום שבלאו הכי הוא כבר אכל פת וזה דומה כבדיעבד, אבל בלי אכילת פת אין שום צד לומר שהוא יכול לברך ברכת המזון על התמרים לכתחילה. משא"כ ביין שמצד הדין ראוי לברך עליו ברכת המזון אף לכתחילה, אלא רק משום שאין דרכו של בני אדם לשתות יין לשבוע ממנו או לא יכלנו לברך ברכת המזון על היין. ולכן אף שתמרים מזיין וסעדי, מ"מ כיון שאין הם ראויים לברכת המזון לכתחילה, אין לסמוך עליהם לברך הקידוש במקום סעודה.

ואף שמצינו שכתבו האחרונים שפת הבאה בכיסנין ראויה לקידוש במקום סעודה, זה מפני שיכול לברך על הפת הבאה בכיסנין ברכת המזון אף לכתחילה אם הוא רוצה לקבוע עליה, ולכן זה דומה לפת. ועוד י"ל, שפת הבאה בכיסנין עדיפה מיין, שביין אף אם הוא רוצה לקבוע על היין א"א לברך ברכת המזון, אבל בפת הבאה בכיסנין הרשות בידו לקבוע עליה ולברך ברכת המזון.

(ד) **ולכן** לפי זה מצינו שהחידוש של הגאונים הוא שאדם יכול לסמוך על שתיית היין לקידוש במקום סעודה, כיון שע"י התקנה לברך הקידוש על הכוס, זו מועילה לקביעות, והכוס של יין ראוי לברכת המזון מצד עצמו, ולכן ממילא זה מועיל לתקנת החכמים לברך הקידוש במקום סעודה, שהם אמרו והם אמרו. אלא מ"מ עדיין האדם אינו יכול לברך על כוס זה ברכת המזון שאין זה דרך העולם לשתות יין לשביעה. ולכן שפיר אמרינן שאף פת הבאה בכיסנין מועילה לקידוש במקום סעודה, אבל תמרים לא נחשבים לסעודה, וק"ו בשר ודגים ושאר אוכלים אינם נחשבים לקידוש במקום סעודה כיון שאין ראוי לברך עליהם ברכת המזון.

אמנם לגבי סעודה שלישית הדין שאני, שבשעת הדחק יש לסמוך על המ"ד שהכל תלוי במה שראוי לסעודה, ובזה אף פירות מועילים כדמצינו לגבי סעודת סוכה, אבל יין שאין דרך העולם לקבוע עליו לסעודה, אינו נחשב לסעודה לענין זה, והוא אינו יכול לקיים מצוות סעודה שלישית בשתיית היין, ודלא כדין קידוש במקום סעודה. ובזה מ"ש

מִרְן אֲתִי שְׁפִיר, בְּמָה הוּא לֹא הֵבִיא דִין יֵין לִגְבִי סְעוּדָה שְׁלִישִׁית כְּמוֹ שֶׁהוּא הֵבִיא דִין זֶה לִגְבִי קִידוּשׁ בַּמָּקוֹם סְעוּדָה. כֵּן נִרְאָה לַעֲנִ"ד.

וְרֵאִיתִי בְּשִׁמְרֵת שַׁבָּת כִּהְלַכְתָּה ח"ב פ"נו. אוֹת ה'. שֶׁהוּא כָּתַב בְּשֵׁם קֶצֶת אַחֲרוֹנִים שֶׁאֵם א"א בַּעֲנִין אַחֵר יֵצֵא יָדֵי חוֹבְתוֹ שֶׁל סְעוּדָה שְׁלִישִׁית בְּשִׁתִּית יֵין, כְּמוֹ שֶׁמִּצִּינוּ בְּקִידוּשׁ בַּמָּקוֹם סְעוּדָה. אֲלֹא רֵאִיתִי בִּאֲגָרוֹת מֶשֶׁה א"ח ח"ד ס"סג. אוֹת ה'. שֶׁכָּתַב שֶׁאֵינוּ יוֹצֵא י"ח בֵּיין. ע"ש בִּאֲרִיכוֹת. וְלַעֲנִ"ד הֵעִיקָר בְּזֶה כִּהֲאֲגָרוֹת מֶשֶׁה, וְשִׁדְבִיארְתִי לַעֲלִיל, וְכֵן נִרְאָה מִלְשׁוֹן מִרְן.

סימן מט.

שאלה: הֵאֵם מוֹתֵר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בִּנְר לְהַבְדִּילָה שִׁישׁ לֹו שְׁעוּה מְבוֹשֵׁם כְּדִי לִיתֵן רִיחַ טוֹב בְּשַׁעַת הַדְּלָקָה, וּלְבִרְךְ בּוֹרֵא מִיָּנִי בְּשִׁמְיִם עַל הַשְּׁעוּה וּבוֹרֵא מֵאוּרֵי הָאֵשׁ עַל הַשְּׁלֵהֶבֶת, אוֹ אִם יֵשׁ חֲשֵׁשׁ כֶּאֱן שֶׁל חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת שֶׁהוּא עוֹשֶׂה שְׁתֵּי מִצְוֹת בִּנְר אֶחָד. וְעוֹד, שֶׁמֵּא יֵשׁ חֲשֵׁשׁ כֶּאֱן שֶׁאֵין נֵר זֶה לְהֵאִיר אֲלֹא לִיתֵן רִיחַ טוֹב.

תשובה: (א) **נראה** לַעֲנִ"ד שֶׁאֵין שׁוּם חֲשֵׁשׁ בְּזֶה, וְלֹא שִׁיךְ לֹוֹמֵר כֶּאֱן חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת, כִּיּוֹן שֶׁאֵף שֶׁהוּא עוֹשֶׂה שְׁתֵּי מִצְוֹת עַל גּוֹף אֶחָד, דִּהֵינּוּ הֵנֵר, מ"מ הוּא מְקִיִּים הַמִּצְוֹת עַל חֲלָקִים נִפְרָדִים זֶה מִזֶּה שֶׁל הֵנֵר, דִּהֵינּוּ שֶׁבִּרְכַּת בְּשִׁמְיִם הִיא עַל הַשְּׁעוּה, וּבִרְכַּת הָאֵשׁ הִיא עַל הַשְּׁלֵהֶבֶת. וְאֵין זֶה דוֹמֶה לְמִי שֶׁעִמְבִּרְךְ בִּרְכַּת הַמִּזּוֹן וְקִידוּשׁ עַל כּוֹס אֶחָד שֶׁל יֵין, כְּמִבּוֹאֵר בַּפְּסָחִים ק"ב; דִּהֵתֵם שְׁתֵּי הַבִּרְכוֹת עַל גּוֹף הֵיין, וְהוּא שׁוֹתָה הֵיין, וְלִכֵּן זֶה נִרְאָה כְּמִשְׁאֵוִי, מִשְׁאֵ"כ בַּנְּד"ד שֶׁהִשְׁלֵהֶבֶת לַחוּדָה וְהַשְּׁעוּה לַחוּדָה, וּבְזֶה הוּא אֵינוֹ נִרְאָה כְּמִי שִׁישׁ מִשְׁאֵוִי עֲלִיו.

וגם י"ל שֶׁלֹא שִׁיךְ כֶּאֱן חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת, כִּיּוֹן דִּלֹא אִמְרִינֵן אֵת זֶה בְּחֻדָּא מִצְוָה כְּמִבּוֹאֵר בַּפְּסָחִים שֶׁם שֶׁלֹא שִׁיךְ חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת בְּכוֹס שֶׁל קִדּוּשׁ וְהַבְדִּלָה. וְלִכֵּן אֵף בַּנְּד"ד י"ל כֵּן, שֶׁהִבְשִׁמְיִם וְהַבִּרְכַּת הֵנֵר הֵם בְּכֻלָּל מִצְוֹת הַבְדִּלָה, וְחֻדָּא מִצְוָה נִינְהוּ, וְלִכֵּן אֵין חֲשֵׁשׁ בְּזֶה.

ועוד י"ל שִׁישׁ לַדְּמוּת זֶה לְמ"ש הַטּוֹר בַּס"רצו. "וְנִהְיֹו לְבִרְךְ עַל עֲצֵי הַדָּס... וְיֵשׁ נוֹתֵנִין טַעַם לְדַבֵּר כִּיּוֹן דִּאִיתְעַבִּיד בִּיה חֻדָּא מִצְוָה שֶׁל הַלּוּלָב נִיעֲבִיד בִּיה מִצְוָה אַחֲרִיתִי, כְּדִאִיתָא בַּעֲרִיבִין רַב אִמִּי וְרַב אִסִּי כְּדִ מִקְלַע לְהוֹ רִיפְתָּא

דַּעֲרִיבּוּבָא הוּוּ מְבִרְכִי עֲלִיהָ הַמּוֹצִיא, אִמְרִי הוּאִיל וְאִיתְעַבִּיד בִּיה חֻדָּא מִצְוָה דַּעֲרִיבּוּבָא נִיעֲבִיד בִּיה מִצְוָה אַחֲרִיתִי." הִרִי דִלֹא אִמְרִינֵן כֻּלָּל שִׁישׁ כֶּאֱן חֲשֵׁשׁ שֶׁל חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת, דִּהֵינּוּ שֶׁהוּא מְקִיִּים מִצְוֹת לּוּלָב בַּהֲדָס זֶה וְאַחֵר סוּכוֹת הוּא מְקִיִּים מִצְוֹת בְּשִׁמְיִם בְּאוֹתוֹ הַדָּס. וְהַטַּעַם הוּא מִשׁוּם שֶׁכִּשְׁהוּא גִּמְר מִצְוָה אַחַת מוֹתֵר לוֹ לַעֲשׂוֹת בְּאוֹתוֹ דְּבַר מִצְוָה אַחֶרֶת וְדַבֵּר טוֹב הוּא לַעֲשׂוֹת כֵּן, מִשְׁאֵ"כ בְּבִרְכַּת הַמִּזּוֹן וְקִידוּשׁ עַל כּוֹס אֶחָד שֶׁהוּא לֹא גִמְר מִצְוֹת בִּרְכַּת הַמִּזּוֹן עַל הַכּוֹס עַד שַׁעַת הַשְּׁתִּיָּה, וְכֵן הוּא בְּקִידוּשׁ, וְלִכֵּן נִמְצָא שְׁתֵּי הַמִּצְוֹת בְּאוֹת כְּאֶחָד, וְלִכֵּן בְּזֶה נִרְאָה כְּמִשְׁאֵוִי וְאִמְרִינֵן אֵין עוֹשִׂין מִצְוֹת חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת. וְלִכֵּן לִפִּי זֶה, אַחֵר שֶׁהוּא מְרִיחַ הַשְּׁעוּה הוּא גִמְר אוֹתָהּ מִצְוָה וְאֵז הוּא מִתְחִיל מִצְוָה אַחֶרֶת שֶׁל בִּרְכַּת הֵנֵר, וְלִכֵּן אֵין חֲשֵׁשׁ בְּזֶה וְאִדְרַבָּא י"ל שֶׁהוּא עוֹשֶׂה דְּבַר טוֹב, דִּהֵינּוּ שֶׁכִּיּוֹן דִּאִיתְעַבִּיד בִּיה חֻדָּא מִצְוָה שֶׁל בְּשִׁמְיִם נִיעֲבִיד בִּיה מִצְוָה אַחֲרִיתִי שֶׁל בִּרְכַּת הֵנֵר, כְּמִבּוֹאֵר בַּטּוֹר הַנ"ל.

ועוד י"ל דְּשֶׁאֵין דִין כּוֹס אֶחָד לְבִרְכַּת הַמִּזּוֹן וְקִידוּשׁ, שֶׁהוּא מְבִרְךְ רַק בִּרְכָה אַחַת שֶׁל בִּרְכַּת הַגֶּפֶן בְּשִׁבִּיל שְׁתֵּי הַמִּצְוֹת, שֶׁאֵין לוֹ לְבִרְךְ בִּרְכָה שֶׁאֵינָה צְרִיכָה. וְלִכֵּן מִזֶּה מוֹכַח שֶׁהַמִּצְוֹת עֲלִיו כְּמִשְׁאֵוִי, אֲבָל בַּנְּד"ד הוּא מְבִרְךְ שְׁתֵּי בִּרְכוֹת נִפְרָדוֹת דִּהֵינּוּ מֵאוּרֵי הָאֵשׁ וּמִיָּנִי בְּשִׁמְיִם אֵף שֶׁהֵן עַל נֵר אֶחָד אֵין חֲשֵׁשׁ. כֵּךְ אִמְרָה לִי בְּתִי, וְהִיא נִשְׁאָה לְבָהּ בַּחֲכָמָה (דג"מ בַּס"רסג).

(ב) **ולפי** זֶה אֲתִי שְׁפִיר מִנְהַג הַשְּׁכֵנָה"ג בִּא"ח ס"רעא. בַּהֲג" הַטּוֹר אוֹת ד'. שֶׁכָּתַב "רֵאִיתִי לְהֵרֵב מֵהֵר"ר אִיצְטְרוֹק בֵּן שֶׁאֲנִי ז"ל, שֶׁהִיהָ נוֹהֵג לְקַדֵּשׁ עַל אִשִּׁישִׁית יֵין שֶׁהִיהָ בּו שִׁיעוֹר לִג' קִדּוּשִׁין, קִדּוּשׁ הַלִּילָה וְקִדּוּשׁ הַיּוֹם וְאֲבַדְלָתָא. וְהִיהָ נוֹהֵג לְהַנִּיחַ אוֹתָהּ אִשִּׁישָׁה לְקִדּוּשׁ הַיּוֹם וְאֲבַדְלָתָא, וְהִיהָ שׁוֹתָה תוֹךְ הַסְּעוּדָה מִיָּין אַחֵר... וּבְתִשְׁבּוּבָה חֲלָק א"ח ס"שכו. וְשִׁכּוּ. הִיכְתִּי עַל קִדְקֵד הַמִּגְמָגְמִים לֹוֹמֵר שֶׁאֵין רֹאוֹי לַעֲשׂוֹת כֵּן מִפְּנֵי שֶׁאֵין עוֹשִׂים מִצְוֹת חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת, וְהוֹכַחְתִּי דִלֹא אִמְרוּ דֹּאֵין אוֹמְרִים שְׁתֵּי קִדּוּשׁוֹת עַל כּוֹס אֶחָד אֲלֹא בְּקִדּוּשׁוֹת מִשׁוֹנוֹת כְּגוֹן קִדּוּשׁ וּבִרְכַּת הַמִּזּוֹן... אֲבָל קִדּוּשָׁא וְאֲבַדְלָתָא חֻדָּא מִלְתָּא נִינְהוּ וְאוֹמְרִים עַל כּוֹס אֶחָד, וְכֹל שֶׁכֵּן שְׁנֵי קִדּוּשִׁין, וְכִמ"ש בַּפ" ע"פ דָּף ק"ב. אֵךְ מֵה שֶׁהִיהָ מְקוֹם לְהַסְתַּפֵּק הוּא עַל הַמִּנְהַג שֶׁאֵין נוֹהֵג לֹוֹמֵר בִּרְכַּת הַמִּזּוֹן בְּאוֹתָהּ אִשִּׁישָׁה, מִטַּעַם דְּכִיּוֹן דִּנְעֻשָׁה בַּה מִצְוֹת קִדּוּשׁ יַעֲשֶׂה בַּה מִצְוֹת בִּרְכַּת הַמִּזּוֹן, וּמִהַקּוֹדֵם מְבוֹאֵר דְּקִדּוּשׁ וּבִרְכַּת הַמִּזּוֹן תְּרִי מִלֵּי נִינְהוּ וְאֵין אוֹמְרִים אוֹתֵם עַל כּוֹס אֶחָד. אֲבָל הֵא נִמִּי בּוֹרְכָא, דִּלֹא אִמְרוּ אֵין אוֹמְרִים ב' קִדּוּשׁוֹת עַל כּוֹס אֶחָד אֲלֹא כְּשֶׁאוֹמְרִים בַּפַּעַם אַחַת, אֲבָל

שמסדר חכמים נסדרו כאחת אין לומר על קצתן לצאת ועל קצתן שלא לצאת. הנה אף שהמאירי כתב שהברכה על האור והבשמים בהבדלה היא כברכת חובה, מ"מ זה דוקא לצאת י"ח של אחר אף שהוא עצמו כבר יצא, אבל אף הוא מודה שאין המצוה של אור ובשמים חובה באופן שהוא מוכרח לקיים מצוה זו, אלא היא מצוה קיומית דהיינו אם יש לו נר ובשמים יש לברך עליהם ואם אין לו אין חיוב לחזור עליהם. וכן י"ל לדעת מהר"י פראג"י, הובאה דבריו בברכ"י בס"רצח. אות א. ע"ש. ולכן שפיר אמרינן שלפי סברת המ"א שאין שייך חבילות חבילות במצוות של רשות, אף לגבי הנר והבשמים אין חשש של חבילות חבילות.

ד) ועכשיו יש לדון בדבר אחר, דהיינו שנראה שכיון שהדלקת נר זה הוא ליתן ריח טוב, הלא הוא אינו נעשה להאיר, ולכן הוא פסול להבדלה. וכן מצינו בברכות נג. וכן הוא במרן בס"רצח. י. "אור של כבשן בתחלת שרפת הלבנים אין מברכין עליו שאז אינו עשוי להאיר, ואחר שנשרפו אז עשוי להאיר ומברכין עליו." הרי דבעינן להאיר. וכן הוא בסע"יב. "אין מברכין על נר של מתים שאינו עשוי להאיר." ולכן אף בנד"ד י"ל כן שנהר זה אינו עשוי להאיר אלא ליתן ריח טוב ע"י ההדלקה, ולכן הוא פסול להבדלה.

אלא נראה שאין זה נכון, ונר זה כשר להבדלה. ובתחילה י"ל שיש לדמות זה למ"ש המ"ב בס"ק כט. "מיהו אם יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך הבדלה ודאי שרי לכ"ע בכל ענין" וכן כתב הא"ר והתו"ש. ולכן אף בנד"ד כיון שהוא מדליק נר זה לכוונת עשיית הבדלה הוא שרי לכ"ע. אלא עדיין אין זה מספיק להתיר, שכשהוא מדליק הנר לצורך הבדלה וכדי להאיר מ"מ הוא כיון גם כן שיתן הנר ריח טוב ע"י ההדלקה, וכתב בביאור הלכה בד"ה נר, בשם הפר"מ "ונר שהוא עשוי לכבוד ולהאיר עיין בפר"מ דאין לברך עליו." הרי שאם הוא להאיר וגם לדבר אחר אין לברך עליו, ולכן אף בנד"ד אין לברך עליו. אלא אחר זה כתב הביאור הלכה שזה תלוי במחלוקת בין ר"י יונה ורש"י, ור"י יונה כתב בברכות נג. לגבי נר של מת בלילה לאדם חשוב, "שאם נעשה להאיר ונעשה לכבוד אין מברכין עליו." אמנם רש"י כתב שם לגבי הכבשן "למרק שרפת האבנים ומשתמשין נמי לאורה." הרי האור הוא בשביל האבנים וגם להאיר, והוא כשר. וכן לגבי התנור כתב רש"י, "בסוף מברכין עליו, לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה, מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט

כשאומרים בשעות מחולקות, שהקדוש הוא קודם המזון והברכת המזון הוא אחר המזון יכול לאומרם על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מיקרי אלא רצופות זה אחר זה. ע"ש. ולפי מה שביארתי לעיל מנהג השכנה"ג אתי שפיר, שהוא כבר גמר מצוות קידוש ושתה היין, ואחר כך הוא קיים מצוות כוס של ברכת המזון על אותו יין, וזה דומה להטור הנ"ל לגבי ההדסים של הלולב לבשמים של הבדלה. וכן יש להוסיף כאן, שאין שייך לומר חבילות חבילות כיון שהוא מברך שתי ברכות של בורא פרי הגפן על הכוס, ולכן אין זה נראה כמשאוי.

ג) ועוד י"ל בנד"ד, שלא שייך מצות חבילות חבילות לפי מ"ש המ"א בס"קמח. בס"ק יא. "י"ל דוקא בב' מצות של חובה הוי חבילות". ופירש המה"ש שם, "דטעם דאין עושין מצות חבילות כתב רש"י דנראה שהן עליו כמשא, וזה שייך דוקא בחובה." ולכן לגבי הבשמים פסק מרן בס"רצז. א. "ואם אין לו אין צריך לחזור אחריהם". וכן לגבי האור בס"רצח. א. הוא כתב "ואינו צריך לחזור אחריו." ולפי זה נראה שאין מצוות אלו חובה עליו, ולפי המ"א לא שייך כאן אין עושין מצות חבילות. וכן ראיתי בריטב"א בפסחים נד. "ואע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו, כתב הרי"ט ז"ל נראה לי שאין ברכת הבשמים בחוק זו, דהיא ברכת הנהנין הוא, וכבר יצא ולא דמי לברכת היין של קידוש דהתם קידוש גורר אותה לעשותה חובה, מה שאין כן בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים". הרי שלדעת הריטב"א הברכה על הבשמים אינה בגדר חובה. וכן דעת רבינו אפרים בטור בס"רצז. שכתב, "מי שאינו מריח ומברך על הבשמים הוי ברכה לבטלה ואף להוציא בני ביתו אינו יכול ולא דמי לקידושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצוה שהן חובה אבל זה אינו אלא מנהג בעלמא". הרי שלדעתו הבשמים רשות. ואף להרא"ש שם דפליג עליו וכתב שיכול לברך לאחרים, אף הוא כתב שיש לדמות זה לדין ברכת הפת, "והתם מאי חובה איכא". הרי שאף הוא מסכים שאין בבשמים חובה. ואף לפי מ"ש הב"י שם "דאע"ג דאינו חובה כיון שהחכמים קבעו אותו מנהג הוי ליה מצוה", עדיין זה מצוה של רשות. וכתב המאירי בר"ה כט: "ובשמים יש אומרים שהם ברכת נהנין ואין מי שיצא מוציא בהם, ואני אומר שאין אלו ברכת הנהנין גמורה, ואלו היה המאור ברכת נהנין גמורה היינו מברכים בו כל זמן שנראה לנו מחדש כמו שכתבנו במסכת ברכות, אלא הואיל ותקנת חכמים הם ולא מצד הנאתו הוא מביאם, אע"פ שנהנה מהם הרי הם כברכת חובה, ועוד כיון

ולכן זה מותר אם הוא להאיר גם כן כדי לראות, שנתנית חום הוא דבר אחר לגמרי מהארה לראות, אבל כשהאור הוא להאיר כדי לראות ואף להאיר בשביל כבוד, אז זה אסור ואין לברך עליו, כנלענ"ד לפרש כוונתו. אלא לענ"ד אין לומר חילוק זה, שהלא לגבי דין כבשן כתב רבינו יונה, "פירוש ר"ח ז"ל דמתחלה אין מברכין עליו מפני שבאותה שעה אינו עשוי להאיר אלא לבשל בו הקדרות או לבשל בו הסיד אבל בסוף מברכין עליו שעשוי להאיר כדי לראות בקדרות אם הם מבושלת או הסיד, וכיון שעשוי באותה שעה להאיר מברכין עליו." הרי פירוש זה שאני מפירוש רב האי גאון ורש"י, שלפירוש זה בסוף, בשעת הברכה על האור, האור אינו לשימוש אחר אלא רק להאיר, דהיינו לראות אם הקדרות מבושלת או לא. ונראה שרבינו יונה מוכרח לפרש כן כיון שאחר זה הוא סבר שאם הנר להאיר וגם לכבוד אין לברך עליו, ולדעתו אין חילוק בין כבוד לדבר אחר ולכן לגבי הכבשן הוא נקט הפירוש של ר"י, ודלא כהפ"מ, ודו"ק.

ה) ועוד ראיתי במאירי הנ"ל שכתב לגבי הנר של מתים, "אם מת זה מפורסם עד שאפילו אם מת ביום היו מדליקין לפניו נרות אף בלילה אתה דן אותם שלא להאיר הודלקו". הרי שאף בלילה אמרינן שזה רק לכבוד ולא להאיר כלל, וזה כפירוש רש"י ודלא כרבינו יונה. אלא שהרא"ש פירש דין זה כר"י יונה שהוא כתב, "ואותו שמוצאין לפניו ביום ובלילה אע"ג דהשתא מיהא להאיר הוא עשוי כיון שאפילו ביום מוצאין לפניו לכבוד אין מברכין עליו." וכן הוא בטור בס"רצח. הרי שאף שהוא להאיר בלילה עדיין זה אסור שאף הוא לכבוד גם כן, וכדעת רבינו יונה. ומרן בש"ע כתב בסע"יב. "אין מברכין על נר של מתים שאינו עשוי להאיר הילכך מת שהיו מוליכין לפניו נר אילו הוציאוהו ביום, והוציאוהו בלילה בנר אין מברכין עליו." וזה כלשון של הטור, אלא שמרן השמיט מה שכתב הטור לפרש הטעם, דהיינו "כיון שגם ביום היו מוליכין לפניו א"כ הוא לכבוד אע"פ שצריכין לו עתה בלילה", ולפי השמטה זו שעשה מרן בש"ע, נראה שיש לפרש דבריו כדעת רש"י גם כן שאף בלילה הנר אינו להאיר, ולכן אפשר לומר שמרן השמיט הטעם של הטור, אף שהוא הביא שאר לשונו כיון שהוא לא רצה להכריע אם הדין כר"י יונה או כרש"י לגבי אם הנר לכבוד וגם להאיר.

ולגבי דין החזן שאוכל באור של בית הכנסת אף שהנר הוא אף ליתן כבוד לאדם חשוב, כדפרש רש"י לעיל, וכן הוא באור זרוע בהל" מוצאי שבת באות צה, מ"מ הביא

חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו". הרי שהאור לשני דברים, "להאיר ולקלוט חומו", ועדיין מותר לברך עליו. ולגבי הנר של מת בלילה, כתב רש"י "מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר דלכבוד עבידא ולא להאיר." הרי אף שזה בלילה אסור לברך על נר זה כיון שלדעת רש"י הוא רק לכבוד, ודלא כהפירוש של רבינו יונה הנ"ל. ועוד כתב רש"י שם לגבי נר בבית הכנסת שאף אם הוא במקום שיש אדם חשוב והאור הוא לכבוד, אסור לברך עליו, מ"מ אם החזן אוכל לפני האור אז מותר לברך עליו, וז"ל "הא והא איכא אדם חשוב ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה ומברכין." הרי שהוא כתב "אף" דהיינו שהאור לכבוד וגם להאיר גם כן ועדיין מותר לברך עליו.

ונראה שיש עוד ראשונים שסברו כרש"י בזה. כתב הרשב"א שם פירוש רש"י הנ"ל לגבי הכבשן, ואחר כך הוא כתב בשם רבינו האי גאון, "בתחלה אין מברכין עליו עד שלא אחז האור ברוב העצים משום דסליק קיטרא ולא צאילי נהור, אבל לבסוף צאית נורא וצאיל נהורא ומברכין עליו." הרי לפירוש זה אחר שאחז האור ברוב העצים מותר לברך עליו אף שבאותו שעה האור הוא אף לשריפת האבנים. הרי שבין לפירוש רש"י ובין לפירוש רב האי גאון מותר לברך על האור אף שהוא להאיר ולדבר אחר. וממילא שכן דעת הרשב"א, שהלא הוא הביא רק שני פירושים אלו. וכתב המגיד משנה בהל" שבת פ"ל. הל"כו. שפירוש רב האי גאון הוא העיקר, ונראה שהוא פירש כן בדעת הרמב"ם. ועיין עוד במאירי שהביא פירוש זה, והב"י בס"רצח. בד"ה אור, הביא שני הפירושים הנ"ל. ולכן נראה הכי קי"ל שאם הנר להאיר וגם לתשמיש אחר הוא מותר לברך עליו.

אמנם עדיין צריך לברר הדבר, שכתב הפ"מ בא"א באות טז. בדין זה, "בחדושינו כתבנו לכבוד ולהאיר אין מברכין, ושאני אור הכבשן לסוף אע"ג דעשוי לקלוט חומו ולהאיר, כבוד שאני." הרי שהפ"מ מודה לדין כבשן, ויצא לחלק בין שימוש אחר ובין לכבוד, והוא לא פירש לנו מה הוא החילוק, ואין חידושינו בידנו. ושמא י"ל שלדעתו שאני נר לכבוד שזה להאיר גם כן, אלא שהוא להאיר ליתן כבוד, ולכן הארה לכבוד מכחישה הארה כדי לראות באור, משא"כ לגבי התנור וכבשן דהתם האור הוא ליתן חום, ולא השתמשים בהארה כלל כדי ליתן החום,

שיש ראייה לדבריו י"ל שאף הוא מודה להקל למעשה.

ולכן לפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שבשעה שהוא מברך על הבשמים כוונת האור היא לחמם השעוה, ואחר כך הוא לא רוצה בזה שכבר גמר מצוות הבשמים, ועכשיו הוא רוצה לקיים מצוות מאורי האש, ועכשיו הכוונה של הנר היא רק להאיר, ושפיר הוא לברך עליו. ולכן אין כל חשש בנד"ד. ועוד, יש להוסיף לומר שאף שכתבתי לעיל לענ"ד, שלדעת ר"י יונה אם הנר הוא לשימוש אחר וגם להאיר שאין לברך עליו, ודלא כהפ"מ שמחלק בין שימוש אחר ולכבוד, מ"מ ממה נפשך יש להתיר בנד"ד, שאם ההלכה כרש"י אז הוא סבר שאם הנר להאיר ולתשמיש אחר מותר לברך עליו, ואם ההלכה כר"ניונה שאם הוא להאיר ולשימוש אחר אין לברך עליו, מ"מ הוא מודה שבזה אחר זה הוא מותר, כמו שהוכחתי מדין התנור לפי פירושו של ר"ח, שהובא דבריו ברבינו יונה. ולכן לכל הדעות יש להתיר בנד"ד בלי חשש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חשש להשתמש בנר זה ולברך מיני בשמים ומאורי האש עליו.

סימן נ.

שאלה: האם האיש שכבר עשה הבדלה, יכול לעשות הבדלה לאשתו, באופן שהוא התחיל לאכול סעודה רביעית אחר ההבדלה, ובאה אשתו בתוך הסעודה, שלא היתה שם לפני זה, ואמרה לו לעשות ההבדלה בשבילה, והיא עצמה יודעת לברך כל ההבדלה, אלא שכיון שהיא רגילה לשמוע ההבדלה מבעלה, אף עכשיו היא רוצה לשמוע ההבדלה ממנו.

תשובה: (א) יש לברר בזה כמה דברים. בתחילה יש לידע שלדעת מרן האיש יכול לעשות ההבדלה בעד אשתו, אף אם הוא כבר יצא ידי חובתו. כתב מרן בס"רצו. ח. "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש ויש מי שחולק." ולפי הסברת ה"יש מי שחולק" אין האיש שכבר י"ח יכול להבדיל בעד האשה, וכן כתב המ"א שם בס"ק יא. דאם כבר הבדילו האנשים אסור להם להבדיל לנשים, וכ"כ הא"ר בס"ק יח. אמנם כתב הברכ"י שם, "ואנן בדידן אין לנו אלא דברי הרמב"ם ומרן דהני נשי חייבות דבר תורה." ע"ש. וכן כתב הזבחי צדק בח"ב בתשובותיו בא"ח ס"כח. "וזה ידוע שכל מקום שהביא מרן ז"ל סברה

מרן דעת רש"י בשם י"א, וכך לשון מרן בסע"א. "נר בהכ"נ אם יש אדם חשוב מברכין עליו ואם לאו אין מברכין עליו, וי"א בהיפך", אבל אין הוכחה מזה שמרן סבר כר"י יונה הנ"ל, שהוא רק בא לפסוק שהנר לאדם חשוב הוא מותר כיון שהוא עשוי לראות, ודלא כרש"י שהוא לכבוד, אבל הוא לא נכנס במחלוקת באם הוא לכבוד וגם לראות. ולכן נראה מכל הנ"ל שאם הנר לכבוד וגם לראות הוא תלוי במחלוקת בין רש"י ור"י יונה, וכמו שכתב הביאור הלכה הנ"ל, ואין דבר מוכרח בדברי מרן בש"ע איך הוא סבר בזה.

מ"מ נראה שבנד"ד הוא מותר להשתמש בנר זה להבדלה מטעם ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כרש"י, ואם תמצא לומר שההלכה כר"י יונה, שמא סבר ר"י יונה כמ"ש הפ"מ שרק לכבוד ולהאיר יש איסור, ודלא כפירשתי לעיל לדעת ר"י יונה, ולכן בנד"ד שהשלהבת היא להאיר כדי לעשות ההבדלה וגם לחמם השעוה כדי שהשעוה תתן הריח טוב, זה דומה לדין הכבשן שאף ר"י יונה מודה שהוא מותר לברך עליו לפירוש הפ"מ.

(ו) **ועוד**, יש להתיר מטעם אחר, דהיינו לפי הסברה האחרת שכתב הביאור הלכה שם, "נסתפקתי נר שנדלק בתחלה לכבוד ולבסוף משתמש בו להאיר לבד אם יוכל לברך עליו, ואין להביא ראיה מאור הכבשן שמברכין עליו בסופו משום שעשוי להאיר דשאני התם שעושה פעולה חדשה בשביל זה כמו שפירש"י בגמרא ע"ש." ועיין בכל דבריו שם, ובסוף הוא כתב "שלמעשה צ"ע וטוב שיכבנה ויחזור וידליקנה." ומ"ש לגבי הכבשן "דשאני התם שעושה פעולה חדשה", הוא כיון למ"ש רש"י, "לאחר שנשרפו האבנים רובן, מדליקין אור גדול למעלה", וכן לגבי התנור הוא כתב "לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו". הרי בין להכבשן ובין להתנור יש פעולה חדשה. אלא נראה לענ"ד שיש להביא ראיה להקל בזה מפירוש רבינו יונה שם בשם ר"ח, שכתב שם "פירוש ר"ח ז"ל דמתחלה אין מברכין עליו מפני שבאותה שעה אינו עשוי להאיר אלא לבשל בו הקדירות או לבשל בו הסיד, אבל בסוף מברכין עליו שעשוי להאיר כדי לראות הקדרות אם הם מבושלות או הסיד, וכיון שעשוי באותה שעה להאיר מברכין עליו." הרי שר"ח פירש לנו שהתנור איירי לאו דוקא בפת אלא בקדרות, ואחר הבישול הוא רוצה לראות אם הן מבושלות, ובזה אין שום פעולה חדשה, אלא הוא רואה בתוך הקדרה ע"י האור שכבר היה שם. ולכן מזה הוכחה כסברת הביאור הלכה הנ"ל, וכיון

לרב יהודאי גאון ואמר שאין לו לקדש. ולכאורה נראה מזה שאם אחד קידש לבק, הוא אומר ברכה לבטלה, והוא כמו לגבי ברכת נהנין. ובנד"ד היא ברכה שאינה צריכה.

ולענ"ד אין סברה זו נכונה, ויש לפקפק בה מכמה טעמים. בתחילה י"ל שאין כאן ברכה שאינה צריכה כיון שאיש זה אינו רגיל לשתות יין בתוך סעודה רביעית, ולכן הוא צריך לברך על היין. ואף שכתב מרן בס"רצט. ז. "המבדיל על היין על שולחנו אפילו הבדיל קודם שנטל ידיו פוטר היין שבתוך המזון שא"צ לברך עליו, וי"א דלא פטר אא"כ נטל ידיו קודם שהבדיל." הרי לדעת הסתם אין לברך על היין בתוך הסעודה, אלא שכתב על זה הכה"ח שם באות לז. "והיינו דוקא אם היה דעתו בשעת ברכה לשתות בתוך הסעודה או אם הוא רגיל לשתות בתוך הסעודה דמסתמא אמרינן דעתיה עילויה אבל אם לא נתכוין בשעת ברכה וגם אינו רגיל לשתות בתוך המזון אם רוצה אח"כ לשתות בתוך המזון צריך לחזור ולברך משום דהו"ל נמלך" ע"ש. ולכן אף בנד"ד כן הוא שהוא אינו מתכוין לשתות יין בתוך הסעודה ולכן אין כאן ברכה שאינה צריכה אם הוא יברך על היין וטועם כדי לעשות ההבדלה בעד אשתו.

(ג) **ועוד** י"ל שאף בברכת נהנין אין בזה ברכה שאינה צריכה, דהיינו אם אחד כבר בירך על איזה מאכל ובשעת אכילה הוא חוזר לברך הברכה על המאכל ואוכל עוד מהמאכל, כדי להוציא י"ח של חבריו שרוצה גם כן לאכול אותו מאכל, אין זה בגדר של ברכה שאינה צריכה, שאף שמצד עצמו הוא אינו צריך לברך כיון שהוא כבר בירך, מ"מ כיון שמצד חבריו יש צורך בדבר הוא יכול לברך בעדו, ומצד זה היא נחשבת לברכה שצריכה.

ויש להביא ראיה לסברה זו מפסחים קו. "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדש לן מר קידושא רבה" ע"ש. וכתב על זה הרשב"ם שאם נהגו אנשי מחוזא לברך הקידוש של הלילה אף ביום אז רב אשי יכול לברך בעדם. וכן הוא בר"ן שם. הרי שאף שרב אשי סבר שאין לברך קידוש הלילה ביום עדיין הוא יכול לברך בעד אחרים שסוברו שיש לברך ברכה זו. ופירש החיים שאל בח"א ס"צט. "אם במחוזא נהגו ביום לברך קדוש גדול, ודאי הוא על פי חכמים דהוה התם במחוזא דסברי הכי, ולדעתם גם רב אשי מחויב בדבר לפי דעתם של אותם החכמים, דלסברתם כולי עלמא כן יש להם לעשות. וא"כ נמצא דלדעת רבנן דהתם שתקנו כך גם רב אשי מחויב הוא

ראשונה בסתם הוא ס"ל כזאת הסברה, והכא סתם לן מרן שנשים חייבות בהבדלה, וכן המנהג פה עירנו בגדאד יע"א שבכל בית ובית עושים הבדלה לנשים, וכן נהגו בכל תפוצות ישראל." וכן כתב הבן איש חי בש"ב בפר" ויצא אות כב. "אע"ג דאיכא פלוגתא בענין ההבדלה בדין הנשים קי"ל להלכה דהנשים יכולים להבדיל לעצמן ולא עוד אלא גם מי שהבדיל בבית הכנסת ויצא י"ח יכול להבדיל להם וכאשר העלה כן להלכה הגאון חיד"א ז"ל, וכן נוהגים פה עירנו בגדאד." ע"ש. ולכן כיון שהמנהג כן אין לומר בזה ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן, שאנן קי"ל שלא אמרינן סב"ל כנגד המנהג כידוע, ודלא כהכה"ח בזה באות נד. שכתב סב"ל ע"ש. וכן ראיתי ביביע אומר בח"ד ס"כג. והיחזה דעת ח"ד ס"כו. שכתב שנשים חייבות בהבדלה והאיש שכבר יצא יכול לעשות ההבדלה בשבילה. ע"ש. ולכן אף בנד"ד יש מקום לומר שהבעל יכול לעשות ההבדלה בשביל אשתו אף אם הוא כבר עשה ההבדלה קודם כן.

(ב) **ועכשיו** יש לדון אם הבעל יכול לעשות ההבדלה לאשתו כיון שהיא בקיאה. כתב מרן בס"רעג. ד. "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם דלדידהו הוי מקום סעודה, ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש קקידוש היום דמי ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, והוא שאינם יודעים." ע"ש. משמע מזה שאם הם יודעים לקדש הוא אינו יכול לקדש בעדם אם הוא אינו טועם. ולכאורה י"ל שאם הם יודעים לקדש אז אם האיש בירך ברכת בפה"ג בעדם אז זה נחשב כשאר ברכת נהנין שאם הוא אינו טועם זה הוי ברכה לבטלה כמ"ש המ"א בס"ריג. ס"ק ז. "משמע דאם אינו אוכל ושותה עמהם אפילו בדיעבד לא יצא בשמיעתו דהא ה"ל ברכתו לבטלה וכ"ה בב"י וכ"כ מבי"ט ח"א ס"קט." ע"ש. ולפי זה בנד"ד אם היא בקיאה אז י"ל שאם הבעל מברך הבדלה בעדה זה כמו ברכת הנהנין, ולכן י"ל שכיון שהוא אינו יכול לברך על היין מצד עצמו כיון שהוא פטור מן הברכה שהוא כבר בירך בפה"ג בשעת ההבדלה, אז אם הוא בירך אף שהוא טועם היין מ"מ עדיין זה ברכה שאינה צריכה, ולכן הוא אינו יכול לברך בעד אשתו כיון שהיא בקיאה, וזה כשאר ברכת נהנין.

וכמו כן ראיתי בשבולי הלקט סוף ס"עב. "המקדש בביתו ובא אצל אנשים שיודעים לקדש, מהו שיחזור ויקדש להם, או שמא מחזי כמוציא שם שמים לבטלה. דבר זה נשאל

ומשו"ה היה אומרו ומוציאם ידי חובתם. ועדיין יש לחקור בזה דבשלמא שסברה זו מועילה לגבי חכמי מחוזא אבל מצד רב אשי הוא מברך ברכה לבטלה, ואיך הוא יכול לברך בעדם, אלא צ"ל שאף מצד רב אשי אין כאן ברכה לבטלה כיון שהיא לצורך אחרים. וא"כ אף בנד"ד י"ל שאף אם אמרינן שהברכה על היין היא ברכת נהנין, מ"מ כיון שהברכה על היין היא לצורך אחרת דהיינו אשתו, אין זו ברכה שאינה צריכה. ואל תאמר דשאני המעשה של רב אשי שהוא לגבי הברכה על המצוה דהיינו קידוש היום, ולכן בזה אמרינן ערבות, ופירש רש"י בר"ה כט. "אף על פי שיצא מוציא. שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות." וגבי ברכת נהנין הוא כתב, "ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליברך." ולכן לגבי רב אשי י"ל שהוא יכול להוציא י"ח מטעם ערבות אף שלגבי ידידיה יש ברכה לבטלה. זה אינו, שכיון שלדעת רב אשי אין לברך קידוש הלילה ביום ולדעתו זה דבר אסור אף לאנשי מחוזא, אז אין שום חיוב עליו לעזור אחרים לעשות כן, ולכן לא שייך כאן ערבות. ומ"מ עדיין אמרינן שהוא יכול לברך בעדם, וצ"ל שזה דומה לברכת נהנין שאחד יכול לברך בשביל חברו אם הוא טועם גם כן ונהנה, וזה מטעם שומע כעונה כמבואר בסוכה לח., אלא שלגבי ברכת נהנין בעינן שאף המברך נהנה ובזה אין כאן ברכה לבטלה, אבל לגבי ברכת המצוה שהיא שבח בעלמא דהיינו 'ברוך מקדש השבת' לא שייך לומר שהוא צריך ליהנות ודי שהשבח שהוא אומר הוא דברים של אמת, ולכן י"ל שבמעשה רב אשי הוא יכול לברך הקידוש בעד אנשי מחוזא, ולא מטעם ערבות אלא משום שומע כעונה, ואין כאן ברכה לבטלה כיון שהיא לצורך אחרים ולא שייך לומר בזה שרב אשי צריך ליהנות שאין ברכתו ברכת הנאה. וכן י"ל לגבי נדון החיים שאל לגבי ברכת ההלל בר"ח שאין כאן ערבות אלא שומע כעונה וכיון שהוא בירך בעד אחרים אין כאן ברכה לבטלה, ולא בעינן הנאה שאין זו ברכת הנאה, והוא אומר האמת דהיינו שלהאשכנזים יש צווי לקרוא ההלל בר"ח. ולפי כל זה ראינו שאם אחד בירך בעד אחר אין ברכתו ברכה לבטלה, ולכן בנד"ד אין כאן ברכה שאינה צריכה.

וכענין זה מצינו לגבי הלכות שבת בשבת קג. לגבי פ"ר, שאם הוא בארעא דחבריה שאינו אוהבו, זה נחשב אינו ניחא ליה, ואם הוא אוהבו זה ניחא ליה, כמבואר בתוספות שם בד"ה לא. הרי כמו שאוהבו נחשב ניחא ליה אף שאין לאדם עצמו שום הנאה, כן י"ל שאם הוא בירך בעדו הוא נחשב לצורך, ולכן אין ברכתו ברכה שאינה צריכה.

(ד) **ויש** להביא עוד ראיה שאם אחד בירך ברכת נהנין בעד חברו, אף שלגבי עצמו היא ברכה שאינה צריכה עדיין זה מותר. וזה מדין מילה בתענית, שכתב מרן בי"ד ס"רסה. ד. "מיהו בג' צומות מהם שהיולדת אינה מתענה יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת אם היא שומעת הברכה ומתכוונת שלא להפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס." ע"ש. ויש לידע שהברכה על היין במילה יאי ברכת נהנין ותו לא, ואין זה דומה לקידוש דאמרינן שהברכה על היין היא ברכת המצות. וזה משום שלא מצינו בגמרא שתקנו לברך ברכת המילה על הכוס, וזה כמ"ש הב"י שם בד"ה ועל הכוס, "לא מצאתיו מבואר בגמרא ולא בדברי הרי"ף והרמב"ם אלא שמדברי המפרשים והגאונים שאכתוב בסימן זה נראה שהוא מוסכם מהכל לברך אותה על הכוס, ומדברי המרדכי במס' יומא נראה שהטעם משום דאמרינן ברכות לה. אין אומרים שירה אלא על היין." הרי שאין זה דומה לקידוש והבדלה שתקנו חכמים לברך על היין, ודבר זה לא מצינו בגמרא והרי"ף והרמב"ם, אלא הוא רק כדי לאמר שירה על הכוס. ולכן נראה שמעיקר דין ברכה זו על היין היא ברכת הנאה ולא ברכת מצוה.

וגם מ"ש המרדכי מברכות לה. שאין אומרים שירה אלא על היין, אין לומר שזה דבר חיוב, שזה אינו אלא הוא רשות בעלמא כמבואר בתוספות בברכות לה. בד"ה שאין, שכתבו "אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין, אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים." הרי שאם לא תקנו בפירוש לומר שירה על היין אין חיוב כלל והראיה מהלל שבשחיטת פסחים. וכן הוא במאירי שם שכתב, "ואין אומרים שירה ר"ל הלויים אלא על היין ר"ל על נסוך היין" ע"ש. וכן הוא בתוספות בפסחים סד. בד"ה קראו, שכתבו "שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי." ועוד יש להוסיף על זה, שהלא ברכת לבנה היא ברכת שבח, וכן ברכת אילנות בימי ניסן היא ברכה של שבח ואף אחד לא אמר שיש לברך ברכות אלו על כוס של יין, ולכן אף בברכת אשר קדש בשעת המילה אין חיוב כלל לברך על היין כיון שלא תקנו כן בפירוש. ולכן צ"ל שמ"ש המרדכי טעם זה לברך על כוס של יין, מוכרח לומר שהוא בגדר רשות בלבד.

אלא שראיתי אחר כך שכתב הב"י להסביר הטעם שבתענית המברך יכול ליתן היין להיולדת לשתות. וז"ל, "בעל העיטור כתב, אע"ג דאמרינן המברך צריך שיטעום

ה"מ היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר יהיבנן לינוקא דלטעמיה ונפיק והביא ראייה לדבריו, ול"נ שטעימת הנימול אינו מוציאתו מידי ברכה לבטלה כיון דלאו בר חיובא הוא כלל אפילו מדרבנן, וטעימת האם אם שמעה הברכה ולא הפסיקה בין ברכה לטעימה אפשר דנפקא בברכת המברך אף ע"ג דברכת נהנין היא, כיון דנתקנה ברכת אשר קדש על הכוס הו"ל ככסא דקדושה ואבדלתא דמוציא אחרים מברכת היין גם כן, אבל אם לא שמעה הברכה או הפסיקה בין ברכה לטעימה, ודאי דאין טעימתה מוציאתו מידי ברכה לבטלה. ע"ש. ויש לדון בזה שאיך כתב מרן שזה דומה לקידוש והבדלה, ששאני התם שיש חיוב על המברך וגם על השומע לעשות קידוש או הבדלה, ובזה אמרינן שיש ערבות ואחד יכול להוציא השומע אף שהמברך לא טועם, אבל כאן אין שום חיוב על האשה, והלא כתב הטור בריש ס"רסא. האב חייב למול את בנו ולא האשה, וכתב שם מרן בב"י משום כתיב 'אותו' ולא אותה, ולכן אין מקום לומר שהמברך רוצה לצאת ידי חובתה של האשה, ולכן אין כאן ערבות, והקושיא במקומה עומדת איך הוא יכול לברך ברכת נהנין בעד האשה.

ואל תאמר שיש כאן חיוב על האשה גם כן, שהרי מצינו שכל העומד שם יכול לברך הברכה של אשר קדש, וכמו שכתב הטור ומרן בס"רסה. "ואבי הבן או המוהל או אחד מהעם אומרים... אשר קדש", וכיון שמצינו שאשה כשרה למול, אף שאין חיוב עליה למול את בנה, מ"מ היא יכולה לברך ברכת אשר קדש, ולכן שפיר כתב מרן שהאיש המברך יכול לברך בעדה וכמו שמצינו לגבי קידוש והבדלה ששניהם יש חיוב. זה אינו, שלא מצינו שאשה יכולה לברך ברכה זו, וי"ל הטעם שאף שאשה כשרה למול מ"מ אין חיוב עליה לעשות כן לבנה, משא"כ לשאר אנשים אף שאין חיוב עליהם למול בן זה, מ"מ שייך בהם חיוב למול כל אחד בנו משא"כ באשה שא"א לה לבא לידי חיוב זה. ועוד שאם האשה יכולה לברך ברכה זו מאי בעינן שהמברך יתן הכוס להאשה לטעום, הלא האשה יכולה לברך אשר קדש וגם ברכת היין ובזה לא מצינו שום דוחק, ואף אין איסור של קול אשה, כמו שמצינו לגבי המגילה שאשה יכולה לקרות בעד האיש, ואין כאן המקום לבאר פרט זה. ולכן עדיין יש להקשות איך המברך יכול לברך ברכת נהנין בעד האשה.

(ה) **ולתרץ** קושיא זו נראה שסבר מרן שאף שאין חיוב על האשה ואצלה היא ברכת נהנין על היין, מ"מ כיון שקבלו ישראל עליהם כחיוב לברך על היין, אצל המברך

זה כחיוב של קידוש והברכה על היין היא כברכת המצוה, וכן ראיתי סברה זו בדעת הב"י בערוך השולחן באה"ע ס"לד. אות ט. שכתב, "כיון דקבעו כחובה לברך על הכוס הוה כקידוש והבדלה." וכיון שכן חידש לנו הב"י שכיון שאצלו היא ברכת המצוה אף שאצלה היא רק ברכת נהנין, מ"מ עדיין הוא אינו צריך לטעום ומותר ליתן היין להאם לשותות, ולא מטעם ערבות כמבואר ברש"י בר"ה כט. הנ"ל אלא כיון שאצלו בברכת מצוה די בטעימת אחרת. וזה דומה קצת לזימון על הכוס שכתב מרן בס"קצ. ד. "אם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מהמסובין". וכן הוא לגבי קידוש בס"רעא. יד. "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא". אלא שהוסיף לנו מרן לגבי מילה שאף שאין חיוב על האם כלל במילת בנו מ"מ עדיין מועילה טעימתה.

אלא שעדיין יש לדון בזה במה שפירש הערה"ש בדעת הב"י שהברכה על היין בברכת המילה היא כקידוש והבדלה כיון "דקבעו כחובה". ויש להעיר על זה שלא אמרינן סברה זו אלא אם יש מחלוקת אם יש חיוב או לא, ובזה אמרינן שאף אם אין חיוב מ"מ כיון שקבלו העם לעשות הדבר כחיוב אז זה נחשב כחיוב. וכן כתב הדרי"מ בא"ח ס"קפח. אות ח. שכתב לגבי חזרת ברכת המזון בר"ה אם אחד שכח לומר יעלה ויבא, "וני"ל דוקא בסעודה ג' איכא למימר כה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת דומיא דתפלת ערבית דאיכא למ"ד דחובה להתפלל ולכן אמרינן מאחר שמתחיל שוויא עליו חובה, אבל בר"ה ליכא למ"ד שהוא חובה ולכן לא שייך לומר שהוא חובה". וכן כתב סברה זו במנחת חנוך בס"שו. ע"ש. ולפי זה בנד"ד כיון שלא מצינו מחלוקת בזה ולא מצינו מי שאמר שיש חיוב לברך על הכוס, לא בגמרא ולא ברי"ף והרמב"ם כמ"ש הב"י הנ"ל, לכן אין מקום לומר סברה זו שקבלו עליהם כחובה או קבעו כחובה, ועדיין הברכה על היין היא בגדר של רשות, והיא כשאר ברכת נהנין.

(ו) **ולכן** נראה לענ"ד דהכי יש לפרש דעת מרן בב"י, דהיינו שאף דמצינו בדרך כלל שאין אחד יכול לברך ברכת נהנין בעד חבירו אם הוא עצמו לא טועם וזה ברכה לבטלה, מ"מ אם ראינו שיש להמברך שום צד הנאה בזה, אף בלי טעימה אז אין כאן ברכה לבטלה. ולכן כיון שראינו שהמברך יש לו הנאה בנד"ד דהיינו שהוא יכול לברך ברכת מילה על הכוס לקיים דברי חכמים שאמרו בדרך כלל לומר שירה על הכוס, אז הוא יכול לברך ברכת היין שהיא ברכת נהנין בעד האשה, ואין זה נחשב ברכה

לבטלה. ולכן מ"ש הב"י "כיון דנתקנה על הכוס" פירוש, שאף שהיא עדיין רשות כדביארתי לעיל, ורק ברכת נהנין, מ"מ כיון שראינו שאמרו חכמים בדרך כלל לומר שירה על הכוס, מ"מ הנאה זו להמברך מועילה לו כדי לברך בעד האשה, וכמו שמצינו בקידוש והבדלה שאחד יכול לקדש בעד חברו בלי טעימה. ואף שיש חילוקים בין קידוש והבדלה וברכת המילה כפי שביארתי לעיל, מ"מ מצד זה הדין שזה.

ויש להביא ראיה לסברה זו ממ"ש בר"ה כט: שהאב יכול לברך ברכת המוציא בשביל בנו, אף שהאב אינו טועם וכדי לחנך בנו בברכות, וכאן יש רק ברכת נהנין. וידוע שדעת כמה ראשונים ואחרונים שהחוב של חנוך הוא רק על האב ואין שום חיוב על הברך הקטן. וכן מבואר ברש"י בברכות מח. והריטב"א והמאירי במגילה יט: והר"ן בקידושין לא. והכ"מ בפ"ו דהל"ל חמץ ומצה הל"י. ועוד. ולכן בדין זה ראינו שכדי שיוכל האב לקיים מצוות חינוך התירו לו לברך ברכת נהנין בשביל בנו אף שהאב אינו נהנה. וא"כ ה"ה לגבי מילה בתענית שהמברך יכול לברך ברכת נהנין על הכוס כדי לקיים המצוה לברך על הכוס, וליתן היין להאם של התינוק לשתות. ויש להוסיף בזה, שראינו בב"י בס"קסז. בד"ה איכא, שכתב מרן "שכל שהם קטנים מותר לפרוס להם לחנכם אע"פ שאינם מבני ביתו, והא דנקט בניו ובני ביתו לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט שאין קטנים מצויים לאכול אצל גדול אא"כ הוא אביהם או בעל ביתם." וכן כתבו האחרונים. הרי שלא דוקא האב שיש חיוב עליו לחנך את בנו, אלא אף איזה גדול בישראל יכול לחנך הברך אף שאין כאן חיוב ורק מצוה בעלמא, אף שהוא עצמו אינו נהנה. ולפי זה אף לגבי מילה שפיר פסק מרן שיכול המברך ליתן הכוס להאם לשתות, שאף כאן אף שאין חיוב לברך על הכוס כיון שלא תקנו כך חכמים, מ"מ כיון שהוא מצוה בעלמא לומר שיר על היין, אף בזה סגי כדי לברך בעד האם אף שהמברך אינו נהנה.

ולפי כל זה יש לדון, דבשלמא שאין כאן ברכה לבטלה כיון שהמברך על היין רוצה לומר ברכת אשר קדש על הכוס, אבל עדיין י"ל שהיא ברכה שאינה צריכה, שכיון שאין חיוב כלל לומר ברכת אשר קדש על הכוס, מי יאמר לו לברך ברכת היין, שאף שבזה הוא אומר ברכת אשר קדש על הכוס, מ"מ אין זה חיוב ואין כאן שום צורך לזה מצד הדין. ואף שמצינו לגבי אכילת רשות שכל אדם יכול לברך על איזה מאכל כשהוא רוצה לאכול ואין כאן ברכה

שאינה צריכה, מ"מ בזה הוא נהנה מהמאכל ויש לו הנאת אכילה, אבל כאן המברך על הכוס של מילה אין לו שום הנאה, ואף שהברכה אינה לבטלה כפי שביארתי לעיל, מ"מ מצד הדין אין שום צורך לזה וגם אין לו שום הנאה מהיין שהוא מברך עליו. ויש להביא ראיה לזה משיטת ר"ת בר"ה לג. בתוספות שם, שנשים יכולות לברך על מצות עשה שזמן גרמא, וכן הוא בר"ן שם שכתב, "וא"ת כיון שהוא פטור היכי מברך, הויא לה ברכה שאינה צריכה, ואמרינן בפ"א אין עומדין לג. כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, י"ל דברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא ובכה"ג לא אמור". אמנם י"ל שדוקא לגבי נשים שיש להן שכר בקיום מצות עשה שהזמן גרמא, אמרו הכי, כמבואר עוד בר"ן שם שכתב, "דהא נוטלות עליהן שכר מדאמר ר"י יוסי ברבי חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, דמדקאמר גדול אלמא למי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר, הלכך בכלל מצוה הן ומברכות". הרי רק שזה בכלל המצוה ויש להן שכר אין כאן ברכה שאינה צריכה, ודון מיניה לנד"ד שאין שום מצוה כזה לגבי ברכת אשר קדש על הכוס, לא על האיש ולא על האשה, ולכן שפיר אמרינן שאף שאין כאן ברכה לבטלה, מ"מ עדיין יש לאסור את זה משום ברכה שאינה צריכה. וק"ו הוא לדעת הרמב"ם ומרן שסברו שברכה שאינה צריכה אסורה מן התורה, ואף נשים אין להן לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן כיון שיש ברכה שאינה צריכה בברכת בפה"ג על הכוס עדיין יש לשאול איך התירו מרן לברך ברכה זו בתענית.

אלא צ"ל שאף בזה לא אמרינן שיש ברכה שאינה צריכה, והטעם לזה הוא מפני שכיון האם התינוק יש לה הנאה מהיין והיא טועמת היין והיא צריכה לברכת היין, אז אף אצל המברך זה נחשב כצורך לברכה, ולכן הברכה היא ברכה שצריכה אצלו. ואין זה דומה לסתם ברכת הנאה שאין אחד יכול לברך בעד חברו אם המברך אינו טועם, דהתם יש ברכה לבטלה כיון שאין שום צד מצוה אף מצוה של רשות אצל המברך, אבל כאן לגבי מילה בתענית לא שייך ברכה לבטלה כמו שביארתי לעיל, ונשאר רק החשש של ברכה שאינה צריכה, אבל כיון שזה לצורך האם מותר לו לברך.

ולפי זה י"ל גם כן שאחד יכול לברך ברכת נהנין בעד חברו אם אין כאן ברכה לבטלה כגון שהוא טועם גם כן, אף שאצלו היא ברכה שאינה צריכה כגון שהוא כבר בירך על מאכל זה מקודם, ואין בזה שום עבירה. ולכן גם בנד"ד

י"ל שהבעל יכול להבדיל בעד אשתו אף שהוא עצמו פטור מהברכה ולגביו היא ברכה שאינה צריכה, מ"מ כיון שהוא טועם היין אחר כך, ואשה טועמת גם כן, הוא מותר כדמצינו לגבי ברכת היין על המילה שאין זו ברכה לבטלה כיון שהמברך נהנה מלבד הטעימה.

(ז) **ועכשיו** יש לדון לגבי סברת מרן שאין אחד יכול לברך ברכת המצוה בעד חברו אם הוא בקי בברכות, שלפי מה שכתבתי לעיל הסברתי שאם האחר בקי בברכות אז לגבי המברך שאינו טועם, הדין הוא כמו ברכת נהנין לבדה שאין אחד יכול לברך בעד חברו, והיא ברכה לבטלה. וכן נראה מהשבולי הלקט הנ"ל בשם רב יהודאי גאון. אלא עכשיו יש לבאר שאין זה כן, ועדיין זה בגדר של ברכת המצות אף שהאחר בקי, ואין כאן ברכה לבטלה, והטעם שכתב מרן שאין לעשות כן, הוא רק משום מצוה בו יותר משלוחו כמבואר בקידושין מא. דהיינו כיון שהאחר יכול לברך, יותר טוב שהוא עצמו יברך ואין לו לסמוך על ברכת חברו כלל.

ויש לבאר את הדבר. כתב הטור בא"ח רעג. "יכול אדם לקדש לאחרים... ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, וצריך ליזהר שלא יטעום עמהם שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו. וראיתי כתוב על שם הגאונים, מי שקידש לאנשי ביתו, ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם. ואני תמה אם כתבו הגאונים כן. ובה"ג חילק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש, מקדש להם אבל אם יודעין לקדש אינו מקדש להם." ומרן בש"ע פסק כהחילוק של הבה"ג. ויש לדייק כאן, דבשלמא אם עדיין המברך לא בירך הקידוש שהוא אינו יכול לטעום שאסור לו לטעום קודם שהוא י"ח, אבל אם כבר הוא יצא י"ח והוא בא לקדש בעד אחרים הלא הוא יכול לטעום היין בלי חשש. ולכן יש לדון בדברי הגאונים שכתבו "מי שקדש לאנשי ביתו, ובא אצל אנשים אחרים", כיון שהמברך כבר י"ח הלא הוא יכול לטעום ולכן אין כאן ברכה לבטלה לגבי ברכת הגפן, אלא עדיין אין לו לברך בעד אחרים ברכת מקדש השבת, ולזה פירש לנו הבה"ג שאיסור זה הוא רק אם האחרים בקיאים. ולכאורה נראה שכיון שהם בקיאים, לא שייך עוד ההיתר של ערבות, שמטעם ערבות אחד יכול לברך ברכת המצוה בעד חברו כמ"ש רש"י ב"ה כט. וצ"ל שכיון שהם יודעים לברך שוב אין חיוב עליו לסייעתם לקיים המצוה, ולכן אף ברכת מקדש השבת היא ברכה לבטלה אם הוא יברך בעדם.

אמנם זה אינו, שבדין של ערבות יש מצוה למחות בחבירו אם הוא לא רוצה לקיים איזו מצוה. משמע שחבירו בקי לקיים המצוה אלא שהוא אינו רוצה לקיים אותה, ובזה אנו אמרינן שמטעם ערבות צריך להוכיחו לקיים המצוה. הרי שעיקר הענין של ערבות הוא לגבי מי שבקי במצוה, ולכן הוא הדין לגבי הקידוש עדיין י"ל ששייך ערבות אף שהאחר הוא בקי לקדש בעד עצמו.

(ח) **ויש** להביא סייעתא למה שכתבתי ששייך ערבות אף לגבי קיום המצוה אף שחבירו בקי במצוה, ממ"ש הגו"ר בא"ח כלל ג. ס"טו. "כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות דעות הל"ז. הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, אם קיבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחנו פעם שניה ושלישית, וכן תמיד חייב להוכיחו עד שיכנו החוטא ויאמר לו אינו שומע לך, וכל מי שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם. ע"כ. ומשמע דאין חיוב מצוה זו רק על העובר מצות לא תעשה, דמבטל מצות עשה אינו בעל תוכחות, וכן דייק לישניה דהרמב"ם דקאמר הרואה את חברו שחטא וכו'. אמנם דין דערבות הוי אפילו על ביטול מצות עשה, כדמוכח בסוטה לז. בפסקא הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה וכו', דקתני בברייתא וכן בסיני וכן בערבות מואב שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וכו', ופרש"י וכן בסיני, כשנאמרו כל המצוות למשה ניתנו כולם בארור וברוך בכלל ופרט, וכן בערבות מואב, ע"כ. ובערבות מואב קיבלו עליהם להיות ערבים זה לזה, ובגמרא מסיק דאיכא פלוגתא בערבא דערבא, ומשמע דגם מצות עשה ישנן בכלל ערבות, וארור בתרא הוי אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשותם, ופירש"י אשר לא יקים, כאן כלל את כל התורה כולה וקיבלוה עליהם באלה ושבועה, ע"כ. ועיקר לישנא דקרא דקאמר לעשות אותם משמע דקאי אמצוות עשה, וא"כ במידי דלא שייכא מצות תוכחות אכתי צריכנא למחות להנצל מדין ערבות."

הרי שאף במצות עשה שייך ערבות, אף באופן שחבירו יודע לקיים המצוה, וצריך למחותו אם הוא לא רוצה לקיים המצוה. וכיון שראינו ששייך ערבות באופן שהוא בקי לקיים המצוה, צ"ל שאף הוא יכול לקיים קידוש בעד חברו אף שחבירו יודע לקדש בעד עצמו. ולכן מ"ש הבה"ג שאין להוציא מי שבקי בקידוש, י"ל דאה"נ הוא יכול להוציא אותו כיון שעדיין שייך ערבות, אלא שיש

טעם אחר שאינו ראוי לעשות כן, והוא מפני מצוה בו יותר משלוחו.

(ט) **ולענ"ד** המקור לסברת הבה"ג הוא בר"ה לג: דתנן כשם שש"צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, ר"ג אומר ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן. ובגמרא לד: אמר ר"ג לחכמים לדבריהם למה ש"צ יורד, אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את שהוא בקי, ואסיקנא דהלכה כר"ג בברכות של ר"ה ויו"כ כיון שהן ארוכות, ולכן הש"צ הוציא אף הבקי, אבל בברכות של שאר ימות השנה הלכה כחכמים שאין הש"צ יכול להוציא אלא מי שאינו בקי. ופירש הר"ן שם, "דאע"ג דקי"ל בר"ה כט. כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, כבר הוציאו מכלל זה בברכות ירושלמי ברכת המזון ק"ש ותפלה, וטעמא דתפלה משום דמסתברא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, ומיהו ה"מ כשיודע לברך אבל כשאינו יודע לברך חבירו מוציאו כדאמרינן בברכות מה: אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא". ועיין כל זה בב"י בא"ח ס"קכד. בד"ה ולאחר. הרי שלדעת הר"ן אמרינן שבדרך כלל מי שכבר יצא יכול להוציא מי שעדיין אינו יצא אף שהוא בקי, אבל לגבי תפילה כיון דבעינן שכל אחד יבקש רחמים על עצמו, אין הש"צ מוציא אלא מי שאינו בקי. אמנם לענ"ד הבה"ג אינו סובר כדעת הר"ן, אלא לסברתו י"ל שכמו שלגבי תפילה מצינו שאין הש"צ מוציא את מי שאינו בקי, כמו כן י"ל בשאר ברכות של מצות, שאין אחד שכבר יצא מוציא את חבירו שעדיין לא יצא. ואף שלגבי תפילה אנו אמרינן שהטעם הוא שכל אחד צריך לבקש רחמים בעד עצמו, וזה לא שייך לגבי ברכות של שאר מצות, מ"מ עדיין שייך הטעם של מצוה בו יותר משלוחו, ולמה לו לקיים המצוה ע"י אחר אם הוא עצמו יכול לקיים המצוה, ועיין לקמן מ"ש בשם התה"ד.

ויש להוסיף על זה להוכיח שלדעת הבה"ג הא דבקי צריך לקדש לעצמו אם הוא בקי, זה רק לכתחילה, וזה משום שלגבי תפילה כתבו התוספות בר"ה בד"ה כך, "פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש חדש, יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי". ופירש הטור בסוף ס"קכד. "שאני הכא שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר, מוציא אף הבקי." ופירש הב"י שם, "דהכי קאמר כיון דר"ג סבר דש"צ פוטר את הבקי, איכא למימר דלא פליגי רבנן עליה אלא בשלא התפלל כלל, אבל אם התפלל וטעה מודו לר"ג דש"צ פוטר". הרי לפי זה נראה שלדעת הבה"ג, אף דאמרינן שכל אחד צריך

לבקש רחמים בעד עצמו, מ"מ כיון שאיש זה כבר התפלל י"ל ששפיר אמרינן שהוא כבר ביקש רחמים בעד עצמו, ולא שייך עוד טעם זה, ולכן עכשיו הדין דומה לשאר ברכות דמצות שאחד יכול להוציא את חבירו, ועדיין אנו אמרינן לדעת הבה"ג שהש"צ הוציא את הבקי, ולא אמרינן כאן מצוה בו יותר משלוחו, וצ"ל הטעם הוא שכיון שבלאו הכי הש"צ חוזר להתפלל, אין לו לאיש הזה ששכח יעלה ויבא לרבו בברכות שלא לצורך, ויותר טוב להוציא את עצמו ע"י הש"צ. נראה מזה שבשאר ברכות של מצוה, שאחד מוציא את חבירו אף שחבירו בקי, אלא אין לעשות כן לכתחילה משום מצוה בו יותר משלוחו, ולא שייך כאן האיסור של רבוי ברכות כיון שרק אחד מהם מברך.

ולכן ראינו מכל זה דהא דאמר הבה"ג לגבי קידוש שאין מי שכבר יצא להוציא את הבקי, זה הוי רק לכתחילה, אבל בדיעבד הוא יכול להוציא ואין כאן ברכה לבטלה.

(י) **ועוד** יש להביא ראיה שלדעת הבה"ג שאף אם האחר בקי עדיין המברך יכול להוציא אותו בברכת המצות. והוא ממ"ש הרא"ש בברכות מח. באות כא. "כתב בעל ה"ג דמי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעורא דרבנן, וליתא דהא ינאי וחביריו אכלו כדי שביעה ולכ"ע אם אכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא, ואע"פ שהם אכלו כדי שביעה ולכ"ע אם אכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא משום דאפילו לא אכל כלל יכול להוציא כדאמר בר"ה כט: בכל ברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, וטעמא משום דכל ישראל ערבין זה לזה, ומיהו ברכת הלחם והיין שרוצים ליהנות מן העוה"ז, ואסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, אינו מוציא אא"כ צריך לה המברך, אבל קדוש וברכת מצה שאינה אלא מצוה מוציא, אע"פ שיצא, והוא הדין ברכת המזון ואינו צריך כזית דגן אלא כדי שיוכל לומר שאכלנו, אבל להוציא אותם שנתחייבו מן התורה יכול להוציאם אפילו בלא אכילה, מיהו בירושלמי בפ"מי שמתו, גרסינן תניא כל מצות שאדם פטור מהם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון, והתנינן כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, הא חייב אפילו יצא מוציא, א"ר אילעאי שאני ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא מברך, ואפשר דמדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ומצוה מן המובחר אם כולן יודעים לברך, שיברך אותו שאכל כדי שביעה". ע"ש. וכן הוא בתוספות שם בד"ה עד. ע"ש. ועיין ברש"י שהוא הביא הבה"ג גם כן והקשה עליו מינאי וחביריו.

לומר 'ואכלת' לגבי קידוש י"ל ששייך כאן רק הטעם האחר לחלק לכתחילה בין בקי או לא, ולענ"ד טעם זה הוא מצוה בו יותר משולחו כמו שמצינו לגבי ברכת המזון, דהוי רק לכתחילה. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הבה"ג.

(יא) **ואין** להקשות על פירוש זה שאם אמרין הכי, מצינו שלדעת הבה"ג שדינו לגבי ברכת המזון הוא רק לכתחילה, ולכן איך כתבו הראשונים בדעתו, "אינו מוציא" או "אינו מפיק" אם המברך לא אכל לשבוע, שהרי משמע מלשון של "אינו מוציא" שהוא לעיכובא. ויש להשיב, שכבר הרגיש הפני יהושע בזה בברכות שם בד"ה ולפ"ז, והוא כתב, "ואף דמלשון בעל ה"ג משמע לכאורה דבדיעבד נמי לא יצא, אפ"ה אין כוונתו שמי שאכל כדי שביעה אינו יוצא כלל וצריך לחזור ולברך, אלא עיקר כוונתו דמעיקר הדין כן הוא, דמי שאכל כזית אין לו להוציא חבירו שאכל כדי שביעה, ומש"ה צריך אחד מהם לברך או לחלק. ואין תימה בזה, דבלא"ה כבר כתבתי בפירקין ובס"פ כיצד מברכין בכמה דוכתי דלשון יוצא ואינו יוצא צריך לפרש בכה"ג לפי שיטת רש"י ותוספות, ועיין בטוא"ח בס"קפז. מ"ש בשם אחיו רבינו יחיאל". והוא כיון למ"ש הטור שם, "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מסופקני בהא דאמר לא יצא ידי חובתו אי לעיכובא קאמר או למצוה, והדעת נוטה דלמצוה קאמר ע"כ." ולכן שפיר אמרין שלהבה"ג אף אם אחד אינו אכל כלל שהוא יכול להוציא את חבירו שאכל לשבוע בדיעבד, ודין הירושלמי הוא רק לכתחילה. ולכן אף בקידוש י"ל הכי, שרק לכתחילה אין לו להוציא את הבקי, שמעיקר הדין עדיין אמרין שאף אם יצא מוציא אחרים.

ומה שכתבתי לפרש דברי הבה"ג שהוא חילק בין בקי לאינו בקי משום מצוה בו יותר משולחו, כן מצאתי סברה זו בתה"ד בס"קמ. שנשאל לגבי מי ששמע תקיעת שופר ברה"ה, מאיש אחר שכבר יצא ידי חובתו, מי ראוי לברך על השופר. ולדעתו האיש שמקיים המצוה דהיינו השומע צריך לברך ולא התוקע, וז"ל, "כיון דאיהו נמי שומע כמו התוקע, ואיהו דמחוייב לשמוע ולא חבירו התוקע שהרי כבר יצא, אמאי לא יברך בעצמו, ולא דמי לשומעים מש"צ דלא מברכין אלא מניחים לש"צ לברך עליהם, דהתם ש"צ גופיה מחויב לשמוע, וכיון דאיהו דתקע שפיר טפי דאיהו מברך ונפקי כולהו בברכתו, דאין להרבות בברכות דלא צריכין." ע"ש. הרי שיש לדמות את זה לדין קידוש, שכיון שהמקדש כבר יצא י"ח למה הוא לקדש למי שבקי לקדש, אלא יותר טוב לקדש מי שהוא עדיין מחויב בדבר, 'דאיהו דמחוייב לקדש ולא חבירו'. הרי שהמצוה בו יותר

ולענ"ד יש לפרש דברי הבה"ג לנכון. ובתחילה י"ל שראינו מכל זה שברכת המזון היא בכלל ברכת המצות ולא בכלל ברכת נהנין. ועוד יש לבאר מ"ש הגמרא שם לגבי ינאי מלכא, "לא הוה ליה איניש לברוכי להו". משמע מזה שינאי וחביריו היו אינם בקיאים, ולכן הוא ביקש לאחד לברך בעדם. ולכן בזה מודה הבה"ג למ"ש הרא"ש, שמי שאכל שיעור דרבנן יכול לברך בעד מי שאכל שיעור דאורייתא, וזה מפני שהאכל שיעור שהוא מדאורייתא הוא אינו בקי, כמו דמצינו בינאי מלכא. אמנם אם האחר בקי אז אנו אמרין שאין אחר יכול להוציא אלא אם המברך אכל שיעור דאורייתא גם כן, ובאופן כזה איירי הבה"ג. ולפי זה נסתלקה קושית רש"י והתוספות והרא"ש מהבה"ג, וזה אתי שפיר לפי מה שעשה הבה"ג חילוק זה לגבי קידוש כדלעיל, ואדרבא אפשר לומר שמכאן הוא המקור לסברת הבה"ג לחלק כן.

אלא עדיין יש לפרש כאן שהבה"ג מודה להרא"ש בשאר דבריו. ולכן מצינו שברכת המזון היא דבר מיוחד וכמ"ש הירושלמי שהביא הרא"ש, משום שכתוב בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת' ולכן בעינן אכילה כדי להוציא, אבל לשאר מצות כגון קידוש לא בעינן זה כלל, ולכן אף בלי טעימה כלל אחד יכול להוציא את חבירו י"ח בקידוש, אבל עדיין נשאר החילוק שמצינו לגבי ינאי לחלק בין בקי ואינו בקי. ונראה שאף שלגבי ברכת המזון יש האסמכתא הנ"ל של 'ואכלת', מ"מ עדיין יש חילוק בין הבקי והאינו בקי, שלגבי ינאי המלכא שהוא אינו בקי די באכילת כזית להוציא אותו, אבל בשאר בני אדם שהם בקיאים לדעת הבה"ג בעינן שביעה דוקא להוציאם. וי"ל שהבה"ג מחלק בין האינו בקי שאינו יכול לברך שדי בכזית להוציא, ובין הבקי שי"ל מצוה בו יותר משולחו, אא"כ אם שלוחו חייב כמותו, דבשלמא אם האחר יש חיוב כמותו יש לו לברך בעדו, אבל אם החיוב של חבירו הוא קיל טפי אין לו ליתן לחבירו לקיים המצוה בעדו והמצוה בו יותר משולחו, כיון שחיובו היה יותר חמור. אמנם לגבי קידוש, אף אם האחר בקי בקידוש עדיין י"ל שמצד הדין המברך יכול להוציא אותו לדעת הבה"ג, שכיון שמצינו לגבי ברכת המזון שכל הטעם דבעינן שביעה כדי להוציא את חבירו שאכל לשבוע, הוא מפני האסמכתא בירושלמי ד'ואכלת' וכתב הרא"ש שהוא מצוה מן המובחר וי"ל שאף הבה"ג מודה לזה, אבל מצד הדין אף אם הוא לא אכל כלל הוא יכול להוציא את חבירו, כיון דאנן קי"ל שאף אם יצא מוציא, ולכן אף לגבי קידוש י"ל הכי שמצד הדין הוא יכול להוציא את חבירו אף שחבירו בקי. ולכן כיון שלא שייך

משלוחו, וכמו שביארתי לעיל, לשיטת הבה"ג.

ואל תשיבני שיש חילוק בין האי דהתה"ד לגבי תקיעת שופר ובין האי דהבה"ג לגבי קידוש, דהיינו שלגבי שופר השומע עשה המצוה עצמו דהיינו שהמצוה בשמיעה ולא בתקיעה, משא"כ בקידוש שאמירת הקידוש שהיא המצוה היא ע"י אחר. ולענ"ד אין זה חילוק נכון כלל, שי"ל שאף בקידוש השומע הקידוש הוא עושה המצוה לעצמו, וזה דומה לשמיעת קול שופר, שכמו בשופר הוא צריך לשומע קול שופר, כמו כן בקידוש הוא צריך לזכור השבת בדברים ולא סגי בהרהור כמ"ש האחרונים, אלא שכאן הדיבור הוא ע"י אחר, כמו שהקול שופר ע"י אחר, וכמו שהוא קיים מצות שופר ע"י שמיעה, כמו כן הוא קיים מצות קידוש ע"י שמיעת דברים מאחר. ועוד הגמרא בר"ה כט. הוה קידוש לאכילת מצה, ובאכילת מצה הוא עשה המצוה עצמו ולכן אין חילוק ביניהם. ואין להאריך בפלפולים.

יב) וראיתי בביאור הלכה בס"רעג. ד. בד"ה והוא, שכתב, "ומ"ש בב"י פה צע"ג ונראה דמשו"ה נייד הפר"ח בס"תקפה ופסק דבכל גיוני יוצא, ונראה דכונת הטור הוא למצוה בעלמא לכתחלה". ולענ"ד לא ראיתי כאן קושיא על מרן שהלא הוא הביא רק דעת הבה"ג, וכבר כתבתי שדין הבה"ג הוא רק לכתחילה, וממילא כן דעת מרן, ואין להקשות עליו.

ולפי זה בנד"ד י"ל שאף אם הבעל מברך ההבדלה בעד אשתו, אף שהיא בקיאה, מ"מ אין כאן ברכה לבטלה כיון שאף הבה"ג מודה שעדיין הוא יכול לקיים המצוה בעדה ואין זה כברכת הנהנין, אלא שאין לעשות כן לכתחילה משום מצוה בה יותר משלוחה. אמנם י"ל שלמעשה אנו לא קי"ל כהבה"ג, וזה מפני שכתב התה"ד הנ"ל שאף שסברתו שיש להשומע לברך ברכת השופר ולא התוקע שכבר יצא, מ"מ המנהג אינו כן. ולכן נראה ממילא שאין המנהג כהבה"ג, כיון שאף מי שהוא שומע לצאת, ובקי לברך על השופר עדיין המנהג לומר לתוקע לברך. ולכן אף לגבי קידוש והבדלה י"ל הכי שאין המנהג כהבה"ג. וראיתי בב"י בס"תקפה. בד"ה כתוב, שהוא הביא התה"ד שכתב המנהג שהתוקע מברך, אבל מרן שם לא גלה דעתו אם כן המנהג אצלו. אמנם אחר כך בד"ה כתב הרמב"ם, מרן הביא סברת הרמב"ם שאין אחד לברך שהחיינו אם הוא עושה איזה מצוה בעד אחר. וכתב על זה מרן בשם מצאתי כתוב, "נראה מכאן שמי שיצא כבר ידי תקיעה

ואח"כ תוקע להוציא אחרים שלא יברך שהחיינו", הרי שפשוט לו ל"מצאתי כתוב" שהתוקע מברך ברכת השופר אבל אין לו לברך ברכת זמן, הרי שהוא סבר כהתה"ד שהמנהג הוא שהתוקע יברך, אף דמסתמא שהשומע יודע הברכה. ואחר כך כתב מרן שם לגבי ברכת הזמן, "שזה כדעת תה"ד דבסמוך **ואין נוהגים כן**". הרי שאף מרן עצמו סבר שאין אנו נוהגין כסברת התה"ד, אלא כהמנהג שהוא הביא שם. וגם הרמ"א כתב בש"ע שם בסע"ב. "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפ"ה מברך התוקע", הרי שכתב הרמ"א כהמנהג ודלא כסברת התה"ד עצמו. ולכן לפי כל זה י"ל דממילא שאין המנהג כהבה"ג. וכן נראה מהגר"א שם שהוא כתב שהמקור לסברת הרמ"א והמנהג הוא "ר"ה כט." הרי שהוא הוה דין תקיעת שופר להאי דין של קידוש לאחרים, ולכן כיון שלגבי תקיעת שופר אנו אמרינן שהתוקע שכבר יצא יכול לברך לכתחילה אף בעד הבקי, כן הוא הדין לגבי קידוש, ודלא כסברת הבה"ג. וכן ראיתי בנהר שלום בס"תקפה. אות ג. שהוא כתב שהתה"ד קאי כשיטת הבה"ג. ע"ש. ולכן כיון שאנו לא קי"ל כהתה"ד אלא כהמנהג, ה"ה שאנו לא קי"ל כהבה"ג.

ולפי זה שיש להקשות על מרן איך הוא הביא סברת הבה"ג להלכה בס"רעג. ובב"י בס"תקפה. הוא כתב שאין המנהג כסברת התה"ד, דהיינו שאין המנהג כהבה"ג. אלא נראה שאין זו קושיא שמצינו בשאר מקומות שמרן והרמ"א הביאו מה שהם סברו שהיא ההלכה במקום אחד, אבל במקום אחר הם הביאו דעה אחרת שהיא המנהג. וכן מצינו לגבי יום ראשון לאבלות שהוא מדאורייתא לדעת מרן בי"ד ס"שצח. א. אבל בי"ד ס"שצט. יג. הוא כתב שהמנהג העולם שאבלות ביום ראשון היא מדרבנן. עיין בש"ך בס"שצח. בס"ק ב. וכן דרך הרמ"א שבא"ח ס"תקמח. י. הוא הביא דעת עצמו אבל בי"ד ס"שצט. ה. הוא הביא המנהג שאינו כדעתו, כמבואר בט"ז שם בס"ק ה. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאף שבס"רעג. מרן פסק כהבה"ג מ"מ הוא מסכים שאין המנהג כן. ועיין בפר"ח שם בס"תקפה. שהעיקר כדעת המנהג ודלא כסברת התה"ד והבה"ג.

יג) ועוד רגע ואדבר. ראיתי בפאר הדור להרמב"ם בס"ע"ה. שהוא כתב בתשובתו, "וזה ודאי שכל מצוה צריך לברך עליה, ואם זה לקח המצה ויצא בה ידי חובתו, ורצו אחרים לקיים גם כן אותה המצוה, מהיכא תיתי שלא יוכל לברך כדי שהם יאכלו ממה שחתך ובירך להם, ואם לא

לעשות הדבר בשבילו. ולכאורה נראה שיש לדחות ראייה זו שבדין הרשב"א האיש שקיבל שבת מסכים שחבירו מותר במלאכה אבל בנד"ד האיש שפסק כהרמ"א לגבי הוצאת החגורות סבר שהאיש שפסק להתיר הוא טועה, ולכן אסור ליתן מכשול לחבירו ואין לשאול ממנו להוציא שתי חגורות. ונראה שאין כאן דחיה, שאף האיש שפסק כהרמ"א מודה שהאיש שפסק כמרן להתיר מותר לעשות כן שכן היה קבלתו כגון שהוא איש ספרדי והאיש האוסר הוא אשכנזי, ולכן אין כאן נתינת מכשול והכל מודים זה לזה שחבירו יכול לעשות כמנהג אבותיו, ולכן שפיר דומה דין זה להא דהרשב"א הנ"ל.

אלא יש להקשות על דין הרשב"א ממה שכתב הטור בס"תרכד. "וחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות שני ימים יו"כ שמתענין שני ימים... ואיסור במלאכה נוהגין כמו בראשון הלכך אפילו אחרים לא יבשלו לו." והלא לפי מ"ש לעיל אחרים שלא קבלו חומרה זו מותרים במלאכה, ולכן הלא הוא מותר לבשל בעד חבירו שמחמיר לעשות שני יו"כ. ואף מכאן אין קושיא שהמחמיר לעשות שני יו"כ רוצה לנהוג בו ממש כיום הראשון, ולכן כמו שביום הראשון הוא אסור לשאול חבירו לבשל בעדו כמו כן ביום שני הוא קיבל לעשות כיום הראשון בכל דרכיו ולכן הוא אסור לשאול, אבל לגבי קבלת שבת הוא אינו קיבל לעשות כמו אחר חשכה שאז הוא אסור לשאול חבירו, אלא הוא קיבל שבת מבעוד יום ואז הוא יודע שאחרים עדיין מותר במלאכה ולכן ממילא הוא מותר לשאול אותם לעשות מלאכה. ועיין באחרונים מ"ש בזה, ובכללם הדר"מ בס"רסג. אות ח. והט"ז בסוף ס"ק ג. והמ"א בס"ק לג. ועוד. ולכן אף מכאן אין ראייה לאוסר בנד"ד.

(ב) **אלא** עדיין יש לחקור בזה לפי מ"ש מרן בב"י לפרש דברי הרשב"א הנ"ל בס"רסג, שכתב מרן שם "דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה." משמע מזה שרק כאן הוא מותר לומר לחבירו לעשות מלאכה כיון שהרשות בידו שאם הוא רוצה הוא אינו צריך לקבל שבת מבעוד יום, אבל בנד"ד הוא אסור לחגור בשתי חגורות זו על זו למי שקבל דעת הרמ"א ואין איסור זה תלוי ברצונו, ולכן י"ל שבאופן כזה אף להרשב"א והב"י הוא אסור לשאול את חבירו לצאת בשתי חגורות. אלא שראיתי בב"ח שם שהשיג על מרן וכתב "ודבריו תמוהין דאע"ג דאם לא היה מקבל שבת היה מותר, מ"מ עכשיו שקבל עליו שבת אין לו היתר בעולם

יברך לא יצאו ידי חובתם, ולכן הוא מברך כדי שישמעו אלה ויצאו ידי חובתם, ולזה אין חילוק בין אם יצא הוא י"ח ממצה זו, ובין לא יצא, ואינו צריך שיצא ידי חובתו עמם בכלל אלו שיברך להם בכל פעם שיברך להם, וכתב משה. "ולכאורה נראה שהאחרים לא ידעו לבירך לעצמם כיון שכתב הרמב"ם, "ואם לא יברך לא יצאו ידי חובתם." משמע שמלבד המברך הם לא ידעו לברך על המצה. ולכן נראה שהרמב"ם סבר כהבה"ג. אלא לענ"ד אין זה מוכרח כלל, ש"ל שכן היה המעשה אצלם שהאחרים לא ידעו לברך, שהלא אין זה דבר מצוי שאם אחד בקי לברך על המצה שהוא שואל לחבירו להוציא אותו אף בכבר יצא חבירו ידי חובתו, שאין טעם לשאול אותו לברך כיון שהוא עצמו יודע לברך. ולכן צ"ל שהרמב"ם איירי רק באופן שהוא שכיח, דהיינו שהאחרים לא ידעו לברך, אבל אה"נ שהוא מסכים שאף אם האחרים בקיאים עדיין המברך שכבר יצא יכול לברך בעדם מצד הדין.

ולכן לפי כל הנראה ששפיר הוא לבעל לברך הבדלה בעד אשתו אף שהוא כבר יצא י"ח ואין כאן חשש של ברכה לבטלה אף לדעת הבה"ג. ועוד אין זה בגדר של ברכת נהנין ועדיין היא ברכת המצות דאמרינן בה שאם אחד יצא הוא יכול לצאת אחר.

סימן נא.

שאלה: האם מותר לאיש שפסק דבר לאיסור לשאול מחבירו שפסק הדבר להתיר לעשות הדבר בשבילו, כגון האם מותר למי שאוסר ללבוש שתי חגורות זה על זה כדעת הרמ"א בס"שא. לו. לומר למי שהתיר את זה כדעת מרן שם, להוציא חגורתו באופן זה בשבילו.

תשובה: (א) **פסק** מרן בס"רסג. יז. "יש אומרים שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה." וזה כדעת הרשב"א בשבת קנא. ע"ש. ואף שהר"ן חולק על הרשב"א וכן הוא בריטב"א שם, מ"מ כבר תירצו האחרונים הקושיא של הר"ן עיין בדבריהם. וכתב הרשב"א שם הטעם בשם התוספות, "שהואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה." ולפי זה נראה שאף שהדבר אסור להישראל מ"מ אם הוא מותר לחבירו אז הוא יכול לצוות אותו לעשות הדבר בשבילו כיון שהוא דבר היתר אצל חבירו ואין שלוחו כמותו. וא"כ י"ל אף בנד"ד שהאוסר מותר לומר להמתיר

הזרע אברהם אחר כך לדעת הרשב"א, "נמצא דמוכרחין אנו לומר שיש חילוק בין אמירה לגוי לאמירה לישראל חבירו משום דאין שבות לישראל". וא"כ הוא סותר את פירושו בדעת הב"י שבתחילה הוא כתב שאין שבות באמירה לגוי קודם חשכה ואחר כך הוא הביא הרשב"א שיש שבות לגוי, ואפשר שהזר"א חוזר מפירושו ובסוף סומך בכל כוחו על דברי הרשב"א.

ולכן נראה שכיון שהוא פשוט להט"ז שטעם הרשב"א הוא מפני שהשליח הישראל מותר במלאכה ולא שייך בו שבות ואחר השליח אזלינן כמ"ש הלבושי שרד, נראה דהכי קי"ל שטעם הב"י אינו ברור כל כך, ואפשר שהוא לא ראה דברי הרשב"א במקורו אלא בתוך הר"ן ואילו הוא ראה דברי הרשב"א י"ל שהוא היה מסכים לפירושו הט"ז. וכן נראה ממה שפירש הזר"א בדברי הרשב"א. ועוד י"ל שאף שאנו קבלנו עלינו דעת מרן בש"ע מ"מ לא קבלנו פירושו בב"י כמ"ש הרב ברכות בסוף מערכת ז. ע"ש וי"ל כלל זה אף למ"ד שקבלנו פסק מרן בב"י, שפסק לחוד ופירוש לחוד. ולפי זה נראה שעיקר טעם הרשב"א הוא מפני שהישראל חבירו מותר במלאכה ולא מפני שאילו רצה הישראל הוא לא היה מקבל שבת מבע"י, ולפי זה נראה שאף בנד"ד הישראל שפסק כהרמ"א מותר לשאול חבירו שפסק כמרן לחגור שתי חגורות זו על זו, ובפרט לפי מ"ש לעיל שאפשר שאף הב"י מסכים לזה שהישראל שפסק לקולא הוא מותר לעשות זה בכל זמן ואין שייך בו שעת איסור כלל, משא"כ בדין הרשב"א שאחר חשכה איסור מלאכה חל על כל ישראל.

וראיתי בגו"ר כלל ד. ס"טז. תשובה ממנהר"י כהן שכתב שלדעת הרשב"א הנ"ל שמבע"י מותר לומר לגוי לעשות מלאכה גם כן כמו לישראל חבירו, ונראה שהוא לא ראה דברי הרשב"א במקורן שבפירוש כתב שלגוי אסור, וכבר השיג עליו הזר"א בס"י. ע"ש.

(ג) **ונשאתי** את עיני וראיתי במשאת משה ב"ד ס"ד. שכתב שמי שאוסר להדליק הטוטון מנר חלב אסור לשאול מי שהתיר דבר זה להדליק בעדו. אלא שהוא כתב "איברא דמדברי הרשב"א תברא לנד"ד. ובסוף הוא כתב "אכתי לא מכרעא סברת הרשב"א... דהר"ן חלוק עליו כמדובר והדר דינא דכל דלגבי ידיה אסור לא הותרה אמירה למי שנוהג היתר וכאלו עביד בפשיה דמי". ולא ידעתי איך הוא כתב שאין הכרעה בדבר, שהלא מרן פסק בש"ע כדעת הרשב"א וא"כ ודאי דהכי נקטינן, ולכן שפיר הוא

לעשות מלאכה בעצמו". וכן כתב הט"ז שם בס"ק ג. להשיג על דברי הב"י והוא פירש דעת הרשב"א וכתב, "בזה שקיבל עליו שבת קודם חשיכה אין עליו איסור אמירה לחבירו שהוא מותר לגמרי דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל נפש מישראל ועלו דברי הרשב"א כהוגן." וכתב הלבושי שרד שם, "ועיקר הכוונה כיון שאין איסור על השליח, ואנן בתר שליח אזלינן." ולפי זה אין כוונת הרשב"א תלויה בכיון שהרשות בידו שלא לקבל שבת, אלא העיקר הוא שהשליח מותר בדבר ודלא כהב"י. וראיתי במאמ"ר שם שגם כן כתב "שהמעין ברשב"א יראה בבירור דטעמא דמלתא משום דכיון דמותר לישראל חבירו לעשות מלאכה אין באמירתו של זה כלום והוי כאילו אומר לו לעשות דבר מותר." ועוד כתב שם "שהרב הט"ז... כיון לדעת הרשב"א. ומ"מ המאמ"ר הליץ בעד מרן לפרש כוונתו ובסוף כתב לדעת מרן "דאלו לא היה צד היתר לזה והיה חבירו עושה איסור לפי דעתו של זה לא היה מותר, ולזה כתב דגם לזה היה צד היתר שהיה רשות בידו שלא לקבל שבת עדיין וממילא אין חבירו עושה איסור אף לדעתו של זה שקבל שבת מבעוד יום ואין באמירתו כלום." ע"ש. ולפי זה נראה דבנד"ד עדיין הוא אסור לדעת הב"י שאין כאן "הרשות בידו" לשביק דעת הרמ"א לגבי שתי החגורות. ומ"מ אולי עדיין יש להתיר לדעת הב"י דנד"ד קיל טפי שחבירו דאזיל בתר דעת מרן הוא מותר בכל זמן לחגור בשתי חגורות ואין לו זמן של איסור כלל, משא"כ בדין הרשב"א שאחר חשכה אף חבירו אסור במלאכה, ולכן אפשר שמודה הב"י בנד"ד שהוא יכול לשאול חבירו לחגור שתי חגורות כיון שאין זמן של איסור בדבר זה לחבירו, ואין איסור זה חל על חבירו כלל.

וראיתי בזרע אברהם ס"ט. שהאריך להסביר סברת מרן בב"י וכתב שהקבלת שבת מבעוד יום היא כמו קבלת נדר בלבד וא"כ "כיון שאין האיסור אלא מחמת נדרו לא שייך כאן לומר שאמירתו שבות היא". ועוד כתב שם שלדעת מרן "אמירה לגוי אפילו באיסור סקילה לא מיתסר אלא מדרבנן... וא"כ זהו כוונתו שכתב מרן כאן, דכיון שאין איסורו אלא מחמת נדרו לא שייך למימר ביה אמירה לגוי שבות היא... ואפילו לכתחלה יהא מותר", דהיינו אם אין איסור של אמירה לגוי ה"ה שאין איסור של אמירה לישראל שלא קיבל שבת מבע"י ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא אחר כך הוא הביא דברי הרשב"א הנ"ל שכתב, "ודוקא לישראל חבירו מותר... אבל לגוי אסור... דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה". וכן כתב

להביא ראיה מהרשב"א להתיר לגבי הדלקת הטוטון וגם לגבי שתי החגורות, דכל דלגבי חבירו מותר הותרה אמירה למי שנוהג איסור בדבר כמו שנראה מהט"ז והלבושי שרד הנ"ל בדעת הרשב"א.

ועכשיו יש לחקור בשאר הראיות שהביא המשאת משה לאוסר בנ"ד. בד"ה אמנם, הוא הביא ראיה מדין קטן, דכל היכא דהקטן עושה איסורא לדעתו של גדול חייב למחות בו כדאיתא בפ" כל כתבי, קטן שבא לכבות אין שומעין לו, אלמא כל שמעשיו נוחין לזה לא מיבעיא אמירה ממש דאסירא ליה דאפילו סתמא דממילא קאתי אסור וחייב להפרישו. ולכן אסור לשאול חבירו לעשות דבר שהוא אסור להשואל.

ולא ראיתי בזה שום ראיה שדין קטן שאני, שכתוב במשנה שם בשבת קכא. "אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששבייתו עליהן", דהיינו מ"ש בפרשת יתרו בעשרת הדברות "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך". ופרש"י שם "להזהיר גדולים על שביית הקטנים וזהו ששנינו קטן שבא לכבות אין שומעין לו ששבייתו עליו". וכן הוא ברמב"ן שם. וא"כ שאני קטן שהתורה הזהירה לנו על זה, אבל בנידון המשאת משה ובנ"ד אין שום הזהרה להפריש חבירו מדבר שמותר לו לגמרי אף שהוא אסור לאחר, וזה דומה לכהן ששאל חבירו להביא דבר מבית הקברות אם חבירו אינו כהן כמ"ש המש"ז בס"רסג. אות ג. ואין שום איסור בזה, או לנזיר שנתן יין לשתות למי שאינו נזיר וכדומה. וא"כ בנ"ד אף מי שפוסק לאוסר שתי חגורות זו על זו בשבת מודה שחבירו שפסק כמ"ד שהוא מותר, רשאי לצאת בהן בשבת.

(ד) **ועוד** הביא המשאת משה ראיה לדבריו מדין עירוב תבשילין בביצה יז. לגבי מי שלא הניח עירוב, אי אמרת הוא נאסר וקמחו נאסר צריך לקנויי לאחרים, ואי אמרת אין קמחו נאסר אין צריך לאקנויי קמחו. וכתבו התוספות על זה, "ותימה הואיל וקמחו נאסר מה מועיל הקנייה לאחרים מי יכול לסלק האיסור שבו כדי שיאכל הוא עצמו אחר שנאסר, ועוד קשה כיון שהוא נאסר מאיזה טעם יהא מותר שאחרים אופין בשבילו וכי אחרים יכולים לעשות בשבילו מה שהוא עצמו אינו יכול לעשות בשביל עצמו, לכן נ"ל כגירסת הבה"ג אי אמרת הוא נאסר ואין קמחו נאסר מצי לאקנויי קמחו לאחרים ואז מועיל הקנין ואי אמרת הוא נאסר וקמחו נאסר לא מצי לאקנויי קמחו

ואחר קצת עיון נראה שאין ראיה מכאן, שא"כ י"ל שאף כהן אסור לשאול ישראל להביא דבר בשבילו מבית הקברות וכדומה, אלא נראה שאין זה כוונת התוספות ויש להבין דעתם. כתב החכמת שלמו שם על מ"ש התוספות, "וכי אחרים יכולים לעשות בשבילו", "פירוש היכא דאינו מקנה לאחרים." דהיינו שהאיסור של עשיית אחרים הוא דוקא כשהקמח עדיין שלו אבל ע"י הקנייה לאחרים הוא מותר וזה כמ"ש התוספות לגירסת הבה"ג כשאין קמחו נאסר. ולפי זה נראה שהקמח עצמו נאסר כשהוא עדיין ברשותו ורק ע"י הקנייה לאחרים נסתלק האיסור, וא"כ אם קמחו אסור כשהוא בתוך רשותו אז ודאי שהוא אסור לאחרים לאפות בשבילו שמ"מ עדיין קמחו הוא, וזה דומה לחמץ של ישראל בפסח שאף אם הגוי מתקן אותו עדיין הוא אסור בהנאה אבל אם הוא מוכר החמץ לגוי קודם הפסח אז אין איסור בחמץ זה להגוי, או להישראל אחר הפסח, ולכן מ"ש הבה"ג שאם הוא נאסר ואין קמחו נאסר שעדיין יכול להקנות לאחרים, מוכרח לומר שפירושו שאין הקמח נאסר אף אחר הקנין, אבל קודם הקנין ודאי הוא נאסר, אלא שאין זה איסור בגוף הקמח אלא האיסור רק רמי עליו כיון שהוא שייך לבעל הקמח, ולכן אין זה נקרא "קמח נאסר". וכעין חילוק זה מצינו במקומות אחרים לחלק בין איסור החפצא ובין איסור שרמי עליה מחמת זמן וכדומה, עיין בתוספות שבת יב: בד"ה רבי נתן, וביביע אומר ח"ו א"ה ס"ל. אות א. ומשם בארה, וכן הוא כאן שמ"ש הבה"ג שאין הקמח נאסר דהיינו שאין החפצא של קמח נאסר שא"כ אף ע"י קנייה לאחרים לא פקע איסורו, אבל עדיין איסור רמי עליו ברשות הבעל אבל אין זה נקרא "נאסר". ולכן כיון שגדר הקמח הוא "איסור רמי עליו", מועיל לאפוקי מאיסור זה ע"י קנין לאחר, משא"כ אם הקמח נאסר בגופו.

ולפי זה מ"ש התוספות שאין אחרים לעשות בשבילו מה שהוא אינו יכול לעשות לעצמו זה דוקא בקמח שהוא עדיין הקנין שלו, שעדיין איסור רמי עליו ולכן שפיר אמרינן שחבירו לא יכול לאפות בקמח זה, שכיון שיש איסור שרמי על הקמח מה לי אם האפיה היא ע"י הבעל או חבירו וכ"ש אם הקמח עצמו נאסר בגופו שאף קנין לאחר לא מועיל.

ועוד יש לידע שאין הטעם שחבירו אסור לאפות בשבילו משום 'שליחות', דהיינו שליח אדם כמוהו אלא הטעם הוא שהקמח עצמו נאסר כיון שרמי עליו איסורא, ולכן אף אם קטן או קוף מבשל האוכל ואין בזה שליחות מ"מ עדיין הוא אסור כיון שעדיין רמי עליו איסור.

אמנם לשאול חבירו להדליק הטוטון מנר חלב אין בו שום איסור אף אם הטוטון של האיש שאוסר זה, שאין שום איסור על הטוטון, לא בגופו ולא איסור שרמי עליו, אלא האיסור על האיש עצמו בלבד, וכן בנד"ד וכן לגבי הכהן ששואל חבירו ישראל להביא דבר מבית הקברות, אין שום איסור על הדבר בבית הקברות.

ועוד יש לידע שאין פירוש זה של התוספות מוסכם, שהספר המכתם כתב טעם אחר לדחות הגירסא שלנו, דהיינו אי אמרת הוא נאסר ואין קמחו נאסר לא צריך לאקנויי קמחו לאחרים, "קשיא והיכי תיסק אדעתין דבלא שום הקנאה לשתרי אם כן מצינו חוטא ונשכר, משום הכי אית דגרסי הכי (כהבה"ג)", משמע שלהספר המכתם יש טעם אחר לפרש דחיית הגירסא שלנו ואפשר שהוא לא הסכים לטעם התוספות הנ"ל. ועוד יש להוסיף שאף המשאת משה כתב שהגירסא שלנו היא אליבא דרש"י והר"ן, וכן ראיתי בספר המאורות, ולפי זה לא חיישינן לקושיות התוספות. ולכן לפי כל הנ"ל אין להקשות מהתוספות על מה שכתבנו. וראיתי בגו"ר הנ"ל שגם כן הביא תוספות זו ופירש אותה כהמשאת משה, אלא שראיתי בזר"א בס"י. וס"יב. שכתב שאין ראיה כלל מתוספות זו והוא פירש התוספות באופן אחר ע"ש. וכן ראיתי בדובר שלום ס"יב. שהאריך לבאר דעת התוספות בדין זה ואף הוא בד"ה ואנוכי, הביא החכ"ש הנ"ל. ומ"ש שם שהאיסור של נתינת קמחו לחבירו לאפות כשהוא עדיין שלו הוא מפני שליחות, אינו נ"ל כמו שכתבתי. ולכן אין לזוז ממ"ש לעיל ומותר לשאול חבירו לעשות דבר שמותר לו אבל אסור להשואל.

(ה) **אחר** כך בד"ה שוב, הביא המשאת משה ראיה לאוסר מע"ז כח: שכתוב שם "רב יהודה שרא למיכחל עינא בשבת, אמר להו רב שמואל בר יהודה מאן דציית ליהודה מחיל שבי, לסוף חש בעיניה שלח ליה שרי או אסיר, שלח ליה לכ"ע שרי לדידך אסיר". וכתב המשאת משה על זה "והרי התם הכוחל איהו דקעביד איסורא לדעת רב שמואל דאילו הנכחל לאו מידי קעביד כנודע, ואם אימא אמאי אסיר לדידיה נמי הא מצי א"ל לאחד המתירין והוא יעשה

כיון דלדידיה דכוחל לית ביה איסורא דכותב למאי דנקיט כרב יהודה ומה לנו לדעת רב שמואל בהא, אלא ע"כ דכיון דלרב שמואל מאן דעביד כדין מחיל שבי לא מצי תו למימר לכוחל למיכחליה דכמ"ד ליה קום חלל שבתא דמי" ע"ש. ואין מזה קושיא לנד"ד שכאן סבר רב שמואל "מאן דציית ליהודה מחיל שבי", דהיינו שהוא סובר שרב יהודה טועה בדבר ובזה שפיר אמרינן שאסור לרב שמואל לשאול אחר לכחול עיניו, אבל בנד"ד המאן דאסר מודה שמי שנוהג כהמאן דמתיר לא עביד איסורא שיש לו על מי לסמוך ואם ככה מנהגו שפיר הוא ולא נחשב "מחיל שבי", וכן י"ל בדין הטוטון בנר חלב.

ועוד יש לתרץ, שכעין מעשה זה מצינו בשבת קכד: לגבי מוקצה בכלי שמלאכתו להיתר שרבא סבר שאף מחמה לצל מותר לטלטל ורבה סבר שזה אסור, וכתב שם "רב מרי בר רחל הוה ליה ההיא בי סדיותא בשמשא אתא לקמיה דרבא אמר ליה מהו לטלטולינהו אמר ליה שרי, אית לי אחרינא, חזו לאורחין, אית לי נמי לאורחים, אמר ליה גלית אדעתין דכרבה סבירא לך, לכולי עלמא שרי לדידך אסיר." משמע מזה שרב מרי בר רחל רצה לטלטל המוקצה ולא ע"י אחרים שכן נראה מהסוגיא שהבי סדיותא בתוך רשותו. וכן י"ל לגבי רב שמואל שהוא רצה לכחול את עצמו ולא ע"י אחרים, ואף המשאת משה שם הרגיש בזה וכתב "דליתא ודאי דא"כ מאי שלח ליה לרב יהודה למיתבע אולפן אי שרי או אסיר דודאי דאסיר כיון לדידיה הוי מחיל שבי ואין מקום להסתפק למתחיליה". ואין כאן קושיא שנראה שכוונת רב שמואל וגם רב מרי בר רחל היא שהם רוצים לסמוך על מאן דמתיר וכיון דרבא היה מרא דאתרא וגם רב יהודה באותו מקום, אפשר שהם מוכרחים לבטל דעתם כנגד המאן דמתיר, וכמו דמצינו במעשה דר"ג ור"י יהושע בסוף פ"י שני דר"ה, וכעין זה מצינו בחולין יח: "כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת... אמר אביי... מבבל לא"י כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותיהו". וכן י"ל כאן ששאל רב שמואל אם יכול להתיר לכחול לעצמו כיון ששמא הוא יכול לבטל דעתיה כנגד דעת רבי יהודה כמו רבי זירא בא"י, וכן י"ל לגבי רב מרי בר רחל לגבי רבא. וכעין זה מצינו בירושלמי בע"ז פ"ב הל"ה. שכתוב שם "רבי ובית דינו התיירו בשמן, אמר שמואל אכל רב, לא קיבל עליה מיכול, אמר ליה שמואל אכול דלא כן אנא כתב עליך זקן ממרא... אטרח עליו ואכל." הרי שאף שרב לא סבר כן, מ"מ אטרח עליו ואכל. וכן הוא כאן דרב שמואל שאל האם הוא צריך לבטל דעתו מפני דעת רב יהודה, וכן י"ל לגבי רב מרי בר רחל.

גופו דוקא, עיין בזה בקצות החושן בס"קפב. אות א. וערוך השולחן שם אות א. ולפי זה אף אם המתיר הדליק טוטון מנר חלב בעד האוסר והוא שלוחו, מ"מ אין זה נחשב כאילו האוסר עצמו מדליק בגופו אלא שלוחו הדליק בעדו, אבל אין איסור כלל בגוף השליח להדליק טוטון כיון שהוא פסק הדבר להיתר, וא"כ אין כאן עבירה כלל, ואף שהוא שלוחו מ"מ אין כאן עבירה להתיחס להמשלח, כיון שאין זה נחשב כאילו המשלח עצמו בגופו הדליק כמו שמצינו במצוות תפילין ושאר מצות דגופו. וכן צ"ל לדעת הרשב"א לגבי מי שקיבל שבת מבע"י שיכול לצוות חבריו לעשות מלאכה בעדו. וא"כ אין ראייה מדין שליחות כנגדנו.

(ז) **וראיתי** בגו"ר כלל ד. ס"יז. שהביא ראייה "דאין אדם יכול לומר לחבירו לעשות לו איזה דבר אא"כ הוא עצמו מותר לעשותו אע"ג דלחבריה שרי דומיא דכהנים וישראל, דלא מצו ישראל לשווי לכהני שליח לעשות קרבנותיו כיון דישראל אסורין להקריב ולעבוד עבודת הקרבנות." וזה מקידושין כג: "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי". ולפי זה אף בדין המש"ז יש לאוסר, דהיינו שלא יכול הכהן לשלוח ישראל להביא חפצו מבית הקברות, וזה משום הטעם הנ"ל. אמנם מ"מ הוא מודה לסברת הב"י הנ"ל, דהיינו שכיון שאפשר שלא לקבל שבת מבע"י אז אף אם הישראל מקבל שבת הוא יכול לומר לחבירו לעשות מלאכה, וטעם זה לא שייך לגבי הכהן שצוה לישראל להביא חפצו מבית הקברות, וכן טעם זה לא שייך לגבי בן חו"ל שצוה לבן א"י לעשות מלאכה ביו"ט שני. וכך כתב הגו"ר, "דאם היה שייך בכללות אותו דבר אע"ג דמתחיליך בפרטים שפיר מיקרי דשייך ביה ומצי לשוויי שליח לעשות אותו דבר אע"ג דאותו דבר בפרטות הוא עצמו אינו יכול לעשות... דמי שקיבל עליו שבת מבע"י מצי למימר לחבריה לעשות לו מלאכה אע"ג דאיהו גופיה לא מצי עביד כיון דהא שייך בהיתר זה אילו לא היה מקבל עליו שבת מבע"י." והוא למד זה מקידושין שם לגבי קבלת הגט בעבד שעבד כנעני קונה את עצמו אף בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו, וזה משום עבד שייך בגטין ע"ש. ולפי דבריו אף שהוא מודה לדין הרשב"א, מ"מ הוא אוסר בנד"ד ובנידון המשאת משה והמש"ז, שבדינים אלו לא שייך לומר שהוא שייך בהיתר גם כן. וכתב הגו"ר, "ותו למדנו דבן חו"ל לא מצי למימר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני".

וכיוצא בזה מצאתי בגו"ר בי"ד כלל ג. ס"ו. בד"ה ולענין הדין השני, שכתב לגבי רב מרי בר רחל בעובדא הנ"ל "לכן היה מבקש טצדקי אם מותר לו להפך ממה שסובר מפני הפסד כיון שכבר פשטה הלכה כדברי המתיר, ומסיק בה דכיון דאכתי הוא עומד בסברתו שנראה לו לאסור, דלדידיה מיהא אסיר אע"ג דלכ"ע שרי." הרי מבואר מהגו"ר שרב מרי רצה לעשות האיסור ע"י עצמו ולא ע"י אחר, ועוד הוא רצה לבטל דעתיה במקום הפסד לדעת המתיר כיון שכבר פשטה ההלכה להתיר, ודלא כסברת המשאת משה. ולפי זה אין כאן הענין של ע"י אחרים, ואין ראייה מכאן.

(ו) **אחר** זה הביא המשאת משה ראייה לאוסר בנד"ד מדין שליחות, דהיינו שכיון שחבירו עושה רצונו ומבקשו יש כאן שליחות, וזה נחשב כמו שהוא עצמו עשה הדבר, וכיון שזה אסור בעיניו נחשב זה כאילו הוא עצמו עשה העבירה. ולא שייך לומר אין שליחות לדבר עבירה "כיון דלדעת המתיר היתרא קעביד לגמרי מאיזה טעם יפרש עצמו לבלתי עשות, וא"כ בכה"ג איכא שליחות ודאי... וחייב משלחו", וזה על פי התוספות בב"ק עט. בד"ה נתנו, ע"ש. וכן נראה מהרמ"א בח"מ שפח. טו. שכתב "מי ששלח שליח למסור אם השליח הוחזק לעשות חייב המשלחו ואין לומר אין שליח לדבר עבירה הואיל והוחזק בכך". וא"כ ה"ה בנד"ד שכיון המתיר הוחזק להדליק הטוטון מנר חלב יש כאן שליחות לדבר עבירה.

ואף מזה אינו ראייה, שבדין התוספות והרמ"א הכל מודים שהשליח עושה עבירה בין במזיד ובין בשוגג, אבל כאן השליח יש לו פוסקים על מי לסמוך וא"כ הכל מודים שהוא עושה דבר היתר כיון שהוא אזיל בתר מנהגו או פסק רבו, וא"כ אין כאן עבירה כלל. ויש להוסיף על סברה זו לפי מ"ש המש"ז הנ"ל על דברי הט"ז, "הנה מדבריו הקדושים אנו למידין כמה הלכתא גבורתא... ולפי זה מותר לומר לכהן דילך ישראל למקום טומאת מת ולהביא לו משם חפציו וכדומה, ובאמת לא הזכירו פוסקים מדין זה לאיסור וכעת לא מצאתי, ולטעם הט"ז נכון הוא... אלא שיש לראות נימא ששלוחו של אדם כמותו וכ"ש למ"ד היכא דהשליח אין בר חיובא המשלח חייב וי"ל." ולי נראה שלא שייך כאן דין שליחות, וכמו שמצינו שאין שליחות למצוה בגופו כמו שאין שליח יכול להניח תפילין בעדו, כמו כן אין שליח יכול לקבל טומאה בעד הכהן שאיסור זה על גוף הכהן דוקא ולא מועילה שליחות לזה. וכן בשאר מצוות כגון ישיבת סוכה או לולב שהמצוה על

ואף בזה לא ראיתי שום ראיה לאוסר, שכל טעם האיסור כאן הוא מפני שאילו הוא אמר לו לבשל אף בכלי שאינו בן יומו זה נחשב כאילו האוסר עצמו בשל לכתחילה ואין נותן טעם לפגם מותר לכתחילה, אבל אם בעל הבית המתיר בשל מעצמו אז זה נחשב כבדיעבד אצל האורח האוסר, ולכן זה מותר לו כיון שנותן טעם לפגם מותר בדיעבד, וכל זה מבואר בפר"ח ב"ד ס"ק יט. ע"ש. וכן הוא במרן בס"קכב. ו. ע"ש. ולכן מ"ש הגמרא "כמאן דעריב בידים דמי", אין לומר שזה נחשב ממש כאילו הוא עצמו עשה הדבר אלא זה מוכח שהבישול הוא לכתחילה כיון שהוא אמר לבשל, וא"כ בזה נותן טעם לפגם אסור.

ועוד י"ל, שאין הנידון דומה להראיה, שגבי האורח אין מעשה הבישול ע"י המתיר האיסור אלא האכילה אחר כך, וזה נעשה ע"י האוסר עצמו ולכן אין כאן שליחות לעבירה כלל שהאיסור שהוא האכילה ולא הבישול הוא ע"י האוסר עצמו, אבל לגבי הדלקת הטוטון מנר חלב ההדלקה עצמה היא האיסור וזה נעשה ע"י חבריו המתיר, ובזה שפיר י"ל שאין עבירה ביד האוסר כיון שהוא עצמו לא עשה שום פעולת איסור. וראיתי שם במשאת משה שאף הוא הרגיש בחילוק זה וכתב שאין זה נכון מפני שאין כאן איסור אכילה כיון שיש כאן בטול של איסור ובפרט בליעת איסור בכלים ע"ש. ואין זה נכון כלל, שודאי יש כאן איסור דרבנן של אכילת נותן טעם לפגם לכתחילה, וכן מוכח מהפר"ח הנ"ל ע"ש. ולפי זה אין מכאן ראיה לסתור דברינו.

מכל האמור נראה שאין דברי המשאת משה מוכרחים כלל, ואף שראיתי להחיד"א בברכ"י י"ד ס"צב. אות י. שהביא את דבריו, וכן במחב"ר א"ח ס"רי. אות ט. אין זה סימן שהחיד"א עצמו מסכים לדבריו כיון שהוא לא כתב "וכן עיקר", כמו שהוא הגיד לנו בהקדמתו להמחב"ר, וכן הוא ביוסף אומץ ס"פב. בד"ה והנה, וכן הוא בחיים שאל ח"א ס"ח. וראיתי בכסא אליהו, הבן של המשאת משה, שכתב על דברי אביו ב"ד ס"צב. אות ה. "ובכלל דבריו הביא מ"ש התוספות בביצה יז. ... ועיין להרב זר"א א"ח ס"י. מ"ש בכונת התוספות והוא מוכרח ובהכי נסתלקה הראיה". משמע שאף הבן מפקפק בדברי אביו.

(ט) **ועכשיו** יש להביא ראיה להתיר כנגד דעת המשאת משה, וזו מיבמות יד. שכתוב שם, "כל הטהורות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלו... אי אמרת דלא מודעי להו

מ"מ לא ראיתי בדבריו שום ראיה כנגדנו, דהתם לגבי קרבנות פירוש רש"י שם שהנ"מ הוא למודר הנאה מכהן, שהכהן מותר להקריב קרבנותיו אי כוהני שלוחי דרחמנא ניהו דאי שלוחי דידן ניהו זה אסור. משמע מזה שיש דין שליחות כאן, דהיינו דאי שלוחי דידן ניהו אז הקרבת הקרבן מתיחסת להישראל ואז זה נחשב הנאה, ולזה אמרה הגמרא דליכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי, ולכן אין הקרבת הקרבן מתיחסת להישראל, אבל בנד"ד אף אם ליכא שליחות כיון דאיהו גופיה לא מצי עביד מה איכפת לן שלא בעינן שליחות כאן כלל משא"כ בקרבנות, ובנד"ד אם מעשה המתיר אינו מתיחס להאוסר זה יותר נכון שבוזה המתיר אינו עושה שום פעולה בתורת שליחות בעד האוסר. ולפי זה הראיית הגו"ר כנגדו, שאם בן א"י אינו נחשב לשליח של בן חו"ל כיון דאיהו גופיה לא מצי עביד, אז אין מלאכת הבן של א"י מתיחסת לבן חו"ל, ולכן אין איסור בדבר כלל.

וכן י"ל לגבי דין עבד, דהתם בעינן שליחות שאל"כ אין חירות לעבד, אבל בנידון דידן אם אין שליחות אז שפיר הוא אם האוסר שתי חגורות זו על זו אמר להמתיר לצאת ברה"ר בשתי חגורות שאם אין שליחות אז אין עבירה להאוסר. ולפי זה יש טעם אחר להתיר בדין המש"ז הנ"ל לגבי הכהן ששולח ישראל לבית הקברות, שכיון שאין שליחות כיון שהכהן עצמו אינו יכול לכנס בבית הקברות, אין עבירה. ועוד י"ל, שמה שהגו"ר מדמה דין הרשב"א לגבי קבלת שבת מבע"י לדין שליחות לגבי העבד גם כן אינו נכון, שאדרבה אם אמרינן שיש שליחות אז המלאכה של מי שאינו מקבל שבת מתיחסת למי שכבר קיבל שבת מבע"י ואז יש איסור בדבר, ולכן לא ירדתי לסוף דעתו בזה, ואדרבה מראיית הגו"ר יש סייעתא לדברינו.

(ח) **ועכשיו** יש לחזור לדברי המשאת משה דהתם בד"ה שוב, הוא הביא עוד ראיה לאוסר, וזו מחולין ו. "דתערובות לא גזור ביה רבנן משום דמאי ופרכינן מדתניא הנותן לשכנתו לאפות ולבשל אינו חושש לשאור ותבלין שבה משום מעשר, ואם א"ל עשי משלכי כמאן דעריב בידים דמי. ומכאן הכריעו הפוסקים דאורח האוסר המתאכסן אצל המתיר דאינו יכול לומר לו לבשל לעצמו (להאוסר) אע"ג דכליו של בעל הבית אינן בני יומן דהא אמרינן כמאן דמערב בידים דני, הכי נמי כמאן דמבשל בידים דמי ואסור. הרי להדיא דאע"ג הכי עבידיה מנפשיה שרי היכא דעבדיה לנד'. ... היכא דא"ל קום הדליק לדידי ודאי איסורא הוי והו"ל כאילו הדליקה ובשפתיו ממש."

בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו. ופרש"י, "משאילין כלים אלו לאלו וב"ה מחמירין בטהורות טפי." משמע מזה שאע"פ שהכלי טמא לב"ה מ"מ שפיר הוא ליתן אותו לב"ש כיון שהוא טהור להם, ואף שלדעת ב"ה ב"ש עושין דבר איסור מ"מ אין כאן לפני עור, ואין כאן תורת שליחות, ואין כאן שום איסור. הרי מבואר שלא כדעת המשאת משה הנ"ל ודו"ק.

ועוד יש ראיה להתיר, וזה מהמבי"ט ח"א ס"כא. הביאו דבריו המשאת משה בד"ה איברא, "ולענין הנזהרין בפירות שביעית לאוכלם בקדושתם, אם יכולים למכור לאינם נזהרים, ומסיק דשרי דדוקא היכא דידעינן ודאי דאסיר מדינא, גם עלינו הדבר חובה שלא להכשילם ויהיו חטאים בנפשותם והמכשלה תחת ידינו, אבל כשהדבר להם היתר שסומכין על המורים, לא נדונם כעורים שלא להכשילם." משמע שיש להתיר בנד"ד גם כן כיון שהמתיר יש על מי לסמוך.

ונשאתי את עיני וראיתי במזבח האדמה בהל" הפסח בס"תמז. שכתב לגבי חמץ שבטל בששים קודם הפסח, "אם הוא מחמיר כס' חוזר ונעור יזרוק התבשיל או יתנם למי שאינו מחמיר והכלים צריכים הגעלה". הרי מה שהוא נותן התבשיל לחבירו אינו נחשב כלפני עור ולא אמרינן שהוא נותן לו דבר איסור כיון שלגבי חבירו הוא דבר היתר, ולכן י"ל לענין אחר שכיון שזה נחשב דבר היתר לחבירו אף אם חבירו עשה הדבר בשביל האיש האוסר אין להקפיד.

ועוד ראיתי בכה"ח א"ח ס"תנג אות טז. שכתב בשם הרב חקת הפסח, "מי שנהג איסור במין אחד מותר לבשל אותו לאחרים כמו שמותר לאפות חלה לקטן". משמע מזה שאין כאן איסור של לפני עור כיון שהאוסר מודה שהמתיר מותר בדבר.

וכן ראיתי סברה זו במנחת שלמה בח"א ס"מד. שכתב, "גם הכתב סופר ב"ד ס"עז. אע"ג שלא ידע כלל מהמבי"ט (הנ"ל) כיון לדבריו, ועוד הוסיף עליהם כמה ראיות, וכתב דמי שנוהג איסור באיזה דבר מסברא דנפשיה או מפני שאוחז בשיטת האוסרים, מותר לו ליתן משלו למי שנוהג היתר, ואין בזה משום לפני עור ולא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שגם חברו יודע שיש אוסרים אלא שהוא נוהג כהמתירים, וגם אסיק דאפילו בכה"ג שהנותן סובר שהוא ודאי אסור, ולפי דעתו מי שמתיר אינו אלא

טועה אפ"ה שרי. ואע"ג שמביא משער המלך שכתב בפ"ז דאישות הל"יב. דמי שמחמיר לא לעשן ביו"ט אסור לספות למי שמתיר משום לפני עור ע"ש שדוחה ראיתו, (גם עיין בזה בכתב סופר א"ח ס"סו. שתמה דהשער המלך סותר את עצמו כי בפ"ג מלולב הל" כה. כתב שמותר לכבד וליתן מקטרת למי שנוהג היתר ואין בזה משום מוקצה ולא משום לפני עור) וכתב 'דכיון דראיתו של השער המלך דחוויה מעיקרא אנו על דברינו נעמוד אשר האיר ה' וזרח לנו בענין זה'.

ועוד כתב המנחת שלמה בס"נא. אות כג. בד"ה באות יב., אחר שהוא הביא המבי"ט והכתב סופר הנ"ל, "וגם נראה לי להוסיף על האמור שם, דמוכח נמי כדבריהם מגמרא ב"ב כו. דאמר לו 'מר אי ניהא לי ליקוץ', אע"ג דהוא עצמו סובר שם דאסור לקצוץ וגם עובר בלאו ע"ש."

ולפי כל הנ"ל נראה שיש להתיר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני, וזה כדעת המהריק"ש שמדמה דין זה לדין הרשב"א שהתיר למי שקיבל שבת מבע"י לומר לחבירו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה. ואף שהגור"ר הנ"ל דחה את דבריו כבר השיב הזור"א עליו והתיר, ולפי מה שכתבתי לעיל דעת המהריק"ש והזור"א נכונה. ואף שיש סוברים כהגור"ר כמבואר בברכ"י בס"תצו. אות ד. וכן נראה מהמשאת משה שהוא הסכים לאוסר כיון שדין זה דומה להראיות שהוא הביא לאוסר, מ"מ נראה לפי מה שביארתי שדבר זה מותר. וכן ראיתי באג"מ א"ח ח"ב ס"צט. שכתב להתיר ובסוף דבריו כתב, "והאוסר שבברכי יוסף כנראה לא נחית לסברה פשוטה זו ואין לחוש לדבריו כלל." והוא לא ראה שהזור"א הנ"ל כבר כתב סברתו בסוף ס"ט. ע"ש. ולכן נראה להתיר אף בדין זה.

ולכן אף שהזבחי צדק בס"צב. וגם הכה"ח שם הביא דברי המשאת משה להלכה נראה שלא קי"ל הכי, וכעת ראיתי בלב שומע במערכת ל. אות נב. שפקפק בדברי המשאת משה ע"ש.

ולפי זה למסקנה נראה שמותר למי שאוסר לחגור שתי חגורות זו על זו, לומר לחבירו המתיר לצאת לרה"ר בשתי חגורות זו על זו, בעד האוסר. וכן נראה שמותר למי שאוסר להדליק טוטון מנר חלב לשאול לחבירו המתיר להדליק בעדו. וכן מותר לכהן לשאול ישראל להביא חפצו

מבית הקברות. וכן מותר לבן חו"ל לשאול לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני.

סימן נב.

שאלה: האם מותר לאשה לצאת בשבת לרה"ר במוך דחוק להפסק טהרה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ש. יג. ובס"ש. טו. שמותר לאשה לצאת במוך שהתקינה לנדתה שלא יפול דם עליה ויצערנה. ע"ש. הרי נראה מזה שכל טעם ההיתר הוא כדי שלא יצערנה, אבל במוך להפסק טהרה כבר כלה הדם ואין חשש שמא יצערנה, ולכן יש לדון אם זה מותר או לא.

בתחילה יש לדון אם יש צד היתר מדעת רש"י או התוספות בזה, שכתב רש"י בשבת סד: שהמוך שהתקינה לנדתה הוא "באותו מקום שיבלע בו הדם ולא יטנף בגדיה". וכתבו התוספות שם בד"ה ובמוך, "ולי נראה דא"כ אצולי טינוף הוא כדאמר בפ"ק (יא: לגבי זב וכיסו) דכל אצולי טינוף לא חשיב ומשוי הוא, לכן נ"ל שלא יפול על בשרה ותייבש עליה ונמצא מצערה". ויש להבין דעת רש"י למה הוא לא סבר שהמוך לנדה דומה לכיס הזב שאסור מפני אצולי טינוף, וראיתי שם בחידושי הרא"מ הורוויץ שכתב דזב כיון שאינו שופע תמיד הרי בשעה שאינו צריך הוא משוי ע"ש. ולפי זה הטעם ברש"י, אצולי טינוף בנדה הוא משום ששופעת תמיד, ולכן המוך של הפסק טהרה אסור כיון שהיא אינה שופעת באותו זמן, והמוך הוא משוי. אלא טעם הרא"מ הורוויץ אינו נ"ל, שאף בעת נדתה היא אינה שופעת תמיד, וכן מצינו זה כל עת נדתה בקצת נשים, ועיין בי"ד ס"קפד. ו. שבעת הוסת היא שופעת או מזלפת, דהיינו טפה טפה. וקשה לומר לדעת רש"י שאסרו חכמים לצאת במוך בנשים כאלו דהוי לו לפרש כן. ועוד ראיתי תירוץ אחר לשיטת רש"י והוא דעת המגיני שלמה, הובא דבריו בציץ אליעזר ח"יד. ס"נח. שכתב דשאני נדה, שהיא דבר גנאי אם העם או בעלה רואים הדם על בגדיה, שהדם מרובה, משא"כ בזב שהוא דבר מועט ואינו ניכר לכל, ולכן בנדה היא עצמה יש הנאה מהאצולי טינוף משא"כ בזב שרק בגדיו יש הנאה בזה ע"ש דבריו. ואף לזה י"ל לדעת רש"י שאסור לצאת במוך של הפסק טהרה כיון שאין הדם שותת באותו זמן כלל. אלא אף זה אינו נ"ל נכון לדעת רש"י, שנראה מלשון רש"י שאין העיקר על מה שבעלה רואה אלא כל שכוונתה

להציל הטינוף אף שהוא דבר מועט, מותר.

ולענ"ד נראה שיש לתרץ הקושיא על רש"י באופן אחר, והוא שכיון שהמוך בלוע באותו מקום, הוא אינו משוי משא"כ בכיס של הזב שזה מונח עליו בחוץ. ולכאורה יש להקשות על זה משבת צב. שהמוציא בתוך פיו פטור שלא הוציא כדרך המוציאין. וכתבו שם התוספות שאם הוא מוציא אוכלים שדרכן להוציאן בפיו בשעת אכילה חייב ע"ש. הרי אף שהאוכל במקום בלוע בתוך פיו, הוא חייב. אלא אין זה קושיא שהאוכל הוא דבר חשוב והוא רוצה האוכל מחמת עצמו, אבל המוך אינו דבר חשוב שכל כוונת האשה היא לבלוע הדם והדם הוא העיקר והמוך הוא הטפל, ולכן המוך בעצמו אינו חשוב כלל ומותר לצאת בו והוא נבלע בגופה. וזה דומה למשנה בשבת צג: "שהמוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפלה לו, את החי במטה פטור אף על המטה שהמטה טפלה לו". ואף בנד"ד י"ל הכי, שהמוך טפל לדם וכיון שאין איסור הוצאה כל זמן שהדם עדיין בתוכה כך אין איסור על המוך. ועל הדם עצמו יש לדון לפי מ"ש המשנה בערובין צח: "וכן לא ירוק, רבי יהודה אומר אף משנתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק". ופירש"י, "משנתלש רוקו בפיו, משנתעגל ונאסף לצאת". וכתוב בגמרא דוקא בשהפך בו בתוך פיו להוציאו לחוץ אבל אם לא הפך בו מותר להלך בו, וכן הוא במאירי שם. וכתב רש"י שם שקודם לזה הרוק נחשב כגופו, וכן הוא במאירי שם, ולכן אף בדם נדה קודם יציאתו לחוץ מגופה זה נחשב כגופה ואין איסור הוצאה, ולא שייך דין "בשהפך בו" ולכן בין לחכמים ובין לרבי יהודה אין איסור כלל. ולפי זה כיון שהמוך טפל לדם אין איסור כלל על הוצאת המוך, כיון שהדם עדיין בלוע בגופה, ולכן אף אם כוונתה לאצולי טינוף עדיין מותר לצאת עמו, ולא דמי לדין כיס הזב שאף אם הכיס טפל לזיבתו מ"מ כיון שהוא חוץ מגופו עדיין יש איסור כיון שבזה אין זיבתו כגופו. ועוד י"ל שאף אם האשה נתנה המוך קודם ביאת הדם מ"מ עדיין היא מותרת לצאת בו, כיון שכל כוונת המוך היא לנטבטל כנגד הדם וכיון שאין לו חשיבות אף קודם ביאת הדם אין איסור לצאת בו. ולפי זה אף במוך הפסק טהרה יש להתיר כיון שכוונתה בזה שהוא יבלע הדם אם הוא בא, ולכן המוך אין לו חשיבות ומותר לצאת בו אף אם נמצא שאין דם על המוך כלל.

כל זה נ"ל לדעת רש"י, וראיתי במאירי בשבת סד: שפירש כדעת רש"י ולא הביא דעת התוספות כלל, וכן

(ג) **ואין** להקשות על זה מדין קטע שלר" יוסי הוא אסור לצאת בקב שלו, ופירש"י בשבת סו. שהטעם הוא "דלאו תכשיט הוא". וזה קשה להבין שהלא יש לו שימוש בקב וזה מועיל לו בהילוכו, ולכן זה בכלל דבר שאינו לנוי ומותר לצאת בו. אלא אין זה קושיא שכתב הב"י בס"א. בד"ה אין הקטע, בשם רי"ו "שודאי דבר פשוט הוא שאינו עושה אותו להלך בו שעכ"פ צריך למקלות ומותר לצאת בהם כיון שצורך הילוכו הם אבל כונת עשיית הקב זה כדי שלא יראה חסר רגל אלא נכה רגל, הילכך כיון דאינו צורך הילוכו אסור." הרי שאין זה בגדר של שימוש אלא כמו תכשיט לנוי, אלא צ"ל שכיון שאין זה תכשיט לשאר בני אדם אין זה נחשב לתכשיט לנוי, ולכן הוא אסור, אבל שאר דברים שיש לו שימוש מותר לצאת בהם אף שהם אינו לנוי כמו שביארתי לעיל.

ואף לדעת התוספות בשבת סה: בד"ה הקיטע, שפליגי על רש"י וסבר שאין בקב משוי כיון שזה כמו מנעל, אלא חיישינן דילמא מיפסיק ואתי לאתויי, אין לחוש לזה בנד"ד שלא שכיח שיפול המוך כיון שהוא תחוב בתוכה. ואגב אורחיה יש להעיר על המנחת אלעזר בח"ג ס"ד. שלמד מהתוספות שאין לצאת בבתי עינים בשבת שאף בזה יש לחוש לשמא יפול ואתי לאתויי. ולענ"ד אין זה דומה לבתי עינים דידן דהוי מהודקים אחר האזנים, וכן נראה מהתוספות שם שכתבו, "והרב פור"ת פירוש דקיטע יש לו סמך שקושר בכרעו ומגיעו לארץ והשוק כפופה לאחוריה ובראש השוק במקום הרגל עושה לו קב להראות כמו שיש לו רגל ובהא פליגי, ר" יוסי סבר כיון שאינו נסמך עליו אלא תלוי באויר חיישינן דילמא נפיל." הרי רק בדבר שתלוי באויר יש לחוש, ולא בבתי עינים, וגם לא במוך דחוק. וכן ראיתי בריב"ש בס"ח. שכתב "מיהו אם הקב זה מחופה עור כעין שעושין לאותן שנקראים בלשון לע"ז פטינ"ש אפילו ר" יוסי מודה דמותר לצאת בו... וליכא למיחש דלשתלף כיון דמחופה עור מהדק שפיר." וכן הוא בבתי עינים וכן הוא במוך דחוק שהוא מהודק שפיר בתוכה. שוב ראיתי במנ"א שם בד"ה אמנם, שאף הוא חוזר ומודה שאם הבתי עינים מהודקים אחר האוזן אין לחוש, ולא ידעתי למה הוא לא כתב כן בתחילה.

ולפי זה נראה שמותר לצאת לרה"ר במוך הפסק טהרה כיון שזה נחשב לתכשיט שאינו לנוי, וכמו שכתב רש"י הנ"ל, "דאע"ג דלאו תכשיט נוי הוא, אורחא בהכי ולא משאוי הוא." ועוד י"ל שאף שאין הנאה ממש לגופה אלא ידיעה בעלמא דאין לה דם, מ"מ אף בעבד וחותרו אין לו

ראיתי ברע"ב על המשנה שפירש כן, וכן הוא בקרבן העדה על הירושלמי שהביא רש"י וגם פירוש התוספות. מ"מ מרן בש"ע בס"א. יג. פסק כהתוספות וכן דעת הרבה ראשונים כמו שכתב בב"י ע"ש. ולפי זה עדיין יש לדון אם מותר לצאת במוך הפסק טהרה.

(ב) **ונראה** שמוך זה מותר לכל הדעות ואין חשש כלל לצאת בו לרה"ר. ויש לידע שיש שלושה דברים שהתירו לצאת בהם לרה"ר, דבר שהוא מלבוש, דבר שהוא תכשיט של נוי, ודבר שהוא תכשיט שאינו לנוי, וכל זה בלבד שאין חשש שמא נושא הדבר בידו כנודע. ויש לבאר דין תכשיט שאינו לנוי, וזה דבר שאינו מלבוש ואינו לנוי אלא יש בו שימוש אחר לאיש או לאשה, וכך דרכו לצאת בו בימי החול. וכן הוא לגבי הבנות הקטנות שיוצאות בחוטין ואפילו בקסמין שבאזניהם, כמ"ש המשנה בשבת סה. ופירש"י, "רבותא קאמר דאע"ג דלאו תכשיט נוי הוא, אורחא בהכי ולא משאוי הוא." הרי הוא אינו מלבוש ואינו תכשיט לנוי ועדיין מותר לצאת בו. וכן יש לפרש דין חותם העבד בשבת נח. שהוא מותר לצאת בו, וכתב רש"י שם "דלאו לנוי עביד", הרי אף זה אינו מלבוש ואינו לנוי ועדיין מותר לצאת בו, וזה משום שכך דרכו בחול ויש לו הנאה מהחותם כדי שידעו הכל שהוא עבד. וכן הוא לגבי קמיע מומחה בשבת ס. שכתב רש"י "דתכשיט הוא לחולה, כאחד ממלבושיו". הרי אין קמיע לנוי כלל ועדיין הוא בגדר תכשיט, דהיינו תכשיט שאינו לנוי, ולפי זה מובן מ"ש רש"י בשבת סא: לגבי קמיע "ולאו תכשיט הוא אלא מחמת דאגת חולי", הרי כאן הוא כתב שהקמיע אינו תכשיט, אלא צ"ל שהוא אינו תכשיט לנוי אלא תכשיט לחולה שהוא אינו לנוי. וכן מצינו בטור בס"א. שכתב "יוצאין במוך וספוג שעל המכה לפי שהן מרפאין הלכך הוי כמו תכשיט". הרי הוא אינו תכשיט לנוי אלא תכשיט שאינו לנוי, הלכך כתב הטור שהוא כמו תכשיט.

וכן ראיתי בסבא קדישא א"ח ס"ח. לגבי לצאת לרה"ר בבתי עינים, שכתב בד"ה אמנם, "דנראה ודאי דמה שהתירו לצאת בתכשיטים לאו דוקא כשהוא לנוי, וגדולה מזאת מתבאר מהש"ס שם דף ס. ממס" שבת, לפי פירש"י דמשום דהמחט ראוי דחולקת שעה דהוי תכשיטים, וכן כתב הרמב"ם בפירושו ובחבורו." ע"ש. ועוד כתב שם בד"ה והרואה, "דכמה דברים דשרו אע"ג דלא הוי נוי והדר לישא אותו כיון דאורחיהו דאנשי בהכי לאיזה צורך", ע"ש שלמד כן מדין הבנות הקטנות יוצאות בחוטין, הנ"ל.

הנאה ממש לגופו אלא סימן בעלמא הוא ועדיין הוא מותר לצאת בו, ולכן אף בזה י"ל שמותר לה לצאת בו.

(ד) **ועכשיו** יש לדון אם י"ל בזה שהמוך נחשב בגדר מלבוש. ולענ"ד אין זה מלבוש כלל, שאין מלבוש אלא מה שבא להגן על גופו. וכן הוא ברשב"א בשבת סה: בד"ה מתניתין, שכתב "דכל מידי דמגין ודרכן של בריות לצאת בו בחול להנאת תשמישו לאו משוי הוא", וכן הוא במ"ב בס"א. ס"ק נא. בשם האחרונים, שמלבושים הם להגנת הגוף. אלא שראיתי מ"ש מרן שם בסע"יט. שכתב "מי שהוא אסור וכבלים ברגליו, מותר לצאת בהם". וכתב שם המ"ב בס"ק סט. "דנחשב לו כמו מלבוש דדרך הליכתו הוא כן, ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהן". ואין לומר בזה שזה מלבוש ממש שהרי זה תכשיט שאינו לנוי, ומטעם זה הכבלים כמלבוש, וכמו שכתב רש"י הנ"ל לגבי הקמיע, "דתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו". וכן הוא כאן שאין הכבלים מלבוש ממש כיון שאינם להגן על הגוף, אלא הם כמו מלבוש כיון שהם תכשיט שאינו לנוי כמו קמיע. וראיתי שם בשער הציון ס"ק עה. שהקשה "דלו לעצמו אין צורך כלל בזה" ע"ש, ולענ"ד אין זה קושיא שע"י הכבלים הוא יכול לילך לחוץ שבלא זה הם סוגרים אותו במאסר, ולכן ודאי יש לו הנאה בזה כיון שהוא אינו נסגר ויכול לילך ברחוב. ואף שאין בזה הנאת ממשית לגופו מ"מ לא בעינן את זה כמ"ש לעיל מדין העבד וחותמו. ולפי זה אין מוך הפסק טהרה נחשב כמלבוש ממש אלא הוא תכשיט שאינו לנוי.

(ה) **וראיתי** באג"מ א"ח ח"ג בס"מז. שדן בזה וכתב "אבל מאחר דהנחת המוך דחוק אינו מדינא אלא לחומרא בעלמא... והיא הוצאה בעלמא אין להחשיבה כדרך הוצאה והוא שייך לאסור רק מדרבנן. ולכן יש טעם גדול דבהוצאה כזו שהוא בבית הסתרים דמטה שאין דרך להוציא כלל דרך שם, הוא מלתא דלא שכיח שלא גזרו בו דרבנן." ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל, שאף אם אין צורך למוך דחוק מצד הדין מ"מ הלא היא עשתה עצת הש"ע להניח המוך דחוק בבה"ש, ולכן היא רוצה במוך זה והוא מלאכה הצריכה לגופה. וזה דומה לקמיע שאינו מן המומחה שכתב הרמב"ם בפ"יט. הל"ד. "ואם יצא בקמיע שאינו מומחה פטור מפני שהוציאו דרך מלבוש". הרי אם אינו דרך מלבוש הוא חייב בהוצאה זו, והרי זה הקמיע הוי סגולה בעלמא ואין בזה רפואה אמתי, אלא כיון שיש לו נחת רוח בהוצאה זו יש חיוב. ולפי זה אף במוך אף שאין חיוב בדבר מ"מ יש לה נחת רוח שהיא קיימה עצת הש"ע

ולכן אף בזה יש חיוב אם לא אמרינן שזה נחשב תכשיט שאינו לנוי.

ומ"ש האג"מ שאין דרך להוציא כלל דרך שם, אף בזה יש לדון שהרי כתבו התוספות בשבת סד: לגבי המוך, "פ"ה באותו מקום שיבלע בו הדם ולא יטנפו בגדיה ול"נ דא"כ אצולי טינוף הוא ומשוי הוא כדאמר בפ"ק יא: דכל אצולי טינוף לא חשיב ומשוי הוא, ולכן נ"ל שלא יפול על בשרה ותייבש עליה ונמצא מצערה". משמע מזה שלדעת התוספות אם כוונת המוך היא לאצולי טינוף יש איסור מן התורה למ"ד מלשא"צ לגופה חייב, והתוס' לא אמרו שאין זה דרך הוצאה כלל ונחשב שלא כדרך הוצאה, ולכן אף המוך דחוק של הפסק טהרה נחשב דרך הוצאה ויש חיוב אם לא אמרינן שהוא תכשיט שאינו לנוי. וכיוצא בזה כתב הבנין ציון ח"ב ס"לז. שכתב לגבי נזמי האוזן "שמקרי הוצאה אם אינם תכשיט ואוזן נקרא אין דרך הוצאה כדתנן המוציא באזנו וכו'" אלא ודאי היינו בסתם הוצאה אבל דברים שרגילים להוציא ע"י אוזן מקרי דרך הוצאה "ע"ש. וא"כ אף בנד"ד כיון שהוא דבר רגיל להוציא המוך דחוק באתו מקום זה נקרא הוצאה.

ועוד ראיתי בזה בששכ"ה בפ"יח. הערה פו. שכתב בשם רש"י אויערבך, "וכיון שכך דרכן של נשים כשרות שהן צריכות לכך בכל חודש אפשר דחשיב כאחד מבגדיה". ואף בזה יש לפקפק כיון שאין המוך זה להגן עליה, ולכן אין זה בגדר מלבוש כלל, אלא שזה תכשיט שאינו לנוי ומשום זה הוא "כאחד ממלבושיו" כמ"ש הרש"י הנ"ל.

ולכן למסקנה נראה שמותר לאשה לצאת ברה"ר במוך הפסק טהרה כיון שזה נחשב לתכשיט שאינו של נוי.

סימן נג.

שאלה: האם מותר לנקות השטיח בשבת מהעפר שעליו.

תשובה: (א) **ידועה** היא המחלוקת הפוסקים בדין זה לגבי המנער טלית חדשה שחורה בשבת קמז. שלדעת רש"י זה איירי בעפר, ולדעת התוספות והרא"ש זה איירי בטל, ובין לרש"י ובין להתוספות והרא"ש האיסור הוא משום ליבון. אמנם לדעת הרמב"ם בפ"י דשבת האיסור הוא משום מכה בפטיש, עיין בב"י בס"שב. שביאר

מהעם כדי שלא יחללו שבת. ועיין במגיד משנה בפ"י דשבת הל"ח. שקליס שיטת הרמב"ם בזה וכתב, "ולכל הפירושים חוץ מפירוש רבינו קשה סומקי אמאי לית לן בה" ע"ש. הרי אם היתה כשיטת הביאור הלכה אין מקום לקושית הרב המגיד שפשוט הוא שאף בסומקי יש איסור אם הוא מקפיד על הטלית, אלא ודאי שפשוט לו לה"ה שאין שום איסור בסומקי וגם בשאר צבעים. וכן נראה מלשון הטור בזה שכתב בס"ש. "ודוקא בחדתי ואוכמי דבהנך הוי הניעור יפה כמו כיבוס והוא שמקפיד עליו שלא ללבושו בלא נייעור, אבל אי בציר חד מהני שרי." הרי מבואר שאם הוא מקפיד אבל הוא אינו אוכמי אלא סומקי עדיין אין איסור בדבר כיון ששניהם בעינן, דהיינו שחור וחדש. ולכן אף שיש הקפדה בסומקי עדיין אין איסור ודלא כהביאור הלכה בזה.

ומדברי הטור נראה שיש ליישב קושית המגיד משנה הנ"ל, דהיינו למה לא אמרינן שיש איסור אף בסומקי. אלא כתב הטור "ודוקא בחדתי ואוכמי דבהנך הוי הניעור יפה כמו כיבוס", דהיינו שבטלית לבנה אם יש לכלוך עליה והוא מנער הלכלוך מעליה מ"מ עדיין ניכר כתם של לכלוך על הטלית שכל הכתמים נראים על הצבע לבן, ולכן אין זה בגדר ליבון במה שהוא מנער הטלית אבל בטלית שחורה אין הכתם הנשאר ניכר על הטלית שכל המראה הוי שחורה ולא ניכר לעין אם יש שם כתם בשחור, ולכן בזה הטלית נראה נקיה, ולכן רק אם הוא מנער הטלית השחורה זה הוי ליבון וניכר לעין שהיא נקיה שאין הכתמים ניכרים בה. וכן י"ל לגבי סומקי ושאר צבעים שהכתמים ניכרים בהם, ולכן אין זה בגדר ליבון כיון שאין כאן כיבוס גמור כמו שכתב בחידושי הרשב"א בשבת שם וה"ה הנ"ל. ולכן אף אם הוא מקפיד להסיר הטל או העפר מ"מ לא אמרינן שזה ליבון כיון שאין זה נחשב כיבוס גמור, ולכן רק בשחורה אמרינן שזה הוא כיבוסו כיון שרק אם הוא מנער הטלית היא נראה נקי. וכן נראה מהמרדכי בפ" החבית שם שכתב "ודוקא חדתי ואוכמי דשייך בהו ליבון." וכן הוא בב"ח בס"ש. הרי רק באלו דשייך בהם ליבון משא"כ בשאר צבעים שלא שייך בהם ליבון, ולכן מה מועילה הקפדה בהם כיון שאין זה ליבון. ולכן אף לפי פירוש זה נראה שאין מקום למ"ש הביאור הלכה הנ"ל.

ואף שראשונים אחרים פירשו הטעם של שחור באופן אחר כמו המאירי שכתב "שהכיעור מהטינוף או העפר ניכר בה הרבה", וכן נראה דעת רש"י שכתב "אוכמי האבק מקלקל מראיתם." וכן ראיתי בחידושי הר"ן שם

השיטות. ומרן בש"ע פסק כהתוספות והרא"ש שהאיסור הוא משום ליבון ובטל ודלא כרש"י שסבר שבעפר יש חיוב, והרמ"א שם הביא סברת רש"י. ועיין בביאור הלכה שם בד"ה עליה, שלא דוקא בשחורה אלא ה"ה בשאר צבעים יש איסור אם הוא מקפיד להסיר העפר או הטל. מ"מ כיון שאנן קי"ל כמרן נראה שאין איסור לנער או לנקות השטיח מהעפר שאיסור זה שייך רק בטל שזה יותר דומה לליבון ולא בעפר.

ואף לדעת רש"י נראה שאין איסור בזה בנד"ד, שאיסור זה שייך רק אם הוא מקפיד עליו, ופירש רש"י בשבת שם "והוא דקפיד עליהו, ללבושן עד שינערם." ויש לדקדק בזה למה לא פירש רש"י שהוא מקפיד להסיר העפר ודי בזה, ומה הענין של "ללבושן", ונראה שכוונת רש"י בזה ליתן לנו הגדר של הקפדה בזה, דהיינו דבעינן הקפדה כל כך עד שהוא אינו יכול ללבוש טלית זו עד שהוא מנער העפר ממנה, אבל אם הוא מקפיד להסיר העפר אבל עדיין הוא אינו מתבייש ללבוש הטלית בפני הרבים עם הקצת עפר עליה, אז אין זה נקרא 'הקפדה' בענין זה ואין איסור לנער הטלית. ולכן רק אם הוא מקפיד כל כך עד שהוא מקפיד שלא ללבוש טלית זו כלל, אז אמרינן שיש איסור בדבר.

ולפי זה יש לדון בנד"ד שודאי הוא אינו מקפיד לילך על גבי שטיח זה עד שהוא הסיר העפר מעליו, ולכן אף שהוא אינו רוצה בעפר והוא רוצה להסיר אותו, מ"מ עדיין אין זה נחשב "מקפיד" כיון שהוא עדיין השתמש בשטיח זה. ואף אם יש לכלוך כל כך עד שהוא מתבייש מן האורחים שמא הם רואים הלכלוך, מ"מ כיון שהוא עצמו אינו מקפיד להשתמש בשטיח וגם הוא אינו מתבייש מפני בני ביתו עדיין י"ל שאין זה בגדר של הקפדה בענין זה. והוא דומה למי שאינו מקפיד ללבוש הטלית בביתו משום העפר אבל מ"מ הוא מתבייש ללבוש הטלית ברשות הרבים, שמשמע מלשון רש"י שעדיין אין זה נקרא הקפדה עד שהוא מקפיד שלא ללבוש הטלית כלל דהיינו אף בביתו. ולפי זה נראה שאף לרש"י אין איסור להסיר העפר בנד"ד.

(ב) **ועכשיו** יש לעיין במה שכתב הביאור הלכה הנ"ל, וז"ל "ואפשר עוד לפי זה דאם ידוע שאפילו בחיורי וסומקי ג"כ דרכו להקפיד שלא ללבושו בלי נייעור יהיה איסור גם שם לנער, ולא שרי הגמרא אלא בסתמא". ולענ"ד זה אינו, שאף אחד מן הראשונים לא הזכיר דבר זה, ואם נכון הדבר הם היו צריכים להזכירו להסיר מכשול

דבר זה כלל, וגם לא כתבו שיטת ר"ח כלל בדבר זה, אלא אדרבה נראה שיש להראשונים גירסא אחרת בר"ח שכל הראשונים העתיקו את דבריו שהאיסור הוא משום טל ולא משום אבק או עפר כמ"ש רש"י, ולכן נראה שהגירסא שלנו אינה נכונה ואפשר שיש טעות בגירסתינו. ועוד אין אזלינן בתר הספק בדעת ר"ח במקום שהוא ודאי שאין זה דעת שאר הראשונים.

וישוב ראיתי במאמ"ר בס"ק ד. שכתב "היה נראה מכאן דשרי להעביר האבק מן המלבושים במכבדות וכלים העשויים לכך חוץ מבגד חדש ושחור דטוב ליוהר בו לחוש לפירש"י. ע"ש כל דבריו. הרי שברור מזה שאף שהוא מקפיד להסיר העפר מ"מ בבגדי צבעונים אין איסור של ליבון. וכן ראיתי בבן איש חי בפר" ויחי אות ז. שכתב "ואם היא לבנה או אדומה אין הניעור יפה לה ככבוס ולכן גם אם מקפיד שרי לנערה" ע"ש. וכעת כן ראיתי בילקוט יוסף בס"ש שב ע"ש, והכי נקטינן. ולכן אף בנד"ד שקרוב לודאי שלא יהיו השטחים שחורים וחדשים אין איסור כלל בזה.

(ד) **ועוד** יש לצרף בזה שיטת הרמב"ם שהאיסור הוא משום מכה בפטיש כמו שמבואר בב"י והכ"מ בפ"י, וידוע שהאיסור של מכה בפטיש שייך רק בגמר המלאכה ולא אחר כן, ולכן לא שייך איסור זה בשטיח בבית אחר שהוא יצא מתחת יד האומן. ועיין בשער הציון בס"ק ט. שבוזה מיישב קושית הנשמת אדם בדין זה. ועיין בכללי מכה בפטיש בערוך השולחן בס"שיג. אות יב - טו.

וגם יש לצרף לזה דעת הרמ"א בס"ש. א. בשם האור זרוע, "שמותר להסיר הנוצות מן הבגד בשבת". ופירש המ"ב שם בס"ק ז. "שאין זה דומה לליבון שאין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר אלא עומדין מלמעלה ולכן מותר אפילו בחדש ומקפיד עליו". ועיין בשער הציון שם בס"ק ט. והמקור לדבר זה מהירושלמי בפ" כלל גדול, "אמר ר' זעירי בשם ר"ה נסתבכו בגדיו בקוצים ה"ז מפשירן במקום צנעה ובלבד שלא יקרע". ואף שלדעת הספר זכרונות אף זה אסור כמ"ש הכנה"ג שם והמ"א שם, מ"מ כיון שהירושלמי מתיר אין לאסור, וכן כתב השער הציון הנ"ל. ולכן בנד"ד הלכנו על השטיח הוא למעלה ולכן אף אם הוא מקפיד עליו אין איסור בדבר להסירו.

אלא שראיתי בערוך השולחן דאזיל בשיטת הספר זכרונות ופירש דבריו שהוא אסור להסיר הנוצות אם הוא

שכתב "בחדתי ואוכמי דטינוף מועט מקלקל מראיתן". ואף שזה אינו מובן שאדרבה אם הבגד שחור הכתמים אינם ניכרים בו כמו שכתבתי לעיל, מ"מ נראה שרק באלו יש איסור ולא בסומקי אף שהוא מקפיד עליו כיון שאין "העפר ניכר בה הרבה" ואין זה בגדר ליבון כלל, ולכן מה מועילה הקפדה.

ולכאורה נראה שיש להביא קצת ראייה להביאור הלכה מהירושלמי בפ"ז דשבת הל"ב. דאמר התם, "נפלו מים על בגדיו רב הונא ורב ירמיה ח"א מנערה שרי וממחקה אסיר וחרנא מחלף". עיין בקרבן העדה שם, ומשמע שלמ"ד דאסור לנער הבגד מן המים זה הוא משום כיבוס ודומה להטל בתלמוד דידן ולשיטת התוספות והרא"ש ומרן. וכתב על זה הפתה"ד בס"ש. א. "ומאי דקשה על זה דבירושלמי אסר סתם ומשמע בין חדשים בין ישנים בין שחורים בין מגוונים אחרים ואלו בתלמוד דידן מפליג בהכי". ע"ש. ולכאורה נראה שסובר הירושלמי כהביאור הלכה שאף בשאר צבעים אם הוא מקפיד יש איסור, אלא כבר כתב הפתה"ד שם ובאות ב. ובאות ג. פירוש אחר להסביר הירושלמי עיין בדבריו, ועוד כל זה לאפס כיון שאנן קי"ל כתלמוד דידן. ולכן אין זה סייעתא להביאור הלכה.

וכסברת הביאור הלכה מצאתי בערוך השולחן בס"ש. א. שכתב "שבגדים אדומים ולבנים או שחורים ישנים מסתמא אין מקפידים עליהם לנערן מן הטל אבל אם יודע לנו שמקפידים לנערן ודאי אסור כמו בשחורים חדשים כשידוע שאינו מקפיד דמותר כמו כן להיפך". ולענ"ד זה אינו כמו שכבר כתבתי.

(ג) **אלא** ראיתי שהביאור הלכה הביא סייעתא לשיטתו מפירוש ר"ח שם שכתב, "אם יש אבק בבגד חדש שחור ומקפיד עליו או אם יש עליו דבר טינוף אוסר רב הונא לנפצו, אבל אם הוא בגד ישן או לבן או אדום ולא קפיד עליהו שרי וכן הלכה". ולכאורה דבריו סתרי אהדדי הרישא לסיפא, דהיינו בתחילה הוא כתב דבעינן שחור וחדש ומקפיד עליו, ובסיפא הוא כתב אם הוא אדום ולא קפיד עליו, דהיינו אם הוא אדום וקפיד עליו יש איסור, וכמו שפירש הביאור הלכה. ולענ"ד נראה שיש טעות בדברי הר"ח וצ"ל "או לא קפיד עליו" במקום "ולא קפיד עליו" ואף שאין זה דבר נכון לשנות דברי הראשונים כדי להלום דבריהם לדעת שאר ראשונים, מ"מ נראה לי שכך היתה כוונת ר"ח שהלא הרי"ף ושאר הראשונים לא כתבו

וכבר נהגו להתיר כמ"ש המהריק"ש שם והפעולת צדיק בח"ג ס"קסט. כמבואר כל זה בלוית חן באות קט. וביביע אומר בכמה מקומות.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין איסור לנקות השטיח מהלכלוך שעליו בשבת וגם במברשת, ובלבד שהוא לא נותן שם מים לנקות, וגם הוא לא משפשף.

מקפיד עליו, אבל אם הוא אינו מקפיד עליו אין איסור, ובזה איירי הרמ"א לגבי הנוצות "דרובא דאינשי אין מקפידין על זה... אבל מי שמקפיד ודאי דאסור, וכן יש להורות". ולפי זה אף בנד"ד יש לאסור שאף שהלכלוך למעלה על השטיח מ"מ הוא מקפיד להסירו. אמנם נראה שאין זה הפירוש הנכון בדעת הרמ"א, שהמקור לדבריו הוא באור זרוע בהל" שבת באות פא. ואחר שהאור זרוע הביא הירושלמי הנ"ל הוא כתב "וההיא דשרי אפילו למאן דקפיד" ע"ש. הרי שהאור זרוע איירי אף במי שמקפיד להסיר הנוצות ועדיין הוא מותר, וממילא כן סבר הרמ"א, ולכן שפיר הוא לומר כהמ"ב הנ"ל שאין איסור בדבר אם הלכלוך הוא למעלה.

וראיתי בגדולות אלישע בס"שב. באות יא. שכתב, "אך קשה לי על ספר הזכרונות כיון דדין זה של הרמ"א הוא מהרב א"ז והא"ז מיייתי ראיה מהירושלמי... א"כ מה יענה הרב ספר זכרונות לדברי הירושלמי, ואפשר שלא ראה דברי האור זרוע במקומם. ולענין דינא כיון דהרב א"ז ומור"ם ז"ל והרב הלבוש ז"ל וכן כתב הר"ז כתבו להתיר, ומה גם שדברי הרב ספר זכרונות מוקשים מהירושלמי נקטינן להקל, אלא כיון שהרבנים הנזכרו לעיל הביאו ספר הזכרונות ראוי להחמיר." ולענ"ד אף לכתחילה יש להקל שיש כמה ספיקות בדבר, שמא הלכה כהרמב"ם שאין איסור כלל של ליבון בטלית, ואף את"ל שיש איסור ליבון בטלית שמא ההלכה כהתוספות והרא"ש ומרן שזה רק בטל, ואת"ל שאף בעפר יש איסור כדעת רש"י שמא ההלכה כהאור זרוע בשם הירושלמי שאין איסור אם הלכלוך למעלה. ולכן ודאי בענין זה אין לחוש לסברת הספר זכרונות. וכעת ראיתי במחזה אליהו בס"מד. שהוא החמיר כהספר זכרונות ע"ש. ולענ"ד נראה שאין לחוש לזה.

(ה) **ועוד** יש לדון לגבי מ"ש מרן בס"שב. ז. שאסור לשפשף על הבגד משום שזה נראה כמלבן. ולכאורה נראה שאף בנד"ד אסור לנקות הלכלוך מעל השטיח, אבל זה אינו שדוקא שפשוף שע"י זה הוא מבהיר הבגד יש איסור, אבל להסיר הלכלוך בלבד בלי שפשוף ובלי נתינת המים אין לאסור. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"שב א. בד"ה י"א, בסוף דבריו. וכן הוא ברמ"א בס"שלז. ב. שאסר לכבד בגדים משום שמא ישבר הקיסמים, אבל משום ליבון אין איסור כמ"ש המ"ב שם בס"ק יג. ולכן אין איסור של ליבון להשתמש במברשת בשבת, ואף למה שחושש הרמ"א לגבי שבירת הקסמים אין לאסור להספרדים שאין בזה איסור ממש כמ"ש הבית מאיר שם ועוד אחרונים,

סימן נד.

שאלה: האם מותר לקפל הטלית בשבת אחר התפילה.

תשובה: (א) **כתוב** במשנה בשבת קיג. "מקפלים את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים." ופירוש רש"י שם, "בגדים כשפושטן מקפלין מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטים כשאין מקופלין." וכתוב בגמרא שם שאין להתיר זה אלא אם הוא לצורך היום ובאדם אחד ובלבן ובחדש, אבל בלא תנאים אלו הוא אסור. ולפי זה נראה מרש"י שהאיסור הוא הצלת הבגד מקמטים גרועים שעדיין אינם שם כיון שהם קלקלו הבגד, וכן יש לדייק בלשונו שהוא כתב "כשאין מקופלין" דהיינו שהקמטים באים רק אם אינן מקופלים אבל עדיין אינם שם, אבל זה קשה להבין שאין הצלת הקלקול שעדיין אינו שם נחשב לתיקון והוא לא מוסיף כלום בצורת הבגד, אלא שלגבי האיסור של שני בני אדם כתב רש"י דבר אחר, "כשמקפלין אותן מפשטין קמטיהן ונראין כמתקנין." משמע מזה שהאיסור הוא משום שמחליקין הקמטים הגרועים שכבר היו שם ע"י לבישתו, וזה נחשב כתיקון שזה לצורך הבגד והוא מתקן קלקול שכבר היה שם. וכן נראה מרש"י על הרי"ף שכתב "כשמקפלין אותן אז מיישבין את קמטיהן ונראין כמתקנין." וכן הוא בר"ן שם, משמע שהאיסור הוא הקמטים הגרועים שכבר היו שם ע"י לבישתו, והוא תיקון הבגד. וכן ראיתי ברבינו ירוחם נתיב יב. ח"יד. שכתב "דרך הבגדים אחר שפושטים אותם לקפלם כדי להחליק קמטיהם", דהיינו לתקן הקמטים הגרועים שכבר היו שם. ולכן צ"ל שרש"י בפירוש המשנה "ומתקמטים כשאין מקופלין", זהו טעם ההיתר שמותר לקפל הבגד אם הוא חדש ולבן ואין לו אחר ואם הוא רק ע"י אדם אחד, וזה מותר שבחדש אין בו קמטים גרועים משעת לבישה ולכן כל כוונתו רק להציל הבגד מקמטים אחר כך ולכן מותר לקפל בגד זה. וטעם האיסור בשני בני אדם משום שזה נראה כתיקון גמור שנראה שהוא כיון לתקן הקמטים שכבר היו שם. וכן הטעם שהוא אסור בישן שהם "ממהרין לקמוט", ולכן אף בשעת לבישה יש קמטים גרועים ואסור לתקנם, והטעם של איסור בצובע עיין לקמן, והטעם שאם יש לו אחר שזה אסור, הוא משום שהוא טירחה שלא לצורך אף שאין איסור בזה משום מתקן. אמנם נראה שכל האיסור של מתקן כאן הוא רק מדרבנן שרש"י כתב "ונראין כמתקנין", משמע שאין זה תיקון גמור אלא שנראה כתיקון ואיסורו רק מדרבנן. ונראה שאפשר לפרש דברי רש"י באופן אחר, דהיינו שהאיסור הוא לתקן

קמטים היפים בבגד שכבר היו שם ומ"ש רש"י "מפשטין קמטיהן" לגבי ע"י שני בני אדם, זהו הקמטים היפים בבגד שנאבדו קצת ע"י לבישתו, ואין להאריך בזה שזה נראה קצת דחוק, ומה שכתבתי נראה לענ"ד עיקר.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר דעת רש"י בדין זה לפי מה שהוא פירש בשבת קמא. שכתוב במשנה שם, "מכבש של בעלי בתים מתירין אבל לא כובשין", דהיינו שמותר ליטול הבגדים מן הכבש בשבת אבל אסור ליתן הבגדים בכבש בשבת, ולכאורה נראה שהטעם האיסור הוא משום מתקן, דהיינו שזה דומה לקיפול ע"י שני בני אדם שהוא תיקון גמור, ואף כאן הכבש שהוא מיוחד להחליק הקמטים הגרועים הוא כמו ע"י שני בני אדם והוא אסור, ועיין ברש"י שם שתימה על רש"י למה המכבש אסור שהרי מותר לקפל בגדים בשבת כמ"ש בשבת קיג. ולפי מה שביארתי שזה דומה לע"י שני בני אדם זה אתי שפיר, ועוד י"ל שמכבש זה מיוחד לבגדים אחר הכביסה כמו שפירש הטור בדין זה בס"ש, ולכן ממילא בגדים אלו הם ישנים כמ"ש הב"ח שם, ולכן אף מטעם זה הוא אסור לכבש, ונסתלקה קושית הרש"י. אמנם עדיין יש להקשות על כל זה, שרש"י לא פירש טעם האיסור של המכבש משום שזה תיקון בגדים אלא הוא פירש שטעם האיסור הוא מפני שזה "צורך חול". וזה אינו מובן, שנראה שאם הוא רוצה לכבש הבגד לצורך שבת שזה מותר, והלא עדיין הוא אסור משום תיקון הבגד, וכן יש להקשות על הר"ן שם שפירש כדעת רש"י.

ולכן נראה שי"ל לדעת רש"י שאין איסור מתקן בגדים במכבש כלל, וזה משום כל איסורו של מתקן הבגדים בשבת קיג. הוא רק מדרבנן שכתב רש"י שם "ונראין כמתקנין", דהיינו שאין זה ממש תיקון אלא שנראה כתיקון ולכן הוי אסור רק מדרבנן. ועוד יש לומר שגזרו רבנן בזה רק באופן שנראה התיקון לכל הרואים בשעת תיקונו, אבל אם בשעת תיקונו אין התיקון ניכר לכל אלא רק אחר זמן רב, דהיינו אחר שהוא מתיר המכבש, אז לא גזרו רבנן בכהאי גוונא, וזה מה שפירש רש"י "ונראין" דהיינו שהתיקון ניכר מיד לכל הרואים. ולכן בכבש שאין נראה התיקון בשעה שהוא נותן הבגדים בכבש שהבגד טמון שם אין איסור בדבר אם הוא לצורך שבת, ולכן רק אם הוא לצורך החול הוא אסור משום טירחה שלא לצורך.

וכהאי גוונא מצינו בדינים אחרים, עיין בש"ע ס"ש. ב. לגבי מתבטל היין שבגיגית, שלא שייך לומר בזה דבר

בשבת קיג. שכתב "טליתות שהם לבנים שאין צריך בקיפול בו ביום אחר צאתו מבית הכנסת לא שנא חדשים לא שנא ישנים אסור לקפלן אפילו באדם אחד, וה"מ בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו נראה דמותר." ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע בס"ש. ג. והבינו האחרונים שבלא סדר קיפולו הראשון הוא קיפול הטלית בקמטים חדשים שלא היו שם בתחילה ואין זה עיקר הקיפול ואינו מתקיים והוא מותר כמ"ש המ"ב שם בס"ק יח. אמנם קיפול בסדר הראשון דהיינו במקום שכבר היו שם הקמטים היפים, זה אסור משום שזה תיקון להבגד. אלא פירוש זה קשה בעיני לפי מ"ש הנו"ב מה"ת א"ח ס"צב. שאין איסור בשריית בשר שלא נמלח ביום השלישי שחל בשבת, משום תקון מנא, וזה משום שהוא רק המשיך מצבו הנוכחי, ונמצא שאין תיקונו מועיל אלא להבא לפיכך אינו נחשב כמתקן. וכן יש ללמוד סברה זו מהתה"ד ס"מח. שאותיות או תיבות בפרשיות התפילין שנמחקו קצת ורישומן עודנו ניכר והסופר חושש פן ימחקו עוד, מותר להעביר עליהם קולמוס להיטיב כתיבתם ואין בזה משום שלא כסדרן ע"ש. משמע שכל שהוא רק מקיים מה שכבר היה שם אינו נחשב לתיקון. עיין בכל זה ביביע אומר ח"ו א"ח ס"לה. אות ג. לגבי המשכת פעולת שעון. וכן נראה מהמשנה בשבת קנא: "קורה שנשברה סומכין בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף." ופירש"י, "לא שתעלה. דהוה ליה בונה." וכן פסק מרן בס"שיג. ז. הרי מה שהוא עושה כדי להמשיך באותו מצב, לא נחשב לבונה, דהיינו שנשארה הקורה הנשברה כמו שהיא, והוא עושה מעשה כדי שלא תפול יותר, אבל לתעלות זה אסור. ולפי זה יש לדון מאי איסור יש בקיפול הטלית בקמטים היפים שכבר היו שם, הלא עדיין ניכרים הם והוא לא מוסיף שום דבר חדש אלא הוא רק מקיים מה שכבר היה שם, ולכן נראה שאין שום איסור בזה וצריך לפרש דברי הראב"ה באופן אחר.

ועוד יש להקשות על פירוש זה, שאם הוא עושה הקיפול במקום אחר בטלית הלא הוא עושה קמטים חדשים וזה עצמו דבר אסור, ומה שכתב המ"ב שאין קיפול זה שום קיום, אינו כן שאחר זמן מה הקמטים החדשים ניכרים בבגד, ואף המהרש"ם בדעת תורה שם סע"ג. כתב שצריך לחזור למחר לקפלו כמו שהיה לפני שבת שאם לא כן יש בו קיפול חדש וזה אסור, אבל זה תימה שלא מצינו סברה זו באחרונים שצריך לחזור ולקפלו מחר עוד פעם, ולכן הלא הוא עושה קמטים חדשים וזה אסור.

שיש לו מתירין מפני שהאיסור "לא הוי ניכר מעולם" כמ"ש הב"י שם בשם המרדכי. וכן הוא באחרונים שם. וכן הוא שם בסע"ט. לגבי שלג בכוס, עיין במ"א ס"ק יג. שכתב שלדעת הרמב"ן והר"ן והרמב"ם והמ"מ דאפילו לרסק בידים לתוך הכוס שרי, דטעם האיסור הוא שמא יסחוט פירות העומדים למשקין וכיון שנתערב במים לא גזרו. ולכן אף לגבי המכבש י"ל הכי שאף שהוא עושה מעשה בידים מ"מ כיון שלא ניכר שהאיסור שם באותה שעה לא גזרו.

היוצא מכל זה שלדעת רש"י אסור לקפל טלית שלא לצורך אותה שבת, שאף שזה ע"י אדם אחד שאם היא ישנה היא "ממהרין לקמוט", דהיינו אף בשעת לבישה ולכן הקיפול מתקן הקמטים הגרועים שכבר היו שם ויש איסור של מתקן, ואם הטלית היא חדשה עדיין זה אסור כיון שהקיפול הוא שלא לצורך אותה שבת והוא טירחה שלא לצורך, וכמ"ש התוספות שם.

(ג) **אלא** עדיין יש לדון בזה, ש"ל שבטלית ישנה בזה"ז אין איסור של תיקון, שנראה שכוונת הקיפול בזה"ז הוא רק שלא להשליך הטלית בדרך בזיון אלא לקפל אותה באופן נאה בדרך כבוד וזה כבודה, ולכן הוא לא כיון כלל על חליקת הקמטים אלא רק להניח הטלית במקום משומר באופן נאה ומכובד, וזה כבוד למצוה. ולפי זה אף שהוא פ"ר שהוא מתקן הטלית מאיזה קמטים גרועים מ"מ זה הוי דבר שאינו מתכוין, ואף שהוא פ"ר הוא מותר לגבי מתקן מנא כמ"ש ה"ה בפ"יב. דשבת הל"ב. וכן כתב הלחם משנה שם בסוף דבריו שהוא מותר לגמרי. ולדעת הב"י בס"שיח. והמ"א שם בס"ק לו. זה מותר אף בדבר שכבר הוא כלי. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לב. אות ב. ואילך. ועיין מה שכתבתי על זה במקום אחר (ס"נו).

ואף מצד שקיפול זה הוא טירחה שלא לצורך, עדיין יש להתירו שכוונתו בקיפול היא לשמור הטלית באופן נאה ושללא להשליך אותה בדרך בזיון, ולכן השמירה היא בשבת עצמה, וההצלת הבזיון היא בשבת עצמה, ולכן זה נחשב לצורך שבת ולא לצורך חול דוקא, וממילא הקיפול מותר. וכן כתב המ"א בס"ש. ס"ק ו. "ונראה לי דמטה העומדת בחדר שדר שם ואיכא בזיון ודבר מגונה שיעמוד כך מותר להציעו דלצורך שבת הוא." ע"ש. הרי שזה כמו שכתבתי. ולפי זה אין איסור לקפל הטלית בזה"ז.

(ד) **ועכשיו** יש לבאר דעת הראב"ה בזה, והיא במרדכי

בפ"כב דשבת הל"כב. שכתב "אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן." הרי מבואר שהאיסור הוא רק באופן הקיפול שעושין אחר הכביסה, דהיינו לעשות קמטים חדשים וזה צריך קיפול חזק, ורק קיפול כזה הוא אסור אבל באופן רגיל במקום שכבר היה שם קו הקיפול, והוא לא מוסיף כלום אין שום איסור. מצינו שדעת הראב"ה כדעת הרמב"ם.

ובזה י"ל שסברת הראב"ה היא קרובה לדעת האורחות חיים בזה, שהוא כתב בהל" שבת ס"שצח. "ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים בשבת אפשר שהוא משום שהקיפול שלנו אינו דומה להקיפול שלהם שהיו מקפידים מאד לפשט קמטי הבגד ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושים." וכן הוא בכלבו ובספר אהל מועד, וכן הוא בחידושי הר"ן בשבת קיג. ע"ש. הרי לכל אלו הראשונים אין שום איסור בקיפול רגיל בקמטים הנמצאים בבגד, ולכן שפיר אמרינן שכן סברת הראב"ה שאין איסור בקיפול רגיל.

(ז) **אלא** יש להקשות על מה שכתבתי מדין בגד צבוע, שכתב רש"י שקיפול בגד צבוע הוא אסור משום "קיפולן מתקן." ופירש המאירי ביותר ביאור, "שהצובעים קפלן צריך להם הרבה להעמדת הצבע והוא מתקן גמור." וכן הוא בר"ח שם שכתב "וצבועים נמי פאכה ציבעיה בדלא קפלן." הרי שרק קיום הצבע שכבר היה שם נחשב לתיקון גמור ודלא כהנו"ב והתה"ד והיביע אומר הנ"ל, אלא יש להרגיש איך קיפול זה מקיים הצבע, ואפשר לומר שהם מקפלן בחוזק יד, ודחיקה זו גורם להצבע שהוא נקלט יותר בצמר, ולכן כיון שהוא מוסיף על קליטת הצבע יותר ממה שכבר היה שם זה נחשב תקון ואין זה רק קיום מצבו אלא הוא מוסיף עליו. ולכן נראה שע"י הלבשה הוא מקלקל הצבע, וע"י הקיפול הוא מתקן הקלקול. ולענ"ד נראה שזה לא שייך בבגדים שלנו בזה"ז.

(ח) **ויש** לעמוד בדעת התוספות בזה, שכתבו התוספות בשבת קיג. "מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של ב"ה לפי שהם צורך מחר." ונראה שהם סברו כרש"י בזה שאם היא טלית חדשה, הוא אסור לקפול משום צורך חול, ואם היא ישנה הוא אסור לקפול משום תיקון גם כן, אלא שיש לדקדק למה לא הביא המרדכי דעת התוספות בזה, והלא התוספות פליגי על הראב"ה הנ"ל, ויש להביא שניהם בדיון זה, ואולי י"ל שלדעת המרדכי אין מחלוקת בין התוספות והראב"ה שבזמנם היו מקפלים הטליתות בחוזק, וזה אסור להתוספות ולזה הסכים הראב"ה, ורק בא

ועוד יש להבין בזה, שי"ל שהטעם שהתירו האחרונים לקפל הטלית שלא בקו הקיפול שכבר נמצא שם, הוא מפני שבזה גילה דעתו שאינו מקפיד על תיקונו, משא"כ בקו הקיפול שבזה הוא רוצה לתקן הטלית. אף בזה יש להקשות כמ"ש לעיל מהנו"ב והתה"ד שאין זה תיקון כלל כיון שהקו כבר נמצא שם ואדרבא אם הוא עושה הקיפול באותו קיפול הוא גילה דעתו שהוא לא רוצה לעשות שום תיקון חדש, אבל אם הוא עושה הקיפול במקום חדש מזה נראה שהוא כיון לעשות דבר חדש, ונחשב לתקון בעיני אדם.

(ה) **ולפי** כל זה נראה שיש לפרש דעת הראב"ה באופן אחר, דהיינו שסדר קיפולו הראשון הוא דרך הקיפול כשהבגד חדש או אחר כביסה שאין שם שום קמטים יפים והוא עושה קיפול בחוזק יד בכוונה מפורשת לעשות קיפול חדש וקמטים יפים חדשים וזה דבר איסור, אבל קיפול בפעם שניה ואילך שכבר נמצא שם הקמטים יפים אין בזה שום איסור כלל כמו שהסברתי לעיל בשם הנו"ב והתה"ד, ולכן אם אחר התפילה בשבת הוא מקפל הטלית כסדר קיפולה הראשון דהיינו בחוזק יד להוסיף על הכרת הקמטים זה אסור אבל אם הוא מקפל רק באופן רגיל שלא כסדר קיפולה הראשון הוא מותר שהוא לא מוסיף כלום בקמטים היפים אלא מקיים מצבו ואין בזה שום איסור. ולכן לפי זה כוונת הראב"ה היא שהקיפול היה באותו מקום שכבר היה ניכר קו הקיפול בין בקיפול ראשון ובין בקיפול שני, אלא רק דרך הקיפול הוא העיקר שאם הוא בחוזק יד זה אסור, אבל אם הוא בדרך קל דהיינו שלא כסדר קיפולו הראשון הוא מותר.

ונראה שכן כוונת הבגדי ישע בפירושו על המרדכי שם בסוף אות ג. לגבי קיפול הצעיף שכתב, "או שמא קיפול זה אינו נקרא קיפול אלא הקיפול הראשון שעושה מתחלה כשהצעיף חדש נקרא קיפול, וכן נ"ל מדכתב בסמוך דשלא כסדר קיפולו הראשון מותר לקפל." הרי מבואר כמו שכתבתי לעיל.

וכן יש לדייק בלשון הראב"ה שהוא לא כתב "שאסור לקפל במקום קיפולו", אלא הוא כתב "בסדר קיפולו הראשון." משמע שדרך הקיפול הוא האיסור ולא המקום בלבד, דהיינו אם הוא עושה הקיפול בחוזק "בדרך" קיפולו הראשון.

(ו) **ומצאתי** תנא דמסייע לי בפירוש זה, והוא הרמב"ם

הראב"ה להוסיף על זה שאם הוא באופן קל, דהיינו שלא כסדר קיפולו הראשון הוא מותר ואף התוספות מסכימים לזה, ולכן המרדכי הביא רק דעת הראב"ה.

מכל הנ"ל נראה שאין איסור לקפל הטלית בזה"ז, שאף לדעת רש"י כיון שאנו לא כיונו לתיקון וגם הקיפול הוא כדי שלא להשליך הטלית בדרך בזיון, הוא מותר לקפל אותה, ואף לדעת הראב"ה ודעת מרן שפסק כמוהו, אין איסור בקיפול קל ורגיל.

ועיין עוד בזה בערוך השולחן בס"ש. אות י. ואילך שביאר שלדעת הרמב"ם האיסור של קיפול בגדים הוא רק משום תיקון, ובקיפול הטלית אין תיקון ולכן הוא מותר, וזה כמו שכתבתי לעיל, ועוד כתב שם שלדעת הרמב"ם אין איסור של לצורך חול אלא רק כשיש תיקון, ולכן בלא תיקון אין איסור בדבר כנ"ד. אלא הוא כתב שלדעת הראב"ד יש איסור של צורך חול אף בלי תיקון, ולכן לדעת הראב"ד קיפול הטלית אסור. אלא לפי מה שכתבתי לעיל בשם המ"א שלהציל מבזיון הוא מותר שזה נחשב צורך שבת י"ל שאף הראב"ד מודה בנ"ד כמו שכתבתי לעיל. ועוד יש לידע שהראב"ד לא השיג כלום על הרמב"ם בדין של קיפול בגדים בפ"כ. הל"כ. ונראה שהוא הסכים לזה שהתיקון הוא רק בקיפול חשוב כאחר כיבוס כמו שכתב הרמב"ם שם, ולכן בקיפול הרגיל אין בו איסור כלל אף בקו הקיפול, וכיון שאין איסור של צורך החול כמו שכתבתי, נראה שהראב"ד מודה שהוא מותר לקפל הטלית אף בקו הקיפול ודו"ק.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש להתיר לקפל הטלית בשבת אף שהוא אינו רוצה בה עוד בשבת זו.

סימן נה.

שאלה: האם מותר לפתוח הבקבוק ע"י הסרת מכסה הפח, שנעשה באופן שעם פתיחתו נפרד חלק מהמכסה, כך שתשאר מעין טבעת על הצואר הבקבוק, ומעתה אפשר להשתמש בחלקו העליון של המכסה כמכסה הברגה הרגיל, והרי זה כעושה כלי.

תשובה: (א) **ראיתי** בשמירת שבת כהלכתה פ"ו. סע"א. עמוד מו. שכתב בשם רש"ז אורבך שליט"א שזה אסור משום תיקון כלי ע"ש. וראיתי ביחודה דעת ח"ב

ס"מב. שכתב להתיר שלא שייך כאן תיקון כלי כלל כיון שכל זמן הוי שם כלי עליו, דהיינו שלפני הידוק המכסה במכונה בצואר הבקבוק היה עליו שם כלי, וגם בהיותו משמש מכסה לבקבוק בעודו מלא יש עליו תורת כלי, ואם כן אין כאן תיקון כלי כלל. ע"ש. וכן ראיתי באוצר דינים ס"ז. אות יד. בהערה שם שהוא כתב, "ולדידי חזי לי שמאחר שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק ההוא עד לפתיחתו, תורת כלי עליו וגם בעת סתימת הבקבוק עמו, שלשם כך נוצר, ולכן אע"פ שא"א לכסות בו בקבוק אחר לאחר שנלחץ, מ"מ הוא מכסה היטב את הבקבוק שניתן עליו, ולא בטל ממנו שם כלי כלל, וכנחוחו אז לפני סתימתו כוחו עתה." ולכן לפי זה נראה שאין בזה שום תיקון כלי כלל ואין בזה שום איסור.

והנראה לענ"ד שיש בזה משום תיקון כלי, שכתב המרדכי בפ" המביא כדי יין, בשם הראב"ה, "שפוד שצולין בו עופות והיה ארוך יותר מדאי ואסר רבינו לחתוך אותו ולא לשרפו משום תיקון כלי, ולא דמי לחתכו באור בפי שתי נרות דהתם נראה כמדליק שתי נרות." וכן פסק מרן בש"ע ס"תקט. ב. ונראה מזה שאף שיש שם שפוד עליו מקודם וראוי לתשמיש, ועכשיו הוא רוצה לקצרו משום כך הוא צורכו עכשיו, מ"מ עדיין זה נחשב לתיקון כלי אף שלא בטל שם של שפוד מעליו, וכל הזמן יש בו שם כלי. ולכן נראה שכיון שהוא עושה בו תיקון, זה נחשב דבר איסור אף שמקודם הוי כלי, וא"כ ה"ה בנ"ד שכיון שהוא עושה תיקון במכסה עדיין זה אסור אף שקודם כן עדיין הוי מכסה.

וכן יש ללמוד ממ"ש מרן שם סע"ג. "עופות שממלאים אותם בשר וביצים מותר לתפרם ביו"ט והוא שיתקן מערב יו"ט החוט וישימנו במחט ויזהר שלא יחתוך החוט ביו"ט." ויש לדייק במ"ש מרן "והוא שיתקן מעיו"ט החוט", משמע שאם הוא יותר ארוך שאסור לקצרו ביו"ט, וכן נראה מהמאמר שם ס"ק ז. שכתב "שלא קודם שיתפור יחתוך החוט כדי לתפור ומשווהו מנא." וכן כתב הר"ז, "ובלבד שיתקן החוט למדתו שלא היה ארוך יותר מדאי וישימנו במחט מערב יו"ט כדי שלא יצטרך לחתוך החוט ביו"ט כדי לקצרו." וכן כתב הכה"ח שם אות כד. ע"ש. משמע מזה שאף שהוא חוט קודם כן וראוי לתשמיש בתורת חוט, אלא שעכשיו הוא רוצה לקצרו משום שהוא רוצה עכשיו חוט שאינו ארוך כל כך, מ"מ עדיין זה נחשב תיקון מנא אף שאין שום בטול מתורת כלי ובכל זמן יש שם עליו של חוט. וא"כ ה"ה בנ"ד שהוא משנה

דרך תשמישו של מכסה זה, שזה נחשב תיקון מנא.

(ב) **ועוד**, יש לדון במ"ש היחזה דעת להתיר משום שהמכסה שהוצמד לבקבוק לכתחילה נעשה על דעת כן להפריד חלקו התחתון בשעת פתיחתו, וחיבורו נעשה באופן זמני שעם פתיחתו נפרדת הטבעת ממנו. וזה דומה למה שפסק מרן בס"ש. י. "מותר להתיר דף שמימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט שאינו עשוי לקיום." ע"ש ביחזה דעת. וראיתי במ"א בס"ש. ס"ק יח. שלמד מדין זה לגבי ספר "שאם נדבקו הדפין להדדי ע"י שעות מותר לפותחן." משמע שאין זה נחשב לתיקון להספר כיון שלא נעשה לקיום. אלא כבר כתבתי במקום אחר (ס"ע). אות ב. ואילך.) שיש להקשות על זה ממ"ש המ"א בס"תקיד. ס"ק יז. בשם הרמב"ם, "שני כלים שהם מחוברים ביחד בתחלת עשייתן כגון שני נרות או כוסות אין פותחין אותן לשנים שהוא כמתקן כלי." משמע שאף אם כבר ייחדו לנר יחידי או כוס יחידי בשעת עשייתן מ"מ יש מתקן מנא דרבנן בהפרדתם. ותירצתי שם דשאני דפי הספר שהדבוק בא אחר עשיית הדפין, ובזה הוא מותר להפריד הדפין אבל אם הדפין נדבקו מתחילת עשייתן אז זה אסור, שזה הו' מתקן מנא, וכן לגבי התנור הוא מותר להסיר הדף ואין זה תיקון מנא שאין הדף שם מתחילת עשיית התנור אלא הוא משים אותו שם בערב שבת, ולכן אין זה דומה להפרדת הנרות שהיו כך מתחילת עשייתן. ולפי זה י"ל שכיון ששייך תיקון מנא אף אם הוא עשוי לכך מתחילת עשייתו אפשר ששייך סתירת כלים גם כן ודלא כהיחזה דעת בזה, שמכסה זה מחובר להטבעת מתחילת עשייתו.

וכן י"ל לשיטת תוספות והרא"ש ומרן בס"ש. שהוא אסור לשבור חבית שלמה, והלא מתחלת עשיית אותה חבית כוונתו היתה לשבור אותה כדי ליטול הגרוגרת, ועדיין הוא אסור וצ"ל שכיון שהוא שובר דבר שהיה שם מתחילת עשייתו הוא עדיין אסור, כמו שכתבתי לדעת הרמב"ם הנ"ל, וכן הוא בכה"ח בס"תקיד. אות פו. "דאם לא נדבקו בתחלת עשייתן רק אח"כ נדבקו ממילא דרך עראי מותר לפותחן." ע"ש. וכן יש ללמוד מהתורה לשמה ס"ק. ע"ש. ולכן אם החיבור הוא מתחילת עשייתן עדיין יש איסור.

ועוד יש להוסיף על זה, שמצינו שאף בחיבור עראי אחר עשייתו, עדיין יש איסור לשבור החיבור אם חיבור זה הוא חיבור מעליא. וכן מצינו בדין של פתיחת בית הצואר

לדעת הרמב"ם, שכתב בתחילת הספר מעשה רוקח, בשם רבינו אברהם בשם מר אביו, דהיינו הרמב"ם עצמו, שכך הוא הפירוש של דין זה, "שדרך החייטין כשגומרין הבגד ומתקנין בית הצואר שלו עד שיהיה ראוי ללבישה, משיב המטלית שחתכה ממקום בית הצואר על בית הצואר ותופרה תפירת עראי, כדי שיהיה ניכר שזה הבגד חדש, ובעת שירצה בעל הבגד ללבוש אותו, מסיר אותם החוטין שתפר בהם אותה המטלית ולובשו, סד"א שאותה התפירה שהיא עראי יהא פטור עליה, קמ"ל. ועל זה הקשה רב כהנא, מה בין זה למגופת החבית, פירוש מסיר כסוי פי החבית שהיא מחוברת לה בטיט שמותר, ופריק רבא זה חיבור, כלומר תפירת מטלית זו עם בית הצואר חיבור יפה הוא שכן דרך כל חייטין, ואפילו היתה התפירה דרך עראי ואינה מתוקנת כל כך, שלא תתן דברך לשיעורין, אבל חיבור המגופה לחבית אינו חיבור כלל, שאין חיבור החרס חיבור אלא אם כן נצרף ונהיה כולו גוף שוה." הרי מצינו שלגבי תפירת המטלית שאף שתפירה זו היא אחר שעת עשיית הבגד ואף שהיא באופן עראי לזמן קצוב, מ"מ עדיין זו תפירה מעליא ויש חיוב על הפריקה. ועיין בטל אורות בדף תס. שביאר כל זה. ולכן מצינו שהכל תלוי באופן של החיבור, ומה שנחשב לחיבור לגבי תפירה אינו חיבור לגבי חבית של חרס. ולכן יש מקום לומר שאף בנד"ד בכיסוי אף שהחלק התחתון הוא על מנת להפרד, עדיין אין זה מספיק להתיר ההפרדה.

(ג) **מ"מ** עדיין יש להתיר בנד"ד כמ"ש היחזה דעת שם בשם הרב המגיד, שאם הוא אינו מתכוין לתקון מנא אלא רק כדי שהוא יכול לשתות המשקה אין בזה איסור כלל של תיקון מנא. ואחר זמן רב ראיתי במנחת שלמה ח"ב ס"לב. שדחה סברה זו וכתב "ולענ"ד הוא תמוה דאף שעיקר הפתיחה הוא כדי לשתות ולא בשביל שיהיה לו פקק, אבל ברור הדבר דמי שאין בדעתו לשתות מיד את כל המשקה שבתוך הבקבוק ודאי מקפיד לא לפתוח באופן שהפקק יתקלקל ומכוין שהמכסה יהיה לו לפקק כדי לפתוח ולכסות בו בכל עת שירצה עד שיגמור לשתות הכל, וכיון שכן אף גם להמ"מ אסור." דהיינו שאין זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר אלא הוא מכוין לכך, ולכן אין מקום כאן להיתר של ה"ה. ולענ"ד זה אינו, ודעת היחזה דעת בזה נכונה, שכוונת כל אדם בשעת הסרת הפקק היא רק לפתוח הבקבוק, ואף שהוא יודע שפקק זה מועיל לכסוי אחר כך, מ"מ הוא לא כיון לזה בשעת פתיחה אלא הוא כיון רק לפתיחת הבקבוק כדי לשתות המשקה. וזה דומה לדין חבית שפקקו בפקק של פשטן במרן ס"ש. יח.

אינו מכוין לכך, ואשר אמרו והאידינא דקי"ל כרבי שמעון שרי לכתחילה ארבוץ בלחוד קאי, אבל הכבוד אסור דהרי הוא מכוין, אלא שאינו מכוין גמור אינו כי אם שבות, זה נראה שהיתה כונת הרב ז"ל בזה, אבל כל שאר הפוסקים שאסרו הכבוד לא אסרוהו אלא משום פסיק רישיה. ע"ש כל דבריו.

הרי שהריב"ש ביאר לנו בדעת הרמב"ם לגבי כבוד הקרקע, שאם הוא מכוין ליפות הקרקע להסיר הלכלוך והעפר מעל הקרקע ע"י הכבוד, אז בכלל כוונה זו הוא מכוין להשוות הגומות, מ"מ כיון שהוא אינו מכוין בפירוש לכך הוא רק שבות דרבנן. ולכאורה י"ל שכן הוא בנד"ד שאם הוא מכוין להסיר הכסוי של הבקבוק לשנות המשקה בתוכו, שבכלל כוונה זו הוא מכוין להחזיר הכסוי אחר השתיה, ולכן ממילא הוא מכוין לתקן כסוי בשעת הפתיחה, ואין זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר. אלא שזה אינו, שנראה מדברי הריב"ש שאין זה נחשב כוונה גמורה אלא שבות בעלמא וגזרו בו חכמים, הרי שאם לא גזרו כן בפירוש אין לחוש לכוונה כזו. ולכן אף בנד"ד אין לחוש שזה נחשב כאילו הוא מתכוין לכך, כיון שלא מצינו גזירה מיוחדת כזו לגבי פתיחת הכסוי. ועוד י"ל שדוקא התם שהכוונה היא כוללת, דהיינו ליפוי הקרקע, י"ל שהמשה גומות בכלל זו, אבל בנד"ד היא כוונה מיוחדת, דהיינו שבשעת הפתיחה הוא מכוין רק שהוא רוצה לשנות המשקה, ואין בכלל כוונה זו החזרת הכסוי, שזה כוונה אחרת לגמרי ואין זו בכלל הכוונה של שתיה, ולכן אין זה דומה כלל לענין יפוי הקרקע דהוי כוונה כוללת. ועוד י"ל שכל פירוש זה של הריב"ש הוא רק לפרש לנו דעת הרמב"ם, אבל לשאר הראשונים י"ל שהוא פשוט שאין הכוונה של משה גומות בכלל הכוונה ליפות הקרקע, ואדרבה אין שום כוונה להשוות הגומות וזה בכלל פ"ר. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הכוונה של לתקן כסוי בכלל הכוונה של פתיחת הכסוי לשנות המשקה, אלא אדרבא י"ל שאין שום כוונה לזה אלא דבר זה בכלל פסיק רישיה. ולכן עדיין י"ל כסברת המגיד משנה בנד"ד, ולכן מותר להסיר הכסוי כדי לפתוח הבקבוק.

ועוד יש לומר בזה, שמה שאמרו במשנה בפ"ה החבית, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, זה דוקא אם הוא ניכר בפעולתו שהוא כיון לעשות כלי כיון שהוא עשה פתיחה יפה, עיין ברש"י שם קמו. ובביצה לג: ובמ"ב בס"ש. ס"ק ה. ואף שכתב מרן בסע"ו. שאסור לנקב החבית ברומח בצדה אף שהוא אינו דומה לפתח, דהיינו שהוא

שלדעת הערוך מותר להסיר הפקק אע"פ שא"א שלא יסחוט והוא שלא יהא תחתיו כלי, שבוזה הוא פ"ר דלא ניחא ליה. ע"ש. וכתב המ"ב בס"ק נב. שאם היה שם כלי תחתיו הוא אסור מן התורה, וכתב בשער הציון בס"ק נג. שבוזה הוא פ"ר דניחא ליה ע"ש. הרי אף שיש כלי תחתיו והוא יודע בשעת הסרת הפקק שהמשקה נכנס לתוך הכלי ונראה שאף אם הוא עצמו נתן הכלי שם בשביל זה, מ"מ אין זה בגדר של מתכוין אלא הוא עדיין דבר שאינו מתכוין ופ"ר כיון שעיקר כוונתו הוא ליטול המשקה, אלא עדיין הוא אסור כיון שזה ניחא ליה. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאף אם הוא יודע שהפקק ראוי לכסוי אחר הפתיחה ואף שזה ניחא ליה, מ"מ כיון שכוונתו בשעת הסרת הפקק היא לפתיחת הבקבוק עדיין אמרינן שעשיית הכסוי היא בגדר של פ"ר, ולכן מועיל ההיתר של ה"ה.

ועוד, יש להביא ראיה שזה דבר שאינו מתכוין ופ"ר, והוא ממ"ש הריב"ש בס"שצד. בשם רש"י שסריקת השיער היא בגדר של פ"ר דניחא ליה, וכן הוא בב"י בסוף ס"שג. וזה אף שכתב רבא דכל הסורק להסיר נימין המדולדלין הוא סורק, דהיינו שאין זה בגדר של פ"ר שהוא אינו מתכוין לכך אלא אדרבא זה הוא כוונתו, עיין בריב"ש שם בזה. אלא נלענ"ד שצ"ל לדעת רש"י שאף שזה כוונתו להסיר הנימין, מ"מ כיון שבשעת הסריקה הוא כיון רק ליפות השיער זה נקרא עיקר כוונתו ולכן ההסרת הנימין היא בגדר של פ"ר. ולכן אף בנד"ד אף שהוא יודע שהוא רוצה להשתמש בפקק אחר כך, מ"מ עדיין זה דבר שאינו מתכוין ופ"ר כיון שעיקר כוונתו היא לפתיחת הבקבוק, ולכן מועיל ההיתר של ה"ה.

ועוד יש להביא ראיה מהריב"ש שם בפירושו בדעת הרמב"ם באיסור של כבוד הבית בשבת. כתב שם בד"ה והטעם, "ויש תמה בדברי הרמב"ם ז"ל שכתב ואסור לכבד את הקרקע שמא ישוה גומות אלא א"כ היה רצוף אבנים. נראה מלשונו שלא אסר הכבוד משום פסיק רישיה, שא"כ לא היה לו לומר 'שמא'. ואם כן הוא תימה למה אסרו דהא קיימא לן כרבי שמעון, והוא עצמו כתב בזילוף שהוא מותר ואינו חושש שמא ישוה גומות, שהרי אינו מתכוין לכך... ונראה שהיתה כונת הרב לומר שהמכבד מכוין ליפות קרקע הבית ולתקנה, ואע"פ שהכבוד לאו פ"ר, מ"מ הכוונה שיש לו ביפוי הבית ובתקונו חשיבה כוונה לענין השואות גומות, אבל ברבוץ אינו מכוין ליפוי קרקע כי אם ללחלח האויר, או שלא יעלה האבק, ולזה אף אם אפשר שישוה גומות מותר שהרי

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שאין זה דבר רגיל לכיון בפירוש לעשיית מכסה בפתיחת המכסה לא שייך לגזור כאן קלקול אטו תקון, וקלקול זה מותר לדעת התוספות והרא"ש ומרן, וזה יותר דומה לדין קיסם או לדין מוסתקי שלא גזרו בהם כיון שהוא לא מצוי לכיון בפירוש לעשיית כלי, וזיל בטר טעמא, ולכן יש להתיר בנד"ד ואין איסור מצד קלקול שלא שייך לגזור כאן, ואף אין איסור של תקון מנא בחלק העליון וכדעת ה"ה בזה. ויש לידע שלדעת ה"ה הוא מותר לכתחילה כמו שהאריך בזה ביביע אומר בח"ד א"ח ס"לב. באות ב. ואילך ע"ש.

סימן נו.

שאלה: האם יש לקיים סברת הרב המגיד לגבי ההיתר של פ"ר בתקון כלי, אף בדבר שכבר הוא כלי.

תשובה: (א) **כתב** הרמב"ם בהל" שבת בפ"יב. הל"ב. "המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב, והוא תולדת מכבה." וכתב על זה הרב המגיד שם, "ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכוונתו, נראה שכל שאינו מתכוין אין לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם שהזכרנו בפ"יא. שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו אע"פ שראוי לכך בקטימתו פטור, שכל שהוא מפני תקון כלי מי שאינו מתקנו פטור, ואפילו לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין. וקרובים לזה דברי הרמב"ם ז"ל, והדבר מוכרח כן לפי שיטת רבינו."

הרי מבואר מהרב המגיד שלא אמרינן פ"ר אסור בתקון כלי. ונראה שזה מותר אף לכתחילה כדמצינו לגבי הדין של קיסם, וכן הוא בלחם משנה שם שכתב, "עוד כתב ה"ה בסוף דבריו בלשון המכבה את הגחלת אינו דומה לקטימת קיסם שהזכרנו בפ"יא, וקשה דהתם הוי מותר לגמרי כמו שמבואר שם, והכא פטור אבל אסור, והיה ראוי להיות מותר דומיא דהתם כיון דהם שוים. וי"ל דאסור משום הכיבוי, שכן כתב רבינו המכבה את הגחלת ומשום שהוא מקלקל וכל המקלקלים פטורים, אבל מחמת הצירוף אין כאן איסור כלל, התם נמי אין שם איסור כלל

אינו יפה ואין ניכר בפעולתו שהוא כיון לפתח, מ"מ הוא כתב "דכיון דהוי מצדה ודאי לפתח מכיון", דהיינו שזה מוכח עליו שהוא כיון לפתח, אבל בנד"ד בין אם הוא הסיר הפקק לשתות המשקה בבת אחת ובין אם הוא רוצה לשתות רק לאט לאט, הפעולה של פתיחה היא שוה דהיינו שהוא הסיר הטבעת התחתון, ואין ניכר בזה למה שהוא מכיון, ולכן אין זה בגדר של "מתכוין לעשות כלי", ולכן מאחר שהוא פותח את הבקבוק בלא כוונה מפורשת לעשות כסוי מהפקק לא אמרינן שמ"מ הוא מתכוין לעשות כלי. ועיין במק"א (ס"עז). מה שכתבתי בענין פתיחת המעטפה, כשהוא מתכוין לעשות כלי.

(ד) **אלא** עדיין יש לחקור לגבי החלק התחתון של המכסה שיש לומר בזה שיש קלקול לדעת התוספות והרא"ש ומרן כמו לגבי החבית שלמה, שאסור לשברה אף שלא כיון לעשות כלי משום שסותר עדיין אסור מדרבנן כמ"ש המ"ב בס"ש.יד. ס"ק ז. וגם י"ל שבנד"ד הוא כיון לשבר חלק זה של הטבעת כדי לפתוח הבקבוק ולא אמרינן בזה שהוא אינו מתכוין לקלקול, אף דאמרינן שהוא אינו מתכוין לעשות כלי במכסה, ולכן עדיין י"ל שיש איסור בקלקול זה. אלא זה אינו, ונראה להתיר אף לדעתם בנד"ד, ויש לשאול לדעתם הלא אם הוא לא כיון לעשיית הכלי בשבירת חבית שלמה, אין בזה שום איסור של תקון מנא כמו שכתבנו לדעת ה"ה שאם הוא אינו מתכוין לכך אף אם הוא פ"ר הוא מותר, ולכן למה אסרו התוספות והרא"ש השבירה בחבית שלמה, וצ"ל שכאן חיישינן שמא הוא כיון בפירוש לעשות כלי, וכן הוא בתוספות בשבת קמו. שכתבו לגבי מוסתקי, "ולכא למיחש שמא יתכוין לעשות כלי." משמע שבחבית שלמה יש לחוש לזה, וכן הוא ברא"ש בערובין לד: שכתב לגבי מוסתקי "דמחמת גריעותו לא חיישינן שמא יתכוין לעשות כלי." ולכן בחבית שלמה שייך לגזור אינו מתכוין אטו מתכוין כיון שהוא דבר מצוי שהרבה אנשים לא רצו להשליך החבית אחר כך ורצו להשתמש בה בתורת כלי, ולכן גזרו אינו מתכוין אטו מתכוין, ולכן אסרינן רק קלקול לחוד ואמרינן שיש איסור דרבנן של סותר, אבל י"ל שבאופן אחר שהוא דבר רחוק לכיון בפירוש לעשיית כלי אין גזרינן קלקול אטו תיקון כמו דאמרינן לגבי מוסתקי, וכמו שכתב ה"ה לגבי קטימת קיסם שכל שאינו מתכוין לחצוץ בו שיניו אין בו איסור אף משום קלקול כיון שאינו מתכוין לתקון מנא ואף שהוא פ"ר, ולא אמרינן בזה גזרינן קלקול אטו תיקון דהיינו שמא יתכוין לתקון מנא, שאין זה דבר מצוי כל כך ולא דומה לדין חבית שלמה.

וראיתי באחרונים שהם הקשו על הב"י והמ"א, שהלא הרב המגיד לא כתב היתר זה של פ"ר לגבי המיחם, ולא שייך היתר הרב המגיד לגבי דבר שכבר הוא כלי, וכמו שכתב הלחם משנה, עיין בדג"מ והנתיב חיים והחמד משה והגאון ברוך פרענקיל והמחצית השקל שם, שכולם הקשו על הב"י והב"ח והמ"א.

ולענ"ד יש ליישב דעת הב"י ודע'. ובתחילה יש להסביר סברת הב"י בתקון כלי, ואחר כך יש לפרש הבנתו בדברי הרב המגיד. נראה שלדעת הב"י תקון כלי משונה משאר מלאכות שבתקון כלי מחשבתו היא חלק מעיקר המלאכה. ולכן אם אין שם כוונתו לתקן כלי אז אין שם מלאכה כלל, משא"כ בשאר מלאכות שאין המחשבה חלק מעיקר המלאכה, ולכן לגבי חרישה או בישול וכדומה אף אם הוא אינו מתכוין למלאכה, אם הוא פ"ר עדיין יש איסור מן התורה. וכבר מצינו סברה כזו בקצת מלאכות כמו שמצינו לגבי בורר, שאם הוא בורר לאלתר שהוא מותר אבל אם הוא להניח הוא חייב. והלא המעשה של ברירה הוא שוה בין אם הוא להניח או לאלתר, והכל תלוי בכוונתו אם הוא להניח או לא, ולכן מצינו בזה שכוונתו היא מעיקר המלאכה. וכן מצינו לגבי דין הוצאה בשבת צ: דאם הוציא כל שהוא וחשב לזריעה חייב, ואם אחר שגמר ההוצאה בעקירה והנחה וחשב על אותו דבר המועט לאכילה, וזרק לאוצר וחזר והוציאו, אינו חייב על הוצאה השניה, מפני שאין בו שיעור לאכילה, אבל על הוצאה הראשונה חייב, אע"פ שאח"כ לא זרעו ונמלך ואכלו. עיין ברב פעלים ח"א. א"ח ס"יב. שביאר כל זה. הרי שהמלאכה תלויה רק על מחשבתו, אם הוא לזריעה או לאכילה. ולכן כך י"ל בנד"ד שהמלאכה של תקון כלי תלויה במחשבתו לגמרי, דהיינו אם הוא רוצה לתקן כלי בפעולתו או לא, ואף אם כבר שם כלי והוא עושה פעולה חדשה בכלי, וניכר לכל הרואים שזה תיקון לכלי, מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לתקן הכלי בפעולתו אף שהוא פ"ר, מ"מ עדיין זה מותר כיון דבעינן שיהיה דבר זה תיקון אצלו במחשבתו. ולכן כיון דליכא המחשבה לתקן הכלי שוב אין פעולתו נחשבת בכלל מלאכת תקון כלי.

ועוד י"ל, שיש לדמות זה למה שמצינו שיש מ"ד שבנין לשעה אינו בנין, וכמ"ש החת"ס בא"ח ס"עב. להש"ס דילן, ועיין עוד בזה בפתה"ד ס"שטו. א. בד"ה הנה בירושלמי, ואילך. ועוד אחרונים. הרי אף שהבנין עצמו בנין קבוע וחזק אם הוא רק לשעה כמו שמצינו במשכן שבמדבר, אין כאן חיוב עיין בפתה"ד שם. ולפי זה נראה

דקיטמו להריח. הרי שמצד של תקון כלי פ"ר מותר לגמרי.

והרב המגיד הביא דין אחר שם בהל"א. והוא הדין של מיחם שפנה ממנו מים חמין שמותר ליתן לתוכו מים צונן כדי להפשירן, והוא כתב שם שאין איסור של צירוף כאן מפני "שאפשר שלא הגיע לצרף, ואינו בהכרח גמור שיצרף." ע"ש. והקשה הלחם משנה שם למה לא פירש הרב המגיד שהטעם שלא שייך האיסור של צרף במיחם הוא מפני שהוא אינו מתכוין לכך, והלא אף שהוא פ"ר מ"מ הוא מותר, וכמו שכתב הרב המגיד בהל"ב. לגבי הגחלת. ולזה תירץ הלחם משנה שיש לחלק בין תיקון בדבר שאינו כבר כלי כמו גחלת והקיסם שבזה פ"ר מותר, ובין דבר שכבר הוא כלי כהמיחם, שבזה אף פ"ר אסור, וכך לשונו, "דוקא בגחלת של מתכת שאין כאן תיקון כלל שאינו כלי ואין החיוב בא אלא מחמת הכוונה אשר לו, דאם אין לו כוונה אין הצירוף מועיל בגחלת, דמה לי שיהיה מצרף או לא, אבל במיחם שנתנו לתוכו צונן שיש שם תיקון כלי בההיא שעתא שמתחזק הכלי, אז ודאי ראוי לחייבו, וז"ש ה"ה למטה שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור, כלומר כיון דהוא גחלת ואין כאן תיקון כלי כלל פטור." הרי שמבואר שלא שייך ההיתר של פ"ר לגבי המיחם כיון שכבר הוא כלי והתקון שייך בו, ולכן אף בפ"ר יש איסור, משא"כ בגחלת שאין שם כלי עליה ולכן אם הצירוף נחשב לתקון או לא, תלוי רק על מחשבתו. ולכן לפי זה נראה שההיתר של הרב המגיד לא שייך בדבר שכבר הוא כלי.

(ב) **אלא** שראיתי בב"י בס"שיח. שרוח אחרת עמו, שבדין של מיחם הוא כתב, "וכתב הר"ן ואע"ג דמודה ר"ש בפ"ר, הכא לאו פ"ר הוא לפי שכשמצרפין הכלי מחמין אותו תחלה ביותר, והכא אפשר שלא יגיע לצירוף מפני שהמים שבתוכו מונעין אותו מלהתחמם כ"כ, וה"ה כתב בפ"יב. שנראה מדברי הרמב"ם שכל שאינו מכין לצרף אין ראוי לומר בו פ"ר ולא ימות ולחייב מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה, וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי." הרי שהב"י מדעתו הכניס הפירוש של הרב המגיד בדין גחלת בדין של מיחם, אף שהרב המגיד לא הביא פירוש זה לגבי המיחם. וכן הוא בב"ח שם, וכן הוא במ"א שם בס"ק לו. ע"ש. הרי מבואר לדעתם שאין חילוק בזה בין אם כבר שם כלי או לא, ובכל אופן לא אמרינן שיש איסור של תקון כלי אם הוא אינו מתכוין לכך, אף אם הוא פ"ר, ודלא כהלחם המשנה הנ"ל.

מהפעולה של צר צורה או עושה נקב. הרי מצינו שאין הוכחה מן הפעולה עצמה שדבר זה מלאכה שכל הפעולות משונות, משא"כ בשאר מלאכות שיש פעולה מיוחדת לאותה מלאכה כמו כתיבה או טחינה וכיוצא כמו שכבר ביארתי. ולפי זה יש לדון דבשלמא לגבי שאר מלאכות י"ל ששייך בהן האיסור של פ"ר כיון שאף בלי כוונתו ניכר מהפעולה שיש כאן מלאכה, אבל לגבי מכה בפטיש אין ניכר מהפעולה עצמה שיש מכה בפטיש שאין כאן פעולה מיוחדת, ולכן י"ל שבמלאכה זו בעינן דוקא כוונה לתקן הכלי שבלי הכוונה אין היכר ממעשיו שפעולה זו היא גמר מלאכה, שאין דבר קבוע בזה, שבכל כלי יש תקון אחר או פעולה אחרת, ולכן בלי כוונתו לתקן אין איסור אף שזה פ"ר. ולכן אף במיחם אף שכבר יש שם כלי מ"מ אם הוא לא כיון לצירוף אין זה בכלל גמר מלאכה ותקון כלי כיון שבלי כוונתו אין מעשיו בכלל המלאכה.

(ג) **וראיתי** בישועות יעקב בס"ש. ש"ק ב. שהביא ראייה להרב המגיד מ"ש בשבת עה: "אמר רב יהודה האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש, והני מילי דקפיד עלייהו." וכן הוא בטור ומרן שם בס"ש. הרי שרק אם האיש "קפיד עלייהו", יש חיוב אבל אם הוא לא כיון לכך ואף אם הוא פ"ר הוא מותר, וכמו שכתב הרב המגיד, וזה אף בגלימה שכבר היתה כלי ומלבוש. ולכן אף אם לגבי כל העולם זה תקון במלבוש, מ"מ כיון שהוא לא כיון לכך אין כאן מלאכה כלל, דבעינן מחשבתו לתקן. אלא לכאורה נראה שאין זה ראייה, ש"ל שאם בדרך כלל הוא קפיד עליה אז זה בכלל מלאכת מכה בפטיש, ולכן אם אחר כך הוא מסיר הקסמים וכדומה באינו מתכוין ובפ"ר, מ"מ עדיין י"ל שיש בזה חיוב כיון שאצלו הוא קפיד עליה אף שהוא אינו מתכוין לזה עכשיו. משא"כ באיש שאינו מקפיד עליה כלל שאז אף אם הוא מסיר הקסמים בכוונה אין בזה מלאכת מכה בפטיש. ולכן אין מכאן ראייה לסברת הב"י הנ"ל, שנראה דמסתמא לגבי המיחם שהצירוף הוא נוחא ליה, והוא רוצה בו ובדרך כלל הוא מקפיד על זה, אלא מ"מ עדיין הוא מותר אם הוא אינו מתכוין לכך, אף אם הוא פ"ר. אמנם לפי מה שביארתי שפיר י"ל שלא שייך כאן פ"ר שאף אם בדרך כלל הוא מקפיד להסיר הקסמים, מ"מ אם באותו פעם הוא מסיר הקסמים בלא כוונה בפ"ר, עדיין אין איסור בדבר שאין הוכחה ממעשיו שיש כאן מלאכה מיוחדת של מכה בפטיש כיון שלא מצינו שיש פעולה מיוחדת למלאכה זו.

(ד) **ויש** להביא ראייה לזו מדין לול של תרנגולים. כתב

שארין דבר זה ניכר מהבנין כלל אם הוא לשעה או לא, אלא הכל תלוי במחשבתו. ולכן אפשר להיות ששני בני אדם בונים שני בנינים קבועים, זה דומה לזה, אלא שאיש זה חייב שהוא כיון לבנין לעד, ואיש זה פטור שמחשבתו היא שבנין זה רק לשעה. הרי שכל החיוב תלוי במחשבתו. וכן בנד"ד שמלבד התקון כלי עצמו בעינן שאף במחשבתו זה נחשב לתקון, שאם לא כן זה כמעשה קוף בעלמא, ולכן אף בפ"ר הוא מותר כיון שאצלו במחשבתו אין זה תקון. ואין זה דומה לגורר מטה גדולה על הקרקע דהוי פ"ר לגבי מלאכת חרישה, דהתם אין המחשבה בכלל עיקר המלאכה.

ויש להסביר למה אמרינן לגבי תקון כלי שהכל תלוי במחשבתו. ונראה שיש ללמוד את זה מדין קיסם, שהרי לגבי הקיסם אם הוא להריח אין שום איסור, אבל אם הוא לחצוץ שיניו יש חיוב, אף שהקיסם עצמו אינו משונה בין זה לזה. אמנם לגבי הגחלת מצינו שיש שינוי שניכר לעין, דהיינו הצירוף, אלא שעדיין אמרינן בזה שהוא מותר אם הוא אינו מתכוין לכך, אף שלאותו אדם אם הוא מתכוין לכך יש איסור תורה. הרי אף שיש כאן תקון הניכר לעין מ"מ עדיין הכל תלוי בכוונתו. ולכן אף בדבר שכבר הוא כלי י"ל הכי, דהיינו שאם הוא עושה איזה דבר לכלי אף שהוא ניכר לעין, מ"מ אין זה נחשב לתקון אלא אם הוא מתכוין לכך, שאין סברה לחלק בין אם כבר יש שם כלי או לא, שאף אם כבר יש שם כלי מה שהוא מוסיף עליו הוא נחשב לתקון רק אם הוא חושב שזה תקון, אבל בלי המחשבה אף שזה תקון לאיש אחר מ"מ אצלו אין זה תקון כיון שהוא לא כיון לכך, שהרי אף לגבי צירוף הגחלת י"ל שהוא תקון לאיש אחר מ"מ עדיין לא חיישינן לזה.

ועוד יש להוסיף כל זה, והוא שאיסור תקון כלי הוא בכלל מלאכת מכה בפטיש, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"כג. הל"ד. "כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש, ומפני זה הגורר כל שהוא או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן חייב." ולפי זה יש לדון שמצינו שמלאכת מכה בפטיש משונה משאר מלאכות במשכן, שבשאר מלאכות יש פעולה מיוחדת לאותה מלאכה, כגון כתיבה או טחינה או הבערה, שבכל אלו עשה רק פעולה אחת, דהיינו או לכתוב או לטחון או להבעיר, אבל לגבי מכה בפטיש יש כמה פעולות משונות זו מזו, שהוא יכול להיות חייב בהן משום מכה בפטיש. וכן מצינו בשבת עה: וברמב"ם בפ"י. הל"טז. שהמנפח בכלי זכוכית, או הצר בכלי צורה, והמגרד כל שהוא והעושה נקב כל שהוא, כל אלו בכלל מכה בפטיש אף שהפעולה של מנפח משונה לגמרי

לאורה, ולאורה די בכל שהוא אפילו לאדם כמבואר בב"ב נט. ע"ש. ... ובפ"כג. מיירי בנקב גדול כיון שהוא גם להוציא ההבל אינו די בכל שהוא. הרי אף שהוא הסכים לחילוק זה, מ"מ הוא סבר שזה תלוי בשיעור הנקב. ולענ"ד הגאונים הקדמונים הנ"ל לא סברו כן, אלא העיקר בזה הוא כוונתו ולא שיעור הנקב. ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בפ"י. הל"טז. וז"ל "והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין במתכת בין בבנין בין בכלים, הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב". הרי שאף שהנקב כל שהוא שייך לומר עליו שהוא להכניס או להוציא, ודלא כהערה"ש.

(ה) **נראה** שיש להביא סייעתא להב"י ממ"ש הגר"א בס"ש"ד. א. שהטעם שמותר להוציא הסכין מהחבית ואין לחוש לעשיית פתח הוא מפני סברת הרב המגיד. וכן הוא בשער הציון שם באות יג. הרי שאף שכבר שם כלי והוא מתקן פתח מ"מ סבר הגר"א שזה מותר כיון שהוא לא התכוין לכך אף שהוא פ"ר. ולכאורה יש לדחות ראיה זו, דשאני התם שהפתח הוא בדרך קלקול כמ"ש המ"א שם, ולכן אף החולקים על הב"י, דהיינו הלחם משנה ודעימיה, מסכימים לזה, שכיון שאין זה נראה כתיקון כיון שהוא דרך קלקול, ולכן הכל תלוי במחשבתו אם אצלו קלקול זה תקון או לא, ולכן אף שהוא פ"ר אם הוא אינו חושב שזה תקון ממילא אין זה תקון, שאין להוכיח מהפתח עצמו שזה תקון כיון שהוא מקולקל. וכן יש לפרש הסוגיא בשבת קמו. "בעו מיניה מרב ששת, מהו למיברז חביתא בבורטיא בשבתא, לפיתחא קמכיון ואסיר או דילמא לעין יפה קמכיון ושרי, א"ל לפיתחא קא מכיון ואסיר." וכתב שם רש"י שהנקב שם "לא נקיב ליה כדרך הנוקבין נקב עגול ויפה." הרי כיון שנקב זה הוא בדרך קלקול, נראה שהכל תלוי בכוונתו, שאם הוא כיון לפתח יש איסור ואם לא אין איסור. הרי שזה דומה לנד"ד לגבי דין סכין בחבית, שהנקב הוא מקולקל ולכן כיון שהוא לא כיון לתקון אף שהוא פ"ר אין בזה איסור לפי סברת הרב המגיד.

אלא נראה שהגר"א לא כיון לזה, שכך לשונו שם, "ועיקר כמ"ש מ"א בשם מ"מ בס"שיח. ס"ק לו. וכ"ש כאן דאפילו לר"י אין כאן מלאכה שמקלקל כמ"ש עב:." הרי שנראה מהגר"א שהיתר הרב המגיד שייך אף בלי הטעם של מקלקל, שהגר"א הוסיף את ההיתר של מקלקל אף לכלול דעת הר"י, אבל בלא זה נראה שעדיין מסכים הרב המגיד שאין כאן איסור אף בעשיית נקב בדרך שאין שם קלקול. ולכן נראה שהגר"א סבר שאף בכבר שם כלי

הרמב"ם בהל" שבת פ"י. הל"יד. "העושה נקב כל שהוא כלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה." אלא שבפ"כג. הל"א. הוא כתב "העושה נקב כל שהוא להכניס ולהוציא כגון נקב שכלול התרנגולין שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל, הרי זה חייב משום מכה בפטיש." הרי שבמקום אחד הוא כתב שהחויב הוא משום בונה, ובמקום אחר הוא כתב שהחויב הוא משום מכה בפטיש. וכבר האריכו האחרונים בזה לבאר דעתו. יש שכתבו שיש לחלק בין אם הלול מחובר לקרקע או לא, שאם הוא מחובר לקרקע יש חיוב של בונה ואם לא יש חיוב של מכה בפטיש, עיין במ"א בס"ש"ד. בס"ק ג. ועיין בפתה"ד שם בס"ק ג. ובמנחת חינוך במצוה לב. במלאכת בונה. ובנשמת אדם בהל" שבת כלל מא. ויש שכתבו שיש שני חיובים אם הלול מחובר לקרקע, דהיינו בונה וגם מכה בפטיש. עיין בלחם משנה בפ"י. והמנחת חינוך הנ"ל. ועיין מה שכתב הערה"ש בס"ש"ד. אות ד. ועיין בנהר שלום גם כן.

ולענ"ד העיקר בזה כמו שכתב בריש הספר מעשה רוקח בשם הגאונים הקדמונים, הביאו דבריהם בנהר שלום וגם בפתה"ד הנ"ל, "העושה נקב כלול של תרנגולים, פירוש אם נתכוין בעשיית הנקב להכניס האור בלבד חייב משום בונה שהוא כעושה חלונות לבית, ואם נתכוון בעשיית הנקב להכניס אורה ולהוציא ההבל חייב משום מכה בפטיש." ובפ"כג. כתב, "כבר הקדמנו שבמלאכת שבת הולכים אחר מחשבת העושה לפיכך העושה נקב כלול של תרנגולים אם נתכוין שיהיה עשוי כדי להכניס האורה ולהוציא ההבל חייב משום מכה בפטיש שזה גמר מלאכת הלול, ואם נתכוון להכניס האורה בלבד חייב משום בונה." ע"ש. הרי הכל תלוי במחשבתו. ולפי זה יש לדון הלא אף אם הוא כיון רק להכניס האור בלבד, הרי הוא עדיין פ"ר שההבל בתוך הלול יכול לצאת לחוץ בדרך הנקב, ולכן ממילא יש בזה החיוב של מכה בפטיש. אלא לפי מה שפירש לנו הרב המגיד הנ"ל כיון שלא שייך תקון כלי, דהיינו מכה בפטיש בפ"ר, שפיר י"ל שאין כאן מכה בפטיש אם הוא כיון להכניס האור בלבד. וזה סייעתא להב"י והב"ח והמ"א הנ"ל, שכבר יש כאן כלי דהיינו הלול, ועדיין אמרינן הכא שפ"ר במכה בפטיש מותר.

וראיתי בערה"ש הנ"ל שאף שהוא הסכים להחילוק בין אם הוא להכניס בלבד או אף להוציא גם כן, מ"מ הוא כתב לבאר הרמב"ם, "דבפ"י כתב נקב כל שהוא, משום דהוא

עדיין התיר הרב המגיד פ"ר במתקן מנא, אף שהוא בדרך תקון.

(ו) **וכן** מצינו לגבי גמר מלאכה בכלי לגבי דיני טומאה וטהרה, שנראה שיש מקום לומר שלא אמרין שיש גמר מלאכה אם הוא כיון לדבר אחר אף שיש בזה פ"ר, ואף שכבר יש שם כלי. כתוב במשנה בכלים פ"ה. הל"ד. "תנור שהוסק מאחריו או שהוסק שלא לדעתו או שהוסק מבית האומן טמא. מעשה שנפלה דליקה בתנורי כפר סגנה ובא מעשה ליבנה וטימאן רבן גמליאל." הרי נראה מזה שאף שיש גמר מלאכה ע"י ההסקה שלא לדעתו, עדיין זה נחשב גמר מלאכה והתנור נחשב לכלי ע"י זה, והוא ראוי לקבל טומאה. אלא שראיתי בר"ש שם שהעיר בזה שיש מקום לומר שיש לגרוס כאן "טהור." דהיינו דבעינן דעת לגמור מלאכת הכלי, ואף שמ"מ הוא פ"ר ע"י הדליקה מ"מ עדיין אין זה נחשב גמר כלי. והוא כתב שלפי זה י"ל שרבנן פליגי על רבן גמליאל, וסברו שהתנורים טהורים באותו מעשה. וכן משמע בתוספתא שם בב"ק פ"ד. אות ג. שכתוב שם, "תנור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו ר"י יהודה אומר טהור. אמר ר"י יהודה זה היה מעשה בתנורי כפר סוגנא והיה רבן גמליאל מטמא וחכמים מטהרין." ע"ש. הרי שלחכמים הם טהורים. ואף שראיתי ברא"ש שם שהמעשה בתוספתא היה מעשה אחר מהמשנה, מ"מ משמע מהר"ש שהוא אותו מעשה של המשנה. וכן ראיתי בבאור הגר"א על התוספתא בד"ה תנור, שאף לדעתו יש רק מעשה אחד. וכן ראיתי ברש"י שיש רק מעשה אחד ע"ש. וראיתי באור הגנוז שם באות ה. שיש לגרוס בתוספתא טמא במקום טהור, ונראה שדעתו להשוות התוספתא עם המשנה, אלא נראה מהר"ש הנ"ל להיפך, דהיינו שיש מקום לומר שיש לגרוס טהור במשנה ולא טמא. ועיין בשושנים לדוד שפירש דברי הר"ש לנכון. הרי שלפי כל זה יש מקום לומר שגמירת כלי שלא מדעת לא נחשב גמירת כלי אף שהוא פ"ר, וכמו שכתבתי לגבי שבת.

(ז) **אלא** שראיתי שדעת הרמב"ם אינה כן, שהוא פסק כהגירסא שלנו במשנה וכתב בפ"טו. דכלים הל"ג. "תנור שהוסק מאחריו או שהוסק מבית האומן או שהוסק שלא לדעת, הואיל והוסק מ"מ ה"ז מקבל טומאה. מעשה שנפלה דליקה בתנור בכפר מן הכפרים ובא מעשה לפני בית דין ואמרו מקבל טומאה." וכן סבר הרע"ב על המשנה שם, והוא כתב שהגירסא של טהור היא שבוש. הרי לפי זה נראה ששפיר י"ל שאף בפ"ר יש תקון כלי. אלא נראה

שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב התוספתא שם, "תנור שהסיקו להיות צולה בו טמא. להיות טומן בו אונין של פשתן טהור שאינו עושה מלאכה בגופו." וכן הוא ברמב"ם שם בהל"ד. שכתב, "תנור שהסיקו להיות צולה בו ה"ז מקבל טומאה. ללבן בו אונין של פשתן טהור שאין זה עושה מלאכה בגוף התנור." ופירש הגר"א על התוספתא שם הדין של הפשתן וכתב, "שאינו צריך הסק בשביל זה, אלא מחום הדפנות נמי יתלבנו האונין ולא צריך תנור לזה כלל." וידוע הוא שאין התנור מקבל טומאה עד ההסקה כדי לאפות בו סופגנין, כמ"ש הרמב"ם שם בהל"א. והוא פירש את זה במשנה שם מש"א. "שגמר מלאכתו הוא שיחממו אותו עד שיהיה בקרקעיתו מחום שיעור מה שיאפו בו הסופגנים, והוא הלחם הרך ונקרא בשם זה לפי שהוא כמו הספוג שהוא ממהר הבשול לקלות הלישה." ע"ש. הרי שבהסקה קלה יש גמר מלאכה. ולכן לפי זה יש לדון לגבי האונין של פשתן, שאף אם הוא הסיק התנור כדי ללבן האונין של פשתן, מה לי אם הוא אינו צריך גוף התנור לזה, הלא עדיין יש הסקה כאן וממילא יש גמר מלאכה אף בחימום קל, ואף שזה שלא מדעת כיון שהוא כיון רק לאונן של פשתן והוא לא רוצה בגוף התנור, מ"מ הלא כבר כתבנו שלדעת הרמב"ם אף בהסקה שלא לדעת התנור ראוי לקבל טומאה. ולכן למה אמרין שבהסקה לאונין של פשתן התנור טהור.

אלא צריך לחלק, שמה שכתב הרמב"ם ללבן אונין של פשתן, אין כוונתו שההסקה היא כדי ללבן הפשתן, ואחר כך הוא משמש בתנור לאפות הפת, אלא פירושו שכוונתו בתנור זה היא שלעולם הוא אינו עומד לאפיית פת כלל אלא כל כוונתו היא רק להאונין של פשתן בכל פעם שהוא משמש בתנור, והוא לא רוצה לשמש בתנור זה לאפיית פת כלל אף בפעם אחת, עיין בר"ש הנ"ל. ולפי זה כיון שהוא אינו רוצה לגוף התנור כלל כמ"ש הגר"א הנ"ל שוב אין התנור בכלל הגדר של כלי, וממילא הוא אינו מקבל טומאה. וכן פירש הגר"א שם, "להיות טומן בו אונין של פשתן טהור. פירוש, דלא חשיב כלי בשביל זה." הרי שאין התנור בכלל הגדר של כלי כלל. ולכן דין זה משונה מדין שלא לדעת הנ"ל, דהתם כוונתו היא שהוא רוצה תנור זה לאפיית פת, ולכן ממילא הוא צריך לגוף הכלי, ולכן ממילא שהתנור נחשב כלי, ולכן כיון שהוא נחשב לכלי שוב לא בעינן גמר מלאכה לדעת. ולכן נראה מזה שלדעת הרמב"ם שגורס טמא במשנה הנ"ל, מצינו שאם איזה דבר בכלל הגדר של כלי, אז יש גמר כלי שלא מדעת, ודלא כהרב המגיד הנ"ל בדיני שבת.

מ"מ עדיין יש ללמוד מכאן לדיני שבת, שאף לגבי התנור שתכליתו ללבן האונין של פשתן, הלא עדיין הוא תנור גמור והוא ראוי לאפיית פת, ולמה אין זה נחשב לכלי, אלא צריך לומר שאף אם הוא עושה כלי גמור אם אין כוונתו לשמש באותו דבר בתורת כלי, אז אין זה בגדר של כלי כלל. וכן מצינו לפירוש הראב"ד בפ"ה דהל"ל כלים הל"א. לגבי דין ארובות וסרוד של נחתומין, שהוא כתב, "והטעם של נחתומין טמא מפני שהוא מיוחד כלי לזה התשמיש, אבל של בעל הבית אין תשמישו תדיר, ואין מיוחדו לכלי, ואם ייחדו טמא, והכי איתא בתוספתא." הרי שאף אם הוא נראה ככלי והוא ראוי לשימוש של כלי, אין זה סגי אלא בעינן כוונתו לשמש בדבר זה בתורת כלי. וזה סייעתא למ"ש הרב המגיד שאם הוא קוטם קיסם ולא כיון לחצוץ שינוי שאין זה כלי כלל אף שבאמת הוא עדיין ראוי לכך. מ"מ עדיין יש לאסור הצירוף של המיחם שלא לדעת מכאן, דהתם הוא רוצה לשמש במיחם בתורת כלי, ולכן הוא נחשב כלי, ולכן אף תקון שלא לדעת, דהיינו הצירוף, הוא תקון.

אלא עדיין יש לחלק, דשאני דין גמר מלאכה לגבי טומאה וטהרה בכלים, מדין גמר מלאכה בשבת, שלגבי דיני טומאה וטהרה לא בעינן מחשבה לעשיית כלי, כמו שכתוב במשנה דכלים בפ"יז. מש"טו. "הרימון האלון והאגוז שחקקום התינוקות למוד בהם את העפר, או שהתקינם לכף מאזנים טמא. שיש להם מעשה ואין להם מחשבה." הרי שלא בעינן מחשבה לעשיית כלי, ואין זה דומה לדין מכשירין דהתם בעינן מחשבה כמ"ש המשנה בפ"ו דמכשירין מש"א. "העלן חרש שוטה וקטן, אע"פ שחשב שירד עליהן הטל, אינן בכי יותן, שיש להן מעשה ואין להן מחשבה." ועיין בחולין יג. ולכן נראה שאין לדמות דיני שבת לדין שלא לדעת בתנור, שלגבי שבת כלל גדול הוא דבעינן מחשבה, שמלאכת מחשבת אסרה תורה כמבואר בכמה מקומות. ולכן שפיר י"ל שלגבי גמר מלאכה בעינן דוקא מחשבה בדיני שבת, ואף אם הוא פ"ר עדיין מותר כיון שאין כאן מחשבה לתקן הכלי, ואין זה דומה לשאר פ"ר במלאכת שבת דשאני מלאכת מכה בפטיש כדביארתי לעיל.

ח) ואל תשיבני שאין ללמוד דיני שבת מדיני טומאה וטהרה שכלל גדול הוא שאיסורא מטומאה לא ילפינן, כמבואר ביבמות קג: ע"ש, שזה אינו שייך בנדון דידן, שהרי מבואר בשבת ככג. לגבי דין מחט שניטל חררה או עוקצה, שבין לאביי ובין לרבא יש מקום לומר שיש ללמוד

דין זה מדיני טומאה וטהרה, אלא שאביי מחלק בין טומאה כלי מעשה בעינן, לענין שבת מידי דחזי בעינן, הרי אם לא מטעם זה שפיר הוא לדמות דיני כלי בהלכות טומאה להלכות שבת. ולדעת רבא שפיר הוא לדמות, ואין חילוק כלל, "מדלענין טומאה לאו מנא הוא, לענין שבת נמי לאו מנא הוא." ע"ש. ויש להסביר למה לא חשו אביי ורבא להכלל של איסור מטומאה לא ילפינן, ונראה שהם סברו כמ"ש הבית שמואל באה"ע ס"ו. בס"ק לד. "אע"ג דלא ילפינן איסור מטומאה, מ"מ בכה"ג דאיכא סברה ילפינן איסור מטומאה." וכן הוא בנד"ד. ועוד מצינו בנו"ב מה"ק י"ד ס"כו. שמן התורה ילפינן איסור מטומאה ורק מדרבנן מחמירין. ולכן בנד"ד דאנו איירינן לגבי איסור התורה של עשיית כלי בשבת שפיר הוא ללמוד דיני שבת מדיני טומאה וטהרה. ועיין עוד בזה בקהלת יעקב מע"א. אות כ. שהוא הביא כמה מקומות דאנו ילפינן איסור מטומאה ע"ש. ועיין עוד בזה בפתה"ד בס"שח. אות י. שהוא האריך בזה. ולכן נראה ששפיר יש ללמוד בנד"ד דין עשיית כלי מדין טומאה וטהרה. ולכן אם אנו גורסין במשנה לגבי שלא מדעת שהתנור טהור שפיר יש ללמוד ממנו לשבת שאין זה כלי שלא מדעת לגבי המיחם, שאף שכבר יש תנור שם ויש שם כלי עליו מ"מ אין ההסקה נחשבת לתקון אם אין שם דעת אף שהוא פ"ר. ואם הגירסא כמ"ש הרמב"ם והרע"ב שתנור זה טמא אם ההסקה היא שלא לדעת, מ"מ עדיין יש להוסיף על זה ולומר שזה משום דלא בעינן מחשבה לעשיית כלי בדיני טומאה וטהרה, אבל לגבי שבת דבעינן מלאכת מחשבת, שפיר י"ל שלא מועיל תקון כלי שלא מדעת כמו שביארתי לעיל.

ט) ועוד יש לדון בזה לגבי הענין של גמר מלאכה בתרו"מ. כתוב בירושלמי במעשרות בריש פ"ד. "דר"י ור"ל דאיתפלגון הממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, ר"י אמר נטבל, ור"ש בן לקיש אמר לא נטבל." ע"ש. וכן עיין בפ"ה הל"ג. עוד במחלוקת זו. הרי נראה שר"ל סבר שאף שלאיש עצמו ניחא בממרח כריו, ואף כוונתו לעשות כן אחר כך, מ"מ עדיין אין זה נחשב גמר מלאכה כיון שיש בזה חסרון דעתו. ולכן יש לדון לפי זה, שאף אם האיש עצמו עשה גמר המלאכה "שלא לדעתו", שאף שזה פ"ר מ"מ עדיין אין זה נחשב לגמר מלאכה לר"ל, כיון דבעינן דעתו דוקא. אלא נראה שר"י חולק על זה וסבר שלא בעינן דעת הבעל בזה, וכל שניחא ליה סגי. ועיין בפני משה שם דאנו אמרינן דמסתמא ניחא ליה בכך, ואף שסבר שם ר"י יודן, "אפשר לו שלא יכבוש" לגבי כבש ושלך שלא מדעת הבעלים, ופירש הפנ"מ שאפשר התם

שיצור את כולה, א"כ לת"ק על מקצת הראשון חייב, אח"כ מצאתי שכן כתיב במאירי על האי ענינא דצר צורה בשם גדולי המפרשים.

אולם מצינו לגבי תרו"מ שכתוב במשנה בפ"א דמעשרות מש"ד. "ואיזהו גורנן למעשרות... ירק הנאגד משיאגד, ואם אינו אוגד משימלא את הכלי." וכתוב בירושלמי שם על זה, "היתה כלכלה אחת ובדעתו למלאות את חציה, כיון שמילא חציה נטבלה, בדעתו למלאות את כולה לא נטבלה עד שימלא את כולה, היו שנים ובדעתו למלאות שתיהן לא נטבלו עד שימלא את שתיהן." וכן פסק הרמב"ם. הרי שבזה לא אמרינן שיש גמר מלאכה אלא עד הסוף, ולא אמרינן שמועיל אם מילא קצת הכלי לגמור המלאכה, וזה שלא כדיני גמר מלאכה בהלכות שבת הנ"ל. ולענ"ד שהחילוק מבואר לפי מה שפירשתי לעיל, שלגבי שבת בעינן מלאכת מחשבת, וכיון שיש מחשבתו לגמור את המלאכה די בקצת גמר מלאכה, אבל לגבי תרו"ם לא בעינן מחשבתו לגמור את המלאכה שאין מחשבתו חלק מגמר המלאכה, ולכן בזה אזלינן רק אחר מעשי, ולכן אין בזה גמר מלאכה אלא עד הסוף. וכל זה לסברת ר"י הנ"ל דקי"ל כוותיה, ועדיין יש לדון לפי סברת ר"ל מאי שיטתו בזה.

(י) **ועכשיו** יש להלום שיטת הב"י בדברי הרב המגיד. כתב הרב המגיד שהמקור לדבריו הוא מהרמב"ן, ולכן יש להעתיק דברי הרמב"ן בזה בשבת מב. בד"ה מכבין, "והא דאמרינן במסכת יומא פ"א א"ל הממונה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא, ה"נ קאמר דצירוף עשיות דרבנן דהא לאו לתקוני כלי הוא עושה, ואפילו לר"י דאמר דבר שאינו מתכוין אסור, הכא לאו תקון הוא כלל אלא בכלי וכיוצא בו, ודמאי למאי דאמרינן לא יקטמנו לחצוץ בו שיניו ואם קטם חייב חטאת, ואם לא קטם לחצוץ בו שיניו פטור אפילו לר"י דכל משום תקוני מנא הוא מאן דלא מתקן פטור." הרי שזה המקור לסברת הרב המגיד. ונראה שיש להוכיח מזה כסברת הלחם משנה כיון שכתב הרמב"ן "הכא לאו תקון הוא כלל אלא בכלי וכיוצא בו." הרי שאם הדבר כבר הוא כלי שייך בו תקון כלי אם הוא מתקן אותו, אף בפ"ר. אלא רק לגבי עשית שאינה כלי י"ל שאין כאן תקון כלי אם הוא אינו מתכוין לכך. אלא עדיין יש להלום את זה לשיטת הב"י, שי"ל שהרמב"ן כתב את זה להסביר שיטת רבי יהודה כמבואר בלשונו, אבל י"ל שלר"ש דאנן קי"ל כוותיה, הוא קיל טפי ואף בדבר שכבר הוא כלי אין איסור של מתקן. וי"ל שר"י יהודה סבר שיש לגזור דבר

שהדין של כבוש שאני שאפשר שבזה הבעל לא רצה לכבוש משא"כ בכרי שמסתמא ניחא ליה, מ"מ אף שהרמב"ם לא פסק כר"י וידן ולא חילק בזה, מ"מ י"ל שאף הכבוש ניחא ליה, ולכן אף שלא לדעת כל שניחא ליה נחשב גמר מלאכה לר"י. וכן ראיתי בחזון איש בהל" מעשרות ס"ד. אות כו. שכתב "ור"י סבר דכל שברשותו פירות ממורחין, כבר נגמרה האספה והנאת הבעלים ורצון נפשו, וזה תנאי חיוב המעשרות. ור"ל סבר דכיון דנעשה שלא מדעתו הוי פגם באספתו, וכבר די בפגם זה לפוטרו מן המעשר." ע"ש. הרי שבכל זה הוא ניחא ליה להבעל, אלא שלר"ל עדיין בעינן דעתו שבלי זה זה פגם בגמר המלאכה, ולר"י לא בעינן דעתו לזה כיון שזה ניחא ליה.

ולפי זה יש לדון לגבי שבת, ונראה שלר"ל אף שהוא דבר שהוא פ"ר, מ"מ אם יש גמר מלאכה שלא לדעתו אין זה נקרא גמר מלאכה שזה פגם בעיקר המלאכה. ולר"י יש לדון שאף שמצינו שהוא סבר לגבי תרו"מ שזה גמר מלאכה, מ"מ אפשר שאף הוא מודה שכיון לגבי שבת בעינן מלאכת מחשבת, נראה דבעינן דעתו דוקא, וכמו שהסברתי לעיל לגבי התנור ודיני טומאה וטהרה. וראיתי במ"א בס"שכ. ס"ק כ. שהוא כתב שפ"ר דלא ניחא ליה אסור בשאר איסורין מלבד שבת, אפילו להערוך. והוא הסביר את זה וכתב, "דוקא גבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה התורה, אבל בשאר איסורים אסור." ולכן הכי י"ל בנד"ד שסבר ר"י שדוקא לגבי תרו"מ מועיל שלא לדעת לגבי גמר מלאכה, משא"כ לגבי דיני שבת דבעינן מלאכת מחשבת. ולכן אף הוא מסכים לסברת ר"ל לגבי שבת. והטעם מבואר לעיל, שכיון שיש כמה מיני גמר מלאכה ואין בזה רק פעולה אחת, בעינן דוקא דעתו לזה, ולא מועיל פ"ר.

ועל פי זה יש להבין חילוק אחר שמצינו בין שבת לתרו"מ בגמר מלאכה. כתב הביאור הלכה בס"שכ. ב. בד"ה הלוקט, "הפמ"ג נסתפק אי דוקא כשלוקט כל היבלת שיש שם או אפילו יבלת אחד חייב אף שנשאר שם עוד, ונ"ל להביא ראיה ממה דאיתא בגמרא פ"ה הבונה הצר בכלי צורה כל שהוא חייב, והחויב הוא משום מכה בפטיש כמבואר בפ"ה כלל גדול עה; וכן הוא ברמב"ם פ"י וז"ל הצר אפילו מקצת הצורה חייב, הרי מבואר דחויב מכה בפטיש הוא אפילו בעושה רק מקצת מהגמר מלאכה כיון שהוא מהפעולות הנעשים בגמר הכלי, וזה פשוט דאין לפרש דהכוונה שעושה מקצת האחרון מהצורה שנגמר תקון כלי ע"י זה, דהא איתא שם בגמרא ר"ש אומר עד

בחידושיו נתן תירוץ זה שלא שייך האיסור של מתקן מנא בפ"ר לגבי המיחם, זה רק משום שהוא לא הביא קושיא זו שם, אבל מסברה י"ל דאה"נ יש ליתן תירוץ זה אף בדין של המיחם, ואף שהרמב"ן במלחמות ה' לא נתן תירוץ זה, זה מפני שבאותו מקום הוא לא ביאר לנו חידוש זה כיון שהוא לא בא שם לפרש הסוגיא דיומא אליבא דר"י, ולכן הוא כתב התירוץ שכבר נמצא בתוספות. ועוד סבר הב"י שהטעם שהרב המגיד לא הביא תירוץ זה לגבי המיחם הוא מפני שלא נמצא שכתב כן הרמב"ן בפירוש, אבל חידוש לנו הב"י דאה"נ יש ליתן תירוץ זה אף לגבי המיחם, ואילו הביא הרמב"ן בחידושיו קושיא זו שאיך התיר ר"ש ליתן מים צוננים במיחם, י"ל דאה"נ שהוא יכול ליתן תירוץ זה גם כן.

(יא) **ואגב** יש לבאר הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"קמט. שאחר שהביא הרדב"ז הדין של כבוי דגחלת בפ"יב. שהוא פטור אם הוא אינו מתכוין לצרף, הוא הקשה שהלא יש כאן פ"ר וכתב, "אלא אכתי צריך טעם מאי שנא מהך דחתך ראש הצפור לשחק בו את הקטן, וי"ל כיון שנעשית סוף מחשבתו שהוא לקחת ראש הצפור, והרי פסיק רישיה מודה בה ר"י שמעון דחייב, וכן כל כיוצא בזה, אבל המכבה את הגחלת של מתכת ואינו מתכוין, אע"ג דפסיק רישיה לא נעשית סוף מחשבתו כיון שאינו מתכוין לעשות כלי, אבל אם נתכוין לצרף הרי נעשית מלאכה גמורה בכוונה, ולפיכך חייב חטאת, וזוהי כונת הרב בעל המגיד שכתב בסוף לשונו "וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם וכו'", משמע דחתיתת ראש הצפור אע"פ שאינו מתכוין למלאכה מ"מ לראש הצפור נתכוין, והרי נעשה דוק ותשכח. והשתא דאתית להכי אמרינן דהך דאם דרס לפי תומו להך דראש צפור דמיא, שהרי אע"פ שלא נתכוון למלאכה, מ"מ סוף מחשבתו נעשית. נראה מזה שדין כבוי הגחלת ודין קיסם שאני כיון שהוא אינו מתכוין לתקן כלי, ולכן ממילא אין כאן חיוב משום צירוף. ויש לבאר את זה, שלגבי דין צירוף האיסור הוא משום מכבה כמבואר ברמב"ם שם, ורק אם הוא מתכוין לעשות כלי, אז גם אתי האיסור של צירוף ומכבה. וכן הוא לגבי הקיסם שכתב הרמב"ם בפ"יא. שהחיוב בזה הוא משום מחתך, ולכן רק אם הוא מתכוין לתקן כלי אז אתי האיסור של מחתך. ולכן סבר הרדב"ז שדינים אלו קיל טפי שהוא לא כיון לתקן כלי וק"ו שהוא לא כיון לצירוף או לחיתוך. אלא עדיין יש להקשות עליו דבשלמא שהאיסור של צירוף או מחתך מותר כאן שמלבד שהוא אינו מתכוין למלאכות אלו הוא

שאינו מתכוין אטו דבר שיתכוין, ולכן אם הדבר כבר הוא כלי יש חשש טפי שמא הוא מתכוין לתקן הכלי ולהשלים אותו, אבל אם הוא עדיין אינו כלי כלל הוא לא חש לזה (עיי' במל"מ בפ"א דשבת הל"ה. שהוא ביאר לנו בדרך כלל סברת ר"י בדבר שאינו מתכוין), אבל לפי שיטת ר"ש י"ל שכיון שהוא לא גזר אינו מתכוין אטו מתכוין, אף בדבר שהוא כבר כלי אין בזה איסור, אם הוא אינו מתכוין לתקן אף אם הוא פ"ר. כן נראה לענ"ד להסביר דברי הרמב"ן כדי ליישב שיטת הב"י.

אלא שעדיין יש לדון בזה, שאם הרב המגיד וגם הרמב"ן סברו שאין איסור של צירוף במיחם אם הוא אינו מתכוין לכך אף בפ"ר וכדעת הב"י, אז למה הם כתבו הטעם שהוא מותר ליתן מים צוננים לתוך המיחם כיון שהוא אינו פ"ר שיש בזה צירוף, הלא אף בפ"ר יש להתיר. ולענ"ד נראה שאין זה קושיא על מרן, שסברה זו של הרמב"ן שלא שייך מתקן מנא בפ"ר, היא נמצאת רק בחידושיו לשבת שם, ושם הוא לא הביא הקושיא למה מותר ליתן מים צוננים במיחם לר"ש, ואולי י"ל דאה"נ ששם בחידושיו הוא מסכים לתירוץ זה, אלא שכיון שהוא לא הביא קושיא זו אין אנו יודעים את זה בהדיא. ואף שמצינו במלחמות ה' שם שהוא הביא קושיא זו והוא תירץ ששמא לא הגיע המיחם לשיעור הצירוף ואין זה פ"ר, מ"מ נראה שהוא הביא תירוץ זה כיון שכבר כתבו תירוץ זה בתוספות על הסוגיא שם, וכיון ששם במלחמות ה' הוא לא ביאר לנו שיטת הר"י בסוגיא של עששית ביומא, הוא לא הביא הסברה שלא שייך מתקן מנא בפ"ר. ועוד יש לידע שהראשונים שבאו אחריו לא הביאו סברה זו שלא שייך מתקן פ"ר במתקן מנא אף שהם פירשו לנו הסוגיא דיומא הנ"ל, עיי' ברשב"א והריטב"א (בגמרא שבת וגם ביומא) והר"ן בזה, ולכן כולם כתבו לגבי המיחם שאין שם פ"ר ששמא הוא לא הגיע לשיעור של צירוף. ולפי זה כשפירש לנו הרב המגיד דברי הרמב"ם לגבי הדין של צירוף הוא הביא הפירוש שהיה נמצא בכל הראשונים, דהיינו התוספות והרשב"א והריטב"א, כיון שפירוש זה מוסכם, ורק כשהוא הגיע לדין הגחלת הוא כתב שנראה שהרמב"ם סבר כתירוץ הרמב"ן לגבי העששית ביומא, וכיון שלא נמצא בחידושי הרמב"ן שם שהוא נתן תירוץ זה אף לגבי המיחם, הוא לא הוסיף על דבריו, ונשאר במקומו התירוץ שכבר הובא לעיל דשמא אין הצירוף של המיחם בגדר של פ"ר.

אלא הב"י חידוש לנו שאף שלא נמצא שהרמב"ן

גם אינו מתכוין לתקן כלי, אלא עדיין יש לשאול לגבי איסור תיקון כלי עצמו שהוא משום מכה בפטיש, למה לא אמרין שיש פ"ר בזה, שכאן י"ל שסוף מחשבתו נעשית דהיינו הכבוי או נטילת הקיסם, והתיקון כלי אתי ממילא, ואין זה תלוי בדבר אחר. אלא נראה שעדיין י"ל לדעת הרדב"ז שאין כאן איסור של תקון כלי כלל כיון שהוא אינו כיון לכך וכמו שכתבתי לעיל, ולכן כיון שאין כאן תקון כלי ממילא אין כאן איסור צירוף או מחתך. אלא שלא ביאר לנו הרדב"ז למה אין כאן תקון כלי, דהיינו אם הוא סבר כהלחם משנה או כהב"י, ולכן אין מדבריו הוכחה לדין מיחם אם י"ל סברת הרב המגיד אף בזה. (עיין בס"מ. אות יב. וס"מא. אות י. לגבי דעת הרדב"ז.)

שוב ראיתי ביביע אומר ח"ד ס"לב. באות ב. ואילך שהוא האריך כיד ה' הטובה עליו, לבאר כל הענין והוא הליץ בעד הב"י והמ"א בהבנתם בדעת הרב המגיד. ע"ש.

ולכן למסקנה נראה שאף שהאחרונים חולקים על המ"א בס"שיח. ס"ק לו. מ"מ יש לקיים הסברה שלא שייך מתקן מנא בפ"ר אף כשכבר יש שם כלי, וכן הוא סברת הב"י והב"ח, וכן נראה מהגר"א.

סימן נז.

שאלה: האם מותר לעשות אהל בשבת בלי מחיצות.

תשובה: (א) **דעת** התוספות בשבת קלח. בד"ה כסא, דבעינן מחיצות, וכן דעת התוספות בביצה לב: בד"ה מלמטה, ולכן נראה שבלי מחיצות הוא מותר לעשות אהל, ולפי זה כתבו התוספות שמותר להשיב קדירה על טרפיד ביו"ט וכן להושיב שולחן על גבי ספסלים הואיל ואין להם מחיצות, ולכן אין זה דומה לבנין. וכן כתב הרא"ש שם בביצה, "דאין אהל בלי מחיצות ואין העולם נזהרין מלהניח שולחן על גבי רגלים בשבת." וכן הוא בטור בס"שטו. וכן פסק מרן בס"שטו. ג. שאם אין מחיצות מותר בכל גוונו. וכתב שם הביאור הלכה שאף שהרשב"א חולק על סברת התוספות וכתב שאף בלי מחיצות אם הוא צריך לאויר תחתיו להשתמש בו כגון להניח מנעליו תחת המטה, עדיין הוא אסור, מ"מ פסק מרן כהתוספות משום דבר של דבריהם. ע"ש.

וקושיית הרשב"א על התוספות בשבת שם, היא מדין

גוד, שהוא עור של בהמה תפור ופיו רחב מאד ויש לו שנצים, ועוברי דרכים ממלאין אותו יין או חלב במקום שתוקעין שם אהליהם ללון ושוטחין אותו ופיו מתוח ע"ג יתדות, והרוח עוברת מתחתיו ומצטנן שלא יתקלקל היין והוי דומה לאהל לאחר שנמתח, כמ"ש רש"י שם, ולכן הוא אסור. והלא בגוד זה אין מחיצות, אלא שהוא צריך לאויר שתחתיו לצננו ועדיין הוא אסור, וכן הקשה הר"ן שם על התוספות. אלא נראה שאין דעת התוספות כן, ונראה שכיון שהתוספות קיבלו פירוש רש"י בשתיקה כך הוא סברתם, ולכן אין לומר שהתוספות סוברים שיש מחיצות בגוד זה, אלא נראה שהם אוסרים הגוד מטעם אחר. ונראה שיש בזה איסור אחר של אהל והוא האיסור של מתוח, וזה שייך רק בעורות וכדומה ולא בדבר קשה כגון הדף של השולחן, ובמתיחת העור יש איסור אף בלי מחיצות. ונראה שכן יש ללמוד מדין גוד בכיסנא שם, שהוא אסור באדם אחד ומותר ע"י שני אנשים, ופירש"י שהוא גוד ברצועותיו ומונח על מקום קבוע שלו, מותר לנטותו בשבת בשני בני אדם שלא מימתח ליה שפיר אבל באדם אחד ממתח ליה שפיר שמותחו על יתד זו וקושרו בה וחוזר ומותחו על זו וקשרו, ע"ש. משמע שהאיסור הוא רק במתוח אבל בשני בני אדם אף שהם תולין הגוד ונעשה גג בלי מחיצות מ"מ אין בזה שום איסור כיון שאין בזה מתוח. וכן יש לדקדק בלשון רש"י שכתב, "והוי דומה לאהל לאחר שנמתח", משמע שרק המתוח הוא האיסור אבל פרישת הגוד בלי מתוח אין בו איסור. וכן ראיתי במאירי בשבת קלח: בד"ה גוד, שכתב "וכל שהוא ראוי למתיחה אינו אהל אלא במתיחה." ועוד הוסיפו בדין זה רבינו יונה בר"ן שם, וכן במאירי שם, שאם נעשה המתוח בבת אחת אין זה איסור, שאין זה דרך של בנין אבל באדם אחד שקושרו ואחר כך מותחו וחוזר לעשות כן כמ"ש רש"י, זה דומה לבנין שהוא עושה לאט לאט, ולכן הוא אסור. ועיין ברמב"ן קלח. שרק במותחו יפה יש איסור של אהל. ועיין עוד בזה בחזון איש בס"נב. בדיני מתוח, וכתב שם שמ"ש רש"י "ומונח על מקום קבוע שלו", היינו שהאיסור הוי רק במקום המיוחד לזה על היתדות אבל שלא במקומו אין איסור, ע"ש באות ה.

ילפינן מכל זה שמלבד דין מתוח אין איסור לדעת התוספות בעשיית הגג בלי מחיצות, ועוד נראה שאף שהגג הוא באופן שהוא צריך לאויר שתחתיו כגון לגבי הגוד שהוא צריך לאויר הצונן, מ"מ עדיין הוא מותר אם אין בו מתוח.

(ב) **ועכשיו** יש לדון בדין סיאנא בשבת קלח: שהוא כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, והוא אסור להניחו בראשו אפילו בבית משום אהל, וכן פסק מרן בס"א. מ. וכתבו כמה אחרונים שכיון שכובע זה הוא לצל יש איסור אף שאין בו מחיצות. עיין במ"א שם ס"ק נא. ומאמר"ר בס"שטו. ס"ק ה. והקר"נ בפ" המביא ברא"ש אות יא. ס"ק י. ובשער הציון ס"שטו. ס"ק כה. והביאור הלכה בסוף ד"ה מטות, ועוד. אלא נראה לענ"ד שיש לדון בזה הרבה, שהתוספות בשבת קלח. בד"ה כסא, שכתבו דבעינן מחיצות לא הקשו מדין סיאנא כלל. וכן בדין סיאנא בתוספות בד"ה הא, שהביאו לנו פירוש של ר"ח שהסיאנא אסור משום אהל, לא הקשו כלום על זה, שהלא אין כאן מחיצות. וכן התוספות בשבת מג: בד"ה ופורסין, הקשו על הסברה דבעינן מחיצות מדין דיכרי דרב הונא בערובין קב. שאסור משום אהל אף שאין שם עשיית מחיצות, ותיצו שעדיין אסור התם כיון שהמחיצות הן כבר עשויות, וא"כ עדיין יש איסור של אהל. והלא הוה להתוספות להקשות יותר, דהיינו מדין סיאנא שאין בסיאנא מחיצות כלל. וכן התוספות בביצה לב: בד"ה מלמטה, שכתבו "אם עשה אהל בלא מחיצות שרי", והקשו על זה מדין פרוונקא בשבת קלט: והתם המחיצות כבר עשויות ע"ש, והלא יותר טוב להקשות מדין סיאנא שאין בסיאנא מחיצות כלל ועדיין אסור משום אהל. ועוד יש לידע, שדין דיכרי דרב הונא וגם דין פרוונקא הם לצל ולהגן כמו סיאנא, אלא שאין בסיאנא מחיצות כלל, ולכן הוא יותר קשה להבין לדעת התוספות, ולכן איך נעלם זה מהם.

ונראה שסברו התוספות שאף בסיאנא יש מחיצה, דהיינו הגוף של האדם נחשב למחיצה כמו שמצינו לגבי סוכה שיכול לעשות מחבירו דופן לסוכה כמו שפסק הטור ומרן בס"תרל. וכן הוא לתחום שבת כמבואר בערובין מד. וא"כ ה"נ לגבי סיאנא י"ל כן שגוף האדם נחשב למחיצה. ובזה יש להבין דעת הרמב"ם בדין זה, שהוא כתב בפ"כב. הל"לא. "כובע שעושין על הראש... אם הוציא מן הבגד סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על ראשו והיה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי." ויש להבין למה בעינן "מהודק על ראשו", והלא הוא לצל ובגד בלבד יש איסור, והלא אף בלי הידוק יש אהל. אלא נראה שהטעם דבעינן הידוק הוא כדי שיהיה ניכר שהראש והגוף הם מחיצה להכובע. וראיתי בנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה והנה, שכתב הטעם הוא שאם אינו מהודק על ראשו הרוח מפילו מראשו, ואין נחשב אפילו אהל עראי. ע"ש. וזה אינו נ"ל,

שהלא יש איסור בזה אף בביתו והתם האיש מוכן להסירו בכל עת שירצה ועדיין יש איסור. ועוד מצינו איסור של אהל אף בקצת רגעים כגון בשעת נטיית הפרוכת, עיין במ"א ס"ק יח. פירוש. ואת"ל שכוונת הנו"ב שבכל עת יכול לבא הרוח להסיר הכובע מראשו משא"כ בתליית הפרוכת וכדומה שהוא אוחד אותה בידו אף שהוא לזמן מועט ובאותו זמן אינו יכול הרוח להסיר הפרוכת מידו, אז יש לומר שהלא בביתו אין שם רוח כלל ועדיין הוא אסור רק אם הוא מהודק לראשו, והלא לדעתו יש לאוסרו אף כשאינו מהודק היטב כיון שאין שם רוח. ועוד מצינו שאסור להניח ביצה על גבי שני ביצים על גב האש, והלא בנדנד קל הכל נופל וכן ברוח, ועדיין יש איסור של אהל. ולכן פירוש הנו"ב נראה דחוק בעיני, וכן ראיתי להרב ברוך פרענקיל בהגהותיו שם שפירש דברי הרמב"ם כמו שכתבתי לעיל, וסיים וכתב "ולזה מצריך הרמב"ם בתנאי האיסור בסיאנא משום אהל שיהיה מהודק על ראשו של אדם דהוי כגג יוצא מן המחיצה, דאדם מחיצה הוא גם לענין תחום שבת ולדופן סוכה בין לדעת ובין שלא לדעת כמבואר בערובין מד. ובשאר מקומות." ואת"ל שלא מצינו איסור של אהל במחיצה אחת, זה אינו שהלא בתליית הפרוכת שהוא עושה גג של טפח ושאר הפרוכת תלויה למטה, אין בזה אלא מחיצה אחת ועדיין הוא אסור, עיין במ"א ס"ק יז. ויח. ובפירוש הפרח שושן לדין זה בא"ח כלל ג. ס"ד. ולכן נראה מכל זה שהכובע אסור רק משום שהגוף נחשב למחיצה, ומטעם זה לא הקשו התוספות מדין זה, שלדעתם יש מחיצה כאן. ולכן עדיין י"ל שגג בלי מחיצה אינו אסור משום אהל כלל אף שהוא לצל. וכן הוא באב"נ ס"רכב. שכתב "ונ"ל דאפילו אהל עראי גמור שמתכוין להגין אין איסור בלא מחיצות", וכתב שזה מבואר בתוספות, אלא הוא לא הקשה על התוספות מדין סיאנא. ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר.

(ג) **ועוד** יש לידע, שכתב המ"א בס"שטו. ס"ק יא. שלדעת הרמב"ם אין איסור של אהל בתליית המשמרת. וכן כתב בהגהות ר" ברוך פרענקיל הנ"ל. ויש להקשות על זה שהמשמרת היא להגן, דהיינו להגן על הכלי שקיבל היין תחתיה מהשמרים שנשארים על גב המשמרת, וא"כ למה זה מותר מטעם אהל הלא זה כמו סיאנא שהוא להגן מן השמש, אלא צריך לומר כמ"ש לעיל שאף אם הגג לצל או להגן, מ"מ אין איסור מטעם אהל אם אין שם מחיצות. ודע, ששייך איסור של אהל אף שעדיין אין שם כלי תחתיה אלא רק כוונתו להביא כלי שם, וכן כתב הרשב"א בריש פ" התולין "דכל שהוא צריך לשים כלי תחתיו

דשאני התם שכוונתו להיות לצל על ראשו. משמע מדבריו ששני תירוצים ברא"ש, דהיינו או בנין חשוב או כוונתו לאהל, ואף באחד יש איסור של אהל כמו לגבי הסיאנא דהתם אין בנין חשוב ואין מחיצות אלא שהוא לצל ועדיין הוא אסור. ודברים אלו קשים בעיני, שאילו כוונת הרא"ש כן הוי ליה לכתוב "או" ולא "גם" שמשמע מגם, ששני דברים בעינן, זה וגם זה, ורק בבנין חשוב "וגם" כוונתו לאהל יש איסור אם אין שם עשיית המחיצות שכבר היו שם. ונראה שכל דחוקים אלו משום שסבר הקר"נ שאין מחיצות לגבי סיאנא, אלא לפי מה שביארתי לעיל בשם ר" ברוך פרענקיל ז"ל שאף בסיאנא יש מחיצה, דהיינו גוף האדם, אין צריך לדחוק בפירוש דברי הרא"ש.

(ה) **ועוד** יש להוסיף על זה, שהתוספות שם בביצה שכתבו דבעינן עשיית מחיצות הקשו על זה מדין פרוונקא דכובא, והתם המחיצות כבר היו שם, וכתבו לתרץ "שאני התם הואיל ורחב הכובא יותר מדאי, נעשה כאהל." משמע שאם הוא רחב יותר מדאי שזה נחשב בנין חשוב ויותר דומה לבנין, ולכן החמירו בו טפי שאף אם המחיצות כבר היו שם יש איסור של עשיית גג האהל. ולזה כיון הרא"ש במה שכתב שאף בכבר היו שם מחיצות יש איסור אם הוא בנין חשוב. אלא עדיין יש לחקור למה הוסיף הרא"ש שאף בעינן כוונתו לעשיית אהל, ונראה שכוונתו לפרש דין פרוונקא דהתם אפליגה דכובא שרי, אכוליה כובא אסור כמבואר בשבת קלט: ויש להבין למה אין איסור אם הוא מכסה רק חצי גיגית של יין, הלא אף בפרישת רק טפח יש איסור בדיני אהל, אלא נראה שכיון שהוא רוצה להגן על היין כדי שלא יפול בתוכו עפר וכדומה, אין פרישתו מועילה עד שיכסה כולו שאף אם קצת מגולה עדיין יכול העפר ליפול בתוכו, ולכן אין כוונתו לעשיית אהל אם הוא מכסה רק קצת ואין בזה איסור כלל, ולכן כתב הרא"ש שאף שהוא בנין חשוב מ"מ אף שהוא פורש יותר מטפח אין איסור של אהל עד שהוא כיון להגן, דהיינו לעשיית אהל. וכן ראיתי סברה זו בערוך השולחן בדין פרוונקא בס"שטו. אות יח. שכתב "שבשם כיון שלא יפול בה דבר, ולכן כשמניח קצת מגולה אין בזה תועלת, לכך לא הוי אהל." ולכן שפיר כתב הרא"ש דבעינן בנין חשוב וגם כוונה לעשיית אהל, אם המחיצות כבר היו שם. אלא עדיין יש לדייק ברא"ש שהוא לא הביא דין פרוונקא כמו התוספות אלא דין עשיית אהל על גבי הנהו דכרי, ונראה שכוונתו לומר שכשהוא בנין חשוב וגם כוונתו לאהל אז אף בטפח אסור כמו שמצינו לגבי הדכרי, שהוא חמור מפרוונקא כיון שאף בקצתו הוא כיון לצל. ולכן לפי פירוש

מעכשיו נקרא אהל שהיה צריך לאותו חלל כדי שישם תחתיו הכלי." ולכן אף שעדיין אין שם כלי יש איסור של אהל, אלא שדעת הרמב"ם היא שבלי מחיצות אין שום איסור של אהל אף שהוא צריך לחלל. ועיין עוד בזה בקרבן נתנאל בריש פ" התולין, ועיין בריטב"א שם שכתב שדעת רש"י כהרמב"ם בזה. ודע, שאף לשאר הראשונים האיסור של אהל הוא רק משום שהכלי נחשב למחיצה, ולכן מכל זה נראה שבלי מחיצות אף שהוא להגן אין איסור.

(ד) **ועכשיו** יש לדון בדברי הרא"ש בפ" המביא, אות יא. שכתב שם "דאין אהל בלא מחיצות, ואין העולם נזהרין מלהניח השולחן על גבי הרגלים בשבת. והא דאמר בפרק בתרא דערובין קב. כרוך בודיא ושייר ביה טפח, אלמא דמקרי אהל בלא מחיצות, התם שאני דהוי בנין חשוב וגם עיקר כוונתו לעשיית אהל, אבל בנין עראי כזה לא מקרי אהל בלא מחיצות." בתחילה יש לידע שמ"ש הרא"ש מהאי דערובין "דמקרי אהל בלא מחיצות", אין פירושו שאין שם מחיצות כלל, אלא יש שם מחיצות אלא שכבר היו שם מלפני שבת, אלא כוונת הרא"ש לומר "ומקרי אהל בלי 'עשיית' מחיצות." וכן הוא בקר"נ שם אות ט. שיש בבנין זה ארבע מחיצות. וכן הוא בתוספות בשבת מג: בד"ה ופורסין, שכתבו "שהמחיצות התחתונות היו כבר עשויות." וכ"כ הנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה הן, "ובודאי היו שם ארבע מחיצות שיהיו הדיכרי שומרים." ולכן פשוט הוא שכבר היו שם מחיצות. ועיין באב"נ הנ"ל.

ועכשיו יש לדון במה שתירץ הרא"ש וכתב, "התם שאני דהוי בנין חשוב וגם עיקר כוונתו לעשיית אהל." נראה מזה שאם כבר היו שם המחיצות אז אין איסור של אהל אלא אם יש שני דברים, דהיינו בנין חשוב וגם שעיקר כוונתו לעשיית אהל, אבל ברק דבר אחד כגון שכוונתו לעשיית אהל אלא שאין זה בנין חשוב, אין בזה שום איסור אף שיש שם מחיצות, וק"ו הוא שאם אין שם מחיצות כלל שאף שכוונתו להגן אין שום איסור. וזה כמו שכתבתי לעיל לדעת התוספות שבלי שום מחיצות אין שום איסור בעשיית הגג אף שכוונתו להגן, וכיון שמרן פסק כהתוספות והרא"ש י"ל דהכי קי"ל.

אלא שראיתי שם בקר"נ שכתב באות י. לגבי "וגם עיקר כוונתו לעשיית אהל", וז"ל "להיות לצל, הוצרך רבינו לזה דעל תירוץ ראשון עדיין הוי קשה מהאי דפסק רבינו בפ" התולין, דסיאנא אסור משום אהל בלא מחיצות, וצ"ל

זה בכוונת הרא"ש, שהוא אליבא התוספות שם, הכל אתי שפיר, ופשוט הוא שבלי שום מחיצה כלל אין איסור של אהל כלל אף שהוא מכויין להגן, ודברי הרא"ש ראייה לזה.

וכן נראה מהא"ר ס"שטו. אות ו. שהבין מדברי הרא"ש דבעינן זה וגם זה, ולא זה או זה, שכתב שלדעת הרא"ש "ובאין מחיצות אף שצריך לאויר מותר", הרי מבואר שאם אין עשיית מחיצות אף שהוא צריך ומכויין להגן אין שום איסור. ועוד יש לידע, שהמחצלת על גב הדכרי היא להגן כמו הכובע ואין הכובע יותר חמור, ועדיין אין איסור אם אין שם מחיצות. וזה שלא כהשער הציון בס"שטו. ס"ק כה. שכתב שהטעם של בנין חשוב הוי רק לרווחא דמילתא, ועיקר הטעם אם הוא לצל או לא, וכדעת הקר"נ הנ"ל, שזה אינו כמו שביארתי. ועוד, התוספות שם הביאו הטעם של בנין חשוב דוקא והרא"ש אזיל כדעת התוספות, ולכן איך אמרינן שזה רק לרווחא דמילתא.

ועוד ראיתי במ"ב שם ס"ק ב. שכתב שיש איסור של אהל "אף שאין מחיצות תחתיו כגון לפרוס מחצלת על ארבע קונדיסין דרך עראי להגין מפני החמה והגשמים." ומקורו מרש"י בשבת קכה: הרי מבואר שלא בעינן מחיצות. אלא זה אינו, שיש לומר שרש"י אזיל לשיטתיה שיש אהל בלי מחיצות כמבואר בתוספות בביצה הנ"ל, אבל לדעת תוספות והרא"ש ומרן בעינן מחיצות, ולכן הכי קי"ל.

ולמסקנא נראה שאף שלענ"ד אין שום איסור של אהל בלי מחיצות לדעת מרן, מ"מ כיון שהרבה אחרונים סברו שדין כובע איירי בלי מחיצות יש לפסוק כמותם למעשה, ומ"מ נראה שיש להצטרף סברה זו שאין איסור של אהל בלי מחיצות, לאיזה ספק כדי לעשות ס"ס.

סימן נח.

שאלה: האם יש להתיר עשיית אהל אם היא בדרך שימוש.

תשובה: (א) **כתוב** בעירובין קב. "וילון מותר לנטותו ומותר לפורקו." ופירש רש"י שם שהוא "כנגד הפתח לצניעות", וגם כתב, "ודלאו אהל הוא דלא קביעא התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא". ע"ש. הרי שלא שייך בזה איסור בנין או אהל שכן דרכו ושימוש.

וכן הוא בדלת אין שום איסור בפתיחה או סגירה כיון שכך דרך שימושה. ובעירובין קא. כתוב במשנה שאין נועלין הדלת שבמוקצה אלא אם היא גבוה מן הארץ. וכתב רש"י שם שכיון שאין משתמשים בה תדיר ואין בעל הבית חושש לה לעשות לה דלת תלויה כראוי וקבועה, הוא אסור כיון דעביד בנין או משום מחזי כבונה ע"ש שקצרתי בדבריו. וכן פסק מרן בס"שיג. ג. וכתב שם "ופתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר נועלים בו אפילו לא היה לו ציר מעולם והוא נגרר." ופירש המ"ב בס"ק כח. "שכיון שמשתמשים בה תדיר הכל יודעין שלדלת היא עשויה ולא מחזי כבונה." הרי כיון שהוא דרך שימושה והכל יודעין את זה אין שום איסור של בונה.

וכמו שמצינו היתר זה בכותל והדפנות כן מצינו בגג, וכמ"ש הדר"מ בס"תרכו. לגבי גג הסוכה שאין שום איסור "מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל מידי דהוה אדלת של בית סובבות על צירים או הדלתות של בור ודות שפותחין וסוגרין בו ולית בהו חשש איסור." הרי שאין איסור עשיית אהל בכך. ונראה שלאו דוקא אם יש ציר אלא אף בלא ציר הוא מותר אם הוא שימוש תדירי כמ"ש מרן בס"שיג. ג. הנ"ל.

(ב) **אלא** שיש להקשות על זה מדין כילת חתנים בס"שטו. יא. שכתב מרן שם בשם הרמב"ם, "כילת חתנים שאין בגגה טפח... הואיל שהיא מתוקנת לכך מותר לנטותה ומותר לפרקה." הרי שאם יש רוחב טפח בגג יש איסור משום אהל, והלא כיון שהיא מתוקנת לכך, וכך שימושה תמיד למה לא התירו לגמרי כמו בדלת, והלא בכלילה כך דרכה דמאורתא נגידו ומצפרא חביטא כמו שכתוב בגמרא בשבת קלח. הרי שכך דרך שימושה ודומה לשימוש בדלת. אלא נראה שיש חילוק בזה, דהיינו שבהסרת הדלת או הגג מעל הסוכה עדיין נשארים שם הכותלים או הדפנות, וזה מוכח שכן דרך שימוש, אבל באופן שהוא הסיר האהל לגמרי ולא נשאר כלום לא בגג ולא במחיצות, זה דומה לסתירה וכשהוא חוזר לנטות אותה זה דומה לבנין חדש, ולכן אין להתיר כילת חתנים מטעם זה כיון שאם יש רוחב טפח בגג אז הכלילה היא הגג והמחיצות, ולכן שייך בה איסור. וכן מצאתי סברה זו בנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה עוד, שכתב "ואמנם אין הנדון דומה, דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד, וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כלולו. ועוד שם... הוא אהל לחוד ואינו עושה מחיצות, אבל כאן עושה האהל וגם המחיצות" ע"ש. הרי שזה כמו שכתבתי, ולכן אין ההיתר

של דלת שייך בכליל חתנים. ודע, שאף שנשאר הקנוף על המטה לתלות הכילה עליו, מ"מ אין דבר זה מספיק כיון שאין זה לא מהגג ולא מן המחיצות.

(ג) **ועוד** יש להקשות על זה מדין כסא טרסקל בשבת שם, שכתב רש"י שההיתר הוא משום עביד וקאי, והוא כסא של עור, ומקפלים אותו וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל וכשרוצה לישב עליו נוטתו ויושב על ארבע רגלים, ומותר לנטותו לכתחילה דהא עביד וקאי, ע"ש. הרי בכאן הוא סותר אותו לגמרי וסומכין אותו על הכותל, ועדיין הוא מותר לנטותו ואף שהוא עושה אהל בזה, מ"מ הוא מותר מטעם עביד וקאי. ונראה שדין זה שאני שאין כאן עשיית אהל כיון שהגג והמחיצות הם מחוברים בקביעות, ולכן האהל כבר נעשה ופתיחת העור נחשבת רק בדרך שימוש, אבל מ"מ כסא זה אין צריך שום סמיכה או אחיזה לקיים אותו שיש לו ארבע רגלים ולכן נחשב עביד וקאי, אבל לגבי הכילת חתנים אין זו עביד וקאי שעדיין היא צריכה סמיכה ע"י הקנוף שעל המטה שבלי זה היא נופלת. ומ"מ ראינו שאף שההיתר של שימוש הוא רק כשנשאר שם הכותל או הדופן להוכיח שזה דרך שימוש, מ"מ אם יש היתר של עביד וקאי אז ההיתר של שימוש שייך אף אם הוא סותר אותו כיון שאין זה באמת סתירה כיון שהגג והמחיצות עדיין מחוברים, והוא דבר שא"צ שום סמיכה לעמוד כשהוא פתוח.

וראיתי בחז"א ס"נב. אות ו. שכתב שיש להתיר הפראסאל משום שזה דרך שימוש וזה דומה לכסא טרסקל ע"ש. ולענ"ד רב המרחק ביניהם שהפראסאל צריך אחיזה בני אדם שבלי זה הוא לא יכול לעמוד, ולכן זה דומה לכילת חתנים, והוא אסור שיש בגגו טפח ואין היתר של עביד וקאי, ואף אין היתר של הדלת שכאן לא נשאר כותל להוכיח שזה דרך שימוש, שבסגירת הפראסאל לא נשאר כלום, ולכן אין היתר כאן לפתיחת הפראסאל.

(ד) **אלא** עדיין יש לעיין בזה לגבי ההיתר של דרך שימוש בגג, שאף שכתב הרמ"א בש"ע ס"תרכו, שאין איסור של אהל אם הגג כדלת, מ"מ נראה שלא שייך היתר זה בכל אופן. וכן אף שכתב הט"ז בס"שטו. ס"ק יא. "דלא אסרו חכמים בכיסוי משום אהל אלא אם אין מיוחד לכך כההיא דכובא שנוטל בגד בעלמא ומכסה על החבית, משא"כ בכסוי המיוחד להם ודרכו בכך תמיד לא מיחזי כעביד אהל, ומשום הכי בהחזרת קדירה על גבי כירה שרי

ודרכו תמיד בכך. מ"מ אף זה אינו ברור ויש לדון בזה, כמו שאבאר.

כתוב בשבת מח. "מאי שנא מפרונקא." ופירוש שם רש"י, "בגד העשוי לפרוס על גיגית שפורסין אותו בשבת, לא קפיד עליה אם שרוי במים שהרי לכך עשוי ולא אתי לסחיטה." הרי שבגד זה עשוי לכך ומ"מ יש איסור של אהל אם ישטחנו על כולו. ועוד כתב ר"ח שם שפרונקא "היא מטלית קשורה בפומא דכובא", הרי שהבגד קשור שם, וזה סימן שבגד זה מיוחד לשימוש זה, כמו שמצינו לגבי טלית כפולה דמהני היתר של חוטין, וכן לגבי הפקק בחלון שיש היתר של קשירה לר"א בשבת קכה: וכן בדין נגר שם מצינו היתר של קשירה, וא"כ אף כאן לגבי הפרונקא בגד זה מיוחד לכך ע"י הקשירה, ומ"מ יש איסור של אהל. וכן ראיתי בנהר שלום בס"שטו. שהקשה על סברת הט"ז מרש"י זה.

ועוד יש להקשות על היתר זה של הרמ"א והט"ז, מעירובין קב. לגבי "הנהו דכרי" שיש היתר של "כרוך בודיא ושייר בה טפח" ע"ש. והלא המחצלות היו מיוחדות לשימוש זה ועדיין יש איסור אף שהדופנות נשארו שם, וכן כתב הנו"ב הנ"ל בד"ה ולכן, שכתב "דבכל יומא הוו בעי טולא וא"כ בכל יום היה הך בודיא פרוס עליה ובלילה היה כורכה והיא מתוקנת לכך." הרי שאף שהיא מתוקנת לכך מ"מ בעינן פריסת טפח שאם לא כן יש איסור של אהל. ועוד יש לדייק בדין זה, שלמה לא התירו להסיר המחצלות לגמרי ע"י עשיית חוטין למשיכה שע"י זה הן מתוקנת לכך, ולכן הלא לדעת הט"ז יש היתר להסיר המחצלות לגמרי. וכן לדעת הרמ"א הלא זה דומה לדלת ואף שאין בזה סיר ולא קשר עדיין יש להתיר כמ"ש מרן הנ"ל "ופתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר נועלים בו אפילו לא היה לו ציר", וא"כ אף כאן ע"י חוט או משיחה יש להסיר המחצלות לגמרי כיון שבזה הן מתוקנות לכך וכן דרכו תמיד. וכן ראיתי סברה זו בפרח שושן כלל ג. ס"ד. שכתב בדין זה של הנהו דיכרי, "הרי מבואר שהוא היה רוצה לסלק המחצלת מכל וכל כדי שיהיה להם אוירה, אלא שאסור שבת עומד בפניו שלא יוכל לפרסה למחר, ואם איתא דבכריכת חוט לחודיה מהני היה לו ללמודו היתר זה כדי שיהיה להם אוירה טובא, אלא ודאי מוכח דלא מהני חוט או משיחה לחודיה ולעולם דפריסת טפח לחודיה מהני." ולפי זה נראה שאין היתר של מתוקן לכך ודרך שימוש שייך בעשיית אהל. וכן יש להביא ראיה לזה מהתוספות בשבת קלח. בד"ה כרך, שמשמע התם שבדין

ויש להסביר סברה זו שיש איסור של אהל אף שהוא מתוקן לכך וכן הוא דרך תשמישו בבגדים, כיון שעיקר האיסור בזה הוא עשיית דבר לצל ולכן בין אם הוא מתוקן לכך או לא עדיין הוא עושה דבר לצל, אבל לגבי בנין האיסור הוא שאני דהתם האיסור הוא עשיית דבר לקיום שנשאר שם, ולכן אם הוא דבר המתוקן לפתיחה וסגירה זה מוכח שאין בזה קביעות שם והוא מותר ולכן הדלת מותרת, ודלא כדין אהל.

ולפי כל הנ"ל נראה, שההיתר של דרך שימוש לגבי אהל שייך רק אם נשארו הדופנות לסימן שזה דרך שימוש ורק אם הגג אינו מבגד וכיוצא, ולכן יש היתר של גג הסוכה שהוא דף של עץ, אבל אם הגג נעשה מבגד הוא אסור אף שנשארו המחיצות שם ואף שהבגד מתוקן לכך כמו לגבי הפרונקא וכדעת הנהר שלום ודלא כהט"ז בזה. אמנם אם שייך ההיתר של עביד וקאי אז יש להתיר עשיית הגג אף אם הוא של בגד או עור כמו לגבי כסא טרסקל. ומ"מ אף בפריסת בגד על גבי כלי זה אסור רק בכלי גדול כיון שהמחיצות כבר היו שם כמו שכתבו התוספות בביצה שם וכן הוא ברא"ש שם דבעינן בנין חשוב, ולכן בסתם כלי מותר לפרוס בגד עליו. ועיין בשכנה"ג שעכשיו נהגו היתר אף בחבית, וזה על פי פירוש הב"ח בדין זה ע"ש.

סימן נט.

שאלה: האם יש איסור של אהל אם הוא צריך לתפוס את האהל בידו.

תשובה: (א) **ראיתי** בבית מאיר בס"שטו. שכתב שאין איסור של אהל אם הוא צריך לתפוס האהל בידו. וכן הוא בחת"ס א"ח ס"עב. וכן הוא בחז"א ס"נב. באות ב. דין ז. שכתב "למתוח בגד לצל ולאוחזו בידו שרי אע"ג דעשאו לצל ואיכא מתוח כיון שאינו מניחו אלא אווחזו בידו". אלא שראיתי בנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. שפשוט ליה שבאחיזת הפראסאל בידו הוא נחשב אהל ע"ש.

ולענ"ד העיקר בזה כהנו"ב, שכן נראה מהרמב"ם בהל" שבת פ"כב. הל"לב. שכתב "הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך לזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה, לפיכך אם היתה פרוכת גדולה תולין אותה שנים אבל אחד אסור." וכתב המ"א בס"ק יח. "שלא יעשה אהל. כלומר שלא יכפל לרחבו טפח", והוסיף על זה הלבושי שרד "דבשעה דעוסק

כרוך בודיא בעינן או טפח וחוט או חוט בלא טפח אבל מ"מ אין להסיר המחצלת לגמרי. וכן מדייק הנו"ב הנ"ל בד"ה ולא, בלשון הרא"ש וכתב "ומדכתב הרא"ש שלא היתה פרוסה טפח אלא כולה כרוכה ולא כתב רבותא יותר שאפילו לא היתה שם כלל אלא שבשבת פורסה שם, מכלל דזה להרא"ש אסור דעכ"פ צריך שתהיה שם במקום ההוא מערב שבת." הרי מבואר שאין להסיר את הגג לגמרי ע"י ההיתר של חוט או משיחה, וא"כ אף דבר שהוא מתוקן לכך ומיוחד לכך אין היתר להסיר אותו לגמרי ודלא כהט"ז הנ"ל.

וכן יש לדייק מהתוספות בביצה לב: שכתבו, "ותימה, דאמר בשבת מחזירין קדירה על גבי כירה... וי"ל דכל הנך אינן אסורין אלא היכא שמתקן האהל והמחיצות אבל אם עשו האהל בלא מחיצות שרי." הרי אף שהקדירה מתוקנת ומיוחדת להיות ע"ג הכירה עדיין הקשה התוספות על זה ונתן תירוץ אחר, ואף הט"ז כתב שסברתו אינה כהתוספות, ולכן אם הט"ז פליג על התוספות מדעת עצמו ודאי שיותר נכון לפסוק כהתוספות, ולא שבקינן דעת הראשונים משום סברת האחרונים. אלא אין ראייה מדין זה של קדירה, שי"ל שאף התוספות מסכימים שאין איסור אם הקדירה מיוחדת לזה, אלא דאתי לאשמועינן שאף אם הוא אינו מיוחד לכך כגון שנתן דבר אחר על הכירה עדיין הוא מותר כיון שאין בזה עשיית מחיצות.

(ה) **ולכן** נראה לענ"ד לתרץ בעד הרמ"א שאין להקשות עליו מדין פרונקא או כרוך בודיא, דהתם הוא חמור טפי שדרך עשיית אהל הוא בבגד או עורות או מחצלות ששייך בהם כריכה ופריסה, ולכן כל שהוא להגן אף שהוא מתוקן לכך והוא כמו דלת וזה דרך שימוש מ"מ הוא אסור, אבל דבר שלא שייך בו פריסה כגון גג הסוכה שהוא מעץ זה יותר קיל ויש להתיר מטעם כך דרך שימוש. וכן כתב הנהר שלום הנ"ל שדוקא בבגד יש איסור ולא בכסוי כלים ע"ש.

וכן כתבתי במק"א (ס"סב. אות ג.) לחלק כן להסביר דעת הרי"ף שבפ" התולין הוא כתב שיש איסור מן התורה בעשיית הגג של טפח, ובפ" המביא הוא כתב שם שזה רק דומה לאהל, וכתבתי לחלק שבפ" התולין הוא איירי בבגד כמו לגבי טלית כפולה וכילת חתנים וכיוצא, אבל בפ" המביא הוא איירי בשאר דברים כגון דף השולחן והפוריא וכדומה ולכן כיון שלא שייך בהם פריסה יש רק איסור דרבנן.

בתלייתם דרך הוא שמתקפל מעט ברחבו ואם הכפל טפח ה"ל אהל" וכן הוא בפרח שושן כלל ג. ס"ד. וכן הוא במ"ב ס"ק מד. הרי שאף שהוא תולה הפרוכת בידו ויש עשיית אהל בעוד שהפרוכת בידו, מ"מ עדיין יש איסור של אהל.

וראיתי בחז"א שם אות ה. שהרגיש בזה וכתב לפרש דין הרמב"ם הנ"ל באופן אחר, דהיינו שהאיסור לגבי הפרוכת הוא משום מתוח באויר לצל, בשעה שהפרוכת על מקומה. וזה קשה בעיני שאין כן דרך השימוש בפרוכת למתוח אותה, אלא רק לתלות אותה בלבד, שהלא פרוכת כוילון. וכן יש לדייק במ"ש הרמב"ם "אם היתה פרוכת גדולה תולין אותה שנים", הרי הוא כתב "תולין" ולא "מותחין" הרי כמשמעו שהוא תולה הפרוכת כמו וילון לפני הדלת. וכן נכון, שהלא באותה הלכה הוא כתב אחר כך לגבי הכילה שאין "מותחין" אותה, ולא כתב כמו בפרוכת "תולין". ולכן הפירוש של האחרונים בדין זה נראה יותר נכון ודלא כהחז"א בזה. ומה שהקשה החז"א על פירוש האחרונים כבר השבתי על זה במק"א (ס"ב. אות ג.) שאף שהוא אינו צריך לאויר שתחתיה עדיין יש איסור לדעת הרמב"ם כיון שמ"מ יש כאן צורת אהל ודרך עשיית האהל בפרוכת וכילה וכיוצא. ועוד יש כאן מחיצה אחת, דהיינו שאר הפרוכת שתלויה למטה מלבד הטפח של הגג. ועוד כתבתי שלדעת הרמב"ם בעינן חוטין אף בפרוכת שאינה להתיר וכמ"ש המ"ב בס"ק לט. ע"ש. ועוד מ"ש החז"א שהכילה אין לה מחיצות, זה אינו שהלא כתב המ"א בס"ק כ. שיש טפח סביב הכילה, ונראה שטפח זה מחיצה.

ועוד יש להביא ראיה שאף באחיזת ידו יש איסור של אהל, מדין כילה שכתב שם הרמב"ם, וגם מרן בסע"יב. "ואם היתה כילה שיש לה גג אין מותחין אותה ואפילו עשרה שאי אפשר שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי." נראה מזה שהם מותחין הכילה בידם על הארץ וכיון שא"א שלא תגבה מעל הארץ מעט, יש איסור של אהל. וכבר כתבתי במקום אחר שאין האיסור המתוח עצמו אלא ה"תגבה מעל הארץ", ונראה שהרמב"ם גרס כמ"ש הרי"ף "אי אפשר דלא מינתקה פורתא." ולכן נראה שיש איסור כאן אף באחיזת ידו.

(ב) **וראיתי** בבית מאיר שהביא ראיה לדבריו מהגמרא בשבת מג: לגבי המת המוטל בחמה "שזה מביא מטה ויושב עליה וזה מביא מטה ויושב עליה... מביאים מחצלת ופורסין עליהן, זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו וזה זוקף

מטתו ונשמט והולך לו, ונמצאת מחיצה עשויה מאליה." ופירש"י לגבי מחצלת "ואוחזין אותה בידיהן עד לאחר שעה שיזקפום וישמטום דהוה ליה כי ההוא דאמרינן האי מדורתא מלמעלה למטה שרי, אבל לאתויי מעיקרא מטות לצורך האהל לא דהוה ליה מלמטה למעלה כדרך בנין וקי"ל אין עושין אהל עראי בתחילה בשבת." והקשה על זה הבית מאיר, "מה בכך דכל זמן שאין המטות זקופות הוי אך אהל בלא מחיצות מ"מ הא לא עדיף מסיאנא דמוכח מיניה דכל שמכוין לצל מודים דאסור בלא מחיצות אף במונח על אדם. אלא ש"מ דשאני הכא הואיל ואינו מונח כלל אלא שאוחזין אותו בידים כ"ע מודים דלית ביה משום אהל." ע"ש. ולענ"ד אין זה ראיה, שכבר כתבתי במק"א (ס"ז.) דאנן קי"ל שאין אהל בלא מחיצות ואף בסיאנא יש מחיצה, דהיינו גוף האדם שנחשב כמחיצה כמו שמצינו לגבי סוכה וכדומה וכמ"ש הגאון ר"י ברוך פרנקעל בהגהותיו על הנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. ע"ש. ועוד י"ל, שאף לדעת הפוסקים שיש אהל בלי מחיצות, מ"מ אין איסור של אהל בשעת אחיזת המחצלת, שכיון שסופו מוכח עליו שהוא עושה האהל בדרך שינוי, אף תחילת האחיזה אין בה איסור, שאין זה הדרך בבנין כמ"ש רש"י שם. ולכן בשלמא לגבי הסיאנא אין שם שום שינוי אבל כאן כיון שהוא עושה האהל מלמעלה למטה שלא כדרך הבנין, כל מעשיו הוי בדרך היתר ואף תחילת האחיזה, שהרי תחילת האחיזה היא תחילת השינוי. ודו"ק. וכן ראיתי בחז"א שהביא ראיה זו, ואין זה מוכרח כמו שכתבתי.

ולכן מכל הנ"ל נראה שדעת הנו"ב עיקר בזה שיש דין עשיית אהל אף במה שהוא אוחז בידו.

סימן ס.

שאלה: האם ההיתר של עבד וקאי לגבי אהל שייך אף אם הוא צריך להאויר שתחתיו.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לבאר מהו ההיתר של עבד וקאי, ואז יש לבאר אם הוא שייך אף אם הוא צריך להאויר שתחתיו.

בשבת קלח. כתוב, "מטה וכסא טרסקל ואסלא מותר לנטותן לכתחילה." ופירש"י שם, "מטה. שלנו המחוברת ועומדת אם היתה זקופה או מוטה על צדיה מותר לנטותה לישיבה על רגליה ואע"ג דהשתא עבד אהל שרי דלא מידי

הכל כאחד וזהו לישיבה בעלמא", משמע שהוא סובר כהנו"ב שכיון שהוא לישיב עליו ולא לצריך אוירו הוא מותר.

ולענ"ד אין זה כוונת רש"י, אלא הוא כמו שכתבתי בתחילה, שאילו הפירוש של "יתובא בעלמא" הוא לישיב עליו כמ"ש הנו"ב, זה אינו מדוקדק לגבי המטה שהיה לו לומר 'לשכיבה' בעלמא ולא לישיבה בעלמא שעיקר כוונת המטה היא לשכיבה, ובאמת כך כתב הרש"י על הרי"ף שם אלא שהגיה הב"ח שם שצ"ל ליתובא ע"ש. ולכן יותר משמע מזה שכוונת רש"י היא שדבר זה יתובא בעלמא, היינו להחזיר בעלמא, ואין בזה עשיית אהל אלא הוא מחזיר המטה על מקומה. ולשון רש"י היא אליבא מה שהוא כתב לעיל מזה דהיינו "מותר לנטותה לישיבה על רגליה", וכן הוא כאן שפירוש של יתובא בעלמא הוא לישיבה על רגליה בעלמא. ועוד יש להקשות על הנו"ב, שאם המטה אינה לצורך האויר שתחתיה אז מאי איסור יש בעשיית פוריא בביצה לג. הלא אף מלמטה למעלה יש להתיר, אלא ודאי היא לצורך אוירה. וכן משמע במאירי שם שכתב טעם ההיתר משום "שאין בזה נדנוד אהל כלל... אלא הושבת דבר הזקוף ומותר לכתחילה". הרי מבואר שכל ההיתר הוא שאין כאן עשיית אהל אלא הושבת דבר הזקוף, שהוא כבר עביד וקאי, ולא מטעם שהוא אינו צריך להאזיר שתחתיו. וכן משמע מהאור זרוע הל" שבת ס"עח. אות ח. שכתב "מותר לנטותה ליישיבה על רגליה ואע"ג שדהשתא עביד אהלא שרי דלא מידי עביד אלא ליישיבה בעלמא". הרי הוא הביא לשונו של רש"י וכתב ליישיבה, דהיינו להחזיר אותה למקומה, כמו שכתב "ליישיבה על רגליה", ודלא כהנו"ב.

(ג) **וראיתי** בנו"ב שם שהקשה על הפירוש שכתבתי מדין טלית כפולה, שלמה בעינן חוט הלא היא עביד וקאי ע"ש. ונראה שאין זה קושיא שטלית זו תלויה על המוט ואין המוט מן האהל עצמו אלא הוא סמיכה בעלמא ומבלי זה אין הטלית כפולה יכולה לעמוד ולכן אין זה נחשב עביד וקאי, כמו שכתבתי לעיל לגבי הכילה של חתנים.

ועוד כתב הנו"ב שם, "דהאהל באמת לאו עביד וקאי שעיקר האהל הוא האויר שבין המחיצות וזה לא עביד וקאי כי בהתכפלו נתקרבו הצדדים ולא נשאר אהל, ועכשיו בהפרידו את הרגלים ומרחקים זו מזו הוא עושה אהל אבל אין בזה איסור אהל שהרי ליתובא עביד". ואף זה אין קושיא שהעביד וקאי הוא קאי על עשיית אהל,

עביד אלא ליתובא בעלמא. "כסא טרסקל. כך שמו, ועליונו של עור ומקפלין אותו וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל וכשרוצה לישיב עליו נוטהו ויושב על ארבע רגלים." ואסלא. עשוי כעין כסא טרסקל אבל עור הפרוש עליו נקוב לבית הכסא, מותר לנטותה לכתחילה דהא עביד וקאי. הרי מבואר שכל דברים אלו התירו מטעם עביד וקאי, ופירשו התוספות שם שטעם ההיתר משום שהעור קבוע בכסא שאם לא כן הוא אסור כמו כל הדברים המבוארים בביצה לב: דהתם הגג הוי מופרד מן המחיצות. ולכן לפי זה ההיתר של עביד וקאי הוא רק כשהגג והמחיצות מחוברים, ובזה נראה שאין שום תקון ועשיית אהל שכבר הוא שם, ופתיחת העור בכסא נחשבת רק בגדר של שימוש ולא כעשיה.

ולכאורה יש להקשות על זה מדין כילת חתנים שהובא במרן בס"טו. יא. שמשמע התם אם יש בכלילה זו גג של טפח אסור לנטותה אף שהגג והמחיצות מחוברים. ונראה שצ"ל שדין זה שאני משום אין הכילה שלמה בעצמה אלא עדיין צריך מוט ליטול הכילה עליו ואף שאין המוט מן האהל אלא סמיכות בעלמא, מ"מ כיון שכילה זו אינה יכולה לקיים בלי המוט אין דבר זה נחשב עביד וקאי, ויש בזה איסור. וכן י"ל לגבי החופה, שכתב המ"א בס"ק ח. שמה"ט שרי להעמיד החופה, ונראה שזה דוקא אם החופה יכולה לעמוד בפני עצמה אבל אם צריכה סמיכות בין ע"י כלים או ע"י אדם היא דומה לכילת חתנים של רחב טפח שהיא אסורה. ועיין במק"א (ס"נט.) שכתבתי שאף אהל ע"י אחיזת בני אדם הוא אסור.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר שאף אם הוא צריך להאזיר שתחתיו עדיין יש להתיר לגבי עביד וקאי. כתב רש"י הנו"ל לגבי המטה שאם היתה זקופה או מוטה על צדיה "מותר לנטותה לישיבה על רגליה, ואע"ג דהשתא עביד אהל שרי דלא מידי עביד אלא ליתובא בעלמא". נראה שכוונתו בזה שהוא עביד אהל שהוא צריך להאזיר שתחת המטה כגון להניח שם מנעליו וכדומה כמ"ש הרשב"א שם, ומ"מ הוא מותר כיון שזה עביד וקאי. אלא ראיתי בנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה והנה, וגם בד"ה ועוד, שדחה פירוש זה, וכתב שהפירוש של "יתובא בעלמא" הוא לישיב עליה ולא להחזיר המטה למקומה, וכוונת רש"י בזה הוא, שהוא אינו צריך להאזיר שתחת המטה אלא לישיב עליה ולכן הוא מותר, אבל באופן שהוא צריך להאזיר שתחתיה אף בעביד וקאי הוא אסור ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן באות י. שכתב לגבי עביד וקאי שהוא מותר כיון "דנעשה

ופירושו שהאהל כבר נעשה ושוב אין בו איסור של עשיית הגג והמחיצות כיון שכבר מחוברים הם ולא שייך בו עוד עשיה, אלא כל שפורש עכשיו הוא בגדר של שימוש בעלמא, ולכן אין העביד וקאי שייך על האויר של בין המחיצות אלא על המחיצות עצמן והגג, וכיון שהם מחוברים בקביעות כל הזמן אף בעת שהאהל מקופל, עדיין עביד וקאי הוא.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מדברי המ"א בס"ק ח. שאחר שהוא כתב שטעם ההיתר של כסא העשוי פרקים הוא משום עביד וקאי הוא הוסיף "ומה"ט שרי להעמיד חופה ולסלקה וה"ה הדף שקבוע בכותל שבכהכ"נ שמניחים עליו ספרים." הרי לגבי החופה הוא צריך להאיר שתחתיה ליכנס בה החתן והכלה, ועדיין מותר הוא מטעם עביד וקאי. וכן מובן מהמה"ש שם שכתב על דברי המ"א, "והאחרונים כתבו בדדף בלאו הכי מותר, הואיל ואין לו מחיצות וגם א"צ להאיר שתחתיהן." הרי שרק לגבי הדף הוא כתב כן, משמע שבחופה יש מחיצות וגם הוא צריך להאיר שתחת הגג. וכן יש לדייק בא"א שם שעשה חילוק בין הכסא של עור ובין אותן גגין שנושאים בשעת הגשמים שלא שייך בהם עביד וקאי כיון שעדיין צריך תיקון, הרי מבואר שאף בגגין אלו אם אינם צריכים תיקון נחשבים עביד וקאי אף שצריך להאיר שתחתיהם. ולפי זה כן י"ל לגבי המטה והכסא של עור שאף שצריכים להאיר שתחתיהם, מ"מ עדיין מותרים הם משום עביד וקאי.

וכתב הנו"ב שאין החופה נחשבת בגדר של צריך להאיר שתחתיה כיון שאין החופה נעשית להגן מפני השמש או גשם רק לכבוד חתן וכלה, ולכן התירו משום עביד וקאי. ואין זה נראה לענ"ד, שהלא לגבי כילת חתנים אם היא רחבה טפח יש איסור, ונראה שזו משונה מכילה רגילה שזו עשויה רק לכבוד החתן, ומ"מ זו נחשבת לאהל כיון שהוא צריך ליכנס תחתיה לישן, ולכן זה בגדר שצריך להאיר שתחתיה אף שהיא לכבוד גם כן. ולפי זה אף בחופה אף שהיא לכבוד, מ"מ כיון שהחתן צריך ליכנס תחתיה זה נחשב כשהוא צריך להאיר. ואף ש"ל שעדיין הכילת חתנים היא להגן מפני יתושים וכדומה, נראה שאין זה עיקר כוונתה שאם כן אף כילה פשוטה מועילה לזה, אלא צריך לומר שעיקר כוונתה היא לכבוד החתן. וכן כתב רש"י לגבי הכילת חתנים שהיא לנוי, וכן הוא בטור, אלא שהם גורסים בגמרא "שארן בשיפועה טפח", ולכן סברו שלא יכולו לישן תחתיה כלל, אבל הרמב"ם לא גורס כן

ולכן לדעתו יכול החתן לישן תחתיה, ומ"מ עדיין י"ל שהכילה היא לנוי גם כן, ובזה הוא מודה לרש"י, ולכן מצינו שעדיין יש בה איסור של אהל אם היא רחבה טפח אף שהיא לנוי וגם לתשמיש. ולכן אף בחופה היא לנוי ולתשמיש, דהיינו ליכנס תחתיה החתן והכלה.

וכן מצאתי בשער הציון אות לה. שכתב "בחופה כוונתו בגג לשם אהל." וכעת ראיתי בבנין אב ח"ג ס"ג. שדן בכל זה וכעת אין לי פנאי לעיין בדבריו.

הרי מבואר מכל זה שאף אם הוא צריך להאיר שתחתיה עדיין יש להתיר משום עביד וקאי. וכן ראיתי בחז"א א"ח ס"נב. אות ז. שכתב על דברי רש"י הנ"ל, "ולפי זה מגדל שעשוי לישב בתוכו לצל ונפל מותר להעמידו אע"ג דכוונתו לצל." וזה כמו שכתבתי, ולכן הכי קי"ל.

סימן סא.

שאלה: האם מותר להוסיף בשבת תוספת אהל עראי לאהל קבע.

תשובה: (א) **כתב** הרמב"ם בפ"כ כב. הל"כו. דשבת, "ומותר להוסיף על אהל עראי בשבת." משמע מזה שרק על אהל עראי מותר להוסיף ולא על אהל קבע. וכן משמע ממרן בס"שטו. ב. שכתב "תוספת אהל עראי שרי", דהיינו דוקא על אהל עראי מותר להוסיף תוספת ולא על אהל קבע אף שהתוספת היא עראי.

וכן ראיתי בנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה ועבור, שכתב "דעד כאן לא שמענו היתר אלא להוסיף על אהל עראי אבל להוסיף על אהל קבע אסור" ע"ש. אלא שראיתי שם בהגהות ר" ברוך פרענקיל שהקשה עליו וכתב שהוא מותר, והוא הביא ראיה מדין פקק חלון בשבת קכה: וכן הוא במרן בס"שיג. א. שכתב "פקק החלון כגון לוח או שאר כל דבר שסותמין בו החלון יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין." וכתב המ"א שם בס"ק א. "ואפילו על ארובה שבגג שרי דמוסיף על אהל עראי שרי." והלא כאן ההוספה על הכותל או על הגג היא הוספה על בנין או אהל קבוע, ועדיין דבר זה מותר. וכן ראיתי בשמירת שבת כהלכתה פ"כד. אות ב. שכתב "מותר להוסיף תוספת אהל עראי לאהל קיים אפילו לאהל קבע." וכתב שם שהמקור לדבריו הוא הדין של

שיג. א. דהיינו הפקק בחלון.

אלא דבר זה קשה, שהלא הלשון של "מותר להוסיף על אהל עראי" מוכח שדוקא על אהל עראי מותר להוסיף ולא על אהל קבע. וראיתי בגינת ורדים א"ח כלל ג. ס"כו. בד"ה אמנם, שכתב "אבל כשעיקר האהל הוא אהל קבוע שיש בו חיוב חטאת אין להתיר בו שיוסיף עליו". ואחר זה בד"ה ויש, הוא כתב "שאם התוספות מופלג לעצמו אם הוא בדרך עראי שרי, אע"ג שנתוסף על אהל עראי קבוע, דבפ"ל כל הכלים שרי בפקק החלון אע"ג דהחלון הוא בנין קבוע מטיט ולבנים כיון שפקק זה הוא בדרך עראי." הרי שדוקא אם התוספת היא "מופלג לעצמו" יש להתיר, דהיינו שהפקק הוא דבר אחר ונפרד מהכותל והחלון, אבל אם התוספה היא מהאהל עצמו ולא מדבר אחר אז זה אסור. וכן כתב הגו"ר שם לגבי הנאמוסיא שהיא יריעה על המטה ככילה, שהוא אסור להוסיף עליה כיון שיש לה דין קבוע "והתוספות שנעשית בנאמוסיא הוי תוספת מיניה וביה מגופה של הנאמוסיא." ולכן לפי זה דין פקק בחלון הוא שאני דהתם הפקק הוא דבר אחר מהכותל ויותר נראה כעראי, ולכן התירו חכמים תוספה של עראי על אהל קבוע, אבל אם התוספה היא "מיניה וביה" אז אין להתיר תוספה על אהל קבוע שזה יותר דומה לעשיית דבר של קבע. ועיין עוד בזה בברכ"י בס"שטו. ובפתה"ד שם.

ולפי זה העיקר נראה כהנו"ב ודלא כר" ברוך פרענקיל, ולכן מה שהתיר הששכ"ה באופן כללי להוסיף עראי על אהל קבע אינו נראה לי, ויש לאסור הדבר אם הוא מיניה וביה וכדעת הגו"ר.

(ב) **ועוד** נראה להוסיף על זה כדי לקיים שיטת הנו"ב, ש"ל שאין ראייה מדין פקק כלל, שלדעת רש"י בשבת קכה: החלון הוא בכותל ולא בארובה, כמו שכתב הריטב"א והר"ן שם, וכן הוא בב"י בריש ס"שטו. ולדעתו האיסור לר"א הוא משום מוסיף על הבנין ולא משום אהל כיון שלדעת רש"י אין איסור של אהל במחיצה. ודעת מרן בס"שיג. כדעת רש"י, דהיינו שהאיסור הוא רק משום מחזי כבונה וכמ"ש הגר"א שם. ולפי זה אין ללמוד מדין זה לדין אהל בגג דהתם אף על גג קבוע אסור להוסיף אפילו בג עראי, שדין אהל הוא חמור מדין מחזי כבנין.

ועוד אף לדעת התוספות שם שכתבו ששייך איסור של אהל במחיצה להתיר, מ"מ הדין של פקק הוי בכותל שאינו מחיצה להתיר ובזה אוסר ר"א משום אהל והתירו רבנן

כמו שביאר כל זה בריטב"א והר"ן שם, אבל במחיצה שהיא להתיר י"ל שאף החכמים אסרו להוסיף פקק על מחיצה קבועה שדבר זה חמור טפי, וכן בגג י"ל הכי.

ואף דמצינו בתוספות בעירובין מד. בד"ה פקק, שלדעת רש"י הפקק הוא בגג וכן הבין הרש"ל בדעת רש"י, מ"מ כיון שכתב מרן בס"שיג. דהחשש הוא משום מחזי כבנין מוכרח לומר שהחלון הוא בכותל, שאם לא כן הוי ליה למימר שהאיסור הוא משום אהל. ועוד יש לדייק בזה, שמרן כתב דין זה בס"שיג. בדיני בונה ולא בס"שטו. בדיני אהל. ולכן לפי זה יש להקשות על המ"א שכתב דעת התוספות בעירובין מד. הנ"ל שדין זה שייך אף בגג בארובה, שאין כן דעת מרן והוי ליה להמ"א להביא את זה בלשון מחלוקת. ולכן נראה שדברי הנו"ב שרירין וקיימין ואין להקשות עליו מדין פקק. ועוד נראה שלפי זה אף אם התוספת אהל היא דבר נפרד ומחוץ האהל עדיין הוא אסור ודלא כהגו"ר, כיון שאין ראייה מדין פקק כלל.

(ג) **אלא** עדיין יש להקשות על זה מעירובין קב. מדין הספינה שם, וממה שפסק מרן בס"שטו. ב. "עצים שתוקעין ראשן האחד בדופן הספינה וכופפין ראשם השני בדופן השני של הספינה ופורסין מחצלת עליהם לצל אם יש ברחבן של טפח... חשיבו כאהל ומותר לפרוס עליהם." הרי נראה שהעצים היו שם בקביעות ועדיין מותר להוסיף עליהם, וכן כתב הגו"ר הנ"ל, ולדעתו אתי שפיר שהכא אין ההוספה מיניה וביה אלא המחצלת מחוץ. אלא אף בזה י"ל שאין עצים אלו שם בקביעות אלא הם נועצים העצים שם רק בעת הגשמים, ואחר כך הם נוטלים אותם משם, ואין זה קביעות, ולכן אף העצים נחשבים לאהל עראי ומותר להוסיף עליהם. וכן יש לדקדק בלשון המאירי שם שכתב, "וכל שיש בעובי הכיפים טפח, ונעצם מבעוד יום." הרי הנעיצה היא מבעוד יום, דהיינו ולא מתחילת עשיית הספינה אלא אחר כך, משמע שהוא רק דרך עראי, לעת הצורך. ולכן לפי זה יש לפרש הענין בשני אופנים או כהגו"ר או כמו שכתבתי שיש לאסור כל תוספת על אהל קבע אף אם התוספת מחוץ.

ולכן נראה מכל הנ"ל שאין להתיר תוספה עראי על אהל קבע, ומ"מ יש לסמוך על סברת הגו"ר הנ"ל.

שאלה: האם דעת הרי"ף שיש איסור מן התורה בעשיית אהל עראי של רוחב טפח, ואי קי"ל הכי.

תשובה: (א) **כתב** הנו"ב במה"ת א"ח ס"ל. שלדעת הרי"ף אם הוא עושה אהל של רוחב טפח עם המחיצות אז אף אם האהל עראי הוא חייב מן התורה, אבל אם הוא עושה הגג בלבד אז הוא רק איסור מדרבנן כיון שהמחיצות כבר היו שם. והמקור לסברת הנו"ב הוא מדין טלית כפולה, שכתב הרי"ף בפ" התולין, לגבי טלית כפולה, "ואין בגגה טפח ולא בפחות משלושה סמוך לגגה טפח לפיכך פטור אבל אסור." ועוד כתב הרי"ף שם, "ולפיכך אינו אהל קבע אלא אהל עראי." הרי מבואר שאף שהטלית כפולה היא רק לזמן קצר, דהיינו עראי, מ"מ אם יש בגגה רוחב טפח אז זה נחשב לקבע והוא חייב מן התורה. אמנם אם הוא עושה רק הגג והמחיצות כבר היו שם אז אף אם הוא רחב טפח הוא פטור אם הוא עראי, וזה מעירובין קב. לגבי הנהו דכרי שהווי לרב הונא, ע"ש. ועיין בנו"ב שביאר כל זה.

וראיתי בחז"א א"ח ס"נב. אות ד. שפליג על הנו"ב וסבר שהטלית כפולה היא לזמן מרובה ולכן זה אהל של קביעות, אבל אם אין לה גג של טפח יש רק איסור דרבנן, אבל אהל שהוא רק לזמן קצר אף שיש לו גג רחב טפח הוא עראי ואין חיוב בזה, ודלא כהנו"ב. וכן נראה דעת החת"ס בא"ח ס"עב. שכתב שם בסוף, לגבי ה"פראסאל", "וכיון שזכינו לדין שאיננו דאורייתא (כיון שהוא בנין לשעה או שהוא עובר ממקום למקום) א"כ ממילא אפילו איסורא דרבנן ליכא, שהרי טלית כפולה אי אית ביה חוטיין שרי אפילו לכתחילה, והכי נמי הקרסים ולולאות הוה כחוטיין" ע"ש. ולכאורה זה קשה, שאין לדמות דין הפראסאל לדין טלית כפולה שבטלית כפולה אין בגגה רוחב טפח משא"כ בפראסאל שיש בגגו טפח, ולכן אין מועיל חוט או משיחה לזה לדעת הרי"ף והרמב"ם. אלא צ"ל שהחת"ס סבר כהחז"א בזה, ושהטלית כפולה היא לזמן רב ויש לה דין קבע, אבל אם אין בגגה טפח אף שהיא לזמן רב אין איסור אלא מדרבנן, ואם גם יש חוטיין אז זה קיל טפי ואין איסור כלל, וכן י"ל לגבי הפראסאל, אלא מטעם אחר, דהיינו שכיון שהוא בנין לשעה יש רק איסור מדרבנן, וזה דומה לטלית כפולה שהיא לזמן רב שאין בגגה טפח, וכיון שאין בפראסאל אלא איסור דרבנן, לכן אם יש קרסים ולולאות אף איסור דרבנן ליכא. הרי מבואר שהחת"ס סבר שהטלית כפולה היא לזמן רב וכדעת החז"א.

אלא שראיתי בפתה"ד בס"שטו. א. בסוף ד"ה מיהו, שפירש דברי החת"ס באופן אחר, דהיינו שכיון שהפראסאל מתוקן לכך וגם יש בו חוטיין יש להתיר אף לדעת הרי"ף. ולענ"ד אין פירוש זה נכון, שהלא החוטיין בטלית כפולה הם עצמם מוכחים שהטלית כפולה מתוקנת לכך, כמ"ש הנו"ב שם בד"ה ולכן, "זהו עיקר פעולת החוט ומשיחה שבזה הוא מתקנה לכך." וא"כ אין כאן שני היתרים כמו שחשב הפתה"ד דהיינו החוט וגם מתוקן לכך, אלא רק היתר אחד יש כאן, דהיינו מתוקן לכך ע"י החוטיין. ולכן מ"ש שם החת"ס "ועוד הכי עדיף טפי שעשוי ומתוקן מעיקרא לכך", זה בא ללמד שאף אם אין הקרסים והלולאות נחשבים כחוטיין, מ"מ עדיין הוא מותר שלא בעינן חוטיין כיון שהפראסאל מתוקן לכך מעיקרא.

(ב) **מ"מ** ראינו מחלוקת בין הנו"ב והחז"א בדעת הרי"ף, ולענ"ד פירוש הנו"ב הוא העיקר. וכן נראה מהר"ן שכתב הרי"ף שם, "הגוד והמשמרת כילה וכסא גליין לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור אבל אהל קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת." הרי שהכילה נחשבת לאהל עראי להרי"ף, ופירש הר"ן שם, "מדברי הרב אלפסי ז"ל נראה דדוקא כשאין בגגה טפח הוא דפטור אבל אסור, יש בגגה טפח אהל קבע הוי וחייב חטאת." ועוד כתב שם הרי"ף, "אמר רב כהנא חזינא להו לכילי דבי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דמאורתא נגידין ולצפרא חביטן רמיאן." הרי שהכילה היא רק לזמן קצר, ומ"מ כתב הר"ן שלדעת הרי"ף אין זה אלא כשאין בגגה טפח ולכן יש רק איסור דרבנן, אבל אם יש בגגה טפח אף שהיא לזמן קצר מ"מ חייב חטאת, והא דבי רב הונא שאין בה אפילו איסור דרבנן הוא כשיש בהכילה חוט או משיחה כמ"ש הר"ן שם. ויש לתמוה על החז"א שהביא ראיה לדבריו מדין כילה שהיא לזמן קצר, ולא הביא דברי הר"ן שם שכתב שזה דוקא באין בגגה טפח.

ועוד יש להביא ראיה לדעת הנו"ב, והוא מדברי הרא"ש, שכתב הרא"ש בריש פ" התולין, לגבי דברי הרי"ף בדין טלית כפולה, "ומאי שנא טלית כפולה שהיא יותר בנין עראי מכילת חתנים." הרי שטלית כפולה יותר עראי מכילת חתנים שהיא מותרת בנטיה ופריקה, ולכן מוכרח לומר שלדעת הרא"ש טלית כפולה היא לזמן קצר, וכן הוא הבין בדברי הרי"ף. הרי שני גדולי הראשונים הרא"ש והר"ן שהבינו שלהרי"ף שרוחב טפח בגג הוא איסור מן התורה אף שהוא לזמן קצר, ודלא כהחז"א בזה.

בו חיוב, ולכן אף שהוא לשעה מ"מ עדיין יש חיוב ודלא כמ"ש החז"א שאין חיוב אם הוא לשעה.

(ג) **מ"מ** אף לדעת הרי"ף אין חיוב בכל גג של טפח, שהרי מצינו בביצה לג. בפ"ה המביא, שכתב הרי"ף "וכן קדירה כששופת אותה לא יניח אבנים בתחילה ויתן עליהם את הקדירה שנמצא כמאהיל... וכן ביצים... וכן פוריא וכן חביתא." משמע שאין איסור מן התורה כאן אף שיש גג של טפח, שכתב הרי"ף "כמאהיל אהל", דהיינו שאין זה אהל ממש. וכן הוא בר"ן שם שכתב שזה "דמו לבנין ולאהל", משמע שאין כאן אהל ממש אף שיש גג של רוחב טפח. ונראה שלהרי"ף שרק בפריסת עורות או בגדים יש איסור של אהל ולא בקדירה ופוריא שאין בהם פריסה אלא קרשים על המטה והקדירה על האבנים, משא"כ בכילה וטלית כפולה וכדומה ששייך בהן פריסה ויותר דומה לאהל.

(ד) **מ"מ** נראה שלדינא לא קי"ל כהרי"ף, שמרן פסק כהרמב"ם בזה, ונראה שהרמב"ם לא סבר כן, שפסק הרמב"ם בהל"ל. בפרק כב. דשבת "ואם היתה כילה שיש לה גג אין מותחין אותה ואפילו עשרה שא"א שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי." וכן פסק מרן בסע"י. ופירש המ"א שם בס"ק כ. "שיש לה גג. צריך לומר שתפורר כעין שפה סביבה." הרי מבואר מדברי הרמב"ם שאף שיש בה גג רחב הרבה וגם יש עשיית הגג והמחיצות דהיינו השפה, מ"מ עדיין זה נחשב לאהל עראי ואין בזה איסור מן התורה.

וראיתי באחרונים שכל אחד פירשו דברי הרמב"ם בדין זה כדרכו, עיין בגינת ורדים כלל ג. ס"כו. שהכניס דעת רבינו יונה בדעת הרמב"ם שעיקר האיסור הוא משום מתוח שלא בבת אחת ע"ש. ולענ"ד כל זה משום הגירסא בגמרא דידן שכתב "דאי אפשר דלא מימתחא פורתא." הרי האיסור הוא של מתוח, אבל ראיתי ברי"ף גירסא אחרת בדין זה שכתב שם "אי אפשר דלא מינתקה פורתא." ונראה שזה הגירסא של הרמב"ם ולכן פירש הרמב"ם שהוא מנתק הכילה מעט, דהיינו מגביה מעט מעל הארץ וזה הוא האיסור. אמנם שעדיין קשה ליה להרמב"ם שאף אם הוא מעט מעל הארץ מאי בכך הלא עדיין הכילה אינה ראויה לתשמיש כיון שעדיין שפלה היא. ולפי זה פירש הרמב"ם שיש בכילה זו גג, דהיינו שהיא מיוחדת להיות אהל ולכן כיון שהיא טפח מעל הארץ שם אהל עליה, אבל בכילה שאין לה גג של טפח ולא סמוך

ועוד יש להביא ראיה להנ"ב מדברי ר"ח רבו של הרי"ף, בדין טלית כפולה, שכתב שם "טלית כפול לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור. פירוש, אדם שקפל טלית וקשרה בין שני כותלים... אהל עראי הוא. ומפני שאין בגג טפח ולא בפחות משלושה לפיכך פטור אבל אסור." הרי שכתב ר"ח בתחילה שאהל עראי הוא, ואחר כך מוסיף על זה שכיון שאין בגג טפח הוא פטור, משמע שאם הוא אהל עראי, דהיינו לזמן קצר ויש גג של טפח יש חיוב, שמ"ש בתחילה "אהל עראי" זה מוכח שהוא לזמן קצר, ואין הוא עראי מפני שאין בגג טפח שהוא הוסיף טעם זה רק אחר כך, ולכן נראה שהרי"ף כיון לשיטת ר"ח שאף שהוא עראי, אם יש גג של טפח יש חיוב. הרי מבואר כהנ"ב.

וראיתי בחז"א שם שתמה על זה וכתב, "אבל הדבר תימא בסברא סוף סוף אינו אלא לפי שעה." ולענ"ד אין זה קושיא שהלא יש מ"ד שסבר שבנין לשעה הוי בנין, וא"כ ה"ה לגבי אהל י"ל אהל לשעה הוי אהל. ואף אם תמצא לומר שעדיין יש להקשות שלגבי בנין לשעה הבנין הוא ראוי להתקיים זמן מרובה אלא שדעת האיש שהבנין רק לשעה, אבל באהל לזמן קצר ואינו ראוי להתקיים זמן מרובה מצד עצמו כיון שהוא רעוע, ולכן הוא יותר קיל מבנין לשעה, ולכן איך יש חיוב בזה לדעת הרי"ף. עיין בפתה"ד שם בד"ה הנה, ובערוך השולחן בס"טו. אות א. סברה זו. אלא נראה שעדיין י"ל שלהרי"ף אף שהאהל הוא לזמן קצר ואינו ראוי להתקיים זמן מרובה, מ"מ עדיין יש חיוב אם יש גג של טפח, שהסברה של אהל משונה מהסברה של בנין, שלגבי אהל עיקר טעם האיסור הוא מפני שהוא עושה גג לצל או להגן, אבל לגבי בנין הוא בונה דבר לקיום, ולכן באהל כיון שהוא לצל יש בו חיוב אף שהוא ראוי רק לזמן קצר אבל באיסור של בונה בעינן שהדבר שהוא בונה יהיה ראוי להתקיים לזמן מרובה, ולכן אף שהאיסור של אהל נכלל באיסור של בונה מ"מ אין דינם שווים. ויש להביא קצת ראיה לסברה זו שמצינו בשבת עד: לגבי מלאכת קשר שכתוב "קשירה במשכן הכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתידות אהלים, ההוא קשר על מנת להתיר הוא, אלא אמר אבבי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרין אותה." וכתב רש"י שם שאין ללמוד דין קשר מדין היתידות דבעינן קשר של קיימא ואין זה קשר של קיימא כיון שהוא על מנת להתיר. ע"ש. הרי שאף שאין זה לקיום ואין זה נחשב לקשר של קיימא מ"מ עדיין יש כאן איסור של אהל, שכל האיסור של אהל הוא מהמשכן והוא "על מנת להתיר", ועדיין יש

היתה כבר על המוט, וכן אם מותר לנטות פרוכת בלי חוטין על המוט.

תשובה: (א) **מֵרֶן** בס"ט. י. פסק בדינים אלו כדעת הרמב"ם, ולכן יש לבאר היטב דעת הרמב"ם בזה. כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"כב. הל"כט. "כל אהל משופע שאין בגגו טפח ולא בפחות משלושה סמוך לגגו רוחב טפח, הרי זה אהל עראי והעושה אותו לכתחילה בשבת פטור. טלית כפולה שהיו עליה חוטין שהיא תלויה בהן מערב שבת מותר לנטותה ומותר לפרקה, וכן פרוכת." וכתבו האחרונים שטלית זו כבר היתה על המוט מערב שבת, וזה מ"ש הרמב"ם "שתלויה בהן מערב שבת", אבל אם לא היתה על המוט אסור לכתחילה ליטול אותה על המוט. עיין בט"ז ס"ק י. ומה"ש ס"ק יג. ולבושי שרד על דין זה ומ"ב ס"ק לז. ועוד.

מ"מ לענ"ד אין זה כל כך ברור, ויש לדון בזה. הלא כתב הרמב"ם בסוף דין זה "וכן פרוכת." משמע שדין טלית כפולה דומה לדין פרוכת, וא"כ כמו שבפרוכת שהוא מותר לתלות אותה לכתחילה על המוט, כן י"ל לגבי טלית כפולה. וכן הוא לגבי הפרוכת, שכתב הרמב"ם בהל"ב. "הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך לזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה, לפיכך אם היתה פרוכת גדולה תולין אותה שנים אבל אחד אסור", וכן פסק מרן בסע"ב. הרי מבואר שמותר הוא לתלות פרוכת על המוט לכתחילה. וכן הוא בב"י והתה"ד לגבי פרוכת לפני הארון בבית הכנסת, אלא שפליג באם היא דרך קביעות ע"ש. ולפי זה הלא אף בטלית כפולה י"ל הכי שהוא מותר לתלות אותה לכתחילה על המוט בשבת. וכן מצינו בדין פקק החלון, שכתב הרמב"ם בהל"ל. "פקק החלון, בזמן שהוא מתוקן לכך אע"פ שאינו קשור ואינו תלוי מותר לפקק בו חלון." וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בפ" כל הכלים, "פקק החלון הוא המפה שתולין כנגד החלונות" ע"ש. הרי לדעתו שזה כמו פרוכת ומותר לתלות אותו לכתחילה.

ועוד יש להקשות על דין זה שפירשו האחרונים שמ"ש הרמב"ם "ומותר לפרקו", פירושו אף להשליכו על הארץ כמו שמצינו לגבי כלי דבי רב הונא בשבת קלח. וכמו שכתב השער הציון באות מו. וכן הוא בדין הפרוכת שכתוב בגמרא שם "וילון מותר לנטותה ומותר לפרקו" וכמו שבפרוכת מותר לפורקה לגמרי להשליכה על הארץ, כן י"ל לגבי הטלית כפולה שמותר לעשות כן. ולפי זה י"ל שאף הנטיה היתה לגמרי, דהיינו שהיא על הארץ והוא

לשלושה טפחים, אם היא טפח מעל הארץ עדיין אין איסור שאין זה אהל ממש כיון שאין לה גג של טפח, וא"כ אין איסור אם עדיין היא אינה ראויה לתשמיש שאין זה דומה לאהל. ובזה מתורץ קושיית הלחם משנה ע"ש. מ"מ ראינו שאהל שיש בגג טפח עדיין נחשב לאהל עראי, ודלא כהרי"ף הנ"ל. ואף שהרי"ף הביא דין זה של הכילה הוא לא כתב שהיא אהל עראי ע"ש.

ועל פי מה שביארתי בדעת הרמב"ם מובן מ"ש הרמב"ם בהל"ב. "הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך לזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה", וכן הוא במרן בסע"ב. ופירש המ"א בס"ק יח. "כלומר שלא יכפל לרחבו טפח דהוי אהל", וכן פירש הלבושי שרד, וכן הוא במ"ב בס"ק מד. והקשה המאמ"ר בס"ק יא. שהלא זה דבר שאינו מתכוין ע"ש. ועוד יש להקשות שהלא הוא אינו צריך להאזיר שתחתיה. ועוד יש להקשות על המ"א שכתב שיש בגג טפח, והלא להר"ם אף בפחות מטפח יש איסור של אהל. אלא לפי מה שביארתי לגבי העשרה בני אדם והכילה אתי שפיר, שאף שהוא אינו צריך להאזיר שתחתיה מ"מ כיון שיש צורת האהל כאן, דהיינו הגג של טפח ומחיצה אחת עדיין זה אסור, אבל בפחות מטפח בגג אין איסור, ובגג טפח והוא אינו מתכוין לכך מ"מ עדיין יש איסור שאף במתיחת הכילה הם לא כווננו להגביה מעל הקרקע ועדיין יש איסור כיון שסוף כל סוף הלא יש אהל כאן. ולכן נראה שדין נטיית הפרוכת דומה לדין מתיחת הכילה, ומ"מ עדיין י"ל שמותר להשים ספר ע"ג שני ספרים אחרים כמ"ש מרן בסע"ז. דהתם אין זה דומה לעשיית אהל כיון שאין דרך עשיית אהל בספרים, משא"כ בכילה ופרוכת שדרך עשיית אהל בהן, כמ"ש לעיל להסביר הרי"ף בפ" המביא.

ולפי זה נראה שכיון שמרן פסק כדברי הרמב"ם נראה דהכי קי"ל שאין איסור תורה בזה אם הוא אהל עראי אף שיש גג של טפח, ודלא כהגו"ר הנ"ל שהשוה דעת הרמב"ם להרי"ף בזה. ואף הנו"ב הנ"ל בד"ה הן, כתב שאין להכריע דבר זה מהרמב"ם ע"ש, ולענ"ד אף שאין להכריע מלשון של הרמב"ם לגבי אהל שפוע, מ"מ מדין עשרה בני אדם והכילה יש להכריע שאין באהל עראי איסור טפח אף שיש גג של טפח.

סימן סג.

שאלה: האם מותר לתלות טלית כפולה בשבת שלא

נוטה אותה על המוט.

ולפי זה נראה לענ"ד שיש לפרש מ"ש הרמב"ם "שהיו עליה חוטין שהיא תלויה בהן מערב שבת" באופן אחר, דהיינו שיש עליה חוטין וכבר תלויה בהן פעם אחת מערב שבת, ועל פי זה מוכח שטלית זו מיוחדת ומתוקנת לשימוש זה, ואז אף אם הסירו אותה מעל המוט מערב שבת מותר לחזור ולתלות אותה בשבת כיון שעכשיו היא מתוקנת לכך. ולכן לא בעינן שהטלית תהיה על המוט בעת כניסת שבת, אלא כל שהיא מתוקנת לכך ע"י שכבר היתה תלויה במוט איזה זמן מלפני שבת מועילה לתלות אותה אף לגמרי בשבת. וזה כמו הפרוכת, שאף בזו י"ל דבעינן חוטין להוכיח שהיא מתוקנת לכך, ואז מותר לתלות ולפרוק, וכן ראיתי במ"ב ס"ק לט. שלדעת הרמב"ם אף להפרכת בעינן חוטין ע"ש. וזה כמו שמצינו בפקק שלהרמב"ם זה כמו פרוכת גם כן, ובזה הוא כתב שהוא מותר לתלות אם הוא מתוקן לכך, ופירש הר"ן דהיינו "שכבר נשתמש בו מבעוד יום", וא"כ הכי י"ל לגבי פרוכת בהל"כט. וממילא כן י"ל לגבי טלית כפולה, דהיינו דבעינן שנשתמש בה מבעוד יום, וזה מוכח שהיא מתוקנת לכך ואז מותר לתלות אותה אף לגמרי בשבת, אבל לא בעינן שתהיה הטלית על המוט בעת כניסת שבת, כמו שלא בעינן זה לגבי הפקק. ולפי זה הכל אתי שפיר שבין לטלית כפולה ובין לפרוכת ובין לפקק, מותר לתלות אותם לגמרי בשבת ואין צריך לדחוק בחילוקים ביניהם בענין זה.

אלא שאין דין הפרוכת דומה ממש לדין הפקק, שהפקק קיל טפי שכתבו הראשונים שבפקק לא בעינן תיקון בגופו אלא רק במחשבתו, אבל לגבי הפרוכת נראה דבעינן חוטין דהיינו תיקון בגופה. ונראה שיש לחלק ביניהם שהפקק בחלון וגם החלון מוכחים שהפקק דבר עראי ועשוי לתלות ולפרוק ולכן די במחשבה, אבל לגבי פרוכת אין הוכחה כל כך ולכן בעינן חוטין דוקא.

(ב) ועכשיו יש לבאר דעת הר"ף בזה שנראה שהרמב"ם סבר כמוהו. כתב הר"ף "טלית כפולה לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור, ואם עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחילה, פירוש, כגון טלית כפולה שקושרה בין שני כתלים והיא משולשלת ומגעה לארץ ונכנס בין שני קצותיה וישן תחתיה בצל ואין בגגה טפח ולא בפחות משלושה סמוך לגגה טפח, ולפיכך פטור אבל אסור, ואם היו עליו חוטין מאתמול ונטה אותם היום מותר." ונראה שאף בזה שאם עליה חוטין שמותר לתלות אותה לגמרי

לכתחילה בשבת, ואף שכתב הר"ף שהיא קשורה, מ"מ אין זה קשר של קיימא וגם אין זה קשר של אומן, ולכן מותר לקשור קשירה זו בשבת. וכן נראה מדברי הר"ן שם שהוא הבין שיכול לתלות כל הטלית לכתחילה בשבת, שבד"ה הוא השוה טלית כפולה לכילה שאם אין בה גג רחב טפח ויש עליה חוטין מבעוד יום מותר לנטותה בשבת. ובד"ה דמאורתא, לגבי כילי דבי רב הונא כתב, "בליל שבת ראיתם פרוסות ובבוקר ראיתם מושלכות לארץ, אלמא מותר לפורקן והכי נמי מותר לנטותן... ולדברי הרב אלפסי ז"ל לא סגי בהכי אא"כ כרך עליהם חוט או משיחה." הרי שאם יש עליה חוט מותר לפרוק לגמרי ומותר לתלות לגמרי בין בכילה ובין בטלית כפולה שדינם שווים. וכתב הר"ן אחר כך שדברי הר"ף כדעת הרמב"ם. ולכן אף מזה נראה שיכול לתלות טלית כפולה על המוט לכתחילה בשבת, ולא בעינן שתהיה תלויה על המוט בכניסת שבת ורק בשבת מושכים אותה על כל אורך המוט, שזה אינו, אלא אף לתלות כולה בשבת מותרת.

וכן יש לדייק במה שהקשה הרא"ש על הר"ף בדין זה, שלדעת הר"ף אם אין בגגה טפח וגם יש משיחה טלית כפולה מותרת בנטיה, והקשה עליו הרא"ש שבכילת חתנים שאין בגגה טפח היא מותרת בנטיה אף בלא משיחה אם אין בגגה טפח. וז"ל "כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפורקה, ומוקי ליה בשאין בגגה טפח... ומאי שנא טלית כפולה שהיא יותר בנין עראי מכילת חתנים." הרי מבואר שטלית כפולה יותר קיל מכילת חתנים כיון שהיא יותר עראי, וא"כ ק"ו הוא, שאם מותר לתלות כילת חתנים כולה בשבת ק"ו שמותר לתלות טלית כפולה בשבת. ואף לפי מה שתירצו בדעת הר"ף שכילת חתנים מתקונת לכך ולכן לא בעינן חוט או משיחה לזה, מ"מ עדיין י"ל ששוה היא לטלית כפולה שיכול לתלות שתיהן לכתחילה בשבת. וכעת ראיתי בחז"א ס"נב. אות ד. שפירש דעת הר"ף שמותר לתלות כל הטלית לכתחילה בשבת, אלא שהוא לא פירש כן בדעת הרמב"ם ע"ש.

(ג) מכל זה נראה שלדעת הר"ף והרמב"ם הוא מותר לתלות טלית כפולה בשבת, וזה שלא כדעת רש"י שכתב לגבי טלית כפולה שהיא על הנס שעל הקנוף וכרך עליה חוט למושכה בשבת, שמשמע שרק למושכה בשבת מותר אבל לתלות כולה בשבת אסור. אלא שהאחרונים הנ"ל הכניסו פירוש רש"י בדעת הר"ף והרמב"ם ומרן, ולענ"ד אין זה דעתם אלא כמו שכתבתי לעיל. ואף שראיתי בריטב"א שכתב, "כתב הר"ף והוא שפרס עליה מערב

עצמו כגון הכסא טרסקל בשבת קלה. אבל אם אין האהל יכול לעמוד בפני עצמו אלא צריך סמיכה על ידי דבר אחר, אז אין להתיר מטעם זה. ולכן מובן למה לא התירו תליית כילת חתנים בשבת אם יש גג של טפח שאף שהגג והמחיצות מחוברים ועביד וקאי, מ"מ כיון שצריך לתלות אותה על הקנוף שעל המטה לסמיכה, אז לא מועיל הטעם של עביד וקאי. ולכן אף בפראסאל אין להתיר מטעם זה כיון שהוא צריך סמיכות ע"י אחיזת יד האדם.

ועוד אין להתיר מטעם שזה דרך שימוש וכמו פתיחת וסגירת הדלת, שזה מועיל רק כשנשאר כותל שם שזה מוכח שזה דרך שימוש אבל אם לא נשאר דבר אז זה דומה לסתירה ובנין מתחילה והוא אסור כמ"ש הנו"ב מה"ת א"ח ס"ל. בד"ה עוד, וכל זה שלא כהחז"א בס"נב. אות ו. ע"ש.

וגם משום שיש כאן אהל ע"י אחיזת יד אדם אין להתיר, ודלא כהבית מאיר בזה ודלא כהחז"א שם, כמו שכתבתי במק"א (לעיל ס"נט. אות ב).

אלא נראה להתיר משום שאין בפראסאל מחיצות אלא גג בלבד ולדעת התוספות והרא"ש אין איסור של עשיית אהל אלא אם יש שם מחיצות, אף אם הגג הוא להגן, וכן פסק מרן. ואין להקשות מדין סינא, שאף התם יש מחיצה, דהיינו גוף האדם כמו שכתבתי במק"א (לעיל ס"נז. אות ב). אלא שראיתי בנו"ב שם שכתב שהפראסאל נחשב כגג וגם מחיצות, שכתב שם בד"ה והנה, "והרי הפראסאל כולו איתנהו ביה שיש סמוך לשלושה מגגו יותר מרוחב טפח, ויש לו דפנות כי השיפוע למטה שהולך באורך כמה טפחים המה דפנות" ע"ש. והוא הביא ראיה לדבריו מדין סוכה כמין צריף, והמ"א בס"תרא. ס"ק ט. ע"ש. ואין זה ברור כלל שכתב רש"י בסוכה יט: שהטעם שסוכה כמין צריף פסולה אם אין לה גג, הוא מפני "שאינו ניכר מהו גג ומהו כותל", וא"כ אם הגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח הרי הסוכה כשרה, וזה מפני שההוא טפח חשבינן ליה ככותליו של סוכה ושפוע שלה חשיב ליה גג כמ"ש המ"ב בס"ק ל. אבל י"ל שזה דוקא כשהדופן הוא סמוך לקרקע, שבזה יש היכר שזה דופן וזה גג, אבל אם כל השיפוע הוא באויר ורחוק מן הקרקע עדיין אינו ניכר מהו גג ומהו הכותל. וכן בכילה שעל המטה אם יש טפח סמוך לגגה עדיין יש איסור של אהל כיון ששאר הכילה יורד להמטה והמטה היא הקרקע של האהל, ולכן יש היכר שזה דופן כיון שהוא סמוך לקרקע האהל, אבל לגבי

שבת על גבי הקינופות טפח דלמחר הוה ליה כמוסיף על אהל עראי" ע"ש. נראה שטעות יש כאן שאין זה דברי הרי"ף כלל לגבי טלית כפולה, אלא נראה שהריטב"א כיון לדעת רש"י והתוספות בשבת קלה. בד"ה כרך ע"ש. ולכן אין הוכחה מכאן לדעת הרי"ף. וכן י"ל במה שכתב הרשב"א בשם הרי"ף בדין זה ע"ש, שהוא כמו הריטב"א. אלא שאין דעת הרי"ף כן, ואף הר"ן והרב המגיד לא כתבו זה בשם הרי"ף, וכן בב"י אין דברים אלו נמצאים שם בלשון הרי"ף. וכעת ראיתי בחז"א הנ"ל אות ג. שכתב שיש טעות ברשב"א והריטב"א הנ"ל.

וכן נראה מר"ח בשבת קלה: שכתב "וילון, פירוש פרוכת מותר לנטותו ומותר לפרקו, וזה בזמן שכרוכין עליו שני חוטין או משיחות, דלא גרע מטלית כפולה." הרי שפרוכת אינה קיל יותר מטלית, ולכן כמו שהוא מותר לנטות פרוכת כולה לכתחילה בשבת כמו כן י"ל בטלית כפולה. ונמצא שר"ח והרי"ף והרמב"ם ומרן כולם התירו זה לגבי טלית כפולה, ולכן אין לחוש לדעת האחרונים בזה ורק בעינן שכבר היתה הטלית תלויה פעם אחת מלפני שבת כמו שכתב הרמב"ם. אלא שכיון שלא מצאתי תנא דמסייע לי באחרונים למעשה אין להקל, שכעת כולם סברו שדעת הרמב"ם כדעת רש"י.

ולענין תליית הפרוכת נראה דבעינן חוטין כדעת ר"ח שכתב כן בפירוש, וכן נראה מהרמב"ם כמו שכתבתי לעיל, וכיון שמרן פסק כלשון הרמב"ם נראה דהכי קי"ל, ואף שכתב המ"ב בס"ק לט. שאין לחוש לדעת הרמב"ם לדינא, מ"מ נראה לענ"ד שאין להקל כנגד דעתו כיון שמרן פסק כהרמב"ם, ולהספרדים אין לזוז מפסק מרן.

סימן סד.

שאלה: האם מותר לפתוח הפראסאל בשבת, שהוא מטריה להגן מפני הגשמים, ואם מותר למתוח הגג שעל עגלה של תינוק.

תשובה: (א) כבר האריכו האחרונים בדין של פראסאל ורבו האוסרים, אלא לפי מה שביארתי כבר בדיני אהל בשבת לעיל יש לדון בזה. ונראה שאין להתיר מטעם עביד וקאי כיון שבזה בעינן שהאהל יכול לעמוד בפני

סימן סה.

שאלה: האם מותר לבשל בשבת על הפלאטה חשמלית ע"י שעון באופן שהוא גרמא, דהיינו שהוא ישים את האוכל על הפלאטה ואחר שעה או יותר היא פועלת ע"י שעון לבשל את האוכל.

תשובה: (א) **כתוב** בשבת קכ: "כתיב לא תעשה מלאכה, עשייה הוא דאסור גרמא שרי". ולפי זה נראה דה"ה בנד"ד שהוא שרי, אלא שיש להקשות על זה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ט דהל"ש שבת הל"ד. "שאם שפת אחד את הקדירה תחילה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין ובא אחר ונתן את האור ובא אחר ונתן עצים על האור ובא אחר והגיס, שנים אחרונים בלבד חייבים משום מבשל". וכתב הכ"מ שם בשם מהר"י בי רב שכאן איירי בזה אחר זה, אבל אם כולם באו כאחד אז כולם חייבים משום בישול. (עיין בשאלו לברוך א"ח ס"נה. בדעת מהר"י בי רב). אמנם כתוב בביצה לד. שבזה אחר זה הראשונים הם פטורים, ומשמע שמ"מ עדיין יש כאן איסור דרבנן למי שהביא את התבשיל קודם שעת הבישול אף שהוא מעשה גרמא בעלמא, ולפי הגמרא דשבת הנ"ל הייתי אומר שהוא מותר לגמרי.

ונראה שיש לתרץ נקושיא הנ"ל על פי מ"ש בשבת ג. בתוספות בד"ה בבא, לגבי העני בחוץ ובעל הבית בפנים שאם נטל העני מתוך ידו של בעל הבית מותר, והקשו התוספות הלא עדיין יש איסור דרבנן של לפני עור, וכתבו התוספות שי"ל דמיירי בנכרי, ואף דמצינו דאסור ליתן להדיא ע"מ להוציא י"ל דמיירי בחפץ של נכרי ואין בו איסור כלל. ע"ש. ומ"ש שאם החפץ של ישראל יש בו איסור כן הוא במרן בס"שכה. א. והטעם הוא שמא יאמרו שמוציא בשביל ישראל ובשליחותו כמבואר שם באחרונים. ולפי זה יש לתרץ הקושיא הנ"ל דאה"נ שגרמא בבישול מותרת לגמרי, אלא הטעם שבזה אחר זה עדיין אסור כמ"ש בביצה לד. הוא מפני שיש איסור של לפני עור כמ"ש התוספות הנ"ל. וכן מצאתי בתה"ד ס"סו. שהביא הרמב"ם הנ"ל וכתב על דבריו, "שנים אחרונים בלבד חייבים משום מבשל ומדאיצטריך לאשמועינן דהראשונים אינם חייבים משמע קצת דאבל אסורים הן לעשות כן. ויש לדמותו להא דכתב במרדכי פ"ק דשבת דנותנים מזונות לפני הנכרים בחצר דאם יודע בודאי שיוציאו הנכרי אסור לתת לפניו (וזה הדין של מרן

הפראסאל אין היכר כלל כיון שהוא רחוק מהקרקע. וכל זה לדעת הנו"ב דלא בעינן מחיצות על הקרקע אף שהן זקופות, אבל נראה מהתוספות בשבת קלח. בד"ה כסא, דבעינן מחיצות ממש על הארץ שכתבו שם "אומר ר"ת דדוקא דברים שיש להם מחיצה עד הארץ." וכן הוא ברמ"א בס"תקב. א. שכתב לגבי שולחן שיש איסור של אהל אם הדפנות מגיעות לארץ, וכתב שם המ"א בשם הב"י "כשמגיע פחות משלושה טפחים לארץ כלבוד דמי", הרי בעינן מחיצות עד הארץ. וכן כתב ר"י ברוך פרענקיל על הנו"ב שם מראיות הנ"ל. וכן הוא בחת"ס א"ח ס"עב. ע"ש. ולכן אם אמרינן שכל הפראסאל נחשב לגג, אז נראה שיש להתיר לפתוח הפראסאל בשבת כיון שאין בו מחיצות, ולכן אין בו איסור אף שהוא לצל, אלא כיון שהרבה אחרונים מן האוסרים אין להקל בזה כלל.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי, שהלא המנהג בשמחת תורה הוא לפרוס טלית ע"ג הילדים בשעת קריאת התורה. ואין להתיר את זה כיון שאף היא לצל, כמו שמצינו האחרונים שכתבו לגבי חופה שאף שהיא לסימן בעלמא מ"מ עדיין אמרינן שהיא לצורך אורה וכמו לצל. ואף משום אחיזה ע"י אדם אין להתיר כמו שכבר כתבתי, ולכן נראה שכל ההיתר הוא משום שאין לטלית זו מחיצות כמו לעיל. אמנם אין להתיר הפראסאל משום זה כיון שכבר נהגו להחמיר בזה ואין לפרוץ גדר.

(ב) **ולגבי** גג העגלה של תינוק, נראה שאין להתיר לפרוס אותו, שאף שזה דרך תשמישו והוא מיוחד לכך מ"מ כבר כתבתי (לעיל ס"נח. אות ב.) שלא שייך היתר זה בעשיית אהל אם הגג הוא מבגד או מחצלות וכדומה ששייך בהם כריכה ופריסה כמו באהל. ולכן אף הכא אין להתיר ודלא כהחז"א בזה בס"נב. אות ו. שהתיר זה כיון שהוא כדלת, שזה אינו כמו שכתבתי. ועוד יש לומר שלא שייך ההיתר של פריסת טפח מלפני שבת, אם גג זה הוא שם בקביעות, שכבר כתבתי (ס"סא.) שאין להוסיף תוספת עראי על גג של קבע. וכל זה שלא כהש"כ שהתיר זה. עיין שם בדיני אהל. וראיתי באג"מ א"ח ח"ד ס"קה. בסוף אות ג. שכתב שיש לפקפק על ההיתר של החז"א לגבי מתוח האהל על העגלות, והוא לא ביאר כוונתו בזה, מ"מ לפי מה שכתבתי אתי שפיר שאין לסמוך על החז"א בזה. אלא שראיתי שם באג"מ שהתיר למתוח האהל אם יש טפח אף שהוא אהל קבוע על העגלה, ולפי מה שביארתי אין להוסיף על אהל קבוע אלא על אהל עראי כסברת הנו"ב.

ס"קפח. בד"ה אבל, ע"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה ס"ש. בד"ה דגרם, דשייך גרמא בכל מלאכות. ולכן נראה שאם בשעת נתינת התבשיל אין שם אש כלל ורק אחר זמן הוא בא ע"י גרמא, אז שפיר אמרינן שזה מותר שאין זה דרך הבישול כלל, בין במשכן ובין בימי החול.

ג) **ומ"מ** עדיין יש לדון בזה שכתב הרמ"א בס"ש. כב. שגרם כבוי מותר רק במקום פסידא, ולכן נראה שה"ה בשאר מלאכות. וכן כתב החז"א הנ"ל שגרמא בבישול מותרת רק במקום פסידא. ע"ש. והמקור להרמ"א הוא המרדכי בפ" כל כתבי שכתב שם, "וה"ר קלונימוס בר" עובדיה משום הר" יו"ט התיר ביו"ט לתת סכין או כלי או דבר הניטל על נר של שעה שלא במקום הדלקתה שאינו אלא גרם כיבוי, אבל רבינו יואל פי" דאפילו ביו"ט לא שרינן גרם כיבוי לכתחילה. ע"ש. וכן הוא בדרכי משה בס"ש. שכתב, "וכתב המרדכי בפ" כ"כ דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום הזיקא אבל בלא הזיקא אפילו ביו"ט אסור." משמע מזה שהרמ"א בדרכי משה ובש"ע פסק לחומרא כרבינו יואל, וא"כ יש להקשות עליו דלקמן בס"תקיד. ג. הוא כתב לגבי יו"ט, "ויש מתירין לחתוך נר של שעה באור... וכן נוהגין." ע"ש. ולפי זה הוא מתיר גרם כיבוי אף לכתחילה ודלא כבס"ש. הנ"ל. ודע שלדעת המרדכי אין לחלק בין שבת ליו"ט, שלדעת ר" יואל בין בשבת ובין ביו"ט גרמא שרי רק במקום פסידא, ולדעת המתירין גרמא שרי לכתחילה אף בשבת. וכן נראה מהזרע אמת שם בד"ה ומעתה, שהמחלוקת במרדכי היא אף לגבי שבת, וכן הוא בחז"א הנ"ל שהביא מחלוקת זו בענין שבת ע"ש. ואף שכתב הנהר שלום לחלק בין שבת ליו"ט, שבשבת גרמא שרי רק במקום פסידא וביו"ט גרמא שרי לכתחילה, מ"מ זהו רק אליבא התוספות כמבואר בדבריו בס"תקיד. אות ז. ע"ש, אבל בדעת המרדכי אין לחלק כן. ואף שאפשר לומר שהרמ"א מדעתו עשה חילוק זה ובשבת הוא פסק לאסור גרם כיבוי אלא במקום פסידא וביו"ט הוא מתיר, עיין בזה בשער הציון ס"תקיד. אות לא. מ"מ נראה שזה דחוק שבד"מ הוא הביא רק דעת ר" יואל וכתב שאף ביו"ט גרמא אסורה אלא במקום הזיקה, ומשמע שהרמ"א סבר כמוהו לגמרי בלי חילוק הנ"ל. ולכן הקושיא במקומה עומדת. וראיתי בחז"א שם אות ז. שהקשה כן בדעת הרמ"א בין ס"ש. ובין ס"תקיד. וכתב, "ונראה דר"י תרתי אית ליה, חדא דאין גרם כיבוי מותר אלא במקום הפסד, ואידך דחתיכת נר מקרי גרם כיבוי, והרמ"א סבר ליה כותיה בחדא, וסבר דחיתוך נר אף גרם כיבוי אינו." ע"ש. ותירוצו זה קשה בעיני שהתוספות

בס"שכה. הנ"ל), וכן משמע התם בתוספות ובאשר"י בריש המסכתא (וזה התוספות בשבת ג. הנ"ל). משמע מזה שסבר התה"ד שהאיסור של הבא זה אחר זה הוא משום שמא יאמרו שהאחרון מבשל בשביל הראשון ולכן הראשון פטור, וכן הוא עובר על לפני עור כמ"ש התוספות. ולפי זה אף אם האחרון הוא נכרי עדיין יש איסור להראשון כמ"ש התה"ד שם. אמנם עדיין י"ל שגרמא בבישול מותרת אם לא שייך בה ישראל אחר או נכרי. ולכן בנד"ד יש להתיר אף לכתחילה שכל הגרמא נעשית ע"י שיעון ואין צד איסור בזה שלא שייך לומר לפני עור כאן.

ועוד יש לחלק בין הבא בזה אחר זה שהראשון הוא פטור ובין גרמא בעלמא שמותרת לגמרי, שי"ל שבהבא בזה אחר זה יש חשש שמא האחרון יבוא מיד ונמצא שהראשון חייב גם כן, וכן כתב הכ"מ הנ"ל שאם כולם באו כאחד אז כולם חייבים. ולכן גזרו חכמים בזה אחר זה שלא תלוי בדעת הראשון כשיבוא האחרון, אבל המבשל ע"י גרמא ולא תלוי בבישול על דעת אחר אז י"ל שזה מותר. וכן הוא בנד"ד שפעולת השיעון תלויה בדעתו ולא על אחרים.

ב) **ולכאורה** יש להקשות על זה מ"ש הנתיב חיים בס"רנב. שלדעתו אף שבשאר מלאכות אמרינן שדבר דאתי ממילא נחשב גרמא, מ"מ בישול שאני "דאפילו תולדה דבישול שהיה במשכן לא היה באופן אחר, שנתבשלו הסממנים ממילא ע"י האש." משמע מזה שלא אמרינן גרמא בבישול כיון שהמלאכה עצמה היא ע"י גרמא, דהיינו שאחר שהוא הניח התבשיל על האש הבישול אתי ממילא ולא בעינן עוד פעולתו. ועיין עוד בזה ביחווה דעת ח"ד ס"כט. בהערה שם. מ"מ נראה שאעפ"כ עדיין אמרינן ששייך גרמא בבישול, דבשלמא אם אחד הניח התבשיל על האש והולך לדרכו אנו אמרינן שיש בזה חיוב, אבל אם בשעת ההנחה לא היה שם אש כלל ורק אחר זמן מה נמצא האש אז שפיר אמרינן שזה נחשב לגרמא שאף במשכן לא היה דבר כזה. וכן ראיתי בזרע אמת א"ח ס"מד. בד"ה וכדי, שכתב לגבי דברי הרמב"ם הנ"ל, "כל אלו הגורמים הבישול ע"י פעולתם שעשו בבת אחת אע"ג דהו"ל שנים שעשאוהו אפ"ה במבשל ס"ל הרמב"ם דחייב, משא"כ בשעשו פעולתם זאח"ז אז הו"ל גורם רחוק דפטור וק"ל." ולכן שפיר אמרינן אף בבישול הדין של גרמא, כל שהבישול דבר רחוק ולא נעשה מיד. וכן הוא בחזון איש א"ח ס"לח. אות ג. שאף בבישול אמרינן גרמא ע"ש. וכעין חילוק זה מצאתי בהר צבי א"ח

שרי לגמרי, וכן הוא כאן בנד"ד שבשעת נתינת התבשיל על הפלאטה אין החימום של הפלאטה בעולם ולכן גרמא באופן זה שרי לגמרי אף להרמ"א, משא"כ בס"שלד. שהאש והמשקה שניהם בעולם ובזה אין להתיר גרמא לכתחילה לדעת הרמ"א.

(ה) **כל** זה כתבתי לדעת הרמ"א, אבל נראה שלדעת מרן גרמא שרי אף לכתחילה, שמרן בס"תקיד. ג. פסק כהרא"ש, וכתב המ"א שם בס"ק ז. שלדעת הרא"ש גרמא מותרת אף בלא פסידא, וכן כתב הנהר שלום הנ"ל, וכן הוא בקרבן נתנאל בפ" שני דביצה באות ס. ע"ש. וברור מלשון הרא"ש שם שאין לחלק בין יו"ט לשבת, עיין בדבריו. וכן י"ל ממ"ש מרן בס"שלד. כב. שהוא כתב "גרם כיבוי מותר." משמע בכל אופן ומשום שזה סברתו כתב עליו הרמ"א שם שדוקא במקום פסידא, דהיינו לאפוקי מדעת מרן. והזרע אמת הנ"ל כתב שאף שהרמ"א התיר גרם כיבוי רק במקום פסידא מ"מ דעת הרא"ש אינה כן, וכן נראה מהתוספות בסוף פ" הכירה, וכתב הזרע אמת למסקנה, "ועכ"פ לא יהיה אלא פלוגתא במידי דרבנן דאזלינן לקולא." ע"ש. ולכן נראה שאין להחמיר בזה ויש להתיר גרמא אף להאשכנזים שפסקו כהרמ"א ובפרט שהוא כתב בס"תקיד. שהמנהג כן.

(ו) **וראיתי** בציץ אליעזר ח"ב. ס"ו. שכתב טעם אחר לאסור גרמא בבישול והוא מפני שמא אתי להגיס בו ע"ש. והמקור לזה הוא הרמב"ן בשבת יז. ע"ש. ואחר קצת עיון נראה שלא שייך חשש זה בנד"ד, שראיתי בתה"ד הנ"ל, שכתב שמותר לחמם התבשיל שנתקרקר לגמרי בשבת ע"י עכו"ם אם העכו"ם מתכוין לדבר אחר כגון לחמם את הבית, ואף שהוא פסיק רישיה. ע"ש. וכן פסק הרמ"א בס"רנג. ה. ויש להקשות על התה"ד והרמ"א שפסק כמוהו, הלא עדיין יש חשש של שמא הישראל שהוא בעל הבית הנמצא שם עובר משום מגיס, שהוא יודע שהעכו"ם מתחמם את התבשיל, והישראל רוצה בו לאכול ממנו באותו יום. ופשוט הוא שאין דעת העכו"ם להגיס את התבשיל שכל כוונתו הוא לחמם את הבית ע"ש. ולכן נראה שהחשש של שמא מגיס שייך רק אם האש מצוי בשעה שהישראל נותן את התבשיל על התנור שבזו השעה שייך החיוב של מגיס, דהיינו קודם שנתבשלה הקדירה כמו שהזכיר הרמב"ן, אבל בנדון של התה"ד הישראל לא נתן התבשיל על התנור וגם האש אינו נמצא בשעת הנתינה, ולכן אין חשש של שמא מגיס. וכן י"ל בנד"ד שבשעת נתינת התבשיל על הפלאטה האש אינו נמצא ולא

בביצה כב. בד"ה והמסתפק, קראו את זה גרם כיבוי, וכן ההגמ"י בפ"ד אות א. בהל"י יו"ט קרא חיתוך הנר גרם כיבוי, ולכן מניין ליה להרמ"א שאין זה אף גרם כיבוי, וגם האחרונים פירשו את דבריו שהוא התיר חיתוך הנר משום גרמא עיין בדבריהם. ולכן ודאי אמרינן שסבר הרמ"א שיש כאן גרם כיבוי ואין תירוץ החז"א נכון בזה.

ולענ"ד נראה שי"ל שבס"שלד. הרמ"א כתב דעת עצמו דהיינו לפסוק כר" יואל, ובס" תקיד הוא הביא את המנהג שהוא שלא כדעתו, וזה משום שבכיבוי האש בס"שלד. אין מנהג מצוי שאין זה דבר מצוי, אבל ביו"ט המנהג הוא דבר ידוע לכל ולכן אין לזוז ממנו, אבל העיקר נראה כהמנהג שהרמ"א ביטל דעתו ממנו ולכן מכח המנהג נראה שיש להתיר גרם כיבוי אף בשבת אף בלי הפסד, כיון שלהמ"ד שהמנהג סומך עליו אין חילוק בין יו"ט לשבת, וה"ה גרמא בשאר מלאכות. וכל שכן לפי מ"ש הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת, דהיינו שכתב "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור הוא אליבא דהלכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו." משמע מזה שדבר שהוא מותר רק בהפסד הוא מותר לגמרי מצד הדין, ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שאף לדעת הרמ"א גרמא שרי לגמרי מצד הדין אלא שהוא מחמיר בדבר משום סברת ר" יואל. וא"כ כיון שלדעת הרמ"א גרמא שרי מצד הדין, ולפי המנהג גרמא שרי אף לכתחילה, י"ל דהכי נקטינן שאין אחר המנהג כלום. ועיין במ"א ס"תקלט. ס"ק טז. שעשה כעין חילוק זה בדעת הרמ"א בדיני חול המועד, שבמקום אחד כתב הרמ"א דעת עצמו לדינא ובמקום אחר הוא הביא המנהג שהוא להיפך מדעתו ע"ש. וכן מצינו בדיני אבילות שבא"ח ס"תקמח. י. הרמ"א כתב סברתו מצד הדין, ובי"ד ס"שצט. ה. הוא כתב המנהג, כמו שכתב הט"ז שם בס"ק ה. ועיין בכה"ח ס"תקמח. אות נה. שנראה שרוב האחרונים אזלו אחר המנהג. וכעין זה מצינו במרן שבי"ד ס"שצח. א. הוא פסק שיום ראשון של אבילות הוא מדאורייתא, ובס"שצט. יג. הוא כתב שהמנהג הוא שאבילות יום ראשון היא רק מדרבנן, וכתב הרמ"א עליו שאין לשנות מן המנהג. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לשנות מן המנהג שגרמא שרי לגמרי בין ביו"ט ובין בשבת.

(ד) **ועוד** י"ל שאף לפי מ"ש הרמ"א בס"שלד. שאין להתיר גרמא אלא במקום הפסד, י"ל שאם הוא באופן של סוף חמה לבא, כבסנהדרין עז. שאף הוא מודה שגרמא

בזה זילותא, אלא אדרבה שמעשיו מוכיח עליו שהוא חושש לשמירת שבת, ולכן אף בעשיית מלאכה ע"י שעון שהיא באופן משונה מימי החול לא שייך זילותא. ולא דומה לדעת רבה דהתם כך היתה הדרך הרגילה בחול.

ועוד, ראיתי שם באג"מ שהוא אסר אמירה לעכו"ם מטעם זילותא, ואם אמירה אסורה אף מלאכה שנעשית ע"י שעון אסורה. ולענ"ד זה אינו מוסכם, שכתב הרמב"ם בפ"ו דשבת הל"א. לגבי מלאכה ע"י עכו"ם, "ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות מעצמן." הרי שטעם שאסרו חכמים מלאכת עכו"ם הוא מפני שמא יבואו לעשות מלאכה מעצמן ולא משום זילותא דשבת. ועוד, אין להוסיף על גזירות רז"ל ואין לחדש גזירות מדעתנו כמ"ש הפר"ח בא"ח ס"תסא. וכן הברכ"י בסוף ס"תסג. ע"ש.

אמנם כתב רש"י בע"ז טו. דמה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לו כך, הוא משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור ע"ש. וכן הוא דעת רב אחאי גאון בשאלות בפ"ר וירא, שאילתא י. שכתב לגבי אמירה לעכו"ם, "הכא דבור בעלמא הוא דכתיב ודבר דבר, דבור אסור הרהור מותר." הרי לשיטתם האיסור של אמירה לעכו"ם הוא משום זילותא דשבת. אלא יש לדייק שהאיסור הוא הדיבור עצמו ולא המעשה של מלאכה שאין זה נחשב פעולתו, ולכן בנד"ד שאין כאן שום דבור אלא המעשה של גרמא מערב שבת, ואף זה אינו פעולתו כיון שזו גרמא ולא מעשיו, יש להתיר שהוא לא דיבר כלום, ולכן אין כאן איסור של ודבר דבר, וממילא אין כאן זילותא. ועיין במרן בס"שז. ב. שמותר לרמוז לעכו"ם לפני שבת לעשות מלאכה בשבת, וא"כ אם רמיזה מותרת ואין בזו זילותא אף שעדיין יש דיבור בפה, ק"ו אם הוא אינו אומר כלום. ועיין מה שביארתי במק"א (ס"לו). לבאר דעת הנמ"י בזה שלדעתו גרמא שרי מערב שבת וגם בשבת עצמה. ועיין עוד בזה לגבי דעת רש"י הנ"ל בשואל ומשיב מהדו"ב ח"ב ס"יד. ובציץ אליעזר ח"יב. ס"מב. דברים מתוקים.

ועוד יש לעיין על דברי האג"מ הנ"ל, ממה שפסק מרן בס"רסג. יז. בשם הרשב"א, "שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה." הרי שאף שהוא חייב בודבר דבר, מ"מ עדיין הוא מותר לאמר לחבירו לעשות מלאכה, וי"ל שכיון שאין זה בכלל גזירת חכמים דאמירה לעכו"ם אסורה, ממילא שאמירה לחבירו מותרת, וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי שאין גרמא בכלל

חיישינן למגיס אחר כך. ועוד יש לצרף סברה השלישית של הרמב"ן שם שהחשש של מגיס שייך רק בצובע ולא בבישול ע"ש. ולכן נראה להקל בזה.

ויש לידע שאין לאסור מטעם שהייה או חזרה שאין שייכות לגזירות אלו לפלאטה חשמלית שאין כאן הגבהת האש או מיעוט האש כנודע, וכן הוא ביחודה דעת ח"ב ס"מה. ע"ש.

ויש להביא עוד ראיה לנד"ד והוא מהגהות רעק"א בס"רנג. שיש להקשות על מרן בס"שיח. טז. שכתב, "מותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח." והלא השומן הנימוח הוא לח ומרן סבר שיש בישול אחר בישול בלח. ולזה תירץ הרעק"א דכשמניחו אצל האש הוא קרוש ואח"כ כשנימוח אינו עושה דבר. ע"ש. משמע שאף שיש בזה בישול עדיין הוא מותר כיון שהוא "אינו עושה דבר" וזה נחשב לגרמא. ומשמע עוד, שזה מותר לכתחילה, ולכן ה"ה בנד"ד שהוא מותר. (ועיין במקום אחר (ס"מ. אות ה.) שפירשתי הדין של אינפאנדא בדרך אחרת, דהיינו שאינו מתכוין לכך, ואף בפ"ר הוא מותר.)

(ז) **ועוד,** ראיתי באג"מ א"ח ח"ד ס"ס. שאסר מלאכה הנעשית ע"י שעון שבת מטעם זילותא דשבת. ולענ"ד זה אינו, שמצינו בשבת יח. בדין של ריחים של מים שרבה אסר מטעם השמעת קול וכתב רש"י שם שיש בזה זילותא, אבל לדעת רב יוסף הוא מותר שאין זה זילותא, ומרן בס"רנב. ה. פסק להתיר כרב יוסף, ואף הרמ"א פסק כן לעיקר דינא כמ"ש הפר"מ שם. ולכן לא שייך זילותא בזה ואין לחלק בין אם התחיל גוף המלאכה מערב שבת או אם גוף המלאכה נעשית רק בשבת כמ"ש האג"מ שם, שהלא יש זילותא בכל אופן לרבה שע"י ההשמעת קול העוברים ושבים שומעים מלאכת חול בביתו בין אם התחיל המלאכה בשבת או לא, ולכן לדעת ר"י יוסף יש להתיר בכל אופן שהוא לא חש לזה. ועוד, בנד"ד של בשול ע"י השעון לא שייך השמעת קול וליכא אוושא מילתא וממילא ליכא זילותא לכל הדעות.

ועוד יש לדון בזה, שהרי מצינו לדעת מרן, וכן הוא בראשונים, שגרמא שרי בשבת לכתחילה כמ"ש בס"שלד. כב. וכן מצינו לגבי טחינה שהיא מותרת ע"י שנוי גמור בס"שכא. ז. ולא אמרינן בזה שיש זילותא דשבת, וצ"ל שכיון שכל זה הוא שלא כדרך הרגיל בימי החול דליכא

איסור זילותא אף באופן שהוא לא התחיל גוף המלאכה מערב שבת כמו המרן הנ"ל, ודלא כהאג"מ בזה.

ולכן למסקנה נראה שיש להתיר בנד"ד, ואין כאן חשש של בשול או מגיס או שהייה או זילותא. ועיין בציץ אליעזר ח"יב. ס"צא. שהתיר בנד"ד לבשל מים. ע"ש.

סימן סו.

שאלה: האם אמרינן שאין בישול אחר בישול בעשיית התה בשבת אם התה כבר מבושל מערב שבת והוא עכשיו יבש.

תשובה: (א) **לכאורה** נראה שמאחר שקי"ל שאין בישול אחר בישול ביבש שיש להתיר בנד"ד, אלא שיש לדון בזה אם בישול התה דומה לבישול הסממנים, שכתב הגו"ר בכלל ג. ס"ב. לגבי הקפה שהוא אינו ראוי לאכילה ובישולו דומה למגיס בצבע הסממנים שבירה ולא שייך ההיתר של אין בישול אחר בישול. ולכן י"ל שה"ה בעלי התה שאינם ראויים לאכילה שלא שייך ההיתר של אין בישול אחר בישול. והחתם סופר בא"ח ס"עד. השיג על הגו"ר במ"ש שקפה אינו ראוי לאכילה וכתב, "ולפע"ד לא דק במח"כ ואין ענין זה לזה, התם הסממנים אין בישולם לעצמם כלל ואינם ראוי לשום דבר רק להוציא צבעם שיקלוט הצמר הצבע ולא שייך אין בישול אחר בישול כי כל שלא קלטו כל צבעם לא נתבשלו, אבל דבר מאכל שנתבשל שראוי לאכול בפ"ע הרי כבר נגמר בישולו." וכתב החת"ס שמאחר שהקפה ראוי לאכילה כשהוא קלוי שוב אין לדמות הדין של קפה לדין של סממנים ודלא כהגו"ר. אמנם י"ל שכ"ע מודים שאין עלי התה נאכלים, ולכן בין להגו"ר ובין להחת"ס יש לדמות עלי התה להסממנים ויש לאסור בישול אחר בישול.

וכן ראיתי בפ"ת בא"ח ס"שית. בדין של תה, שהוא הביא שהבנין ציון כתב שאין בישול אחר בישול בתה, והקשה עליו הפ"ת, "שלכאורה אפילו במבושל ממש לא מהני בתה כל זמן שמוצאין ממנו צבע כמו דפריך בסממנים שרוין בשבת וניחוש שמא יגיס... ובחת"ס לא התיר אלא בקפה מפני שנאכלין כך וצ"ע בזה." משמע דבשלמא לגבי הקפה שהיה ראוי לאכילה מפני שהוא קלוי אנו אמרינן אין בישול אחר בישול, אבל לגבי תה שאינו ראוי לאכילה אף אחר בישול לא אמרינן אין בישול אחר בישול.

(ב) **אלא** אחר עיון נראה שלא כהגו"ר והחת"ס, שאף בסממנים אנו אמרינן אין בישול אחר בישול. והמקור לדין זה הוא בשבת יח: וכתוב בגמרא התם "צמר ליורה ליגזור, אמר שמואל ביורה עקורה, וניחוש שמא מגיס בה, בעקורה וטוחה." ופירש"י, "לגזור: שמא יחתה בגחלים. עקורה: מעל האור. מגיס: מהפך בה ובמבושל הוי בישול. וטוחה: מכוסה בכיסוי שלה וטוחה בטיט סביב דכולי האי לא טרח ומידכר." ולכאורה נראה מזה שאף בבישול כל צורכו אם הוא הגיסו עדיין אסור משום בישול שכתב רש"י "ובמבושל הוי בישול." דהיינו שאף במבושל שייך בישול. וזה שלא כדעת התוספות שם בד"ה דילמא, שכתבו שהמגיס בה הוי אסור משום צובע ע"ש. משמע שלדעת התוספות לא שייך בישול בסממנים אחר שכבר נתבשל, ונראה לדעתם שאין חילוק בין אוכל או סממנים שכל שנתבשל אין בו עוד משום בישול. ולכן לדעת התוספות אין סברת הגו"ר והחת"ס נכונה, אלא אף בקפה או תה אם הם אינם ראויים לאכילה עדיין אמרינן אין בישול אחר בישול, אבל נראה שהגו"ר והחת"ס אצלו כשיטת רש"י כמו שנראה מדבריו שאף אם נתבשל כל צורכו האיסור הוא משום בישול.

אולם דעת רש"י אינה ברורה, שכתב המהרש"ל בחכ"ש שם שדעת רש"י כדעת התוספות, וזה משום שהמהרש"ל הוי ליה גירסא אחרת ברש"י, דהיינו במקום "מגיס: מהפך בה ובמבושל הוי בשול." הוא גורס "מגיס: מהפך בה וכמבשל הוי בישול." דהיינו שהאיסור דומה לבישול אבל לא הוי משום בישול אלא צובע כמ"ש התוספות. ולכן כתב החכ"ש, "וא"כ הכא הוי צובע ודו"ק בפ"י התוספות." וכן כתב המהרש"א שם לדעת המהרש"ל שרש"י סובר כהתוספות ע"ש. ולכאורה נראה שהמהרש"ל השוה דעת רש"י להתוספות משום הגירסא שלו של "כמבשל", אבל לגירסא שלנו שהוא "ומבשל הוי בישול" אפשר לומר שאין זה כונת רש"י. אמנם נראה שאף להגירסא שלנו יש להשוות דעת רש"י להתוספות, וזה ע"פ מ"ש הב"ח בס"רנב, "פירש"י שבידינו כתוב מגיס מהפך בה ומבשל והוי בישול עכ"ל. משמע דר"ל דכיון דבדבר המתבשל ה"ל בישול א"כ הכא בצמר חייב משום צובע וכמ"ש התוספות ז"ל, ודילמא מגיס בה והוי צובע עכ"ל. וכן פי" המהרש"ל. ע"כ דברי הב"ח. ולכן משמע מדברי הב"ח שגם לדעת רש"י האיסור של מגיס הוא משום צובע ולא שייך בישול מאחר שהוא נתבשל כל צורכו, וא"כ יש להקשות על הגו"ר והחת"ס הנ"ל שלדעת רש"י והתוספות לא שייך בישול בתה או קפה אם כבר נתבשלו אף אם הם

אבל בצמר ליורה לעולם אסור להגיס בו אע"פ שקלא העין דרך הצבעין להגיס בהן תמיד כדי שלא יחרכו והכי מוכח מהירושלמי. "משמע לדעת הר"ן שאף בסממנים אם נתבשלו כבר אין עוד איסור של בישול אלא רק משום צובע, וכן כתב המ"ב לדעת הר"ן בס"שית. ס"ק קטז. ובשער הציון אות קלח. ע"ש.

ולענ"ד נראה שכן דעת הרמב"ם, שהוא כתב בפ"ג דשבת הל"א. "אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול, ונמצא כמבשל בשבת." וכתב על זה הלחם משנה, "ובאמת יש תימה בדברי רבינו דכיון דבגמרא מאי דגזרו ודילמא מגיס אפילו בעקורה מעל האש, אמאי הצריך רבינו שיהיה על האש דהא מקושיית הגמרא משמע דבמגיס אפילו בעקירה חייב חטאת. והרב בעל מגיד משנה ז"ל כתב דכל היכא דבמגיס חייב בהכנסת המגירפה אסור. ונראה דמה שאמרו בגמרא ודילמא מגיס הוא משום צובע כמ"ש שם התוספות, וכיון דטעמא משום צביעה אפילו בעקירה איכא הך טעמא, אבל כשהטעם הוא משום בישול אז בעינן שיהא על גב האש." ובזה א"צ לדחוק כהפירוש של הכסף משנה שם שכתב, "נראה לי מ"ש רבינו והיא על האש לאו דוקא אלא כל שהעבירה מרותחת מעל האור היא על האש קרי לה." והלא כתב רבינו על האש, ולמה צריך לדחוק לומר לאו דוקא. אלא אם אמרינן שהרמב"ם סבר כהתוספות וכדפירש הלחם משנה, הכל אתי שפיר. ולכן נראה מהראשונים הנ"ל שאם נתבשלו הקפה והתה כל צורכם אף אם אמרינן שהקפה והתה אינם ראויים לאכילה ודומה לסממנים, מ"מ עדיין אמרינן אין בישול אחר בישול. וכבר כתבתי שאין צביעה במשקים ולכן אין לאסור מטעם זה.

(ד) **אלא** עדיין יש לברר שיטת הרא"ש בזה, שבפ"ק דשבת נראה שהוא סובר כרש"י כמ"ש לעיל, דהיינו שאם לא נתבשלו הסממנים כמב"ד עדיין שייך האיסור של בישול אבל אם כבר נתבשלו כמב"ד לא שייך עוד האיסור של בישול כמו שפירש הקר"ן הנ"ל. אמנם בפ"ה הכירה באות יא. כתב הרא"ש שלא שייך בישול באוכל אחר שנתבשל כמב"ד אלא שקשה לו מדין סממנים בשבת יח: שמשמע התם דשייך בישול אף אם הם רותחים והם נתבשלו כל צורכם, ולזה תירץ הרא"ש "איכא למימר סמנין לצובע בהן צריך בישול לעולם, אי נמי לאו משום בישול פריך אלא משום צובע כשהוא מגיס מכניס הסממנים בצמר." ונראה מזה שלתירוץ הראשון של

אינם ראויים לאכילה. ולא שייך האיסור של צביעה באוכלין ואף שי"א שלגבי משקים שייך איסור צביעה כמ"ש הרב פעלים בח"ג ס"יא. מ"מ כבר האריך היביע אומר בח"ב ס"כא. להוכיח שאף במשקים לא שייך איסור צביעה ע"ש. ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד.

ואגב אורחיה יש להקשות על דברי המהרש"א בשבת שם, שכתב המהרש"א שכוונת התוספות היא דכיון דמיירי בעקורה נראה להו דלא שייך בה משום מבשל אלא משום צובע. ע"ש. ומשמע מזה שאם היורה עדיין על האש אף אם כבר נתבשלה מ"מ שייך בה משום בישול וזה כהגו"ר והחת"ס הנ"ל. אלא פירוש זה בכוונת התוספות קשה בעיני, שהלא אף אם היורה אינה על האש עדיין שייך בה האיסור של מגיס משום בישול כמו שפסק מרן בס"שית. יח. ולכן צ"ל לדעת התוספות שלא שייך בישול משום שכבר נתבשלה ונשאר רק האיסור של צובע. ודו"ק.

(ג) **ונחזור** לפרש שיטת רש"י בזה, והוא ע"פ הרא"ש על הסוגיא שם באות לד. שכתב הרא"ש, "אבל עקורה ולא טוחה חיישינן דילמא מגיס בה, ופירש"י וה"ל מבשל אע"פ שעקורה מן האור בעודה רותחת המגיס בה הוא מבשל." משמע לדעת הרא"ש שלרש"י האיסור הוא משום בישול ולא משום צובע, וזה שלא כדעת המהרש"ל והב"ח הנ"ל בשיטת רש"י. אמנם אין מזה ראייה לדעת הגו"ר והחת"ס הנ"ל, שכתב הקר"ן שם באות ב. "ר"ל לפירש"י לפי גירסת רבינו בעודה רותחת אע"פ שעקורה מן האור המגיס בה חייב משום מבשל, א"כ כל שכן בעודה על הכירה. וכל זה לא איירי אלא כשעדיין לא בישל כמאכל בן דרוסאי אבל בבשיל כמב"ד כתב רבינו לקמן בפ"ה הכירה אות יא. דתו ליכא למיחש למגיס ומבשל." ולפי זה נראה שדוקא אם לא נתבשלו כמב"ד או כל צורכם האיסור של בישול חל עליהם, דאמרינן אין בישול אחר בישול אף בסממנים. ולכן אין ראייה מוכרחת מדברי רש"י לשיטת הגו"ר והחת"ס.

וכן ראיתי ברמב"ן בפ"ק דשבת שכתב, "והלא הוא מגיס והוא צובע." משמע שהרמב"ן סבר כהתוספות שהמגיס הסממנים חייב משום צובע דוקא, ולא משום בישול אם כבר נתבשלו. וכן יש לפרש בדברי הרשב"א שם ע"ש. וכתב הר"ן בדין זה, "דמכאן לאלפס ולקדירה שהעבירן מרותחין מע"ג האור שכל שלא נתבשל כמב"ד אין מוצאין בכף מהם דנמצא מגיסין ואיכא משום מבשל, אבל כל שנתבשל כמב"ד תו ליכא למיחש להכי, וה"מ בקדירה

הרא"ש אע"פ שנתבשלו הסממנים כל צורכם מ"מ עדיין שייך בישול בהם כל זמן דבעינן לצבוע את הצמר, ונראה שזה הוא המקור להגו"ר והחת"ס הנ"ל, והתירוצי השני הוא כמו שכתבתי לעיל בשם שאר הראשונים שהאיסור הוא מפני צובע ולא משום בישול.

אלא שנ"ל שאף לתירוצי הראשון של הרא"ש הדין של תה שאני, שלדעת הרא"ש נראה דבעינן בישול כדי לפלוט הצבע מן הסממנים ובלא זה לא יכול לצבוע, ולכן כתב דבעינן "בישול לעולם", אבל לגבי התה אף במים קרים התה פולט את טעמו וצובעו כהחוש מעיד, והמים חמים הם רק משום שדרך שתיה בכך אבל לא בעינן חמימות המים כדי לפלוט טעם התה במים. וכן כתב האג"מ א"ח ח"ד ס"ע ד. בדיני בישול אות טו. לגבי התה שאף באין היד סולדת בו הוא פולט הצבע במים ע"ש. ולכן י"ל שאף לתירוצי הראשון של הרא"ש אם התה נתבשל כל צורכו או כמב"ד לשיטתו, לא שייך עוד איסור בישול שלא בעינן "בישול לעולם" לפלוט הטעם והצבע של התה. ודו"ק. ועוד י"ל בזה שאף לשיטת הגו"ר והחת"ס שסומכת על התירוצי הראשון של הרא"ש, אפשר דבערוי מכלי ראשון לא שייך בישול אחר בישול דשמא ההלכה כמ"ד שערורי מכלי ראשון אינו מתבשל כלל אפילו כדי קליפה, ואת"ל שיש בישול בזה שמא ההלכה כהתירוצי השני ושאר הראשונים הנ"ל דלא אמרינן שיש בישול אחר בישול בסממנים.

(ה) **ומ"מ** כל זה לעדיפותא בעלמא שיש להוכיח שהעיקר להלכה הוא כדעת כל הראשונים הנ"ל, וכהתירוצי השני של הרא"ש. ובתחילה יש להבין מה שפסק מרן בא"ח ס"רנב. לגבי היורה של צמר, "שאפילו אינו על האש אם אינו טוחה בטיט אסור שמא יגיס בה בכף, והמגיס בקדירה אפילו אינה על האש חייב משום מבשל". והמקור ללשון מרן הוא מהטור ע"ש. ומשמע מזה שמרן והטור השווהו דין קדירה של אוכל לדין של סממנים, וכתבו שהחויב הוא משום בישול. ולכן י"ל שכמו שמצינו בקדירה של אוכל שאין חויב של בישול אחר שנתבשל כל צורכו, הכי נמי ביורה של סממנים הדין כן. ולפי זה צ"ל שהטור תופס התירוצי השני של הרא"ש להעיקר, וכן פסק מרן. וכן כתב העו"ש הביאו דבריו בכה"ח אות ו. שמרן איירי בשעדיין לא נתבשלו הסממנים שאם כבר נתבשלו אז האיסור הוא משום צובע. ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם אות ה. שאם נתבשלו כל צורכם האיסור הוא משום צובע ע"ש. וכן יש להוכיח קצת מלשון מרן בתחילת הסעיף שכתב "מותר

להתחיל במלאכה בע"ש...", דהיינו דאיירי באופן שלא נתבשלו, ולכן דוקא משום זה יש לדמות היורה של צמר להקדירה של אוכל ודו"ק. ובזה מובן למה פירש הקר"נ הנ"ל שהרא"ש בפ"ק דשבת סבר שיש בישול בסממנים דוקא אם לא נתבשלו כמב"ד, שי"ל שהקר"נ סבר שהתירוצי השני הוא העיקר, וכן משמע מהטור כמו שכתבתי.

ולפי זה אתי שפיר מה שפסק מרן כדעת הר"ן הנ"ל בס"שית. יח. "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור אם לא נתבשל כל צורכו אין מוצאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל ואם נתבשל כל צורכו מותר, אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו." והמקור להלכה זו הוא מהר"ן כמ"ש מרן בב"י שם. ומאחר שמרן בס"רנב. פסק כתירוצי השני של הרא"ש אתי שפיר שמרן בס"שית. פסק כדברי הר"ן. ובזה מובן למה המ"א בס"רנב. פירש שהאיסור משום בישול, דהתם איירי קודם שנגמר הבישול, ובס"שית. הוא פירש שהאיסור הוא משום צובע, שכאן איירי אחר שנגמר הבישול. ע"ש. ועיין עוד בזה במה"ש בס"רנב. שהאריך לפרש דעת מרן והמ"א, וכתב שם המה"ש שהב"י בס"שית. הביא שני תירוצים של הרא"ש וכתב הב"י על דברי הרא"ש "דהאי שינוי דחיקי נינהו", דהיינו שאין להקשות מדין יורה של צמר דהתם איירי בשאינו נתבשל כל צורכו ומשום זה המגיס חייב משום בישול, וזה כמ"ש לעיל לפרש דברי מרן בס"רנב. ולפי זה מרן לא הסכים לדעת הרא"ש בזה ובפרט לתירוצי הראשון ודו"ק. ולכן נראה שהעיקר להלכה שלא כתירוצי הראשון של הרא"ש, ולכן אין חילוק בין דבר הראוי לאכילה או לא שכל שנתבשל כל צורכו לא שייך עוד בו האיסור של בשול שבכל אופן אנו אמרינן אין בישול אחר בישול.

ולפי זה נראה שמה שהביא הט"ז בס"שית. ס"ק כב. התירוצי הראשון של הרא"ש הוא רק לבאר דעת הרא"ש, אבל להלכה לא קי"ל הכי כמ"ש לעיל.

ולכן למסקנה נראה שאף בסממנים אמרינן אין בישול אחר בישול ודלא כהגו"ר והחת"ס הנ"ל, וכן הוא לגבי תה שאם הוא כבר נתבשל אין בו איסור של בישול אחר כך אם הוא יבש, ובזה נסתלקה קושית הפ"ת מעל הבנין ציון. וזה שלא כהיחזקה דעת בח"ב ס"מד. בהערה שם דאזיל כשיטת החת"ס הנ"ל ע"ש. וכן נראה מהמש"ז בס"שית. אות טו. שאף בתה אמרינן אין בישול אחר בישול, וכן הוא

בכה"ח בס"רנג. אות צא. ע"ש.

סימן סז.

שאלה: האם יש להתיר נתינת כל מאכל בכלי שני בשבת, או אם יש לחוש שיש מאכלים שהם "קלי הבישול" אף בכלי שני. ואם אמרינן לדעת מרן אין בישול אחר אפיה.

תשובה: (א) כבר האריכו בזה הראשונים והאחרונים, ומ"מ נראה לענ"ד שעדיין יש לברר דעת מרן בדין זה, כיון שקבלנו עלינו הוראותיו. ובתחילה יש לבאר דעת הראשונים, ואחר זה יש לעיין אחר מי אזיל מרן בש"ע.

כתוב במשנה בשבת קמה: "כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין, שהדחתן זו היא גמר מלאכתן." ועוד כתוב שם בגמרא "הדיח מאי, אמר רב יוסף הדיח חייב חטאת." הרי שלגבי המליח הישן והקוליים האיספנין יש חיוב מן התורה על הדחתן. וכתבו על זה התוספות בשבת לט. בד"ה כל, "מדיחין אותו, לפירוש רשב"א דמפרש דעירווי ככלי שני אתי שפיר הכא דאין שורין אותו בכלי ראשון אבל מדיחין אותו מכלי ראשון דרך עירווי." הרי לפי זה הקוליים האיספנין והדג מלוח שהם 'קלי הבישול', הם אסור רק בעירווי מכלי ראשון, וכיון שעירווי מכלי ראשון ככלי שני לדעה זו, י"ל אף הדחה בכלי שני יש חיוב בקלי הבישול, אבל מותר לדחות מעירווי מכלי שני, כיון שזה ככלי שלישי. ואחר כך כתבו התוספות, "אבל לפירוש ר"ת דמפרש דעירווי הוי ככלי ראשון ע"כ מדיחין אותו מכלי שני קאמר וא"כ מאי איריא מדיחין אפילו שורין נמי, ואומר ר"י דאפילו בכלי שני אין שורין דהואיל דהמים חמין מיחזי כמבשל, ואע"ג דתנן לקמן בשבת מב: אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי, היינו דוקא תבלין שהן עשוין למתק את הקדירה ולא מיחזי כמבשל, א"נ ה"ה שורין אותו כיון דאיירי בכלי שני, והא דנקט מדיחין לאשמעינן דאפילו הדחה הויא גמר מלאכה במליח הישן וקוליים האיספנין." הרי לפי התירוף הראשון יש בישול בקלי הבישול אף בעירווי מכלי שני, אבל מותר לשרות בכלי שלישי, כיון שעירווי מכלי שני הוא ככלי שני והוא לא ככלי שלישי. וכן י"ל לפי התירוף האחרון שיש איסור תורה בקלי הבישול אף מעירווי מכלי שני. ולכן לפי

התוספות בין לדעת הרשב"א ובין לדעת ר"ת יש איסור תורה בקלי הבישול בכלי שני, אבל לדעת הרשב"א אין איסור בעירווי מכלי שני לגבי קלי הבישול, ולדעת ר"ת אף בזה יש חיוב, אלא שמותר לשרות בכלי שלישי. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"י שיח. ד. בסוף ד"ה חוץ, שהוא כתב "דבהדחה מועטת בחמין נגמר בישולן ונשתבחו לאכילה כמו בבישול גמור וחייב חטאת, וע"כ יש ליזהר בזה מאד שלא להדיחו בחמין ואפילו בעירווי מכלי שני." וזה כמו שכתבתי לדעת התוספות. ועיין עוד במ"ב בס"ק לט. "דיש דברים רכים קלי הבישול שמתבשלים אפילו בהדחה מכלי שני, אפשר דיש בעלים (של תה) ג"כ איסור דאורייתא." (ודע שכתב הרש"ש שם שמ"ש בתוספות 'הרשב"א' צריך להגיה הרשב"ם כמבואר בתוספות בשבת מב: בד"ה אבל. ולענ"ד יש להביא ראיה לזה שמצינו שהרשב"א שהוא הר"ש משאנץ, הוא חושש לסברת ר"ת, כמבואר בב"י בי"ד בריש ס"ס ט. שכתב, "בשר תפל שמלא קרח וכפור ואין ראוי למלחו עד שיפילו תחילה הקרח ממנו, מצאתי שהשיב הרשב"א שמותר לשרותו במים חמין בכלי שני אע"פ שהיד סולדת בו, דכיון דכלי שני אינו מבשל אפילו יהא לו כח להפליט ולהבליע כמו שאומר ר"ת, מאחר שלא נתבשל הדם יוצא הדם ממנו ע"י מליחה או צליה." הרי שהוא התיר דוקא בכלי שני, ואילו היה סובר שעירווי מכ"ר הוא ככלי שני כסברת הרשב"ם הוי ליה לחדש לנו שאף עירווי מכ"ר מותר, וכמ"ש הטור בשם הרשב"ם בסוף ס"סח. ועוד הוא חושש לסברת ר"ת שיש כח להבליע ולהפליט אף בכלי שני. ולכן נראה שדברי הרש"ש נכונים. מ"מ לא כתבתי הרשב"ם במקום הרשב"א, שהב"י לא הגיה כן.)

ולגבי שאר מאכלות שאינם קלי הבישול, לדעת הרשב"א בתוספות מותר ליתנם בכלי שני, ולא מצינו שהוא סבר שיש להחמיר שאין אנו בקיאים מה הוא קלי הבישול או לא. ולדעת ר"ת והתירוף של הר"י, כל מאכלים אסור בכלי שני משום מחזי כבישול, אבל אין חשש של שמא מאכל זה דבר שהוא קלי הבישול. ולדעת התירוף האחרון אם הוא אינו קלי הבישול מותר ליתן המאכל בכלי שני. ויש לשאול למה לא חששו התוספות להא שאנו לא בקיאים מה הוא קלי הבישול או לא, ולכן יש כאן חשש איסור תורה בכל מאכל שמא זה קלי בישול ואף בכלי שני יש חשש איסור תורה, וכמו שכתב הרא"ם לקמן. ולענ"ד נראה שסברו התוספות דהא דכתוב במשנה "חוץ מליח הישן והקוליים האיספנין" הוא דוקא קאמר, דהיינו דוקא אלו נחשבים לקלי הבישול ולא שאר מאכלים, וזה משום

שסברו התוספות שהבישול של המליח הישן והקוליים האיספנין הוא בכלי שני, והוא דבר רחוק לומר שאף יש מאכלים אחרים שהם בכלל זה, כיון שבדרך כלל אנו אמרינן אין בישול בכלי שני כמבואר בשבת מ: ובחולין קד: ולכן כיון שברק מאכלים אלו יש איסור תורה בכלי שני, שוב אין להסתפק בשאר מאכלים שמא שהם קלי הבישול, שאין לנו אלא מה שחידש לנו המשנה. ועיין לקמן שדקדקתי שכן סבר המ"א בס"ש"ח. בס"ק יט. לדעת התוספות. וכן כתב המהר"י פראג'י בגו"ר בכלל ג. ס"ג. בד"ה עוד חזינן, וז"ל "ומדחזינן לר"ת דעירו דכלי ראשון לא מבשל אלא כדי קליפה, משמע ודאי דבכלי שני לא מבשל כלל, דאי לא תימא הכי מה בין עירו דכלי ראשון לכלי שני, אלא ודאי כאמרן... ומדלא חילק משמע דלא מבשל בכל הדברים בין רכים בין קשים." הרי צ"ל שהמליח הישן הוא דין מיוחד, ועיין לקמן הטעם לזה מה שכתבתי בשם הב"י והספר הפרדס והמ"א בס"ש"ח. בס"ק טז. (וזה שלא כדעת הרא"ם לקמן, שסבר שיש חשש של קלי הבישול בכלי שני בכל מאכלים, שהתוספות לא חשו למ"ד שיש בישול למלח בכלי שני ודלא כהרא"ם, וגם זה שלא כדעת הרמב"ם לקמן בפ"ט דשבת, שסבר שאף בשאר דברים יש קלי הבישול, שלדעת הרמב"ם הטעם פשוט, שהוא סבר שההדחה היא בכלי הראשון עצמו, ולכן מסתברא שיש דברים אחרים שהם קלי הבישול בכלי ראשון, משא"כ לדעת התוספות שלא מצינו שאר מאכלים שנתבשלו בכלי שני. והא דכתב המ"א בס"ש"ח. בס"ק יח. לגבי כלי שני, "דיש דברים שמתבשלים בו ואין אנו בקיאים, וא"כ בשאר דברים נמי יש להחמיר", דהיינו לבאר שיטת הרא"ם שם, אבל אין זה דעת התוספות ע"ש. וראיתי שהרמ"א בס"ש"ח. ד. העתיק ההגהות מרדכי, ואחר שכתב מרן והדחתן היא גמר מלאכתן, כתב הרמ"א "והוא הדין כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה דאסור לשירותו בשבת דהוי גמר מלאכה". ועיין בביאור הלכה שם שכתב "י"ל דהגהות מרדכי סובר כדעת המרדכי שפירש בס"ש"ב. דהאי מדיחין הוי אפילו בכלי ראשון ולהכי אסור בו שריה, דבכלי שני אפילו שריה שרי." הרי נראה שההגהות מרדכי איירי רק בכלי ראשון, וכדעת הרא"ם, ויש להקשות עליו ועל הרמ"א מאי חידוש יש בזה, הלא כל דבר שאינו מבושל אסור לשירות בכלי ראשון, עיין באחרונים שגם הם הקשו על הרמ"א. ולענ"ד ההגהות מרדכי איירי אף בדברים שכבר נתבשלו, אלא הם נתיבשו והם קשים ואינם ראויים לאכילה, ואף שבדרך כלל אנו אמרינן אין בישול אחר בישול, מ"מ כיון שהמאכל קשה ואינו ראוי לאכילה בלי שריה

בחמין, עדיין אמרינן שיש כאן גמר מלאכתן ויש חיוב של בישול בכלי ראשון, אבל מ"מ בכלי שני אין שום חיוב של בישול. או י"ל שהוא מאכל חי שבדרך כלל הוא ראוי לאכילה בלי בישול כגון פירות וכדומה, אבל נתיבשו ונתקשו ואינם ראויים לאכילה כלל, אם הוא נותן אותם בכלי ראשון כדי לרכך הפירות אף שהוא הסיר הפירות קודם שמביאים לידי בישול ממש, מ"מ הריכוך בלבד נחשב למלאכה אף שהוא עכשיו כפרי חי בלי בישול. כן נראה לענ"ד, אף שהאחרונים לא פירשו כן. ולכן אין להוכיח מהכא שיש בישול בכלי שני. ומ"ש הערה"ש שההגהות מרדכי איירי בשריה בצונן, והאיסור הוא של מכה בפטיש, נראה לענ"ד שכיון שהרמ"א לא פירש לנו דבר זה צ"ל שהוא הבין שהשריה היא במים חמין כמו לגבי דין המשנה. ועוד כבר האריכו האחרונים האם שייך מכה בפטיש באוכל, והרבה אומרים שאין מכה בפטיש באוכלין, עיין בזה בביאור הלכה בד"ה והדחתן, והרב פעלים ח"ב ס"נב. והיחווה דעת ח"ג ס"כב. ולוית חן אות מה.)

(ב) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרא"ם בס"קב. במלאכת האופה, והוא כתב, "ואין בישול תלוי לא בכלי ראשון ולא בכלי שני, אך לפי דבר המתבשל פעמים שהוא דבר רך ומתבשל אף בכלי שני, ויש דבר קשה שאינו מתבשל אפילו בכלי ראשון, ויש דבר שמתבשל בכלי ראשון ואינו מתבשל בכלי שני, כדאמרינן בפ"י כירה, (דף מב:): סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה, בכלי שני לא בשלה, אמר ליה אביי תני רבי חייא מלח אינו כתבלין דבכלי שני נמי בשלה, ופולוגתא דרב נחמן דאמר רב נחמן מלחא צריכה בישולא כבשרא דתורא, ואיכא דאמרי סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה בכלי שני לא בשלה, ותבלין מנלן דתנן האילפס והקדירה שהעבירן מרתוחין לא יתן לתוכן תבלין, אמר ליה תני רבי חייא מלח אינו כתבלין דבכלי ראשון נמי לא בשלה, והיינו דרב נחמן דאמר רב נחמן צריכה מילחא בישולא כבשרא דתורא. למדנו שלא כל הדברים שוין, מלח לפי איכא דאמרי וכבשרא דתורא אפילו בכלי ראשון לא בשלה, ולפי לשון הראשון אפילו בכלי שני בשלה, ותבלין בכלי ראשון בשלי ולא בכלי שני. למדנו לפי רכיכותן הוי בישולן, הילכך יזהר אדם שלא יכניס בשבת שום דבר בכלי שני, ואף בכלי שלישי במקום שהיד סולדת בו, שאין אנו בקיאים מה הן דברים קשין או רכין, ומי הוא המתבשל בכלי ראשון ומי הוא המתבשל בכלי שני." וכתב הסמ"ג על דברי הרא"ם, "ובכלי שני

ולא מצאתי לשון זה שם כלל, אלא הוא העתיק לשון הרא"ם בספר היראים הנ"ל, ומשם נראה יותר שיש איסור תורה בזה כמו שכתבתי לעיל.

וראיתי בגו"ר בכלל ג. ס"ג. שהוא הביא תשובת מהר"י פראג'י ז"ל, ובד"ה לע"ד, וכתב "נראה שמ"ש רא"ם חוששני לו מחטאת ומסקילה (עיין לשונו לעיל), לא קאי אלא לסיפא דמילתא דבשר או דג מבושל לא יתנו בצד האש במקום שהיד סולדת בו דהוי צלי בתר בישול, ולטעמיה אזיל דיש בישול אחר צליה, וה"ה צלי אחר בישול, אבל בפת דאסר לתת לתוך כלי שני, אפשר דלית ביה אלא אזהרה בעלמא מגזירה" ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי סברה זו בגו"ר שם ס"ט. בתשובה מרבי משה חיון ז"ל, שכתב בד"ה ואפשר, לדעת הרא"ם "הכי קאמר, כלי שני אינו מבשל מן התורה אלא מדרבנן... ומ"ש הרא"ם חייב חטאת, אסיפא דלישנא קאי בנותן דג או בשר מבושל אצל האש במקום שהיד סולדת בו." ולענ"ד יותר נראה מלשון הרא"ם שלדעתו יש איסור תורה אף בכלי שני, וכן ראיתי בגו"ר שם בס"ד. בד"ה ודברי הרא"ם, שהוא השיב על דברי מהר"י פראג'י הנ"ל וכתב, "ודברי הרא"ם שכתב הסמ"ג משמו הלא דבריו מבוארין היטב, דאיהו ס"ל דיש בישול אחר אפייה ויש אפייה אחר בישול, ואם נתן פת בתוך כלי ראשון או שנתן המבושל סמוך לאש בקירוב, פשיטא ליה דמיחייב חטאת, אמנם ספוקי מספקא ליה אי פת בשיל בכלי שני, דאולי הוי דומיא דמלח דאיכא מ"ד דבכלי שני נמי בשיל, וכיון שכן הוי ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא" ע"ש. ולענ"ד נראה שמה שכתב הגו"ר בדעת הרא"ם הוא העיקר שיש ספק תורה בפת בכלי שני. אלא שמ"ש הב"ב בשם ההגהות מיימוני עומד כנגדי, ואף שלא מצינו כן בהגהות מיימוני שלנו, מ"מ אפשר לומר שגירסת הב"ב היא העיקר. ולכן י"ל שהדבר מוטל בספק אם יש חשש תורה לדעת הרא"ם בנתינת פת בכלי שני בשבת.

ולכן מצינו שהרא"ם החמיר יותר מהתוספות הנ"ל, ולדעתו יש להחמיר בכל מאכלים שאין אנו יודעים מה הוא קלי הבישול או לא, ונראה שיש חשש דאורייתא, אבל להתוספות הנ"ל אין אנו חוששין לזה ואף להר"י האיסור של כלי שני הוא רק מדרבנן.

(ד) **ולכאורה** יש להקשות על הרא"ם למה הוא הביא ראיתו מדין מלח, הלא הוא יכול להביא ראיתו מדין מליח הישן וקוליים האיספנין, וכמ"ש התוספות הנ"ל. אלא אין זה קושיא כלל, שהרא"ם פירש הדין של דג מלוח וקוליים

שכתב הרב, דומה שתופס עיקר דיש דברים שמתבשלים אף בכלי שני, כדאמרינן לעיל דמלח בכלי שני נמי בשל, ואין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל. וכתב הרש"ל שם "פירוש, מאחר דאיכא חד לישנא דמלח אפילו בכלי שני בשל, אע"פ שאין אותו הלשון עיקר, מ"מ נראה דאסור דטעמא דאמר לעיל דמלח אינו מבשל בכלי שני משום דמלח צריך בישול כבשרא דתורא, והיינו משום דמלח חזק בטבעו אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון, אבל לעולם דברים אחרים כשהם קלים בטבעם מתבשלים אפילו בכלי שני, ומאחר שאין אנו יודעים וכו' ראוי להחמיר בכולם, ויש מגיהים לשון הראשון עיקר ואינם מבינים הפשט." וכן כתב הפרישה בס"י. ש"ח. ס"ק ט. בשם המהרש"ל. ונראה מזה שיש חשש דאורייתא כאן, שכן נראה מדין מלח שסבר רבי חייא "דבכלי שני נמי בשלה" שבישול זה דומה לבישול בכלי ראשון, ויש איסור מן התורה. ולכן כתב הרא"ם "שלא יכנס בשבת שום דבר בכלי שני, ואף בכלי שלישי" שאין האיסור של בישול מן התורה תלוי בכלי כלל, אלא על כל מאכל אם הוא רך או לא, ובלבד שהכלי הוא יד סולדת בו. וכן נראה ממ"ש הרא"ם הנ"ל, "ואין בישול תלוי לא בכלי ראשון ולא בכלי שני", הרי נראה שכמו שבכלי ראשון יש איסור מן התורה כמו כן יש איסור תורה בכלי שני בקלי הבישול.

ועוד כתב הרא"ם שם שהוא סובר שיש בישול אחר אפייה, ואחר זה הוא כתב "יזהר אדם שלא יתן פת אפויה בשבת אף בכלי שני במקום שיד סולדת בו, וגם מצלי יזהר כמו כן, וגם המבושל לא יתן כמו כן אצל האש בחום גדול שהיד סולדת בו, ואם עשה כן חילל שבת, וחוששני לו מחטאת ומסקילה", ונראה מלשונו שהחשש סקילה הוא אף בפת בכלי שני, דהיינו שיש בזה איסור תורה.

(ג) **אלא** שמה שביארתי בדעת הרא"ם שאף איסור בישול לקלי הבישול בכלי שני, הוא מן התורה, אינו ברור כל כך, שהב"ב כתב בשם ההגהות מיימוני שלדעת הרא"ם האיסור של קלי הבישול בכלי שני הוא רק חומרא. וכך הוא הלשון של הב"ב בד"ה וכתב הרא"ם, "ובהגהות פ"ט מבואר שלא אסר רא"ם ליתן פת לתוך כלי שני מן הדין, שכתב דאיכא תרי לישני במלח לחד לישנא אפילו בכלי ראשון לא בשלה, ולאידך לישנא אפילו בכלי שני בשלה, והראשון עיקר, והמחמיר שלא לתת בכלי שני כ"ז שהיד סולדת בו תע"ב." ע"ש. הרי שזה חומרא ובגדר של תבוא עליו ברכה, אבל מצד הדין אין שום איסור לזה לדעת הרא"ם. אלא יש לפקפק בזה, שראיתי בהגהות מיימוני שלנו בפ"ט

ראשון שהוא ככלי שני לדעתו, אבל הרא"ם סבר שההדחה היא בתוך הכלי ראשון עצמו. ועוד המעיין בספר היראים יראה שלגבי המחלוקת בין הרשב"ם ור"ת כתב הרא"ם שיש להחמיר, ולכן אין לומר שהרא"ם סבר כפירוש הרשב"ם.

(ה) **ועוד** נראה מהרא"ם שלא דוקא במאכל גוש יש חשש אלא אף במשקים יש חשש שמא הם קלי הבישול ויש חשש מן התורה בכלי שני ואף בכלי שלישי אם היד סולדת בו, שאין טעם לחלק בין אוכל למשקה. וכן מצינו במשנה בשבת מא. "המיחם שפינה ממנו מים חמין לא יתן לתוכן מים מועטין כדי שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן." וכתב שם בחידושי הר"ן, "אף על פי שהכוס כלי שני דוקא להפשירן מותר אבל מעטים כדי שיחמו לא דס"ל לתנא דמתני' דכלי שני מבשל ופליג עליו תנאי בברייתא." הרי למשנה במים יש בישול אף בכלי שני. וכן הוא ברע"ב שפירש, "ואף על פי שהוא כלי שני דוקא להפשירן מותר אבל מועטים כדי שיחמו לא דסבירא ליה להאי תנא דכלי שני מבשל... והלכה דכלי שני אינו מבשל." הרי אף שלא קי"ל כן, מ"מ מצינו שיש מ"ד שיש בישול למים בכלי שני. ולכן י"ל כמו המהרש"ל הנ"ל בפירושו לשיטת הרא"ם לגבי המלח, שאף שלא קי"ל כהמ"ד שיש בישול למים בכלי שני, מ"מ כיון דחזינן שיש סוברים כן, אפשר שיש שאר משקים שיש בהם בישול אף בכלי שני שהכל מודים בהם. ואף שראיתי בריטב"א לשבת שם בד"ה הילכך, שכתב "דאע"ג דתנן אבל נותן לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן, לא תידוק מינה דטפי מהפשר אפילו בכלי שני אסור דליתא אלא משום דכלי שני אינו מבשל חמים שלו הפשר חשיב לן." וכן הוא בר"ן שם על הרי"ף. הרי שלפי זה אין ראייה מהמשנה, מ"מ עדיין יש ראייה לזה מהחידושי הר"ן והרע"ב הנ"ל, ואפשר שכן סברת הרא"ם. ועיין בהיראים שם שכתב, "תנן בפ"כירה המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן כדי שיחמו אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן, פירש אביי המיחם שפינהו ויש בו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטין כדי שיחמו אבל נותן הוא לתוכו מים מרובין כדי להפשירן, פירוש מים מרובים בבת אחת כי קודם שיתערב קילוח ראשון להתחמם יבוא קילוח שני עליו." ולענ"ד יותר נוח לפרש הרא"ם כהחידושי הר"ן והרע"ב, שהוא הביא לשון המשנה, דהיינו הדין של כוס, ואף שהוא הביא סברת אביי ופירושו לגבי מיחם, מ"מ נראה שבכהאי גוונא איירינן גם לגבי הכוס במשנה, אלא שלא קי"ל כהתנא דהמשנה לגבי הכוס, אבל עדיין התנא איירי

האיספנין באופן אחר מהתוספות. והוא כתב בהיראים שם, "אין בישול אחר בישול כדתנן בפ" חבית, כל שבא בחמין מלפני שבת שורין אותו בחמין בשבת, פירוש בחמין בכלי ראשון שנתבשל כל צרכו, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת, פירוש, בכלי ראשון שבהדחה בעלמא אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון כאשר פירשנו למעלה שיש דבר שאפילו בכלי ראשון לא מיבשל, כך יש חילוק בענינים שבין שריה להדחה, חוץ ממליח הישן וקוליס האספנין, ודגים קטנים מלוחים שהדחתן זהו גמר מלאכתן, אלו וכל כיוצא בהן יש דמתבשלין בכלי ראשון בהדחה בעלמא ותנא ושייר דלאו בי רוכלא התנא דליחשוב וליזול, ותן לחכם ויחכם עוד." הרי שלדעתו אף ההדחה היא בכלי ראשון ודלא כפירוש התוספות, וכיון שההדחה היא לזמן מועט בכלי ראשון היא אסורה בקלי הבישול, אבל משמע שיא מותרת בכלי שני. וראיתי במרדכי בפ" הכירה שהוא הביא דברי הרא"ם בזה, והוא לא הביא פירוש התוספות כלל ע"ש. (ואף שראיתי בהגהות מרדכי שהוא הביא התוספות מ"מ המרדכי עצמו השמיט סברת התוספות.) וכן הוא בחידושי הר"ן בשבת קמה: שהוא פירש כהרא"ם שההדחה היא בכלי ראשון ע"ש, וכן הוא במאירי בשבת שם. וכן יש לפרש בלשון הרמב"ם בפ"כב. דשבת הל"ה. ע"ש. וכן כתב המהר"י פראג'י ז"ל בגו"ר כלל ג. ס"ה. בד"ה ומ"ש מר שאני, "הנה ברור ופשוט דמה שכתב ברישא שורין אותו בחמין בשבת, פירושו הוא בחמין דכלי ראשון, דכך הוא מסקנת כל הפוסקים, ומסתמא דמה שכתב בשריה מדיחין אותו בחמין אבל אין שורין אותו בחמין, הוא נמי חמין דכלי ראשון" ע"ש. וכן כתב המהר"ם בן חביב ז"ל שם בס"ו. בד"ה ועוד אני, "דכולה מתניתין איירי בכלי ראשון לדעת רוב הפוסקים." ע"ש. ולענ"ד נראה שכן דעת רש"י, שכתב הרב המגיד בהל" שבת פ"כב. הל"ו. שרש"י סבר שעירוי מכלי ראשון הוא ככלי ראשון, ולכן הוי ליה לרש"י לפרש המשנה של הדחת המליח הישן שזו איירי אף מעירוי של כלי שני שהוא אסור, וכיון שהוא לא פירש כן, משמע שהוא הבין המשנה כפשוטו שההדחה היא בכלי הראשון עצמו, ודלא כהתוספות. ולכן מובן למה הביא הרא"ם ראיתו לגבי איסור קלי הבישול בכלי שני מדין מלח.

אולם ראיתי בבגדי ישע על הגהות מרדכי בפ" הכירה, בס"ק יב. שכתב "אבל הרא"ם ס"ל כפירוש רשב"ם." ע"ש כל דבריו. ולענ"ד זה אינו כן. שלהרשב"ם, (דהיינו הרשב"א בתוספות בשבת לט.) ההדחה היא בעירוי מכלי

בעירוי מכלי שני. אלא נראה לענ"ד שהרא"ש סבר כהרא"ם בפירושו למשנה הנ"ל, ולכן הוא הבין המשנה כפשוטו, דהיינו שכמו השריה היא בכלי ראשון כמו כן ההדחה היא בכלי ראשון, וכיון שזה נראה מלשון המשנה הוא לא פירש כן בהדיא, והוא אזיל כשיטת המרדכי שהוא הביא דברי הרא"ם לפרש המשנה והשמיט פירוש התוספות. וכן י"ל בדעת הטור.

אלא שיש להוסיף על זה, שהטור הביא דברי הרא"ם שסבר שיש בישול אחר אפיה, וז"ל "וכתב ה"ר אליעזר ממין אע"ג שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, בדבר שנאפה או נצלה יש בו משום בישול אם בישלו אחר כך במשקים, ואסור ליתן פת אפילו לתוך כלי שני שהיד סולדת בו, ותימה למה אסרו בכלי שני, ואפשר דמדמי ליה למלח דקאמר בגמרא לחד לישנא שמבשל אפילו בכלי שני, ואינו נראה לאוסרו בכלי שני." הרי שלדעת הטור אף אם אמרינן שיש בישול אחר אפיה, מ"מ אין לאסור נתינת שום דבר בכלי שני, אף שהוא רך כפת. וכן ראיתי למהר"ם בן חביב בגו"ר כלל ג. ס"ו. בד"ה הרי נתבאר, שכתב שלדעת הטור, "דאין ליהרר אפילו לכתחילה שלא לתת פת בכלי שני אפילו יד סולדת בו אפילו תימא דיש בישול אחר אפיה." וכן ראיתי בשלטי גבורים לשבת קמה: באות ג. שכתב "והטור א"ח ס"ש. ס"ל דיש בישול אחר אפיה וצליה, ודוקא בכלי ראשון ולא בכלי שני." ולכן י"ל לדעת הטור דהא דמצינו קלי הבישול כגון לגבי קוליס האיספנין, זה דוקא בכלי ראשון שאף בהדחה בעלמא יש חיוב, אבל בכלי שני אין שום איסור, וגם אין ללמוד שיש קלי הבישול בכלי שני מדין מלח דאנו לא קי"ל שיש בישול למלח בכלי שני, והוא לא פירש כסברת המהרש"ל והפרישה הנ"ל. ולכן לפי דעת הטור, וכן נראה לדעת הרא"ש, אין שום איסור ליתן כל מאכל בכלי שני, ואף דברים רכים מותר, ודלא כהתוספות ודלא כהרא"ם.

וראיתי בחזון איש בא"ח ס"נב. אות יח. שהוא הביא סברת הסמ"ג בשם הרא"ם לגבי נתינת פת בכלי שני שיש לחוש לקלי הבישול, וכתב שגם הטור מודה לזה. וז"ל, "דעת הסמ"ג דאסור דהא מבואר בשבת מב: לחד לישנא דמלח מבשל אף בכלי שני, ושמעין דאין כלי ראשון תנאי בעיקר מלאכת הבישול, רק שכן הוא המציאות ברוב דברים שאין מתבשלין בכלי שני, אבל דבר רך שנוח להתבשל ומתבשל בכלי שני יש בו משום בישול אף בכלי שני, וגם הטור מודה בעיקר הדבר אלא דס"ל דאין לנו לחוש בפת כיון דלא מצינו בגמרא אלא במלח אין לנו

באותו גוונא שאירי אביי לגבי המיחם, דהיינו מועטין אסור ומרובים מותר. ולכן מצינו שיש תנא שסבר שיש בישול למים בכלי שני, ואף שלא קי"ל הכי, מ"מ אפשר שיש משקים אחרים שנתבשלו בכלי שני, ויש לחוש לזה לשיטת הרא"ם כמו לגבי מאכל.

ועוד יש להביא ראיה שיש קלי הבישול במשקים לדעת הרא"ם, והוא מדין שמן בשבת מ: ומצינו שם סברת רב נחמן בר יצחק שאמר, "שמן אע"פ שאין היד סולדת בו אסור קסבר שמן יש בו משום בשול, והפשוטו זהו בשולו." הרי לדעתו זו אף להפשר השמן ע"י החום שפחות מיד סולדת בו נחשב לבישול. ואף על פי שלא קי"ל כסברה זו אלא דאנו אמרינן שאין בישול לשמן בכלי שני אף שהיד סולדת בו כמבואר בגמרא שם לגבי הא דרבי יצחק בר אבדמי ע"ש, מ"מ אף בזה י"ל לדעת הרא"ם, דבשלמא שאין בישול לשמן בכלי שני, מ"מ אפשר שיש משקים אחרים שיש להם בשול בכלי שני, כיון שי"א שאף בשמן יש בשול אף אם אין היד סולדת בו. ולכן יש להחמיר שלא יתן שום משקה בכלי שני לדעת הרא"ם. ולכן אין חילוק בין מאכל למשקה ואין ליתן שום דבר מהם בכלי שני מחשש בישול בשבת.

וראיתי למהר"ם חיון בגו"ר בכלל ג. ס"ט. בד"ה וכן דעת, שהקשה על הרא"ם מחולין קד: דכתב שם דכלי שני אינו מבשל, "דאם איתא דיש דברים קלים להתבשל בכלי שני, א"כ לוקמה בבשר גדי רק או בבשר שכבר נתבשל כמאכל ב"ד ולא נשאר רק גמר בישול, דודאי הוי כדברים הקלים דבשילי בכלי שני, והיכי קאמר בפשיטות כלי שני אינו מבשל." ולענ"ד אין כאן קושיא חזקה על הרא"ם, שי"ל דאה"נ שהגמרא יכולה לתרץ שמא יעלה בדבר שהוא קלי הבישול, אבל כיון שזה שייך רק בקצת מאכלים הגמרא נתנה תירוץ ששייך בכל מאכל דהיינו שמא יעלה באילפס ראשון, ומה שכתב שכלי שני אינו מבשל דהיינו בדרך כלל, אבל אה"נ שיש קצת מאכלים שנתבשלו בו.

(ו) **ועכשיו** יש להבין דעת הרא"ש והטור בזה. הרא"ש בשבת קמה: הביא המשנה כצורתה, וכן הוא בפסקי הרא"ש שם, וכן הוא בטור בס"ש. ויש להקשות על הרא"ש שכיון שכל דברי התוספות לפניו, למה הוא השמיט פירושם במשנה, ובפרט שהוא סבר שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, והוא הביא המחלוקת הרשב"ם ור"ת בזה בפ" הכירה באות טז., והלא לפי דעת התוספות יש איסור בהדחת קלי הבישול אף בכלי שני, או אף

לחוש לדברים אחרים." ולענ"ד אינו נ"ל מה שהוא כתב ש"הטור מודה בעיקר דבר", שהרי לדעת הטור אין שום בישול בכלי שני אף שהמאכל הוא רך, ואף במלח אנו קי"ל כהלישנא האחרון. ועיין בב"ח פירושו בדעת הטור.

(ז) **ואחר** זה כתב החז"א באות יט. "ואמנם לבשל ביצה בכלי שני ודאי אסור דכיון דחזינן שהיא מתבשלת בכלי שני כמו בכלי ראשון, הלא בכה"ג מודה הטור דחשיב בישול אף בכלי שני. והדבר מבואר בהדיא בגמרא לח: דאמר גלגל מאי וכו', ופשיט ליה במסקנא מהא דתנן חוץ ממליח ישן כו' שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, ופירש"י מדקרי ליה גמר מלאכתו ש"מ זהו בישולו וחייב, ונראה דהא דמבעי ליה גלגל מאי אין הבעיא אי תולדות האור דאורייתא, דא"כ לא פשיט מדאי מהא דקתני שהדחתן זו היא גמר מלאכתן שזה טעם שאין כאן היתר של כלי שני, אבל אכתי י"ל דאינו אלא מדרבנן משום דתולדות האור אינו בישול מן התורה, אלא ע"כ פשיטא ליה דתולדות אור חייב, רק מבעי ליה דגלגול שאינו בישול בעלמא רק ביצה לטבעה המיוחדת סגי ליה בהכי, ומבעי ליה אי חשיב בישול מן התורה, ופשיט ליה ממליח הישן דאפילו בכלי שני חשיב בישול, ומדקתני שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, משמע ליה דזה בישול מן התורה, וא"כ מבשל ביצה בכלי שני נמי אחרי שזו גמר מלאכתה כמו דמניחא בצד המיחם וכמו הדחת מליח ישן חשיב בישול מן התורה." ע"ש. ולענ"ד זה אינו לדעת הטור, שנראה שפשוט ליה להחז"א שהפירוש של הדחת המליח הישן הוא כהתוספות שאף בכלי שני יש חיוב, אבל כבר ביארתי לעיל שרוב הראשונים לא סברו כן, אלא שהדחתן היא בכלי ראשון לזמן קצר. וגם י"ל שכן הבנת הטור, שהוא והרא"ש לא הביאו פירוש התוספות בזה כלל, אף שהם סברו שיש להחמיר כסברת ר"ת שעירוי מכלי ראשון הוא ככלי ראשון. ולכן אין ראיה ממה שמדמה הגמרא הדין של מליח הישן לבישול הביצה. ומה שחידשה לנו הגמרא הוא שאף שיש רק בישול קצת, כמו שכתב רש"י שם "שתצלה קצת עד שתהא מגולגלת" מ"מ אף זה נחשב לבישול כמו שמצינו לגבי המליח הישן שאף תיקון קצת בכלי ראשון נחשב לבישול. וכן פירש הרמב"ם בפירוש משניות "שתתבשל קצת בשול", וכהפירוש של רש"י. ועוד י"ל, שאם יש בישול לביצה אף בכלי שני הוי ליה למשנה לחדש דבר זה, אלא המשנה דברה רק בכלי ראשון כמ"ש המאירי שם, "בצד המיחם, ר"ל הוא סיר של נחושת שהיא על האש או שהוסרה משם ועדיין היא חמה ביותר, ואמר שאין נותנין ביצה בצידה כדי שתתגלגל מחומה." וכן הוא

בפירוש המשניות של הרמב"ם. הרי שהמשנה דברה רק בכלי ראשון אף שהוא אינו על האש, והחידוש הוא שאף בישול קצת כזה הוא בישול מן התורה. ואת"ל שאף בכלי שני יש בישול לביצה, ודאי הוא עדיף לומר חידוש כזה. אלא ודאי שאין שום בישול לביצה בכלי שני. וכן נראה מהחידושי הר"ן שם שכתב, "מליח ישן... דהני דאפילו מים חמין שאדם משליך עליהן מתבשלין קצת בענין שאדם יכול לאוכלן אע"פ שאינן מבושלין כל צרכן, ודכוותה בביצה אף על פי שאינה מבושלת כל צרכה כיון שהיא ראויה לאוכלה מיחייב איניש חטאת בבישולה." ע"ש. וידוע שהחידושי הר"ן סבר בשבת קמה: שהדחתן של המליח הישן היא בתוך כלי ראשון. הרי שביאר לנו הר"ן שהדמיון של ביצה למליח הישן הוא שאף בבישול קצת יש חיוב, אבל דוקא בכלי ראשון, או כנגד התולדות האור שזה נחשב לכלי ראשון. ולכן אין שום הוכחה מסוגיא זו שיש בישול לביצה בכלי שני, וכן אין שום הוכחה שהטור סבר כן. (ועיין עוד שם בריטב"א שפירש "איבעיא להו גלגל מאי, פירוש מבעיא ליה במבשל בתולדות האור אי איכא איסורא דאורייתא או לא." והשוה זה למ"ש החז"א, "אין הבעיא אי תולדות האור דאורייתא.")

(ח) **ואפילו** לדברי התוספות אין הוכחה שיש בישול לביצה בכלי שני, שהגמרא באה לומר שכמו שמצינו שיש בישול בהדחת המליח הישן בכלי שני, אף שזה רק תיקון קצת, כמו כן י"ל לגבי הביצה שאף בתיקון קצת מכלי הראשון יש בישול. אמנם אין הגמרא באה להשוות שיש בישול בכלי שני בין למליח הישן ובין לביצה. וגם הסברה נותנת כן שהמליח הישן והקוליס האיספנין הם דברים מיוחדים, שאין הם ראויים לאכילה כלל בלא הדחה כמו שכתב הב"י בס"ש שם בשם הפרדס, וכן הוא במ"א בס"ק טז. ועיין במה"ש שם. משא"כ בביצה שכתב הב"י בי"ד ס"ק"ג. בד"ה ביצים, "דביצה ראויה לגומעה חיה" ואע"פ שאין זה אכילה חשובה כמ"ש הב"י שם, מ"מ עדיין היא ראויה לאכילה, ולכן אין לדמות הביצה לדג מליח והקוליס האיספנין.

וראיתי בגו"ר בא"ח בכלל ג. ס"ד. בד"ה וכן כתב, שהוא כתב "ובגלגול מיהא יש חיוב כבישול הביצה, כדתנן אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתגלגל, ואמרינן עלה בגמרא שאם נתן חייב חטאת, א"כ ה"ה נמי אם השהה הביצה בתוך כלי שני דפשיטא דמחייב חטאת." ולענ"ד זה אינו, דבשלמא לדעת הרא"ם י"ל כן, אבל

לדעת הטור והראשונים שפירשו המשנה הנ"ל לגבי כלי ראשון, אין שום הוכחה לזה, ואדרבא נראה שרק בכלי ראשון יש חיוב ותו לא.

ומצאתי תנא דמסייע לי בדין של ביצה, והוא המהר"ם בן חביב בגו"ר שם ס"ו. בד"ה ועוד אני, שכתב "גם גבי ביצה שנינו בפ" הכירה, אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתגלגל, ואם גלגל חייב חטאת, ומיחם הוא כלי ראשון שהורידוהו מן האש, ואם איתא דגם בכלי שני אם גלגל ביצה היה חייב, לא הוה שתיק גמרא והפוסקים לא שמונין הך חידושא, דדוקא כלי ראשון שהוא תולדת האור הוי כאור עצמה, אבל כלי שני הוא תולדי תולדות... ואפילו שיראה לעין דהוא מתבשל קצת, לא חשיב מבושל" ע"ש. וזה כמו שכתבתי.

(ט) **ועכשיו** יש להבין דעת מרן. בס"שיח. ד. הוא הביא לשון המשנה וכתב, "ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני שבת אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחים אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן ומן הדג שנקרא קוליים האספנין שאינם צריכים בשול אלא מעט, והדחתן היא גמר מלאכתן." הרי הוא לא הביא פירוש התוספות כלל, והלא יש נ"מ גדולה בין פירוש הרא"ם ופירוש התוספות במשנה, ונראה שכיון שמרן השמיט פירוש התוספות י"ל שהוא לא סבר כדעתם, אלא כפירוש הרא"ם, ולכן כיון שפירוש הרא"ם כהפשוטו של המשנה מרן לא הוסיף כלום על לשון המשנה. ועוד יש לדייק, שהלשון של "שאינם צריכים בשול אלא מעט" הוא הלשון של הטור, הרי שמרן אזיל בשיטת הטור, וזה כשיטת הרא"ם לגבי המשנה בשבת קמה: ובסע"ה. שם כתב מרן, "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בשול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין." הרי שהי"א הוא דעת הרא"ם, והיש מתירין החולקים עליו, וידוע שדעת מרן כהי"א בתרא, ובפרט שכאן הוא בלשון רבים, ודלא כהיש מי אומר ברישא דהוי בלשון של יחיד. ואין להאריך בכלל זה כאן, עיין בספרי האחרונים. ויש לדייק מי הם היש מתירין, שהרי מצינו שהראב"ה חולק על סברת הרא"ם, ולדעת הראב"ה אנו אמרינן שאין בישול אחר אפיה, כמבואר בב"י שם. אלא שלא מצינו חבר לסברת הראב"ה בב"י, שאף שהמרדכי הביא דעת הראב"ה אחר דעת הרא"ם הוא לא הכריע ביניהם בפירוש. אלא צ"ל שמלבד הראב"ה שחולק על הרא"ם, מרן כיון גם לדעת הטור, שחולק על הרא"ם מטעם אחר, דהיינו שאף אם אמרינן

שיש בישול אחר אפיה, מ"מ אין שום איסור של כלי הבישול בכלי שני, ולכן מותר ליתן הפת בכלי שני. ולכן נראה שמרן מכיון לצרף שיטת הראב"ה וגם שיטת הטור לחלוק על הרא"ם, והוא פסק כשניהם ב"א בתרא, ולכן הוא כתב "יש מתירין" בלשון רבים. כן נראה לענ"ד לפרש דעת מרן. ולכן מצינו שלדעת מרן לא אמרינן שיש בישול אחר אפיה, וגם לא אמרינן שיש איסור של כלי הבישול בכלי שני, ודלא כהרא"ם.

ואל תשיבני שכוונת מרן ב'יש מתירין' היא רק לסברת הטור, והטעם שהוא כתב כן בלשון רבים הוא משום יש ראשונים אחרים שסברו כהטור. וכן ראיתי בתשובת מהר"ם בן חביב בגו"ר בכלל ג. בס"ו. בד"ה ויש לברר, שסבר שהסמ"ג סובר כהטור, משום שאחר שהסמ"ג הביא שיטת הרא"ם הוא כתב לשון הירושלמי שחילק בין כלי ראשון לכלי שני ע"ש. וסבר המהר"ם בן חביב שכוונת הסמ"ג לחולק על הרא"ם בזה ולומר שאין שום בישול בכלי שני, וזה כסברת הטור. ולכן מ"ש מרן 'יש מתירין' הוא כיון להסמ"ג והטור. ולענ"ד נראה שאף שיש לפרש כן בדעת הסמ"ג מ"מ אין זה מוכרח, שאפשר שהוא הביא הירושלמי רק להעיר על הרא"ם ולא לחלוק עליו. וגם מרן בב"י אף שהוא הביא הסמ"ג, מ"מ הוא לא כתב שהסמ"ג חולק על הרא"ם וסבר כהטור. וכן ראיתי בשלטי גבורים בפ" החבית קמה: אות ג. שאחר שהוא הביא שיטת הרא"ם הוא כתב "וכן פסק סמ"ג." הרי שהוא פשוט לו שהסמ"ג לא חולק על הרא"ם. וכן כתב הגו"ר בכלל ג. ס"ד. בד"ה ודברי רא"ם, "ובפירוש דברי הסמ"ג, כבר כתבנו בתחילה שסמ"ג בא להחזיק סברתו של רא"ם ולומר דדוקא לענין מעשר שהקביעות הוא מדבריהם, הוא שחילקו רז"ל בין כלי ראשון לכלי שני, שהם שאסרו הקביעות לא החמירו בכלי שני, אמנם לגבי שאר מילי כיון שכלי שני חומו שוה לכלי ראשון א"כ אין לנו להקל" ע"ש. הרי הסמ"ג סובר כהרא"ם. ולכן נראה שעדיין י"ל שמ"ש מרן 'יש מתירין' הוא רמז לסברת הראב"ה וגם לסברת הטור, ואנן קי"ל כשניהם.

(י) **ונראה** לענ"ד שכן כוונת הרמ"א בדעת מרן, שאחר שכתב מרן "יש מתירין" כתב הרמ"א, "בכלי שני ויש מקילין אפילו בכלי ראשון." נראה שאין כוונת הרמ"א שמרן סובר כהדעה שהתיר רק בכלי שני, שהוא הטור, ואחר כך עצר הרמ"א לפרש דעת מרן וכתב סברה אחרת מעצמו שיש מקילין אפילו בכלי ראשון שהוא דעת הראב"ה, שזה אינו אלא כוונת הרמ"א שמרן כיון לשני

פירושים במה שהוא כתב "ויש מתירין", ושני דעות דהיינו הא דהטור והא דהראב"ה הן בכלל היש מתירין, ומוכרח לומר כן שהלא לא מצינו בב"י מי שחולק בפירוש על הרא"ם אלא הראב"ה והטור ע"ש.

ולכן מצינו שלדעת מרן אין שום איסור של קלי הבישול בכלי שני. וכן יש להוכיח ממ"ש מרן בס"שית. יג. "מותר ליתן קיתון של מים או של שאר משקים בכלי שני שיש בו מים חמין אבל בכלי ראשון אסור." הרי שזה שלא כדעת הרא"ם הנ"ל שהלא לדעתו יש לחוש שמא המשקה הוא קלי הבישול ויש איסור בכלי שני. וזה גם שלא כדעת הר"י בתוספות שסבר שיש איסור של מחזי כבישול. אלא שלכאורה נראה שאין זה ראייה שי"ל כמ"ש בשבת מב. "דילמא שאני התם דמפסק כלי" וכתבו התוספות שם בד"ה שאני, "וא"ת דאמר לעיל מ: טול בכלי שני ותן, אבל בכלי ראשון לא אע"ג דמפסיק מנא, וי"ל דהתם בכלי ראשון והכא דבכלי שני שאני." הרי נראה שי"ל שמרן הקל בדינו דוקא משום שיש הפסק הקיתון בין המשקה להכלי שני, אבל בלא זה אסור. וכן נראה מהגור"ר בכלל ג. ס"ד. בד"ה ובזה יתורץ, שכתב "ועוד י"ל דשמן התיירו מפני שמפסיק הכלי בין השמן ובין המים חמין." ע"ש. אמנם זה אינו כמבואר במ"ב שם בס"ק פו. שכתב "אף דמים בלבד בלא כלי ג"כ מותר לערב בתוך כלי שני וכן"ל בסע"יב, נקט ע"י כלי משום סיפא לאשמועינן דבכלי ראשון אפילו ע"י הפסקת כלי אסור." הרי שלדעת מרן אין שום איסור ליתן כל משקה בכלי שני אף בלא הפסק הקיתון, ולכן נראה מזה שהוא לא סובר כהרא"ם. ונראה מזה שהוא לא סבר כהר"י בתוספות בשבת לט. הנ"ל שכתב שם המהרש"א על התוספות, "ק"ק דהא גבי שמן בעין אמרינן לקמן דאין כלי שני מבשל, ושמן בעין לא שייך ביה למתק, וי"ל התם דמפסיק כלי דכה"ג משני לקמן ודקאמר ש"מ דכלי שני אינו מבשל היינו נמי דבכה"ג אינו מבשל היכא דמפסיק כלי וק"ל." מ"מ לדעת מרן אף בלי הפסקת הקיתון אין בישול בכלי שני כמבואר במ"ב, ולכן נראה שהוא לא חש למחזי כבישול, ואל תאמר שהמשקה הוא רק למתק כהתבלין שזה אינו שמי יאמר את זה, ואל תאמר שהמשקה מערב במים שבכלי שני ואינו ניכר ולכן אין מחזי כבישול, שמי יאמר שהמשקה אינו ניכר, אלא נראה שמרן לא חש להאי דר"י לגבי מחזי כבישול, וכנראה לעיל בסע"ה הנ"ל שהוא לא חש למחזי כבישול לגבי הפת בכלי שני, וכמבואר במ"א שם לדעת מרן.

(א) **ועוד** יש לבאר לדעת מרן, שהוא כתב בסע"י. "אסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליהן מכלי ראשון." ואם אמרינן שמרן סבר כהרא"ם הנ"ל ודעימיה, דהא דכתוב המשנה בפ"י החבית, שמותר לדחות מאכל אף בכלי ראשון כיון שזה שעה מועטת, הלא ק"ו שיש לערות על התבלין שהעירו הוא רק לזמן קצר, ודומה להדחה. אלא נראה שלשיטה זו התבלין נחשב כקלי הבישול, דהיינו כהדג מלוח במשנה, ולכן אף בהדחה יש איסור ולכן אף בעירוי יש איסור. וכן כתב בפירוש החידושי הר"ן בשבת קמה: "מדיחין אותו בחמין, יש מפרשים אפילו בכלי ראשון דלא הוי אלא פורתא אינו מתבשל אבל בשריה דהוי שעה או יותר אי אפשר דלא יתבשל כמאכל בן דרוסאי כיון שהוא בכלי ראשון, ואם שרה חייב חטאת אע"פ שלא נגמר בישולו. וי"מ דהדחה שהתירו היינו שריה דבכלי שני, דאי בכלי ראשון לא דהא קי"ל דעירוי דכלי ראשון ככלי ראשון, וליתא דלא איתמר אלא בתבלין וכיוצא בהן שהן קלים להתבשל מעירוי דכלי ראשון, אבל בשר מליח יבש אין נוח להתבשל בעירוי דכלי ראשון." הרי שתבלין הם קלי הבישול, ומ"מ רק בעירוי מכלי ראשון יש איסור, ולא בכלי שני. וכן ביאר מהר"י פראג'י בגור"ר בכלל ג. ס"ג. בד"ה הנה מעכ"ת, והוא הביא הר"ן וכתב, "ומינה דכלי שני לא מבשל אפילו דברים הקלים וזה ברור בדבריו." וכן י"ל לדעת מרן, וכן י"ל לדעת הרא"ש והטור, שאף קלי הבישול אין שום איסור בכלי שני. (וכל זה שלא כהתוספות בשבת מב: בד"ה לכל, שסברו שתבלין אינם קלי הבישול ע"ש, וזה לפי שיטתו.) ואף שמצינו לגבי מליגת העוף בי"ד ס"סח. שסבר הרא"ש והטור ומרן שאין להתיר עירוי מכלי ראשון, הרי משמע שבכל דברים יש בישול כדי קליפה ולא דוקא בתבלין שהם קלים לבישול, י"ל דשאני איסור והיתר שיש חשש של מבליע ומפליט אף שאין זה בישול ממש, ועיין בהגהות החתם סופר בא"ח ס"שיח. על המ"א בס"ק כח.

(ב) **ועוד** יש לחזק דברי במה שכתבתי שבמה שפסק מרן כה"ש מתירין, שמלבד דעת הטור שלא אמרינן קלי הבישול בכלי שני, שזה כולל אף דעת הראב"ה שאף בבישול אחר אפיה אין איסור. וזה ממ"ש מרן בס"שיח. טו. "דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו." הרי אף שיש כאן צליה אחר בישול עדיין הוא מותר וכהראב"ה. ועיין בביאור הלכה שם שכתב, "צ"ע הא לעיל בס"ה מביא דעת הרא"ם וע"ש במ"א דלדעתו ה"ה

הבישול כגון בפת רכה וכדומה, שאם תאמר כן הלא התירוץ האחרון בתוספות מודה שאין לשרות פת בכלי שני, אלא משמע שרק המליח הישן והקוליים האיספנין יש איסור, וזה כמו שביארתי לעיל לדעת התוספות.

ומצד אחר מצינו שי"א שדעת מרן ב"ש מתירין' היא לפסוק כהראבי"ה שסבר שאין בישול אחר אפיה. וכן סברת הבאר הגולה שם שציין שהיש מתירין הוא הראבי"ה. וכן כתב הגו"ר בכלל ג. ס"ד. בד"ה ומה שהביא, לגבי דעת מרן בש"ע, "והנה ברור הוא שדעת המתירין הוא משום דס"ל דאין בישול אחר אפיה." וכן כתב המטה יהודה בס"שיח. באות ג. שכתב "והמתירין ס"ל דלא דמי למצה דבעינן טעם מצה וליכא, אבל בעלמא אין בישול מבטל אפיה ודינו כבישול אחר בישול, ועיין בב"י באורך. וממילא מוכח דהש"ע דכתב ויש מתירין, וקי"ל כוותיהוה הוא גם בכלי ראשון, ודלא כמור"ם ז"ל דסיים בכלי שני, דליתא לדעת הש"ע דהמתירין הם מתירין אפילו בכלי ראשון." ע"ש. ולענ"ד העיקר בזה שמרן סבר כהראבי"ה וגם כהטור לקולא, ולכן הוא כתב 'יש מתירין' בלשון רבים לכלול השני דעות. וכן יש להוכיח מסע"יג. שהוא סבר כהטור, ומסע"טו. שהוא סבר כהראבי"ה. וכבר כתבתי שכן יש לפרש בדברי הרמ"א שהוא סבר כן בדעת מרן.

יד **ודע** שאף שכתבתי לעיל שיותר נראה מלשון הרא"ם שיש איסור תורה בקלי הבישול אף בכלי שני, והטור פליג על זה וסבר שאין שום איסור בכלי שני בקלי הבישול אלא בכלי ראשון או עירוי מכלי ראשון, שבזה יש איסור תורה, מ"מ נראה שהרמב"ם הקיל יותר וסבר שאף בכלי ראשון שהעבירו מעל האש אין שום איסור תורה. וזה לפי מ"ש הירושלמי בפ" הכירה הל"ה. שאומר שם בשם ר" זעירא, אין לך חלוט ברור אלא כל שהאור מהלך תחתיו ע"ש. ומקודם לזה בהל"ד. אומר עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני ע"ש. כלומר דחכמים אסרו כלי ראשון שאינו על האש משום הרחקה, דהיינו שיש איסור רק מדרבנן, ובכלי שני לא גזרו ואין שום איסור של בישול שם. ועיין בפר"ח ב"ד ס"סח. בס"ק יח. שביאר הירושלמי, וכתב שלהבבלי אף כלי ראשון שהעבירו מעל האש מבשל מן התורה ע"ש. וראיתי באגלי טל בהל"א אופה באות כג. ס"ק ב. שכתב לפרש שהרמב"ם סבר כהירושלמי בזה וז"ל, "ויותר מזה שגם מהרמב"ם משמע דאין חיוב בכלי ראשון מן התורה (דהיינו שאינו על האש) שדין נתינת תבלין לתוך הקדירה כתבו הרמב"ם בכ"כ.

דיש צלי אחר בישול, ואיך מתיר הכא בסתם (מספר בית מאיר על או"ח, וכן הקשה בספר מאמ"ר ע"ש שנדחק ליישב). ונראה שהביאור הלכה סבר שמה שהתיר מרן בשם היש מתירין בסע"ה. הוא רק לדעת הטור שסבר שאין שום בישול בכלי שני, אבל עדיין אנן קי"ל כהרא"ם שיש בישול אחר אפיה או צלי אחר בישול, ולכן הוא הקשה קושיא זו. וכן נראה דעת הטל אורות בדף קצה. שהקשה כן על מרן בשני הסעיפים הנ"ל וכתב, "ואם חשש לדעת הרב אליעזר ממין ז"ל, דיש בישול אחר אפיה וצליה, למה לא חש נמי להא דיש צלי אחר בישול." ע"ש. אמנם לפי מה שדקדקתי בלשון מרן שהוא כתב "יש מתירין" בלשון רבים, צ"ל שהוא כיון בין לדעת הטור ובין לדעת הראבי"ה, והוא הסכים לשניהם, ולכן שפיר פסק מרן כהראבי"ה בסע"טו.

יג **ויש** מן אחרונים שפירשו שמרן ב"ש מתירין' סבר שאין איסור של קלי הבישול בכלי שני. וכן מבואר ברמ"א שם כמו שכתבתי לעיל. וכן הוא בגר"א שם שציין שבת מ.; וכן מא. דהיינו שאין בישול בכלי שני אף לקלי הבישול, וכדעת הטור. וכן הוא במ"ב בס"ק מג. וכן הוא לרבי אברהם יצחקי שכתב בגו"ר בסוף ס"ח. "היה נראה להתיר לכתחילה לפזר אבק הקהו"ה ע"ג הפינג'אן כיון שהוא כלי שני, דמרן הביא בשלחנו הטהור בנתינת הפת בתוך כלי שני יש אוסרים ויש מתירים, ולישנא בתרא עיקר אף בפוסקים, וכמ"ש הרב בעל כנה"ג משם מהר"י קולון ומהרי"ט, יע"ש מה שהאריך על מנהג העולם, ומה גם שהרב בעל המפה כתב דיש מקילין אפילו בכלי ראשון, א"כ בנד"ד שמפזרין אבק הקהו"ה בכלי ב' נראה ודאי דיותר." משמע שהוא סבר שלדעת מרן דוקא בכלי שני מותר, דהיינו כהטור. וכן ראיתי למהר"ם בן חביב בגו"ר שם בס"ו. בד"ה הרי נתבאר, שהבין כן בדעת מרן, שהיש מתירין הוא סברת הטור שאין בישול בכלי שני. ע"ש. וראיתי במ"א בס"ק יט. שכתב "ויש מתירין בכלי שני, דס"ל דאין כלי שני מבשל, ולפי מ"ש בסע"ד. בשם התוספות יש להחמיר דמיחזי כמבשל, אך היש מתירים סוברים להקל כתירין שני של התוספות, וכן משמע דעת הש"ע, ויש להחמיר." נראה מזה שהמ"א הוזה דעת הטור שהוא היש מתירין, לדעת התירין השני בתוספות בשבת לט. שסבר שמותר לשרות שאר מאכלים בכלי שני חוץ מן המליח הישן והקוליים האיספנין. ולענ"ד זה אינו, שלהטור אף המליח הישן והקוליים האיספנין מותרים בכלי שני, ורק בהדחה בכלי ראשון יש איסור. ומ"מ נראה מהמ"א שלסברת התוספות אין לחוש לשאר דברים שהם קלי

בשלה, ואי כ"ר לא מקרי אלא בעודו ע"ג האור פשיטא דבשלה, וכן מוכח נמי מהא דאמרין בר"פ כל הבשר, דאין מעלין את הבשר עם הגבינה על השולחן גזרה שמא יעלה באילפס ראשון, אלמא דאף לאחר שהעבירוהו מעל האור מחייב משום מבשל בשר בחלב הפך שיטת הירושלמי, וכן מבואר בדברי הר"ן בפ"כירה, ובדברי הטא"ח ס"תנג. וכן עיקר. ולכן מכל זה יש להקשות על הרמב"ם איך הוא פסק כהירושלמי כנגד הבבלי.

וגם נראה שיש להקשות על האגלי טל והערה"ש הנ"ל בפירושם ברמב"ם, דהיינו שהרמב"ם סבר כהירושלמי, ממ"ש הרמב"ם בפ"ט. הל"ב. "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ונתגלגלה חייב, שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה." משמע מזה שהמיחם אינו על האש, שאם הוא עדיין על האש אין זה נקרא "תולדה האור", שזה כמבשל בכלי על האור עצמו. ולכן צ"ל שהמיחם לא היה על האש, וכן נראה מהפירוש משניות שם בפ"כירה, שכתב, "מיחם שם הכלי שיחמו בו המים והוא נעשה מנחושת או ברזל ברוב, ותשאר חמה אחר שיורידוהו מן האש." ולכן יש להקשות על הרמב"ם שפסק כהירושלמי, שאם המיחם אינו על האש, איך הוא חייב על הבישול של הביצה, הלא האיסור הוא רק מדרבנן.

אלא נראה לענ"ד שיש לפרש הרמב"ם בקצת אופן אחר, דהיינו שאף שיש חיוב של בישול רק כשהכלי על האור, מ"מ אף אם הוא הורידוהו מעל האור אם הוא עדיין רותח ממש זה סימן שעדיין נשאר החום של האש ועדיין יש חיוב, אבל אם הוא אינו רותח ממש אף שהוא עדיין יד סולדת בו אז אין חיוב מן התורה, אלא האיסור מדרבנן והוא הרחקה בעלמא כמ"ש הירושלמי. וצ"ל שדין הביצה כנגד המיחם הוא מהמשנה, וצ"ל שהירושלמי הסכים לזה. ולכן מ"ש הירושלמי "אין לך חלוט ברור אלא כל שהאור הולך תחתיו." פירושו אף שאחר שהוא הורידוהו מעל האש אם עדיין ניכר שהוא מבעבע ורותח ממש עדיין יש חיוב אבל אם שקט מרתוחו, אף שהיד סולדת, מ"מ זה רק איסור מדרבנן. ולכן לפי זה מובן מ"ש המשנה שיש חיוב בבישול על תולדות האור, שאף שהוא הורידוהו המיחם מעל האש עדיין הטבע של המתכת הוא לנשאר בחום הרבה כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות, ולכן יש חיוב כמו לגבי כ"ר שעדיין רותח. וכעין זה מצינו לסברת המהרש"ל בש"ך בי"ד ס"צד. בס"ק ל. שדבר גוש נחשב לכלי ראשון אף בכלי שני.

מהל"שבת בין השבותים, וכתבו בלשון 'לא יתן'. וכן איסור נתינת מים כנגד המדורה כתבו בלשון אסור, וכללא כייל הרמב"ם בפ"א מהל"שבת שבמקום שאמר אסור לעשות כך או אין עושין כך, מכין אותו מכות מרדות ואינו אלא מדרבנן. הרי דס"ל דבישול דכלי ראשון הוא רק מדרבנן, והיינו משום דס"ל כהירושלמי דאין בשול ברור אלא אם האור מהלך תחתיו. וע"כ בכלי ראשון פטור, וכן כנגד המדורה דאינו תחתיו. ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"שיח. כא. שכתב כן לדעת הרמב"ם, והוא מסיק "ובזה תבין מה שהרמב"ם כתב הרבה דיני בישול בפ"כב. ולא בפ"ט. ע"ש.

ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה שזה סברת הרמב"ם ממ"ש הרמב"ם בהל"ש שבת פ"ג הל"א. "אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא 'על האש' להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת." וכתב על זה הכסף משנה שם, "נראה לי שמ"ש רבינו והיא על האש לאו דוקא אלא כל שהעבירה מרותחת מעל האור היא על האש קרי לה, וכן דעת הטור ורבינו ירוחם." ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם, אלא מה שהוא כתב "על האש" דוקא הוא, שכיון שרק על האש יש איסור תורה יש לגזור על כניסת המגריפה, אבל אם הקדירה אינה על האש ואינה רותחת שוב אין איסור תורה ואין לגזור על כניסת המגריפה, ודלא כהטור ורבינו ירוחם. וכן נראה מהגמרא בשבת יח: שאירי התם לגבי בישול כדי לצבוע, וממה שכתבו התוספות שהטעם שיש איסור של מגיס אחר עקירה מעל האש הוא רק משום צובע, אבל אין איסור של בשול אלא רק כשהקדירה על האש, עיין בלחם משנה שם שפירש כן. ולכן לפי זה שפיר כתב רבינו דין זה שכל שהעבירו הקדירה מעל האש והיא אינה רותחת, אין כאן אלא איסור דרבנן.

וראיתי בפר"ח בי"ד ס"סח. בס"ק יח. שאחר שהוא הביא הירושלמי הנ"ל ופירושו, הוא כתב שהש"ס דילן לא סובר כן, ולכן יש להקשות על הרמב"ם למה הוא פסק כהירושלמי כנגד הבבלי. וז"ל של פר"ח שם, "והנה בש"ס דילן איתא דכ"ר מבשל, וסתם כלי ראשון מיירי נמי אף לאחר שהעבירוהו מעל האור, והב"י בא"ח ס"תנא. הביא ראיה לזה ממתני' דהאילפס, ואינה ראיה דדילמא מדרבנן, וכמו שצ"ל כן לדעת הירושלמי, אבל הדין דין אמת, וכמו שפירש"י ז"ל אמתני' דלא יתן לתוכן תבשל משתחשך דכ"ר כל זמן שרותח מבשל ע"כ. וכ"כ גבי אמבטי לשם מ: ע"ש. והכי מוכח מהא דאמרין התם דמלח אפילו בכ"ר לא

אם ניכר שהוא רותח, וכעין שכתב ההגהות מרדכי הנ"ל.

(טו) **וראיתי** בקרבן העדה בפ"ה הכירה הל"ה. שהקשה על הירושלמי מהמשנה בפ"ה החבית, "חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, ש"מ ע"כ שמענין דאפילו המתבשל מחמת חמין ואין האור מהלך תחתיו חייב, וכן קאמר בפ"ה חבית הדיח מאי, א"ר יוסף חייב חטאת. אך קשה ור"ז זעירא תיקשי ליה מתני' דחבית דתנן שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, י"ל דלאו לענין חיוב חטאת איתמר אלא לענין איסור וצ"ע. ולענ"ד אין כאן קושיא כלל, שנראה שפשוט ליה להקרבן העדה שההדחה היא ע"י עירוי וכדעת התוספות בשבת לט. הנ"ל, אלא שכבר כתבתי לעיל שהרמב"ם סבר כמבואר ברא"ם והחידושי הר"ן והמאירי הנ"ל, שההדחה היא בכלי ראשון, ואף שהוא עדיין על האש, והוא מותר כיון שהוא רק לזמן קצר, ורק בקלי הבישול יש איסור של בישול, וכיון שזה על האש יש חיוב מן התורה, ולכן מהירושלמי זה יש ראייה לפירוש של ראשונים אלו, ובפרט לפרש כן בדעת הרמב"ם כיון שכתבו האגלי טל והערה"ש הנ"ל, שהוא סובר כהירושלמי, וכן כתב הרמב"ם דיני של הדחה בפ"ט. דהיינו בתוך האיסורי תורה.

(טז) **ולכן** לפי זה נראה, שהרמב"ם הקיל ביותר שאף בכלי ראשון שהעבירוהו מעל האש אין איסור תורה, ואין שום חשש של קלי הבישול בכלי שני. ולדעת הטור בשלמא שיש איסור תורה בכלי ראשון אף שהעבירוהו מעל האש, כדנראה מהבבלי כמבואר בפר"ח ב"ד ס"ח ס"ק יח, מ"מ אף הוא מודה שבכלי שני אין שום איסור של קלי הבישול. ולדעת התוספות בשבת לט. נראה שמלבד מליח הישן וקוליים האיספנין אין שום חשש תורה של קלי הבישול בכלי שני, ולדעת הר"י שם יש רק איסור דרבנן של מחזי כבישול. ולדעת הרא"ם י"ל שיש ספק איסור תורה בכל מאכלים בכלי שני, שמא הם קלי הבישול, אלא שנראה מהב"י שבכלי שני מצד הדין אין שום חשש כלל אלא הוא חומרא בעלמא. ולכן נראה ששפיר הוא להכריע שאין לחוש לקלי הבישול בכלי שני כלל, מלבד המליח הישן וקוליים האיספנין, שמצד החשש איסור דאורייתא יש כמה ספיקות להקל, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם, ואת"ל שאינו כן, שמא ההלכה כהטור, ואת"ל שאינו כן, שמא ההלכה כהתוספות שאין כאן איסור תורה, ואת"ל שאינו כן, שמא העיקר כהב"י בשם ההגהות מיימוני שאין כאן איסור כלל, ואת"ל שאינו כן ולדעת הרא"ם יש בזה ספק דאורייתא, שמא מאכל זה אינו בכלל

וכעין סברה זו מצינו בהגהות מרדכי, הובאה דבריו בב"י בס"שיח. בד"ה כלי ראשון, "וכתב בהגהות מרדכי 'שקרוב הדבר דלא מיקרי כלי ראשון אלא אם סילקו מן האש מיד, אבל אם הניחו לעמוד להפיג רתיחתו ה"ל כלי שני, ולי משמע ממה שאמר בפ"ה כירה מ: גבי נתינת קיתון של מים כנגד המדורה, שכל זמן שהיד סולדת בו חשוב כלי ראשון" ע"ש. ולפי מה שפירשתי ברמב"ם אתי שפיר, שהרמב"ם סבר כההגהות מרדכי לגבי האיסור דאורייתא שיש חיוב בכל זמן רתיחתו, אבל כשהפיג רתיחתו, אין איסור תורה אלא שעדיין יש איסור דרבנן כל זמן שהיד סולדת בו, ולכן נסתלקה קושית הב"י מדין המים כנגד המדורה כיון שעדיין זה אסור אלא שהוא רק מדרבנן, וכמ"ש האגלי הטל הנ"ל שדין המים כנגד המדורה הוא רק מדרבנן כיון שהרמב"ם כתב דין זה בפ"כב. בין השבותים.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרמב"ם בפ"כב. הל"ו. "וכן קדירה 'רותחת' אף על פי שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין", פירושו שעל האש היא רותחת, אבל כשהוא הסירה מעל האש מסתמא הפיג רתיחתו, ולכן האיסור ליתן התבלין לתוכה הוא רק מדרבנן, ולכן הוא כתב דין זה בין השבותים. וכן יש לדייק בלשון המשנה שכתב, "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין", משמע שאחר שהוא העביר האילפס מן האור שוב הוא לא רותח, וזה מ"ש "שהעבירן מרותחין".

ועל פי הנ"ל נראה שאין להקשות על הרמב"ם מראיות הפר"ח הנ"ל שהבבלי סבר שיש איסור תורה בכלי ראשון שהעבירוהו מעל האש, ש"ל שכן הוא אבל רק כשעדיין רותח, אבל כשהפיג רתיחתו, האיסור הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם. ולכן אתי שפיר מ"ש הגמרא בפ"ה כל הבשר קד: "אמר אביי, גזירה שמא יעלה באילפס רותח, סוף סוף כלי שני הוא וכלי שני אינו מבשל, אלא גזירה שמא יעלה באילפס ראשון", הרי שאנו איירינן באילפס שעדיין רותח, ולכן אם הוא כלי ראשון יש איסור מן התורה. ואל תשיבני דשאני דין בשר בחלב שתלוי בנתינת טעם, משא"כ בשבת שאינו תלוי איסור בישול על נתינת טעם, ולכן אין להקשות על מ"ש הרמב"ם בהל"ה שבת, מדין זה בחולין שאיירי בבשר בחלב, שזה אינו שהירושלמי הנ"ל בשבת השווה דין בישול בשבת לדין בישול בשר בחלב ע"ש. ולכן צריך לחלק כמו שכתבתי. ולכן אין ראייה כנגד פירוש האגלי טל והערה"ש בדעת הרמב"ם מהבבלי וגם לא מדין בישול בתולדות האור, אם אמרינן שאף שהעביר הכלי מהאש עדיין יש איסור תורה

וראוי לצרף לס"ס. ולכן אף בנד"ד לדעת הרא"ם אין אנו בקיאות מה הוא קלי הבישול או לא בין בשוטה ובין בחכם, ולכן ממילא זה נחשב לספק, ואין זה בכלל חסרון ידיעה, ויש לצרפו לס"ס. (ואף שכתבתי במקום אחר שכמה רבותינו סברו שאם בימי חז"ל הם היו יודעים איזה דבר ובזה"ז יש לנו ספק לכ"ע ואף לחכם, שעדיין זה בכלל חסרון ידיעה, מ"מ גם כתבתי שעדיין יש לצרף ספק חסרון ידיעה לס"ס. וכן מצינו לדעת המשאת בנימין שיש לצרפו לס"ס, ואף הש"ך מודה לזה בהפסד מרובה כמבואר בכללי ס"ס בס"ק. ע"ש ובכה"ח. וידוע מ"ש התורת חטאת בהקדמתו, שמה שהתירו במקום הפסד מרובה, זה משום שכן הוא לעיקר הדין, ולכן נראה שאף הש"ך מודה שמעיקר דין מועיל ס"ס אם ספק אחד הוא מחסרון ידיעה.)

ועוד אל תשיבני שאין זה ספק שקול, דהיינו שאם ראינו שהמאכל רך, כגון עלי התה וכדומה, הלא הדעת יותר נוטה לומר שזה קלי הבישול. וכתב הכה"ח בס"ק. בכללי ס"ס אות כא. "אבל אם יש לתלות באיסור יותר מבהיתר, וכן אם האיסור שכיח יותר מבהיתר אין זה ספק כלל." ע"ש בשם הפוסקים. ועל זה י"ל שלדעת הטור ומרן בי"ד ס"קכט. יא. יש לעשות ס"ס אם ספק אחד שקול, והספק אחר אינו שקול, ודלא כהש"ך שם בס"ק כח. וכבר הארכתי בזה במק"א (ס"קלב), וה"ה כאן אף אם ראינו שמאכל זה נראה כקלי הבישול עדיין יש לצרף ספק זה לס"ס, ולומר שמא אין זה נחשב לקלי הבישול, כיון שהספק אחר הוא שקול. ומ"מ כל זה לרווח דמילתא שאף בלי ספק זה יש ס"ס להתיר כמו שכתבתי לעיל.

(ז) **ולפי** זה מה שכתבתי בדעת הראשונים ובספיקות הנ"ל, אתי שפיר מה שפירשתי לדעת מרן שהוא אינו חושש למ"ש הרא"ם לגבי קלי הבישול בכלי שני, וגם לא לדעת הר"י בתוספות לגבי מחזי כבישול. וגם מצינו לדעת הרמ"א שהוא סובר כן לדינא, שהוא כתב שם בסע"ה. "ויש מתירין. בכלי שני, ויש מקילין אפילו בכלי ראשון, ונהגו לזוהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו." וכתב המ"ב שם בס"ק מו. "ובדיעבד אפילו בכ"ר אין לאסור דיש לסמוך איש מקילין." הרי שהמנהג אצל הרמ"א הוא רק לכתחילה, אבל מעיקר הדין הוא סובר כהטור שאין בישול בכלי שני, וגם כהראב"ה שאין בישול אחר אפיה. ואצלנו אין לנו מנהג הרמ"א ונראה שיש לאזיל בתר דעת מרן, בין לדעת הטור ובין לדעת הראב"ה. וכן ראיתי בשלטי הגבורים

קלי הבישול. ולכן מצד חשש איסור תורה ודאי יש להקל. ומצד האיסור דרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם או הטור, או הרשב"א בתוספות, או התירוף האחרון בתוספות, ודלא כהר"י שם.

וכן מצינו סברה זו שיש לחלק חשש איסור תורה מחשש איסור דרבנן, לעשות ס"ס בכמה פוסקים, עיין מ"ש הברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו. בד"ה חוזרנו, "ממ"ש הסמ"ק, הביאו מרן בי"ד ס"פג. והש"ך בכללי ס"ס והפר"ח שם כלל ט. דדגים מלוחים כמו הירי'נגאס מותרים מטעם ס"ס, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואת"ל נמלחו שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן, כלומר דמן התורה איכא ס"ס, ואע"ג דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מ"מ איכא חד ספיקא נמי בדרבנן, שמא לא נמלחו עם הטמאים ולקולא." וכן כתב הקול אליהו, ע"ש בברכ"י. ולכן שפיר הוא לחלק בנד"ד בין חשש מן התורה ובין חשש מדרבנן, וכמו שביארתי.

שוב ראיתי בגו"ר בא"ח כלל ג. ס"ט. תשובה מרבי משה חיון, וכתב שם בד"ה ואפילו, "אם כן איכא הכא בנד"ד ספק ספיקא המתהפך, ספק אי כלי ב' בשיל ספק אי לא בשיל, ואת"ל בשיל ספק אם יש בישול אחר קליה או לא... וכה"ג אפילו בדאורייתא אזלינן לקולא, כ"ש בדרבנן דבחד ספיקא סגי." וכעין זה י"ל בנד"ד אלא במקום ספק אם יש בישול אחר קליה, י"ל ספק אם מאכל זה הוי בכלל קלי הבישול.

ואל תשיבני שהספק שמא אין מאכל זה קלי הבישול, אינו נחשב לספק והוא ספק דחסרון ידיעה, שזה אינו שכבר כתב הערוך השולחן בי"ד ס"קי. בכללי ס"ס אות קכו. (כד.) "ספק חסרון ידיעה לאו ספק הוא, דאלו היה חכם היה יודע ודעת שוטים א"א לצרף, כגון שצריך לשער בקדירה אם יש ששים כנגד האיסור והקדירה עם האיסור לפנינו, ואין אנו יודעים לשער, אין זה ספק כלל דהחכם היה ביכולתו לשער אבל אם נשפך הקדירה ודאי הוה ספק, וכן בכל מקומות שהפוסקים סגרו עלינו הדרך לומר שאין אנו בקיאים בבדיקה ואפילו החכם המובהק אינו רשאי לעשות מעשה בזה, א"כ ממילא מיחשב לספק, וכן כל כיצא בזה." וכן נראה מהש"ך בס"נג. בסוף ס"ק טו. שכתב, "חסרון ידיעה, דאם היה חכם בקי היה יכול להבחין כדכתיב מהרי"א בהגהת ש"ד ס"ס פז." הרי שדוקא בדבר שהחכם יכול להבחין אמרינן חסרון ידיעה, אבל אם אף החכם אינו יכול להבחין אז זה בכלל ספק

בשבת קמה: באות ג. שהוא כתב "והכי נהוג עלמא לתת אפוי בכלי ראשון ושני אפילו יד סולדת בה ואין נזהרין כלל." הרי שנוהגין כסברת הראב"ה. וכן הוא בכנה"ג בס"שיח. על הטור שכתב, "נוהגין העולם כשעושין חמין מרגלי בהמה לחתוך חתיכות פת בכלי ולערות עליהם המרק של רגלים של בהמה, ולרבי אליעזר ממיץ ז"ל דבר זה אסור, ואולי סמכו על החולקים על רבינו אליעזר ממיץ, ומתירים בכלי שני, ואע"פ שהרב בעל המפה כתב שנהגו ליזהר לכתחילה על זה, אפשר דבמקומו נהגו כן." הרי ממ"ש שהמנהג הוא כהמתירין בכלי שני, משמע שהמנהג כהטור. (ועיין מה שהעיר היד אהרן על דברי הכנה"ג.) וכן ראיתי במנחת כהן שער שני פ"ד. שכתב "כתב עוד שם רמ"א שנהגו ליזהר לכתחילה שלא יתן פת בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו. ואני לא ראיתי מי שנזהר בזה." הרי שנראה שאצל המנחת כהן המנהג כהטור. וכן ראיתי למהר"י פראג"י בגו"ר שם ס"ג. בד"ה וגם רבינו, שכתב "עוד חזינן דסוגיין דעלמא דלא כרא"ם, דאנו נזהרין להמון עם שלא יתנו פת בקערה ויערו עליהן, ולית מאן דאשגח בן, והנח להם לישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים, שהרי יש להם סמוכות לסמוך עליהם." וכן ראיתי לרבי משה חיון שם בגו"ר ס"ט. בד"ה ומ"מ, "ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, שאין גם אחד שיחוש שלא לשרות פת בשבת בכלי שני, ויש הרבה שאין חוששין ואפילו ע"י עירוי." הרי שמכל זה המנהג כהטור וגם כהראב"ה, ולכן שפיר הוא לומר שיש לפסוק כדעת מרן כזה, בין לגבי דעת הראב"ה, ובין לדעת הטור.

ואף שמצינו שהכנה"ג הנ"ל בסוף דבריו כתב, "ומ"מ המחמיר שלא יתן פת בתחלה עד שיערה המרק תחלה או להמתין עד שלא תראה יד סולדת, תבא עליו ברכה." וגם אף שמצינו שכתב רבי אברהם יצחקי הנ"ל, בסוף ס"ח. "אמנם אחר שאין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל והקשים להתבשל, וכמ"ש הגה"מ על סברת רא"ם, ראוי להחמיר לכתחילה. והמחמיר כל חותמי ברכות שהיו במקדש יחולו על ראשו, והמקל יש לו על מה לסמוך, והם הרים הרמים גדולי ההוראה בכל מקום." מ"מ כל זה מצד חומרא לחרדי ה', אבל מצד הדין נראה שפשוט שיש להורות כדעת מרן. וכבר כתב המחב"ר בס"תסז. אות ה. "ומיהו את הצנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי הדין דוקא." וכן הוא בנד"ד שיש להורות כדעת מרן שפסק כהראב"ה וכהטור, וכמו שביארתי לעיל.

ולכן יש להעיר על מ"ש המ"ב בס"שיח. בס"ק מה. "וכן מה שנוהגין איזה אנשים כשעושין חמין מרגלי בהמה לחתוך חתיכות פת בכלי ולערות עליהם המרק של הרגלים מכ"ר לא יפה הם עושין דאפילו אם לא יתן הפת בתחלה עד שיערה המרק תחלה בכלי כדי שיעשה כלי שני הלא כתב רמ"א דיש ליזהר בזה." נראה לענ"ד דבשלמא מה שהוא כתב "לא יפה עושין" להיוצאי ביד רמ"א, אבל הלא אנשים אלו הספרדים, שהלא מי שהביא מנהג זה הוא הכנה"ג הנ"ל, ולכן י"ל ששפיר הם עושים שהם אלו כשיטת מרן, ואף שהכנה"ג כתב על מנהג זה, "ראוי להחמיר לכתחילה", הרי שזה רק מצד חומרא, אבל אם נוהגים כן ודאי אמרינן "שיפה הם עושין."

ולכן למסקנה נראה שלדעת מרן שקבלנו עלינו הוראותיו, מותר לתת כל מאכל בכלי שני, ואין חילוק בין דבר שהוא קלי הבישול או לא. וגם אנן קי"ל שאין בישול אחר אפיה וכדעת הראב"ה.

סימן סח.

שאלה: האם יש ללמד זכות על מי שנוהג לערות מכלי ראשון על עלי תה.

תשובה: (א) **ראיתי** בבנין ציון ח"א ס"יז. שכתב "זה רבות שנים הרדיפוני מנוחה ובאתי עד פלך רוסיא הלבנה, אשר בקסרות רוסיא הכללית, וראיתי אשר עירו בש"ק מים רותחין מכלי ראשון אשר היו טמונין בתנור, על התה חדש שלא נתבשלו מערב שבת. ונבהלתי בראותי זאת, ואמרתי להם מחללים שבת אתם, כאשר הלכה זו רווחת בישראל, עירו מבשל כדי קליפה... והשיבוני כן נוהגין אצלם רבים וכן שלמים." וכן נראה שהיו נוהגין במערב כאשר נראה מהתועפות רא"ם ס"פ. וכן מהמים חיים בס"קיה. ע"ש. וכן בתבואות שמש א"ח ס"סו. ויש מי שרוצה לומר שהתה כבר מבושל בשעת תיקונו (עיין במים חיים שם), אבל כתבו האחרונים שזה אינו כמבואר בספריהם.

ונראה לענ"ד שיש מקום לומר שכל האיסור בבישול התה הוא רק מדרבנן. ויש ללמוד את זה מסברת הרדב"ז בח"א ס"ריג. שכתב "ולענין דבר הנאכל כמו שהוא חי אם יש בו משום מבשל בשבת, לענין מלקות אינו לוקה אבל אסור מדרבנן, ואם נתבשלו מאלהן כגון שהניחם מערב

לומר שאין איסור בישול כלל אפילו מדרבנן, שאף ב"צוננת אתה רואה" שנכנס התה במים, ואף בתה אין שינוי בטעם בין אם התה קר או חם. ולכן יש סברה לומר שאין כאן שום איסור.

(ב) **וכן** ראיתי סברה זו באור זרוע בהל" שבת אות סב. וז"ל, "כתב ריב"א בפ"א כירה, נראה בעיני דין נמי אין בו משום בישול מי שמחממו לשתייה, אבל מי שבשלו עם דבש ובשמים ועושה ממנו משקה שקורין פליישין, ודאי יש בו משום בישול שהרי משתנה לטעם אחר ע"י האור. וירקות שנאכלין כשהן חיים כגון כרישא ולפת וכן פירות האילן כגון תפוחים ושאר פירות, אע"פ שנאכלין כשהן חיים יש בהם משום בישול, שהרי מתמקמק טעמם ומשתנה לטעם אחר כשהן מתבשלין. ואע"ג דלענין בישולי עכו"ם אמרינן כל דבר הנאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישולי עכו"ם משום דבישולי עכו"ם דרבנן הקילו בהו רבנן, אבל לענין שבת לא שנא דהא חמין אמרינן במס"ע"ז לח: דאין בהם משום בישולי עכו"ם והכא כדברי הכל משמע דמים יש בהם משום בישול, ומבשלו חייב חטאת. מיהו דבר הנתבשל כבר מערב שבת מותר לחממו בשבת דהא כבר לא שייך בו משום בישול דמאתמול נתבשל כל צורכו, וה"נ משמע לעיל כל שבא בחמין מלפני שבת שורין אותו בחמין בשבת עכ"ל. לדבריו שפירש דביין אין בו משום בישול הרי משמע דשרי ליתן פך שמן אצל המדורה, מיהו ראיתי כתוב שחזר בו ממה שאמר דביין אין בו משום בישול." כל זה דברי האור זרוע.

מבואר מזה שהריב"א לא סבר כהרדב"ז, ולדעת הריב"א יש חיוב של בישול בפירות אף שנאכלין חיים, כיון שעדיין יש שינוי טעם מהבישול. ולפי זה י"ל שלא שייך בישול לגבי תה כיון שאין שינוי בטעם התה בין לפני בישול או אחר כך, וזה כהמאירי הנ"ל. אלא עדיין יש לדון בדעת הריב"א, מה הוא הטעם שחזר בו. ולענ"ד נראה שהריב"א לא חזר מסברתו העיקרי, אלא שהוא חושש שבאמת יש שינוי טעם בבישול היין, אף בלי נתינת בו דבש וכדומה. וכן הוא ברמב"ם בפ"ו דאיסורי מזבח הל"ט. שכתב "ואלו היינו הפסולין... או שנשתנה טעמו בבישול." הרי שיש שינוי טעם היין בבישול. וכן מצינו דבר זה ברשב"א בתורת הבית בית חמישי שער שלישי, שכתב "וחומץ ויין מבושל היינו טעמא משום שאין טעמו יין ואין שמן יין ולפיכך לא גזרו בהם." הרי שיש שינוי טעם ביין מבושל. וכן הוא במאירי לע"ז כט: שכתב "וסוף הדברים בענין זה לדעתי כל שהוא מבושל עד שנשתנה

שבת מותר לאוכלן בשבת. תדע שהרי דבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין חייב עליו בשבת, וטעמא כיון דאיכא מאן דאכיל ליה הכי, שוב לא מחייב על בישולו, וכל שכן הדברים הנאכלין חיים לכל אדם." הרי נראה מזה שאם המאכל ראוי לאכילה קודם הבישול, אף שע"י הבישול נשתנה טעמו והוא יותר יפה מ"מ אין כאן איסור אלא מדרבנן. ולכן נראה שהוא הדין בעלי תה, שאף אם אחד נותן העלים במים קרים או פושרים, עדיין העלים פולטים טעמם במים, והטעם במים שוה בין אם המים קרים או חמים, ולכן המים חמים אינם מוספים כלום בעשיית התה, אלא שכיון רוב העולם רוצים לשותות התה כשהוא חם נוהגין הם לעשות התה במים חמים. ואף שהתה פולט הטעם והצבע ביותר אם המים חמים מ"מ אין דבר זה מספיק לאתי לדידי חיוב. ולכן כיון שראינו שאין הבישול מוסיף כלום נראה שזה כמו פירות חיים שאין הבישול מוסיף כלום כיון שכבר היה הפרי ראוי לאכילה קודם כן, ומה שנשתנה הטעם של הפרי או שנוח להאיש לאכול הפרי חם אינו מספיק לאסור הבישול מן התורה.

ואם תאמר דשאני עלי תה מדין הפירות כיון שהפירות עצמם ראויים לאכילה קודם בישול, משא"כ בעלי תה שאינם ראויים לאכילה. אין זה כדאי לדחות מה שהסברתי, שאף שהוא כן מ"מ אף אחר בישול עלי התה עצמם אינם ראויים לאכילה, ולכן הבישול לא מוסיף כלום אף מצד זה. ואין לדמות בישול עלי התה לבישול הסממנים במשכן דהתם אין הצבע נכנס לתוך המים אלא ע"י בישול ולא מצינו שנכנס הצבע במים קרים או פושרים, ולכן החום והבישול גורם את זה, ושפיר אמרינן שזה בישול, אבל בעלי תה, אף במים קרים מצינו שהתה נכנס לתוך המים, ולכן אין הבישול מוסיף על זה.

ויש להוסיף על זה, וי"ל שהעלי תה הם יותר קיל מפירות שנאכלו חי, שלגבי פירות יש שינוי טעם ע"י הבישול, ועל כן י"ל שעדיין יש איסור דרבנן, (עיי' לקמן שכתבתי טעם אחר שיש איסור דרבנן) אבל לגבי תה שאין שום שינוי טעם בין מים קרים למים חמים, י"ל שאין איסור כלל בבישולו. וכן מצינו סברה כזו במאירי בשבת מב. בד"ה המשנה הרביעית, שכתב, "שמלח מיהא מותר ליתן לתוך הקדירה ואפילו בעודה על האש, שבשולה קשה, וכמו שאמרו צריכה מילחה בשולא כבשרא דתורא, ואע"פ שאנו רואים אותה נימוחה אף בכלי שני, מיחיו אינו בישול שאף בצוננת אתה רואה כן, אלא אינו בישול עד שישתנה טעמא מפני הבישול." הרי לפי זה אף בתה יש

טעמו מכמות שהיה מחמת בישולו או ריחו או צבעו שכל שנשתנה בטל חינו ואין חיבת ניסוך עליו. הרי שיש שינוי טעם ע"י בישול היין. וכן הוא בכנה"ג י"ד ס"קכג. בהגהות ב"י אות טז. שכתב דמה שאמרו בירושלמי דמתוק אין בו משום יין נסך מיירי בנעשה מתוק ע"י בשול. ועוד. ולכן נראה שהריב"א חושש שמא ישתנה טעם היין ע"י בישול, ויש בזה חיוב חטאת בשבת. וכן נראה קצת מהאור זרוע שכתב "שחזר בו ממה שאמר דבין אין בו משום בישול". משמע שהוא אינו חוזר מסברתו העיקרי אלא מדין יין לבד, דהיינו שהוא חושש שמא יש שינוי הטעם בין ע"י הבישול, כדמצינו בראשונים הנ"ל. ועוד נראה שאף אין איסור דרבנן בזה, כיון שכתב האור זרוע שנראה מזה שמותר ליתן השמן כנגד המדורה. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הריב"א, והוא יריב ריבנו, זכותו תגן עלינו. ולכן י"ל שבעלי התה שאין שום שינוי בטעם ע"י בישול, אין איסור של בישול בשבת בהם.

ג) וראיתי סברה כזו בפני יהושע לשבת מ: בד"ה ואתי ר"ש, שכתב לגבי איסור בישול בשמן, "לכך נראה דהא דאמרינן דרשב"ג סבר הפשירו זהו בישולו, לאו מבישול ממש דאורייתא איירי אלא משום דהפשר השמן הוי גמר מלאכתו מיחזי כמבשל, ולא דמי להא דאמרינן לעיל בגלגל ביצה ומליח ישן וקוליית האספנין דכל מידי דהוי גמר מלאכתו אפילו בהדחה בעלמא וכיוצא בו חייב משום בישול דאורייתא, דשאני התם דמקמי הכי לא חזי לאכילה כמו לאח"כ, משא"כ בשמן לעולם במילתיה קאי בין לשתייה בין לסיכה, אלא אפילו הכי אוסר רבי שמעון בן גמליאל משום דמיחזי כמבשל כנ"ל. ע"ש. הרי שחילק הפנ"י בין דבר שאינו ראוי כלל לפני הבישול שיש איסור דאורייתא ובין דבר שראוי לפני הבישול שאין בזה איסור תורה. וכן י"ל לגבי התה, שהוא ראוי לשתייה במים צוננים ומים פושרים אף שאין דרך העולם לשתותו הכי, והבישול לא מוסיף כלום.

וכן ראיתי סברה זו לרבי משה חיון בגו"ר בכלל ג. ס"ט. בד"ה ואפילו, "ולא דמי כלל למים ושמן דנאכלין ויש בהן משום בישול, דשאני מים שהם מצטמקים ושאני שמן שמשנתנה טעמו וריחו, מה שאין כן הקפה שנותנים בפניגא'ן דריחו לו נמר, וזהו כוונתם של האומנים שיריחו ריח קפה בלתי מבושלת כמבשלת". וכן הוא בתה שאין הטעם משונה בין במים צוננים או חמים. והוא הוסיף על זה שם בד"ה כללא, וכתב לגבי עשיית הקפה "ואי לא

דמסתפינא ה"א דאפילו בכלי ראשון שרי, דאפילו תבלין דאסרו בכלי ראשון לא דמיא להא, דשאני תבלין שאינם נאכלין כמות שהן אלא ע"י דחק, והראיה דכס זנגבילא ביומא דכופרי פטור, אבל הבון (קפה) נאכל כמות שהוא בריוח, ואפילו ע"ג האור אין לאסור אלא משום מראית העין דמיחזי כמבשל, וה"ה בפידיאוס קלויים שאם הם נאכלין ע"י שנקלו יפה יפה בכ"ר דשרי. ואין לתמוה א"כ איך יהיה חיוב מבשל קפה בשבת, דאטו מבשל קפה תנן, ואה"נ דלא שייך בה בישול ולא גמר מלאכה, ושאני מליח הישן דלא חזי לאכילה אפילו ע"י דחק ולהכי אית ביה משום גמר מלאכה, אבל הני לא" ע"ש. הרי נראה שזה שייך לגבי התה גם כן, שהוא ראוי לשתייה בצונן ואין שינוי בדבר אם המים חמים. ומ"ש שהדג מליח אינו ראוי לאכילה, כן הוא בב"י בשם הפרדס, וכן הוא במ"א בס"שית. בס"ק טז. ע"ש.

וראיתי באגרות משה שכתב כדברינו לגבי התה, בא"ח ח"ד. ס"עד. הל" בישול, אות טו. וז"ל "ומה שרואין אנו בעינינו שמתאדמין המים זה אינו ענין בשול דאף בקרים ממש מתאדמין במשך זמן, וכ"ש בחמין שאין היד סולדת בו, ולא זהו ענין בישול, הגע בעצמך דמה שענינו רואות אינו כלום דהא מלח רואין אנו שבחם קצת מרגישין טעם המלח כמו בשמו אותו בחמין שהיד סולדת, ומ"מ הלכה כר"נ בשבת מב: דאפילו ראשון לא בשלה, ואף לר"י וס"פ לא בשלה אלא בכלי ראשון אף שאין אנו מרגישין שום חלוק בטעם בין מלח בכ"ר ובין כלי שני... אלמא דבשול הוא ענין אחר דהוא תועלת שאיכא במלח ע"י הבשול יותר מהרגשת טעם מלוח, שזה איכא אף בצונן גמור, דמלח שאינו מבושל נמי נותן טעם מלח כידוע... וכן הוא בעלי תה שמה שנצבע המים בחום קטן אינו ענין בשול, שלכן אפשר שהוא מקושי הבישול, וא"כ אין לנו לומר מעצמנו כלום אלא מקבלה. ע"ש כל דבריו. ולפי מ"ש המאירי והריב"א הנ"ל הסימן לבישול הוא רק כשיש שינוי בטעם, ולכן כיון שלא ראינו שנוי בטעם התה כלל בין אם המים קרים או חמים, י"ל שלא שייך בישול בעלי תה, וכמו במלח, וכמ"ש רבי משה חיון הנ"ל לגבי הקפה.

ולפי זה י"ל ספק ספיקא בזה, דהיינו מצד האיסור דאורייתא שמא ההלכה כהרדב"ז שמן התורה שלא שייך איסור בישול לגבי מאכל הנאכל חי, וכן הוא לגבי התה, ואת"ל שההלכה כהריב"א שיש איסור תורה בזה, שמא אין שום שינוי טעם בתה בעירו מכלי ראשון ואף הריב"א מודה שאין איסור בדבר, ועוד יש לצרף ששמא ההלכה

כהרשב"ם שאין בישול אפילו כדי קליפה בעירו מכלי ראשון. ומצד האיסור מדרבנן, דהיינו שאם התה כפירות הנאכלין חיים עדיין יש איסור דרבנן, עדיין י"ל ס"ס, דהיינו שמא אין שום שינוי טעם בתה בעירו מכ"ר ושמא אין שום בישול בעירו וכדעת הרשב"ם. ועיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו. לגבי ס"ס שהוא מחלק בין הצד מן התורה ובין הצד מדרבנן, ואין להאריך בענין בזה.

(ד) **אלא** שעדיין יש לדון בסברת הרשב"ז, שמצאתי שהברכ"י בס"שית. אות ג. מפקפק על סברת הרשב"ז הנ"ל. והוא כתב שם על דברי הרשב"ז, "וקצת קשה, שהרי כתב הרמב"ם פ"ט. דין ג. 'המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צורכו, או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור', ומוכח דדוקא היה מבושל כל צרכו פטור, אבל נתבשל כמאכל בן דרוסאי חייב, וכ"כ הרמ"ך ומרן בב"י לדעת הרמב"ם, ומאחר דאתריה דהרב"ז ארץ מצרים היא, ובמצרים נוהגים כהרמב"ם כמ"ש מהר"י פראג'י בתשובותיו כ"י ס"סה. שכן מקובל מגאוני מצרים ע"ש שהאריך בזה, וכ"כ הרשב"ז גופיה בכמה תשובות כנודע, א"כ איך הרשב"ז כתב הכא בפשיטות נגד הרמב"ם דס"ל דבמאכל בן דרוסאי אם בישלו חייב כאמור. ואף דכתב דאסור מדבריהם שהוא סברת הרשב"א, הדבר ידוע דנ"מ טובא גם בזמן הזה אי חייב מדאורייתא או אסור מדבריהם למנין הספיקות וכיוצא. ותו דמוכח מהרמב"ם דדבר הנאכל כמות שהוא חי, וארח ארעא לבושלי אפשר דחייב, וצריך להתישב בדבר, ועיין בתשובות הרשב"ז כ"י ס"שני אלפים ריד. ע"ש. נראה לענ"ד שכונת החיד"א היא, שכיון שלהרמב"ם יש בישול מן התורה אף אם כבר נתבשל כמאכל"ד, א"כ הוא הדין בפירות שנאכלין חיים, שזה דומה למאכל"ד, ועדיין י"ל שיש חיוב על בשולם.

ולענ"ד אין לדמות דין פירות הנאכלין חיים לדין כבר שנתבשל כמאכל"ד, שלגבי המאכל"ד המאכל עדיין אינו ראוי לאכילה רגילה אלא בדוחק, ולכן עדיין צריך יותר בישול, ולכן יש חיוב לדעת הרמב"ם, אבל לגבי הפירות כל אדם יכול לאכול הפירות חיים בלי שום דוחק, והם ראויים לאכילה לכל אדם, ולכן אין הבישול משנה את זה, ולכן י"ל שאין חיוב בזה ויש להביא ראיה לזה מדין ביצה, שכתוב בגמרא בפ"ה הכירה, שיש חיוב מן התורה על בישולו. וידוע שכתב מרן בב"י ב"ד ס"קיג. שאף שביצה ראוייה לגומעה חיה, מ"מ אין זו אכילה חשובה, וכן הוא בב"י בא"ח ס"רנו בד"ה רשב"ם, "דביצה אין דרך לגמעה." ולכן י"ל שהביצה דומה למאכל"ד שיש

חיוב על בישולו, אבל אם המאכל ראוי לאכילה קודם הבישול בלי שום פקפוק עדיין י"ל שאין כאן איסור תורה על בישולו, וכדעת הרשב"ז. (ועיין בהגהות חתם סופר על ס"שית. ועל פי מה שביארתי אתי שפיר.) ומ"ש הברכ"י שסברת הרמב"ם היא שאף אם כבר נתבשלו כמאכל"ד יש חיוב בבישול, כן הוא וכן נראה מהרב"ז בשני אלפים ריד. ע"ש. אלא נראה דהכי י"ל לדעת הרשב"ז, "שכיון שראינו שיש אומרים שבמאכל"ד הוא רק מדרבנן, כן י"ל אם הפירות נאכלין חיים, ואף למי שסובר שעדיין יש חיוב מן התורה, מ"מ דין פירות וכדומה עדיף טפי שהם ראויים לאכילה אף בלי שום דחק, ולכן הכל מודה שהאיסור הוא רק מדרבנן." כן נראה להסביר דעתו.

(ה) **ועוד** יש להקשות על הרשב"ז ממה שהוא הביא בתשובה שני אלפים ריד. שיטת הרא"ם שיש בישול אחר צליה, ויש איסור תורה בזה. הלא אם המאכל כבר ראוי לאכילה ע"י צליה, למה יש חיוב בבישולו. ואפשר לומר דהא דאמרינן שאין איסור אלא מדרבנן בנאכלין חיים, זה דוקא במאכלים שהם ראויים לאכילה בלי שום בישול או צליה, אבל אם הם צריכים תקון על ידי בישול או צליה בתחילה, אז כל מה שאנו מוספים בתקונם ע"י בישול או צליה יש חיוב. ולדעת הרא"ם אף למ"ד שאין איסור במאכל שכבר נתבשל כמאכל"ד עדיין י"ל שיש חיוב בבישול אחר צליה כיון שהצליה היא משונה מבישול לגמרי, ואין מצטרף מה שכבר נעשה ע"י צליה למה שיעשה ע"י בישול.

ועוד כתב הברכ"י להקשות על הרשב"ז, "ותו דמוכח מהרמב"ם דדבר הנאכל כמות שהוא חי, ואורח ארעא לבשוילי אפשר דחייב." ולענ"ד יש להשיב על זה. ונראה שיש להביא ראיה לשיטת הרשב"ז מהרמב"ם עצמו, והרב המגיד שם, שכתב הרמב"ם בפ"ט הל"ג. דשבת, "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור." וכתב על זה הרב המגיד, "ומה שכתב וכן דבר שאינו צריך בישול פשוט הוא, ונלמד ממה שנחלקו בפ"כירה מ: שמן אם יש בו משום בשול אם לאו, מכאן שדבר שאינו צריך בשול, אין בשול לדברי הכל." וכן ראיתי בפתה"ד בס"שית. אות ט. שהביא זה לראיה להרב"ז. ע"ש. ומשמע מהרב המגיד שלכ"ע שדבר שאינו צריך בישול פטור, אלא שיש מחלוקת לגבי שמן אם הוא בכלל זה או לא. ואין זה מחלוקת בעיקר ההלכה אם אמרינן כן או לא, שהלא קי"ל שיש

הפרי, והוא ראוי לאכילה בלי בישול, וזה בכלל מ"ש הרמב"ם "דבר שאינו צריך בישול כלל." וכן לגבי תה, התה יכול ליתן צבעו וטעמו במים אף שהוא צונן, ואינו צריך בישול לזה, ואין זה דומה למלח שצריך בישול למאכל כדי לבלוע המלח, ולכן אין איסור של בישול בעלי תה.

וראיתי כמה אחרונים שהקשו על הרדב"ז מדין מים, שיש חיוב על בישולו כמ"ש הרמב"ם בפ"ט. הל"א. דשבת. וזה אע"פ שמים ראויים לשתיה בלי בישול. וכן ראיתי בפתה"ד הנ"ל, וכן הוא בעץ חיים למהר"י חאגיז, וכן הוא למהר"י ליפשיץ על המשניות, כמבואר בפתה"ד שם. וכן ראיתי שהקשה כן האגלי טל, במלאכת אופה ס"י. בס"ק יט. באות י. ע"ש. ועיין בדבריהם שהם טרחו ליישב הקושיא, ועיין במ"א בס"רנד. בס"ק כו. ולענ"ד דין מים שאני, שכן הוא המלאכה במשכן לבשל הסממנין בתוך המים כדי ליתן הצבע במים, ולכן מלבד הסממנין עצמם ראינו שיש בישול מים במשכן, ולכן לפי זה י"ל שיש חיוב מן התורה בבישול מים. כן נראה לענ"ד.

(ז) **ועיין** בחקרי לב ח"א מי"ד ס"מט. שהקשה על הרדב"ז מדין בשר בחלב שיש חיוב על הבישול אף שהחלב "נאכל חי", עיין בפתה"ד הנ"ל מ"ש על דבריו. ולענ"ד אין לדמות דיני שבת שתלויים על מלאכת המשכן לדיני בשר בחלב שתלויים על נתינת טעם. ואף שהירושלמי בפ" הכירה השוה אותם לגבי דין כלי ראשון, מ"מ זה רק בגדר החום של בישול, ולא לגבי מה הוא עצם האיסור.

ועוד נראה שהחיד"א כיון להקשות על הרדב"ז גם כן מדין מים, במה שהוא כתב "דדבר הנאכל כמות שהוא חי, ואורח ארעא לבשולי אפשר דחייב", דהיינו שמזה הטעם יש חיוב בבישול מים אף שהמים ראויים לשתיה בלי בישול, כיון ש"אורח ארעא לבשולי". ולפי מה שכתבתי אין ראייה מהכא דשאני מים שכך היא המלאכה במשכן.

ולכאורה יש להקשות על הרדב"ז מ"ש הטור בסוף ס"רנד. וכן הוא בש"ע בס"רנד. ד. "פירות הנאכלין חיון מותר ליתנם סביב הקדירה אע"פ שא"א שיצלו קודם חשכה, ומיהו צריך ליזהר שלא יחזיר הכיסוי אם נתגלה משחשיכה ושלא להוסיף עליו עד שיצולו מפני שממהר לגמור בשולם בשבת." הרי נראה שיש איסור בשול לפירות הנאכלין חיון, וכן ראיתי במנחת כהן בשער שני

בישול לשמן, ולכן איך כתב הרמב"ם שאם א"צ בישול שהוא פטור, אלא צ"ל שלכ"ע מודה לזה אלא הספק הוא אם שמן נחשב כשלא צריך בישול. ונראה שיש להוכיח מזה כסברת הברכ"י שכל דבר "שאורח ארעא לבשולי" חייב. ויש לדון בזה, הלא ראינו שיש ליתן השמן בלי בישול במאכל, כגון שלאטא וכדומה והוא ראוי לאכילה, אלא נראה שעיקר שימושו הוא ליתן השמן בקדירה לבשל בו המאכל או בתוך המחבת לטגן, ולכן כיון שראינו שאף שהשמן ראוי לאכילה קודם בישול, ועדיין אמרינן שיש חיוב על בישולו, צ"ל הטעם הוא מפני שכיון שדרך העולם לאכול שמן בדרך בישול עדיין יש חיוב אף שבאמת שהשמן ראוי לאכילה קודם בישול, וזה כדעת הברכ"י שכתב "שאורח ארעא לבשולי" חייב.

אלא שנראה לענ"ד שדין השמן שאני, שעיקר השימוש בשמן הוא לא כדי לאכול או לשתות אותו בפני עצמו, אלא הוא לבשל אותו עם המאכל כדי ליתן שומן במאכל כדי שיהיה המאכל יותר ראוי לאכילה ולשבוע. וזה אי אפשר להיות אלא ע"י בישול, שבלי זה א"א שיהיה השמן נבלע בתוך כל האוכל בקדירה. ולכן כיון שזה עיקר שימושו אנו אמרינן ששמן צריך בישול כדי לאוכלו, ואין זה דומה לפירות הנאכלין חיים שהם עצמם ראויים לאכילה בלי שום דבר אחר. ולכן הכי יש לפרש הרב המגיד, דהיינו שכיון שראינו שיש מחלוקת לגבי שמן אם יש חיוב או לא, צ"ל שלכ"ע דבר שהוא נאכל חי אין בו חיוב בבשולו, אלא ששמן שאני כיון שא"א להשתמש בו השימוש העיקרי אלא ע"י בישול. ולכן אין להקשות על הרדב"ז מדין השמן.

(ו) **ועוד** יש להביא ראייה לדין שמן לסברת הברכ"י, דהיינו מדין מלח, שהלא מלח ראוי לאכילה קודם בישול וטובלין הפת בתוכו, ונותנין אותו על האוכל בקערה, ועדיין אמרינן שיש בישול למלח בכ"ר על האש כהלשנא בתרא, וכדפסק הרמב"ם ומרן בס"שיח. ט. ולדעת הברכ"י זה אתי שפיר שאף שהמלח ראוי לאכילה בלי בישול מ"מ כיון ש"אורח ארעא לבשולי" בתבשיל בקדירה, יש חיוב. ואף לזה יש להסביר שיטת הרדב"ז שאף שמלח ראוי לאכילה בלי בישול מ"מ העיקר הוא כוונתו ליתן טעם המלח בכל התבשיל, והמלח אי אפשר להפליט טעמו בכל המאכל אלא ע"י בישול, שע"י זה טעם המלח נבלע בכל המאכל, וזה א"א בצונן. ולכן מלח נחשב כאילו הוא אינו ראוי לאכילה בלי בישול ויש חיוב על בשולו. משא"כ בפירות הנאכלין חיים שכל כוונת האדם היא על אכילת

ועוד יש להעיר, שביאר לנו המנחת כהן הנ"ל שהטעם שיש אף איסור דרבנן הוא מפני שהפירות על האור, אבל בלי זה הוא מותר לגמרי, ולכן בנד"ד שיש רק עירוי מכלי ראשון י"ל שאין איסור כלל לערות על הפירות, ולכן ה"ה בעלי התה שאין איסור בדבר כלל. ואף שכתבתי שהריב"א חולק על דין פירות הנאכלין חיים, מ"מ כבר כתבתי שי"ל שאף הוא מודה בנד"ד כיון שאין שינוי בטעם של התה. ולכן לפי כל זה יש ללמוד זכות למנהג הנ"ל.

(ח) **ונראה** שיש להוסיף סברה אחרת להתיר עירוי מכ"ר על התה, והוא שעלי התה עצמם אינם ראויים לאכילה בין לפני בישול ובין אחר הבישול, ודרך בני אדם להשליך עלי התה אחר הבישול, ואף אם נשארו קצתם בכוס והאנשים שותים אותם, מ"מ זה רק מפני שבמיעוטן לא הקפידו עליהם, אבל בעצמם הם אינם ראויים לאכילה. ולכן יש סברה לומר שיש להם דין מתכת או עץ וכדומה שאינם אוכל, ועל אלו כתב הרמב"ם בפ"ט. מהל" שבת הל"ו. "כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל." והרי בנד"ד העלי תה במים צוננים הם רכים, וגם אחר בישול במים חמים הם עדיין רכים, ואין שינוי בהם, ולכן לא שייך לומר שיש בישול בהם. ועוד אף אם הם רכים יותר ע"י המים, מ"מ זה משום לחלוחית המים ולא משום חום המים, ולכן החום אינו מוסיף כלום. וזה דומה לשרוי ניר לתוך מים צונן שהניר נעשה יותר רך, ולכן אם אחד נותן ניר בכלי ראשון י"ל שאין זה בישול שאף ע"י צונן נעשה הניר רך, וחום המים אינו מוסיף כלום. ולכן ה"ה בעלי התה שהחום אינו מוסיף כלום ולא שייך בישול בעלי התה עצמם.

אלא שעדיין יש לדון לגבי הצבע שנכנס לתוך המים שזה ראוי לשתייה. אלא שכבר כתבתי בשם המאירי שכיון שאין שינוי בטעם בין קודם בישול או אחר בישול נראה שלא שייך בישול בו, ואף את"ל שבכלי ראשון על האש יש קצת שינוי בטעם ושייך בזה בישול מ"מ זה לא גרוע מפירות שנאכלין חיים שכתב הרדב"ז הנ"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן.

(ט) **ויש** עוד טעם אחר שלא שייך בישול על הצבע שנפלט מן העלי תה אף שהוא ראוי לשתייה, וזה משום שיש סברה גדולה לומר שאין בישול בלח צונן בכוס ע"י עירוי מכלי ראשון, ורק בדבר גוש כתבלין יש בישול כדי קליפה. וכן דעת כמה פוסקים, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן. והחילוק בין לח לדבר גוש הוא שהבישול ע"י

פ"ד שהקשה כן, וכן ראיתי באגלי טל בהל" אופה ס"י. בס"ק יט. אות ב. עיין שם באורך, ולענ"ד אין זה קושיא, שכתב המ"ב שם בס"ק כא. "והקדירה עומדת על פטפוט ותחתיה יש אש וקמ"ל דמותר ליתן קודם חשיכה פירות סביבה אף שהפירות נוגעין באש", הרי שהפירות נוגעין באש ולכן אף לרמב"ם יש כאן איסור דרבנן, ולכן אפשר לפרש לשון מרן שכתב "לגמור בשולם" דהיינו מדרבנן, ואף שי"ל שאין זה כוונת הראשונים שכתבו דין זה כנראה מהאגלי טל הנ"ל, מ"מ אפשר שזה כוונת מרן כדי שיהיה דין זה אף לדעת הרמב"ם. וידוע מ"ש היד מלאכי בכללי ש"ע אות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק שהוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן הוא ברב ברכות בסוף מע"ז. ע"ש. ולכן הכי י"ל כאן שיש לפרש דברי מרן להשוה דעתו לדעת הרמב"ם. וכן י"ל לדעת הרעק"א שם שהביא סברת הרמב"ם על דין זה.

ולכן מכל זה נראה שאין לדחות סברת הרדב"ז, וכ"ש כיון שכן נראה ברמב"ם בפ"ט. הל"ג. והרב המגיד שם. וכן ראיתי במנחת כהן שם בשער שני פ"ד. שכתב "ודע שדעת הרמב"ם הוא שדבר שאינו צריך בישול כגון פירות הנאכלים חיים הוא כמו דבר המבושל כל צרכו ואין שייך בו בישול כלל, וכמ"ש בפ"ט... ומ"ש הרמב"ם פטור נראה שאסור מדברי סופרים, היינו דוקא במבשל על גבי האור שאסרוהו חכמים משום שנראה כמבשל בשבת, אבל ליתנו אצל האש אפילו במקום שהיד סולדת בו נראה דמותר כיון שהרב מדמהו לדבר שנתבשל כל צורכו" ע"ש. וכן ראיתי בכסא אליהו בס"שית. אות א. שהוא הביא דברי הפרי האדמה דאזיל בשיטת הרדב"ז, ואף שהכסא אליהו שם הקשה על הפרי האדמה זה בענינים אחרים, והוא לא פליג על סברת הרדב"ז. וכן ראיתי בטוב עין בס"יח. לס"שכה. ד. שגם הוא הביא דברי הפרי האדמה והרדב"ז ואף שהוא הקשה על דברי הפרי האדמה כמו הכסא אליהו, מ"מ אף הוא לא חילק על הרדב"ז שם. וכן ראיתי בלב חיים בח"ב ס"קפט. בד"ה וראיתי, שהביא הרדב"ז הנ"ל, וכתב "הנה בדבר הנאכל כמות שהוא חי אעיקרא הבישול הוא מדרבנן." וכן סברת הרעק"א על הש"ע בס"רנד. ג. "דהכא הוי רק דרבנן כיון דנאכלים חיין וא"צ בישול כמ"ש הרמב"ם פ"ט. הל"ג." ולכן נראה מכל הנ"ל שיש לסמוך על סברת הרדב"ז.

למועטין", והוא פירש שזה כן אף לתוספות בשבת מב., ובסוף דבריו הוא מסיק שזה ברור ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"ש. אות מט. עד נג. שהוא השוה דעת הטור לדעת הר"ן. ועיין עוד בזה בביאור הלכה בד"ה והוא שלא.

ולכן יש טעם גדול לומר שלא שייך בישול בצבע שנפלט במים, שזה כדבר לח שהוא נתערב מיד במים ואינו נשאר במקומו תחת הקלוח. ולכן לפי זה י"ל שאין בישול בעלי התה עצמם שאינם ראויים לאכילה, ואין שייך רפוי בהם משום החום, וגם אין שייך בישול על הצבע, שאף שהוא ראוי לשתייה, מ"מ יש לצבע דין לח, שאין איסור בישול בעירוי מכלי ראשון אף שהצבע המיעוט.

ואגב אורחיה יש ללמוד מזה לדין עשיית קפה נמס בשבת שמותר לערות עליו מכ"ר. שהרי י"ל שאין בישול אחר אפיה, וכדעת הראב"ה, וכן נראה דעת מרן, כמו שביארתי במקום אחר (ס"ז. אות ט. ואילך). ועוד י"ל דשמא אין עירוי מכ"ר מבשל כלל כהרשב"ם. ועוד י"ל שאף אם עירוי מבשל כדי קליפה, מ"מ זה דוקא בדבר גוש שנשאר שם תחת הקלוח, אבל דבר שנתערב במים החמין ואינו נשאר תחת הקלוח אין בזה בישול כלל. וכן הוא בקפה נמס שהוא נתערב מיד. ועוד י"ל לגבי קפה נמס שטעם הקפה במים צוננים שוה לטעם במים חמים, ולכן אפשר שאין זה בישול כלל בעירוי מכלי ראשון. ועוד נראה שאף הרמ"א בסע"ה שכתב שנהגו להחמיר לכתחילה כדעת הרא"ם שיש בישול אחר אפיה, י"ל שהוא מודה כאן, כיון שזה נחשב לדבר לח, ולא דומה לפת בכלי שני שם שהיא דבר גוש. ועיין בבית מאיר הנ"ל, שכתב ס"ס לגבי הקפה שכבר נתבשל מקודם שבת, שיש ספק שמא אין בישול אחר בישול אף בלח, ואת"ל שיש בישול שמא שאין בישול בלח בעירוי מכלי ראשון. ועיין בגו"ר בא"ח כלל ג. ס"ט. בד"ה ואפילו, תשובת רבי משה חיון, שכתב להתיר הקפה בכלי שני משום ס"ס, "ספק אי כלי שני בשיל ספק אי לא בשיל, ואת"ל בשיל ספק אם יש בישול אחר קליה או לא." ועוד כתב שם רבי משה חיון טעם אחר לגבי הקפה, דהיינו שאין הטעם משונה בין לפני בישול או אחר, כמו שכבר כתבתי דבריו לעיל. והוא הדין בתה.

(י) **ועוד** יש לומר באגב אורחיה, והוא שראיתי בקצת אחרונים שפקפקו על עירוי מכלי ראשון לתוך כוס שכבר יש בו טיפות מים, שיש חשש בזה של בישול. ולענ"ד שלפי דעת הראשונים הנ"ל וכן נראה דעת מרן, אין איסור

עירוי הוא רק מן הקלוח, וזה שייך רק אם המאכל נשאר במקומו בכוס כל זמן שהקלוח יורד עליו, וע"י זה יש בישול כדי קליפה. אמנם במים או שאר משקים צוננים בכוס שמיד נתערבו עם כל המים חמים שנכנסו בתוך הכוס, ולא נשארו דוקא תחת הקלוח, י"ל שלא שייך בישול כדי קליפה. וסברה זו שייך אף אם המים צוננים בתוך הכוס הם המיעוט, והמים מן העירוי מכ"ר הרוב. וכן מבואר ברשב"א בשבת מב. בד"ה נותן, "וא"כ אפילו חמין לתוך צונן הרי מבשל כדי קליפה וליתסר, אלא ודאי נראה דבמים שהן מתערבין אלו לתוך אלו ליכא למימר בהא תתאה ועילאה, ובתוספות פירשו שדרך המערה שנותן המועט לתוך המרובה והלכך חמין מועטין לתוך צונן מרובין אין בהם כח לבשל... וגם זה אינו מחזור בעיני דהכא סתמא לא שנא מרובין ולא שנא מועטין." וכן הוא בריטב"א שם בדף מב. בד"ה תנו, "דאפילו תמצא לומר דעירוי ראשון ככלי ראשון, הני מילי במערה על גבי תבלין וכיצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן, אלא מכין עליהן בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שהם מתערבים ממש אין כח בקלוח לבשל המים התחתונים." וכן הוא בר"ן. וכן נראה דעת התוספות בפסחים מ:, וכן נראה דעת הטור וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שפסק כדבריו, בס"ש. יא. ויב. ע"ש. וזה שלא כדעת התוספות בשבת מב. שסברו שמים חמים מכלי ראשון לתוך מים צוננים בכוס מותר רק אם המים צוננים מרובים ע"ש. ואף שראיתי במ"א בס"ש. יא. בס"ק לה. שהוא אזיל לפי סברת התוספות בשבת מב. שדוקא בצוננים מרובים התירו, מ"מ זה שלא כדעת הראשונים הנ"ל, ואין זה דעת הרמב"ם ומרן. וכן כתב הבית מאיר שם בסע"א. לפרש דעת הרמב"ם והב"י, וז"ל "אבל נותן הוא ממים חמין שבזה האמבטי וכו' ע"כ אפילו בחמין מרובין מן הצוננים... ובטור מבואר יותר להדיא הכי" ע"ש. וגם הוא כתב, "א"ו משמעות הטור הוא בחמין לתוך צונן דשרי, אפילו בחמין מרובים, שהיא כדעת הרשב"א והר"ן." והוא מסיק שם, "אך בדיעבד יראה לענ"ד דיש לסמוך על הרשב"א ור"ן שמתירין להדיא, ועל משמעות פשוט לשון הרמב"ם וטור שחמין לתוך צונן שרי אפילו בחמין מרובים." ע"ש. וראיתי באגלי טל בהל" אופה אות כט. שפסק להתיר אף לכתחילה, "ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים, שלא אמרו שעירוי מבשל כדי קליפה אלא במערה ע"ג דבר גוש שאין החמין מתערבין בו אלא מכין עליו בקלוחן, אבל מים במים שמתערבין אין כח בקלוח לבשל כלל." והוא כתב שם בס"ק ס. "ולדידן דקי"ל כשמואל באמת אין חילוק כלל בין מרובין

של עירוי על דבר לח, ולכן אין להקפיד על זה, ויש להתיר בשופי בספק ספיקא בצירוף דעת הערוך ודעימיה שאין איסור כלל בפ"ר שלא איכפת ליה. ואין להאריך.

ונחזור לנדון דידן, ונראה שגם יש לצרף שיטת רוב הפוסקים דהא דאמרין במשנה בשבת קמה: לגבי מליח הישן וקוליים האיספנין הדחתן זו היא גמר מלאכתן, היינו בכלי ראשון, (ודלא כהתוספות בשבת לט.) וכן דעת הרא"ם בספר היראים בס"קב הל" אופה, וכן הביא דעת המרדכי בפ" הכירה, וכן דעת המאירי בשבת קמה: וכן נראה דעת הרמב"ם בפ"ט דשבת. וכן כתב החידושי הר"ן בשבת קמה: על המשנה, וז"ל, "יש מפרשים אפילו בכלי ראשון דבהדחה דלא היא אלא פורתא אינו מתבשל אלא בשרייה דהוי שעה או יותר אי אפשר דלא יתבשל כמאכל בן דרוסאי כיון שהוא בכלי ראשון ואם שרה חייב חטאת אע"פ שלא נגמר בישולו. וי"מ דהדחה שהתירו היינו שרייה דבכלי שני, דאי בכלי ראשון לא דהא קי"ל דעירוי דכלי ראשון ככלי ראשון, וליתא דלא איתמר אלא בתבלין וכיוצא בהן שהן קלים להתבשל מעירוי דכלי ראשון אבל בשר מליח יבש אין נוח להתבשל בעירוי דכלי ראשון." ע"ש. הרי לפי זה תבלין נחשבים ככלי הבישול בעירוי מכ"ר, אבל י"ל שתה לא נחשב קלי הבישול שאין החום מוסיף כלום בתקונו שהרי זה אפשר אף בצונן, משא"כ בתבלין שאינם פולטים טעמים אלא בבישול. ולכן מזה נראה שמותר לערות מכ"ר על התה. ועיין בסימן הקודם שכבר הארכתי לבאר השיטות בזה לגבי המשנה הנ"ל בשבת קמה:.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש ללמד זכות על אותם שכבר נהגו לערות על העלי תה מכלי ראשון בשבת.

סימן סט.

שאלה: האם האיסור לקנח בספוג בלי בית אחיזה, הוא משום כיבוס או מפני מפרק תולדה דדש, ודעת מרן בזה.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"שכ. יז. "ספוג אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט." ונראה שיש מחלוקת בין הרמב"ם והטור בטעם שהסחיטה אסורה, שלדעת הרמב"ם נראה שהאיסור הוא משום כיבוס, ולדעת הטור הוא משום מפרק תולדה דדש.

כתב הרמב"ם בפ"כב. טו. דשבת, "המכבס חייב משום מלבן, והסוחט כסות חייב מפני מכבס, לפיכך אסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהן בפי האשישה וכיוצא בה כדי לסתמה שמא יבא לידי סחיטה. ואין מקנחין בספוג אא"כ יש לו בית אחיזה שלא יסחוט. ואין מכסין חבית של מים וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה גזירה שמא יסחוט." הרי הרמב"ם כולל דין הספוג בדיני כביסה, ולכן נראה שלדעתו האיסור הוא משום כיבוס. ומיד אחר דין זה כתב הרמב"ם בהל"טז. "נשברה לו חבית בשבת מציל ממנה מה שהוא צריך לשבת לו ולאורחיו, ובלבד שלא יספוג ביין או יטפח בשמן שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יבוא לידי סחיטה." הרי אף דין זה הוא משום כיבוס, שהוא כולל אותו בדיני כיבוס. ויש להבין למה הוא לא אוסר משום מפרק, דבשלמא לגבי הספוג אם הוא בא לסחוט, המשקה בתוכו הולך לאיבוד וי"ל שאין שום איסור בזה לדעת הרמב"ם, אלא לגבי דין חבית שנשברה הלא הוא מציל את היין בחבית ויש לאוסר את זה משום שמא מפרק. ונראה לענ"ד שיש לומר שלהרמב"ם דין ספוג דומה לדין סחיטת שאר פירות שכתב הרמב"ם בהל"שבת פ"כא. הל"יב. "מפרק חייב משום דש, והסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק לפיכך אסור לסחוט תותים ורמונים הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים שמא יבא לסחוט זיתים וענבים, אבל שאר פירות כגון פרישין ותפוחים ועוזרדין מותר לסחוטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה." ולכן אף לגבי הספוג י"ל הכי שאין דרך לסחוט הספוג כדי להציל המשקה בתוכו, שהספוג עומד לקנוח והמשקה בתוכו הוא מלוכלך, וסחוטין הספוג כדי שילך המשקה לאיבוד. ולכן י"ל שלדעת הרמב"ם לא שייך מפרק בספוג. ועוד י"ל בזה, שכתב הרמב"ם בפ"ח הל"ז. "הדש כגרוגרת חייב, ואין דישה אלא בגדולי קרקע." וכתב הרב המגיד שם, "שאע"פ שאין דישה אלא בגדולי קרקע, וזה דוקא למעט חלזון וכיוצא בו, ר"ל דגים הגדלים בים שאינם נקראים גידולי קרקע אבל בהמה חיה ועוף קרויים הם גדולי קרקע, זה דעת רבינו ז"ל." ולכן יש לדון לגבי הספוג, לפי מ"ש הרמב"ם בפירושו המשניות בפ" הנוטל. "וספוג ידוע, והוא כמו צמר נעשה לחוף הים ושואף המים ומסתפגים בו." ונראה לומר שהספוג הוא בכלל גדולי ים, ולכן לא שייך בו מפרק, וכמו שמצינו לגבי חלזון בשבת עה.

ועוד י"ל בזה, והוא על פי מ"ש הרמב"ם בסוף פ" שמנה שרצים, "כך ראוי לומר, כל סוחט פירות תולדת מפרק בצריך למשקין ושיעורן כגרוגרת ואין דישה אלא בגדולי

נחשב לסחיטה. וכן כתב הרמב"ן בסוף פ' שמנה שרצים הנ"ל, וכתב שכן דעת הרמב"ם, וכן העתיק דבריו הרב המגיד בפ"ט. דשבת הל"א. "והסוחט בגד תולדת צובע כדרך מלבן, והוא נמי בכל שמכבס בין במים בין ביין." וכן כתב הכ"מ שם, והוא הביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם שאסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהם בפי האשישה לסתמה שמא יבא לידי סחיטה, "ומדלא פירש דבאשישה מליאה מים דוקא מיירי, אפשר לומר דבשאר משקים נמי חייב דסתם שאר משקים יש בה." ולכן צ"ל שכל שהוא סוחט המשקה ממנו נחשב לכיבוס, אף אם המים או המשקה מלוכלך שע"י זה הוא ממעט הלכלוך בבגד שהלכלוך הולך לאיבוד, ע"י הסחיטה. וכן נראה מלשון הרמב"ן שם שכתב "והוא שמתכבס הבגד בכך מועט." הרי שלא בעינן שהבגד יהיה נקי לגמרי, אלא אף במועט נחשב לכביסה וה"ה כאן.

(ג) **ועוד** יש לדקדק בלשון הרמב"ם בפ"כב, שלגבי הספוג הוא כתב "שלא לסחוט", אבל לגבי החבית שנשברה "שמא יבוא לידי סחיטה". ונראה שלפי הגמרא בשבת קמג. שלגבי קנוח בספוג הוא פ"ר שהוא יסחוט, ולכן כתב הרמב"ם "שלא יסחוט" דהיינו שודאי הוא יסחוט אם אין שם בית אחיזה, אבל יש לדון לגבי החבית שנשברה הלא אם הוא אוחז הספוג בידו הוא פ"ר שהוא יסחוט, ולכן למה כתב הרמב"ם "שמא יסחוט". ונראה שכוונתו כאן שהאיסור בחבית שנשברה הוא אף בספוג שיש לו בית אחיזה, וכן כתבו התוספות בקמג: בד"ה חבית שהאיסור הוא אפילו ביש לו בית אחיזה. ע"ש. ועוד י"ל בזה והוא נ"ל עיקר, שלא אמרינן שיש פ"ר לגבי הספוג אלא בשעת קינוח, שבוה הוא דוחק הספוג בין אצבעותיו, אבל לגבי הצלת היין מן החבית שנשברה, הוא רק מטלטל הספוג בידי, ובטלטול לבד אין פ"ר, ולכן גזרינן בו רק "שמא יסחוט". ולכן לפי כל זה מובן שיטת הרמב"ם בדין של ספוג.

ועוד י"ל בזה שלפי מה שביארתי שלדעת הרמב"ם לא שייך מפרק אם המשקה בא מחוץ לדבר שהמשקה נבלע בו, צ"ל דהאי דכתוב בגמרא בשבת קכח: לגבי יולדת, איירי בסחיטה משום כיבוס. וכך כתב שם "ואם היתה צריכה לשמן חבירתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד מביאה בשערה ואם אינו ספק בשערה מביאה בכלי." וכתב עוד שם, "תיפוק ליה משום סחיטה, רבה ורב יוסף דאמר תרייהו אין סחיטה בשיער, רב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשיער מביאה לה בכלי דרך שיערה,

קרקע כפירות וכיוצא בהן, והסוחט בגד תולדת צובע כדרך מלבן." והוא כתב בסוף שכן נראה דעת הרמב"ם ע"ש. ונראה מזה שאין בגד בכלל גדולי קרקע לפירוש הרמב"ן, אף שהפשתן הוא גדולי קרקע וכן הצמר הוא גדולי קרקע כמו שמצינו שהחולב בהמה הוא בכלל מפרק כמ"ש הרמב"ם בפ"ח. הל"י, ולכן י"ל שה"ה בצמר הוא נחשב גדולי קרקע, מ"מ צ"ל שבעשיית בגד אנו אמרינן שפנים חדשות באו לכאן, ואין זה דומה עוד לגדולי קרקע ולא שייך איסור מפרק אלא איסור כיבוס. ולפי זה אף בספוג אמרינן הכי, שאף שאין כאן פנים חדשות, מ"מ זה יותר דומה לבגד, וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל שהוא "כמו צמר." ולכן איסור סחיטה בספוג הוא מפני כביסה, ולא שייך איסור דישה אף באופן שהוא צריך המשקה בתוכו.

(ב) **ועוד** י"ל לדעת הרמב"ם והוא נראה לענ"ד העיקר, שלדעתו לא שייך מפרק אלא בדבר שיש בו משקה מתחילת ברייתו או בדרך גידולו, וכך הוא לגבי פירות או לגבי החלב בבהמה, וזה כמו האב מלאכה של דש שהקליפה היתה על החטה בדרך גידולו, אבל לא שייך דישה ומפרק בדבר שהמשקה נכנס או נבלע לתוכו מחוץ, ולכן לפי זה פשוט הוא שלא שייך איסור זה בבגדים או בספוג. ואף שמצינו שפסק הרמב"ם בפ"כא. הל"ג. "כבשין ושלקות שסחטן אם לרכך גופן מותר ואם להוציא מימיהן אסור." הרי זה כדעת שמואל בשבת קמה. שסבר שהאיסור הוא רק מדרבנן, וכמ"ש המגיד משנה שם לדעת הרמב"ם, ופירש"י שם "שאיין זה מפרק שאין המשקה הזה יוצא מן הכבשים שלא גדל בתוכן אבל אסור אטו זיתים וענבים." וצ"ל שאף שכאן במשקה הוא נכנס מחוץ והוא החומץ וכדומה, מ"מ גזרו כאן רבנן שזה ממש נראה כסוחט פירות למימיהן ובוה יש איסור מן התורה בזיתים וענבים ולכן גזרו בזה, אבל בבגד או כדומה שאינו דומה לפרי כלל ואין משקה בו מתחילת ברייתו או בשעת גידולו, ודאי אין איסור כלל של מפרק אף מדרבנן, וה"ה בספוג, שהמשקה בשעת קינוח בא מחוץ. ולכן לפי כל הנ"ל שפיר סבר הרמב"ם שהאיסור בסחיטת הספוג הוא מפני כיבוס ולא מפני מפרק.

ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם, שאיך אמרינן שיש איסור של כביסה בסחיטת הספוג אם המשקה שהוא קנוח מלוכלך, ואחר הסחיטה עדיין הספוג אינו נקי עד שהוא מכבס אותו במים נקיים. ונראה שהרמב"ם אילל לפי שיטתו, ש"ל שיש כביסה אף בשאר משקים מלבד מים, כגון יין וכיוצא בו, ולכן כל שהוא סוחט המשקה ממנו

האג"מ בח"א א"ח בס"קלג. שסבר מרן שאף שיש איסור דרבנן עדיין זה מותר בפ"ר. ע"ש.

וראיתי באג"מ שם שכתב, "שפשוט שסחיטה דשיער הוא רק מדין מפרק, שלבון אינו שייך בגוף והשיער הוא בדין הגוף שאינו שייך לבון" ע"ש. ודבריו קשים בעיני, שהלא כתב הרמב"ם דין זה של סחיטה בשיער בדיני כיבוס, והמקור לזה הוא רק לגבי האשה שהביאה שמן בראשה, וכמ"ש ה"ה והכ"מ הנ"ל, ולכן מוכרח לומר שלדעת הרמב"ם יש איסור דרבנן כאן של כיבוס, וכן הוא בביאור הלכה הנ"ל.

ולכן מכל זה נראה שלדעת הרמב"ם איסור סחיטת הספוג הוא מטעם איסור כביסה, ולא שייך מפרק בזה כיון שאין המשקה בספוג מגדלותו, ולכן אין זה דומה לזיתים וענבים.

(ד) **ועכשיו** יש לבאר דעת הטור. כתב הטור בס"שכ. בדיני דיישה ומפרק, "ספוג אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה משום גזירה שמא יסחוט". וכיון שהוא כולל דין זה בכלל איסור מפרק נראה שהוא סבר שזה האיסור, ודלא כהרמב"ם הנ"ל שסבר שהאיסור הוא משום כביסה. ויש לבאר למה לא סבר הטור שהאיסור משום כביסה, ונראה שהוא סובר שכביסה שייך רק במים ולא בשאר משקים, וכן דעתו בס"שלד. לגבי טלית שאחז בה האור, שהוא כתב, "יכול ליתן עליה מצדה אחרת משקין כגון יין שאינו דרך כיבוס אך לא מים משום כיבוס". הרי שלדעתו אין כיבוס בשאר משקים אלא במים, ולכן אם הוא מקנח בספוג את הלכלוך שעל השולחן או שפיכת משקים ואתי לידי סחיטה אין בזה כיבוס, שלכיבוס בעינן מים נקיים, ומה שהוא עושה הוא דרך לכלוך. וכן מוכח דעתו בס"שכ. לגבי דין חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום הנקב שמוציאין ממנו היין שודאי מביאין לידי סחיטה, שהוא כתב לחלק בין אם יש כלי תחתיו לקבל היין או לא, דהיינו שהאיסור כאן משום דיישה, ולא משום כביסה שבכביסה בין אם המים הולך לאיבוד או לא עדיין יש איסור. ולכן ברור שלדעת הטור אין כביסה כאן כיון דבעינן מים נקיים לזה וליכא. וכן נראה מהב"י שם.

ולפי זה כיון שסבר הטור שאין איסור כביסה בספוג, וכל איסור קינוח בספוג הוא משום מפרק תולדה דדש, יש לבאר דעתו באיסור מפרק ולמה הוא פליג על הרמב"ם בזה שסבר דליכא איסור מפרק בספוג. ונראה שהטור סבר שאף שיש חילוק בין כבשים וזיתים וענבים, שבכבשים

דכמה דאפשר לשנויי משנינן. הרי שהשמן בא להשיער מחוץ ולכן לא שייך לומר שהאיסור הוא משום מפרק, ולפי זה צ"ל שאיסור סחיטה בשיער הוא משום מכבס. וכן הוא ברמב"ם בפ"ט. דשבת הל"א. שהוא כתב בכללי דיני דכיבוס "ואין סחיטה בשיער" וכתב הרב המגיד שם, "ומיהו איסורא איכא". וכן כתב הכ"מ בהל" שבת בפ"ב. הל"א. לגבי דין יולדת "וכתב רבינו כאן שתביא לה כלי התלוי בשערה משום דאע"ג דאין סחיטה בשיער איסורא מיהא איכא וכמ"ש ה"ה בפ"ט". הרי שאף שהשיער מחובר לגוף עדיין יש איסור דרבנן של סחיטה וזה בכלל איסור כביסה. וראיתי בביאור הלכה בס"שב. ט. בד"ה אסור, שהקשה על זה וכתב, "אך קשה לי אסוגיא דשבת נ: דמשמע שם דהיה מותר לכ"ע לחוף השערות בשבת בנותר וחול אם לא מטעם חשש השרת השיער ומסתמא הדבר הזה מעורב עם מים, ואמאי לא אסרו מטעם כיבוס, וע"כ דס"ל להגמרא לחלק בין שיער תלוש לשיער מחובר, דבשיער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה, וא"כ מאי קמקשה הגמרא בדף קכח: ותיפוק ליה משום סחיטה הא סחיטה משום כיבוס הוא לדעת הרמב"ם וכיון דאין כיבוס אין סחיטה, ... וצ"ע". ולענ"ד יש לתרץ דהא גזרה דסחיטה בשיער ששייך בשיער המחובר להראש, הוא דוקא כשהוא אוזח השיער בידו ודחקו כדי שיזוובו המים ממנו בדרך המעשה של סחיטה בבגד, ובזה גזרינן שיער על הראש אטו סחיטה בבגד, אבל מה שהוא רוחץ שיערו בדרך שפשוף אין זה דומה למעשה סחיטה, ולא גזרו בו, ואף שע"י השפשוף נסחט קצת מים מן השערות מ"מ כיון שאין זה בדרך הסחיטה אלא דרך שפשוף, אין בזה שום איסור. ולפי זה דוקא כשהאשה עשאה המעשה בדרך סחיטה לקלוט השמן יש איסור מדרבנן ולכן דוקא לגבי זה הביאו הגמרא החשש של סחיטה בשיער, אבל בדרך רחיצה ושפשוף אין איסור כלל.

ועוד י"ל שאף את"ל שאף בדרך שפשוף יש איסור של סחיטה, כיון שזה פ"ר באיסור דרבנן, ואיכא איסור בזה לדעת הרמב"ם. מ"מ זה אינו, ועיין בא"ח ס"שיד. א. שמרן פסק כהתה"ד שאין איסור של פ"ר באיסור דרבנן, וכתב הנהר שלום שם שכן דעת הרמב"ם, ועיין ביביע אומר בח"ד א"ח בס"לד. באות כו. ע"ש, ואין כאן מקומו להאריך בזה. ובזה מובן מ"ש מרן בב"י בי"ד ס"קצט. בד"ה כתב הכלבו, "כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת וי"ט, היאך תצצל מסחיטת שיער...", וכתב על זה הב"י, "וחששא דסחיטת שיער אינה כלום שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט בהלכות שבת שאין סחיטה בשיער" ע"ש. וכתב

אין המים היוצאים גדלו בתוכן, וכמ"ש רש"י בשבת קמה. משא"כ בזיתים וענבים, ולכן אף אם הוא סוחט הכבשים לצורך מימיהן מ"מ עדיין זה אסור רק מדרבנן אטו זיתים וענבים, מ"מ לגבי בגד או ספוג אין חילוק זה, שכל שהוא סוחט המשקה מהבגד לתוך כלי והוא רוצה להציל המשקה, אז יש חיוב מן התורה של דישא. וכן למד הטור משבת קיא. שכתב שם "האי מסורייתא דנזייתא אסור להדוקיא ביומא טבא." ופירש רש"י שם שהאיסור משום סחיטה, ופירשו התוספות שם בד"ה האי, "פירוש, סתימת גיגית של שכר אסור להדוקה משום סחיטה", הרי שכאן הוא איירי בשכר, ולדעת הטור אין איסור של כביסה בשכר, ולכן נראה מזה שיש איסור מן התורה של מפרק. וכן מבואר בתוספות שם. וכן בשבת קמא. אמר רבא לא ליהדוק אינש אודרא בפומא דשישא דילמא אתי לידי סחיטה, ופירש"י כד של שמן, כ"כ התוספות הנ"ל, הרי שיש סחיטה במשקה חוץ ממים, עיין בכל הנדונים של התוספות, וזה המקור לסברת הטור. ולכן מוכרח לומר שאם אין איסור של כביסה בשאר משקים לדעת הטור והתוספות, אז האיסור הוא של מפרק, וכמבואר כל זה בתוספות שם, ודלא כהרמב"ם הנ"ל.

ולדעת הטור אין לומר שלא שייך מפרק בספוג כיון שזה בכלל גדולי הים ולא גדולי קרקע, שזה אינו שהספוג הוא מחובר לקרקע וגדולי קרקע הים, משא"כ חלזון שאינו מחובר לקרקע הים.

(ה) **ולכן** לדעת הטור איסור סחיטת הספוג הוא משום מפרק, אלא יש להבין לשונו בזה, שהוא כתב שטעם האיסור הוא מפני "גזירה שמא יסחוט." וכן כתב מרן בש"ע שם סע"ז. והלא מבואר בגמרא בשבת קמג. שיש כאן פ"ר שוודאי יש סחיטה באחיזת ידו, "דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישא." ולכן הוי ליה לטור לכתוב דין זה כהרמב"ם שכתב "שלא לסחוט" שבזה הלשון הוא פ"ר וכשכתוב הגמרא. וכן הקשה המ"א שם בס"ק יט. "ועוד תימה דבגמרא פריך אספוג והא קי"ל כר"ש דבר שאין מתכוין מותר ומשני פ"ר הוא, א"כ אין הטעם משום גזירה." וכן ראיתי בגר"א שם שכתב על מרן, "טעות סופר, וצריך לומר 'משום סחיטה' עיין מ"א." וכן כתב המ"ב בס"ק מח. וראיתי בנהר שלום שכתב לתרץ את זה, "אפשר דהטור מכח דקשיא ליה מה שהקשה הראב"ד דאם אימא דא"א לקנוח בלא סחיטה, כי יש לו בית אחיזה מאי הוי, (פירוש, דהיינו עדיין מוכרח לסחוט), מפרשי דלאו פ"ר ממש קאמר, אלא דמי לפ"ר

שקרוב הוא שיבוא לידי סחיטה, הילכך ביש לו עור בית אחיזה שרי דמדלא שרו ליה רבנן אלא ע"י בית אחיזה מדכר ולא אתי למיסחוט." הרי לדעת הנהר שלום שאין כאן פ"ר ממש באחיזת ידו, ולכן כתב הטור "גזרה שמא יסחוט." אלא אין תירוץ זה נוח לי, שאף דבר שקרוב לפ"ר ודמי לפ"ר עדיין נחשב דבר שאינו מתכוין והוא מותר לגמרי, וכן הוא בתוספות בפסחים קא. שאמר שם אביי והלכה כר"ש בגרירה, וכתבו על זה התוספות "קשה תיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש דפריך בכמה דוכתי (שבת פא.) והא אמר ר"י יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן נזיר חופף ומפספס וכו' אלמא ס"ל דדבר שאין מתכוין מותר, י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה." הרי שלדעת התוספות מה שאמר אביי דהלכה כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר לכתחילה, זה אף בקרוב לפ"ר, שאף זה אינו נחשב לפ"ר. ולכן אם סברת הגמרא בשבת קמג. היא שבסחיטה יש פ"ר צ"ל שזו פ"ר ממש ואין דבר זה רק דמי לפ"ר, ודלא כהנהר שלום. וכדעת התוספות כן מצינו בריטב"א בכתובות ה: שכתב שכל שאפשר שלא יעשה איסור אפילו בצד רחוק לא חשיב פ"ר, ולשון פ"ר ולא ימות מוכרח כך. ע"ש. וכן ראיתי ברמ"ע מפאנו בס"לג. שכתב, שהיכן מצינו לר"ש שיאסור באופן דדמי לפ"ר, אימור דשמעת ליה דמודה בפ"ר ממש ובודאי, אבל בדדמי לפ"ר לא אמר. ע"ש. ואף שראיתי במהרש"א בשבת קכ: לגבי הנר שאחורי הדלת, "דמתיר בברייתא דלא הוי פ"ר כל כך אלא דרב לייט עליה ומחשיב ליה בפסיק רישיה", הרי שנראה מזה שאף דבר שקרוב לפ"ר יש איסור, מ"מ י"ל שזה דוקא שלייט עליה רב, אבל בלא זה אין איסור בדבר כיון שאין זה פ"ר ממש ע"ש. ואין להאריך עוד בכלל זה. מ"מ מכל זה נראה שמ"ש בשבת קמג. שהסחיטה היא פ"ר, פירוש שזה ודאי פ"ר ולא קרוב לפ"ר, ודלא כהנהר שלום בזה.

(ו) **ולפי** זה יש לתרץ דברי הטור ומרן באופן אחר. ויש לדון בדין הספוג, שאף אם יש סחיטה בשעת הקנוח כשיש משקה בספוג, הלא המשקה הולך לאיבוד, ולדעת הרבה הראשונים אין שום איסור של דישא ואפילו מדרבנן אם המשקה הולך לאיבוד, ובכללם הרשב"א והריב"ש והרב המגיד, אך דעת הר"י ודעימיה דמ"מ יש איסור דרבנן, עיין בביאור הלכה שביאר כל זה בס"שכ. יח. בד"ה יש. ולפי זה אף שיש פ"ר הלא או שזה מותר לגמרי או יש בזה רק איסור דרבנן, ואף אם יש איסור דרבנן וכדעת הר"י הנ"ל, מ"מ כאן הוא פ"ר דלא איכפת ליה או לא ניחא ליה באיסור דרבנן.

ולכן יש לבאר דעת הטור לגבי פ"ר דלא נחא ליה. כתב הטור בס"ט ש"טז. "כתב בעל התרומות שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בו זבובים, אלא יתן סכין או שום דבר בין הכסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם, ונראה לי שא"צ לדקדק בזה, שאין הזבובים נצודין בתיבה שאם בא לפתוח התיבה ולטלם יברחו ולא דומה לדבורים בכורות דקתני פורסין המחצלת ע"ג כוורת ובלבד שלא יכוין לצוד כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודין בה, ועוד דבכוורת גופא קתני ובלבד שלא יכוין לצוד אלמא כי לא מכוין שרי". ופירש הב"ח שהתירוץ השני הוא העיקר, ושבדבורים אין במינן נצוד ועיין עוד בזה במאמ"ר בס"ט ש"טז. בס"ק ו. והמ"ב בס"ק יג. והשער הציון בס"ק כא., ויש רק איסור דרבנן, וכן הוא ברש"י בביצה לו., והטור סבר שאין חור בכורות כדי שיוכלו הדבורים לצאת ממנו. ועוד כתב הב"ח שזה דבר שלא נחא ליה, שהוא רוצה ביציאת הדבורים כדי שהם יוכלו לאכול הפרחים כדי לעשות הדבש. ולכן זה פ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, וסבר הטור שאין שום איסור בזה. (ובדעת הב"י שם על הטור, עיין בשער המלך בהל"ש שבת פ"כה. הל"כד. ועיין ביביע אומר ח"ד ס"לד. אות טז.) ועיין עוד בנהר שלום בס"שיד. אות ב. שכתב "ולפי זה מ"ש המ"א שהרא"ש כתב בפסחים דפסיק רישיה אסור בדאורייתא, נקטיה משום שאר איסורים ע"ש, א"צ לדחוק בכך דאפשר דברא"ש ס"ל דבדרבנן שרי וכמ"ש התה"ד". הרי לפי מ"ש הנהר שלום, דעת הרא"ש, ומסתמא כן דעת הטור, שאף בפ"ר דניחא ליה באיסור דרבנן מותר.

ולפי זה אף לגבי סחיטת הספוג אף שהוא פ"ר הלא הוא פ"ר דלא נחא ליה, או לא איכפת ליה (עיין בביאור הלכה בס"שכ. יח. בד"ה דלא.), באיסור דרבנן, והוא מותר לדעת הטור שחולק על הספר התרומה הנ"ל. ולכן יש לשאול מאי איסור יש כאן לדעת הטור.

ז) ואל תשיבני שהסחיטה בשעת קינוח נחא ליה, והספוג כבר יש בו מים, וע"י שימוש בשעת הקינוח יצאו המים על הכלוך, וע"י המים נתרכך הכלוך, וזה מועיל לו לקנוח את הכלוך, ולכן זה נחא ליה, ועוד כיון שאין המים לאיבוד זה נחשב מפרק מן התורה, ולכן זה פ"ר דניחא ליה באיסור תורה. ולענ"ד זה אינו, ויש לדמות דבר זה לסחיטת הלימוני"ש שכתב בתשובת הרא"ש בכלל כב. ב. "נראה שהם בכלל שאר פירות שמותר לסחוטן שאין דרך כלל לסחוט לימוני"ש לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסחטן בשבת." נראה מזה שמותר לסחוט לימוני"ש

בקערה ריקנית כיון שאחר כך הם לצורך אוכל, והוא לא רוצה לשתות המשקה בעצמו. וכן כתב מהר"ם ן' חביב סס"י בפ"ב, לגבי סחיטת לימוני"ש בתוך כוס ומערבין בו שמן לטבל בו ביצים קשים, לדעת הרא"ש, וז"ל "דכיון דסחיטת לימוני"ש אינו אלא לטבל בהם ביצים ואינו לשתות מימיו שרי, וכן יראה מדברי הרא"ש ז"ל." הרי שהוא למד מדברי הרא"ש שאם הוא רוצה ליתן המשקה בדבר אחר אין איסור של מפרק. וכן כתב הרדב"ז סברה זו בח"א ס"י, לדעת הרא"ש והטור, בסחיטת לימוני"ש, "סמכו להם על תשובת הרא"ש ז"ל שהתיר לסחוט אותם בשבת... ומסתברא לי שאין סחיטת הלימונים דומה לסחיטת ענבים ורמונים, דהתם שותין אותו משקה כמות שהוא אבל סחיטת הלימונים אע"פ שעושין אותו משקה, אין עשוי לשתותו כמות שהוא אלא לטבל בו אוכל. ודקדקתי כן בלשון ברא"ש ז"ל באותה תשובה שכתב 'שאין דרך כלל לסחוט לימונים לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסחוטן בשבת.' ומדקאמר לצורך אוכל משמע שסוחטין אותן אלא שהוא לצורך אוכל, דאי לא תימא הכי הוה ליה למימר שאין דרך כלל לסחוט לימונים אלא לאוכל, וזה טעם נכון לקיים המנהג, ועתה דברי הרא"ש מיישבים בכל מקום אפילו במקום שעושין משקה מהם לצורך כל השנה לטבל בו שאר דברים." ע"ש. וכן כתב הב"י סברה זו בשם ר"י יהודה בר בנימין, "דמותר לסחוט הלימונים... ומותר לסחטן בקערה אע"פ שאין בה אוכל עתיד לערב שם אוכל דכ"ע ידעי דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה." ומשמע מכל זה שאף שהמשקה ראוי לשתיה מצד עצמו, מכל מקום כיון שהוא לטבל האוכל הוא מותר. ועיין עוד בזה בפתה"ד בס"שכ. באות ב. ובלוית חן ס"נו. ע"ש.

ויש להוסיף על זה, שכמו דאמרינן סברה זו לגבי מפרק בפירות כן י"ל לגבי האיסור של מפרק בסחיטת בגדים, דמאי שנא. ואל תשיבני ממ"ש מרן בס"שכ. ה. "יש מי שאומר דה"ה לבוסר שמותר לסחוט לתוך האוכל, ור"ת אוסר בבוסר." ופירש הרמ"א שם הטעם של ר"ת הוא "הואיל ואינו ראוי לאכול." דהיינו דמשום זה הוא כבורר אוכל מתוך פסולת. עיין באחרונים שם. ולכן אף לגבי בגד י"ל שכיון שהבגד אינו ראוי לאכילה אין להתיר סחיטה כלל אף לתוך אוכל, כיון שזה דומה למלאכת בורר. וזה אינו, דבשלמא בבוסר שהוא אינו ראוי לאכילה, וגם אינו ראוי לשום דבר אחר, שכל כוונתו לאכילה כשהפרי יהיה ראוי לכך, ולכן שפיר אמרינן לר"ת שזה נחשב בורר מתוך פסולת, אבל לגבי בגד אף שהוא אינו ראוי לאכילה

מ"מ הוא ראוי לתשמישו של בגד, ולכן אין הבגד נחשב לפסולת כלל. ובוזה מובן למה הראשונים שאסרו סחיטת הבגד בפקק של חבית בסע"י. כתבו שהטעם משום דישה, ולא כתבו שהטעם משום בורר אוכל מתוך פסולת. ולכן אף לדעת ר"ת אין איסור כאן של בורר. וק"ו לדעת ר"י יוסף שהוא המ"ד דמתיר בבוסר, וידוע מ"ש השכנה"ג שם בהג"הב"י באות ז. "כתבתי בתשובה שאף על פי שכתבתי בספר הכללים, בכללים בדרכי הפוסקים אות סב. ובהדורא ראשונה ס"ש"ט בהג"ה הטור, דאף דכלל מסור בידינו מגדולי אחרונים, דכל פוסק שמביא סברה אחת בסתם ואחר כך אומר ויש מי שאומר, דעתו לתפוס כאותה סברא שכתב בסתם. כשכותב יש מי שאומר ויש מי שאומר, דעתו לתפוס כיש מי שאומר האחרון, אפשר דהכא שאני, שלא אמר יש מי שאומר ויש מי שאומר, אלא יש מי שאומר ורבינו תם אוסר בבוסר, אולי רצה לומר דסברת ר"ת היא יחידאה, אף על פי שהסמ"ק לא הביא אלא סברת ר"ת ז"ל וגם ריא"ז הכי ס"ל, אפשר דשאר רבוותא כה"ר יוסף ס"ל. ואף אם נאמר ז"ל לא פסיקא ליה מלתא וכתב שתי הסברות ולא הכריע, אין ספק דלא לחנם כתב סברת המתיר, אלא לומר דברוצה לסמוך על סברה זו יכול לסמוך עליו." (ואגב אורחיה יש להעיר על מ"ש הבן איש חי בשנה ב. פרשת יתרו אות ו'. ליישב המנהג בבגדאד לסחוט בוסר ביו"ט לכלי ריקנית כדי ליתן מי הפירות בתבשיל אחר כך. שלפי מה שכתבתי זה אתי שפיר, שכיון שבוסר ביו"ט הוא אסור רק מדרבנן, שפיר הוא לסמוך על ר"י יוסף בזה שאין כאן בורר, וגם אין חשש מפרק כיון שהם רוצים ליתן מי הפירות בתבשיל ונראה שמי הבוסר חמוצים ואינם ראויים לשתייה לבדם, וזה כתשובת הרא"ש לגבי מי לימוני"ש). ולכן לפי כל זה שפיר אמרינן שסברת הרא"ש לגבי סחיטת לימוני"ש שייך אף לגבי סחיטת משקה מן הבגד.

(ח) **ולפי** זה כן י"ל בנד"ד לדעת הרא"ש והטור, שאף אם המים שנסחטו מהספוג ניחא ליה לרכך את הליכלוך כדי לנקות יפה, מ"מ אין זה בכלל איסור מפרק כיון שהמים הם כדי לתקן הליכלוך, וזה דומה למי לימוני"ש שהם לטבל את האוכל. ולכן אף אם המים אינם באו על הליכלוך מיד אלא לאחר כך עדיין זה מותר לגמרי, כמו שביארתי.

ויש להסביר את זה, שאין הטעם כאן משום בטול, דהיינו שמי הלימוני"ש נתבטלו לגבי האוכל, ולכן מטעם זה מותר, שהלא מצינו שאף שמותר לסחוט ענבים על האוכל מ"מ אסור לסחוט ענבים על משקה כמ"ש בס"ש. ככה"ח אות כו., ואם תאמר שטעם ההיתר משום ביטול, הלא גם

בסחיטת פרי לתוך משקה אחר יש ביטול. ואף שמצינו דין ביטול בסע"ב. שאני התם שהיין מהענבים לא יצא לאויר העולם כלל אלא מיד נתבטל ביין אחר, אבל אנו איירינן במי פירות שיצאו לאויר העולם. אלא יותר נראה להסביר שטעם האיסור מפני שמי הפירות ראויים לתשמישם מיד אחר סחיטה בלא תיקון אחר, דהיינו שמי הפירות ראויים לשתייה וזה כוונת האדם כשהוא סוחט הפרי, ולכן בשלמא אם הוא סוחט לתוך משקה זה אסור שמי הפירות שנסחטו הם ראויים לשתייה ולא בעינן שום תיקון אחר לזה. אמנם אם הוא סוחט על גבי אוכל אז נראה שמי הפירות אינם עומדים לשתייה כמו שהם, אלא צריך לערבם בדבר אחר ואז הם מוכנים לאכילה וכדומה. ולכן העיקר הוא אם מה שנסחט ראוי מיד לכוונת האדם במה שהוא כיון לעשות עם מי הפירות, או לא. ולכן נראה שאם הוא סוחט מי הפירות ליתן אותו בדבר אחר אף אם הדבר אחר הוא המיעוט כנגד מי הפירות עדיין זה מותר כיון שאין הטעם ההיתר כאן משום ביטול, אלא שאין מי הפירות ראויים לתכליתם מיד בשעת הסחיטה אלא צריך תיקון אחר. ויש לדייק כן בלשון מרן בסע"ד. "מותר לסחוט אשכול ענבים לתוך קדירה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל." הרי טעם ההיתר הוא משום שהוא רוצה "לתקן דבר אחר". וכן הוא ברש"י בשבת קמ"ד: שכתב "לתוך הקדירה של תבשיל לתקנו דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה אלא לאוכל", הרי כל שהוא לתקן דבר אחר מותר. ואף שמצינו במרן בס"תקה. א. שכתב "אבל החולב כל צאנו לא הותר מפני פרוסה שנותן בכלי." הרי שהפרוסה המיעוט והוא אסור, שאני התם שאין שום תיקון באוכל כשהוא מיעוט כזה, אבל אם יש תיקון באוכל אף שהוא המיעוט עדיין הוא מותר. ולכן אף לגבי המים שנסחטו מן הספוג כדי לנקות הליכלוך, אין כוונתו שהוא רוצה המים כמו שהם בלבד, אלא תכליתו לרכך הליכלוך, ואף אם הליכלוך מועט והמים רבים עדיין זה מותר, שברבוי מים יש יותר רכוך להליכלוך וזה נחשב לתקון.

ולפי זה הא דאמרינן שאסור לסחוט לתוך משקה כמ"ש לעיל בשם הכה"ח והאחרונים, זה דוקא אם הוא אינו רוצה לתקן המשקה שכבר היה שם בכוס, אבל אם הוא לתקן אותו משקה שפיר דמי. וזה מ"ש הב"י בס"ש. ללמוד זכות על המנהג של מצרים, "אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי." וכן הוא בט"ז בס"ק ה. שכתב לגבי לימוני"ש, "והכי נמי בזה אינו מכיון רק לתת טעם ביין (נראה שצ"ל מים, וכן כתב הפתה"ד כשהוא העתיק לשון הט"ז)." ואין להאריך.

הוא אינו מתכוין לזה כלל.

(י) **ונחזור** לדעת הטור, שלפי הנ"ל יש לדון לדעת הטור, מאי איסור יש כאן בקינוח בספוג, שאם המים הם לאיבוד, אז זה פ"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן לדעת הר"י, וזה מותר לדעת הטור, ואם המים מועילים לקינוח הלכלוך אין זה בכלל האיסור של מפרק כלל וזה דומה לתשובת הרא"ש הנ"ל, ולכן אין שום איסור כאן בשימוש בספוג.

וכן ראיתי סברה זו במאירי בשבת קמה. בד"ה מה שאמרו, שכתב "ויש שואלים עליה משמעות ספוג האמורה בפרק הקודם לזה, שאם אין לו בית אחיזה אין מקנחין בו את הטבלא, והרי אינו מכוין ופסיק רישיה בדברי סופרים אינו כלום, עד שנמנעים מלפסקה, ונסעדים בה ממה שלא הביאה גדולי הפוסקים בהלכותיהם" ע"ש. הרי שזה כמו שכתבתי לעיל לדעת הטור.

(יא) **ולכן** נראה לענ"ד שסבר הטור, שאף שכתוב בגמרא בשבת קמג. שקנוח בספוג הוא פ"ר, מ"מ אין זה להוכיח שזה עצמו האיסור, שעדיין זה מותר כמו שביארתי, אלא כך פירשו, דהיינו שכיון שזה פ"ר גזרו בו חכמים "שמא יסחוט" ככוונה לצורך המשקה בלבד. אמנם אם הוא באופן שאין זה פ"ר כמו שיש שם בית אחיזה (וכדעת רש"י והרמב"ם שסברו שאין בבית אחיזה פ"ר) אז לא גזרו בו חכמים אטו "שמא יסחוט". ולכן לפי זה מובן למה כתב הטור "גזרה שמא יסחוט". וכן י"ל בדעת מרן שהעתיק לשונו.

ובזה אתי שפיר לדעת הטור הדין של חבית שנשברה בשבת קמג: דהתם הגזרה היא "שמא יסחוט" ולא אמרינן שזה פ"ר, דהתם אין קינוח ולכן הוא לא דוחק הספוג בין אצבעותיו, ואין זה פ"ר שיזוב היין מן הספוג, ולכן אף שמצד עצמו אין איסור מ"מ גזרו אטו "שמא יסחוט". ולכן אף לגבי הספוג בשעת קינוח בדף קמג. אף שמצד עצמו אין איסור גזרו אטו שמא מתכוין לסחוט.

ולפי מה שפירשתי בדעת הטור יש להבין מ"ש הטור בס"שכח. "מעבירין גלדין המכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב מפני שהוא נימוח ואפילו בגמר המכה דליכא אלא צערא שרי, אבל אין נותנין עליה שמן וחמין ולא ע"ג המוך שעליה אבל נותן הוא חוץ למכה ושותת ויורד לתוכה." וכן הוא בש"ע שם בסע"כב. ופירשו המפרשים שמלבד האיסור של רפואה בשבת יש חשש של סחיטה

ועוד נראה לומר שאף אם הלכלוך הוא כתם בעלמא בלי ממשות עדיין מועיל היתר זה, ואף דאמרינן המשקה הבא על אוכל כאוכל דמי, אין זה משום המשקה נתבטל בתוך האוכל ולכן בעינן אוכל ממש כמו שביארתי לעיל, אלא משום שזה מוכח שהוא לא רוצה המשקה כמו שהוא בלבד, ולכן אין זה דומה לדישה ומפרק דהתם אנו רוצים היין והשמן כמו שהם.

(ט) **מ"מ** יש לידע שמה שכתבתי שאם הוא סוחט הפרי לקערה ריקנית כדי לטבל אוכל שהוא מותר ואין בזה אף איסור דרבנן, זה שייך רק כשאין המנהג לשתות אותו משקה כמו שהוא, אלא ידוע לכל שכוונת אותו משקה לטבל או לתקן דבר אחר כגון במי לימוני"ש וכדומה, אבל לגבי סחיטת ענבים אף אם כוונתו ליתן היין באוכל אחר כך נראה שעדיין יש בזה איסור דרבנן. וכן כתב הרדב"ז בח"ב ס"תרפו. "שאלת ממני אודיעך דעתי בסוחט אשכול של ענבים לתוך הקערה ואין בה לא אוכל ולא משקה, והוא אומר לאכול אני צריך אח"כ אתן אותו לתוך האוכל אם הוא חייב או פטור. תשובה... מדברי רש"י ז"ל נראה שאין כאן חיוב קרבן אם הוא שוגג, שכן כתב בההיא דסוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל אבל לתוך הקערה דזמנין דלמשקה קאי ואע"ג דבקערה לא שתי איניש לא מוכחא מילתא ואיכא איסור ע"כ, הא קמן דאפילו מן הסתם ליכא אלא איסורא וכ"ש היכא דאמר בהדיא דלא בעי ליה אלא לאוכל דפשיטא דאין בו חיוב חטאת, ואפילו אם תרצה לפרש דהאי דכתב רש"י ואיכא איסורא, לאו דוקא אלא דאיכא חיוב חטאת הנ"מ מן הסתם אבל כשמפרש דבעי ליה לאוכל ליכא חיוב קרבן". ע"ש שהוא פירש כן בדברי הרמב"ם. ועיין עוד בזה בשער הציון בס"שכ. בס"ק כג. וכן בלוית חן בס"נה. ע"ש הרי לפי זה אף בענבים האיסור הוא רק מדרבנן, אבל באופן שאין דרך לשתות המשקה הנסחט אין איסור כלל.

ולכן בנד"ד אף ש"ל שהמים שיצאו מן הספוג הם מצד עצמם ראויים לשתיה, מ"מ לא שמענו מי ששותה מים הנסחטו מן הספוג ודלא כהענבים, ולכן נראה שאם הוא סוחט המים ממנו כדי ליתן המים בדבר אחר אין איסור. ועוד בנד"ד המים בשעת קינוח מיד נסחטו על הלכלוך על השולחן, ולכן זה דומה למשקה הבא על אוכל כאוכל דמי שמותר אף בענבים. ואין איסור כאן, וגם בנד"ד של הספוג

במוך, וכן הוא בגמרא דשבת קלד:; וכתב הש"ע שבתחילה נותנים השמן וחמין על המוך ואחר כך נותנים המוך על המכה, ועיין במ"ב בס"ק עו. וכתב המ"א בס"ק כד. שם שהאיסור כאן של סחיטה הוא רק של כביסה ולא של דש, וכמו שפירש המה"ש שם "משום מפרק דהוי תולדה דדש והיינו בצורך למשקין הבלועים חיישינן שמא יסחוט לצורך המשקין, אבל במוך כיון דהמשקין הן הדברים המותרים לית ליה שמא יסחוט לצורך המשקין." וכ"כ הערה"ש באות לא. "וגם אסור ליתן השמן והמים על גבי המוך משום סחיטה ואפילו המים לחוד אסור מהאי טעמא, אבל שמן לחוד דאיסור סחיטה שלה הוא משום מפרק אינו אלא בצריך למשקה היוצא." ויש להעיר כאן למה לא אמרינן שיש חשש סחיטה של מפרק, דהיינו שמא קודם נתינת המוך על המכה, הוא סוחט השמן מן המוך על הגלדין של המכה כדי לרכך הגלדין, וכמו שמצינו לגבי החבית שנשברה שחיישינן שמא יסחוט. ולענ"ד נראה שלפי מה שפירשתי זה אתי שפיר שאף אם הוא עושה כן, אין חשש של מפרק שזה דומה למשקה הבא לאוכל, דהיינו להגלדין, והשמן הוא לצורך הגלדין והוא לא רוצה במשקה לחוד בפני עצמו. ולכן בכהאי גוונא לא גזרו. וזה כמו שפירשתי לגבי הספוג שהמים שנסחטו ממנו הם לרכך הלכלוך.

יב) ולפי פירוש הנ"ל בדעת הטור ומרן שהעתיק לשונו בדין של ספוג, יש ליישב מה שקשה לי בדברי מרן בס"שכ. יח. שכתב שם מרן, "חבית שפקק בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אע"פ שא"א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פ"ר דלא ניחא ליה ומותר, וחלקו עליו ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה כיון דפ"ר הוא אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנערת ואין יד מגעת לנעורת מותר מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה, ולפי שאין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב." הרי שמרן פסק כה"חלקו עליו", ולא כה"יש מי שמתיר", שהרי החלקו עליו, הם ה"א בתרא, ועוד שהם רבים, וה"יש מי שמתיר" הוא בלשון יחיד, דהיינו דעת הערוך. וידוע הכלל שההלכה כה"א בתרא, ואף החולקים על כלל זה, מ"מ מודים שאם הם הרבים כנגד היחיד, ודאי נקטינן כהרבים, עיין עוד בזה בלב חיים ח"א. ס"סב. ואין כאן מקומו להאריך. ולכן לפי זה יש לדון שאף שאין כלי תחת הפקק והיין הולך לאיבוד, וזה רק איסור דרבנן לר"י ודעימיה,

עדיין אסר מרן. ולכן נראה מזה שסברתו שאף בפ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן יש איסור. וכן כתב המאמ"ר שם בס"ק יח. וכן הוא במ"ב בס"ק נה. ולכן מ"ש שיש להתיר בהסרת הכלי ובברזא ארוכה, פירוש דתירתי לטיבותא בעינן, שהלא ברק הסרת הכלי לבדה, עדיין יש איסור לה"חלקו עליו". ולכן יצא לנו מכל זה שלדעת מרן שיש לאסור בפ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. וכן ראיתי במשנת רבי אהרן, לרבי אהרן קוטלר, ס"ד. אות ד. שדן שם לאסור פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, וכתב שם להביא ראיה, "דכל הראשונים ורש"י ותוספות מכללם, אוסרים בס"שכ. יח. לסתום הנקב בברזא של פשתן דלא כהערוך, והרבה ראשונים כתבו דלא הוי תולדה דדש כלל כיון דא"צ להנסחט ומהאי טעמא מותר, והראשונים המחמירים השיבו דמ"מ מדרבנן חשיב מפרק אף בכה"ג. הרי הכא דגוף האיסור דרבנן וגם הוי פ"ר דלא ניחא ליה, ומ"מ החמירו." הרי שלפי זה דעת מרן שאף פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אסור.

וזה קשה להבין, שהלא מרן פסק כהתה"ד בס"שיד. א. שפסיק רישיה באיסור דרבנן מותר, ואף אם ניחא ליה. וכן כתב השער המלך לדעת מרן בה"ל שבת פ"כה. הל"כד. "ודאי דס"ל כדעת הרב תה"ד דפ"ר בדרבנן שרי." וכן כתב המ"ב בס"ק יא. ובשער הציון בס"ק י. ויא. לדעת מרן ע"ש. ולכן נראה מזה שמרן סותר את עצמו, אלא לפי מה שביארתי בזה אין סתירה, דאה"נ שלדעת מרן פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן מותר, מ"מ לגבי ספוג אף שהסחיטה מותרת בשעת הקינוח, מ"מ עדיין גזרו בה אטו שמא הוא יסחוט בכוונה לצורך המשקה. ולכן אף לגבי הפקק בחבית אמרינן כן שחל גזירה זו, אף באופן שהאיסור רק פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ולכן אין סתירה בדעת מרן, שהדינים של הספוג והפקק בחבית הם שונים משאר פ"ר, ובהם הדין חמור טפי משום שיש גזרה מיוחדת כאן, משא"כ בשאר פ"ר באיסור דרבנן שהוא מותר לדעת מרן. וכבר האריך בכלל זה היביע אומר בכמה מקומות קחנו משם.

יג) ולפי זה מצינו שלדעת הטור האיסור לגבי הספוג הוא משום גזירה אטו מפרק, ודלא כהרמב"ם שכתב שהאיסור הוא משום כיבוס. ודעת מרן בזה כדעת הטור, כיון שהוא העתיק לשונו, וגם משום מרן פסק בס"שלד. כד. כהסברא שנית, שאין כביסה בשאר משקים אלא במים, וכדעת הטור בזה, ודלא כהרמב"ם, ולכן הכי נקטינן.

פיו, שהתערובת של המים עם המשחת שינים בתוך פיו מועילה לנקות השינים. ואם אחר כך הוא מותר ליתן המברשת תחת שפיכת המים מן הברז כדי לנקות המברשת. וגם אם מותר להשתמש במברשת לנקות הכלים במים אחר האכילה.

תשובה: (א) נראה לענ"ד שיש להתיר הכל. ובתחילה יש לידע שכבר האריך היביע אומר בח"ד להתיר לנקות השינים במשחת שינים עם המברשת ע"ש. ובס"ל. אות יט. הוא התיר להרטיב המברשת במים לפני שנותנים המשחת שינים, אע"פ המים נסחטים בשעת שימושה. אלא דהתם הוא פשוט לו שהסחית המים היא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר. אלא בנד"ד הוא מתכוין לכך בשעת נתינה ולכן עדיין יש לדון בזה.

ולענ"ד נראה שלפי מה שביארתי בסימן הקודם, אין איסור בסחיטה משום מפרק אם כוונתו ליתן המים או משקה לתקן דבר אחר. וכן הוא לגבי ההיתר של סחיטת לימוני"ש שלדעת הרא"ש זו מותרת, ופירשו הרדב"ז והמהר"ם ן' חביב, שהטעם הוא שכיון שמי הלימונים הם רק לטבל האוכל ולא לשתיית המשקה בפני עצמו, אין איסור. וכן הוא בב"י בס"ש. בשם ר"י יהודה בר בנימין. ולכן אף בנד"ד אף אם בשעת נתינת המים על המברשת הוא כיון שיסחוט המים בתוך פיו אין איסור בדבר, כיון שכוונת המים היא "לטבל" המשחת שינים ולרככה כדי שהוא יכול לנקות שיניו היטב. ובפרט כאן שהמברשת עשויה מן השערות ואין סחיטה בשיער כיון שהשיער אינו בולע כמ"ש רש"י בשבת קכח: ולכן כל החשש של איסור הוא רק מדרבנן.

ולדעת הרמב"ם שסבר שאיסור סחיטת השיער בשבת קכח: הוא מפני גזירת כיבוס, הרי אין כאן כיבוס שהוא מלכלך המברשת בשעת שימושה עם המשחת שינים. ועוד ביארתי בסימן הקודם שי"ל שלדעת הרמב"ם אין סחיטה בשיער אלא א"כ הוא אוחז השיער בידו לסוחטו משא"כ בנד"ד שהוא כלאחר יד לא גזרו בכה"ג כלל.

(ב) ולגבי נקוי המברשת בנתינת המברשת תחת המים היוצאים מהברזא, אף בזה אין חשש, שלא שייך מפרק כאן שהוא לא סוחט, וזה דמי לשרוי בעלמא ועוד המים הלכו לאיבוד. ולגבי איסור כיבוס אין כאן סחיטה אלא שרוי, ואף דאמרינן לגבי בגד זה הוא כבוס, מ"מ לגבי שיער שהוא רק איסור דרבנן לא מצינו איסור זה. וכן הוא

ואגב אורחיה יש לבאר דעת הראב"ד כאן, שהוא כתב בהשגות, "ק"ל וכי יש לו בית אחיזה מאי הוי, אי אפשר לקנח בלא סחיטה, ואני אומר כיון שיש לו בית אחיזה ה"ל כצלוחית מלאה מים שמריק ממנה." וכן הובא דבריו בב"י בס"ש. כ. בדין זה. וכתבו האחרונים שהראב"ד פליג על הרמב"ם ורש"י וסבר שאף בבית אחיזה יש פ"ר. ולכן יש להבין שמה לי אם הוא נראה כמריק צלוחית הלא עדיין יש כאן סחיטה, והוא פ"ר. ולא מצינו היתר זה לגבי שאר איסורי סחיטה, ולא מצינו שמותר לדחות בית הבד לסחוט הזיתים אם הוא אינו מתכוין לכך, שאף שזה פ"ר מ"מ בית הבד נראה כאחיזה בת יד, ולכן הוי כמריק צלוחית. אלא נראה שכוונת הראב"ד הוא שאף הוא מודה שבעצם אין איסור כאן של מפרק בסחיטת הספוג בשעת קינוח, כיון שזה פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן לדעת הר"י. ולכן כיון שכן, גזרו בו רק באחיזה היד שזה נראה כסחיטה כיון שהספוג בידו בשעת הסחיטה. אמנם אם יש בית אחיזה זה אינו נראה כסחיטה, ולכן בכה"ג אף שהוא פ"ר לא גזרינן בו כיון שמצד הדין אין איסור כלל.

וראיתי במ"א בס"ש. בס"ק יט. שהקשה עוד קושיא על מרן לגבי הספוג, וכתב "צ"ע כיון דספוג עשוי לכך ל"ל למגזר שמא יסחוט כמ"ש סע"טו. וס"שא. מא. (נראה שצ"ל סע"מח.)." ולענ"ד אין כאן קושיא, שבסע"טו. הדין הוא לגבי סודר על פי החבית שאם העשוי לפרוס עליו מותר שאינו חושש עליו לסחוט. והלא התם אף שהסודר עשוי בשביל החבית מ"מ אין הסודר עשוי לסחוט, אבל לגבי הספוג הוא עשוי לסחוט. ולכן שפיר לגזור בו. וכן לגבי ס"שא. מח. לגבי המסתפג באלונטית ולא חיישינן שמא יבא לסחוט, אף שהאלונטית עשוי לנגב גופו מ"מ אין כוונתו לסחוט, ולכן דין הספוג חמור טפי. ושוב ראיתי בנהר שלום שם שתירץ כן, וכתב לגבי הספוג, "דאדרבא כיון שעשוי לכך יבוא לסחוט כדי לספוג ולקנח פעם אחר פעם." ולכן לפי זה מ"ש הטור ומרן אתי שפיר.

ולכן לפי הנ"ל נראה שלדעת מרן האיסור של קנח בספוג בלי בית אחיזה הוא משום מפרק, וכדעת הטור.

סימן ע.

שאלה: האם מותר ליתן מים במברשת קודם נקיון השינים במשחת שינים בשבת, כדי שיסחוט המים מן המברשת בשעת נקיית השינים, כדי שיהיה המים בתוך

בפ"ג אות לא. בשם האגלי טל ע"ש.

וכשאני לעצמי יש לדון בזה. בתחילה יש לידע שיש ראשונים שסברו שלא שייך איסור ברירה בדברים מחוברים, וכן הוא דעת הערוך ור"ח והמאירי ועוד ראשונים כמו שכבר האירכו בזה האחרונים, עיין בזה בטל אורות בדף קנו. ובפתה"ד בס"שיט. אות ו. ובלב חיים ח"ב ס"מח. ובגדולות אלישע בס"שיט. אות יב, ועוד. אלא לכאורה נראה שיש להקשות מהירושלמי הנ"ל שכתב שיש ברירה בנטילת השום מקליפתו, וכן הקשה הגדולות אלישע שם והניח הדבר בצ"ע. אלא נראה לענ"ד שהם פירשו הירושלמי באופן אחר, שכתוב בירושלמי, "ההן דשחק תומא כד מפרך ברישייא משום דש כד מברר בקליפיהה משום בורר", דהיינו שקולפין השום בקערה והשום נשאר בקערה עם הקליפה הנפרדת ממנו, ואז כשהוא נוטל השום מהקליפה הנשארת בקערה לאוצר יש חיוב, שבזה בשעת הברירה הקליפה אינה מחוברת עוד לשום. ולפי זה אין סתירה מהירושלמי לראשונים הנ"ל. ולכן לפי זה אין איסור כלל להסיר קליפת הפרי בסכין המיוחד לכך כיון שאין זה בגדר בורר כלל, וממילא אין זה כלי המיוחד לברירה.

(ב) **אלא** נראה שהרמ"א הנ"ל לא סובר כן, וכן י"ל לדעת הב"י והראשונים שהזכירו שם, שלדעתם שייך בורר למי שמקלף השום אם הוא לאוצר, וא"כ עדיין י"ל שאסור לקלף בכלי המיוחד לזה. ולענ"ד נראה שעדיין יש להתיר, שכתב הרא"ש בפ"ק דביצה וכן הטור בס"שיט. וס"תקי. "לזוים ובטנים שנשתברו ועדיין מעורין בקליפתן אע"פ שהפסולת מרובה על האוכל מותרין דלא מיקרי פסולת מרובה כיון דאורחיהו בהכי והוו כמו שומר לפרי, ולא דמי לעצמות וקליפין כיון שנפרדו לגמרי מן האוכל." הרי מבואר שקליפת הפרי אינה נחשבת לפסולת אלא לשומר, דהיינו חלק מהפרי. וכן ביאר היש"ש בביצה פ"ק אות מב. שכתב שם לבאר הרא"ש "אבל הכא מין אחד הוא ואין שם פסולת עליו, ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם מלאכה עליו." ועיין בלב חיים ח"ב ס"נא. שהאריך לבאר כל זה. ולפי זה נראה שאין איסור לקלף הפרי שאין זה בגדר בורר כלל שהקליפה היא שומר לפרי ולא פסולת והכל הוא מין אחד ולא שייך בורר בזה. אלא שראיתי במ"א בס"תקי. בס"ק ד. שהביא דברי היש"ש והקשה עליו מדין השומים בירושלמי הנ"ל שהביאו הרמ"א בס"שכא. יט. שהרי שייך בורר בשומים אם הוא הסיר הקליפה כשהוא לאוצר, והלא

לגבי עור שדינו כשיער כמ"ש הרמב"ם בפ"ט. דשבת הל"יא. "ואין סחיטה בשיער, וה"ה לעור שאין חייבין על סחיטתו." ופסק מרן בס"שב. ט. "מותר ליתן מים ע"ג מנעל לשכשכו אבל לכבסו שמשפשף צדו זה על זה אסור." ופירוש "לשכשכו", נותן עליו מים עד שיכלה הלכלוך, וכן הוא במ"ב בס"ק מ. ולכן אין איסור לנקות המברשת בנתינת המברשת תחת המים מן הברז.

(ג) **ולגבי** נקיית הקערות במים היוצאים מן הברז, עם מברשת, אף זה יש להתיר שכאן הוא לא כיון לסחיטה כלל, ואף את"ל שהוא כיון לכך מ"מ תכלית המים היוצאים מן המברשת היא לרכך הלכלוך כדי להסירו בקל, וכבר כתבתי שאין בזה האיסור של מפרק, כמו לגבי מי לימוני"ש. וגם כיבוס השערות אין כאן, ואף שיש בית אחיזה וי"ל שעדיין פ"ר הוא כהחוש מעיד שע"י דוחקו נסחטו המים, וכמ"ש הט"ז לגבי הפקק של החבית בס"שכ. יח. בס"ק יב. שאף שיש בית אחיזה עדיין יש פ"ר של סחיטה, מ"מ בשעת שימוש המים מלוכלכים, ואף בסוף כשהקערה נקיה ואין שם מים מלוכלכים, אלא מים נקיים מן הברז, מ"מ אין זה דרך סחיטה לגבי שיער, דבעינן סחיטה ממש בידו, ואין זה דומה לספוג שיש סחיטה אף בבית אחיזה אם הוא מכויין לכך, דהתם הספוג כמו בגד ולכן הוא חמור טפי אבל בשערות לא שייך שרייתו זו היא כבוס, ולכן דוקא בסחיטה ממש בידו י"ל שיש איסור, והראיה לזה הוא שמותר לרחוץ שערות ראשו במים ולשפשף השערות ואין איסור מדרבנן של סחיטה בזה, וכפי שביארתי הכל בסימן הקודם. ולכן מכל צד אין איסורים בדברים אלו.

סימן עא.

שאלה: האם מותר לקלף פרי בשבת בכלי שהוא מיוחד לכך.

תשובה: (א) **כתב** הרמ"א בס"שכא. יט. "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי." וזה מהירושלמי בפ"ל גדול, וכן כתבו הראשונים כמ"ש הב"י בסוף ס"שכא, והאיסור הוא משום בורר. ולפי זה נראה שכמו שמצינו בבורר שבכלי המיוחד לכך הוא אסור, אף אם הוא לאכול לאלתר כמו שפסק מרן בס"שיט. א. ובב"י שם, כמו כן בנידון דידן שאסור לקלף הקליפה ע"י כלי המיוחד לכך. וכן כתב השמירת שבת כהלכתה

היש"ש הנ"ל ואינו מובן דמבואר בירושלמי דקולף להניח לאחר חשיב בורר דלא כהיש"ש ע"ש, מ"מ לפי מה שביארתי אין קושיא על היש"ש מהירושלמי, וכמו שכתבו הא"ר והא"א והמ"ב הנ"ל.

ולפי כל זה נראה שכיון שהדרך של כלי זה שהוא מיוחד לקלף תפוחים או מלפפון או תפוח האדמה בימי החול, היא רק באופן שהאיש רוצה לאכול הפרי בקרוב זמן ואין שייך כלל לקלף לאוצר, ולכן הקליפה נחשבת לשומר והיא חלק מן הפרי והכל מין אחד ואין בזה הגדר של בורר כלל, ולכן ממילא אין זה כלי של ברירה ואין איסור בתשמישו בשבת.

ואף שכתב הריב"ש בס"קפד שאסור לגרור גבינה במורג חרוץ כיון שהוא מיוחד לכך וכן פסק מרן בס"שכא. י. ואף שמרן פסק שאין איסור של טחינה בגבינה, מ"מ זה אסור כיון שדרך כלי זה לגרור ולטחון וטחינה היא מלאכה, ואף שכתב הריב"ש שם שדרך כלי זה הוא רק לגרור מה שהוא צריך לשעתו מ"מ עדיין הוא אסור, משא"כ בנד"ד שאין הסרת הקליפה שהיא רק שומר בגדר של מלאכת בורר כמו שביארתי.

(ד) **וראיתי** באגלי טל במלאכת בורר באות י. ס"ק א. שהביא המשנה בריש פ" כל הכלים "קורנס של אגוזים לפצע בו את האגוזים" וכתב על זה, "הרי אפילו בכלי המיוחד לפצוע מותר. אך לק"מ דבפציעה עדיין לא הוברר האוכל מתוך הפסולת. ואה"נ שאם היה כלי מיוחד לברר האוכל מתוך הפסולת לגמרי היה אסור." ויש לדון בזה שהרי אם הוא פוצע האגוז על הקרקע בקורנס זה הלא הקליפה נפלה על הקרקע והאגוז נשאר לבדו ושפיר אמרינן שזה בורר. ועוד אף אם נפל רק קצת מן הקליפה והרוב נשאר על האגוז עדיין יש איסור של בורר כמ"ש האגלי טל עצמו במלאכת בורר אות ד. "הבורר פסולת מתוך אוכל אעפ"י שלא בירר כל הפסולת שבו חייב" ע"ש. ולכן עדיין צריך טעם למה הוא מותר להשתמש בכלי זה בשבת. ואף את"ל שהוא רוצה לאכול האגוז לאלתר מ"מ כיון שיש מניחים האגוזים לאוצר י"ל שקורנס זה הוא כלי המיוחד לברירה ואסור להשתמש בו כמ"ש הריב"ש הנ"ל, אף לאכול לאלתר. ולענ"ד נראה שיש לומר בזה דבר חדש, דהא דאמרינן שכלי המיוחד לכך אסור לברור בו כגון נפה וכברה, זה רק בכלי שבוררים בו הרבה בבת אחת, דהיינו הרבה חטים בכברה וזה אסור כיון שזה מוכח שהוא לאוצר, וכן לגבי טחינה

אם הקליפה היא רק שומר הלא אף לאוצר אין איסור. וראיתי בא"ר שם והא"א שכתבו דשאני דין השום כיון שהוא לאוצר ודין הרא"ש והיש"ש הוא רק באופן שהוא לאלתר וכן הוא במ"ב בס"שיט. ס"ק כד. ע"ש. ועיין בביאור הלכה בס"שיט. בד"ה מתוך אוכל, שכתב שאף המ"א מודה דלאלתר שרי. ולכאורה זה אינו מובן שכיון שהקליפה היא בגדר שומר והוא חלק מן הפרי והכל מין אחד, אין בזה איסור בורר כלל, ולכן אף אם הוא לאוצר עדיין יש להתיר כמו שהקשה המ"א. אלא נלענ"ד שיש חילוק ביניהם, דבשלמא אם הוא לאלתר הקליפה נחשבת בעיניו כשומר, אבל אם הוא כיון לאוצר אז זה מוכח שהוא לא רוצה בשמירת הקליפה כלל כיון שהפרי נשאר בלא קליפה לכמה זמן וכפי רצונו, ולכן כיון שהוא אינו רוצה לשימור ולא איכפת ליה אם הפרי נתיבש בלי הקליפה הרי הקליפה בעיניו כפסולת, ולכן בזה שייך איסור בורר, אבל אם הוא מקלף הפרי סמוך לאכילה, זה משום שהוא רוצה בקליפה לשמור הפרי מהתיבשות ולכן הקליפה נחשבת כשומר וחלק מן הפרי ולא שייך בזה ברירה כלל. ועוד י"ל בזה שאף אם הוא מקלף הפרי והוא אינו אוכל אותו עד למחר, מ"מ כיון שהוא רוצה בשימור הקליפה מיבשות, אף שהוא לא הקפיד אם נשאר הפרי בלא הקליפה יום או יומים מ"מ עדיין הקליפה נחשבת כשומר, משא"כ אם הוא לאוצר שכיון שהפרי נשאר בלי הקליפה כמה חודשים זה מוכח שהוא לא הקפיד על השמירה מיבשות בשעת שהוא מקלף הפרי ולכן בזה הקליפה היא פסולת. ועיין בביאור הלכה בס"שיט. בד"ה הואיל וראוין, שמוכח מדבריו שמה שנחשב פסולת תלוי בדעת האדם, וכן הוא כאן שאם הוא מקלף השום לאכול בעוד זמן מועט זה מוכח שהקליפה היא בגדר שומר, ואם הוא לאוצר זה מוכח שלדעתו הקליפה היא פסולת. ולפי זה מובן תירוץ הא"ר והא"א שעשו חילוק בין לאלתר ובין לאוצר.

(ג) **וראיתי** בנהר שלום בס"תקי. אות א. שהוא הביא קושית המ"א הנ"ל מהירושלמי בדין השום על היש"ש, ותירץ "י"ל דשאני לענין שבת דהא בורר פסולת מתוך אוכל נמי לענין שבת חייב וביו"ט שרי." הרי דין השום שאני דהתם איירי בשבת והרא"ש והטור והיש"ש כתבו לגבי יו"ט. וזה אינו, שהלא כתב הטור דין זה אף בס"שיט. בהלכות שבת, ולכן סברה זו שייכת אף בשבת. ועוד אם הקליפה היא בגדר של שומר הלא אף בשבת היא נחשבת לשומר שכן הוא המציאות וממילא שאף בשבת אין הקליפה בגדר של פסולת. ולכן מה שכתבתי לעיל הוא העיקר. ועוד ראיתי שהחז"א בא"ח בס"נד. אות ד. כתב על

הרבה בבת אחד כמ"ש רש"י בביצה יב: ולכן עדיין יש איסור דרבנן מטעם זה. אמנם לגבי הכלי בנד"ד מה שניכר לעין הוא שצורת הכלי זה היא רק סכין להפריד חלקים דקים מן האוכל ולא מוכח כלל בצורת הכלי אם חלקים אלו פסולת או לא, וזה כמו סתם סכין שאינו ניכר בצורת הסכין אם הוא לחתוך אוכל מפסולת או לא, ולכן הכלי בנד"ד לא דומה לנפה וכברה, שהעין רואה שכלים אלו הם להפריד חלקים גדולים מחלקים קטנים וממילא זה בורר, וגם הוא לא דומה לקנון ותמחוי שאין הכלי בנד"ד יכול לקלף הרבה בבת אחת, ולכן הוא מותר להשתמש בו לכתחילה כסתם סכין.

ועוד יש להוסיף על זה שראינו כמה פעמים שדרך כלי זה לקלף קצת מן הפרי עם הקליפה, כגון מי שקולף מלפפון יש קצת מן המלפפון עם הקליפה ואף שהוא דק מ"מ אין זה רק הקליפה לבדה, ולכן י"ל שזה דומה למי שהסיר זבוב מן המשקה עם קצת המשקה שאין זה ברירה כמ"ש הט"ז וכמה אחרונים. ולכן אין הכלי בנד"ד נחשב כלי מיוחד לברירה.

וחפשי בספרים וראיתי שהמחזה אליהו בס"נא. אסר כלי זה, והילקוט יוסף בהלכות בורר סבר שיש להמקילים על מי לסמוך, ולענ"ד העיקר כדבריו.

ולכן יש ארבעה טעמים להתיר בנד"ד, דהיינו שי"א שאין איסור בורר בדבר מחובר, ועוד אין זה בורר כיון שהקליפה נחשבת לשומר, ועוד י"ל שאין זה נחשב כלי המיוחד לברירה כיון שמקלפין בו רק פרי אחד בכל פעם וגם אין ניכר בצורת הכלי שהוא לברירה, ואף אין זה כלי ברירה כיון שמקלפין קצת מגוף הפרי עם הקליפה, ולכן נראה לי להתיר שימוש בכלי זה.

סימן עב.

שאלה: האם מותר לערב מים בשום בשבת אם השום כבר נעשה כאבק ע"י שחיקה מערב שבת ודומה לקמח.

תשובה: (א) **כתב** מרן בש"ע ס"שכא. טו. "חרדל שלשו מערב שבת למחר יכול לערבו הן ביד הן בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרופ לערבו בכח אלא מערבו מעט מעט". ובסע' טז. כתב מרן "שחלים שדכו מערב שבת למחר נותן יין וחומץ ולא יטרופ אלא מערב וכן שום שדכו

במכתשת יש הרבה תבלין בה ואף במורג חרוץ י"ל שיכול לאחוז בידו שנים או שלושה ירקות וכדומה לגרור בו, או שתים או שלוש חתיכות של גבינה, אבל בכלי שהוא בורר רק דבר אחד בכל פעם לא אמרינן בזה שהוא כלי המיוחד לברירה אף שהוא מיוחד לתשמיש זה. וכעין סברה זו מצאתי בשבת קמא. "אמר ר' יהודה הני פלפלי מידק חדא חדא בקתא דסכינא שרי, תרי אסור, רבא אמר כיון דקא משני אפילו טובא נמי". הרי שיש חילוק בטחינה בין אם הוא עושה כל אחד ואחד או הרבה בבת אחת, וי"ל שאף רבא הסכים לזה אלא כיון שיש כאן שינוי גמור עדיין הוא מותר אם יש הרבה. וכן מצינו חילוק זה בין רק אחד או הרבה, לגבי כבוש וכן לגבי עשיית מי מלח עיין בס"שכא. ולכן י"ל לברירה שאם הכלי בורר רק אחד אחד אין זה בגדר בורר לאוצר ולכן אין חיוב בדבר. ולכן קורנס זה שיכול לפצוע בו רק אגוז אחד בכל פעם אינו נחשב כלי המיוחד לברירה ולכן זה כמו סכין וכדומה, ואף הוא אינו דומה לקנון ותמחוי שאף בהם עושים הרבה בבת אחת כמ"ש רש"י בביצה יב:, ולכן מותר להשתמש בקורנס זה לפצוע האגוז ולאכול לאלתר. וילפינן מזה לנד"ד שהכלי המיוחד לקלף הפרי, זה רק בפרי אחד בכל פעם, ולכן אין איסור בדבר והוא דומה לקורנס של אגוז.

(ויש לידע, שאין הפירוש של הקורנס של אגוזים, מפצה, דהיינו כלי של שתי ידות לשבר האגוז בתוכו, ובזה עדיין נשאר האגוז והקליפה בתוך הכלי עד שהוא הסירם אחר כך, שזה אינו שפירוש קורנס כאן הוא פטיש, וכן נראה מהגמרא שם שכתב קורנס של זהב ושל בשמים, דהיינו פטיש. וכן נראה מרש"י שפירש קורנס, דהיינו מרטי"ל, וזה פטיש בלשון צרפתית כנודע.)

(ה) **ועוד** יש לומר בזה סברה אחרת, שאף אם אמרינן שקליפת הפרי נחשבת לפסולת עדיין יש להתיר, אם הוא לאלתר, ואין לאסור משום שכלי זה מיוחד לכך. שהרי לגבי המורג חרוץ כתב הריב"ש הנ"ל שהוא דומה לנפה וכברה באיסורו אף שהמורג חרוץ דרך תשמישו הוא רק לשעתו כמ"ש הריב"ש שם. וי"ל שזה מפני שהוא ניכר בצורת הכלי שהוא לטחון וכיון שטחינה היא מלאכה, כלי זה אסור אף לשעתו. וכן לגבי נפה וכברה ניכר לעין שצורת כלי זה לברור אוכל מפסולת, דהיינו החלקים גדולים של פסולת נשארו למעלה והחלקים הקטנים של אוכל ירדו למטה. ואף שמצינו לגבי קנון ותמחוי שאין ניכר בעצם הכלי שהוא לברירה, שהתמחוי הוא רק קערה גדולה בלבד, מ"מ עדיין זה אסור כיון שדרכם לעשות

מערב שבת למחר נותן פול וגריסין ולא יטרופ אלא מערב. וי"א דהא דשרי לערב משקה בחרדל דוקא שנתנו מבע"י אבל בשבת אסור לתת משקה בחרדל או בשום הכתושים משום לש. ע"ש.

וי"ש לידע שהמחלוקת בין הסתם והי"א תלויה במחלוקת בין רבי ובין ר"י יוסי ב"ר יהודה בשבת קנה: שלרבי נתינת המים לתוך הקמח נחשבת גיבול ולר"י יוסי ב"ר יהודה נתינת המים לחודה לא נחשבת גיבול עד שיגבול. ולכן לסתם במרן לא בעינן נתינת המשקה קודם שבת שהם פסקו כר"י ב"ר יהודה, ולי"א בעינן נתינת המשקה מערב שבת שהם פסקו כרבי. ולפי זה יצא לנו שלסתם לא היה משקה כלל בחרדל והשום והשחלים קודם שבת, וא"כ קשה הוא שאיך יכול ללוש החרדל קודם שבת בלי נתינת משקה. ולזה תירץ הפר"מ שהחרדל נילוש רק בתמצית לחותה, עיין במ"ב ס"ק נח. וס"ק עו. שגם בשום יש שמן, וכן מוכח מהט"ז ס"ק יד. שכתב לגבי חרדל שלא היה משקה בתחילה קודם שבת ע"ש. ואף שכתב רש"י בשבת קמ. לגבי השחלים שהשחיקה הוה במים דהיינו קודם שבת, י"ל שרש"י פירש את זה לכ"ע דהיינו בין לרבי ובין לר"י בר"י. ולכן לפי זה מה שפירש הביאור הלכה שם בד"ה יכול, שדין חרדל איירי בחרדל שכבר נילוש במשקה מערב שבת, הוא אינו נכון לדעת מרן, שמשמע מלשון מרן שלסתם לא היה משקה בחרדל מערב שבת כמו שכתבתי לעיל.

ב) ואחר שביררתי שלא היו משקים בחרדל קודם שבת, יש לחקור מאיזה טעם בעינן הלישה בחרדל והדיכה בשחלים והשום מערב שבת. ויש לפרש זה בשני אופנים, באופן הראשון י"ל שהאיסור בעשיית הלישה והדיכה בשבת הוא משום איסור סחיטה, כמו שכתב מרן בסע"יט. לגבי שום שאם כבר ריסק קודם שבת אסור לעשות הדיכה, אבל אם כבר נעשית הדיכה אז מותר לעשות השחיקה. ע"ש. ולפי זה אתי שפיר מה שהטור משנה לשון הגמרא לגבי שחלים, וכן הוא במרן, שכתוב בגמרא בשבת קמ. "שחלים ששחקן מער"ש. והטור ומרן כתבו "שחלים שדכו מער"ש, שבאו הטור ומרן ללמד שלא בעינן שחיקה דוקא קודם שבת אלא אף דיכה מותרת. אלא לפירוש זה קשה למה בעינן לישה דוקא בחרדל הלא בדיכה סגי, וכתב השבלי הלקט (הביאו דבריו בב"י שם בד"ה ומ"ש רבינו) שבחרדל בעינן לישה דוקא ולא סגי בריסוק ושחיקה כלגבי שום. ע"ש. ולכן צריך לומר שיש טעם נוסף על מה שכתבתי, ונראה שהוא דבעינן תחילת

מעשה הלישה קודם שבת משום הצלת מאיסור לישה עצמה ולא דוקא משום איסור סחיטה. ולפי זה אתי שפיר מ"ש השבלי הלקט הנ"ל בשם ר"י יאשיה ש"דוקא שום ושחלים התרנו בריסוק ושחיקה מע"ש ליתן לתוכו יין וחומץ וגריסין, אבל בחרדל לא סגי ליה ריסוק לחוד אלא בעינן שילושו מבערב שלישותו היא חשובה, ואסור ליתן בחרדל המרוסק מים או חומץ בשבת. משמע דבעינן הלישה קודם שבת משום הצלה מאיסור לישה דבעינן מה שנחשב ללישה, ולכן בשום ושחלים בשחיקה סגי שזה לישתם אבל בחרדל בעינן גיבול שזה נחשב ללישה בחרדל, משא"כ בשום ושחלים. ואם האיסור משום סחיטה בלבד אז אין מקום לחילוק זה, שאם יצאו שמן ע"י שחיקה אז סגי בזה ולמה בעינן לישה גם כן. ולכן צ"ל שהטעם דבעינן הלישה הוא משום הצלה מאיסור לישה עצמה. וכן נראה מהלבוש בד"ן זה, וכן מצאתי ביד אהרן בשם הרב הגדול מהר"י אסקאפה ע"ש.

ג) ולכן לפי זה, טעם ההיתר כאן הוא משום שכבר נעשה הגיבול קודם שבת, ולכן אין איסור מן התורה בנתינת המשקה בשבת. וכן מבואר בלבוש הנ"ל שכתב, "חרדל יש בו משום לש שבר גיבול הוא ואסור ללוש אותו בשבת ואם לשו מערב שבת למחר יכול לערבו בין ביד ובין בכלי... רק שלא יטרופ לערבו בכח דהוי דומה ללישה". משמע שמאחר שהחרדל כבר מוגבל מקודם שבת אין בו איסור מן התורה בשבת, ורק יש חשש דרבנן בטיורף שזה דומה ללישה. וזה סייעתא להחז"א בס"נח. אות ד. שכתב שמוכח מהגמרא שבת קמ. שאין בדין של חרדל איסור תורה אלא דרבנן ע"ש. ובזה מובן למה כתב הרמב"ם דין זה בפרק כב. שבפרק זה נכלל בו כל השבותים כידוע.

וראיתי בט"ז ס"ק יב. שכתב שחרדל לאו בר גיבול הוא. וכן הוא בקרבן נתנאל בפרק התולין ס"ק ז. וזה שלא כהלבוש הנ"ל. ונ"ל שדברי הלבוש צודקים שכתוב בירושלמי בפ"ל כלל גדול "האי מאן דשחיק תומא כד יהיב משקה חייב משום לש." ע"ש. וכתב הרש"ל בפירושו על הסמ"ג דבירושלמי נאמר להדיא חיוב והיינו איסור סקילה ע"ש. והביאו דבריו בווי עמודים ס"קב אות כז. משמע מזה שיש איסור מן התורה בנתינת משקה בשום לירושלמי וזה שלא כהחז"א שכתב בס"נח. אות ד. "והא דאמר בירושלמי דנותן משקה חייב משום לש אפשר דהוא מדרבנן." ע"ש. ומ"מ כבר כתבו הראשונים שהירושלמי אזיל לפי שיטת רבי שסבר שבנתינת המשקה לבדה יש חיוב משום לש, משמע שלר"י בר"י יש חיוב מן התורה בשעת גיבול. ולכן

לחלוחית בשום והשחלים מעצמן. ולכן ע"י הדיכה נעשית הלישה מע"ש ולכן הוא מותר, משא"כ בנד"ד שהאבקה יבשה ולכן הלישה אסורה. וזה ע"פ מה שכתבתי לעיל בשם הפר"מ, שמרן איירי שיש לחלוחית בחרדל, וכן י"ל לגבי השום והשחלים שכתב מרן הלשון של "דיכה" ולא הלשון של "שחיקה" להורות לנו שיש בהם לחלוחית ואין בהם איסור של סחיטה אף אם לא שחקו מקודם שבת, מאחר שכבר דכו אותם כמ"ש מרן בסע"יט. ולכן מוכרח לומר שיש בהם לחלוחית כמו שכתבתי לעיל.

(ה) **מ"מ** לכאורה נראה שיש להתיר מטעם אחר, והוא מפני שלדעת הרשב"א בתשובה ח"ד ס"ע. כמו שהבורר אוכל מתוך פסולת מותר לאלתר ה"ה לגבי טחינה שזה נחשבת דרך אכילה. ומשמע מהירושלמי שהביאו הרשב"א שהוא איירי אף בלישה. וכתב מרן בדיני טחינה בב"י בס"שכא שעיקר הדין הוא כדעת הרשב"א וכן הוא ברמ"א בס"שכא. יב. ועיין בלויית חן ס"סז. שהוא הביא האחרונים שכתבו שאף בלישה התירו הרשב"א לאכול מיד. (ועיין במ"ש מהר"י פראג'י בגנת ורדים כלל ג. ס"ג. שהסביר שמטעם זה אף בבישול אם הוא נאכל מיד י"ל שהוא מותר.) ולכן נראה מזה שהמקיל בנד"ד לאכול האבקה שום מיד אחר הלישה לא הפסיד, ודלא כהמ"א בס"ק כד. שאוסר אפילו לאותה סעודה כמ"ש בכה"ח באות קיד. ע"ש.

אלא אחר קצת עיון נראה שאין ראיה מדברי הרשב"א, שאחר שפירש הרשב"א הירושלמי שלישה אסורה אם היא אינה לאלתר, הוא הביא הגמרא דידן הנ"ל וכתב, "ואילו לאכול לאלתר כבר התירו בגמרא דאתמר חרדל שלשו מע"ש למחר ממחו בכלי." ע"ש. ויש לדייק מזה שאם הלישה מותרת אם הוא רוצה לאכול לאלתר למה בעינן לישת החרדל מערב שבת, הלא אף בשבת עצמה היא מותרת. ונראה להסביר שרק דרך אכילת האוכל שכבר מתוקן, הוא מותר לברר או ללוש או לטחון אבל במה שנעשה לתקן האוכל קודם שהוא ראוי לאכילה עדיין מלאכות אלו אסורים. ולכן אסרו חכמים ללוש החרדל בשבת עצמה שעדיין אין זה ראוי לאכילה אבל כשכבר נילוש הוא וראוי לאכילה ודרך אכילתו ללוש בו עוד, אז זה מותר. ולכן בנד"ד אסור ליתן המים באבקה השום שזה מתקן האוכל כדי שיהיו ראוי לאכילה ורק אחר כך שכבר נעשה האוכל ודרך אכילתו ללוש יותר אז זה מותר. ושוב ראיתי באגלי טל בסוף מלאכות לש, באות ל. ס"ק כג. שהוא הביא תשובת הרשב"א והירושלמי הנ"ל, והוא כתב

לדעת הרמב"ם ומרן שסברו שבדבר שלא בר גיבול אין איסור מן התורה (ודלא כהראב"ד והתוספות) מוכרח לומר ששום נחשב לבר גיבול, שאל"כ א"א לבא לידי חיוב תורה בין לרבי ובין לר"י בר"י. ולכן מהירושלמי מוכח שהשום הוא בר גיבול לדעת הרמב"ם ומרן. ולפי זה דברי הלבוש נכונים ודברי הט"ז הם רק אליבא הראב"ד והתוספות, ורק לדעתם י"ל שחרדל לאו בר גיבול הוא, אבל מאחר דאנן קי"ל כמרן צ"ל שחרדל בר גיבול הוא. וכן החוש מעיד שאפשר לעשות עיסה מן אבקה שום או חרדל, ולכן צ"ל שהם בר גיבול.

(ד) **ועוד** יש לפרש בענין זה והוא שיטת הי"א שהביאו מרן בסע"טו. הנ"ל, והם סברו כרבי דהיינו שיש חיוב בנתינת מים לבדה בדבר שהוא בר גיבול, וזה כהירושלמי הנ"ל. ולכן יש לדייק מזה שאם כבר שחיק השום ונעשה כעיסה עבה ע"י השמן שיש בו איך אמרינן שיש חיוב בנתינת המשקה אחר כך, שהלא אף בלא המשקה עיסה היא. ונראה שלדעת רבי עיקר מלאכת לישה היא נתינת המים מחוץ ולא מועיל השמן בשום שאין לישה במשכן אלא במים שבאו מחוץ. ולכן אף אם נעשה הגיבול קודם נתינת המשקה עדיין יש חיוב בנתינת המשקה אחר כך. אולם לדעת ר"י בר"י צ"ל שהגיבול בלי נתינת המים מבחוץ שפיר דמי ואין בו עוד איסור תורה. וכן מוכרח לומר לפי מה שפירש הלבוש בענין זה. וכן נ"ל עיקר כמו שכתבתי לעיל.

ולכן בנד"ד יש לאסור לערב המים בשום משום האבקה היא בר גיבול ולא היתה נילוושה מקודם שבת. ואין לדמות דין זה לדין קמח קלי, דהיינו לומר שכמו שע"י האפוי הקמח קלי נעשה לאו בר גיבול ה"ה באבקה שום שע"י היבישות בחמה או התנור קודם הטחינה היא נעשית לאו בר גיבול, שזה אינו וזיל בתר טעמא והוא שקמח קלי לאו בר גיבול מפני שיש חסרון בדביקות ולא יכול לעשות עיסה יפה, אבל בנד"ד אדרבא ע"י היבישות השום נעשה כקמח ממש ויכול לעשות עיסה יפה, ולכן ודאי הוא בר גיבול ויש חיוב מן התורה ולכן אסור לערב האבקה עם המים בשבת אף בלי טירוף ואף בכל השינויים הנזכרו במרן, דהתם איירי שכבר נעשית הלישה מקודם שבת כמו שפירש הלבוש הנ"ל.

ואין להביא ראיה בנד"ד להתיר ממה שכתב מרן שאם דכו השום והשחלים מע"ש שמותר לערב אותם במשקה בשבת ובלבד שלא יטרוף, דהתם איירי שיש שמן או

על זה, "אך נראה דהרשב"א מוקי לה בנתן מים מערב שבת" ע"ש. והרי זה כמו שפירשתי בדעת הרשב"א.

ועיין עוד לגבי היתר הרשב"א ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לח. ועיין ברמ"א ס"שכ. א. שיש אוסרין למצוץ פרי בפיו ויש מתירין, והלא לדברי הרשב"א ודאי יש להתיר. ועיין במרן בדיני בורר ס"שיט. טז. שהבורר פסולת מתוך אוכל גם כן יש להתיר בדרך שתיה לפה. ועוד י"ל שדוקא אם דרך בני אדם לעשות כן התירו הרשב"א, משא"כ אם אינו כן. ולכן אין היתר לתלוש פרי בפיו או לינק הגונח מבהמה שאין אלו "דרך בני אדם באכילה." וגם בסחיטה אסור לסחוט ענבים בתוך כוס ריקנה לשותות המשקה מיד, שזה מכשיר האוכל לאכילה ודומה למבשל אוכל שאסור, והרשב"א התיר רק דרך אכילה כמו בשעת אכילה, דהיינו לחתוך האוכל בקערה אף שזה טוחן, או למפרק האוכל אף שזה דש, ומשום זה התירו הראשונים דש לאלתר כמ"ש הב"י בסוף ס"שכא. ועיין עוד בזה ברב פעלים ח"א ס"יט. בד"ה ברם, ובד"ה וכן. ובזבחי צדק ח"ג ס"צא. וצב. ואכמ"ל. ולכן יצא לנו מכל זה שאין היתר לעשות הלישה באבקת השום או חרדל אף בלי טירוף שמרן בסע"ט. איירי באופן שכבר נעשה הגיבול קודם שבת כמ"ש הלבוש, ולכן אין להתיר.

סימן עג.

שאלה: האם מותר לקרוע ניר לצורכו בשבת.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"שמ. יד. "המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו ה"ז תולדת תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד ה"ז תולדות קורע וחייב." והמקור לדבריו מהרמב"ם הל" שבת פ"י הל"יא. ע"ש. ומשמע מזה שלגבי מלאכת קורע לא בעינן על מנת לתפור דוקא, אלא כל שלא נתכוין לקלקל בלבד חייב. אלא שיש להקשות על זה ממה שפסק מרן שם בסע"יג. "אין שוברים החרס ואין קורעין הניר מפני שהוא כמתקן כלי." והוא לשון הרמב"ם בהל" שבת פ"כג. הל"ו. שאיירי התם באיסורי דרבנן. ולפי זה נראה שכל האיסור הוא משום חשש שנראה כמתקן מנא ואין כאן חיוב קורע על מנת לתקן. והמקור לדין זה הוא בביצה לב. ואיירי התם באופן ששורין הניר במים או בשמן וסודרין הדגים על הניר כשצולין הדגים על האסכלה כפירוש רש"י התם, וכן הוא

בפירוש המשניות לרמב"ם שם. ומזה נראה שאף שיש תיקון בהכנת הניר ע"י הקריעה מ"מ אין כאן חיוב של קריעה, וזה סותר מ"ש מרן בסע"יד. שאם "לא נתכוין לקלקל בלבד ה"ז תולדות קורע וחייב."

ועוד יש להקשות על זה ממה שכתב מרן לגבי פתיחת בית הצואר בס"שיז. ג. שכתב מרן שם, "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא." וכתב מרן בב"י שאין חיוב כאן משום קורע שאין זה על מנת לתפור. והמקור לדבריו הוא מהריטב"א במכות ג: וכן הביא מרן דבריו בכ"מ בהל" שבת פ"י הל"י. ע"ש. וכן הוא ברמב"ם במכות שם. ומשמע שאף שהוא מתקן הבגד ע"י הקריעה מ"מ אין בזה חיוב כיון שהוא אינו ע"מ לתפור דוקא. וזה סותר מ"ש מרן בס"שמ. יד. הנ"ל שמשמע מהתם שכל תיקון נחשב כעל מנת לתפור ויש בו חיוב.

ומלבד זה יש להקשות על דברי הרמב"ם בדינים אלו שהוא כתב בהל" שבת פ"י הל"י. "הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא מתקן וחייב." וזה לפי שיטתו שמלאכה שא"צ לגופה חייב. ויש להקשות מזה לדין פ"כג. הל"ו. "ואין קורעין הניר מפני שהוא כמתקן כלי", משמע שאין בו חיוב משום קורע אע"פ שהוא מתקן ועשה רצונו כמו שהקשתי לדעת מרן.

ועוד כתב הרמב"ם בפ"א. הל"יז. "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור." ויש להקשות שאם הוא צריך לעפרה הלא עדיין זה נחשב לתיקון כמו מי שקורע בחמתו שהתיקון הוא בדעתו ולא בבגד, וכן הוא כאן שהקלקול בגומא והתיקון בעפר ולכן מאי שנא. ועוד יש להקשות ממה שכתב הרמב"ם בפ"א. הל"ז. שמי שכבה הנר מפני שהוא צריך לשמן חייב. ע"ש. והלא הכיבוי הוא קלקול והתיקון הוא בשמן, ומאי שנא מדין חופר גומא וא"צ אלא לעפרה שהוא פטור. ועיין בביאור הלכה ס"שמ. בד"ה אין שוברים, שהקשה כן.

(ב) **ובתחילה** יש ליישב שיטת הרמב"ם בזה, והוא על פי מ"ש בהל" שבת פ"א הל"יח. "כל מקלקל על מנת לתקן חייב, כיצד הרי סותר כדי לבנות במקומו או שמחק כדי לכתוב במקום שמחק או שחפר גומא כדי לבנות בתוכה

יסודות וכל כיוצא בזה חייב. ונראה מזה שהמלאכה מתקנת רק אם התיקון הוא ממש במקום הקלקול. ולכן הקלקול עצמו מועיל לתיקון, משא"כ אם הוא חופר גומא ובונה בנין עם העפר במקום אחר, שהגומא עדיין נחשבת לקול בארץ שהיא מכשול לכל העוברים שם, ולכן הוא פטור. ולפי זה י"ל לגבי קריעת הניר לצלות הדגים שהתיקון הוא במקום אחר מהקלקול, דהיינו שהקלקול הוא בצד הניר במקום הקריעה ממש וזה לא יפה ונאה ואין אומנות בדבר, והתיקון הוא בגוף הניר באמצע שבזה יש תיקון מנא וזה נחשב כמקום אחר מן צד הניר.

ולכן הקורע ניר לצלות דגים נחשב כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה שהקלקול במקום אחד והתיקון במקום אחר ונחשב לקלקול והוא פטור. ולא מצינו קורע על מנת לתקן אלא באופן שהקריעה עצמה יפה כגון קריעה נעשית ע"י מספרים וכיוצא, וכוונתו לעשות צד הניר בצורה נאה שבזה התיקון הוא ממש במקום הקריעה ויש בה חיוב. ואף אם הוא קורע ביד באופן נאה נראה שיש בו חיוב, וכן מי שמפרק ניירות הדבוקים באופן נאה בידיו הוא חייב. ואף שאפשר לומר שצד הניר וגוף הניר נחשבים כבמקום אחד, ואין לחלק בין הניר עצמו באמצע וצד הניר, מ"מ כבר מצינו כעין חילוק זה ברש"י בשבת לא: שפירש לגבי הפתילה שהיתה בתוך השמן שכל אחד נחשב כתיקון במקום אחר ע"ש. ומזה משמע שאף שהפתילה והשמן הם מחוברים זו לזה וכולו כמו גוף אחד, מ"מ עדיין אמרינן שהם שני מקומות נפרדים. ולכן ה"ה בנד"ד ש"ל שהצד של הניר נחשב כמקום אחר מגוף הניר. וכן י"ל שאם אחד מוחק אותיות בניר וכתב אותיות במקום אחר באותו ניר, הוא פטור אף שכל הניר הוא גוף אחד, שמקום המחיקה לחוד ומקום הכתיבה לחוד, ולכן ה"ה בנד"ד שהקלקול בצד לחוד והתיקון באמצע הניר לחוד. וכסברה זו מצאתי בהר"מ א"ח ס"ט. בד"ה והנה בנד"ד, שכתב שקלקול נחשב לתיקון רק אם "התיקון הוא באותו קלקול עצמו... וגם כוונתו לתקן תיקון כזה שאחר שנתקן אין הקלקול שוב נראה, דכה"ג תיקון גמור הוא" ע"ש. ולכן המוחק לכתוב במקומו הוא תיקון כיון שאחר הכתיבה המחיקה אינה ניכרת עוד. וכן על ידי בנין באותה גומא, אין הגומא ניכרת עוד, אבל בנד"ד הקריעה המקלקלת עדיין ניכרת בצד הניר, ולכן אין זה תיקון.

ג) ולפי תירוץ זה עדיין יש להקשות, שהלא בקורע בחמתו התיקון לא היה בקריעה עצמה שזו נשארה מקולקלת אלא התיקון הוי במקום אחר דהיינו בדעתו,

ומ"מ עדיין הוא חייב. וי"ל שנדון זה שאני שהקלקול עצמו הוא התיקון, שכל שיותר גדול הקלקול יותר גדול התיקון אצלו, שהקלקול בבגד מוכיח על כעסו וכל כוונתו היא לעשות סימן בבגד שממנו ניכר כעסו, ואם הקריעה מקלקלת מעט אז דבר זה סימן שהוא אינו כועס הרבה ואם הקלקול גדול אז זה סימן שגדול כעסו, ולכן הקלקול עצמו הוא הסימן על חמתו והוא התיקון ובוזה מיישב דעתו. ולכן התיקון הוא ממש במקום הקלקול מפני שהקלקול עצמו הוא התיקון. ודבר זה דומה לרופא שמחתך אבר מהחולה להציל החולה מסכנה, שאף שאצל אדם בריא חתיכת אבר נחשבת לקלקול, מ"מ אצל החולה זו נחשבת לתיקון, וכן הוא בנד"ד שאף שאצל אדם אחר קריעת הבגד נחשבת לקלקול, מ"מ אצל הקורע מחמת חמתו זה נחשב לתיקון. ואל תאמר שכיון שהקריעה עצמה היא התיקון למה דבר זה נחשב למלאכה שא"צ לגופה, שזה אינו שאף שהוא רוצה בקריעה מ"מ זה רק כדי שיישב דעתו אף שהקריעה היא תיקון, וזה דומה למי שהוציא המת מתוך ביתו כדי להציל הכהנים מטומאה, שאף שאין קלקול במת מ"מ כל כוונתו היא להציל מן הטומאה, וכן הוא כאן שהוא רוצה להציל עצמו מכעסו ולסלק אותו מעליו, ולכן זה נחשב למלאכה שא"צ לגופה.

ונראה שכיונתי לדברי הנשמת אדם בזה, שהוא כתב בכלל כט. אות ב. "הקורע על מתו ובחמתו להרמב"ם דחייב, דהתם הקריעה גופה היא התיקון, אבל הכא א"צ לקריעה זו כלל ומקלקל הניר, וכשצריך לצלות הוי תיקון כלי. ע"ש. ומשמע מזה שמ"ש שהקריעה גופה תיקון הוא כמו שהסברתי, וגם נראה שהקלקול בצד הניר לחוד והתיקון בניר עצמו לחוד לגבי קריעה לצלות דגים, וזה נחשב מקלקל כדי לתקן במקום אחר ודו"ק.

ד) ודין כבה הנר מפני הצלת השמן אינו דומה כלל, ולדעת הרמב"ם יש בזה חיוב ואין זה קלקול על מנת לתקן במקום אחר, וי"ל שהטעם הוא מפני שאין בכיבוי הנר שום קלקול לדעתו, שזה נחשב רק כתשמיש בנר, שהנר עדיין ראוי לשימוש בפעם אחרת, וקלקול הוא רק אם הוא משבר הנר והפתילה שבזה הם אינם ראויים עוד לשימוש. (וכן י"ל בכיבוי גחלת של עץ שהיא ראויה עוד להדלקה בפעם אחרת). ואין כיבוי הנר דומה לגומא, שהגומא היא מכשול לכל העוברים ולא שייך לומר שזה דרך שימושה, וכן לגבי מחיקה זו נחשבת לקלקול שאין הספר ראוי לקריאה בזה, ואין זה דרך שימוש של הספר למחוק האותיות, משא"כ בכיבוי הנר כמו שכתבתי, ולכן לדעת

הרמב"ם יש חיוב בכיבוי הנר שאין זה קלקול ומלאכה שא"צ לגופה חייב. ועיין עוד בזה בתוספות שבת קו. בד"ה בחובל, ובמאירי פ"ב דשבת משנה ד. ודף עג: חילוקים אחרים בזה.

ואל תשיבני משבת לא: שכתוב שם שאף בכיבוי הפתילה אמרינן שזה סותר וקלקול. וכן פירש עולא הטעם של ר"י וסי' שסבר שכחם על הנר או על השמן פטור, וסבר ר"י וסי' שלא אמרינן סותר על מנת לבנות חייב אלא אם התיקון במקום הקלקול, אבל כאן הקלקול הוא בפתילה והתיקון הוא בנר ולכן הוא פטור, וכן פירש"י שם. ומשמע מזה ששפיר אמרינן ששייך קלקול בכיבוי הפתילה, ודלא כמו שכתבתי להסביר דעת הרמב"ם. אלא נראה שאין זה קושיא, שיש להבין שהרמב"ם הסכים שסותר לבנות במקום אחר הוא קלקול ופטור כמ"ש בפ"א בה"ל שבת הל"ית. ע"ש, ומ"מ הרמב"ם פסק כר"י יהודה שכחם על הנר או על השמן חייב שאף במלאכה שא"צ לגופה יש חיוב, ויש להקשות עליו שהלא עדיין הוא פטור משום קלקול, אלא צ"ל שאין זה קלקול לדעת ר"י יהודה והרמב"ם, וכמו שהסברתי לעיל ולכן יש בזה חיוב שהכיבוי הוא רק דרך שימוש.

וראיתי בתורת חסד בס"ד. אות א. בד"ה הנה, דסבר שלרמב"ם לית ליה האי סברא דעולה דבעינן סותר על מנת לבנות במקומו דוקא, והוא למד זה מסתימת דברי הרמב"ם בפ"י הל"טו. דשבת, ולענ"ד נראה שזה אינו, שפסק הרמב"ם בפירוש בפ"א הל"ית. הנ"ל דבעינן דוקא במקומו, והתורת חסד לא הביא את זה, ועיין ברב המגיד בפ"י הל"טו. שכתב שהמקור לרמב"ם הוא בשבת לא:, דהיינו סברת עולה. וכן הוא בערה"ש בס"רמב. אות לט. ע"ש. ואין קושיא על זה מדין כיבוי גחלת שחייב לרמב"ם כמ"ש התורת חסד, דשאני התם שאין זה קלקול אלא הוא בגדר שימוש כמו שכתבתי לעיל.

(ה) **ועכשיו** יש לדון לגבי פתיחת בית הצואר לדעת הרמב"ם, אם יש בזה משום קורע על מנת לתקן וחייב או רק קלקול ופטור. ונ"ל שאין בזה איסור מן התורה וזה נחשב רק קלקול, וזה משום שמקום הקריעה עצמו נשאר מקולקל אף שיש תיקון במקום אחר, דהיינו הפתיחה בבגד שהיא ראויה להכנסת ראשו. ונראה שכן הוא בכל הבגדים שהקריעה בהם מקולקלת שהחוטם הנחתכים של הבגד במקום הקריעה נעשו נפרדים זה מזה וצריך תפירה חדשה לתקנם כדי שלא יפרדו יותר, משא"כ בניר או עור שאין

בהם חוטים והקורע בהם באופן נאה לא צריך לשום תיקון אחר. ולפי זה י"ל שלגבי בגדים אמרינן דבעינן קורע על מנת לתפור דוקא לעובר על איסור תורה, אבל בניר או בעור אם הקריעה עצמה נאה יש בזה איסור תורה ולא בעינן על מנת לתפור דוקא. וכסברה זו מצאתי בטל אורות בדף רעה. שכתב "ועל כרחך צריכין אנו לומר דשאני עורות ונירות שכך דרך קריעתן דכיון דהיו דבוקים ופרקן זה מזה אין דרך לחזור ולדבקן וכיון שאין כוונתו לקלקל הוה ליה קורע וחייב אבל בבגד שדרכו לחזור ולתפור בעינן על מנת לתפור. ע"ש.

וראיתי בנשמת אדם כלל כט. אות א. שכתב שהרמב"ם סובר שהחיוב לגבי פתיחת בית הצואר הוא משום קורע מפני שהרמב"ם כולל דין זה בהלכות קריעה בפ"י הל"י. דשבת, וכן כתב המנחת חינוך בס"ל. אות כד. וכן כתב המ"ב בביאור הלכה ס"ש. בד"ה ולא נתכוין, וכן הוא בערוך השולחן בס"ש. אות כא. ומשום זה הקשה הביאור הלכה על מרן הב"י איך הוא הביא רק שיטת רש"י שסבר שהאיסור בפתיחת בית הצואר הוא משום מתקן מנא והשמיט דעת הרמב"ם שסבר שהאיסור מפני קורע ע"ש. ואין זה קושיא על מרן שהוא סובר שאף לרמב"ם החיוב לגבי פתיחת בית הצואר הוא רק מפני מתקן מנא ולא משום קורע כמו שכתב מרן עצמו בכ"מ שם בשם הריטב"א, שאין כאן חיוב משום קורע כיון שאין זה על מנת לתפור, ומשמע שכן י"ל בדעת הרמב"ם גם כן. וכן יש להוכיח מהרב המגיד שם שהביא דברי רש"י לפרש דעת הרמב"ם, משמע שאף הרב המגיד סבר שדעת הרמב"ם ודעת רש"י שוות בזה. וכן ראיתי בטל אורות הנ"ל שהאריך להוכיח שאף לרמב"ם החיוב הוא רק משום מתקן מנא ע"ש. ואם תשאל למה כולל הרמב"ם דין זה בדיני קריעה, יש לתרץ כמו שכתב החזון איש בזה בס"נא. אות ד. "שהר"מ הביא דין פותח בית הצואר במלאכת קורע, ומ"מ אין זה הכרע שדעתו ז"ל שהחיוב משום קורע, ושפיר י"ל דחיובו משום בונה או מכה בפטיש אלא משום שיש כאן פעולת קורע קבעו בהלכות קורע וסתמו כלשון הגמרא. ע"ש. ולכן כיון שנראה מהרב המגיד והכ"מ והטל אורות והחז"א, שהרמב"ם סבר שהחיוב הוא רק משום מתקן מנא ולא משום קורע, ודאי קי"ל הכי ולא עזבינן דעת מרן ללכת בסברת קצת מן האחרונים.

אלא אחר זמן קצת ראיתי שאף הרמב"ם סבר שהאיסור בפתיחת בית הצואר הוא מפני קריעה, אלא שעדיין יש לפרש הענין כמו שפירשתי לעיל לחלק בין קריעה בבגד

לקיים סברת הרב המגיד ומרן, שיש לדקדק בלשון רבינו אברהם שכתב, "שדרך החייטין כשגומרין הבגד 'ומתקנין' בית הצואר שלו עד שיהיה ראוי ללבישה". ונראה מזה שסבר הרמב"ם שאחר עשיית בית הצואר ע"י קריעה החייטין תופרים בית הצואר באופן נאה כדי שלא יפרד החוטין הנחתכים ממנו, ואחר כך הם חוזרים ותופרים המטלית. ולכן באופן כזה פשוט י"ל על קריעת בית הצואר בתחילת עשייתו קודם תפירת המטלית, שזו קריעה על מנת לתפור, וזה מ"ש רבינו אברהם "ומאי אתא רב ללמדנו". אלא נראה שמרן סבר שאותה קריעה שהיתה בתחילה, לא היתה על מנת לתפור, ולכן עדיין היא בגדר מקלקל. ולכן מצינו שאין מחלוקת בין מרן והרמב"ם בהלכה אלא במציאות של פתיחת בית הצואר בתחילה, שהרמב"ם סבר שזו על מנת לתפור ומרן סבר שאין זו על מנת לתפור.

ואף בהסרת המטלית עצמה בשבת לפירוש הרמב"ם, י"ל שאף למרן זו נחשבת לתקון, שכבר כתבתי לעיל שכבר היו תופרים שפת בית הצואר בתחילת עשייתו, ולכן נמצא במציאות של הרמב"ם בנתיקת התפירות של עראי מצינו שפה נאה בלי חוטין מפורדים, ולכן ממילא הסרת המטלית נחשבת תקון, ולא דומה לקריעת בגד בעלמא שהחוטין נשארים נפרדים ע"י הקריעה. אמנם מרן סבר שפתיחת בית הצואר היתה באופן שלא נתפרה מכבר שפת בית הצואר, ולכן אף שמצד הפתיחה ליכנס ראשו יש תקון, מ"מ מצד הבגד עצמו אין זה תקון שאין כאן שפה נאה והוגן, כיון שהחוטין הנחתכים שם היו ראויים להפרד זה מזה. ולפי זה י"ל שאין מחלוקת בין הרמב"ם ומרן לדינא, אלא במציאות. כך נראה לענ"ד ליישב דעת מרן לפירוש רבינו אברהם הנ"ל שהוא שמע ממר אביו.

ו) ולפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ם אתי מ"ש בתוספתא בפ"ג דביצה כהוגן, שכתב שם "קורע אדם את העור שע"פ החבית של יין ושל מוריים ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוק". משמע שאין כאן חיוב של קורע אף שיש תיקון במה שיכול להוציא את היין, ולפי מה שביארתי בדברי הרמב"ם זה אתי שפיר, שאותו מקום של קריעה עדיין מקולקל הוא ולא היה החיתוך באופן נאה, ולכן זה דומה לחופר גומא לצורך העפר שנשאר הקלקול במקומו, אף שיש תיקון במקום אחר, והוא פטור, ומשום צורך שבת התירו חכמים הקריעה אף לכתחילה כמו שיתבאר לקמן. ולכן אף שהרמב"ם פסק כר"י יהודה שמלאכה שא"צ לגופה חייב מ"מ עדיין הוא פטור כאן שזה מקולקל. וראיתי בחסדי דוד על התוספתא שכתב שהקריעה בעור

שהיא מקולקלת כיון שהחוטין נפרדים, אף שבזה הוא מתקן פתיחה בבית הצואר, ובין על מנת לתפור דוקא, שע"י התפירה יש שפה נאה לבית הצואר. וראיתי בריש ספר מעשה רוקח, שהביא חידושים בדעת ההרמב"ם, וראיתי שם לגבי דין פתיחת בית הצואר שכתב, "כתב הר" אברהם ז"ל בנו של רבניו המחבר, האי מילתא פירשא הרב אבא מארי ז"ל, פירוש דמסתבר, והדין הוא פירושא דשמעית מיניה, מסתברא דהאי פותח בית הצואר, אינו שיחתוך מן הבגד מקום שיכנס בו הצואר במספרים או בסכין, כדרך שעושין החייטין, דהא משנה ערוכה היא כל המקלקל על מנת לתקן שיעורו כמתקן וחייב, ומאי אתא רב ללמדנו, אלא ודאי פירוש הדבר כך הוא, שדרך החייטין כשגומרין הבגד ומתקנין בית הצואר שלו עד שיהיה ראוי ללבישה, משיב המטלית שחתכה ממקום בית הצואר על בית הצואר, ותופרה תפירת עראי, כדי שיהיה ניכר שזה הבגד חדש, ובעת שירצה בעל הבגד ללבוש אותו, מסיר אותם החוטין שתפר בהם אותה מטלית ולובשו, סלקא דעתך אמינא שאותה תפירה שהיא עראי יהא פטור עליה, קא משמע לן. ועל זה הקשה רב כהנא, מה בין זה למגופת החבית, פירוש מסיר כסוי פי החבית שהיא מחוברת לה בטיט שמותר, ופריק רבא זה חיבור, כלומר תפירת מטלית זו עם בית הצואר חיבור יפה הוא, שכן דרך כל החייטין, ואפילו היתה התפירה דרך עראי ואינה מתקונת כל כך, שלא תתן דברך לשיעורין, אבל חיבור המגופה לחבית אינו חיבור כלל, שאין חיבור החרס חיבור, אלא אם כן נצרף ונהיה כולו גוף שוה."

וראיתי בטל אורות בדף תס. שאחר שהוא הביא כל הלשון הנ"ל של רבינו אברהם, הוא חזר בו ממ"ש מדף רעח. הנ"ל והוא כתב, "והנה הרואה יראה מדברים אלו, דהרמב"ם ז"ל סובר דהפותח בית הצואר בשבת חיובו הוא משום תולדת קורע, דאי משום מכה בפטיש, למה הוצרך הרמב"ם ז"ל להביא ראיה לפירושו מכח מתניתין דקתני כל המקלקל על מנת לתקן שיעורו כמתקן, והא מתניתין לא מיירי אלא במלאכת המקלקל, כגון סותר ומוחק וקורע, שאם קלקל על מנת לתקן, שיעורו כמתקן וחייב, וא"כ במלאכת מכה בפטיש מאי קלקול איכא, ומאי זו ראיה ממתניתין, שאין ענין זה לזה כלל, אלא מוכרח שדעתו ז"ל דמשום תולדת קורע הוא דמתחייב." ע"ש כל לשונו.

ולכן אחר שנתגלו דברי רבינו אברהם ומה שאמר לו הרמב"ם בדין זה, פשוט שאין לזוז מזה שהחיוב הוא משום קורע, ודלא כהרב המגיד והכ"מ הנ"ל. אלא שעדיין יש

היא מלאכה שא"צ לגופה ולדעת הרמב"ם יש חיוב ע"ש. אלא לפי מה שכתבתי זה קלקול, ואף לרמב"ם אין כאן חיוב. וכבר הביא מרן הב"י תוספתא זו בב"י בס"ש. בד"ה אפילו, וכן הוא במ"א שם ס"ק יד. ומשמע מסתימת דבריהם שאין מחלוקת בזה.

ולכן הכלל העולה מכל זה הוא שלדעת הרמב"ם אם הקריעה עצמה מקולקלת אף שיש תיקון במקום אחר בניר או הבגד אז אין חיוב על הקריעה שדבר זה עדיין נחשב קלקול. ולכן הקורע ניר כדי לצלות דגים או קורע בית הצואר פטור משום קורע. ועוד לגבי קריעת בגדים בעיניו על מנת לתפור דוקא, אבל בניר או עור כל שהקריעה נאה נחשבת תיקון ויש בדבר זה חיוב. ודין קריעה משום חמתו שאני, שבזה הקלקול עצמו נחשב לתיקון כמו שביארתי. וכיבוי הפתילה לא נחשב לקלקול ולכן יש בו חיוב לדעת הרמב"ם שזה נחשב דרך שימוש. ולפי זה שפיר הוא מ"ש הרמב"ם ומרן ולא נשאר שום קושיא עליהם.

(ז) **ולפי** זה נסתלקה קושית הנשמת אדם על מרן, שכתב הנ"א בכלל כט. אות א. שדין מפרק נירות בס"ש. יד. הוא רק לדעת הרמב"ם שסבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב, ולכן כל תיקון חייב, אבל למרן שפסק כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור אין חיוב כאן, וכן הקשה המנ"ח הנ"ל ע"ש. ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם ומרן אין קושיא, שכאן התיקון במקום הפירוק עצמו, משום שזה באופן נאה ולא נתכוין לקלקל מקום הפירוק, ולכן אף למ"ד שמלאכה שא"צ לגופה פטור, עדיין יש כאן חיוב שזה ממש סותר על מנת לבנות באותו מקום.

(ח) **ושמעתי** בשם חכם אחד שיש לחלק בין הדין בס"ש. יג. וס"ש. יד. באופן אחר, דהיינו שלגבי קריעת הניר לצלות הדג הניר הולך לאיבוד בשימוש ולכן אין חיוב בקריעה זו, משא"כ במפרק נירות וכיון לתקן, שאין הנירות מוכנים לאיבוד ולכן יש בזה חיוב. ואין חילוק זה נכון, שמה לי אם הניר הולך לאיבוד בשעת שימוש הלא קודם כן הוא כבר תקן מנא יפה וזה קריעה על מנת לתקן. וזה דומה למי שתולש פרי מן העץ על מנת לאוכלו שאף בשימוש זה בפרי, דהיינו האכילה, הוא דרך איבוד לפרי, ועדיין יש חיוב של תולש בזה. וכן מי שצד חיה כדי להורגו עדיין יש חיוב על הצידה אף שהוא מאבד את החיה אחר כך. וכן זה דומה לקטימת קיסם לחצוץ בו שיניו שהוא אסור אף שהוא השליך הקיסם אחר כך. וכן הוא בקריעת ניר לצלות בו הוא מתקן מנא וזה נחשב לתיקון,

אלא החילוק כמו שביארתי שכאן התיקון במקום אחר מן הקלקול, דהיינו צד הניר לחוד וגוף הניר לחוד, ולכן עדיין אין חיוב בזה. וגדולה מזו מצאתי בט"ז בס"ש. ס"ק יב. לגבי סחיטה, שמי שסוחט לתוך הכף כדי שיכול לזרוק המים הוא עדיין חייב משום סחיטה שבשעה שהוא לתוך הכף הוא עושה איסור גמור ולא יועיל מה שהוא שופך המים אחר כך, אף שכן היתה דעתו מתחילה. ואף שהא"ר שם חולק על הט"ז, זה רק משום שהמים הלכו לאיבוד בלי שום הנאה אבל נראה שאף הא"ר מודה שאם יש לו הנאה בשעת איבוד המים שיש חיוב בשעת סחיטתו, כגון מי ששופך המים על הרצפה כדי לנקותה עדיין חייב להא"ר שיש בזה הנאה בשעת איבוד המים. וכן הוא בנד"ד שיש לו הנאה מהניר בשעת צלית הדג.

ועוד אין לומר לגבי קריעת הניר לצלות הדג שאין בזה חיוב קריעה על מנת לתקן כיון שזה רק קריעה לשעה, וכמו שמצינו שיש מ"ד שבנין לשעה פטור וה"ה כאן שהניר קיים רק לזמן מועט קודם איבודו. ואף זה אינו נכון, שלא מצינו שמלאכה לשעה פטור אלא בבנין, ואף בזה יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים, ואף שמצינו כמה דברים שאם לא קיימו שיש פטור כגון כתיבה במי פירות וכדומה, מ"מ שאני התם שגוף הכתיבה אינו ראוי להתקיים מצד עצמו משא"כ בבנין לשעה שהבנין ראוי להתקיים אלא שדעתו מתחילה היא לסותרו. וכן הוא בנד"ד שהניר ראוי להתקיים אלא דעתו לאבדו בשימוש אחר כך. ועיין בפתה"ד בס"ש. אות א. בד"ה הנה, לגבי חילוק זה. ואף שהט"ז בס"ש. לגבי קשירה סבר שאף אם הקשר חשוב מצד עצמו, מ"מ אם דעתו להתירו פטור הוא, מ"מ כבר השיגו עליו הבית מאיר והביאור הלכה שם. ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא קורע הניר לצלות דגים ומתקן מנא, עדיין יש חיוב בדבר משום קורע אם לא מטעם שכתבתי. ויש להאריך במלאכה לשעה אבל אין זה מקומו. ועיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"יב. ס"לה. בשם המהרש"ג לגבי בורר לשעה ובתורה לשמה בס"קטו. ע"ש.

וראיתי שהאריכו האחרונים בדינים אלו, עיין בביאור הלכה, והאג"מ א"ח ח"א ס"קכב. ענף ו. ובכה"ח ס"ש. אות פה. בשם הר"ז שלא שייך קריעה בגוף אחד, ומה שדחו דבריו הביאור הלכה מהירושלמי. ועיין עוד בציץ אליעזר ח"יא. ס"ל. ובספר מקוה המים. ולפענ"ד כתבתי מה שנראה לי בדינים אלו, ותירצתי הקושיות על הרמב"ם ומרן.

שובר את הכלי בדרך קלקול, דהיינו כלאחר יד, אין איסור בדבר. ובזה מובן כוונת הר"ן בגמרא שבת, דהיינו שכך כוונת רש"י שקלקול בכלי קטן אין בו שום איסור אם הוא לצורך שבת, מטעם שכתב הר"ן בביצה. ולפי זה דעת הר"ן ורש"י שוות הן, וכן ראיתי בשה"ג בשבת שם שכתב להסביר דברי רש"י, "ונ"ל טעמו דכיון לדידיה אין בנין וסתירה בכלים, ואפילו אי הוא עביד כלי בשבירתו בכוונה לא היה איסור אלא מדרבנן דהא שלא כדרכו היה עושה, הלכך כי לא מכיון שרי אפילו מדרבנן... אבל אם היה הכלי גדול דגם לדידן שייך בנין וסתירה בהו כדמוכח בר"ן שם פשיטא שהוא אסור." משמע מדבריו שדעת רש"י והר"ן שוות, שהשה"ג סומך כל כוחו על הר"ן בביצה להסביר דעת רש"י כאן כנראה מדבריו. ולפי זה בין לרש"י ובין להר"ן קלקול מותר לצורך שבת אם הוא אינו מתכוין לעשות כלי, וגם אם הוא כלאחר יד. ובזה מתורצת הקושיה העו"ש שהקשה דאפילו הוא כלי גדול דשייך ביה בנין וסתירה יש להתיר דהרי מקלקל פטור, ולפי מה שכתבתי אין זה קושיא שרק בכלי קטן התיירו רש"י והר"ן מפני שיש שני טעמים, דהיינו שהשבירה היא כלאחר יד בכלי וגם מפני שהוא אינו מתכוין, אבל בכלי גדול אף שהוא אינו מתכוין מ"מ אין השבירה נחשבת כלאחר יד, ולכן לא התיירו. ויש להקשות על המ"א שלא הביא הר"ן בביצה ולא השה"ג. ויש לידע שכלשון הר"ן בגמ' שבת הנ"ל כן כתב הריטב"א והרשב"א שם, ולכן אפשר שאף הם מודים לפירושו בדעת רש"י. ובזה יש לתרץ קושיה הטל אורות בדף תג. על השה"ג שהוא כתב, "ואנוכי איש צעיר לא ידעתי מאין לו דרש"י ז"ל סובר דאפילו אם הוא עביד כלי בשבירתו בכוונה דליכא איסור אלא מדרבנן" ע"ש. ולפי מה שפירשתי, הדבר מבואר מדברי הר"ן בגמ' ביצה הנ"ל.

(י) **ויש** להוסיף על זה, שהר"ן למד פירושו בדברי רש"י, מרש"י עצמו, וזה ממה שכתב רש"י שם בביצה לגבי קטימת קיסם לחצוץ שינוי שכתוב שם בגמרא שלהחכמים זה רק שבות, ופירש רש"י "דקטימה תקון כלאחר יד הוא ולא תיקון מעליא הוא אא"כ מחתכו וממחקו בסכין." ולמד הר"ן מזה שה"ה לגבי שבירת כלי, שאף אם מתכוין היא אסורה רק מדרבנן מפני שהשבירה היא כלאחר יד. ולכן דעת רש"י והר"ן שוות. וכן יש ללמוד ממה שכתב הגר"א בס"ש"ד. א. שלדעת התוספות והרא"ש ומרן שבירת כלי מותרת רק במוסתקי, וכתב הגר"א "והרשב"א והר"ן חולקים על זה... דלחכמים כיון דפטור אבל אסור במקלקל מותר לכתחילה." משמע מזה שהגר"א סבר שדעת

(ט) **ועכשיו** יש לבאר אם קריעה מקולקלת מותרת בשבת אם היא לצורך. והמקור לדין זה הוא ברש"י בשבת קמו. שכתוב במשנה שם, "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי." וכתב רש"י שם שטעם ההיתר הוא מפני, "דאין במקלקל שום איסור בשבת." ומשמע מזה שקלקול מותר לגמרי בשבת. וכתב המ"א בס"ש"ד. ס"ק א. לגבי ההיתר של שבירת כלי, "והר"ן פליג על רש"י דס"ל דהטעם משום מקלקל וכן דעת התוספות והרא"ש." ומזה נראה שכיון שהר"ן והתוספות והרא"ש חולקין על רש"י אין להתיר קלקול לצורך שבת. אלא נראה שאין דברי המ"א נכונים בזה, ובתחילה יש להביא דברי הר"ן וז"ל "פירש"י ז"ל דאין במקלקל שום איסור שבת ולא נהירה, דנהי דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא, אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה אבל הכלי גדול לא...." ע"ש. משמע מזה שרש"י מתיר קלקול לצורך שבת אלא שהמ"א הבין שבאמצע דבריו הר"ן שביק דעת רש"י ופירש את דעת עצמו, וכן כתב המה"ש בכוונת המ"א וז"ל "נהי דהר"ן הביא תחלה פירש"י והוצרך לומר בדעת רש"י דלצורך שבת הותר איסור מקלקל אבל הר"ן אליביה דנפשיה לא מסתבר ליה כן, ולכן מתיבת 'ומיהו כי שרי דוקא בכלי קטן' כתב סברא דנפשיה דאין ההיתר כאן משום מקלקל אלא משום דהוי כלי קטן." ופירוש זה בדברי הר"ן קשה בעיני שאיך אמרינן שבאמצע לשונו הוא שביק דעת רש"י להביא דעת עצמו בלי שום רמז לזה. וכן ראיתי במש"ז שם ס"ק א. שהביא פירוש זה בר"ן כדעת המ"א והניח הדבר בצ"ע ע"ש. וכן ראיתי באג"מ בח"א א"ח ס"קכב. ענף א. שכתב שהוא פירוש דחוק מאד ע"ש.

ונראה שלהבין דברי הר"ן בזה, בתחילה צריך להביא מה שכתב הר"ן בביצה לג: וז"ל "טעמא דמתני' דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות משום דאי נמי מכיון לעשות כלי לא מיתסר אלא מדרבנן כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו ומשום הכי כי לא מכיון שרי אפילו לכתחילה." משמע מזה שטעם ההיתר בכלי קטן הוא משום ששבירה נחשבת שלא כדרכה, משא"כ בכלי גדול או בנין אחר כגון בית שדרך האומנים לשבור ולסתור בשעת מלאכתם ולכן בבנין ממש זה נחשב כדרכו אבל בכלי קטן בעינן כוונת היד וזהירות כדי שלא יקלקל הכלי לגמרי. ולכן בכלי קטן אם הוא לא מתכוין לעשיית כלי וגם

הרשב"א והר"ן שוות לרש"י, ודלא כהמ"א בזה. ויש להקשות על הביאור הלכה שם בד"ה אסור, דאזיל כדעת המ"א ולא הרגיש בכל הנ"ל. וכן ראיתי בהר הכרמל בא"ח ס"ט. בד"ה והנה במסכת, שהשוות דעת הר"ן לרש"י ע"ש.

יא) ועכשיו יש לדון לגבי קריעה לצורך, שנראה מהמ"א הנ"ל בפירושו בדעת הר"ן שרק בכלי התירו שבירה משום אין בנין וסתירה בכלים, ולפי זה קריעה לצורך אסור שאין חילוק במלאכת קריעה בין כלי לבנין ששייך חיוב בשניהם. אלא לפי מה שכתבתי בדעת רש"י והר"ן יש להתיר קריעה לצורך אם יש שני טעמים הנ"ל, דהיינו אם הוא מקלקל בקריעתו שאף זה נחשב כלאחר יד שאין זה דרך קריעה כדי לתקן שזה צריך זהירות וכוונת היד, ואם הוא אינו מתכוין לעשות תיקון. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בתוספתא דביצה שמותר לקרוע העור על פי החבית כדי ליטול היין, שלדעת המ"א זה קשה להבין שהלא האיסור דאורייתא של קריעה שייך אף בכלי וזה דומה לקלקול בבנין גדול, ולכן איך התירו קריעה כאן, אלא לפי מה שכתבתי זה אתי שפיר.

ועתה יש להבין דעת התוספות והרא"ש שהובאה במ"א, שלדעתם ההיתר בשבירת מוסתקי הוא מפני דאין זה סתירה גמורה כמ"ש המ"ב בס"ק א. וא"כ איך התירו חכמים קריעת העור על פי החבית, שהלא שייך חיוב בקריעה אף בעור קטן. ונראה שצ"ל לדעתם שחששו חכמים יותר לגבי עשיית כלי ע"י שיבורו מהחשש של שמא קורע על מנת לתקן, שכבר כתבתי שקריעה זו נחשבת לקלקול ודלא כהחסדי דוד הנ"ל.

ויצא לנו מכל זה שקריעה מקולקלת מותרת לצורך שבת.

סימן עד.

שאלה: האם מותר לקרוע אגרת או ניר טואלט בשבת.

תשובה: א) **נראה** שאין איסור לקרוע האגרת (שיש כתיבה בגוף האגרת בפנים), ששפתיה דבוקות, אם הפירוק הוא רק בדרך קלקול שזה לצורכו והוא מותר כמו שכבר ביארתי בתשובה הקודמת. אמנם אם הוא מכיון שהמקום הדיבוק נשאר חלק ונאה אז יש בזה קריעה על

מנת לתקן, וכיון שרוב פעמים אנו נוהרים לפרק מקום הדיבוק בזהירות כדי שלא יקלקל הכתיבה בצד פנימי של האגרת, לכן נראה שאין להתיר, ומ"מ אם הוא מקפיד לקלקל מקום הדיבוק ולא הקפיד שמא ימחק האותיות בזה, נראה שהוא מותר.

ולענין פתיחת המעטפה נראה שאם הוא אינו רוצה לקיים המעטפה לשמש בה לשמור האגרת בתוכה אחר קריאתה, שיש להתיר שהקריעה היא דרך קלקול וזה דומה לעור על פי החבית שמותר לקרוע אותו. ואף אין בזה איסור של מתקן מנא שזה דומה לדין של שובר חבית. ואף שמרן התיר שבירת החבית רק במוסתקי, מ"מ כבר כתב היחווה דעת בח"ב ס"מב. שאף בשלמה יש להתיר ע"ש. ועוד י"ל שאף לדעת מרן יש להתיר לפי מ"ש בס"ש"ד. ח. לגבי חותלות, ועיין בכה"ח שם באות סט. ולכן ה"ה בנד"ד שיש להתיר.

ואם הוא רוצה לקיים המעטפה לשימוש, נראה שיש לאסור כמו שכתב רש"י בביצה לג: "ובלבד שלא יתכוין ליפות השבירה להיות לה לפה שתהא עוד כלי". והיינו טעמא משום מתקן מנא כדכתב מרן בס"ש"ד. א. או מכה בפטיש כדעת הגר"א במ"ב ס"ק ז. או סותר על מנת לבנות כמ"ש הערוך השולחן באות ה. או בונה כמ"ש החז"א בס"נא. אות א. ומ"מ לכאורה נראה ש"ל שזה דוקא אם הוא מכיון ליפות מקום הקריעה כמ"ש רש"י, אבל אם הוא עושה הפתיחה בדרך מקולקל אף אם הוא כיון לפתח י"ל שדבר זה מותר. וכן נראה מרש"י בשבת קמו. שכתב "לנוקבה יפה בפתח נאה." משמע שאם הוא מכיון לנוקבה בפתח מקולקל אף אם הוא עשוי להכניס ולהוציא אין בו איסור. ולכן י"ל בנד"ד שאם הוא מכיון לקלקל בקריעת המעטפה אף אם הוא רוצה לשמש בה אחר כך אין בזה איסור. ועיין בזה בחז"א שם סוף אות ח. אמנם נראה שאין לסמוך על זה שכתוב בגמרא שבת שם, "מהו למיברז חביתא בבורטיא בשבתא, לפיתחה קמיכוין ואסיר או דילמא לעין יפה קמיכוין ושרי, א"ל לפיתחה קא מכיוין ואסיר." וכתב רש"י שהוא לא "נקיב ליה כדרך הנוקבין נקוב עגול ויפה." ולכן אף שאין הפתח יפה עדיין יש איסור אם הוא כיון לפתח. וכן הוא במרן בס"ש"ד. ו. שכתב שאסור לנקבה בצדה "ברומח שעושה נקב גדול ואינו דומה לפתח זכיון דהוי מצדה ודאי לפתח מכיון." ולכן אף אם הפתיחה אינה דומה לפתח מ"מ עדיין דבר זה אסור משום שהוא כיון לפתח, וא"כ ה"ה בנד"ד שיש לאסור.

(ג) **אלא** עדיין יש לברר את זה, שהלא השובר חבית ליטול הגרוגרות ומכוין לעשות כלי חייב, והלא החבית נעשית מתחילה לשבירה לאחר זמן כדי לאכול הגרוגרות. וכן מצינו שהוא אסור להפריד שני כלים שהם מחוברים יחד בתחילת עשייתן כגון שני נרות או כוסות שהוא כמתקן כלי כמ"ש המ"א בס"ת תקיד. ס"ק יז. בשם הרמב"ם. הלא אף זה אינו נעשה לקיום וכל כוונתם להפרדה. ולכן נראה לי לומר שכוונת המ"א לגבי הדפין שנדבקו, היא שהיתר זה מועיל רק אם הדבוק בא אחר עשיית הדפין ובזה הוא מותר להפריד הדפין, אבל אם הדפין נדבקו מתחילת עשייתן אז זה אסור שזה מתקן מנא. ולפי זה אתי שפיר דין שבירת גוף החבית ושני כלים מחוברים זהתם השבירה היא בדיבוק שהיה מתחילת עשייתן, משא"כ לגבי הספר והתנור שהדביקה נעשית אחר עשייתן, ולכן ניכר שזה דבר עראי בעלמא. וכן כתב הכה"ח בס"ת תקיד. אות פו. וכן הוא בתורה לשמה בס"ק. ע"ש.

ולפי זה יש להתיר פתיחת המעטפה אף שהוא רוצה להשתמש בה, ואף באופן נאה כיון שהדיבוק הוא אחר עשיית המעטפה, וכן בקריעת האגרת באופן נאה יש להתיר מטעם זה כיון שזה דומה לדין דפין הספר, וגם הוא דומה לדין מגופה של חבית שאף שהיא טוחה בטיט מותר להסיר אותה כמ"ש רש"י במכות ג. והתורה לשמה הנ"ל. ואף שהמ"א עצמו כתב בס"ז. בס"ק כ. בשם רמ"מ שאסור לפתוח אגרת, מ"מ י"ל שלדעת מרן בס"ז. י. הוא מותר כמ"ש המ"א בס"ש. ס"ק יח. הנ"ל.

וראיתי במעשה רוקח בתחילת הספר, שהוא הביא דברי רבינו אברהם לפרש דעת הרמב"ם בדין איסור פתיחת בית הצואר, ושם כתב, "שדרך החייטין כשגומרין הבגד ומתקנין בית הצואר שלו עד שיהיה ראוי ללבישה, משיב המטלית שחתכה ממקום בית הצואר על בית הצואר, ותופרה תפירת עראי... ותפירת מטלית זו עם בית הצואר חיבור יפה הוא, שכן דרך כל החייטין, ואפילו היתה התפירה דרך עראי ואינה מתוקנת כל כך... אבל חיבור המגופה לחבית אינו חיבור כלל, שאין חיבור החרס חיבור אלא אם כן נצרף ונהיה כולו גוף שוה." הרי שמצינו לגבי תפירה שאף חיבור לזמן קצר, וחיבור אחר שעת עשיה, עדיין נחשב לחיבור גמור, ויש איסור להפריד חיבור זה בשבת, אבל לגבי חבית של חרס אין זה חיבור עד שנכנסת החבית לתוך הכבשן. ונראה לגבי הניר שאין זה חיבור גמור כמו התפירה, אלא כדין חרס וכמו שנראה מהמ"א הנ"ל לגבי הדפין בס"ש. ע"ש.

ואגב אורחיה יש לדון אם הוא מכוין לעשות פתח במעטפה לשימוש או יש בזה איסור דאורייתא. וראיתי במאמ"ר בס"ק ד. שכתב שאין בזה איסור תורה שרק כלול של תרנגולים שעשוי להכניס אורה ולהוציא ההבל והריח שהם שני דברים חלוקים יש בו איסור תורה, אבל הוצאת הדבר שהכניסו בתוכו לא מיחשב הוצאה. ע"ש שכן נראה כוונת הט"ז בס"ק א. ע"ש. וזה אינו נ"ל, שכבר כתבו התוספות בשבת מח: בד"ה וכי, שפתח בית הצואר עשוי להכניס ולהוציא ויש בו חיוב בעשיתו, וכן ברשב"א והריטב"א והר"ן שם. ולכן הלא הכניסה והציאה בבית הצואר היא ראשו וזה דבר אחד ועדיין יש חיוב, ולכן אין דברי המאמ"ר נראין. אמנם אם הפתיחה מקולקלת והיא כלאחר יד י"ל שזה רק אסור מדרבנן כמ"ש הר"ן בביצה לג: ע"ש וכן הוא בשה"ג בשבת שם.

ולפי כל הנ"ל י"ל שמותר לקרוע האגרת בדרך מקולקל לצורכו בשבת, וכן מותר לקרוע המעטפה בדרך מקולקל אם הוא אינו רוצה להשתמש בה עוד, אבל אם הוא רוצה להשתמש בה יש לאסור אף אם הוא קריעה מקולקלת.

(ב) **אמנם** עדיין יש לדון בכל זה, שנראה שיש להתיר כל הנ"ל מטעם אחר, וזה על פי מ"ש המ"א בס"ש. ס"ק יח. "נ"ל דאם נדבקו הדפין להדדי ע"י שעה או בשעת הקשירה מותר לפותחן כמ"ש ס"ז. י. דלא נעשה לקיום, כל שכן הכא דנעשה ממילא." ומרן בס"ז. י. כתב "מותר להסיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיום." משמע מזה שאף ע"י הסרת הדף שעל התנור הוא מתקן התנור לשימוש, מ"מ אין כאן מתקן מנא כיון שהדף אינו עשוי לקיום, ולכן הכי י"ל לגבי הדפין בספר שנדבקו ע"י השעה שאין זה לקיום ומותר להפרידם. ואף שלגבי התנור הדף הוא שם פחות מיום אחד וגבי הספר הדפין היו נדבקו לכמה ימים, מ"מ דין הספר הוי קיל טפי שזה אינו מחובר לקרקע משא"כ בתנור. וכן כתב הגדולות מרדכי כמ"ש היחזה דעת בח"ב ס"מב. ע"ש וכן הוא בהר הכרמל בא"ח ס"ט. בד"ה והנה במסכת, שכתב דשאני התנור "כיון דמחובר לקרקע משא"כ באגרת ואפילו באגרת שנתעכבה בדרך ובא בשבת מ"מ קיל מאינך בזה." ע"ש. וכן צ"ל לדעת המ"א הנ"ל שהדפין היו נדבקו משעת קשירה, דהיינו ימים רבים. ולכן נראה מזה שמותר לפתוח אגרת בשבת כיון שהדיבוק אינו הוי לקיום ואין בזה מתקן מנא, וכן אין בזה קורע אף אם הוא פותח האגרת באופן נאה כמ"ש המהר"י קאזיס כמ"ש היחזה דעת בח"ו ס"כד. ע"ש.

מ"מ אף שכתבתי להתיר כל הנ"ל מ"מ הלא כמה מהאחרונים אסרו פתיחת האגרת, מהם מדאורייתא ומהם מדרבנן, ולכן ראוי להחמיר בדבר אם לא בשעת דחק.

ד) ועכשיו יש לדון לגבי הניר טואלט, ונראה שמצד קריעה אין בו איסור, שזה קלקול לצורך ודומה לקריעת ניר כדי לצלות דגים שאין בו חיוב של קורע שאין התיקון במקום הקריעה כמו שכבר ביארתי. ואף אין לאסור משום מחתך אם הוא קורע במקום הניקוב שכל כוונתו בזה היא לקרוע במקום שהוא קל לקריעה והוא אינו מקפיד על המדה, שאף אם הניר הוא קצת יותר או פחות הוא לא מקפיד על זה, וכל כוונתו היא לקרוע הניר במקום קל, ולכן אין בזה איסור של מחתך.

אלא עדיין יש לדון אם יש בזה האיסור של מתקן מנא כמו שמצינו לגבי קריעת הניר לצלות את הדג שאסרו חכמים וכן פסק מרן בס"ש. יג. והטעם שזה אסור רק מדרבנן ואין בו איסור תורה נראה שהוא מפני שאין זה דבר של אומנות ואין זה תיקון מעליא, וזה דומה לקטימת קיסם שאין בה אלא שבות כמ"ש רש"י בביצה לג:, ולכן כתבו הרמב"ם ומרן "ואין קורעין הניר מפני שהוא כמתקן מנא." משמע שאין זה ממש מתקן מנא אלא "כמתקן מנא, דהיינו האיסור רק מדרבנן. ולפי זה יש לומר דבקריעת הניר טואלט יש בזה איסור דרבנן של מתקן מנא. אלא יש לחלק ביניהם שהניר קודם קריעתו לצלות הדג אינו עומד לכך, ולכן ע"י קריעתו הוא משנה התכלית של הניר ומשום זה יש תיקון מנא, אבל הניר טואלט כבר עומד לתכליתו בבית חרשת, וכיון שהוא רוצה רק חלק ממנו בלי שינוי בתכליתו, אפשר שאין זה תיקון מנא כלל, וזה נחשב שימוש בלבד. אלא יש להקשות על זה ממה שכתב המ"א הנ"ל בס"ת קיד. בס"ק יז. בשם הרמב"ם "שני כלים שהם מחוברים יחד בתחלת עשייתן כגון שני נרות או כוסות אין פותחין אותן לשנים שהוא כמתקן כלי." משמע שאף אם כבר ייחדו לנר או כוס בשעת עשייתן, מ"מ יש מתקן מנא מדרבנן בפרידתם. ולכן נראה בנד"ד שהפרדת הניר נחשבת לתיקון מנא. אמנם אפשר לדחות ראיה זו ולומר דשאני נרות וכוסות דבוקים שפוחתין אותן בבית האומן אחר האפיה בכבשן וזה חלק מעשיתן ע"י אומן אבל הניר טואלט כבר יצא מבית החרשת, ואין הפרדת הניר נחשבת בגדר של עשיתו, אלא הוא בגדר דרך שימוש לבעל הבית, ולכן אפשר לומר שאין כאן תיקון מנא כלל.

ועוד יש להקשות על היתר זה מביצה לב. שאין חותכין

הפתילה לשנים דקמתקן מנא. וכתב רש"י "אחת היתה ועושה אותה שנים." ומשמע מזה שאף שהיא פתילה קודם החתיכה וכן היא פתילה אחר כך בלי שינוי תכליתה, מ"מ עדיין זה נחשב למתקן מנא כיון שקודם היתה אחת ואחר כך היתה שתיים. ולכן ה"ה בנד"ד אף שאין שינוי בתכלית הניר טואלט מ"מ זה נחשב מתקן מנא ע"י קריעתו. אמנם עדיין י"ל שהניר טואלט שאני שהוא עומד לכך משעת עשיתו בבית החרשת, משא"כ לגבי הפתילה שבדרך כלל אין עושין הפתילה לחתוך בה לשנים בשעת תשמישה.

ומ"מ לא נראה לי להתיר מטעם זה בלי ראיה חזקה, ולכן נראה ששייך בזה מתקן מנא, אבל כיון שזה רק מדרבנן יש להתיר בשעת דחק לקרוע הניר אם אין לו אחר משום כבוד בריות כמו שכתב המ"א בס"ש. כב. ס"ק ד. לגבי עשית קיסם, וה"ה בנד"ד.

ובדינים אלו כבר האריכו האחרונים, ועיין עוד בזה במ"ב ס"ש. ס"ק מא. והחז"א ס"סא. אות ב. והציץ אליעזר ח"א. ס"ל. והלוית חן ס"כב. עיין בדבריהם.

למסקנה נראה שאין להתיר קריעת האגרת או המעטפה אלא בשעת דחק, וגם בניר טואלט אין לקרוע אלא אם אין לו אחר ששייך בזה כבוד בריות.

סימן עה.

שאלה: האם יש חיוב בהוצאת דבר שהוא גבוה מעשרה טפחים לרה"ר בשבת.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לידע שיש חילוק בין זריקה למושיט, שמבואר בשבת ד: ובשבת צו. שבזריקה אין חיוב במעלה מעשרה טפחים משא"כ במושיט והעברה שיש חיוב במעלה מעשרה טפחים שכן עשו הלויים בקרשים במשכן. וכן כתב רש"י בשבת צב. "המוציא משוי למעלה מ' מעבירו באויר בידו ואינו על כתפו וגבוה מן הארץ עשרה קאמר, דאי במונח על כתפו מתניתין היא, והא דתנן לקמן ק. הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר, אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, דוקא זורק אבל מעביר חייב דיליף מבני קהת במשכן." וכן הסכמת הפוסקים.

ועתה יש לחקור בסוגיא בשבת ח. שכתוב שם "דאמר אבבי זרק כוורת לרה"ר גבוהה עשרה ואינה רחבה שש חייב, רחבה שש פטור." ופירושו הוא שאם היא רחבה שש בעיגול אז יש ארבעה טפחים על ארבעה טפחים והיא רשות היחיד בפני עצמה והוא אינו חייב, "ואמר רבא אפילו אינה רחבה שש פטור מאי טעמא אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה." ופירש"י שלמעלה מעשרה הוי מקום פטור "וכיון דלא ניחא כולה ברה"ר לא הוי הנחה לאיחויב". ולכן נראה שכל דבר שהוא גבוה מעשרה והוא אגד במקום פטור ולא היה כולו ברה"ר אין בו חיוב של זריקה.

ונראה שי"ל שזה שייך דוקא בזריקה שאין בה חיוב למעלה מעשרה משא"כ במושיט או הנושא דבר ארבע אמות ברה"ר. וכן נראה מהרמב"ם בהל" שבת פרק יד. הל"ט. שכתב "זרק קנה או רומח ונתקע ברה"ר כשהוא עומד פטור שהרי מקצתו במקום פטור", משמע שדוקא בזריקה פטור. וכן ראיתי במאירי שם שכתב, "וכן בכל גוף אחר שמקצתו במקום פטור, ואע"פ שמעביר חפץ ברה"ר אף למעלה מעשרה חייב, בזו כל שהוא נח בארץ למטה מעשרה הוא (דהיינו בזריקה), אבל זו (דהיינו כוורת) אף כשהוא נח בארץ מקצתו למעלה מעשרה הוא." (והסוגריים הם מה שאני פירשתי בדבריו). משמע מדבריו שדוקא בזריקה אין חיוב, אבל בהעברה יש חיוב בזו. וכן נראה מרבינו ירוחם נתיב יב. חלק ו. שהביא דין זה רק לגבי זריקה ע"ש. וכן נראה מלשון החידושי ה"ר"ן בשבת

ח. שכתב, "ואם זרק אותה, כיון שהיא גבוה עשרה ורחבה ששה פטור משום דהוי רשות היחיד, דלא חייבה תורה אלא בזורק כלי אבל לא בזורק רשות, דלא חשיבה הנחה ברשות הרבים כי היכי דלא חשיבה בזורק למעלה מעשרה ברשות הרבים שהוא מקום פטור, ולא שנא אם זרקה ארבע אמות ברה"ר ולא שנא אם זרקה מרשות היחיד לרשות הרבים." הרי הוא ברור בר"ן שדוקא בזריקה אין חיוב אם החפץ גבוה מעשרה טפחים.

ובזה יש לתרץ קושית התוספות ישנים על רש"י שם בשבת ח. שכתב רש"י, "ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשיות". וכתב בגליון שם בשם התוספות ישנים, "ולא נהירא דאשכחן מיהא שהיו מוציאין רשיות כגון ארון ומזבחת." וזה כמ"ש בשבת צב. "אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן משא בני קהת... מזבח י' אמות... ארון תשעה וכפורת טפח, הרי כאן י'." ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל החילוק מבואר, שדין זריקה לחדוד ודין העברה לחדוד, ורש"י איירי בזריקה דוקא, ולכן אין להקשות עליו מהעברת המזבח והארון. ושוב ראיתי שכן תירץ הרש"ש שם בשבת ח. וכתבו על התוספות ישנים, "ולענ"ד לק"מ דהרי לענין זורק למעלה מ' גם כן לא ילפינן ממעביר כמ"ש רש"י לקמן צב. ד"ה המוציא משא." וכן ראיתי ברש"ש בשבת צב. שכתב "מכל הסוגיא משמע לכאורה דהיינו אפילו תחתיה למעלה מ' טפחים, אבל אם התחתית למטה מ' אף דעליוניתה למעלה מ' פשוט דחייב, וא"כ אפילו בזורק נמי, אמנם לעיל ח. בסוגיא דכוורת מבואר להדיא דאינו כן." הרי שיש חילוק בין זריקה למעביר כמו שביארתי.

(ב) **ויש** להקשות על מה שכתבתי מהירושלמי בשבת פ"י. הל"ב. שכתב, "חזקיה אמר הוציא חבילה מרה"י לרה"ר עד שלא הניחא ברה"ר היה ראשה למעלה מעשרה הואיל ואין כולה ניחא ברה"ר פטור." והפירוש לזה כפי שכתוב במשנה שם, "המוציא אוכלין ונתנן על האסקופה, בין שחזר והוציאם, בין שהוציאם אחר, פטור מפני שלא עשה מלאכתו בבת אחת." וה"ה בהוצאת הקופה של פירות ע"ש. ולכן כך הוא לגבי החבילה כיון שהיא אינה מונחת כולה בבת אחת ברשות הרבים הוא פטור על ההוצאה. וכן ראיתי בקרבן העדה שם שכתב, "שקודם שנח כולה ברה"ר היה מקצתו במקום פטור, דהיינו למעלה מעשרה, א"כ לא ה"ל כמוציא מרה"י לרה"ר, שהרי מתחלה נחה מקצת החבילה ברה"ר ואינו חייב עד שתנוח

כולה, וכשחזר ונח אותו מקצת פטור דה"ל כמוציא מקצת קופה שהוא פטור. ולכן נראה מזה שאף בהוצאה בלי זריקה אמרינן שאין חיוב אם קצת החפץ למעלה מי' טפחים ברה"ר, ודלא כמו שביארתי לעיל.

וכן ראיתי במראה פנים שם שהוא השוה דין זריקת הכוורת לדין הוצאת החבילה, אף שזה בזריקה, וזה בהעברה. וז"ל לגבי החבילה, "דין זה לכאורה הוא דומה להא דאמר רבא בפ"ק ח: המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ דהעבירו דרך עליו חייב. ופירש"י שהגביהו למעלה מי' והוי מקום פטור, וכך היא דעת הרמב"ם כדעת רש"י, שכ"כ בפ"יב בהל"יד. אע"פ שהעבירו למעלה מראשו חייב וזהו כפירש"י. וא"כ הוא הדין במוציא מרה"י לרה"ר אע"פ שהעביר החפץ דרך מקום פטור חייב, אם אח"כ הניחו ברשות הרבים, אלא מדסיים הכא הואיל ואין כולה ניחא ברשות הרבים פטור א"כ האי גוונא אחרינא הוא, ודמיא ממש להאי דרבא בדף הנזכר לעיל גבי כוורת אפילו אינה רחבה ו' פטור מאי טעמא א"א לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה, ודפירש"י שם דכיון דלא ניחא כולה ברשות הרבים לא הוי הנחה לחיובא דהקרומיות עולין למעלה מי' הוא מקום פטור. וא"כ ה"נ בכה"ג הוא דאירי, ומוסכם הוא לדינא. ע"ש. הרי שדיני מעביר וזריקה שוים, ודלא כפי שביארתי לעיל.

ויש להבין דעת חזקיה בירושלמי, הלא מצינו לגבי הוצאת המזבח שיש חיוב אף שהוא למעלה מי' טפחים, וא"א להיות כל המזבח ברה"ר. אלא נראה שיש לחלק בין מעביר ד' אמות ברה"ר, כגון המזבח, ובין הוצאה מרשות לרשות, שלגבי המעביר ד' אמות ברשות הרבים העברה היא העיקר, ויש העברה בד' אמות. אמנם לגבי הוצאה מרה"י לרה"ר, העיקר מלאכה בזה הוא שינוי הרשות, ואף בפחות מהעברה של ד' אמות יש חיוב בשינוי רשות. ולכן כיון שעיקר המלאכה הוא שינוי הרשות, בזה בעינן שיהיה כל החפץ ברשות הרבים, ולא די במקצתו. ולפי זה זריקת הכוורת היא מרשות היחיד לרשות הרבים, וה"ה בהוצאת החבילה, משא"כ בהעברת המזבח שהיא העברה ד' אמות ברשות הרבים. ולכן שפיר הוא משאמר חזקיה.

(ג) **ולענ"ד** נראה, שאף שזה דעת חזקיה בירושלמי מ"מ נראה שהראשונים הנ"ל לא סברו כן, כמו שביארתי לעיל, ולדעתם נראה שאין להשוות דין הוצאה מרשות לרשות לדין זריקה מרשות לרשות, שכולם כתבו הלשון של "זריקה" בלבד לגבי הכוורת. וכן יש לדייק עוד בדברי

הרמב"ם בפ"יב. הל"א. שהוא כתב שם, "המוציא מקצת החפץ מרשות 'משתי רשויות אלו' לרשות שניה פטור, עד שיוציא את כל החפץ כולו מרשות זו לרשות זו." ומ"ש "משתי רשויות אלו", הוא כיון למה שהוא כתב לעיל בהל"ט. "מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרשות הרבים לרשות היחיד". הרי משמע שדוקא באלו רשויות יש להקפיד שלא יהיה החפץ קצת בזו וקצת בזו, אבל אם החפץ ברשות הרבים וקצתו במקום פטור, אין קפידה בדבר, ואם הוא כבר הוציא החפץ לאותו מקום מרשות היחיד, יש איסור תורה בדבר.

ולענ"ד נראה שהטעם שלא כתבו הראשונים דעת חזקיה מהירושלמי, הוא מפני דבש"ס דילן לא סברו כן. ויש להביא ראיות לזה. ובתחילה יש להביא ראיה משבת צד. שכתוב שם, "המוציא בהמה חיה ועוף לרה"ר בין חיין ובין שחוטין חייב". וכן פסק הרמב"ם בפ"יח. דשבת הל"טז. ועיין שם בגמרא והתוספות בד"ה בסוס, שבכלל בהמה וחיה הסוס. ולפי זה כמה בהמות וחיות הן יותר גבוה מי' טפחים, ואיך אמרינן שהוא חייב על הוצאה מרה"י לרה"ר, כיון שבשעת הנחה קצת הבהמה או החיה היא למעלה במקום פטור. אלא משמע דלא קי"ל כחזקיה בזה.

וכן יש להביא ראיה מפסחים פה: שכתוב שם, "אמר ר' אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה, אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה, מתיב רבי אבא בר ממל, היו סובלין אותן במוטות, הראשונים יצאו חוץ לחומת העזרה, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאין בגדים, והאחרונים אין מטמאין בגדים, והא לא נח, הוא מותיב לה והוא מפרק לה, בנגררין." ופירש"י "היו סובלין אותם במוטות. פרים הנשרפים." והוסיפו על זה התוספות וכתבו, "היאך ראשונים מטמא הא בשבת לא הוי הוצאה כענין זה הואיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים, כדמוכח בהמצניע צא: וי"ל דהכא מיירי שכל הפר חוץ לחומת העזרה, ואפילו למאן דאמר התם אגד כלי שמיה אגד, הנ"מ כלי שיש לו תוך דאינו חייב אם הוציא מקצתו, שע"י מה שבפנים יכול להביאו מבפנים, אבל ע"י משיכת המוט לא היו יכולים האחרונים להביאו אצלו." ולפי זה יש לדון מאי חיוב חטאת יש כאן לגבי הוצאת הפרים מרשות היחיד לרשות הרבים, הלא הפר על המוט היה ברגלי הפר למעלה, וזה דומה להקרומיות של קנה, וודאי שרגלי הפר היו למעלה מי' טפחים, ועדיין יש חיוב בזה. ולכן משמע

שאף בהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים יש איסור תורה אף שקצת החפץ למעלה מ' טפחים, ודלא כהירושלמי בזה. ואל תשיבני דאירינן בעגל קטן שאינו גבוה י' טפחים, שהלא כתב רש"י בראש השנה כו. שפר הוא בן שלש שנים, ולכן ודאי שהפר גבוה מ' טפחים, ועדיין יש איסור תורה של הוצאה.

ועוד יש להביא ראיה לזה מסוכה מא: שכתוב במשנה שם, "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." הרי משמע שאם הוא עושה כן בשאר שבתות השנה שהוא אינו פטור ויש איסור תורה בדבר. וכתוב בגמרא שם בדף מב. "הא במה עסקינן, כגון שהוציאו בכלי." הרי משמע שהלולב זקוף בכלי. ויש לדון בזה, הלא החוש מעיד שיש כמה וכמה לולבים שהיו יותר ארוך מ' טפחים, ונראה מהגמרא שאין חילוק כאן בין אם הלולב יותר ארוך מ' טפחים או לא, ואף שום אחד מהראשונים כתבו שיש חילוק בזה, אלא צריך לומר, שבין כך ובין כך יש חיוב חטאת, ואף שהחפץ יותר גבוה מ' טפחים יש איסור תורה של הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, ודלא כסברת חזקיה בירושלמי.

וכן יש להביא ראיה ממ"ש המשנה בשבת סג. שכתב שם, "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת." ואף בזה יש לדון לגבי הרומח, שהלא הוא יותר ארוך מ' טפחים, ועדיין יש איסור תורה בזה. ולא מצינו בראשונים שיש חילוק אם הרומח זקוף למעלה או לא, ומשמע בכל אופן יש איסור תורה, אף שקצתו נשארת למעלה במקום פטור בשעת ההנחה, ודלא כהירושלמי הנ"ל.

(ד) **ועוד** יש להביא ראיה מהבבלי בשבת ח: שכתוב שם "אמר רב יהודה האי זירזא דקני, רמא וזקפיה רמא וזקפיה לא חייב עד דעקר ליה". ופירש"י, "זירזא דקני חבילה של קנים ארוכים... הוליכו אמות הרבה ברשות הרבים כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו אין זו עקירה." וכן כתב הרמב"ם בפ"ג. הל"א. והוא כולל בזה "קנה או רומח וכיוצא בו". הרי נראה מזה שאם הוא עקר החבילה או הרומח מעל הקרקע שיש חיוב, אף שהקנים "ארוכים" כמו שכתב רש"י, וכן הרומח, שכל אלו היו יותר גבוה מ' טפחים, ועדיין יש חיוב בעקירה. וכן נראה מהרא"ש שם שכתב "חבילה של קנים גדולה ואין יכול להגביה", הרי ודאי הוא גבוה מ'

טפחים. אמנם עד כאן אין ראיה כנגד סברת חזקיה בירושלמי, שכבר כתבתי שאף לדעתו יש לחלק בין מעביר ד' אמות ברשות הרבים ובין הוצאה מרשות לרשות, אלא נראה מהתוספות שם בד"ה לא, שאין לחלק כן, שהם כתבו "ודוקא רמא וזקפיה דכשהניח ראשו האחד חוץ לד' אמות עדיין ראשו השני מונח בתוך ד' אמות וכשחוזר ומשליך ראשו השני חוץ לד' אמות עדיין אינו מתחייב דהוי כמגרר החפץ עד שהוציא ראש החפץ חוץ לד' אמות והניחו, דאע"פ שחוזר ומושכו לחוץ פטור שלא נעשית המלאכה בבת אחת, אבל אם מגרר זירזא דקני בבת אחת עד חוץ לד' אמות או מרשות היחיד לרה"ר חייב". הרי נראה שאם הוא מגרר החבילה של קנים מרשות היחיד לרשות הרבים הוא חייב, ומשמע שלא חילקו התוספות בין אם הקנים בחבילה עומדים בקומה זקופה, או אם הם שוכבים על הארץ, שבכל אופן הוא חייב, ואדרבה כיון שהגמרא דברה באופן שהקנים עומדים זקופים שכתוב "רמא וזקפיה", ה"ה במי שמגרר הקנים זקופים מרשות היחיד לרשות היחיד שהוא חייב, אף שעדיין ראש החבילה למעלה מ' טפחים במקום פטור, ודלא כחזקיה בירושלמי הנ"ל. וכן ראיתי בריטב"א שם כלשון התוספות ע"ש.

וכן הוא ברא"ש שם שכתב, "אבל אם תפש את החבילה ומשכה עד שהוציא כולה לרשות הרבים... חייב". הרי שאף שהיא חבילה גדולה עד כדי כך שהוא לא יכול להגביה, כמ"ש הרא"ש שם, מ"מ עדיין יש חיוב אף שפשוט שראשה של חבילה למעלה מ' טפחים.

וכן נראה מהרשב"א שם שכתב, "האי זירזא דקני רמא וזקפא פטור, ולא דמיא למגרר דאמרינן במסכת כתובות הגונב כיס בשבת... דמגרר שאני דכל שהוא מגרר הוי עקר את כולה ממקומו בבת אחת, משא"כ בזירזא דקני דבעידנא דזקיף רישא אכתי סופיה מונח בדכותיה, וכי הדר זקיף רישא אחרינא קדמאה מינח נייח על גבי קרקע, ויש כאן עקירות הרבה בלא הנחות, והנחות הרבה בלא עקירות." הרי משמע שאם הוא מגרר הקנים זקופים בבת אחת שהוא חייב. ועוד יש לידע שכיון שהגונב כיס בשבת איירי באופן שהוא גונב הכיס ברשות היחיד שהיא הבית, וההוצאה היא לרשות הרבים, כמבואר בכתובות לא. ובשבת צא: א"כ הוא הדין לגבי הוצאת הקנים בחבילה שאף במגרר בבת אחת הוא חייב, שלהרשב"א אין חילוק בין מעביר ד' אמות ברשות הרבים, ובין הוצאה מרשות לרשות. ולכן מצינו שאף שהראש של הקנים ארוכים למעלה מ' טפחים בשעת ההנחה ברשות הרבים, ובמקום

פטור, מ"מ עדיין הוא חייב על ההוצאה.

ועיין שם ברמב"ן שהוא המקור לסברת הרשב"א הנ"ל, אלא שגם כתב הרמב"ן בשם הראב"ד לתרץ מאי החילוק בין מגרר הכיס בשבת שהוא חייב ובין האי זירזא דקני, "וראיתי מתרצין בשם הראב"ד ז"ל דשאני מוציא מרשות לרשות דעקירת הרשויות עקירה הוא לחייב עלה". ולענ"ד נראה שסבר הראב"ד שיש לחלק בין גרירה מרשות לרשות ובין גרירה של ד' אמות ברשות הרבים, ולכן אם הוא מגרר הקנים זקופים מרשות היחיד לרשות הרבים הוא חייב, אף שבשעת הנחה ברשות הרבים ראש הקנים במקום פטור. ועיין שם מ"ש הרמב"ן על דבריו.

ולכן נראה מהראשונים הנ"ל שאף בהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים חייב האדם אף אם החפץ יותר גדול מ' טפחים, ואין זה דומה לדין כוורת, שדין זריקה שאני מדין של מעביר.

(ה) **ולכאורה** יש להביא עוד ראיה משבת קנג: שכתוב שם, "אמר ר' אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו, רץ תחתיה עד שמגיע לביתו... סוף סוף כי מטא לביתיה אי אפשר דלא קאי פורתא וקמעיל מרשות הרבים לרשות היחיד, דזריק ליה כלאחר יד." ופירש הר"ח שם, "ופירושה דזריק לה כלאחר יד, לאו שמכניסה ומפרקה, אלא מהלך בריצה וכשמגיע לפתחו מחזיר אחריו כלפי פתח החצר ופניו לחוץ וזורק החבילה מעל כתיפו בחצר דרך הפתח ע"י ריצה בלא עמידה, וזה פירוש דזריק לה כלאחר יד שזרקה שלא כדרך מפרק ומכניס חבילות." משמע מכל זה שהחבילה על כתיפו ויש איסור תורה "קמעיל מרשות היחיד לרשות הרבים". וזה אף שאם החבילה על כתיפו היא למעלה מ' טפחים במקום פטור.

ואגב אורחיה יש להכריע המחלוקת שמובאת בביאור הלכה בס"רסו. יא. בד"ה כי, "ומשמע מהגמרא דכיון דאח"כ זורק כלאחר יד, שוב אין לנו לחוש אפילו אם יעשה הנחה בבואו סמוך לביתו, מאחר דבתחלת הפעולה לא היתה עקירה שהיתה החבילה מונחת עליו מבעוד יום, וכן דעת המ"ט הובא בא"ר, ומ"מ יש מחמירין שלא יעמוד לפוש". ע"ש. ונראה שהיש מחמירין הוא התו"ש כמבואר בכה"ח שם באות נג. ע"ש. ולענ"ד נראה שהר"ח הנ"ל סבר כהתו"ש, שכתב ר"ח ע"י ריצה בלא עמידה, הרי שאין לו לעמוד כלל קודם הזריקה.

ונחזור לדינינו, וי"ל שאין להביא ראיה כלל מהאי דזריקת החבילה בשבת קנג; והטעם פשוט שכל מה שמונח על האדם עצמו אף שהוא למעלה מ' טפחים עדיין נחשב ברשות היחיד, משא"כ בדין של חזקיה בירושלמי בהוצאת החבילה, דהתם החבילה אינה על האדם אלא האדם מונח החבילה בשעת הנחה על הקרקע. וכן צריך לומר, שהלא כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"יב. הל"ד. "המוציא משאוי על ראשו, אם היה משאוי כבד כגון שק מלא או תיבה ומגדל וכיוצא בהן שהוא משים על ראשו ותופש בידו חייב, שכן דרך המוציאין ונמצא כמוציא על כתפו או בידו." וכן יש הרבה כאלו וכמו בשבת יא: שלרבי יהודה אם יוצא הנגר בקיסם שבאזנו, או שולחני בדינר שבצוארו וכיוצא הוא חייב, ואף לדעת ר"מ שם הוא פטור רק משום שאין דרך הוצאה בכך, הרי אם כך דרך ההוצאה אף הוא מודה שהאיש חייב. ולכן פשוט הוא שיש חילוק בין אם המשא על גופו או אם מונח המשא על הקרקע. וכן כתב הרשב"א בשבת ה. "המוציא למעלה או המעביר למעלה מ' דחייב על כרחיך דוקא באדם א' שעמד לפוש, דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת והנחת החפץ דמי, ומשום דגמרינן לה ממשא ממשא דבני קהת" ע"ש. ולכן לפי זה אין שום ראיה מדין החבילה על כתיפו בשבת קנג: ומ"מ כבר הוכחתי לעיל שאדם חייב אם הוא מעביר חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים או ד' אמות ברשות הרבים, אף אם החפץ יותר גבוה מ' טפחים.

(ו) **ויש** לידע שאין לדמות נדון דידן למחלוקת אחרת שמצינו, לגבי בעל הבית והעני בפ"ק דשבת, שאם בעל הבית בתוך ביתו נוטל מיד העני בחוץ ברשות הרבים, אז בעל הבית חייב. וכן הוא ברמב"ם בהל" שבת פ"יג. הל"ב. וכתב על זה הרב המגיד שם, "ובירושלמי מפרש שאין חיוב בבעה"ב אלא כשידו של עני תוך י' לרשות הרבים, ולזה נראה שהסכים הרשב"א ז"ל, ויש חולקין." ונראה שסברה זו של הירושלמי והרשב"א היא אף בבבלי בשבת ה. שכתוב שם, "התם למעלה מ' הכא למטה מ'." ועיין ברשב"א שם שהוא הסביר דעתו בזה. ונראה שכן דעת התוספות שם בד"ה כאן, שכתבו "דע"כ ידע דמתניתין מיירי למטה מ'." ע"ש. וראיתי בערוך השולחן בס"שזמ. אות י. שכתב, "עיין מ"מ דפ"יג שכתב שיש חולקין וכ"כ המ"א ולא ידעתי מי הם החולקים." ונראה שהחולקים הם ה"איכא מרבוותא" שהביא הרשב"א שם. וכן נראה דעת הרמב"ם הנ"ל שהוא לא חילק בין אם היד למעלה מ' טפחים או לא. וכן ראיתי במראה הפנים בפ"ק דשבת בד"ה והוא, שכתב, "וכך הוא דעת הרמב"ם בפ"יג. שסתם

וּכְתַב בַּהֲלָב. יְדוּ שֶׁל אָדָם חֲשׁוּבָה לּוֹ כַּד' עַל ד', לְפִיכָךְ אִם עָקַר הַחֶפֶץ מִיַּד הָאָדָם וְכוּ', וְלֹא חִילָק בֵּין לַמַּעֲלָה מִי' אוֹ לַמָּטָה מִי'. ע"ש.

וּלְכַאוּרָה נִרְאָה שֶׁלִּדְעַת הַרְשָׁב"א, שִׁכְמוּ שְׁאִין אִיסוּר תּוֹרָה לִיטּוֹל הַחֶפֶץ מִיַּד הָעֲנִי אִם הַחֶפֶץ יוֹתֵר מִי' טַפְחִים מִן הַקֶּרֶקַע בַּמָּקוֹם פְּטוּר, כִּךְ אִם הַחֶפֶץ עַל הַקֶּרֶקַע אֵלֶּא קֶצֶת הַחֶפֶץ בַּמָּקוֹם פְּטוּר, עֲדִיין הָאִישׁ הַנוֹטֵל פְּטוּר, וְכֵן לְהִיפֹךְ אִם הָאִישׁ נוֹטֵל הַחֶפֶץ מֵרִשּׁוֹת הַיַּחֲדָי לְרִשּׁוֹת הָרַבִּים וְקֶצֶתוֹ נִשְׁאָר לַמַּעֲלָה בַּמָּקוֹם פְּטוּר. אֵלֶּא זֶה אִינוּ, שִׁי"ל שֶׁהַרְשָׁב"א אִיירִי דּוֹקָא כִּשְׁכַּל הַחֶפֶץ עַל יַד הָעֲנִי בַּמָּקוֹם פְּטוּר, אֲבָל אִם הוּא עַל הַקֶּרֶקַע וְיֵשׁ קֶצֶתוֹ לַמַּעֲלָה בַּמָּקוֹם פְּטוּר, אִזְּ אֵף הַרְשָׁב"א מוֹדֶה שֶׁהוּא חַיִּיב חֲטָאֵת עַל הַנְּטִילָה, וְכִמוּ שֶׁכְּתַבְתִּי לַעֲלִיל בְּדַעַת הַרְשָׁב"א לְגַבִּי הַזִּירֹזָא דְקִנִּי. ע"ש.

(ז) **וְעַכְשִׁיו** יֵשׁ לְדוֹן בְּדַעַת הָאֲחֵרוֹנִים בְּזֶה. רִאֲיִתִּי בַּמ"א בַּס"רסו. ס"ק ז. לְגַבִּי עֲגָלָה שֶׁנִּמְשָׁךְ ע"י בַּהֲמָה שֶׁכְּתַב בַּסּוֹף דְּבָרָיו, "וְאִם אֵין הָעֲגָלָה רַחֲבָה ד' הוּא מָקוֹם פְּטוּר אֲפִילוּ גְבוּהָ י', וְאִם הִיא מְלַמַּעֲלָה רַחֲבָה ד' אֵף עַל פִּי שְׁלִמְטָה אֵינָה רַחֲבָה ד' הוּא רִשּׁוֹת הַיַּחֲדָי (תּוֹסְפוֹת שְׁבַת קֵא.) מִיָּהוּ בַּגְבוּהָ י' לֹא מַחֲיִיב כְּדֵאִיתָא בִּשְׁבַת ח. לַעֲנִין כּוֹוֶרֶת." וְכַתֵּב הַמַּחֲצִית הַשְּׁקֵל שֶׁם לְגַבִּי הָעֲנִין שֶׁל הַכּוֹוֶרֶת, "דְּבָרָיו סְתוּמִים פֶּה יוֹתֵר מִבְּשֹׂאֵר מְקוּמוֹת." וְכֵן הוּא, אֵלֶּא שְׂרִאֲיִתִּי שֶׁהַלְבוּשִׁי שֶׁרַד שֶׁם פִּירֵשׁ, "מִיָּהוּ בַּגְבוּהָ עֲשֵׂרָה לֹא מַחֲיִיב מִשּׁוֹם שְׁבִיתָת בַּהֲמָתוֹ וּמַחֲמֵר כִּיּוֹן דֵּהוּא רִשּׁוֹת בְּפָנֵי עֲצָמוֹ וְאִם הָאָדָם בַּעֲצָמוֹ מַעֲבִירָה לִיכָא חֲיוּבָא בְּבַהֲמָה מוֹתֵר לְכַתְחִילָה כַּמְבּוֹאֵר בְּרִישׁ ס"ק זֶה, וְאֲפִילוּ אִינוּ רַחֲב אַרְבַּע דְּאִינוּ רַה"י אִם גְּבוּהָ עֲשֵׂרָה טַפְחִים, עִיין שֶׁם בַּש"ס לַעֲנִין כּוֹוֶרֶת." וְלִכֵּן נִרְאָה מִפִּירוּשׁוֹ בַּמ"א, שֶׁאֵף בַּהֲעֵבְרָה ד' אֲמוֹת בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים אֵין חֲיוּב חֲטָאֵת אִם הוּא מַעֲבִיר אֶת הָעֲגָלָה, וְדִין זִרְיָקָת הַכּוֹוֶרֶת הוּא לֹא דּוֹקָא. וְכֵן רִאֲיִתִּי בַּפֶּר"מ שֶׁם בַּא"א שֶׁכְּתַב, "וּמ"ש עֲגָלָה גְבוּהָ י' טַפְחִים וְהִינּוּ רַחֲבָה ד' בְּלֹא הַגְלָגְלִים דֵּהוּא רִשּׁוֹת לַעֲצָמוֹ לִיכָא מַחֲמֵר וּשְׁבִיתָת בַּהֲמָתוֹ כַּמ"ש שְׁבַת ח. כּוֹוֶרֶת, דְּזוֹרֵק רִשּׁוֹת וּמַעֲבִיר ד' אֲמוֹת בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים פְּטוּר, וְכֵן שְׁבָגּוּפוֹ פְּטוּר בְּבַהֲמָתָן מוֹתֵר. וְהִ"ה גְּבוּהָ יוֹתֵר מִי"ט אֵף ע"פ שְׁאִין רַחֲבָה ד' דְּמַקְצָתָה לַמַּעֲלָה מִי'. ע"ש. הִרִי מִפּוֹרֵשׁ שְׁאִין חִילּוֹק בֵּין מַעֲבִיר לְזִרְיָקָה, וְלֹא בְּעִינֵן רִשּׁוֹת בְּפָנֵי עֲצָמָה, אֵלֶּא אֵף שֶׁהַחֶפֶץ אִינוּ רַחֲב אַרְבַּעַה טַפְחִים אִם הוּא לַמַּעֲלָה מַעֲשֵׂרָה, עֲדִיין הוּא פְּטוּר. וְכֵן הוּא בַּתו"ש, כַּמ"ש הַמַּחֲצִית הַשְּׁקֵל שֶׁם, "אִם הָעֲגָלָה רַחֲבָה ד' טַפְחִים דָּאז אֵף אִם הִיָּה עוֹמֶדֶת וְאִח"כ עוֹקֶרֶת לֹא מִיַּחֲיִיב עַל הָעֲגָלָה לַחֹד אִם אֵין חֶפְצִים

עֲלֶיהָ כִּיּוֹן דֵּהֲעֲגָלָה רִשּׁוֹת מִמֶּשׁ, וְעַל רִשּׁוֹת אִינוּ חַיִּיב בַּמַּעֲבִיר אַרְבַּע אֲמוֹת בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים, כַּמְבּוֹאֵר בַּסּוֹגִיא דְכוֹוֶרֶת."

וְכֵן רִאֲיִתִּי בְּרַב פְּעֻלִּים בַּח"א א"ח ס"כָּה. שֶׁהוּא אֲזִיל בְּשִׁיטַת הָאֲחֵרוֹנִים הַנ"ל, וְאֵף הוּא הִבִּיא מ"ש הִים יִשְׁשֹׁכֵר, שֶׁכְּתַב, "כִּלִּי שִׁישׁ בּוֹ ד' עַל ד' וְגְבוּהָ עֲשֵׂרָה הוּא רַה"י, וְאִיתָא בַּגְמָרָא דְּשְׁבַת ח. זֶרֶק כּוֹוֶרֶת לְרַה"ר אִם הוּא גְבוּהָ עֲשֵׂרָה וְרַחֲב אַרְבַּעַה פְּטוּר, דֵּהוּי רִשּׁוֹת לַעֲצָמוֹ דֵּהִינּוּ רִשּׁוֹת הַיַּחֲדָי, וְכֵן פְּטוּרֵי שְׁבַת הֵם פְּטוּר אֲבָל אִיסוּר, וְלִפִּי זֶה בַּכֶּסֶף דִּידוֹן... מִן הַסְתָּם הוּא גְבוּהָ עֲשֵׂרָה וְרַחֲב אַרְבַּעַה עַל אַרְבַּעַה, וּמִדְּאֻרִּיתָא מוֹתֵר לְהוֹצִיא לְרִשּׁוֹת הָרַבִּים כַּכּוֹוֶרֶת, וְרַק מִדְּרַבֵּנָן אִיסוּר." וְעִיין שֶׁם שֶׁהַרְבַּ פְּעֻלִּים הַסְכִּים לְדְבָרָיו וְכַתֵּב, "דְּבַר זֶה הוּא אֲמָתָה, וְכֵן מַצָּאתִי לְהַגָּאוֹן מ"א ס"רסו. סוֹף ס"ק ז. בַּד"ה דַּע, ... וְעִיין בַּתּוֹסֶפֶת שְׁבַת סוֹף ס"ק יד. מִה שְׁבִיָּאֵר בְּדְבָרֵי הַמ"א הַנִּזְכָּר, וְכֵן בִּיָּאֵר הַגָּאוֹן אֶשֶׁל אַבְרָהָם ז"ל... וְכֵן רִאֲיִתִּי דְּבַר זֶה מִפּוֹרֵשׁ בְּדְבָרֵי רַבִּינוּ הַמַּאֲיָרִי בְּשִׁיטָתוֹ לְשְׁבַת דָּף ח. ע"ש.

וְאִנִּי בַּעַר וְלֹא אֲדַע אֵיךְ לְהַרִים רֹאשׁ כַּנֶּגֶד הָאֲחֵרוֹנִים הַנ"ל, מ"מ תּוֹרָה הִיא, וְצָרִיךְ אֲנִי לְפָרֵשׁ אֶת דְּבָרֵי. כִּבֵּר בִּיָּאֲרִתִּי לַעֲלִיל שֶׁנִּרְאָה מְכַל הָרֵאשׁוֹנִים שִׁישׁ לְחַלֵּק בֵּין זִרְיָקָה וּבֵין מַעֲבִיר, וְאֵין רִאֲיָה מִדִּין הַכּוֹוֶרֶת, שְׁזֶה דּוֹקָא בְּזִרְיָקָה. וְהִלָּא מְצִינוּ לְגַבִּי הַמְּזַבַּח שִׁישׁ אִיסוּר תּוֹרָה בַּהּצָאָה אֵף שֶׁהוּא רִשּׁוֹת בְּפָנֵי עֲצָמָה, כַּמּוּ שֶׁכְּתַב הַתּוֹסְפוֹת הַיִּשְׁנִים בִּשְׁבַת ח. הַנ"ל, וְהִלָּא צָרִיךְ לְתַרְץ בַּעַד רַש"י שֶׁם שִׁישׁ חִילּוֹק בֵּין זִרְיָקָה וּבֵין מַעֲבִיר וְכִמוּ שֶׁכְּתַב הַרְש"ש שֶׁם, וְלִכֵּן אֵין לְלַמּוֹד מִהַכּוֹוֶרֶת לַמַּעֲבִיר עֲגָלָה. וְכֵן הָרֵאשׁוֹנִים הַנ"ל כְּתַבּוּ דִּין כּוֹוֶרֶת רַק בְּלִשׁוֹן זִרְיָקָה כַּמּוּ שֶׁכְּבֵר בִּיָּאֲרִתִּי לַעֲלִיל. וְגַם כִּבֵּר כְּתַבְתִּי רִאֲיוֹת מִהַש"ס שִׁישׁ אִיסוּר תּוֹרָה בַּהּצָאָה אֵף בְּדְבַר שֶׁהוּא יוֹתֵר גְּבוּהָ מִי' טַפְחִים, וְלִכֵּן שִׁיטַת הָאֲחֵרוֹנִים הַנ"ל קֶשֶׁה בְּעִינִי.

וּמ"ש הַרְבַּ פְּעֻלִּים שֶׁדְּבַר זֶה מִפּוֹרֵשׁ בַּמַּאֲיָרִי, לַעֲנִי"ד אֵין זֶה כּוֹוֶנֶת הַמַּאֲיָרִי כַּמּוּ שְׁבִיָּאֲרִתִּי לַעֲלִיל, וְנִרְאָה שֶׁהַרְבַּ פְּעֻלִּים הַבֵּין שֶׁמ"ש הַמַּאֲיָרִי, "בְּזוֹ כֹּל שֶׁהוּא נָח בָּאֲרֶץ לַמָּטָה מִעֲשֵׂרָה הוּא" הוּא שִׁיךְ לְמָה שֶׁקוֹדֵם לָזֶה, דֵּהִינּוּ דִּין הָעֵבְרָה, אֲבָל לַעֲנִי"ד זֶה שִׁיךְ לְדִין זִרְיָקָה כַּמּוּ שְׁבִיָּאֲרִתִּי לַעֲלִיל. וְיֵשׁ לְהַבִּיא רִאֲיָה שֶׁהַמַּאֲיָרִי לֹא סָבַר כַּהֲבֵנֶת הַרְבַּ פְּעֻלִּים בְּזֶה, דְּלִקְמָן בִּשְׁבַת צַד. כְּתַב הַמַּאֲיָרִי לְגַבִּי הוֹצָאֵת הָאָדָם, "וְכֵן כֹּל מִי שֶׁנִּיכֵר שְׁאִינוּ נוֹשֵׂא אֶת עֲצָמוֹ חַיִּיב, כִּגוֹן בַּעַל בֶּשֶׂר הָרַבָּה, שֶׁהִרִי אִמְרוּ בַּסּוֹגִיא זֶה וְהִיא פֶּרְסָאֵי דְכִמְאֵן

שאלה: האם אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא של צורת הפתח.

תשובה: (א) **בתחילה** צריך לבאר הסוגיא בערובין כב., דעת ר"י יהודה היא שאם יש פסי ביראות ורה"ר עבר בתוכו צריך לסלקן לצדדין מפני דאמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, אבל לחכמים א"צ לסלקן מפני דלא אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא. וכתוב בגמרא שם שר"י יוחנן ור"י אלעזר דאמרי תרייהו "כאן הודיעך כוחן של מחיצות." ומשמע מזה שסבר ר"י יוחנן כחכמים שלא אתו רבים ומבטלי המחיצתא, ולכן כתוב בגמרא "כאן וסבירא ליה", אבל אחר כך כתוב בגמרא "אמר ר"י יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר", משמע מזה שאף שיש מחיצות לירושלים אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא אם לא היו הדלתות נעולות בלילה. ולכן מסיק הגמרא "כאן ולא סבירא ליה", דהיינו שר"י יוחנן עצמו לא סבר "כאן הודיעך כוחן של מחיצות." ולכן מה שהוא אמר כן הוא רק אליבא החכמים, אבל אין אין זה דעת עצמו. ולפי זה נראה שר"י יוחנן סבר כר"י יהודה שאתו רבים ומבטלי המחיצתא. ועוד י"ל, כיון שאם לא היו דלתות בירושלים עדיין יש בה צורת הפתח ולר"י יוחנן עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, אבל לחכמים לא אמרינן כן. ועיין שם שיש עוד מחלוקת, שלר"י יהודה שתי מחיצות סגי מדאורייתא לעשות רה"י, אבל לרבנן בעינן שלוש מחיצות לזה.

ועכשיו יש לבאר דעת הראשונים בזה. כתבו התוספות שם בד"ה חייבין, שר"י יוחנן סבר כר"י יהודה ע"ש. ולכן י"ל שכן ההלכה דאמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא. וכן הוא בבעל המאור התם ע"ש. ועיין ברמב"ן במלחמות השם והרשב"א והריטב"א בסוגיא זו, שכתבו שהלכה כר"י יוחנן שאמר אתו רבים ומבטלי מחיצתא וזה כר"י יהודה, אבל ר"י יוחנן סבר כרבנן דבעינן שלוש מחיצות לעשות רה"י.

(ב) **ודעת** הרמב"ם בזה אינה ברורה, ולכן יש להאריך קצת לבאר דעתו. כתב הרמב"ם בפ"ד. דשבת הל"א. "מדינה המקופת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה", היא רה"י. ע"ש. משמע מזה שהוא פסק כר"י יוחנן שאף שיש צה"פ מ"מ עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא ולכן בעינן דלתות לעכב הרבים. וכן כתב הרמב"ם בפ"א דערובין הל"א. "מדינה שהיא מוקפת חומה... שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רה"י היא. וזה הוא דין

דכפיתי דמו, ר"ל מצד שהם מסורבלים בשר, ותירץ רמות רוח הוא דאית בהו דהוא פרדשכא דרתח מלכא עליה ורהט בכרעיה תלתא פרסי, אלמא כל שידוע שאינו נושא עצמו חייב". ולכן נראה שאף אם האי רמות רוח יושב על כסא בדרך כבוד והישראל הוציא אותו שהישראל חייב, אף שהאדם יותר גבוה מ' טפחים אף בשעה שהוא יושב על כסאו. וק"ו אם הישראל הוציא אותו כשהרמות רוח עומד. ולכן נראה שפשוט למאירי שיש איסור תורה אף בהוצאת דבר שהוא יותר גבוה מ' טפחים. וכן נראה מהמאירי בפסחים פה: לגבי הוצאת הפרים על המוטות, כמו שביארתי לעיל. ועיין במאירי בשבת צב. בד"ה המזבח, שהוא הביא כל הסוגיא של המשא של בני קהת לגבי המזבח והארון, אף שכל אחד רשות בפני עצמה, והמזבח רובו למעלה במקום פטור. ולכן נראה שיש לפרש דברי המאירי בשבת ח. כמו שפירשתי לעיל, דהא שכתב "בזו כל שהוא נח בארץ למטה מ' הוא", הוא דוקא לגבי זריקה.

(ח) **ונשאר** לנו לפרש דברי המ"א הנ"ל, לגבי הכוורת. וכבר פירש המחצית השקל דברי המ"א באופן אחר ע"ש. ולענ"ד יש לומר שהמ"א לא כיון לדין מחמר ושביית בהמתו, אלא הוא כיון למה שהוא כתב לעיל, "ואם הוא על הארץ אסור להניח על העגלה שום דבר", ולגבי זה ביאר לנו המ"א אם יש איסור תורה לזרוק חפציו לתוך העגלה, ולכן בתחילה הוא ביאר לנו אם העגלה רשות היחיד או לא, ואחר כך בסוף הוא כתב, "מיהו בגבוה י' לא מחייב כדאיתי בשבת ח. לענין הכוורת." ואין כוונתו לגבי העגלה, אלא לגבי החפץ שהוא רוצה לזרוק בעגלה, שאם הוא גבוה מ' טפחים שאין איסור תורה בדבר כמו שמצינו לגבי זריקת הכוורת, שאף כאן קודם הזריקה הוא אינו כולו ברשות הרבים.

שוב ראיתי במחזה אליהו בס"מ. אות ב. שאף הוא הביא הפר"מ הנ"ל, שאין איסור תורה במעביר בדבר שהוא יותר גבוה מ' טפחים ע"ש. ולענ"ד זה אינו כמו שביארתי.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש איסור תורה במעביר דבר שהוא יותר גבוה מ' טפחים ברשות הרבים, וה"ה אם הוא רשות בפני עצמה, וכן הוא הדין לגבי הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים.

סימן עו.

המגדל עוז בדוכתי טובא." ועוד יש להקשות שהלא אף בפ"ד. דשבת הל"א. כתב הרמב"ם דבעינן נעולות ממש וכאן הוא המקום של אותו דין, ואיך אמרינן שאף כאן הרמב"ם לא דקדק. ועוד קשה בעיני, שבהל" ערובין הנ"ל כתב הרמב"ם בסוף הדין "זה הוא דין תורה", משמע דבעינן דלתות לעשות רה"י מן התורה. ואף לרב המגיד שכתב שרק ראוי לנעול בעינן, הלא אף בלי דלתות כלל עדיין רה"י היא מן התורה כיון שיש כאן צה"פ. ולכן לפי דעת הרב המגיד אין שום צורך להזכיר הדלתות. ולכן פירוש הרב המגיד דחוק בעיני. ועיין במשכנ"י ס"קכא. בד"ה והרי, מה שהקשה על הרב המגיד.

(ג) **וראיתי** במאירי שפירש הרמב"ם באופן אחר, וזה משום שיש נוסח אחר בגמרא. כתב המאירי בערובין כ. בד"ה כבר, "ומכאן מתמיהים גדולי הדור (הרשב"א) על גדולי המחברים (הרמב"ם) שפסקו במחיצות כר" יוחנן שבקיעת רבים מבטלן עד שאין מדינה נעשית רה"י אלא בדלתות נעולות, שנעילת דלת מונעת רגל רבים משם, ועם זה פסקו שהזורק לבין הפסים חייב אף במקום בקיעת רבים, והרי הוא כחצר שהרבים בוקעים בו. ומ"מ יש גורסין למטה אף לר" יוחנן כאן הודיעך וסבירא ליה, ונמצא הענין כנגד מה שפסקו במשנתנו שאין צריך לסלוק צדדין. וכן כתבנוה בראשון של שבת. ואע"פ שאמר ר" יוחנן בירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה וכו' לא אמרה אלא שכל מבואתיה מפולשים ואין שם שלש מחיצות, ואינו דומה לחצר שהרבים נכנסין ויוצאין בה אפילו זה כנגד זה שהיא רה"י לשבת, שהרי חצר ארבע מחיצות יש לה. ומ"מ כל שבשתי מחיצות בקיעת רבים מבטלת מחיצות, הא פסי ביראות שם ארבע מחיצות יש כאן, וכדעת המיוחס לרבנן ואתיא דר" יוחנן כרבנן. וכתב המאירי עוד בזה בדף כב. בד"ה כבר, "כבר ביארנו למעלה שבסוגיא זו נתחלפו הגירסאות בדברי ר" יוחנן, שיש גורסין כאן הודיעך וסבירא ליה. לענין ביאור אתה צריך לפרש לגירסא ראשונה, כאן סבירא ליה, והאמר ר" יוחנן ירושלים וכו' ואע"פ שיש חומות סביבה אלמלא נעילת הדלתות היתה חשובה רה"ר שבקיעת רבים מבטלת מחיצת החומות, אלא לא סבירא ליה. ולגירסא שניה אתה מפרש כאן לא סבירא ליה, והרי אף הוא אומר שירושלים בנעילת דלתות בלילה מיהא הוכשרה, ואין בקיעת רבים שביום מבטלן אפילו ביום אלא כאן סבירא ליה. "ע"ש.

ויש להבין את דבריו. ונראה שכך כוונתו שצריך להחליף ה"כאן סבירא ליה" וה"כאן ולא סבירא ליה". ולפי זה כך

תורה. "ואף מזה נראה שהוא פסק כר" יוחנן, ודלא כרבנן שלדעתם אף בלי דלתות עדיין יש רה"י מן התורה כיון שיש צה"פ ולא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. אלא שיש להקשות על זה שבפ"ז. דשבת הל"י. הוא כתב "שני כותלים כיצד מכשיר ברה"ר והעם עוברים ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, וא"צ לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעול." משמע מזה שלא בעינן נעולות ממש, וא"כ אין עיכוב לרבים כלל ואיך אמרינן שיש כאן רה"י מן התורה לר" יוחנן, וזה שלא כמו שכתבתי לעיל דהתם נראה דבעינן נעולות ממש בכל הלילה. ועוד יש להקשות, שהלא לגבי פסי ביראות הוא פסק כרבנן ששם בהל"ג. הוא כתב "ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות." וזה כרבנן ודלא כר" יוחנן שסבר כר" יהודה בזה. ולכן דעת הרמב"ם צריך ביאור, וכן ראיתי בשלטי גיבורים בפ"ק דערובין בדף ב. ברי"ף אות א. שכתב "מיי" כתב ואינו צריכין לנעול בלילה אבל צריך ראויין לנעול... וצ"ע בדברי מיי" כי בפ"ק מהל" ערובין כתב וננעלות בלילה דאלמא לא סגי להו בלא נעילה." וזה כמו שהקשיתי לעיל.

וראיתי ברב המגיד בפ"ז. דשבת הל"ג. שכתב לגבי הפסי ביראות שהרמב"ם פסק כר" אלעזר ורבנן ודלא כר" יוחנן. ולפי זה כתב הרב המגיד בפ"א דערובין הל"א לגבי מ"ש הרמב"ם דבעינן דלתות ננעולות בלילה, "גם בזה לא דקדק רבינו בדין המחיצות לפי שאינו מקומו וכתב שיש דלתות נעולות בלילה, ובפ"ז. מהלכות שבת בדין שני כותלים ברה"ר, נתבאר שם שדי בראויות לינעול אע"פ שאינן ננעולות ממש." וכן בפ"ז. דשבת הל"י. כתב ה"ה "וסובר רבינו דלא בעינן ננעולות בלילה שכחן של מחיצות יפה דרבים לא מבטלו ליה, וכדעת מי שאמר כן בערובין כב." משמע מזה שסבר הרב המגיד שכיון שהרמב"ם פסק כרבנן וכו"א שלא אתו רבים ומבטלי המחיצה ודלא כר" יוחנן, אז צ"ל שמ"ש הרמב"ם דבעינן דלתות נעולות הוא לאו דוקא, אלא רק ראוי לכך בעינן. ונראה שאף זה רק מדרבנן כיון שיש צה"פ ולכן אף בלי דלתות לגמרי עדיין היא רה"י מן התורה.

ודעת הרב המגיד קשה בעיני במה שהוא כתב שהרמב"ם לא דקדק, שאין זה דרכו של הרמב"ם כלל. וידוע מ"ש היד מלאכי בכללי הרמב"ם באות ג. שכל "דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק ויש לדקדק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמרא עצמה, משפטי שמואל ס"קכ. ושכ"כ

פירוש הסוגיא, מ"ש לגבי פסי ביראות כאן ולא סבירא ליה, דהיינו שמה שאמר ר" יוחנן "כאן הודיעך כחן של מחיצות" זה אליבא דחכמים אבל ר" יוחנן עצמו לא סבירא ליה. וכן יש לדקדק בלשון של "הודיעך", דהיינו שאין זה דעתו אלא הוא הגיד לנו סברת חכמים. ולכן לפי זה נראה לכאורה שר" יוחנן סבר שההלכה כר" יהודה, אלא אחר כך הביאה הגמרא דין ירושלים דבעינן דלתות ננעולות בלילה, ובזה כתבה "כאן סבירא ליה", דהיינו שלא כמו שחשבנו בתחילה, אלא ר" יוחנן סבר שיש כח למחיצות ולא אתו רבים ומבטלי המחיצתא, וזה מוכח מדין ירושלים שאף שהדלתות פתוחות ביום מ"מ עדיין לא בטלו הצה"פ, ואף על גב דקאמר בתחילה "הודיעך" לאו למימרא דלא ס"ל הכי, אלא מפרשי מילתייהו דרבנן דכאן הודיעך דבר זה, והלכה כדבריהם דיחיד ורבים הלכה כרבים. נמצא שר" יוחנן סבר כרבנן גבי פסי ביראות וגם סבר שיירושלים היא רה"י אם יש דלתות אף אם אינן ננעולות ביום, וכן דעת הרמב"ם.

(ד) **וכן** מצאתי בתוספות רי"ד שכתב כן בעירובין כב. בד"ה וכל, וז"ל "ר" יוחנן ור"א דאמרי תרייהו כאן הודיעך כוחה של מחיצה, ה"ג כאן לא סבירא ליה פירש מדקאמר כאן הודיעך ולא קאמרי מכאן למדנו משמע הן הודיעוך אבל אנן לית לן האי סברא. והאמר רבה בר בר חנה אמר ר" יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר... ואע"ג דביום בקעי בהו רבים מישתרי בצו"פ בלחוד, אלא כאן וסבירא להו ואע"ג דקאמר הודיעך לאו למימרא דלא ס"ל הכי, אלא מפרשי מילתייהו דרבנן דכאן הודיעך דבר זה והלכה כדבריהם, דיחיד ורבים הלכה כרבים." ע"ש. וזהו ממש כהמאירי כמ"ש לעיל. וכן ראיתי בר"ח בעירובין שם שכתב "בכאן הנוסחאות מתחלפות." ע"ש. משמע שהוא כיון למאירי והתוספות רי"ד. ונראה שכן דעת הרמב"ם כמו שכתב המאירי.

ויש לשאול לפירוש זה, למה בעינן דלתות ננעולות בלילה ומאי שנא מפסי ביראות שלא בעינן דלתות. ולזה כתב המאירי הנ"ל שבפסי ביראות יש ארבע מחיצות אבל בירושלים יש רק שתי מחיצות. אלא עדיין יש לשאול למה אמרינן שיש רק שתי מחיצות בירושלים, ואף שיש הרבה פתחים בכל מחיצה של מזרח ומערב כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בעירובין קא. מ"מ עדיין יש צה"פ וכן בקרנות היו אמה בכל רוח ולא גרוע מפסי ביראות, ולכן איך אמרינן שיש רק שתי מחיצות שלימות. ולזה יש לתרץ

שלדעת הרמב"ם לא מועיל ההיתר של פסי ביראות אף מן התורה אם יש טז' אמות בין הקרנות, ויש בה בקיעת רבים. וכן מסתברא שאם יש רה"ר שדורסין בה רבים מה מועיל פסין בכל צד, עדיין יש רה"ר ביניהם. ולכן נשאר רק צורת הפתח בפתחים של ירושלים, ובזה יש לומר שאין צה"פ נחשבת מחיצה ברה"ר דאתו רבים ומבטלי המחיצתא, ולכן בעינן דלתות. אלא עדיין יש כח למחיצה של צה"פ, שאף אם הדלתות ננעלות רק בלילה, אין הרבים מבטל צורת הפתח ביום, ורק באופן כזה אמרינן שלא אתו רבים ומבטלי המחיצתא, אבל אם לא היו שם דלתות כלל, אז ודאי אמרינן דאתו רבים ומבטלי המחיצתא של צה"פ. ולכן שפיר אמרינן שיש רק שתי מחיצות שלמות בירושלים, שאם לא היו שם דלתות במזרח ובמערב, הרבים היו מבטלים צורת הפתח. ולא דומה לפסי ביראות שהיו יג' ושליש אמות בין הפסים ולא טז' אמות.

(ה) **ובדין** חצר, הרמב"ם שם פסק שהוא רה"י. וכתב המאירי הנ"ל שזה משום שיש לה ארבע מחיצות ודומה לפסי ביראות, וצ"ל בזה שאף שהרבים בוקעים בו, מ"מ הפרוץ הוא פחות מטז' אמות, או י"ל שכיון שהוא קנין יחיד הוא נחשב לרה"י כמ"ש המאירי והרשב"א בערובין נט. ע"ש.

ולפי שיטה זו בדעת הרמב"ם לא מועילה צה"פ ברה"ר לעשות רה"י מן התורה, שבזה אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, כיון שאין שם דלתות וזה שלא כדעת הרב המגיד הנ"ל. וידעתי שיש חולקין על מה שכתבתי שמה"ת לא מועילים פסי ביראות אם פרוץ טז' אמות, עיין בזרע אמת בחידושו לעירובין ס"יז. בד"ה ולענ"ד, וכן בערוך השולחן בס"שסב. אות כו. ועוד אחרונים, מ"מ נראה שדעת הרמב"ם היא כמו שכתבתי ובפרט שיש רבים בוקעים בו, ובפרט לגירסא זו.

(ו) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרשב"א בפירושו לסברת הרמב"ם. כתב הרשב"א בעירובין ו: בד"ה אלא, בסוף דבריו "ונראה ממה שכתב (הרמב"ם) בפ"א דערובין 'מדינה שהיא מוקפת חומה גבוה עשרה טפחים שיש לה דלתות ננעלות בלילה כולה רה"י היא', אלמא נעולות בעי כר" יוחנן." והכ"מ הביא רשב"א זה בפ"יז. הל"י. ע"ש. וראיתי בתחילת הספר מעשה רוקח על הרמב"ם שהביא מ"ש הרשב"א על דעת הרמב"ם, וזה לשון הרשב"א, "ואולי הר' ז"ל סובר דר"י ור"א תרוייהו בחדא שיטתא קיימי ותרוייהו כאן הודיעך וס"ל. גם קצת ספרים מצאתי

כתוב בהם גרס' זו, כאן הודיעך ולא ס"ל והא דר"י ירושלים וכו' אלא כאן הודיעך וס"ל, וא"א להלום גירסא זו. ועיין בחיד"א בשם גדולים מערכת ש. לגבי הרשב"א, שכתב שהרשב"א במעשה רוקח הוי מספר ארוך של הרשב"א על עירובין ושבת, ועבודת הקדש היא הקצר לזה כמו תורת הבית היא קצר וארוך ע"ש.

ונראה מהרשב"א שהוא לא סבר כגירסת המאירי לפרש דעת הרמב"ם, ואפשר שזה משום שהוא קשה בעינינו לומר שדלתות ירושלים שהיו ננעלות בלילה העיד על כח המחיצות של צה"פ, שאדרבה כיון דבעינן דלתות בלילה זה מוכח כח במחיצות של צה"פ בלבד. ולכן פירש הרשב"א שהרמב"ם סבר כר" יוחנן אף לפי הגירסא שלנו, אבל א"כ עדיין יש להקשות שאיך פסק הרמב"ם כרבנן לגבי פסי ביראות, שהלא לדעתם לא אתו רבים ומבטלי המחיצתא, ולר" יוחנן אתו רבים ומבטלי המחיצתא. ונראה לענ"ד, שיש לפרש דברי הגמרא באופן שר" יוחנן ורבנן מודים זה לזה ואין מחלוקת ביניהם, וא"כ שפיר פסק הרמב"ם כמותם. והכי פירוש, בתחילה אמרו ר" יוחנן ור"א כאן הודיעך כוחן של מחיצות, כאן וסבירא ליה, דהיינו שהם סברו ששפיר יש לומר הכי "כאן הודיעך כוחן של מחיצות" לגבי פסי ביראות, ואחר כך אמר ר" יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר, אלא כאן ולא סבירא ליה, דהיינו שלא סבר ר" יוחנן שירושלים היא דוגמא נכונה להוכיח הכוחן של מחיצות, וזה משום שיש לה רק שתי מחיצות שלמות כמו שכתבתי לעיל, משא"כ לפסי ביראות שיש התם ארבע מחיצות. ולפי זה אין מחלוקת בין ר" יוחנן ורבנן אלא שר" יוחנן בא לפרש לנו מתי ששייך לומר הדין של כוחן המחיצות, דהיינו שלא אתו הרבים ומבטלי המחיצות, וזה רק לגבי פסי ביראות ולא לגבי ירושלים. ולפי זה שפיר פסק הרמב"ם כרבנן לגבי פסי ביראות וגם כר" יוחנן לגבי דלתות לעיר לעשות רה"י. ולפי פירוש זה בגמרא מ"ש הרשב"א אתי שפיר, ואין צריך לגירסא אחרת. ומ"מ ילפינן מזה שלא מועילה צה"פ ברה"ר לעשות רה"י, שבזה לכ"ע אמרינן דאתו רבים ומבטלי המחיצתא כמו לגבי ירושלים. ולפי זה מלבד המאירי אף הרשב"א פליג על פירוש הרב המגיד הנ"ל שכתב שלהרמב"ם לא אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא אף בצה"פ כמו שבירושלים.

ומצאתי תנא דמסייע לי בהבנת דברי הרשב"א בפירושו בדעת הרמב"ם, והוא החז"א בס"ע. והוא כתב בסוף אות ב. "עוד הסתפק הרשב"א שם דאפשר דהרמב"ם מודה

ברה"ר דצריך נעילה כר" יוחנן, ויש לעיין לפי זה איך פסק כחכמים דמתנ' דפסי ביראות. וזה כמו שהקשתי לעיל, ושם באות ג. תירץ החז"א הקושיא קצת באופן אחר ואז כתב "ולפי זה י"ל דהר"מ מודה ברה"ר דצריך נעילה כמ"ש הרשב"א, ואפ"ה פסק כרבנן בפסי ביראות. וזה כמו שכתבתי. וכן הוא במשכנ"י בס"קכא. בד"ה לכאורה, ע"ש שהוא הסביר איך פסק הרמב"ם כר" יוחנן לגבי ירושלים וכחכמים לגבי פסי ביראות. ע"ש.

(ז) **ועדיין** יש לבאר אי בעינן דלתות ננעלות בלילה או רק ראויות לכך, שהלא בפ"ד. הל"א. כתב הרמב"ם דבעינן דלתות ננעלות, ובפ"ז. דשבת הל"י הוא כתב "שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י וא"צ לנעול הדלתות בלילה, אבל צריך שיהיו ראויות להנעול. ולדעת הרב המגיד הנ"ל, הרמב"ם לא דק בלשונו, ובכל מקום בעינן רק ראויות לנעול, וכבר כתבתי לעיל שקשה לומר כן. ויותר נראה לענ"ד מ"ש הרשב"א הנ"ל, דהיינו "ואולי מ"ש שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם היינו מבואות המפולשין לרה"ר", דהיינו כיון שהמבוי עצמו פחות מטז' אמות סגי ברק ראויות לנעול, משא"כ ברה"ר ממש שבזה בעינן נעילה ממש בלילה. וכן נראה, שהלא בכל פ"ז. מהל"א. עד הל"כו. הרמב"ם איירי רק לגבי מבוי ולא לגבי רה"ר, ולכן צ"ל שאף בהל"י. הוא איירי לגבי מבוי שהוא מפולש לארכו לרה"ר בשני ראשין שבזה בעינן רק ראויות לנעול, אבל אם המבוי הוי מפולש רק לרוחב הרה"ר בשני ראשין אז סגי בצה"פ מכאן ולחי או קורה מכאן, וזה מ"ש הרמב"ם בהל"ג. ע"ש. וכעין חילוק זה מצינו בתוספות בערוכין ו: ע"ש. ולפי זה נראה שברה"ר ממש בעינן דוקא ננעלות בלילה ודלא כהרב המגיד.

ויש לחקור בטעם לזה, למה בעינן דלתות ננעלות ברה"ר של טז' אמות, ורק ראויות לנעול במבוי לאורך רה"ר אף שמבוי כזה הוי רה"ר ממש מה"ת. והטעם לזה נראה שמה"ת סגי בראויות לנעול אף ברה"ר של טז' אמות, שכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכלל זה שייך אף במצות מה"ת כמ"ש הארעא דרבנן מערכת כ. אות דש. ע"ש. אלא שי"ל שהחמירו רבנן ברה"ר של טז' אמות, ואמרו דבעינן נעולות בלילה ממש. אמנם לפי זה אין דברי ר" יוחנן לגבי ירושלים כפשוטו, וצ"ל שאף בירושלים אף בראוי לנעול סגי מה"ת, אבל ר" יוחנן אמר דבעינן נעולות ממש להציל מדין של רה"ר. ומצאתי

במאירי בעירובין ו. בסוף, שכתב לדעת הרמב"ם "שמה הם סוברים שלא הצריכו נעולות דוקא אלא במדינה, שאע"פ שמוקפת חומה עשרה אינו רה"י עד שיהיה דלתות ונעולות בלילה." ונראה מזה ששני דינים אלו מה"ת דהיינו דסגי בראויות לנעול לגבי המבוי פחות מטז' אמות שהוא רה"ר, אלא לגבי רה"ר בעיר שיש לה חומה בעינין נעולות דוקא. אלא לפי זה יש להסתפק לגבי רה"ר של טז' אמות אבל היא אינה פותחה בחומת העיר אי בעינין נעולות דוקא או סגי בדלתות הראויות לנעול, דהיינו אם החומה העיקר חיוב או אם הטז' אמות העיקר חיוב בזה. ומ"מ ראינו שבלי דלתות כלל ורק בצה"פ אין כאן רה"י כלל לדעת הרמב"ם, כיון דאמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא. וכן פירש המאירי שם, שאף שאין הדלתות ננעולות בלילה מ"מ עדיין דבר זה מועיל למבוי שהוא רה"ר מפני "שכל הראויות לינעל רבים סוברים שהן נעולות ואין בוקעין בה... אבל צה"פ אינו מועיל לרה"ר."

וכעין סברה זו מצאתי בתוספות רי"ד בעירובין כב. בד"ה וכל זה, שכתב "דירושלים היא עיר של ששים רבוא ומשום הכא אין חומותיה מנעילות לשויה רה"י עד שיהיו דלתותיה נעולות בלילה". משמע מזה דהא דבעינן נעולות, זה שייך רק בחומת העיר שיש לה דין מיוחד, ואף שהרמב"ם לא סבר דבעינן ששים רבוא לעשות רה"ר, מ"מ ראינו מכאן שהחומה יש לה דין שהוא חמור טפי ולא דומה לשאר רה"ר. ולכן נראה שאף שבשאר רה"ר לא בעינן נעולות בלילה ממש מ"מ עדיין בעינן ראויות לנעול וזה מה"ת, שאל"כ עדיין היא רה"ר ולא מועילה צה"פ כלל.

ולכן נראה שיש מחלוקת בדעת הרמב"ם, שלרב המגיד הרמב"ם פסק כר"א שלא אתו רבים ומבטלי המחיצתא, ולכן אף בצה"פ לחוד סגי מה"ת לעשות רה"י, והא דבעינן דלתות זה רק מדרבנן ואף בזה רק ראויות לנעול בעינן, אבל דעת המאירי היא שהרמב"ם סבר דאתו רבים ומבטלי המחיצתא ולא מועילה צה"פ ברה"ר לעשות רה"י מה"ת, וכן דעת הרשב"א בהבנת דעת הרמב"ם. וכבר כתבתי שלא מועיל ההיתר של פסי ביראות אם יש טז' אמות בין הפסין, וכן מצאתי במשכנ"י ס"קכא. בד"ה כללא, ע"ש.

(ח) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרי"ף והרא"ש, שהלא פסק מרן כמותם בס"שסד. ב. בסתם ע"ש. בעירובין ו. פסקו הרי"ף והרא"ש כר"י יוחנן דבעינן דלתות נעולות בלילה, ולגבי המחלוקת בין ר"י יהודה ורבנן אי בעינן לסלק פסי

הביראות ברה"ר, הם הביאו המשנה כצורתה ולא הכריעו הדבר. וכתב הרמב"ן שם במלחמות השם שהרי"ף פסק כר"י יהודה דאמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, אבל גם כרבנן דבעינן שלוש מחיצות וכן דעת ר"י יוחנן. ע"ש. ועיין עוד בזה במשכנ"י בס"קכא. בד"ה כללא, ובד"ה עכ"פ, ובד"ה היוצא. ואף את"ל שכיון שהרי"ף והרא"ש הביאו המשנה כצורתה דעתם לפסוק כרבנן, כיון שר"י יהודה דעת יחיד כנגדם, מ"מ עדיין הם יוכלו לפסוק כר"י יוחנן דבעינן דלתות לרה"ר כיון שבזה לא מועיל ההיתר של פסי ביראות. ולפי זה י"ל שהם סברו דאתו רבים ומבטלי המחיצתא של צה"פ או פסי ביראות ברוחב טז' אמות אבל בפסי ביראות של יג' ושליש אמות לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא כרבנן. עכ"פ בכל אופן ראינו שהרי"ף והרא"ש סברו שלא מועילה צה"פ ברה"ר מה"ת משום אתו רבים ומבטלי המחיצתא כר"י יוחנן, וכ"כ הערוך השולחן בס"שסד. אות א. לדעתם.

(ט) **ודעת** מרן בזה בס"שסד. ב. כהרי"ף והרא"ש דבעינן דלתות ננעולות בלילה, כן הוא בסתם, וב"א הוא הביא דעת הרמב"ם שכתב שרק ראויות לנעול בעינן וזה כפירוש הרב המגיד בדעת הרמב"ם, דהיינו שמה"ת סגי בצה"פ, אבל אנן קי"ל כסתם. ולכן אין מועילה צה"פ ברה"ר אף מה"ת. וראיתי בדרכי משה שם שכתב שהטור סבר כהרמב"ם, ולכן אין לזוז מדבריהם. ע"ש. אמנם נראה לי שכיון שיש פירוש אחר בדעת הרמב"ם, דהיינו המאירי והרשב"א, עדיין י"ל שלא קי"ל כר"א, וצה"פ אינה מועילה ברה"ר, ואין ביאור בדברי הטור איך הוא פירש דברי הרמב"ם, ולכן אין לזוז מדעת הרי"ף והרא"ש ומרן בזה, ואף הרמ"א לא העיר בזה בש"ע, וכתב השער הציון באות ט. "ועיין בדר"מ וכאן לא הגיה המחבר משמע שחזר מזה." וכן הוא בפר"מ שם. ולכן נראה שודאי קי"ל כסתם.

ולכן מ"ש הערה"ש שם שאנן קי"ל כרבנן שלא אתו רבים ומבטלי המחיצתא ודלא כר"י יוחנן, הוי קולא גדולה ואין לסמוך על זה, ומה שכתב שיש לסמוך על הטור והרמב"ם דא"צ נעילה, אף בזה אין לסמוך שאין אנו שבקינן דעת מרן והרמ"א בש"ע.

וראיתי בביאור הלכה שם בד"ה ואחר, שכתב "וא"כ קשה על המנהג העולם שמסתפקין בצה"פ ברה"ה שהוא רחב טו' אמות ומפולש משער לשער, ולסמוך על שיטה דלדידן לית לן ר"ה ג"כ קשה מאד, דבאמת רוב ראשונים

הבתים בכל צד של הרחובות שסובבו השכונה, וכן יש מחיצה כנגד מסלת הרכבת בצד אחד, וגם כנגד הרחוב הגדול שיוצא מן העיר כמו סרטיא בצד השני. ובכולם העומד מרובה על הפרוץ ולכן יש לדון השכונה כעיר בפני עצמה שהיא מוקפת חומה, ומאחר שאין בתוך השכונה רחוב אחד ישר בלי עקום אף שהוא מפולש, ואף אין בשכונה ששים רבוא, י"ל שהיא רה"י מדאורייתא. ולכן מועילה צה"פ לתקן הפרצות, ולא אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא מאחר שאין כאן רה"ר לבטל המחיצתא.

ונסתפקתי מאד בהיתר זה, שהלא י"ל כן בכל עיר ועיר שהבתים שסובבים העיר נחשבים לחומה, ומאחר שהעומד מרובה על הפרוץ, חומה זו מועילה לעשות העיר רה"י מדאורייתא. וכיון שלא מצינו רחוב בלי עקום י"ל שלא בעינן דלתות לתקן העירוב וסגי בצה"פ. וא"כ למה החמירו האחרונים שירא שמים חושש למ"ד שלא בעינן ששים רבוא לרה"ר, שהלא אף לדעה זו אין לנו רה"ר בעירות שלנו מטעם הנ"ל. עיין בחיי אדם כלל מט. אות יג. שכתב כן, ועיין בבית מאיר ס"שסד. אות ב. שכתב "ובזה מה שאני רואה בכמה מקומות שבמדינתנו ערים פרזות אין חומה ורחובותיה רחבים טז' אמות... ועם כל זה מתקנים כל העיר ע"י צה"פ ולשיטת החולקים על רש"י דלא בעינן ששים רבוא פשיטא דצה"פ לא מהני... וא"כ נהי דאסור להורות שום איסור לאחרים במה שנהגו ע"פ דעת הרבה מהראשונים ואחרונים, מ"מ לענ"ד כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא יטלטל בעיירות כאלו." וכן הוא בביאור הלכה בס"שמה. בד"ה שאין, שכתב "בזמנינו יש ג"כ ר"ה מן התורה, וממילא אין לסמוך על עירוב של צה"פ דבעינן דוקא דלתות." ע"ש שכתב זה לירא שמים. ולכאורה יש להקשות על חומרה זו, שהלא כמעט בכל העירות יש בתים בכל צד והעמוד מרובה על הפרוץ והרחובות לא הוו מכוונים משער לשער, ובכולם יש קצת עקום ולכן לכ"ע יש רה"י מן התורה. ואת"ל שהרחובות שלהם היו בלי עקום מצד אחד של העיר לצד השני, הוי להם לבאר שדוקא באופן כזה יש להחמיר משא"כ בשאר עירות.

(ב) **ולכן** נראה שההיתרים הנ"ל אינם מוסכמים כלל, ולכן אין לסמוך עליהם. בתחילה יש לדון אם בעינן רחוב ישר בלי עקום לרה"ר, וכבר כתבתי בענין זה במקום אחר, שנראה מקצת ראשונים שסברו כן, הלא המה הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי וכן נראה מהמ"א בס"שמה. ס"ק ו. אמנם נראה שאין זה דעת מרן בש"ע בס"שמה ז. ולכן יש לבאר דעתו בזה. כתב רש"י בעירובין ו. "שהיה

סוברין דגם בדידן איכא ר"ה... והנכון דסומכין על שיטת הרמב"ם דפסק כר"א דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולדידיה בודאי דמה"ת סגי בצה"פ ולא נשאר לנו כ"א איסור דרבנן דיש גם לר"א בלא דלתות וכדמוכח מהרמב"ם...". ולפי מה שביארתי אין דעת הרמב"ם ברורה כלל בזה, שאף שהביאור הלכה תופס כפירוש הרב המגיד, הלא למאירי והרשב"א אין צה"פ מועילה אף מה"ת לרמב"ם. ולכן אין לסמוך בכל כחנו על הרב המגיד. אלא נראה שמנהג העולם הוא אליבא המ"ד דבעינן ששים רבוא לרה"ר ובלי טעם אחר.

ומצאתי בחזון איש בס"קז. אות ד. שפסק כר"א שלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא ודלא כר"י. והוא הביא ראיה לזה ממה שפסק הרמב"ם כרבנן לגבי פסי ביראות, ולפי מה שכתבתי לעיל אין מזה ראיה כלל, שהלא לפירוש המאירי והרשב"א בדעת הרמב"ם עדיין קי"ל כר"י יוחנן דאתו רבים ומבטלי מחיצתא של צה"פ. ובזה יש לדחות מ"ש החז"א שם בשם ההג"מ והרע"ב, שהלא אף אם ההלכה כרבנן לגבי פסי ביראות עדיין י"ל דקי"ל כר"י יוחנן. ומ"ש החז"א שם, "גם הרי"ף והרא"ש העתיקו המשנה והשמיטו סוגית הגמרא וסתמא קי"ל כחכמים", אף זה אינו ראיה, שהלא כתבתי שלרמב"ן הרי"ף פסק כר"י יהודה, ועוד אף אם הרי"ף והרא"ש פסקו כרבנן כאן, עדיין הם פסקו כר"י יוחנן לגבי ירושלים ואין סתירה בזה כמ"ש לעיל. ומה שהחז"א לא חש לדברי הריטב"א אף זה קשה, שהלא כן דעת הרמב"ן והרשב"א והמאירי. ועוד כיון שמרן פסק דבעינן דלתות נעולות בלילה, וכן דעת הרמ"א בש"ע כמ"ש השער הציון הנ"ל, ודאי קי"ל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא.

ולכן למסקנה נראה שלא מועילה צה"פ ברה"ר לעשות רה"י מה"ת, דאנן קי"ל שאתו רבים ומבטלי המחיצתא וכדעת מרן. וכן דעת התוספות ובעל המאור והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי והרי"ף והרא"ש, ואפשר שכן דעת הרמב"ם.

סימן עז.

שאלה: האם מותר לתקן עירוב בשכונה אחת בעיר לונדון.

תשובה: (א) אמרו לי שיש מחיצות גמורות, דהיינו

ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי המדבר. "ע"ש. ויש לפרש את דבריו שהעיקר הוא שיהיה הרחוב מפולש, ומ"ש מכוון הוא רק לבאר שהרחוב הולך משער לשער בלי הפסק באמצע כגון שלא יהיה שם בור גדול או שלא יהיה סתום באמצע העיר וכיוצא, לעכב הילוכו (ובזה הוא כחצר כמ"ש הב"י לקמן), אבל כל רחוב שהולך משער לשער אף שיש בו עקום נחשב מפולש ונחשב לרה"ר. וכן נראה מהרא"ש שם שכתב "שיהא רה"ר שלה מפולש משער לשער דומה לדגלי המדבר" ע"ש. והוא כתב את זה אליבא דרש"י כמבואר שם, ומשמע לדעתו שהעיקר הוא שהרה"ר יהיה מפולש והוא השמיט המלה "מכוון", וזה משום המכוון הוא מועיל לעשות הרחוב מפולש וזה העיקר, ולא בעינן שיהיה רה"ר בלי עקום, כן נראה הבנת הרא"ש בדברי רש"י. ואף שרש"י בדף ו: כתב לגבי מחוזה "דשערי העיר מכוונים זה כנגד זה" ע"ש, צ"ל לדעת הרא"ש שכך היתה מחוזה אבל אין זה דבר מוכרח לעשות רה"ר.

וכן הוא בפסקי הרא"ש שם, שהביא רק דין מפולש ולא כתב דבעינן מכוונים משער לשער ושיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה. וכן הוא בטור בס"שמה. שכתב שרה"ר רחב טז' אמות ומפולש משער לשער ע"ש. וכן הוא ברבינו ירוחם התלמיד של הרא"ש בנתיב יב. ח"ד. שכתב "שאם יש בה חומה שיהיה רה"ר שלה מפולש מפתח העיר אחד עד הפתח אחר. "ע"ש שהוא השמיט הדין של מכוון. ונראה שהרא"ש כיון לדעת התוספות שם בד"ה כיצד, שכתבו "פירש הקונטרס רה"ר רחב טז' ומפולש משני צדדים משער לשער ומצוין בה ששים רבוא". נראה מזה שאף התוספות סברו שלא בעינן מכוון והשערים זה כנגד זה, אף לדעת רש"י ואזיל הרא"ש כשיטת התוספות.

(ג) **ויש** לזון בדעת מרן בזה. בב"י בס"שמה. הוא הביא רק דברי רש"י והרא"ש, ובש"ע הוא השמיט הדין של מכוון וכתב כדברי הרא"ש והטור דבעינן רק מפולשים משער לשער ע"ש. ולכן מוכרח לומר שהוא סבר כמותם. ולכן אף את"ל דנד"ד נחשב כמוקפת חומה מ"מ כיון שיש רחובות מפולשים לכל צד עדיין הם רה"ר אף שבכל רחוב יש עקום ואינו הולך ישר לגמרי. וכן ראיתי באג"מ ח"א א"ח ס"קמ. שכתב כן בדעת הרא"ש ומרן והוא חידש שכן דעת הגר"א ע"ש. וכן מצאתי לר"א אהרן קוטלר בספרו משנת רבי אהרן ס"ו. ולכן אין להקל בזה. ועיין עוד במ"ש במקום אחר (ס"עח. אות ג.) לפרש דעת הריב"ש בזה שלא בעינן שיהיה הרחוב של רה"ר ישר בלי עקום מאחר

שיש סרטיא חוץ לעיר בכל צד, ואפשר אף הרמב"ן ודעימיה מודים לזה. ואף הרמב"ם לא הביא הדין של מכוון משער לשער ולדעתו רק בעינן רחוב מפולש ורחב טז' אמות כמבואר בפ"ד. דהל"שבת. ע"ש.

אמנם ראיתי בב"י שם בד"ה ומ"ש עוד, שכתב "ומשמע לי דהא דבעינן שיהיו דלתותיה ננעלות בלילה דוקא כשיש לה שני פתחים זה כנגד זה, שנמצא מדינה זו מפולשת משער לשער". ועוד כתב שם "ונראה שה"ה אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה, דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רה"ה הוא", משמע מכל זה שדעת הב"י שאם אין השערים ממש זה כנגד זה אף שהרחוב בלי עקום מ"מ עדיין הוא רה"י מן התורה, וזה כדעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי הנ"ל, ודלא כהפסק בש"ע שכתבתי לעיל.

אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה כוונת הב"י, שמ"ש "דוקא כשיש לה שני פתחים זה כנגד זה, שנמצא שמדינה זו מפולשת משער לשער", זה מוכח להיפך דהיינו שהעיקר הוא אם הרה"ר מפולשת, והפתחים זה כנגד זה הוי רק כדי שיהיה הרה"ר מפולשת, והמפולשת היא העיקר ולא הפתחים זה כנגד זה. וכן מוכח ממה שכתב הב"י אחר זה, "כשיש לה שני פתחים זה כנגד זה, נמצא שמדינה זו מפולשת משער לשער שאם אין לה אלא פתח אחד מה צורך שינעלו בלילה בלאו הכי נמי הוא רה"י כדין כל חצרות שבעולם", הרי דבעינן פתחים זה כנגד זה כדי לאפוקי מרק פתח אחד שהרחוב בו הוא סתום בתוך העיר והוא כחצר שהוא סתום, ולכן אם הפתחים זה כנגד זה אז הרחוב מפולש ואינו כחצר סתום, ולפי זה כל כוונת הפתחים שיהיה זה כנגד זה היא רק כדי שיהיה הרחוב מפולש, וזה העיקר ואם יש עקום ברחוב או אין הפתחים זה כנגד זה אז עדיין זה מפולש והוא רה"ר, ואינו כדין חצר. ועוד יש לידע, שהב"י כתב אחר כך "וכן נראה מדברי רש"י בריש ערובין ו:", הרי הוא הבין כן בדעת רש"י, ונראה שהב"י סבר כפירוש הרא"ש בדעת רש"י, דהיינו שהפילוש העיקר ולא השער ממש זה כנגד זה. וכן יש להבין כל לשון הב"י שם, שאף שהוא כתב הלשון של "זה כנגד זה" מ"מ אין זה העיקר אלא שהוא בא להורות שהרחוב מפולש משער לשער לאפוקי רחוב סתום באמצע כמו בחצר.

ואף את"ל שאין זו כוונת מרן, אלא הוא פירש כדעת הרמב"ן ודעימיה, אף שאינו נ"ל כן, מ"מ כיון שבש"ע הוא

לסברתם שאין הבתים נחשבים לחומה וגם אינם בעיני רה"ר ישר בלי עקום ודו"ק.

ואף את"ל שדעת מרן בב"י היא דבעינן שערים מכוונים ממש זה כנגד זה, כדי שיהיה הרחוב רה"ר, מ"מ כיון שבש"ע הוא השמיט תנאי זה, י"ל שהוא חוזר מזה וסבר רק מפולש בעיניו ותו לא, כנראה מהראשנים הנ"ל. וכן ראיתי כלל זה במחבר"ר בי"ד ס"מז. אות ד. בד"ה ואחשבה, "וכמה זימנין הוינן בה על דברי האחרונים לאותוביה עלייהו דפירושם בש"ע הוא כנגד דבריו בב"י או בכ"מ, עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים נסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף, ברוח משפט וברוח בא"ר, והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל, אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה. וכן י"ל בנד"ד שאחר שהוא כתב דבריו בב"י, היה לו למרן רוח אחרת בכתבת הש"ע, דהיינו שלא בעינן שערים מכוונים זה לזה לרה"ר, וכפי שביארתי לעיל.

(ד) **אמנם** לכאורה נראה שיש להתיר בנד"ד מטעם ספק ספיקה, דהיינו ספק אם ההלכה כדעת הרמב"ן ודעימיה והמ"א הנ"ל דבעינן רחוב ישר בלי עקום לרה"ר, ואת"ל שההלכה כהרא"ש ומרן אז י"ל ששמא ההלכה כדעת רש"י דבעינן ששים רבוא לעשות רה"ר, וליכא ששים רבוא בתוך השכונה בתוך המחיצות הנ"ל. ולכן נראה שיש ס"ס לומר שאין כאן רה"ר ומועילה צה"פ לתקן העירוב. אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה מספיק להתיר בנד"ד שידוע המחלוקת האחרונים אם אמרינן ס"ס כנגד מרן או לא, ושני ספקות אלו כנגד מרן, ולכן ודאי למ"ד שלא אמרינן ס"ס כנגד מרן לא מועיל ס"ס זה, אלא אף למ"ד דעבדינן ס"ס כנגד מרן י"ל שהם מודים כאן שלא מועיל, וזה על פי מ"ש הר"י יצחק יוסף שליט"א בספרו איסור והיתר, בכללי ס"ס אות ט. שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן ששני הספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר אף באופן ששני הספיקות באים ביחד גם אנו אסרינן, שהלא גילה דעתיה בזה להחמיר ואין להקל כנגד דעתו, ע"ש שקצתתי. וכן נראה מהדבר משה ח"ג י"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן

הביא רק לשון הטור והרא"ש נראה דהכי קי"ל. ולרווחא דמילתא יש לידע שכלל גדול הוא שלא קבלנו פירוש הב"י בלשון הש"ע, אלא אם נראה לנו פירוש יותר אמתי הכי קי"ל שלשון הש"ע קבלנו ולא הפירוש של לשונו בב"י. וכן הוא ביד מלאכי בכללי הש"ע אות יא. שכתב "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא הוא ז"ל מעתיק לדבריו בלבד ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו, הרב הלכה למשה. וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ה, ובש"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון הש"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסק בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ה ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני הש"ע מן התשובה היינו משום דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בש"ע כפירוש מהרש"ה ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה. ע"ש שהוא הביא היד מלאכי הנ"ל גם כן. וא"כ ה"ה בנד"ד שיי"ל שקבלנו רק לשון הש"ע ולא הפירוש של הב"י בזה, וכיון שנראה שהרא"ש והטור חלקו על הרמב"ן ודעימיה ומרן העתיק רק לשון הטור, י"ל שלא בעינן דלתות מכוונים זו כנגד זו להיות רה"ר. אמנם כבר כתבתי שכל זה לרווחא דמילתא כיון שיותר נראה לי שאף מרן בב"י מסכים לזה.

שוב ראיתי בצדקה ומשפט א"ח ס"ו. שהוא הבין שהב"י פסק כהרמב"ן ודעימיה דבעינן דלתות ממש זו כנגד זו להיות רה"ר, אבל לפי מ"ש לעיל אין זה מוכרח כלל, ואדרבה מצאתי בזבחי צדק ח"ג. ס"פה. שכתב לגבי עיר במבוי בארץ הודו שהיא רה"ר כיון שדרכים שלה רחבים טז' אמות וכן הוא בס"צט. ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"א ס"כה. ע"ש. וידוע הוא שבעיר במבוי אין הדרכים מפולשים בלי שום עקום ולכן מוכרח לומר לדעת הזבחי צדק והרב פעלים שלא בעינן את זה כדי להיות רה"ר. ועוד יש לידע, שהחלק הישן של העיר במבוי היה בו חומה ובשנת תרכב. הסיר המלך חומת העיר כמ"ש הזבחי צדק בח"ג ס"י. ועדיין אמרו שיש בעיר הזאת רה"ר, ולכן צ"ל

וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרך עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר, אבל אם מרן פסק לאסור אף שיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. ולכן בנד"ד הלא בסתם בס"שמה. ז. פסק מרן כדעת הרא"ש דהיינו שרק רחוב מפולש בעינן לרה"ר אף שיש בו עקום, ובאותו סתם סבר מרן שאף בפחות מששים רבוא יש רה"ר ולכן כיון שמרן גילה דעתיה לאסור אף שיש ס"ס הנ"ל להקל, אין להקל כנגד דעתו.

(ה) **ועוד** י"ל לדחות ס"ס זה, שנראה שמה שאין ששים רבוא בתוך השכונה לא נחשב לספק להקל, שלדעת רש"י לא בעינן ששים רבוא בכל רחוב בתוך העיר אלא סגי אם יש ששים רבוא בתוך העיר והרחוב מסור להם, אף אם אין ששים רבוא בתוך הרחוב עצמו וכן נראה מרש"י בעירובין ו. וכן הוא באחיעזר ח"ד ס"ח. וכן הוא באג"מ ח"א ס"קלט. ולפי זה בשלמא אם אין ששים רבוא בעיר כלל אז א"א להיות ששים רבוא ברחוב בתוך העיר, ולכן לא נחשב הרחוב לרה"ר אבל אם אין ששים רבוא בעיר אלא שיש ששים רבוא בחוץ לעיר סמוך כנגדה והרחובות בתוך העיר מסורים להם, עדיין י"ל שזה נחשב לרה"ר מאחר שלא בעינן ששים רבוא ממש בתוך הרחוב אלא שיהיה ששים רבוא מצוי שם שיכולים לכנס ברחוב. ולכן מאי איכפת לן אם הם בתוך השכונה או בשאר העיר, הלא הרחובות בשכונה זו מסורים לכל הדירים בעיר. ולכן ודאי שהרחובות אלו נחשבים לרה"ר. ולכן אף לדעת הי"א במרן שם שפסק דבעינן ששים רבוא לעשות רה"ר, עדיין נחשבת שכונה זו רה"ר גמורה ולכן לא מועילה צה"פ.

וגדולה מזו מצאתי בריטב"א בעירובין נט. שכתב, "רש"י ז"ל אינו מצריך שיתיישבו בעיר ששים רבוא, אלא שיכנסו בה ששים רבוא כאלו הכרכים והעירות שהם פתוחים למקומות הרבה ורגילין בה סחורים וכיוצא בהם. ותדע שאף ירושלים לא היו בה ששים רבוא תדיר ואעפ"כ יש בה משום רה"ר אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה." ע"ש. והמשכנות יעקב בס"קכ. בד"ה הנה, כתב על דברי הריטב"א אלו "אין צריך רק רשות לרבים וכיון שמופקרת לכל העולם הרי רשות ששים רבוא שולטים בה... ולא בעינן רק רשות של ששים רבוא ולא שיהיו בתוכה תמיד כאחד." ע"ש. וכן הוא בנד"ד שאע"פ שאין ששים רבוא בתוך השכונה, מ"מ הרחובות הגדולים בתוך השכונה

מסורים לכל העיר, ולכן ודאי "רשות הששים רבוא שולטים בה". ולפי זה לא שייך ההיתר של פחות מששים רבוא בעירות גדולות שהן פתוחות למקומות רבים ורגילין בהן הסחורים, אבל עדיין י"ל שבכפרים ועירות קטנות שאין מצוי בהם הרבה סחורים נחשבים רה"י מן התורה לרש"י. ולפי זה בעיר לונדון ודאי אין להתיר עירוב ע"י צה"פ מאחר שהיא עיר גדולה מאד כידוע, ואין לסמוך על דעת רש"י להתיר. ונדון דידן חמור טפי, שלדעת הריטב"א הרחוב נחשב לרה"ר אם הוא מופקר לכל העולם כמ"ש המשכנ"י אף שאינו מצוי שם ששים רבוא, אבל בנד"ד הלא הששים רבוא מצוי בעיר וכל חלק של העיר מסור להם, ולכן ק"ו שהשכונה נחשבת לרה"ר.

(ו) **ועוד** יש לבאר בענין זה, והוא לשון מרן בס"שמה. ז. שכתב, "וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר." ולכאורה משמע מזה דבעינן דוקא ששים רבוא באותו רחוב עצמו בכל יום להיות רה"ר. והקשה המ"ב בס"ק כד. "חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה רק שיהיו מצויין שם ששים רבוא." ע"ש ובשער הציון. ונראה שהמקור לזה הוא הרמב"ן בשבת נז. בשם הספר התרומה שכתב הלשון של "בכל יום" לגבי רה"ר, וכן הוא בריטב"א שם וכן הוא בר"ן שם וכן הוא במאירי שם וכן הוא ברבינו ירוחם נתיב יב ח"ד. ע"ש. אמנם נראה שאין כוונתם בזה דבעינן ממש ששים רבוא עוברים באותה רה"ר בכל יום, אלא כוונתם היא שיהיה ששים רבוא מצויין שם והרחוב ראוי ומסור לכך, שהלא הריטב"א שכתב הלשון של "בכל יום" הוא עצמו כתב לבאר דעת רש"י בעירובין נט. הנ"ל דבעינן שתהיה הרשות לששים רבוא שולטים בו כמ"ש המשכנ"י הנ"ל. ועוד נראה שלשון "בכל יום" באה לאפוקי אם רק ביום השוק יש ששים רבוא אבל בשאר ימים ליכא ששים רבוא, כן נראה לענ"ד. והלשון של "עוברים בו", פירושו הוא שרחוב זה ראוי לעוברים בו ששים רבוא שדירים בעיר או נכנסים בה תמיד, וכן צ"ל שהלא המקור למרן הוא הטור שכתב "עוברים בו", והמקור לטור הוא הרא"ש, והמקור לרא"ש הוא רש"י, ובב"י הוא הביא רק הרא"ש ורש"י. והלא לדעתם בעינן רק ששים רבוא בעיר ולא דוקא ברחוב עצמו, וידוע מ"ש המהר"י זיין, הובא דבריו בברכ"י י"ד ס"רעו. אות ב. "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך הש"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכן צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבש"ע אבל לפסוק דבר כאשר נראה לכאורה בש"ע איסור גמור יש בדבר." ע"ש וה"ה בנד"ד. ואף

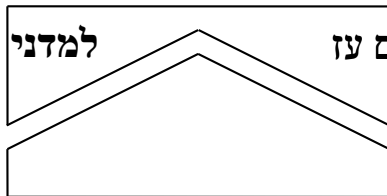
מזה שאף אם אין כאן רה"ר עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא אם הרחוב סלול ועשוי לתשמיש של רבים. וה"ה בנד"ד, ולפי זה לדעת הריטב"א לא מועילה צה"פ בשכונה זו. וכבר הארכתי במקום אחר (ס"עו.) לבאר דאנן קי"ל כמ"ד דאתו רבים ומבטלי המחיצתא כיון שזה דעת רוב הפוסקים ודעת מרן בס"שסד. ב. ועוד יש לידע שלא בעינן ששים רבוא לבטל מחיצה ודלא כהמ"א בס"שסג. ס"ק מ. וכן דעת הבית מאיר שם, והחכמת שלמה שם, והביאור הלכה שם, וכן מצאתי בזרע אמת ח"א א"ח ס"מה. בד"ה אמנם מלבד, ע"ש. ולפי זה אף את"ל שאין בשכונה זו רה"ר מאיזה טעם שיהיה, מ"מ מאחר שהרחובות עשויים לתשמיש של רבים צ"ל לדעת הריטב"א שלא מועילה צה"פ, ואף שהרשב"א חולק בזה, מ"מ מי יכול להכריע ביניהם, ולכן צריך לחוש לדעת הריטב"א. וכל זה לעדיפותא שהלא כבר כתבתי שיש כאן רה"ר, ולכן אין להקל.

אלא שיש להשיב על זה ממנהג העולם לעשות עירוב ע"י צה"פ על התנאי שאין ששים רבוא בעיר, שאם אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא אף אם אין ששים רבוא בעיר, הלא לא מועילה צה"פ. אלא כבר כתב הביאור הלכה בס"שסד. שמנהג הזה הוי אליבא דמ"ד דלא אתו רבים ומבטלי המחיצתא וכן דעת הערוך השולחן שם אות א. ע"ש. ויותר נראה לענ"ד לומר שהמנהג הוי אף אליבא דמ"ד אתו רבים ומבטלי המחיצתא, ויש כוונה אחרת להמ"א הנ"ל שהוא כתב, "ואפשר לא מקרי רבים פחותים מששים רבוא", דהיינו שאם ששים רבוא מצוים בעיר אז סגי אם קצת בני אדם מבטלי המחיצתא כיון שיש ששים רבוא שם שראויים לזה, אבל לא בעינן ששים רבוא ממש לעבור על המחיצה עצמה, ונראה שזה כוונת הריטב"א שכתב בדין זה, "ועשוי לדריסת ששים רבוא", ועיין בבית מאיר הנ"ל שהוא הביא הריטב"א הזה, ונראה דסגי אם המחיצה ראויה לזה אבל לא בעינן ממש ששים רבוא שעברו על המחיצה. ולפי פירוש זה במ"א נסתלקו קושיות האחרונים מעליו וגם יש לקיים המנהג אפילו למ"ד אתו רבים ומבטלי המחיצתא, דהיינו משום דכיון שאין ששים רבוא בעיר אין ביטול למחיצה, ואף שכתבתי לעיל שלדעת הריטב"א שאף אם אין שם רה"ר אם הרחוב עשוי לתשמיש של רבים עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, צ"ל שלדעת רש"י עשוי לרבים הוא עשוי לששים רבוא, וכך נראה מהריטב"א הובא בבית מאיר הנ"ל. אמנם בנד"ד לא שייך היתר זה מאחר שיש ששים רבוא בכל העיר והרחובות בשכונה עשויים להם כמ"ש

שכתבתי לעיל בשם הרב ברכות שמותר לפרש פירוש אחר בדברי מרן בש"ע ממה שהוא כתב בב"י, אין זה שייך כאן שאין פירוש אחר בדעת הראשונים בזה.

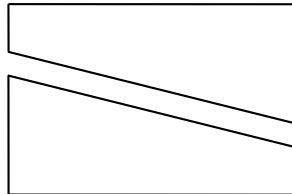
(ז) **ועוד** י"ל לדחות הס"ס הנ"ל, שהספק שמא בעינן הרחוב ברה"ר שיהיה מכוון משער לשער בלי עקום הוא קולא המביאין לידי חומרא, שזה דעת הרמב"ן במלחמות השם בריש פ" עושין פסין, וכן הוא דעת הרשב"א בעבודת הקודש שער ג. פ"א הל"א. שכתב דבעינן שיהיו הפתחים מכוונים זה כנגד זה, וכן הוא בשער ב. פ"ד הל"א. וכן הוא בריטב"א בעירובין ו. בד"ה כיצד מערבין, שכתב "ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה". וכן הוא במאירי התם שכתב לגבי רה"ר "ושפתחיו שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום". אמנם אף להראשונים אלו יש להחמיר בנד"ד לחשוב השכונה לרה"ר, שהרשב"א בשער ג. פ"א הל"א. הביא הדין של פלטיא והיא מקום שמתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות שם צרכיהם בשוקים במדינות, וכתב הרשב"א שאע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה עדיין היא רה"ר. ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת ו. בשם גדולי הצרפתים וגדולי הדור. וכן הוא דעת רבינו אפרים וכן מבואר בחכם צבי ס"לז. ע"ש. ולכן בנד"ד הלא יש כמה רחובות בשכונה זו שיש בהם חנותים מסורים לכל הבאים ונתקבצים שם והם ממש כמו פלטיא שהיא רה"ר. ואף שיש חולקים על סברת הרשב"א כמבואר במאירי שם, וכן הוא בספר הבתים כמ"ש הכה"ח בס"שמה. אות לה. וכן נראה מלשון מרן שם, מ"מ דעת הרשב"א במקומה עומדת ואם אמרינן שהעיקר כדעת הרשב"א והמאירי דבעינן הרחוב ברה"ר שיהיה ישר בלי עקום, הלא הם סוברים שיש כאן רה"ר משום הפלטיא אף אם היא בתוך מחיצות כחומה. ולכן המ"ד שהתיר צה"פ מטעם אחד הוא המ"ד שאוסר מטעם אחר, ולכן אין להקל משום זה בנד"ד.

(ח) **ועוד** יש לידע שאף את"ל שאין רה"ר בשכונה זו, עדיין י"ל שלא מועילה צה"פ, וזה תלוי במחלוקת בין הרשב"א והריטב"א, שכתב הרשב"א בעירובין כא. בד"ה הכא, דלא אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא ברחוב פחות מטז' אמות דבעינן רחוב הראוי לרה"ר ע"ש, אבל דעת הריטב"א שם כב. בד"ה כאן הודיעך, היא שאף פחות מטז' אמות אנו אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא, והוא כתב "ושמעין הכא דכל שהדרך סלולה ועשויה לכך אין הפרש בין שיהא רחב טז' אמות או פחות" ע"ש. משמע



הרחוב ישר בלי עקום אבל השערים אינם מכוונים זה כנגד זה, עדיין זה נחשב לרה"י לדעתם אף אם הרחוב אינו נכנס תוך שלוש מחיצות כזה:

ולכן נראה שכל כונת החומה היא לשמור את העיר, וזה



נעשה ע"י עיכוב הנכנסין והיוצאין מן העיר, וכוונת הרה"ר היא להיפך דהיינו שהיא מועילה להנכנסין והיוצאין מן העיר. ולכן אם יש חומה שמעכבת הולכי הדרכים אז בעינין רה"ר שהיא מקצרת הדרך כל שאפשר מן השער לשער, וזה שייך רק אם השערים זה כנגד זה והרחוב של הרה"ר ישר בלי עקום, שבזה זמן הילוכו מצד אחד של העיר לצד השני הוא קצר, משא"כ אם השערים אינם זה כנגד זה, שבזה זמן הילוכו מצד אחד להצד השני הוא יותר ארוך, ולכן זה מעכב הילוכו ולא נחשב לרה"ר. אבל אם אין חומה לעיר אז אין עיכוב להילוכו והוא יכול לצאת או לכנס לעיר בכל צד ובכל מקום שהוא רוצה, ולכן בזה בעינין רק רחוב מפולש לעשות רה"ר ודו"ק.

(י) **ונראה** שהמקור לסברה זו הוא ממחנה ישראל במדבר, שענני הכבוד מכל צד נחשבו כחומה והם שמירה מהאויבים כמ"ש בר"ה ג. ובתענית ט. ואף שלגבם הם כמו דלתות נעולות יומם ולילה, מ"מ לגבי בנ"י אין להם דלתות נעולות, ולכן הרחובות הם רה"ר, והם מכוונים משער לשער בלי עקום, ושפיר כתב רש"י שזה "דומה לדגלי המדבר". ועיין בתורת חסד ס"לה. בשם הנו"ב אם הענני כבוד נחשבו לחומה. ועיין בבית מאיר חידושיו לשבת ה: אם האהלים נחשבו לחומה במדבר.

ומכל זה נראה דבעינין רחוב ישר בלי עקום לעשות רה"ר דוקא אם יש חומה חוץ מן העיר שמעכבת הכניסה והיציאה לעיר, ולכן בתי העיר עצמה אינם נחשבים לחומה לשיטה זו שכל כוונתם היא לדירה ולא לבטל הכניסה והיציאה לעיר. ואף שהם מחיצות גמורות מ"מ אין להם דין חומה שדין מחיצה לחוד ודין חומה לחוד, שלענין רה"ר בתוך העיר שיש לה חומה דבעינין רחוב ישר בלי עקום בעינין חומה שכוונתה לעכב היציאה והכניסה כמו שכתבתי, ולכן הבתים אינם מועילים לזה. וכעין סברה זו

לעיל. ועוד י"ל, שהמנהג העולם אתי שפיר אף לדעת הריטב"א שסבר שאם העיר מופקרת לכל הסחורים הבאים שם אף באופן זה נחשבת רה"ר של ששים רבוא, שי"ל שדבר זה שייך רק בעיירות גדולות שיש שם סוחרים הרבה, והרבה אנשים שבאים שם ממקומות אחרים אבל בשאר עיירות שלא מצוי כל כך אנשים שבאו מחוץ לעיר לא אמרינן את זה, ועדיין העיר נחשבת לרה"י לדעת רש"י.

ועוד יש לידע שאין לסמוך על מ"ש החז"א. בס"קז. אות ה. שלדעתו רחוב עקום כצורת ד. נחשב לרה"י כיון שיש לו שלוש מחיצות אף שיש בו ששים רבוא, שכבר כתבתי במק"א (ס"עח.) לדחות סברתו ע"ש.

(ט) **ועכשיו** יש לדון בענין המחיצות. כתב מרן בס"שמה. ז. "ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רה"ר". ולכאורה נראה שאם אין חומה לא בעינין רחוב מפולש לעשות רה"ר, אבל זה אינו, שאף בלי חומה אנו בעינין רחוב מפולש, שאל"כ יש לרחוב שלוש מחיצות והוא רה"י מן התורה, אלא פירושו הוא שכמו שבעיר שאין לה חומה אם הרחובות מפולשים היא רה"ר כמו כן בעיר שיש לה חומה אם הרחובות מפולשים היא רה"ר. ודו"ק. וכל זה לדעת הרא"ש ומרן שסברו שלא בעינין שהרחוב ברה"ר יהיה ישר בלי עקום, אבל לדעת הרמב"ן ודעימיה שסברו דבעינין שיהיה הרחוב ברה"ר בלי עקום, נראה שזה דוקא בעיר שיש לה חומה, שבכל לשונם כתבו השערים מכוונים זה כנגד זה, משמע שדוקא בעיר שיש לה חומה ושערים בעינין את זה. וכן יש לפרש דברי רש"י בעירובין ו. לדעתם, שכתב רש"י "רשות הרבים. משמע רחב טז' אמות ועיר שמצוין בה ששים רבוא ואין בה חומה או שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר." משמע שדוקא בעיר שיש לה חומה בעינין מכוון בלי עקום. ואף שיש מי שרוצה להשמיט ה"או" מלשון של רש"י, ולפי זה אף בלי חומה בעינין ר"ה מכוון בלי עקום, מ"מ אין זה הגירסא הנכונה ברש"י וכן נראה מהרא"ש שם ואף מהב"י בס"שמה. ע"ש, וכן הוא בעוד ראשונים. ולכן אין לחוש לגירסא זו. ולפי זה יש להבין הטעם דבעינין השערים זה כנגד זה בעיר שיש לה חומה, ובעיר שאין לה חומה סגי במפולש. ולכאורה י"ל שאם הרחוב כמין ד' אף אם השערים מכוונים זה כנגד זה, ואף שהרחוב מפולש מ"מ מאחר שהוא נכנס תוך שלוש מחיצות זה נחשב לרה"י כזה:

אמנם אין זה מספיק להסביר דעתם בזה, שהלא אף אם

מצאתי בערכין לב. שכתוב שם "שעיר שגגותיה חומתה" אינם נחשבים לחומת העיר, ופרש"י הטעם משום "שלא הקיפוה חומה אלא הקיפוה בבתים, ותכופות הבתים זו לזו כחומה", משמע שאף שהם תכיפים זה לזה עדיין זה לא מועיל לנחשב כחומה אף שהבתים מחיצות גמורות, וכן י"ל בנד"ד מטעם שביארתי לעיל. אמנם בנד"ד נהר או חריץ וכיוצא עדיין נחשב כחומה, שאף הם מעכבים הולכי הדרכים, אבל הבתים עצמם אינם מועילים שכוונתם דוקא לדירה. ואף שהמ"א בס"שנח. ס"ק ה. כתב בשם המבי"ט שבתים נחשבים למוקף לדירה, ועיין עוד בזה במש"ז בס"שסג. ס"ק יח. וס"תה. ס"ק ג. וכן בספר ארץ חיים בס"שסג. ומ"ב בס"תא. ס"ק ז. מ"מ י"ל שדין מוקף לדירה לחוד ודין חומה לחוד כמו שכתבתי לעיל לחלק בין סתם מחיצה וחומת העיר. ועוד יש מחלוקת בין הגו"ר בא"ח כלל ג. ס"כב. ומהר"י זיין בספרו פרח שושן בכלל ג. ס"א. בענין זה, והבית יהודה בח"ב ס"לד. הכריע כהמהר"י זיין שאין בתים נחשבים לחומה ע"ש. ולכן נראה דבנד"ד הבתים אינם מועילים לנחשב כחומה. ולכן לדעת הרמב"ן ודעימיה לא בעינן שיהיה הרחוב בלי עקום לעשות רה"ר שאף אם הרחוב מפולש בלבד הוא נחשב לרה"ר. וכל שכן לדעת הרא"ש ומרן שסברו שלא בעינן רחוב בלי עקום וסגי במפולש אף בעיר שיש לה חומה כמו שכתבתי לעיל.

יא) ואולי י"ל עוד בזה, דהא דבעינן בעיר שיש לה חומה הרחוב של הרה"ר בלי עקום לדעת הרמב"ן ודעימיה, זה דוקא בחומה שאין לה פתחים בכל צד ובכל מקום, שבזה החומה מעכבת היוצאין והנכנסין, אבל אם יש לה כמה פתחים ובכל צד, אז אין עיכוב להיציאה והכניסה ובזה לא בעינן שיהיה הרחוב של הרה"ר ישר בלי עקום. וכן מצינו לגבי ירושלים שלדעת התוספות בעירובין כב. היתה ירושלים מפולשת שתי וערב, ומשמע היתה לה ארבע שערים, ולדעת הרמב"ן במלחמות השם שם השערים היו רק במזרח ומערב, וכן נראה מהריטב"א שם בד"ה כאן הודיעך, שיש הרבה פתחים רק במזרח ובמערב. ואפשר לומר שאם היו בה הרבה פתחים בכל צד, אף אם לא היה הרחוב של הרה"ר בלי עקום עדיין רה"ר קרינן ליה. וכן י"ל לגבי דור המדבר שהיו שם שלוש מחנות בכל צד ונראה שרק בינהן היתה רה"ר וכל צד היה יב' מיל, ולכן יש מרחק רב בינהן. ולפי זה אפשר לומר שאף הרמב"ן ודעימיה מודים שאם יש הרבה פתחים בכל צד, ואין עיכוב ע"י חומה לכניסה ויציאה, שלא בעינן שיהיה הרחוב של הרה"ר בלי עקום, אלא סגי במפולש וה"ה בנד"ד.

יב) ועוד יש להעיר בענין המחיצות, שאף אם יש מחיצות גמורות עדיין בעינן מוקף לדירה כמבואר במרן בס"שנח. א. ועיין במהרי"ק ס"מו. ובמאמ"ר ס"שסג. ס"ק לח. בענין זה. וכן הוא במ"א ס"תא. ס"ק א. "דאי לא הוי מוקף לדירה לא מהני ערוב, אפילו של אדם אחד אסור." ולפי זה יש לדון לגבי מחיצות המסלת הרכבת והרחוב הגדול שיוצא מן העיר שאין בהם מוקף לדירה, אלא הן מחיצות לשמירה דוקא, דהיינו כדי שלא יכנס אדם לתוך המסילה או הרחוב. וזה אינו מועיל כמו שפסק מרן בס"שסב. א. וכתב המ"ב שם בס"ק ב. שמחיצה לשמירה היא לשמור מה שבתוכה, שעשויה להניח שם כלים וכיוצא בזה. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שהמחיצות הן לשמור המסילת הרכבת והרחוב. וכל שכן לדעת הרמב"ם שסבר שהמחיצה לשמירה אינה מחיצה כלל אף מן התורה עיין בב"י שם. ואף שלא קי"ל הכי, מ"מ מוקף לדירה בעינן וליכא. ואף שמצינו לגבי בתים שי"א שכותלי הבית לצורך גוואי ולבראי עבידן ומועיל לנחשב מחיצה שמוקף לדירה, ולכאורה י"ל כן בנד"ד לגבי המרכבת והרחוב שמחיצות אלו אף שהן עבידן לגוואי עדיין הכולל מועיל לבראי, מ"מ אין זה נכון דשאני כותלי הבית שהם עבידן לדירה ואנו אמרינן שהם מועילים אף לבראי, אבל בנד"ד המחיצות הן לשמירה דוקא, ולכן אף אם אמרינן שהן לבראי גם כן מ"מ עדיין הן לצורך שמירה ולא לדירה ולכן הכותלים אינם מועילים. עיין במה"ש בס"שנח. ס"ק ה. בענין זה.

ולמסקנה נראה שאין בשכונה זו הדין של רה"י, שאפשר שאין כאן חומה והיא לא מוקף לדירה, ואף את"ל שיש כאן חומה הלא לדעת הרא"ש ומרן אף אם הרחוב אינו ישר בלי עקום עדיין הוא רה"ר אם הוא מפולש. ועוד אף למ"ד דבעינן ששים רבוא לעשות רה"ר, כיון שיש בכל העיר ששים רבוא והרחובות של השכונה מסורים להם עדיין יש כאן רה"ר, ולכן אין להתיר בנד"ד ע"י צה"פ.

סימן עח.

שאלה: האם יש לסמוך על שיטת החזון איש שאם יש שלוש מחיצות לרה"ר אלא שרה"ר אחרת מפסיק ביניהן שעדיין זה נחשב לרשות היחיד מן התורה ויכול לעשות ערוב ע"י צה"פ.

תשובה: א) כתב החז"א בסימן קז. אות ה. שאם יש

צורה כזה:

"לא תמצא רה"ר אף בחוצות רחבות ט"ז אמה וששים רבוא בוקעים בהם, שרחוב שני היא רשות היחיד גמורה מן התורה, שיש לה שלוש מחיצות עומ"ר, אף שרחוב הראשון והשלישי עוברות בפרצותיה ורבים בוקעים בהן לא מבטלי מחיצתא... וכיון שרחוב שני הוא רה"י, גם רחוב הראשון והשלישי נעשין רשות היחיד, שהרי יש להן שלוש מחיצות" ע"ש טעמו. ואחר כך באות ז' כתב "ויצא לנו מזה דבזה"ז כל השווקים והרחובות שבכרכים היותר גדולים הן רשות היחיד גמורה מה"ת דכולן תמצא בהן אחת מוקפת שלוש מחיצות והיא רה"י, וכל הרחובות הפתוחים לה רה"י, והפתוחים לתוכן נעשין רה"י, וכיון שכן הן ניתרות בצו"פ. ובמ"ב סימן שמה. האריך שקשה להקל מחמת שאין ששים רבוא בוקעין, כל שהיא דרך לרבים לעוברים ולסוחרים, ולהאמור ההיתר מחזור ומרווח לכרכים שלנו." ע"ש.

ויש לחקור בזה, שלכאורה נראה שאם הרבים לא עוברים על המחיצה עצמה אז אין לה ביטול, ולכן אף אם רה"ר מפסיקה בין שתי מחיצות לשלישית מ"מ המחיצה השלישית לא נתבטלה מפני שהיא לא נפרצת ע"י הרבים, אלא שהם הולכים בצדה ובשתי מחיצות עדיין העומד מרובה על הפרוץ, דהיינו שרחוב הראשון אינו נחשב כהפסק בין המחיצה שבצדו לשתי המחיצות שבצדדי רחוב השני, ולכן שפיר יש כאן רה"י. והראיה לזה היא משיטת רבי יהודה בעירובין כב. שסבר שרחוב של ט"ז אמה שיש לו שני צדדים הוא רה"י מה"ת אף שהרחוב עצמו מפסיק בין שתי המחיצות. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאף שרחוב מפסיק בין המחיצות מ"מ עדיין הן מצטרפות לנחשב כשלוש מחיצות ויש כאן רה"י מה"ת.

אלא נראה לי שאין זה נכון, שאין לדמות דין שתי מחיצות לדין שלוש מחיצות, דבשלמא למ"ד ששתי מחיצות מדאורייתא מוכרח לומר שלא בעינן המחיצות מחוברות זו לזו, שאם הן בשני צדדי הרחוב ודאי הוא שהרחוב מפסיק ביניהן ואין כאן צירוף, אבל למ"ד דבעינן

שלוש מחיצות לעשות רה"י מה"ת והכי קי"ל, י"ל דבעינן שלוש מחיצות מחוברות זו לזו או ע"י לבוד או ע"י צוה"פ, כמו שכתב המ"א בסימן תרל. ס"ק ג. לגבי סוכה. ולכן בנד"ד שיש דריכת רבים המפסיקה בין המחיצות אין המחיצות מצטרפות. ונראה שכל כוונת מחיצה השלישית היא לחבר שתי המחיצות האחרות, ולכן אם יש רבים שבוקעים בין שתי המחיצות והשלישית, אז אין שום צירוף ועדיין רה"ר היא. ועיין במלחמות השם לעירובין כב. שכתב לשיטת ר"י "שאין הדברים מבטלים אלא המחיצה הפרוצה שלא נאמר שזה לבוד מפני בקיעתן בפרצה כגון דיומדין שאנו צריכין לומר שהם ראויין המחיצות כאילו מאריכות וסתומות זו לזו ובקיעה דרבים מפסקת בהן..." וכמו כן בנד"ד שהרחוב שהוא רה"ר מפסיק ומעכב הצירוף בין המחיצות.

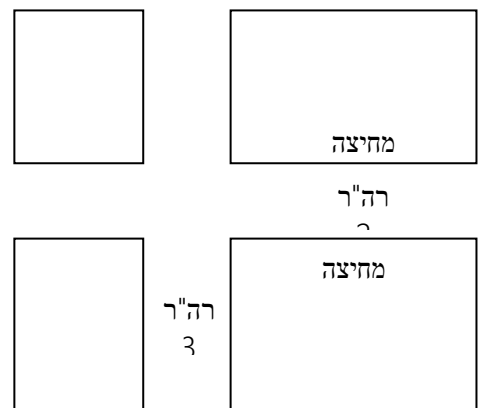
(ב) **ועוד** י"ל, שכל זה לרמב"ן הנ"ל שסבר שאם העמוד מרובה על הפרוץ אין הרבים מבטלים כל המחיצה ע"ש, אבל לדעת הריטב"א אף בעמו"ר אתו רבים ומבטלי כל המחיצה כמו שכתבתי במק"א, וכן כתב החז"א עצמו שם באות ג. לדעת הריטב"א, וא"כ כל המחיצות נתבטלו. ואף שהחז"א עצמו לא סבר שאתו רבים ומבטלי המחיצתא כמ"ש שם באות ד., מ"מ אנו לא קי"ל כוותיה בזה אלא כדעת מרן בסימן שסב. סעיף ב. בסתם כמ"ש במק"א (ס"עו.) דאתו רבים ומבטלי המחיצתא. ולכן לדעת הריטב"א אין כאן מחיצות כלל.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מדין מבוי שארכו מפולש לרוחב רה"ר בשני ראשין, עיין בתוספות בעירובין ו: בדין

מחיצה

מ	רה"ר	מ
חי		חי
צ		צ
ה		ה

זה. וכתבו הפוסקים שאם המבוי עצמו רחב ט"ז אמה אז היא רה"ר. וכן הוא בריב"ש בסימן תה. שכתב "כשהעמידו בגמרא ההיא דכיצד מערבין רשות הרבים במפולשין לר"ה דלא הוי דינן כר"ה, היינו בשאין רחבים ט"ז אמה ומפולשין לר"ה ארכן לרוחב רה"ר." משמע שאם היו המבואות ט"ז אמה אז יהיו רה"ר בפני עצמן. וכן הוא בא"ר בס"שמה. ס"ק טו. ולפי זה הרה"ר הוי ליה



מ
חי
צ
ה

שלוש מחיצות כצורה הזאת:

מחיצה		
רה"ר		
מ	מבוי	מ
חי		חי
צ		צ
ה		ה
רה"ר		

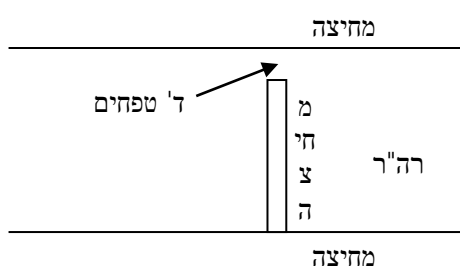
ועדיין יש לה דין של רה"ר, וצ"ל כמו שכתבתי שכיון שיש רה"ר שמפסיקה בין המחיצות, דבר זה מעכב הצירוף ולכן אין כאן רה"י מה"ת כלל. ואל תאמר שכאן איירי שהאורך של המבוי הוי פחות מל"ב אמה שאין הפרוץ הוי יותר מן העמוד, ולכן אין כאן מחיצות בשני צדדי המבוי, שזה אינו שלא כתבו הפוסקים שום שיעור לאורך המבוי, ולכן משמע דאיירי בכל אופן, וזה פשוט. ולכן זה ראה כנגד החז"א.

ג) ועוד י"ל, שלדעת הריב"ש הנ"ל אף אם רה"ר עקומה כמין דל"ת עדיין רה"ר היא, וכתב שם "ואם היו ראשי מבואות העיר פתוחין למסילה משני ראשיהן אף אם היו עקומין כמין דל"ת דינם כמפולשים... כי אם היו המבואות רחבים ט"ז אמה אינן נקראין מפולשים לרה"ר אבל הם עצמם רה"ר וכן כתב הרשב"א. משמע מזה שאף רה"ר עקומה היא רה"ר. ואין להקשות על זה ממה שכתבו כמה ראשונים שלרה"ר בעינן דרך ישר בלי עקום עיין ברמב"ן הנ"ל והרשב"א בעבודת הקודש שער ג' פ"א הל"א. והריטב"א בעירובין ו. ד"ה כיצד מערבין, והמאירי שם שכתב לגבי רה"ר "ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה... בלא שום עקום." ש"ל שהם כתבו כן ברה"ר בעיר ובחוף לעיר אין שם סרטיא בכל צד, אבל אם היו שם רה"ר בחוף לעיר בשני צדדים אז הרחוב בעיר הוא רה"ר אף שיש בו עקום שזה דומה למבוי עקום שתורתו כמפולש כיון שיש רה"ר בשני ראשין, וא"כ אם המבוי הוא רחב ט"ז אמה והוא רה"ר אין עיכוב אם הוא עקום שהוא פותח לרה"ר בשני ראשין, משא"כ לראשונים הנ"ל דהתם אין רה"ר בחוף לעיר בשני צדדים, כן נראה מלשון הריב"ש ע"ש. ולפי זה אם הרה"ר צורתה כדל"ת אז יש לה שלוש מחיצות כצורה הזאת:

ולדעת החז"א זה הוי רה"י מן התורה אלא שודאי לא קי"ל הכי.

ד) ויש להביא עוד ראייה מדעת הגר"א, שכתב מרן בס"שמה. ח. "מבואות הרחבים ט"ז אמה ומתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה, י"א שאם ארכן לאורך רה"ר הרי הן רה"ר." ויש להבין כמה הוא השיעור של "מתקצרים", ופירוש הגר"א שם דעד ד' טפחים הוי רה"ר, והוא למד את זה מעירובין צט: ע"ש. משמע מזה שאף אם רוב הרחוב הוא מתקצר ונשאר רק ד' טפחים עדיין זה נחשב לרה"ר, דהיינו כצורה הזאת:

וכן בס"שנד. לגבי בור ברה"ר כתב הגר"א "עיין בס"שמה. ח. ומכאן עד ד' טפחים הוי רה"ר." ע"ש. ולכן נראה שאף שיש שתי מחיצות בצדדי רה"ר ועוד מחיצה שלישית במקום שהרחוב מתקצר והוא עמו"ר, מ"מ עדיין זה רה"ר ודלא כחז"א.



והטעם לכל הנ"ל הוא שאף שיש שלוש מחיצות, מ"מ כיון שהרבים בוקעים בה אין כאן צירוף מחיצות, ולכן אין כאן רה"י מן התורה. ואחר זמן רב ראיתי במשנת רבי אהרן בס"ו. אות ט. שכתב הסברה הנ"ל, דהיינו דבעינן צירוף לשלוש המחיצות וכתב שם באות י. שכן סברו הבית אפרים והמשכנ"י, ועיין שם עד סוף התשובה עוד ראיות לזה. ולכן נראה שאין לסמוך על סברת החז"א בזה, ודעת המ"ב עדיין במקומה עומדת.

סימן עט.

שאלה: האם רחוב בצורת כעין ח' יש לו דין של רה"ר.

תשובה: א) **בהשקפה** ראשונה נראה שאף אם רחוב רחב טז. אמות מ"מ אין לו דין רה"ר כיון שיש לו שלוש מחיצות מחוברת כצורת ח'. ולכן אין זה נחשב לרה"ר כמ"ש הטור ומרן בס"שסג. א. ונושאי כליו ע"ש.

אלא יש להעיר על זה ממ"ש מרן בס"שסד. ג. שמבוי עשוי כמין ח' צריך צורת הפתח בשני עקמימותיו ולחי או קורה בשני ראשיו. וזה לדעת רש"י שמבוי כמין ח' הוא

מפולש. וכתבו האחרונים שכל זה במבוי בפחות מטז' אמות כמ"ש המ"ב שם בס"ק א. והביאור הלכה בד"ה מבוי. וכן הוא בכלל הסימן, וא"כ אם דין מבוי כמין ח' יוצא מכלל זה והוא רה"י מן התורה אף אם הוא רחב טז' אמות הוי ליה לש"ע להזכיר את זה וכן כל הפוסקים, וכיון שאף אחד לא הזכיר את זה יש לדון אם שמא מבוי זה רה"ר אם הוא רחב טז' אמות, אף אם יש לו שלוש מחיצות.

ובתחילה יש לדון בדעת הריב"ש בס"תה. שלדעתו בעיר מקופת חומה שיש לה רחוב כמין ד' והוא רחב טז' אמות יש לו דין של רה"ר ע"ש. ויש לשאול בזה כיון שאם הרחוב כמין ד' הלא העקום נכנס בתוך השלוש מחיצות של החומת העיר, וא"כ איך אמרינן שרחוב זה רה"ר לדעת הריב"ש. אלא נראה לחלק, שלא אמרינן ששלוש מחיצות נחשבות לרה"י מן התורה אלא כשהמחיצות מעכבות בקיעת העם בדרך, ולכן אם העם הולכים ביושר ויש מחיצה לפניהם וגם בצדיהם, ויש עיכוב בזה וצריך לחזור לאחור, בזה אמרינן שזה רה"י מן התורה. וכן הוא במבוי סתום שיש עיכוב בסתימה, אבל אם שלוש המחיצות אינן מעכבות הדרך, והעם הלכו בלי עיכוב עדיין רחוב זה רה"ר. ולפי זה אם הרה"ר כמין ד' או כמין ח' אף אם יש שלוש מחיצות, מ"מ עדיין רחוב זה רה"ר כיון שאין עיכוב לדריסת הרגל, וכל העם הלכו למחוז חפצם ואין צריך לחזור לאחור. וכן הוא, שראיתי בתשובת הרשב"א בח"ג ס"רסט. שאף שהוא לא סבר כרש"י ומרן הג"ל שמבוי כמין ח' הו' נחשב למפולש אלא כסתום (עיין בביאור הלכה בס"שסד. בד"ה ואם), מ"מ אף הוא מודה שאם הרבים בוקעים בו זה נחשב למפולש שהוא כתב, "שאין מבוי עקום כמין ח' כמפולש ואפילו לרב, דכיון דשני ראשיו יוצאין לר"ה אין דרך בני אדם לסבב המבוי מתוכו כדי לצאת אצל הרשות הסמוך לראש השני, אלא הוא יוצא מבחוץ דרך ישר מפתח המבוי לראש השני ולמה יסבב, אבל כשהוא פתוח לרה"ר לשני ראשותיו הוא צריך לסבב, ועל כן נראה כמפולש מפני העוברים ושבים עוברים בתוכו משער לשער". הרי אף לדעתו הכל תלוי באם הרבים בוקעים בו או לא כמו שכתבתי לעיל. ולכן אם הם בוקעים בו ואף הוא רחב טז' אמות אף שהוא כמין ח', דהיינו שיש שלוש מחיצות מחוברות, י"ל שרחוב זה רה"ר אף להרשב"א.

(ב) **אלא** שיש להקשות על הריב"ש משאר הראשונים שסברו דבעינן רה"ר בלי עקום בעיר שיש לה חומה, וכן הוא ברמב"ן במלחמות השם בריש פ" עושין פסין, וכן

הוא דעת הרשב"א בעבודת הקודש שער ג. פ"א הל"א. וכן הוא בריטב"א בעירובין ו. בד"ה כיצד, וכן הוא במאירי שם בד"ה כבר, שכתב "ושפתחי שני ראשיו מכונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום". וקשה מאד לומר שהריב"ש פסק כנגדם שאף רחוב כמין ד' הוא רה"ר, וגם לא הזכיר דעתם. אלא נראה שי"ל שהראשונים אלו כתבו כן ברה"ר בתוך העיר ובחוץ לעיר אין שם סרטיא בכל צד, אבל אם היתה שם רה"ר בחוץ לעיר בשני צדדים אז הרחוב בעיר הוא רה"ר אף שיש בו עקום, שזה דומה למבוי עקום שתורתו כמפולש כיון שיש רה"ר בשני ראשיו, וא"כ אם המבוי רחב טז' אמות והוא רה"ר, אין עיכוב אם הוא עקום שהוא פותח לרה"ר בשני צדים, כן נראה מלשון הריב"ש ע"ש. ולכן אין מחלוקת בין הריב"ש לראשונים הנ"ל.

וכל שכן לדעת הרא"ש והטור והתוספות בעירובין ו. שבעיר שיש לה חומה בעינן רחוב מפולש כדי שיהיה רה"ר, אבל לא בעינן מכוון בלא עקום, כמ"ש האג"מ בח"א א"ח ס"קמ. והמשנת רבי אהרן בס"ו. ולפי זה אף שהרחוב בתוך העיר עקום כמין ד' ונכנס בתוך שלוש מחיצות החומה, מ"מ עדיין רה"ר הוא אם הוא רחב טז' אמות. וצריך להסביר את זה כמ"ש לעיל, דהיינו שכיון שאין עיכוב בזה לדריסת הרבים עדיין זה רה"ר.

(ג) **ועוד** יש להוסיף על זה, והיא סברת הפרח שושן בכלל ג. ס"א. ועיין עוד בזה בגו"ר בזה, וגם בבית יהודה בח"ב ס"לד. שאף שיש בתים תכופים זה לזה, מ"מ אין דבר זה נחשב לחומת העיר. הרי אף שיש מחיצות של בתים סביבות העיר, והעמוד מרובה על הפרוץ, מ"מ אין דבר זה נחשב לחומה. ולכן נראה שלא בעינן רחוב בלי עקום לרה"ר, דהיינו אף שהוא כמין ד' עדיין רחוב זה רה"ר, אף שיש מחיצות של בתים כמ"ש לעיל.

וכן מצינו לדעת הרשב"א בעבודת הקודש בשער ג. פ"א הל"א. שפלטיא בתוך העיר רה"ר, אע"פ שדלתות העיר ננעלות בלילה. וכן הוא במאירי בשבת ו. בשם גדולי צרפתים וגדולי הדור, וכן הוא דעת ר"א אפרים, ועיין החכם צבי ס"לו. הרי אף שיש שלוש מחיצות של חומת העיר, מ"מ עדיין הפלטיא רה"ר. ויש להסביר את זה כמ"ש לעיל שכיון שאין חומת העיר עיכוב לקביצת העם בפלטיא עדיין הפלטיא רה"ר.

וראיתי במשכנ"י בא"ח ס"קכב. בד"ה ולענ"ד, שהביא

רוצה בקיומו ולא טובת ההנאה עצמה. וז"ל "א"ל שמור לי חבית זו של יי"נ אסור... רוצה בקיומו הוא כיון שקבל עליו לשמור בטובה." ובדין פועל שהיה עושה עמו בטובת הנאה, הוא כתב "אתה משכנו מנכסיו עד כדי שכרו... דקנסא דפועל משום רוצה בקיומו הוא." וכן הוא בר"ן שם בד"ה איבעיא, בשם הרמב"ן לגבי שמור לי חבית זו של יי"נ בחנם שכתב, "דכיון שקבל עליו לשמור בטובה רוצה הוא בקיומו כדי שיחזיק לו עכו"ם טובה." משמע שהטעם שהוא רוצה בקיומו הוא כדי שיחזיק לו טובה אבל האיסור עצמו הוא, שהוא רוצה בקיומו. וכן כתב הר"ן לגבי הפועל שהיה עושה עמו בטובת הנאה שטעם הקנס "דפועל משום רוצה בקיומו הוא." משמע שאין כאן איסור טובת הנאה, וטובת ההנאה היא רק סימן שהוא רוצה בקיומו. וכן הרשב"א בתורת הבית שער שני וגם הטור לא כתבו הטעם משום איסור טובת הנאה ורק הטעם של רוצה בקיומו. ומכל זה נראה שלא כדעת הט"ז הנ"ל.

(ב) **ועתה** יש להבין למה לא חשו רבותינו לאיסור טובת הנאה בדינים אלו. ובתחילה יש להקדים הדין של טובת הנאה ביי"ג, והוא שאסור לאיש ישראל לתת יי"נ לעכו"ם במתנה משום טובת הנאה שיש לו בזה. וכן מצאתי בתוספות פסחים כב: בד"ה אבר, ומשמע התם שהאיסור הוא רק מדרבנן. וכן הוא בכ"מ בהל" נדרים פ"ז. הל"א. בשם ר"ן מאיר בר שמעון המעילי, "דמילתא דאיסורי הנאה אפילו בטובת הנאה אסור, דאילו יי"נ אם נגע עכו"ם ביינו בכוונה, אסור בהנאה ואסור לתתו לעכו"ם." משמע שטובת הנאה שייכת רק בנתינה ולא בשומר חנם, שבזה אין נתינת היין ואין קנין ביין מהישראל לעכו"ם, ולכן אף שהעכו"ם מחזיקי ליה טובה מ"מ אין בזה איסור טובת הנאה. ועדיין יש לברר הטעם לזה, למה לא שייך איסור טובת הנאה אלא בנתינה, והמקור לזה הוא התוספות והר"ן בריש פ"ה השוכר את הפועל, ע"ש בפירוש הסוגיא. וכתב הר"ן שם לגבי יי"ג, "הואיל ותופס דמיו כעבודת כוכבים... דמיה אסורין... ולפיכך גזרו אף בדמי שכירות אע"פ שאינן דמי חליפין משום דמחלפי בדמי מכר שהם חליפין ממש, אבל בערלה וכלאי הכרם כיון שאין תופסין דמיהן ולא מצינו להן דמים שיהיו אסורין מן התורה לא גזרינן נמי דמים אטו פרי עצמו דדמים בפירות לא מחלפי." משמע מזה שדמי שכירות ביי"ג אסור רק מדרבנן משום שזה דומה לדמי חליפין, ויש ללמוד מזה שאף טובת הנאה אסורה מדרבנן בנתינת יין נסך לעכו"ם משום אף זה דומה לחליפין שיש לו טובת הנאה תחת היי"ג, אבל כיון שטובת ההנאה אין בה ממשות היה דבר

ראיה שלא בעינן שיהיה הרחוב של הרה"ר בלי עקום, מהירושלמי בעירובין פ"ח. הל"ח. דפיוסרוס היתה דרך עקומית, ופשיט ר"י דהוי רה"ר ע"ש. אמנם אינו ברור אצלי אם הדרך הזה בתוך העיר או לא, ואם יש מחיצות העיר בשלושה צדדים, עיין שם במפרשים ובגמ' ברכות וע"ז לגבי פיוסרוס.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאף רה"ר כמין ח' נחשבת לרה"ר. אף שיש שלוש מחיצות מחוברת בצורת הח', שאין בזה עיכוב לדריסת הרבים, וגם רחוב כזה נקרא מפולש כמו שנראה מדין מבוין כמין ח'.

סימן פ.

שאלה: האם יש איסור טובת הנאה בשומר חנם בשמירת איסורי הנאה, ואם שייך איסור רוצה בקיומו בחמץ.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון על מה שהקשה הט"ז ב"ד ס"קלג. ס"ק ט. על מרן, שבסעיף ד. שם פסק מרן, "היה עושה עמו ביין בחנם ממשכנים מנכסיו כנגד שכרו." וכתב הט"ז שם בס"ק ח. "שהבית דין יקחו משכן בעבור הנאתו שיחזיק לו העכו"ם טובה על זה." משמע שטעם האיסור הוא מפני טובת הנאה שיש לו מיין נסך. אלא כתב מרן בסעיף ו. "אפילו אמר לו העכו"ם שמור בחנם חבית זו של יי"נ... ורוצה הוא בקיומו ואסור." ומשמע מזה שטעם האיסור הוא מפני רוצה בקיומו ולא משום טובת הנאה שיש לו מזה מהעכו"ם בשביל השמירה. והט"ז בס"ק ט. הקשה דברי מרן בסעיף ד. וסעיף ו. אהדדי ותירץ, "הא דלא אמר הטעם שיחזיק לו טובה על זה (בסעיף ו.) כמ"ש בסעיף ד. נ"ל דעכו"ם אומר לו בפירוש מתחילה שלא יחזיק לו טובה בשביל זה... ואפ"ה אסור מטעם רוצה בקיומו." ואף המט"י נתן תירוץ אחר על הקושיא זו. ע"ש.

ונראה לי שאין כאן קושיא כלל, וזה משום דלא אמרינן שיש איסור טובת הנאה בשומר חנם ולכן בין בסעיף ד. ובין בסעיף ו. האיסור הוא רק משום רוצה בקיומו ולא משום טובת הנאה ודלא כהט"ז והמט"י. וכן הרמב"ן בע"ז סד. הביא כל דינים אלו ובכולן פירש שטעם האיסור הוא משום רוצה בקיומו ולא כתב הטעם של טובת הנאה, ובמקום שהוא כתב "טובת הנאה" זה הוי רק לאשמינן מיניה שהוא רוצה בקיומו, דהיינו משום טובת ההנאה שיש לו, אנו רואים שהוא רוצה בקיומו והאיסור הוא רק משום

לישראל להשקותם. וכתב הרדב"ז שודאי דבר זה אסור שהרי העכו"ם מחזיקין לו טובה ע"ש. ונראה שהשה"ג והרדב"ז סברו כדעת התוספות בפסחים כב: בד"ה ואבר, שכתבו "דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה חשיב כמשתכר." ע"ש. וכתב עוד, שאף אם טעונה יי"נ שייך האיסור של טובת הנאה, ולפי זה אף שאין נתינה אלא מלאכה בעלמא, דהיינו הפריקה של היי"נ מהחמור מ"מ עדיין שייך איסור טובת הנאה. וכדעת התוספות סבר הרא"ש כמבואר בשיטה מקובצת לב"מ לב: ע"ש, ועיין לקמן עוד בזה. מ"מ דעת מרן אינה כן שהוא אזיל כשיטת שאר הראשונים שהזכרתי לעיל, ולכן הכי קי"ל.

(ד) **ועכשיו** יש לברר אם שייך איסור רוצה בקיומו בשאר איסורים כגון חמץ, שכתב רש"י בע"ז סד. לגבי יי"נ, "דאסור להיות רוצין בקיומן דישאל מצוה לבטל עבודת כוכבים ותשמישיה." וכן הוא בר"ן שם. וכן הוא בב"י ס"קלג. ומשמע מזה שאיסור זה שייך רק בעבודת כוכבים שיש מצוה לבטל אותם, משא"כ בשאר איסורים כגון חמץ שאף שיש מצוות ביטול חמץ, מ"מ רשאי אתה לראות בשל אחרים, וכן פירש הפר"ח בדעת רש"י והר"ן בא"ח ס"תנ. ס"ק ז. ע"ש. אלא שיש להקשות על זה ממה שכתב הטור בא"ח תנ. "אסור להשכיר כלי לעו"ג בפסח שיבשל בהם חמץ מפני שרוצה בקיומו של איסור ע"י דבר אחר שלא יבקע הכלי, ועוד כיון שהכלי עצמו אסור בהנאה אסור להשכירו." ולכאורה יש להעיר, שהלא אין חיוב עלינו לבטל חמץ של גוי, וא"כ מאי איכפת לן אם הישראל רוצה בקיומו בחמץ הגוי שנתבשל בכלי. מ"מ נראה מזה ששייך איסור רוצה בקיומו אף בחמץ, ודלא כרש"י והר"ן הנ"ל. וכן כתב הפר"ח שם שיש מחלוקת בין הראשונים בזה. וכן בתוספות בע"ז לב. ד"ה והא, בסופו כתבו שסבר ר"ת שגם בבשר בחלב וחמץ שייך האיסור של רוצה בקיומו על ידי דבר אחר ע"ש. ולכן לכאורה נראה שלרש"י והר"ן האיסור של רוצה בקיומו שייך רק בע"ז, אבל לדעת התוספות והטור הוא שייך בכל איסורי הנאה וכ"כ הפר"ח הנ"ל.

ואחר עיון לא נראה לי כן, שיש כאן שני איסורים נפרדים, ויש לחלק בין רוצה בקיומו ששייך רק בע"ז, ובין רוצה בקיומו ע"י דבר אחר ששייך בכל איסורי הנאה ובזה כל הדעות שוות, ואין מחלוקת בדבר. ובתחילה יש לעיין במקור דברי הטור, והוא בע"ז לב. בדין חרס הדרני, שהם היו שורין את החרס ביי"נ כדי לבלוע את היין, ואחר כך כשהם היו רוצים היין לשתות הם היו שורין החרס במים

זה אסור רק מדרבנן. ובדין שומר חנם לא שייך לגזור בזה משום טובת הנאה שבזה אין שום חליפין של ממשות ואף אין בו דמי שכירות לגזור עליו. ולכן נראה מזה שבשומר חנם ביי"נ האיסור הוא רק משום רוצה בקיומו. ולכן שפיר אתי מ"ש הראשונים הנ"ל ומ"ש מרן שכתבו לגבי שומר חנם שהאיסור הוא רק משום רוצה בקיומו. ולפי זה מ"ש הט"ז בס"ק ט. לגבי שומר חנם ביי"נ, "והא דלא אמר הטעם שיחזיק לו טובה על זה... דעובד כוכבים אומר לו בפירוש מתחילה שלא יחזיק לו טובה בשביל זה." אינו נכון לדעת מרן והראשונים הנ"ל, שאף אם לא אמר כן עדיין אין איסור של טובת הנאה כיון שאין כאן שום חליפין של ממשות לגזור עליו.

(ג) **אמנם** יש פוסקים שסברו שאף בלא נתינה יש איסור טובת הנאה. וכן הוא בשה"ג בפ"ה השוכר, בדף לא. ברי"ף, שכתב "נשאל לפני הרב אם מותר להיות סרסור בין שני עכו"ם למכור יי"נ זה לזה. והשיב כי דעתו דאסור משום שני דברים, האחד באיסורי הנאה ואפילו בחנם אסור וכ"ש בשכר, ועוד שרוצים בקיומו עד שיקיים המקח." משמע שאף בחנם הוא אסור משום טובת הנאה, מלבד הטעם של רוצה בקיומו, וזה שלא כהראשונים הנ"ל. ומצאתי שדן בזה בתשובת הרשב"א שהביא הב"י בס"קלג. בד"ה וכתוב, שכתב "שאסור לישראל ליטול שכר להיות תורגמן למכור סתם יינם ואפילו שכרו סתם להיות תורגמן והנכרי הוא שמוכר היין אסור שהרי הוא רוצה בקיומו, והרי הוא כסרסור שעל ידי שהוא תורגמן לנכרי מוכר היין ולא גרע מישראל המשמש ומוזג יי"נ לנכרי שאסור וכ"כ הרמב"ן." ומ"ש בשם הרמב"ן הוא בע"ז סד. שכתב הוא שם, "סתם יינם רוצה בקיומו אסור... הילכך אסור לישראל למוזג כוס של יין או של סתם יינם לעכו"ם." משמע מדברי הרשב"א והרמב"ן שהאיסור הוא רק משום רוצה בקיומו, ואת"ל שהרמב"ן והרשב"א כתבו דעתם רק במקבל שכר ולכן לא כתבו הטעם של טובת הנאה, זה אינו שהלא קודם זה כתב הרמב"ן הדין של "פועל היה עושה עמו בטובת הנאה", דהיינו בחנם ולגבי זה כתב הרמב"ן הדין של מזיגת כוס של יין. ולכן משמע שאף בחנם האיסור הוא רק משום רוצה בקיומו, ולא שייך איסור טובת הנאה כיון שאין כאן חליפין של ממשות. ולפי זה דעת השה"ג היא שלא כדעת הרמב"ן והרשב"א בזה.

וכדעת השה"ג סבר הרדב"ז בח"ד ס"אלף צו. (כב). לגבי עכו"ם היושבים במסיבה לשתות יי"נ אם מותר

מזה שמרן סבר שאיסור רוצה בקיומו ע"י דבר אחר הוא באופן שהאיסור שהוא החמץ נהנה מן ההיתר שהוא הכלי, ולכן לגבי התנור כיון שהוא אינו מוכרח שהחמץ נהנה מן התנור, שאף אם יפול התנור עדיין החמץ קיים, אז אין זה נקרא רוצה בקיומו ע"י דבר אחר. ולכן לדעת מרן העיקר הוא מה שהאיסור נהנה מן ההיתר. אמנם המ"א בס"ק יא. פירש בהיפך, דהיינו שהכלי נהנה מהאיסור שאם לא היה בו חמץ הכלי ישר ע"י האש, משא"כ בתנור. נמצא לפי פירושו שההיתר נהנה מהאיסור, וזה היפך פירושו של מרן. ולפי מה שכתבתי לעיל לגבי חרס הדרני נראה שדברי המ"א עיקר בזה, שכתב רש"י התם "ישראל רוצה בקיומו של יי"נ ולא בשבילו אלא בשביל החרס ולסמיכה". משמע שההיתר, שהוא כרעי המטה, נהנה מהאיסור שהוא הי"נ, וזה כהמ"א שלדעת מרן אין סברה לומר שהיי"נ נהנה מכרעי המטה. ואף מהמאירי הנ"ל יש להוכיח כן, שהוא כתב שהאיסור הוא ההנאה מהיי"נ ע"ש, ולא שהאיסור נהנה מההיתר. וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק ז. שהוא העיר על דעת מרן בזה והסכים להמ"א. וידוע מ"ש הרב ברכות בסוף מערכת ז. דאיתם מאתן רבנן שהסכימו בש"ע אפשר שפירשו את דברי הש"ע באופן אחר ממרן עצמו ע"ש.

ומ"מ כיון דמסתפינא מדעת מרן טרחתי לפרש דברי מרן בב"י באופן אחר. ונראה ש"ל שאף מרן מודה שהאיסור של רוצה בקיומו ע"י דבר אחר הוא באופן שהכלי נהנה מהאיסור וכמ"ש המ"א, אלא אתי מרן למימר שזה דוקא בתבשיל של חמץ לח שבתוך הכלי וכיון שהתבשיל סומך ממש על דופן הכלי זה מועיל להצלת הכלי, אבל לגבי התנור הלחם בתוכו אינו נוגע בכל הדופן אלא בקצת מקומות ולכן הוא לא מועיל לבלוע החום כל כך, ולכן ההיתר אינו נהנה מהאיסור, והסימן לזה הוא שאם יפול התנור זה אינו מפסיד הלחם, שהלחם יבש וקיים ע"י עצמו ולא בעינן דופנות התנור לקיים את הלחם, משא"כ בתבשיל לח בכלי. ולכן מ"ש מרן שאף אם יפול התנור לא יפסיד החמץ לגמרי, הוא סימן שהחמץ אינו מועיל לקיים התנור, והתנור אינו נהנה מהחמץ ולכן לא שייך לומר שהוא רוצה בקיומו ע"י דבר אחר ודו"ק. ושוב מצאתי בבית מאיר שם שכתב שיש טעות בב"י ובאמת מרן סבר כהמ"א בזה ע"ש. ולכן הכי קי"ל.

ו **ואין** להקשות על מה שכתבתי שלא שייך איסור רוצה בקיומו לגבי חמץ, ממה שכתב הרמב"ן בחידושו בפ"ק דפסחים בד"ה ועוד, שכתב שם לגבי כל יראה וכל ימצא,

ויוצא היין הנבלע בו והוא ראוי לשתייה. ופריך הגמרא מהו לסמוך בהן (החרס הדרני) כרעי המטה, רוצה בקיומו ע"י דבר אחר שרי או אסור, ופסקו הראשונים שהוא אסור. ונראה שהאיסור כאן הוא משום הנאה מהיי"נ שהיין מקיים החרס, והחרס מקיים כרעי המטה, ונמצא שהוא נהנה מגוף היי"נ. ולכן האיסור הוא משום הנאה, ועל כן דין זה שייך בכל איסורי הנאה, אבל בפ"י השוכר הוא איסור אחר שאין שם שום הנאה מגוף האיסור אלא הוא רוצה בקיומו כדי שיהיה לו שכר או טובת הנאה מהעכו"ם משום מלאכתו אבל הוא אינו נהנה מגוף היי"נ. ולכן יש לחלק בין רוצה בקיומו ע"י דבר אחר, שהוא אסור משום הנאה מגוף האיסור, ובין רוצה בקיומו, שזה שייך רק בע"ז וכדומה כנראה מהגמרא שם. וכן יש לדייק מרש"י בע"ז לב. שכתב, "ישראל רוצה בקיומו של היי"נ ולא בשבילו אלא בשביל החרס ולסמיכה". משמע שיש הנאה מגוף היי"נ לסמיכה, וכן הוא יותר מפורש במאירי שם שכתב, "הא חרס הדרני נעשה עצמו כיון הקרוש ואסור בהנאה אף ע"י דבר אחר." נראה בעליל שהאיסור הוא משום הנאה, ולכן זה שייך בכל איסורי הנאה, אבל רוצה בקיומו בפ"י השוכר, הוא שאני שאין שם שום הנאה מגוף האיסור. ואת"ל שזה דחוק לומר שיש שני פירושים לרוצה בקיומו, זה אינו ש"ר רוצה בקיומו" לחוד ו"רוצה בקיומו ע"י דבר אחר" לחוד. ועוד כבר כתב השאגת אריה בס"עז. בדף ע. "דכה"ג מצינו בהרבה מקומות בגמרא שהלשונות שוים והפירוש מתחליפין וכמבואר בתוספות ושאר הפוסקים." ע"ש. שהביא ראיות לדבריו. ולכן אף בנד"ד שפיר אמרינן שיש שני פירושים לרוצה בקיומו ובפרט שיש שינוי לשון ביניהם.

ולפי זה אתי מ"ש הטור כהוגן, שהוא רוצה בקיומו של החמץ של הגוי כדי שלא ישבר הכלי, ונמצא שהוא נהנה מגוף החמץ, ואף חמץ של גוי אסור בהנאה, ונסתלקה הקושיא הנ"ל שכתבתי בד"ה ועכשיו. וכן יש לבאר בדברי התוספות בע"ז לב. שאיסור רוצה בקיומו שייך בשאר איסורי הנאה רק אם יש הנאה מגוף האיסור. ולכן אין מחלוקת בין הראשונים בזה.

ה **ועל** פי חילוק זה יש להכריע כפירוש המ"א בדברי הטור בס"תנ. ודלא כפירוש הב"י, לגבי הטעם שמותר להשכיר תנור לגוי בפסח לאפות בו חמץ, שכתב הב"י בד"ה אסור, "ולא שייך טעם זה דרוצה בקיומו של איסור ע"י דבר אחר במשכיר התנור לעו"ג לאפות בו חמץ, משום דאף אם יפול התנור לא יפסד החמץ לגמרי." משמע

הטור. וכן י"ל לדעת התוספות בע"ז לב. ונסתלקה קושית הפר"ח. וכן מ"ש הפר"ח שהרשב"א לא אסר שכר התנור מטעם רוצה בקיומו ע"י דבר אחר, ומזה יש להוכיח שלא שייך איסור זה בחמץ, אף זה יש לדחות על פי מ"ש המ"א הנ"ל שאיסור זה לא שייך בתנור, שאף בלי חמץ הוא לא יכול כמ"ש המה"ש שם, ואף הפר"ח הביא סברה זו שם לעיל.

וכן מ"ש הפר"ח להוכיח שאין איסור של רוצה בקיומו מדין עכו"ם שהביא דורון לישראל ביום טוב אחרון של פסח שמותר בלילה ולא אסרינו משום רוצה בקיומו, אף זה יש לדחות דאח"כ שאין איסור של רוצה בקיומו שזה שייך רק בע"ז, ואף אין כאן רוצה בקיומו ע"י דבר אחר כיון שאין בזה שום הנאה מהחמץ בפסח. וכן מ"ש הפר"ח מתשובת הרשב"א שאין איסור בשומר חנם לגבי חמץ, כן הוא שאף בזה אין שום הנאה מגוף החמץ, ולכן אין להביא ראיה מהכא שרוצה בקיומו ע"י דבר אחר מותר בפסח. וכן מה שהוכיח הפר"ח מדברי הרמב"ם בהל"ל יסודי התורה פ"ה, שחולה שאין בו סכנה מותר לעשות רטיה של חמץ, ומזה משמע שאין בו איסור של רוצה בקיומו, אף זה יש לדחות שאף שיש כאן הנאה מן החמץ, מ"מ כיון שאין זה דרך הנאתו היתירו לחולה. ולכן אין להתיר רוצה בקיומו ע"י דבר אחר מטעם זה. ולכן יצא לנו מכל זה שאף שאין איסור של רוצה בקיומו בחמץ כמו בע"ז וכמו שיש להוכיח מכל הראיות של הפר"ח, מ"מ עדיין יש איסור של רוצה בקיומו ע"י דבר אחר, שזה נחשב הנאה מן האיסור ודלא כהפר"ח בזה.

(ח) **ואגב** אורחיה יש לקיים דעת המ"א בס"ת. ס"ק יא. הנ"ל מהשגת החתם סופר שם, וכן הוא ביתר ביאור בחת"ס לע"ז סה: בד"ה דלא, שכתב המ"א שרוצה בקיומו ע"י דבר אחר הוא מה שהיתיר נהנה מהאיסור, כגון הכלי שיש בו תבשיל של חמץ על האש, שלא יבקע הכלי מהחום משום החמץ שיש בו כמ"ש לעיל. וכתב החת"ס, "ונעלם ממנו ש"ס דהכא דלא נצטרי זיקי רוצה בקיומו של כלי שהרי אם ישפך היין טוב לזיקי דלא נצטרי." ע"ש. ופירש המאירי שם, ר"ל שדרך בעלי אוצרות כשמוכרין יין הרבה לחנונים להניח חביות שהיין בתוכם לאותם חנונים ומוכרים רק היין שבתוכם. ומ"מ יש מהמוכרים שמתנים עם הלוקחים לשפוך את היין לנאדות שלהם ושישאירו למוכרים החביות בשכר השפיכה. ודבר זה מותר שהרי לא נגעו הגוים ביין עד שיתמלאו נאדותיהם ובאותה שעה כבר הושלם השכירות ואינו משתכר

"שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו". ועוד כתב בד"ה וכן, לדעת רש"י "שאף כשלא ביטל אינו עובר אלא כשנתן דעתו עליה ורוצה בקיומה לאחר זמן הביעור." משמע לכאורה שאף בחמץ שייך רוצה בקיומו. ויש להשיב על זה שאין זה קושיא כלל, שכל זה איירי בחמץ שלו שאם הוא רוצה בקיומו אז הוא עובר עליו, אבל בחמץ של אחרים אף אם הוא רוצה בקיומו אין איסור, ואין מחשבתו קונה לו החמץ של אחרים אם לא ע"י דרך קנין גם כן, ולכן מחשבתו לבד אינו עושה כלום. וכן הוא ברמב"ן שם בסוף דבריו שכתב, "ועוד אם נתן דעתו עליה (החמץ) לאחר זמן האיסור... כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה." משמע שדעתו לבדה אינה מועילה וצריך גם כן דרך קנין. ועוד כל זה בהפקר אבל בחמץ של אחרים בעינין גם כן דעת המוכר כדי לקנות ע"י חצירו כמבואר בח"מ ס"ר. ולכן אף אם הוא רוצה בקיומו בחמץ של הגוי אין איסור בדבר כיון שהוא אינו קונה החמץ ע"י זה.

ודע עוד, שמה שכתוב בגמרא בפסחים מה. במשנה ואילך גבי רוצה בקיומו, אינו דומה לנד"ד דהתם איירי בחמץ שלו בתוך עריבה, שאם הוא רוצה בקיומו אז הוא נתבטל לגבי העריבה ומותר לקיימו בפסח, אבל אם הוא מקפיד עליו להסירו משם אז הוא אינו נתבטל שם ואסור לקיימו. ולכן זה ענין אחר מנד"ד. ומ"מ אף לגבי רוצה בקיומו ע"י דבר אחר לא אמרינו שהחמץ נתבטל אם לא שהוא אינו בעין כמבואר בתוספות בע"ז לב. בד"ה והא, וכן הוא בפרישה בס"ת. אות ו. ע"ש.

ואף שמצינו בע"ז סד. ששייך האיסור של רוצה בקיומו אף בכלאים של עכו"ם, וכן פסק הרמב"ם בהל"ל כלאים פ"ה הל"ה. ועיין עוד ברדב"ז שם, מ"מ שאני כלאים שנחשב לתיפלה ודומה לע"ז, משא"כ לחמץ וכדומה שאין בו עבירה ברוצה בקיומו בשל אחרים. וכן נראה מהגמרא שם.

(ז) **ועכשיו** יש לעיין בדברי הפר"ח הנ"ל בענין זה. ונראה שהוא הוזהר הדין של רוצה בקיומו לגבי יי"נ לדין של רוצה בקיומו ע"י דבר אחר ששייך בכל איסורי הנאה. ומ"ש הפר"ח שדברי הטור אינם מכוונים להלכה שהוא הביא הדין של רוצה בקיומו לגבי חמץ, כבר כתבתי לעיל שאף שרוצה בקיומו שייך רק בע"ז וכדומה, מ"מ לגבי חמץ שייך רוצה בקיומו ע"י דבר אחר, וזה מה שהביא

מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום צער בעל חיים חשיב כמו לא אפשר ולא מיכוון דשרי, א"נ אין זקוק לה משמע ליה אפילו שלא בפני נכרי דאין מחזיק לו טובה. נראה מזה שאף אם הוא עוסק באיסורי הנאה אף בלא דרך חליפין מ"מ שייך האיסור של טובת הנאה, והטעם לזה הוא משום שלדעת התוספות זה נחשב כשכר ממש, וצ"ל שאסרו טובת הנאה אטו דרך שכירות, ואסרו דרך שכירות שיש בו דמים אטו דרך חליפין ביי"נ שתופס את דמיו, עיין בר"ן בריש פ"ה השוכר הנ"ל. ולכן נראה שהתוספות הנ"ל פליגי על שאר הראשונים הנ"ל שלא סברו שיש איסור של טובת הנאה באופן כזה. ובשיטה מקובצת לב"מ לז: כתב כדעת התוספות בשם הרא"ש ע"ש. וכן נראה שיטת השה"ג והרדב"ז כמו שכתבתי לעיל.

אלא שראיתי במ"א בס"ת. ס"ק י. שסבר שלתוספות עיקר טעם האיסור הוא משום רוצה בקיומו, ומ"ש הטעם של טובת הנאה, זה משום שהוא סימן שהוא רוצה בקיומו אבל אין זה האיסור עצמו. וכן פירש המה"ש את דבריו שכתב, "רוצה בקיומו היינו משום כדי שיחזיק לו הגוי טובה." וכן הוא במ"ב שם בס"ק כג. ע"ש. ולפי פירוש זה בתוספות י"ל שאין מחלוקת כלל בין הראשונים, ולכל הדעות לא אמרינן שיש איסור של טובת הנאה אם אין הוא בדרך נתינה. אלא יותר נראה לי הפירוש הראשון שכתבתי, וכן נראה מהשה"ג והרדב"ז הנ"ל.

ויש להקשות על המ"א הנ"ל שהשוה הדין של פריקת יי"נ מעל החמור לפריקת חמץ מעל החמור, שהלא לפי דעתו האיסור הוא משום רוצה בקיומו, וזה שייך רק ביי"נ ולא בחמץ כמו שכבר כתבתי לעיל וכן מוכרח מהראיות של הפר"ח הנ"ל, ולכן לפי זה אין איסור בפריקת החמץ. ולכן מ"ש המ"א שם להוסיף על טעמי הריב"ש שאוסר לקנות חמץ לעכו"ם בפסח, אינו נכון שהריב"ש כתב הטעם משום אין שליחות לעכו"ם ונמצא הישראל קונה אותו, ועוד דאיכא למיחש שמא יאכל ממנו, והוסיף המ"א על זה "ועוד נ"ל דאסור משום רוצה בקיומו עבי"ד ס"קלג." ולי נראה שדברי הריב"ש עיקר, והוא לא הביא הטעם של רוצה בקיומו משום שהוא סבר כשאר הראשונים שהאיסור של רוצה בקיומו שייך רק ביי"נ וע"ז, משא"כ בחמץ שאין מצוה לאבד חמץ של גוים.

ועוד יש לידע בענין זה, שהריטב"א החדשות לב"מ לז: וכן השיטה מקובצת שם בשמו כתב שטעם האיסור של

באיסורי הנאה. ומ"מ אם יש לחוש שמא אחר שנגעו בהם ונאסרו בהנאה יחזרו עליו לתבוע שכרו כגון שמא יתבקעו נאדותיהם והוא התנו שתהא החביות מתנה על דעת שלא יבקע הנאד, אסור שהרי רוצה בקיומו מאחר שנאסר ועדיין אין לבו בטוח על שכרו, כן מבואר במאירי. וסבר החת"ס שכאן הוא רוצה בקיומו של הכלי כדי שלא ישבר ע"י היין, ולכן מזה נראה שהרוצה בקיומו שייך על ההיתר ולא על האיסור וזה כדעת הב"י הנ"ל, ודלא כהמ"א שסבר שההיתר נהנה מהאיסור שאדברא כאן האיסור שהוא היי"נ גורם השבירה של הכלי שהוא ההיתר.

וכל זה אינו שווה לי, שהלא כבר כתבתי דשאני רוצה קיומו סתם מדין של רוצה בקיומו ע"י דבר אחר. והמ"א איירי שם רק ברוצה בקיומו ע"י דבר אחר והוא אסור משום הנאה, כמו שהוכחתי מהמאירי לעיל בענין חרס הדרני בע"ז לב, ובזה ודאי בעינן שההיתר שהוא הכלי נהנה מן האיסור שהוא החמץ, אבל הגמרא בע"ז סה: לא איירי כלל בענין הנאה מגוף היי"נ, ולא איירי לגבי רוצה בקיומו ע"י דבר אחר, אלא איירי התם רק ברוצה בקיומו סתם ששייך רק בע"ז שיש מצוה לבטלו משא"כ בשאר איסורי הנאה כמו שכתבו רש"י והר"ן בע"ז סד. והפר"ח הנ"ל. ולכן כאן לגבי הנאדות כיון שהוא אינו רוצה בשבירת הנאדות, ממילא הוא אינו רוצה בשפיכת היין והוא רוצה בקיומו של היין, והוא דבר אסור. ולכן אין להקשות על פירוש המ"א מכאן, שזה ענין אחר. ועיין לעיל שטרחת לפרש דעת מרן הב"י כדעת המ"א בענין זה. ואף הבית מאיר כתב שמרן סבר כהמ"א אלא שטעות נפלה בדבריו.

ולכן מכל הנ"ל נראה שלא אמרינן רוצה בקיומו אלא בע"ז וכדומה, אבל בשאר איסורי הנאה אמרינן רוצה בקיומו ע"י דבר אחר כיון שזה נחשב הנאה מדבר האיסור. ולגבי טובת הנאה זו שייכת רק בדרך נתינה, דהיינו שהוא נותן האיסור לאחר ומקבל טובת הנאה בשכרו, שרק דרך חליפין גזרו רבותינו כנזכר לעיל, אבל העוסק בחנם באיסורי הנאה של אחרים מותר, דהיינו בחמץ וכדומה שאף רוצה בקיומו לא שייך בהם, ואין כאן הנאה מגוף האיסור ואין טובת הנאה בדרך חליפין.

(ט) **ועכשיו** יש לחקור בדעת התוספות בפסחים כב. שכתבו התוספות שם בד"ה ואבר, "הא דאמר בסוף אלו ממצאות גבי אם היתה טעונה יי"נ אין זקוק לה, ואם אמרת צער בעלי חיים מדאורייתא אמאי אין זקוק לה אע"ג דחשיב כמשתכר באיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם,

מאכילה. וכן כתב החז"א ס"קטז. אות ה. ע"ש. ועוד כתב המ"ב בשער הציון שם אות סט. "ואע"ג דבעלמא אפילו ביטלו בהדיא וחשיבה לעפרא לא מהני מדרבנן, התם משום דילמא אתי למיכל, הכא לא שייך זה דהא ייחדו לשיבה וגם מאיס." ע"ש. משמע מזה שאם יש שני דברים דהיינו ייחוד וגם מאוס, אז אף אם גוף החמץ ראוי לאכילה עדיין מותר לקיימו בפסח. וכן משמע מהחז"א שם ובאות ז. ע"ש.

ולפי זה אף בנד"ד יש להתיר, שהלא הוא מייחד החמץ להאשפה ולא לשום תשמיש אחר, וגם באשפה הוא נעשה מאוס, ואדם רגיל אינו אוכל ממנו, ולכן אף בזה יש ייחוד ומאוס ולכן מותר לעשות כן לכתחילה.

סימן פב.

שאלה: האם מותר להשליך חמצו במקום הפקר קודם פסח.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תמה. ג., "קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם, ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, אע"פ שהמקום הפקר לא יניחנו שם, אלא יבערו." ומקורו מההג"מ בפ"ג הל' חמץ ומצה אות ה. ע"ש. ויש להקשות על מרן שאם החמץ במקום הפקר למה בעינן ביעור אחר זמן איסורו. והלא כתב מרן עצמו בכ"מ בפ"ג דהל' חמץ ומצה הל' יא. "שבקודם שש בהוצאה מרשותו סגי, וזהו שכתב הרמב"ם נתנו לעכו"ם קודם שעה ששית אינו צריך לבער." וכן הוא כתב שם, "ואותן בני אדם המשימים חמץ בצדי רה"ר בשעה ששית או שביעית שלא כדין עושים." ומשמע מזה שקודם זמן זה אין כאן איסור כלל. וכן כתב המ"א לדעת הכ"מ בס"תמה. ס"ק ז. ע"ש. ולכן איך כתב מרן שאפילו השליכו החמץ במקום הפקר שצריך ביעור אם לא אכלוהו העורבים.

ומשום קושיא זו כתב המ"א שם, שמ"ש מרן "במקום הפקר" לאו דוקא הוא, אלא דמיירי בחצר שלו שהוא מופקר לכל הרוצה ליטול, ומ"מ כיון שמונח ברשותו חייב לבערו ע"ש. וכן כתב הט"ז שם בס"ק ה. וכן הוא במקראי קדש ע"ש. וקשה לי דרך זו בדעת מרן, שבזה יצא לשון

פריקת הי"נ הוא משום רוצה בקיומו, ולא כתב הטעם של מחזיקין לו טובה ע"ש. וזה אתי שפיר לפי מה שכתבתי שלרוב הראשונים לא שייך טעם זה. ולכן כיון שלא שייך טעם זה בחמץ, י"ל לדעתם שהוא מותר לפרוק החמץ מהחמור. ומצאתי ראיה לזה בתוספתא לב"מ פ"ב. י. יא. שכתוב שם, "מצא חמור טעון חמץ או דברים אסורים אין מחייבין אותו ליגע בהם." ועוד כתוב, "אם היה טעון יי"נ אין רשאי ליגע בו." משמע משנוי הלשון בין חמץ ליי"נ שאין חייבין ליגע בחמץ אבל הרשות בידו, אבל לגבי יי"נ אין רשאי ליגע בו כלל, וזה אסור ולא תלוי ברצונו. ולפי מה שכתבתי זה אתי שפיר, שלגבי יי"נ יש איסור של רוצה בקיומו, אבל זה לא שייך בחמץ. ועוד אם העכו"ם בעל החמור שם נראה שלא חיישינן למחזיק לו טובה, וכל זה כמו שכתבתי לעיל לרוב הראשונים. ואת"ל שהתוספות בפסחים כב: איירי ברוצה בקיומו כמו שכתב המ"א אז תוספתא זו היא ככל הראשונים. וידוע מ"ש הפרי תואר ב"ד ס"ב. סוף ס"ק א. "ולענין הלכה מצוה לשמוע דברי תנא" והוא כיון להתוספתא שמכריע בין הראשונים ע"ש, וכן י"ל בנד"ד.

ולכן למסקנה נראה דאמרינן שיש איסור של טובת הנאה רק אם הוא בדרך נתינה, ודלא כדעת הט"ז ב"ד ס"קלג. ס"ק ט'. ולענין רוצה בקיומו, דבר זה שייך רק בע"ז ויי"נ וכלאים אבל לא בחמץ, וזה כדעת הפר"ח בס"תנ. אות ז. ודלא כהמ"א שם בס"ק י., אבל אמרינן שיש איסור של רוצה בקיומו ע"י דבר אחר בשאר איסורי הנאה, והוא משום שזה נחשב להנאה מגוף האיסור ודלא כהפר"ח בזה. ולפי זה אין איסור לפרוק חמץ מהחמור או לשמור חמץ של נכרי בחנם ודלא כהחק יעקב שם ס"ק ט. וזה סייעתא לשער אפרים ס"ז. שכתב בסוף דבריו שהוא מותר. ע"ש.

סימן פא.

שאלה: האם מותר להשליך חמץ לתוך האשפה בתוך רשותו לפני פסח.

תשובה: **כבר** דנו בזה חכמי זמנינו, עיין באג"מ ח"ג או"ח ס"נו. ועיין עוד בזה בחזון עובדיה הל' בדיקת חמץ אות ט. ונראה לענ"ד שיש להתיר הדבר, וזה על פי מה שפסק מרן בש"ע בס"תמב. ט. שכתב שם, "שאם ייחדו חמץ לשיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח." וכתב המ"ב שם בס"ק מב. שזה מהני אפילו לא נפסל החמץ

ובירושלמי בפסחים פ"ב הל"ב. כתוב, "הפקיר חמצו ביג' לאחר פסח מהו, ר" יוחנן אמר אסור ורשב"ל אמר מותר." ופירש הפני משה לחד מ"ד שהטעם של מחלוקתם הוא אליבא המחלוקת בין רבנן ור" יוסי בגמ' דנדרים הנ"ל, דהיינו ר" יוחנן אמר אסור משום לא זכה אחר בחמץ ולכן עדיין נחשב ברשותו, ור"ל אמר מותר שעדיין זה נחשב הפקר. וכן פירש הרשב"א בתשובה ס"ע. המחלוקת בין ר" יוחנן ור"ל. וכן נראה מהרמב"ן בריש פסחים ע"ש. וכן הוא בשירי הקרבן על הירושלמי התם. וכן פירש המשכנ"י בס"קלח. ע"ש. ולפי זה מאחר דקי"ל כרבנן בגמ' נדרים, צ"ל דקי"ל כר"ל בירושלמי וכן כתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, וכן הוא במשכנ"י. ואף שיש ראשונים שפסקו כר" יוחנן, מ"מ הם אזלו על פי המ"ד שפירש המחלוקת בין ר" יוחנן ור"ל באופן אחר, דהיינו אם חשו להערמה או לא. וכן הוא בב"י ס"תמה. בד"ה וחמץ. ע"ש. וכן הוא בפר"ח ס"תמה. אות ה. ע"ש. ולכן אף לדעתם לא בעינן לגבי הפקר שיזכה ביה אחר. ועיין עוד בזה בדברי יוסף בס"יא. ובתורת חסד ס"כב. אות ח. וט. ובחזון עובדיה בהל" ביעור חמץ אות נח. ע"ש. ולכן מכל זה נראה שאף בחמץ לא עבר עליו אם הפקירו ולא זכה ביה אחר, ודלא כהחמד משה והנהר שלום.

ג) **וכן** מ"ש הנהר שלום לחלק בין ס"תמה. לס"תלג. הנ"ל לא נראה לי, דהיינו "הכא שלא הפקירו בפה אלא שהשליכו שם, אע"פ שדעתו להפקירו לא סגי כל שלא זכה בה אחר." ע"ש. וזה קשה להבין שהלא קי"ל שביטול בלב סגי כמבואר ברש"י בפסחים ד: ובטור והב"י בס"תלא. ולכן אם דעתו להפקירו לא בעינן הוצאת דברים בפה, ושוב הוא אינו עובר על ב"י וב"י, ולכן אין מקום לסברת הנהר שלום בזה.

ונראה לי לתרץ בשני אופנים. הראשון הוא ע"פ מה שפסק מרן בס"תמת. ו. "שאסור להאכיל חמצו בפסח אפילו לבהמת אחרים או של הפקר." וכתב המ"ב בס"ק כח. שלדעת הב"י אף אם החמץ אינו שלו עדיין יש איסור של הנאה במה שממלא רצונו להשבוץ לבהמה. ע"ש. ולכן נראה שאף אם הוא השליך את החמץ חוץ מרשותו ממש והוא הפקר, מ"מ הוא כיון בדעתו על אכילת העורבים, ולכן אם ימצא שהם יאכלו את החמץ בפסח, נמצא שהוא נהנה בפסח כמו מי שנתן חמץ לבהמה של הפקר. ולא דומה למי שנתן חמצו לגוי קודם פסח שמותר, דבזה החמץ הגיע לגוי קודם פסח אבל לגבי העורבים החמץ הגיע להם בפסח עצמו אף שהוא השליך את החמץ קודם פסח. ודו"ק.

מרן מפשוטו במה שכתב "במקום הפקר." וכן ראיתי בנהר שלום אות ד. שכתב על פירוש המ"א שזה "אינו במשמעות הלשון כלל... אלא לע"ד לשון הש"ע פשוטו כמשמעו וס"ל דאפילו השליכו במקום הפקר וישנו שם משנאסר אין להניחו שם." וכן צ"ל לדעת מרן שהלא בס"תלג. ו. הוא כתב, "אמצעה של חצר אינו צריך בדיקה שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצוים שם יאכלוהו, והני מילי מספק אבל ודאי חמץ לא." וזה סותר מ"ש מרן בס"תמה. ג. הנ"ל לפי מה שפירש המ"א והט"ז, שהלא בס"תמה. ג. התיר מרן להשליך ודאי חמץ בחצרו על סמיכת שהעורבים יאכלוהו וכאן בס"תלג. כתב מרן שהוא אסור. ונראה שאף הרמ"א אזיל בדרך זו והקשה כן בדעת מרן שכתב על דבריו, "אבל לקמן בס"תמה. ג. מבואר דמותר להשליך." ומשום קושיא זו תירצו הבאר הגולה והפר"ח שם"ש מרן בס"תמה. ג. איירי במקום הפקר ממש. וכן מוכח ממרן עצמו בב"י בס"תמו. בד"ה ומ"ש אם, שהבין דברי ההג"מ שאף אם החמץ הוא חוץ מרשותו עדיין צריך ביעור בשעת איסורו. וכן הרגיש הט"ז הנ"ל בסברת מרן הב"י. ולכן מכל זה נראה שמרן בס"תמה. ג. איירי במקום הפקר ממש ודלא כפירוש המ"א והט"ז הנ"ל. וכן ראיתי בחמד משה בס"תלג. אות ב. שכתב שמרן בס"תמה. ג. איירי במקום הפקר ממש ע"ש.

ב) **ולפי** זה הקושיא במקומה עומדת, דהיינו אם הוא השליך החמץ במקום הפקר ממש, למה בעינן ביעור אחר זמן איסורו. וראיתי בנהר שלום והחמד משה הנ"ל שתירצו שצריך לבערו משום שלא זכה בו אחר, ולכן עדיין החמץ נחשב שלו, עיין בדבריהם. ותירוץ זה קשה בעיני, וכתב החמד משה ראייה לדבריו מנדרים מג. דאמר ר" יוחנן דלר" יוסי "הפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתיא מרשות הנותן לרשות המקבל אף הפקר עד דאתי לרשות הזוכה." ע"ש. משמע שלר" יוסי שאם אחד עושה חפצו הפקר הוא עדיין נחשב ברשותו עד דזכי ביה אחר. וכתב החמד משה שה"ה לגבי חמץ. וראייה זו תמוהה היא, שהלא בנדרים שם פליגי רבנן על ר" יוסי, ולדעתם החפץ יצא מרשות הבעל כשהוא נעשה הפקר ולא בעינן שיזכה בו אחר, והכי קי"ל כמו שפסק מרן בי"ד ס"רכא. ט. ועוד בגמרא שם רבא פירש דעת ר" יוסי באופן אחר, ולא סבר כר" יוחנן כמ"ש רש"י שם לפרש דברי רבא, "דש"מ ליתא להא דר" יוחנן דאמר לא זכי מקבל עד דאתיה לידיה." ע"ש. ולכן אין טעמו של ר" יוסי ברור, ומאחר דקי"ל כרבנן ודאי לא בעינן לגבי הפקר שיזכה ביה אחר.

ישראל על גבו שמותר ע"י נכרי.

אלא שיש לדון בזה, שלגבי מצה כתב מרן בס"ת. א. "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה ע"י א"י ולא ע"י חרש שוטה וקטן." ומשמע מסתימת דברי מרן שאף אם ישראל עומד על גבו עדיין אסור, והמקור לדברי מרן הוא תשובת הרשב"א ס"כ. שכתב, "אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתו", וכן הביא מרן דעת הרשב"א בב"י ע"ש. וכן כתב הפר"ח שם בס"ת. א. "ולענין דינא אין לנו אלא כפסק המחבר ז"ל דאם הלישה או אפיה נעשית ע"י עכו"ם או חש"ו אפילו בדיעבד אפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו אינו יוצא ידי חובתו וכדעת הרשב"א. ע"ש. ואף שכתב המקראי קדש בס"ת. לדחות דברי הפר"ח ושאל לגבי מצה הוא מותר בדיעבד אם עומד עליו ישראל כמו שמצינו לגבי טוויית הציצית ועיבוד העור, מ"מ העיקר הוא כדעת הפר"ח, שהלא מרן פסק כהרשב"א ודעת הרשב"א היא שאף בדיעבד אין המצה כשרה. ולכן יש לדון מאי שנא לישת המצה מדין טוויית ציצית ועיבוד העור, שהמצה פסולה ע"י עכו"ם אף אם ישראל עומד על גבו כדעת הרשב"א, והציצית כשרה כדעת הרא"ש, ואין לומר שהרשב"א פליג על הרא"ש שהלא מרן פסק כשניהם, ולכן מוכרח לומר לדעת מרן שאין מחלוקת ביניהם.

(ב) **ולהבין** את זה צריך להבין דברי הרא"ש בדינים אלו, וכך כתב מרן בי"ד ס"רעא. בב"י בשם הרא"ש לגבי עשיית נכרי, "דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה זה לא יעשה, אבל בעיבוד לא בעינן אלא בתחלת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד שיאמר אז אני עושה כך לשם ס"ת, וזה יעשה הנכרי לשם ישראל כשיאמר לו עשה כך, וכיוצא בזה מצינו בפ"א אין מעמידין, דרבי יהודה בעי מילה לשמה ואפ"ה ימול ארמאי ולא אמרינן נכרי אדעתא דנפשיה קא עביד דכיון דברגע הוא עושה ודאי יעשה אדעתא דישאל מה שיאמר לו." ולפי זה י"ל לדעת מרן שדין טוויית הציצית דומה לדין עיבוד ומילה שרק בתחילת הטויה בעינן לשמה, משא"כ לגבי לישת מצה דבעינן שימור וכוונה בכל עת הלישה כמו לגבי גט. וכן מצאתי בגר"א בא"ח ס"יא. לגבי ציצית שפירש דברי הרא"ש ומרן כן, שכתב שם, "(שהציצית) לא דומה לגט דשם בעינן כל התורף לשמה... משא"כ במילה ס"ת וציצית וכיוצא שא"צ אלא בתחילה כיון דרגע הוא עושה אדעתא דישאל." ולפי זה מ"ש מרן אתי שפיר, וצ"ל שלישת

והתירוץ השני הוא, דשאני כאן שהוא לא הפקיר חמצו, שכשהוא השליך את החמץ ברה"ר אין דעתו לעשות חמצו הפקר, אלא שיהיה חמצו שם עד שיבאו העורבים, ולכן אף שהחמץ ברה"ר מ"מ עדיין חמצו הוא, וצריך ביעור בפסח אם לא יאכלוהו העורבים. וזה דומה למי שהטמין מתנה של חמץ כדי שיבוא גוי חבירו ליטול אותה מרה"ר בפסח, שודאי בזה הישראל עובר על ב"י וב"י מאחר שהוא אינו הפקיר חמצו אלא אדרבא דעתו הוא שישאר החמץ שם עד שיבוא חבירו, ואם בא אחר ליטול את החמץ ודאי בעל החמץ מקפיד על זה, ועד שיבוא חבירו דעתו שעדיין שלו הוא. וכן הוא לגבי העורבים שהוא לא כיון להפקיר חמצו אלא שנשאר שלו עד שיאכלוהו העורבים. ולא מועיל בזה הביטול שהוא עשה בערב פסח שהוא לא כיון לכלול החמץ הזה בכלל הביטול מפני שהוא סובר בטעות שכבר נאכל החמץ מקודם פסח. ואע"פ שהוא אינו מקפיד אם בא אחר ונוטל את החמץ, מ"מ מאחר שהוא לא כיון להפקיר חמצו אלא שיהיה שם עד שיבאו העורבים עדיין זה נחשב חמצו.

ולפי זה מותר להשליך חמצו במקום הפקר קודם פסח אם דעתו שיהיה חמצו הפקר, ואף אם הוא רואה אותו בפסח א"צ לבער אותו, ולא דומה לדין עורבים וגם לא בעינן שיזכה בו אחר.

סימן פג.

שאלה: האם מותר לעשות מצה של מצוה על ידי מכונת חשמל, וכן בטוויית הציצית.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לחקור האם מותר דברים אלו ע"י עכו"ם אם הישראל עומד על גבו. כתב מרן בס"יא. ב "טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמן להרמב"ם פסול להרא"ש כשר." ולפי הכלל שמוסר בידיו שיי"א וי"א הלכה כהי"א בתרא, נראה שמרן פסק כהרא"ש, וכן הוא בשולחן גבוה שם ס"ק ד. ועיין בכה"ח שם אות ו. וכן נראה שהוא דעת הרמ"א שם שכתב, "ונוהגין שסייע הישראל מעט", וכתב המ"ב שם בס"ק יב. שהרמ"א סובר כהרא"ש ע"ש. וכן פסק מרן כהרא"ש לגבי עיבוד עורות לס"ת ותפילין, שהוא כתב בס"ל. ט. "אם עיבדו א"י להרמב"ם פסול אפילו אמר לו לעבד לשמו, ולהרא"ש כשר אם ישראל עומד על גבו וסייעו." ולפי כל זה נראה שמרן פסק כהרא"ש שבעומד

המצה דומה לגט.

אלא כבר הקשו האחרונים על דעת מרן בדין טוויית הציצית, שהלא הטויה לא נעשית בבית אחת ולא דומה למילה ועיבוד, אלא כיון שיש אריכות זמן בעשייתה י"ל שהיא יותר דומה לגט, ולא מועיל אם הישראל עומד על גב הנכרי. וכן הוא בנו"ב מה"ת י"ד ס"קעה. שכתב, "ולדעתי אין הגידון דומה, דבטויה אין התחלת הטויה כוללת כל הטויה, וכל הטויה כולה צריכה לשמה אבל עיבוד התחלת העיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד, וטויה דומה לכתיבת הגט." ע"ש. וכן דבריו בדג"מ ע"ש. וכן כתב המשכנ"י בא"ח ס"כב. "ואפילו לדעת הרא"ש ז"ל דמכשר בעיבוד בנכרי וישראל ע"ג, כבר כתב הטעם לפי שא"צ כוונה רק פעם אחת בנתינה בתוך העיבוד, משא"כ בטוויית הציצית שצריך כוונה בכל עת הטויה מתחלה עד סוף." ע"ש. וכן הקשה בהגהות רעק"א שם בש"ע, וכן הוא בביאור הלכה שם בד"ה וישראל.

(ג) **ונראה** שיש לתרץ זה בכמה אופנים. בתחילה יש לומר שסבר מרן שרק בתחילת הטויה בעינן לשמה ואף אם הטויה נמשכת מ"מ לא בעינן לשמה רק בתחילתו, ואחר כך לא בעינן כלום. וכן נראה מדברי הגר"א הנ"ל שהשוה דין ציצית למילה ועיבוד לס"ת, ועוד אין ראיה לאחרונים הנ"ל שהקשו על דעת מרן דבעינן לשמה בכל עת הטויה, שאין מקור מפורש לזה, ולכן שפיר פירש מרן לפי דעתו.

ועוד י"ל שמרן איירי באופן הטויה שלהם בזמנם, דהיינו שהאיש מסובב הפלך והפלך יורד לאט לאט למטה וע"כ כן נעשית טוויית הצמר. נמצא שהמעשה של האיש הוא רק בתחילה כשהוא מסובב הפלך, ושאר הטויה נמשכת ממילא מכוחו. ולפי זה מעשה הטויה דומה לעיבוד שאף ששם העיבוד נעשה ממילא אחר הנתינה בסיד, מ"מ מעשה האיש הוא רק ברגע אחת בשעת הנתינה, וה"ה לגבי הטויה שהמעשה הוא רק בתחילת הפעולה. ולכן שפיר הוא לדמות דין טווייה לדין עיבוד. מ"מ לתירוץ זה צ"ל שבכל זמן שהאיש חוזר לסובב את הפלך הוא צריך לחזור ולכוון לשמה, ואם הוא נכרי צריך הישראל להזהירו על זה.

וראיתי בביאור הלכה הנ"ל שכתב לחלק בין אם הטויה נמשכת לזמן מועט שבזה איירי מרן, ובין אם הטויה נמשכת לזמן מרובה שבזה לכ"ע לא מועיל אם הישראל עומד על גב הנכרי ע"ש.

(ד) **ועוד** ראיתי בחזון איש א"ח ס"ו. אות י. שכתב לפרש דברי הרא"ש, שלגבי עיבוד, "כל שהתחיל לשם ס"ת בתר הכי סתמא לשמה, וא"צ שתמשך אמירתו על כל הפעולה אלא גמר הפעולה סתמא לשמה... ולפי זה הדין נותן דגם טוית הציצית כשר ע"י נכרי אף שהטויה נמשכת, וכן בלש לשם מצת מצוה שאר עבודות סתמא לשמה." ואין זה דומה לגט משום, "דבכל רגע ראוי לפיוס ולחרתה מגירושיה ובעינן לשמה בכל כתיבת הגט" ע"ש. ונראה שהמקור לסברתו הוא בזבחים ב: שאף אם בעינן לשמה מ"מ אם המשיך המעשה אמרינן "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה" וסגי בסתם אחר כך עיין בתוספות שם בד"ה הא, אבל לגבי גט לא אמרינן את זה משום "אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת" ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן ב"ד ס"רעא. אות יא. שכתב "דעיקר הלשמה הוא בראשית העיבוד ולא יותר... וכל המעשה נגרר אחריה, וכן הוא בציצית בא"ח ס"יא. וכן הוא בשחיטת זבחים דכל הוא עושה על דעת ראשונה הוא עושה... ועוד כיון דעיקר העיבוד עושה העכו"ם הרי בהכרח שהישראל יאמר בתחלת העיבוד שעושה לשמה ואגבה נגרר כל העיבוד". משמע מזה שאף בטוית ציצית אמרינן הכי, ויש להקשות על הערה"ש על מה שכתב בא"ח ס"יא. אות ו. להקשות על דעת מרן שהשוה דין ציצית לדין עיבוד כדעת האחרונים הנ"ל, שהלא לפי מ"ש ב"ד י"ל "ואגבה נגרר כל הטויה" וכמו שכתב החז"א. ומ"ש החז"א דסגי בסתם, זה על פי התוספות בע"ז כז. בד"ה וכי, וכן הוא בגיטין כג. בד"ה עובד, שהפעולת העכו"ם נחשבת כסתם, ואם במצוה זו אמרינן סתמא כלשמה אז פעולת העכו"ם מועילה ע"ש.

אלא שיש להקשות על מ"ש החז"א שלישת המצה דומה לטוית הציצית, שאף שאפשר לפרש כן לדעת הרא"ש, מ"מ אין לומר כן לדעת מרן שכבר כתבתי לעיל שלדעת מרן אינה מועילה עמידת ישראל ע"ג הנכרי, אלא צ"ל שלישת המצה דומה לגט ובעינן לשמה בכולה, ולא אמרינן דסגי בסתם אחר כוונת לשמה בתחילה, וסברה זו מצאתי בפר"ח הנ"ל, שאחר שהוא הביא דעת הרא"ש לענין עיבוד הוא כתב, "וצריך לעיין בנד"ד (לגבי מצה) אי מדמינן ליה לגיטין או לעיבוד העור, ועוד דנד"ד דמי טפי לגירושין דסתם אשה לא לגירושין קיימא, ולפיכך סתמא לא לשמה קאי והכא נמי סתם עיסה לאו לשימור קיימא וסתמא לאו כלשמה דמי" ע"ש. משמע מזה שאף בנד"ד שהישראל עומד על גב הנכרי הוא יותר דומה לדין גירושין.

(ה) **ועוד** יש לדון בסברת החז"א שכתב שאחר שהנכרי

שכתב, "והיה אפשר לומר דתליא במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בעשיית ציצית ותפילין דבעינן לשמה, דהרא"ש מכשיר בעשיית א"י וישראל עומד ע"ג, וכתב הטעם בהל"ס"ת דלא דמיא לגט דשם בעינן כל התורף לשמה, משא"כ בהני דלא בעינן לשמה אלא בתחלה ודמי למילה וה"ה מצה." ע"ש. משמע מזה שהוא סבר כמ"ש לעיל שאף בציצית בעינן לשמה רק בתחילת הטויה וכדעת מרן ולא עוד, ודלא כהאחרונים שסוברים דבעינן כוונה בכל עת הטויה. ועוד משמע מדבריו שהוא הושה מצה למילה, וזה שלא כמו שכתבתי לעיל לדעת מרן, שמרן פסק כהרשב"א בזה שלא מועיל ישראל לעמוד ע"ג, ולדעת מרן אין סתירה מהרא"ש להרשב"א, וצ"ל שאף להרא"ש לישת מצה דומה לגט כמ"ש לעיל.

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרא"ש בפ" כל שעה, באות כו. "ורב כהן צדק ז"ל כתב לצאת ידי חובה בלילה ראשונה אינה אלא במצה שאפאה ישראל לשם מצה... ורב האי גאון ז"ל כתב מצה שאפאה נכרי לפני ישראל ע"י שימור כתקונה מותרת לישראל לאוכלה. ובעלי מעשה וחסידיים והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירין ולשין ואופין בעצמן." משמע מזה שמעיקר דין ההלכה כרב האי גאון שהלישה והאפיה מותרות ע"י נכרי אם הישראל עומד ע"ג, ורק מצד חומרה יש להחמיר כרב כהן צדק. וכן נראה בפסקי הרא"ש שם באות כו. שכתב "יש גאונים שכתבו שאין יוצאין אלא במצה שלש ואפה ישראל לשם מצה, אבל נכרי לא. ויש אומרים שיוצאים בה אפילו אפה נכרי, אבל מצוה מן המובחר לאפותה בעצמו." ומשמע מזה גם כן שבין הלישה ובין האפיה, כל אחת מותרת ע"י נכרי אם הישראל עומד ע"ג, שידוע הכלל שההלכה כה"א בתרא (עיין בתשב"ץ בחוט המשולש בטור הראשון ס"לא. ועוד כמה אחרונים לגבי כלל זה). ולפי זה יש להקשות על מרן, שאם דעת הרא"ש להתיר לגבי מצה איך פסק כהרשב"א לאסור, שהלא מרן אזיל כשיטת הרא"ש לגבי ציצית ועיבוד העור. וגם יש להקשות להיפך שאם הוא פסק כהרשב"א לגבי מצה שהלישה אסורה ע"י נכרי, איך הוא התיר הטויה ועיבוד ע"י נכרי אם הישראל ע"ג. אלא אין מכל זה שום קושיא על מרן, שהמחלוקת בין הגאונים היא בדבר אחר, ר"ל שלכולם בעינן שימור בלישת המצה דוקא ע"י ישראל, אבל לרב האי גאון גדר השמירה הוא משונה מעשיית שאר מצוות כגון טוית ציצית או עיבוד העור או מילה, שבאלו בעינן שהישראל עצמו יעשה הדבר בגופו ואמרינן שאם הישראל עומד ע"ג הנכרי, זה כמו שהישראל עצמו עשה את הדבר,

עביד אדעתא דישראל בתחילה סגי בסתם דעתיה אחר כך, וכמו שכתבו התוספות בע"ז כז. דכדאמרינן לגבי המצות דסתמא כלשמה אז מועילה פעולת העכו"ם שפעולתו נחשבת כסתם. מ"מ נראה שלא כיון הרא"ש לזה, שהוא כתב "דכיון דברגע הוא עושה ודאי יעשה אדעתא דישראל", משמע מזה שאם המצוה נמשכת אז יש חשש שהוא חוזר לדעתיה ולא עביד אדעתא דהישראל, וכמו שפירש רש"י בגיטין כג. לגבי כתיבת גט, "ואע"פ שזה (הישראל) אומר לו כך, שמא הוא גומר בלבו לשם אחר", וה"ה לגבי טוית הציצית חיישינן לזה לדעת הרא"ש, שהעיקר אצלו הוא אם הלשמה היא רק רגע אחת או אם היא נמשכת. ולכן צריך לתרוץ סברת מרן באופן אחר כמ"ש לעיל, דהיינו שאף בציצית בעינן לשמה רק בתחילת הטויה. ואף שהחז"א שם כתב, "למה יחזור הנכרי ויעשה אדעתא דנפשיה", מ"מ י"ל שכך הוא דרכו ויש לחוש לזה, ולכן כתב הרא"ש שרק ברגע אחת אמרינן שודאי דעתו על מה שאמר לו הישראל, אבל אחר כך יש ספק בדבר. ולפי זה אין תירוץ החז"א עולה כהוגן, ויש לפרש דברי מרן כמ"ש לעיל שאף בציצית בעינן לשמה בתחילת טויתו ותו לא.

(ו) **ויש** להסביר הטעם שלישת שמצה דומה לגט ולא לעיבוד עורות, וזה מפני דבעינן לשמה לכל תורף הגט בין לשם האשה ובין לשם האיש כמבואר באה"ע ס"קלא. ואין לומר שיש לסמוך על תחילת כוונתו שאין כאן דבר אחד, אלא כל תיבה משונה מחבירו משא"כ בטוית ציצית שיש בה רק מעשה אחד של טויה כל זמן של טויתו. ועיין בחכ"ש באה"ע שם שכתב "בגט כל שתי תיבות ושני אותיות הוי מלאכה בפני עצמה... וא"כ מה בכך ששאר הגט כתב לשמו, מ"מ אנן בעינן שיהיה כל הגט לשמו וכאן שורות הראשונות... נכתבו שלא לשמו והוה חשובין כתיבה בפני עצמו ודומה לפסח בשתי עבודות דלא מהני ע"ש. ולכן כיון שכל תיבה משונה מחבירו בעינן לשמה לכולו ולא אמרינן על דעתו ראשונה סמכין. ולגבי מצה אף שהפעולה היא דבר אחד דהיינו הלישה, מ"מ לגבי השמירה שלא יבא לידי חימוץ מוכרח לומר שהוא צריך לשמור בכל עת הלישה, שאם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ כמ"ש מרן בא"ח ס"תנט. ב., וכיון שהשמירה היא בכל זמן לישתו י"ל שה"ה שתהיה השמירה לשם מצוה וחדא מילתא היא, ולכן מוכרח להיות דבעינן לשמה בכל עת הלישה ולא די בסתם שא"כ מאי שמירה יש.

וכעת ראיתי להנצי"ב בעמק השאלה פר" צו. ס"עו.

בזה, ועוד צריך לזהר שלא ללקחה מן התנור עד שאין חוטין נמשכים ממנה כמ"ש הש"ע שם בסע"ג. ולכן שמירת האפיה נמשכת, ולפי זה היא יותר דומה לגט כמו הלישה.

(ח) **ועכשיו** יש לבאר אם מותר הטויה ע"י מכונת חשמלית וכן הלישה. נראה שלגבי טוית ציצית בעינן לשמה רק בתחילת הטויה ותו לא, ואף כוונת סתם לא בעינן כלל לפי מה שביארתי לדעת מרן ודלא כהחולקים עליו. ולפי זה אם איש ישראל דופק על הכפתור להתחיל הטויה ע"י החשמל שפיר דמי, שמה שנעשה מיד ע"י החשמל נחשב כוחו והוא כח ראשון, ואף שאחר כך מה שנעשה ע"י החשמל אינו נחשב ככחו ואינו מתיחס אצלו כמו שנראה מסנהדרין עז: לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, וכן הוא בחולין טז. לגבי שחיטה, ועיין באחיעזר ח"ג ס"ס. ועוד אחרונים, מ"מ כיון דבעינן הלשמה רק בתחילה, אין אנו מקפידים אם שאר הטויה אינה מתיחסת אצלו, שלא בעינן שום כוונה לזו. וראיתי האחרונים שהביאו דברי החסד לאברהם מה"ת ס"ג. שהתיר טויה ע"י מכונה של מים שלא בעינן כח אדם בטוית ציצית עיין באחיעזר ח"ג ס"ס. והר צבי א"ח ס"ו. ועוד, ואין ספר זה תחת ידי אבל מ"מ נראה שאף אם אמרינן שלא בעינן כח אדם, מ"מ בעינן כוונת לשמה שמתחלת אצלו, ולזה בעינן כח אדם אלא לפי מה שביארתי סגי בכוונה בתחילת הטויה ועוד לא צריך, ולכן כיון שדפיקת הכפתור מתיחסת אצלו והוא כיון יפה באותו זמן אז שפיר דמי.

ולענין לישה לגבי המצה נראה שאין להתיר ע"י מכונת חשמל שבזה בעינן כוונת לשמה בכל עת הלישה, וכיון שהכח שני אינו מתיחס אצלו אין כוונתו מועילה לזה, ולכן אין להתיר.

ואל תשיבני שאף בלי כח סגי בכוונתו אם הוא עומד שם בעת הלישה או הטויה, שהעיקר כונתו ולא בעינן שום פעולה ממנו, שזה אינו. ואף שאפשר שזה כוונת החסד לאברהם, דהיינו שלא בעינן כח האדם כלל ואף בתחילת הטויה, וסגי רק במחשבתו למצוה, מ"מ אינו נראה לי כלל סברה זו, שהלא לדעת מרן בעינן סייעתא דישאל בתחילת המעשה אם הוא ע"ג נכרי, ולכן מזה נראה שלא סגי בכוונת ישראל לחוד אלא בעינן כח גם כן. ועוד אף להאחרונים שחולקים על מרן בזה, שסברו שלא בעינן שום סיוע מהישראל מ"מ זה משום שהנכרי מכין בעד הישראל, וזה מועיל לטויה אבל במכונה חשמלית שאין

אבל לגבי שמירת מצה לא בעינן שום עסק בגוף העיסה אלא די משימור רחוק, ולכן אף דבעינן כוונה בכל זמן שהלישה נמשכת כמו לגבי גט, מ"מ לגבי מצה די בשמירה מרחוק ולא בעינן כלל שהוא עצמו יתעסק בעיסה, שאין זה בכלל מצוות שמירה. ולפי זה אתי שפיר מ"ש הרא"ש ומרן, שהרא"ש הסכים להרשב"א, אבל לגבי מה הוא השמירה זה מחלוקת אחר והרא"ש פסק כרב האי גאון שדי בשמירה מרחוק, אבל הרשב"א סבר כר" כהן צדק שלשמירה בעינן דוקא עסק בגוף העיסה ולא די בשמירה מרחוק, ולגבי מחלוקת זו מרן פסק לחומרא כהרשב"א, אבל עדיין מודה הרא"ש שלישת המצה דומה לגט דבעינן כוונה לכל לישת המצה. ולפי זה אין קושיא על מרן ששפיר הוא לפסוק כהרא"ש לגבי ציצית ועיבוד, וכהרשב"א לגבי לישת מצה. וסברה זו של רב האי גאון שדי בראיה לבדה לשמירה היא נמצא בריטב"א בפסחים מ. לדעת הרא"ה, וכן הסביר המנחת חינוך במצוה י. וכן הוא בנהר שלום בס"ת. וברב פעלים ח"א א"ח ס"יד. ועוד. יצא לנו מכל זה, שלדעת מרן בעינן כוונת לשמה בלישת המצה בכל עת הלישה כמו לגבי גט, ולכן לא מועיל ע"י נכרי אף אם הישראל ע"ג, ועוד ראה בעלמא אינה מועילה מרחוק, אלא צריך לעסוק בגופו במעשה הלישה. אלא שראיתי במחב"ר בס"ת. שכתב שהמנהג הוא לעשות הטחינה ע"י בהמה שמסובב הרחיים והישראל עומד שם ומכוין לשם מצוה. ומזה נראה שהמנהג שלא כדעת מרן אלא כרב האי גאון והרא"ה ודעימיה, אבל אין זה קושיא שיש לתרץ זה על פי מ"ש החת"ס בהגהותיו על הש"ע בס"ת. דהיינו שדוקא בלישה ואפיה בעינן שהישראל עצמו יעשה הדבר, משא"כ בקצירה וטחינה ע"ש. ולכן אין המנהג שנזכר במחב"ר כנגד מרן. ועיין עוד בזה בלב חיים ח"ב ס"פ. פז. ע"ש.

(ז) **ועוד** יש להקשות על מה שכתבתי, שלפי מ"ש מרן בס"ת. א. מלבד הלישה אף האפיה אסורה ע"י נכרי אף אם הישראל ע"ג, שמרן הוזהר אפיה ללישה ואף שהרשב"א בתשובתו לא הזכיר אפיה, מ"מ מרן כולל אפיה עם הלישה אבל זה קשה, שהלא אפיה היא נתינת המצה בתנור, וזה דבר שנעשה ברגע אחד ודומה למילה או עיבוד ולכאורה היא מותרת ע"י נכרי אם הישראל ע"ג, ששפיר אמרינן שיכול הנכרי לכין על דעת ישראל ברגע אחת, ולכן איך פסק מרן שאף זה אסור ע"י נכרי. ונראה שאף באפיה בעינן שמירה הנמשכת ולא די בשימור ברגע אחת, שצריך לבדוק אם התנור חם כל כך שהמצה נאפית מיד כמ"ש מרן בס"ת. א. ועיין באג"מ ח"א ס"קנג.

העיקר בזה שאין להתיר לישת המצות ע"י מכונה של חשמל, ולגבי טוית הציצית יש לסמוך בזה על דעת מרן דבעינן הלשמה רק בתחילת הטויה בלבד, ודלא כהאחרונים שחלקו עליו שלדעתם בעינן הלשמה בכל עת הטויה, וידוע שאין לזוז מפסק מרן אף אם הרבה אחרונים חולקים עליו.

סימן פד.

שאלה: האם מותר לאכול עוגה וכדומה בערב פסח אם היא נעשית ממצה טחונה.

תשובה: (א) כתוב בירושלמי בפ" ערבי פסחים הל"א. בשם ר" לוי שהאוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה. ואיסור זה רק מדרבנן כמבואר ברמב"ם בסוף פ"ו מהל"ח חמץ ומצה, ע"ש. וכתב מרן בס"תעא. ב. "קודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה". וכתב על זה הרמ"א, "אבל מצה שיוצאין בה בלילה אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר... ומצה שנאפתה כתקנה ואחר כך נתפוררה ונילושה ביין ושמן אינה נקראת מצה עשירה ואסורה לאכלה בערב פסח". והטעם לזה הוא משום דיוצאין בפרורין י"ח מצה בלילה כמ"ש הכה"ח באות לב. וכן בס"תסא. באות מו. ע"ש. ולכן הפרורין של מצה אסורין באכילה בערב פסח. והא דכתב הרמ"א שאם נילושה ביין ושמן אינה נקראת מצה עשירה, כתב החק יעקב שם בס"ק י. "אכן המהרי"ל הלכות שבת הגדול הניח הדבר בספק מצה עשירה". וכן כתב הכה"ח שם באות לז. בשם האחרונים ע"ש.

ולפי זה נראה שעוגה שנעשית ממצה טחונה כמו קמח, יש לאסור בערב פסח. וכן ראיתי בחזון עובדיה, בדיני אכילת מצה בע"פ, אות ה. שכתב "אבל עוגה שנעשית מקמח מצה אפויה, ועירבו בה דבש ויין וכיוצא בו, וחזרו ואפו אותה, אסור לאכלה בערב פסח, שהואיל ונאפית מכבר, אין עליה שוב תורת מצה עשירה". ולענ"ד נראה שזו מותרת באכילה. ונראה שיש להתיר, ויש לדון בשלושה טעמים להתיר אם נכונים הם או לא. והטעם הראשון לזה הוא מפני שאין עושין העוגות ממצה שמורה אלא בסתם מצה שהיא כשרה לפסח, וכיון שאין יוצאין במצות אלו בליל פסח, מצד הדין מצות אלו מותרות באכילה לכמה דעות. ויש לבאר את זה.

שום כוונה מן המכונה, מה שמכין הישראל שאינו עושה שום פעולה, אינו מועיל כלל. וזה דומה לדין שוטה שאין לו שום דעת דבעינן הוכחה ממעשיו שהוא מכין למצוה, וזה מועיל רק בגט שאם הוא כותב שמו ושמה יש הוכחה שהוא מכין, אבל בשאר מצות כגון שחיטה אין מועילה שחיטתו, שאין שום הוכחה שהוא מכין למצוה אף אם ע"ג ישראל ששמה יש כאן חיתוך בשר בעלמא כמבואר כל זה בתוספות ביבמות קד: בד"ה והא, וכן בתוספות בחולין יב: בד"ה מאן, וכן בתשובת הרשב"א הנ"ל ע"ש. משמע דבעינן היכר שמחשבתו לשמה, ואם אין שם היכר זה פסול, וא"כ במכונה שאין בה שום מחשבה זה גרוע משוטה, שאף אם המכונה כותבת הגט דבר זה לא מועיל, שאין שום מחשבה של לשמה כאן. ועיין עוד בזה במחצית השקל בס"א. ס"ק ב.

ולפי זה במכונה בעינן פעולה מהישראל ואם היא הכח הראשון אז זה מועיל בטויה, אבל בלישת מצה זה לא סגי ובעינן כחו בכל הלישה כמו שביארתי, ולכן אין להשתמש במכונה חשמלית לעשות המצות של מצוה.

(ט) **וראיתי** בחז"א הנ"ל שכתב שכיון שלדעתו סגי בסתם כוונה אחר שכיון הישראל הלשמה בתחילה, ולכן טעם זה מועיל בע"ג נכרי, ולכן ה"ה טוית ציצית או לישת מצה ע"י מכונה נחשבת לסתם דעתיה ומועילה. ולפי מה שכתבתי רב המרחק ביניהם שסתם דעתיה מועיל משום דאמרינן שעביד אדעתא ראשונה אבל במכונה אין כאן שום דעת ואיך אמרינן שהמכונה "עביד אדעתא ראשונה", ואף סתם דעת אין כאן. ולכן נראה שאין לסמוך על סברה זו, ובפרט שכבר כתבתי להקשות על שאר דבריו.

וכעת ראיתי במהרש"ם ח"ב ס"טז. שדן בלישת המצה ע"י מכונה וכתב, "כבר נודע המחלוקת שהיה בימי הגאון מוה"י ש"ז"ל אב"ד לבוב שיצאו הגאון מהרש"ק ומהרמ"ז ועמיהם כמה גדולים לאסור המצות הללו, ואחד מטעמים שלהם שא"א לצאת בהם י"ח מצה, מפני שאין המעשה ע"י אדם ונעשה מאליו ודמי למעשה חש"ו שאין בהם דעת, והגאון רי"ש ועמו כמה גדולים העידו שהמאשין סובב ע"י כמה בני אדם המגלגלים בגלגל ולא נפסק כח האדם... וקצת מהרבנים התירו כיון שתחלה הסיבוב הגלגל הוא כח אדם וכיון שכח ראשון הוא בידי אדם שוב חשוב הכל כח אדם". נראה מכל זה שרוב הגאונים אסרו, ובנד"ד יש הפסקה בכח האדם ורק קצת הרבנים התירו בזה, ולכן

שלא לצאת בהם, ע"כ נראה בעיני שאין אדם יוצא י"ח אלא דוקא באותם שלש. הרי שדוקא באלו שלש נחשב לשם מצות מצה ולא מצות אחרות, ולכן ודאי שמצות אלו שפוררין אותן לדבק אותן ביין ושמן, הרי הן נחשבות שלא לשם מצוה, ולכן צ"ל שהרמ"א סבר כהמהרש"א בזה, שכיון שהטעם שוה למצה של מצוה עדיין אסור לאכל אותן בערב פסח. וכן י"ל בדעת האור זרוע, שהרי הוא פסק בס"רנו. בד"ה לא יאכל, כהירושלמי שאין לאכול מצה בערב פסח אלא מצה עשירה. ואם תאמר שאין י"ח אלא במצה המיוחדת לליל הפסח, הרי בכל שאר מצות מותרות באכילה בערב פסח כיון שאין י"ח בהן. אלא צ"ל שלדעת האור זרוע אף אם אין י"ח במצה עדיין אסור לאכול אותה כיון שעדיין יש טעם מצה בה, וכדעת המהרש"א הנ"ל.

אלא נראה לענ"ד שזה אינו לדעת הרמ"א, והמנהג בזמן ובמקום של הרמ"א לא היה כהאור זרוע, אלא כהמנהג הרא"ש. כתב הרא"ש בתשובה בכלל יד. אות ה. לגבי מי ששכח לאכול האפיקומן, "אם שכח עד שבירך לא יאכל פעם אחרת כי כל מצות שלנו בחזקת שימור דלישה קיימי, ואין להרבות בכוסות." וכן הוא בטור בס"תעז. שכתב "לא יאכל פעם אחרת מפני שהיה צריך לברך בפה"ג על הכוס אחר שיברך בה"מ שנית ונמצא מרבה בכוסות, ובכה"ג כדאי הם מצות שלנו לסמוך עליהם, כי כולם שמורות משעת לישא." הרי שהם נהגו לעשות כל המצות של שבעת ימי הפסח לשמה, ולכן אף המצות בתוך הסעודה היו כשרות למצוה, ושפיר אמרין שיש לסמוך עליהן לצורך האפיקומן. וכן ראיתי בחק יעקב בס"תנג. ס"ק טו. שכתב "משמע דוקא מצת מצוה צריך שימור כדי לאכול לילות ראשונות משא"כ שאר מצות א"צ שימור כלל... אכן ישראל קדושים הם ונהגו לעשות שימור בכל המצות משעת טחינה ולפחות משעת לישא, לכן כתבו הפוסקים דכל המצות שלנו בחזקת שמורה כמבואר לקמן בס"תעז. (לגבי האפיקומן הנ"ל) ע"ש. משמע שמה שהוא כתב שצריך שימור דהיינו לשם המצוה, ולא שימור מחמץ בלבד שאם כן כל המצות של כל ימי הפסח צריך שימור מחמץ, אלא השימור כאן פירושו לשם המצוה. וכן הוא כתב שם לגבי בצקות של גוים דבעינן "שימור לשם מצה" ע"ש. ועוד י"ל, שזה שלא כהאור זרוע הנ"ל שאין יוצאין בשאר מצות. וכתבו האחרונים כהחזק יעקב, וכן הוא בבאר היטב בס"תנג. ס"ק ח. וכן הוא במ"ב בס"ק כה. וכן הוא בס"תס. בס"ק ב. וכן הוא בכה"ח בס"תנג. אות ס. וכן נראה דעת הרמ"א, שהלא בס"תעז. הוא מסכים לדין

(ב) **כתבו** התוספות בפסחים צט: בד"ה לא יאכל, על מ"ש המשנה שלא יאכל בערב פסח סמוך למנחה, "וא"ת ומה לא יאכל, אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרין בירושלמי כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא אבל מטבל הוא במיני תרגימא, וי"ל דאירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת." ע"ש. וכתב על זה המהרש"א, "וה"ה דמצי לאוקמא בבציקות של גוים דאינו יוצא בה י"ח כמ"ש התוספות לקמן, ויש לחלק דמצה עשירה לאו טעם מצת מצוה היא ושרי משא"כ בצקות של גוים דטעם מצה היא וק"ל." הרי לדעת המהרש"א אף אם ישראל עשה המצה ואינו מתכוין בה לשם מצוה עדיין אסור לאוכלה בערב פסח אף שאין יוצאין בה בלילה כיון שהטעם עדיין שוה למצה שמורה.

אלא דעת המאירי שם אינה כן, שהוא כתב לתרץ קושית התוספות, "שלא אמרו כבא על ארוסתו אלא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו, הא מצה עשירה או בצקות של עכו"ם או של אורז ודוחן לא" ע"ש. הרי שלדעתו אף שבצקות העכו"ם הם ממש כמצה בטעם מ"מ מותר לאכלם בערב פסח כיון שאין י"ח בהן, ודלא כהמהרש"א. וכן דעת הפסקי הרי"ד שם. וכן נראה דעת הריב"ש בס"תב. שכתב שכיון שבדיעבד י"ח במצה שאינה שמורה משעת קצירה אסור לאכלן בערב פסח. הרי משמע שאם אף בדיעבד אינו י"ח במצה כזו יכול הוא לאכלה, אף שהטעם שוה למצה שמורה, וזה כהמאירי. וכן הוא לרבינו מנוח בספר המנוחה על הרמב"ם בסוף פ"ו דהל"ח חמץ ומצה ע"ש. ולפי זה בנדון דידן אם המצה טחונה בעוגה היא ממצה כשרה שאינה שמורה מותר לאכול העוגה בערב פסח.

(ג) **ועכשיו** יש לדון בדעת הרמ"א הנ"ל בס"תעז. ב. איך הוא סבר. ולכאורה נראה שהוא איירי בפרורין ממצה שאינה שמורה, שקשה לומר שהם משתמשים במצה שמורה לעשות עוגות וכדומה. וא"כ צ"ל שהרמ"א סבר כהמהרש"א הנ"ל, דהיינו שאף שהוא אינו י"ח במצה שאינה שמורה בליל פסח, מ"מ כיון שהטעם שוה למצה שמורה אסור לאכול מצה שאינה שמורה בערב פסח, ולכן הפרורין בשמן ויין אסור. ויש להביא סמך לפירוש זה בדעת הרמ"א מהאור זרוע בהל"ח פסחים אות רמט. שכתב בסוף, "ועוד כמו שאנו נוהגים לאפות שלש מצות למצוה ואנו מיחדים אותם לבד, הרי נראה כמדחה את אחרות

ובפרט שכבר כתבתי לעיל שלדעת המהרי"ל יש ספק בדין הרמ"א, דהיינו שמא הפרורין ביין או שמן הם בכלל מצה עשירה ומותר בערב פסח, בבוקר להרמ"א ועד שעה עשירית למרן.

(ד) **אלא** אחר עיון אין היתר זה ברור כלל. ויש לדון בדעת הריב"ש הנ"ל, שכך לשון השאלה שם, "השאלה השלישית, לבאר הירושלמי דאמר רבי לוי האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, אם האיסור הוא לבד במצה השמורה שהתקין לו ללילה הראשון לצאת בה או אם לכל המצות שהתקין לכל ימות הפסח, ואם נאמר שאף בכל המצה קאמר אם מותר לאכול מצה עשירה כיון שהיא משונה מכל וכל בעשייתה ובשמה." ונראה מתשובת הריב"ש שבכל מצות אלו אסור לאכול בערב פסח כיון שבדיעבד יי"ח בליל הפסח במצות אלו, אלא שהוא מותר לאכול מצה עשירה כיון שאין יי"ח בזה. ולכן משמע שאף באלו המצות שהן לשאר ימות הפסח אסור לאוכלן בערב פסח כיון שבדיעבד יי"ח אף בהן, דהיינו אף שהן אינן מיוחדות לליל הסדר. ויש לחקור בטעמו של הריב"ש. ויש לפרש טעמו בשני אופנים, או שהוא סבר כהחזק יעקב הנ"ל שפירש הרא"ש שקדושים ישראל ועושים כל המצות לפסח לשמה, או שמא יי"ל שהריב"ש סבר כהריטב"א בפסחים מ. שכתב בד"ה והא, "ובודאי דלגבי ישראל כיון דכל דקא עביד לפסח קא עביד, זהו כפירש לשם מצוה" ע"ש. הרי כל מצות שעשו ישראל בשביל פסח הוי כלשמה אף שהישראל לא כיון בפירוש שהן לליל הראשון. ולכן שמא סבר הריב"ש כהריטב"א, ולכן בכל המצות של פסח יי"ח בליל הראשון משא"כ במצה עשירה. ולכן אסור לאכול כל המצות שאנו עושים לפסח אף אלו שאין נקראין "מצה שמורה" שמ"מ אף באלו יי"ח בפסח. ועוד אפשר לומר דשמא זה כוונת הרא"ש גם כן שיוצאין בליל פסח במצה שהוא אכל בסעודה בליל הפסח כמ"ש הטור ומרן בס"תעא. הנ"ל. ולפי זה אין להביא ראיה מזה שמותר לאכול מצה שאינה שמורה בערב פסח כיון שי"ל שכיון שעדיין הן עשויין לפסח עדיין הוא יי"ח בהן.

ואין להביא ראיה כנגד זה ממה שכתב המאירי והפסקי הרי"ד ורבינו מנוח, שמותר לאכול בצקות של עכו"ם בערב פסח דהתם אין הלישה ע"י ישראל כלל, ולכן אין בזה לשמה כלל בין לרש"י בפסחים מ. שסבר שהישראל לא היה שם כלל, ובין לדעת ר"ח שסבר שהישראל ראה הלישה, שמ"מ הישראל לא עסק כלל בלישה ולכן אין זה בכלל לשמה.

הרא"ש והטור הנ"ל שהביאו מרן בש"ע שם. ולכן נראה מזה שכל המצות של פסח היו לשם מצוה, אבל אם לשו המצות בסתם לפסח נראה שלא סגי בזה, אלא בעינן שכווננו לצורך מצוה. וכן נראה מהאור זרוע בס"רנו. בשם ר" שמואל מפלייש שכתב לגבי מי ששכח לאכול האפיקומן, "ורש"י סמך על כזית מצה אחרונה דרוב מצות שלנו נעשה בהם שימור לשם מצה... אך קשה הא לא אכל כזית אחרון בהסיבה כי אפיקומן רגילים ליזהר לאוכלו בהסיבה ולכן טוב לשאוב כל המים לשם מצוה ולאכול בהסיבה רוב אכילתו." הרי נראה מזה שכך המקור למה שכתב החזק יעקב שישראל קדושים ועושים כל המצות לשם מצוה. וכתב האור זרוע עצמו בס"רמט. "מיכן יש לי ללמוד דאם נאבדו בפסח מצה של מצוה דאינו יוצא במצות אחרות אע"פ שכל מצות שלנו אינם חמץ... ופירש רש"י הא דקתני שיאכל כזית מצה באחרונה משום דבהא לא נפיק ידי חובת מצה דלא הוה ליה שימור לשם מצוה, ואע"פ שאנו רואין שאין כאן חימוץ מיהו מצה של מצוה שימור לשמה בעינן עכ"ל". נראה מזה שאין יי"ח בשאר המצות שבתוך הסעודה בליל הפסח, אף שהן לצורך פסח שעדיין בעינן לשם מצוה. ולכן נראה שהמנהג של ישראל קדושים הוא לעשות כל המצות לשם מצוה, כמ"ש ר" שמואל מפלייש, ונראה שזה המנהג שהזכיר החזק יעקב לפרש דעת הרא"ש. אלא שי"ל שלהאור זרוע עדיין אין זה מועיל שלדעתו כל המצות חוץ מהשלוש על הקערה נחשב כשלא לשמה. ולכן לפי זה שפיר אמרינן שיי"ח בשאר המצות של הסעודה, לדעת הרא"ש.

ולפי זה יי"ל דהא דאסר הרמ"א בס"תעא. לאכול הפרורין של מצה שנילושה ביין ושמן, זה איירי במצה שמורה גם כן, שכן המנהג לעשות כל המצות לשם מצות מצה. ולכן הוא איירי רק במצות כאלו שיוצאין יי"ח בהן בליל פסח, אבל בזה"ז שהמצות הרגילות של פסח אינן בכלל מצה שמורה יי"ל דקי"ל כהמאירי ודעימיה שמותר לאכול אותן בערב פסח. וכן הוא, שהלא בזה"ז עושים מצה שמורה מיוחדת לליל פסח מלבד המצות רגילות, ולכן צ"ל שהמצות רגילות אינן בכלל מצה שמורה ואין יוצאין בהן, ולכן מותר לאכול בערב פסח. ואף את"ל שאין זה מוכרח שהרמ"א סבר כהמאירי ודעימיה, שאף שמצות בזמנו כולן כשרות לליל פסח, עדיין יי"ל שהוא מודה להמהרש"א שאין לאכול מצות של גוים בערב פסח, מ"מ הלא כל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, ואם אנו יכולין לפרש דברי הרמ"א כדעת הסוברים שמותר לאכול מצה שאינה שמורה לשם מצוה בערב פסח, הכי נקטינן וספק דרבנן לקולא,

זה מוכרח.

וראיתי ביביע אומר בח"ו בא"ח בס"ל. באות ג. שדן בדברי הריב"ש הנ"ל, וכן ביחזה דעת בח"ג בס"כ. שדן בכל זה. וגם ראיתי במנחת יצחק בח"ח בס"ל. שאף הוא דן בכל הנ"ל ורב המרחק ביניהם. ומה שנראה לענ"ד כתבתי. ויש להעיר על המנחת יצחק הנ"ל שהוא כתב בד"ה והעולה, לגבי הבצקות של עכו"ם בפסחים מ. "אולי נשתנו בעשייתן ובשמם, דלא בחנם קרא להם בצקות של נכרים, ולא מצה, וכמו דאיתא בש"ס שם 'בצקות' של נכרים אדם ממלא כרסו מהן ובלבד שיאכל כזית 'מצה' באחרונה." ולפי זה הוא סבר שאין להביא ראיה מדעת המאירי והפסקי הרי"ד והרבינו מנוח שכתבו שבצקות של עכו"ם מותר באכילה בערב פסח ולכן ה"ה שמותר לאכול כל מצה שאין יי"ח בליל הראשון, שהבצקות משונות ממצה. ולענ"ד זה אינו, שהטעם שכתוב בגמרא "בצקות" הוא כמו שכתב האור זרוע בס"רמט. בשם רש"י "בצקות של עכו"ם שבאו לפנינו קודם שאפאו עכו"ם וראינום שלא החמיץ" הרי שכתוב בגמרא "בצקות" משום שצריך לראות בעדיין הן בצקות קודם האפיה כדי לבדוק שאין כאן סימני חימוץ, ולא משום שאלו משונות ממצה שלנו. ועיין עוד בזה בחק יעקב בס"תנ"ג. בס"ק טו. שהוא הביא טעמים אחרים למה כתוב בגמרא בצקות, ואחד מהם לאפוקי ממצה של גוי שיש בדבר זה איסור פת עכו"ם. ע"ש. הרי אין בלשון של בצקות להוכיח שהבצקות משונות ממצה "בעשייתן ובשמם."

ועוד יש להעיר על המנחת יצחק ממה שהוא הביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ו. הל"ב. שנראה שכל מצות אסור בערב פסח אף המצות שאינן לשמן, שכתב הרמב"ם שם "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב". הרי שהיכר בעינן, וכל שהטעם שזה אין היכר, בין אם יצא י"ח בזה או לא, יש איסור אכילה בערב פסח, כיון שאין היכר מצד הטעם. ולענ"ד אין הדבר מוכרח בדברי הרמב"ם, שאדרבה יש לדקדק שהרמב"ם לא כתב "כדי שיהיה היכר 'בטעם' המצה", ומשמע שהיכר בעינן ולא דוקא היכר התלוי בטעם. ולכן אם האיש עושה היכר בצורת המצה, בין המצות שהן לשמה ובין המצות שאינן לשמה עדיין זה נחשב היכר להבדיל בין אלו ואלו, ולא בעינן היכר של טעם דוקא, דהיינו שבערב פסח הוא לא טועם מצה ובליל פסח הוא טועם מצה, שלא מצינו זה בדברי הרמב"ם. וכן י"ל לדעת רבינו מנוח שהוא כתב שמותר לאכול בצקות של עכו"ם,

ולפי הנ"ל אין היתר זה ברור כלל, שאם אמרינן כהריטב"א אסור לאכול כל המצות העשוין לפסח בערב פסח אף שאין הן מיוחדות לליל הראשון. אמנם אם אמרינן כהחק יעקב שהטעם שיי"ח במצה שאוכלין בסעודה בס"תעא. הוא משום קדושים ישראל והם עושים כל המצות לשמה, משמע שאם לא כיונו כן אין יוצאין בסתם מצות לפסח, וכן נראה מהאור זרוע הנ"ל שלדעת רש"י בעינן לשמה דוקא ולא יי"ח בשאר המצות בסעודה. ולכן לפי הנ"ל מותר לאכול מצות אלו בערב פסח.

(ה) **מ"מ** עדיין יש לצדד להתיר שיש לומר ספק דרבנן לקולא, דהיינו שמא בעינן לשמה ממש כנראה מהחק יעקב הנ"ל בפירושו בדעת הרא"ש, ולכן אין יי"ח בסתם מצה העשויה לפסח ודלא כהריטב"א, ולכן מותר לאכול מצות אלו בערב הפסח. ואל תאמר שאין לסמוך על ספק דרבנן זה, שהלא יש ס"ס להחמיר, דהיינו שמא ההלכה כהריטב"א שיי"ח בכל מצות העשויות לפסח, ואת"ל שאין ההלכה כן, מ"מ שמא ההלכה כהמהרש"א שאף בבצקות עכו"ם יש איסור אכילה בערב פסח כיון שעדיין טעם מצה יש בהם, ולכן אסור לאכול מצות הרגילות העשויות לפסח בערב פסח, שזה אינו שאף שיש ס"ס להחמיר בדרבנן עדיין יש ליזיל לקולא כמ"ש הרעק"א בא"ח בס"רמח. ב. וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שם. וכן דעת השפתי דעת ב"ד בס"ק. בס"ק כה. ודלא כהרב פעלים בח"א י"ד בס"כח. ע"ש. ולכן עדיין יש לומר בנד"ד ספק דרבנן לקולא ומותר לאכול מצות אלו בערב פסח.

ואגב אורחיה יש לתרץ מה שהקשה המשנה למלך על הריב"ש בל" חמץ ומצה פ"ו הל"ב. שכתב הריב"ש "הא דרב לוי (דאין אוכלין מצה בערב פסח) בכל מצה היא, וזה הוא שאמרו בירושלמי רבי לא הוה אכיל לא חמץ ולא מצה, ונראה שם שהיה מתענה שהרי אמרו שם טעם אחר משום דהוה בכור ואם כן שבכל מצה אסור אבל מצה עשירה מותר." והקשה עליו המל"מ, "ולא ירדתי לסוף דעתו דלדידיה נמי קשה דלמה היה מתענה היה לו לאכול מצה עשירה." ולענ"ד אין זה קושיא על הריב"ש, שמלבד זה עדיין יש להקשות הלא רבי יכול לאכול בשר ודגים ופירות ולמה לו להתענות. אלא צ"ל שכך כוונתו שרבי סבר שכיון שהוא אינו יכול לאכול מצה או חמץ אז יותר טוב לו להתענות אף שאין זה מוכרח כיון שהוא עדיין מותר בבשר ודגים ופירות. ולכן י"ל הכי אף במצה שעשירה, דהיינו שאף שהוא מותר במצה עשירה כיון שהוא אסור בחמץ ומצה יותר טוב לו להתענות אף שאין

והוא לא כתב שהרמב"ם חולק על זה אע"פ שהוא בא לפרש דברי הרמב"ם. וכעין חילוק זה מצינו בש"ע בס"רסג. ד. שכתב "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת." הרי שרק לגבי הנר שהוא יוצא בו חובתו אמרו כן, אבל מותר להדליק שאר נרות בבית מבעוד יום ולא אמרו דבעינן היכר בכל הנרות בבית ולכן הוא אסור להדליק כל הנרות, שזה אינו ודי במה שהוא הדליק לכבוד שבת קרוב לקבלת שבת, וזה נחשב להיכר. ולכן אף לגבי פסח אסור לאכול באלו המצות שהוא יכול לצאת בהן ידי חובתו, אבל בשאר מצות לא גזרו אף שהטעם שוה, שאף זה נחשב להיכר.

(ו) **ונראה** שיש עוד טעם להתיר. כתב מרן בס"תסא. ד. "יוצא אדם במצה שרויה והיא שלא נימוחו" וכתב על זה המ"א בס"ק ז. "מדסתם הרב"י משמע דאפילו ביין שרי כמ"ש בשם הרוקח אבל לא ברותחין ולא במרק אבל מלשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש משמע דדוקא במים אבל לא ביין שמבטל טעם מצה, וכ"כ מהרי"ו דאף דשרי להטביל פסח במשקין, היינו משום דנפיש טעמא טפי ממצה." וכן הוא בכה"ח באות מז. בשם האחרונים. ולפי זה הלא בנדון הרמ"א בס"תעא. פרורי מצה היו ביין ושמן, ולכן זה כדין שרויה ולדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש היין מבטל טעם המצה ואין יוצאין בזה בליל פסח, ולכן ממילא לדעתם שמותר לאכול עוגות אלו. ואין להקשות שנראה מהמ"א שסברת המהרי"ו היא שאין יוצאין במצה שרויה ביין, וכתב בש"ע בס"תעא. שהמקור להרמ"א הוא המהרי"ו שאין לאכול פרורין שנילושו ביין בערב פסח שמשמע שיוצאין בזה בלילה, שאין זה נכון שהלא בדר"מ כתב הרמ"א שהמקור לדין זה הוא מהר"י ברין ע"ש. ועיין מ"ש במקום אחר (ס"פו). בדעת המ"א לגבי מצה שרויה ביין, וכתבתי שנראה שאין זה דעת מרן ומותר לשרות המצה ביין, ולכן אין היתר זה ברור כל כך.

(ז) **ועוד** יש להביא טעם להתיר. כתב מרן בס"קסח. י. לגבי חביצ'א דהיינו פירורי לחם, "שהוא מחובר ע"י דבש או מרק אם יש בפרוסות כזית מברך עליו המוציא אפילו אין לו תואר לחם, ואם אין בהם כזית אם יש בהם תואר לחם דהיינו שהוא ניכר וידוע שהוא לחם מברך עליו המוציא וברכת המזון ואם אין בהם תואר לחם מברך בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש" ע"ש. וידוע מ"ש הרמב"ם בפ"ו הל"ז. דחמץ ומצה, "זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו." ולכן אם אין

תואר המצה ניכר בפרורין שנילושו ביין ושמן מותר לאכול אותם בערב פסח אבל אם התואר ניכר אסור שיוצאין בזה בלילה. וכן כתב השער הציון בס"תעא. בס"ק טז. וכן הוא בכה"ח אות לג. ולכן מ"ש הרמ"א שאסור לאכול פירורין אלו שנילושו ביין ושמן, צ"ל שהם עדיין ניכרים לעין בתוך היין ושמן. אמנם בנד"ד שהם עושים עוגות מקמה מצה אפויה הלא אין שום היכר לעין בעוגה שיש פרורין של מצה שם, ולכן ודאי שאין חשש לאכול עוגות אלו בערב פסח.

ולכן למסקנה נראה שכיון שעושים עוגות וכדומה ממצה כשרה שאינה לשם מצות מצה, וכן לדעת המ"א בשם כמה ראשונים אין יוצאין במצה שרויה ביין ושאר משקים בליל פסח, וכן אין תואר פרורי מצה ניכר כלל, וכן כיון שלדעת המהרי"ל כל דין זה הוי בספק, יש להקל לאכול עוגות אלו אף לכתחילה, שהלא כל איסור מצה בערב פסח הוא רק מדרבנן.

סימן פה.

שאלה: האם צריך הסיבה ממש בליל פסח או די במה שהוא נוטה לצד שמאל אף שהוא לא סומך גופו על שום דבר.

תשובה: (א) **כך** ראיתי נוהגין שהיושבים על הכסאות בליל הסדר, יש מהם שקיימו מצוות הסיבה במה שהם נטו לצד שמאל וסמכו על הכסא בצד, ויש מהם שנטו לצד שמאל באויר ולא סמכו על שום דבר, ובפרט אם אין שם כסא לצד השמאל. ויש לדון אם יש להם על מה לסמוך.

ויש להביא ראיה להתיר ממגילה כא. שכתוב שם, "כתוב אחד אומר 'ואשב בהר' וכתוב אחד אומר 'ואנוכי עמדתי בהר'... ר' חנינא אמר לא עומד ולא יושב אלא שוחה." הרי ששוחה נחשבת לעמידה או לישיבה. ועיין בשבת ה. שכתוב שם, "עומד דקתני, בשוחה", הרי התם שוחה כעמידה. ולכן אף בנד"ד מה שהוא נוטה לצד שמאל הוי כשוחה ונחשב כאילו הוא מיסב על הקרקע או דבר אחר.

וכן יש להביא ראיה משבועות ל: שכתוב שם, "דביתהו דרב הונא הוה ליה דינא קמיה דרב נחמן, אמר היכי נעביד אי איקום מקמה מסתתמן טענתיה דבעל דינא, לא איקום מקמה אשת חבר הרי היא כחבר... אבל בשעת גמר דין

לגאולה. וכן הוא ברשב"ם שם. וי"ל לפי זה שיש שני צדדין למצוות הסיבה, אחד הוא מעשה הסיבה, והשני שהסיבה תהיה בדרך חירות כבני חורין. וכן נראה מהטור בס"תעב. שכתב "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות". הרי "דרך חירות" בעיניו. וכעין זה מצינו לגבי כבוד רבו בקידושין לג. ובי"ד ס"רמד. ד. שכתב מרן, "אין עומדים מפניהם לא בבית הכסא ולא בבית המרחץ דכתיב 'תקום והדרת', קימה שיש בה הידור." הרי דבעינן קימה והדור, וגם בנד"ד בעינן שני דברים דהיינו הסיבה וגם בדרך חירות. ובזה מובן מה שלכאורה קשה בדיני הסיבה, שמצוה זו תלויה בדעת אחרים, דהיינו שתלמיד לפני רבו א"צ הסיבה אא"כ הוא נותן לו רשות, וכן אשה שאינה חשובה אינה צריכה הסיבה, והלא בשאר מצות לא מצינו דבר כזה, כגון בארבע כוסות לא אמרינן שהתלמיד והאשה פטורים, אלא כל העם חייבו בהם, וגם לגבי הסיבה היה ראוי להחכמים לתקנו שכל העם חייבים להסיב לזכור החירות והגאולה ממצרים. אלא צ"ל שיש צד למצוות הסיבה של "דרך חירות" משא"כ לארבע כוסות, וכיון שכן האשה שאינה חשובה והתלמיד פטורים כיון שאין להם "דרך חירות" (עיין ברשב"ם והבה"ג הטעם לגבי האשה) ולכן ראינו מזה דבעינן דרך חירות למצוה זו. ולכן בשלמא י"ל בנד"ד שאם הוא נוטה לצד שמאל שזה נחשב כמעשה הסיבה, אבל עדיין י"ל שאין נטיה זו בדרך חירות, שחרות היא רק אם הוא נשען על כרים וכסתות וכדומה אבל מה שהוא נוטה באויר נראה כשחוק, ואמרינן בזה "דלא ליהוי מלתא דרבנן כחוכא ואטלולא" כמבואר בערובין סח.:

אמנם נראה שאין "הדרך חירות" לעיכובא לקיים המצוה, אלא כל שיש הסיבה סגי. וכן יש להוכיח בפסחים קח. שכתוב שם "ת"ש אמר אביי כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדידי." ופירש"י "נשענין כל אחד על ברכי חברו." נראה מזה שלא בעינן "דרך חירות" בהסיבה, שאף שמה שהם נשענין על ברכי חברו נחשבים להסיבה מ"מ אין זה דרך חירות, שחרות היא רק על הכסתות וכדומה. וכן יש להביא ראיה לזה מהדר"מ בס"תעב. בס"ק א. שכתב בשם המרדכי "דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל אע"פ שאינו דרך חירות". הרי בפירוש בשם המרדכי שלא בעינן דרך חירות לקיים מצוות הסיבה. וכן פסק הרמ"א בש"ע שם בסע"ב. וכן יש להוכיח מהמהרי"ל, הביאו דבריו באחרונים שם, שכתב "מותר לסמוך על ירך חברו אבל לא על ירך עצמו דמיחזי כדואג." הרי אם לא משום שהוא "מיחזי כדואג" אין איסור לישען על עצמו, אף שאין זה דרך חירות כלל. ועוד

דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינים בעמידה, דיתב כמאן דשרי מסאניה. ופירש"י, "הדיינין בישיבה. והבא לחלוק כבוד היכי עביד דקאים. ומשני דיתב וכו'. כלומר לא עומד ולא יושב אלא כאדם שיתיר רצועה מן הסנדל." נראה מזה שרוב נחמן כפוף עצמו ושוחה כמאן דשרי מסאניה, וזה נחשב כישיבה. ולכן אף בנד"ד מה שהוא נוטה לצד שמאל נחשב כמו הסיבה ממש, ובפרט שכל דין הסיבה הוא מדרבנן, ולכן יש להקל. וכבר האריכו הפוסקים בדין הדומה לזה, דהיינו אם סמיכה על דבר אחר נחשבת לעמידה או ישיבה, אבל אין להביא ראיה מזה לנד"ד דהתם איירי בסמיכה על דבר אחר ואנו איירינן בנוטה עצמו באויר בלי סמיכה על דבר אחר. עיין ברמ"א בחו"מ ס"ז. א. והאחרונים שם ובפרט הברכ"י. ועיין במ"א בס"קמא. בס"ק ב. והמה"ש שם. ובפתה"ד בס"כה. בסוף ה. בדף מז.

ויש להביא עוד ראיה לזה מדין נפילת אפים, דבעינן הטיה כמבואר בטור והש"ע בא"ח בס"קלא. ועיין עוד בזה ברמב"ם בהל" תפילה בפ"ט. ועיין במ"א בס"ק ב. ובס"ק כ. שכתב הטעם של הטיה. וכתב הא"א שם בס"ק ב. "הנה הר"מ ז"ל בפ"ט מהל" תפלה הל"ה. יפול על פניו ממש דבוקה ויטה מעט דאל"ה אסור מדרבנן, משא"כ לדין דנוהגין פניו תלויות למעלה למה הטיה, לכן כתב (המ"א) כדלקמן באות כ. דאע"פ בתפלה שוחה ומותר באין פניו דבוקה, בנ"א דעתו ליפול על פניו אסור גם באין דבוקה כ"א אצלו אצלי." ובס"ק כ. כתב הא"א, "חילק בין השתחויה בתפלה י"ח רק הכנעה מותר באין דבוקה, ובנ"א כיון דעתו ליפול על פניו אפילו אין דבוק קרוב לגזור ובעינן אצלו דוקא, וזה טעם ההטיה בס"א עמ"א." נראה מזה שבנפילת אפים בעינן הטיה כיון שכוונתו ליפול על פניו, משא"כ בתפילה אף שבשניהם אין פניו הגיע לקרקע. ויש להסביר את זה לפי מה שכתבתי לעיל, דהיינו שלגבי נפילת אפים מה שהוא נוטה לצד הקרקע נחשב כמו שהוא על הקרקע כמו שמצינו בגמרא במגילה ושבועות הנ"ל, ולכן בעינן הטיה, משא"כ בתפילה שאין כוונתו ליפול על פניו, זה עדיין נחשב כעמידה ולכן לא בעינן הטיה לזה כלל. הרי מצינו לפי זה שבנטית גופו לבדה היא נחשבת או לעמידה או לישיבה, והדבר תלוי בכוונתו. ולכן הוא הדין בנד"ד י"ל שאם הוא נוטה גופו לצד שמאל לקיים המצוה של הסיבה שזה מועיל.

(ב) **אלא** שעדיין יש לדון בזה, לפי מה שכתב רש"י בפסחים קח. "מצה צריכה הסיבה. כבני חורין שהוא זכר

אמרו לו שאף המצוה מן התורה לא קיים. וכן כתבו התוספות בסוכה ג. "וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים" ע"ש. ולכן נראה שיש להחמיר לגבי הסיבה באכילת מצה. ועיין עוד בזה בפר"מ בס"קפד. בא"א בס"ק ח. ובפתיחה הכוללת ח"ד אות יא. ובשער המלך בהל"לולב פ"ח. הל"א. ובפתה"ד בס"קפד. באות ב. אמנם זה אינו מוסכם, שכתב הר"ן שם על המשנה "לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוה סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפסחים קטז: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותו כראוי." הרי שרק הצד מדרבנן לא קיים, ולכן אף בנד"ד יש לומר שאין חשש מדאורייתא כאן אלא רק מדרבנן.

מ"מ עדיין נשארת דעת התוספות הנ"ל שאם לא קיים הדרבנן אף הדאורייתא לא קיים, ונראה שיש להחמיר לגבי הסיבה באכילת מצה לומר שהסיבה ממש בעינן. אמנם אין כאן קושיא כלל, ש"ל שמ"ש התוספות הוא רק אם הוא לא קיים הדרבנן כלל, אבל אף הם מודים שלגבי הדרבנן עצמו עדיין אמרינן הכלל של ספק דרבנן לקולא. וכן מצינו לגבי דעת הרמב"ם בהל"ל ממרים פ"א הל"ב. שהוא סבר שכל דרבנן הוא בכלל המצוה מן התורה של לא תסור, וכתב שם הלחם משנה בשם הקרית ספר, "דהחכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה אלא שיהא קל מאד ושילכו בספק דבריהם להקל... והם עצמם אמרו שלא ילכו בדבריהם להחמיר אלא להקל." ע"ש. ולפי זה כן הוא בנד"ד אף שלדעת התוספות י"ל שאם הוא לא קיים המצוה של הסיבה אף המצוה של אכילת מצה לא קיים, מ"מ עדיין אמרינן שאם יש איזה ספק במצוות הסיבה יש ליזיל לקולא שכך תקנו רבנן. ולכן אף בנד"ד י"ל שמועיל אם הוא נוטה גופו לצד השמאל אף שהוא לא נשען על שום דבר, ואין מקום לומר שיש להחמיר לאסור זה כיון שהמצוה מדאורייתא של אכילת מצה תלויה בזה.

ולכן למסקנה נראה שאלו הנוהגים בשעת הסיבה לנטות לצד שמאל באויר אף שהם לא נשענו על שום דבר יצאו ידי חובתם בזה.

סימן פו.

י"ל שאם האשה שאינה חשובה רוצה להסב אין איסור בדבר, וכן משמע מלשון מרן בס"תעב. ד. שכתב "אשה אינה צריכה הסיבה", הרי שאם היא רוצה הרשות בידה לעשות כן, וזה דומה למי שעשה מצוה אף שהוא אינו מצוה עליה שעדיין יש לו שכר כמבואר בב"ק פז. ולפי זה צ"ל שאף שאין זה "דרך חירות" אצלה מ"מ עדיין מה שהיא נוטה לצד נחשבת כהסיבה שאין דרך חירות לעיכובא. ואף שמצינו שכתבו האחרונים שהתלמיד אצל רבו אסור להסיב בלי רשות מרבו כמ"ש המ"ב בס"תעב. בס"ק טו. מ"מ זה מפני שבזה הוא מזלזל על מורא דרבו, אבל מצד מצוות הסיבה שפיר אמרינן שהוא מקיים אותה אף שאין כן דרך חירות אצלו.

ג) ולפי זה יש להסביר המחלוקת בין הראב"ה ושאר הראשונים בטור בס"תעב. לגבי האם צריך הסיבה בזה"ז, שכתב הטור "וכתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להיסב יושב כדרכו וא"צ להיסב", וכתב על זה הב"י "שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה." וי"ל שהראב"ה סבר דבעינן הסיבה וגם בעינן דרך חירות ושניהם לעיכובא. ולכן בזה"ז כיון שאין אנו רגילין להיסב אין זה נראה דרך חירות כלל ולכן בטל כל דין הסיבה. אלא עדיין יש לעיין לדעתו שהלא מצינו שאב"י מיסב על ברכי חברו ואין זה דרך חירות, אלא צ"ל שכשמונה העולם ליסב בדרך חירות אז אם אחד היסב בלא דרך חירות אין מקפידין על זה, אבל אם אף המנהג העולם שלא להיסב בדרך חירות אז נתבטלה המצוה ואין חיוב כלל להיסב. אמנם שאר הפוסקים סברו שאין "דרך חירות" לעיכובא כלל, ולכן בזה"ז אף שאין הסיבה בדרך חירות כיון שאין זה דרכנו, מ"מ עדיין אנו בעינן מעשה הסיבה. ולכן צריך ליסב בליל פסח אף בזה"ז. ולפי זה כיון שאנו לא בעינן הסיבה בדרך חירות י"ל שמה שהוא נוטה גופו לצד שמאל סגי, כנראה מהגמרא דמגילה ושבעות הנ"ל.

ד) ואל תאמר דבשלמא שמצוות הסיבה היא מדרבנן מ"מ מצוות אכילת מצה אף בזה"ז היא מן התורה, וי"ל שאם הוא אינו מקיים המצוה כהוגן מדרבנן אף המצוה מן התורה לא יצא. ולכן יש להחמיר במצוות הסיבה לומר דבעינן הסיבה ממש. וכן מצינו לגבי סוכה בפ"י י"שן, שכתוב במשנה לגבי ר"י יוחנן בן החורונית "שמצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית... אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך." הרי שאף שהוא לא קיים דברי חכמים מ"מ עדיין

שאלה: האם יוצאין ידי חובתו בליל פסח במצה השרויה ביין.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תסא. ד. "יוצא אדם במצה שרויה והיא שלא נימוחה אבל אם בשלה אינו יוצא בה." וכתב הב"י שם בשם הרוקח דמצה שרויה דמותרת היינו דוקא במים או יין הקרים ולא ברותחים. וכן הוא בט"ז בס"ק ב., הרי שמותר לשרות המצה ביין. אלא שכתב המ"א שם בס"ק ז. "מדסתם הרב"י משמע דאפילו ביין שרי כמ"ש בשם הרוקח אבל לא ברותחין ולא במרק (מהרי"ל) אבל מלשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש משמע דדוקא במים אבל לא ביין שמבטל טעם מצה, וכ"כ מהרי"ו דאף דשרי להטביל פסח במשקין היינו משום דנפיש טעמא טפי ממצה כדאיתא בגמרא פסחים קיט. ולכן אין להקל אם לא לחולה. ואף במים כתב הרי"ף דלא שרינן אלא לזקן או לחולה, וכן משמע מלשון הש"ע ובגמרא שכתב יוצא אדם וכו' משמע בדיעבד, וכל זה בין בברכת על אכילת מצה בין באפיקומן." ונראה מזה שלדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש טעם מצה בעינן, ובשרויה ביין אין טעם המצה ניכר, ולכן אין לעשות כן, וכן פירש המ"ב בס"ק יח. ע"ש.

והקושיא על מרן יותר חזקה, שבב"י בתחילה הוא הביא לשון הרי"ף שכתב "והיכא דאיכא זקן או חולה דלא יכול למיכל מיניה ביבשתא שרו ליה במיא עד דמרככא ואכיל לה עד דלא מיתמחא, דתניא יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח, מ"ט בעינן טעם מצה וליכא". הרי שדוקא במצה שרויה במים יצא, וכן לשון הרא"ש. אמנם בסוף מרן הביא הרוקח שביין קר מותר. וקשה על מרן איך הוא לא הרגיש שהרוקח סבר שלא כהרי"ף והרא"ש, וגם איך הוא סתם דבריו בש"ע כהרוקח ודלא כהרי"ף והרא"ש, שהוא כתב בדרך סתם "יוצא אדם במצה שרויה", הרי משמע שאף ביין קר.

ולפי קושיא זו, נראה לענ"ד שלדעת מרן אין סתירה בין דעת הרי"ף והרוקח, ולכן הוא לא פירש שיש מחלוקת בזה, ולכן הוא כתב בלשון סתם "יוצא אדם במצה שרויה." ולהסביר את זה ולקיים דעת מרן מוכרח לבאר את הסוגיא ודעת הראשונים בזה.

(ב) **כתוב** בגמרא בברכות לח: "דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בפה"א, וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא, משמיה דר" יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו, ואני אומר

במחלוקת שנויה דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי ר' מאיר ור' יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח, ולא היא דכ"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א ועד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא אפילו רבי יוסי מודה. ופירש"י "יוצאין ברקיק השרוי: במים ידי אכילת מצה של מצוה וקרינן ביה לחם עוני. אבל לא במבושל: דתו לאו לחם איקרי. אפילו ר' יוסי מודה: דלענין ברכה במילתיה קאי."

ראינו מזה שלדעת רש"י מ"ש הבריייתא דיוצאין במצה שרויה, זה איירי רק במים, וזה כדעת המ"א הנ"ל לפי מה שהוא פירש בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ויש להקשות עליו שהוא לא הביא דעת רש"י בזה. אמנם יש להקשות על רש"י במה שהוא כתב אחר כך "אבל לא במבושל: דתו לאו לחם איקרי." הלא אמר ר' יוסי שהוא לא יוצא במבושל משום טעם בעינן, משמע אף אם הוא עדיין לחם מ"מ אם אין בו טעם לא יצא, אבל מרש"י נראה שהעיקר הוא אם זה לחם או לא ואין העיקר הטעם. ויש להגדיל הקושיא על רש"י ממה שהוא כתב בפסחים מא. שהוא פירש הבריייתא הנ"ל וכתב "יוצאין: ידי חובת מצה ברקיק השרוי בתבשיל לאחר אפייתו ואף על פי שמתמסס לחם הוא כל זמן שהוא קיים שלא נימוח לגמרי. אבל לא במבושל דלאו לחם קרינא ביה ואע"פ שכבר נאפה בתנור הואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם." הרי כאן כתב רש"י שמותר לשרות בתבשיל ודלא כהגמרא בברכות שהוא כתב שם רק במים, וגם כאן הוא לא כתב כנראה בגמרא ברכות שעיקר הטעם שאין יוצאין במצה מבושל הוא משום דליכא טעם של מצה, אלא הוא כתב כפירוש בברכות שאין זה נקרא לחם. וכן יש להקשות על התוספות בשם הר"י בד"ה אבל, שכתבו "דסבר רבי יוסי דבישול מפיק ליה מתורת אפיה לשווייה מצה עשירה כאילו לא נאפה." הרי אף לדעת הר"י אין הענין תלוי בטעם המצה.

ויש להסביר כל זה על פי מ"ש תר"י בברכות שם, "משום דבעינן טעמא מצה וליכא. ותימה הוא זה הלשון שלא מצינו דבעינן טעם מצה אלא לחם עוני ומפרשים רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא, וזו כיון שהיא מבושלת היא לה מצה עשירה." נראה מזה שאין הטעם העיקר אלא כל מה שהוא מצה עניה מותר ואף אם יש טעמים שונים למצה עניה, מ"מ לא מקפידין שיהיה דוקא טעם אחד אלא כל טעם שיהיה אם הוא ממצה עניה

סגי, שהמצה עניה העיקר ולא הטעם ממנה. ומ"ש תר"י שאם הוא מצה מבושלת היא מצה עשירה, כן הוא בתוספות הנ"ל בפסחים בשם הר"י, והמקור לזה בפסחים לו: שכתוב שם "תנו רבנן לחם עוני פרט לחלוט" דהיינו בישול ברותחין.

ולכן מ"ש רש"י שהטעם שאין יוצאין במצה מבושלת הוא מפני שאין זה לחם אתי שפיר שהעיקר הוא אם זה לחם או לא, ולכן מ"ש הגמרא בברכות ש"טעם מצה בעינן וליכא", פירושו טעם של דבר שהוא נחשב למצה, וכאן אין זה מצה כיון שהיא מבושלת. ולכן לפי זה יוצאין במצה השרויה בשאר משקין שכיון שזה עדיין מצה אף שהטעם משונה ע"י המשקין מ"מ לא מקפידין על זה, שעדיין זה בכלל הטעם של מה שנחשב ללחם עוני, ואין טעם אחד העיקר, אלא כל טעם שבא ממצה כשרה, יוצאין בו. ולכן מ"ש רש"י בפסחים שאם המצה שרויה בתבשיל שפיר דמי, נכון הוא כיון שעדיין מצה זו כשרה, אף שטעם תבשיל בה שפיר דמי.

ולפי זה יש לבאר מ"ש רש"י בברכות שהשריה היתה במים. ונראה שהוא כתב כן רק כדי לבאר הדין לגבי הירקות, דהיינו שאם אמרינן שהמצה היא שרויה במים, אז אף אמרינן שבישול המצה הוא במים, ולכן אף בישול הירקות הוא במים, ובזה אמרינן שאף שבשלו הירקות במים בלבד ומפיג טעם הירקות על ידי זה, מ"מ עדיין מברכין בפה"א עליהם כיון במילתיה קאי. וזה כמו שחילקו שם התוספות בד"ה משכחת, בין בישול במים בלבד ובין בישול בתבשיל דהבישול משביחן דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכו. ע"ש. ולכן ביאר לנו רש"י הדין לגבי שרויה במים כדי להורות שלגבי ירקות מבושלים במים בלבד עדיין יש להם דין ברכת בפה"א, משא"כ בגמרא דפסחים ששם לא איירי בדיני ברכות ולכן הוא פירש המצה שרויה, לגבי תבשיל. ולכן מצינו שלדעת רש"י וגם התוספות בשם הר"י וכן נראה מתר"י, שאין מקפידין על איזה טעם יש במצה אלא כל טעם שבא ממצה כשרה לליל הסדר שפיר דמי.

וכן מצאתי באור זרוע בהלכות פסחים באות רמג. שהוא הביא פירוש"י וכתב, "יוצאין ידי חובת מצה ברקיק השרוי בתבשיל", הרי שזה העיקר בדעת רש"י ולא מ"ש בברכות שהשרוי היה במים, כיון דהתם אתי רק לפרש דין ברכת ירקות.

(ג) **ויש** להביא ראיה שאין הטעם העיקר ממ"ש בפסחים לו: שאין יוצאין באשישה כיון שאין זה לחם עוני. ופירוש הר"ן, "אשישה: גלוסקה גדולה ודרך חשיבות הוא". הרי אף שלחם זה הוא מצה ממש ויש בו טעם מצה, מ"מ עדיין אין יוצאין בו כיון שאין זה לחם עוני. ולכן ילפינן מזה שאין הטעם העיקר אלא אם זה לחם עוני או לא. ולכן אם הוא לחם עוני אין מקפידין על איזה טעם שיש בו. ולכן מ"ש הגמרא בברכות שטעם מצה בעינן פירוש איזה טעם שיהיה ובלבד שזה לחם עוני. ולכן אף שיש טעם תבשיל או שאר משקים בתוכו אין מקפידין על זה כיון שעדיין זה לחם עוני.

ועוד יש להביא ראיה לזה מדין מצה מתובלין. כתב במנחות כג: "ת"ש תיבלה בקצח בשומשמן ובכל מיני תבלין כשרה, מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת." ופירוש רש"י שם שרוב הוי מצה והמיעוט הוי תבלין. ופירוש הירושלמי בפסחים פ"ב. הל"ד. "תני יוצאין במצה מתובלת אע"פ שאין בה טעם דגן והוא שיהא רובה דגן." הרי בפירוש שלא בעינן טעם מצה כלל, אלא כל שהוא רוב מצה איזה טעם שיהיה סגי, ואף טעם תבלין סגי. וכן פסק האור זרוע באות רלח. כהירושלמי ע"ש. ואף שמרן בס"תנה. ו. כתב, "לש המצה בקצח ושומשמן ובמיני תבלין כשרה, כיון שיש בה טעם מצה." ויוצאין בה בליל פסח כמ"ש המ"א שם לדעת מרן. ולכאורה נראה דבעינן טעם מצה, מ"מ כבר כתב הפר"ח שם שמרן כתב את זה להקל יותר, דהיינו שאף אם המצה המיעוט והתבלין הרוב, מ"מ עדיין יוצאין בה אם יש טעם מצה, אבל אם הרוב המצה אף מרן הסכים לירושלמי והאור זרוע שלא בעינן טעם מצה וסגי בטעם תבלין. וכך הוא לשון הפר"ח אחר שהוא הביא לשון הירושלמי להלכה, "ודע שמ"ש המחבר 'כיון שיש בה טעם מצה', היא לקוח מהטור ואזיל לטעמיה דס"ל דטעם כעיקר דאורייתא אף למלקות וכמ"ש בס"תמב בארוכה בס"ד, ולפיכך אע"פ שרובה קצח ושומשמים נפיק בה י"ח משום טעם כעיקר". אלא שהפר"ח עצמו לא סבר כן, ולדעתו בעינן רוב מצה, ובסוף הוא מסיק "ולפי זה אפילו דליכא טעמא יוצאין בה וכדאיתא בירושלמי." ואף מרן הסכים לזה אם הרוב הוא מצה. ולכן מצינו שאין מקפידין על טעם המצה כלל, אלא כל שהיא מצה כשרה סגי באיזה טעם שיהיה. ובזה מובן שיטת רש"י והר"י בתוספות ותר"י, שלא מקפידין על טעם המצה אלא כל שהוא לחם עוני סגי בטעם שיש בו. ולפי זה שפיר הוא לשרות המצה בשאר משקים מלבד מים, שכיון שעדיין זה לחם עוני יוצאים י"ח אף בטעם המשקים, ושפיר

אמרינן טעם מצה בעינן ואיכא.

(ד) **ולפי** מה שביארתי בדעת רש"י יש להבין דעת הרא"ם שסבר שיש בישול אחר אפיה בשבת, כמבואר בטור בס"ש. ובב"י שם. וראיית הרא"ם היא מדין מצה מבושלת שהבישול מבטל האפיה, הרי שיש בישול אחר אפיה. אמנם הקשו עליו הב"י וכתב "דלא דמי לרקיק המבושל דשאני התם דבעינן טעם מצה וליכא". הרי שלגבי שבת הוא לא תלוי בטעם האוכל משא"כ לגבי מצה בליל של פסח. ועיין בט"ז בס"ש. בזה. ולפי מה שביארתי אין קושיא מזה על הרא"ם, שאף במצה אין הטעם העיקר, אלא רק אם לחם זה הוא מצה או לא, וכיון שהבישול מבטל אפיית המצה שפיר אמרינן שיש בישול אחר האפיה. ומ"ש הגמרא דבעינן טעם מצה, כן הוא דהיינו איזה טעם שיהיה בלבד שהוא בא ממצה כשרה, ולא בעינן דוקא טעם אחד. ולכן הטעם שאין יוצאין במצה מבושלת הוא לא מפני שהטעם משונה ממה שהיה אלא משום שאין זה טעם שבא ממצה כשרה.

וראיתי בפר"ח בס"תסא. בס"ק ד. שהביא שיטת רש"י והר"י וכתב "אע"פ שמסוגיא דסוף פ"כ כל שעה, משמע דטעמא דר"י יוסי דאין יוצאין במבושלת, הוא משום דבישול מפיק ליה מתורת לחם לפירוש רש"י או לפירוש ר"י דבישול מפיק ליה מתורת אפיה לשווי מצה עשירה כאלו לא נאפה, ולפי זה משמע דלא בעינן טעם מצה ויוצאין ברקיק השרוי דקתני היינו אפילו שרוי במי פירות אע"פ שמפיגין טעמן אין בכך כלום. מיהו ע"כ כיון דקי"ל דעל השלקות מברכין עליהן בפה"א ע"כ לחלק כמו שחלקו בפ"כיצד מברכין דע"כ לא קאמר ר"י יוסי דלא נפיק במבושל אלא משום דבעינן טעם מצה. ע"ש הרי שפירש הפר"ח דעת רש"י והר"י בתוספות כמו שכתבתי שלא מקפידין על טעם מצה, אבל כיון שהגמרא בברכות עומדת כנגד זה הוא מסיק דבעינן טעם מצה ממש. ולענ"ד לא שבקינן שיטת רש"י והר"י משום הקושיא מברכות, אלא צריך לפרש דעתם בסוגיא דברכות כמו שכתבתי לעיל.

ולכאורה יש להקשות על רש"י והר"י ותר"י, מ"ש בפסחים קטו. לגבי כורך, "מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא". ופירש"י "ומבטל ליה: לטעם מצה דאורייתא". הרי משמע שטעם מצה בעינן, וכנראה מברכות לח: אלא אין זה קושיא כלל דבשלמא אם הוא אכל המצה בפני עצמה לא מקפידין על איזה טעם שיש בה,

בין אם הטעם הוא תבלין או שאר משקים וכדומה, שהטעם בא לתקן המצה והוא נחשב בכלל המצה, והוי בכלל לחם עוני. אמנם כאן אין המרור בא לתקן המצה אלא הוא דבר אחר לגמרי ולכן יכול המרור לבטל טעם המצה, שעדיין בעינן טעם למצה אף שאין אנו מקפידין על איזה טעם שיש בה, כגון טעם תבלין או שאר משקים. ולכן אין סתירה מזה למ"ש רש"י בפסחים מא. שיותר לשרות המצה בתבשיל, ומשמע שאף שרק יש טעם התבשיל ניכר בשעת אכילת המצה.

(ה) **וראיתי** במהר"ם חלאווה בפסחים מא., שנראה שהוא סבר כרש"י ודעימיה, והוא כתב "יוצאין ברקיק השרוי ומבושל שלא נמוח דברי ר" מאיר ר" יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי במים אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח. על כרחין הני תנאי לאו בטעם מצה פליגי דהאך אפשר דר"מ אמר מבושל אית ביה טעם מצה ור"י יוסי אומר לית ביה, והא איפשר למיקם עלה דמלתא דלטעמיה לקפילא. אלא ודאי בדאית ביה טעם מצה פליגי, דר" מאיר בישול לא מפיק ליה מתורת לחם כל שאינו נמוח. ור" יוסי אית ליה בישול מפיק מתורת לחם ואע"ג דאית ביה טעם מצה... הא שריה אפילו בשאר משקים ומי פירות יוצא דאי משום בישול ליכא ואי משום טעם מצה אפילו מבושל נמי אית ביה טעם מצה, ולא גרעי מי פירות בשרייה אע"ג דמפיגין הטעם, ממים בבשול." הרי שלדעתו מותר לשרות בשאר משקים, אלא הוא לא פירש לנו איך הוא הסביר מ"ש בברכות לח. ש"טעם מצה בעינן וליכא", הלא לפי זה נראה שאין טעם במצה אחר בישול, והוא כתב שיש טעם מצה אחר בישול. אלא צ"ל כמו שפירשתי בדעת רש"י שודאי שיש טעם אחר הבישול, אלא שאין זה הטעם של מצה כשרה כיון דבעינן לחם עוני ואין מצה מבושלת לחם עוני. אלא מה שהוא כתב בסוף שאף בשרייה יש טעם מצה ולא גרע זה מבישול, כן הוא אלא שיש להוסיף על זה שאף שאין טעם המצה נרגש כלל אלא הטעם של מי הפירות בלבד, עדיין יוצאין בה כמו לגבי מצה מתבולת. מ"מ הרי דברי המהר"ם חלאווה סייעתא למה שפירשתי בדעת רש"י ודעימיה.

(ו) **ועכשיו** יש לפרש דעת הרמב"ם בזה. כתב בפ"ו הל"ה דהלכות חמץ ומצה, "מצה שלשה במי פירות יוצאה בה ידי חובתו בפסח. אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני", הרי שבביל פסח י"ח במצה שלשה במי פירות ועדיין זו לחם עוני ורק בלשה ביין שמן או חלב זה אסור, עיין ברב המגיד שם. ולכן נראה שמי פירות הם

שכתב הרי"ף שהשריה היא במים, אלא הוא לא פירש לנו למה, האם המים לאו דוקא אלא שכן דרך הזקנים או החולים לעשות כן, ולפי זה אף ביין או שאר משקים מותר, או אי אמרינן דבעינן מים דוקא כיון דבעינן טעם המצה עצמה בלי תערובת טעם אחר.

וראיתי ברא"ש בפ" ש כל שעה. אות יז. שהביא הרי"ף הנ"ל ומיד כתב עליו, "והיכא דרמיא מצה בקדירה ובשלה נפקא לה מתורת מצה ולא נפק בה ידי חובתו בפסח." משמע מזה שהוא סבר כרש"י בפסחים מא. שכתב שהטעם שאין יוצאין במצה מבושלת הוא מפני "דלאו לחם קרינא ביה". וא"כ יש לדון שהלא התוספות שם בד"ה אבל, כתבו "פ"ה דבישול מבטל ליה מתורת לחם ולפירושו מיירי בבלילתו רכה, דבלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפירש לעיל", דהיינו בפסחים לז: בד"ה דכ"ע. ועיין עוד בתוספות לו: בד"ה פרט. ולפי זה צ"ל שאף הרא"ש איירי בבלילתו רכה שרק בזה אמרינן שע"י בישול "נפקא לה מתורת מצה". וכתב המהרש"א לפרש התוספות בפסחים מא. "היכא דליכא עליה תוריתא דנהמא אפילו בבלילתו עבה שפיר נפיק מתורת לחם כמ"ש התוספות לעיל, והכי מוכח בפ" כיצד מברכין, גבי חביצא, אלא דמשמע להו הכא דקתני מבושל אע"פ שלא נימוח דאית ליה עדיין תוריתא דנהמא וק"ל". ולפי זה צ"ל שאיירי הרא"ש במצה בבלילתו רכה וע"י בישול עדיין נשארת צורתה ומ"מ אין יוצאין בה.

ולפי זה י"ל שה"ה לגבי שריה דאיירינן במצה בבלילתו רכה, כמו לגבי בישול. ולכן י"ל שאם נאבדת צורתו בשריה אין יוצאין י"ח בליל פסח. ובזה יש לחלק בין יין ושאר משקים ובין מים, לפי מה שפסק מרן בס"קסח. יא. ויב. שהוא כתב, "יש מי שאומר דפרורין שנותנין במים והמים מתלבנים מחמת הפרורין אזיל ליה תוריתא דנהמא ואין מברך עליה אלא בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש." "יש מי שאומר שפת השרויה ביין אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש, ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפרורין או בפרוסות שאין בכל אחת כזית." וכתבו האחרונים שיש חילוק בין מים ליין, והוא שלגבי מים צריך להמתין עד שמתלבנים המים וזה זמן ארוך, אבל ביין מיד נשתנה צורת הלחם. וכן הוא במאמ"ר בס"ק כג. שכתב "ואם יקשה עליך מאי שנא מס"יא. דבמים נמי מברך בורא מיני מזונות... קושיא מעיקרא ליכא דבס"יא. בדין המים מבואר דצריך שישוהו הפירורין במים הרבה עד שיתלבנו המים מחמתן וכמבואר בתוספות ובמרדכי גופיה

כמו מצה מתבולין הנ"ל, שאף שיש טעם אחר מלבד המצה עדיין זה מותר שאין אנו מקפידין על איזה טעם שיש בלחם עוני אלא כיון שזה נחשב ללחם עוני די באיזה טעם שיש בו, ואף טעם מי פירות. ולפי זה שפיר אמרינן שהרמב"ם התיר לשרות המצה בשאר משקים שאם הוא התיר לישא במי פירות שנתערבו בכל המצה ק"ו שהוא התיר שריה שאין הטעם נבלע כל כך. וכן יש להבין במה שהוא סתם לשונו להתיר מצה שרויה וכתב שם בהל"ו. "ויוצאין ברקיק השרוי והוא שלא נימוח." דהיינו בכל משקין. ולפי זה יש להבין מה שהוא כתב אחר כך, "אבל מצה שבשלה אינו יוצא בה ידי חובתו באכילתה שהרי אין בה טעם פת." אין פירושו שאין בה טעם כלל ולכן אין יוצאין, אלא פירושו שאין זה טעם של פת שכיון שבשלו אותה פנים חדשות באו, ואין מצה זו נחשבת לפת. ומ"מ קודם בישול אין אנו מקפידין שיהיה טעם של מצה דוקא, אלא אף אם יש טעם אחר כגון תבלין או מי פירות עדיין זה נחשב טעם מצה כיון שזה לחם עוני ויוצאין בו ידי חובתו, ואף זה בכלל "טעם פת." אלא שלגבי מצה מתבולין נראה שדעת הרמב"ם שלא י"ח בה בליל פסח כיון שהיא בכלל מצה עשירה כמ"ש המ"א בס"תנה. ס"ק יח. ע"ש. משא"כ לדעת מרן שם. מ"מ אין הטעם שאין יוצאין בה משום דבעינן טעם המצה עצמה, אלא משום שמצה מתבולין היא בכלל מצה עשירה, משא"כ מצה שלשה במי פירות. ולכן נראה מזה שלא מקפידין על איזה טעם שיש במצה. ובלבד שתהיה המצה לחם עוני ואיזה טעם ממנה סגי.

וראיתי באור זרוע שם באות רלח. שנראה שהוא סובר כהרמב"ם בזה, שהוא כתב לגבי מצה מתובלת, "ואע"ג דמתובלת היא, לא מיקרא מצה עשירה אא"כ לישא ביין שמן ודבש שאז אינו יוצא בה משום מצת מצוה בליל יו"ט הראשון." הרי משמע שלא מקפידין על הטעם של המצה כלל, ולכן אם היא מתובלת או יש בה מי פירות וכדומה שפיר דמי, ובלבד שאין בה יין שמן ודבש, וזה כדעת הרמב"ם, שרק ביין ושמן ודבש אין יוצא י"ח, אבל מי פירות שפיר דמי. (אלא שהרמב"ם סבר שאין יוצאין במצה מתובלת.)

(ז) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרי"ף והרא"ש. כתב הרי"ף בפ" כל שעה, "והיכא דאיכא זקן או חולה דלא יכיל למיכל מיניה ביבשתא שרו ליה במיא עד דמירכא ואכיל לה עד דלא מיתמחא, דתנן יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח משום דבעינן טעם מצה וליכא." הרי

אלא בפסקי הרא"ש באות טז. כתב, "דבר שבלילתו עבה אפילו בשלו במים או טגנו בשמן לחם גמור הוא וחייב בחלה ומברכין עליו המוציא ובלבד שיהא בו תוריתא דנהמא, אבל אם בלילתו רכה ובשלו במים או טגנו בשמן לכולי עלמא לאו לחם הוא לענין חלה והמוציא... ורבינו שמשון כתב דאפילו העושה עיסה גמורה ודעתו לטגנה או לבשלה פטורה מן החלה". ויש לדייק בלשונו שמה שהוא הביא בשם הר"ש שהוא פליג על הרישא דהוי סברת ר"ת, זה רק לגבי חלה, ולכן משמע שלגבי ברכת אכילה לכ"ע יש לברך המוציא. ולפי זה מודה הר"ש לגבי ברכת אכילה ולא פליגי אלא גבי חלה. וכן נראה מהטור בס"קסח. שכתב "כל דבר שבלילתו עבה אפילו בישלו במים או טיגנו בשמן, לחם גמור הוא וחייב בחלה ומברכין עליו המוציא ובלבד שיש בו תואר לחם. בלילתו רכה ובשלו במים או טגנו בשמן לאו לחם הוא לענין חלה והמוציא". הרי שהטור פסק כר"ת והוא לא הביא דעת הר"ש כלל כאן. ואף שבי"ד בס"שכט. הוא פסק כהר"ש לגבי חלה, מ"מ כאן בס"קסח. הוא איירי לגבי ברכת אכילה, ולכן מה שהוא כולל בזה סברת ר"ת בדין חלה, זה רק אגב אורחיה והוא לא כיון לפסוק כר"ת לגבי חלה בס"קסח. והוא כתב דעתו ודעת אביו הרא"ש לגבי חלה בי"ד שכט. שזה מקומו. ולכן מצינו שלדעת הטור וכן נראה דעת אביו הרא"ש, שיש לברך המוציא על בלילה רכה אחר בישול. ולכן מה שכתבתי לעיל לפרש דעת הרא"ש לגבי השריה במים אתי שפיר.

ונודע שכבר האריכו הפוסקים לבאר המחלוקת בין ר"ת והר"ש וכן לבאר דעת הרא"ש. והענין עמוק וארוך, עיין בב"י מה שהוא הקשה על הטור בס"קסח. ועיין מה שתירץ הב"ח והט"ז. ועיין במאמ"ר בס"קסח. שהאריך לבאר את הכל, ועיין במש"ז בס"קסח. מ"ש בזה. ועיין עוד בקרבן נתנאל בפרק כ"ש בדף לו. באות ה. ובאות כ. בדף לז. והנהר שלום. ועוד.

ולפי מה שפירשתי בדעת הרא"ש לגבי מצה שרויה יש לתרץ קושית המאמ"ר על הרא"ש. שכתב המאמ"ר בס"תסא. בס"ק ו. "ועיין ברא"ש בפ" כל שעה, דין יז. דמשמע דלמאי דקי"ל כר"י יוסי אינו מברך המוציא כל שבשלו אחר אפיה ואפילו יש בפרוסה כזית, וזה היפך ממ"ש בברכות פ" כיצד מברכין, וממה שנתבאר לעיל בס"קסח. וצריך להתיישב בדבר וכעת לקצר אני צריך. שוב האיר ה' את עיני ומצאתי להרב מעדי"ט בפ" כיצד מברכין, שהרגיש בסתירת דברי הרא"ש". ע"ש. וכוונתו

דמהך טעמא הרב דוד ממ"ץ היה נותנה מן הלילה בתוך המים כדי לאוכלם בבקר, משא"כ ביין אדום דאפילו ברגע אחד סגיא דתכף ומיד משתנה צורת הפת כן נ"ל ברור. וכן נראה מהכה"ח אות צג. ע"ש. ולפי זה י"ל שאם שריית המצה היא במים עדיין היא מצה עד שלא נתמחה אבל אם השריה היא ביין או במי פירות שמיד נשתנה המצה, אז אין זו מצה ואין יוצאין י"ח במצה זו בליל הפסח. ולכן שפיר כתבו הרי"ף והרא"ש שיש לשרות במים דוקא.

ואין להקשות על מה שכתבתי שמרן בס"קסח. איירי רק בפרוסות שהיו פחות מכזית, אבל אם היו יותר מכזית אז אף בשריה ביין עדיין יש לברך המוציא, שזה אינו דהתם איירי מרן בלחם גמור ובלילה עבה, אבל י"ל שבליילה רכה אף ביותר מכזית אמרינן נאבדת צורת הלחם, כמו שמצינו לגבי בישול שיש לחלק בין בלילה עבה ורכה, שבליילה עבה אף ע"י בישול עדיין אמרינן המוציא, אבל בבליילה רכה אנו אמרינן מזונות. ולכן אף בבליילה רכה י"ל שנאבדת צורתה ביין אף ביותר מכזית.

(ח) **ועוד** יש לבאר כדי להבין דעת הרא"ש. יש מחלוקת גדולה בין ר"ת והר"ש לגבי עיסה שבלילתו עבה אם בשלו במים אם עדיין אמרינן המוציא, שלדעת ר"ת אמרינן המוציא ולדעת הר"ש מזונות. ולכאורה י"ל שיש לדחות מה שפירשתי שהרא"ש איירי בבליילה רכה, שזה רק לפי מ"ש התוספות בפסחים מא. בד"ה אבל, דאולי כשיטת ר"ת בפסחים לז: בד"ה דכ"ע, שאף בבישול בבליילה עבה יש לברך המוציא, אבל אפשר לומר שהרא"ש סבר כהר"ש, ולכן אף בבליילה עבה בטלה תורת דנהמא ויש לברך מזונות. ולכן כיון שזה איירי בבליילה עבה אף השריה היא בבליילה עבה ועדיין בעינן מים לזה, ולכן שפיר אמרינן שזה מפני דבעינן טעם המצה. אמנם זה אינו, שנראה שהרא"ש סבר כר"ת שיש לומר המוציא בבליילה עבה אף אחר בישול. ולכן צ"ל שמה שאין יוצאין במצה מבושלת הוא מפני שאנו איירינן בבליילה רכה, ולכן בזו אמרינן שנאבדת תורת דנהמא, ולכן אין יוצאין י"ח בליל הפסח. ולכן אף בשריה אמרינן שזו היתה בבליילה רכה, ואף אם יש יותר מכזית מ"מ נאבדת צורת המצה מיד ביין וכדומה, משא"כ במים כמ"ש לעיל בשם המאמ"ר, ולכן כתב הרי"ף שיש לשרות במים דוקא.

ועכשיו יש לבאר שדעת הרא"ש כר"ת, שאין זה ברור כל כך. בפרק כ"ש באות טז. הביא הרא"ש שני דעות, דהיינו הא דר"ת והא דהר"ש, והוא לא מכריע בפירוש.

עבה, אלא שדרכם של חולים לפרוס המצה בחתיכות קטנות כדי להקל האכילה, ולכן בזה יש לחוש שאף בבליה עבה יש איבוד של צורת המצה ביין יותר מבמים כמו שכתבתי לעיל בדעת מרן בס"קסח. יא. ויב. ע"ש. וראיתי בבית מאיר בס"תסא. שכתב בדעת הרי"ף "ומן הרמב"ם לענ"ד יש ללמוד שהדיוק במים שבר"ף הוא לאו דוקא, כי על הרוב הרמב"ם בטר הרי"ף גריר. ואפשר דנקט במים להורות דמבושל אפילו במים אין יוצאין וצ"ע." הרי שלדעת הבית מאיר שיוצאין במצה שרויה בשאר משקים אף לדעת הרי"ף.

(י) **ולפי** כל הנ"ל יש ליישב דעת מרן בס"תסא. שמשמע מסתימת לשונו שיש להתיר לשרות המצה אף בשאר משקים מלבד ממים, ואף שכתב המ"א שם שאין זה דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, מ"מ לענ"ד נראה שדעת רש"י והר"י בתוספות והתר"י והאור זרוע והרמב"ם והמהר"ם חלאווה היא להתיר. ואף נראה כן מדעת הרא"ש והטור במצה מבליה עבה. ודעת הרי"ף סתומה ויש לפרש דעתו בכמה אופנים. ולכן ודאי נראה שדעת מרן העיקר ומותר לשרות המצה שהיא יותר מכזית בכל משקים, ואפילו ביין אדום שלא שכיח מצה מבליה רכה. ועוד אם הוא רק טובל המצה בלי שריה זמן מה, ולא נשתנה המצה משום היין כלל כהחוש מעיד, י"ל שיש להתיר אף בפרוסה פחות מכזית, דבשלמא לגבי לחם י"ל שהוא נשתנה מיד כיון שהוא רכה, אבל במצה שהיא יותר קשה מלחם ברק רגע אחת היא לא נשתנה כלל ביין וזה מותר. ואין אנו מקפידין על הטעם של היין או שאר משקים כמו שהוכחתי לעיל.

וראיתי בשער הציון בס"תסא. בס"ק כט. שהביא בשם רבינו מנוח בשם הראב"ד שכתב שיש להחמיר שלא לשרות המצה ביין. ולענ"ד הטעם לזה משום שבזה משנה תואר המצה אם היא רכה כמו שכתבתי לעיל, ואין זה משום טעם היין, ובזה מיושב מה שהקשה השער הציון שם על הראב"ד, שיותר נראה שאין לאסור משום טעם מצה בעיני ע"ש. וכתב השער הציון לתרץ בעד הראב"ד, "וי"ל דסברת הראב"ד דומיא דמאי דאמרין בדף קטו. לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהד דילמא אתי מרור ומבטל טעם דמצה, וה"ל דילמא היין מבטל טעם דמצה ואינו דומה לעיסה שנילושה בדבש, דהתם נילושה קודם שנעשית פת ונאפה הכל ביחד ונקרא פת מתובלת, משא"כ הכא שאחר שנגמר הפת באפייתה עירב בה טעם אחר." ע"ש. ולענ"ד אין תירוץ זה נכון לתרץ בעד הראב"ד, שהלא כתב הראב"ד בהל"ח חמץ ומצה בפ"ו הל"ה. "אע"ג

היא שבפ"כ כיצד מברכין, סבר הרא"ש שאינו מברך המוציא בבישול אחר אפיה אלא אם הפרוסה פחות מכזית, ולגבי דין בישול במצה נראה שאף ביותר מכזית אין לברך המוציא. ולפי מה שפירשתי זה אתי שפיר, שלגבי בישול במצה זה רק בבליה רכה, אבל מ"ש בפ"כ כיצד מברכין זה בבליה עבה. ולכן אין סתירה בדברי הרא"ש.

ולפי כל הנ"ל מובן לשון הטור בס"תסא. לגבי מצה שרויה, שהוא כתב, "ויוצאין... במצה שרויה במים אחר האפיה." הרי הוא כתב כלשון הרי"ף והרא"ש, ומשמע שדוקא במים מותר. וזה מפני שהמצה היא מבליה רכה כמו שכתבתי לבאר דעת הרא"ש.

(ט) **ואחר** שפירשתי דעת הרא"ש לגבי מצה שרויה, יש לפרש דעת מרן בזה. כתב מרן בס"קסח. יג. "אפילו דבר שבלילתו עבה אם בשלה או טגנה אין מברך עליה המוציא אפילו שיש עליה תורייא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפייה, ויש חולקין ואומרים דכל שתחלת העיסה עבה אפילו ריככה אח"כ כמים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טגנה בשמן מברך עליה המוציא..." ע"ש כל דבריו. מצינו שמרן פסק בסתם שאין לברך המוציא אחר בישול כלל, וכדעת הר"ש שהיא עיקר כמו שהוא כתב בב"י ע"ש. ולכן מצינו שאף בבליה עבה דעת מרן שע"י בישול אין זה נחשב ללחם כלל, ודלא כר"ת והרא"ש והטור הנ"ל. ולכן לפי זה אין להכריח כלל לפרש שר"י יוסי איירי רק במצה שנעשית מבליה רכה כמו שכתבו התוספות בפסחים מא. לדעת רש"י, וכן הוא דעת הרא"ש כמו שכתבתי לעיל, ולכן לדעת מרן יש לפרש דעת ר"י יוסי כפשוטו שהוא איירי בכל מצה בין שהיא מבליה רכה או עבה. ולכן אף בשרויה י"ל הכי. ולכן לדעתו אין מוכרח לומר שהשריה היא דוקא במים שביין נאבדת צורת המצה מיד. ולכן לדעת מרן מותר לעשות השריה בכל משקה כיון שרוב המצות הם בבליה עבה, וכן נראה מס"תנט. ו. שאין דרכם לעשות מצה מבליה רכה. ע"ש. ועוד י"ל שאף הרא"ש והטור מסכימים לזה, שהם דברו רק במצה שהיא מבליה רכה אבל אף הם מודים שבמצה דידן שהיא מבליה עבה מותר לשרותה בכל דבר.

ונחזור לדעת הרי"ף שכתב שיש לעשות השריה במים. ויש לומר בדעתו שאפשר שמים לאו דוקא, אלא שזה דרך החולים כמו שכתבתי לעיל, או י"ל בדעתו כמו שפירשתי בדעת הרא"ש, או י"ל שהרי"ף איירי במצה שהיא מבליה

הרמב"ם בהל" אבות הטומאות פ"ד. הל"ג. שכתב, "היו בתחילה כשיעור וצמקו וחזרו ותפחו עד שהגיע לשיעורן, הרי אלו מטמאין כשהוי דין תורה" ע"ש. אלא עדיין יש לדון בזה בנד"ד, שי"ל דשאני מצות שיש לחוש שמא אמרינן שיש דחוי במצות, משא"כ באיסורים דקי"ל אין דחוי באיסורים.

וכן מצינו בסוכה לג. שיש ספק אם אמרינן שיש דחוי במצות, לגבי נקטם ראשו ועלתה בו תמרה, ומסיק התם, "או דלמא ספוקי מספקא ליה לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, תיקו". וכן הוא בע"ז מז. וכן הוא בי"ד ס"כח. יא. לגבי כסוי הדם, שכתב הפר"ח שם, "דמספוקי מספקא לן אי איכא דחוי אצל מצות או לא, ולחומרא אמרינן ולקולא לא אמרינן, וא"כ לענין ברכה הו"ל ספק ברכה להקל ולא יברך." ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי המרור שמא אמרינן שיש דחוי ושוב אין יוצא י"ח במרור זה אחר השריה.

ועוד יש לדון בזה, דהיינו שאם המרור נתיבש מערב יו"ט, בזה י"ל שכיון שערב יו"ט הוא אינו זמן המצוה, אין שייך לומר נראה ודחוי, אלא כשבא היו"ט המרור הוא בגדר דחוי מעיקרא. וכן ראיתי סברה זו בסוכה שם, וכתב רש"י "דאי לאו דקדש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה למקריה דחוי". ע"ש. ועוד כתוב בגמרא שם בע"ב, "דחוי מעיקרא לא הוי דחוי", וכתב רש"י, "נפשוט מהכא דדחוי מעיקרא לא אמרינן בה דהוי דחוי, ולא הוי דחוי אא"כ נראה ביו"ט ואח"כ נדחה, כל שנדחה קודם יו"ט קרוי דחוי מעיקרא." ע"ש. וכן כתב הפרי תואר בי"ד שם בס"ק טז. לגבי כסוי הדם, וז"ל "וכתב הר"ן דהא דר"פ דקאמרי בע"ז דקאי בספקא הוי נראה ונדחה וחזר ונראה... וזהו דקאי בתיקו, ומעתה אם בהדי דנפל דם חיה או עוף ותכף ומיד עם יציאתו נתכסה ברוח שעדיין לא נראה להתחייב בכסוי, וחזר ונתגלה, ברוכי נמי מברכינן." ע"ש. הרי שאם דחוי מעיקרא ליכא ספק, שאין זה נקרא דחוי במצות, ועוד אם הדחוי הוא מערב יו"ט זה נחשב לדחוי מעיקרא. ועיין עוד מ"ש בזה המ"א בס"תקפו. בס"ק ו. ע"ש.

אלא לפי זה נראה שאין יוצא י"ח במרור שנתיבש לפחות מכשיעור בערב יו"ט אף אם ע"י שריה הוא חוזר לשיעור כזית, שכיון שזה נחשב לדחוי מעיקרא יש לדמות דין זה למשנה בעוקצים בפ"ב מש"ח. "בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין כמות שהן". וכתב הרמב"ם בדין זה בהל" אבות הטומאות שם, "פחות מכעדשה מן השרץ

דתניא בתוספתא יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באילפס, ההיא שתבלה משנאפת." והובא דבריו בב"י בס"תנה. בד"ה גרסינן, והוא כתב בשם הראב"ד "דכשתבלה משנאפית מיירי, כלומר דאל"כ ה"ל מצה עשירה ואין יוצאין בה י"ח מצה." ע"ש. הרי שלדעת הראב"ד אם נתערב איזה דבר במצה בשעת לישיה זה יותר חמור ובכלל מצה עשירה ואסור, אבל אם נתערב אחר אפיה זה יותר קיל והוא מותר. ולכן זה היפך מה שכתב השער הציון הנ"ל. ולכן ה"ה שמותר לשרות המצה ביין אחר האפיה ואין חיישינן לטעם המצה, אלא נראה כמו שכתבתי לעיל, שהטעם שאין לעשות כן לדעת הראב"ד הוא משום שיש פעמים שנאבדת צורת המצה ע"י היין. ומה שהביא השער הציון הראיה מדין מצה ומרור בפסחים קטו. כבר כתבתי לעיל שאין ראיה משם, דהתם אין המרור בא לתקן המצה אלא הוא דבר נפרד ממנה, ולכן בזה אמרינן שטעם המרור מבטל המצה, משא"כ בשריית המצה ביין שהיין בא לתקן המצה.

ולפי כל הנ"ל נראה למסקנה שלדעת מרן שמותר לשרות המצה ביין, ובפרט בזה"ז שהמצות הן מבלילה עבה, ואין להקשות על מרן כיון שכן דעת כמה ראשונים כמו שביארתי.

סימן פז.

שאלה: האם יצא י"ח במרור שהיה שיעור של כזית, ואחר כך נתיבש והוא פחות מכשיעור כזית, ואחר כך המרור חוזר לשיעור כזית ע"י שריה במים. ואם יש חילוק אם המרור נתיבש בליל יו"ט או קודם לכן.

תשובה: א) **כתוב** במשנה טהרות פ"ג מש"ד. "כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה, וכעדשה מן השרץ, כזית פגול, וכזית נותר, כזית חלב, הרי אלו טהורים, ואין חייבין עליהם משום פגול נותר וטמא. הניחן בגשמים ונתפחו טמאין וחייבין עליהן משום פגול נותר וטמא." הרי נראה מזה שאף שהאיסור הוא פחות מכזית, מ"מ הוא יכול לחזור לאיסורו ע"י שריה, וא"כ ה"ה בנד"ד שאף שהמרור חוזר לשיעור כזית הוא כשר למצוה. אלא שעדיין יש לדון בזה, שכתב הרע"ב שם שהטעם שכל אלו חוזרים לאיסור הוא מפני דאין דחוי אצל איסורים, ופירש התי"ט שם דאפילו שכבר נתמעטו ונטהרו כשחזרו ונתפחו, חזרו לאיסורן דאין דחוי. וכן פסק

מ"מ יש לדון מינה ואוקי באתרין שאף לגבי מרור י"ל שבזה"ז הוא אינו כעיקר מן התורה.

אלא שוב ראיתי שזה אינו לגבי מרור, שכתוב בגמרא בפסחים לט: "מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים... אליבא דר"י יוסי הגלילי, מאי במצה דאורייתא דלא נפיק אבל במרור דרבנן נפיק, או דילמא כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון, אמר רבא מסתברא מצה ומרור." ופירש"י שם בפירוש שני, "לישנא אחרינא, מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור מדרבנן, בפרק בתרא דף קטו. וזה שמעתי וקשיא לי בזמן הזה מי מסקי מעשר שני לירושלים" ע"ש כל דבריו. הרי לפי פירוש זה אף בזה"ז י"ל לגבי מרור, כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף שרש"י הקשה על פירוש זה מטעם אחר, מ"מ הוא מקבל סברה זו שמרור בזה"ז הוא כעין דאורייתא. וכן ראיתי בשער המלך בהל"ל מעשר שני פ"א הל"ב. שכתב, "וכבר ראיתי מי שרצה לומר כן, ורצה ללמוד מסוגיא זו (דגיטין סה.) דמרור הזמן הזה חשיבא עיקרו מדרבנן דומיא דמעשר שני בזמן הזה, והא ודאי ליתא, שהרי ללישנא אחרינא שכתב רש"י ז"ל בההיא דפ"ל כל שעה, מבואר דס"ל דמרור בזמן הזה חשיבא עיקרו מן התורה, ואמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ורש"י ז"ל מדלא דחי לה משום האי טעמא משמע דהכי ס"ל, ובפ" ע"פ קיז: אמרינן והא רב אחא בר"י הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, הרי מבואר דמרור בזמן הזה חשיבא עיקרו מן התורה." ע"ש. וכן ראיתי בסבא קדישא ח"א י"ד ס"כב. לגבי שביעית בד"ה ועיין עוד לרש"י, שכתב "רש"י בפסחים לט: הביא פירוש אחר בש"ס דמ"ש מרור דרבנן, דהכי פירושו מרור בזמן הזה בפסח, ועכ"ז קאמר הש"ס דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא בזמן המקדש ע"ש. והגם שרש"י הקשה על פירוש זה, הוא מטעם אחר ואינו משום דלא שייך לומר כל דתקון. ע"ש. ולכן לפי זה בנד"ד נראה שי"ל שכמו שלגבי מצוות מן התורה אנו אמרינן שיש לחוש לדחוי, כמו כן לגבי מרור בזמן הזה י"ל הכי.

ואגב אורחיה לפי זה יש להעיר על מ"ש השאגת אריה בס"צד. שהוא סבר שלמ"ד שיוצאין י"ח בלולב הגזול אחר יו"ט ראשון כיון שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן, ה"ה במרור שנגזל י"ל הכי שיוצא י"ח. ולענ"ד יש לדון בזה, שכיון דאמרינן כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, לכן אף במצוות מרור דרבנן י"ל שהוא לא יי"ח כמו במצוות מרור דאורייתא. ואף שמצינו

ופחות כזית מן הנבלה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים" ע"ש. וזה איירי שנתפחו ע"י בישול כמבואר בר"מ והרע"ב שם. הרי שמה שתפחו לשיעור הוא רק מדרבנן, ולכן אף לגבי המרור בנד"ד י"ל שע"י שריה, זה נחשב לכזית רק מדרבנן והוא אינו יוצא י"ח בליל פסח. וכן ראיתי בהגהות חת"ס בס"תפז. שכתב, "דתפח ע"י גשמים אינו אלא מדרבנן באיסורים וטומאה, ומכל שכן בקיום מצוה שאינו יוצא ידי חובתו." וזה לפי מ"ש הרמב"ם הנ"ל.

אלא שעדיין יש לעיין בזה, שהלא מרור בזמן הזה הוא רק מדרבנן, ולכן יש מקום לומר בזה ספק דרבנן לקולא, דהיינו שאם המרור נתיבש בליל יו"ט ואחר כך חוזר לשיעור ע"י שריה, ואמרינן בזה שנראה ודחה ונראה, הלא לגבי מצוות יש גדר של ספק אם אמרינן יש דחוי במצות או לא, ולכן במצוות מדרבנן יש לאזיל לקולא. ולגבי דין נתיבש בערב יו"ט שבזה אמרינן דחוי מעיקרא, י"ל שכיון שע"י שנתפח ע"י שריה זה הוי שיעור מדרבנן, זה סגי לקיים מצוה מדרבנן.

(ב) **ולכן** יש לברר אם אמרינן לגבי מרור ספק דרבנן לקולא או לא, או שמא י"ל דכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, וכמו שלגבי מצות מן התורה יש לחוש לדחוי ה"ה לגבי מרור י"ל הכי. וכבר כתוב בגמרא בגיטין סה. "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לא." ולכן יש לחקור אם מרור נחשב למילתא דאית לה עיקר מן התורה או לא. וראיתי בארעא דרבנן מע"מ באות תיד. שכתב בענין זה, "אמנם איכא למידק אסוגיא דפ"ה התקבל סה. דבתר דקאמר כעין דאורייתא תקון דבר שיש לו עיקר מן התורה, הדר פריך ממעשר שני ומשני במעשר בזה"ז דרבנן, ונראה דמ"ש"ה דייק וקאמר מעשר בזה"ז דס"ל להש"ס דכיון דבזה"ז אינו חייב משום מעשר לא מיקרי דבר שיש לו עיקר מן התורה" ע"ש שאר דבריו. ולכן לכאורה נראה שאף לגבי מרור י"ל הכי, דהיינו שכיון שבזה"ז ליכא שום מרור מן התורה לא מיקרי זה דבר שיש לו עיקר מן התורה. וכן ראיתי סברה זו בדברי אמת בדברי סופרים ס"ד. בד"ה ואחרי, שכתב לגבי תרומה בזה"ז, "כי תרומה בזה"ז לא חשיב עיקרו מן התורה. וראיה לדבר מסוגית פ"ה האומר דגיטין (הנ"ל), שמשמע משם דמעשר שני דרבנן בזה"ז לא חשיב עיקרו מן התורה, וה"ה לתרומה בזה"ז דרבנן דספק דרבנן לקולא." ע"ש. ואף שהאריכו האחרונים לגבי דין תרומה בזה"ז,

שבלולב הגזול י"ח אחר יו"ט הראשון, ולא אמרינן בזה כעין דאורייתא תקון, י"ל דשאני התם שבשום זמן לא מצינו שיש חיוב מן התורה כל שבעת הימים בכל העולם ליטול הלולב (אף שכן עשו בבית המקדש מן התורה), ולכן לולב בשאר הימים הוא כמצוה שאין לה עיקר מן התורה, אבל לגבי מרור אף שביו"ט בזמן הזה הוא רק דרבנן, הלא בזמן המקדש באותו יום הוא חיוב מן התורה, ולכן בזה שפיר י"ל שיש לו עיקר מן התורה, ויש לפלפל. (ועיין מה שכתבתי במקום אחר (ס"ק. אות ה.) להעיר עוד על השאג"א שם שכתב שהרמב"ם סבר שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה במצות מדרבנן.)

(ג) **ונחזור** לנד"ד, ונראה שיש להשיב על הנ"ל ולומר, דאה"נ שאף מרור בזמן הזה הוא כעין מן התורה, מ"מ זה דוקא בכל מה שתקנו חכמים לגבי מרור דאורייתא כמו כן תקנו לגבי מרור דרבנן, כגון אם אמרינן שבמרור מדאורייתא לא מועיל מעשר שני, כמו כן לא מועיל מע"ש במרור דרבנן, אבל אם יש ספק לגבי מרור דרבנן עדיין יש ליזיל לקולא, שתקנה לחודה וספק לחוד. וכן ראיתי במשנה למלך בפ"ד דבכורות הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, שכתב שאף בדבר שהוא עיקר מן התורה יש לומר ספק דרבנן לקולא, וז"ל, "וכ"ת דכיון דיש להם עיקר מן התורה חשיב כשל תורה וכמו שכתבו התוספות שם, הא ליתא דחילוק זה לא נאמר אלא היכא דבעינן לטעמא דחזקת שליח אז הוא דמחלקין בין דבר שיש לו עיקר מן התורה לדבר שאין לו עיקר, אבל במאי דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא בזה אין חילוק." ע"ש כל דבריו. וכן הסכים השער המלך בכלל א. דהל"ל מקואות ע"ש. (ועיין בארעא דרבנן בהקדמתו שאחר הביא דברי המש"ל הנ"ל הוא הקשה עליו מדברי הרמב"ם בפ"ז בהל"ל תרומות הל"יא. שספק ערל אינו אוכל בתרומה, ומשמע אף בזה"ז שתרומה דרבנן ע"ש. ויש לפלפל בזה.) וכן הסכים הארעא דרבנן במע"ס. אות תנג. וכן דעת כמה"ר יצחק ערוך שם, והוא הביא ראיה מספירת העומר בזה"ז שמותר למנות בספק חשיכה, אף שספירת העומר יש לו עיקר מן התורה. ע"ש. (אלא עיין בקהלת יעקב מע"ס. אות רל. מ"ש בשם הרשד"ם י"ד ס"קלא. והמאור.)

וכן יש להוכיח לגבי מרור בזה"ז דאמרינן ספק דרבנן לקולא, וכן הוא בב"ח בא"ח ס"תעה. בד"ה ומ"ש הרא"ש, שכתב, "אבל האכילת מרור שהוא מצוה דרבנן בזמן הזה, אזלינן לקולא דאכלן בלא מתכוין יצא." ע"ש שהוא לומד כן מדברי הרא"ש. הרי אף בזה"ז אמרינן ספק דרבנן

לקולא לגבי מרור. וכן הוא בחק יעקב בס"ק יח. ע"ש. ואף שראיתי בפר"ח שם באות ד., שאחר שהוא הביא הב"ח לגבי מרור בזה"ז הוא כתב, "דלענין דינא לא שנא לן בין מצות דרבנן למצות דאורייתא, דבכולהו בעינן כוונה, דאי לא לא יצא, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", מ"מ אין זה ראיה כנגדי שהלא י"ל דאה"נ שתקנו כוונה לגבי מרור דרבנן, כמו דאורייתא, אבל עדיין יש לומר שתקנה לחודה וספק לחוד, ולדעת הפר"ח זה תקנה ודאית ואין כאן שום ספק, אמנם אף הוא מודה שבמקום אחר עדיין י"ל ספק דרבנן לקולא לגבי מרור בזה"ז.

ולכן שפיר י"ל דבנד"ד יש לאזיל לקולא, ויש לומר שאם נתיבש המרור בליל פסח לפחות מכזית, והוא חוזר לשיעור כזית ע"י שריה, שלא אמרינן כאן דחוי במצות דקי"ל ספק דרבנן לקולא, ולא שייך לומר כאן כעין דאורייתא תקון כיון שאף במצוות דאורייתא יש ספק כיון שלפי הגמרא בסוכה לג. נשאר דין זה של דחוי בתיקון. ולכן שפיר י"ל שהוא יוצא י"ח.

ואף במרור שנתיבש בערב יו"ט דאמרינן בזה דחוי מעיקרא, ומה שהוא חוזר לכזית מצה ע"י שריה זה רק מדרבנן, י"ל שאף שאין כאן חזרה מן התורה מ"מ זו מועילה לקיים המצוה דרבנן של מרור בזמן הזה, וכמו שמצינו בכמה מצוות, כגון לגבי ציצית בבגדים של שאר מינים במרן בש"ע ס"ט. א. שאף שהוא אינו מקיים מצוה מן התורה של ציצית בשאר מינים, מ"מ הוא מקיים מצוה דרבנן. וכן לגבי נתינת תרומה או חלה מדרבנן לכהן, אין כאן מצוה מן התורה אלא עדיין הוא קיים מצוה מדרבנן. וכן לגבי ביעור חמץ, בחמץ שאינו אסור אלא מדרבנן, עדיין הוא קיים מצוה מדרבנן אף דמן התורה ליכא מצוה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שזה מרור רק מדרבנן מ"מ זה מועיל לקיים מצוות מרור דרבנן בזמן הזה.

מ"מ עדיין יש לדון בזה, שי"ל דהא דאמרינן שבשר שנתפח ליותר מכשיעור הוא טמא מדברי סופרים, היינו דוקא לגבי טומאה ואיסורים י"ל כן, אבל לא לגבי קיום המצוות שיש מקום לומר שאין זה נחשב לשיעור אפילו מדרבנן, וזה מפני שי"ל שגזרו חכמים לאסור דבר טמא או דבר איסור אטו טומאה או איסור מן התורה, דהיינו אטו שיעור מן התורה מעיקרא, ודוקא בזה אמרינן שנתפח הוא אסור, אבל אין ללמוד מכאן לקיים מצות עשה מדרבנן שזה שיעור של מצוה, שכיון שלא שייך גזרה בענין זה למצות עשה, י"ל שאין נתפח נחשב לשיעור כלל אפילו

כדפירש ר"י) רצה לומר מדאורייתא. "ע"ש כל דברי הזרע אמת.

ולכן לפי זה נראה שיש מקום לומר שהמרור שנתפח ע"י שריה לשיעור של כזית הוא מן התורה, ויוצא י"ח בזה אף בזמן שהמקדש קיים. אמנם זה אינו, שאף שיש לפרש כן בגמרא דמנחות שאנו לא קי"ל כרבה, מ"מ נראה שהרמב"ם לא פירש כן כיון שהוא פסק במשנה תורה שאם הבשר של עגל נתפח זה רק מדברי סופרים, ואף הזרע אמת הוכיח כן אחר כך בד"ה אכן, וכתב "דבאמת הדבר מוכרח ממתניתין דפ"ג דטהרות דמייתי התם הש"ס דקתני כביצה אוכלין שהניחא בחמה ונתמעט וכו', הניחן בגשמים ונתפחו חייבים וכו', ואם איתא דאזלינן בתר השתא מדאורייתא אף אם לא היה בה כשיעור מעיקרא, קשיא למה ליה למיתני שהיה בה כשיעור מתחלה הו"ל לאשמועינן רבותא דאף אם לא היה בה כשיעור מתחלה חייבים כיון שיש בה עכשיו ע"י תפוח, אלא צ"ל דמדאורייתא התיפוח לאו כלום הוא כל שלא היה בו שיעור מתחלה, וא"כ על כרחך לומר דמ"ש במשנה דעוקצין הנ"ל דאזלינן בתר השתא אף אם לא היה בה שיעור מתחלה, היינו מדרבנן בעלמא וק"ל. ע"ש. הרי שהזר"א סבר שאף שאין ראיה להרמב"ם ממנחות נד. מ"מ יש ראיה מהמשנה בטהרות. ואף שהזר"א שם הוסיף להקשות על הכ"מ שכתב שהמקור להרמב"ם הוא ממנחות נד., והרי אין ראיה משם, מ"מ אין להשיג על הכ"מ משום זה, שאף שיש לפרש הגמרא שם שלא קי"ל כרבה מ"מ יש לפרש הגמרא גם כן באופן שאנו קי"ל כרבה, וכיון שיש לדקדק מהמשנה בטהרות כרבה כמו שביאר לנו הזר"א עצמו שפיר הוא לומר שיותר נכון לפרש הגמרא במנחות הכי, ולכן ממילא אף הגמרא במנחות היא המקור להרמב"ם. ועוד אף הגר"א, אחר שהוא כתב שאין פירושו כדעת הראשונים, הוא כתב "אין בידי להקל נגדם למעשה". ע"ש. ולכן מכל זה נראה שאין לסמוך על הסברה הנ"ל לומר שאם נתפח המרור לשיעור כזית, שזה כשיעור מן התורה.

ולכן לפי זה י"ל שאם נתיבש המרור קודם יו"ט לא מועילה השריה ביו"ט, שזה הוי כדחוי מעיקרא, ומה שהמרור חוזר לשיעור של כזית לא מועיל, שאף לגבי טומאה ואיסורין זה רק מדברי סופרים ומשום גזירה אטו הטומאה או האיסור עצמו, וזה לא שייך במצות, ולכן אף במצות דרבנן אינה מועילה השריה לחזור להשיעור של כזית.

מדרבנן. ושוב ראיתי סברה זו בזרע אמת בח"א א"ח ס"כט. לגבי ברכת אכילה, שהוא כתב בד"ה אבל, "לפי האמת במעט עיון חזינא דאין מקום לספק זה כלל, דבשלמא לענין טומאה שייך למיגזר לחומרא מדרבנן דהתיפוח יחשב שיעור אטו היכא דהיה בו שיעור מתחלה ונתמעך וחזר ונתפח, אבל לענין ברכה אחרונה ודאי לא שייך למיגזר דיברך בכהאי גוונא" ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שלא שייך לומר שזה נחשב לשיעור של מרור כיון דהא דאמרינן כן לגבי טומאה ואיסור, הוא רק מפני גזירה בלבד ותו לא. ולכן י"ל שהוא לא קיים מצוות מרור כלל בנד"ד של נתיבש המרור קודם יו"ט, אף מדרבנן.

(ד) **אלא** לכאורה נראה שיש טעם אחר להתיר כאן, והוא שאין זה פשוט כל כך שאם המרור פחות משיעור מעיקרא ושוב נתפח ע"י שריה שזה רק מדרבנן. אלא שיש סברה לומר שזה מן התורה. והמקור לדין זה מלבד המשניות הנ"ל, הוא במנחות נד. עיין שם המחלוקת בין ר" יוחנן ור"ל, שלר"י אזלינן בתר השתא ולר"ל כשהיו, וסברת רבה בזה שלר"ל אמרינן יש דחוי באיסורין, ולר" יוחנן דקי"ל כוותיה אין דחוי באיסורין, והא דאמרינן במשנה דעוקצין הנ"ל דבשר העגל שנתפח הוא כשיעור ואזלינן בתר השתא, זה רק מדרבנן. ע"ש. ונראה מזה שהרמב"ם פסק כרבה. וראיתי בגר"א בס"ת פו. שכתב על סוגיא זו, "ולכאורה נראה לי דהא דרבה שם שינוייה הוא לשנויי דלא תיקשי על ר"ל, אבל למסקנא כיון דסלקא ר"ל בלא"ה בתיובתא לא צריך לדחוקי ולומר מדרבנן, וגם לומר דאין דחוי באיסורין". הרי שלפי זה הבשר של עגל שנתפח הוא שיעור מן התורה. וכן ראיתי סברה זו בזרע אמת הנ"ל בד"ה הן, שכתב "ואם כן לפי זה משמע דנייד הש"ס מהך אוקמתא (דרבה) ומפרש פלוגתא דר"י ור"ל כפשטא דר"י סבר דאזלינן בתר השתא אף אם לא היה בה שיעור מתחלה, ור"ל סבר דאזלינן בתר מעיקרא. וכן נראה מכל המפרשים דפירשו המשנה דעוקצין הנ"ל כפשטה, דהיינו בשר עגל שנתפח שלא היה בה מתחלה כשיעור ונתפח עד שהיה בה כשיעור, ובשר זקנה שנתמעך שהיה בה כשיעור מתחלה ונתמעך משתערת כמות שהיא, ע"ש ברמב"ם והר"ש ושאר מפרשים, ואילו לאוקימתא דרבה היה צריך לפרש דמתני' חדא דקאמר, דהיינו דבסוף נעשה כבשר עגל שנתפח כמו שהיתה מתחלתה אחר שבאמצע נתמעך כבשר זקנה כמ"ש רש"י בגמרא באוקמתא דרבה בד"ה כי פליגי ע"ש. וכיון דאידחייה אוקמתת רבה, א"כ אפשר שפיר לפרש דמ"ש המשנה משתערת בכמות שהיא (דהיינו כמות שהיא עכשיו

הרמב"ם הנ"ל.

ואף שלדעת הרמב"ם שלגבי טומאת עצמן השיעור הוא בכל שהוא, כמבואר בהל"ט"א שם הל"א. ובעיני שיעור של ביצה רק למטמא אוכל אחר, ולכן יש מקום לומר שהבשר העגל הנ"ל כבר קיבל טומאה לעצמו בפחות מכביצה, ובזה אמרינן שאחר שנתפח הוא יכול למטמא אוכל אחר מכח הטומאה שכבר היה שם לעצמו מקודם לכן, ולא איירי המשנה והרמב"ם לגבי קבלת טומאה אחר כן. מ"מ נראה שאין זה כוונת הרמב"ם, אלא הוא סבר שהמשנה איירי באופן שהבשר הנתפח קיבל הטומאה אחר שנתפח, וכמו שכתבתי לעיל. וכן נראה, שהלא לגבי פת ספוגנית נראה שחידש לנו המשנה שהפת קיבלה טומאה כשהיא כבר פת ספוגנית ולא קודם לכן, והחידוש הוא שאף שהיא דבר קלה עדיין היא קיבלה טומאה, ולא איירי כלל לגבי קבלת טומאה לפני האפיה כשהיא עיסה. ולכן משמע שאף לגבי הבשר העגל שנתפח דהכי איירינן, שקבלת הטומאה היא אחר שנתפח. וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ם שבהל"ה. שם שכתב, "כביצה אוכלין טמאים שהניחן החמה ונתמעטו אינן מטמאים", הרי בזה הוא כתב שהאוכל כבר טמא. אלא אחר כך בהל"ט. הוא כתב, "בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעטה משתערין כמות שהן." ויש לשאול למה הוא כתב כאן הדין של בשר זקנה שנתמעטה, הלא הוא כבר כתב דין זה בהל"ה. הנ"ל. אלא נראה לענ"ד שהדין של הל"ט. משונה מהדין של הל"ה. שבהל"ט. הוא איירי לגבי קבלת טומאה אחר שהוא נתמעט, ובהל"ה. הוא איירי לגבי שכבר קיבל טומאה קודם שנתמעט, כיון שהוא כתב "כביצה אוכלין טמאים". ולכן כיון שבהל"ט. הוא איירי בקבלת טומאה אחר שנתמעט, כן הוא לגבי הבשר העגל שנתפח באותה הלכה, שזה איירי בקבלת טומאה אחר שנתפח, ולכן שפיר י"ל שבקבלת טומאה אחר שנתפח הוי מן התורה משא"כ בפחות מכזית נבילה וכדומה שנתפח, שכבר חל האיסור קודם שנתפח, שהאיסור רק מדרבנן אחר שנתפח.

ולפי זה נסתלקה קושית הערוך השולחן העתיד בהל" שאר א"הט, ס"קלא. אות כד. שכתב, "ולפי זה תמוהים דברי הרמב"ם בפ"ד מטומאת אוכלין דין ט. שכתב בשר העגל שנתפח וכו' משתערין כמות שהן עכ"ל. וה"ל לבאר דזהו דרבנן או שהיה מקודם כשיעור". ולענ"ד אין זה קושיא דאה"נ שהרמב"ם סובר שאיירי המשנה בעוקצין בטומאה מן התורה, וזה מפני שקבלת הטומאה היא אחר שנתפח.

ה) **אלא** שעדיין יש לדון בזה להתיר משום שנראה לענ"ד יש כוונה אחרת בדברי הרמב"ם בדינים אלו, ועוד נראה לענ"ד שיש לחלק בין איסור וטומאה ובין מצות עשה בענין זה. ובתחילה יש לדון במ"ש המשנה בעוקצין שם, "פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא", וזה לגבי קבלת טומאה כנודע, וכן פסק הרמב"ם בהל"ט טומאת אוכלין פ"ד. הל"ח. הרי שאם יש פת ספוגנית של שיעור ביצה היא מקבלת טומאה, וזה אף שהפת רכה כמין ספוג כמבואר בר"ש והרע"ב שם. ולכן אף שבתחילת עשיית העיסה היא פחות מכביצה, ורק ע"י האפיה הפת נתפחה והגיע לשיעור של ביצה, מ"מ אנו דנין כפי מה שהפת עכשיו, ופת זו מקבלת טומאה מן התורה. הרי ראינו בזה שיש ליזיל אחר השיעור בשעה שחלה הטומאה עליו, ואין לחוש כלל אם קודם לזה היתה הפת פחות מכשיעור. וכן צ"ל לגבי "הבשר של עגל שנתפח" שם, שאין זה משונה מדין פת ספוגנית, ולכן כיון שהבשר הגיע לשיעור ביצה ע"י בישול, הוא מקבל טומאה כדי לטמא מאכל אחר מן התורה, כיון שבשעת שחלה הטומאה הוא כבר שיעור של ביצה, ולא אמרינן בזה שקבלת טומאה זו היא רק מדרבנן. וכן יש להוכיח מהרמב"ם בהל"ט טומאת אוכלין שם שהוא כתב בהל"ט. "בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעטה משתערין כמות שהן." והוא לא כתב שזה רק מדברי סופרים. אמנם דין המשנה בטירות שאני, דהתם איירי שכבר חל האיסור או הטומאה כשהוא פחות מכשיעור, ולכן אף אם נתפח עדיין זה מותר מן התורה, שאנו אזלינן אחר השעה שחל האיסור. וכן כתב הרמב"ם בהל"ט אבות טומאות הנ"ל בפ"ד הל"יג. "פחות מכעדשה מן השרץ ופחות כזית מן הנבילה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים." וכתב הכ"מ שמקורו מהמשנה דטהורות הנ"ל. הרי שזה רק מדברי סופרים כיון שכבר חל השם של טומאה עליהם, דהיינו שרץ או נבילה אלא שהם פחות מכשיעור. וכן הוא בהל"ט מאכלות אסורות פ"ד. הל"ד. לגבי כזית חלב או נבילה או פגול או נותר, שהוא כתב "היה פחות מכזית מבתחלה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו". הרי אף כאן באיסורי אכילה כיון שכבר חל השם של איסור בפחות מכשיעור, שוב לא אזלינן אחר כך מן התורה אחר השיעור של כזית אם נתפח.

הרי לפי זה יש לאזיל בענינים אלו אחר השעה שחל השם של איסור או טומאה עליו. ולכן שפיר יש לחלק בין המשנה בעוקצין דאיירי שחלה הטומאה אחר שכבר יש שיעור ביצה, ובין המשנה של טהורות דאיירי שכבר יש השם של איסור בפחות מכשיעור, וכן נראה ברור בלשון

כן, שבזה האיסור של טומאה כבר חל ושייך לומר דחוי, משא"כ במשנה שלא שייך לומר הענין של דחוי כיון שעדיין לא חל האיסור של טומאה. ולפי זה שפיר הוא לפירוש המשנה בעוקצין כפשוטו, שאין זה המחלוקת בין ר"י לר"ל, ובזה מ"ש הרמב"ם אתי שפיר. וגם מ"ש הכ"מ שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא דעת רבה, אתי שפיר גם כן, וכן הוא במגדל עוז בהל" מאכלות אסורות הנ"ל.

ולפי זה יש להעיר עוד על מ"ש הזר"א הנ"ל, שהמקור לרמב"ם הוא מהמשנה בטהרות הנ"ל, והוא כתב על המשנה, "הו"ל לאשמועין רבותא, דאף אם לא היה בה שיעור מתחלה חייבים, כיון שיש עכשיו ע"י תיפוח, אלא צ"ל דמדאורייתא התיפוח לאו כלום הוא כל שלא היה בו שיעור מתחלה, וא"כ ע"כ לומר דמ"ש המשנה דעוקצין הנ"ל דאזלינן בתר השתא אף אם לא היה בה שיעור מתחלה, היינו מדרבנן בעלמא וקי"ל". הרי לפי מה שביארתי אין מכאן ראיה, שהדין של טהרות שאני מהדין של עוקצין, שבטהרות כבר חל האיסור כמבואר שם, משא"כ בעוקצין שעדיין אין שם טומאה כלל, ואין ללמוד זה מזה.

ועוד יש לבאר איך פירש רבה הבריייתא שם במנחות שכתב ברישא, "בשר העגל שלא היה בו שיעור ותפח ועמד על כשיעור טהור לשעבר וטמא מיכן ולהבא". וכתב בסיפא, "וכן בפיגול וכן בנותר". הרי הרישא נראה כהמשנה בעוקצין, דהיינו שמכאן ואילך הוא מקבל טומאה כדי למטמא מאכל אחר, אחר שנתפח מן התורה, והסיפא איירי בפיגול ונותר שכבר חל האיסור בפחות מכשיעור, ולפי מה דאנן קי"ל אין חילוק מן התורה לגבי אכילת פיגול ונותר בין לפני התיפוח או אחר כך, שבין כך ובין כך אין איסור תורה, ולכן קשה איך להבין הסיפא שכתב "וכן בפיגול וכן בנותר", שזה אינו מן התורה ומאי החילוק בין לפני שנתפח או אחר כך, הלא שניהם שווים. ונראה שי"ל בזה, או שלא קי"ל כבריייתא זו, או שיש לפרש דא"נ הרישא איירי בדבר תורה והסיפא איירי בדרבנן, וגם יש לפרש הסיפא כמו ר"ל שם שהענין כאן הוא הטומאה מדרבנן של הפיגול ונותר, וכן יש לדייק מהרישא שכתב הלשון של טמא וטהור, הרי משמע שאף הסיפא איירי בטמא וטהור. ולכן קודם שנתפח אין טומאה כלל בפיגול ונותר, ואחר שנתפח יש טומאה דרבנן, ולכן שפיר י"ל שיש חילוק בין לפני או אחר שנתפח. ולכן י"ל שהרישא איירי לגבי מטמא שאר מאכלים מן התורה כמו המשנה בעוקצין, והסיפא איירי בטומאה מדרבנן.

ו) ועכשיו יש לבאר פירוש זה בדעת רבה במנחות שם. נראה לענ"ד שרבה סבר שאין המחלוקת בין ר"י ור"ל היא ממש בפירוש המשנה בעוקצין, אלא בדבר אחר שדומה לדין המשנה, דהיינו אם יש מאכל טמא יותר מכביצה, ואז נעשה פחות מכביצה, ואז חוזר ליותר מכביצה, אם אמרינן שאחר החזרה עדיין יש טומאה במאכל. ולכן זה באופן שכבר חלה הטומאה על המאכל מעיקרא, ושפיר לומר בזה ששייך הענין של דחוי באיסורים שכבר חל שם האיסור דהיינו הטומאה מתחילה, ושייך לומר בזה "דחוי". וזה דבר משונה מהמשנה מעוקצין דאיירי בנתפח לשיעור של ביצה קודם שחלה הטומאה כלל, ולא שייך לומר בזה "דחוי". ולכן סבר רבה, "וכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא הוה ביה, מדרבנן", דהיינו לגבי כשכבר חל האיסור, כגון בפגול ונותר. "כי פליגי כגון כשיעור וצמק וחזר ותפח", דהיינו שכבר חלה הטומאה על המאכל, ושייך לומר בזה הענין של דחוי. אמנם אין זה הפירוש של המשנה בעוקצין שאין שם שם איסור או טומאה כלל אלא אחר שהגיע לשיעור, ובזה לא שייך לומר דחוי, ובזה אין מחלוקת בין ר"י ור"ל, שכולם מסכימים לזה, שכשיש שיעור ביצה חלה הטומאה עליו מן התורה לטמא מאכל אחר. ואף שבסוף דחה הגמרא סברת ר"ל, דהיינו שאין דחוי באיסורים, אין זה לסתור כל הפירוש של רבה במחלוקת בין ר"י ור"ל, אלא לומר שאין ההלכה כר"ל, אלא כר"י.

ולפי פירוש זה בדעת רבה, אתי שפיר מ"ש הרמב"ם, שהוא פסק שבשר שנתפח מקבל טומאה, דהיינו מן התורה כמבואר בעוקצין, אבל גם הוא פסק שדבר איסור כגון נבילה שנתפח אין אסור מן התורה, כמבואר בטהרות. ובזה נסתלקה קושית הזר"א הנ"ל, ונראה שזה הוא מפני שהוא קיבל פירש"י שם במנחות, ופירש כן אף לדעת הרמב"ם, דהיינו שסבר רש"י שם לרבה שהמחלוקת בין ר"י ור"ל היא במשנה בעוקצין עצמה, והמשנה איירי שבתחילה הוי שיעור ואחר כך פחות מכשיעור ואחר כך נתפח לשיעור, ולכן הקשה הזר"א למה לא הזכירו המפרשים פירוש זה במשנה בעוקצין ובפרט בר"מ שם, כיון דאנן קי"ל כרבה. אלא לפי מה שביארתי זה אתי שפיר, שאין זה כוונת רבה כלל, ודחוק הוא לומר שכן כוונת המשנה בעוקצין, אלא צ"ל שדין המשנה בעוקצין מקובל כפשוטו בין לר"י ובין לר"ל, אלא הם חולקים בדבר הדומה לו אבל שעדיין משונה, דהיינו בדין של דחוי באיסורים, וזה דומה למשנה בעוקצין כיון שאף בזה אנו איירינן בטומאה והשיעור של המאכל, אבל הוא משונה גם

החפצא, אלא החיוב הוא על הגברא, ורק אמרינן שבשעת קיום המצוה בעינן שיעור להחפצא. ולכן אם באותה שעה של קיום המצוה יש שיעור, הוא דבר שפיר. וזה דומה לקבלת הטומאה על האוכלים אחר שכבר יש שיעור כביצה אחר שנתפח, אלא לגבי המצות עשה אזלינן אחר שעת קיום המצוה. ולכן אם ע"י שריה יש שיעור כזית במרור שוב אין לחוש אם קודם לכן הוא היה פחות מכשיעור. ועוד י"ל שלפי זה אין חילוק כלל בין מצות דרבנן או מצות דאורייתא, ואף לגבי מצה אם היא פחותה מכזית וע"י שריה במים נתפחה לכזית אף בזה י"ל שהוא יי"ח. ולכן מצינו שלפי זה דשאני דין מצות עשה מדין טומאה ואיסור, וזה שלא כהגהות חת"ס בס"תפנ. הנ"ל שכתב "ומכל שכן בקיום מצוה שאינו יי"ח".

ולפי זה יש לבאר עוד בדינים אלו, שראיתי בזר"א הנ"ל שנשאל על הברכה האחרונה של פת סופגנין, ואחר שהוא ביאר דעתו בכל הנ"ל הוא כתב, "ומ"מ יצא לנו מכל האמור בענין, דאע"ג דמדאורייתא לא אזלינן בתר השתא, אלא היכא דהוה בה שיעור מתחלה, מדרבנן מיהא אזלינן אחר השתא אע"ג דלא הוי בה שיעור מעיקרא, וא"כ היה נראה שעדיין יש מקום ספק בנד"ד לענין ברכה אחרונה, דשמא כיון דמדרבנן חשבינן התיפוח לשיעור לענין טומאה, אפשר דה"נ מחמירין מדרבנן לענין ברכה". ולענ"ד לפי מה שביארתי לעיל, הא דאמרינן שמדאורייתא אין אזלינן אחר השתא, זה דוקא באיסורים או טומאה שכבר חלו בפחות מכשיעור, אבל בברכות על האכילה לא חלה שום מצוה על המאכל אלא על הגברא, וא"כ אם בשעת אכילה יש שיעור כזית שפיר הוא לברך אחריו.

ועוד כתב הזר"א שם בד"ה אבל, "ועוד דלענין ברכה אחרונה בעינן דיהנו מעיו בכזית, וכאן לא נהנו מעיו בכזית, וגדולה מזו חזינן באכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו דחייב לענין איסור, דהרי גרונו נהנה בכזית לדעת ר"י בפ"ז דחולין קג: דקי"ל כוותיה, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות מ"א ע"ש, ובברכה אחרונה לא מישתמיט שום פוסק לאשמועינן דין זה, אלא סתמי מילתייהו דאין ברכה אחרונה בפחות מכזית, וע"כ לומר דה"ט משום דהכא לענין ברכה אף ר"י מודה לר"ל דהנאת מעיו בעינן ולא סגי בהנאת גרונו כמו לענין איסור כדכתיב ואכלת ושבעת, וכ"כ הר"ב פנים מאירות ח"ב ס"כו. דבכה"ג דאכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אינו מברך ברכה אחרונה עי"ד, וא"כ כ"ש בנד"ד דכיון דליכא אפילו הנאת

ולפי מה שביארתי לדעת הרמב"ם נסתלקה קושיית התוספות שם בד"ה דמעיקרא, מהגמרא דשבת צא. "בעי רבא הוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה ונמלך עליה מהו... דהא אפילו עבד עקירה והנחה במחשבה אפילו לבתר נתפחה פטור דלכמות שהן משערינן מדאורייתא." ע"ש. הרי שלתוספות מן התורה יש לאזיל לאחר לכמו שהיה, ורק מדרבנן יש לייזיל אחר עכשיו. אמנם כבר כתבתי שזה רק כשחל האיסור בפחות מכשיעור, אז אם נתפח האיסור אינו אלא מדרבנן, כגון בפיגול ונבלה, אבל אם לא חל האיסור אלא רק אחר שהגיע לשיעור שפיר הוא לומר שכיון שבשעת שחל האיסור יש שיעור, יש כאן איסור תורה. ולכן לגבי שבת לא שייך לומר שחל האיסור על החפצא שהוא הוציא, ששמירת שבת על הגברא, ולכן כיון שבשעת ההנחה יש שיעור ורק באותה שעה יש איסור שפיר יש לומר שיש איסור תורה כאן. ועיין ברשב"א בשבת שם שתיירץ באופן אחר, אבל לפימה שפירשתי בדעת הרמב"ם הכל אתי שפיר.

ואגב אורחיה ראיתי בלשון הרמב"ן שם בשבת בד"ה הא, דכתב, "הא דבעי רבא... איהו דאמר במסכת מנחות בפרק כל מנחות כל היכי דמעיקרא הוה ביה והשתא לית ביה, וכל היכי דמעיקרא לא הוי ביה והשתא הוי ביה מדרבנן" ע"ש. הרי נראה שהוא גרס במנחות רבא, במקום רבה, שהוא כתב "איהו דאמר", ולכן הוא הקשה על מה שנראה שהוא סותר את דבריו. וכן נראה מלשון הרשב"א שם, וכן הוא בריטב"א שם. הרי לפי זה יש לומר שאילו כן היתה גירסת הרמב"ם במנחות, דהיינו רבא במקום רבה, שפיר הוא לפסוק כמוהו, שהרי כתב הר"ן בפ"ג גיד הנשה גבי ההיא ביניתא שאפילו במקום שעשה שום אמורא מעשה כנגד סברת רבא, הלכה כרבא משום דהוא מריה דגמרא טפי. וכן הוא למרן בכללי הגמרא בהליכות עולם שער ה. פ"ב. ולכן לפי זה אין לפסוק כהאוקימתא קמא.

(ז) **ולפי** מה שביארתי לעיל, יש לחלק בין איסור וטומאה ומצות עשה, שדבר ידוע שבאיסור וטומאה, הם דברים שחלים על החפצא כמ"ש רש"י בשבועות כד. "ואריה הוא דרביע עלייהו", אבל המצות עשה חלה על הגברא ולא על החפצא של מצוה, וכמבואר בנדריים טז. ושבועות כה. ובראשונים שם. ולפי זה נראה שלגבי איסורים י"ל שכיון שבפחות מכזית חל השם של איסור, ומה עוד אנן קי"ל כר"י שחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ אין לוקעין עליו אף אם אחר כך נתפח לכזית דאנו אזלינן אחר כשחל שם האיסור עליו. אמנם במצות עשה אין שום דבר חל על

גרונו בכזית אלא למראה עינים, דודאי אינו מברך ברכה אחרונה כנלענ"ד פשוט. ולענ"ד זה אינו, שכיון שבשעת אכילה יש למראה עינים כזית סגי בזה לברך אחריו, וזה דומה לדין פת ספגונית במשנה שראויה מן התורה לקבל טומאה כדי למטמא מאכל אחר, בשיעור ביצה. ומה שכתב הזר"א דבעינן הנאת מעיו, כן הוא אלא שכל אוכל משונה מחבירו יש מאכל קל שיש בו רק הנאה קצת ויש מאכל חשוב שיש בו הנאה מרובה למעיו, ולא מקפידין על זה אלא כל שיש במאכל שיעור כזית יש לברך אחריו. וידוע הוא שבשיעור כזית יש ליזיל אחר המדה ולא אחר המשקל, כמבואר במחזיק ברכה בס"תפז. אות ב. בשם הפוסקים, ואף שנהגו ליזיל אחר המשקל, זה רק משום שזה דבר קל לשקול, משא"כ למדוד המדה, אבל אה"נ שהעיקר בזה הוא המדה כמבואר כל זה בפתה"ד בס"קצ. באריכות ע"ש. ולכן אף דבר שקל מאד, מ"מ אם יש מדה של כזית עדיין יש לברך אחריו, ודלא כהזר"א בזה. ואף שראיתי במחב"ר בס"רי. אות ג. שהוא העתיק דברי הזר"א, מ"מ אין מזה הוכחה שכן סברת החיד"א שכבר נודע ש"ל שכן דעתו רק אם הוא כתב "וכן עיקר" או "כן נראה לי" וכדומה, וכמבואר בהקדמתו למחב"ר ועוד מקומות. ולכן אף שראיתי שהכה"ח הביא דין זה של הזר"א מ"מ נראה לענ"ד שיש לברך ברכה אחרונה על פת ספגונית.

ועוד י"ל בזה, שאף לפי מ"ש הזרע אמת שבברכות יש ליזיל אחר הנאת מעיו ולא מועיל מה שפחות מכשיעור נתפח שאין כאן הנאת מעיו, מ"מ עדיין י"ל דבנ"ד לגבי מצות לא בעינן הנאת מעיו, וכל שיש שיעור כזית סגי. וכן ראיתי בחתם סופר א"ח ס"קצו. בד"ה אך, "והנה בתשובת פנים מאירות ח"ב ס"כו. מסיק מלשון הרא"ש פ"ב דברכות סס"ו. דברכת המזון אכילה במעיו בעינן, נהי דבאכילה של אסורים חייב בכזית מצומצם עם של בין החניכים סוף פ"ג"ה, מ"מ בברכת המזון דכתיב ושבעת בעי שישבעו מעיו, ומבואר דה"ה כל מצוה דכתיב בה אכילה סתם ולא שביעה סגי בכזית מצומצם, ויש להביא ראיה קצת לזה ממ"ש התוספות בר"ה יג. בשם הירושלמי דתיתי עשה דמצה ולדחי ל"ת דחדש ואס"ד דאיסור חדש כבר עבר בהנאת גרונו וידי מצוה לא יצא עד שיכנסו למעיו, לא הוה ק"מ דבעידנא דמיעקר ללאו לא מקיים עשה. ע"ש כל דבריו. הרי שלמצות בעינן הנאת גרונו ולא בעינן שביעה כלל. ולכן בין אם הוא דבר קל כספגונית או דבר כבד הוא י"ח.

(ח) **כל** זה כתבתי לבאר שיטת הרמב"ם אלא עדיין יש לעיין בזה שהלא נראה שאין כן דעת שאר הראשונים, ואולי לדעתם עדיין יש לחוש לשמא שאם נתפח לכיותר מכשיעור שאין זה נחשב לשיעור מן התורה אלא כשיעור דרבנן. והרי פירש רש"י במנחות שם שלדעת רבה המשנה בעוקצין איירי בטומאה מן התורה רק באופן שכבר היה שיעור ונתמעטה ואז חזרה ונתפחה לשיעור של כביצה, (ודלא כדפירשתי לדעת הרמב"ם), וכיון שכן אם אנן קי"ל כרבה נראה שאם מתחילה הוא פחות משיעור ונתפח הרי השיעור הוא רק מדרבנן. אלא י"ל שאף על פי שכן דעת רש"י לרבה, מ"מ מי יאמר שרש"י פסק כרבה, שמא הוא פסק כהאוקימתא קמא שסבר שלר"י שנתפח הוא שיעור מן התורה, וכמו שכתב הזר"א והגר"א הנ"ל שנראה שכן ראוי לפסוק הסוגיא. ולענ"ד יש להביא ראיה לזה, אף שהם לא הביאו את זה, והוא דברי הר"ש והרא"ש במשנה עוקצין, שכתב הר"ש שם לגבי הבשר שנתפח, "פלוגתא היא בפרק כל המנחות באות מצה (דף נד.) אי משערין כמות שהן עכשיו או לכמות שהיו מעיקרא". וכן כתב הרא"ש שם. ונראה מזה שהר"ש והרא"ש תפסו האוקימתא קמא לעיקר, שכן הוא לשון האוקמתא קמא, ואילו לרבה הו' להם לפרש המחלוקת לגבי בתחילה היה שם שיעור ונתמעט וחזר ונתפח, אלא נראה שהם סברו שהאוקמתא קמא היא העיקר לדינא. ולכן דבר שנתפח לכשיעור הוא מן התורה. ולכן לפי זה י"ל שאף הם מודו לנ"ד שאף במצוה מן התורה יש לסמוך על השיעור של דבר שכבר נתפח, ודלא כהחתם סופר הנ"ל.

אלא נראה מהרמב"ן והרשב"א והריטב"א והחידושי הר"ן בשבת צא. דאנן קי"ל כרבה במנחות, ולגירסתם הוא רבא, כמו דאנן קי"ל כרבא בשבת שם. ועוד נראה מהרשב"א במנחות שם שהוא פירש כרש"י שהמשנה בעוקצין איירי שהיה בו שיעור תחילה ואחר כך נתמעט ואז חזר לשיעור. ולפי זה לדעתם אם מתחילה הוא פחות משיעור ונתפח לשיעור, זה רק מדרבנן. ונראה מהרשב"א בשבת שזה שייך בכל דבר שצוותה התורה בלשון אכילה, וכך הוא לשונו שם, "ולי נראה דאינו דומה שיעור שבת לשאר האיסורים דאלו פגול ונותר וחלה לא חייבה תורה בהם אלא כשיעור אכילה, דהיינו כזית וכיון שכן כל שאין בו כזית אף ע"פ שנתפח ונראה ככזית הרי אין בו כזית ולא נהנה גרונו, אבל הוצאות שבת בחשיבותא תליא מילתא וכל שדרך הבריות להחשיב ולהצניע חייבין עליו" ע"ש. ונראה מזה שיש לדמות מצות עשה כגון מצה ומרור לדין של איסורים, ששניהם בלשון אכילה, ושניהם בהנאת

או אין דחוי לענין שבת, תיקו. "מ"מ יש לומר שהספק הוא דוקא לגבי שבת, כיון ש"ל ששמא שבת כשאר איסורים ששייך בה דחוי בפחות מכשיעור, או שמא שבת שאני כיון שאין איסור על החפצא, אבל לגבי מצות עשה י"ל שאין שום ספק ולא אמרינן דחוי בדבר שתלוי בשיעור בלבד, אלא רק בדבר שניכר בגוף החפצא שיש שינוי של פיסול, כגון נקטם ראשו וכדומה.

ואל תשיבני שאף שלגבי שיעור צירוף לכזית י"ל שלא שייך דחוי אם הוא בפחות מכשיעור, מ"מ אם נתיבש המרור זה פסול משום היבשות כמבואר במרן ס"תעג. ה. לגבי העלין, מ"מ נראה שזה לא שייך בנד"ד שנראה מהתם שהטעם שיבש פסול הוא משום אין בהם טעם מרור והרי הם כעפרא בעלמא, הרי דבעינן יבשות ממש כדי שאין בו טעם מרור כלל, והרי בנד"ד אף שהמרור נתיבש עדיין יש טעם של מרור ניכר בו, ואין זה נקרא יבש של פסול לענין זה.

(י) **ויש** לברר דבר אחר, דהיינו אם יש איסור של תקון בשרייה ביו"ט שע"י כן הוא מכשיר המרור כדי שתהיה ראוי להמצוה. וכן מצינו בסוכה לג: לגבי ההדס לגבי ממעטין ביו"ט דיש בזה תקון מנא ביו"ט, והתירו התם רק אם שלקטן לאכילה ויש לו הושענא אחריתי ע"ש. ובנד"ד אין לו מרור אחר אלא זה, ולכן השריה היא תקון מנא. ופירוש רש"י התם, "מתקן מנא. שהיה פסול ומכשירו." ולכן ה"ה בנד"ד הוא מכשיר המרור למצוה. ולענ"ד אין חשש כאן, שאין זה תקון שנראה לעינים כלל, ולא דומה להענבים על ההדס שניכר אם הם שם או לא, אבל בנד"ד אין הפסול אם המרור יבש או לח, אלא אם יש כאן שיעור או לא, ומה שהגדיל המרור לשיעור ע"י שריה לא נחשב לתקון כלל, שלפני כן הוא נראה כמרור ואחר כן הוא נראה כמרור, והשינוי רק שעכשיו יש כאן יותר מרור, ואין הריבוי בכלל תקון. והלא אם היה לו פחות מכזית מרור והוא הביא עוד מרור להצטרף כדי להשלים השיעור של כזית, אם אמרינן שזה תקון, ודאי שאינו כן, ולפי זה אין הריבוי בכלל הענין של תקון מנא. ואין איסור כאן בנד"ד.

ואין לדמות השרוי במים לתקן המרור להפרשת תרומה ומעשר שהיא אסורה שנראה כמתקן כמו שפסק מרן בס"שלט. ד. וכן בס"רסא. א. דשאני התם שקודם הפרשת התו"מ המאכל אינו ראוי לאכילה כלל, וע"י ההפרשה הוא ראוי לאכילה, ולכן זה נראה כתקון, אבל בנד"ד המרור

גרוננו תליא. אלא עדיין יש לפקפק בזה, שאפשר הרשב"א איירי דוקא באיסורים שהחפצא האיסור עצמו, אבל לגבי מצות עשה שתלויה בגברא אפשר שהוא מודה שיש לאזיל אחר השיעור שיש לנו עכשיו. אלא שעדיין יש לדחות את זה שאם המאכל הנתפח רק נראה ככזית ואינו כזית ממש, אז מה לי איסור או מה לי מצות עשה, הלא בשניהם כזית ממש בעינן.

מ"מ נראה שלדינא יש לבחור הדרך האמצעי, כמו שמצינו כלל זה בפוסקים. וכן הוא ביד מלאכי באות תעז. שכתב "מאן דאמר היכא דאיכא שתי סברות חלוקות מן הקצה אל הקצה, ויש סברה שלישית ממוצעת ביניהן יש לפסוק כוותה." ע"ש המקורות לזה. ולכן ה"ה כאן י"ל בנד"ד, שמקצה אחת יש שיטה הר"ש והרא"ש שפסקו כהאוקימתא קמא, דהיינו שאם נתפח אז זה שיעור מן התורה, ובקצה אחרת דעת הרשב"א ודעימיה, שזה רק שיעור מדרבנן, ובאמצע נראה שיש שיטת הרמב"ם, דכשכבר חל שם האיסור כגון בפגול ונבילה, אז אם נתפח השיעור הוא רק מדרבנן, אבל כשחל שם האיסור אחר שנתפח אז שיעור זה מן התורה, כמו שביארתי לעיל. ולכן לפי זה אנן קי"ל כהרמב"ם.

(ט) **ונחזור** לנד"ד. ועוד י"ל בזה שאף שמצינו בסוכה לג. שיש לחוש לדחוי במצות, נראה שזה דוקא בדבר שניכר בגופו של החפץ שהוא פסול, כגון נקטם ראשו, אבל בדבר שהוא פחות מכשיעור אין זה בכלל דחוי כלל, כיון שבעצם החפצא ראוי להמצוה אלא שעדיין אין שם כל כך לקיים המצוה, ודבר כשר איכא אבל כדי להצטרף לשיעור ליכא. ולכן בפחות מכשיעור של כזית מצה או כזית מרור לא שייך כלל לומר דחוי. מ"מ לגבי השיעור של לולב של ד' טפחים או ההדס וכדומה אין לומר כן, שאם ההדס פחות מכשיעור לא שייך לומר שיש להצטרף עוד הדס לשיעור, והוא חסרון בגוף ההדס, ולכן אם ההדס הוא פחות מהשיעור של הדס ואחר כך עלתה בו תמרה כמבואר בסוכה לג., י"ל ששייך כאן הענין של דחוי. ולפי זה בנד"ד נראה שאף שכתבתי לעיל שדחוי הוא ספק במצות ויש לאזיל לקולא במצות דרבנן כגון השיעור של מרור בזמן הזה, מ"מ לפי הנ"ל אין צורך לזה ואף במצה שהיא מצוה מן התורה יש לומר שלא שייך הענין של דחוי לגבי השיעור של מצה. ואף שמצינו לגבי שבת שיש ספק אם אמרינן דחוי כמבואר בשבת צא. הנ"ל, אף לגבי דבר שתלוי בשיעור, שכתוב בגמרא שם, "הוציא כגרוגרת לאכילה וצמקה וחזרה ותפחה, מהו יש דחוי לענין שבת

ראוי לאכילה קודם השריה, ולכן אין זה נקרא תיקון אף שהוא ראוי למצוה אחר כך. וכן מצינו סברה זו לגבי טבילת כלים בס"שכג. ז. שלדעת האוסרים טבילת כלים הוא משום שנראה כמתקן, דהיינו שקודם שאסור להשתמש בכלי ואחר כך הוא מותר, אלא אף בזה מרן סבר בסתם שמותר לטבול כלי חדש שאין זה תיקון שאף אם עבר והשתמש בכלי המאכל מותר כמבואר בביאור הלכה שם. וק"ו הוא שאין שום תיקון בנד"ד שמותר לאכול המרור קודם השריה, ולכן אין זה נקרא תיקון מה שהוא ראוי אף למצוה אחר השריה.

ולפי כל הנ"ל מותר לשרות המרור שהיה פחות מכשיעור ביו"ט ולא שייך בזה דחוי בשום אופן, ואין כאן איסור של תיקון, וי"ל שאף לגבי מצה שהיא מצוה מן התורה אף בזמן הזה, מותר לעשות כן להשלים השיעור של כזית.

סימן פת.

שאלה: האידך יש לפרש כוונת הסימן של דצ"ך עד"ש באח"ב.

תשובה: כבר האריכו המפרשים לבאר את זה, למה מחלק ר"י המכות לשלש כתות, אלא שעדיין לא ראיתי מי שמסביר לנו הפירוש של המלים (ואה"נ שהתוס' יו"ט בפ"ה דאבות מש"ד, פירש את המלים, אלא הוא צריך להחליף ע' עם א', וגם להחליף סדר האותיות ע"ש). ולענ"ד כך יש לומר, "דצ"ך", דהיינו מדציה, דהיינו שמחתך. "עדש", זה רמז להעדשים שנתן יעקב לעשו במקום את הבכורה, כמו שנאמר "ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים, ויאכל וישת ויקם וילך, ויבז עשו את הבכורה". "באחב", פירושו, באח ב'. דהיינו השני אחים, דהיינו יעקב ועשו. ולכן הכי י"ל ששמחתך, דהיינו מה שאתה שמח ביציאת מצרים ע"י המכות, זה רק משום שיעקב קנה הבכורה מעשו ע"י העדשים. והטעם לזה הוא, שכל כוונת יציאת מצרים היא מפני קבלת התורה ועבודת הקב"ה. וכוונת הבכורה היא העבודה, כמ"ש רש"י בפרשת תולדות שם, "בכרתך. לפי שהעבודה בבכורות". ולכן הסביר לנו רבי יהודה, שאילו לא קיבל יעקב העבודה ה' שוב לא היו נגאלים, שבלי קבלת העבודה אין תכלית לגאולה ממצרים. ולכן ראוי לנו לשמוח שקנה יעקב הבכורה ע"י העדשים, שבלי זה לא היינו זוכים לעשר המכות והגאולה. כך נראה לענ"ד לפרש כוונת רבי יהודה.

סימן פט.

שאלה: האם יש רמז בתורה שיש להתחיל לספור ספירת העומר בלילה אחר היום הראשון של פסח, שהלא כתוב בפסוק "ממחרת השבת", ועדיין אנו סופרים אחר יו"ט ראשון.

תשובה: נראה שאף שכתוב בפסוק בפרשת אמור, "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את העומר התנופה", שמשמע שיש לספור במוצאי שבת וכמו שאמרו המינים, מ"מ יש רמז בפסוק בפרשת ראה שהפירוש של "מחרת השבת", הוא היום אחר פסח, דהיינו אחר יו"ט הראשון. וכך כתוב בפסוק שם בפרשת ראה, "שבעה שבעות תספר לך, מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות". ודע שהגמטריא של "פסח" הוא קמח'. וכן הוא הגמטריא של "בקמה" עם המלה עצמה. ולכן יש לקרות הפסוק עם "פסח" במקום "בקמה". ועוד יש לשנות הסדר של האותיות קודם לזה באלו המלים "החל חרמש", ולכן נמצא, "שחל מחר ה'". ולכן הכי י"ל שיש לספור מ"שחל מחר תחל לספור שבעה שבעות. ולכן נמצא שאף שבפרשת אמור כתוב ממחרת השבת, מ"מ מצינו רמז בפרשת ראה, שהפירוש של מחרת השבת, הוא היום שחל למחרת הפסח, ובמקום אחר ביארתי למה כתוב בפסוק בפרשת אמור היו"ט של פסח בלשון של "שבת". כך נראה לענ"ד.

סימן צ.

שאלה: האם מי שנוהג כהבן איש חי לעשות קדוש של ליל יו"ט שני מפלג המנחה ולמעלה, יכול להכין סעודתו קודם לכן.

תשובה: (א) כתב הבן איש חי בפר" במדבר אות ב. "בליל יו"ט שני לבני חו"ל אינו צריך לילה ודאי אלא יכול לקדש מבע"י... ואם מקדש מבע"י תוכל האשה להדליק הנרות מבע"י ולא חשיב מכין מיום ראשון ליום שני יען כי הנרות מדלקת אותם לצורך הקדוש שמצוה להיות נרות בעת הקדוש לפי סברת כמה פוסקים... ולכן כיון

לעשות כן אבל אין זה מועיל לכתחילה לגבי שאר מצוות ובנד"ד אין זה מועיל לגבי קידוש והדלקת הנרות. וכן הוא, שמצינו בכמה דברים מחלוקת בין הפוסקים בענין זה, כגון לגבי ספירת העומר אחר ערבית אבל קודם שקיעת החמה, שלדעת הט"ז בס"תפס. ס"ק ו. שאין לספור באותו זמן, וכן דעת הגר"א והר"ז שם. אמנם הח"י בס"ק יג. סבר שיש לספור באותו זמן שכמו שעבדינו כר"י להתפלל מבעוד יום אנו סופרים גם כן. וכן הוא בא"ר באות יא. והמאמ"ר בס"ק ה. והנהר שלום בס"ק ג. ועיין בכה"ח אות מח. שהביא דבריהם בקיצור, ועיין בביאור הלכה בד"ה מבעוד יום.

וכן מצינו לענין קריאת המגילה במרן בס"תרצב. ד. שכתב "מי שהוא אנוס קצת... וקשה עליו בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה". וכתב המ"א שם בס"ק ז. שזה אחר שהתפלל ערבית. והפר"ח פליג על זה ואוסר קריאת המגילה קודם לילה ודאי. ע"ש, וכן נראה דעת הגר"א כמ"ש המ"ב שם. ועיין עוד בזה ברמ"א בי"ד קצו. שכתב "י"א שאם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינו יכולה לבדוק אז ללבוש לבנים ולהתחיל למנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה, וי"א דמותר. ע"ש. ועיין עוד במרן לענין מילה בי"ד ס"רסב. ז. ועיין בא"ח ס"ל. ה. בענין תפילין, ובזרע האמת הנ"ל.

ולכן כיון שיש מחלוקת גדולה בענין זה האם יש לעשות מצוות הלילה אחר ערבית מפלג המנחה, איך אנו עושים כן לכתחילה לגבי קידוש והדלקת הנרות מטעם דאנו עבדינו כר"י. ולכן נראה שיש להסביר המנהג מטעם אחר, והוא משום שיש להוסיף מחול להקודש, וע"י זה אנו מקדשין מבעוד יום ואף לרבנן דפליגי על ר"י לענין תפילת ערבית מודים שבתוספת מחול על הקודש, בין אם הוא שבת או יו"ט, שאנחנו יכולים לקדש מבעוד יום. וכן הוא בברכות כז: שרב צלי של שבת בערב שבת, ועוד אמרו שם "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס", והכי נקטינן. והטעם לזה הוא מפני שמוסיפין מחול על הקודש כמו שכתב הרא"ש שם, ולא מפני שעבדינו כר"י. ודו"ק. ואף שמצינו שם שהתפללו של מוצאי שבת בשבת ואמרו הבדלה על הכוס, וכן פסק מרן בס"רצג. ג. וכתב הרא"ש שבזה אנו סומכין על ר"י ע"ש. ולכאורה זה קשה דבשלמא לגבי ערבית של מו"ש שאם אנו סומכין על ר"י אנחנו יכולים להתפלל מבעוד יום, אבל איך התירו לעשות הבדלה גם כן על הכוס, הלא

שמקדשים מבע"י יכולים גם כן להדליק הנרות מבע"י ודוקא נרות המדליקים במקום השולחן שעושין שם הקדוש אבל נרות המדליקים במקום שינה או שאר מקומות אין להדליקן מבע"י משום דאין יו"ט ראשון מכין ליו"ט שני.

ועיין עוד בזה ברב פעלים בח"ד א"ח בס"כג. בד"ה ונראה, שכתב "אבל לדידן שמתפללים הצבור ערבית מבעוד יום כסברת ר"י ובאים לביתם באור היום ורוצים לקדש ולאכול מבעוד יום קודם חשיכה, נראה לכ"ע שמותר להם להדליק הנרות מבעוד יום. ע"ש. הרי שמותר לקדש ולהדליק הנרות אחר ערבית מבעוד יום. ויש לדון לגבי הכנת הסעודה במקום הקידוש האם צריך להכין את זו אחר ערבית של יו"ט שני כיון שאין להכין מיו"ט ראשון ליו"ט שני, או האם יכול להכין אותה קודם ערבית, ביו"ט ראשון. והלא יש סברה לומר שאף שקיבל עליו יו"ט שני מבעוד יום מ"מ עדיין יש זריחת השמש וי"ל שעדיין זמן זה נחשב כיום טוב ראשון אף שהוא כבר התפלל ערבית של יו"ט שני, ויכול להכין הסעודה מקודם ערבית של יו"ט שני כשהוא אוכל הסעודה קודם הלילה.

ולענ"ד נראה שיש לפשוט ספק זה ממה שכתב הזרע אמת בח"א בס"סו. שכתב שם לגבי הגדר של הזמן בין ערבית מבעוד יום ובין לילה ודאי, "ולאו משום דבאמת יחשב לילה מאחר שהתפלל ערבית דודאי אין הדבר תלוי בתפלה דהא מאי דמצלינן ערבית מפלג המנחה ולמעלה אינו אלא משום דקי"ל דעבד כמר עבד וכו' כמ"ש בפ" תפלת השחר ובפוסקים בס"רלג. אבל המוחש לא יוכחש שעדיין הוא יום ומש"ה לענין מילה מחשבינן ליה יום אפילו בערב שבת והתפלל ערבית של שבת משום דאם נחשב אותו לילה הוי חומרא דאתי לידי קולא לעשות מילה שלא בזמנה ומש"ה מוקמינן ליה אדיניה דבאמת הוא יום. ע"ש כל דבריו לגבי ענין זה בדינים אחרים. הרי מבואר מהזרע אמת שזמן זה הוא ממש יום אף שהוא כבר התפלל ערבית, ולכן י"ל שכיון שעדיין יום הוא עדיין יש לו דין של יו"ט ראשון גם כן והוא מותר להכין סעודתו לאותו זמן מקודם ערבית, ואין זה נחשב כהכין מיו"ט ראשון לשני.

(ב) **אלא** הטעם של מנהג זה לקדש מבעוד יום ולהדליק הנרות, אינו נכון בעיני, שזה משום שאנו עבדינו כר"י להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה וכמו שכתב הרב פעלים הנ"ל. וזה קשה, דבשלמא לגבי ערבית הוא יכול

אף שהוא אוכל הסעודה אחר ערבית מבעוד יום.

אמנם המהרש"ל חולק על סברה זו ולדעתו אין תוספת זו נחשבת כודאי לילה, וכן דעת הא"ר, והברכ"י שם כתב שאין דברי הט"ז מכריעות, וכן הוא בחמד משה שהאריך לסתור סברה זו שהתוספת מחול על הקודש נחשבת ממש כלילה ע"ש. ועיין בכה"ח שם אות י'. וצריך להסביר לדעת החולקים על הט"ז, שאף שמוספין מחול על הקודש מ"מ עדיין זה נחשב כיום, ויום זה נוסף הלילה של אחריו, אבל לא אמרינן שהיום נהפך ללילה. וכן כתב החמד משה שם "כי ודאי אין בכח תוספת יום הבא לדחות חובת היום שעבר." ע"ש. ולכן לפי זה אף שאנו מקדשין הקידוש של יו"ט שני מבעוד יום מטעם מוספין לקדושת יו"ט שני, מ"מ עדיין זמן תוספת זו נחשב ליום ראשון ואין זה נחשב כגורע מיו"ט ראשון שאנו אמרינן שהיו"ט ראשון פשט על פני החלק של תוספת יו"ט שני, ולכן מה שאנו אוכלים בזמן תוספת זו עדיין נחשב ליו"ט ראשון גם כן, וא"כ שפיר הוא להכין לסעודה אף קודם ערבית ופלג המנחה כיון שעדיין יש כאן יו"ט ראשון.

וכעין סברה זו מצאתי במור וקציעה בס"תרפא. לגבי נר חנוכה במוצאי שבת שאף שיש תוספת שבת במוצאי שבת אחר שכבר הוא לילה, מ"מ החיוב של נר חנוכה חל מיד בלילה, וז"ל "אכן זמן הדלקת נר חנוכה חל מיד גם בזמן שיעור תוספת שבת". הרי אף שהוא זמן תוספת שבת מ"מ עדיין הוא נחשב ללילה של יום ראשון ויש חיוב מיד בהדלקת נר חנוכה. וכן הוא בנד"ד שאף הוא זמן של תוספת יו"ט שני עדיין הוא נחשב זמן של יו"ט ראשון גם כן.

ולפי כל הנ"ל נראה שהטעם של אמירת קידוש מבעוד יום הוא משום מוספין מחול על הקודש ולכן מותר להדליק הנרות גם כן באותו זמן, ומ"מ עדיין זמן זה נחשב יו"ט ראשון גם כן שיו"ט ראשון פשט על פני החלק של תוספת יו"ט שני. ולכן מותר להכין לסעודה של אחר הקידוש אף מקודם פלג המנחה כיון שאף אחר הקידוש עדיין הוא נחשב ליו"ט ראשון. ואף לסברת הרב פעלים הנ"ל שהטעם שעושין הקידוש מבעוד יום הוא מפני שאנו סומכין על הר"י עדיין י"ל שאותו זמן נחשב ליום טוב ראשון כמו שכתבתי לעיל בשם הזרע אמת, ולכן עדיין יש להכין הסעודה אף מקודם ערבית.

זמנו שייך למו"ש ומה יענו הפוסקים הנ"ל שאסרו לעשות כל מצות הלילה מבע"י אף אם התפללו ערבית מבעוד יום. והתירוץ לזה הוא מהרמב"ם בהל" שבת פ"כט הל"א. שכתב "וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט." מבואר מהרמב"ם שאין זמן קבוע להבדלה וא"צ להיות בלילה ממש ולכן היא לא דומה לשאר מצוות שצריכות להיות דוקא בלילה כגון ספירת העומר או מגילה, אלא זמן הבדלה הוא בין בלילה ובין קודם הלילה מעט, ולכן שפיר הוא להקדים ההבדלה מבעוד יום. ולכן מה שכתב הרא"ש אתי שפיר שהוא יכול לכתחילה להתפלל ערבית של שבת ולקדש מבע"י וזה מטעם מוספין מחול על הקודש אבל להתפלל של מו"ש מבעוד שבת אין להתיר מטעם זה אלא שסומכין על הר"י וזה התירה הרא"ש ומרן רק באונס ע"ש. ולגבי ההבדלה אין הטעם מפני שסומכין על הר"י אלא מפני שכן הוא זמן ההבדלה דהיינו מעט קודם הלילה כמבואר ברמב"ם.

אלא שעדיין יש להקשות על זה לפי מ"ש המנחת חינוך בס"לא. שיש מחלוקת בזה, שלדעת הרמב"ם קצת זמן קודם הלילה הוא זמן הבדלה ולדעת אחרים זמנה רק בלילה ע"ש. ולכן חזרה הקושיא לדוכתא איך אמרינן הבדלה קודם הלילה. אלא נראה שאין כאן קושיא שהבדלה היא חלק מן התפילה שבתחילה תקנו הבדלה רק בתפילה כמ"ש בברכות לג. ולכן כמו שמצינו שיש להתפלל ערבית מבעוד יום כן י"ל בהבדלה ושפיר שסומכין על ר"י בזה.

(ג) **ומאחר** שבררנו שעשיית קידוש קודם הלילה הוא משום תוספת מחול על הקודש עדיין יש לחקור הגדר של תוספת זו, אי אמרינן שזו ודאי חלק מן הלילה או אי אמרינן שעדיין יום היא. ונראה שזה תלוי במחלוקת בין המהרש"ל והט"ז, עיין בט"ז בס"תרסח. בענין אם יכול לקדש בשמיני עצרת קודם הלילה מבעוד יום, ולדעת הט"ז התוספת נחשבת ממש לילה, והוא כתב "שודאי מי שהוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי צווי תורתנו, כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש" ע"ש. ולפי זה קשה להתיר בנד"ד לקדש מבעוד יום בליל שני של יו"ט, שאף שהוא מוסיף ליו"ט שני מ"מ הלא הוא מחסר מיו"ט ראשון כיון שלדעת הט"ז הוא נעשה כלילה ממש, ולפי זה קל וחומר שיש לאוסר גם כן להכין סעודתו של ליל יו"ט שני מבעוד יום שהוא יו"ט ראשון שבזה הוא מתקן מיו"ט ראשון לשני,

סימן צא.

שאלה: האם מותר לקנות כלים וכדומה בחול המועד שלא לצורך המועד.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תקלט. יב. "אין לוקחים בתים ואבנים עבדים ובהמה אלא לצורך המועד וכו'". וכתב הרמ"א שם "דוקא הני דאיכא פרסום בקנייתן ואווישי מלתא אבל שאר כלים נהגו לקנותן בצנעה". ולפי זה נראה שמותר לקנות כלים וכדומה אף שלא לצורך המועד בצנעה, אבל המ"א שם בס"ק טז. הקשה על הרמ"א כמה קושיות, ואלו הן: הלא דעת הרמ"א כדעת הרב המגיד אבל דעת התוספות והרא"ש אינה כן. וכן לדעת הרמב"ן אין להתיר אא"כ הוא בשיירא שלא ימצא אחר כך לקנותו כל כך בזול. ועוד הלא בסעיף ט. כתב מרן "מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה דבר האבד הוא ומותר לקנות ולתקן החביות ולפתן". משמע שאם ימצא אחר המועד אסור לקנות שלא לצורך המועד וה"ה בנד"ד. ועוד מרן השמיט דעת הרב המגיד בש"ע מפני שאין הלכה כמוהו, ולכן אין להתיר לקנות שלא לצורך המועד. ובסוף כתב המ"א שאפשר שאף הרמ"א מודה שאין ההלכה כהרב המגיד אלא שהרמ"א כתב שהמנהג לקנות דהיינו כנגד סברתו. ע"ש. וראיתי באחרונים שתפסו כהמ"א כנגד דעת הרמ"א וכן הוא בגר"א והא"ר והמ"ב והערוך השולחן והכה"ח עיין בדבריהם. ולפי זה נראה שאין להתיר לקנות כלים שלא לצורך המועד.

(ב) **אלא** אחר עיון נראה שמ"ש הרמ"א אתי שפיר ואין להקשות עליו ויש לתרץ כל מה שהקשה עליו המ"א. בתחילה יש לבאר שבאמת דעת התוספות במו"ק יג. דאין להתיר לקנות שאר דברים דומה לבתים ועבדים אלא לצורך המועד, וזה כמו שכתב המ"א, אבל הרא"ש שם לא הביא את זה כלל אלא המשנה כצורתה והוא לא הוסיף לבאר כדעת התוספות ע"ש. וכן הפסקי הרא"ש שם והטור לא הביאו סברת התוספות בזה ולכן צריך לומר שהמ"א למד זה ממה שכתב הרא"ש לגבי מי שצריך לקנות יין בעת הבציר, וזה מה שפסק מרן בסעיף ט. הנ"ל, והמ"א עצמו הביא זה לראיה כנגד דעת הרמ"א כמו שכתבתי לעיל. ואף מזה י"ל שאין ראיה כנגד הרמ"א דשאני התם שמלבד הקנין של יין צריך לתקן החביות וזה מלאכה גמורה ולא דומה לקנין בלבד שאף ביו"ט קנין הוא רק איסור דרבנן וכן הוא בב"י בד"ה וכן, לגבי השיירא

שהתירו לקנות ממנה אף שדבר זה הוא רק בגדר של מניעת רווח, וזה מפני מקח וממכר הוא רק איסור דרבנן ע"ש. ואם כן, אין לדמות הדין של קנין כלים שלא לצורך המועד לדין של קנין יין שבזה צריך מלאכה גמורה לתקן החביות ולכן לא התירו הקנין אלא באופן שלא ימצא אחר המועד. וכחילוק זה כתב המגיד משנה הנ"ל בפ"ז דהל"י יו"ט הל"כב. שלגבי שאר דברים הוא כתב "שכיון שהוא צריך להם אע"פ שאינו צריך להם במועד רשאי הוא לקנותן לפי שמקח וממכר אינו אסור דבר תורה אפילו ביו"ט" ואחר כך בסוף דבריו הוא כתב "ולא תנא מה שצריך לעשות בו מלאכה קודם שיהנה ממנו". ע"ש. מבואר מדבריו שהוא מודה לדין הרא"ש שאין לקנות היין אם ימצא אחר המועד שבזה צריך לעשות מלאכה קודם שיהנה ממנו דהיינו לתקן החביות. ולפי זה אין מחלוקת בין הרא"ש והרב המגיד ואתי שפיר מ"ש הרמ"א בזה ואין סתירה בין סעיף ט. וסעיף יב. ונסתלקה קושית המ"א. ועוד י"ל לתרץ קושיא זו, והוא שבדין היין שהוא קונה כל כך הרבה שדי לו לכל השנה נחשב אווישי מילתא כמו קנין של אבנים או בהמה, אבל דברים אחרים שלא שייך בהם אווישי מילתא מותרים שלא לצורך המועד, ולכן אף מטעם זה מ"ש הרמ"א אתי שפיר.

(ג) **ומה** שהקשה המ"א מדעת הרמב"ן יש לתרץ גם כן, שלדעת הרמב"ן אין לקנות מן השיירא דבר שהוא שלא לצורך המועד אא"כ עכשיו הוא בזול וגם הוא לצורך תשמישו, ומשמע מזה שאף אם הוא לצורך תשמישו ואינו בזול עכשיו שאין להתיר, עיין בטור שם שהביא כל זה. ובקושיא זו י"ל דאנו לא קי"ל כהרמב"ן בזה כמ"ש הב"י שם בד"ה ומ"ש שפסק, וכן פסק מרן בש"ע שם סעיף ה. שמותר לקנות אף שלא לצורך תשמישו אם הוא בזול ע"ש. ולפי זה י"ל שאם הוא לצורך תשמישו אחר המועד אף שהוא אינו בזול עדיין הוא מותר לקנות. וכן הוא במגיד משנה שם שאחר שהביא דעת הרמב"ן הוא עצמו כתב ההיתר שהוא מותר לקנות שלא לצורך המועד אם הוא לתשמישו, וזה משום דאנו לא קי"ל כדעת הרמב"ן בזה. ולכן אין להקשות על הרב המגיד והרמ"א מדעת הרמב"ן.

ומ"ש המ"א שמרן השמיט דעת הרב המגיד מהש"ע משום שאין ההלכה כמוהו, אינו ברור כלל שי"ל שמרן הביא העיקר דין לגבי הבתים והאבנים בסעיף יב. והוא סומך על פירושו בב"י לפרש דעתו בזה, ושם הוא הביא סברת הרב המגיד לפרש דין זה ולכן ודאי הוא שמרן כיון לדעתו בזה. וכן מצאתי כלל זה בברכ"י ביד"ד ס"רעו. אות

ב. בשם המהר"י זיין שכתב "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך הש"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבש"ע אבל לפסוק הדבר כאשר נראה לכאורה בש"ע איסור גמור יש בדבר. "ע"ש. וכן הוא בנד"ד שצ"ל שמרן סומך על פירושו בב"י שהוא כדעת הרב המגיד, ואף שהוא הביא אף דעת התוספות שאוסרים מ"מ אין מוכרח כלל לומר שאין דעתו כהרב המגיד ולכן אין שום ראיה ממרן שדעתו שלא כהרמ"א. ואגב יש להעיר שכבר האריכו האחרונים בדעת מרן לגבי כמה דינים שבב"י שלא הביאו בש"ע עיין בברכ"י א"ח ס"ש.ב. ויוסף אומץ ס"כט. ושלמי צבור דף שטו. וחקקי לב י"ד דף מא. והפתח הדביר ס"שלט. אות ד. ועוד.

ומ"ש המ"א בסוף דבריו שאף הרמ"א מודה שאין ההלכה כהרב המגיד "שמשום זה כתב הרמ"א 'נהגו לקנות' כלומר שמדינא אין נכון לקנות. "אף מזה אין ראיה שכוונת הרמ"א שהמנהג הכריע ההלכה דהיינו שהוא כהרב המגיד ודלא כהתוספות.

(ד) **ויש** לבאר דברי הרמ"א בזה, שהמקור לדבריו הוא הב"י בשם הכלבו שכתב "והר"ף כתב מיהו נהגו העולם עתה לקנות כלים חדשים. "ולא ברור מזה אם איירינן בקונה לצורך המועד או לא, אבל המעיין בדברי הכלבו עצמו יראה שאף שלא לצורך המועד מותר כמו שהבין הרמ"א, וכך לשון הכלבו "ולתקן מנעלים בחול המועד אסור אבל לקנות חדשים מותר. וכן פירש ריב"א אמנם מפי ה"ר שמואל מוונצבורק שרבינו אבי העזרי אסר לקנות חדשים במועד, ולא אמר לו רבו ראיה, אבל נראה להר"מ להביא ראיה ממה שיש במו"ק יג. 'אין מביאין כלי מבית האומן בחול המועד' אפילו כליו שהן שלו כבר אינו יכול להביאם, כל שכן בכלים חדשים שאינם שלו שאינם יכול לקנותם. והר"ף כתב מיהו נהגו העולם עתה לקנות כלים חדשים. "ע"כ דברי הכלבו. ויש לדקדק בראיה של הר"מ שהלא אם הכלים הם לצורך המועד אז הוא מותר להביאם מבית האומן כמ"ש הראשונים שם ומרן בס"תקלד. ג. ואם כן על כרחך צ"ל שהר"מ איירי שלא לצורך המועד ובזה אסור הראב"ה, ועל זה כתב הר"ף שהמנהג לקנות דהיינו אף שלא לצורך המועד ושפיר אתי מ"ש הרמ"א בזה. ועוד יש לדקדק בראיה זו, למה לא הביא הר"מ המשנה של "מוכרי פירות כסות וכלים מוכרים בצנעה לצורך המועד". שמזה נראה שכל כלים אסור לקנותם שלא לצורך המועד אלא צ"ל שממשנה זו

אין ראיה כמו שאבאר לקמן. ועוד יש לדקדק בראיה זו, שלטעם הנ"י והב"י בס"תקלד. שכאן האיסור הוא שמא סוברים שנתן לאומן לתקנו במועד ויאמרו שהאומן תקנו במועד, אדרבה שאם הכלים חדשים לא שייך חשש זה שחדשים אינם צריכים שום תיקון ולכן ודאי מותר לקנותם ומאי "כל שכן" שאסור לקנותם, אלא צ"ל שהר"מ סובר כפירוש רש"י בדין זה שטעם האיסור הוא משום טירחה ולכן בין חדשים בין ישנים יש טירחה להביא הנעלים לביתו, ואם בישנים שכבר הם שלו אסרו, כל שכן בחדשים. ולפי זה י"ל שהר"מ סבר כרש"י אלא שהר"ף כתב שהמנהג לקנות כלים חדשים דהיינו אף מבית האומן, וי"ל הטעם הוא מפני שזה לפי פירוש הנ"י. ולכן דברי הרמ"א שהתיר לקנות שלא לצורך המועד הם כמנהג העולם וכהריב"א, ולכן שפיר פסק הרמ"א כהרב המגיד.

(ה) **ועוד** יש להבין בשיטת הרמ"א, שהלא בסעיף יא. כתב מרן "מוכרי פירות כסות וכלים מוכרן בצנעה לצורך המועד. "הלא הדבר מפורש שאין לקנות כלים אלא לצורך המועד. וכבר עמד בזה הלחם משנה בביאורו בדברי הרב המגיד וכתב "וי"ל דרבנותא אשמעינן דאפילו לצורך המועד צריך בצנעה וא"כ האי דנקט לצורך המועד לרבנותא נקטיה זו היתה כונת ה"ה ז"ל. "ולפי זה מותר לקנות לתשמישו אף שלא לצורך המועד בצנעה ואף אם הוא קונה לצורך המועד עדיין בעינן צנעה. ולפי זה שפיר הוסיף הרמ"א על דברי הר"ף "בצנעה" שזה לא נמצא בלשון הכלבו. ובזה מובן דברי הרב המגיד עצמו בפירוש הדין של מוכרי פירות שכתב "והטעם שכל שאומנות בכך כל השנה בעו צנעה אע"פ שהוא לצורך המועד. "משמע כמו שפירש הלח"מ שאף לצורך המועד בעינן צנעה אבל שלא לצורך המועד מותר למכור בצנעה גם כן. (ומ"ש המ"א בס"תקלד. ס"ק יא. בשם הרב המגיד והב"י והדר"מ שהע"ה המוכר לצורך המועד לא בעי צנעה, אינו כן שאף שלא לצורך המועד ע"ה לא בעי צנעה, ולא הזכירו דבר זה במקורות אלו).

ולפי זה דברי הרב המגיד והרמ"א שרירין וקיימין ויש לתרץ כל מה שהקשה עליו המ"א, והעיד הרמ"א שכן המנהג. ולכן נראה שיש לסמוך עליו בלי פקפוק והרוצה להחמיר כדעת התוספות והמ"א יחמיר לעצמו.

(ו) **ועכשיו** יש לבאר האם מותר לקנות מוכרי נכרים אף בפרהסיא, ויש לדון אם האיסור של בפרהסיא הוא לגבי המוכר או הקונה, שאם הוא לגבי המוכר אז י"ל

להוציא ליחה מהם יכול לכבשם, אבל אסור ללקטם תחלה כדי לכבשם ואם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד מותר לקנותו ולכבשו. משמע מסוף לשונו דבנד"ד שמותר לקנות כדי לכבשם אם לא ימצאו אחר המועד. אלא שראיתי בהג"ר עק"א שם שהקשה על דעת מרן שהלכה זו היא אליבא התירוץ הראשון של הרא"ש בסוף פ"ק דמו"ק, אבל לתירוץ שני של הרא"ש שם זה אסור. והלא בכל מקום התירוץ השני הוא העיקר, ועוד הר"ן (צ"ל הנמ"י) הביא רק התירוץ השני. וכן בביאור הלכה שם הקשה על מרן כן. ולכן צריך לבאר דין זה לבאר דעת מרן וליישב הקושיות.

כתב מרן בס"תקלט. ה. שמותר לקנות משיירא בחול המועד אם הוא בזול ואינו נמצא אחר המועד אף שזה רק מניעת הרווח, אבל בסעיף ו. כתב מרן לגבי מציאה שאסור לאספם כדי לכבשם אא"כ יהיו ראויים לאכול מהם במועד. ויש להבין החילוק בין שני דינים אלו שהלא אף לגבי מציאה יש מניעת רווח ואף אינו נמצא אחר המועד, ולכן איך אסרו חכמים לחפש עליה. ולזה כתב הרא"ש שני תירוצים בסוף פ"ק דמו"ק בשם הראב"ד וז"ל, "שאני מציאה דליכא שום פסידא אלא רווחא בעלמא הוא, אבל פרקמטיא ביטול דידה פסידא הוא, אי נמי ע"כ לא שרינן משום רווחא אלא מקח וממכר שהוא דרך כל אדם לא מיקרי מלאכה וגם ליכא טירחא, אבל מליחת דגים מיקרי מלאכה ואיכא טירחא לא שרינן לה משום רווחא". ולפי זה הקשה רעק"א שהדין של קונה פירות כדי לכבשם הוא רק לתירוץ ראשון שהקונה פירות הוי כפרקמטיא ולתירוץ זה אף אם יש מלאכה עם הקנין עדיין מותר הוא, אבל לתירוץ שני כל שיש מלאכה וטירחא דהיינו מליחת הדגים או הפירות הוי אסור. וכן נראה מהנמ"י הנ"ל שכתב רק התירוץ השני של הראב"ד וז"ל, "דמקח וממכר לאו מלאכה היא כלל אלא מעשה חול בעלמא, הלכך התירו משום רווחא אבל מלאכה לא התירו משום רווחא אא"כ איכא פסידא... והשקאה מלאכה גמורה היא וכן מליחה ואיכא עוד במליחה טירחא יתירא". ולפי זה גם כן נראה שהקונה פירות כדי לכבשם אסור אף אם לא ימצאו אחר המועד.

אלא נראה שהטור פירש סברת הראב"ד באופן אחר, שכתב הטור בס"תקלט. "מציאה אסור לטרוח ולחפש עליה כגון נהר שהציף דגים על שפתו אסור לאוספם כדי לכבשם אא"כ ראוי לאכול מהם במועד". ונראה מזה שלדעת הטור האיסור הוא משום טורח בחיפוש, שהוא

שהוא מותר לקנות בפרהסיא מנכרים, אבל אם האיסור הוא על הקונה אז אף מנכרים אסור לקנות. וראיתי ברמב"ן על מו"ק בד"ה עוד מצאתי, שכתב "ולא מצאתי צנעה אלא במי שאומנות שלו בכך כל השנה דהוא צריך צנעה... וזהו צנעה ששנינו... במוכרי פירות כסות וכלים שכל מי שהוא נעשה מוכר לרבים נראין כעוסק במלאכתו בשאר ימות השנה." ע"ש. משמע מזה שהאיסור הוא לגבי המוכר שהוא נראה כעוסק במלאכתו בשאר ימות השנה, אבל לגבי הקונה אין איסור. וכן ראיתי בריטב"א יג. בד"ה אין, שכתב לגבי דין זה "שלא יהא נראה כעושה מלאכתו במועד." משמע שאף הוא סובר כהרמב"ן. וכן נראה מהרב המגיד שכתב בדין זה "והטעם שכל שאומנותו בכך כל השנה בעו צנעה", משמע גם כן שהאיסור הוא לגבי המוכר, וכן הביא הב"י פירוש זה של הרב המגיד.

אלא נראה שרש"י לא סובר כן, שהוא כתב במו"ק שם "שמא יאמרו זה לוקח שלא לצורך המועד." משמע שהוא סובר שהאיסור הוא לגבי הלוקח. ועוד משמע שרש"י סובר שאסור לקנות שלא לצורך המועד אף לתשמישו כדעת התוספות הנ"ל שאל"כ מאי איסור עביד אף שהוא שלא לצורך המועד. מ"מ כיון דקי"ל שאין איסור לקנות שלא לצורך המועד כדעת הרב המגיד והרמ"א ממילא אין אנו חוששין לדעת רש"י בזה. (וקצת קשה על המ"ב בס"תקלט. ס"ק לד. שהביא רק הטעם של רש"י ולא הביא דעת הרמב"ן בזה). ולכן נראה שאין איסור לקנות מנכרים בפרהסיא שאין האיסור אלא לגבי המוכר כדעת הרמב"ן וזה לא שייך בנכרי.

ולכן למסקנה נראה שמותר לקנות בחול המועד שלא לצורך המועד אם הוא לצורך תשמישו וזה כדעת הרב המגיד והרמ"א והמנהג שהביא הכלבו בשם הר"ף. ואם הוא קונה מנכרים אף בפרהסיא מותר. אמנם בתים ואבנים וכל שיש אוושי מלתא אסור.

סימן צב.

שאלה: האם מותר לקנות פירות בחול מועד כדי לכבשם אם לא ימצאו הפירות אחר המועד.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תקלג. ג. "פירות שנתבשלו קצת ונאכלים ע"י הדחק מותר ללקטן כדי לאוכלן ואם לקטן ואכלן והותיר וחושש שמא יתלעו אם לא יכבשם

בדבר, ולכן מותר להביא לביתו המאה ככרין של ברזל על כתפו. אמנם נראה שהטור מודה לרמב"ן שאין לקנות בשטר, שאף שאין טירחה בכתיבה מ"מ מלאכה היא, ולא דומה לנתינת כסף שאין בנתינה מלאכה ולא טירחה, וזה נראה מלשון הראב"ד ברא"ש שכתב "מקח וממכר... לא מיקרי מלאכה וגם ליכא טירחה" דהיינו דבעינן שלא יהיה מלאכה או טירחה בדרך הקנין, ולכן אסור לקנות בשטר שיש מלאכה של כתיבה, אבל מ"ש הראב"ד אחר כך לגבי מליחת דגים "דמיקרי מלאכה ואיכא טירחה", הן שני דברים נפרדים כמו שכבר כתבתי לדעת הטור, דהיינו הטירחה בקנין אף בלי מלאכה, והמלאכה במליחה שאין מלאכה בהגבהת הדגים. ולכן אפשר שפירש הטור דעת הראב"ד באופן הנ"ל משום דברי הרמב"ן.

(ג) **ועוד** טעם יש להסביר דברי הטור, והוא על פי מ"ש הרא"ש בפ" שני דמו"ק אות טו. "אדם שצריך לקנות יין בבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שנמצא במועד דבר האבד הוא ומותר לקנות לצורך כל השנה ומותר לקשור חביות ולזופתן." ע"ש ולפי זה קשה, שהלא לתירוץ בתרא של הראב"ד להבנת הרמב"ן והנמ"י הנ"ל, זה אסור שיש מלאכה וטירחה בקשירת החביות ולזופתן ואיך התירו הרא"ש דבר זה שאנן קי"ל כהתירוץ האחרון של הראב"ד. אלא לפי מה שפירש הטור בדעת הראב"ד אתי שפיר, שכאן הקנין אין בו טירחה ולא מלאכה אלא נתינת כסף בלבדה, ולכן הוא מותר אף שאחר כך הוא צריך לעשות מלאכה להציל ממונו דהיינו תיקון החביות, ולכן נראה שהטור פירש דעת הראב"ד באופן הנ"ל כדי להשוות דעתו עם דעת הרא"ש. ובזה יש להבין הב"י בס"תקלג. בד"ה ומ"ש רבינו, שכתב לגבי הדין של קונה פירות כדי לכבשם שזה מותר, "ונראה שלמדו מדין השיירות שמותר לקנות מהן לפי שהוא דבר שאינו מצוי תמיד וגם מדין מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתייה כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו עכשיו". ויש להבין למה בעינן שני דינים אלו למקור של הטור, הלא מדין הראשון של שיירא סגי, אלא י"ל שדין שיירא הוא בו רק איסור דרבנן של מקח וממכר, ולכן בעינן הדין היין שבזה יש מלאכה גמורה אחר הקנין ועדיין מותר הוא, ולכן ה"ה בפירות שהקנין הוא רק מקח וממכר, אבל יש מלאכה של כבישה אחר כך ועדיין מותר כמו לגבי יין. ולפי זה יש להשוות דין קנין הפירות לדין יין. ולכן מוכרח הטור לפרש דעת הראב"ד כמו שכבר כתבתי כדי להשוות דעת הראב"ד עם הרא"ש.

כתב "אסור לטרוח ולחפש", וזה עצמו אינו מלאכה ורק אחר החיפוש יש מלאכת כבישה, וזה שלא כהנמ"י הנ"ל שסבר שהטירחה היא במלאכה עצמה דהיינו המליחה. ולפי זה נראה שמ"ש הראב"ד "שמליחת דגים מיקרי מלאכה ואיכא טירחה" והוא ברא"ש הנ"ל, איירי בשני דברים שהמליחה היא המלאכה אבל הטירחה היא החיפוש, כך צ"ל לדעת הטור. ולפי זה נראה שרק אם יש טירחה בקנין אז אסור לעשות מלאכה אחר כך, אבל אם אין טירחה בקנין אז מותר לעשות מלאכה אחר כך, והטעם נראה שכיון שהוא קונה אותו דבר בהיתר ובלי טירחה אז הוא כבר שלו ואם צריך לעשות מלאכה להציל מן האיבוד אז דבר זה מותר שמלאכת איבוד מותר בחול המועד. ולפי זה הוא מותר לקנות פירות, שבזה אין טירחה ואם הוא צריך לכבשם אחר כך זה מותר שכבר הם שלו, אבל אסור לעשות כן במציאה שבזה איכא טירחה בקנין, דהיינו החיפוש רב שהוא צריך לעשות כדי לאוספם, כך נראה מלשון הטור. ולפי זה נראה שהטור נקט כתירוץ האחרון של הראב"ד אלא שהוא פירש אותו באופן אחר מהנמ"י. ולפי זה מובן הדין של פירות שאסור ללקטם תחילה כדי לכבשם אף אם אינו נמצא אחר המועד כמו שכתב המ"א שם בס"ק ו. שבזה איירינן בפירות של הפקר כמו שכתב הפר"מ שם והכה"ח באות כג. או של עכו"ם, ובזה יש טירחה בקנין, ולכן אסור לעשות המלאכה של כבישה אחר כך שיש טירחה גדולה בלקיטה, וזה דומה לדין מציאה לדעת הטור שפסק כתירוץ בתרא של הראב"ד כמו שביארתי, אבל מותר לקנות פירות כדי לכבשם שבזה אין טירחה בקנין, וזה דומה לדין שיירא, ולכן מותר לעשות הכבישה כיון שכבר הפירות שלו.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר הטעם שפירש הטור פירושו בדעת הראב"ד. הרמב"ן בתורת האדם במו"ק יא: הקשה על התירוץ בתרא של הראב"ד וכתב "עשה הרב (הראב"ד) טורח גדול בזריקת מלח על דג אחת, ולא עשה טורח לשקול מאה ככרין של ברזל מן השיירא ולהביאו מן השוק על כתפו לבית, וליקח עבד מן השיירא הזו ולכתוב עליו שטר". משמע מזה שהרמב"ן הבין שטירחה והמלאכה הן לגבי זריקת המלח ולכן הוא הקשה על הראב"ד, אבל לתרץ קושיא זו כתב הטור שהטירחה והמלאכה הן שני דברים נפרדים, דהיינו החיפוש לאסף הדגים הוא הטירחה, וזה בדרך קנין ולכן הוא אסור, והמלאכה היא אחר כך, והיא המליחה אף שאין טירחה בזה, אבל לקנות מן השיירא בנתינת כסף שאין בה שום טירחה מותר, וממילא מותר לעשות מלאכה אחר כך להציל ממונו אף אם יש טירחה

וטירחת בתיקון החביות, ואת"ל דשאני התם מדין מציאה שבזה היין לצורך תשמישו משא"כ במציאה שהיא לסחורה, וכן נראה מלשון הבית דוד הנ"ל להמעין שם, זה אינו שכבר דקדקתי לעיל שדין המציאה איירי אף אם הוא לצורך תשמישו, וכן כתבתי בדין קונה פירות, וא"כ אין חילוק מדין פירות לדין יין, ואף הב"י הנ"ל השוה אותם. ולכן לפי זה הו"ר רעק"א להקשות על דין זה גם כן, אלא דעת הרא"ש והטור ומרן ברורה ונכונה ואין לזוז ממנה שאין שום קושיא עליהם.

(ה) **ולפי** מה שביארתי לעיל מתורצת קושית האחרונים על מרן בס"תקלט. ט. שפסק כהרא"ש שמותר לקנות היין רק כדי שתייתו, ובדין שיירא שם בסעיף ה. הוא פסק שמותר לקנות אף לסחורה, עיין במאמ"ר ס"ק ה. ובביאור הלכה שם בד"ה ואם, אלא כבר כתבתי שבדין יין התירו אף מלאכה בתיקון של חביות, משא"כ לגבי השיירא דהוי לסחורה שרק מקח וממכר מותר, ולכן אף בזה מ"ש מרן אתי שפיר.

ואחר שכתבתי כל זה ראיתי בחזון איש בס"קלה. שביאר דעת הראב"ד הנ"ל בתיורן האחרון, והוא קרוב לדברי שאף הוא סובר שהטירחה אינה מלאכה ממש אלא עמל ועבודה, וזה כמו שפירשתי שהוא החיפוש לאספם, אבל שאר דבריו שם אינו נ"ל, ובפרט מה שהוא התיר מלאכה גמורה כגון חתיכת בגדים לפרקמטיא לתיורן זה של הראב"ד, שלפי מה שפירשתי לעיל זו אינה מותרת אא"כ היא לצורך תשמישו. וכן מ"ש החז"א שהוצאה אין בה עבודה ועמל, מה יענה לרמב"ן הנ"ל שכתב שיש טורח גדול בהוצאה. ועוד אם מליחת דגים אסורה משום עמל, איך התירו הטור ומרן כבישת הפירות בס"תקלג. ג. ולכן נראה לי לפרש כל דינים אלו כמו שביארתי לעיל.

ולמסקנה נראה שאין לזוז מפסק מרן, ומותר לקנות פירות כדי לכבשם אם לא ימצאו אחר המועד, אם הם לתשמישו.

סימן צג.

שאלה: האם מותר להספרדים ליטול צפרנים בחול המועד במקום שיש ספק אם המנהג להחמיר.

תשובה: כתב מרן בס"תקלב. "מותר ליטול צפרנים

(ד) **ועוד** דבר אחר צריך להבין בענין זה, שכל מה שהתיר הטור ומרן בדינים אלו דהיינו קנין הפירות והיין, זהו דוקא אם הוא לצורך תשמישו. ויש לדייק כן מלשון הרא"ש הנ"ל לגבי יין שכתב "לצורך שתיית כל השנה", וכן הוא בטור בס"תקלט. ומרן שם בסעיף ט. שכתב "אבל יותר מכדי צורך שתייתו לא יקנה", וכל זה מפני שצריך לעשות מלאכה בתיקון חביות, אבל בלא זה אף אם אין היין לצורכו אלא לסחורה מותר לקנות אף יותר כיון שזה כדין של שיירא שבזה הוא לסחורה ואין כאן מלאכה. ולכן מ"ש לעיל לתרץ קושית הרמב"ן על הראב"ד שמותר לעשות מלאכה אחר הקנין מן השיירא, זה דוקא אם הוא לצורכו אבל אם הוא קונה לסחורה אסור. ועיין בב"י בס"תקלט. בד"ה ומ"ש אבל, שכתב שאף יותר כדי שתייתו יכול לקנות כדין שיירות, וכן הוא ברמ"א בש"ע שם, אבל נראה שזה דוקא שאין צריך לעשות מלאכה בחביות כגון שכבר מוכן הם. וכן ראיתי בבית דוד באות שח. שכתב כן, דהא "דהתיר לתקן ולזפות היינו דוקא לצורך שתייתו, אבל להריוח לא שרינו אלא לקנות, דלא מקרי מלאכה וגם ליכא טירחה, אבל לתקן ולזפות דהוי מלאכה וטירחה לא שרי." ע"ש. וכן הוא בכה"ח באות נב. ע"ש. וכן י"ל בדין פירות בס"תקלג. ג. הנ"ל. שזה איירי רק לצורך תשמישו ולא לסחורה, שכתב הטור ומרן "מותר ללקטן לאוכלן", דהיינו לצורכו ולא לסחורה. ולכן מ"ש בסוף הדין שמותר לקנות כדי לכבשם הוא גם כן לצורכו, וכן יש לדייק מן הב"י שם הנ"ל שהשוה דין זה לדין יין של הרא"ש, שאף שם הוא לצורך שתייתו. אמנם הדין של מציאה דהוי אסור, זה אף אם הוא לצורכו ולא רק לסחורה, וכן יש לדייק בלשון הטור ומרן שכתבו "מציאה אסור לטרוח ולחפש עליה... אא"כ יהיו ראויים לאכול מהם במועד", משמע שאף אם יהיו ראויים לאכול אחר המועד, דהיינו לצורכו עדיין אסור הוא. ולכן נראה לפי כל הנ"ל שמותר לקנות דבר שאינו נמצא אחר המועד אם אין טירחה או מלאכה בשעת הקנין, ומותר לעשות מלאכה אחר כך להציל ממונו אם כל כוונתו היא לצורך תשמישו.

ואחר שפירשתי כל זה, מבואר הוא שלא נשאת שום קושיא על הטור או על מרן שפסק כהטור, שלפי מה שביארתי הטור ומרן פסקו כתיורן האחרון של הראב"ד, ודלא כמו שסוברים הרעק"א הנ"ל והביאור הלכה, ואף אם הנמ"י הו"י ליה שיטה אחרת בזה, מה בכך, עדיין יכול מרן לפסוק כהטור ובפרט שכן נראה דעת אביו הרא"ש. ואדרבא יש להקשות על הרעק"א מדין יין הנ"ל, שהלא לדעתו אף זה אסור לקנות כיון שצריך לעשות מלאכה

בין דיד ובין דרגל אפילו במספרים. וכתב על זה הרמ"א "אבל יש מחמירין ואוסרים וכן הוא המנהג להחמיר". ע"ש. וראיתי בכה"ח שם באות ד. שכתב בשם הרו"ח "דעתה נתפשט המנהג בעירם אזמיר לאסור ליטול הצפרנים בחו"מ כדברי מור"ם". וכתב על זה הכה"ח "וע"כ היכא דנהוג נהוג". וכן הוא, שרק במקום שיש מנהג ברור יש לאסור את זה, אבל אף אם יש ספק אם המנהג לאסור עדיין יש להתיר. בתחילה יש לידע שהמנהג להתיר ברוב מקומות של הספרדים כמ"ש הכה"ח שם שכן נהגו להתיר הכנה"ג והשו"ג. וכן ראיתי ביוסף אומץ בס"ל. אות ד. שכתב "ולדידן דסמכין אתכא דמרן בשלחנו שהתיר". ועיין שם שהסביר החיד"א שזה דעת מהר"י זאבי ומהר"א יצחקי. ולכן כיון שרוב מקומות נהגו להתיר הכי קי"ל, ובמקום שיש ספק במנהג יש לאזיל אחר הרוב לקולא.

ולכאורה נראה שיש לצרף לזה מ"ש הברכ"י בי"ד בס"ריד. אות א. בשם הרב שלמה עמאר, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא". ולכן ה"ה אם יש ספק במנהג יש להקל וליזיל כעיקר הדין שהוא כמרן. אלא שיש להקשות על זה, שזה רק בדבר שהוא מותר לגמרי ועדיין נהגו בו איסור, אבל בנד"ד הוא מחלוקת הראשונים, ושמא הנהגו להחמיר היו סוברים כהאוסרים, ושמא מנהג זה היה מקודם הש"ע, וכתב מרן בהקדמת הב"י שיש לאזיל אחר המנהג דהוי כאיזה פוסק אף אם הוא נגד הפסק בש"ע. מ"מ נראה לענ"ד שזה רק אם יש מנהג ברור כנגד מרן אבל אם יש ספק אם המנהג כנגד מרן או לא, אז לא שבקינן הודאי של מרן מפני הספק של המנהג. ולכן בנד"ד אף אם יש ספק באיזה מקום אם המנהג לאסור נטילת הצפרנים בחו"מ עדיין יש להתיר דבר זה לספרדים, וכדעת מרן.

סימן צד.

שאלה: האם מי שרוצה לאכול קודם עלות השחר בד' צומות צריך להתנות כך בלילה קודם התענית.

תשובה: נראה מסברה שא"צ להתנות שדבר זה שייך רק בתענית יחיד שבשעת שינה יש סילוק הדעת מאכילה ולכן התענית חלה עליו, אבל בד' צומות כבר קבעו החכמים שהתענית חלה רק מעלות השחר, ולכן אין זה תלוי בדעת היחיד ולכן א"צ להתנות. אלא שכתב מרן בס"תקסד. "כל תענית שאוכלים בו בלילה בין צבור בין

יחיד ה"ז אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר והוא שלא ישן, אבל אם ישן אינו חוזר ואוכל ולא שותה אא"כ התנה לאכול או לשתות". הרי נראה שדין זה שייך אף בתענית צבור, אלא שראיתי ברמב"ם שהוא המקור למרן בהל"ת תענית פ"א. הל"ח. שכתב "תעניות אלו שמתענין על הצרות אין מתענין בהן לא עוברות ולא מניקות ולא קטנים, ומותרים לאכול בלילה אע"פ שמתענין למחר חוץ מתעניות המטר כמו שיתבאר. וכל תענית שאוכלין בה בלילה בין צבור בין יחיד הרי זה אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר והוא שלא ישן אבל אם ישן אינו חוזר ואוכל". הרי שהרמב"ם איירי רק בתענית צבור שקבלו על הצרות כדמוכה ברישא, ועל זה כתב מרן שצריך להתנות ותעניות אלו אין להם קבע לדורות ותלויות על דעת הבית דין באותו מקום, ולכן צריך להתנות שיש מהן שהיו רק ביום ויש מהן שהיו אף בלילה שלפניו, אבל בד' צומות קבעו לדורות שהם רק מעמוד השחר, ולכן אין זה תלוי בהתנה ולא בעינן את זה. וכן יש לדייק מהרמב"ם עצמו שהוא כתב בפ"ה הל"ה. לגבי הד' צומות, "ובכולן אוכלים ושותין בלילה חוץ מתשעה באב". הרי כאן הוא לא הזכיר הדין של שינה, וזה כמו שהסברתי שלא שייך להתנות בד' צומות. וכעין חילוק זה מצינו למהר"ם בן חביב בקול גדול ס"ד. לגבי עננו וקריאת ויחל בס"ת בין תענית צבור על הצרות ובין הד' צומות, שבתענית צבור על הצרות בעינן עשרה שהתענו אבל בד' צומות בעינן רק רוב המנין, והיינו טעמא מפני שהד' צומות כבר קבעו חז"ל לדורות והם אינם תלויים על דעת בית דין משא"כ על התעניות על הצרות, כך נראה להסביר דעתו, וכן י"ל בנד"ד.

סימן צה.

שאלה: האם מותר לצבוע חדרי הבית משנכנס חודש אב.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תקנא. ב. "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה כגון בית חתנות או בנין של ציור וכיור ובנטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצלו או מיני הדס ומיני אהלים, ואם היה כותלו נוטה ליפול אף על פי שהוא של שמחה מותר לבנות". ולכאורה נראה מזה שאין איסור לצבוע הבית שהרי רק בנין של שמחה אסור כגון בית חתנות, משא"כ במי שרוצה לצבוע הבית שהוא דר בו

אף שאין זה בנין של שמחה. ואף שכתב מרן שאף ציור וכיור אסור, דהיינו שזה איירי רק בדבר מיוחד שהוא לתענוג ושמחה לכל שרואים אותו, אבל לצבוע הבית סתם אף שהוא נאה מ"מ אין זה בגדר של שמחה, ולכן הוא מותר.

ונראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים, שהרי כתוב בירושלמי בסוף פ"ק דתענית "אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו". ופירש הרא"ש בסוף פ"ק דתענית שזה איירי בכותלו של בית חתנות, ופירש הב"י בס"תקנא. בד"ה ומ"ש ולפ"ז, דאי בשאינו של בית חתנות אפילו אינו גוהה נמי דהא לא אסרו כלל באינו של חתנות ע"ש. אלא שהר"ן פירש זה באופן אחר, שהוא כתב שם "מדאמרינן בירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה, אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו משמע דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא ה"ה לכל בנין שא"צ דאינו נעשה אלא לנוי ולהרווחה בעלמא". הרי לדעתו שיש איסור לאו דוקא בבנין של שמחה אלא אף בדבר שהוא רק לנוי ולרווחה, ולכן לפי זה י"ל שהוא אסור לצבוע הבית שזה בגדר של נוי, אבל לדעת הרא"ש אף שזה נוי מ"מ אין זה בגדר של שמחה ולכן הוא מותר.

ודעת מרן היא כסברת הרא"ש שהוא כתב, "ואם היה כותלו נוטה ליפול אע"פ שהוא של שמחה מותר לבנות". והוא השמיט סברת הר"ן שהכותל הוא בבית שהוא לרווחה ולנוי אף שהוא אינו לשמחה. וכן ראיתי בגר"א שם שכתב שמ"ש מרן "ואם היה כותלו..." הוי לדעת הרא"ש והטור ע"ש. ולפי זה אנן קי"ל כדעת מרן שפסק כהרא"ש שהבנין של שמחה דוקא אסור, משא"כ דבר שהוא נוי בעלמא ולכן הוא מותר לצבוע חדרי ביתו.

אלא עדיין יש לדון בזה, שהרי מרן אזיל בשיטת הרמב"ם גם כן, שהוא הביא לשונו במה שהוא כתב לגבי תענית צבור "בנין של ציור וכיור" שהוא אסור וילפינן מזה לחודש אב (עיין לקמן בזה), ויש מן האחרונים שכתבו שדעת הר"ן היא כדעת הרמב"ם ולכן אף בנין שאינו לשמחה אלא לנוי הוא אסור. ולענ"ד זה אינו, וצריך לבאר את הענין. כתב הרמב"ם בפ"ג דתענית בהל"ח. "בבנין של שמחה כגון ציור וכיור", וכתב הרב המגיד שם "ובהלכות ירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו, ע"כ ומכאן למד רבינו דלאו חתנות ממש ולא דוקא אבורנקי ממש, אלא כיוצא בהן דהיינו ציור וכיור ונטיעות העשויות להריח ולהתענג". נראה מדבריו שהרמב"ם הוסיף על דין בית חתנות לכלול

וראיתי במטה יהודה בס"תקנא. אות ו. שגם הוא השווה דעת הרמב"ם לדעת הר"ן ואף הוא לא הביא מ"ש בבדק הבית שהרב המגיד איירי רק בבנין של שמחה. וראיתי במ"א בס"תקנא. בס"ק ז. שהוא הביא דעת הר"ן, אלא שהמחצית השקל שם כתב על זה "והוא חולק על הש"ע שהוא דעת הרמב"ם". הרי זה כמו שכתבתי שאין דעת הרמב"ם כדעת הר"ן, ומרן פסק כלשון הרמב"ם, ולכן אין לפסוק כסברת הר"ן בזה. וראיתי בגדולות אלישע בס"תקנא. אות ט. שהוא הביא המחצית השקל והשיג עליו וכתב, "והרואה יראה בדברי מרן ב"י שהביא דברי הרמב"ם ואח"כ כתב וכן כתב הר"ן, משמע דמשווי דעת הרמב"ם להר"ן. ע"ש. וכן כתב הכה"ח באות כד. ולענ"ד אין זה כדאי לדחות הפשט ברב המגיד ובבדק הבית שהרמב"ם איירי רק בבנין של שמחה, ומה שכתב מרן בב"י בס"תקנא. אחר דברי הרמב"ם "וכן כתב הר"ן", אין זה שייך לדברי הרמב"ם אלא לדין הטור שהביא הירושלמי לגבי הכותל שנוטה ליפול, שכן כתב הר"ן דין זה. ולא שייך לומר שמרן כתב "וכן כתב הר"ן", לגבי דברי הרמב"ם כיון שהרמב"ם לא הזכיר כלל דין הכותל, ואף ולכן צ"ל שמרן כיון לדין הטור והרא"ש לגבי הכותל. ואף שמרן הביא דעת הרמב"ם והר"ן שם ולא כתב שיש מחלוקת ביניהם, אין זה דבר תמוה שכן דרכו של מרן בב"י להביא כל השיטות ולא לבאר אם זה חולק על זה, וכן כתב המאמ"ר בס"קעז. אות ג. "ואע"פ שמרן הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת כך דרכו

התוספות ביבמות שם, ולענ"ד לא קי"ל כוונתיהו בזה כמו שכתבתי.

ועוד י"ל דלא קי"ל כהא דבפ' החולץ מג. שכל בנין אסור אפילו אינו של שמחה, שהרי כתב הב"י בס"תקנא. בד"ה ומ"ש כדרך, שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שזה רק מדת חסידות בעלמא ואין איסור בדבר אם הוא אינו של שמחה. והביאו דבריו בלחם משנה פ"ה הל"ו. דתעניות, ועיין בלחם משנה שם פ"ג הל"ח ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש להתיר לצבוע חדרי הבית שהוא דר בו אף בפעם ראשונה, וק"ו אם הוא בפעם שניה ואילך.

סימן צו.

שאלה: האם מותר לטיל בגנים ופרדסים משנכנס אב או אם זה נחשב דבר של שמחה והוא אסור.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תקנא. א. "משנכנס אב ממעטין בשמחה". ופירש המ"א שם בשם התוספות במגילה ה: שאין שמחין כלל. ולכן נראה שכל דבר שיש בו קצת שמחה אסור, ולכן אף לטיל בגנים יש לאסור. אלא שראיתי בכה"ח שם אות ב. שכתב בשם המטה יהודה, "ממעטין בשמחה, ר"ל עניני שמחה שיתבארו בסמוך סע"ב. לענין משא ומתן ובנין ונטיעה וכיוצא, והכא כללא והתם פרטא וכתב שכ"כ הר"ן בפ' בתרא דתענית." ולפי זה נראה שדוקא אלו אסרו רבנן, אבל כל דבר אחר שיש בו שמחה לא אסרו, ולכן מותר לטיל בגנים שאין זה בכלל השמחה שאסרו. אלא שכתב הכה"ח על דברי המט"י, "מיהו מדברי הרי"א ז' שם משמע כדברי המ"א, שכתב משנכנס אב ממעטין בשמחה וממעטין העם מעסקיהם וכו', משמע שהם תרי מילי, שמחה לבד, ומשא ומתן של שמחה לבד, ובשניהם צריך למעט אלא שדעת המ"א ושאר האחרונים שאין שמחין כלל כנזכר." משמע מזה שלדעת הרי"א ז' והמ"א כל מיני שמחה אסורים ודלא כהמט"י, ולפי זה אף לטיל בגנים יש לאסור.

וכן ראיתי בגדולות אלישע שם אות א. שהוא הביא דברי המט"י וכתב עליו, "ומדברי המ"א הנז"ל משמע דלא כהרב מטה יהודה, ובעיקר דברי הרב מטה יהודה שהביא מהר"ן, הרואה יראה בר"ן שם דאין הכרח בדבריו." יצא

בכמה מקומות בב"י שדרכו שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה. וה"ה כאן לגבי הרמב"ם והר"ן. ועיין עוד בזה בשולחן גבוה בס"תקנא. אות ז. שהוא הביא דברי הרב המגיד ובדק הבית ולא הביא דברי הר"ן כלל להסביר דעת הרמב"ם. ע"ש.

(ג) **ולפי** כל הנ"ל נראה שלדעת מרן אין איסור לצבוע חדרי הבית משנכנס אב, שאף שהוא פסק כדעת הרמב"ם שבנין של ציור וכיור אסור, מ"מ זה רק משום שהציור והכיור לשמחה, משא"כ דבר שהוא נוי בעלמא הוא מותר ודלא כהר"ן, ואף לפי מה שהוא פסק לגבי הכותל שנוטה ליפול, הרי הוא פסק כהרא"ש ודלא כהר"ן כמו שכתבתי לעיל, ולכן אף שהאחרונים הביאו דעת הר"ן, מ"מ כיון שאין כן דעת מרן אין לחוש להר"ן.

ועוד, יש להוסיף טעם אחר להתיר אף לדעת הר"ן, שהרי לדעתו האיסור הוא רק בבנין של שמחה או בנין שהוא לרווחה ונוי שאינו לצורכו, אבל בנד"ד הוא דר בבית זה והוא לצורכו ואין זה לרווחה בעלמא, ולכן אף שהחדר יהיה בגדר של נוי על ידי הצבע מ"מ כיון שעדיין זה לצורכו אין זה בגדר של רווחה ונוי, ולכן אין זה דומה לבנין של שמחה, וזה מ"ש הר"ן "אינו צריך", דהיינו כיון שהוא א"צ לבנין זה הוא נחשב לרווחה כבנין של שמחה, אבל משמע שאם הוא צריך לבנין זה כיון שהוא דר שם אין זה לרווחה, ולכן אף דברים של נוי מותר ודו"ק.

ועוד י"ל שאף בבנין של ציור וכיור האיסור הוא רק אם הוא בונה בנין מחדש ואחר כך נעשה הציור וכיור, אבל אם הוא כבר נבנה וכבר יש ציור וכיור אלא הוא רק רוצה להחליף הציור וכיור לדבר חדש, אין בזה שום איסור כיון שזה ציור וכיור בלי בנין חדש ולכן אין איסור בדבר, שה"בנין" לציור וכיור הוא האיסור, כיון שזה בגדר של "בנין" של שמחה אבל בלי הפעולה של בנין אין איסור. ולכן אם כבר יש צבע בחדרים אלא הוא רק רוצה להחליף לצבע אחר, זה מותר כיון שאין בזה שום צד של "בנין". ואף שנראה מהמ"א בס"ק ז. בשם המהרי"ל שאסור לצייר ביתו, אפשר שהוא איירי בפעם הראשונה אחר הבנין. מ"מ נראה שהמהרי"ל איירי אף בביתו שהוא דר בו והוא לצורכו והוא החמיר יותר מהר"ן, ונראה שהמהרי"ל סבר כהתוספות ביבמות מג. שכל מיני בנין אסור ולא דוקא של שמחה ע"ש, וכדעת הי"א בטור שכל בנין אסור, עיין בב"י והב"ח שם שכתב שזה דעת

(ג) **ועוד** יש לדייק מדברי רש"י במגילה שם, שכתוב בגמרא "ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה וכו'". ופירוש רש"י, "ממעטין. בנטיעה ובבנין." ולכאורה זה קשה, שמה הוסיף לנו בפירושו שהלא כן הוא בגמרא עצמה, אלא נראה שכוונת רש"י לומר שפירוש הממעטין הוא שדוקא באלו ממעטין ולא בדברים אחרים, ולכן אף זה כדעת המט"י.

וכן י"ל בדעת הרמב"ם, שהוא כתב בהל' תעניות פ"ה הל"ו. "משיכנס אב ממעטין בשמחה. ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר..." הרי הוא לא פירש מה השמחה שממעטין בה, אלא מיד אחר כך כתב דין של שבוע שחל בו. אלא נראה שהוא כיון למ"ש לעיל בפ"ג. הל"ח. לגבי תענית צבור כשאין גשם, "ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה... ובנטיעה של שמחה..." (והוא לא סבר כהגמ' בפ' החולץ מג. שאף אלו שאינם לשמחה אסורים מר"ח אב, עיין בב"י ס"תקנא. ד"ה ומ"ש כדרך, ובלחם משנה בהל' תעניות פ"ג ופ"ה, ומ"ש הבני שמואל בפ"ה הל"ו שם.) הרי משמע שאין כוונת הרמב"ם דממעטין בכל מיני שמחה מר"ח אב, אלא רק בדברים אלו דמצינו בפ"ג הנ"ל.

(ד) **ויש** להביא ראיה להמט"י מדברי מרן בס"תקנא. כא. "יש מי שאומר שלא ילך ויטייל בשוק כדי שלא יבא לידי שחוק וקלות והתול." וזה לגבי תשעה באב עצמו, משמע שקודם לכן אין איסור לטייל אף שיש בו קצת שמחה, ולפי דברי המט"י זה אתי שפיר. ועוד כתב התה"ד בס"קנ. "ראיתי בימי חורפי רוחצים בנהרות מר"ח ואילך ולא מיחו בידם". וכתב השולחן גבוה בס"תקנא. אות מח. "נוהגים פה שאלוניקי יע"א שהולכים לשוט ע"פ המים בים הגדול אפילו בערב ט"ב ואין פוצה פה להם." וכן הוא בגדולות אלישע בס"תקנא. אות נד. לגבי בני בגדאד ע"ש. ומכל זה נראה שאף שיש שמחה לשוט על פני המים, מ"מ לא אסרו רבנן את זה, וצ"ל שאין כל מיני שמחה אסורים משיכנס אב, שא"כ אין שום היתר לשוט על המים בדרך תענוג שהלא אמרינן שאין שמחין כלל, אלא מוכרח לומר שהעיקר כדעת המט"י שדוקא מה שפרטו חכמים יש לאסור אבל לא שאר דברים.

וגדולה מזאת מצינו לגבי אבילות, שכתב במו"ק כו: "ואמר רב פפא תנא באבל רבתי, אבל לא יניח תינוק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק, ונמצא מתגנה על הבריות." ויש לדקדק בזה שנראה מכאן שאין השחוק

לנו מכל זה שהגדולות אלישע והכה"ח לא סברו כהמט"י כיון שהמ"א והריא"ז חולקין על דבריו, ואף מדברי הר"ן אין ראיה לדעת המט"י.

(ב) **וכשאני** לעצמי נראה שדברי המט"י שרירין וקיימין. כתב הר"ן בסוף תענית "משנכנס אב ממעטין בשמחה... כלומר מר"ח ועד התענית העם ממעטין בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות וליטע ומארסין ואין כונסין ואין עושין סעודת אירוסין." משמע מזה שהפירוש של שמחה הוא הפרט, דהיינו מלישא וליתן מלבנות וכו', ולכן זה ראיה נכונה למט"י שאם לא כן צריך הר"ן לפרש את דבריו, דהיינו "כגון מלישא וליתן וכו'." וכיון שהוא לא כתב "כגון" צ"ל שדוקא אלו אסרו משום שמחה ולא דברים אחרים. וכן ראיתי בריטב"א כלשון הר"ן ונראה שזה המקור להר"ן, ולכן י"ל שדברי הריטב"א והר"ן הם ראיה לדעת המט"י.

ואף אין ראיה כנגד המט"י מהמ"א במה שאין שמחין כלל, שהמקור למ"א הוא התוספות במגילה ה: בד"ה ממעטין, וכתוב בגמרא שם "ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנישואין", וכתבו התוספות על זה "ממעטין, רוצה לומר שלא יהיו ששים כלל וכו'." משמע שהפירוש של ממעטין הוא לגבי המשא ומתן וכל שנזכר בגמרא שם, ורק בזה אמרינן שלא יהיו ששים כלל, אבל בשאר דברים לא שייך בהם שום איסור של שמחה. ולפי זה מ"ש המ"א בס"ק א. "ממעטין בשמחה, פירוש שאין שמחין כלל כמ"ש התוספות פ"ק דמגילה." פירושו כמו התוספות, דהיינו רק בדברים שהזכירו בגמרא שם, ולפי זה התוספות והמ"א הם כמו המט"י וזה ראיה לדבריו, ודלא כהגדולות אלישע והכה"ח הנ"ל.

ומ"ש הכה"ח שיש ראיה כנגד המט"י מדברי הריא"ז בשם"ג שם, יש לדון בדבר שכך הם דברי הריא"ז, "משנכנס אב ממעטין בשמחה וממעטין העם בעסקיהם מלישא וליתן ולבנות ולנטוע וכו'." ואף שיש לפרש את זה כפירוש הכה"ח הנ"ל, מ"מ גם אפשר לפרש דברי הריא"ז כהר"ן והריטב"א והתוספות, דהיינו שהרישא הכלל שממעטין בשמחה, ואחר כך יש הפרט דהיינו וממעטין העם בעסקיהם, ולכן כוונת הריא"ז היא שממעטין בשמחה ולכן העם ממעטין בעסקיהם, ולפי זה אין ראיה מוכרחת מהריא"ז כנגד מ"ש המט"י, ואפשי מחלוקת לא מפשינן. ואף את"ל שיש מחלוקת מ"מ יש ליזיל אחר התוספות והריטב"א והר"ן שהם רבים.

"נוהגים שלא לרחוץ כל גופו מר"ח עד ט"ב אפילו בצונן." ע"ש. ולכן נראה שיש איסור בדבר למי שנוהג כמנהג בגדאד. אלא שראיתי בגדולות אלישע בס"תקנא. אות נד. שכתב "ובעירינו פה בגדאד יע"א לא יכולנו לעמוד על מנהגם, דיש מהם נוהגים לשוט על פני המים בנהרות ויש שנמנעים. ועל כן נראה דלכתחילה יש להחמיר, ואין למחות ביד הנוהגים היתר. והיינו דוקא בימות החול דמר"ח עד ט"ב, אמנם בערב שבת של חזון לטוב לכבוד שבת נראה דשרי." משמע מזה שיש שני מנהגים בזה, יש אוסרים לרחוץ בחמין מר"ח אב ואף בצונן, וזה כדעת הראב"ה והתה"ד שהביאו הטור והב"י בס"תקנא. ויש נוהגין כדעת הרמב"ם והרמב"ן ועוד שהאיסור הוא רק בשבוע שחל בו ט"ב ורק בחמין אבל בצונן מותר, ולכן אם יש נוהגים לשוט על פני המים בנהרות צ"ל שהם נוהגים כהרמב"ם שבצונן מותר אף בשבוע שחל בו ט"ב, ולכן ממילא צ"ל שבחמין מותר מר"ח אב עד שבוע שחל בו. ולפי זה נראה שיש שני מנהגים אלו בבגדאד, אלא שהבא"ח כתב רק המנהג של המחמירין.

ולכן נראה בנדד'ד שאם איש זה יש לו קבלה מאבותיו שמנהגו להחמיר מר"ח אב שלא לרחוץ אף בצונן אז יש לו לנהוג כמנהג אבותיו, אבל אם האיש אין לו מנהג ידוע בזה אז נראה שיש לו היתר להקל ולסמוך על המנהג בעיר בגדאד לפי הסוברים כהרמב"ם לרחוץ בחמין עד שבוע שחל בו ט"ב ואחר זה לרחוץ בצונן. ואף שכתב הגדולות אלישע שם, "ובמקום שאין להם מנהג ידוע ורוצים לעשות כדעת הרמב"ם והרמב"ן והר"ן אין בידינו לאסור להם", שמשמע שלכתחילה הוא לא הסכים לזה, מ"מ נראה לי שאף לכתחילה יש להתיר, וזה על פי מ"ש בשו"ר ברכה בי"ד ס"ריד. אות א. בשם הרב הגדול מהר"ר שלמה עמאר ז"ל, "ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא" ע"ש. ולכן ה"ה כאן אם יש ספק במנהג יש לתפוס המנהג שהוא יותר מקיל וזה המנהג של הרמב"ם, וכן יש להורות לאיש זה שאין לו מנהג ברור ממשפחתו אלא בדרך כלל הוא נוהג כמנהג בגדאד.

(ב) **ועוד** יש להוסיף סברה אחרת בזה, שאף את"ל שרוב העיר בגדאד נהגו כדעת המחמיר ויש לאזיל בתר הרוב, מ"מ איש זה בנד"ד לא דר בבגדאד, לא הוא ולא אביו, ואחד מאבותיו יצא מבגדאד לדור בחוץ, ויש לדון לגביו שי"ל שהוא היה פורש ממקום קבוע דהיינו בגדאד, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולכן במילתיה דרבנן אזלינן לקולא אף שהרוב בעיר נהגו לחומרא, עיין עוד בזה בטור

עצמו דבר אסור לאבל, אלא כל החשש הוא רק משום שמא "מתגנה על הבריות." וכן נראה מהרבינו חננאל שם שכתב, "אבל לא יניח תינוק בחיקו מפני הרבים, מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות." הרי שרק בפני רבים יש איסור אבל אם הוא בעצמו מותר, אף שיש בדבר זה שחוק ושמחה. וצ"ל שכיון שאין זה בכלל מה שגזרו חכמים לאבל אין איסור בדבר מצד עצמו. ולכן ק"ו בנד"ד שי"ל שאין לאסור דברים שאינם בכלל מה שאסרו חכמים אף אם יש קצת שמחה או עונג בהם. מ"מ נראה שהרמב"ם רוח אחרת עמו בדין של התינוק, שהוא כתב בסוף פ"ה דאבלות, "אם בשאלת שלום נאסר באבל קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק שנאמר 'דום'. ולא יאחז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק." ע"ש. הרי שהוא סבר שהאיסור הוא אף כשהאבל בפני עצמו, וכן הוא השמיט הטעם של הגמרא שכתבה "נמצא מתגנה על הבריות", וצ"ל שהוא סבר שאין טעם זה עיקר אלא הוא בכלל האיסור של "האנק דום", ולכן אף שלא בפני רבים הוא אסור, ודלא כר"ח הנ"ל. וכן נראה בש"ע בי"ד בס"שצא. א. ע"ש. מ"מ אף לדעת הרמב"ם מצינו שהאיסור של שמחה לאבל הוא בכלל "האנק דום", דהיינו האיסור של שאלת שלום, ולגבי תשעה באב אין איסור זה אלא ביום תשעה באב עצמו ולא קודם כן. ועוד נראה שלדעת הרמב"ם אף בתשעה באב עצמו אין איסור של שאלת שלום, שהוא כתב בפ"ה דתעניות הל"א. "תלמיד חכמים אין נותנין זה לזה שלום בתשעה באב". הרי שזה רק לגבי תלמידי חכמים ואין איסור מדינא לכל העם. וכן נראה מהטור בס"תקנא. שכתב "אין שאלת שלום לחברים בט"ב." ועיין בב"ח שם שפירש כל זה. ולכן לפי זה נראה שודאי שאין שום איסור של שמחה קודם תשעה באב, אלא רק על מה שגזרו חכמים בפירוש קודם יש איסור משנכנס אב מטעם ממעטין בשמחה, ובמה שגזרו גזרו ובמה שלא גזרו לא גזרו.

ולכן נראה שהוא מותר לטיל בגנים ופרדסים משנכנס אב.

סימן צז.

שאלה: האם מותר למי שנוהג כמנהג בגדאד, לרחוץ בחמין מר"ח אב.

תשובה: (א) כתב הבן איש חי בפר" דברים אות טז.

א"ח ס"תלט. וברב פעלים ח"א י"ד ס"כח. בשם הקול יהודה, ובנו"ב מה"ק אה"ע ס"ה. והפ"ת באה"ע ס"ד ס"ק מה. ועיין מה שכתבתי במקום אחר (ס"קמג). לגבי יוצאי מבגדאד האם הם יכולים לשנות מנהגם.

ולכן יש לאיש הזה לנהוג כדעת הרמב"ם לרחוץ בחמין עד שבוע שחל בו ט"ב.

סימן צח.

שאלה: האם מותר לאבל לעלות לס"ת בתשעה באב.

תשובה: (א) **כתב** הבית יהודה בח"ב ס"פד. "נשאלתי ביום ת"ב מי שהיו רגילין בני משפחתו לעלות לס"ת בשחרית שלישי, ובשנה זו תקי"ז. אירע לאחד מהם אבילות והיה מתפלל בבה"כ, אם מותר לעלות כמנהגו. והשבתי דאע"ג דנראה לכאורה אסור, דהרי הטעם שה (הלשון מגומגם כאן) דהא לכולי עלמא נמי אסור בת"ת דכל העולם אבילים הם ואעפ"כ התירו להם לקרות בדברים הרעים, וה"נ פרשת כי תוליד בנים הוי סדר היום והוא מכלל הדברים הרעים ואין כאן איסור ת"ת, ומכ"ש לפי מה שרגילין לשנות בקריאה בקול עצב וכמה שינויים כל עליות שיהיו ביום זה בשחרית כולם מטכסיסי אבילות, ואין בהם סרך שמחה כלל כנלע"ד."

וכן הסכים המחב"ר בס"תקנד. באות א. וכתב "והוא פשוט דודאי יכול לעלות לס"ת בשחרית ולהפטיר אף שהוא אבל." וכן הוא במועד לכל חי ס"י. אות מג. וכן הוא בכה"ח בס"תקנד. אות ז. וס"תקנט. אות נה. אלא שראיתי ביפה ללב בשם הרב מלאכת שלמה שמפקפק על דין זה, וכתב "ולדידי צריכה רבה", וכן הוא בשדי חמד בפאת השדה מע' בין המצרים ס"ב. אות יג. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ז ס"ג. שכתב ששב ואל תעשה עדיף וכן עיקר ע"ש.

(ב) **ולענ"ד** העיקר בזה כהבית יהודה, וראיתי ביביע אומר שהוא הביא ראייה כנגד הבית יהודה והמחב"ר ממ"ש הרמב"ן, הובא דבריו בטור ס"תקנד. "ונהגו קצת שלא לקרות פרשת הקרבנות ומשנת איזהו מקומן ומדרש ר"י בבה"כ, לפי שאסור לקרות בתורה, ואינו נראה לי איסור בסדר היום שהרי קורין ק"ש ומברכין לפנייה ולאחריה וכן קורין בתורה ומפטירין בנביא, ופרשת הקרבנות ואיזהו

מקומן כנגד התמיד תקנוה ואומר כדרכו ואינו חושש." הרי נראה שאין קריאת התורה בת"ב בכלל דברים הרעים, שא"כ מה לו להביא ראייה מזה לפרשת התמיד ואיזהו מקומן, אלא ס"ל שכל שהוא סדר היום ורגילים בו בכל יום, אינו בכלל האיסור של דברי תורה. ולענ"ד נראה שודאי הוא שפרשת כי תוליד בנים בכלל דברים רעים, והלא כתוב בו "כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ" וכיוצא בו. וגם ההפטרה בשחרית היא בכלל דברים רעים כהחוש מעיד. אלא נראה שכוונת הרמב"ן היא שכל אלו בכלל תקנת חכמים לסדר היום, וכל שהוא בכלל סדר היום הוא מותר, ואה"נ שיש טעם אחר להתיר קריאת ס"ת בשחרית וההפטרה דהיינו משום דברים רעים, אבל מ"מ הטעם העיקרי להתיר כל אלו הוא משום שהם בכלל סדר היום. והראיה לזה היא קריאת ס"ת והפטרה במנחה, ופרשת ויחל אינה בכלל דברים רעים, וגם אם מפטירין דרשו או שובה הן אינן בכלל דברים רעים, ועדיין דבר זה מותר משום סדר היום, ולכן נראה שהרמב"ן כתב הטעם העיקרי דהיינו משום סדר היום שזה כולל ק"ש וברכותיה וגם קריאת ס"ת וההפטרה בין לשחרית ובין למנחה. אמנם אה"נ שפרשת כי תוליד בנים היא בכלל דברים רעים. וכן ראיתי בשולחן גבוה בס"תקנד. אות ה. שכתב "שמה שקורין בתורה ומפטירין בנביא דברי תוכחות ניהו" והם בכלל דברים רעים ע"ש. וכן יש לדקדק בבית יהודה הנ"ל שכתב, "פרשת כי תוליד בנים הוי סדר היום והוא בכלל הדברים רעים", דהיינו שהוא מסכים שהעיקר היתר הוא סדר היום, אבל אה"נ יש טעם אחר של דברים רעים.

וראיתי במ"א בס"תקנד. בס"ק ז. שכתב שמותר לחזן לחזור הפרשה בת"ב, והקשה הנהר שלום על זה באות ד. "ואם על פרשת כי תוליד קאמר, משמע דאילו אדם אחר אסור לו לקרותה ולא הוי כדברים הרעים שבירמיה דשרי, וא"כ ה"ה דאסור לקרות בתוכחות דת"כ ודפרשת כי תבוא... מיהו אפשר דהמג"א על פרשת ויחל קאמר שנהגו לקרותה במנחה כמו שאר תענית צבור, אבל פרשת כי תוליד וכדומה לכ"ע שרי." הרי שפרשת כי תוליד בכלל תוכחה ודברים רעים, ולכן י"ל שכן סברת הרמב"ן הנ"ל אלא שהוא הביא הטעם העיקרי לקרות בס"ת דהיינו סדר היום שבזה הוא כולל אף קריאת ס"ת במנחה שאינה בכלל דברים רעים כמ"ש הנהר שלום. ועוד, יש לתרץ דברי המ"א כמ"ש המחצית השקל שם, דהיינו שיש מקום לומר שיש איסור לחזן לחזור הפרשה כיון שיש שמחה לחזן בידיעת הנגון של הקריאה, ואעפ"כ עדיין הוא מותר לחזור הפרשה, אבל איש אחר, פשוט הוא שהוא מותר לקרות כי

תוליד בנים לעצמו, כיון שפרשה זו בכלל דברים רעים. ולכן נראה שאין ראיה מדברי הרמב"ן שהוא סובר שאין פרשת כי תוליד בנים בכלל דברים רעים.

(ג) **וגם** ראיתי שם ביביע אומר שהוא הביא ראיה כנגד הבית יהודה ממ"ש התשב"ץ בח"ב ס"רעו. שכתב לגבי אבל, "בימות החול לא יקרא בתורה לפי שאסור בת"ת כל שבעת ימי אבלות, ואע"פ שבתשעה באב אנו קורין בתורה בענינו של יום, שאני אבלות ישנה מאבלות חדשה." וכתב היביע אומר על זה, "אלמא דפרשת כי תוליד בנים לא היא כדברים הרעים, שאם לא כן לא היה לו לחלק בין אבלות ישנה לאבלות חדשה, דתפוק ליה שמותר לקרות בת"ב בדברים רעים." ולענ"ד אף מזה אין ראיה כנגד הבית יהודה והמחבר"ר. כתוב בגמרא ביבמות מג: "אמר רב אשי שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד." ועיין בפירוש ר"ת שם בתוספות, וכן הוא ברא"ש בפ"ד דתענית אות לב. שכתב, "ומפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסור לארס, משא"כ באבילות ישנה, דבמילי דיחיד הקילו טפי באבילות ישנה. אבל לענין משא ומתן שאני בין אבילות דיחיד דהתירו במשא ומתן באבילות דיחיד, ובאבילות דרבים אסרו כל דבר שהרבים מתעסקים בו כגון משא ומתן דאיכא פרסום ויהא נראה כאינם חוששין להתאבל על ירושלים, אלמא דבמילי דצנעא ודיחיד יכול להיות שאנו מחמירין באבילות טפי מתשעה באב." ע"ש וכן הוא במ"א בס"תקנא. בס"ק ד. ולפי זה יש לדון לגבי קריאת התורה, הלא הקריאה בבית הכנסת ובפני רבים, ואין לנו פרסום יותר מזה, ולכן היה ראוי לאסור הקריאה ברבים באבלות ישנה, ודלא כמ"ש התשב"ץ שזה הטעם להתיר. אלא נראה דהי"ש לפרש התשב"ץ, שהטעם שיש לאסור באבלות ישנה כל דבר שהרבים עוסקים בו, הוא משום שנראה "כשאנחנו חוששין להתאבל על ירושלים" כמ"ש ר"ת. ולכן כיון שלגבי קריאת התורה בת"ב היא עניני של תוכחה ודברים רעים ועניני היום, ממילא הוא מותר שאין לנו פרסום יותר מזה שהם רצו להתאבל על ירושלים. ולכן שפיר כתב התשב"ץ שיש להתיר קריאת הס"ת באבלות ישנה דהיינו משום שיש פרסום ברבים שזה בכלל עניני היום, משא"כ ביחיד שהוא אבל שלא שייך טעם זה. ולכן נראה מזה שאדרבה שהטעם שקריאת ס"ת מותרת בת"ב הוא מפני שפרשת כי תוליד בנים היא בכלל דברים רעים.

ולכן לפי זה נראה שהעיקר בזה כהבית יהודה והמחבר"ר הנ"ל. ועוד יש לומר בזה, שאף את"ל שדין זה מחלוקת

הפוסקים אם האבל מותר לעלות בת"ב לס"ת, הלא אנן קי"ל שהלכה כדברי המקיל באבלות, אף במחלוקת הפוסקים כמ"ש הברכי יוסף בי"ד ס"שצז. אות ג. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד. אלא שלכאורה יש לדון בזה מצד אחר, דהיינו שמא יש בזה חשש של ברכה לבטלה אם הוא מברך על הקריאה והוא אסור לקרות. ולענ"ד לא שייך כאן ברכה לבטלה, שיי"ל שאף שהוא עושה דבר איסור מצד דיני אבלות, מ"מ מצד קריאת התורה אין כאן חשש ואין בזה ברכה לבטלה, ושתיהן נפרדות. וזה כמו שמצינו בי"ד ס"שם. כח. "הקורע בשבת על מתו, אע"פ שחלל שבת יצא ידי קריעה." ופירש הש"ך בס"ק מב. שאין זה דומה לדין קורע חלוק גזול שלא יצא, "דלא דומה לקרע בשבת שגוף החלוק אינה עבירה אע"פ שהמעשה שעשה הוא עבירה, אבל הכא (בגזול) גוף החלוק הוא עבירה." וכן הוא בנד"ד שאין פיסול בס"ת אלא במעשיו דהיינו הקריאה. וכן יש לדמות את זה למי שמל קטן בשבת שאסור למולו בשבת כגון שהוא מילה שלא בזמנה, שהמילה עצמה כשרה, עיין בפ"ת בס"רסו. בס"ק א. והטעם כמו דאמרינן התם דההיתר של יומא קגרים, אף כאן י"ל שזמנה של אבלות קגרים ואחר האבלות הוא מותר בת"ת. וכן מצינו בב"ח בא"ח ס"רד. שכתב שלדעת רבינו ירוחם שאין לברך על מאכל של איסור, מ"מ באחד שאכל מאכל של היתר ביו"כ יש לברך, "דגם הר"י מודה למה שפסק הרא"ש שהאוכל ביו"כ מברך ב"ה, אלא דשאני התם דאכל היתר בשעת איסור, אבל על אכילת איסור בשעת היתר... אין לברך." ע"ש. ולכן אף בנד"ד הלימוד תורה הוא דבר של היתר, אלא שיש רק שעת איסור, דהיינו השבעה, ושפיר הוא לברך, ואין כאן חשש של ברכה לבטלה, ואין לפלפל יותר. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שהאבל מותר לעלות לס"ת בשחרית של ת"ב, אבל במנחה שאין פרשת ויחל בכלל דברים רעים, אין לו לעלות.

(ד) **ועדיין** יש לברר דעת המלאכת שלמה, שכתב, "ולדידי צריכה רבה, ואף אם נודה להרב בית יהודה בעולה ראשון, מ"מ בעולה שלישי לא ידענא מאי עידון ביה." ונראה שכוונתו דבשלמא בעולה ראשון שהוא קורא בדברים רעים, אבל העולה שלישי הוא אינו קורא שום דבר רע, אלא "אתה הראת לדעת" וכו'. ע"ש. ולכן אף לסברת הבית יהודה אין להתיר לעלות שלישי. ולענ"ד אף בזה יש להשיב, דאה"נ שאין דבר רע בקריאת השלישי, אבל זה בכלל התוכחה, וממילא זה בכלל הדברים רעים שהתירו חז"ל, וספר איוב תוכיח, שהלא התירו חז"ל לקרות כל ספר איוב, דהיינו אף הפרק האחרון, שכתב שם

"וה' ברך את אחרית איוב מראשתו" וכו'. ע"ש. הרי אף זה בכלל ההיתר אף שבעצמו הוא אינו בכלל דברים רעים, וכן י"ל בנד"ד לגבי הקריאה לעולה שלישי.

ועוד יש להעיר על היפה ללב שכתב שם, "שאע"פ שההפטרה היא בכלל דברים רעים, הא מיהא ברכות ההפטרה הוו כתפלה שעומד להוציא את הרבים ידי חובתם, ואנו נוהגים שאין האבל מתפלל כש"צ להוציא הרבים ידי חובתם, וא"כ ה"ה לברכות ההפטרה". ויש להשיב על זה, שהלא כתב מרן בי"ד ס"שפד. ג. "שאם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים ידי חובתן, יכול האבל להתפלל להוציאן". והרי בת"ב כולנו אבלים, וזה דומה לאין שם מי שיכול להתפלל, ושפיר הוא לאבל להוציא הרבים בברכת ההפטרה. ועוד י"ל שאין ברכת ההפטרה בכלל הענין של "הוציא את הרבים ידי חובתן", שהלא קטן יכול לקרות ההפטרה והוא אינו יכול להוציא הגדול, ולכן אין זה בכלל "הוציא הרבים ידי חובתם", ולכן אין לדמות את זה לתפילה דבעינן דוקא בן יג' שנה או יותר.

ולכן נראה מכל הנ"ל שיש לקיים סברת הבית יהודה שידין רב לו, שמותר לקרות אבל לקריאת הס"ת בשחרית בתשעה באב.

סימן צט.

שאלה: האם החולה צריך לומר נחם בברכת המזון בתשעה באב.

תשובה: (א) כתב הדרכי משה בס"תקנז. אות ב. "כתב מהרי"ל מי שאכל בתשעה באב צריך לומר נחם בברכת המזון, ומיהו נראה אם לא אמרו אין מחזירין אותו." וכן פסק הרמ"א בש"ע שם, "מי שאכל בתשעה באב יאמר נחם בברכת המזון." וראיתי בגר"א שם שחולק על זה וכתב, "למד ממ"ש ביו"כ ס"ס תריח. ולא דמי דהא אמרינן בשבת שם, ימים שאין בהם קרבן מוסף וכו' ואין בהם הזכרה בברכת המזון, ולא דומה לחנוכה דשם משום פרסומי ניסא ואם בא וכו' וגם דקבעיא." ויש לבאר את זה, מ"ש הגר"א שלמד הרמ"א כן מיו"כ, כך כתב מרן בס"תריח. י. "חולה שאכל ביום הכפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים."

ועוד סבר הגר"א שמגמרא שבת כד. מוכח שלא כהמהרי"ל והרמ"א, וכך לשון הגמרא שם, "איבעיא להו, מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן, אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה". הרי מוכח מזה שמעיקר דין הזכרת על הניסים היא רק רשות, ואף שנהגו עכשיו לאומרו מ"מ זה בתורת רשות, ואין שום חובה בדבר, וכן כתב התה"ד בס"לח. ודלא כסברת הראב"ה שסבר "כיון שנהגו עלמא להזכיר וגם בירך אדעתא דהזכרתה שוויה עליה כחובה." וכן דעת מרן והרמ"א בס"תרפב. א. כדעת התה"ד. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ג ס"עג. בפירוש סוגיא זו.

ועוד כתוב שם בגמרא, "איבעיא להו, מהו להזכיר ראש חודש בברכת המזון, אם תימצי לומר בחנוכה דרבנן לא צריך ראש חודש דאורייתא צריך, או דילמא כיון דלא אסור בעשיית מלאכה לא מזכרינן, רב אמר מזכיר, רב חנינא אמר אינו מזכיר, אמר רב זריקא נקוט דרב בידך דקאי רבי אושעיא כוותיה, דתני ר' אושעיא ימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ר"ח וחוש"מ ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו, ואין בהן קדושה על הכוס, ויש בהן הזכרה בברכת המזון, ימים שאין בהן קרבן מוסף כגון...

שני וה' וב' של תעניות ומעמדות, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בשומע תפלה, ואם לא אמר אין מחזירין אותו ואין בהן הזכרה בברכת המזון." ופירוש הסיפא, שאף שבתענית הוא אינו מתחיל להתענות עד תחילת היום, מ"מ בערבית קודם לזה עדיין יש לומר עננו, אבל אם הוא אכל בלילה אין לו להזכיר התענית בברכת המזון, עיין בראשונים שפירשו כן, וכן הוא בטור והב"י בס"תקסה. ע"ש.

ולפי זה סבר הגר"א שכיון שתשעה באב אינו מן התורה ואין קרבן מוסף אין לומר נחם בברכת המזון, ודלא כראש חדש וחוש"מ שיש בהם קרבן מוסף. ואף שמצינו שבחנוכה שהיא דרבנן שיש הזכרה, שאני חנוכה משום "פרסומי ניסא, וגם דקבעיא." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, ולא מצאתי בסוגיא זו ראיה כנגד המהרי"ל והרמ"א. ובתחילה י"ל דהא דכתוב בגמרא לגבי חנוכה "פרסומי ניסא", זה רק כדי לומר שמא יש חיוב להזכיר על הניסים משום זה, אבל לומר על הניסים בתורת רשות לא בעינן הטעם של פרסומי ניסא כלל. ולכן כיון שמצינו לגבי חנוכה שהיא רק דרבנן, שיש רשות לומר מעין המאורע, ולא אמרינן שיש חשש הפסק בברכת המזון, ולכן אף בתשעה באב י"ל כן.

ואת"ל דשאני תשעה באב שאין דרך העולם לומר ברכת המזון משום התענית, משא"כ בחנוכה שיש בה רבוי אכילה, ולכן אין לומר המעין המאורע בתשעה באב, וכן כוונת הגר"א במה שהוא כתב "וגם קביעא". וכן ראיתי במ"ב בס"ק ה. שכתב "וכן בביאור הגר"א משמע שדעתו נוטה שלא לאמר, כי לא קבעוה רק בתפלה". אף בזה יש להשיב שהלא אף ביו"כ אין דרך העולם לאכול ביו"כ ולברך ברכת המזון, ולא קבעו חכמים הזכרת מעין המאורע בברכת המזון ביו"כ, ועדיין אמרינן שכיון שבתפילת יו"כ קבעו הזכרת מעין המאורע, כמו כן י"ל בברכת המזון לחולה. וא"כ אף בתשעה באב י"ל כן, שכיון שקבעו נחם בתפלה כמבואר בראשונים בשם הירושלמי, כמו כן יש לומר נחם בברכת המזון לחולה שאכל פת.

ואל תשיבני דשאני יו"כ שמלבד התענית יש דין של יו"ט ומועד ביו"כ, ולכן שפיר יש טעם לומר מעין המאורע ביו"כ, משא"כ בתשעה באב שאין דין של יו"ט בו כלל. ואף זה יש לדחות, שכבר הרגיש בחילוק זה המהר"ם, וכך לשונו הובאה דבריו בב"י בסוף ס"תריח. "חולה שיש בו סכנה ואוכל ביו"כ אומר מעין המאורע בברכת המזון ודבר

שהוא אוכל, ולכן אף שאין קרבן מוסף מ"מ זה דומה לדין חנוכה שי"ל שכיון שיש טעם נכון לומר על הנסים י"ל שצריך לאומרו, וכמו כן לגבי נחם. אלא כיון שכתוב בגמרא שאין צריך לומר על הנסים כיון שחנוכה מזרבת, אף בנחם בברכת המזון י"ל שאין צריך לומר אותו, מ"מ כיון שהוא מותר לומר על הנסים בחנוכה וכן המנהג היום, כן י"ל בנחם שי"ל אותו כמו בעל הנסים, אבל אין זה לעיכובא, וזה אתי שפיר לפי מ"ש הדר"מ הנ"ל.

(ג) **וראיתי** למהרש"ק בחכמת שלמה בס"ת ריח. י. שכתב "עיינ ברש"י שבת כד. ד"ה בבהמ"ז, של ערבית בכניסתו וכ"ש ביציאתו שכבר עבר היום. והנה למה לא פירש לענין חולה שאוכל בתענית אם יזכיר מאורע היום, מוכח דס"ל דבו ביום שי"ל הזכרה. מיהו אין זה ראייה דהתם מיירי בשאר תעניות דליכא בהו הזכרה רק עננו, ואם כן פשיטא דבאוכל ל"ש הזכרה זו אבל בתשעה באב ויו"כ דיש בהם הזכרה אחרת שאינו מדבר מגוף התענית י"ל דמזכיר. וזה כמו שכתבתי.

ואחר כך הוא כתב, "אך להסוברים דבתענית שעות שאינו משלים רק אוכל בעוד יום נמי מתפלל עננו, ולדעת הב"ח אומר ביום התענית הזה, קשה שפיר דמשכחת לה הזכרה בברה"מ כגון שנחלה סמוך לערב וכבר התענה תענית שעות קמ"ל דאינו מזכיר בברה"מ, בע"כ דבאמת חייב להזכיר ודו"ק. וזה קשה לי, שלא מצינו מי שאמר שיש לומר עננו בברכת המזון, ואדרבא זה כחוכא ואטלולא. ומה שקשה למהרש"ק למה לא הזכיר רש"י הדין של חולה שאין לאומרו בברכת המזון אף ביום התענית, נראה שרש"י הביא רק דבר ששייך לכל העלמא דהיינו שכל העלמא אוכלין בלילה לפני התענית, ולא חש רש"י לדין חולה ששייך רק למיעוטא.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין להקשות על המהרי"ל והרמ"א מהסוגיא דשבת כד. לגבי הזכרת מעין מאורע היום בברכת המזון.

(ד) **ועכשיו** יש לדון במה שפקפקו שאר האחרונים בדין זה של הזכרת נחם בברכת המזון. כתב הכנה"ג בתשובתו ס"עא. "דאע"ג דהרב בעל המפה כתב שיאמר נחם מ"מ יש לחלק בין יעלה ויבוא שאומרין בכל התפלות ובין נחם שאין אומרים אותו רק בתפלת מנחה, למה יאמרו בבהמ"ז דאטו במכ"ש מהתפלות". ועל זה השיב הבית יהודה בח"ב ס"פז. "ולפי פסק הש"ע שאומרין נחם בכל התפלות

פשוט הוא דבהיתר אכיל, ואדרבא מצוה קעביד הוי לדידיה יו"כ כמו לדידן שאר ימים טובים". הרי שפשוט למהר"ם שי"ל המעין המאורע כיון "דבהיתר אכיל", וטעם זה שייך אף בתשעה באב שאף החולה שם "בהיתר אכיל". אמנם לגבי יו"כ יש דבר נוסף, דהיינו שהוא יו"ט גם כן ולכן מצד זה אין ההזכרה המעין המאורע רשות בלבד, אלא יש מצוה גם כן. ולפי זה י"ל שבתשעה באב שההזכרה היא רשות בלבד כיון שאין דין של יו"ט בתשעה באב, ולכן תשעה באב שוה לחנוכה, ויש רשות לומר המעין המאורע בברכת המזון, וכמו שמצינו שכל העולם נהגו לאומרו בחנוכה אף שאין חיוב כלל לעשות כן, כן י"ל לגבי תשעה באב שיש לומר נחם אף שאין שום חיוב לעשות כן. ולפי זה מובן מ"ש הדר"מ שאם לא אמר אותו אין לחזור, דהיינו שכיון שהזכרה זו היא רשות, וכמו לגבי חנוכה.

(ב) **ועכשיו** יש לדון לגבי מ"ש הגמרא בשבת שם לגבי התענית, שאין לומר המעין המאורע בברכת המזון כיון דליכא קרבן מוסף, ופירש"י שם, דהיינו בלילה קודם התענית. ופירושו המעין המאורע, כתב המאירי שהוא עננו בשומע תפילה, משמע שאין זה איירי בברכות הנוספות בתעניות משום עצירת הגשם. וכתבו שם התוספות בד"ה דתני, "מהכא לא הוי למיפשט לעיל דאינו מזכיר חנוכה בברכת המזון, דאיכא למידחי דדוקא נקט תעניות ומעמדות אבל חנוכה ופורים אף על פי שאין בהן קרבן מוסף צריך להזכיר משום פרסומי ניסא." ע"ש. הרי נראה מהתוספות שאף שאין בחנוכה ופורים קרבן מוסף מ"מ עדיין י"ל שאפשר שיש חיוב להזכיר מעין המאורע כיון שיש טעם אחר להזכיר, דהיינו פרסומי ניסא. ולפי זה כן י"ל לגבי תשעה באב שאף שאין בו קרבן מוסף מ"מ יש בו עדיפות שלא מצינו בשאר תעניות, דהיינו שבשאר תעניות ההזכרה היא הנוסח של עננו, והוא אומר "ביום צום תענית הזה", וזה נראה כחוכא ואטלולא (ערובין סח:): שהוא אוכל והוא אומר יום צום תענית הזה, ואף שבד' צומות הוא מותר להתפלל עננו בעמידה אף אם הוא חולה ואוכל כמ"ש מרן בס"ת תקסה ג. וזה משום שתיקנו חכמים להתענות בהם, מ"מ לא מצינו שבברכת המזון שצריך לומר עננו, ונראה שזה מפני שהוא גרוע טפי לברך על האכילה וגם לומר שזה יום תענית. אמנם לגבי נחם בתשעה באב הוא לא הזכיר התענית כלל אלא הוא בקש נחמה על ציון, והלא מצינו שאף באמרי"ת רצה בברכת המזון בשבת אנו מבקשים כן, אף שאנו אוכלים ושותים לכבוד שבת, ולכן אין שום חוכא ואטלולא באמרי"ת נחם אם הוא אוכל בתשעה באב, ולכן זה טעם נכון לאומרו אף

אלא כיון שאין זה מפורש ברא"ש הוא לא כתב כן בטור. ומ"ש הא"ר שכיון שהט"ז והמ"א סברו שאין לומר מעין המאורע ביו"כ בברכת המזון אף לגבי ת"ב אין לומר נחם. אף זה אין כדאי לדחות סברת המהרי"ל והרמ"א, שהלא פסק מרן שיש לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"כ, והוא כתב כן בשם הרא"ש והטור וההגהות מיימוני והמהר"ם והרשב"א, ומי יבא אחריהם לחלוק עליהם, ופשוט שאין לחוש לפקפוק של האחרונים בזה, ובפרט שאין לזוז מסברת מרן בש"ע. ולכן ממילא אין להביא ראיה מיו"כ כדי שלא לומר נחם בתשעה באב, וסברת המהרי"ל והרמ"א שרירה וקיימת.

(ה) **וראיתי** בכה"ח בס"תקנז. אות יא. שאחר שהוא הביא פלוגתא בדיון זה הוא כתב, "ונראה כיון דאיכא פלוגתא בזה וגם דאם לא אמרו אין מחזירין אותו כמ"ש לעיל אות ט. שב ואל תעשה עדיף ואין לאומרו, כי יש לחוש להפסק בתוך הברכה לדעת האומרים א"צ להזכיר מעין המאורע בתוך ברהמ"ז בתשעה באב ויו"כ, ורק יש לאומרו בתוך הרחמן." ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שכיון שסברת המהרי"ל לאומרו וכן פסק הרמ"א ואין ראיה כנגדם נראה שיש לאומרו. ואין לחוש להפסק כלל, שלא שייך לומר כאן הפסק, שהלא פסק מרן בס"קח. יב. "הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסק." הרי ק"ו בברכת המזון שאין הזכרת נחם הפסק אף למ"ד שאין לאומרו. ואף את"ל שהלא לגבי תפילה י"א שאין הפסק רק בתפילת תשלומין, אבל בתפילת העיקרית ודאי זה הפסק, עיין בכה"ח שם אות נח. מ"מ עדיין י"ל שאין הזכרת נחם הפסק כיון דשאני הדין בס"קח. דהתם הוא הזכיר מאורע שאר הימים שלא שייך להיום שהוא מתפלל בו, ולכן יש הפסק, אבל בנד"ד הלא נחם שייך לת"ב ואף אם אין לאומרו למ"ד שאמר כן, מ"מ אין זה הפסק שהלא הוא אמר האמת שזה היום לבקש נחמה על ציון, ואין זה הפסק של "שאר הימים". וכן ראיתי במ"א בס"תריח. בס"ק י. שכתב לגבי אמירת יעלה ויבא בברכת המזון ביו"כ למ"ד שאין לאומרו, "עיין סוף ס"קח." ופירש המה"ש, "רצה לומר דלא תימא דהאי חומרא קולא היא למ"ד דא"צ להזכיר והוי ההזכרה ההפסקה, לכן כתב לעיין ס"ס קח. דאם אירע שהזכיר מאורע שאר הימים תוך תפלת יח' לא הוי הפסק וה"ה הכא." ויש להביא ראיה לזה מדין על הנסים בחנוכה שכתוב בגמרא בשבת כד. הנ"ל, "אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה." הרי שבתחילה כתוב "אינו מזכיר", וא"כ איך יכול לומר אחרי כן "ואם בא להזכיר" הלא זה הפסק כיון שאין חיוב

כדאיתא בס"תקנז. פשיטא דאומרין בבהמ"ז כדין יו"כ ס"תריח. ונלע"ד דאין לזוז מדברי הג"ה דאע"ג דכתב דנהגו שלא לומר נחם רק בתפילת מנחה, ואעפ"כ כתב בחולה שאומרו בבהמ"ז, והטעם כתב הרב מ"א דאף שבתפלה לא נהגו לאומרו רק במנחה מ"מ בבהמ"ז דליכא מנהג יש לאומרו ע"כ. והנה הרב לא אתי עלה אלא מטעם מנהגא אבל לבי אומר לי שמוכרח להזכיר מעין המאורע בבהמ"ז דתפילה לחוד ובהמ"ז לחוד, דחכמים השוו מדותיהן להזכיר מעין המאורע בשתייהן בתפלה ובהמ"ז, ותפילה דיש לה הזכרה במנחה אין להקפיד אם אינו אומרה בתפלת שחרית, משא"כ בבהמ"ז מי יודע אם יאכל פעם שנית שאין לאכילה זמן קבוע."

הרי סברת המ"א והבית יהודה שי"ל נחם בכל שעת אכילה בת"ב. אלא שיש להעיר על הבית יהודה במה שהוא כתב "דחכמים השוו מדותיהן להזכיר מעין המאורע בשתייהן." שלפי מה שכתבתי לעיל מגמרא שבת הנ"ל הזכרת נחם בברכת המזון היא רק בגדר רשות, וכמו שמצינו לגבי על הנסים בחנוכה שכתבו "אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה", אבל לגבי תפילה כתבו החכמים בירושלמי פ"ד דברכות הל"ג. "יחיד בט"ב צריך להזכיר מעין המאורע." הרי שהזכרת נחם בתפילה היא יותר חמורה מהזכרת נחם בברכת המזון.

וראיתי בברכ"י בס"תקנז. באות ב. שכתב, "דבספר שבלי הלקט כתב דבין בט"ב בין יו"כ האוכל אינו מזכיר מעין המאורע בברהמ"ז." ואין להביא ראיה מזה שלא לומר נחם בברכת המזון, שהרי כיון דאנן קי"ל כמרן בס"תריח, בשם הטור והרא"ש והרשב"א, ומהר"ם, שיש לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"כ, זה מוכח דאנו לא קי"ל כשיטת השבלי הלקט, ולכן ממילא אף בת"ב אנו לא קי"ל כדעתו. וכן ראיתי בא"ר בס"תקנז שהוא כתב כן אלא עדיין הוא כתב שאין לומר נחם בברכת המזון, וז"ל "צ"ע דבש"ל ותניא כתב דלא תקנו אלא בתפלה, ונראה דאזלי לטעמייהו שפסקו נמי הכי ביו"כ ס"ס תריח. וכיון דקי"ל שם בטור דמזכיר ה"ה בט"ב. מיהו אפשר דהטור מודה בט"ב ולכך לא כתבו הכא, ועוד דגם ביו"כ כתב המ"א והט"ז דעיקר שאין לאומרו." ולענ"ד אין זה סגי לדחות סברת המהרי"ל והרמ"א מההלכה, שמה שכתב הא"ר שלא להזכיר הטור דין זה לגבי ת"ב, כן הוא וזה שדרכו להזכיר רק מה שכתבו הראשונים ואביו הרא"ש, וכיון שהרא"ש כתב כן בדיני יו"כ כך כתב הטור, אבל אה"נ שאף הוא מודה שבת"ב יש לומר נחם בברכת המזון

לברך על איסור. וכן הוא ברשב"א בריש פ" שלושה שאכלו שהוא הביא ראיה לדעת הרמב"ם. ולכן נראה שיש סתירה בסברת הרשב"א בין חידושו לתשובותיו, ואין לחלק בין אדם בריא וחולה, שנראה שהרשב"א לא סבר חילוק זה שהלא בתשובותיו הוא איירי לגבי חולה ועדיין הוא פסק כהראב"ד שם. וכעת אין לי פנאי לעיין בו יותר.

(ז) **ועוד**, יש לדון בדעת ההלכות קטנות בנד"ד, והוא כתב בח"ב ס"קלו. לגבי סעודה המפסקת בערב תשעה באב, "ואם שכח מלברך ברכת המזון עד שחשכה אם יאמר נחם." והוא השיב על זה, "ולענין אם יאמר משחשכה נחם גם עננו נראה שיאמר דומיא דההיא שכתב הטור ס"רעא. וגם הרא"ש שאם גמר סעודתו מבעוד יום וקדש עליו היום, מזכיר של שבת מידי דהוה אמי שלא התפלל בע"ש מנחה מתפלל שתיים של שבת כש"כ הכא דכמו שהוכחנו היא סעודה הבאה לשם ט"ב." הרי שלדעתו שפשוט שי"ל נחם בכל ברכת המזון של ת"ב וכדעת המהרי"ל והרמ"א, ודלא כקצת האחרונים שפקפקו על זה. ועוד הוא חידש לנו שאף שאין לומר נחם בברכת המזון של ערב ת"ב אחר סעודה המפסקת מ"מ אם הוא לא בירך עד הלילה אז צריך להזכירו. ולענ"ד נראה שדברי טעם הם. וראיתי בשע"ת בסוף ס"תקנז. שחולק עליו וכתב, "ואין נראה לענ"ד דאפילו מאן דס"ל לקמן ס"תקנז. לברך אין לברך כאן כיון שברכת המזון היא על האכילה של ערב ת"ב ועיין לעיל ס"קפח. ומכ"ש לפי מ"ש הא"ר בס"תקנז. דלא תקנו אלא לתפלה לבד." ע"ש. ולענ"ד אין בזה כדאי לדחות סברת ההלכות קטנות. ואף שכתב מרן בס"קפח י. "היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה." הרי דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וא"כ אין לומר נחם אם הוא בירך על סעודה המפסקת בליל ת"ב. מ"מ מרן כתב בס"רעא. ו. "אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שברך ברכת המזון... צריך להזכיר של שבת בברכת המזון." ע"ש. הרי שבזה לא אזלינן אחר תחילת הסעודה אלא אחר סופה, ונראה שמרן סותר את עצמו. וכבר האריך הברכ"י לבאר כל זה בס"קפח. אות יב. ובד"ה ואפשר, הוא תירץ, "וס"ל למרן דצריך לחלק לדעתם דכשגמר סעודתו ביום וחל עליו החיוב כשסילק עצמו מהסעודה אז אם מברך בלילה שאחריו הוי כתפלת תשלומין דחל חיובו ביום שעבר והשתא משלים דמתפלל כי השתא, ולכן בערב שבת אם גמר סעודתו מבע"י וקדש היום דחל עליו חיוב בהמ"ז ובא להשלים חיובו בליל שבת, אז צריך להזכיר שבת... דדמי האי לשכח מנחת ערב שבת דמתפלל שבת

להזכיר, אלא צ"ל שכיון שזה מעין מאורע היום, אף שאין זה חיוב כלל, מ"מ אין זה בגדר הפסק כלל. ולכן מכל זה נראה שמותר לכתחילה להזכיר נחם בברכת המזון בת"ב, ואין לחוש להפסק.

שוב ראיתי בבן איש חי פרשת דברים אות כז. שכתב שי"ל נחם רק במנחה, וזה כסברת הכנה"ג הנ"ל. ולענ"ד אין זה נכון והעיקר כהמ"א והבית יהודה הנ"ל שיש לאומרו בכל זמן שהוא אוכל, וכן נראה דעת הרמ"א. וגם ראיתי ביחוד דעת ח"א ס"מז. שכתב בהערה שם "הילכך שב ואל תעשה עדיף ואין לומר נחם בברכת המזון כלל." וזה כדעת הכה"ח הנ"ל, ולענ"ד זה אינו כמו שביארתי לעיל.

(ו) **ואגב** אורחיה יש להעיר על מה שכתב הב"י בס"תריח. לגבי אמירת יעלה ויבא בברכת המזון ביו"כ. שאחר שהוא הביא סברת הרא"ש והמהר"ם לאומרו, הוא הביא תשובת הרשב"א בח"א ס"תשצד. וכתב, "ואע"פ שמדברי הרשב"א בתשובה נראה דמדמי ליה לאוכל טבל, דלדעת הרמב"ם אין מברכין עליו, כבר נחלק הוא ז"ל עליו והסכים לדעת האומרים דאוכל טבל נמי מברכין עליו." נראה מזה שלדעת הרמב"ם אין לברך ברכת המזון ביו"כ כלל כיון שזה כמו אכילת איסור ואין לברך עליו. ולפי זה יש להקשות על מרן שהלא בס"קצו. א. הוא פסק כהרמב"ם "אכל דבר איסור אע"פ שאינו איסור אלא מדרבנן אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו לא בתחלה ולא בסוף." וא"כ איך הוא פסק שיש לחולה לברך ברכת המזון ביו"כ. ולענ"ד אין זה קושיא כלל שי"ל שמרן עצמו לא סבר כסברת הרשב"א הנ"ל בדעת הרמב"ם, שהרי בס"קצו. בב"י בד"ה האוכל, הוא כתב "האוכל דבר איסור במקום סכנה כתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה שאינו מברך עליו, ולי נראה דמודה הרמב"ם דכל כה"ג מברך עליו." וכן פסק מרן בש"ע שם בסע"ב. "אם אכל דבר איסור במקום סכנה מברכין עליו." ולכן לפי זה מרן סובר שלדעת הרמב"ם יש לחולה ביו"כ לברך ברכת המזון, ודלא כנראה מתשובת הרשב"א הנ"ל שלדעת הרמב"ם אין לברך. ולכן שפיר פסק מרן בס"תריח. שהחולה יברך ברכת המזון ביו"כ.

ועוד יש להעיר, שנראה שהרשב"א בתשובה הנ"ל חולק על הרמב"ם, וסבר הרשב"א שיש לברך על טבל ושאר איסורים, וכדעת הראב"ד. אמנם הב"י בס"קצו. בד"ה כתב הרמב"ם, כתב שהרשב"א סובר כדעת הרמב"ם שאין

אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרבה, וקורע. "הרי שאף בזה"ז יש לקרוע על ירושלים, אלא י"ל שהקריעה על בית המקדש תלויה בקריעה על ירושלים ואם אין קריעה על ירושלים מאיזה טעם שיהיה אז אין קריעה על בית המקדש. ולפי זה י"ל שבזה"ז שירושלים עיר גדולה אין שייך עוד קריעה עליה ובפרט שהיא תחת ידינו והיא מלאה תורה, וחזרה העטרה לראשיתה. ולכן אם אין קורעין על ירושלים אפשר לומר שאף שעדיין יש לנו חורבן בית המקדש מ"מ אין קורעין עליו כיון שקריעה זו תלויה בקריעה של ירושלים, ואם אין קורעין על ירושלים שוב אין תקנת חכמים לקרוע על בית המקדש.

ונראה שסברה זו נכונה שע"י זה יש להסביר המנהג הקדמון בירושלים, שכתב הרשב"י בס"ת תרמו. שהדר בירושלים ועברו עליו שלשים יום שלא ראה בית המקדש חייב לקרוע, אך לא נזהרו בזה, והברכ"י כתב גם כן שלא נהגו כך, וכן הוא בשע"ת שם. והם לא פירשו לנו טעם המנהג, ולפי מה שכתבתי זה אתי שפיר, שכיון שהם דרים בירושלים אין חייב קריעה על ירושלים שהם לא יצאו מן העיר, וכיון שאין חייב לקרוע על ירושלים ממילא אין חייב לקרוע על בית המקדש אף שקדושתו יותר חמורה, ש"ל שכך תקנו חז"ל בתחילה. ולפי זה המנהג הקדמון אתי כהוגן וממילא בזה"ז שלא שייך עוד קריעה על ירושלים, שוב אין חייב קריעה על בית המקדש. וכן יש ללמוד מהפסוק הנ"ל שאומרים על ראיית המקדש, שבתחילה הוא על בית המקדש ואחר כך הוא על שאר מקומות, דהיינו "וכל מחמדנו היה לחרבה" כמ"ש המצודת דוד שם על הפסוק, ואם בימינו אין קורעין על שאר מקומות כיון שהם בנוים ולא שייך עוד לומר "וכל מחמדנו היה לחרבה", ולכן אף תחילת הפסוק שהוא על בית המקדש אין לומר עוד, שכל זה תקנה אחת ואם בטלה קצתה בטלה כולה. כן נראה לענ"ד ללמד זכות על אלו שאין קורעין על בית המקדש בזה"ז.

סימן קא.

שאלה: האם יכול לומר היהי רצון קודם ברכת הפרי בליל ראש השנה.

תשובה: (א) כך אמרו לי כמה אנשי בגדאד והודו שכך מנהגם בליל ר"ה, וכך היו מנהגם בבית אבותם, ואף שכתב הבן איש חי בפרשת נצבים אות ד. שיש לומר

שתיים, והיינו דפסק בס"רעא. דאם גמר סעודתו וקידש היום מזכיר, דכשגמר סעודתו וחל החיוב עליו ובא להשלים חיובו ביום הבא הו"ל כתפלת התשלומין... אך כי אכתי לא גמר סעודתיה ומשכה עד הלילה ממש נמצא דלא חל החיוב עליו של ברכת המזון ביום שעבר כי אם עתה בלילה הזה, וא"כ מברך כדינו דאזלינן בתר התחלת סעודה, ואין זה דומה לתפלת התשלומין דהתם חל חיובו ביום שעבר, ויום שעבר חלף הלך, ועתה כי בא להשלים משלים כתפלת ערבית של יום זה, אבל הכא לא חל חיוב בהמ"ז ביום שעבר כי לא גמר סעודתו עד שחשכה ובלילה שגמר חל חיוב בהמ"ז עליו, ולכן לא דמי לתשלומין ועביד כדיניה דאזלינן בתר התחלת סעודה. "ע"ש כל דבריו. ולפי זה אף בערב תשעה באב הוא גמר הסעודה מבעוד יום וחל החיוב עליו מבעוד יום, ולכן אם הוא רוצה לברך בלילה, אז זה דומה לדין תשלומין שצריך להזכיר המעין המאורע של הלילה, דהיינו נחם. ולפי זה דברי ההלכות קטנות צודקים הם, ונכון הוא לדמות דין זה לדין בס"רעא. ודברי הברכ"י מסייע ליה. ולכן מ"ש השע"ת לפקפק על ההלכות קטנות מס"קפח. אין בזה שום פקפוק כמו שביארתי, דשאני התם שהוא המשיך סעודתו ואוכל אף בלילה.

וכן מ"ש השע"ת להקשות על ההלכות קטנות מהא"ר שכתב שתקנו נחם רק בתפילה ולא בברכת המזון, כבר כתבתי לעיל, שאין לחוש לזה כלל, והעיקר בזה כהמהרי"ל והרמ"א. ושוב ראיתי ביחזקיה דעת הנ"ל שכתב "ולפי זה יש לדחות מ"ש ההלכות קטנות ח"ב ס"ס קלו ודו"ק." ולענ"ד דברי ההלכות קטנות נכונים הם. וכעת ראיתי בבנין אב ח"ב ס"ס כח. שדן בכל הנ"ל והוא הסביר סברת הגר"א והמהרי"ל והוא פירש הגמרא בשבת כד. לדעתם, וכעת אין לי פנאי לעיין בדבריו.

ולכן למסקנה נראה שיש להחולל לומר נחם בברכת המזון, וכדעת המהרי"ל והרמ"א והבית יהודה.

סימן קב.

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שאינם קורעים על ראיית בית המקדש בזה"ז.

תשובה: כתב מרן בס"תקסא. ב. "הרואה ירושלים בחורבנה אומר ציון היתה מדבר שממה וכשרואה בית המקדש אומר בית מקדשינו ותפארתנו אשר הללו בו

ברכת הפרי בתחילה ואחר כך יש לאכול קצת מן הפרי ואחר כך יש לומר יהי רצון ואז יש לגמור אכילת הפרי ע"ש, מ"מ העידו לי אנשים אלו שלא כן מנהגם, אלא כמו שכתבתי דהיינו לומר יהי רצון בתחילה.

ולענ"ד יש להם להחזיק במנהגם, וכבר כתב הבית יהודה בא"ח ס"ס. "וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה אבות ולא יטה ימין ושמאל, כי אם יבוא לסמוך כל אחד ע"פ הכרעתו ושיקול דעתו ולתקן כפי אשר יכשר בעיניו, ולא יחוש למי שקדמוהו היום יתבטל מנהג אחד ולמחר שנים וכן למחרתו, וממילא כל המנהגים יעדרו ותהיה תורה חדשה בכל דור ודור" ע"ש. וכתב הפתה"ד בס"רלג. אות א. בד"ה ומאחר, "דכל מנהג שנהגו המון העם הי"ו כל דאית להו סמך כל דהו לפום דינא שבקינן להו אמנהגייהו." וכן הוא בנד"ד י"ל הכי.

והמקור למנהג זה לומר יהי רצון בתחילה הוא המטה משה בס"תשצ, וכן הוא בהגהות הגאון ר" ברוך פרענקיל בס"תקפג. וכן הביא מנהג זה באשל אברהם מבוטשאטש שם בלי פקפוק, וכן הוא בערוך השולחן שם אות ב. שכתב "או יאמר יהי רצון קודם הברכה".

(ב) **ולענ"ד** נראה שהמקור למנהג זה הוא מזמן רב האי גאון, שכתב הב"י בס"תקפג. בשם המרדכי "שהיה מנהגו של רבינו האי לומר על כל דבר ודבר כעין מ"ש רבינו, ועל הקרא כתב שאומר יקרא גזר דיננו... והרד"א כתב כדברי המרדכי, וכתב עוד ש"א בלשון תפלה ירמ"א או"א שיקראו לפניך זכותינו...". וכתב הנהר שלום שם, "כתב הרמג"א דמשמע שאוכל תחלה ואח"כ אומר... ע"ש, ולענ"ד משמעות הש"ע והרמ"א דכשיבא לאכול יאמר כן, וז"ל המרדכי, כתבו הגאונים שכך היה מנהגו של רבינו האי גאון שמביאים לפניו סל שבו מינים הללו ופושט ידו ונוטל דלעת ואומר...". הרי כתב הנהר שלום שרבי האי גאון אמר יהי רצון קודם האכילה כדנראה מהמרדכי וכן דעת מרן. ולכן כיון שהגמרא והטור ומרן מנו תמרים בכלל הפירות, וצריך לברך עליהם בפה"ע, מסתמא שאף בזה רבינו האי גאון אמר יהי רצון לפני האכילה, ולכן כיון שאין להפסיק בין הברכה לאכילה שלא לצורך י"ל שהיה מנהגו לומר יהי רצון קודם הברכה, אלא שרבינו האי לא אמר הלשון של "יהי רצון" שזה הוי דוקא מימי הרד"א כמ"ש הבית יוסף. וכן למי שנהג לברך בפה"א על הדלעת אף שהוא מבושל י"ל הכי, שרבינו האי אמר יהי רצון קודם הברכה. (ויש להאריך על מנהג זה לברך על

פרי מבושל בליל ר"ה ואין זה מקומו.) ולכן נראה שזה המקור להאנשים אלו בנד"ד.

(ג) **ועכשיו** יש להליץ בעד מנהג זה ממה שהקשו עליו. ראיתי ביחוד דעת בח"א ס"נא. שהקשה מהזוהר פרשת ויחי דף רכז ע"ב שבכל מקום צריך להקדים ולברך ולשבח את הקב"ה תחילה ואח"כ לברך חבירו ולהעביר בעדו כדמצינו לגבי יעקב שבירך בני יוסף ולגבי מלכי צדק שבירך אברהם קודם הקב"ה ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא, שכן מצינו סברה זו בברכות לא. "יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל, כבר מפורש ע"י שלמה שנאמר 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה." ופירש רש"י שם, "כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל ג' ברכות ראשונות שהן של שבח." הרי אף כאן שיש לסדר השבח של הקב"ה קודם שאלת צרכיו. אמנם מצינו בענין זה שמותר לומר זכרנו ומי כמוך בשלוש ראשונות כמבואר בטור בס"ק"ב. והב"י שם, וכתבו שזה שרי כיון שהוא צורכי רבים, והסביר הטור שהטעם הוא מפני "שזה שבח וכבוד הרב שרבים צריכים לו". והביאו דבריו האחרונים כמ"ש הכה"ח שם באות ב. הרי מבואר שצרכי רבים הוו בכלל שבח להקב"ה, וא"כ אף בנד"ד שהיה רצון הוא בלשון רבים והוא תפילה בעד כל ישראל, י"ל שזה הוי בכלל שבח להקב"ה ולא שייך בזה האיסור של הזוהר דהתם הוא צרכי יחיד דהיינו בני יוסף או אברהם. וכיון שאין להפסיק בין ברכת הפרי לאכילה שלא לצורך, הם נהגו לומר יהי רצון קודם הברכה ואין חשש בזה כיון שאף זה שבח להקב"ה כמו שביארתי.

ועוד י"ל בזה שכל כוונת יהי רצון הוא לפרסם הטעם שאנו אוכלים פרי זה, ולאפוקי מדעת רש"י שאין לומר שום דבר על הפרי כמ"ש הב"י בס"תקפג. וזה דומה לקצירת העומר שאמרו ב"מגל זו" וב"קופה זו", לפרסם הדבר. וכיון שהיה רצון טפל לאכילה שהיא העיקר לא מקפידין אם אמרנו הברכה אחר יהי רצון כיון שהיה רצון הוא באותו ענין של האכילה ונגרר אחר האכילה וזה הוי אחר הברכה, משא"כ אם הבקשה היא בענין אחר לגמרי וממה שהוא בירך עליו.

ויש להביא ראיה לזה ממה שכתב מרן בס"רל. ד. "הנכנס להקזיז דם אומר יהר"מ ה"א שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה". וכתב המ"א שם בס"ק ו. "דה"ה בכל מידי דרפואה יאמר זה." הרי שצריך לומר בקשה זו לפני

לשבת, כיון שאף זה נחשב לשבת כמו שכתב הטור הנ"ל בס"ק. ועוד כיון שהבקשה היא על הפרי והברכה ג"כ על הפרי, דהיינו שענין אחד להם, אין בזה שום חשש כמו שביארתי. ועוד י"ל שברכת המוציא בתחילת הסעודה היא השבת. ולכן שפיר הוא לקיים המנהג של המטה משה ואנשים אלו מבגדאד והודו.

סימן קב.

שאלה: האם אמרינן בתשר"ת דשתי נשימות הכלל שהשברים והתרועה הכל תרועה אחת, ולכן מי שתוקע שבר בתוך התרועה או תרועה בתוך השברים א"צ לחזור לריש הסדר להתחיל בתקיעה חדשה.

תשובה: (א) כתב הרא"ש בפ"ד דר"ה אות יא. "מעשה אירע במגנצא בשנת תתק"ד. שתקע התוקע פעמים תשר"ת ובשלישי תקע שני שברים והתחיל להריע... ור"א בר נתן אמר... שאותו שחיסר מן השברים והתחיל בתרועה לא הפסיד סדרו בכך כיון דתרועה ושברים שניהם משום תרועה דקרא הוא דקא עבדינן דמספקא לן דלמא גניח ויליל והכל תרועה אחת היא, והוה ליה כמו נתקל בשברים שחוזר עליו, והכא נמי יחזור ויתקע שבר אחד ויריע ויתקע תקיעה דכיון שלא נגמרה התרועה לא הוי הפסק, וכאילו נעשו בזה אחר זה דמי, אבל ודאי אם נגמרה תרועה הוי הפסק כיון דשלושה שברים יש לו להיות זה אחר זה והופסק בתרועה הוי הפסק והוי כתרועה שנחלקה לשנים שאינה כלום, וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת, אבל השני התשר"תים הראשונים לא הפסיד. וכתב על זה הרא"ש, "ומה שכתב שיחזור שבר אחד ויריע משמע מדבריו שא"צ לעשות שלושה שברים בנשימה אחת, אבל לפי מה שכתבתי לעיל שצריך לעשות בנשימה אחת היה צריך לחזור ולתקוע שלושה שברים ויריע, ומ"ש אבל ודאי אם נגמרה התרועה הוי הפסק... וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת אינו נ"ל דכיון שלא גמר התשר"ת... יחזור ויתקע שלושה שברים ויריע ואין ההפסק של תרועה פסולה מפסקת... שהכל תרועה אחת וקול אחד, אלא שקיצר בתרועה שלא עשה שלושה שברים כה"ג לא הוי הפסק דאין כאן הפסק קול אחר." ע"ש. משמע מזה שהרא"ש הבין שהראב"ן איירי באופן שהתוקע הפסיק בנשימה ואע"פ כן עדיין אמרינן הסברה שהשברים והתרועה נחשבים ככל תרועה אחת ואין חשש הפסק בזה אף בשתי נשימות, אלא שהרא"ש חולק עליו

כל רפואה, ולכן גם אם הוא צריך לברך על רפואה של סממנים שיש בהם טעם נאה מ"מ עדיין צ"ל בקשה זו, ולכן ממילא שהבקשה היא קודם הברכה כדי שלא להפסיק בין הברכה לאכילה. וכן הוא בנד"ד.

(ד) **ועוד** י"ל שמצינו כמה פעמים שאם הבקשה היא מאותו ענין של השבת שפיר אמרינן שהוא יכול לומר הבקשה קודם השבת. ויש להביא ראיה לזה ממה שכתב מרן בא"ח ס"רל. ב. ש"הנכנס למוד את גרנו אומר יר"מ ה"א שתשלח ברכה בכרי הזה, התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה. הרי הבקשה היא קודם השבת, וזה מפני ששניהם בענין אחד. וכן הוא בנד"ד שהיה רצון הוא רמז על הפרי והברכה היא על הפרי. וכן מצינו בענין המרחץ שם במרן סע"ג. וכן הוא בתפילת הדרך בס"ק. שהוא מתחיל לומר 'יהי רצון' וזה בקשה, וסיים בשבת וזה 'ברוך שומע תפלה'. וכן לגבי מי שהולך במקום גדודי חיות ולסטים הוא אומר בתחילה בקשה דהיינו, 'יהי רצון שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו...', והוא סיים בשבת של 'ברוך שומע תפלה', כמבואר בטור שם. הרי שהבקשה היא קודם השבת, וצ"ל שכיון שהשבת והבקשה הוו בענין אחד אין קפידה בזה, ולכן הוא הדין בנד"ד שכיון שהיה רצון הוא על הפרי והברכה היא על הפרי אין שום קפידה על זה.

ועוד י"ל בזה, שהלא קודם היה רצון הוא בירך המוציא לחם מן הארץ בתחילת הסעודה, וזה היה שבת, ולכן שפיר הוא לומר הבקשה אחר כך. וכן בשאר ימות השנה אם אחד רוצה לבקש על פרנסתו בתוך הסעודה, האם יש איסור בזה כיון שזוהי קודם ברכת המזון שהיא שבת. אלא י"ל שכיון שהוא בירך המוציא בתחילה וזה השבת שפיר הוא לומר כל בקשה בתוך הסעודה, וה"ה בנד"ד. וכן ראיתי סברה זו בשדי חמד מע"ר ר"ה ס"ב. אות ד. ע"ש בשם התורת אדם ע"ש. אלא מה שהוא כתב שאף תפילת ערבית שהיא שבת מועילה לזה, אינו נראה לי, שאם תאמר כן י"ל שאף ברכות השחר בבוקר מועילה לכל היום וא"כ אין מקום להלכה זו, אלא י"ל שדוקא ברכת המוציא מועילה לזה שהיא תחילת הסעודה, ולכן השבת של הברכה מועיל לכל בקשה בתוך אותה הסעודה.

ולכן כיון שלדעת רבינו האי גאון ומרן והרמ"א צ"ל היה רצון קודם האכילה כמו שכתב הנהר השלום הנ"ל, טוב לומר היה רצון לפני הברכה על הפרי כדי לסמוך הברכה לאכילה בלי הפסק ואין בזה שום קפידה של בקשה קודם

סברה זו. ולכן אם התוקע הפסיק בתרועה בשברים בתשר"ת דשתי נשימות צריך לחזור.

ויש לדייק בדברי הראב"ן שאם הוא התחיל להריע דהיינו פחות משלושה כחות כמ"ש המ"ב בס"ק כח. אין זה הפסק, וכתב הראב"ן שהטעם הוא מפני שהשברים והתרועה קול אחד, ולמה בעינין טעם זה הלא כיון שזה היה פחות משלושה כחות אין זה קול שלם והוא קלקול בעלמא ואין זה הפסק, אלא צ"ל שכיון שהתוקע כיון לתרועה אף שזה אינו תרועה שלימה מ"מ זה הפסק משא"כ אם הוא כיון לשבר ואין הקול עולה יפה שזה קלקול כיון שהוא רוצה לעשות שבר והוא צריך לשבר. ולכן כיון שבזה הוא צריך לשבר והוא כיון לתרועה זה הוי הפסק אף אם התרועה אינה שלימה. ולפי זה צריך טעם אחר להתיר הדבר, והוא שהשברים והתרועה כולם קול אחד, וכן נראה לפרש דברי הראב"ן. וכן נראה מהמ"ב ס"ק כז. וכת"ע.

(ג) **ועכשיו** יש לדון שאם הפסיק בשברים בתרועה בתשר"ת דשתי נשימות האם צריך לחזור לעשות תקיעה ראשונה או די אם הוא חוזר לעשות שברים ותרועה, והתקיעה ראשונה שכבר תקע במקומה עומדת. ונראה שכיון שלא אמרינן שהשברים והתרועה הכל קול אחד בתשר"ת דשתי נשימות, התרועה בתוך השברים נחשבת כקול אחר והוי כמו שהפסיק בתרועה התש"ת, ולכן הוא צריך לחזור לראש הסדר ולתקוע תקיעה חדשה. ויש לחזק סברה זו שהתרועה היא הפסק בתוך השברים דתשר"ת דשתי נשימות, והוא ממה שהרמב"ם מונה הקולות של השופר לשלושים, והשיג הריטב"א עליו בר"ה לג: וכתב, "והוא מונה ס" תשר"ת לארבע ואינו אלא שלוש כי מנין לנו לעשות שתי תרועות באמצע אדרבה חדא מינייהו הפסקה לחברתה ופוסלת הסימן" ע"ש, הרי לדעת הרמב"ם ששתי קולות של שברים והתרועה בתשר"ת כל אחד לחוד אף שכולם מפני הספק, מ"מ כיון שכל אחד לחוד, אחד נחשב הפסק לחבירו כמו שכתבתי ולכן נראה שצריך לחזור לריש הסדר. וראיתי במ"ב בס"ק כז. שכתב "ואם לא היה בנשימה אחת צריך לחזור ולתקוע שלושה שברים ותרועה", והוא לא הביא מקור לסברה זו, שהגר"א הנ"ל לא כתב את זה, ולענ"ד נראה שזה אינו אלא שהוא צריך לחזור לתקיעה ראשונה, ויש לצרף לזה דעת הראב"ן הנ"ל שכתב כן אף בתשר"ת של נשימה אחת.

ועוד נראה, שאם בתשר"ת דשתי נשימות התוקע התחיל בשבר בתרועה מפני שהוא לא בקי לעשות התרועה מיד

וסבר דבעינן שברים והתרועה הכל בנשימה אחת. מ"מ נראה מזה דלמ"ד שיש לעשות התשר"ת בשתי נשימות שפיר אמרינן סברה זו שאין השברים והתרועה הפסק זה לזה כיון שהכל תרועה אחת, ולכן בתשר"ת דמוסף א"צ לחזור לתקיעה ראשונה אם הפסיק בתרועה בין השברים.

(ב) **אלא** נראה שמרן רוח אחרת עמו, שבס"תקץ. ז. הוא פסק כהראב"ן וכתב, "אם טעה בתשר"ת ואחר שתקע שני שברים טעה והתחיל להריע אם נזכר מיד יתקע שבר אחר". ואחר כך הוא פסק כהרא"ש בדין השני שכתב, "ואם לא נזכר עד שגמר התרועה שהתחיל בה בטעות לא הפסיד התקיעה הראשונה שתקע אלא חוזר ותוקע שלושה שברים ומריע ותוקע". אלא שלעיל מזה בסע"ד. כתב מרן, "שלושה שברים צריך לעשותם בנשימה אחת." ע"ש. וזה קשה, שהלא לסברת הראב"ן יכול לעשות השלושה שברים בשתי נשימות כמו שפירש הרא"ש את דבריו, וא"כ נמצא שמרן סותר את עצמו. וכן ראיתי באחרונים שכתבו כן, עיין בב"ד ס"תיג. והמאמ"ר ס"ק ח. והגר"א על סע"ז. אלא צ"ל שמרן חולק על הרא"ש בפירושו בדברי הראב"ן וסבר שאף הראב"ן איירי שהכל הוי בנשימה אחת, וכן הוא במאמ"ר שם שכתב, "והש"ע כאן איירי בעשה הכל בנשימה אחת וסמכו על מ"ש לעיל סע"ד. דהשלושה שברים צריך לעשותם בנשימה אחת וסבירא להו ז"ל דכיון דשברים ותרועה דתשר"ת חדא מילתא נינהו דבשביל תרועה קא עבדיה לה מה שהפסיק בהתחלת התרועה לאו כלום הוא כיון שעשה הכל בנשימה אחת וגמר השבר השלישי באותה נשימה ואפשר דס"ל ז"ל דגם הראב"ן לא מיירי אלא בכהאי גוונא ודלא כמו שהבין הרא"ש ז"ל בדבריו." ע"ש. וכן הוא בגר"א שכתב שמרן פסק כהראב"ן וסבר שזה הוי בנשימה אחת, ודברי הרא"ש תמוהים במה שפירש בדברי הראב"ן דהוי בשתי נשימות ע"ש.

ולפי זה י"ל שסברה זו של הראב"ן שייכת רק בתשר"ת דנשימה אחת, ובזה אמרינן שהכל תרועה אחת, אבל בתשר"ת דשתי נשימות לדעת מרן י"ל שאף שעדיין עבדינן השברים והתרועה מחמת ספק, מ"מ זה לחוד וזה לחוד, ואין להפסיק בשברים בתרועה ולא בתרועה בשברים, שאין זה קול אחד שמפסיקין בנשימה ביניהם וזה מוכח שכל אחד לחוד ואין להתערב זה בזה. וכן נראה מהמאמ"ר הנ"ל שכתב, "דהשברים והתרועה דתשר"ת חדא מילתא נינהו... כיון שעשה הכל בנשימה אחת." הרי הנשימה אחת היא העיקר אבל בשתי נשימות לא אמרינן

אף בזה יש לחזור לתקיעה ראשונה, שאף שבר אחד נחשב להפסק כמו שפסק מרן בסע"ח. וכן הוא בריטב"א הנ"ל שכתב "וכשעושין תקיעה וממשברין אותה בסופה אינו נדון מקול התקיעה שהיא פשוטה והו"ל שבר באפי נפשיה והוי הפסקה". וכן הוא בנד"ד שהשבר בתחילת התרועה נחשב להפסק.

ולכן למסקנה נראה שבתשר"ת דשתי נשימות לא אמרינן שהשברים והתרועה הם קול אחד.

סימן קג.

שאלה: האם יוצאין בשופר הגזול או לא.

תשובה: (א) **פסק** מרן בש"ע ס"תקפו. ב. שיוצאין בשופר הגזול, אלא שראיתי במשכנ"י בס"קנב. שהקשה על זה ופסק להחמיר, ולכן יש להשיב על דבריו. ובתחילה יש לבאר קצת ענינים לגבי מצוה הבאה בעבירה ואחר כך אחזור אל דבריו.

בראשונה יש לפרש קצת הירושלמי לגבי שופר הגזול. עיין בב"י בס"תקפו. בד"ה כתב הג"א, שהביא הירושלמי בפ" לולב הגזול והמחלוקת בין הא"ז שפוסל שופר הגזול ובין שאר ראשונים שהכשירו. ומהירושלמי מבואר שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא משום שאין גזל בקול והשני הוא משום "יום תרועה יהיה לכם" מכל מקום. ופירש הב"ח בס"תקפו. שלגבי לולב כתיב "ולקחתם לכם" ולכן לולב הגזול פסול, אבל לגבי שופר כתיב "יהיה לכם" ומשום יתורא דיהיה דרוש לרבות מכל מקום אפילו גזול. ע"ש. ועיין בפני משה והקרבן העדה פירושם. ויש לפרש החילוק בין שני טעמים אלו, שיום תרועה יהיה לכם חידוש הוא ולכן לא שייך בשופר מצוה הבאה בעבירה כלל, אלא לטעם שאין גזילה בקול שייך לומר מצוה הבאה בעבירה בשופר, אלא משום שאין גזילה בקול אין כאן איסור. ונראה שלזה כיון הראב"ד במה שהוא השיג על הרמב"ם בפ"א הל" שופר הל"ג. שכתב שם הרמב"ם שאין גזילה בקול, וכתב עליו הראב"ד "אפילו יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי", דהיינו שהראב"ד בא להוסיף שאין כאן דין מצוה הבאה בעבירה כלל.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר הענין של מצוה הבאה בעבירה

לגבי לולב. למ"ד שאף ביום שני ואילך שייך לומר מצוה הבאה בעבירה, הטעם הוא משום שאף שרק ביום הראשון בעינן לכם, מ"מ אף בשאר ימים יש פסול אחר של מצוה הבאה בעבירה, ולא זה תלוי בזה. ולכן לגבי מצוות אכילת מצה שלא בעינן לכם לאסור מצה גזולה לכמה פוסקים, מ"מ יש מצוה הבאה בעבירה כמ"ש הרב המגיד בהל"שופר שם. אמנם למ"ד שדוקא ביום הראשון שייך לומר מצוה הבאה בעבירה ולא מיום שני ואילך וזה דעת הרמב"ם, אין זה משום לכם ששייך רק ביום הראשון, שאף הם יודעים שבמצות שלא שייך לכם כגון מצה עדיין יש אפשרות של מצוה הבאה בעבירה. אלא מלכם אנו לומדין הפרטים של מצוה הבאה בעבירה לגבי לולב, דהיינו שלא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול אלא כדבעינן לכם. וצריך לבאר הטעם לזה והוא על פי מ"ש הנו"ב מה"ת ס"קלד. והפני יהושע בסוכה ל. בד"ה כגמרא אמר, ועיין עוד בתשובתו ס"לג. שמצוה הבאה בעבירה שייכת רק באופן שא"א לצאת המצוה אם לא עשה העבירה, אבל אם יכול לצאת בלי העבירה אז אין הלולב פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ולכן אם אחד גזל לולב ביום שני של סוכות אז הוא יוצא ידי חובתו לדעת הרמב"ם שאפשר לצאת בלי הגזילה בלולב זה, דהיינו ע"י שאלה. אמנם ביום הראשון דבעינן לכם הגזילה גורמת המצוה, דהיינו שהוא קונה הלולב על ידי הגזילה, והקנין הוא דבר שהיה מוכרח להיות כדי לקיים המצוה משא"כ ביום שני, ולכן בזה אמרינן מצוה הבאה בעבירה. ולכן לא למדינן הפסול של מצוה הבאה בעבירה מלכם אלא ממקום אחר דהיינו "והבאתם גזול" בסוכה ל. אבל מלכם למדינן שהאיסור של מצוה הבאה בעבירה שייך כאן בלולב הגזול, ודו"ק. ועיין בתורת חסד א"ח ס"לא. בסוף אות א. שהסביר דעת הרמב"ם וכתב "ומש"ה אף גזול כשר ביו"ט שני כיון שאין המצוה תלויה בעבירה שבגוף הדבר דהיינו הגזול, רק בפעולה שמשתמש בו באיסור". והוא כתב שם שדעתו כדעת הפנ"י. ע"ש.

ובזה מתורץ מה שהקשו המפרשים על הרמב"ם, למה אמרינן שיוצא בגזול בבית המקדש דהוי מצוה מן התורה כל שבעה, שלפי דברי התוספות בסוכה ל. בד"ה מתוך, דוקא במצות דרבנן לא שייך מצוה הבאה בעבירה ולכן בבית המקדש שמצות לולב מן התורה כל שבעת ימים, הייתי אומר שלולב הגזול פסול כל שבעה, אבל דעת הרמב"ם אינה כן כמ"ש הרב המגיד בפ"ח הל" לולב הל"ט. והלח"מ שם הל"א. ע"ש. אמנם לפי מ"ש הפנ"י והנו"ב הנ"ל הכל אתי שפיר, שלדעת הרמב"ם אין חילוק

להקשות על הרא"ש בזה, שלמה בעינין לכם בזה הלא כבר יש איסור של מצוה הבאה בעבירה ואף בלי הלכם יש איסור, וכמו כן מצינו לדעת הרא"ש בלולב הגזול בשאר ימים, שאף שלא שייך לכם בשאר ימי החג מ"מ עדיין יש איסור של מצוה הבאה בעבירה, ולכן ה"ה הכא ש"ל שמצה גזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה ולא בעינין לכם משום זה. ועיין בתוספות בסוכה ל. בד"ה משום, שהקשו כן לגבי לולב, ועיין בקר"נ בפסחים שם אות מ. שהקשה כן ועיין שם תירוצו, ועיין בערה"ש בס"תנד תירוצו. ועוד יש להקשות על הרא"ש, שהלא הדין של מצה גזולה הוא בירושלמי בפ"ה האורג הנ"ל, והתם לא הביאו כלל הטעם של לכם אלא הטעם של מצוה הבאה בעבירה בלבד, הרי שלא בעינין הטעם של לכם לזה. ועיין בשאגת אריה בס"צד. שהקשה על הרא"ש גם כן, והסביר שלא ילפינן הדין של מצה גזולה מלכם, שלמדינן הלכם מהגזירה שוה מחלה, והתם בחלה אף בגזולה יש חיוב של חלה ולכן אף במצה י"ל כן, ולכן לא מועיל טעם זה לאיסור מצה גזולה, ולכן בעינין הטעם של מצוה הבאה בעבירה. ועיין במהר"מ חלאוה מה שתירץ לקושיא זו של השאגת אריה, ועיין בקר"נ שם באות נ.

ולכן מכל הנ"ל יש סברה גדולה לומר שלא אמרינן לכם במצה ללמוד הדין של מצה גזולה, ובאמת כן נראה דעת הרמב"ם בזה, שהוא כתב בפ"ו דחמץ ומצה הל"ו. "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון...שגזלה." וכתב הרב המגיד שהמקור לדבריו הוא הירושלמי, דהיינו שכתוב שם הטעם משום מצוה הבאה בעבירה, ולא הזכיר הענין של לכם כלל. ועוד כתב הרב המגיד שם "אבל ראיתי מי שכתב ממה שאמרו אבל בסוף דמים הוא חייב לו ש"מ מצה גזולה יוצא בה בדיעבד דהא לא כתיב מצתכם. וסוף הירושלמי אינו נראה כן אלא לא יצא" ע"ש. הרי הרב המגיד חולק על ה'מי שכתב' לגבי בדיעבד אם יצא או לא, אבל הוא קיבל בשתיקה מה שהוא אומר שלא כתיב מצתכם, דהיינו שאין ללמוד הדין של מצה גזולה מלכם, ודלא כהרא"ש. ועיין במקראי קדש בהל"ה חמץ פ"ו. שלדעת הרמב"ם שפוסל לולב הגזול רק ביום ראשון מטעם לכם איך הוא אוסר מצה גזולה דבמצה לא כתיב מצתכם ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר שכיון שהוא אוכל אותה וצריך לשלם רק הדמים מוכרח להיות כלכם.

בין אם יש מצוה מן התורה או לא, אלא העיקר הוא אם העבירה גורמת דבר המוכרח להיות כדי לקיים המצוה, וכאן העבירה גורמת הקנין וזה דבר מוכרח לקיים המצוה רק ביום ראשון משום לכם, ולכן בשאר ימים שיוצאין בשאול אף בבית המקדש אין לולב הגזול פסול.

ג) וגם במצה י"ל כן, שגזילה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה שאף שלא בעינין לכם לגבי מצה לדעת הרמב"ם כמבואר לקמן, מ"מ מאחר שהוא צריך לאכול המצה הוא לא יכול להחזיר אותה ולכן הוא אינו יוצא בשאול, ומוכרח הוא לקנות אותה לקיים המצוה. ולכן אף בזה גזילה פסולה שהיא גורמת הקנין והיא דבר מוכרח כדי לקיים המצוה. ועיין בירושלמי פ"ה אורג, הל"ג ובקרבן העדה התם שכתב לגבי מצה הגזולה שהיא גופא עבירה, "ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזילה אשר גזל." ועוד כתב התם שאחר האכילה דמים הוא חייב לו וקנאן המצה ע"ש. ולכן זה כמו שכתבתי שמוכרח הוא לקנות המצה, ולכן ממילא בעינין לכם אף בלי פסוק מפורש בתורה, וא"א לצאת ידי חובתו במצה שאולה ודו"ק. וכן ראיתי בט"ז בס"תנד. סברה זו ע"ש.

וכמו כן מצאתי בנהר שלום בדיני חנוכה בס"תרעג. אות א. שכתב שאף למ"ד שיוצאין בלולב הגזול ביו"ט שני, מ"מ מודים הם שאינו יוצא בשמן הגזול בחנוכה משום הוא יכלה השמן ע"י השריפה ואינו יכול להשיבו, דהיינו כמו שכתבתי לגבי מצה. ובזה מתורץ מה שהקשה המקראי קדש בהל"ה חמץ פ"ו. שלדעת הרמב"ם שפוסל לולב הגזול רק ביום ראשון מטעם לכם איך הוא אוסר מצה גזולה דבמצה לא כתיב מצתכם ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר שכיון שהוא אוכל אותה וצריך לשלם רק הדמים מוכרח להיות כלכם.

ומה שכתבתי שלא אמרינן לכם לגבי מצה גזולה, כתבתי זה לפי מה שנראה לי בדעת הרמב"ם כיון שמרן אזיל לפי שיטת הרמב"ם בדינים אלו, אבל דעת הרא"ש אינה כן. כתוב בגמרא בפסחים לה. וכן בסוכה לה. "מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני וכתוב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם אף כאן משלכם." ע"ש שהגמרא למדה מגזירה שוה זו לגבי דין מצה ממעשר שני, אבל לא כתוב בגמרא כלום מגזירה שוה זו לגבי מצה גזולה. אלא הרא"ש שם בפסחים כתב שיש ללמוד מזה ששייך לכם במצה ולכן מצה גזולה אסורה. אלא שיש

הדין של לכם לגבי מצה גזולה, ועוד כתב השאגת אריה "וגם הרא"ש הביא ירושלמי זה בסוף דבריו משמע דלא ברירה ליה האי טעמא דגז"ש לפסול מצה גזולה." ע"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה שודאי לדעת הרמב"ם שלא אמרין לכם לגבי מצה גזולה, אלא הטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה בלבד, ואין שום הוכחה שהרמב"ם סבר בזה כהרא"ש.

(ד) **ואגב** יש לחקור במה שהקשה האמרי בינה א"ח ס"ט. שלדעת מרן שפסק כהרמב"ם לגבי לולב הגזול שיצא בשאר ימי החג, איך פסק ב"ד ס"ש. כט. שהקורע בחלוק גזול לא יצא, שהלא מצות קריעה היא רק מדרבנן, ולכן היא דומה למצות לולב בשאר ימי החג דהוי מדרבנן, ולדעת התוספות הנ"ל לא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה במצות דרבנן, ולכן הייתי אומר שיוצא מצות קריעה בחלוק גזול.

אלא לפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ם הכל אתי שפיר, שהרמב"ם לא חילק בין מצוה מן התורה ובין מצוה דרבנן שבשתייהן שייך לומר מצוה הבאה בעבירה, והעיקר הוא אם העבירה גורמת דבר המוכרח להיות לקיים המצוה כמו שכתבתי לעיל לגבי לולב ומצה. ובענין קריעת הבגד, מוכרח הוא לקנות הבגד, שבבגד שאול הוא אינו יכול להחזיר הבגד כמו שהיה קודם הקריעה והוא צריך לשלם הדמים של הנזק, ולכן ממילא הוא נעשה שלו ע"י הקריעה. וכן פסק הרמב"ם בהל"ל שאלה ופקדון פ"א הל"ג שהשואל כלי מחבירו ונשבר... מחזיר לו הכלי ומשלם הפחת. ע"ש. ולכן דין זה דומה לדין מצה הנ"ל ומוכרח הוא לקנות את הבגד לקיים מצות קריעה. ואף בגזילה הוא קונה הבגד ע"י שינוי מעשה אף בלי יאוש כמו שפסק מרן בחו"מ ס"שסב. א. ומשום זה הוא צריך לשלם רק דמי הבגד. ולכן מצינו שהגזילה גורמת הקנין והקנין הוא דבר הצריך להיות כדי לקיים את המצוה, ולכן שפיר פסקו הרמב"ם ומרן שחלוק גזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה. וכן ראיתי בש"ך ב"ד ס"ש. ס"ק נ. שאם אחד קרע בגד שאול שלא מדעת נחשב גזול וצריך לשלם הדמים כמו שכתב מרן שם. ואף שפסק מרן בסע"לד. שיוצאין בבגד שאול אם נתן הבעל רשות לקרוע, אין להוכיח מזה שלא בעינן קנין לקיים המצוה שממילא הוא קונה החלק הנקרע של הבגד מאחר שהוא אינו יכול להחזיר אותו כמו שהיה, אלא צ"ל שהבעל מוחל לו על זה ואותו חלק הנקרע נחשב כמתנה.

(ה) **ואגב** יש להעיר על השאגת אריה בס"צד. הנ"ל שכתב שם שכיון שמרור בזה"ז מדרבנן שיוצאין במרור גזול שלא אמרין מצוה הבאה בעבירה במצות מדרבנן, הלא מצינו לגבי קריעה שהיא מצוה מדרבנן ששייך לומר מצוה הבאה בעבירה לדעת הרמב"ם ומרן ולכן אף במרור גזול י"ל כן, וכיון שהוא צריך לקנות המרור ע"י אכילתו וחייב להחזיר רק הדמים י"ל שהגזלה גורמת העבירה כמו שהסברתי לעיל לגבי מצה, ולכן לדעת הרמב"ם ומרן הוא לא יצא. וכן נראה ממ"ש הנהר שלום הנ"ל לגבי חנוכה שהיא רק מצוה מדרבנן. ועיין מה שכתבו האחרונים בדין זה של מרור.

(ו) **ועתה** יש לבאר הענין לגבי שופר לדעת הרמב"ם, שלכאורה נראה שאף בלי הטעם שאין גזילה בקול לא שייך לומר בשופר מצוה הבאה בעבירה משום שלא בעינן לכם כמו לגבי לולב ולכן יוצאין בשאול, והוא יכול להחזיר השופר כמו שהוא, ולכן אין העבירה גורמת דבר המוכרח להיות כדי לקיים המצוה, ולא דמי למצה וקריעת הבגד שהוא אינו יכול להחזיר אותם כמו שהם. אלא שאין זה נכון שאילו היתה המצוה ההגבהה השופר הייתי אומר כן, אבל המצוה היא השמיעת הקול כמ"ש הרב המגיד בהל"ל שופר הנ"ל, ובזה לא שייך לומר שהוא יכול להחזיר את הקול, ולכן ממילא נעשה הקול שלו וזה דומה לאכילת מצה. ולכן שפיר אמרין ששייך לומר מצוה הבאה בעבירה בשופר, ולכן בעינן הטעם שאין גזילה בקול או יהיה לכם מ"מ, להכשיר שופר הגזול.

ואחר שביארתי כל זה יש לעיין בדברי המשכנ"י. בתחילה הוא כתב שהמ"ד בירושלמי שהתיר שופר הגזול סבר כשמואל בש"ס דילן שלולב הגזול פסול רק ביום ראשון, אבל לדעת ר"י בשם רשב"י שסבר שאף בשאר ימים לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה ה"ה בשופר הגזול שהוא פסול. ובתחילה סבר המשכנ"י ששמואל לא הסכים לפסול מצוה הבאה בעבירה כלל. ולכן מאחר שכמה פוסקים פסלו לולב הגזול כל שבעת ימים משום מצוה הבאה בעבירה ה"ה ששופר הגזול פסול ודלא כשמואל. ונראה סייעתא למשכנ"י מהכ"מ ריש הל"ל לולב פ"ה. ע"ש שמשמע ששמואל והרמב"ם שפסק כמוהו לא סברו הפסול של מצוה הבאה בעבירה אבל התוספות בסוכה ל. בד"ה מתוך, כתבו שאף שמואל סבר הפסול של מצוה הבאה בעבירה. וכן כתב הרא"ש שם וכן הקשה הלחם משנה על הכ"מ שם, וכן הוא בכפות תמרים שם, וכן כתב מרן עצמו בב"י בס"תרמט. בשם הרא"ש הנ"ל.

את השופר לא יכול להכיר שהוא גזול. ולכן אין כאן רמז לעבירה שניכר לעין, ואין לפוסלם מטעם זה. ואף שר" לוי בירושלמי פוסל לולב הגזול מטעם זה, וכן הוא במדרש ויקרא רבה פר' ל. אות ו. לגבי לולב הגזול ע"ש. מ"מ נראה מש"ס דילן בר"ה כו. שלא קי"ל הכי. ועוד י"ל, שר" לוי הביא דין זה רק בלשון "למה הדבר דומה", דהיינו רק בדרך משל, אבל מצד הדין הוא אינו דומה ממש. ועוד יש להקשות על זה, לפי מה דקי"ל שהקונה לולב הגזול בשינוי רשות ושינוי מעשה וכדומה יצא ולא שייך עוד מצוה הבאה בעבירה, אבל הלא עדיין שייך קטיגור נעשה סניגור, אלא ודאי שלא שייך דין זה בלולב הגזול או בשופר הגזול, ואין להקשות מזה על הרמב"ם ומרן. ועיין בפר"ח בס"תקפו. אות ב. שהביא הירושלמי הנ"ל, ולפי מה שביארתי אנו לא קי"ל כהירושלמי בזה.

(ח) **ועוד** הקשה המשכנ"י על הרמב"ם שכתב שאין גזילה בקול, ממה שאמר ר" יהודה בר"ה כח. שאם תקע בשופר של עולה שיצא. וזה משום שהשופר בת מעילה ויצא לחולין ע"י התקיעה ושוב אין בו איסור בשמיעת הקול, ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, ולכן יצא. והקשה המשכנ"י שאם הקול נחשב כדבר שיש בו ממש מאחר שהוא מועיל לעשות המעילה ה"ה שהקול יש בו ממש לנחשב כגזילה. וכיון המשכנ"י לדברי החידושי הר"ן בר"ה שם בד"ה שלמים ע"ש. וכתב הר"ן שכן דעת הרא"ה ששופר הגזול פסול משום זה. וכן הוא בריטב"א שם בד"ה ולענין, ע"ש. וכתב שגמרא דידן לא סבר כהירושלמי בזה, ולכן שופר הגזול פסול.

ומ"מ אין זה כדאי לדחות סברת הרמב"ם בזה, שמסקנת הגמרא התם היא אליבא דרבא שסבר שיצא בשופר של עולה משום מצוה לאו ליהנות ניתנו. ומשמע מזה שר" יהודה לא סבר טעם זה מאחר שהוא לא הביא טעם זה כלל. ולכן לדעת ר" יהודה צ"ל מצות ליהנות ניתנו ולכן יש בקול משום מעילה. ואף דקי"ל קול ומראה וריח אין בהם קרבן מעילה כדאיתא בפסחים כו. מ"מ שאני הכא משום הנאת קיום המצוה נחשבת טפי או שמא קול שופר שאני שגוף השופר צריך בו. אבל מאחר שבסוף אנן קי"ל כרבא שמצוה לאו ליהנות ניתנו אז אין בקול מעילה כלל ודלא כר"ה יהודה, ואם אין מעילה בקול אז אף אין גזילה בקול. וכן פירש המאירי הסוגיא והסכים לדעת הרמב"ם שאין גזילה בקול, ולכן יוצאין בשופר הגזול. ואף בחידושי הר"ן הנ"ל בד"ה לאימת, כתב כדברי המאירי ומיישב בזה דעת הרמב"ם ועיין בלחם משנה על הרמב"ם שם, וכן

ואף הרמב"ם שפסק כשמואל הביא הדין של מצוה הבאה בעבירה בשאר מקומות כגון בפ"ה הל"ט. דהל" איסורי ביאה, וכן בפירוש המשניות לגבי לולב הגזול בפ"ג דסוכה ע"ש. ולפי זה נראה שכ"ע סברו הדין של מצוה הבאה בעבירה ולכן מוכרח לומר שההיתרים בירושלמי שייכים לכ"ע גם כן, וקשה מאד לומר שר" יוסה ור" לעזר שהתירו שופר הגזול בירושלמי היתה שיטה מיוחדת להם ולא סברו הפסול של מצוה הבאה בעבירה כלל. ולכן נראה שההיתרים בירושלמי שייכים לכ"ע, דהיינו שאף שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה בכל המצות מ"מ לגבי שופר עדיין יש היתר משום אין גזילה בקול או משום יהיה לכם מ"מ.

ואחר זה הביא המשכנ"י התוספות הנ"ל, שכתבו שאף שמואל סבר הדין של מצוה הבאה בעבירה אלא שהוא שייך רק במצות מדאורייתא ולא במצות דרבנן, והוא הקשה מזה על הרמב"ם שהכשיר שופר הגזול דהיינו שמאחר שמצות שופר מדאורייתא הלא שייך בה מצוה הבאה בעבירה. אלא כבר כתבתי לעיל שאין זה קושיא שאף ר" יוסה ור" לעזר מודים לדין מצוה הבאה בעבירה אלא שסברו שדין זה לא שייך כאן, כל אחד לפי טעמו כנ"ל. ולכן שפיר פסק הרמב"ם כמותם.

(ז) **ועוד** הביא ראייה לדבריו מדין אין קטיגור נעשה סניגור וכתב שה"ה בשופר הגזול, ולכן יש לפוסלו. ואף מזה אין כדאי להכריע כנגד הרמב"ם ומרן. והמקור לדין זה בש"ס דילן הוא בר"ה כו. והוא לגבי שופר של פר ע"ש. ועיין בריטב"א שם שביאר את הכל ע"ש. והגדר של כלל זה הוא, שאם בחפצא של מצוה כגון השופר יש דבר הניכר לעין שרומז לאיזו עבירה, אז יש לפוסלו משום אין קטיגור נעשה סניגור. ולכן השופר של פר רומז למעשה העגל, שהוא ניכר לעין ששופר זה מפר ולא מבהמה אחרת. וכן בגדי זהב של כהן רומז לעון זה, ואף בזה הזהב ניכר לעין ולא דומה לצבע אחר. וראיתי בארעא דרבנן במערכת א. בהשמטה אות ו. שכתב בשם הרשב"א לגבי אין קטיגור נעשה סניגור, "ואני שמעתי דנפקא ליה מדכתיב אשר שברת ושמתם לוחות ושברו לוחות מונחים בארון, ואלמלא היה בשבירתן חטא אין קטיגור במקדש נעשה סניגור, אלא מלמד שהיתה שבירתן חביבה לפני". הרי אף כאן ניכר מעשה השבירה בלוחות ששברו הלוחות ניכרים לעין. אמנם דם הפר מותר משום שאין ניכר לעין אם דם זה מפר או מבהמה אחרת. ולפי זה לא שייך דין זה לגבי לולב הגזול או שופר הגזול, שהרואה את הלולב או

בפר"ח בס"תקפו. ה. ונראה ששניהם כיונו לדברי המאירי והר"ן. ולכן נראה שדברי הרמב"ם שרירין וקיימין וכן דעת מרן, ולכן אין לזוז מדעתם. ועיין עוד בזה בתורת חסד א"ח ס"לד. אות י.

ולמסקנה נראה שאין מדברי המשכנ"י שום קושיא על הרמב"ם ואין לדחות דעת הרמב"ם משום זה. ואף שיש מן הראשונים שפסלו שופר הגזול מ"מ מאחר שמרן פסק כהרמב"ם הכי קי"ל.

סימן קד.

שאלה: האם יצא בדיעבד המודר הנאה מחבירו שאמר לו בראש השנה תקע בשופר והוציאני.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תקפט. ז. "המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה ודוקא כשהוא תוקע מאליו להוציאו אבל אם אמר לו המודר תקע והוציאני אסור." וכתב על זה המ"ב בס"ק יד. "והוציאני אסור. וכיון דשליחותיה עביד יש לו הנאה במאי דעביד שליחותיה, ובדיעבד יצא". והמקור לזה הוא הפר"ח שם שכתב שיצא בדיעבד ע"ש. אלא שכתב בשער הציון שם בס"ק יא. "ומ"מ אינו מבורר דהא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה ולכמה פוסקים הוא לעיכובא אף בדיעבד". הרי שלדעתו אפשר שאף בדיעבד לא יצא משום מצוה הבאה בעבירה, ודלא כהפר"ח.

ולענ"ד נראה שהעיקר בזה כהפר"ח, ולא שייך כאן מצוה הבאה בעבירה. ובתחילה יש לדון לדעת הרמב"ם שפסק כשמואל בריש פ" לולב הגזול, שבשאר ימי החג אין איסור של מצוה הבאה בעבירה, והרמב"ם לא סבר כהתוספות שם שהטעם לזה מפני שבשאר ימי החג המצוה של לולב היא רק מדרבנן, שהרי במקדש המצוה של לולב מן התורה כל ימי החג ועדיין יצא בשאר ימי החג בלולב הגזול. אלא הטעם של הרמב"ם הוא שמצוה הבאה בעבירה שייכת רק באופן שא"א לצאת המצוה אם לא עשה העבירה, אבל אם יכול לצאת בלי העבירה אז אין המצוה פסולה משום זה. ולכן אם אחד גזל לולב ביום שני של סוכות אז הוא יוצא ידי חובתו לדעת הרמב"ם שאפשר לצאת בלי הגזילה בלולב זה, דהיינו ע"י שאלה. אמנם ביום ראשון דבעינן לכם הגזילה גורמת המצוה, דהיינו שהוא קונה הלולב ע"י הגזילה והקנין הוא דבר שהיה

מוכרח להיות כדי לקיים המצוה, משא"כ ביום שני שלא בעינן לכם. וכן מצאתי סברה זו בנו"ב מה"ת ס"קלד. והפני יהושע בסוכה ל. בד"ה כגמרא אמר, ועיין עוד בתשובתו ס"לג. ועיין מה שכתבתי במקום אחר (ס"קג). בזה לגבי שופר הגזול לבאר דעת הרמב"ם. ולכאורה יש להקשות על זה מהגזול עצים לסכך של סוכה שמדאורייתא לא יצא כמ"ש הכ"מ בפ"ה דסוכה הל"כה. והלא בזה אינו צריך קנין לעשות הסכך ויוצאין אף בשאולה, ולכן לא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה. אלא אין זה קושיא כלל על הרמב"ם דאח"כ אין כאן דין של מצוה הבאה בעבירה ודלא כהתוספות בסוכה ט. בד"ה ההוא, אלא עדיין יש פסול של גזילה בסוכה משום שיש פסוק מיוחד לזה, דהיינו חג הסוכות תעשה לך, למעוטי גזילה כמ"ש בסוכה ט., וכזו: ע"ש ולכן אף בלי הטעם של מצוה הבאה בעבירה יש פסול של גזילה, ובזה מיושב הקושיא התוספות בסוכה ט. שהקשו למה בעינן פסוק לפסול סוכה הגזולה הלא זה מצוה הבאה בעבירה, אלא לפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם לא שייך לומר כאן מצוה הבאה בעבירה ואין מקום לקושיא התוספות.

ולפי זה אף בנד"ד לא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה שלא בעינן שליחות לקיום המצוה של שופר שאף כשהוא עצמו תוקע יצא ולכן לדעת הרמב"ם אין שייך לומר כאן מצוה בעבירה.

(ב) **ועכשיו** יש לדון לשאר הפוסקים שסברו שלולב הגזול פסול אף ביום שני ואילך משום מצוה הבאה בעבירה, ואף להם יצא בדיעבד בנד"ד שלגבי לולב הגזול החפצא של העבירה בידו לקיים בה המצוה ויש חיוב עליו להחזיר אותו לולב, וכן כתב השער המלך בהל" לולב פ"ח הל"ה. "בלולב הגזול כל עוד שאינו מחזירו לבעלים הרי עבירה היא בידו ועובר אעשה דוהשיב את הגזילה", אבל בנד"ד המצוה היא שמיעת קול שופר, ובשמיעה זו אין איסור כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, ולכן אין עשיית מצוה בגוף העבירה, והשליחות היא דבר אחר, ולכן אין כאן מצוה הבאה בעבירה. ויש לדמות דין זה למה שפסק מרן בי"ד רכא. יב. "המודר הנאה מחבירו אסור בגחלתו ומותר בשלהבתו". וכתב הש"ך שם בס"ק נז. "פירוש, מותר להדליק נר בשלהבתו דאין בה ממש". הרי הגחלת לחודה והשלהבת לחודה, ואף שזו אסורה מ"מ זו מותרת. וכן הוא בנד"ד שאף שהשליחות אסורה מ"מ שמיעת קול השופר מותרת, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שהקול עצמו אין גוף העבירה. ועוד יש לדמות זה למי שגזל סדור

טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלושה. והמקור לדבריו לגבי הסדינים הוא מהר"פ עיין בטור. ולכאורה נראה שיש סתירה מרישא לסיפא, שלגבי דין אילנות נראה שאף שום נדנוד אסור ולכן בעינן מחיצה חזקה שאינה יכולה לנדנד כלל ולכן בעינן תבן וקש וכדומה, אבל לגבי הסדינים הקנים הם רק לעצה טובה, שכתב מרן ש"טוב" שיארג במחיצות של קנים, משמע שאין זה לעיכובא כלל אלא אדרבה אם הוא לא עשה הקנים אלא שהוא קושר הסדין למעלה ולמטה הוא דופן כשר כל זמן שלא מינתקי כדמוכח מלשוננו. ולפי זה יש סתירה בדבר, שלגבי האילנות נדנוד אסור ולגבי הסדין נדנוד בגוף הסדין מותר. ועוד יש להקשות על הדין של אילנות, שכתב מרן בסע"א. ויב. שמותר לעשות הדופן מבהמה או אדם, והלא א"א להם לעמוד בלי שום נדנוד בגופם. וראיתי במ"א בס"ס שסב. בס"ק ח. שהקשה כן, וכתב שהדין של אילנות שאני "דהתם מחמת גריעות המחיצה שהיתה קלושה הרוח מנידה ולכן אינה מחיצה, משא"כ בבהמה ואדם שהן מנידין עצמן ואין זה גריעותא" ע"ש. ויש להוסיף על דבריו שלגבי האילן הרוח מנדנדת את האילן ויש אויר בין הענפים ולכן זה גרעותה, אבל לגבי הסדין אף שיש נדנוד ע"י הרוח מ"מ אין אויר במחיצה ולכן אין הנדנוד פוסל את המחיצה אם היא נקשרה למעלה ולמטה. ולכן דין האילן לחוד ודין סדין לחוד.

(ב) **ועוד** יש לבאר, שהלא מצינו שחבלים מועילים למחיצה כמ"ש מרן בס"ס שסב. ה. ובזה יש אויר בין החבלים ולא אמרינן בהם הדין של אילנות, דהיינו שצריך למלא בין החבלים בקש ותבן, וצ"ל בזה שכיון שהחבלים נקשרים בכל צד דהיינו כגון במזרח ומערב ובמקום הקשירה הם אינם נדנדים, אינו צריך למלא בין האוירים, משא"כ באילנות שאף שהצד אחד של הענף מחובר לעץ חזק של האילן מ"מ הצד אחר הויא מנדנד ברוח ואינו מחובר כלל ואף אם קשרו ענף זה בענף אחר עדיין הוא מנדנד, ולכן במחיצה גרועה כזה בעינן קש ותבן בפרצות. ולכן לגבי הסדינים שהם נקשרים בשני צדדים ואף שאין אוירים בהם נראה שודאי אין איסור של נדנוד בגוף הסדין.

ויש להביא ראיה למה שפירשתי בדברי מרן שהסדין בלי הקנים מותר מצד הדין בקשירה למעלה ולמטה, והוא מהא"ר בס"ת תרל. ס"ק יט. שכתב "כיון דהיריעות קשורים בטוב הוי היתר בלא קנים כלל, רק מחשש שינתק יש לסמוך על הקנים" ע"ש. וכן ראיתי בבכורי יעקב בס"ת תרל.

להתפלל בו שלא אמרינן שתפילתו פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, שהמצוה היא התפילה מפיו ולא אחיזת הסדור הנגזל בידו. וכן הוא בנד"ד שקול שופר לחוד והשליחות לחודה. ועוד יש לדמות דין זה למי שהוציא מצה ברשות הרבים בשבת כדי לקיים מצות אכילת מצה שלא אמרינן שזה מצוה הבאה בעבירה כיון שהעבירה אינה בגוף המצה, וכן הוא כאן השליחות מועילה להביא לו הקול אבל הקול עצמו כשר. ולכן מכל זה נראה שלא שייך כאן מצוה הבאה בעבירה, ודברי הפר"ח נכונים בזה. ועוד יש לצרף לזה דעת הרא"ש והרמ"א בי"ד ס"רכא. ב. שסברו שכיון שלא בעינן שליחות למצות שופר אין איסור כלל בנד"ד ע"ש.

סימן קה.

שאלה: האם מותר לעשות הדפנות של הסוכה מסדין.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד ס"ש מא א. "אפילו מחיצה של סדין אם תקע שולי הסדין בענין שאינו ניטל ברוח" כשר למחיצה ע"ש. ומקורו מתשובת הרשב"א כמבואר בב"י שם. והטעם דבעינן "שאינו ניטל ברוח" הוא מפני דבעינן מחיצה שיכולה לעמוד ברוח מצויה. ועיין ביעב"ץ ח"ב ס"ק. שהביא הרשב"א וכן בחוות יאיר בס"ק טו. וכן מצינו בסוכה טז: במעשה בציפורי שהסדינין מועילים למחיצה ע"ש, וכן הוא בערובין פו: וכן הוא בביאור הלכה בס"רמ. בד"ה עד. שבולין בעינן קשורה למטה שלא תניד ע"ש. ולפי כל זה נראה שמועילה מחיצה של סדין לדופן הסוכה אם קשורה למעלה ולמטה. ונראה מכל זה שאף אם הסדין נדנד ברוח מ"מ כיון שהוא קשור למעלה ומטה עדיין הוא מחיצה כשרה שקצת נדנוד בגוף הסדין אינו לעיכובא כיון שלא ניטל שולי הסדין ברוח. וכן מוכרח לומר שאי אפשר לקשור הסדין למעלה ולמטה באופן שאין שום נדנוד קל ברוח בגוף הסדין.

וראיתי במרן ס"ת תרל. י. שכתב "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם היו חזקים או שקשר אותם וחזק אותם עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד ומילא בין האוירים בתבן או בקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם ה"ז כשרה, ע"כ אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשטן בלא קנים אע"פ שקשרן בטוב זמנין דמינתקי ולא אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה, והרוצה לעשות בסדינים

הקנים אם היריעות נקשרו כהוגן. ועוד י"ל אף אם הקנים רק עשרה טפחים והסדין עד הסכך שפיר הוא, עיין בכ"מ פ"ד הל"ד. דסוכה.

וראיתי ביחזה דעת ח"ג ס"מו. שדן בזה, ובהערה שם הוא הביא סברת החז"א בהל" ערובין ס"עז. אות ו. שסבר שאין תנועה פסולות בשום מחיצה, והוא כמו שכתבתי, אלא שלענ"ד הדין של אילנות שאני כמו שכתבתי לעיל, אבל היחזה דעת שם פליג על החז"א ולדעתו הנדנוד לבד מוציאה מדין מחיצה ע"ש כל דבריו. ולענ"ד כבר כתבתי שאין נדנוד בגוף המחיצה פוסלת המחיצה, והראיה מדין סדין שכמעט א"א למתוח הסדין עד שיהיה בלי שום נדנוד על ידי הרוח, וכבר כתב הרשב"א בח"ג ס"ש. "שכל שתוקע שולי הסדין בארץ או שיעשה בענין שלא יהיה ניטל הרוח" הוי מחיצה, "ואינו צריך מחיצת אבנים ולא אפילו מחיצת עצים וקנים, דוילון מחיצה היא לכל דבר שבכיוצא בזה וסימן לדבר, והבדילה הפרוכת לכם". וכן פסק מרן בי"ד ס"שמא. כמו שכתבתי לעיל. הרי כל שתוקעין שוליו הוי מחיצה ולא בעינן שיהיה הדופן של סדין מתוח כל כך שלא יהיה בו שום נדנוד ע"י הרוח, ולא בעינן קנים בכל ג' טפחים. וכן נראה מהמעשה בציפורי בסוכה טז. ועוד יש לדון מדין חבלים שמועילים למחיצה כמ"ש מרן בס"שסב. ה. וכתב המחצית השקל באות כא. שם "גמי או חבל א"א שלא יהיה הרוח מנידו", הרי שאף שיש נדנוד בחבלים מ"מ עדיין הם מחיצה. ועוד הדין של הר"פ הוכיח שהקנים להיריעות הם רק מצד הטוב ולא מעיקר הדין כמ"ש לעיל, והשער הציון כתב שהוא חומרא יתירה כמו שכתבתי לעיל, הרי בקשירה לבדה סגי אף שודאי יש נדנוד ע"י הרוח. ועוד מ"ש המ"א בס"שסג. ס"ק ד. לגבי לחי שהוא פסול "אפילו אין הרוח מפילו אלא מנידו", כתב על זה הא"א שם, "היינו אם נשיב זיקא מבטל המחיצה לא הכי י"ל דכשר כמו ר"ה בחבל". ע"ש. הרי דוקא אם הרוח מבטל המחיצה ע"י נדנוד כגון דהוי רחוק יותר מג' טפחים מן הכותל וכדומה, אבל נדנוד לבד אינו פוסל הלחי, והוא מדמה אותו להדין של חבל כמ"ש לעיל שאין הנדנוד פוסל המחיצה של חבלים. וכן הוא בכה"ח שם אות לה. ובשם התו"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן שם אות ח. שפירש המ"א וכתב, "דוקא נדנוד חזק כענפי אילנות שמתנדנדים הנה והנה בלא הפסק, אבל נדנוד מועט לא חיישינן לה". ולכן מ"ש היחזה דעת שנדנוד אף בלי ביטול מחיצה שוב לא חשיב מחיצה, אינו נ"ל, וכן מ"ש במסקנה שהעושים מחיצות הסוכה מסדינים מבלי שיארגו אותם בקנים, הם יושבים בסוכה פסולה ומברכים ברכה

בס"ק ד. שכתב "דהך דאין לעשות מסדינים לבד, חומרא בעלמא הוא." וכן הוא בחקרי לב בא"ח בס"קכה. שהסביר שדעת הר"פ הוי רק לכתחילה ע"ש. וכן הוא בשער הציון בס"תרל. בס"ק מט. וכן ראיתי בערה"ש שם אות לב. שכתב "בדיעבד אם קשרן כשרות". הרי בקשרים לבד היריעות כשרות ואף שא"א בלי נדנוד בגוף היריעה ע"י הרוח, שאף אם מותחם מ"מ עדיין יש נדנוד קצת, ולכן צריך לחלק כמ"ש לעיל בין האילנות והיריעות, שהאילנות יש אויר ביניהם ואינם מחוברים בשני צדין משא"כ ביריעות.

(ג) **ועכשיו** יש לדקדק למה כתב ר"פ שיארוג במחיצות, האם אריגה דוקא בעינן או סגי לפרוס היריעות על גבי הקנים בלי אריגה. וראיתי בב"ח בדין זה שסבר דבעינן יריעות דומות לאילנות וכמו "שבאילנות עצמן קשות והנפין רכין, כן בעינן הקנים שהם קשים והיריעות רכות" ע"ש כל דבריו. ולפי זה בעינן האריגה לתקן היריעות עצמן כדי שיהיו מחיצות טובות אף אם קשרו היריעות למעלה ולמטה כדי לדמות אותן לאילנות. מ"מ אף לפירוש זה צ"ל שמצד הדין אין זה לעיכובא שהלא ר"פ כתב שרק "טוב" לעשות כן.

וראיתי בפרישה שרוח אחרת עמו, שהאריגה אינה היריעות בקנים אלא הקנים בעצמן דהיינו שתי וערב והיריעות עליהם ע"ש. ומבואר שם שהקנים לא באו לתקן היריעות עצמן אלא רק שכדי שיהיו שם מחיצה אחרת אם ינתקו היריעות. ולפי זה נראה שאף אם עשה תיקון אחר בלי הקנים שהוא מותר כגון אם הוא עשה דופן עד עשרה טפחים דוקא ופרוס על זה סדין למעלה וקושרו, ולכן אף אם ינתקו הסדינים מ"מ נשאר דופן כשר של עשרה טפחים. וכן נראה מהט"ז ס"ק יב. שכתב "אפילו אם ינתקו היריעות יש מחיצה מחמת הקנים", דהיינו שהקנים לא באו לתקן היריעות עצמן אלא כדי שיהיו מחיצה אחרת אם ינתקו, ולכן בכל דופן כשר מועיל ולא דוקא קנים. ועיין במ"א שהעתיק הב"ח. ועוד יש לומר שאף דבעינן הקנים כדי שתהיה שם מחיצה אחרת מ"מ בעינן האריגה לא משום שנדנוד במחיצה פסול, אלא משום שהאריגה עצמה מועילה לחזק הסדין כדי שלא ינתק, וזה דומה לקשירה. וראיתי במש"ז אות יב. והכה"ח אות עא. שדנו אם מותר לפרוס היריעות על הקנים ביו"ט משמע שלא בעינן אריגה כלל אלא בפריסה על גבן סגי. ולפי זה כיון שכל הדין של הקנים הוא משום חומרא יתירה כמו שכתב השער ציון בס"ק מט. ולכן אין להחמיר שיהיו היריעות ארוגות בין

בטלה ע"ש, אינו נ"ל שאף בלי הקנים אם קשרו היריעות יצא מעיקר הדין ואין בזה ברכה לבטלה.

ולכן למסקנה נראה שמותר לעשות הדפנות עם סדין וקושרים היטב, ולכתחילה יש לעשות קנים או כדומה שיהיה מחיצה אחרת שמא ינתק הסדין ולא בעיני דוקא אריגה לזה, ואין נדנוד הסדין פוסל המחיצה.

סימן קו.

שאלה: האם מותר לסכך בוילון שנעשה מקנים ויש גלגל קטן של מתכת על הוילון לכרך הוילון ע"י משיכת חוט.

תשובה: נראה שזה מותר, שאין הקנים מקבלים טומאה כיון שהם פשוטי עץ שאינן עשויין לקבלה ולא שייך בהם טמא מדרס, עיין בזה ברמב"ם בהל"ל כלים פ"ד. ובתה"ד ס"צ. וראיתי במ"א בס"תרכט. ס"ק יא. שכתב "ודע כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, מקבל טומאה דדמי לבית קבול, כ"כ התוספות סוכה ה. וא"כ אין להניח מרא ומגריפה על הסוכה אפילו נשברה". ולכאורה נראה שאף בוילון זה הוא רחב ויכול להניח עליו דבר, אלא שזה אינו שכבר כתב המחצית השקל שם שכל זה איירי רק במיוחדים לכך עיין במ"א ס"ק כא. ולכן כיון שוילון זה אינו מיוחד לזה כלל אין כאן חשש, וזה דומה לדין נסרים בסע"יח. שמותר לסכך בהם אם הם פחות מארבעה טפחים אף שיכול להניח עליהם דברים, כיון שאינם מיוחדים לכך. וכן ראיתי בתשובת הרשב"א ח"א ס"נח. שכתב מחצלאות של קנים שלנו מסתברא דסתמן לסיכוך או למחיצה הן עשויות ומסככים בהן, אבל אותן של שיפה ושל קש הבאים מספרד סתמן טמאות שעשויות הן לשכיבה או למדרסות, ואותן שיש להם לולאות סתמן אינן לשכיבה ושמן מוכיח עליהן שאינן עשויות אלא לנאות בהן הקירות וטהורות. וכן הוא בכה"ח אות לט. ע"ש. וה"ה בנד"ד שאין וילון זה לשכיבה או למדרס.

ולגבי הגלגל הקטן שמחובר בו, לכאורה זה אסור שלגבי השפודין בסע"ב. כתב המחצית השקל שם דאיירי "בשפודין של עץ ובראשי השפודין יש קצת ברזל כמו רומח וכה"ג גם העץ מקבל טומאה ע"י הברזל שבראשו". ולפי זה כל הוילון של קנים פסול לסכך, אלא שזה אינו, שכתב הרמב"ם בהל"ל כלים פ"ד הל"ה. "העושה כלי

מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור." וכן הוא במשנה דכלים פ"יג. ולפי זה הגלגל משמש הוילון ולכן הכל טהור, משא"כ בשפודין שהעץ משמש המתכת. ולכן אף שהמתכת פסולה מצד עצמה כיון שהיא אינה גדולה מן הקרקע, מ"מ היא פחותה מארבעה טפחים, ולכן מותר מצד זה גם כן, ומותר לסכך בוילון זה. ושמעתי שיש אומרים שצריך לשבר המתכת ואפשר שסברתם שאף אם יש טומאה, שזה רק מדרבנן וע"י שבירה זו מועילה לעשות הוילון כשר לסכך כמ"ש המ"ב בס"ק ח. ע"ש. מ"מ לפי מה שביארתי אין צריך לעשות את זה.

סימן קז.

שאלה: האם מותר לפתוח הגג של הסוכה ביו"ט או שבת בימות הגשמים אם יש גשם עליו והמים נופלים לארץ על העשבים, או אם יש כאן איסור של זורע.

תשובה: (א) נראה שזה מותר, ש"ל כיון שכבר יש הרבה גשם על הארץ והעשבים אינם צריכים עוד גשם אין בזה שום איסור של זורע. וכן נראה מהרא"ם בספר היראים בס"קב. בדיני חורש, שכתב "הילכך צריך אדם ליזהר מקום שהעשבים והזרעים צריכין למים כגון בקיץ שלא ישליך שם מים." ע"ש. הרי האיסור הוא רק בימי הקיץ כשהזרעים והעשבים צריכים למים אבל בימות הגשמים שכבר יש הרבה מים אין איסור. וכן ראיתי בהגהות מרדכי בפ"ל גדול, שהוא הביא דברי הרא"ם. וכן ראיתי בפתה"ד בס"שלו. אות ה. שהביא הרא"ם וכתב, "הא אם אותן עשבים שבעו מים ואינן צריכין עוד מים ליכא איסורא." ע"ש. ודלא כהלכ חיים ח"ב ס"עב. שנסתפק בזה ע"ש. וכן הוא באגלי טל במלאכת זורע אות ה. שכתב "צריך אדם לזהר, מקום שהעשבים והזרעים צריך למים שלא ישפוך שם מים". הרי רק אם הם צריכים למים יש איסור. וכן כתב שם באות יג. "ויראה לי עוד דאפילו יש שם זרעים אין איסור לשאוב בגלגל אלא בזמן גידול הזרעים, היינו במדינתנו בימות החמה אבל לא בימות הגשמים." ע"ש. ונראה שזה דומה לדין אין בישול אחר בישול או אין טחינה אחר טחינה, ולכן אף כאן אם כבר יש הרבה מים אין איסור להוסיף עליהם.

ועוד נראה מזה שאף אין איסור מדרבנן כאן, שנראה

שלהרא"ם אין שום איסור בימות הגשמים, דהיינו אף מדרבנן. ואת"ל שעדיין יש איסור מדרבנן אלא הרא"ם התיר את זה בימי הגשמים כיון שהוא פ"ר דלא איכפת ליה באיסור דרבנן, זה אינו שמצינו שהרא"ם אוסר אף בכה"ג כמו שמצינו בדיני צובע כמ"ש מרן בס"ש. כ. ועיין במ"ב שם ס"ק נז. והרדב"ז בח"ד ס"אלף רא. (קלא.). ולכן מוכרח לומר שאין שום איסור כלל לדעת הרא"ם אף אם הוא מתכוין לכך, וכן נראה בפתה"ד הנ"ל שכתב "ליכא איסורא".

ואף את"ל שאפשר שלשאר פוסקים יש איסור בזה כיון שהם לא הזכירו שיש איסור דוקא בקיץ, עיין בלשון מרן בס"שלו. ג. מ"מ קשה לומר שהם פליגי על הרא"ם כל כך לומר שיש איסור דאורייתא, אלא צ"ל שלכל היותר יש רק איסור מדרבנן. ולכן י"ל שזה הוי פ"ר דלא איכפת ליה באיסור מדרבנן שהוא מותר כמו שהאריכו בזה האחרונים עיין ביביע אומר ח"ה. א"ח ס"ל. ובכמה מקומות ביחווה דעת.

ולכאורה נראה שיש לצרף בדין זה שיטת הרשב"א בשבת קז. שמותר לנעול את ביתו לכתחילה בשבת אף שיש צבי בתוכו ואין בזה משום איסור צידה בשבת, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, אלא אף לשמור את ביתו. והקשו על זה האחרונים שהלא בכל פ"ר הוא מתכוין לדבר מותר בלבד אלא כיון שודאי נעשה האיסור עדיין הוא אסור, וכל שכן בנדון הצבי שהוא כיון אף לשמור את הצבי. ועיין ברב פעלים בח"א א"ח ס"כג. בד"ה ועתה, ואילך שהוא תירץ את הקושיא, "דהרשב"א לא קאמר דין זה אלא בנועל ביתו לשומרו והצבי בתוכו, דלא מנכרא מילתא דנועל בשביל הצבי אלא אדרבא מנכרא מילתא שנועל לשומרו דכל אדם שרואהו נועל אינו רואה הצבי שעומד שם, ואע"פ שהוא מתכוין לצוד הצבי וניצוד בנעילה זו, ורק נברר ונרגש מגוף הנעילה שמירת הבית דוקא כי הפתח מתוקן לכך בשביל לנעול לשמור הבית, ואינו מתוקן בשביל לצוד על ידו צבאים או עופות... משא"כ בבהרת (במילה בשבת קלג.) הנה האיסור נראה להדיה במעשה הקציצה כי אנחנו רואין אותו קוצץ בהרת ואע"פ שהוא עושה מצות מילה ג"כ ומתכוין גם בעבור זה, מאי אהני לן זה מאחר שהוא קוצץ בהרת להדיה, ומתכוין לכך, וזה ברור. "ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שלא ניכר בפתיחת הגג שהוא מתכוין להשקות העשבים שהגג אינו עשוי לכך והוא אינו עושה ההשקה בהדיא.

אלא נראה לענ"ד שאין זה תירוץ נכון להסביר דעת הרשב"א בזה, כיון שנראה משבת קכ. שיש איסור לפתוח הדלת כנגד המדורה משום מבעיר ואף הרשב"א בחדושו שם הסכים לזה, ובזה לא ניכר בפתיחה שהיא בשביל המדורה שאין הדלת עשוי לכך כלל, ולכן למה יש איסור בזה לדעת הרשב"א. אלא נראה שהעיקר בזה להסביר דעת הרשב"א הוא כהאבני נזר בא"ח ס"קצד. שכיון שהוא אינו עושה מעשה בגוף הצבי הוא מותר. וכן הוא בחלקת יואב ח"א א"ח ס"יא. ולכן הכל אתי שפיר, שבצידת הצבי אינו ניכר בגוף הצבי שום שינוי ולכן אין בזה איסור לדעת הרשב"א, משא"כ במדורה שריבוי האש ניכר לעין ולכן זה אסור לדעת הרשב"א. ולכן אף בנד"ד אף שאינו ניכר בפתיחת הגג של הסוכה שהוא עושה איסור של השקה, מ"מ ניכר בעשבים עצמם האיסור, שניכר לכל שהמים יורדים על גופם ולכן זה אסור לדעת הרשב"א ואין לצרף דעתו כאן בנד"ד.

מ"מ ממה שכבר כתבתי יש להתיר לפתוח הגג הסוכה אף שהמים יורדים על העשבים כיון שכבר יש הרבה מים לעשבים אלו.

סימן קח.

שאלה: האם יש חיוב לאכול בסוכה מזונות יותר מד' ביצים אם הוא אוכל אותו בדרך עראי, ואם הוא אוכל אותו בסוכה האם יש לברך עליו לישב בסוכה.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"תרלט. ב. "ותבשיל העשוי מחמשת מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה." וזה כדעת הרא"ש והטור שם. ולפי זה הכל תלוי במה הוא קבע לסעודה. וכתב מרן בס"קסח. ו. "ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אף על פי שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכת המזון". הרי שקבע לסעודה אינו תלוי בדעתו אלא על מה שעושים אחרים. והרבה אחרונים סוברים, שלגבי ברכת המוציא יש ללמוד הדין של קביעות סעודה, ממה שנחשבת לסעודה לגבי ערוב, דהתם אמרינן דמזון לסעודה אחת לבינוני הוא שיעור ג' ביצים של פת לדעת הרמב"ם, וד' ביצים לדעת הטור כמ"ש בס"שסח. ג. ולכן על שיעור כזה יש לברך המוציא, וכן הוא בב"ד בס"פב. וכ"כ הכפות תמרים בתוספות יום הכפורים עט: לענין ברכת המוציא, וכן כתב הפרח שושן חא"ח כלל א. ס"יד. לגבי ברכת המוציא,

והובא שם שכן דעת הפר"ח. ולפי זה כתב החיים שאל בח"א בס"עא. שיש ללמוד דין ברכת לישב בסוכה מדין ברכת המוציא, ולכן אין לברך לישב בסוכה אלא בג' או ד' ביצים או יותר. וכן הוא במחזיק ברכה בס"תרלט. באות ה. ושכן ראה מעשה רב לגדולים אשר בארץ ישראל. וכן הוא בבן איש חי, פרשת האזינו אות ה. ובכה"ח בס"תרלט. אות לג. ע"ש. וכן ראיתי ביחוד דעת ח"א בס"סה.

(ב) **ולענ"ד** אין דין זה ברור כלל. ובתחילה יש לדון בדברי הגנת ורדים בא"ח כלל ד. ס"ו., שיצא לחלק בין פת הבאה בכיסנין שדינה כלחם, שצריך לאכול פהב"כ בסוכה ולברך לישב בסוכה, אף על יותר מכביצה, ובין תבשיל העשוי מחמשת מינין שאין לברך לישב בסוכה עד שיאכלנו כדרך קביעות וכדעת הטור. וכך לשון הטור בס"תרלט. "אבל תבשיל העשוי מחמשת מינין הקובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה." הרי שהוא איירי בתבשיל דהיינו דבר מבושל, ולמד מזה הגו"ר שדוקא בזה בעינן קביעות אבל בפת הבאה בכיסנין שהיא יותר דומה ללחם שעשייתה ע"י אפיה, דינה כלחם ממש וצריכה סוכה אף ביותר מכביצה לדעת הטור, ולכן יש לברך לישב בסוכה בזה כמו בלחם.

ולענ"ד אין חילוק זה נכון בדעת הטור, ובין חמשת המינין בתבשיל ע"י בישול, או בין פהב"כ ע"י אפיה, הכל אחד ודוקא בדרך קביעות יש חיוב של סוכה. וכן כתב החיים שאל הנ"ל, "כדין תבשיל העשוי מה' מינים דבעינן שיקבע סעודתו עליו, ה"ה פהב"כ בעינן קביעות סעודה לסוכה. ואל תשיבני תבשיל העשוי מה' מינים אפילו קבע לא יברך ברכת המזון כמ"ש ס"קסח. ולגבי סוכה בעי שיאכלנו בסוכה, וה"ה נימא דגם פהב"כ אף דלא מברך ברכת המזון יצטרך סוכה. הא ליתא דלענין ברכת המזון לא מהני קבע לדייסא משום דבעינן תוריתא דנהמא וליכא, אבל סוכה בקביעות תליא ולא בתוריתא דנהמא, וא"כ היכי דבדייסא בעי קבע גם פהב"כ בעינן שאחרים קובעים סעודה. ובסוכה לא תלי בברכת המזון דהא פת כביצה בין לר"מ בין לר"י צריך ברכת המזון ואפ"ה אינו צריך סוכה, וטעמא דקביעות בעינן, וה"ה בפהב"כ דוקא באוכל שיעור שאחרים קובעים סעודה בעי סוכה, דדרך בני אדם לקבוע עליו וקביעות בעינן." הרי שסבר החיד"א שאין לחלק בין תבשיל של חמשת מינין ובין פהב"כ, ובשניהם בעינן קביעות דוקא, ודלא כהגו"ר.

ויש להוסיף על זה, ולומר שיש טעם לומר שדין פהב"כ

הוא יותר קיל מדין תבשיל של חמשת מינים. וזה משום התבשיל של חמשת מינים הוא נחשב "מחמת סעודה", שכן דרך בני אדם לאכול אותו בתוך הסעודה וכמ"ש מרן בס"קעז. א. "דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה, דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר ודגים וביצים וירקות וגבינה 'ודייסא'... אין טעונין ברכה לפנייהם דברכת המוציא פוטרות." ע"ש. הרי שדייסא בכלל זה, והוא תבשיל של חמשת מינין. אמנם פהב"כ היא רק לקנוח בעלמא ואין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליה, וכן כתב מרן בס"קסח. ח. "ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טענים ברכה לפנייהם." ופירוש המ"ב שם בס"ק מא. שהוא אכל פהב"כ "רק לקינוח ומתיקה". וכן כתב המ"ב שם בס"ק צד. "ולא דמי לפת הבאה בכיסנין דלא מברך עלייהו המוציא בדלא קבע סעודה עלייהו דשאני התם דאין עושין אלא לקינוח סעודה ולמתיקה, משא"כ פשטיד"א שממולא בבשר דרך לאכלם לרעבון וכדי לשבוע." וכן כתב הרי"א? כמבואר בביאור הלכה שם בד"ה פשטיד"א. ע"ש. ולכן לפי זה דן לעצמך, אם לגבי תבשיל מחמשת מינים שהוא לשביעה ודרך אדם לאכול אותו בתוך הסעודה, כתב הטור שעדיין בעינן קביעות כדי לחייבו בסוכה, קל וחומר לגבי פהב"כ שהיא רק לקינוח בעלמא שאין לחייבו בסוכה אם הוא אכל פחות משיעור קביעות. ודו"ק.

(ג) **וכן** נראה, שהמקור לדעת הטור והרא"ש הוא מהתוספתא, וכך לשון הב"י בס"תרלט. בד"ה ומ"ש אבל תבשיל, "אבל מיני תרגימא דהיינו תבשיל העשוי מה' מינים לד"ה אם קבע עליו חשוב קבע וצריך סוכה וכדמשמע בגמרא דמיני תרגימא בעי סוכה, ובתוספתא משמע דמיני תרגימא היינו תבשיל העשוי מה' מינים." וכתב הרא"ש בסוכה כו. "ושתוספתא דכיצד מברכין תניא היו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני מזונות, ומשמע דמיני תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינין". והמעין בתוספתא בפ"ד הל"ד. נראה שזה לשונו בגירסא שלנו, "הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני כיסנין." הרי לא כתוב "מברך מזונות" אלא "בורא מיני כיסנין", דהיינו שמיני תרגימא הם פת הבאה בכיסנין גם כן, ולכן אם אמרינן דבעינן קביעות למיני תרגימא למחייבו בסוכה פשוט הוא שזה אף לפת הבאה בכיסנין כדמוכח מהתוספתא שלנו. וכן יש להוכיח ממרן בס"רצא. לגבי סעודת שלישית, שהוא כתב בב"י שם שי"א שיש לקיים מצות סעודה שלישית במיני תרגימא,

ערוב שהוא ג' או ד' ביצים. ולענ"ד זה אינו, שאין הקביעות לגבי סוכה תלויה בכמה שהוא אוכל, אלא על דרך האכילה. ולכן אף שאדם אוכל מזונות הרבה יותר מד' ביצים, מ"מ אם הוא אוכל אותו בדרך עראי, אין בזה קביעות, אבל אף אם הוא אוכל שיעור קטן אבל בדרך קביעות, דהיינו שהוא יושב על השולחן וזה סעודתו לאותו יום, או אם הוא אוכל אותו בקביעות עם אנשים אחרים וכדרך סעודה אז יש לחייבו בסוכה.

ויש להוכיח את זה מדברי הטור בס"ת תרלט. שכתב "וא"א הרא"ש ז"ל כתב דאפילו את"ל דפירי וגבינה בעי סוכה היינו דוקא מי שקובע עליהן, אבל מי שאוכלן דרך עראי ודאי אין צריכין סוכה, ושתיית יין נמי עראי היא, ומיהו כיון שאין דרך לקבוע עליהן, אפילו הקובע סעודתו עליהן לא חשיב קבע, דלא עדיף מאכילת עראי דפת שאינה צריכה סוכה, אבל תבשיל העשוי מחמשת המינין הקובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה." ויש לדקדק כאן, שלגבי פירות הקביעות אינה תלויה באיזה שיעור אלא על דרך האכילה, דהיינו אם הוא אוכל "בדרך" קבע או "בדרך" עראי. וכן לגבי יין אם הוא קובע עליו, דהיינו שהוא יושב על שולחן בדרך קביעות לשותות, זה נחשב לקבע, אלא שעדיין הוא פטור מסוכה כיון שאין דרך שאר בני אדם לקבוע סעודה על יין. ועיין בב"ח שם שהביא מה שאמר ר"י יוחנן "דיין נמי כשהסיבו אחד מברך לכולם דהוי קביעות בהכי, ולדידן ישיבתינו הוי כהסיבה דידהו." הרי שלגבי יין דרך השתיה נחשבת לקביעות דהיינו שכולם יושבים על השולחן לשותות, ולא שיעור השתיה. וכן הוא בטור בס"ת קסח. שכתב "ואם הם שנים או רבים, אחד מברך לכולם ודוקא שהסיבו שהוא דרך קבע", הרי שהקביעות היא דרך האכילה ולא השיעור שהוא אוכל. ולפי זה מה שכתב הטור אחר זה לגבי התבשיל של חמשת מינין, "הקובע עליו חשיב קבע", הוא גם כן כדלעיל מיניה, שהוא איירי ב"דרך" קבע ולא על שיעור אכילה, ולכן אף שהוא אוכל מזונות של שיעור יותר מד' ביצים, אם הוא בדרך עראי כגון שהוא הולך ברחוב והוא אוכל בדרך הליכתו, אין זה נחשב קבע, ואין זה בעי סוכה.

(ה) **וכן** ראיתי בגו"ר שהבין כן בדעת הרא"ש והטור, שלגבי אכילת פירות הוא פירש, "אכילה חשובה כדרך קבע, שאם אכל אפילו הרבה בדרך עראי לא מחייבי בסוכה." הרי שקביעות כאן תלויה בדרך האכילה ולא על השיעור שהוא אוכל. וכן הוא כתב "לשון דאכילת עראי, היינו כאוכל בלא חשיבות וקבע אע"ג דאית ביה שיעור

והוא הביא הרא"ש הנ"ל, ובש"ע בסע"ה. הוא כתב "וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן", הרי הוא כולל כל מאכל של ה' מיני דגן, דהיינו אף פת הבאה בכיסנין, וזה בכלל הפירוש של מיני תרגימא, ולכן נראה שהוא ברור שאף לגבי סוכה אין לחלק בין תבשיל של חמשת מינים ובין פהב"כ, שכולם מיני תרגימא, ובכולם אין חיוב של סוכה עד שהוא אוכל בקביעות, ודלא כהגו"ר הנ"ל.

אלא שיש להביא סיוע לסברת הגו"ר, שהלא כתב הדג"מ בס"ת קסח ח. וגם הרעק"א שם שכיון שיש מחלוקת בין הראשונים מה היא פת הבאה בכיסנין, מה שהיא פת הבאה לכיסנין לדעה אחת היא לחם גמור לדעה אחרת. ולכן לפי זה יש לומר שיש ספק לחם בזה"ז בפת הבאה בכיסנין שלנו. ולכן יש בזה ספק דאורייתא, דהיינו שמא פת הבאה בכיסנין היא פת ויש חיוב מן התורה לאכול אותה בסוכה. או י"ל באופן אחר, שיש בזה ס"ס לחומרא דהיינו שמא זה פת ואת"ל שזה אינו פת שמא ההלכה כהרמב"ם שצריך לאכול בסוכה אף פת הבאה בכיסנין ממש. ולכן זה סייעתא לשיטת הגו"ר. אלא לענ"ד נראה שאין כן דעת מרן, שבס"ת קסח ח. הוא כתב שיש לברך על ה"ניבליש" בתוך הסעודה, אף שזה פהב"כ, ואף שהוא הביא בסע"ז. שם המחלוקת הראשונים במה היא פת הבאה בכיסנין. וגם כאן לגבי סוכה פסק מרן כהרא"ש והטור שיש לאכול חמשת מינים רק אם קבע עליהם, הרי שהוא לא חש שמא זה פת גמורה. ולכן נראה שלדעת מרן אף שיש מחלוקת בין הראשונים מה היא פת הבאה בכיסנין מ"מ הוא סובר שכל אחד מסכים שכל שהוא לקינוח או תענוג הוי פת הבאה בכיסנין, ולכן כל אחד מסכים לחברו, ואין מחלוקת ביניהם, (ואף שנראה מהב"י בס"ת קסח. שהוא סובר שמא שהוא פהב"כ לאחד הוי לחם גמור לאחר, מ"מ נראה שבש"ע הוא חוזר בו, וכמו שכתבתי במק"א (ס"כג. אות יב.), ואין זה מקומו להאריך בזה.) וכן ראיתי במאמ"ר בס"ת קסח. בס"ת יד. וכן בערה"ש שם, שהם סברו שכל אחד מסכים לחבירו שמה שהוא פת הבאה בכיסנין לאחד הוי פת הבאה בכיסנין אף לחבירו. ולכן אף לגבי סוכה י"ל שלדעת מרן אין חיוב בסוכה בפת הבאה בכיסנין אלא אם הוא קבע עליה, ודלא כהגו"ר.

(ד) **ועכשיו** יש לדון לגבי מה הוא קבע לגבי אכילת מזונות בסוכה, ומבואר בחיים שאל הנ"ל שהוא מדמה זה לדין ברכת המוציא בקביעות על מזונות בס"ת קסח, דאוליין אחר שיעור שאחרים קבעו לסעודה, דהיינו כדמצינו לגבי

גדול". ועיין שם שהקשה הגו"ר שהלא הלשון לגבי עראי בפת היא לגבי שיעור ולא לגבי דרך אכילה. מ"מ איך שיהיה, מצינו שדרך קבע לגבי חיוב הסוכה תלויה בדרך אכילתו, ולא על השיעור.

וכן ראיתי במאמ"ר שם בס"ק ג. שכתב לגבי התבשיל של חמשת מינים, "לכאורה היה נראה לומר דלאו בדעתיה תליא מילתא, אי קבע סעודתיה עליה אי לא, אלא בשיעורא תליא מילתא דבעינן שיאכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, וכל שלא אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו אע"פ שהוא קבע סעודתו עליו, לא חשיב קבע. וה"ה להיפך שאם אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו אע"פ שהוא לא קבע עליו ואינו שבע ממנו חשוב קבע וכמו שנתבאר לעיל ס"קסח. ו. גבי קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין לענין ברכת המוציא, אלא שמדברי הרב מ"א ס"ק ו. משמע קצת דבדעתו תליא מילתא יעו"ש. ויש לדקדק מאי שנה מהתם, ונ"ל דמוכרחין אנו לחלק ביניהם שהרי תבשיל העשוי מחמשת מינים דאיירי ביה הכא, אפילו קבע עליהו לא בעי המוציא אלא מברך עליו במ"מ, כדי משמע לעיל ס"קסח, וס"רח, ואפ"ה אמרינן הכא, דבעי סוכה, ועל כרחך היינו משום דתשבו כעין תדורו, וכל שקובע עליו הוי קביעות להצריכו סוכה, ובדידיה תליא מילתא ולא אמרינן בטילה דעתו אצל כל אדם". ע"ש כל דבריו. הרי ברור מללו, שאין אמרינן שקביעות מזונות לגבי סוכה תלויה בשיעור האכילה אלא על דרך האכילה כמו שכתבתי. וכן ראיתי בביאור הלכה בד"ה אם קובע, שהוא העתיק המאמ"ר, בלי חולק.

ומה שהוא כתב בשם המ"א בסוף ס"ק ו. כך לשונו, "מיני תרגימא דבעי סוכה אם קבע עליהו, היינו כשאכל כביצה דומיא דפירי למ"ד דבעי סוכה." הרי לדעת המ"א שלגבי מיני תרגימא, שברכתו מזונות, שאם הוא אוכל יותר מכביצה, אבל בדרך קביעות אז הוא חייב בסוכה. הרי שאין זה תלוי בשיעור, אלא כל שהוא יותר מכביצה, אם הוא בדרך קבע חייב בסוכה, בין אם הוא קצת יותר מביצה אחת או שתי ביצים או יותר, ואין זה תלוי בשיעור האכילה של אחרים לסעודה, כדמצינו לגבי ברכת המוציא, וזה כהמאמ"ר וכדפירשתי לעיל. אלא שאין פירוש זה ברור ומוסכם בדעת המ"א כמבואר ברעק"א שם והשער הציון בס"ק לו. והכה"ח באות לט. ע"ש.

וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות ט. שכתב "וקביעות של חמשת מיני דגן בתבשיל אין תלוי בשיעור זה רק בין

אכילתו דרך עראי, לאכילתו בדרך קבע." הרי שגם זה כמו שפירשתי לעיל.

(ו) **ועוד** יש לדון בדברי החיים שאל הנ"ל מטעם אחר, והוא שאף לגבי דין ברכת המוציא למי שקובע סעודתו על מזונות, הוא אינו ברור כלל שהוא תלוי בשיעור של ערוב, דהיינו ג' או ד' ביצים. והמקור לדין זה הוא בברכות מב. שכתוב, "רב הונא אכל תריסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא, ולא בריך, א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך." הרי שלדעת רב הונא הכל תלוי בדעת האדם אם הוא קובע סעודתו על המזונות או לא, ולדעת רב נחמן הוא תלוי בדעת אחרים ואם רגיל לקבוע על שיעור כזה אז יש לברך עליו ברכת המזון. ומרן בס"קסח. ו. פסק כרב נחמן, והוא כתב "ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אף על פי שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא". אלא נראה שהרמב"ם פסק כר" הונא, שכתב הרמב"ם בהל" ברכות פ"ג הל"ט. "ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא, וכן עיסה שלשה בדבש או שמן או חלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין, אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא". הרי הרמב"ם לא הזכיר שהוא תלוי בדעת אחרים, אלא הוא תלוי בדעתו ואם קבע סעודתו עליו, וזה כרב הונא. וראיתי בהליכות עולם בשער ה. פרק שני, שכתב "רב הונא ורב נחמן, הלכה כרב נחמן בדיני וכתב הונא באיסורי." ולכן שפיר פסק הרמב"ם כאן כרב הונא, ובכוונה הוא השמיט הענין של אם אחרים רגילים לקבוע על שיעור זה. וכן ראיתי בסדר תנאים ואמוראים, הובא בשם גדולים ח"ב מע"ס. שכתב באות לה. "רב הונא ורב נחמן הלכה כרב הונא באיסורי וכתב נחמן בדיני." ולכן ה"ה בנד"ד שההלכה כרב הונא. ועוד יש להביא סייעתא לזה דכתוב שם בגמרא "דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עליהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא." משמע מהלשון כאן שהכל תלוי בו ולא על מה שרגיל אחרים לעשות, וכמו שסבר רב הונא. אלא שראיתי בכסף משנה שם שפשוט ליה שהכל תלוי בדעת אחרים שהוא כתב בתוך לשונו, "אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו" ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל בדעת הרמב"ם, כמו שביארתי.

וראיתי ברא"ש בברכות שם באות ל. שכתב "וכתב רבינו משה ז"ל דאם אחרים אינם קובעים אפילו כשהוא

בא"ח כלל ג. ס"ז. בד"ה ומה, "כלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." וכן הוא בנד"ד.

ז) ומצאתי תנא דמסייע לי, במה שפירשתי בדעת הרי"ף והרמב"ם, והוא המאירי בברכות מב. שכתב "וגאוני ספרד כתבו שכל שאינו קובע אע"פ שאחרים קובעים בכך אינו מברך אלא מיני מזונות ומעין שלש", ומי הם בכלל גאוני ספרד אם לא הרי"ף והרמב"ם, וכתב המאירי בפירוש שלדעתם אין לחוש לקביעות של אחרים, וששתי.

וכן ראיתי בראשון לציון בברכות מב. שהבין כן בדעת הרי"ף והרמב"ם, והוא כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל במשנה תורה, "משמע מדבריו דלא תליא מלתא אלא בקביעות ידיה וכעובדא דרב הונא ולא כדברי רב נחמן, וטעמא דמעשה עדיף, ותו דהלכה כרב הונא לגבי רב נחמן, דבקביעותא ידיה תליא מלתא, וכן מוכח מדברי הרי"ף." ואחר שהוא הביא דברי הרי"ף הנ"ל הוא כתב, "הרי דלא תלא מלתא בקביעות אחרים כדקאמר רב נחמן אלא בקביעותא ידיה וכדעתיה דרב הונא, והיינו פסקיה דהרמב"ם, והכי מוכחא דעת הבה"ג שכתב וז"ל וה"מ דלא קבע סעודתיה עליה אבל קבע סעודתיה עליה וליכא ריפתא אחריתא מברך עליה המוציא וכו' ע"כ. משמע דאם לא קבע הגם שאכל שיעור שאחרים קובעים מברך מזונות, ומהשתא קיימו בה"ג ורי"ף והרמב"ם בשיטה אחת." ובסוף מסיק הראשון לציון שההלכה כדעת הרמב"ם ע"ש. ועיין עוד שם שהוא הביא הרא"ש הנ"ל בשם הרמב"ם והוא השווה שני הדעות ברמב"ם כמו שכתבתי לעיל.

ויש להבין מ"ש הראשון לציון בשם הבה"ג, שפירש"י על האי מחלוקת בין רב הונא ורב נחמן, "ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו ולא בירך אחריו משום דלא שבע, וקרא כתיב ואכלת ושבעת וברכת, וכך פירש רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם יחמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:). ודלא כר"מ ודלא כר"ה (להודא) (לקמן דף מט:). וקשה לפי זה, שאם המחלוקת היא לגבי פת גמורה לדעת הבה"ג, מה ראה מכאן לגבי קביעות במזונות. ולענ"ד שסבר הבה"ג כאן שרב הונא אכל פת גמורה והמחלוקת היא אם רב הונא יכול לברך ברכת המזון בעד אחרים שהיו שם או לא כיון שהוא לא שבע, ובזה נסתלקה קושיית רש"י, וכן כתב הפני יהושע כאן לפירש דעת הבה"ג, וכן כתב הצ"ח. ולכן מוכרח לומר שלא ילפינן הדין של קביעות במזונות מכאן,

קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל בני אדם, והראב"ד ז"ל כתב ואם היה קובע עליו אפילו משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף שלש ברכות, ונראין דברי רבינו משה ז"ל. ולכאורה מ"ש הרא"ש בשם הרמב"ם סותר מה שנראה מהרמב"ם במשנה תורה, שלפי מה שכתב הרא"ש הרמב"ם חושש לדעת אחרים, אבל לפי מה שהוא כתב במשנה תורה אין לחוש לאחרים כלל. ועוד לא מצינו דברי הרמב"ם אלו בשום מקום, וגם לא ההשגה של הראב"ד עליו. אלא נראה שיש ליישב בדבר, דאה"נ שהכל תלוי באדם אם הוא קובע סעודתו עליו או לא, אבל כל זה כשהוא אוכל הרבה אף משאר בני אדם, אבל אם הוא אוכל מעט, אז הדין שאני ובזה אף אם הוא קובע אין זה מספיק שעדיין בעינן שיעור של שאר בני אדם. ולכן נראה שהרמב"ם בעינן שני דברים כדי לברך המוציא על מזונות, שיעור שאחרים קובעים עליו, וגם שהוא עצמו קובע עליו. מ"מ נראה שהראב"ד סבר שאין לחוש לדעת אחרים כלל, ולכן י"ל שאף אם הוא אוכל הרבה יותר ממה ששאר בני אדם קובעים עליו, מ"מ לדעת הראב"ד אין לברך אלא מזונות, ובזה אתי שפיר למה הוא לא השיג על הרמב"ם במשנה תורה. ועיין לקמן מה שכתבתי עוד לבאר המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בזה.

וראיתי בפר"מ בא"א בס"קסח. אות יג. שכתב "או יאמר כי ה"י הבין דברי הרא"ש בשם רבינו משה אמר דוקא באחרים קובעין תליא מילתא, והראב"ד סובר אם הוא קבע סגי, ונראים דברי רבינו משה, ובאמת בר"מ פ"ג הל"ט. לא הוזכר רק קבע סעודתיה עליה." הרי שהרגיש הפר"מ שדעת הרמב"ם במשנה תורה היא שהכל תלוי באיש עצמו ולא על הקביעות של אחרים דהיינו כרב הונא, וגם הוא הבין שסברת הראב"ד היא שהוא תלוי באיש ולא על אחרים.

ועוד ראיתי ברי"ף שנראה שאף הוא סובר שההלכה כרב הונא, וכך לשונו אחר שהוא הביא המחלוקת בין רב הונא ורב נחמן, "ומסקנא היכא דאכיל לה בתורת כסנין בתחלה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום, והיכא דאכיל לה בתורת קביעותא מברך עליה המוציא ושלש ברכות דאמר רב יהודה אמר שמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, ואוקימנא בדקבע עלייהו." נראה מזה שבמסקנא הוא השמיט האי דרב נחמן, אלא הכל תלוי בדעתו ולא על דעת אחרים, ונראה שהוא הבין כן מהא דאמר רב יהודה בשם שמואל, כמו שהסברתי לעיל, וזה כדעת הרמב"ם לפי מה שפירשתי. וידוע מ"ש הגינת ורדים

וגם הרב בני חיי בא"ח ס"קסח. סבר כן, והוא הקשה דא"כ אמאי לא פירש שיעור זה בגמרא כמו שפירש גבי סוכה, ואין שום אחד מהפוסקים שפירש זה. ועיין בפרח שושן בכלל א. ס"ד. מה שהוא כתב להשיב על הגן המלך והבני חיי, ולענ"ד אין דבריו מספיק כדי להשיב על הנ"ל, ודברי הגן המלך והבני חיי עדיין שרירין וקיימין.

(ט) **ועוד** ראיתי שכתב מרן בב"י בס"קסח. "והאגור כתב ופירוש אם קבע סעודתו עליהו פירש הר' אביגדור, דוקא סעודת ערב ובקר ולא סעודת עראי ע"כ, והוא מדברי שבולי הלקט, וליתא אלא בין סעודת ערב ובקר בין סעודת עראי אם אכל שיעור שבני אדם קובעין עליו מיקרי קביעות ואי לא לא"ע"ש. וכתב על זה הנשמת אדם בכלל נד. אות א. "הב"י העתיק לשון האגור, וי"ל דכוונתו שיאכל סעודה דוקא כמו הסעודה שאוכלין ערב וצהרים לאפוקי ג' ביצים אע"ג שהוא שיעור סעודה לערוב ודעת קצת אחרונים שזה נקרא סעודה קבועה, על זה כתב האגור לאפוקי סעודת עראי, וא"כ אין מקום להשגת ב"י. אבל עיינתי בשיבולי לקט שכתב דדוקא בערב ובוקר מהני קביעות, ושפיר השיג הב"י, ומ"מ נראה דאינו משיג אלא דס"ל דאפילו בסעודת עראי מהני אם אוכל שיעור שאחרים קובעין, אבל מ"מ מודה דשיעור הקביעות הוא כדרך שאחרים אוכלין סעודת ערב וצהרים, וכן אמר לי הגר"א שאינו ישר בעיניו מש"כ האחרונים שהוא שיעור ג' ביצים." הרי שלדעת החיי אדם והגר"א בעינן שיעור רגיל לסעודת ערב ובקר, והוא מסתברא.

וכן ראיתי במ"ב בס"ק כד. שכתב, "אבל כמה אחרונים והגר"א מכללם חולקין וס"ל דאין לברך המוציא ובהמ"ז אלא כשיעור סעודה קבועה שהוא של ערב ובקר וכמ"ש בב"י בשם שיבולי לקט, וכן מצאתי באשכול דמוכח שהוא סובר כן, וכן נוטה יותר לשון הש"ע." ועיין שם בשער הציון ס"ק כ. שכתב "ועיין שם בגמרא אר"נ עדי כפנא וכו' כל שאחרים קובעים וכו' משמע דחלק אר"ה רק במה דסבר דתלוי השביעה בדידה אלא דתלוי באחריני אבל גם הוא מודה דצריך שביעה." הרי שכל זה כסברת הגן המלך, והבני חיי הנ"ל.

(י) **ואחר** זה ראיתי בשיורי ברכה בס"קסח. שכתב "יש מהאחרונים דסברי דאין לשער בזה כשיעור אכילת פרס מר מוסיף ומר מגרעות נתן, וכבר הזכיר דעותיהם בספר יד אהרן. ומדברי רבינו ישעיה הראשון בפסקיו לכתובות כ"י פ"אע"פ, מוכח דסעודת אכילת פרס היא סעודה שאין

שהכא המחלוקת היא רק לגבי פת גמורה. ולכן צריך לומר שלמד הבה"ג הדין של קביעות במזונות ממ"ש אחר כך, "דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא." וכאן אין חילוק בין אם קבעו אחרים על שיעור זה או לא, אלא הכל תלוי באדם עצמו, ולכן אתי שפיר מה שכתב הראשון לציון הנ"ל בשם הבה"ג, ולפי מה שביארתי י"ל שכן דעת ה"רבותינו פירשו" ברש"י. ולכן נראה שלדעת הבה"ג וה"רבותינו פירשו" והרי"ף והרמב"ם ואפשר גם הראב"ד שהכל תלוי באדם עצמו, ולא על דעת אחרים בענין זה.

(ח) **ולפי** זה יש סברה לומר שאילו ראה מרן מ"ש המאירי לפירש דעת ה"גאוני ספרד" אף הוא היה סובר שדעת הרי"ף והרמב"ם היתה כרב הונא, וכמו שפירש לנו הראשון לציון, וא"כ י"ל שאף מרן כך היה לו לפסוק כהרי"ף והרמב"ם כנגד הרא"ש והטור שפסקו כרב נחמן, כמבואר בטור והב"י בס"קסח. וכבר כתב החיים שאל בח"א ס"נו. כלל כזה בענין אחר, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר, היה קובע הלכה כמותו." וכן י"ל בנד"ד כמו שהסברתי.

ועוד י"ל בדין זה, שאף לדעת מרן שפסק כהרא"ש בס"קסח. ו. שקביעות על מזונות תלויה בדעת אחרים ומה שהם קובעים עליו, מ"מ לא מוסכם הוא כלל ששיעור זה הוא כשיעור של ערוב שהוא ג' או ד' ביצים, ודלא כהאחרונים הנ"ל שכתבו כן. וכן ראיתי בגן המלך באות לו. שכתב "רבים חשבו לשער ולתת קצבה לדבר זה ואמרו שהיא כאכילת פרס, דסתם אכילה משערין ליה בהכי, וכן משערין סעודה דבעינן לענין עירוב. ולענ"ד אין זה נכון מעובדא דמיתני בגמרא ברכות מב. דרב הונא אכל תריסר ריפתי בני תלתא בקבא ולא בריך, וא"ל רב נחמן עדי כפנא, כלומר עדיין אתה רעב, אלא כל שאחרים קובעין עליו סעודה צריך לברך. א"כ מהא משמע דאין שם קצבה ושיעור ידוע לדבר הזה, ואילו הוה משערין בה כשיעור אכילת פרס, לא היה מוצא רב הונא מקום לטעות בשיעור גדול כזה דיש בו כפלי כפלים טובא מאכילת פרס, וגם רב נחמן כך היה לו להשיבו בקצרה, ולומר לו כמה אכילת פרס יש במה שאכלת. אלא לפי שבכל דבר ודבר משערין בו לפי ענינו" ע"ש כל דבריו. הרי שלדעת הגן המלך אין שיעור קצוב בזה, ואין אזלינן בזה אחר השיעור של ערוב.

מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים, ובימי חז"ל כך היו כמו ששערו במזונות האשה למשרה אשתו על ידי שלישי (כתובות סד:), וגם מגדולי חכמים היו בעלי אומנות כמו שאמרו על רבי יהושע שהיה פחמי, והלל שהיה מזרע דוד היה משתכר בזוז אחד להביא מן היער חבילת עצים וכו'. "ע"ש כל דבריו. הרי פירש לנו הריב"ש שבימי חז"ל כל הארץ היו עניים וכן כל העיר היו עניים, ולכן אף אדם בינוני בעיר הוה עני גם כן, וכן כתב בריב"ש בפירושו, דהאי דמשרה אשתו בכתובות סד: איירי באופן שכולם היו עניים. ולכן לפי זה מ"ש הרמב"ם לפרש האי דכתובות סד: שזה סעודת אדם בינוני בעיר, כן הוא אבל עדיין אדם זה עני, ושיעור זה הוא לעני. ולכן אדרבא יש להוכיח מזה שאף הרמב"ם סבר שהשיעור של סעודה לאדם שאינו עני הוא יותר גדול מזה, וכדעת רב שלום גאון ורבינו ישעיה, שסברו שהוא כמו חצי עומר.

ועוד יש להביא ראיה שהשיעור של ג' ביצים לסעודה הוא רק לגבי עני, ולא לשאר בני אדם, ואף הרמב"ם מסכים לזה. וזה על פי המשנה בפאה פ"ח משנה ה. "אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים." ופירש הרע"ב, "כשמחלקין מעשר עני בגורן אין נותנים לכל עני ועני פחות משיעור זה, דכתיב 'ואכלו בשעריך ושבעו', תן לו כדי שבעו." ושיעור זה לשתי סעודות, וכדעת אבא שאול שם "ושאר כל הפירות אמר אבא שאול כדי שימכרם ויקח בהם מזון שתי סעודות." וכן פירש המאירי בערובין כט. "שיעור עני בגורן, שיעור חכמים שלא לפחות מאותו דבר בפחות משתי סעודות ואם הוא ליפתן ללפת בו שתי סעודות, הכל לפי מה שהוא. והוא שאמרו שבעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו מעשר עני ורוצה לחלקו, לא יתן להם פחות מכדי שביעה, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו. ושעורו בו מזון שתי סעודות, משם אמרו לא יפחות מחצי קב חטים וכו'." "ע"ש. נמצא ששיעור לסעודה אחת הוא רבע קב חטין, ואם כל קב ארבעה לוגין, והלוג ארבע רביעיות, כמבואר ברמב"ם בפ"א דערובין הל"ג. נמצא שרבע הקב הוא לוג. ואם רביעית היא ביצה וחצי, נמצא שלוג הוא ששה ביצים. נמצא שהסעודה וכדי שביעה לעני היא ששה ביצים. ואף הרמב"ם מודה לכל זה שהוא פסק כן בהל"ל מתנות עניים פ"ו הל"ח. "ע"ש. ויש להבין את זה, שלעיל נראה שהסעודה לעני היא ג' ביצים, שהוא שיעור של אכילת פרס, וכמו שנראה מכתובות סד: והשיורי ברכה הנ"ל. ומהמשנה בפאה נראה שהיא ששה ביצים. ולענ"ד שיש לחלק בין סעודה לעני שהיא ג'

למטה ממנה, שכתב שם גבי המשרה לאשתו ע"י שלישי לא יפחות מקביים חטים, כתב וז"ל אי קשיא היאך יספיקו שני קבין בשבוע, והרי העומר היה מאכל כל איש ואיש ליום שנמצא העומר לשתי סעודות, והעומר הוא מג' ביצים וחומש ביצה, קרוב לב' קבין דהם מח' ביצים. מצאתי ששאלה זו נשאלה לרב שלום גאון ז"צוקל, והשיב כל מדות חכמים כך הן כל דבר ודבר נתנו בו שיעור למעלה ושיעור למטה וכו' אף לכאן לענין המשרה אשתו, זהו שיעור קטן למטה כדי קיום נשמה ולא לכל אדם פוסקים כך אלא לעני שכך שנינו בד"א בעני שבישראל אבל במכובד בכל לפי כבודו, ועד כמה עד ז' רביעים ועוד שהם מג' ביצים וחומש בכל יום. עכ"ל. ומזה מוכח דדעת רב שלום גאון ורבינו ישעיה דסעודה כדי קיום נשמה שאין למטה הימנה הוא ג' ביצים לכל סעודה דב' סעודות ליום, וב' סעודות יתירות לשבוע הם מג' ביצים. וזה לכאורה היה סמך לומר דשיעור שאחרים קובעים סעודה הוא יותר מג' ביצים דלא איירינן בעניים וסעודתן הדלה. אבל ראיתי ברמב"ם פ"יב. דאישות שכתב דפוסקים לאשה שתי סעודות ביום, סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר כאדם שאינו לא חולה ולא גרגרן, ומוכח דאכילת פרס הוא סעודה בינונית, ועיין בלחם משנה שם ובאה"ע ס"ט. כל זה דברי החיד"א בשירורי ברכה.

הרי לפי דעת רב שלום גאון ור"י ישעיה הראשון, השיעור של קביעות אחרים הוא יותר מג' ביצה, ואין זה תלוי בשיעור של ערוב, ששיעור זה הוא לסעודת עני, אבל לשאר בני אדם השיעור הוא יותר קרוב לחצי עומר שכך הוא השיעור של המן בבמדבר כמ"ש הפסוק "עומר לגלגלת", וזה לשתי סעודות, ולכן לכל סעודה הוא חצי עומר, שהוא כמו כא' וחצי ביצה. ומ"ש השיורי ברכה שאין נראה כן מהרמב"ם, יש להשיב על זה. שכן הוא שכתב הרמב"ם בפ"יב. דאישות הל"י. "כמה מזונות פוסקין לאשה, פוסקין לה לחם שתי סעודות בכל יום, סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר כאדם שאינו לא חולה ולא גרגרן", ולכן מזה נראה שמ"ש המשנה בפ"א ע"פ סד: "לא יפחות לה משני קבין חטין", זה הוי שיעור לכל אדם בינוני בעיר, ולא רק לעני, ולכן נראה מזה שהשיעור של סעודה לאדם בינוני הוא ג' ביצים. אלא אין זה ברור כלל, ויש להשיב על זה על פי מ"ש הריב"ש בס"קנג. "אתה שערות באנשי מיורקא שעשירה, היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף וסחורה... אבל תשער בתושבי הארץ הזאת שאינם מספיקים ללחם צר, ומים במשורה ועל הארץ ישנים או על שטיח עור, ובכסות יום

לגלגלת ירד המן בכל יום לכל אחד על שני סעודות ביום ועל זה אמרו חז"ל בערובין פג: האוכל כמדה זו ה"ז בריא ומבורך (הגר"ז) ולפי זה שיעור קביעות סעודה חצי שיעור חלה שהוא ליטר"א וחצי, ובאמת רואים בחוש שכשיעור ד' ביצים אין בה כדי שביעה כלל והוא אכילת עראי. הרי שזה כדעת רב שלום גאון ורבינו ישעיה, ולפי מה שביארתי אפשר שאף הרמב"ם הסכים לזה.

יא) ולפי זה נראה לענ"ד שיש להסביר מ"ש הרא"ש בפ"ו. דברכות אות ל. הנ"ל, שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, שלדעת הרמב"ם "אם אחרים אינם קובעין אפילו כשהוא קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם, והראב"ד ז"ל כתב ואם היה קובע עליו אפילו משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף שלש ברכות ונראין דברי רבינו משה. שלכאורה זה קשה שהלא הרמב"ם פסק כרב הונא שהעיקר הוא אם האדם עצמו שבע או לא, ואין אזלינן בזה אחר השיעור של אחרים. אלא נראה שקשה להרמב"ם, מה יענה רב הונא להאי משנה דפאה הנ"ל שהשיעור של שביעה לעני הוא ששה ביצים, וזה מ"ש בפסוק "ואכלו בשעריך ושבעו". הלא התם אנו אזלינן אחר שיעור קבוע לכל אדם ולא אמרינן שהשיעור תלוי בכל אדם ואדם, ולכן נראה מזה שהעיקר הוא "כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך" וכדעת רב נחמן, וכמו שכתוב בפסוק "ושבעו" לגבי העני כך כתוב בפסוק "ושבעת" לגבי ברכת המזון, ולכן יש לדמות שניהם זה לזה כיון שבשניהם בעינן שביעה.

ומשום קושיא זו סבר הרמב"ם שלדעת רב הונא בעינן שני דברים, דהיינו שיעור של שביעה שאחרים רגילים בו, כמו שמצינו לגבי פאה, אבל לגבי ברכת המזון בעינן גם כן השביעה של אותו אדם עצמו, וזה משום שלגבי העני כתיב "ושבעו" שהוא לשון רבים, ולגבי ברכת המזון כתיב "ושבעת" לשון יחיד, ולכן לגבי ברכת המזון בעינן גם שביעה ידידה. אלא שעדיין זה קשה, שאם אזלינן אחר ידידה כיון שכתוב בפסוק "ושבעת" בלשון יחיד, אז אין לחוש לדין פאה כלל, ואף אם הוא שבע בשיעור שאחרים אינם שבעים מ"מ היה לו לברך ברכת המזון. אמנם נראה שזה אינו לפי מ"ש הגמרא בברכות לה: "אלא חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח, נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח, אי הכי נבריק עליה שלש ברכות, לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי, א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויה

ביצים, ואחר אכילה זו הוא עדיין אינו שבע, וזה כמו שאמר אליהו לר"ן נתן בגיטין ע. "אכול שליש ושתה שליש" וכתב הרמב"ם בהל" דעות פ"ד. הל"ב. "לא יאכל אדם עד שתתמלא כריסו אלא יפחות כמו רביעי. ולכן אף כאן י"ל שאין העני שבע בסעודה זו של ג' ביצים, אבל לגבי המשנה בפאה התם תלוי בשיעור שהוא שובע ממנו כמ"ש "ואכלו בשעריך ושבעו". ולכן לפי זה נראה שאף הרמב"ם מודה שהשיעור של סעודת עני הוא ג' ביצים, ולכן הוא כתב בפ"יב. דהל" אישות הל"א. "במה דברים אמורים בעני שבשרא אל אבל אם היה עשיר הכל לפי עשרו, אפילו היה ממנו ראוי לעשות לה כמה תבשילי בשר בכל יום כופין אותו ופוסקין לה מזונות כפי ממנו. ולכן שפיר אמרינן שאף הרמב"ם מודה שהשיעור של ג' ביצים לסעודה הוא לעני. ולכן לפי מ"ש השו"ר ברכה הנ"ל שאין לתלות השיעור של קביעות סעודה על הסעודה של עני, "דלא איירינן בעניים וסעודתן בדלה", וכן נראה מהפסוק שכתוב "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם", ומיד בפסוק שאחר זה כתוב "ואכלת ושבעת וברכת", הרי אנו לא איירינן בלחם של עני ומסכן, וכן הוא ברשב"ם שם, ולכן השיעור לברכת המזון הוא של אדם שאינו עני. ולכן אין ללמוד מהנ"ל לשיעור קביעות סעודה לשאר בני אדם, אלא לומר שהוא יותר גדול מהעני, ואף י"ל שהוא כמו חצי העומר הנ"ל.

ואל תשיבני לומר דבשלמא אין ללמוד השיעור של סעודה מהג' ביצים לסעודת עני, מ"מ עדיין יש ללמוד מדין פאה דששה ביצים הוי שיעור של סעודה שהוא שבע ממנה, ולכן אין לאכול יותר מזה בלי ברכת המוציא. אף לזה יש לדחות ולומר שזה שיעור שביעה רק לעני ולא לשאר בני אדם, שכיון שהעני רגיל לאכול רק ג' ביצים לסעודתו, ולכן הוא שבע אם הוא כופל אוכלו, אבל לשאר בני אדם שאינם רגילים לאכול מעט כזה אף השיעור של ששה ביצים אין סגי לשביעתם. ולכן אין ללמוד משיעור ששה ביצים לעני לשאר בני אדם, והכל תלוי בזמן והמקום באיזה שיעור נחשב לקביעות סעודה, ונראה שהוא יותר קרוב לחצי העומר.

ומצאתי סברה זו בערוך השולחן בשם הגר"ז, שכתב הערה"ש בס"קסח. אות טז. "י"א דד' ביצים הוא שיעור קביעת סעודה כלומר כשאוכל מפת הבאה בכיסנין שיעור זה מקרי קביעת סעודה (א"ר ס"ק יז. בשם אור חדש) ויש מי שחולק ואומר דזהו הפחותה של סעודת עניים ששיעורו בזה לערוב אבל סעודה נכונה היא כחצי עומר שהרי עומר

קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם. הרי שמצינו לגבי יין דהוי בכלל השבעת מינים שכתוב בפסוק עליו "ואכלת ושבעת וברכת" דאזלינן אחר קביעות דאחרים, ואף אם הוא שבע מהיין אינו יכול לברך ברכת המזון כיון שאין אחרים רגילים לקבוע על היין. ולכן הוא הדין לגבי קביעות במזונות לדעת רב הונא שאף דבעינן שהוא יהיה שבע מ"מ בעינן גם כן שיעור שאחרים קובעים עליו כדמצינו סברה זו לגבי יין. ולפי זה אתי שפיר מ"ש הרמב"ם, שלגבי קביעות סעודה במזונות בעינן שיעור שאחרים קובעים בו וכמו שמצינו לגבי פאה, וגם בענין שיעור דידיה כיון שכתוב "ושבעת" בלשון יחיד, ולכן לגבי המעשה של רב הונא אף שאחרים שבעו בשיעור זה של תליסר ריפתי, מ"מ הוא לא שבע ולכן עדיין אין לו לברך ברכת המזון.

ולדעת הראב"ד, י"ל שהוא אזיל לטעמיה, דהיינו שהוא סובר שיש לברך ברכת המזון מן התורה אף על שיעור של כזית וביצה שאף בזה יש שביעה קצת, ודלא כדעת הרמב"ם שסבר דבעינן שביעה גמורה. וכן הוא בהל" ברכות פ"ה הל"טו. ע"ש מחלוקתם ובכסף משנה. והראב"ד סבר כמ"ש בברכות מט: "ר" מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית, ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה" ולדעת הראב"ד זה מן התורה, ולדעת הרמב"ם זה אסמכתא בעלמא. ולכן סבר הראב"ד לגבי קביעות במזונות שכל שהוא שבע ממנו יש לברך עליו ברכת המזון כיון שיש חיוב ושביעה אף בכזית וכביצה, ולא בעינן שביעה גמורה לזה, אלא שביעה קצת וכביצה. ולכן אף שעדיין אין אחרים שבעו מהשיעור של מזונות אין משגיחין על זה שכיון שיש לו שביעה יש לברך ברכת המזון עליו, שהלא על פת גמורה אמרינן שיש שביעה מן התורה אף בכביצה, וממילא זה נחשב לשיעור שאחרים קובעים עליו, כיון שזה נחשב לקצת שביעה, ולכן לדעת הראב"ד זה אתי שפיר אפילו למ"ש בברכות לה: בשם רבא. והרא"ש סבר בפ"ז אות כד. כדעת הרמב"ם בזה, שהשיעור של כזית וכביצה של פת לגבי החיוב של ברכת המזון הוא רק מדרבנן, ולכן שפיר מה שהוא

כתב בפ"ו. אות ל. לגבי קביעות במזונות "ונראין דברי רבינו משה ז"ל." ולא ביארתי כל החילוקים והפרטים בזה בדעת הרמב"ם והראב"ד והרא"ש, אלא שזה מה שנראה לענ"ד בדרך כלל.

יב) ועוד יש לפרש לגבי ברכת המזון על קביעות של פת הבאה בכיסנין, שהלא ילפינן מהגמרא בברכות לה: הנ"ל שאף ששבעים מן היין עדיין אין לברך על היין ברכת המזון כיון "שלא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה". ולכן הכי י"ל בכוונת רב נחמן בברכות מב. הנ"ל שסבר שאף אם הוא עצמו לא שבע מ"מ כיון "שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך". משמע שאם הוא באופן הפוך דהיינו שהוא שבע וגם אם אחרים שבעים משיעור זה, אבל אין רגילים אנשי אותו מקום לקבוע סעודה עליו, עדיין אין לברך ברכת המזון. ולכן למשל אם באותו מקום אין נוהגין לאכול עוגות לסעודה כלל, אז אף אם הוא אוכל שיעור גדול של עוגות, ואף אם הוא וגם אחרים הוו שבעים ממנו, מ"מ עדיין אין לברך אחריו ברכת המזון כיון שאין אחרים נוהגים לקבוע סעודתם על עוגות כלל. אלא עיין במק"א (ס"כג. אות ו.) שכתבתי שעדיין יש תקנה דרבנן לברך ברכת המזון, אבל מ"מ לגבי החיוב של סוכה י"ל דאזלינן בזה כדין התורה ואין חיוב לאכול בסוכה פת הבאה בכיסנין שאין המנהג המקום לאכול אותה בתורת סעודה אף שהוא שבע ממנו, ואמרינן בזה בטל דעתו אצל שאר אדם, וכדמצינו בברכות לה: לגבי היין. וכבר כתב החיים שאל הנ"ל שאין חיוב הסוכה תלוי בברכת המזון, שהרי יש לברך ברכת המזון על כזית של פת ואין חיוב של סוכה עד יותר מכביצה.

יג) ונחזור לעניננו, עד כאן ביארתי שיש סברה לומר שבקביעות סעודה על מזונות כדי לברך המוציא, שיש לדון על האדם עצמו ולא על אחרים וכדעת רב הונא, וכדעת הרי"ף והרמב"ם, כמבואר במאירי והראשון לציון וכן דעת הבה"ג, וכן נראה דעת "רבתינו" של רש"י, ועוד אף את"ל דאזלינן בזה אחר דעת אחרים כמו שפסק מרן בס"קסח. ו. מ"מ יש סברה לומר שהשיעור לזה הוא יותר גדול מד' ביצים ותלוי בשביעה של שאר בני אדם, ולא על השיעור של ג' או ד' ביצים, וזה כסברת הגן המלך והבני חיי, וכן סבר הגר"א והחיי אדם והגר"ז והמ"ב והערה"ש, וכן נראה מרב שלום גאון ורבינו ישעיה. ולכן יש כאן ספק ספיקא לומר שאין לברך ברכת המוציא על שיעור של ג' או ד' ביצים. ועוד יש לצרף לזה הסברה שאם באותו מקום אין נוהגים לקבוע סעודה על אותו פת הבאה בכיסנין, אז אף אם הוא אוכל שיעור גדול שאף אחרים שבעים ממנו אין לברך ברכת המזון, אלא מדרבנן, ומ"מ עדיין י"ל שלגבי סוכה אין חיוב לאכול בסוכה אם אין המנהג המקום לקבוע סעודתם על כאלו.

פת השיעור הוא של ששה ביצים. ויש להקשות על זה שכל אוכל משונה מחבירו שבזה הוא שבע משיעור של ששה ביצים ובזה הוא שבע רק משיעור גדול מששה ביצים, ולכן איך השוו החכמים שיעור של ששה ביצים לכל אוכל שנאכל בלי פת. אלא צ"ל כמו שכתבתי לעיל, שאין אנו אזלינן בערוב אחר השיעור שביעה, אלא כל שהוא ראוי לסעודה אף שהוא אינו שבע ממנו. ולכן אף שכתב הרמב"ם הנ"ל בפ"א הל"י. שאף במיני דגן שיעורו שתי סעודות כמו בפת, וזה ששה ביצים, מ"מ אין הוכחה מזה שזה השיעור של שביעה לגבי פת הבאה בכיסנין, והטעם כמו שהוכחתי שאין דין ערוב תלוי בשיעור שביעה.

ולפי זה יש לדון לגבי ברכת המוציא בפהב"כ, האם הקביעות שם תלויה בשביעה או על מה שרגיל להביא לסעודה. ונראה ממה שאמר רב נחמן בברכות מב. "עדי כפנא" שהעיקר בזה תלוי בשביעה. והסברה לזה היא שכיון שאמר הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", יש לברך המוציא וברכת המזון בשיעור של שביעה. וכן יש להוכיח מרבינו יונה שם שכתב "אמר ליה רב נחמן, עדיין מר כפין הוא שאין זה חשוב קביעות". הרי בפירוש שהקביעות תלויה באם הוא רעב או שבע. ועיין בספר האשכול בהל" סעודה אות יח. שכתב "וסבר רב הונא דאף אי אחרים קבעי סעודתיהו עליו והוא אינו שבע ממנו לא בעי לברוכי ג' ברכות." הרי משמע שלרב נחמן הכל תלוי באם אחרים שבעו ממנו ואז זה נקרא קביעות סעודה. וכן כתב המחצית השקל בס"קסח. בס"ק יג. "כל שאחרים קובעים עליו, פירוש קובעים עליו הוא, שהוא שיעור שביעה, ולכך קובעין עליו". ולכן לפי זה אין ללמוד דין שביעה לגבי ברכת המוציא על פהב"כ, מדין ערוב דסגי ג' ביצים דגן לסעודה אחת, דהתם אין העיקר השביעה אלא מה שהוא ראוי לסעודה אף שהוא אינו שבע ממנו.

ולכן לפי כל הנ"ל י"ל כמה ספיקות לגבי אכילת פת הבאה בכיסנין יותר מד' ביצים חוץ מן הסוכה. י"ל שאין דין זה תלוי בקביעות של אחרים אלא הוא תלוי בו ודרך אכילתו כמו שביארתי לעיל בשם המאמר "והערה"ש, ועוד י"ל שאף את"ל שיש לדמות דין סוכה לדין ברכת המוציא על פת הבאה בכיסנין, הלא אף שם לדעת הבה"ג הרי"ף והרמב"ם ו"רבותינו" של רש"י ואפשר גם הראב"ד, ההלכה כרב הונא שזה תלוי בשביעה וקביעתו ולא על קביעות אחרים, ולכן ה"ה לגבי סוכה, ואף את"ל שהוא תלוי בקביעות אחרים, מי יאמר שיש לדמות זה לדין

(יד) **ועוד** יש לדון בזה, ובפרט ממה שלמדו האחרונים הנ"ל השיעור של קביעת סעודה על הפת הבאה בכיסנין מדין ערוב. בתחילה י"ל שאף שכתב מרן בס"שסח. ג. שבשיעור של מזון שתי סעודות הוא ששה ביצים כמבואר בסתם שם, מ"מ י"ל שזה דוקא בפת, ומי יאמר ששיעור זה שייך אף בפת הבאה בכיסנין, שהפת עשויה לשביעה, והפת הבאה בכיסנין עשויה לקינוח כמו שכתבו הפוסקים, ולכן י"ל שהשיעור של סעודה בפת הבאה בכיסנין הוא יותר גדול, שהמתיקה בפהב"כ גורמת לתאות מאכל והוא אינו שבע ממנה כל כך, משא"כ בפת כנודע. ומצינו שבערוב חצרות דוקא פת בעינן, כמו שפסק מרן בס"שסו. וכתב שם עוד בסע"ו. שאף בעינן לחם שלם ולא פרוסה, משום איבה שיבואו לידי מחלוקת שיאמר אני נותן שלימה ואתה פרוסה, ולכן ק"ו י"ל שאין לערב בפהב"כ שזה יאמר אני נותן פת ואתה נותן פהב"כ. ולכן אין לומר השיעור של ג' ביצים לגבי קביעות סעודה לגבי פהב"כ.

ועוד יש לדון לגבי שיתופי במבואות, שבזה לא בעינן פת דוקא אלא סגי אף בשאר מאכלים. וכתב מרן בס"שפו. ו. "כל דבר שרגילים ללפת בו את הפת שיעורו ללפת בו פת הנאכל לשתי סעודות, וכל שאין מלפתין בו הפת שיעורו כדי לאכול ממנו שתי סעודות". וכתב הרמב"ם בהל" ערובין פ"א הל"י. ביותר ביאור, "כל אוכל שהוא נאכל כמות שהוא כגון פת ומיני דגן ובשר חי אם נשתתפו בו שיעורו מזון שתי סעודות, וכל שהוא לפתן ודרך העם לאכול בו פתן כגון יין מבושל ובשר צלי וחומץ... שיעורו כדי לאכול בו שתי סעודות." ויש לחקור בזה, שמצינו לפי זה שאין השיעור של שתי סעודות תלוי בשביעה, אלא על מה שהוא רגיל לאכול בסעודה. ולכן לגבי הדברים שאוכלים עם הפת לא בעינן שיעור של ששה ביצים, אלא רק שיעור מעט מזה, ולכן כתב המ"ב בס"ק לה. לגבי חומץ, "ושיעורו כדי לטבל בו ירק מזון שתי סעודות הנאכל בלא פת, ונתבאר בפוסקים דשיעורו ברביעית." ונודע שרביעית היא ביצה ומחצה. הרי מצינו שהעיקר לגבי ערוב הוא מה שראוי לסעודה, ולא אם יש שם כדי להשביע אותו. ועוד יש לדון במה שהשוו הפוסקים השיעור של שתי סעודות לששה ביצים בדברים שאוכלים אותם בלי פת, כמ"ש מרן בס"תט. ז. "שיעורו שתי סעודות בינונית שהם כששה ביצים מפת או מכל דבר שמשותפין בו שיתופי מבואות", וכן כתב הרמב"ם בפ"א הל"ט. "וכמה שיעור האוכל שמשותפין בו... שיעורו שתי סעודות שהן... כשש ביצים." הרי לכל אוכל שאוכלים בלי

מברך המוציא עדיין יש לברך לישב בסוכה, והוא כתב על זה "ונראה שאין לדקדק כל כך בזה מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפילו בלא אכילה."

וכן ראיתי סברה זו בגו"ר הנ"ל, אלא שהוא דחה אותה וז"ל, "ולכאורה היה נראה דשפיר הוה מצי לברוכי, כיון דמדינא דגמרא קי"ל שמברך על כל פעם ופעם שנכנס ואפילו ק' פעמים, וא"כ אין כאן ברכה לבטלה. מ"מ נראה לחלק, דבשלמא הנכנס לסוכה לישב בה, הרי זה מקיים מצות סוכה שעושה אותה כמו שעושה בביתו, כיון שרוב ישיבתו של אדם היא בביתו, ולהכי מברך על כניסתו לתוכה, אבל הנכנס לסוכה לאכול פירות אין בזה מצוה כל כך, לפי שאין דרך בני אדם להקפיד באכילת פירות וכיוצא לאוכלם בבית, וא"כ זה הנכנס לסוכה ודעתו בשביל פירות שאוכל ולא בשביל ישיבת סוכה, הא לית ביה מצוה חשובה כל כך, ואין לו לברך, שמא תאמר שיתן דעתו ליכנס בסוכה ליהנות משיבתה, הרי כבר ביטלה בנכנס לישב בסוכה והנראה לענ"ד כתבתי." ולענ"ד אין זה מספיק לדחות סברה זו. וכתב הרמב"ם בפ"ו הל"יב. דסוכה, "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב.... לישב בסוכה." וכתב הרב המגיד שם, "שאין כונת הברכה כשאמרו לישב, ישיבה ממש שהרי ודאי אם היה עומד בסוכה כל היום ואכל ושתה בה ולא ישב כלל ודאי יצא ידי חובתו שאינו מחויב לישב, ובדאי כשאמרו לישב, רצו לומר לעמוד ואחזו לשון הכתוב שאמר 'בסוכות תשבו שבעת ימים', וכיון שכן כשנכנס בה כבר התחיל במצוה שהרי מצותה בין עומד בין יושב, ואעפ"כ הוא מברך וקרוי עובר לעשייתה, לפי שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת, וכל היום נמשך מצותה, ולדעת רבינו ורבותיו היה לו לברך קודם הכניסה, שהרי כיון שנכנס התחיל במצוה, כך נראה לי." הרי שביאר לנו הרב המגיד שלא בעינן ישיבה דוקא, ואף בכניסה הוא מתחיל במצוה, וזה שלא כהגו"ר שסבר שהעיקר מצוה לישב בה כמו שהוא עושה בביתו בשאר ימות השנה, שזה אינו שאף אם הוא עומד שם כל היום בלי ישיבה עדיין יש לברך כמ"ש הרב המגיד. ולכן נראה שאף מי שנכנס לאכול פירות יש לברך לדעת הרמב"ם שאף שאין חיוב לאכול פירות בסוכה, מ"מ כיון שהוא נכנס בסוכה זה בכלל ישיבתה ויש לברך.

וכן ראיתי ברא"ש בפ"ד דסוכה אות ג. שכתב שלדעת הרמב"ם "דהכניסה היא המצוה ולא הישיבה דאם היה

ערוב, דהתם הוא השיעור של סעודת עני ולא של שאר בני אדם, ויותר נראה לומר שהשיעור הוא כחצי עומר וכדעת רב שלום גאון ורבינו ישעיה והגר"ז והערה"ש הנ"ל, או כשיעור סעודתו בערב ובבוקר כהשבולי הלקט והנשמת אדם, ועוד אין לדמות דין ברכת המוציא על פהב"כ שתלוי בשביעה לדין ערוב שאינו תלוי בשביעה. ועוד יש סברה לומר שאם הוא אוכל פת הבאה בכיסנין שאין המנהג באותו מקום לקבוע סעודה עליו, כגון עוגות וכדומה, אז אף בשיעור גדול שאף אחרים שבעים ממנו אין לברך ברכת המזון, אלא מדרבנן, וי"ל שבכזה אין חיוב סוכה. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חיוב לאכול בסוכה אף אם הוא אוכל יותר מד' ביצים של פהב"כ אם זה בדרך עראי.

(טו) **ועכשיו** יש לדון לגבי ברכת לישב בסוכה. ונראה לענ"ד שיש מקום לומר שאף שביארתי שבאכילת פהב"כ בדרך עראי הוא פטור מן הסוכה, מ"מ עדיין י"ל שהוא יכול לברך עליו לישב בסוכה, ולא שייך לומר כאן ספק ברכות להקל. וזה משום שכיון מצד הדין צריך לברך בכל פעם שהוא נכנס לתוך הסוכה, ולכן אם הוא מברך לישב בסוכה כשיש מחלוקת אם הוא חייב לאכול אותו אוכל בסוכה או לא, אין כאן ברכה לבטלה כיון שבלאו הכי הוא יכול לברך על הכניסה לבדה. ולכן כיון שלדעת הרמב"ם בפ"ו בסוכה הל"ו. יש חיוב של סוכה על אכילת מזונות כל שהוא יותר מכביצה כמו לגבי פת גמורה, וכמו שכתבו הגו"ר והחיים שאל הנ"ל לדעתו, א"כ י"ל שאף שלדעת הרא"ש והטור ומרן בס"ת רל"ט. שאין חיוב של סוכה באכילת מזונות עד שהוא אוכל בדרך קביעות, מ"מ עדיין הוא יכול לברך לישב בסוכה כיון שבלאו הכי מצד הדין הוא יכול לברך על הכניסה אף בלא אכילה. ולכן ה"ה בנד"ד, אף שכתבתי שיש מקום לומר שאין חיוב של סוכה על אכילת מזונות אף ביותר מד' ביצים בדרך עראי לדעת הרא"ש והטור ומרן, מ"מ אם הוא רוצה לברך על זה שפיר דמי כיון שבלאו הכי הוא יכול לברך על הכניסה.

וכן ראיתי סברה זו בבכורי יעקב בס"ת רל"ט. בס"ק טז. והוא כתב שם, "ואפשר לומר כיון דמן הדין מברך בכל פעם שיכנס לסוכה, רק שנהגו על פי ר"ת שלא לברך אלא בשעת אכילה כמבואר לקמן, מ"מ מסתמא אין מכוונין לצאת רק עד שעת קדוש של יום המחרת ולכן אף שאינו אוכל יותר מכביצה שראוי לקבוע עליו מ"מ יכול לברך לישב בסוכה." ע"ש. וכן ראיתי סברה זו במאמ"ר בס"ת רל"ט. בס"ק ג. שאף אם הוא קובע סעודתו על מזונות בשיעור פחות ממה ששאר אדם קובעין עליו, והוא אינו

אוכל מעומד היה צריך לברך על הסוכה", וזה כהרב המגיד הנ"ל. ועוד כתב הרא"ש אחר כך שהעם לא נהגו כהרמב"ם בזה, "והעם לא נהגו, כי רגילין העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס בה לטייל בה ושינה אלא דוקא בשעת אכילה". הרי שזה לאפוקי מדעת הרמב"ם, מ"מ ילפינן מזה שלדעת הרמב"ם שיש לברך אף על טיול, ודן לעצמך האם אכילת פירות יותר עראי מטיול דהוי רק דיבור ועונג בעלמא, ואם מברכין לישב בסוכה על זה ק"ו שיש לברך על הכניסה לאכילת פירות. ולכן מזה נראה שלא כהגו"ר.

ויש להסביר את זה ביותר ביאור. כתוב בגמרא בסוכה כח: "ת"ר תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד, היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשגן בסוכה." ויש לדון בזה, שהלא מצינו שאין חיוב לשתות בסוכה שזה הוי דבר עראי כמ"ש הטור ומרן בס"ת רמ"א. וכן לגבי טיול, פירשו הראשונים שזה דיבור עם חבריו. וכן כתב המהרי"ל שאדם המספר עם חבריו יספר עמו בסוכה, וכ"כ המהרי"ו דהמשחק בסוכות ישחק בסוכה. וכן כתב הבכורי יעקב בס"ת רמ"א. בס"ק ב. לפרש הדין של טיול ע"ש. ולפי זה יש להקשות, שהלא אדם יכול לדבר עם חבריו ברחוב, ולא שמענו שצריך לעלות לסוכה בכל פעם שהוא רוצה לדבר עם חבריו.

ולכן נראה לענ"ד שיש שני צדדים למצוה סוכה, אחד הוא שיש מצוה להראות שהסוכה היא דירתו, כמו שאמרו תשבו כעין תדורו, ובזה בעינן שהוא צריך להראות שהסוכה נראה כדירת קבע כמו שבשאר ימות השנה שהוא דר בביתו, וזה דבר כללי, ולא תלוי בכל מעשה שהוא עושה בסוכות, אלא בדרך כלל יש להראות שהסוכה היא דירתו הקבועה בחג. והצד השני למצוה הוא דבר פרטי, דהיינו שחל על כל דבר ודבר שהוא עושה, כגון אכילה ושינה, שיש חיוב לאכול בסוכה כל פעם שהוא אוכל פת יותר מכביצה, או כל פעם שהוא רוצה לישון, וכדומה. והנפקא מיניה בזה שבחיוב כללי של המצוה בעינן שרק בדרך כלל הוא צריך להראות שבסוכה דירתו, ולכן בדרך כלל הוא צריך לדבר עם חבריו בסוכה ובדרך כלל הוא צריך לשתות בסוכה, אבל אין אנו מקפידים על כל פעם ופעם אם הוא מטייל בסוכה או שותה בסוכה או לא, רק אם הוא עושה כן בסוכה מפעם מפעם זה מוכח שזה דירתו בימי החג. והסברה לזה שאף בשאר ימות השנה פעמים

הוא שותה בחוץ מדירתו או מטייל ומדבר עם חבריו בחוץ, ולכן אף כאן זה מותר לגמרי, כיון שאנו אמרינן תשבו כעין תדורו. ולכן לפי זה הא דאמרינן שהוא צריך להעלות כלים נאים ומצעות לסוכה, אין זה משום הידור מצוה לעשות סוכה נאה, וגם אין זה משום הכשר מצוה, דהיינו כדי שהוא יכול לאכול בסוכה או לישון, אבל דבר זה המצוה עצמה, דהיינו שבזה מוכח שזה דירתו בימי החג. אמנם הצד השני של המצוה הוא יותר חמור, שבזה מקפידין על כל פעם ופעם, כמו לגבי אכילת פת ושינה, שיהיה דוקא בסוכה.

ולפי זה מובן הטעם שכתוב בגמרא שיש לשתות ולטייל בסוכה, שאף שמצד השני אין חיוב לעשות דברים אלו בסוכה בכל פעם ופעם, מ"מ אם בדרך כלל הוא עושה דברים אלו יש להוכיח מזה שבסוכה דירתו. ואין לדחות את זה על פי סברת הלחם יהודה בפ"ו דסוכה דף לה. ע"ד. שכתב שבאכילת סעודה של פת אף השתיה צריך להיות בסוכה, שכיון שהאכילה הוי בקביעות השתיה בכלל זו, ע"ש וכן הוא במאירי לסוכה בו: בד"ה המשנה החמישית, ע"ש. ועיין עוד בשער הציון בס"ת רמ"א. בס"ק כט. ועוד אחרונים. ולכן מ"ש הגמרא שצריך לאכול ולשתות בסוכה, זה איירי דוקא בשתיה בכלל אכילה של קביעות, שאז יש חיוב. וכן אין להקשות על זה ממ"ש הביאור הלכה בס"ת רמ"א. ב. בד"ה ויין, שיש להביא ראיה שיש חיוב לשתות יין בסוכה שכתוב בגמרא הנ"ל דעיקר ישיבת הסוכה אכילה ושתיה ושינה, הלא הוא פטור משתיה בסוכה אלא צ"ל שזה איירי בשתיית יין ע"ש. וזה אינו, שבגמרא כתוב בסתם שתיה דהיינו שתיה בין בכלל אכילה או לא, וכן כתב שתיה דהיינו כל דבר הראוי לשתות ואף מים. וכן לגבי טיול, הלא הוא מותר לדבר עם חבריו בחוץ, ולכן הגמרא איירי אף בדברים שהם מותרים בחוץ מן הסוכה. ולכן נראה שצריך לחלק כמו שביארתי לעיל, בין הדרך כלל ובין על כל פעם ופעם.

ולפי זה מובן שיש לברך על כניסת הסוכה אף לדברים שהוא אינו מחויב לעשותם בסוכה בכל פעם ופעם, כגון אם הוא רוצה לשתות או לטייל, שהרי עדיין דברים אלו בכלל המצוה של סוכה, שבזה הוא מוכח שסוכתו היא דירתו בחג. ולכן מה שכתבתי בשם הרא"ש ש"לרמב"ם יש לברך לישב בסוכה אף אם הוא מטייל אתי שפיר, שזה בכלל המצוה. וכן ראיתי בתוספות הסוכה מה: בד"ה אחד, שכתבו "כל אימת שנכנס לה כדי שיאכל וישתה וישן ואפילו עשר פעמים ביום מברך." הרי שאף לשתיה לבדה

יש לברך אף שאין חיוב לשתות בסוכה, אלא כיון שזה מוכח שזה דירתו קבועה בימי החג. וכן יש לדקדק בלשון הטור, שכתב "מברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה", והוא לא כתב שזה דוקא אם הוא רוצה לישן או לאכול, משמע שבכל פעם שהוא נכנס בה יש לברך, וגם אכילת פירות בכלל זה. וכן יש לדקדק במ"ש הרא"ש והטור בס"ת רל"ט בשם רב האי גאון, "הנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד בין לא סעד". הרי אם הוא לא סעד, הוא רק מדבר דיבור בעלמא בתוך הסוכה וזה בכלל טיול, ועדיין יש לברך על זה אף שאין חיוב לדבר עם חבירו דוקא בסוכה, ולכן אף באכילת פירות י"ל כן שיש לברך על הכניסה.

ולכן לפי כל הנ"ל יש להשיב על סברת הגו"ר שאין לברך לישב בסוכה לדעת הרמב"ם ודעימיה, אם הוא נכנס לאכול פירות, שלפי מה שביארתי ודאי הוא צריך לברך כיון שזה בכלל המצוה של סוכה. ולכן שפיר אמרין שאם אחד רוצה לברך לישב בסוכה על אכילת יותר מכביצה של מזונות וכדעת הרמב"ם, שיש לעשות כן שאף שהרא"ש והטור ומרן חולקין על הרמב"ם בזה, מ"מ עדיין אין זה ברכה לבטלה כיון שהברכה חלה על הכניסה לסוכה.

(ז) **מ"מ** עדיין יש להקשות על זה, שאף שרוב הפוסקים סברו כהרמב"ם שיש לברך לישב בסוכה בכל פעם שהוא נכנס לסוכה מ"מ לדעת ר"ת יש לברך דוקא בשעת אכילה. וכך כתב הטור בס"ת רל"ט, "ורבינו תם פירש כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופותר כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה, שהרי אוכלין עראי חוצה לה ואין ישנין עראי חוצה לה, אפ"ה כיון שהאכילה עיקר פוטרת השאר". וראיתי במאמ"ר בס"ק ח. שכתב, "נהגו העולם כר"ת ז"ל דס"ל שאין לברך אלא בשעת אכילה דוקא אף לפי דין התלמוד וזה ברור, ולכן נ"ל שלפי מה שנהגו כר"ת יש לחוש לברכה לבטלה ואין לברך על הכניסה והישיבה אם לא היכא דאיכא צדדים אחרים להצריך ברכה". ע"ש שהוא כתב את זה לאפוקי ממה שכתב הט"ז בענין זה. וכן נראה מהמ"א בס"ת רל"ט. בס"ק יז. בשם הגהת הסמ"ק שכתב "והמברכין ואין אוכלים שם רק יושבים שעה אחת, טועים הם כי בעינין תשבו כעין תדורו, וקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה". נראה שזה כר"ת שאין לברך על הישיבה לבדה, ולכן יש לומר בזה שהוא קרוב לברכה לבטלה. (אלא עיין לקמן מה שביארתי לדעת הגהת הסמ"ק, ומה שכתבתי שאף לר"ת אין זה ברכה לבטלה, ודלא

כהמאמ"ר). הרי שיש לחוש לסברת ר"ת, ולכן נראה שאין לברך לישב בסוכה על אכילת מזונות ביותר מכביצה משום סב"ל. אלא עדיין יש לדון בזה, שלפי הבנת בגו"ר והחיים שאל הנ"ל שיש לומר ספק ברכות להקל לגבי אכילה בסוכה, נראה שהוא פשוט להם שלר"ת אין לברך לישב בסוכה עד שהוא אוכל שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, ולכן לפי זה לדעתם אין לברך לישב בסוכה על אכילת פירות או באכילת תבשיל של חמשת מינים בשיעור של יותר מכביצה, או יין וכדומה. אמנם לענ"ד נראה שיש לפרש סברת ר"ת באופן אחר, דהיינו שהטעם שיש לברך על אכילה ולא על השינה הוא לא תלוי במה שהוא מחויב לעשות בסוכה, שא"כ השינה היא יותר חמורה שאף שינת עראי צריכה להיות בסוכה, אלא הטעם הוא מפני שהאכילה היא העיקר "תשמיש" של הסוכה. הרי דאזלינן אחר עיקר השימוש ולא אחר החיוב. ולכן י"ל שאף באכילת עראי בתוך הסוכה יש לברך לר"ת שזה בכלל עיקר "התשמיש", ואף שאין זה בכלל החיוב, מ"מ לא אזלינן אחר החיוב אלא אחר עיקר התשמיש. ואף שכתב הרא"ש בפ"ד אות ג. "ור"ת פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה". הרי דבעינן "קבע", י"ל שהפירוש של "קבע" כאן הוא קביעות של שימוש ולא קביעות של חיוב, שאל"כ הלא לגבי שינה יש יותר חיוב. ולכן כיון דאזלינן אחר עיקר התשמיש ולא החיוב, י"ל שלר"ת יש לברך לישב בסוכה אף על שתיית מים כיון שזו בכלל עיקר התשמיש, אף שאין זו בכלל החיוב. ולפי פירוש זה אין חשש של ספק ברכות להקל באכילה בסוכה, שממה נפשך לדעת הרמב"ם ודעימיה יש לברך על הכניסה אף בלא האכילה, ולדעת ר"ת שהמנהג כמותו יש לברך על כל אכילה בין אם יש חיוב לאכול אותו מאכל בסוכה או לא.

ולפי זה מובן למה שלגבי הדינים של איזה מאכל חייב לאכול בסוכה, לא כתב הטור או מרן שאין לברך לישב בסוכה אם אין חיוב לאכול אותו מאכל בסוכה, אלא כל ההקפדה היא על מה שהוא יכול לאכול בחוץ מן הסוכה. ואף בסע"ח. מרן כתב "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה". הלא הוא סותם את דבריו ולא כתב שדוקא אם יש חיוב לאכול אותו מאכל בסוכה, אלא נראה מלשונו שיש לברך על כל אכילה, וגם שתיה בכלל אכילה היא, בענין זה. ולכן נראה לענ"ד שיש סברה לומר שאף לר"ת יש לברך לישב בסוכה על כל אכילה ושתיה בסוכה, ולכן אין לומר סב"ל לגבי איזה מאכל שיש מחלוקת בו אם צריך לאכול אותו בסוכה. ולכן לפי זה אם אחד אוכל יותר

הנ"ל, ולכן נראה שי"ל שהוא מסכים לדבריו. ואף שראיתי בכה"ח הנ"ל בס"תפס. שכתב שהטעם שמברכין על ס"ס לגבי מי שמסופק אם ספר או לא, הוא משום שכן המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ זא אינו נראה לענ"ד שהלא הפוסקים הנ"ל דברו באופן שאף אין מנהג, כגון לגבי ספק באתרוג המורכב, ולכן שפיר הוא לומר שאם יש ס"ס שיש לברך במצות עשה.

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שאף באכילת יותר מכביצה של מזונות שיש לברך לישב בסוכה, שיש ספק שמא שיש לברך על הכניסה בסוכה מלבד האכילה כנראה מהרמב"ם ודעימיה שאף לטיוול בסוכה יש לברך, ואף את"ל שאין לברך אלא על אכילה שיש חובה לאכול בסוכה, אז שמא ההלכה כהרמב"ם שמזונות דומה לפת וכל שהוא יותר מכביצה יש לברך, וכיון שמצות סוכה היא מן התורה שפיר הוא לברך על אכילה זו. ולפי זה יש להקשות על החיים שאל, והיחזה דעת הנ"ל שכתבו שאין לברך עד שהוא אוכל ג' או ד' ביצים של מזונות, משום סב"ל, דבשלמא אם אנו אמרינן שאין המנהג לברך, מ"מ אם אחד מברך אין בזה ברכה לבטלה ולא אמרינן סב"ל, כיון שיש כאן ס"ס לברך במצות עשה דסוכה. וק"ו שיש לברך לישב בסוכה על אכילת מזונות ביותר מד' ביצים בדרך עראי, אף שכתבתי שיש מקום לומר שאף שיעור זה פטור מן הסוכה לדעת הרא"ש והטור ומרן.

(ט) **ועוד** יש לבאר בזה, והוא שלפי מה שכתבתי יש להבין המנהג שראה השע"ת, שהוא כתב בס"תרלט. "אך בחול או באמצע היום דשבת ויו"ט כשאוכל בלא קידוש פת כיסנין כמדומה שמנהג גם כן לברך ברכת סוכה על פת כיסנין, ולענ"ד יש לחוש לדעת המחזיק ברכה, מיהו נראה שאם אין דעתו לצאת מיד רק לשבת שם זמן מה, שפיר דמי לברך דהא הברכה גם היא על הישיבה אלא שנהגו לברך בשעת אכילה, וא"כ באכילת פת כסנין סגי." בתחלה י"ל ששפיר הוא המנהג הזה לפי מה שביארתי שאין שייך כאן סב"ל. ועוד יש לדייק על מ"ש השע"ת להסביר את המנהג, שהלא כתב המאמ"ר הנ"ל שלדעת ר"ת יש ברכה לבטלה אם הוא מברך לישב בסוכה רק על הישיבה בלא האכילה, ולסברת ר"ת אף בימי הגמרא היו מברכין רק בשעת אכילה, א"כ מה מועיל שיש אומרים לברך רק על הישיבה, עדיין יש כאן ספק ברכה. אלא לפי מה שביארתי לדעת ר"ת שיש לברך על כל אכילה בסוכה אף אם אין חיוב לאכול אותו מאכל בסוכה, מ"ש השע"ת אתי שפיר.

מכביצה ממזונות הוא יכול לברך לישב בסוכה, וק"ו אם הוא אוכל יותר מד' ביצים בדרך עראי, אף שכתבתי לעיל שיש מקום לומר שהוא פטור מן הסוכה על זה, מ"מ עדיין הוא יכול לברך לישב בסוכה אם הוא אוכל אותו בסוכה.

(יח) **ועוד** יש לבאר טעם אחר כדי שהוא יכול לברך לישב בסוכה, והוא שי"ל הכא שיש ספק ספיקא לברך והוא במצות עשה מן התורה, ואף שבדרך כלל אנו אמרינן שאין לברך אף ביש ס"ס לברך כמ"ש הברכ"י בא"ח בס"ז. אות ג. והמחבר"ר שם באות א. וכה"ח שם אות ה. לגבי ברכת אשר יצר, מ"מ אם המצוה שהוא מברך עליה היא מן התורה, אז שפיר הוא לברך. וכן מצינו לגבי ספירת העומר בס"תפס. ח. שפסק מרן "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." והמקור לזה הוא התה"ד בס"לז. והטעם לזה שהוא יכול לברך, הוא משום שיש ס"ס כדי לברך, דהיינו ספק שמא הוא בירך, ואת"ל שלא בירך, ספק שמא ההלכה כהמ"ד שכל יום מצוה מיוחדת והוא יכול לברך עליו אף אם הוא לא ספר בשאר הימים, וכמ"ש הכה"ח שם באות פח. ולא אמרינן כאן שאף שיש ס"ס מ"מ סב"ל, כיון שכאן מצוות ספירת העומר היא מן התורה לדעת קצת פוסקים. וכן כתב במכתם לדוד א"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. הוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן עיקר המצוה של קידוש הוא מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז. אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחזה דעת בח"ב ס"עז. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב, ובח"ו. בסוף ס"מ. לגבי ברכת כהנים, ומ"ש שם "שיש מקום לחלק ולומר דשאני מצות ברכת כהנים דלא רמיא עליהו כחובה", לענ"ד אין מקום לחילוק זה, שכל ברכות אינן מעכבות, ואם הוא יכול לברך על מצות עשה מן התורה שהיא חובה כשיש ס"ס אף שהברכה אינה לעיכובא, כן הוא יכול לברך אם המצות עשה אינה חובה. ועוד י"ל בזה שאף החיד"א, שכתב בברכ"י והמחבר"ר הנ"ל שאין לברך במקום ספק ברכות אף שיש ס"ס לברך, מודה למ"ש המכתם לדוד שאם המצוה מן התורה שיש לברך, שהלא החיד"א הביא התשובה של המכתם לדוד בס"ג.

ומ"מ עדיין יש להבין המנהג של הגדולים שבארץ שכתב החיד"א שלא ברכו לישב בסוכה על אכילת מזונות ביותר מכביצה, וכן הוא במחב"ר שכתב, "וכן ראיתי לגדולים בארץ הצבי שלא היו מברכים על פהב"כ אף על יותר מכביצה." וכן הוא בחיים שאל הנ"ל. ולפי מה שביארתי אין חשש כאן של סב"ל. ולענ"ד יש לפרש דעתם באופן אחר לגבי סברת ר"ת, וזה על פי התוספות בברכות יא: בד"ה שכבר, שכתבו "ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה, פוטרת כל היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה, וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה." וכתב הרא"ש שם באות יג. ביותר ביאור, "שאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה דיותר חמירה שינה מאכילה... אבל ר"ת השיב לו שכל מצות סוכה שחייב אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרות מלברך עליהן, ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך." ע"ש וכן הוא ברשב"א שם. הרי שלדעת ר"ת לא שייך לומר היסח הדעת לגבי סוכה, שהרי אף שהוא יצא למלאכתו והסיח דעתו מן הסוכה מ"מ עדיין אין צריך לברך על השינה. ויש להבין את זה, שמשמע שאף ר"ת מודה שצריך לברך על השינה, אלא שהוא סובר שהברכה על הסעודה פוטרות, וא"כ הלא אם יש היסח הדעת איך אמרינן שהברכה בשעת הסעודה פוטרות. והלא בכל מקום מצינו שאם יש היסח הדעת צריך לברך פעם אחרת, וכגון על ציצית או תפילין או על אכילה וכדומה. ולענ"ד יש להסביר את זה, דשאני מצוות סוכה, שכתוב בו "תשבו כעין תדורו", ודרך דירת אדם בביתו הוא לילך לחוץ למלאכתו ולעשות צרכיו ואחר כך להשיב בביתו. וכן כתוב הפסוק "יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב." ולכן י"ל שהציאה מן הסוכה היא בכלל דירתו, וכמו שאר ימות השנה. ולכן אף אם האדם הסיח דעתו מן הסוכה לא מקפידין על זה, שכן הוא דרך הדר בבית שכשאדם יוצא למלאכתו הוא הסיח דעתו מן ביתו, וכן י"ל בסוכה. ולכן סבר ר"ת שאף אם הסיח דעתו מן הסוכה עדיין הברכה בשעת הסעודה פוטרות השינה אחר כך, שזה בכלל הענין של "תשבו כעין תדורו". מ"מ עדיין יש לבאר, שלפי זה אם אמרינן שלא שייך לומר היסח הדעת לגבי סוכה, הלא על פי הברכה ראשונה שהוא מברך על בסוכה י"ל שזו פוטרות כל דירתו בסוכה כל ימי החג, כיון שאף אם הסיח

דעתו מ"מ הברכה חלה על כל מעשיו בסוכה. ולכן סבר ר"ת לומר דמסתמא דעת האדם לכיון בברכתו שהיא חלה רק מסעודה לסעודה, שהסעודה היא הדבר היותר חשוב שהוא עושה בסוכה, וגם בדרך כלל יש לה שעה קבועה, דהיינו בבוקר ובערב. ולכן נראה לפי זה שלדעת ר"ת האדם פוטר בברכתו בשעת הסעודה הקבועה, כל תשמישו בסוכה, ואף אכילתו עד שהוא אוכל סעודתו אחרת בקביעות, וזה שכתבו התוספות "יש שעה קבועה". ולכן לפי זה י"ל שאף אם האדם אוכל יותר מכביצה של מזונות, אף שי"ל שהוא יכול לברך עליו לישב בסוכה כמו שביארתי לעיל, או מפני שאף ר"ת מודה לזה שיש לברך על כל אכילה בסוכה, או מפני שיש כאן ס"ס לברך במצוה מן התורה, מ"מ הוא אינו יכול לברך כיון שהוא כבר פטר עצמו מן הברכה בשעת הסעודה הקודמת. ולכן שפיר סברו הגדולים בארץ צבי, שאין לברך לישב בסוכה על אכילת מזונות ביותר מן הביצה, כיון שאף ששייך לומר שיש לברך על אכילה זו, מ"מ כבר ברכו בסעודה הקבועה הקודמת, והברכה נמשכת עד הסעודה הקבועה שאחר זו, ולא שייך לומר היסח הדעת כאן, כמו שביארתי לדעת ר"ת. ועיין בפני יהושע בד"ה וא"ת, פירוש. ולענ"ד כתבתי.

(כ) **ואין** להשיב על זה ממ"ש רב האי גאון "שהנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד בין שלא סעד". וכן הוא ברא"ש והטור והב"י, שאף שכתבתי שאף שיש היסח הדעת עדיין אין לברך על הסוכה עד הסעודה הקבועה שאחר זמן זה, שם דוקא בסוכתו שהיא דירתו, אבל לא בסוכת חבירו. ועיין באחרונים שהאריכו בדין זה של רב האי גאון.

ואין להקשות על פירוש זה בדעת ר"ת ממ"ש המ"א בס"ת רל"ט. בס"ק יז. וז"ל "והב"ח בסוף ס"ת רמ"ג כתב דמשמע במהרי"ל ובשאר אחרונים דכשחוזר ואוכל חוזר ומברך, והיינו טעמו דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא הברכה פוטרות אלא עד שעה שיחזור ויאכל, כי אז יחזור ויברך ודו"ק עכ"ל, ודבריו תמוהין דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכיון שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות הא ודאי ליתא". הרי שסברת הב"ח כמו שביארתי לעיל שנמשך הברכה עד סעודה אחרת, והמ"א הקשה על זה. אלא שראיתי בחמד משה שהשיב על זה לנכון, וכתב "אין זו תימה כל כך, ויש לחלק דבשלמא גבי ציצית אין כאן מעשה חדש משעה שלבשו עד הנה, אבל בזה יש כאן מעשה וחיוב חדש". ועוד, הב"ח איירי

באופן שהוא נשאר כל הזמן בסוכה, ולכן ודאי הקשה עליו המ"א מדין ציצית שאף שם הבגד נשאר עליו, אבל אם הוא יצא מן הסוכה אף הוא מודה ששייך לומר שברכתו נמשכת עד סעודה אחרת.

ולכן מכל זה שפיר אמרינן שאין לברך על מזונות לישב בסוכה אם הוא אוכל ביותר מכביצה, כיון שאין אכילה זו סעודתו הקבועה של היום, ולכן אף שבעצם הוא יכול לברך לישב בסוכה על אכילה זו, מ"מ הוא כבר פוטר את עצמו מן הברכה ע"י הברכה שהוא כבר בירך בסעודה הקבועה שלפני זה.

(כא) **אלא** עדיין צריך לבאר, שאם מ"מ הוא בירך לישב בסוכה על אכילה זו של מזונות, אם הברכה נחשבת לברכה לבטלה או לא. ולענ"ד נראה שאין כאן ברכה לבטלה, כיון שי"ל שע"י ברכתו עכשיו על המזונות יש להוכיח שהוא לא כיון בברכתו של לישב בסוכה בסעודה הקודמת, שהיא נמשכת עד הסעודה הקבועה שאחר זה, אלא צ"ל שהוא כיון שברכתו נמשכת רק עד שהוא רוצה לברך לישב בסוכה אחר זמן זה, ואף על אכילת מזונות ביותר מכביצה. ולכן אין כאן ברכה לבטלה, כיון שאין ברכתו הקודמת נמשכת אלא עד כאן והוא צריך לברך מחדש. ואין לומר שיש בזה ברכה שאינה צריכה, או שהוא גורם ברכה שאינה צריכה, (עיין בברכ"י בס"מ. אות ו. בד"ה אמנם.) במה שהוא כיון שאין ברכתו נמשכת עד סעודה אחרת, ולכן הוא צריך לברך על המזונות שלא לצורך, שזה אינו ויש לדמות הדבר למה שפסק מרן בא"ח בס"קסד. "נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום אפילו שלא בשעת הדחק ובלבד שלא יסיח דעתו מהם". הרי לא מצינו שאדם חייב לעשות את זה כדי שהוא אינו צריך לברך ענ"י מחדש, אלא מעשים בכל יום שבכל פעם שהוא רוצה לאכול לחם הוא מברך ענ"י מחדש, ולא אמרינן שזה גורם ברכה שאינה צריכה כיון שהוא היה יכול לפטור את עצמו מן הברכה במה שהוא יכול להתנות עליהם. וכן הוא בנד"ד שאין כאן ברכה שאינה צריכה ואף אין כאן גורם ברכה שאינה צריכה.

ולפי זה יש להשיב על המאמר הנ"ל בס"ת תרל"ט. בס"ק ח. שהשיג על הט"ז, וכתב "נהגו העולם כר"ת ז"ל דס"ל שאין לברך אלא בשעת אכילה דוקא אף לפי דין התלמוד וזה ברור ולכן נ"ל דלפי מה שנהגנו כר"ת יש לחוש לברכה לבטלה ואין לברך על הכניסה והישיבה" ע"ש. ולפי מה שכתב הרא"ש הנ"ל בברכות יא., נראה שאף

לר"ת יש לברך על הכניסה והישיבה, אלא שהמברך בשעת אכילה כולל בכוונתו אף הישיבה והכניסה ופוטר את עצמו מהברכה על הכניסה והישיבה, ואמרינן שזה סתם דעתו, וכמו שכתב הב"ח בסוף ס"ת תרמג. ולכן אם באמת הוא לא כיון לפטור הישיבה והכניסה אף ר"ת מודה שיש לברך עליהן, ואין בזה ברכה לבטלה. וזה דומה לדין עיקר וטפל, שהברכה על העיקר פוטרת הטפל, אבל אם הוא מפסיק בין אכילת העיקר להטפל כגון שהוא שינה את מקומו או הסיח דעתו ממנו, אז יש לברך על הטפל גם כן. וכן הוא בתוספות בברכות מד. בד"ה באוכלי, וכן הוא במ"א בס"ריב. בס"ק ב. וכן הוא במ"ב שם בס"ק ד. ולכן גם בנד"ד השימוש העיקר בסוכה הוא האכילה, והכניסה או הישיבה טפלה לה, כמ"ש הטור בס"ת תרלת. לדעת ר"ת, ולכן אם הוא כיון שלא לפטור הישיבה או הכניסה אחר האכילה, אף ר"ת מודה שהוא צריך לברך על זו ואין בזה ברכה לבטלה.

(כב) **ולפי** פירוש זה יש להבין מ"ש ההגהת הסמ"ק הנ"ל, הובא דבריו במ"א בס"ת תרל"ט. בס"ק יז. "והמברכין ואין אוכלים שם רק יושבים שעה אחת טועים הם כי בעינן תשבו כעין תדורו וקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה". ויש להקשות עליו שהלא המצוה של סוכה כולל גם טיול בסוכה וישיבה, וזה בכלל תשבו כעין תדורו, ולכן למה אמרינן שיש כאן ברכה לבטלה. וכן מה הוא הלשון של "קרוב" לומר דהוי ברכה לבטלה. ולענ"ד י"ל שהוא חושש לדעת הר"י, שהובא ברא"ש הנ"ל בברכות פ"ק אות יג. שכתב "והיה ר"י רוצה לומר דאין מברכין על השינה, היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה, אינו יכול לברך". ויש להקשות על זה, שהלא עדיין שייכת הברכה על מה שהוא שוכב בסוכה אף בלי השינה, וזה כישיבת הסוכה, ולמה לא יברך. אלא צ"ל שלדעת הר"י אין לברך על הישיבה בסוכה לבדה אלא רק כשהוא עושה דבר מיוחד בתוכה, כגון אכילה או שינה או טיול במה שהוא דובר שם עם חבירו, אבל ישיבה לבדה אינה נחשבת כדבר שצריך לברך עליו. ולכן סבר הר"י שאין לברך על השינה שמא הוא לא יכול לישן. אמנם לדעת ר"ת אין זה ברכה לבטלה כלל, כיון שבאמת צריך לברך על הישיבה לבדה, אלא שהוא פטור מן הברכה כיון שהוא כבר בירך על דבר זה בסעודה הקבועה שלפני זה, ומסתמא הברכה נמשכת עד הסעודה הקבועה שאחר זה, ומ"מ אף אם הוא בירך על השינה אין זה ברכה לבטלה כלל כיון שבזה יש להוכיח שאין סתם כוונתו שהברכה של לישב בסוכה נמשכת עד הסעודה אחרת, אלא היא נמשכת רק עד שעת

השינה, ואין איסור בזה, כמו שביארתי לעיל. ולכן צ"ל שלדעת ההגהת הסמ"ק העיקר הלכה בזה כר"ת, אלא הוא חושש לסברת הר"י, ולכן הוא כתב שדבר זה "קרוב" לברכה לבטלה. וזה דומה למ"ש מרן בס"קכד. ד. לגבי חזרת הש"ץ, "ואם אין ט' מכוונים לברכותיו 'קרוב' להיות ברכותיו לבטלה", דהיינו שאין זה לבטלה ממש מצד הדין כמבואר בכה"ח שם באות כ. וכן הוא כאן.

ולפי זה בנד"ד י"ל שאין לחוש לדעת הר"י והגהת הסמ"ק, שמעיקר דין ההלכה כהרמב"ם ורוב הראשונים שסברו שאף רק בכניסה לסוכה יש לברך, אבל נהגו עכשיו כדעת ר"ת, כמבואר במרן בס"תרלט. ולכן אין להוסיף על זה לחוש לדעת הר"י גם כן. ולכן שפיר אמרינן בנד"ד שאין כאן ברכה לבטלה אם הוא מברך לישב בסוכה על מזונות ביותר מכביצה, ועוד י"ל שאפשר אף הר"י מודה לזה, כיון שבזה הוא עושה מעשה בסוכה דהיינו אכילה משא"כ אם הוא יושב וידום שלדעת הר"י אין לברך על זה. ולכן אם הוא מברך שפיר הוא לכ"ע ואין כאן ברכה לבטלה, אלא אין שום חיוב לברך כיון שסתם דעתו הוא שהברכה בסעודה שלפני אכילתו עכשיו, היא נמשכת עד הסעודה שאחר זו.

ולכן מכל הנ"ל נראה למסקנה שיש לומר שלדעת מרן אין חיוב לאכול בסוכה פת הבאה בכיסנין אף אם הוא יותר מד' ביצים אם הוא אוכל אותה בדרך עראי, אבל מ"מ אם הוא אוכל אותה בסוכה שפיר הוא לברך לישב בסוכה עליה אם הוא רוצה, ואין בזה ברכה לבטלה, אבל אם הוא רוצה שלא לברך, גם זה נכון וכמנהג הגדולים בארץ צבי, וכעדות החיד"א ז"ל.

סימן קט.

שאלה: האם מותר בסוכות להתחיל סעודתו בתוך ביתו אם הוא מסדר השולחן בכל הקערות והאוכל קודם הסעודה בתוך ביתו בשעת ירידת הגשם, ולפני הסעודה עצמה פסק הגשם ויש טירחה לעלות כל הקערות והאוכל לסוכה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תרלט. ו. היה אוכל בסוכה וירדו גשמים והלך לביתו ופסקו הגשמים אין מחייבין אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו. "וכתב המ"ב על זה בס"ק לח. "אבל אם לא ישב עדיין לאכול בביתו אף

שפסק מלאכול בסוכה והלך לבית צריך לחזור לסוכה אם פסקו הגשמים." וכן הוא בכה"ח באות פב. ולפי זה נראה דבנד"ד שכל זמן שהוא לא ישב לאכול עדיין הוא צריך לעלות לסוכה, ומה שהוא הכין השולחן בקערות והאוכל וכדומה לא נחשב תחילת הסעודה, ולכן אם פסקו הגשמים הוא צריך לעלות לסוכה. וכן ביאר הביאור הלכה שם בד"ה היה, "הנה בלבוש איתא כשהתחיל לאכול וכן איתא בכל בו ורי"ו, אמנם ברש"י איתא כשישב לו פסקו וכן משמע לשון הברייתא ועכ"פ אם פסקו קודם שישב משמע דאפילו לרש"י מחויב לחזור לסוכה וכ"כ בא"ר וכן סתמתי בפנים."

אמנם עדיין יש לדון בזה, שי"ל שדעת הפוסקים הנ"ל היא כשאין טירחה לעלות האוכל לסוכה כגון שהוא אוכל יחידי אבל אם יש כמה אנשים שם ויש קערות הרבה ואוכל הרבה והוא טירחה לעקור שולחנו לעלות לסוכה, אפשר שהם מודים שהוא מותר להמשיך סעודתו בביתו, ולכן י"ל שהם מודים בנד"ד שאין לעלות לסוכה.

ועוד י"ל בזה שמרן יש לו שיטה אחרת בזה, שראיתי במאמ"ר בס"תרלט. בס"ק ז. שכתב "מפשט לשון הש"ע והפוסקים נראה שכל שהיה אוכל או ישן והוצרך לירד מן הסוכה ולפנות כליו משם מפני הגשמים תו לא מטרחינן ליה לעלות כל אותה סעודה או כל אותה הלילה, אע"פ שלא התחיל לאכול חוץ לסוכה או שלא שכב עדיין דלא מצרכינן ליה לחזור ולהעלות שם כליו, והכי מוכח פשטא דלישנא דברייתא דקתני ירד אין מטרחינן אותו וכו' וצ"ע למעשה ועיין בחידושי הרשב"א דמשמע כמ"ש דאפילו לא התחיל לאכול בבית א"צ לחזור, ונראה דה"ה בשינה וכ"ש הוא לע"ד, ומיהו מדברי הר"ן ז"ל משמע קצת דכל שלא ישב לאכול בביתו חייב לחזור ויש לדחות." הרי לדעת המאמ"ר היא טירחה לעקור שולחנו לעלות לסוכה אף שהוא לא התחיל לישב לאכול והוא פטור מן הסוכה. וכן נראה מלשון מרן שכתב "והלך לביתו", דהיינו שלא בעינן "ישב לאכול." וכן הרמב"ם בדין זה בפ"ו דסוכה הל"י. כתב "היה אוכל בסוכה וירדו גשמים ונכנס לביתו ופסקו הגשמים אין מחייבים אותו לחזור לסוכה." הרי רק אם הוא "נכנס לביתו" אין לחזור ולא בעינן שהוא התחיל לאכול. וכן לגבי שינה כתב הרמב"ם "ונכנס לתוך הבית" הרי לא בעינן שינה בביתו אלא כל שהוא נכנס לבית אין לחזור לסוכה. וכן הטור בס"תרלט. לגבי שינה כתב "ויצא אינו צריך לחזור." הרי שכל שהוא יצא מן הסוכה אף שהוא עדיין לא ישן א"צ לחזור. ולכן ודאי מה שכתב מרן

לגבי אכילה ושינה "נכנס לתוך הבית" הוא שלא כשיטת רש"י והר"ן הנ"ל וכמו שכתב המאמר, ולכן נראה דאנן קי"ל כמרן. ולכן לפי זה אף בנד"ד י"ל שלא בעינן שהוא יושב לאכול אלא כל שהוא מסדר שולחנו בשעת ירידת הגשמים נחשב תחילת הסעודה והוא פטור מן הסוכה, אף שפסקו הגשמים קודם האכילה עצמה.

(ב) **ועוד** י"ל בזה, שלדעת הר"ן בסוף פ" שני דסוכה, שהדין של מי שכבר היה בסוכה הוא יותר חמור ממי שעדיין לא נכנס לסוכה והתחיל ירידת הגשמים, שמי שכבר היה בסוכה ויצא ממנה יראה כמבעט בסוכתו, אבל אם עדיין לא נכנס בסוכה אפילו אם הוא מצטער בכל שהוא של גשם פטור מן הסוכה ולא בעינן השיעור של משתסרח המקפה, וכן הוא בב"י בסוף ס"תרלט. ולפי זה י"ל שאף שהר"ן סבר כרש"י שמי שנכנס לתוך הבית צריך לחזור לסוכה אם פסקו הגשמים אם הוא עדיין לא יושב לאכול, מ"מ אם הוא עדיין לא נכנס כלל לסוכה בשעת הגשמים ופסקו הגשמים, לא בעינן שהוא יושב לאכול כדי שהוא יכול להמשיך לאכול בבית, אלא זה קיל טפי וי"ל שאף אם הוא מסדר השולחן בקערות והאוכל עדיין הוא פטור מסוכה עד שהוא גומר סעודתו. וכתב הר"ן, "וכל שכן אם התחיל לאכול חוץ לסוכה מחמת הגשמים ופסקו שאין מטריחין אותו עד שיגמור סעודתו", ואין לדקדק מזה שדוקא אם הוא ממש התחיל לאכול, אלא י"ל שאף אם הוא הכין עצמו לאכול כשהוא מסדר השולחן עדיין הוא פטור מהסוכה כמו שביארתי.

ויש לדמות דין זה לדין שינה בסע"ז. דאין מטריחין אותו לחזור לסוכה. ואף שלדעת מרן כל שהוא נכנס לבית אין לחזור לסוכה, מ"מ המ"א בס"ק טז. סבר שזה דוקא אם הוא עדיין לא ישן, וכתב על זה הפר"מ בא"א בס"ק טז. כשפשט בגדי י"ל דאף שלא שכב עדיין טורח הוא ללבוש בגדיו ולילך לסוכה. הרי שאף שהוא לא התחיל לישן מ"מ כיון שיש טירחה ללבוש הוא פטור מלעלות לסוכה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שהוא לא התחיל לאכול כיון שיש טירחה לסדר את השולחן בסוכה אחר שהוא כבר סדר את השולחן בביתו, הוא פטור מן הסוכה. ועיין בבכורי יעקב בס"ק לה. שהניח הדין של הפר"מ בצ"ע, ולענ"ד לא שבקינן מה שפשוט ליה לפר"מ משום מה שספקא ליה לבכורי יעקב. ועוד כל זה לדעת המ"א, אבל כבר כתבתי שנראה מהרמב"ם והטור ומרן שרק בנכנס לבית הוא אינו צריך לחזור, אף שהוא לא ישן ודלא כהמ"א בזה.

(ג) **ואל** תשיבני שאף בלא שעת הגשמים יש טירחה לעלות כל הכלים לסוכה, ולכן אף בנד"ד יש לעלות הכלים לסוכה וכמו שכתב המ"א בס"ק טז. לגבי שינה, "אבל אם עדיין לא שכב יחזור לסוכה מידי דהוי אמי שלא שכב עד חצי הלילה שצריך לעלות לסוכה", שזה אינו שאם הוא העלה הכלים לסוכה בתחילה, זה הוי רק טירחה אחת אבל אם הוא מסדר הכלים על שולחנו בתוך הבית, זה הוי טירחה אחת ואם הוא אז צריך לעלות הכלים לסוכה זה הוי טירחה שניה, וכל זה רק לסעודה אחת ועדיין הוא אינו מתחיל לאכול, ולא מטריחין ליה כל כך. וכבר כתבתי שדעת מרן אינה כדעת המ"א בזה, וכמו שכתב המאמר הנ"ל.

ולכן לפי כל הנ"ל נראה שאם הוא מסדר שולחנו בתוך ביתו כדי לאכול בשעת הגשמים, ואז פסקו הגשמים קודם האכילה אז אם הוא דבר קל לעלות לסוכה אז יש לעלות, אבל אם יש שם אורחים או רבו בני הבית ויש טירחה לעלות כל הכלים לסוכה, אז אין לעלות לסוכה.

סימן קי.

שאלה: האם מי שאוכל בסוכה מותר לצאת מהסוכה לדבר עם חברו או לצורך אחר, אם עדיין יש אוכל בתוך פיו.

תשובה: (א) **ידוע** הוא שלסברת המאירי בסוכה כו: בד"ה המשנה החמישית, כל מה שהוא אוכל בתוך סעודת פת בסוכה יש לו קביעות וצריך לאכול אותו בסוכה. ולכן אף פירות או משקים וכדומה שבדרך כלל מותר לאוכלם בחוץ לסוכה כמ"ש מרן בס"תרלט, יש חיוב לאוכלם רק בסוכה אם הוא אוכל אותם בתוך סעודת פת, כיון שהפת נתנה להם קביעות. והוא כתב שכן דעת רש"י. ע"ש. וכן הוא בלחם יהודה בפ"ו דהל" סוכה דף לה ע"ד. ע"ש. וכן הוא בשואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ג ס"יא. וכן כתב השער הציון בס"תרלט. בס"ק כט. מסברת נפשיה, והניח הדבר בצ"ע. אלא אילו הוא ראה הפוסקים הנ"ל, י"ל דהוי פשוט ליה שכן הוא לדינא. וכן ראיתי ביחזה דעת בח"ה ס"מח. שכתב כן, והוא הביא עוד אחרונים בזה ע"ש.

ונראה לענ"ד שיש להוסיף על זה, שכיון שסעודת פת נתנה קביעות, י"ל שאף על פחות מכזית בתוך סעודתו יש קביעות, דבשלמא אם הוא אוכל בחוץ לסוכה פחות

מכביצה של פת שזה מותר שאין בזה קביעות, מ"מ אם הוא אוכל יותר מכביצה של פת בסוכה י"ל שכל המשהו של אכילה שהוא אחר אכילת הכביצה, הוא בתורת קביעות, ולכן אין לאכול אף משהו בחוץ לסוכה. ולכן הוא הדין שאין לאכול חוץ לסוכה פירות אף בפחות מכזית או משקה כל שהוא, כיון שכבר יש קביעות כאן.

(ב) **ולכן** לפי זה יש לשאול שאם בתוך סעודתו כבר יש אוכל בתוך פיו אם הוא מותר לצאת מהסוכה לאיזה צורך. דבשלמא לדעת הפוסקים הנ"ל שצריך לאכול כל אוכל בתוך הסוכה בשעת סעודתו, י"ל שהאיסור בזה הוא דוקא דנכנס לתוך פיו מחדש איזה אוכל בחוץ לסוכה, אבל עדיין י"ל שאם הוא כבר נכנס האוכל לתוך פיו לאכול אותו בסוכה, שוב אין חיוב לגמור אכילתו ולבלוע האוכל בתוך הסוכה.

ולכאורה יש להביא ראיה לפשוט קושיא זו מהרמב"ם בפ"ב דהל"ל מעשר שני הל"ה. שהוא כתב "כל האוכל כזית מעשר שני או ששתה ממנו רביעית יין חוץ לחומת ירושלים לוקה, שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך". וכן י"ל שאם הוא יוצא לאכול חוץ לסוכה הוא ביטל מצות עשה. אלא אין מכאן ראיה כלל, ש"ל דהתם איירי באכילה חדשה של כזית בחוץ לחומה, אבל עדיין יש להסתפק אם הוא התחיל לאכול, ויוצא לחוץ מהחומה ועדיין יש אוכל בתוך פיו אם יש חיוב בזה.

וכן יש לדון לפי מה שכתב הרמב"ם בהל"ל מעשה הקרבנות פ"א. הל"ה. "כל האוכל כזית מבשר קדשי הקדשים חוץ לעזרה לוקה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך... מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר חטאות ואשמות חוץ לעזרה. והוא הדין לאוכל קדשים קלים חוץ לירושלים שהוא לוקה." ע"ש. הרי שיש להסתפק אם הוא יוצא והאוכל כבר בפיו והנתינה בפיו היא בהיתר אם עדיין יש איסור לגמור האכילה בחוץ.

ולכאורה י"ל שזה תלוי במחלוקת בין ר"א אליעזר ור"י יהושע בפ"ח דתרומות מש"ב. שכתוב שם, "היה אוכל באשכול ונכנס מן הגינה לחצר רבי אליעזר אומר יגמור, ורבי יהושע אומר לא יגמור". וכתוב בירושלמי שם "מאי טעמא דר"א משום שהתחיל בו בהיתר, תני ר"נ נתן אומר לא שאמר ר"א משום שהתחיל בו בהיתר אלא שר"א אומר ימתין עד מוצאי שבת או עד שיצא חוץ לחצר

ויגמור." לכאורה י"ל שאם אמרינן הטעם של ר"א הוא משום שהוא התחיל בהיתר, אף בנד"ד י"ל שכיון שהוא התחיל בהיתר יש לו לגמור בחוץ לסוכה, וכן לגבי מעשר שני וכו'. אלא נראה לענ"ד שזה אינו, שמה שחצר קובעת למעשר היא רק מזרובן, וכן כתב הכ"מ בהל"ל מעשר בפ"ד הל"ב. בשם הירושלמי בפ"ג דמעשרות הל"א. "אמר ר"י יוחנן מקח וחצר ושבת אינן תורה" ע"ש. ולכן י"ל שדוקא בזה הקילו לומר משום שהתחיל בהיתר. מ"מ הלא ר"נ נתן לא פירש כן לדעת ר"א, ועוד ההלכה כר"י יהושע, כמ"ש הרמב"ם בהל"ל מעשר בפ"ד הל"ז. ובכ"מ שם. ולכן אין מזה ראיה לנד"ד.

ואגב אורחיה יש להעיר על רש"י בביצה לה. שפירש המחלוקת בין ר"א ור"י, וכתב "ר"א אומר יגמור. אם רצה לגמור בחצר יגמור אכילתו דאין חצר קובעת דבר שלא נגמרת מלאכתו. רבי יהושע אומר לא יגמור. קסבר חצר קובעת דבר שלא נגמרה מלאכתו." והוא פירש זה קודם שכתוב בגמרא סברת ר"נ נתן. וזה קשה שהלא פירש הירושלמי שהטעם של המחלוקת הוא מפני שהתחיל בהיתר, דהיינו שאף ר"א סבר שחצר קובעת למעשר, מ"מ כיון שהוא כבר התחיל בהיתר אין איסור בדבר. אלא נראה דהש"ס דילן לא סבר כהירושלמי בזה לחלק בין התחיל בהיתר או לא, ולכן רש"י לא הביא סברה זו כלל. והגמרא בביצה שם הקשה דברי ר"א אהדדי, שאמר ר"א "פירות שתרמן עד שלא נגמרה מלאכתן ר"א אוסר", משמע שר"א סבר שתרומה קובעת למעשר אף שלא נגמרה מלאכתן, וזה סותר מ"ש שאמר ר"א לגבי האשכול, "היה אוכל באשכול ונכנס מגנה לחצר ר"א אומר יגמור", הרי שכאן אין סובר ר"א שחצר קובעת למעשר בדבר שלא גמר מלאכתו. ואין לחלק בין קביעות ע"י נטילת תרומה או כניסת לחצר. ולכאורה אין כאן סתירה כלל לפי הירושלמי, שגבי האשכול הוא כבר התחיל לאכול קודם שהוא נכנס לחצר והוא התחיל בהיתר, אבל לגבי הפירות שתרמן הוא לא התחיל לאכול קודם שהוא נטל התרומה, אלא הש"ס דילן לא סבר חילוק זה כלל, ולכן הש"ס דילן הקשה דברי ר"א אהדדי, ובסוף תירץ על פי מה שאמר ר"נ נתן, ולכן שפיר הוא לרש"י להשמיט הסברה של התחיל בהיתר מפירושו לבבלי. מ"מ אף מזה נראה שאנן קי"ל שאין לחלק בין התחיל בהיתר או לא.

(ג) **אלא** נראה שיש להביא ראיה מפ"ח דתרומות מש"א. שכתוב שם, "האשה שהיתה אוכלת בתרומה ובאו ואמרו לה מת בעליך או גירשך, וכן העבד שהיה אוכל בתרומה

בעיירו, מניח סוכתו והולך לו לבית הכנסת שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא ק"ש בבית הכנסת עכ"ל." הרי שאף שק"ש צריכה סוכה, וזה כמי שאוכל פת, מ"מ אם דרכו לקרות ק"ש בבית הכנסת בשאר ימות השנה זה מותר, דהיינו משום תשבו כעין תדורו. ולכן ה"ה באכילת פת י"ל הכי שכיון שכן דרכו בשאר ימות השנה, לצאת מן סעודתו לחוץ ואוכל בפיו, כן הוא בסוכות שזה מותר.

(ה) **ועוד** יש לדמות זה לדין הולכי דרכים, שכתב מרן בס"ת. ח. "הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום." ופירש רש"י בסוכה בסוכה כו. שהטעם הוא מפני תשבו כעין תדורו, וכשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכותב למנוע מלצאת בדרך. וכן הוא בר"ן שם. ולכן הוא הדין בנד"ד שכיון שכן דרכו לצאת משולחנו ועדיין יש אוכל בפיו, כן הוא שאיש זה מותר לצאת מן הסוכה בכה"ג. ואף שמצינו שכתבו האחרונים לגבי הולכי דרכים, שאם אין טירחה כגון שאם כבר היה שם סוכה שהם צריכו לאכול בתוכה, כמ"ש הכה"ח באות סז. ולכאורה כן י"ל בנד"ד כיון שאין טירחה יש לו להמתין בסוכה עד שהוא בולע האוכל בפיו, מ"מ נד"ד קיל טפי, שלגבי הולכי דרכים הם צריכו לאכול בסוכה אם אין טירחה כיון שהם רוצים לאכול סעודה חדשה בקביעות על השולחן, אבל בנד"ד הוא כבר אכל בסוכה והקביעות כבר היתה בסוכה, אלא שהוא רק רוצה לצאת מן הסוכה עם קצת אוכל בפיו, ובזה אמרינן שכיון שכן דרכו בכל ימות השנה זה הוי בכלל תשבו כעין תדורו, והוא מותר לכתחילה.

ולכן למסקנה נראה שמותר לצאת מסעודתו מן הסוכה אף אם עדיין יש קצת אוכל בפיו, כיון שזה בכלל מנהגו בכל ימות השנה.

סימן קיא.

שאלה: האם מי שיש רוב פניו ורוב גופו מלפניו בתוך הסוכה, יצא ידי חובתו. ועוד למה אמרינן דבעינן ראשו ורובו, כיון שיש פעמים בדינים אחרים דבעינן ביאת כל הגוף, ויש פעמים דבעינן ביאת אף מיעוט מן הגוף, והדבר צריך ביאור.

ובאו ואמרו לו מת רבך או מכרך לישראל... וכולם שהיה תרומה בתוך פיהם ר"א אומר יבלעו ור"י יהושע אומר יפלטו. וכתוב בירושלמי שם, "מאי טעמא דר"א מכיון שהתחיל בהיתר, תני ר"י נתן אומר לא שהיה ר"א אומר משום שהתחיל בו בהיתר אלא שהיה ר"א אומר הלועס כבלוע, אף בשבת כן, אף בפסח כן, אף ביוה"כ כן, אף בנזיר כן, אף בנבילות כן, אף בטרפות כן, אף בשקצים כן, אף ברמשים כן." ופירש הפני משה. "הלעוס כבלוע. דמכיון שלעסו כבלוע הוא ולפיכך א"צ שיפלוט." "אף בשבת כן. אם הוציא בפיו בשבת חייב ואם לעסו כבלוע הוא, ואף בפסח כן לענין שיוצא ידי חובתו באכילת מצה." ע"ש. הרי יש ללמוד מכל זה שלר"א כל שהוא לועס נחשב כבלוע, וזה אף בדאורייתא, וכן במצוות עשה כמו אכילת מצה. ולכן י"ל שאף לגבי אכילה בסוכה שאם הוא כבר לועס האוכל בפיו, אז הוא מותר לצאת מן הסוכה. וכן לגבי מעשר שני למי שרוצה לצאת חוץ מן החומה, וכן לגבי אכילת קדשים בחוץ. ועוד י"ל שלפי מ"ש הירושלמי בתחילה שהטעם של ר"א הוא מפני שהתחיל בהיתר, ראינו שאף במצוות דאורייתא מועיל דבר זה, ודלא כמו שכתבתי לעיל לגבי אכילת האשכול.

אלא אף בזה ההלכה כר"י יהושע, כמ"ש הרמב"ם בפ"י. דתרומות הל"יב. "וכולן שהיתה להן תרומה בתוך פיהן, כשידעו שהן אסורין לאכול הרי אלו יפלוטו." וכן כתבו הכ"מ והרדב"ז שם. ולכן נראה מזה שאין להתיר לגמור האכילה של האוכל בתוך פיו בחוץ לסוכה.

(ד) **אלא** נראה שיש להתיר בנד"ד מטעם אחר, והוא מפני שלגבי אכילת סוכה אנו אמרינן תשבו כעין תדורו. ולכן כיון שבשאר ימות השנה הוא יוצא מתוך סעודתו לדבר עם חברו או איש אחר, בפתח ביתו, ועדיין הוא לועס האוכל בתוך פיו בשעת יציאה, י"ל שזה בכלל תשבו כעין תדורו, ולכן יש להתיר דבר זה בסוכות. וכן מצינו בא"ח ס"קעח. א. ב. שכתב מרן "חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה", וכן הוא כתב "היה אוכל וקראו חבריו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו". הרי מצינו שכן מנהגם, ופשוט הוא שבשעת יציאתם הוו להם עדיין אוכל בפיהם. ולכן ה"ה בסוכות אין להקפיד בזה.

ויש להביא ראיה לזה מדין ק"ש בסוכה, שכתב הב"ח בריש ס"ת. ר"ל. "וזה לשונו רבינו ישעיה אחרון, וכן נראה בעיני שהתפילה צריכה כונה ויכול להתפלל חוץ לסוכה, אבל קריאת שמע קורא בסוכה, ואם היה לו בית הכנסת

תשובה: (א) כתב מרן בס"ת רלד. ד. "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה ואכל, כאילו לא אכל בסוכה, ואפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שלחנו." הרי שאם שולחנו בתוך הסוכה שהוא י"ח אם ראשו ורובו בתוך הסוכה. ויש להסתפק אם זה איירי באופן שכל ראשו ורוב גופו בחצי העליון בתוך הסוכה, או אם זה איירי אף באופן שאם רוב ראשו וגופו מצד שלפניו בתוך הסוכה.

וראיתי ברא"ש בפ"ק דסוכה באות א. שכתב, "אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב הונא הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, והיינו ז' טפחים על ז' טפחים, דגברא באמתא יתיב ושולחנו טפח, כדאיתא בירושלמי (פ"ה הישן הל"ח.) כמה כדי שולחן טפח." וזה כסברת בית שמאי, ומ"ש דגברא באמתא יתיב, כן הוא בסוכה ז'. וכדברי הרא"ש כתב הריטב"א בסוכה שם בד"ה איכא דאמרי, וכן הוא במאירי בסוכה ג. בד"ה בית שמאי.

וצריך לומר שלפי זה, הא דאמרינן ראשו ורובו בסוכה, היינו כל הראש וחצי העליון של גופו, שאם אדם יתיב על הכסא אז יש אמה מראש ירכיו עד ברכיו כהחוש מעיד. ולכן מוכרח לומר שכל ראשו והחלק העליון של גופו הם כולו בסוכה כיון שודאי מאחורי ראשו עד לפני ראשו הוו פחות מאמה, וצ"ל שמברכיו למטה הוא תחת השולחן וגם חוץ לסוכה שהוא פושט את רגליו.

ומה שקשה לי הוא דברי רש"י בסוכה ב: שכתב, "ראשו ורובו. דרך סעודתן בהסיבה היתה על המטות ומסובין על צד שמאלם ואין אוכלין זקופין ויושבין כמונו, ולפיכך הוצרך לומר ראשו ורובו לאפוקי קטנה שראשו נכנס בה ושולחנו ולא רובו, או ראשו ורובו ולא שלחנו." ואם אמרינן דהא שראשו ורובו הוא בדרך הסיבה, הלא בתוך הז' טפחים של הסוכה יש רק המיעוט של גופו, והלא כתוב בגמרא בערובין מח. שגופו של אדם הוא שלש אמות, והתוספות שם כתבו שזה בלי ראשו, וכן הוא בתוספות בפסחים קט: בד"ה ברומ, ולכן בהסיבה אין רובו של האדם בתוך הסוכה. אלא העיקר בזה כמ"ש הרא"ש ודעימיה שבראשו ורובו הוא באדם דיתיב בסוכה, דהיינו שאוכלין זקופין ויושבין כמונו.

וכן יש להקשות על התוספות יו"ט שפירש המשנה בפ" שני, לגבי רבי יוחנן בן חזרונ, כהרש"י הנ"ל שבזמנם הם מסובין, והלא פירשו הראשונים שהמחלוקת בין ב"ה

וב"ש היא בין בסוכה גדולה ובין בסוכה קטנה, עיין בטור בס"ת רלד., ואיך אפשר לומר שרוב גופו של אדם הוא בתוך הסוכה ע"י הסיבה.

ולכאורה נראה שיש לתרץ בעד רש"י, שהוא סובר שקומת אדם היא ג' אמות, וזו כוללת גם ראשו, וזה כתירוץ קמא בתוספות בערובין מח. בד"ה גופו, ע"ש. ולפי זה מצינו שכל האדם הוא יח' טפחים. וידוע שדרך האדם בהסיבה, הוא באלכסון, ולכן מצינו שאם צדדי הרבע הוא ז' טפחים, האלכסון היא י' טפחים פחות כל שהוא. ולכן אם הסוכה ז' טפחים כשהאדם מיסב בסוכה יש י' טפחים של גופו בתוך הסוכה. ואם אמרינן שרש"י סובר כתירוץ קמא של התוספות הנ"ל שכל האדם יח' טפחים, מצינו שרוב האדם בתוך הסוכה. ומ"ש רש"י אתי שפיר.

אלא נראה שזה אינו, שמצינו ברש"י בשבת צב. שכתב, "אפילו אין גובהן של לוי' אלא ג' אמות כמונו הרי יח' טפחים, וארון אינו תלוי למטה מכתפותיהן אלא ו' טפחים וב' שלישי טפח, אישתכח דגובה י' ויותר." הרי שסבר רש"י שהיח' טפחים של גובת האדם הם מן הכתף ולמטה, ולא מראשו. ואף שמצינו לעיל מזה שהלוי' נושאים "מראשיהן או מכתפיהן", מ"מ נראה שלגבי הארון הוא כתב דוקא כתיפו להורות שאף מן הכתף הארון היה למעלה מ' טפחים מן הקרקע. עיין במהרש"א שם שהעיר בזה. ולכן לפי זה אם אמרינן שרש"י סובר שגובת עד הכתף יח' טפחים, הלא יש להוסיף על זה ראשו, וראיתי בזרע אמת בח"א בס"צא. בד"ה אשר ע"כ בהורמנ', שכתב "שיעור ראשו דהיינו חצי אמה". נמצא שהאדם עם ראשו כא' טפחים, ולכן אם יש רק י' טפחים בתוך הסוכה באלכסון, עדיין רק המיעוט בסוכה, והוא אינו יוצא י"ח בזה, ולכן דעת רש"י בזה אינו ברור אצלי.

(ב) **ולכן** מהנ"ל ראינו דהא דאמרינן דבעינן ראשו ורובו בתוך הסוכה, הוא באופן שכל ראשו ורוב החלק העליון של גופו הם בתוך הסוכה. ולכן עדיין יש להסתפק אם הרוב של גופו מלפניו מצד פניו הוא בתוך הסוכה אם זה מועיל, ואם יצא ידי חובתו בזה. ויש סברה לומר שאנו בעינן דוקא כל הראש וכל הרוב של חצי העליון של הגוף, כיון שזה עיקר האדם, שכל המחשבה ודבור ומעשה הם בחצי הגוף העליון, ורגליו הן רק טפל לזה. ולכן משום זה אמרו חכמים דבעינן ראשו ורובו, דהיינו שזה עיקר הגוף, והם לא אמרו רק רוב גופו אלא "ראשו" ורובו. אמנם אם רק רוב הראש מלפניו הוא בתוך הסוכה וכן רוב הגוף

מלפניו, אפשר שאין זה מועיל כיון שעדיין קצת ראשו אינו בתוך הסוכה וחסר קצת מן העיקר מן הסוכה, דבשלמא שמועיל כל ראשו ורובו, מ"מ י"ל שלא מועיל רוב ראשו, דבעינן רק כל עיקר הגוף דהיינו כל ראשו.

ויש לדמות דבר זה לדין של ברכת מזונות, שכתב מרן בס"ר.ח. ב. שאף אם המזונות המיעוט בתבשיל, שיש לברך עליו ואין לברך הברכה של רוב התבשיל, כיון שהמזונות היא יותר חשובה והיא העיקר ועדיפה מהרוב. ולכן אף בנד"ד י"ל שלא אמרו חכמים שמועיל רוב הגוף אלא בעינן "ראשו" ורובו, שהראש העיקר של הגוף. ולכן אפשר לומר שלפי זה כיון שהראש העיקר בעינן כל העיקר בתוך הסוכה ולא מועיל רק הרוב של העיקר, שהרי מצינו שהעיקר הוא יותר חשוב מהרוב.

וכענין סברה זו מצאתי בפרישה בי"ד ס"שסד. אות טו. שהוא כתב שם לגבי מת מצוה, "בעינן ראשו ורובו, ר"ל דבעינן רובו ובכלל הרוב צריך שיהא הראש, לאפוקי אם נמצא הרוב ואין הראש בכללו, לא הו"ל דין מת מצוה אף על גב דיש כאן רובו, דרוב חשוב בעינן דהיינו שיהא בכללו הראש שהוא אבר החשוב שבכל האברים שבאדם." ולכן ה"ה כאן י"ל דבעינן "רוב חשוב" שיהיה כל הראש שם, ולא סגי ברוב.

ועוד י"ל, שיש סברה לומר דבעינן דוקא כל הראש ורוב גופו בצד העליון של הגוף, ולא מועיל הרוב בצד שלפני הגוף ורוב ראשו מהצד של פניו, שהלא יש להקשות למה בעינן סוכה של ז' טפחים על ז' טפחים, שיש לומר שאדם יוצא י"ח אף בפחות מזה, דהיינו אם יש טפח לשולחנו לתוך הסוכה בפנים סמוך לדופן האמצעי, והוא יושב על הכסא ורוב לפניו בתוך הסוכה, וזה כולל גופו וראשו מלפניו, והמיעוט של אחריו בחוץ. ולכן לפי זה מצינו שאם אמרינן שהמיעוט של אחרי גופו הוא רוחב טפח, הרי סגי אם יהיה בסוכה ה' טפחים שהוא יכול לישב כל גופו בתוך ו' טפחים, ואם חסר טפח אחד שהוא המיעוט בחוץ, נמצא דסגי אם יהיה בסוכה ה' טפחים, ועם שולחנו של טפח, מצינו דסגי בסוכה של ו' טפחים על ו' טפחים. ולכן כיון שמצינו שלא אמרו ב"ש שיעור זה, צ"ל שלא מועיל אם רובו מלפניו בתוך הסוכה, אלא בעינן דוקא כל ראשו והרוב של גופו בצד העליון של הגוף. ואל תשיבני דבעינן סוכה שהוא יכול לישב בה לכל רוח, ולכן בשלמא אם הסוכה היא ז' טפחים על ז' טפחים בכל צד שהוא פונה הוא יכול להלום בתוך הסוכה, אבל אם מיעוט

אחריו אינו בתוך הסוכה, זה מועיל רק אם הוא יושב באופן שאחריו הוא לצד הפתוח של הסוכה, אבל אם הוא יושב בין שתי הדפנות צריך להיות כל רוחב הגוף בסוכה, ולכן לא מועיל ו' טפחים לזה, ולכן משום זה לא התירו בית שמאי סוכה של ו' טפחים. ולענ"ד אין זה קושיא, שמנין לנו שצריך הסוכה להיות כרבע דהיינו ז' על ז', הלא היא יכולה להיות ו' טפחים על ז' טפחים, שלא מצינו גלוי על זה שצריך כל צד להיות שוה. ולכן בשלמא אם צד אחד צריך להיות ז' טפחים הלא הצד האחר עדיין יכול להיות ו' טפחים אם המיעוט של אחריו הוא בחוץ. ולכן צ"ל שלא מועיל אם רוב לפניו הוא בסוכה כיון שלא התירו ב"ש סוכה של ו' טפחים.

(ג) **ועוד** יש להקשות בענין של ראשו ורובו, שהענין נכון, שיש דברים דאמרינן בהם שראשו ורובו מועיל כאילו כל האדם הוא שם, ויש פעמים שלא אמרינן שמועיל ראשו ורובו. ואף לגבי רובו ככולו, יש דברים דאמרינן רובו ככולו ויש דברים שלא אמרינן רובו ככולו. ולכן מאיזה טעם אמרינן שמועיל ראשו ורובו לגבי מצוות סוכה.

ויש לבאר את זה. מצינו במשנה בנגעים פ"ג. מש"ח. שכתב "טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא, נטמא." וכן כתב הרמב"ם בהל" טומאת צרעת פ"טז. הל"ו. "טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא נטמא... שאר כלים עד שיכניס רוב הכלים." הרי בזה מועיל ראשו ורובו, וזה נחשב לביאה לתוך הבית.

וכן לגבי קבלת הדם בצפון מצינו בזבחים כו. שאם אחד עומד בדרום, "קיבל קבלתו פסולה, הכניס ראשו ורובו כאילו נכנס כולו." ופירש רש"י, "הכניס ראשו ורובו בצפון וקיבל כאילו נכנס כולו כדקי"ל בכל התורה רובו ככולו." הרי דסגי בראשו ורובו.

אלא מצינו לגבי ביאת טמא לבית המקדש שלדעת הרמב"ם בהל" ביאת מקדש פ"ג. הל"יח. שמן התורה ביאה במקצת לאו שמה ביאה, ולכן טמא שהכניס ידו למקדש מכין אותו מכת מרדות. אלא שהראב"ד שם סבר שמן התורה ביאת מקצת שמה ביאה, ולכן יש מלקות בזה, עיין בכ"מ שם. ולכן נראה מזה שלהרמב"ם אמרינן ראשו ורובו לגבי ביאת טמא בבית המקדש, ולהראב"ד לא אמרינן כן, ויש איסור מן התורה אף על המיעוט.

בעינן כולו.

וכן מצינו לגבי הענין של רובו ככולו, שיש חילוקי דינים, שבנזיר מב. כתוב, "זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא ממאי דגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו." הרי שבדרך כלל אמרינן רובו ככולו. וכן הוא לגבי שחיטה בחולין יט. דאמרינן רובו ככולו.

אמנם מצינו לגבי תפילין של הראש דבעינן שיהיה כל התפילין למעלה על השערות, ולא סגי ברוב, וכן הוא לגבי התפילין של יד, כמ"ש הביאור הלכה בריש ס"ז. "וצריך ליזהר שלא יהיה קצה התפילין למטה מבשר התפוח כמו בשל ראש, שצריך ליזהר שלא יהיה קצהו על המצח כדלקמן דהא ילפינן במנחות לז: גז"ש גובה שביד מגובה שבראש." הרי דבעינן שיהיה כל התפילין על המקום הנכון, ולא אמרינן בזה רובו ככולו.

וכן מצינו שיהיה כל הכתיבה של התפילין בתוך הבתים ולא סגי ברוב, וכן כתב הזבחי צדק בשו"ת בסוף ח"ב בס"יב. "מעשה שהיה בימי מורנו ועט"ר הרה"ג כמה"ר משה חיים ז"ל, שהכתיבה של התפילין היתה יוצאת חוץ לבית ולא היה הבית מחזיק אותה שהיה קצר, והביא הסופר עור אחר ונקב בו נקב כמדת הכתיבה, והניח העור הנזכר בין התיתורא והמעברתא והכניס בו מה שנשאר מן הכתיבה, ותפר אותו עם התיתורא והמעברתא, ובא מעשה זה לפני מורנו הרמ"ח ז"ל ופסל זה התפילין מסברא ידידיה הישרה, ואמר שמסתמא צריך שתהיה כל הכתיבה בתוך הבית, וזה העור לא נקרא בית, אלו דבריו ז"ל. ואחר כמה שנים אחר פטירת מורנו הרב ז"ל ראינו שזה הדבר מבואר בהדיא בשל"ה ז"ל במס" חולין כתב וז"ל נ"ל שיש למחות באלו העושים הפרשיות גדולות במאד באופן שהפרשיות אינם מונחים כולם בבתי רק מקצת הפרשיות הם תוך התיתורא שעושין התיתורא גבוה מאד רק שיזהרו שהפרשיות יהיו כולם תוך הבית עכ"ל ושמחנו. הרי שלגבי זה לא אמרינן רובו ככולו.

וגם ראיתי בבנין ציון ח"א ס"קפ. שהעיר שיש פעמים דאמרינן רובו ככולו, ויש פעמים שלא אמרינן רובו ככולו. והוא כתב, "דכי ס"ד היכי דצותה התורה שיאכל מצה וסתם אכילה בכזית, שאם אכל רוב כזית יצא משום דרובו ככולו, או שצותה התורה לפדות בכור בחמש סלעים שאם פדאו בשלשה ג"כ יצא משום דרובו ככולו" ע"ש. ולכן

ולגבי טומאת מת מצינו ברמב"ם פ"א הל"יא. דהל"ט טומאת מת, שכתב, "אחד הבא כולו לאהל המת או הבא מקצתו, הרי זה נטמא באהל אפילו הכניס ידו או ראשו אצבעותיו או חוטמו לאהל המת הרי זה נטמא כולו." הרי בזה אף ביאה מקצתו נחשבת לביאה, ולא אמרינן דבעינן ראשו ורובו.

אלא שמצינו לגבי נזיר שהדין משונה, שכתב הרמב"ם בהל" נזירות פ"ה. הל"יח. לגבי האיסור של "לא יבא" בנזיר, "ואינו חייב משום ביאה עד שיבוא כולו." וכן נראה הדין לגבי הכהן גדול שיש לו איסור של "לא יבא", וכמו שנראה מהרמב"ם בהל" אכל פ"ג. הל"ו. ומזה נראה דבעינן "כולו", דהיינו כל גופו ואינו די בראשו ורוב גופו.

וכן מצינו לגבי הכהן בקדשים קלים, בזבחים כו. וכן ברמב"ם בהל" פסולי המוקדשין פ"א. הל"יא. יב. שכתב "וכן קדשים קלים שהיו בפנים ועמד חוץ לעזרה... הכניס ידו וקיבל קבלתו פסולה, אפילו הכניס ראשו ורובו, אפילו היה העובד כולו בפנים וציציתו בחוץ עבודתו פסולה, שנאמר בבואכם אל אהל מועד, עד שיבואו כולן." הרי בזה לא סגי בראשו ורובו, ובעינן כל גופו.

וכן מצינו לגבי הבהמה עצמה, שכתב הרמב"ם שם בהל"יד. "היתה הבהמה כולה בפנים ורגליה בחוץ ושחטה הזבח פסול שנאמר והביאום לה', עד שתהיה כולה בפנים." הרי שגם כאן לא סגי בראשו ורובו.

וכן מצינו בכתובות כה. לגבי חלה, "דתניא בבואכם אל הארץ, אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלושה מרגלים, ת"ל בבואכם, בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם." הרי אף בזה לא סגי ברוב אלא בעינן הכל.

וראיתי במשנה למלך בהל" טומאת צרעת פ"טז. הל"ו. שהביא כל הנ"ל לגבי מתי אמרינן בביאה דבעינן קצתו או רובו או כולו, אלא שהוא לא נתן לנו כלל בזה אלא שכתב ובמקום אחר נאריך. ע"ש.

ואף בדיני הוצאה בשבת מרשות לרשות בעינן שתהיה הוצאה לגמרי כדי לעבור על איסור תורה, וכמבואר בשבת צא:, וכן הוא ברמב"ם בהל" שבת פ"יב. הל"יא. "המוציא מקצת החפץ מרשות משתי רשויות אלו לרשות שניה פטור, עד שיוציא את כל החפץ כולו מרשות זו לרשות זו." הרי בזה לא סגי ברוב לעבור על איסור תורה, אלא

צריך לבאר כל הנ"ל וליתן כלל בזה, בין בביאת ראשו ורובו, ובין ברובו ככולו.

(ד) **ולענ"ד** נראה שבדרך כלל אנו אמרינן רובו ככולו בכל מקום כמו שכתוב בגמרא בנזיר מב. וכן לגבי ביאה לאיזה מקום אמרינן דסגי ברוב שזה בכלל רובו ככולו. אמנם כשיש פסוק מפורש שכתב שיהיה איזה דבר באיזה מקום אז צריך להיות כל הדבר באותו מקום. וכן אם יש שיעור מפורש בתורה או מפי השמועה אז לא אמרינן בזה רובו ככולו.

ובתחלה יש לבאר שיש חילוק בין אם כתב התורה הלשון של "ביאה" או לשון אחר כמו "לעמוד לפני ה'", שאם אמרינן לעמוד לפני ה' אז בעינן שיהיה כל האדם לפני ה' ולא סגי ברובו (עיין בזבחים כו. וברש"י שם), אבל אם כתוב בפסוק הלשון של ביאה, זה מוכח שהאדם עדיין אינו כולו שם אלא הוא עדיין בא שם, והוא עדיין עוסק במעשה של ביאה לאותו מקום ועדיין לא בא כל גופו שם, שאם כבר היה שם כל גופו, עוד לא שייך לומר הלשון של ביאה. ולכן בדרך כלל אנו אמרינן בביאה דסגי ברובו ככולו. וכן הוא בנגעים פ"ג. מש"ח. שכתב "טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא נטמא" ופירש הר"ש, "כדתניא בתורת כהנים והבא אל הבית, כשיכנס ראשו ורובו, דבציר מהכי לא חשיב ביאה". הרי שפחות מכאן אינו בכלל ביאה, אבל גם אם כבר בא כולו שם אין זה ביאה שהוא כבר בא שם, אלא רק כשראשו ורובו שם זה נקרא ביאה.

ולכן מצינו שאם כתב התורה לגלח ראש הנזיר, אין מפורש כאן שום שיעור, דהיינו אין שיעור לכמה שערות שצריך לגלח כמו מאה או אלף, אלא רק לגלח את הראש, ולכן אם לא שיש לימוד מפורש לזה י"ל רובו ככולו, אבל בדבר שיש שיעור בין בכמות כמו שיעור כזית או ביצה, ובין במקום כמו שיהיה איזה דבר באיזה מקום, אז צריך להיות כולו. אלא הדין של ביאה שאני שבזה אמרינן רובו ככולו, שהלשון של ביאה מוכח שעדיין אין כולו הגיע לאותו מקום.

ועוד יש לידע שלגבי "ביאה" אנו בעינן "דרך" ביאה דהיינו שנכנס ראשו ורובו, ולא סגי אם הוא נכנס מצד אחרי או רגליו לפניו או דרך משונה, ולכן כתבו רבותינו דבעינן ראשו ורובו, שזה "דרך" ביאה. וכן הוא בשבועות יז: שכתוב בגמרא "בנכנס לבית המנוגע דרך אחרי

ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור, דכתיב והבא אל הבית, דרך ביאה אסרה תורה". וכן מצינו סברה זו לגבי מזוזה במנחות לד. שכתב, "ת"ל ביתך מאי תלמודא אמר רבה דרך ביאתך מן הימין, דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר". הרי שלגבי ביאה בעינן "דרך" ביאה.

(ה) **ועכשיו** יש לדון במקומות הנ"ל שלא אמרו ראשו ורובו. לגבי דין טמא שהכניס למקדש, שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, הטעם שסבר הראב"ד שאפילו שהכניס ידו יש איסור מן התורה, הוא מפני שהוא פסק כריש לקיש בזבחים לב: שכתוב שם, "אמר עולא אמר ריש לקיש טמא שהכניס ידו לפניו לוקה, שנאמר בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא, מקיש ביאה לנגיעה, מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה מקצת שמה ביאה". וכתב רש"י "נגיעה סתם בקצת הוא". הרי אף שבדרך כלל אנו אמרינן לגבי ביאה בעינן רובו ככולו, והוא ראשו ורובו כמבואר ברש"י בזבחים כו., מ"מ כאן הוא דין מיוחד כיון שיש הקיש לגבי טמא לדמות נגיעה לביאה, ולכן אין ללמוד מהכא לשאר דברים. ודעת הרמב"ם היא שאין ההלכה כריש לקיש כמו שכתב הכ"מ שם.

ולגבי טומאת המת שכתב הרמב"ם בפ"א הל"א. שאף הבא מקצתו הרי זה טמא, אף בזה הוא דין מיוחד כיון שכתוב בפסוק, "כל הבא אל האהל", הרי כיון שכתוב בפסוק "כל" משמע אף מקצתו, וזה כמו שמצינו בריש הגמרא בערכין, "כל לאתויי מאי", וכאן הוא לאתויי אף מקצתו. ובזה מתורץ מה שהקשה המשנה למלך הנ"ל, למה לא אמרינן בטומאת המת דבעינן ראשו ורובו. ושוב ראיתי בדברי אמת בקונטרס שמיני בענין דברי הסופרים, בס"ה. בד"ה וראיתי לרבינו שמשון, שתירץ כן וכתב, "ועיין במל"מ הל" טומאת צרעת, שהקשה מאי שנא מת דמטמא בראשי אצבעות וגבי מצורע ובית המנוגע וע"ז בעינן ראשו ורובו, ונראה לענ"ד על פי מה שאמרו בסיפרי 'וכל אשר באהל' לרבות מקצתו, ועיין פ"ה השוכר את הפועל סו. מה שדרש ר"מ וברמב"ם בהל" פסולי המוקדשין פ"ח. ו"מ"ש לעיין לע"ז סו. דהיינו מ"ש הגמרא שם דתניא רבי יהודה אומר משום רבי מאיר מנין לכל האיסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה, שנאמר לא תאכל כל תועבה, כל שתיעבתי לך". הרי שכל לאתוי כל שהוא מכל מאכלת אסורות מועיל להצטרף. ולכן אף כאן כל שהוא שנכנס הוא טמא.

אמנם לגבי טומאת מת בשאר בני אדם כתוב הפסוק בלשון "אל", כמו שמצינו בפר"ק חקת, "כל הבא אל האהל". וכן לגבי בית מנוגע כתיב "והבא אל הבית". הרי הלשון של "אל" הוכיח שעדיין הוא אינו מגיע "על" מקומו. וכן בגמרא בזבחים כו. שהובא בגמרא שם פסוקים של "ביאה", כמו "והביאום לה", וכן "בבואם אל האהל מועד", ה"ל" הוא כמו "אל", דהיינו שעדיין אין כולו שם. ועיין לקמן מה שכתבתי לגבי תפילין ומזוזה.

ז) ועכשיו יש לבאר מ"ש בזבחים כו. שכתוב שם שלגבי קדשים קלים שצריך להיות כל הבהמה בפנים משום דכתיב "והביאום לה", ולגבי הכהן אף הוא צריך להיות כולו לפנים משום דכתיב "בבואם אל אהל מועד". הרי לכאורה נראה שבביאה בעינן כולו ולא סגי בראשו ורובו. ואף בזה י"ל שהוא דין מיוחד שיצא מן הכלל, וכבר האריך לבאר את זה הרב ברכות במע"ת אות ג. בד"ה ואמנם, וז"ל, "ואמנם כדי להבין זה צריכין אנחנו להבין תחילה מהיכא מפיק לה שמואל עד שתהא כולה לפנים, ואיך משמע זה מגופיה דקרא דלשון והביאום אינו מוכרח לזה אי אמרינן רוב ככל, ונראה בס"ד לפרש דשמואל מפיק לה מייתורא דקרא דכתיב 'למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם על פני השדה והביאום לה' אל פתח אוהל מועד', וקשה מאחר דאמר תחילה 'אשר יביאו בני ישראל' למה כפל ואמר 'והביאום' פעם שנית והול"ל למען אשר יביאו בני ישראל לה' את זבחייהם אשר הם זובחים על פני השדה אל פתח אוהל מועד, ולכן דריש מייתורא דקרא דהוצרך קרא יתירא לאשמעינן דלא נסמוך על הרוב כשאר דיני בעלמא, אלא הכא צריך להיות הכל ממש, והוא עד שתהיה כולה לפנים, ולפי זה שמואל מפיק לה מייתורא דקרא. וכיון שכן לגבי הבהמה, ה"ה לגבי הכהן, וכמ"ש הרב ברכות אחר כן בד"ה והנה מצאתי, וכן נראה ממ"ש הגמרא שם, "בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו, אמר ליה לאו אמרת והביאום לה', עד שתבא כולו לפנים, הכא נמי 'בבואם אל אהל מועד', עד שיבא כולו לאהל מועד." הרי שהשוה הגמרא דין הכהן לדין הבהמה. ונראה שהם כיונו לפסוק להשוות אותם, שבויקרא פ"ז. פסוק ה. כתיב "והביאום לה' אל פתח אהל מועד אל הכהן", ובשמות פ"ח פסוק מ"ג. כתיב "בבואם אל אהל מועד". הרי בשני הפסוקים כתוב הלשון של ביאה, וגם בשני הפסוקים כתוב אל אהל מועד, וגם הפסוק לגבי הבהמה כתיב "אל הכהן", דהיינו כמו שהכהן צריך להיות במקום הבהמה, וכמו שהבהמה צריכה להיות כולה בפנים ה"ה בכהן. ולכן מצינו שדינים אלו הם מיוחדים, ואין

ו) ועכשיו יש לבאר דין נזיר וכהן גדול שנכנסו לבית של מת, שכתב הרמב"ם הנ"ל בפ"ה דהל" נזירות הל"י. "ואינו חייב משום ביאה עד שיבוא כולו". ולענ"ד לשון זה מוכיח דבעינן "כולו" דוקא, שאל"כ הוי ליה לכתוב כמו לגבי טומאת צרעת בפ"טז. ו. "טהור שהכניס ראשו ורובו". וראיתי במש"ל הנ"ל שמשמע שהוא סובר שיש טומאה בראשו ורובו, שהוא כתב אחר הדין של ראשו ורובו לגבי בית מנוגע "וכן מה שהזכיר הכתוב בכהן גדול על כל נפשות מת לא יבוא וגבי נזיר נמי דכתיב על נפש מת לא יבוא מוכח בפ"ג מינים עלה מ"ג דלא חשיב ביאה אם הכניס אחד מאיבריו." הרי שהוא השוה הדין של ראשו ורובו של בית המנוגע לדין כהן גדול ונזיר. אמנם לענ"ד יותר נראה מלשון הרמב"ם דשאני דין נזיר וכהן גדול, שבזה בעינן "כולו", ולא סגי בראשו ורובו, ולא אמרינן הכלל רובו ככולו. והמעין בגמרא בנזיר מג. יראה שהדמיון של ביאה שם הוא בנכנס בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו, דהיינו בזה יש ביאה שכל גופו. וכן מ"ש שם "דעייל כשהוא גוסס ונפק נשמתיה" דהיינו שכולו שם, ולא מצינו דאמרינן ראשו ורובו, כגון שנכנס בשידה תיבה במגדל ברוב בפנים וקצת בחוץ ופרע חבירו. ולכן נראה שכיון שלא מצינו זה בפירוש כתב הרמב"ם "כולו". ולענ"ד יש ללמוד כן מן הפסוקים, שכתוב בפסוק לגבי הנזיר "על נפש מת לא יבא", והדיוק הוא ב"על", דהיינו "על" הנפש ממש לא יבא, שכאן נחשב ביאה רק אם הוא בא עליו, והוא כולו שם. וכן לגבי כהן גדול כתוב הפסוק "ועל נפשות מת לא יבא", דהיינו ממש עליו, שהוא כולו שם. וכעין זה מצינו בכמה מקומות, עיין בזבחים סב: שכתוב שם "דתניא על העצים אשר על האש אשר על המזבח, שלא יהיו עצים יוצאין מן המזבח כלום", הרי שלשון "על" מוכח שצריך להיות כל הדבר בפנים, וכן הוא בנד"ד. ונודע המחלוקת לגבי אי אמרינן על ממש או על בסמוך, עיין במנחות סוף כו: וגם בדף סב. ובפסחים סג: ובתוספות שם בד"ה לא, ובסוטה לז. ובתוספות שם בד"ה מאי, וכתב מרן בכסף משנה בפסולי המוקדשין בפ"ב הל"כו. שהרמב"ם פסק כמ"ד על היינו בסמוך. וכן הוא ברמב"ם בהל" תמידין ומוספין בפ"ה הל"ב. וכמ"ש הכ"מ והלח"מ שם, שהוא פסק כרבי. מ"מ אף לדעת רבי שעל בסמוך, מ"מ י"ל דבנד"ד הוא צריך להיות סמוך ממש כולו בתוך האהל. וכן הוא, דבשלמא אם כתב 'על האהל' י"ל שאף אם הוא סמוך לאהל זה נחשב על האהל, אבל כיון שכתוב בפסוק 'על המת', והוא סמוך למת ודאי שמוכח מזה שכולו בפני האהל. ואין להאריך.

להיות באיזה מקום, הוא כולו באותו מקום, שוב אין שום צורך ללמוד את זה מבבואם. אלא נראה שכך כוונת רש"י שממ"ש יעמוד לפני ה', הייתי אומר דבעינן כולו לפני ה', אלא לכאורה יש סתירה לזה שגם יש פסוק של בבואם אל אהל מועד, שמשמע שלא בעינן כולו לפני ה' כיון שבדרך כלל אנו אמרינן לגבי ביאה רובו ככולו. ולכן הא דכתיב יעמוד לפני ה' אינו ברור בכוונתו. אלא כיון שיש לימוד מיוחד (כדפריש הרב ברכות הנ"ל) דהא דאמרינן בבואם איירי בכולו באהל מועד, הוא הדין נמי הא דכתיב יעמוד לפני ה' שזה גם כן כולו לפני ה'. ולכן לפי זה עדיין י"ל שבמקומות אחרים לא בעינן לימוד לאתויי כולו אם כתוב בפסוק שיהיה איזה דבר באיזה מקום, שממילא מובן כן, ורק בלשון של ביאה אנו אמרינן בדרך כלל שסגי בראשו ורובו.

(ט) **ונשאר** לנו לפרש הדין של ביאה לגבי חלה בכתובות כה. שכתוב שם, "דתניא, בבואכם אל הארץ, אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים, ת"ל בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם." ופירש"י, "והכי פירושו דשינה הכתוב ביאה זו לכתוב בה בבואכם ולא כתב כי תבאו, יכול משנכנסו לה מרגלים ת"ל כו." הרי כיון שיש שינוי בפסוק אנו אמרינן דבעינן כולכם, אבל בדרך כלל אנו אמרינן דסגי ברוב. ואגב אורחיה, לפי זה יש לפרש למה כתב הרמב"ם הנ"ל שיש ללמוד דבעינן כל הכהן בפנים מהפסוק של "בבואכם אל אהל מועד" שהוא בויקרא פ"י, והוא לא הביא הפסוק של שמות פ"כח. "בבואם אל אהל מועד" כמו שהוא בזבחים כו. הנ"ל. ולענ"ד נראה שזה דומה למ"ש הגמרא לגבי חלה, דהוי ליה להפסוק לכתוב, "כי תבאו אל אהל מועד", אלא כיון שהוא כתיב "בבואכם" יש ללמוד מזה דבעינן "ביאת כולכם", וכמו שפירש רש"י הנ"ל בכתובות. ולא שייך לומר דרשה זו "בבואם" כמובן. ולכן מ"ש הרמב"ם אתי שפיר.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש לתרץ מה שהקשה המשנה למלך הנ"ל בהל" טומאת צרעת, ואין קושיא שבדרך כלל אנו אמרינן דסגי בראשו ורובו אם לא שיש לימוד מיוחד דבעינן כולו, או אף מקצתו כמו שביארתי לעיל.

(י) **ועכשיו** יש לבאר מה שהקשתי מדין הוצאה בשבת, שהלא מצינו בשבת צא: וברמב"ם הנ"ל שאין איסור מן התורה אלא אם הוא הוציא את כולו, ולא אמרינן בזה רובו ככולו. ולענ"ד נראה שזה משום דילפינן המלאכות מן המשכן, וכתוב בשבת מט: "דתניא אין חייבין אלא על

לדמותם לשאר מקומות שבדרך כלל אמרינן דסגי בראשו ורובו.

ואגב אורחיה יש לדייק שהרמב"ם בפ"א הל"יב. דפסולי המוקדשין, לא הביא הפסוק של "בבואם אל אהל מועד" בשמות פ"כח. הנ"ל, אלא הוא כתב "בבואכם אל אהל מועד", וזה בויקרא פ"י פסוק ט. ולענ"ד אין נ"מ בזה. (ועיין מה שכתבתי לקמן לגבי ביאה בחלה שכתבתי טעם נכון למה פסוק זה יותר הגון ללמוד ממנו דבעינן כולו ולא סגי ברובו.) אלא שיש להעיר שהפסוק בשמות פ"כח. איירי לגבי בגדי כהונה, והפסוק בויקרא פ"י. איירי לגבי יין ושכר אל תשת, ולכן יש לדון אם אמרינן שאין איסור באלו אלא אם כל הכהן לפנים, אבל אם רק ראשו ורובו בפנים עדיין הוא אינו עובר על איסור תורה.

(ח) **ולגבי** הדין של קבלת הדם כשהוא עומד בדרום אלא שראשו ורובו בצפון, שהוא מותר, לא אמרינן בזה דבעינן כולו בצפון כמ"ש השיטה מקובצת שם באות יב. שהרי כולו כבר היה בעזרה, עיין שם שקצרתי. וגם עיין ברב ברכות הנ"ל. אלא שעדיין יש לדון בזה, שכתבתי לעיל דהא דאמרינן שמועיל ראשו ורובו, זה דוקא אם המצוה או העברה היא בלשון ביאה, אבל אם כתוב בפסוק "לעמוד לפני ה'", וכדומה אז צריך להיות כולו לפני ה'. וכן הוא ברש"י בזבחים כו. שכתב "בבואם אל אהל מועד, עד שיבא כולו, וגבי עזרה דכתיב יעמוד לפני ה', בעי נמי כולו דכיון דגלי בחדא גלי בכולהו". ולכן י"ל בכל מקום שכתבה התורה להיות באיזה מקום צריך להיות כולו באותו מקום. אלא עדיין יש לפרש הדין של קבלת דם של קדשי קדשים בצפון, שבזה סגי אם ראשו ורובו בצפון כמ"ש הגמרא שם. והלא אין בקבלת הדם הלשון של ביאה, ולכן לכאורה י"ל שכולו צריך להיות שם, ולא מועיל ראשו ורובו. אלא שראיתי בזבחים מח. שכתב "קבלה מנא לן דכתיב ולקח הכהן מדם חטאת (ויקרא פ"ד. פסוק לד.), מקבל עצמו מנא לן אמר קרא 'ולקח', לו קח." ופירש"י "ולקח, לו קח. סרסיהו למפרע ודרשהו, את עצמו יקח למקום הדם." הרי שהמצוה על המקבל היא בכלל לשון לקיחה ממקום אחד למקום אחר של הדם, והרי זה כמו ביאה, ולכן שפיר אמרינן שמועיל ראשו ורובו כמו שפירשתי לעיל.

אלא שעדיין יש לברר מ"ש רש"י הנ"ל דלמדינן מבבואם שאף העמידה לפני ה' בעזרה היא בכולו. הלא לפי מה שפירשתי לעיל אין צורך לזה שכיון שמה שכתוב בתורה

שכמו שמצינו לגבי התפילין של ראש דבעינן "בין" עיניך, דהיינו כולו שם, כמו כן י"ל שהפירוש של "על" ירך, הוי גם כן כולו שם, ואין לדמות ה"על" כאן לשאר מקומות שמצינו הלשון של "על", כיון שיש גלוי כאן לגבי התפילין של ראש שכולו על מקומו בעינן, ולכן הכי יש לפרש ה"על" ירך.

וגם לגבי הא דכתב הזבחי צדק הנ"ל י"ל הכי, שכיון שהמקום של הפרשיות צריך להיות בבתיים, אז צ"ל שכולם צריך להיות בתוך הבית, שאין בזה לשון ביאה וכדומה, ולכן לא אמרינן בזה רובו ככולו. וראיתי ברב ברכות הנ"ל שדן בזה ובסוף הוא כתב, "דלא אמרינן בעלמא רובו ככולו אלא היכא דזה המיעוט הנשאר, אפשר להיות כרוב וראוי לבילה הוא, וכההיא דעומד בדרום והכניס ראשו ורובו לצפון וקיבל, כי הגם דמקצת ממנו נשאר בדרום עכ"ז מאחר שזה המקצת נשאר בדרום יכול הוא בשעת קבלת הדם ליכנס הוא ג"כ בצפון, חשבינן ליה כאלו נכנס והוי כולו בצפון, וכן כל כיוצא בזה, משא"כ הכא גבי תפילין דהפרשיות גדולים מן הבתיים ואותו המקצת שנשאר בחוץ אין לו שום מקום ליכנס לפנים, לא אמרינן רובו ככולו והוי כאלו נכנס גם זה המקצת בבתיים, דאיך אמרת כאלו נכנס והוא באמת א"א לו ליכנס כלל, ולהכי שפיר חששו הרבנים הנ"ל בהא דתפילין הנז' ולא סמכו על הרוב, וחילוק זה ברור בעזה"ו. ע"ש.

ולענ"ד אף אם הוא באופן שיש מקום ליתן כל הפרשיות בבתיים, אבל מ"מ הן נשארו קצתן לחוץ, מ"מ עדיין זה פסול כמו שביארתי, אלא שלדעת הרב ברכות זה כשר. ועוד יש לדון, שמאי סברתו לגבי התפילין אם יש קצת התפילין של ראש למטה מן השערות, אם הוא יצא או לא, הלא לפי מה שהוא ביאר לנו נראה שהאדם י"ח בזה, אבל לפי מה שפירשתי, וכן נראה מהאחרונים, הוא לא יצא כלל.

ולפי מה שביארתי יש לדון לגבי הפרשה של המזוזה אם קצתה אינה על המזוזה עצמה, שנראה ש"ל שכיון שכתוב בפסוק "על" מזוזת ביתך, שצריך להיות כולו על המזוזה, אמנם לפי מאי דקי"ל כמ"ד "על היינו סמוך" אפשר לומר שאף אם קצת אינה על המזוזה עדיין הוא יצא י"ח כיון שעדיין הפרשה היא סמוך, ואין לדמות זה לדין תפילין שיש להוכיח המקום של תפילין של יד ממקומות אחרים מלבד מ"ש הפסוק "על" ירך, כגון "לאות", או "על לבבך", כמו שביארתי לעיל, וכן יש ללמוד דין היד

מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, הם זרעו ואתם לא תזרעו, הם קצרו ואתם לא תקצרו, הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה, ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י, הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע, ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר. ע"ש. ופירש רש"י שהעגלה היא רשות היחיד שגבוהה י' ורחבה ד'. ע"ש. ולכן אם העלו את הקרשים על העגלה הלא כל הקרש הוא למעלה מי' וברשות היחיד, ואם הורידו הקרשים לקרקע הלא כל הקרש מנוח על הקרקע. וידוע שהרוחב של הקרש הוא אמה וחצי דהיינו ט' טפחים, ולכן מצינו שאם הקרש על הקרקע כולו הוא ברשות הרבים. ולכן מצינו שההוצאה במשכן היא באופן שכל החפץ הוא ברשות אחרת, ולכן לא אמרינן בזה רובו ככולו.

ולפי הנ"ל יש להבין מ"ש האחרונים דבעינן כל התפילין על מקום השערות בראש וגם כל התפילין על גובה היד, ולא אמרינן בזה רובו ככולו. הרי כבר כתבתי שאם כתוב בתורה שיהיה איזה דבר באיזה מקום אז צריך להיות כולו שם, ושאני לשון ביאה שזה מוכח שעדיין אין כולו שם, ולכן די ברובו. ולגבי תפילין כתוב בפסוק בלשון "על", "וקשרתם לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך". הרי כבר כתבתי שלשון "על" מוכח שיהיו התפילין ממש שם ולא אמרינן בזה רובו ככולו, ואף את"ל שהלא פסק הרמב"ם כרבי שסבר על היינו סמוך, ולכן י"ל שאף אם התפילין סמוך להיד סגי בזה, מ"מ אף לזה אתי שפיר שהלא אין המקום של התפילין על היד ממש, אלא סמוך לו על הזרוע, כמבואר כל זה בב"י בריש ס"כז. ויש שכתבו שסמוך ליד הוא הקנה ולא קי"ל כסברתם אלא כר"ת שסבר שהוא הזרוע. וכן כתבו שצריך להיות לך לאות ולא לאחרים, דהיינו על הזרוע, ועוד כתבו הב"י בשם הרמב"ם שצריך להיות התפילין כנגד הלב, הרי שיש הוכחה ממש על המקום של התפילין של יד, וכיון שיש הוכחה לזה צריך להיות כל התפילין שם, כיון שלא כתוב בתורה לשון "ביאה" לגבי התפילין, ולכן לא אמרו בזה רובו ככולו.

ולגבי התפילין של ראש ילפינן המקום במנחות לז. שכתוב שם "נאמר כאן בין עיניכם ונאמר להלן בין עיניכם למת, מה להלן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה, אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה." הרי שיש מקום מפורש לתפילין של ראש, ולכן צריך להיות כולו שם, ולא אמרינן דסגי ברובו כיון שאין בזה הלשון של ביאה. ולפי זה כן י"ל גם לגבי התפילין של יד, דהיינו שאף שלגבי שאר מקומות הפירוש של "על" הווי סמוך, מ"מ שאני כאן

לימוד מיוחד לזה ע"ש.

ולענ"ד הוא דחוק לומר שמ"ש הגמרא בנזיר "זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא", הוא רק לגבי עשייה בשערותיו. וכן מ"ש שם, "הא בעלמא רובו ככולו", משמע שכלל זה שייך בכל המצות. ונראה שסברת הגמרא היא שכמו שבכמה מקומות מצינו רובו ככולו, ה"ה לגבי מצות עשייה דה"נ אמרינן כן, אלא שלגבי נזיר יש לימוד מיוחד לומר דבעינן כולו. ועיין ברש"י והתוספות והרא"ש שם, שאף אחד מהם לא פירשו שרובו ככולו לא שייך בדבר של עשייה. ויש להקשות על דברי הבנין ציון מרש"י בובחים כו. הנ"ל, שכתב לגבי קבלת הדם "הכניס ראשו ורובו בצפון וקיבל כאילו נכנס כולו כדקי"ל בכל התורה רובו ככולו." הרי שכלל זה שייך אף בדבר של עשייה ולא דוקא לגבי גלוח שערות. וכן נראה מנדה כט. שכתוב שם "מתקיף לה רב זביד מכלל דבמסורס רובו נמי לא פוטר, הא קי"ל דרובו ככולו", הרי שפשוט ליה לרב זביד דאמרינן רובו ככולו אף שאין לימוד מיוחד לזה, אף שהלידה היא בכלל עשייה, ולא דוקא בשערות, ולכן הוא הקשה הא דקי"ל רובו ככולו. וכן נראה מחולין יט. שכתוב שם "ורבי יוסי ברבי יהודה סבר רובו ככולו", הרי שיש לו סברה זו אף שאין לימוד מיוחד לזה לגבי הטבעת, ועיין בדף יח. שכתב רש"י "הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה דרובו ככולה", ע"ש. וכן נראה מהש"ע בחו"מ ס"ר עז. ג. שכתב דיני בכור, "ואם יצאה פדחתו בחיי אביו אע"פ שלא יצא כל ראשו לאויר העולם אלא אחר מיתת אביו הרי זה נוטל פי שנים." ופירש הש"ך שם בס"ק ז. "בטור כתב רוב פדחתו דרובו ככולו ומחשב על ידו כאילו יצא ראשו והוי כילוד כולו" ע"ש, הרי שבמעשה של לידה, והוא כמו ביאת לעולם אנו אזלינן בתר הרוב, בין ברוב ראשו, ובין ברוב פדחתו להטור. ועיין עוד בזה בש"ך ל"ד ס"יד. ס"ק א. ולענ"ד זה שלא כהבנין ציון.

(ב) **ועוד** נראה להקשות על סברת הבנין ציון, שהוא פירש שמ"ש בנזיר "זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא" הוא דוקא בדבר של עשייה בשערות, דהיינו בגלוח פאת הזקן. וז"ל "ומה דאמרינן בנזיר זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא, היינו לענין גלוח שערות דוקא, שכן כתב השיטה מקובצת בשם הר"ר עזריאל וז"ל וזאת אומרת רובו ככולו דאורייתא פי" פאת הזקן דאמר רחמנא לא תשחית אפילו לא גלח אלא רוב הפאות חייב כאלו גלח כולו... ודוקא הכא בנזיר בעינן שלא ישייר כלום וכן במצורע דכתיב כל בשרו וכלויים נמי על כל בשרם, אבל בעלמא

מהראש, וכמו שבראש בעינן "בין" דהיינו כולו שם, כמו כן יש לפרש ה"על" לגבי תפילין. ועוד י"ל, שמצינו במנחות לד. שכתוב בגמרא ביתך בדרך ביאתך, דהיינו על צד ימין, ולכן אפשר לומר שכיון שלשון ביאה שייכת במצוות מזוזה, כן י"ל לגבי הפרשיות אם קצתה בחוץ והרוב על המזוזה שזה כשר. ועדיין יש לדון בזה.

(א) **ועכשיו** יש לדון בדברי הבנין הציון בס"קפ. הנ"ל, והוא כתב, "היכי שצותה התורה שיעשה דבר ודאי בעינן כולו, ולכן אמרינן בפ"ב דחולין כח. דרובו של כל אחד כמוהו לענין שחיטה הוי הלכה למשה מסיני, דמסברא לא הוי אמרינן כן. וכן אמרינן בסוכה ו. דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ מיעוטו אינו חוצץ, דזה גם כן הל"מ כנראה שם, דאי לאו הכי היינו אומרים דאפילו המיעוט חוצץ אחר שצוה הכתוב שיבא בשרו במים. וכן לענין ציצין המעכבין את המילה, שהרי מה שצריך לגלות העטרה לא נכתב בכתוב והוא הלכה למשה מסיני, וא"כ הכי נמסר שסגי ברובו אבל אם היה כתוב בתורה באמת בעינן כולו ולא סגי ברובו." ואחר זה הוא כתב בד"ה כללו, "ומה דאמרינן בנזיר זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא, היינו לענין גלוח שערות דוקא". הרי שלדעתו שבכל מקום שצותה התורה לעשות דבר, לא אמרינן רובו ככולו אלא אם כן יש גלוי בפירוש שזה מותר.

אמנם לדעתו כשאין צווי לעשות דבר יש ליזיל אחר הרוב, וז"ל "אלא ודאי מה דאזלינן בתר רוב לא שייך אלא היכי דהמיעוט מתנגד להרוב כגון גבי סנהדרין, שדעות המיעוט הם נגד הרוב וע"כ אתה צריך לתפוס דעת החלק האחד, בזה אמרינן שדעות הרוב מכריעין דעות המיעוט, וכן לענין ביטול המיעוט ברוב... דבכל הני יש מיעוט ורוב מתנגדין זה לזה ואנו דנין לילך בתר הרוב נגד המיעוט, אבל היכי שצותה התורה שיעשה דבר, ודאי בעינן כולו... כללו של דבר שבכל מקום שצותה התורה מצוה או הזהירה על מעשה שלא לעשות אין הציווי רק על כולו". הרי שיש חילוק בין כשצריך לעשות דבר, שצריך לעשות כולו, ובין שאר דברים שלא שייך בהם עשייה, ומ"מ מ"ש בנזיר זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא אף שבזה יש עשייה, מ"מ זה דוקא לענין גלוח שערות כמ"ש הבנין ציון שם. ועיין עוד שם שהוא דן לענין קבלת טומאה בביאה לבית המנוגע וכו', הרי שיש בזה עשייה אף שאין כאן מצוה, הרי שאין החילוק בין מצוה של עשייה או לא אלא בין עשייה אף שהיא אינה מצוה, או לא. ומ"מ הוא כתב דשאני ביאה לבית המנוגע דסגי ברובו ככולו כיון שיש

וזה תימה דהרי מסוגיא זו דנזיר מוכח דאפילו במניח מיעוט הפיאה, שודאי הוא יותר מחוט כל שהוא, גם כן נקרא משחית פאת זקן וחייב דרובו ככולו וצ"ע. הרי שהוא הבין בדברי הרא"ש שאף אם הניח רק חוט של שער הוא אינו חייב. ולענ"ד אין זה כוונת הרא"ש, אלא כוונתו שהחוט על הפיאות פירושו סמוך לפיאות, וכמו שכתבתי לעיל "על היינו סמוך", והיו מעבירין תער על זקן עד שהגיעו למקומות של פיאות הזקן, ומניחין חוט של שערות בסובב כגדר כדי שלא להשחית פאת הזקן. ועל זה כתב הרא"ש כי לפעמים אין מכוונין על הפיאות, דהיינו שהם עברו תער על הפאות עצמן, שהם לא כונו בדיוק. הרי שלפי זה נראה שאף אם הם העבירו קצת על פאת הזקן הוא חייב, דהיינו כסברת הר"מ בתוספות הנ"ל. ולכן נראה שמ"ש הרא"ש אתי שפיר, וכיון שכן ודאי קי"ל כהתוספות והרא"ש ודעימיה, כנגד ר"ע זריאל. ולכן מכל זה יש להוכיח דהא דאמרינן רובו ככולו, הוא בשאר דברים ולא דוקא בשערות.

(ג) **ומה** שהביא הבנין ציון ראייה לדבריו משחיטה וטבילה ומילה שאנו צריכים ההלכה למשה מסיני כדי לבאר בהדיא דסגי ברוב, שאם לא כן אין סברה לומר רובו ככולו. לענ"ד אין מזה ראייה, שבכל אלו הטעם שאמר בפירוש רובו ככולו הוא מפני שאף שזה כלל מוסכם בכל התורה מ"מ הוא אינו ברור בנדונים אלו מה הוא הרוב, ולכן אנו צריכים ההלכה למשה מסיני כדי לפרש את זה. ולכן לגבי שחיטה בחולין כח. כתוב "שנצטוו משה על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה." ולענ"ד אם לא אמר רוב אחד בעוף הייתי אומר שאף אם שחט בעוף בכל סימן רק חציו, שזה כשר שכיון שבצירוף שניהם זה ככולו, או אף קצת בסימן אחד וקצת בסימן השני עד שבצירוף הוא כרוב של אחד שזה כשר, אלא כיון שיש גלוי דבעינן "רוב אחד בעוף" זה מוכח דבעינן שיהיה כל הרוב בסימן אחד. וכן לגבי בהמה, הייתי אומר שאם שחט כל סימן אחד וקצת של סימן אחר שזה רוב של שניהם ודבר זה כשר, אלא כיון שכתב "רוב שנים בבהמה" ילפינן מזה דבעינן דוקא רוב בכל סימן. ועיין בהלכות אלו בטור ב"ד בס"כא.

וכן לגבי טבילה, שכתוב בסוכה ו: "דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ." הרי כך פירושו, שאף שבדרך כלל אנו אומרים רובו ככולו, ולכן אם החציצה המיעוט אז בשרו הוא רובו ככולו, ואין לחוש לחציצה, מ"מ חידש לנו ההלכה למשה מסיני באיזה רוב

כגון פאת הזקן רובו ככולו... עכ"ל. הרי דס"ל דרק לענין גלוח גלי קרא דרובו ככולו אבל בעלמא לא... ומה שלא הזכירו מפאת הראש י"ל דשם יש שיעור כמ"ש הרמב"ם בשם זקניו דלא יניח פחות מד' או לחד גירסא ממ' שערות כמבואר בטור י"ד ס"קפא. וא"כ י"ל דשיעור הפאה ע"פ קבלה קבלו כן. עיין שם כל לשונו. הרי שלדעתו שלא נשאר איסור בשערות ששייך לומר בו רובו ככולו, אלא בפאת הזקן.

ולענ"ד יש לדון בזה. כתבו התוספות שם בנזיר בד"ה אמר, "הכא הוא דבעי כולו הא בעלמא רובו ככולו. אומר הר"מ דבעלמא קיימי מיהו פאת זקן אמר בסוף פרק המצניע בשבת צד: דמלא פי הזוג מיחייב דמשמע פורתא." ופירש בגמ' שבת צד: דהיינו שתי שערות. הרי שלדעת הר"מ, יש שיעור אף בפאת הזקן, ולכן לא נשאר מקום לומר שרובו ככולו שייך בשערות שבמצורע ולויים ונזיר, ולכן אנן אמרינן שצריך לגלח את הכל, ובפאת הראש ובפאת הזקן יש שיעור קבוע, ולכן מוכרח לומר דהא דכתיב בגמרא רובו ככולו, הוא לגבי שאר דברים וכמו שפירשתי לעיל. וראיתי בבנין ציון שהקשה על התוספות וכתב, "אכן דברי הר"מ שהביא ראייה מפ" המצניע צ"ע, וכבר העיר באורח מישור כן דשם לא הוזכר כלל מפאת הזקן רק איירי לענין שבת וקרח." ולענ"ד לא ידעתי מקום להקשות על הר"מ, שהלא גם כתב שם האמרי יושר, "מיהו בתוספתא, ומביאו בנ"י סוף מכות, דבשתי שערות חייב גבי שבת וגבי פאה וגבי תולש סימני טומאה, גם בסמ"ג מביא כן בשם תוספתא" ע"ש. וז"ל הנמ"י בסוף מכות, "ובספר המצות הביא תוספתא יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף, וכן כתב אבי העזרי נראה דעל כל פאה חייב בשתי שערות כדתניא בתוספתא על ג' מקומות חייב בב' שערות, בשבת ובפאה ובתולש סימני טומאה." הרי שהמקור להר"מ הוא בתוספתא, ומה שהוא ציין לפ" המצניע הוא להוכיח שכך קי"ל לענין שבת וקרח, ולכן ה"ה לגבי פאת הזקן. ולכן צ"ל שמ"ש בנזיר מב. רובו ככולו, הוא לגבי שאר דברים ולא דוקא בשערות.

וראיתי בבנין ציון שם שהביא הרא"ש במכות פ"ג, וכן הטור ב"ד ס"קפא, שכתבו לגבי פאת הזקן, "וירא שמים יצא ידי כולם ולא יעביר תער על כל זקנו כלל ולא כאותן שמניחין חוט כל שהוא על הפיאות, כי לפעמים אין מכוונין על הפיאות." ועל זה כתב הבנין ציון "ומדבריהם נראה דאם מניח חוט של שיעור בלבד לא נקרא משחית פאת הזקן...

היקף העטרה לדעת הטור ורש"י, ולא בעינן כולו, אף שהפסוק כתוב בויקרא כב. "ומעוך וכתות ונתוק וכתות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו." הרי שהסירוס הוא בכלל עשיה, ועדיין אמרינן שברוב יש חיוב, ולא אמרינן דבעינן כולו דוקא. ואין בזה הלכה למשה מסיני כמו לגבי שחיטה, אלא אמרינן כן מסברה כמו שנראה מיבמות עה: שכתוב שם "יתיב רבינא וקמיבעיא ליה מלא החוט שאמרו, על פני כולה או על פני רובה, אמר ליה רבא תוספאה לרבינא מלא החוט על פני רובה". ולענ"ד נראה מזה שרבינא שאל האם יש קבלה אם בעינן דוקא כולה, או אם אמרינן שזה כשאר דברי תורה שאנו אומרים רובו ככולו, ולזה השיב רבא תוספאה לרבינא על פני רובה, דהיינו משום רובו ככולו. ולכן נראה מזה שאף בעשיה אנו אמרינן רובו ככולו.

ואל תשיבני שאין מכאן ראיה, שדין סירוס תלוי באם האיש ראוי להוציא זרע שהוא ראוי לפרו ורבו, ולכן אין שאלת רבינא בענין רובו ככולו או לא, אלא האם בחתיכת רוב ההיקף עדיין האיש ראוי ליתן זרע שראוי לבנים, או לא. אלא שנראה שאין זה מספיק כדי לדחות מה שפירשתי, ונראה דהכי פירוש, שאין בזה ידיעה ברורה מי יכול להוליד בנים או לא, ומה הוא שיעור חתיכה שהוא עדיין יכול להוציא זרע של קיימא. אלא החכמים אזלו בזה אחרי סברתם, וסבר רבא תוספאה בזה שכיון שבדרך כלל אנו אמרינן רובו ככולו, אף הכי מסתמא י"ל כן שכמו שבכולו הוא אינו יכול להוליד בנים, אף ברובו י"ל כן, שבכמה מקומות מצינו שרובו ככולו. ולכן נראה מזה שאף בדבר של עשיה כסירוס אנו אמרינן הכלל של רובו ככולו.

טז) ונראה שגם יש להביא ראיה למה שכתבתי מדין מעקה, לפי שיטת הראב"ד בהל"ל רוצח פ"א. הל"ב. שלסברתו בעינן י' טפחים למעקה דוקא "ממקום דרסו, והוא מקום הנמוך שבו, אבל שאר צדדין ג' טפחים". ועיין בכ"מ שם שהמקור לזה בספרי. ויש לדון בזה, דבשלמא לגבי צד המעקה שהוא י' טפחים, לא מועיל לומר דסגי בעמוד מרובה על הפרוץ, שעדיין יכול האיש על הגג ליפול מצד הפרוץ, וכיון שכתוב בפסוק בפירוש "ולא תשים דמים בביתך", נראה שפשוט דבעינן מחיצה כל אורך הגג, ואם יש מקום פרוץ שיכול אדם ליפול ממנו, אז הוא אינו מקיים המצוה. ואף למ"ד שסבר אין דורשין טעמא דקרא "שאני הכא דמפרש קרא" כמבואר בב"מ קטו. ולכן צריך לחוש לטעם של "ולא תשים דמים בביתך". אמנם יש לדון לגבי הצד של ג' טפחים, שהלא שם הג' טפחים הם סימן

איירינן, דהיינו שדוקא ברוב שמקפיד עליו, וזה החידוש. ולכן כיון שצריך פירוש לבאר מתי שיש לחוש לרוב (במקפיד), ולמתי שאינו צריך לחוש לרוב (באינו מקפיד), שפיר י"ל שאנו צריכים ההלכה למשה מסיני כדי לבאר את זה.

וכן לגבי מילה והציצין מעכבין, כתוב במשנה בשבת קלז. "אלו הן ציצין המעכבין את המילה בשר החופה את רוב העטרה". וכתב בגמרא, "אמר רבי אבינא א"ר ירמיה בר אבא אמר רב, בשר החופה את רוב גובהה של עטרה." ופירש"י, "רוב גובהה. לא תימא רוב העטרה דקתני מתני' רוב הקיפה, אלא אפילו רוב גובהה במקום אחד." הרי נראה שבלי הלכה זו י"ל שאם רוב העטרה בהקפה מגולה שדי בזה דאנן אמרינן רובו ככולו, אף אם במקום אחד הוא רוב גובהה, כיון שעדיין מגולה רוב ההקפה. אלא על פי הלכה זו למדינן שאף ברוב גובהה במקום אחד יש עיכוב למצוה, ולכן שפיר י"ל דאנן בעינן הלכה זו. ולכן מכל הנ"ל עדיין י"ל ש"ל בכל התורה רובו ככולו כמו שביארתי, אם לא שיש שיעור קבוע או מקום קבוע לאיזו מצוה.

יד) ולענ"ד עוד יש לפרש בענין שחיטה וטבילה ומילה שכתבתי לעיל. והוא, שכיון שאין שיעור לכל דברים אלו, דהיינו שלא מצינו בשחיטת הבהמה שצריך לשחוט כשיעור אצבע וכדומה, וכן לא מצינו לגבי טבילה שצריך לטבול שיעור קבוע כגון אמה של גופו, וכן לגבי המילה לא מצינו שצריך לחתוך שיעור קבוע של הציצין, ולכן בכל אלו י"ל רובו ככולו, וכמו שמצינו בגלוח הראש הנזיר שאם לא היה לימוד מיוחד הייתי אומר דסגי ברוב ראשו. ואין דברים אלו דומה לכשקובע התורה שתהיה המצוה באיזה מקום שקביעות מקום היא כקביעות שיעור, אבל לגבי הטבילה או השחיטה אין שיעור קבוע לדבר ולכן סגי ברובו. וכן יש לומר לגבי הגמרא דהוריות הנ"ל שאין שם שיעור קבוע, וכן לגבי האי דנדה כט. ואין להאריך.

ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה למה שפירשתי מדין סירוס, שכתב הטור באה"ע ס"ה. "אסור לפצוע הגיד". והוא פירש שם גם כן, "ואיזהו פצוע דכא כל שנפצע הגיד בסכין או במכת חרב". והוא כתב גם כן לגבי בשר העטרה "שאפילו אם נחתך כולו ולא נשאר אלא מלא חוט על פני רוב העטרה לצד הגוף כשר". הרי שלדעתו, וכן דעת רש"י, שבזה אזלינן אחר רוב ההיקף כמו שפירש הב"י שם. ולכן נראה שיש איסור של סירוס אף בחתיכת רוב

שאף לגבי העשייה של הקבורה או אמרינן רובו ככולו. ולכן נראה שאף אם כל הגוף שם, והוא קובר רק ראשו ורובו, עדיין י"ל שהוא מקיים המצוה. ואף שהוא יכול לטמא את עצמו לקבור המיעוט הנשאר כמ"ש הירושלמי שם, "כשם שאדם מיטמא למת מצוה כך אדם מיטמא על אבר מת מצוה". ופירש הפני משה, "שנטמא כבר למת מצוה זה ועדיין נשאר אבר ממנו חוזר ומטמא גם לאבר זה מכיון שכבר היה עליו דין מת מצוה." מ"מ אף שכן הוא, ויש מצוה לקבור כל המת, מ"מ נראה שהוא כבר קיים עיקר מצוות קבורה בקבורת ראשו ורובו, וזה כמו חזרה על הציצין שאינן מעכבין בשבת, שהוא יכול לעשות כן כל זמן שעדיין הוא עוסק במצוות מילה כמבואר בשבת קלז., וכן הוא כאן. ולפי זה נראה שאף בעשיית המצוה י"ל רובו ככולו, וכשביארתי לעיל.

(ז) **ולפי כל זה** יש לדון במ"ש בחולין סז: לגבי השרץ שפרשה מהפרי, וכתוב בפסוק "השרץ השורץ על הארץ", "מקצתה מהו... תיקו." וכתב הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"ב. הל"טז. "או פירשו מקצתו לארץ... כל אלו אסורין מספק ואין לוקין עליהן." ופירש"י, "מקצתה מהו. מי היא ככולה או דלמא בעינן כולה." ויש לדון בזה לדעת הבנין ציון, הלא זה דבר של מעשה, דהיינו לשרוץ על הארץ, ולכן נראה שלפי שיטתו בעינן כולה על הארץ, ולכן מאי ספק יש כאן. וגם על מה שפירשתי יש להקשות, הלא סגי בזה לומר רובו ככולו, ולכן למה כתב רש"י "דלמא בעינן כולה" הלא אף ברוב סגי. ועוד כאן השרץ בא מן הפרי לארץ, ובכל דרך ביאה מצינו דסגי ברוב. ועוד, למה כתוב בגמרא לשון "מקצתה", שמשמע שאף אם יש מיעוט עדיין יש ספק בדבר. ועוד יש להקשות, שאם אמרינן כמ"ד "על פירושו סמוך", אז מאי ספק יש כאן, הלא אם יש קצתה על הארץ זה נחשב "על הארץ", ואף למ"ד "על" ממש בעינן, הלא כיון שאין כל השרץ שם על הארץ אין זה נחשב כעל הארץ, ולמה הניח הגמרא הדבר בתיקו, הלא הוא תלוי במחלוקת זו אם אמרינן "על" פירושו סמוך או אם על ממש בעינן. אלא נראה לענ"ד, שאין קושיא מכאן בין למ"ש הבנין ציון, ובין למה שפירשתי, שאין הספק כאן בפירוש "על הארץ", אלא הוא בפירוש "שורץ", דהיינו שמא אם השרץ שורץ אף בקצת גופו על הארץ, זה בכלל "שריצה", ושפיר אמרינן שיש כאן שורץ, ומה לי אם זה בקצת גופו או בכל גופו, כיון שזה שריצה וזה על הארץ סגי בזה, שלא בעינן שיהיה גוף השרץ כולו על הארץ, אלא שיהיה מעשה שריצה על הארץ, ולכן יש לדון על מה נקרא שריצה, ואפשר אף שריצה בקצת גופו היא בכלל שריצה.

בעלמא להזכיר שלא יעבור עליו כדי שלא יפול. ולכן כיון שכן, י"ל ששפיר הוא לומר שהוא מקיים המצוה בעמוד מרובה על הפרוץ, שעדיין יש סימן הניכר לכל בזה. ומסתברא לומר הכי, שאין טעם לומר שדין מעקה משונה משאר דיני מחיצה דאמרינן בהם עמוד מרובה מהפרוץ הוא כשר. ולכן כיון שהטעם שמועיל עמוד מרובה על הפרוץ הוא מפני רוב, דהיינו רובו ככולו, ולכן שפיר אמרינן שמועיל רובו ככולו בעשיית מצוה כדמצינו במעקה. אלא לכאורה נראה שאין מזה קושיא על הבנין ציון, שהלא כתוב בעירובין ד. "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני". וגם כתוב בערובין טו: "פרוץ כעומד... רב פפא אמר מותר הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור הכי אגמריה רחמנא למשה, גדור רובה". ופירש רש"י שמחיצות והלכותיהן הלכה למשה מסיני. ע"ש. ולכן זה אתי שפיר להבנין ציון, שלפי סברתו כיון שיש גלוי בפירוש בזה, אז אמרינן רובו ככולו, ולכן שפיר י"ל שמועיל עומד מרובה על הפרוץ למעקה של ג' טפחים, אבל בעלמא לא אמרינן שמועיל רובו ככולו בדבר של עשייה. אלא לענ"ד נראה שיש לדחות תירוץ זה, דבשלמא ששייך לומר שההלכות של מחיצה הן הלכה למשה מסיני, אבל כאן לגבי מעקה של ג' טפחים אין זה בגדר של מחיצה כלל, כיון שלא מצינו מחיצה בפחות מ' טפחים, ולכן צ"ל דהא דמועיל ג' טפחים הוא רק מצד שהוא סימן בעלמא, ואין זה בכלל דין מחיצה כלל. ולכן אם אמרינן דמסתברא מועיל רובו ככולו, הוא מפני שבדרך כלל אמרינן כן, ולא מפני ההלכה למשה מסיני, שהרי אין כאן מחיצה. ולכן שפיר י"ל רובו ככולו אף בדבר של עשייה.

ועוד נראה לי להביא ראיה מהירושלמי בנזיר פ"ז. הל"א. שכתוב שם לגבי מצוות קבורה, "תקברנו, כולו ולא מקצתו, תקברנו מיכן שאם שייר ממנו לא עשה כלום שנאמר כי קבור תקברנו מיכן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו". וכתב שם בשירי קרבן, "מיכן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו. וא"ת הא אמרינן בסמוך תקברנו כולו ולא מקצתו, וי"ל כיון דאיכא רובא ה"ל ככולו." ונראה שלפי החילוק של הבנין ציון, אין כאן קושיא השירי קרבן, דהא דאמרינן שאין המת מת מצוה עד שיהיה ראשו ורובו, זה במציאות, שאם נמצא ראשו ורובו שזה ככולו. אמנם לגבי מעשה הקבורה בעינן שצריך לקבור כולו ולא אמרינן רובו ככולו לגבי מעשה של קיום המצוה. ולענ"ד זה אינו, שהלימוד של ראשו ורובו הוא מהפסוק של עשיית מצוה, דהיינו "קבור תקברנו", הרי

או דילמא י"ל ששריצה היא רק כשכל השרץ שורץ בכל גופו ובדרך הילוכו. ולכן משום ספק זו הניח הגמרא דין זה בתיקו. ולכן אין הענין כאן תלוי באם כל גוף השרץ שם או לא, ואם זה נקרא ביאה לארץ מהפרי, אלא הוא תלוי בפירוש "השורץ". כן נראה לענ"ד כעת.

ולכאורה נראה שיש להביא ראיה לדברי מ"ש בשבת צד: "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר צפורן שפירש רובה, וציצין שפרשו רובן ביד מותר, בכלי חייב חטאת... הכי קאמר פירשו רובן ביד מותר, בכלי פטור אבל אסור". ולכאורה משמע מזה שכיון דאמרינן רובו ככולו, אם פירשו הרוב זה כאילו כולן פירשו. ולכן ילפינן מזה גם כן, שאם אחד גוזז רוב הצפורן שהוא חייב משום גוזז שאנו אמרינן רובו ככולו, וזה כאילו הוא חתך כל הצפורן. הרי שאף בדבר של עשיה אנו אמרינן רובו ככולו. אלא נראה שזה אינו, שרש"י שם לא פירש הטעם משום רובו ככולו, אלא הוא כתב, "שפירשו רובן. קרובין לינתק". ונראה שיש לפרש שאין הדבר תלוי ברובו ככולו כלל, אלא באם מה שנשאר מחובר לגוף ראוי לינק מן הגוף וראוי להגדיל. ולכן מצינו בעירובין קג. שביבלת יבש שאין חיוב, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ט. דשבת הל"ח. ולכן אף אם פירשו רוב הצפורן עדיין י"ל שמה שמחוברת לגוף עדיין ראוייה להגדיל ומי שחותך המיעוט חייב משום גוזז. ולכן רש"י לא פירש שדין צפורן שפירש רובה תלוי ברובו ככולו, שאין זה שייך כאן, אלא הוא הביא טעם אחר למה שאין בזה חיוב, דהיינו ש"קרובין לינתק". ולענ"ד זה דומה למחלוקת בגיטין לט. שכתוב שם "בשערו העומד לגזוז קמיפלגי מר סבר כגוזז דמי ומר סבר לאו כגוזז דמי". ונראה שאף למ"ד לאו כגוזז דמי, מ"מ זה דוקא בשערות שלא "קרובין לינתק" ממילא, אבל גבי הצפורן שקרובין לינתק ממילא, י"ל שלכ"ע כגוזז דמי ואין כאן חיוב על נטילתה. ולכן אין להביא ראיה מכאן לענין רובו ככולו בדבר של עשיה, כיון שבצפורן יש טעם אחר של קרובין לינתק.

(יח) **אלא** שלכאורה נראה שיש להביא ראיה למ"ש הבנין ציון ממ"ש במנחות לה. ושבת כח: "אמר ר" יצחק רצונות שחורות הלכה למשה מסיני." ויש להבין לדעת הרמ"א בס"לג. ד. שצריך שחורות לשמן, הרי השחורות בכלל עשיה, עיין במ"ב בס"ק כב. שם. ומשמע מסתימת הפוסקים דבעינן שיהיה כל הרצועה שחורה. ועיין בביאור הלכה בס"לג. בד"ה רצונות שחורות, שנסתפק על חתיכת הרצועה שנכנסת במעברתא אי צריך להיות שחורה, ואי אמרינן רובו ככולו, הלא אין מקום לספק זה כיון שהשאר

בחוץ הוא שחור והוא הרוב. אלא נראה שפשוט לכל הפוסקים דבעינן שיהיה כל הרצועה שחורה. ולפי זה נראה, שזה סייעתא לסברת הבנין ציון שאף שאין גלוי לזה בגמרא אנו אמרינן מסתם שלא אמרינן רובו ככולו, בדבר ששייך בו עשיה.

אלא נראה לענ"ד שדין זה שאני, ולגבי איזו מצוה דבעינן שיהיה איזה צבע, אנו אמרינן דבעינן שיהיה כולה מהצבע ולא סגי ברובו ככולו. ובתחילה יש לדון בדין אתרוג שבעלתה עליו חזוית אנו אמרינן רובו ככולו, דהיינו שאם החזוית על רוב אז האתרוג הוא פסול, אבל אם היא על מיעוט האתרוג אז הוא כשר, והוא הדין במראה פסול באתרוג כמ"ש מרן בס"תרמח. טז. ע"ש. אמנם כתוב בגמרא בסוכה לה: "אמר רבא ועל חוטמו ואפילו במשהו נמי פסול." ופירש"י, "שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו." ולכן נראה לענ"ד שהוא הדין ברצועה של התפילין שאין מקום מיוחד ברצועה ליתן עיניו שכולה שוה, ולכן י"ל שהוא נותן עיניו בכל הרצועה, ולכן אם היא אינה שחורה בכל שהוא אז היא פסולה. ויש לדון בזה, למה לא אמרינן רובו ככולו במראה, ולענ"ד מראה שאני שהוא תלוי בראיה, והאיש בדרך כלל רואה את הכל, ולכן בעינן שיהיה כולו של אותו צבע כשר. משא"כ לגבי ראש הנזיר, שאם לא היה לימוד מיוחד, שפיר י"ל רובו ככולו, שאין הגלוח תלוי בראיית העינים, אלא על אם הוא מגלח רוב השער או לא, ולכן מאי איכפת לן אם הוא רואה המיעוט של שער או לא, כיון דבעינן מעשה של גלוח ולא הראיה שנזיר קרחה. וכן י"ל לגבי שחיטת רוב סימנים, שהמצוה היא המעשה של שחיטה, ואין המצוה תלויה בראיה כלל. ולפי זה מובן מה שכתב רש"י הנ"ל לפרש דברי רבא, שכיון שאין דרך אדם ליתן עיניו בשאר האתרוג אנו אמרינן רובו ככולו כשאר מצות, אבל לגבי החוטם שדרך האדם ליתן עיניו בו, מוכרח לומר דבעינן כולו כשר, ואף במראה פסול כל שהוא האתרוג פסול. ולענ"ד נראה שכן י"ל לגבי התכלת בציצית, דבעינן כולו של תכלת ולא סגי אם רוב החוט הוא תכלת, שכיון שהוא נותן עיניו בו כמ"ש "וראיתם אותו", צריך להיות כולו של תכלת. וכן יש לפרש מ"ש בשבת צד: "ומודים חכמים לר"א במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב, ודבר זה אף בחול אסור משום שנאמר לא ילבש שמלת אשה." ופירש"י "אחת חייב. שבאחת הוא מקפיד שלא יהא נראה כזקן." הרי שאיסור זה תלוי בראיה שהאיש לא רוצה "לנראה" כזקן. ולכן אף בשער אחת יש חיוב, משא"כ לגבי שבת או קרחה, שבאלו בעינן שתי שערות לחיוב כמבואר

בגמרא שם. ולכן אין להביא מדין רצועות, ראייה להבנין ציון.

(ט) **ועכשיו** יש לחזור לבאר מצוות סוכה. ולענ"ד שהחכמים סברו שמצוות סוכה דומה לדין "ביאה", שכבר כתבתי לעיל שבדרך כלל שלגבי ביאה אנו אמרינן ראשו ורובו. ונראה שכיון שהתורה כתבה בסוכות תשבו, ואמרו חכמים שזאת אומרת תשבו כעין תדורו, הרי משמע דבעינן כמו דירה בתוך ביתו. ולכן לא בעינן שהוא נשאר כל שבעת ימים דוקא בסוכה, אלא שהוא יכול לצאת ולבוא בכל זמן שהוא רוצה, כמו שהוא עושה בשאר ימות השנה כשהוא דר בביתו, ולכן הביאה היא בכלל המצוה. וידוע מ"ש הגמרא במנחות לד. לגבי מזוזה, ביתך דרך ביאתך, ונראה שה"ה לגבי סוכה שהסוכה נחשבת כביתו, ולכן בעינן לגבי סוכה דרך ביאתך, ובזה הוא קיים המצוה. ולכן כמו שמצינו לגבי ביאה, שבדרך כלל מועיל ראשו ורובו, ה"ה לגבי סוכה י"ל כן. וכן ראיתי בבנין הציון הנ"ל שכתב כן, שאחר שהוא דן לגבי ביאה לבית המנוגע דסגי בראשו ורובו הוא כתב, "ויש לומר דמזה ילפינן גם כן מה דאמרינן בסוכה ג. דיושב ראשו ורובו בסוכה יצא דאורייתא, דמדגלי קרא דבא ראשו ורובו מקרי ביאה אל הבית, א"כ נקרא גם כן ישיבה בסוכה."

וכיון שכן יש לומר שלא בעינן שיהיה כל ראשו וכל רוב גופו בחצי העליון של גופו, בתוך הסוכה, אלא אף אם הוא נכנס ורוב ראשו וגופו מצד לפניו הוו בתוך הסוכה, והמיעוט מאחוריו הוא בחוץ, עדיין י"ל שהוא יצא י"ח. וכן הוא בשבועות יז: הנ"ל "הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור דכתיב והבא אל הבית דרך ביאה אסרה תורה". הרי שאם הוא דרך לפניו וחוטמו ורוב שלפניו בפנים סגי בזה אף שהמיעוט אחוריו עדיין בחוץ. וכן הוא בתוספות שם בד"ה אפילו, שכתבו, "ואם נכנס דרך פניו משנכנס רובו טמא אבל במיעוט לא". וכן הוא בריטב"א שם. וכן מצינו במשנה בנדה כח. שכתוב "משיצא רובו הרי הוא כילוד, יצא כדרכו עד שיצא רוב ראשו, ואיזהו רוב ראשו משיצא פדחתו." הרי שהלידה היא כמו ביאה לעולם, וסגי ברוב הראש ולא בעינן כל הראש דוקא, וכן מצינו לגבי בכור בחו"מ ס"רעז., ושחיטה בי"ד ס"יד. עיין בש"ך בס"ק א. וכן בס"קצד. י. וכן הוא לגבי מילה בס"רסב. ו. כמבאר בב"י בשם הרשב"א בס"קצד. בד"ה ומ"ש ואפילו לא יצא, ע"ש.

ואגב אורחיה צריך ליתן טעם למה לגבי לידה סגי בראש

או רובו, אבל לגבי ביאה לאיזה מקום בעינן ראשו ורובו. ולענ"ד נראה שהמקור לזה בבכורות מו: שכתוב שם, "אמר שמואל אין הראש פוטר בנפלים, מ"ט 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו', כל היכא דנשמת רוח חיים באפיו הוא דחשיב רישיה איך לא חשיב רישיה". ופירש"י "מי שהוא בן חיים הלך אחר אפיו דהיינו ראשו". ולכן נראה לפרש שכיון שע"י הלידה יש נשמה אחרת בעולם, לכן יש לאזיל בלידה אחר החלק של גוף שניכר בו הנשמה, וזה הראש שנשמת רוח חיים באפיו. ולכן דין לידה שאני מסתם ביאה במקומות אחרים, שבסתם ביאה יש ליזיל אחר ראשו וגם רובו, שאין זה תלוי בביאת נשמה לעולם.

ולכן לפי זה נראה שמועיל אם רק הרוב לפניו בתוך הסוכה ולא בעינן כל ראשו וכל הרוב של גופו בחלק העליון, כיון שזה בכלל ביאת סוכה. אלא שעדיין יש לדון על מה שכתבתי בתחילה, דהיינו שאם מועיל שהמיעוט של אחוריו הוא חוץ לסוכה, אז למה סברו בית שמאי דבעינן ז' טפחים לסוכה, הלא הוא סגי אם יש ו' טפחים לסוכה, ששולחנו הוא טפח וזה בפנים סמוך לדופן האמצעי, ורוב גופו מלפניו סגי להלום בה' טפחים כיון שיכול אדם לישב כל גופו בו' טפחים. אלא משמע שאין אדם יוצא י"ח אם רוב הצד לפניו בתוך הסוכה, אלא בעינן כל ראשו ורובו בצד העליון של הגוף. ולענ"ד נראה שאין זה ראייה לסתור, ונראה שלקיים מצוות סוכה, היא צריכה להיות דירה, וכמו שאמרו חז"ל תשבו כעין תדורו, ובזה בעינן שיהיה כל הגוף בתוך הסוכה, שמסברה י"ל שאם מיעוט גופו הוא בחוץ, אין זה בכלל דירה כיון שאותו מיעוט הוא תחת השמים ובתוך הגשם והקור, ואין זה נחשב לדירה שהדירה נחשבת לדירה משום שהיא מגינה עליו, ולכן בעינן שיהיה כולו בתוך הדירה. ומ"מ אם מיעוט גופו הוא בחוץ לא מקפדינן על זה אם עדיין יש מקום בסוכה להכניס המיעוט לתוכה, כיון שכלל גדול בידינו שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אמנם אם המיעוט בחוץ וגם אין מקום להלום כל גופו בסוכה, אז אין זה בגדר של דירה, והיא סוכה פסולה. ולפי זה יש לדון לגבי סוכה של ז' על ז' טפחים, שבזה האדם יתיב בתוך אמה, דהיינו שראשו וכל גופו עד ברכיו בתוך הסוכה, שמתחילת ירכיו עד ברכיו יש אמה, ומ"מ הוא יכול לפשוט רגליו חוץ לסוכה, ובזה אמרינן דסגי בראשו ורובו בתוך הסוכה, וזה מפני שאם הוא רוצה הוא עדיין יכול להשים רגליו בתוך הסוכה, דהיינו הוא יכול לקפול רגליו, או להביא ברכיו כנגד החזה כתינוק בתוך הרחם, ובזה הוא יכול להלום כל גופו בתוך הסוכה, ולכן אף שהוא לא עושה כן, והוא פושט רגליו

ולפי זה יש להבין מה שפסק מרן בס"תרלד. שאף אם ראשו ורובו בתוך הסוכה אלא ששולחנו בתוך הבית, שאין יי"ח, גזרה שמא ימשיך לשולחנו. שלכאורה נראה שהחשש הוא שמא רוב גופו לפניו הוא נמשך אחר השולחן בחוץ. אלא לפי מה שביארתי החשש הוא שמא אף אם המיעוט של גופו לפניו הוא נמשך לחוץ, דהיינו פיהו, כיון שאם הוא אוכל בחוץ אף שרוב אחריו לפניו עדיין הוא לא קיים מצוות סוכה.

ועוד יש לומר בדינים אלו, שנראה לענ"ד שיש אופן שאף אם מיעוטו בתוך הסוכה שעדיין הוא מקיים מצוות סוכה. והוא באופן שהאדם יוצא מהסוכה בדרך אחריו, ונשארו חוטמו ופיו בפנים אלא רוב ראשו ואחריו בחוץ. וזה לפי מה שכתב בשבועות יז: "הנכנס לבית המנוגע דרך אחריו ואפילו כולו, חוץ מחוטמו וטהור, דכתיב והבא אל הבית, דרך ביאה אסרה תורה". וכיון שכן י"ל שאם הוא יוצא מן הסוכה בדרך אחריו עדיין הוא לא בא לחוץ עד שיהיה כל גופו שם, שאין זה דרך ביאה לחוץ לסוכה. ואף שמצינו בתוספות שם שכתבו בד"ה דרך, "אע"ג דאמר בפ"ק דחולין י: דיציאה דרך אחריו שמה יציאה, ותנן יצא ובא לו דרך כניסתו, היינו משום דדרך לצאת כן כתלמיד הנפטר מרבו כדמפרש בפ" הוציאו לו נג." מ"מ לגבי סוכה אין הדרך לצאת מהסוכה דרך אחריו כתלמיד לפני רבו, ולכן עדיין י"ל שהוא לא בא לחוץ לסוכה עד שיצא כולו. ולפי זה אם הוא יוצא דרך אחריו ועדיין פיו בתוך הסוכה, והוא אוכל שם פת, אף שרוב אחריו לחוץ, עדיין הוא קיים מצוות סוכה.

ולכן למסקנה נראה, שאם רוב האדם לפניו בתוך הסוכה הוא מקיים המצוה, ולא בעינן בתוך הסוכה דוקא כל ראשו ורוב העליון של גופו. ואין לדמות דין זה לשאר דינים דבעינן כל גופו, דהתם יש לימודים מיוחדים לזה, אבל לגבי סוכה אנו אמרינן דסגי בראשו ורובו.

סימן קיב.

שאלה: האם מותר להדליק נר של חנוכה ע"י שליח, בין איש ובין אשה, אם השליח כבר הדליק לעצמו או אם הוא לעתיד להדליק לעצמו.

תשובה: (א) **כתוב** בשבת כג. "אמר רב זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר

לחוץ, מ"מ עדיין זה כשר כיון שהסוכה ראויה להלום כל גופו. אמנם אם הוא יושב בסוכה שהיא רק ו' טפחים, ומיעוט של אחריו הוא לחוץ, והשולחן של טפח לפניו סמוך לדופן האמצעי, אז נשאר רק ה' טפחים לגופו, ובזה אף אם הוא רוצה הוא אינו יכול ליכנס כל גופו לפניו לתוך הסוכה כמובן, ולכן הוא אינו יכול לקיים מצוות סוכה. ולכן לפי זה עדיין י"ל שאם הסוכה יכולה להלום כל גופו כגון שהיא ז' טפחים או יותר, אז אף אם המיעוט של אחריו בחוץ הוא מקיים המצוה, שהוא עדיין יכול ליכנס כל גופו אם הוא רוצה, ושפיר אמרינן שזה בכלל דירה.

(כ) **ואגב** אורחיה יש לחדש שאף אם מועיל ראשו ורובו בתוך הסוכה, מ"מ אם הוא נכנס ראשו ורובו לתוך הסוכה בפרצה שהיא למעלה על סכך הסוכה, עדיין הוא אינו יוצא יי"ח אם הוא אוכל פת באופן כזה. וזה מפני מ"ש בגמרא שבועות יז: "וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור, שנאמר ואל מקדש לא תבא, דרך ביאה אסרה תורה". ולכן הוא הדין בסוכה שכיון שהטעם שמועיל כניסת ראשו ורובו בתוך הסוכה הוא מפני שזה דרך ביאה, ולכן אם אין זה דרך ביאה עדיין אין זה נחשב לכניסה. ועיין במשנה למלך בפ"ג הל"ט. דהל"ל ביאת מקדש, שכתב שמ"מ כשהוא נכנס כולו ונשאר שם שיעור השתחויה אז הוא טמא. ולכן ה"ה בסוכה שאם הוא נכנס כולו לתוך הסוכה מהגג, אז הוא יכול לאכול בסוכה ולקיים המצוה, אבל כשרק ראשו ורובו בסוכה י"ל שהוא לא קיים המצוה שאין זה דרך ביאה בדרך הסכך.

ועוד י"ל, שאם אדם יוצא מתוך הסוכה לחוץ, ובשעת יציאתו הוא עומד כשיש המיעוט לפניו בחוץ וזה כולל חוטמו ופיהו, ועדיין הרוב אחריו בתוך הסוכה, והוא אוכל פת שם, נראה שאף שרובו עדיין בתוך הסוכה, מ"מ הוא אינו מקיים המצוה. וזה מפני שהמעשה של האכילה עצמה, ונתינת האוכל בפיו, היא בחוץ, ובאופן כזה אין מועיל מה שרוב גופו עדיין בסוכה כיון שניכר לכל שהאכילה בחוץ. וכעין זה מצינו לגבי ביטול איסור, שאם האיסור ניכר לעין אז אף אם הרוב הוא ההיתר, מ"מ אין כאן ביטול שהאיסור ניכר לכל. וכן הוא בנד"ד, שאין לאזיל אחר רוב גופו שהאכילה היא בחוץ. ואין זה דומה לדין קבלת טומאה, שאין קבלת טומאה תלויה דוקא על איזה אבר בגופו, ולכן כשיש רוב בבית המנוגע, אז אמרינן שהאיש הוא טמא, אבל לגבי מצוות סוכה האכילה תלויה דוקא על הפה, ולכן צריך להיות הפה בתוך הסוכה בשעת אכילה.

חנוכה של אחרים. וכן כתב המחצית השקל שם באות א. לפרש דברי הב"ח, "דיש עליו שני חיובים אחד על ממונו וביתו לפרסומי ניסא והשני על גופו דהיינו הודאה על הנס, ואין האשה פוטרו כי אם מחיוב ממונו וביתו, אבל חיוב גופו היינו ההודאה אין האשה פוטרו, ולכן צריך לברך כשיראה נרות." ולפי זה נראה כמו שכתבתי, שלדעת הב"ח האיש יכול למנות שליח על חיוב ממונו, ואין צד זה דומה למצות תפילין, ועל המצוה שעל גופו הוא יכול לברך על נרות של אחרים, ודלא כמשמע מהיד אפרים שאינו יכול למנות שליח כלל. ועוד נראה, שאף שאין השליח יוצא ידי חובתו בהדלקה זו, מ"מ עדיין הוא יכול לברך בעד בעל הבית על הדלקת הנרות כיון שזה חיוב על ממונו, והוא דומה ממש לתרו"מ.

(ב) **וכל** זה לדעת הב"ח, אבל דעת הרשב"א והר"ן והסמ"ג והמהרי"ל ומרן אינה כן, אלא לדעתם אם אשתו מדליקה עליו בביתו אז האיש יוצא ידי חובתו אף בברכת שעשה נסים ושהחינו וכן הוא במ"א בס"ת תרעו. ס"ק ב. ולפי זה נראה שאין כאן חיוב על גופו כלל אלא כל החיוב הוא על ממונו ודלא כהב"ח, ולכן נראה שזה דומה לתרו"מ ויכול השליח לברך כל הברכות בעד בעל הבית אף אם השליח אינו יוצא ידי חובתו בזה. וכן מצינו בר"ן בפ"א דפסחים שכתב בד"ה ומיהו, "דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפ"ה במה מדליקין, דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר." משמע שאם לבעל חלק בנרות, אז הוא יכול למנות שליח להדליק בעדו אף אם הבעל אינו שם, בין אם השליח כבר עשה המצוה או לא. וכן הוא בב"י בס"ת תרעו. בד"ה המדליק, בשם השבלי הלקט וגם הוא הביא הר"ן הנ"ל. וכן מצאתי ביחזה דעת ח"ו ס"מ. בשם ספר הפרדס לרש"י שיכול להדליק ע"י שליח וכן בספר התניא. ומשמע מפשוט לשונם שזה בכל אופן בין אם בעל הבית שם או לא, ובין אם השליח כבר עשה המצוה או לא.

ויש להסביר הדבר על פי מ"ש הערוך השולחן בחו"מ ס"קפב. אות א. "מילה ופדיון הבן אף שהחיוב עליו ליקח אשה ולהוליד בנים ולמולם ולפדות הבכור, מ"מ כיון שהמצוה אינו על גופו כמו תפילין ולישב בסוכה... כיון שהתורה חייבה גוף זה אינו יכול לעשות שליח במקומו." ולפי זה אף בנר חנוכה י"ל שכיון שהמצוה אינה על גופו זה דומה למילה ופדיון הבן שיכול לעשותם ע"י שליח. וכן

דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי." משמע מזה שכיון שאשתו של ר" זירא מדליקה עליו, הוא מקיים המצוה ואינו צריך להדליק לעצמו ואינו צריך להשתתף בפרוטתו. וכן פסק מרן בס"ת תרעז. א. ולפי זה נראה שיכול אדם למנות שליח להדליק בעדו, אלא עדיין יש להסתפק בזה, שלגבי אשתו של ר" זירא היא עשתה המצוה גם כן בשעת ההדלקה, אבל אם הוא באופן שהשליח כבר קיים המצוה או שהוא רוצה לקיים המצוה לאחר כך בביתו, אז אפשר שאסור להדליק ע"י שליח.

וראיתי ביד אפרים בס"ת תלב. שדן בזה, וכתב "ועיין בב"ח ס"ת תרעו. שמ"כ לחלק בין היכא שהמצוה מוטלת על הגוף האדם כגון הדלקת נר חנוכה אין המדליק בשביל אחר מברך, משא"כ היאך שהוא דבר המתחייב ברכה כגון הפרשת תרומות ומעשרות, ונראה שהחילוק על פי מ"ש התוס" רי"ד בקידושין דלכך לא מהני שליחות באומר לחבירו הנח תפילין עבורי או שב בסוכה עבורי לפי שהמצוה מוטלת על גוף האדם ע"ש. ולפי זה גם בהדלקת נר חנוכה מה שמדליק לו חבירו אין זה מתורת שליחות רק שעיקר המצוה המוטלת על האדם כך הוא שיודלק בביתו נר חנוכה ואין חילוק בין ע"י עצמו או ע"י אחר, וזה המדליק הוא מדליק המתחייב במצוה והרי זה כאומר לחבירו הנח לי תפילין על ידי, וא"כ כיון שאין המדליק שם שליח עליו שוב אין לו לברך שאין מצוה זו מוטלת עליו, משא"כ כשהמצוה מוטלת על גוף הדבר כגון הפרשת תרומות ומעשרות שזה הנעשה שליח לתרום ושלוחו של אדם כמותו וה"ל כבעל הבית עצמו ושפיר מברך... משא"כ הנחת התפילין או הדלקת נר חנוכה דחיובא אקרקפתא דגברא מנח שיעשה המצוה." ע"ש. ולפי זה אם אין בעל הבית שם הוא אינו יכול למנות שליח להדליק ולברך בעדו.

ודעת היד אפרים בזה תמוהה, שהלא הב"ח עצמו כתב שם, "דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחינו הוא חיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן." משמע מזה שלדעת הב"ח יש שני צדדים למצות חנוכה, אחד הוא על ממונו ואחד הוא על גופו, ולפי זה הלא למצות ממונו יכול הוא למנות שליח וזה דומה לשליח ליטול תרו"מ, ועל המצוה שעל גופו אף שלא מועיל שליח מ"מ הוא יכול לברך על ראיית נר

(ד) **והטעם** השני של האג"מ שאוסר לאשה להדליק בעד האיש בתורת שליחות, הוא מפני מ"ש הרא"ש בפ"ג דברכות אות יג. דאשה אינה בכלל ערבות. וא"כ בשלמא אם האשה יוצאת ידי חובתה בזמן שהדליקה בעד האיש זה אתי שפיר, אבל אם היא כבר עשתה המצוה איך היא יכולה לצאת חובת האיש, הלא אין כאן ערבות. עיין בדגול מרבבה בס"רעא. בזה. ולקושיא זו תירץ האג"מ שפרסומי ניסא שאני, ובוזה יכולה האשה לצאת י"ח של האיש, אבל דוקא אם האיש עומד שם אצלה, אבל אם הוא אינו שם לא מועילה הדלקתה, עיין שם טעמו לזה.

ואף זה יש לדחות, שכבר כתב בשו"ת רעק"א ס"ז. "שיש לחלק בין אם יצא מוציא, ובין אם אינו מחויב בעצם המצוה, שערבות היא רק במי שמחויב במצוה ולכן אם כבר יצא מוציא אחרים, אבל בשאינו חייב במצוה כלל כגון לפי הצד שהנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה אינן בכלל ערבות על מצות ברכת המזון, אבל במצוה שהנשים חייבות בה כגון קידוש גם הן בכלל ערבות ושייך בהן הדין שאם יצא מוציא. "ע"ש. וכן הוא בהגהות רעק"א בס"רעא. ע"ש. וכן כתב הזרע אברהם בס"ב. וכן כתב החיד"א במראית העין לע"ז יז: וכן הוא בספרו טוב עין ס"יח. ס"רעא. וכתב שם שאין ספק בדבר. וכן הוא בערוך השולחן בס"רעא. אות ו. ע"ש. ועיין עוד בזה בלויית חן אות יד. שהאריך בזה. ולכן לפי זה אף בחנוכה יש ערבות בין אנשים ונשים שכולנו חייבים במצוה זו, ולכן ודאי שהאשה מוציאה האיש ידי חובה במצוה זו אף אם היא כבר עשתה המצוה. ולפי זה אין מקום לסברת האג"מ בזה, ואם נפל היסוד נפל הבנין, ויכול האיש למנות אשה שליח לעשות המצוה בעדו אף אם היא כבר יצאה ידי חובתה, משום שיש כאן ערבות.

(ה) **אלא** עדיין יש לדון בזה ממ"ש המ"ב בשם הפר"מ בס"תרעה. ס"ק ט. לגבי אשה שמדלקת בעד האיש, "ואפילו איש יכול לעשות אותה שליח להוציאו אם עומדין בשעת שמדלקת ושומעין הברכה ובדיעבד אם לא ענו אמן על הברכה גם כן יצאו." משמע מזה שצריך האיש להיות שם ולא יכול לעשות האשה שליח אם הוא אינו שם. ונראה לי שכוונת הפר"מ והמ"ב היא שהם חששו לדעת הב"ח הנ"ל שכתב שאין יוצאין ידי חובתן בברכת שעשה נסים והזמן בהדלקת אשתו אם הוא במקום אחר שיש כאן מצוה המוטלת על הגוף, ולפי זה לדעת הב"ח הוא צריך לברך ברכות אלו על הראיה במקומו, אבל מאחר שמרן חולק על סברת הב"ח אנו אמרינן ספק ברכות להקל, ולכן

מצאתי בפני יהושע בשבת כא: בד"ה תנו רבנן, שכתב לגבי מצות חנוכה "שהטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית". ולכן שפיר הוא לומר שאחד יכול לעשות מצוה זו על ידי שליח כמו בתרו"מ, שהשליח יכול לברך בעד בעל הבית אף אם אין מצוה להשליח עצמו. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ שיכול השליח לבדוק בעד בעל הבית ויכול לברך בעדו גם כן וכדין תרו"מ כמו שכתבו הפוסקים בס"תלב. עיין במאמ"ר שם והנהר שלום והבית מאיר והדגול מרבבה ועוד. ולכן ודאי מועילה שליחות בנר חנוכה וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל ואף יכול השליח לברך ודלא כהיד אפרים בזה.

(ג) **וראיתי** באג"מ ח"א ס"קצ. שהביא שני טעמים למה ששליחות אינה מועילה במצות נר חנוכה, הראשון הוא שאם השליח הדליק הנרות בעד אחר, אז אחר כך כשהשליח רוצה להדליק בעד עצמו הוא אינו יכול לומר שעשה נסים ושהחינו כיון שהוא כבר בירך אותם, ונמצא שהוא הדליק בעד עצמו רק בברכה אחת, וכיון שחז"ל תקנו לברך שלוש ברכות הוא אסור לברך בברכה אחת כמו שאסרו לאלם וערום לתרום משום חסרון ברכה. ולפי זה אסור להיות שליח בעד אחר כיון שע"י זה הוא גורם לבטל תקנת חז"ל לברך שלוש ברכות בשעת ההדלקה.

ונראה לי שאין בזה טעם לבטל דין שליחות בנר חנוכה, שלגבי אלם וערום בתרומה הם חייבים בברכה אלא שיש עיכוב לזה משום שהם אלם או ערום ולכן אסור להם לתרום, אבל לגבי נר חנוכה אם השליח בירך על הנס ועל הזמן בעד בעל הבית אז הוא כבר יצא ידי חובתו של הברכות, ושוב לא נשאר עליו שום חיוב לברך ברכות אלו, משא"כ באלם וערום שלא בירך כלל ולא יצאו ידי חובתם בברכה. ולכן אין לדחות דין שליחות מטעם זה. וכן צריך לומר, שהלא מצינו בפר"ח בס"תרעו. אות ג. שלוש שיטות בדיני ברכות של חנוכה, ולשיטה הראשונה שהיא סברת הרמב"ם, אחד יכול לברך על הראיה שעשה נסים וזמן אף אם אחר כך הוא יברך רק להדליק כשהוא מדליק לעצמו באותה הלילה. והלא לדעת האג"מ אסור לעשות כן, שבזה הוא גורם לברך רק ברכה אחת בשעת ההדלקה, אלא צ"ל שאין בזה קפידה כלל כיון שהוא כבר יצא ידי חובתו בשעת ראיה בשתי ברכות שפיר הוא לברך ברכה אחת בשעת ההדלקה, וא"כ ה"ה בנד"ד ששפיר הוא שהשליח יכול לברך בעד בעל הבית אף אם הוא אינו יברך רק להדליק בשעת ההדלקה שלו.

לזוז מדעתו. ועוד, יש לצרף לזה מ"ש המ"א בס"קנט. ס"ק טו. לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, "כיון דמותר ליטול בו בשעת הדחק יברך עליו דחשיב אצלו כהתירא" ע"ש. ואף כאן י"ל הכי, שכיון שהוא יכול לסמוך על מרן ששליח כשר לנ"ח, הוא יכול לברך עליו. ועיין במש"ז בא"ח בס"קס. ס"ק ט. שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. וכן הוא בנד"ד, שאף נ"ח מדרבנן וליכא לא תשא אם אנו אזלינן כשיטת מרן בזה.

ולכן למסקנה נראה שיכול אחד למנות שליח להדלקת נר חנוכה, והוא יכול לברך כל הברכות וכדעת מרן.

הוא אינו יכול לברך על הראיה אם אשתו מדלקת עליו, ולכן לצאת דעת הב"ח בעל הבית צריך לעמוד אצל מי שמברך על הנ"ח לשמוע הברכות כדי שהוא יכול לצאת ידי חובתו בברכות על הראייה. ולזה כיון הפר"מ והמ"ב, ויש להוכיח כן מלשון הב"ח עצמו בס"תרעו. שכתב "שעמד שם בשעת הברכה וענה אמנ", והפר"מ תופס לשון הב"ח כנראה, ולכן ודאי שהפר"מ מכין לצאת סברת הב"ח. וזה כהרב מריגא באג"מ הנ"ל, ומ"ש האג"מ שאין זה כוונת הפר"מ כיון שהרבה ראשונים חלקו על סברת הב"ח אינו מוכרח כלל, שכתב הא"ר בס"תרעו. ס"ק ד. שכן יש לפרש בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והסמ"ג ואגודה, וכן פסק הרש"ל וכן הוא בש"ג והכלבו והעיטור. ע"ש. וכן פסק הפר"ח שם, וכן הוא בערוך השולחן שם באות ז. ע"ש. ועיין בשער הציון שם אות ט. שכתב שכן דעת המאירי וכתב הגר"א שכן דעת רש"י, ולכן ודאי שנכון הוא שהפר"מ והמ"ב חוששין לדעת הב"ח לקיים שיטתו, ומטעם זה בעינן שיהיה האיש שם בשעת ההדלקה.

וכעת ראיתי במנחת שלמה מה"ת ס"נח. אות ג. שהוא הביא שיטת הב"ח הנ"ל, וכתב להסביר שמצוות נ"ח היא כמו תפילין "ודומה למי שמניח תפילין לחבירו שרק אותו שהתפילין על ידו מברך ולא המניח לו שהוא הלא אינו עושה שום מצוה כשמניח התפילין על ידי חבירו, ורק כשחברו שומע מברך כדי להוציאו, והוא הדין בהדלקת נר חנוכה" ע"ש כל דבריו. ומשמע מזה שהוא פירש שמצוות נר חנוכה היא מצוה על גופו וכמו שכתבתי לעיל לפרש דעת הב"ח, אלא לענ"ד שיש להוסיף על זה, שזה רק מצוות הראיה לדעת הב"ח ולא ההדלקה עצמה. ועוד יש להעיר עליו, שדעת מרן אינה כדעת הב"ח בזה כמו שכתבתי, אלא כל המצוה על ממונו.

(ו) **מ"מ** כיון שאנו אזלינן אחר דעת מרן שפסק כהרשב"א והר"ן, ודאי י"ל שיכול איש למנות שליח לברך כל הברכות ולהדליק בעדו ואינו צריך לחוש לדעת הב"ח, ולכן אין צריך שיהיה האיש עומד שם ואין צריך שהשליח יוצא ידי חובתו בשעת ההדלקה. ואין לומר בזה ספק ברכות להקל אף כנגד מרן, שכאן המחלוקת היא במצוה, דהיינו אם המצוה על גופו או כולה על ממונו, וכיון שמרן פסק שהוא על ממונו ממילא שהוא יכול לברך גם כן, עיין בכלל זה ביביע אומר ח"ה ס"מב. אות ד. ע"ש. שיכול לסמוך על סברת הרדב"ז אם מרן יודה לברך, וא"כ ה"ה כאן שכיון שלדעת מרן השליח יכול לברך כל הברכות אין

סימן קיג.

שאלה: האם הוא יותר טוב למנות אשתו להדליק נר חנוכה אם הבעל הגיע לביתו מעבודתו אחר חצי השעה מצאת הכוכבים.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהל"ה חנוכה בפ"ד הל"ה. "מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה, כמו חצי שעה או יותר. עבר זמן זה אינו מדליק." הרי לדעתו אין להדליק אחר שתכלה רגל מן השוק, אלא הוא לא נתן שיעור קבוע לזה של חצי שעה, אלא הוא "כמו חצי שעה או יותר". ונראה שהטעם שאין זמן קבוע לזה, הוא מפני שהכל תלוי באותו מקום שהוא מדליק, שאם לא תכלה הרגל מן השוק עד שעה מאוחרת בלילה אז אף אם זה כמה שעות אחר צאת הכוכבים עדיין הוא יכול להדליק, שהרגל מן השוק הוא העיקר ולא החצי שעה. וכן יש לומר בדעת הרי"ף שכתב שזמן זה הוא "כמו חצי שעה", דהיינו אין זה זמן קבוע וכמו שכתבתי.

וכענין זה מצינו ברמב"ם בהל"ה מאכלות אסורות פ"ט. הל"ה. כתב "מי שאכל בשר בתחלה... לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות." הרי שאין העיקר בזה השש שעות אלא "כדי שיעור סעודה אחרת". ולפי זה כתב הפר"ח בי"ד בס"פ. ס"ק ו. "ומיהו לאו דוקא שש שעות כגון בחורף שהימים קצרים כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בסעודת הצהריים... ואע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות." ע"ש. הרי שאין שש שעות העיקר, וכן הוא בחנוכה אין חצי שעה העיקר, אלא העיקר הוא אם תכלה הרגל מן השוק.

ולפי זה נראה שאף לדעת הרמב"ם בזמנינו שלא תכלה הרגל מן השוק עד שעה מאוחרת בלילה עדיין הוא יכול להדליק בברכה, אף שהוא יותר מחצי שעה מתחילת הלילה, וזה מה שכתב "חצי שעה או יותר" דהיינו אף ביותר מחצי שעה הוא יכול לברך אם עדיין יש רגל מן השוק.

(ב) ונראה שלדעת הטור אף בזמן שמדליקין בחוץ יכול להדליק ולברך אחר שתכלה רגל מן השוק, שהוא כתב סתם בס"תרעב. "ומכל מקום עדיין זמנה כל הלילה ודלא כהרמב"ם." וכן ביאר הערוך השולחן בדעת הטור באות ג. וז. ע"ש. וכל זה בזמננו שהיו מדליקים בחוץ אבל בזה"ז

שמדליקים בפנים מותר לברך אף אחר שתכלה רגל מן השוק כמ"ש התוספות בשבת כא: בד"ה דאי, "דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים". וכן נראה ממרן בש"ע שיש לברך כל הלילה כמ"ש הכה"ח באות כו. ואף שהר"י פורת כתב בתוספות שם שידליק מספק ומשמע בלי ברכה, הוא איירי בזמן שמדליקין בחוץ, אבל אף הוא מודה שיש לברך בזה"ז אחר שתכלה הרגל מן השוק דאין לנו היכרא אלא לבני הבית.

ולפי כל זה נראה שאין חשש להמתין עד שיגיע הבעל לביתו כיון שלכל הדעות הוא יכול לברך בזמן הזה כיון שעדיין יש רגל מן השוק עד שעה מאוחרת, וגם שבזה"ז אנו מדליקין מבפנים.

ועוד יש לידע שאם הוא ממנה אשתו להדליק בעדו הוא נכנס עצמו בסלע המחלוקת, שכיון שהוא לא היה שם בשעת ההדלקה יש מי שאומר שהוא צריך לברך על הראיה, וכן הוא דעת הב"ח בס"תרעו. ע"ש. וכתב הא"ר בס"ק ד. שכן י"ל בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והסמ"ג ואגודה, וכן פסק הרש"ל וכן הוא בשה"ג והכלבו והעטור ע"ש. וכן פסק הפר"ח שם וכן הוא בערוך השולחן שם אות ז. ועיין בשער הציון שם באות ט. שכתב שכן דעת המאירי, וכתב הגר"א שכן דעת רש"י ע"ש. ולכן אף דאנן קי"ל כמרן שאין לברך כמ"ש הברכ"י שם, מ"מ ודאי שיותר טוב הוא להדליק בזמן מאוחר ולא ע"י אשתו כדי להציל את עצמו ממחלוקת זו, כיון שכבר ביארתי שאין חשש בזה אף לדעת הרמב"ם.

וראיתי ביחוד דעת בח"ג ס"נא. שכתב בנד"ד שיותר טוב הוא למנות אשתו להדליק בעדו ע"ש. וזה מפני שהוא חושש לדעת הרמב"ם שיש להדליק תוך חצי שעה, אלא לפי מה שביארתי אין זה חשש. ועוד כתב שם, שלדעת הב"ח מדינא הוא א"צ לעמוד אצל מי שמדליק עליו אלא לכתחילה, ולכן אף בעל זה א"צ להיות אצל אשתו. אמנם לפי מה שכתבתי עדיין הוא צריך לברך לכל הדעות הנ"ל על הראיה, וכן כתב הב"ח עצמו בס"תרעז. ולכן הוא נכנס לתוך המחלוקת גדולה בזה, ולכן יותר נ"ל להמתין עד שהוא הגיע לביתו שיש עוברים ושבים כמעט כל הלילה, ולכן לכל הדעות הוא יכול לברך.

סימן קיד.

שאלה:

האם מותר לכתחילה להדליק נר חנוכה משמן שריפה.

תשובה: (א) **כתוב** בירושלמי בסוף תרומות, "מהו להדליק שמן שריפה בחנוכה אמרין דבי ר' ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה. א"ר ניסא אנא לא אנא חכים לאבא אימא הוה אמרה לי אבוך הוה אמר מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה." ופירש הפני משה שם שזה איירי לגבי ישראל, "אם הישראל מותר להדליק נרות חנוכה בשמן שריפה שלא ברשות כהן מי אמרין הואיל ושמן שריפה לא ניתן ליהנות אלא להכהן אסור שלא ברשות כהן, או דילמא מכיון דמצוה קעביד ומצות לא ליהנות ניתנו ואפילו במצות דרבנן לא מיקרי הנאה ומותר." והמסקנה היא שדוקא אם אין שמן אחר לישראל זה מותר, אבל אם יש לו שמן אחר אז זה אסור. וכן פסק הרמב"ם בהל"ת תרומות פ"א. הל"ת. "ומי שאין לו חולין להדליק נר חנוכה מדליק שמן שריפה שלא ברשות הכהן." וכתב שם הרדב"ז "ובודאי שלא ברשות הכהן דאי ברשות הכהן מאי למימרא, וטעמא משום פרסומי ניסא." ע"ש. ילפינן מכל זה שלכהן אין שום איסור בדבר, וגם לישראל הוא מותר לכתחילה אם זה ברשות הכהן, אלא אם זה שלא ברשות הכהן הוא אסור לכתחילה ורק אם אין לו שמן של חולין הוא מותר. ונראה שזה דומה לדין ספרים בא"ח ס"ד. ד. שאע"פ שמותר ליטול טלית חבירו שלא מדעתו וללובשה וכן תפילין, מ"מ כתב הרמ"א שם, "אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו." הרי אף שזה למצוה עדיין הוא אסור שמא יקלקל הספר, ולכן ה"ה לגבי השמן שהוא יכלה השמן וזה אסור. אלא עדיין צ"ע לגבי הספרים אם אין לו אחר אם זה מותר או לא כמו לגבי נר חנוכה. אלא י"ל שדין נר חנוכה קיל טפי כיון שהוא מצוה עוברת והוא אינו יכול לקיים המצוה באופן אחר, ולכן הקילו בנר חנוכה אם אין לו שמן אחר, משא"כ לגבי הספרים שהוא יכול לקיים מצוות לימוד תורה באופן אחר, כגון לחזור לימודו בעל פה וכדומה. ולפי הירושלמי הנ"ל נראה דאפשר לתרץ קושיית הפר"מ, הובא דבריו במ"ב שם ס"ק טז. שכתב, "והעולם נוהגין כשמוצאין סידור תפלה או מחזור בבהכ"נ שלוקחין אותו כדי להתפלל בו וא"י היתר לזה דמ"ש סידור מספרים." ולענ"ד ההחלוק מבואר שתפילה היא מצוה עוברת והוא אינו יכול להתפלל כל התפילה בעל פה שמא יבא לידי טעות בתפילתו, ולכן זה דומה למי שאין לו שמן של חולין לנ"ח והוא מותר, משא"כ בספרי לימוד תורה, שאין זה מוכרח שהוא צריך ללמוד דוקא ספר זה לקיים

מצוות לימוד תורה.

(ב) **וראיתי** בקהלת יעקב מערכת א. אות א. שהביא הירושלמי הנ"ל והקשה למה אין בזה האיסור של אין עושין מצות חבילות חבילות, ובתירוץ אחד הוא כתב, "דהתם בירושלמי איירי באין לו שמן אחר, ובאין לו לא חשו לאין עושין מצות ח"ח וכדאמרין בפסחים קב: דפריך עלה מדתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין וכו' ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלו כולן לאחריו, ומשני אין לו שאני, כלומר דלא חשו להא אלא בדאית ליה אבל כל דלא אית ליה ליכא למיחש." ע"ש. ולענ"ד אין זה תירוץ נכון, שהלא כבר כתבתי שהכהן יכול לכתחילה להדליק נר חנוכה משמן שריפה אף שיש לו שמן אחר. וכן הישראל יכול לעשות כן לכתחילה בעד עצמו אם יש לו רשות מן הכהן, ועדיין לא אמרין שיש איסור כאן של חבילות. ולכן צריך טעם אחר לזה.

ועוד ראיתי שם בקהלת יעקב שכתב טעם אחר, דהיינו "ואפשר נמי דלא חשו אלא היכא דתרוייהו דאורייתא או דרבנן לא בחד דאורייתא וחברתה דרבנן." דהיינו ששריפת התרומה טמאה היא מן התורה ונר חנוכה הוא מדרבנן. ולענ"ד אף זה יש לדחות, שהרי כתב הרמב"ם בהל"ת שבת פ"כט. הל"ג. "ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שתי מצות בכוס אחד שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן." הרי לדעת הרמב"ם לא שייך האיסור של חבילות אם המצוה אינה של תורה. וכתב המגדל עוז שם, "ולא בא ר"מ ז"ל להוציא מן הכלל הזה הבדלה שלא תהיה מן התורה חס ושלוש, אלא להוציא שאר קידושין וברכות הנעשין חבילות חבילות על כוס אחד כגון שבע ברכות של חופה וכיוצא בהן, שהיה בזמנו חולק להצריך בורא פרי הגפן כוס בפני עצמו ולשאר ברכות כוס בפני עצמן, והוא אין דעתו בכך הואיל והן מדרבנן." הרי לאלו שאומרים דבעינן כוס אחרת לשבע ברכות אחר ברכת המזון כמ"ש התוספות בפסחים קב: בד"ה שאין, מצינו שברכת המזון היא מן התורה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל ושבע ברכות מדרבנן, ועדיין שייך האיסור של חבילות חבילות, ודלא כהקהלת יעקב. ואף לרבינו משולם שחולק שם בתוספות לומר שרק כוס אחת בעינן, זה מפני שהכוס של ברכת המזון ושבע ברכות היא חדא מילתא, הרי בלא טעם זה מודה רבינו משולם ששייכת חבילות אף שמצוה אחת מן התורה ואחת מדרבנן. ואף את"ל שאף שברכת המזון מן התורה, מ"מ הכוס לברכת

דעת הרמ"ה והרשב"א בעל התוספות, והריטב"א במו"ק יט. ומהר"ם מרוטנבורג בספר התשב"ץ ס"תקסג. והשטה מקובצת בביצה ד: כמבואר כל זה בחזון עובדיה ח"א ס"ב. עמ"י יב. ולוית חן אות יא. ע"ש.

(ד) **ועוד** יש להקשות על הקהלת יעקב, דנראה שפשוט לו ששריפת תרומה טמאה היא מצות דאורייתא. ולענ"ד זה אינו פשוט כלל, שהרי כתבו התוספות בשבת כה. בד"ה כך, "נראה דשריפה דוקא משום דמאי לקדש ומדרבנן, א"נ מדאורייתא מדאיקרי קדש". הרי שיש ספק בדבר לדעת התוספות. וכן הוא בריטב"א שם בד"ה כשם. וראיתי בחידושי הר"ן כד: בד"ה אין, שכתב "והא דבעינן מנא הני מילי לאו אשמן שריפה קאי דהא תרומה דחייבת בשריפה מדרבנן היא אלא אין שורפין קדשים קאי, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל שכתב מנה"מ דאין שורפין." הרי שלדעת הר"ן שריפת תרומה טמאה היא מצוה רק מדרבנן, ולדעתו כן דעת רש"י. ולכן אין לומר שלא שייך חבילות חבילות בשמן שריפה ונר חנוכה כיון שאחד דאורייתא ואחד מדרבנן.

ועוד ראיתי בקהלת יעקב סברה אחרת לומר שאין שייך חבילות לגבי שמן שריפה לנר חנוכה, והוא "משום דחנוכה הדלקה בעלמא עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה, לא כן מצות שריפת שמן של תרומה שצריך המשך זמן עד שישרף וכבה זקוק לו, ואמטו להכי אפילו אם היו נמשכים שתי מצות יחד, כל שאם כבתה אין זקוק לה ובשמן שריפה כבה זקוק לו, לא חשו בזה משום אין עושין מצות חבילות." ויש להבין דעתו בזה, שהלא בפסחים אמרינן שיש חבילות בכוס של ברכת המזון אם הוא אומר עליו קידוש אחר כך, וכמו שכתב הרמב"ם בהל" שבת הנ"ל. וא"כ הלא אחר שהוא כבר גמר המצוה של כוס של ברכת המזון, הוא מתחיל מצוות כוס של קידוש, ואם עדיין אמרינן שזה מצות חבילות אף שכבר גמר מצוה אחת, ק"ו אם בשעת עשיית מצוות נר חנוכה וקודם שהוא גומר אותה, הוא כבר מתחיל מצוות שריפת התרומה טמאה, ולא מקפידין כלל על מתי גמר המצוה. אלא צ"ל שכיון שבדין קידוש וברכת המזון יש רק ברכה אחת של בורא פרי הגפן, ואחר שהוא גומר הקידוש הוא שותה הכוס וזה עולה אף לברכת המזון, זה נחשב כהמשכו השתי מצות ביחד עד הסוף, משא"כ בנר חנוכה שכבר גמר המצוה בהדלקה. אלא ראיתי בשיירי כנה"ג בס"רעא. בהג" הטור, שכתב "אך מה שהיה מקום להסתפק הוא על המנהג שאני נוהג לומר ברכת המזון באותה אשישה (של קידוש), מטעם

המזון היא רק מדרבנן, ולכן ילפינן מהרמב"ם הנ"ל שלגבי חבילות חבילות כיון שהכוס היא על מצות דאורייתא זה נחשב כמצות דאורייתא בענין זה.

(ג) **ועוד** יש להביא ראיה ששייך חבילות בחד מצות דאורייתא וחד מדרבנן, והוא מהתוספות בברכות לט: בד"ה הכל, שכתבו "אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות" ע"ש. ונראה מזה שיש בזה שתי מצות, דהיינו אכילת מצה בליל פסח שהיא מן התורה ומצוות אכילת לחם בכל שבת ויו"ט. וידוע שכמה פוסקים סברו שאכילת פת בשבת ויו"ט היא מדרבנן וכ"כ הרד"א בשם ר"ת, וכן הוא בכלבו וא"ח וכן הוא במהרי"ל וכן הוא ברבינו ישעיה הראשון, כמבואר בכה"ח בס"רעז. אות כב. ובס"תרעז. אות ט. ע"ש. ואף לדעת תשובת הרשב"א בס"תריד. שסבר שהיא מן התורה יש לדון, שהוא כתב "אלמא בשבתות צריך לאכול פת מדאורייתא דומיא דימים טובים דהיינו ראשון של פסח דכתב ביה בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה וכן ליל ראשון של סוכות דגמרו חמשה עשר מחג המצות." הרי החיוב של אכילת לחם ביו"ט בליל פסח אינו נפרד ממצוות אכילת מצה, אלא אדרבה כל החיוב מן התורה בליל פסח הוא אכילת מצה כמבואר מדברי הרשב"א ואין כאן מצוה אחרת. ולכן צ"ל שמ"ש התוספות הנ"ל שאין עושין מצות חבילות זה לגבי מצוות דרבנן של לחם משנה בליל יו"ט. וכן נראה מהרא"ש בערבי פסחים, שכתב "מאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל ימים טובים". ולכן שפיר למדינן מזה שאנו אמרינן אין עושין מצות חבילות בחד מצוה מן התורה וחד מדרבנן, דהיינו מצות מצה ומצות לחם משנה. ולכן אין לתרץ כן לגבי שמן שריפה לנר חנוכה.

ויש להקשות על הקהלת יעקב במה שהוא לא הביא דברי מר אביו בארעא דרבנן מערכת א. אות ב. שכתב "ואין סברה לומר דלא גזרו אלא כשהשתי מצות הוו דאורייתא, לא בחדא דאורייתא וחדא מדרבנן, דהא סוגיא דפסחים קב: הוי בקידוש דיו"ט והבדלה, דקידוש יו"ט כתב הרב המגיד סוף פ"כט. מהלכות שבת דהוי מדרבנן, והבדלה לדעת הרמב"ם הוי דאורייתא, וקאמר דאסור משום אין עושין מצות חבילות אי לאו משום דקדושה ואבדלתא חדא מילתא היא, וכן מוכח סוגיא הנזכרת דפ"שלושה שאכלו ע"ש." הרי שדעת האב לא היתה כדעת הבן. מ"מ יש לשדא בו נרגא במ"ש הארעא דרבנן שקידוש ביו"ט הוא דרבנן, שהרי כמה ראשונים סברו שהוא מן התורה. וכן

חבילות חבילות רק אם יש "תרי מילתא", דהיינו שתי מצות נפרדות ואין שייכות בין זו לזו, כגון כוס של ברכת המזון וכוס של קידוש. אמנם "בחדא מילתא נינהו" לא שייך חבילות חבילות כיון שכוונה אחת יש בשתי המצות, כגון בקידוש והבדלה ששניהם לכבוד יו"ט, כמבואר כל זה בפסחים קב: ולכן כיון שכל כוונת ברכת נהנין היא ליהנות מן האוכל או המשקה, אז אם הוא שותה היין לקידוש, זה הוי בכלל כוונת ברכת היין דהיינו ליהנות ממנו, ולכן זה הוי חדא מילתא עם הקידוש. וא"כ ה"ה לגבי שמן שריפה, שכל כוונתו היא ליהנות ממנו ולכן אם הוא נהנה ממנו לעשות נר חנוכה, אין זה דבר נפרד ממצוות הדלקת השמן טמאה, אלא הוא בכלל המצוה. ולכן הוא נחשב חדא מילתא נינהו, ולא שייך בזה חבילות חבילות.

וראיתי בארעא דרבנן שם בד"ה וכל, שהקשה על התוספות בברכות הנ"ל במ"ש שלא שייך חבילות בברכת נהנין, שהלא אמרינן בפסחים קב: שיש חבילות בכוס של ברכת המזון וקידוש אף שברכת המזון היא ברכת נהנין. וז"ל "ולכאורה דבריהם תמוהים דהא בפ"ע פ' פרכינן אהא דאין אומרים ב' קדושות בכוס א' משום דאין עושים מ"ח מהא דיו"ט במוצאי שבת יאמר יקנה"ז ומשני הבדלה וקדוש חדא מלתא אבל ברכת המזון וקדוש ב' מילי נינהו. הרי דבברכת נהנין חיישינן ללתא דמ"ח ולא מצי למימר בהמ"ז דהא ברכת נהנין עם קדוש בכוס א' משום דהוי ב' מילי. וגבי המוציא ואכילת מצה אע"ג דהמוציא ברכת נהנין היא, מ"מ המוציא ועל אכילת מצה ב' מילי נינהו. וצ"ל דכוונת דבריהם לומר דברכת נהנין כה"ג דברכת על אכילת מצה גורמת לברכת המוציא ליכא משום מ"ח דהוי כחדא מילתא והוי כעין קידוש היום וברכת היין דזה גורם לזה." הרי שזה כמו שכתבתי.

אלא יש להבין את זה, דבשלמא למ"ד שלא שייך מצות חבילות בליל פסח בברכת המוציא ועל אכילת מצה כיון שברכת המוציא היא ברכת נהנין, אלא למ"ד בתוספות שם שכתב שיש חבילות בזה יש להקשות על מה שכתבתי לגבי שמן שריפה ונר חנוכה. ולענ"ד אין זה קשה, דשאני דין המוציא בליל פסח ששם בעינן לחם משנה מלבד מצוות אכילת מצה, כמבואר ברא"ש בערבי פסחים באות ל. ומצות אלו הוו משונות זו מזו, שהלא בלחם משנה סגי במצה עשירה אבל באכילת מצה בעינן לחם עוני ואין לאכול מצה עשירה, וכן מצוות לחם משנה שייכת בכל שבת ויו"ט, משא"כ באכילת מצה ששייכת רק בליל פסח.

דכיון דנעשית בה מצות קדוש יעשה בה מצות ברכת המזון, ומהקודם מבואר דקדוש וברכת המזון תרי מילי נינהו ואין אומרים אותם על כוס אחד. אבל הא נמי בורכא, דלא אמרו אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד אלא כשאומרים בפעם אחת, אבל כשאומרים בשעות מחולקות, שהקדוש הוא קודם המזון והברכת המזון הוא אחר המזון יכול לאומרים על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מקרי אלא רצופות זה אחר זה. ע"ש. הרי מסוף לשונו נראה שאף בזה אחר זה יש חבילות אם אין הפסק ביניהם, אמנם הוא איירי באופן שהוא בירך בפה"ג על הכוס ושתה בשעת קידוש וגם אחר ברכת המזון הוא חוזר לעשות כן, ולכן נראה לדעתו שאף שהמצוה הראשונה גמרה כולה עדיין אמרינן חבילות אם התחיל המצוה השניה תיכף אחריה. ולכן ק"ו בשמן שריפה לנר חנוכה ששניהם באים בבת אחת. ולכן אין טעם זה הקהלת יעקב מועיל להפיק מן האיסור של חבילות חבילות. וגם הוא כתב שם, "הן אמת דלפי טעם הדבר דאין עושין מצות חבילות חבילות משום דמחזי עליו כמשאוי, נראה דכל דתחלת עשייתם בב"א אף דבגמר אין נגמרינן בב"א איכא משום ח"ח." ע"ש. ונכון הוא.

(ה) **ולכן** עדיין נשאר הקושיא למה לא שייך האיסור של חבילות בשמן שריפה ונר חנוכה, ולדעת הרמב"ם הנ"ל בהל" שבת הוא דבר פשוט דבעינן שתי מצות מן התורה לזה משא"כ כאן, אבל לדעת התוספות ושאר ראשונים שסברו ששייך מצות חבילות אף במצות מדרבנן עדיין יש לברר הדבר. ולענ"ד נראה שהטעם הוא מפני ששמן שריפה מותר בהנאה כמ"ש בשבת כה. "כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה." וכן כתב שם, "תרומה טמאה, ואמר רחמנא לך, שלך תהא להסיקה תחת תבשילך." וכן עיין במשנה בסוף תרומה שמדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האלפים שלא ברשות הכהן. ועיין עוד דינים כאלו ברמב"ם בהל" תרומות פ"א. וכיון שכל תכלית שמן שריפה היא ליהנות ממנו, אז מה שהוא נהנה ממנו להדליק נר חנוכה הוא בכלל הנאתו ולא חשיב חבילות חבילות. וזה דומה למה שכתבו התוספות בברכות לט: בד"ה הכל, "ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין." הרי שלא שייך חבילות חבילות בברכת נהנין, ולכן אף שיש מצוה לברך קודם אכילה ושתיה מ"מ עדיין יש לברך בפה"ג על היין וגם לומר הקידוש עליו, ולא אמרינן שזה ח"ח. ונראה שהטעם לזה הוא שי"ל

ולכן אין לקיים מצוות אכילת מצה בפרוסה שהוא מקיים בה מצוות לחם משנה, ואין בזה חדא מילתא נינהו. אמנם אף לידעה זו אין חבילות באמירת בפה"ג בקידוש שאין שתיית היין מצוה אחרת אלא היא באה בשביל הקידוש כמו שאמרו בית הלל בברכות נא: "שהיין גורם לקדושה". ולא בא היין בשביל מצוה אחרת. וכן בשמן שריפה הוא דומה לברכת היין בקידוש ששניהם להנאה, ושייך לומר בזה חדא מילתא נינהו.

(ו) **וראיתי** בשדי חמד מערכת א. ס"צה. שהביא בשם היקר חיים שדן בזה, דהיינו למה לא אמרינן שיש חבילות בשמן שריפה לנר חנוכה, והוא כתב דעיקר הטעם דאין עושין מצוות חבילות הוא כמ"ש בתוספות וברש"י וברשב"ם משום דמחזי עליו כמשא, דהיינו שהרואה אותו שעושה שתי מצוות בבית אחת יאמר דלכך עושה שתיהם בבית אחת, דהמה עליו למשא, וזה לא שייך רק במצורע ובסוטה וכיוצא בו, דשייך בהו גזירת הרואין, מה שאין כן כשמדליק נר חנוכה בשמן שריפה ורוצה שיעשה שתי מצוות בבית אחת, לכן לא שייך שם הענין של אין עושין מצוות ח"ח ע"ש. ולכאורה נראה שדברי טעם הם, אלא שאין זה אליבא דכ"ע שהלא כתבו התוספות במו"ק ח: בד"ה לפי, טעם אחר להאיסור של חבילות חבילות, דהיינו "דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה". וראיתי בארעא דרבנן הנ"ל בסוף דבריו שכתב על דברי תוספות, "ולא ידעתי מפני מה שינו את טעמם במו"ק וכתבו דטעם דאין עושין מח"ח משום דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ובסוטה ח. כתבו הטעם משום דמיחזי עליו כמשא. ע"ש. עכ"פ נראה שלהתוספות במו"ק הטעם הוא משום פנוי למצוה, ולכן אין התירוץ של היקר חיים עלה יפה לטעם זה, כיון שלטעם זה אין הדבר תלוי ברואים.

ועוד יש לעיין במו"ש היקר חיים שהכל תלוי ברואין שמא הוא מחזי כהמצות עליו למשא, שהרי כתבו התוספות בסוטה ח. שכל האיסור של מצוות חבילות הוא רק מדרבנן, וא"כ הלא מצינו במראית העין שלא גזרו באיסור דרבנן בחדרי חדרים כמ"ש התוספות בכתובות ס. וכן בפסקי התוספות בע"ז פ"ק ס"טז. ועוד, וא"כ אף בזה י"ל שלא שייך איסור חבילות חבילות בחדרי חדרים, ולא מצינו היתר זה בשום מקום, ולכן אינו נראה לי לומר שהכל תלוי ברואים. אלא מ"ש הראשונים שהוא מיחזי כמשא דהיינו אף לעצמו. וכעין זה מצינו לגבי דרך ארץ בשעת אכילה, שכתב רש"י בביצה כה: "מצינו אף תנאים שמלמדים

הלכות דרך ארץ שלא יראה אדם עצמו על הבריות כרעבתן אף זה הממהר לאכול קודם הפשט נראה כרעבתן". והלא בכל הדברים שהזכירו חכמים בתוך הסעודה אף שהוא כדי "שלא יראה על הבריות כרעבתן", לא חלקו בין אם הוא אוכל עם חברים או ביחיד. ולכן אף לגבי מצוות חבילות האיסור שייך אף כשהוא יחיד, ואם הוא יודע שזה שמן שריפה אף שאין זה ניכר לאחרים עדיין הוא אסור. ולכן מ"ש הראשונים כדי שלא מחזי כמשאוי, זה אף לעצמו להנהיג אותו בדרך ישרה, כדי שיהיה לו פנוי לעשות המצות כהוגן. ולכן אין לומר שיש מחלוקת בין הראשונים בפסחים קב: וסוטה ח. ובין התוספות במו"ק ח:, אלא התוספות במו"ק פירשו הטעם למה בעינן כדי שלא מחזי כמשאוי, דהיינו כדי שיש לו פנוי לעשות המצות, ובזה נסתלקה קושיית הארעא דרבנן הנ"ל. וכן יש לדקדק בחיי אדם בכלל סח. אות ג. שכתב "אין עושין מצוות חבילות, שלא יעשה ב' מצוות כאחת, שמא לא יוכל להזדרז בשתייהן." הרי זה כמ"ש התוספות במו"ק, דהיינו דבעינן פנוי לבו למצוה. ויש להקשות על הח"א למה הוא לא הביא הטעם שנראה כמשאוי עליו, אלא לפי מה שכתבתי הכל דבר אחד, שאם הוא נראה כשיש משאוי עליו אז אין לו פנוי לעשות המצוה כהוגן, ולכן מ"ש החיי אדם אתי שפיר.

ולפי כל הנ"ל נראה שמותר לעשות נר חנוכה משמן שריפה ואין בזה משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, וגם מותר לישראל לעשות כן לכתחילה אם יש לו רשות מן הכהן, או אם אין לו רשות זה מותר אם אין לו שמן אחר.

סימן קטו.

שאלה: האם מותר בערב שבת חנוכה להתפלל מנחה קודם הדלקת נר חנוכה.

תשובה: (א) **כתב** הרמ"א בס"ת רעא. ז. "נוהגין להדליק בביהכ"נ בין מנחה למעריב, ויש נוהגין להדליק בערב שבת קודם מנחה." והוא כתב זה בשם הא"ח והכלבו והרד"א. וכתב שם הרמ"א בס"ק י. שכן פסק הרש"ל. ומשמע מכל זה שהם כבר הדליקו בביתם ואחר כך באו לבהכ"נ ושם הם הדליקו משום פרסומי ניסא ואחר כך התפללו מנחה. ואל תאמר שהם התפללו מנחה מבעוד יום בבהכ"נ ואחר כך הלכו לביתם להדליק ואחר כך הם

חזרו עוד פעם לבהכ"נ להתפלל ערבית, שא"כ הוי ליה לרמ"א לפרש כן, אלא ודאי הוא כמ"ש שהם כבר הדליקו בביתם קודם שבאו להתפלל מנחה. ונראה הטעם שהם הדליקו בבהכ"נ קודם מנחה הוא מפני החשש שמא הגיע לשקיעת החמה קודם הדלקת נרות חנוכה ולא יוכלו עוד להדליק. ואף זה מוכח שהם התפללו קרוב לשקיעת החמה ואין זמן לחזור לביתם להדליק נר חנוכה קודם שהגיע זמן שבת. ולכן מכל זה נראה שבערב שבת מותר הוא להתפלל מנחה אחר הדלקת נר חנוכה.

וראיתי שם דברי הא"א באות י. שכתב "משמע בביתו בע"ש יתפלל מנחה ואח"כ ידליק נרות מטעם דפלג המנחה הוה לילה באפשר, ... משא"כ אם מתפלל מנחה אח"כ הוה כתרתי דסתרי אהדדי ובהכ"נ שאני דרק פרסומא ניסא לרבים, וקצת צ"ע בזה, ויראה אם אפשר ליה בביתו יתפלל מנחה קודם וגם בבהכ"נ לכתחילה עושין כן." נראה מזה שעיקר קושיתו הוא שיש כאן תרתי דסתרי שאם הדליק נר חנוכה וכבר קבל עליו הלילה איך הוא יכול לחזור להתפלל מנחה שהיא מצוות היום.

(ב) **ונראה** שיש לתרץ קושית הפר"מ, ובתחילה יש להסביר שיש שני טעמים למה אנו יכולים להדליק מבעוד יום. כתב מרן בס"ת רעב. א. "ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להדליק מפלג המנחה ולמעלה ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק." וכתב מרן בב"י המקור לדין זה, "וכתב בשם מהר"י אבוהב ז"ל שכתוב בא"ח מי שהדליק מבעוד יום אפילו בחול מפני שהוא טרוד יצא, והוא שיהיה מפלג מנחה האחרון, דלא חמיר מהבדלה דאמרינן בה צלי של מוצאי שבת בשבת, מיהו צריך ליתן בה שמן יותר משיעור הדלקה עד דכליא רגלא דתרמודאי." נראה מזה שאם הוא הדליק מפלג המנחה אז המצוה עצמה התחילה מאותו זמן והמשיכה עד הלילה עד שתכלה הרגל מן השוק. ולפי זה דברי הפר"מ נכונים שאם הוא כבר התחיל במצוה עצמה של הלילה איך הוא יכול להתפלל מנחה שהיא מצוות היום.

אמנם כל זה שייך רק בימי החול, אבל בערב שבת יש טעם אחר למה אנו מדליקין מבעוד יום. וזה על פי מה שכתב התה"ד בס"קב. "אמנם מדברכין מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבה הכשר מצוה, כדפירשו התוספות הכשר מצוה דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות" ע"ש. משמע מזה שמה שאנו מדליקין

מבעוד יום אינו המצוה עצמה אלא הוא רק הכשר מצוה, ולכן המצוה עצמה מתחילה רק בלילה, אלא שחידש לנו התה"ד שעדיין ראוי הוא לברך מבעוד יום לגבי ההכשר מצוה ואין הברכה לבטלה. ויש לדייק עוד בזה, שזה נחשב הכשר מצוה רק בערב שבת שא"א באופן אחר, אבל בימי החול אף שהוא טרוד וצריך להדליק מבעוד יום לא מועיל טעם הכשר מצוה כיון שבאמת עדיין הוא ראוי להדליק בלילה אלא שהאנוס רמאי עליהו, משא"כ בשבת שהוא עצמו אינו ראוי להדליק. ולפי זה בימי החול סמכין רק על הטעם של מהר"י אבוהב בשם הא"ח שכתבתי לעיל.

(ואגב אורחיה יש לבאר החילוק בין נר חנוכה בערב שבת, ובין הנחת התפילין קודם תחילת היום במי שמשכים לילך בדרך שמבואר בטור בא"ח שלדעת רבינו פרץ שיש לברך אף שעדיין הוא לילה, ולדעת הרא"ש יש להמתין ולמשמש בהן כשהוא יום ואז יש לברך עליהן. ולכאורה י"ל שמה שהוא הניח התפילין בלילה הוא הכשר מצוה והוא יכול לברך באותה שעה אף קודם היום, וכמו שמצינו לגבי נרות חנוכה בערב שבת. אמנם אין זה דומה לזה כלל, שלגבי תפילין אין זה הכשר מצוה בלילה, שכבר כתב התה"ד הנ"ל ש"ל כלל זה רק כשא"א באופן אחר, ולגבי תפילין ודאי הוא יכול להניחן ביום כדרך כל העולם, אלא שהוא דחוק לילך בדרך, משא"כ בשבת שא"א להדליק הנרות בשבת בין הוא בין שאר ישראל. ועוד י"ל, שטעם רבינו פרץ הוא משום שהוא סבר שמעיקר דין ליל זמן תפילין הוא וכמבואר בב"י שם, ולכן כבר הוא זמן המצוה, משא"כ לגבי נרות חנוכה. ועוד י"ל, שאין לדמות תפילין לנרות חנוכה, שלגבי תפילין הוא יכול לשמש בהן כשהוא יום ולכן שפיר הוא לברך באותה שעה, משא"כ בנרות חנוכה שהוא אינו יכול להדליק אותם כשהוא כבר שבת, ולא שייך לומר בהם "משמש בהם". ולכן אין לדמות נר חנוכה להאי דין של תפילין.

מ"מ עדיין יש לדון למה לא אמרינן כסברת המהר"ש בנרות שבת לגבי נר חנוכה. והוא מ"ש המ"א בס"רסג. בשם המהר"ש שיוכל לברך על נרות שבת כשהוא כבר שבת, בכל זמן שהמשיכו אורם. ולכן לכאורה י"ל שאף לגבי נרות חנוכה שיש להדליקם מערב שבת וכשהוא לילה ושעת המצוה אז שפיר הוא לברך עליהם. אלא נראה שאין לדמות נרות חנוכה לנרות שבת, ש"ל שלגבי נרות חנוכה הדלקה עושה מצוה ושוב הוא אינו יכול לברך אחר כך, וכבר כתב הרעק"א בתשובתו מה"ת ס"יג. על זה, שיש סברה לומר שיש לברך על נרות חנוכה כל זמן הדלקתם

דהיינו החצי שעה עד שתכלה רגל מן השוק, ומ"מ מצד אחר י"ל שאם כבתה אין זקוק לה ושוב המצוה נגמרה אחר ההדלקה ע"ש. ואין כאן מקומו להאריך בזה.)

(ג) **ונראה** שיש נ"מ גדולה בין הטעמים הנ"ל, שלפי מ"ש המהר"י אבוהב בשם הא"ח אם הוא הדליק מבעוד יום הוא כבר התחיל המצוה עצמה ואין זה רק הכשר מצוה, ולכן כיון שמצוה זו שייכת ללילה הוא אינו יכול לחזור להתפלל מנחה כמ"ש הפר"מ שזה תרתי דסתרי, אבל לפי טעם התה"ד כיון שתחילת המצוה עצמה היא רק בלילה ומעשיו מבעוד יום הם רק הכשר, עדיין הוא יכול להתפלל מנחה ואין כאן סתירה כלל כיון שהוא לא קיבל עליו הלילה בהדלקה ועדיין יום הוא אצלו, אבל זה שייך רק בערב שבת שאז מועיל הטעם של הכשר מצוה. ועוד י"ל בזה, שאל תאמר שזה אתי שפיר לדעת התה"ד אבל לדעת המהר"י אבוהב בשם הא"ח אף בערב שבת י"ל טעמם, דהיינו שכבר התחילה המצוה בעת ההדלקה ואותו זמן נחשב לילה וא"כ שוב הוא אינו יכול להתפלל מנחה כיון שלילה הוא אצלו, שזה אינו שהלא הא"ח עצמו סבר שמותר הוא להתפלל מנחה בערב שבת אחר ההדלקה כמ"ש לעיל, וא"כ צ"ל שאף הוא הסכים לטעם התה"ד בערב שבת, ושפיר הוא להתפלל מנחה אחר ההדלקה. ולפי זה נסתלקה קושית הפר"מ, שהוא סובר שההדלקה בערב שבת היא כמו הדלקה בימי החול מבעוד יום, אבל זה אינו, אלא בערב שבת ההדלקה היא רק הכשר מצוה, ולכן שפיר הוא להתפלל מנחה אחר כך.

(ד) **וראיתי** בברכ"י בס"תרעט. אות ב. שכתב, "יש ליהזר להתפלל מנחה בערב שבת של חנוכה ואח"כ להדליק נר חנוכה כי תפלת מנחה נגד תמיד של בין הערבים ונר חנוכה זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקות אחר תמיד של בין הערבים. מהר"ש אבוהב בעל דבר שמואל בתשובה כ"י. ואין זה מוכרח כלל, שלפי טעם התה"ד שההדלקה היא רק הכשר מצוה עדיין יש לומר שהסדר אתי כהוגן כיון שהמצוה עצמה של חנוכה מתחילה רק אחר מנחה, אף שההדלקה היתה מקודם כמו שהסברתי לעיל. ועוד יש לדון בדבריו, שאין דיני חנוכה שווים לדיני המנורה בבית המקדש בכמה דברים, והלא מצוות חנוכה התחילה בלילה בצאת הכוכבים אבל בבית המקדש הדלקת המנורה התחילה מבעוד יום אחר התמיד של מנחה, ועוד בנר חנוכה צריך נר רק לחצי שעה ובבית המקדש בעינן כל הלילה, ועוד לדעת הרמב"ם צריך להדליק ביום ובלילה בבית המקדש אבל בחנוכה המצוה

היא רק בלילה, ועוד בבית המקדש בעינן שיהיה המנורה ממזרח למערב או יש מ"ד מדרום לצפון, אבל בחנוכה אין הקפדה בזה בבית, ועוד בחנוכה כל השמנים והפתילות כשרים אבל בבית המקדש רק מה שכשר לנרות שבת הוא כשר למנורה, ועוד יש כאלו. ואף שמצינו לגבי איסור הנאה מן האור שכתב הר"ן שהנאה אסורה כמו במנורה בבית המקדש וכן הוא ברשב"א שם, מ"מ אף בזה יש חולקים שכתב הרשב"א שיש אוסרים זה משום בזוי מצוה, וכן ראיתי ברש"י בשבת כא: שכתב הטעם שהוא אסור ליהנות מנר חנוכה הוא משום "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ולא משום דבעינן דמיון למנורה של בית המקדש, ולכן אין להוסיף על מה שכבר כתבו הראשונים לגבי דמיון זה, ואין לנו לחדש דמיונים אחרים בין נר חנוכה למנורה בבית המקדש, וא"כ איך כתב המהר"ש אבוהב שצריך להדליק דוקא אחר מנחה כמו בבית המקדש, ולכן אין מזה ראייה כנגד הראשונים הנ"ל שסברו שבערב שבת שפיר הוא להתפלל מנחה אחר הדלקת נר חנוכה.

וראיתי בא"ר בס"תרעט. שכתב ששפיר הוא להדליק קודם מנחה בערב שבת אף בביתו ע"ש. וכן ראיתי בכה"ח בס"תרעא. אות עט. שכתב בשם הקיצור של"ה "שאם לא אפשר ידליק קודם תפלת מנחה. ע"ש. וראיתי בבן איש חי פר" וישב אות כ. דאזיל כשיטת הפר"מ וכתב שצריך להדליק קודם מנחה בערב שבת אלא שהוא הוסיף "ולא יעשה מנהג בורים שמדליקין נר חנוכה ואח"כ מתפללים." ע"ש. ולשון זה קשה בעיני, שהלא נראה מלשון הראשונים שכך היה מנהגם ואף יש אחרונים שהסכימו לזה, ואיך קראו זה מנהג בורים, ואף הפר"מ עצמו כתב שיש להקדים מנחה רק "אם אפשר ליה". משמע שאם אי אפשר אף לדעתו מותר להדליק קודם מנחה.

למסקנה נראה שמותר להתפלל מנחה אחר הדלקת נר חנוכה בערב שבת.

סימן קטז.

שאלה: האם יש לתרץ קושית החת"ס על הט"ז לגבי אי הדלקת נר חנוכה קודמת להבדלה.

תשובה: פסק מרן בס"תרפא. ב. "מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה." וזה כסברת התה"ד כדי לאחורי באפוקי יומא דשבתא. והט"ז שם האריך להוכיח

שאלה: האם מי ששומע פרשת זכור מן הש"צ צריך לכוין לצאת בקריאתו. ואם הוא יוצא אף אם הוא אינו יודע לשון הקודש.

תשובה: (א) בתחילה יש לידע, שנראה שלדעת הרמב"ם שמיעת פרשת זכור מן הס"ת אינה מן התורה כלל, אלא הוא יוצא מן התורה בכל זמן בסיפור בעלמא בענין עמלק, אף בלי ספר תורה. וכן הוא בהל" מלכים בפ"ה הל"ה. שכתב "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמוע למדו זכור בפה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו." הרי שהרמב"ם לא הזכיר כלל קריאת פרשת זכור מן הספר תורה, ולכן ודאי צ"ל שקריאת פרשת זכור היא רק תקנת חכמים, ומן התורה הוא כבר יצא בזכירה בשאר ימות השנה.

וכן נראה מהרמב"ן על התורה בפ" כי תצא, שכתב בלשון תימה, "אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בצבור... והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק... ונספר זה לבנינו". הרי שפשוט לו שאין קריאת פרשת זכור בצבור מן התורה.

וכן נראה מהחננוך במצוה תרג. שכתב "לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה... ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש לכל הפחות, והנה יוצאין בכך ממצוה זו, ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה ושנה תורה היא ומפני מצוה זו הוא שקבעו כן". ועיין שם במנחת חינוך שכתב "ולשון הר"מ ומ"ע לזכור 'תמיד', ונראה מדבריו דהוא מן המצוות התמידות... ומדברי הרה"מ"ח נראה דדי בפ"א כל ימיו... עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ מקיים, רק פר' זכור ובס"ת הוא מדרבנן אבל מה"ת די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט". הרי שקריאת פרשת זכור בס"ת היא רק מדרבנן מתקנת חכמים.

ולפי כל הנ"ל נראה שלא בעינן כוונה לצאת בקריאת הש"צ מן הס"ת בפרשת זכור כיון שהוא כבר יצא לפני זה באיזה סיפור דברים בענין עמלק בלי ספר תורה. ועוד אף אם הוא לא יצא כבר, מ"מ הוא אינו צריך שהש"צ מקיים המצוה בעדו, והוא יכול לקיים המצוה בעצמו בסיפור בעלמא, שלא בעינן קריאת בס"ת למצוה זו. וכל תקנת חכמים בקריאת פרשת זכור היא לעורר העם כדי שהם

שייש לעשות הבדלה קודם נר חנוכה ע"ש. וכתב הט"ז שלא שייך לומר כדי לאחורי באפוקי יומא משום ע"י הדלקת נרות חנוכה ממילא הוא מוכח שאין קדושת שבת עליו כיון שהוא חילל שבת בכך, ולכן ודאי שלא שייך לומר עוד שהוא רוצה לאחורי באפוקי שבתא. והקשה בהגהות החתם סופר שם, "צ"ע ברע"ב במשנה ה. פ"ח דברכות וז"ל דברכות שאנו יכולים לעשות דלא מיחזי כמשוי כגון נר ובשמים מקדימין לברה"מ עכ"ל, פירוש, אבל הבדלה מאחרין דלא ליחזי כמשוי. הרי קמן דברכת נר בלי נוסח הבדלה לא הוי סילוק שבת ודלא כהט"ז."

ונראה לענ"ד שאין מזה קושיא על הט"ז. כתוב במשנה שם, "ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה". ופירש הרע"ב, "מי שאכל בשבת במנחה וחשכה לו ועדיין לא גמר סעודתו ואין לו יין אלא שיעור כוס אחד. ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, דכ"ע הבדלה בסוף דאפוקי יומא מאחרין כי היכי דלא ליהוי עליה כמשוי. לא נחלקו אלא על נר ועל בשמים דבש"א נר ומזון ואח"כ בשמים ובה"א נר ובשמים כי הדדי דברכות שאנו יכולים לעשותם דלא מיחזי כמשאוי כגון נר ובשמים מקדימין להו לברה"מ"ז." משמע מזה כהחת"ס שאין ברכת הנר או ההדלקה נחשבת כמשוי ועדיין יכולנו לומר דאפוקי יומא מאחרין, ורק ברכת הבדלה עצמה נחשבת לסילוק שבת לענין זה. אמנם כתוב בגמרא שם נב: "זו דברי רבי מאיר אבל רבי יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל ההבדלה שהיא בסוף, אלא מה נחלקו, על המאור והבשמים, שבש"א על המאור ואח"כ הבשמים ובה"א בשמים ואח"כ המאור, וא"ר יוחנן נהגו העם כב"ה אליבא דר' יהודה." וכן פסק מרן בס"רצט. ד. ע"ש. ולפי זה, הפירוש של הרע"ב הוא רק אליבא דר' מאיר ואנו לא קי"ל כזה אלא כר' יהודה, ולכן אין ראייה מכאן כנגד הט"ז. ועוד י"ל, שאדרבה יש ראייה מכאן לדברי הט"ז, שי"ל שר' יהודה פליג על ר' מאיר משום שר"י סובר שברכת הנר נחשבת סילוק שבת, ולכן אין לעשות אותה קודם ברה"מ"ז אלא אחר ברה"מ"ז עם ההבדלה. ולכן אין קושיא מזה על הט"ז, אלא אדרבה יש סמך לדבריו. ודו"ק.

מ"מ לענין דינא אנן קי"ל כדעת מרן בזה, כמו שהאריכו האחרונים עיין בדבריהם.

יכולים לספר בענין עמלק, ובזה הם מקיימים המצוה. ולכן נראה שלהרמב"ם והרמב"ן והחינוך, לא בעינן שהוא צריך לכוין לצאת בקריאת הש"צ בספר תורה, ואדרבה מצוה בו יותר משלוחו.

(ב) **וראיתי** בספר יראים שהוא לא מנה מצוות זכירת עמלק כלל, אלא הוא רק מונה מצוות מחיית עמלק שמוטל על הצבור ולא על היחיד, במצוה רצט. ולכן לפי זה אין חיוב כלל מן התורה לשמוע פרשת זכור.

אלא נראה שלהתוספות והרא"ש יש פירוש אחר בקריאת פרשת זכור. כתבו התוספות במגילה יז: בד"ה כל, "שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי מדאורייתא" ע"ש. הרי נראה דבעינן קריאה מתוך ס"ת, שאל"כ הלא הוא מקיים המצוה בסיפור בעלמא בלי ס"ת, ונמצא שקריאת התורה היא לרווחא דמילתא ואינה מן התורה כלל. אלא צ"ל דבעינן קריאה מתוך ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. וכן הוא בתוספות בברכות יג. בד"ה בלשון, שכתבו "וי"ל דמירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור", ואף בזה נראה דבעינן קריאה מתוך ס"ת לקיים המצוה מן התורה. וכתב הרא"ש בפ"ז דברכות אות כ. גבי עובדא דר"א ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה, "דלא מסתבר לי דמירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה...". הרי שלדעת הרא"ש דבעינן קריאת ס"ת מדאורייתא לקיים מצוות זכירת עמלק. וכן נראה סברת הרשב"א בברכות יג. בד"ה לימא, שכתב "אלא א"כ יאמר רש"י ז"ל שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה". הרי שכתב הרשב"א "קריאת פרשיות" דהיינו דבעינן קריאה מתוך ספר תורה מדאורייתא. וכן כתב הריטב"א במגילה יז: בד"ה הא, שכתב "יש לנו קריאות בחיוב מן התורה כגון פרשת זכור".

(ג) **ויש** לחקור איה המקור לסברת התוספות והרא"ש ודע' דבעינן ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. ונראה שהוא במגילה יח. שכתב שם, "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר". ע"ש. הרי שלמדו דין קריאת המגילה בפורים בספר, מדין עמלק, שכתוב בפסוק "כתב זאת זכרון בספר". ולכן נראה דבעינן קריאה בספר תורה כדי לקיים מצוות זכרון. ואם הדין כן בקריאת המגילה שלא יוצאין

בעל פה, ק"ו בזכירת עמלק שלא יוצאין בעל פה, שהרי זה המקור להלכה זו לגבי מגילה. ולכן שפיר כתבו התוספות והרא"ש דבעינן ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. ואחר חיפוש ראיתי סברה זו בספר האשכול בהל" פורים אות י. שכתב "ושמעת מהאי שמעתא דזכירת עמלק נמי ספר בעי, דאי האי לא בעי בספר, מקרא מגלה נמי לא בעי ספר דהא אתיה זכירה מזכירה דעמלק". הרי דבעינן ס"ת לפרשת זכור, ונראה ברור שלדעת הספר האשכול שזה מן התורה. וראיתי בתורת חסד בס"לז. שהאריכו לבאר כל הנ"ל, וראיתי שם באות ה. שהוא כתב לגבי התוספות הנ"ל, "מ"מ אינו מבואר בדבריהם שהחיוב דוקא לקרות בס"ת ובצבור". ולענ"ד ודאי כן כוונת התוספות, שאם לא תאמר כן לא מצינו שקריאת פרשת זכור היא מן התורה, כמו שביארתי לעיל.

וכן ראיתי במנחת אלעזר בח"ב ס"א שהוא הביא התורת חסד וכתב, "כבר ביאר הגאון שר התורה מלובלין זצ"ל בשו"ת תורת חסד בס"לז. דאין הכרח לומר דהחיוב לקרות בס"ת דוקא, ומה דאמרינן במגילה יח. הא מה אני מקיים זכור בפה וכן בתורת כהנים ובספרי, מ"מ היינו בפה אבל אין הכרח דמה"ת בס"ת דוקא". הרי לדעתו שלא בעינן ס"ת מדאורייתא לפרשת עמלק אף להתוספות והרא"ש ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אינו, שנראה מפשוט לשון הרא"ש שלקיים מצוה זו בעינן ס"ת מדאורייתא. וכן נראה בגמ' מגילה שם כמו שכתבתי לעיל.

(ד) **וראיתי** בפעולת שכיר על המעשה רב של הגר"א באות קלד. שסבר שמוכרח לומר דרשה זו ממגילה יח. אף להרמב"ם, ולכן אף לדעת הרמב"ם בעינן ס"ת לקיים המצוה. וז"ל שם, "וכתב הרמב"ם פ"ה מהל" מלכים הל"ה. וי"מ ע' לזכור תמיד מעשיו הרעים שנאמר זכור וכו' מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב' ... והא ודאי דהזכירה בפה בעינן מס"ת ולא בעל פה מהא דאמרינן במגילה יח. קראה על פה לא יצא אתיא זכירה זכירה... אלמא פשיטה להו שהזכירה בעינן בספר". ולענ"ד אין זה סברת הרמב"ם כלל, שהפסוק "זכרון בספר" בפרשת בשלח לא איירי לגבי המצוה של זכירת עמלק, שמצוה זו בפרשת כי תצא, אלא שהפסוק של "זכרון בספר" הוא רק צווי המיוחד למשה רבינו לכתוב מעשה עמלק בספר תורה כמ"ש "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע...", ופירש האבן עזרא שהוא בספר תורה או ספר אחר היה להם ויקרא ספר מלחמות ה' ע"ש. ודעת הרמב"ן שזה בספר תורה דוקא. ע"ש. הרי שאין פסוק זה

איירי על החיוב לדורות לזכור מעשה עמלק, אלא הוא צווי מיוחד למשה רבינו. ולכן אין הוכחה מזה דבעינן ס"ת למצוות זכירת עמלק, שלא מצינו הפרט של ס"ת במצוה זו בפרשת כי תצא. ולכן פשוט ליה להרמב"ם שלא בעינן ס"ת למצוה זו.

ואת"ל שאם למדינן גזרה שוה של זכירה זכירה, דהיינו דין מגילה מדין "זכרון בספר", קל וחומר שיש ללמוד הדין לגבי מצוות זכירת עמלק שכתוב בה "זכור" בפרשת כי תצא, מדין "כתב זאת זכרון בספר" בפרשת בשלח. ועוד מצינו, שכבר הקשו האחרונים למה לא בעינן ס"ת למצוות קידוש בשבת שכתוב בו "זכור" את יום השבת, וכן לגבי יציאת מצרים שיש מצוה של זכירה למה לא בעינן ס"ת לזו, וכמו דלמדינן מגילה מ"זכרון בספר" כן י"ל במצוות אלו. עיין בנחל אשכול באות א. בדף לג. בספר האשכול הנ"ל. ע"ש. ולענ"ד אין כאן קושיא, שאין לנו לעשות גזרות שוות מדעתינו וכן אין דורשין דרשות מעצמנו, ולכן אם דרשו חז"ל הגזרה שוה ממגילה ל"זכרון ספר", צריך לומר שכן קבלו שכך כיון מרדכי ברוח הקודש בשעת כתיבת המגילה לרמז לגזרה שוה זו, משא"כ לגבי קידוש וזכירת יציאת מצרים וזכירת עמלק לא כיון משה רבינו ברוח קודשו לעשות גזרה שוה באלו, ולכן לא קבלו חז"ל גזרה שוה באלו, ולכן לא הזכירו בגמרא גזרה שוה באלו. ואין לנו לחדש או להוסיף על זה. וכן הוא ביד מלאכי במע"ד. באות קמד. שכתב "דרשות אין לנו לעשות מעצמנו. כן כתב המהרי"ק שורש קלט. וכן ראיתי להרא"ה בחדושי כתובות פ"ה דף לח ע"ב. ... וכן הוא להב"ח ח"מ ר"ס שפט.... וכן כתב עוד ראש יוסף על א"ח ס"תקנ. לדעת מרן דאין לעשות שום דרשה אם לא ראה או מלא שעשו לה חכמי התלמוד או לפחות ירושלמי או מדרש או הגדה." ועוד כתב שם באות ב. בשם ר' חנניה קאזיז, "באותן יג' מדות ושאר לימודים היו דנים מעצמם חכמי הדורות זולתי בג"ש עשו סייג וסדר הגון שלא לדון בה כל אדם מעצמו, אא"כ קבלה מרבו ורבו מרבו עד ב"ד הגדול שבדור." ע"ש. ולכן מכל זה נראה, ששפיר סבר הרמב"ם שלא בעינן ס"ת לקיים מצוות זכירת עמלק, ודלא כהפעולת שכיר בזה.

(ה) **ויש** לבאר ענין הצבור במצוה זו, שכתב התורת חסד הנ"ל שלא ביאר בדבריהם דבעינן צבור מן התורה. ולענ"ד נראה שהטעם של הצבור הוא אינו מפני מצוות זכירת עמלק, אלא משום מצוה אחרת, דהיינו לקיים מצוות ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכן מבואר ברא"ש

הנ"ל שכתב "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, מצוה דרבים שאני, דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי." הרי שאם הוא עושה מצוה דרבנן במנין הוא מקיים עשה דרבנן של ונקדשתי בתוך בני ישראל, אבל אם הוא עושה מצוה דאורייתא במנין הוא מקיים מצוה עשה דאורייתא של ונקדשתי. ולכן נראה שאף אם הוא קורא בס"ת ביחיד פרשת זכור הוא מקיים המצוה מן התורה של זכירת עמלק, אבל אם הוא קורא בצבור אז הוא מקיים גם כן מצוה אחרת של ונקדשתי בתוך בני ישראל.

וראיתי בתה"ד בס"קח. דאזיל לפי שיטת התוספות והרא"ש, ולפי זה הקשה למה לא באו בני הכפרים להעיר לשמוע פרשת זכור בס"ת ובמנין וכתב, "כתב האשירי פ" שלושה שאכלו (הנ"ל) דעשה דאורייתא הוא לקרות בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו, להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו כדי להשלימו לעשרה." והמ"א בס"תרפה. תירץ שהם יוצאים י"ח בקריאת הס"ת בשחרית של פורים ע"ש. הרי שהם סברו כהרא"ש. ומרן שם כתב "י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא." הרי שהוא סבר כהתוספות והרא"ש והתה"ד שיש חיוב מן התורה לשמוע פרשה זו מן הס"ת, ודלא כהרמב"ם והרמב"ן והחינוך.

ולפי זה נראה שצריך השומע לכוין לצאת ע"י הש"צ הקורא פרשת זכור, ובזה הוא כאילו הוא עצמו קורא, שלא די בזכירה בלב דוקא אלא בעינן דברים בפה, כמבואר במגילה יח. ובראשונים הנ"ל. ולכן אם הש"צ והשומע מכוין זה לזה, אז אנו אמרינן שומע כעונה וזה כאילו השומע קורא הדברים בפה והוא יוצא י"ח, וזה דומה לדין קריאת המגילה. וכן ראיתי ביחודה דעת בח"ג. ס"ג. ודלא כהמנחת אלעזר הנ"ל שכתב שיש לחוש לדעת המהר"ם אלאשקר שאין מועיל שומע כעונה במצוות דאורייתא. עיין עוד בזה בכה"ח בס"ס. אות ו. ובחזון עובדיה, בהלכות סדר ליל פסח. מגיד. הערה א.

זכור, "ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל, מ"מ הרי עכשיו הש"ץ קורא ומשמיע לצבור ומוציאם ידי חובתן" ע"ש, ובשער הציון. ולענ"ד זה פירוש דחוק, שהמעין בדברי הפוסקים הנ"ל שהתירו הקטן בפרשת זכור, יראה שהם דברו באופן שהקטן עצמו קרא בס"ת, ולכן אין תירוץ זה עולה לדעתם. וכן נראה מהמרדכי והמהרי"ל בדין זה שהביא ראייה מדין שקטן עולה למנין שבעה, דהיינו לקרות עצמו בתורה, ולכן הכי איירינן. וכן נראה מתשובת הריב"ש שהקטן הוא קורא בעצמו בס"ת, וכתב על זה הב"י שכן מנהגו. וכן נראה מהב"ח הנ"ל שכתב "הקטן קורא בקול רם" דהיינו מהס"ת. וכן נראה מהברכ"י שפירש דעת הרא"ש וכתב "דבספר שני קורא המפטר בחובת היום, הקטן היה מפטר וקורא". הרי הקטן עצמו קורא.

ולכן נראה שהעיקר בזה שאין דין קריאת ס"ת בפרשת זכור דומה לדין קריאת המגילה. אלא הוא דומה לדין קטן שקורא בשאר פרשיות התורה שאין זה בגדר של אחד מוציא י"ח של חבירו, אלא כל כוונת הקריאה היא רק להשמיע דברי התורה, וכיון ששמיעה בלבד בעינן, שפיר הוא אם קטן קורא. וכן כתב הרא"ש שם בברכות פ"ז. אות כ. "דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי". ע"ש, שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד. שזה ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאין הכוונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרנו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם." וכן הוא בב"י בחו"מ ס"לז. שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא". ולכן י"ל שהוא הדין בקריאת פרשת זכור דהא דבעינן קריאה מתוך ס"ת היא רק להשמיע לעם, ולזה מועיל קטן.

(ח) **ויש** להוסיף על זה כדי לבאר את הענין, שאף שמצוות זכירה היא על כל אחד ואחד, מ"מ הא דבעינן זכירה בפה דוקא, כמ"ש במגילה יח., אין פירושו שדוקא בפה שלו, אלא הפירוש הוא זכירה ע"י שמיעת דברים מפה, ואף מפה של אחר. ולכן שפיר מועילה קריאת ס"ת שהקורא בקול רם מקיים החיוב של 'פה', והשומעים ממנו זוכרים, ובזה יוצאים י"ח. ולכן לפי זה אתי שפיר שיטת הרא"ש שסבר שקטן יכול לקרות פרשת זכור כמ"ש הברכ"י, וגם בעינן ס"ת וגם בעינן 'פה'. כמ"ש הגמרא במגילה יח.

(ו) **אלא** נראה לענ"ד שאין זה נכון לדינא, שהלא מצינו שכמה פוסקים סברו שקטן יכול לקרות בפרשת זכור. וכן דעת הרמ"א בס"רפב. ד. שכתב "וקטן יכול לקרות בפרשת המוספין, או בד' פרשיות שמוספין באדר, וכן נוהגים." וכן דעת הב"ח בס"תרפה. שכתב "קטן היודע למי מברכין ודאי שרי אע"פ שהקטן קורא בקול רם, דהא קטן עולה למנין שבעה". וכן כתב הט"ז שם "אבל ביודע למי מברכין, נראה דשפיר יוצאין, ובס"רפב. פסק רמ"א דקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוספין באדר, ונראה דביודע למי מברכין קאמר." ועוד נראה, שי"ל שכן דעת מרן, שכתב האמת ליעקב, "דמרן הבית יוסף חלק על הריב"ש, והביא כמה רבואתא דסברי דקטן עולה בפר" המוספין, וכן כתב הלכה למעשה בשלחנו הטהור ס"רפד. ד. וכן הוא בב"י בס"רפב. שמרן כתב על דברי הריב"ש "ואנו לא ראינו מי שנהג כדברי הריב"ש אלא כמנהג אותם מקומות שכתב השואל", והמעין בשואל יראה שהוא איירי אף בפרשת זכור ע"ש. וכבר האריך הברכ"י בס"רפד. בכל זה וביאר דעת הראשונים והאחרונים, ובסוף הוא כתב, "ולי ההדיוט נראה לענין הלכה שהנוהגים שקטן מפטר וקורא בפ" המוספין אין למחות בידם ולערער עליהם, וינהגו כמנהגם דהכי מוכח מהרא"ש והמרדכי ומהר"ם, וכן הסכימו רבנן בתרא מהרש"ל ומור"ם והרב ב"ח והרב ט"ז ס"תרפה. והרב כנה"ג והרב גנת ורדים כלל א. ס"לו." ובסוף הוא כתב, "אמנם בפרשת זכור ראוי שיפטר גדול כיון שמהרי"ל גמגם ומהרש"ל והכנה"ג אפיקו לפרשת זכור מכללא, אבל אם עלה קטן אף בפר" זכור לא ירד כדמוכח מהרא"ש וכסברת מור"ם והב"ח והט"ז. ע"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל שמצד הדין הקטן יכול לקרות פרשת זכור, אף שלכתחילה הוא אינו ראוי לעשות כן, מ"מ מצד הדין הוא מותר.

(ז) **ולפי** זה יש להבין, שלא אמרינן בקטן שומע כעונה, כמבואר בסוכה לח. ואין הקטן יכול לפטור גדול במצוה מדאורייתא, ולכן איך הקהל יוצאים ידי חובתם בקריאת קטן בפרשת זכור. ויש להגדיל הקושיא, שהלא הרא"ש הוא סבר שקריאת פרשת זכור בס"ת היא דאורייתא, והוא עצמו סבר שקטן יכול לקרות פר" זכור, כמו שביאר החיד"א בברכ"י הנ"ל, והדבר צריך ביאור. וכן יש להקשות על מרן, שהוא כתב בס"תרפה. שקריאת פר" זכור היא מן התורה, ואף הוא כתב שהמנהג אינו כהריב"ש, וקטן יכול לקרות בד' פרשיות. ואל תאמר כמ"ש המ"ב בס"רפב. בס"ק כג. לגבי עליית קטן לפרשת

ויש לידע, שאף לדעת ר"ת והריב"ש בס"ל. ובס"שכו. שאמרו שאין הקטן קורא בס"ת בחובת היום, אין זה מפני דבעינן שאחד מוציא י"ח של השומעים כלגבי שאר מצות, אלא הוא מפני כבוד התורה כמ"ש הריב"ש שם. והלא ר"ת עצמו סבר "דס"ת לשמיעה קאי", וקשה לחלק ולומר שבקצת קריאה בעינן שהקורא יי"ח של הקהל ובקצת קריאה בעינן רק שמיעה לבדה, ולכן צ"ל שלדעתו שמצד הדין קטן יכול לקרות חובת היום אלא כיון שאין זה כבוד התורה הוא אסור. ולכן הא דאסרו ר"ת והריב"ש קטן בקריאת פרשת זכור, אין זה מפני שהקטן אינו יכול לצאת ידי חובתם, אלא הוא בכלל כל שאר חובת היום בס"ת שאין זה כבוד התורה שהקריאה היא ע"י קטן. וכן נראה ממ"ש הריב"ש שם בס"ל. "ואם המפטר קטן יקרא גדול בספר ההוא אותה פרשה ואח"כ יחזור ויקרא אותה הקטן משום כבוד התורה". הרי הוא כתב שהטעם הוא מפני כבוד התורה, ולא מפני שהוא צריך להוציא י"ח. וכבר האריכו הפוסקים בדעת ר"ת עיין בדבריהם.

ט) ולפי פירוש זה במצות זכירת עמלק, אתי שפיר מ"ש המ"א לתרץ קושית התה"ד, שכתב המ"א שבני הכפרים שלא שמעו פר"ז זכור לפני פורים יוצאים י"ח בשמיעת הס"ת בשחרית של פורים, והלא בזה הקורא בתורה אינו מכוין לצאת ידי השומעים י"ח במצוות זכירת עמלק, שהקורא הוא מבני העיר וכבר יצא י"ח בשבת זכור. ולכן צ"ל שלדעת המ"א לא בעינן כוונה לצאת למצוה זו, כמו שביארתי. ובוזה מתורץ מה שיש להקשות על המ"א מהפעולת שכיר הנ"ל, שהוא כתב, "נ"ל דכיון שקבעו חכמים שבת שלפני הפורים זמן קבוע לצאת י"ח מצות עשה זו, הוי לדידן דאורייתא, לא מבעי למ"ד מצות צריכות כונה שסתם בש"ע ס"ס. ד. כן להלכה, ודאי שבקריאה שבסדר פרשיות לא נפקינן י"ח, אלא אפילו למ"ד שמצות אין צריכות כונה, אין אנו יוצאין י"ח הקריאה שבשבת כי תצא, כיון שמכוין בקריאה היא לשם מצוה אחרת להשלמת הפרשיות, אותה כונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול כעין שכתב הר"ן עלה דההיא דתנן ב"ה לב. והמתעסק לא יצא. ע"ש. ואינו יוצא ידי חובתו אלא בשבת זו שקבעוהו חכמים לחובת היום לצאת י"ח מצות עשה זו. ולפי זה י"ל שאף בשחרית של פורים אין יי"ח ודלא כהמ"א, אמנם לפי מה שביארתי לא בעינן כוונת הקורא בתורה כלל לקיים מצוה זו, ולכן שפיר אמרינן שיי"ח בשחרית של פורים או בפרשת כי תצא בכל שנה.

(י) ועוד ראיתי שם בפעולת שכיר, שהוא הקשה על המ"א איך יצא י"ח בקריאת שחרית של פורים, שהלא בפרשת בשלח לא הזכירו מצוות מחיית עמלק. וז"ל, "ומ"ש המ"א שם דפרשת ויבא עמלק נמי יצא י"ח זכירה זו, יש לי פקפוק דכיון דחובת קריאה זו מקרא דזכור אשר עשה לך עמלק' גמרינן לה, הא ודאי שהדבר אשר הוזהרנו שלא לשכוח בלב, נצטוינו לזכור אותו דבר בפה, ולא תשכח הוא סיומא דקרא 'והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויבך מסביב תמחה...' ואכולי מילתא קאי שלא תשכח, מה שעשה ואשר נצטוית למחות זכרו, וה"ה לזכירה בפה מחייבין לזכור בפה בספר גם מה שכתוב להלן בפרשה 'והיה בהניח...' שמוטל עלינו למחות זכרו, ושאינן פרשת ויבא עמלק שלא הוזכר שם שמוטל עלינו חיוב זה, כ"א ההבטחה מהשם יתעלה שהוא ימחה זכרו כמ"ש 'כי מחה אמחה...'". ע"ש.

וכן ראיתי קושיא זו על המ"א בערוך השולחן בס"תרפה. אות ה. שכתב "ויש מי שאומר דיוצאין מן התורה גם בקריאה דפורים בפרשת ויבא עמלק (מג"א) ולענ"ד אינו כן, שהרי הרמב"ם בספר המצות בעשין קפח. כתב שצונו להכרית זרע עמלק וכו', ובמצוה קפט. כתב שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק ע"ש, וזה נזכר רק בפרשה זכור, 'זכור את אשר עשה לך עמלק...' והיה בהניח... תמחה...'. אבל בויבא עמלק לא כתיבה מצות זכירה לכלל ישראל ולא מצות מחייה, דשם כתיב 'כי מחה אמחה' אבל לא כתיב תמחה שאנחנו מחוייבים לעשות כן. ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דברי הפעולת השכיר והערוך השולחן, ולתרץ בעד המ"א. ובתחילה יש לידע שאין מצוות זכירת עמלק כוללת זכירת מה שכתוב בתורה לקיים מצוה זו, אלא הוא לזכור מה שעשה לנו עמלק, ולא החיוב לעשות המצוה, ודלא כהערה"ש. ועוד נלענ"ד שאין בכלל החיוב של זכירת מה שעשה לנו עמלק, החיוב לזכור למחות אותו, ודלא כהפעולת שכיר והערה"ש. וכן מבואר בלשון הרמב"ם בפ"ה דמלכים הל"ה. "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק. ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה ולא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו." ויש לדקדק בלשונו, שהמצוה של זכירה היא רק לזכור "מעשיו הרעים" של עמלק, ולא לזכור למחות אותו, ולא לזכור לקיים מצוות זכירה. וכן לגבי המצוות מחיית עמלק, לא כתב הרמב"ם כלל שום חיוב

(יא) **ואגב** אורחיה יש ליתן טעם אחר לבני הישובים שלא הלכו למנין לפרשת זכור, והוא ששמא הם סומכים על היראים הנ"ל שלא מנה מצות של זכירה כלל, ולדעתו כל המצוה הוא רק מחיית עמלק וחובה זו היא רק על הצבור ולא על היחיד, ולכן לפי זה צ"ל שתקנו החכמים קריאת פרשת זכור רק על הצבור ולא על היחיד וכל זה רק מדרבנן, והבני יישובים סמכו על סברת היראים.

ועכשיו יש לחזור למה שכתבתי לעיל. ראיתי בערוגת הבושם בס"רה. שהוא תמה על הב"ח הנ"ל, והקשה עליו שכיון שקטן אינו מחויב בדבר איך הוא יכול להוציא את הרבים ידי חובתם בפרשת זכור, ומאי שנא מהשומע קול שופר שצריך לשמוע מגדול והקטן פסול ע"ש. ולפי מה שכתבתי התירוץ מובן, דשאני דין שמיעת פרשת זכור שרק שמיעה בעינן כמ"ש ר"ת הרא"ש והמאירי לגבי קריאת ס"ת, משא"כ בתקיעת שופר שהיא כשאר מצוות דבעינן בר חיובא לקיים המצוה בעדו.

ולכן יצא לנו מכל זה שאין מצוות שמיעת פרשת זכור בכלל הענין של הקורא צריך לכונן להוציא י"ח של השומעים, ואין זה דומה לדין קריאת המגילה, אלא לדין קריאת שאר פרשיות של הס"ת. וכל שכן לדעת הרמב"ם והרמב"ן והחינוך שאין חיוב מן התורה בקריאת פרשת זכור כפי שביארתי לעיל.

(יב) **ועכשיו** יש לבאר אם השומעים יוצאים ע"י שמיעה אף שהם לא הבינו לשון הקודש ולא ידעו מה הש"ץ קורא בס"ת. וכבר כתבתי שיש שני חלקים למצוה זו של זכירת עמלק, דהיינו הזכירה עצמה, ואמירת הדברים בפה כמבואר במגילה יח. ובשלמא שהקורא בס"ת יכול לקיים בעדו אמירת הדברים בפה, אבל הוא לא יכול לקיים הזכירה. וזה דומה לשאר מצוות הגוף כגון אכילת מצה או מרור שאחר לא יכול לקיים המצוה בעדו. וכן זה דומה לשאר מצוות מחשבה כגון אהבת ויראת השם, שאין אחר יכול לקיים המצוה בשבילו. ולכן אף בזכירה במחשבה, אחר לא יכול לזכור בעדו. ואיך אמרינן שהוא זוכר עמלק אם מחשבתו היא בענינים אחרים ובדברי חול. ולכן מוכרח לומר שהוא עצמו צריך לזכור על ידי שמיעת דברים מהקורא בס"ת, ולכן הוא צריך להבין מה הקורא אומר.

ואין להקשות על זה מדין קידוש בליל שבת שכתוב בפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", והרי אף אם האיש אינו מבין לשון הקודש הוא יצא י"ח באמירת קידוש, אף

'לזכור' לעשות מצוה זו, אלא רק לעשותה. וכן הוא בספר המצות במצות עשה קפח. הוא כתב "היא שצונו להכרית זרע עמלק..." ולא כתב שיש שום חיוב לזכור את זה. ובמצוה קפט. הוא כתב "היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק", הרי העיקר הוא זכירת מעשיו ואין חיוב לזכור למחות אותו, ואף שכתב הרמב"ם שם אחר זה, "ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה", וקצת נראה מזה שיש מצוה לזכור להלחם בו ולמחות אותו. זה אינו, שהטעם שהוא הזכיר להלחם בו הוא רק לעורר השנאה של העם כנגד עמלק, וזה בכלל הכשר מצוה, ועיקר המצוה היא לזכור מעשה עמלק ולשנוא אותו כמו שכתב הרמב"ם במשנה תורה הנ"ל. ולכן מכל זה נראה ששפיר כתב המ"א שיוצאין י"ח בקריאת יבא עמלק, שהלא שם הזכיר מעשה עמלק.

וכן ראיתי בחינוך במצוה תרג. שהוא כתב, "שנצטוינו לזכור מה עשה עמלק לישראל". הרי שחיוב זכירה הוא רק לזכור המעשה עצמו ולא לזכור למחות אותו. ובמצוה תרד. הוא כתב "שנצטוינו למחות זרעו של עמלק ולאבד זכרו מן העולם". הרי שאין שום מצוה לזכור למחות אותו אלא המצוה היא המעשה עצמו של מחיית עמלק. והחינוך מונה "לא תשכח" למצוה בפני עצמה בס"ת תרה. והוא כתב "שנמנעו מלשכוח מה שעשה עמלק כלומר התחלתו להזיק לנו ועל זה כתב בפרשה זו של עמלק 'לא תשכח'". הרי בפירוש שלא תשכח הוא על מעשה עמלק ולא לזכור למחות אותו, וכמו שכתבתי. ואם קשה לך שהלא "לא תשכח" הוא בפסוק של מחיית עמלק ואיך סברו הרמב"ם והחינוך שזה שייך לזכירת מעשיו, י"ל בזה שהמצוה למחות עמלק היא על הצבור כמ"ש החינוך שם "וזאת מן המצות המוטלת על הציבור", וכן הוא בספר יראים במצוה רצט. שכתב "שמצות למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר אנשים", ובזה לא שייך לומר "לא תשכח", שהרי כל אחד מזכירין זה לזה, וכמו שמצינו בכמה מקומות שלא שייך חשד ברבים שכל אחד מזכירין זה לזה, עיין ברש"י בשבת קמז. שכתב "הואיל ומרובין הן מדכרי אהדדי." ועיין בערובין ג. שכתב "רבים מדכרי אהדדי", ועוד מקומות כאלו. ולכן יותר נוח לומר שלא תשכח שייך על המצוה שהיא על כל יחיד ויחיד, דהיינו מצוות זכירה. ולפי זה דברי המ"א שיירין וקיימין שכל מצוות זכירת עמלק היא רק לזכור המעשה כדי להתעורר השנאה, וכל אחד מקיים את זה בשמיעת פרשת יבא עמלק, ודלא כהפעולת שכיר והערה"ש הנ"ל.

סימן קיח.

שאלה: האם יוצאים ידי חובתם במתנה על מנת להחזיר במתנות לאביונים.

תשובה: כתב היוסף אומץ בס"פ. אות ה. "נסתפק בספר משבצות זהב אי סגי במתנה על מנת להחזיר ע"ש. ... אך מסתברא דלא סגי במתנה ע"מ להחזיר והדבר פשוט בעיני." הרי מבואר שאין יוצאים ידי חובתם.

אלא שראיתי בתורה לשמה ס"קצא. שכתב בשאלה "נסתפקנו אם שני עניים כל אחד נותן מתנות לאביונים לחבירו אם יוצאים שניהם ידי חובתם בזה בהא מצינו דמהני כהאי גוונא במשלוח מנות, או"ד יש לחלק בזה מדין משלוח מנות, דהתם טעמא הוא משום שמחה שכך היתה תקנת חכמים זה שולח לזה וזה שולח לזה, ולכך אי מחלפי סעודתייהו להדדי מהני, משא"כ הכא בעינן שיהא זה נותן מתנה לעני ומהנהו בה ומאחר שזה העני חוזר ונותן לו כמו שנתן לו נמצא לא נהנה ממנו כלום וכן הוא להיפך" ע"ש. והשיב התורה לשמה "גם במתנות לאביונים אם שני עניים יתנו זה לזה יוצאים ידי חובתם... וכפסקה הרמב"ם בהל"מתנות עניים פ"ו הל"ד. 'שני עניים שקבלו שדה באריסות זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותן לחבירו וכן חבירו מפריש מחלקו ונותן לו', וא"כ ה"ה במתנות לאביונים דמהני לעשות כן." ע"ש.

וכן פסק מרן בי"ד ס"רנא. יב. "שני עניים שחייבים ליתן צדקה יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחבירו." ועיין בש"ך בס"רנג. ס"ק יא. לכאורה נראה מכל זה שאף אם העני לא נהנה, עדיין הוא מקיים המצוה של מתנות אביונים, וא"כ יש להקשות על היוסף אומץ מזה, שאף במתנה על מנת להחזיר הלא זה מתנה גמורה ואף אם העני אינו נהנה מזה מ"מ שפיר אמרינן שהנותן מקיים המצוה. אמנם אחר קצת עיון נראה שאין זה קושיא על היוסף אומץ, ויש לחלק בין דין מתנה על מנת להחזיר ובין דין מתנות עניים של הרמב"ם, שלגבי מעשר עני עדיין יש הנאה לעני שאף אם הוא לא נותן לחבירו מ"מ עדיין הוא מחויב ליתן לעני אחר ולכן אין זה ממונו כלל, ולכן אם חבירו נותן לו חבירו מקיים המצוה שיש הנאה כאן לעני ממה שחבירו נתן לו, אבל לגבי מתנות לאביונים העשיר נתן הממון לעני ובזה אין לעני שום הנאה מאותו ממון כיון שהוא צריך להחזיר אותו, ואף בחזרה זו העני אינו מקיים שום מצוה של מתנות לאביונים ועדיין הוא צריך ליתן

שכתוב בו "זכור". עיין בכה"ח בס"רעא. אות ב. ונראה דשאני קידוש שאין עיקר המצוה הזכירה אלא הוא "לקדשו", דהיינו שהוא צריך לזכור "לקדשו", ולכן אף אם הוא מקדש השבת בלשון שהוא אינו מבין הוא יצא י"ח. וכן נראה מלשון הרמב"ם בפ"כט. דשבת הל"א. שכתב "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש". הרי העיקר הוא לקדש היום. וכן נראה מהחינוך במצות לא. שכתב "לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו שהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו..." הרי העיקר הוא "לדבר דברים". ואין זה תלוי במה שהוא מבין. ועיין עוד במנחת חינוך שם, וכן בכה"ח שם אות י. אי יוצאין בהרהור בלבד. ולכן אין לדמות מצות קידוש בשבת למצוות זכירת עמלק.

וי"ל שגם לגבי מצוות זכירת יציאת מצרים בעיני הבנת דברים כמו לגבי זכירת עמלק. ולכן אם אחד אינו מבין לשון הקודש והוא קרא את השמע, אף שהוא אמר פרשת ציצית ויציאת מצרים, ואף אם הוא אמר אמת ויציב אחר כך, י"ל שהוא לא קיים מצוה זו כיון שהוא לא כיון לכך והוא לא מבין מה שהוא קורא. וכן לגבי ליל פסח שכמה פוסקים סוברים דאמרינן שומע כעונה והוא יוצא מצוות זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, על ידי אחר, כמו שכתב הכנה"ג בס"תעא. בשם הרא"ם, מ"מ עדיין בעינן שהוא מבין מה שהוא שומע שאם לא כן הוא לא זוכר כלום.

שוב ראיתי בילקוט יוסף בדיני פר" זכור שכתב באות ז. שמעיקר דין אין צריכים להבין את קריאת פרשת זכור. והוא הביא ראיה לדבריו מהיביע אומר ח"ד סוף ס"ג. וראיתי שם הענין של אם הרהור כדבור ושומע כעונה, ונראה שהוא כיון למ"ש בשו"ת ציץ הקדש דבשומע כעונה יוצא י"ח אפילו אינו מבין פירוש הדברים כמ"ש הרמ"א בס"קצט. ו. לגבי זימון, וא"כ ה"ה לגבי פרשת זכור. אמנם לענ"ד כאן לגבי פרשת זכור אף אם השומע כעונה, מ"מ אם הוא לא מבין הדברים הוא לא יכול לקיים מצוות זכירה, והקורא לא יכול לקיים מצוה זו בעדו כפי שביארתי לעיל. ואין להביא ראיה מזימון וכדומה שאין שם מצוות זכירה.

ולכן למסקנה נראה שהשומע פרשת זכור צריך להבין מה שקורא הש"צ, מ"מ אין צריך לכוין לצאת י"ח ע"י הש"צ כיון שרק שמיעה בעינן ותו לא.

על פי מה דאנן קי"ל דבמילתא דרבנן יש ברירה, וכיון שמצוות מתנות לאביונים היא מדרבנן הכל אתי שפיר. וכן הוא בביצה לח. שההלכה כרבי אושעיא, וכן הוא ברמב"ם בהל" יו"ט פ"ה הל"כ. שכתב "הואיל ותחומין מדברי סופרים יש ברירה בהן". וכן הוא במרן בש"ע ס"שצז. י.

ועוד יש לדמות דין זה למ"ש מרן ב"ד ס"קיא. א. "שתי קדרות אחת של היתר ואחת של איסור, ולפניו שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור, אם החתיכה היא מאיסור דרבנן כגון שומנו של גיד ונפלו אלו לתוך אלו מותרים, שאנו תולים לומר האיסור נפל לתוך האיסור וההיתר לתוך של היתר". וכן הוא בנד"ד שאנו תולין שמטבע הראשון "נפל" לעני זה והמטבע השני "נפל" לעני אחר.

(ב) **ועכשיו** יש לדון אם הוא נותן לגבאי צדקה רק מטבע אחד שהוא שוה לשתי מתנות, ובזה אין לומר דין ברירה שהלא הוא מטבע אחד ואם הוא יהיה לעני אחד א"א לומר שהוא יהיה גם כן לעני אחר, ולכן אין מועילה ברירה בנד"ד. אלא יש להתיר דבר זה מטעם אחר, והוא על פי מ"ש בגמרא דעירובין לו. "והתנן ר' יוסי אומר שתי נשים שלקחו את קינהן בעירוב או שנתנו קיניהן לכהן, איזה שירצה בהן יקריב עולה ולא יזה שירצה יקריב חטאת, אמר רבה התם כשהתנו, אי הכי מאי למימרא קמ"ל כדבר חסדא דאמר רב חסדא אין הקינן מתפרשות אלא אי בלקיחת בעלים אי בעשיית כהן. ע"ש. עיין במאירי שם שכתב בד"ה שתי, דאיירינן אף באופן שנתנו דמי קניהן, דהיינו מעות. ופירש"י "כשהתנו. הנשים ביניהן שכל מי שיקריב הכהן לשמה יהא שלה". הרי שמועיל תנאי בזה. אלא שהרמב"ם בהל" פסולי המוקדשין פ"ח הל"ח. הביא דין זה והשמיט הדין של התנאי, וכתב על זה הכ"מ שם "קשה על רבינו שהיה לו לומר דבשהתנו מיירי, וי"ל דאמרינן עלה א"ה מאי למימרא קמ"ל כדבר חסדא דאמר אין הקינן מתפרשות אלא אי בלקיחת בעלים או בעשיית הכהן ומפרש דהשתא דקמ"ל כדבר חסדא אין צריך להתנות אלא אע"ג דלא התנו כהתנו דמי". וכן ראיתי במאירי בעירובין שם הנ"ל, שכתב בד"ה שתי, "ואעפ"י שהעמידה כאן כשהתנו לקבל עליהן חלוקת הכהן, אין הלכה כן, אלא סתם הדברים כך הוא ואין צריכות תנאי. ואף זו יש מפרשים כן ואין גורסין 'כשהתנו', אלא 'שהתנו' כלומר טעם הדבר שמן הסתם כך התנו בעצמן..." ע"ש. הרי שתנאי מועיל בזה ועוד אף שלא התנו בפירוש י"ל שסתם דברים כך הוא.

לעני אחר, משא"כ בדין מעשר עני ששניהם היו עניים ולכן ודאי זה נחשב הנאה לגבי המעשר עני, אבל אין זה הנאה כלל לגבי המתנות לאביונים. ולפי זה אין שום קושיא על היוסף אומץ מהתורה לשמה, ושפיר אמרינן אף במתנות לאביונים שיכולים העניים להחליף ממונם זה לזה אף לדעת היוסף אומץ, אבל במתנה על מנת להחזיר הוא אינו מקיים המצוה כלל.

ואגב אורחיה יש לחקור, שלדעת רש"י שבמשלוח מנות אף אם חלפו זה לזה אינם יוצאים ודלא כדפסק מרן בס"תרסה. ד. שלרש"י במגילה זו: נראה שאין להחליף משלוח מנות באותו פורים אבל לפורים אחר הוא מותר. ועיין בט"ז שם ס"ק ד. מה שפירש, אבל לענ"ד נראה שטעמו של רש"י הוא שאף שבמתנות לאביונים יוצאים י"ח בכהאי גוונה, מ"מ לגבי משלוח מנות אין העיקר תלוי באם זה הנאה או לא, אלא העיקר הוא אם יש לו שמחה או לא, ולכן אם מחלפין סעודתן מאי שמחה יש בזה שקודם החליפין היה לו אוכל ואחר החליפין היה לו אוכל, ולכן אין שום יתרון בזה ואין כאן שמחה, ולכן לרש"י אין זה מועיל, אבל לגבי מתנות לאביונים לא בעינן שמחה אלא הנאה ולכן הוא יוצא בכהאי גוונא.

סימן קיט.

שאלה: האם יכול ליתן מטבע אחד בפורים, לקופה של צדקה שהיא מיוחדת למתנות לאביונים, באופן שמטבע זה שוה לשתי מתנות.

תשובה: (א) **יש** לדון בזה שאף שצדקה זו היא בשביל מתנות לאביונים, אמנם צריך ליתן לשני עניים, והלא כיון שהוא נתן רק מטבע אחד אף שהוא שוה לשתי מתנות, מ"מ כשהגבאי צדקה מחלק המעות הוא מוכרח להיות שכל המטבע יהיה רק בשביל עני אחד כיון שהמטבע הוא רק גוף אחד. ועוד, אף את"ל שצריך ליתן שני מטבעות בשביל שני עניים, מ"מ מי יאמר שכל מטבע יהיה לעני אחד, ושלא בשעה שהגבאי צדקה מחלק המעות, שני מטבעות יהיו רק לעני אחד, והוא אינו יוצא י"ח בזה.

ולענ"ד נראה שאין חשש בכל זה, ובתחילה יש לדון באופן שהוא נתן שני מטבעות לגבאי צדקה, וי"ל בזה דין ברירה דהיינו שאנו אמרינן שמטבע זה הוא לעני אחד והמטבע אחר הוא לעני השני, ובזה הוא מקיים המצוה. וזה

ולפי זה ה"ה בנד"ד שי"ל שכיון שכמה אנשים נתנו ממונם לגבאי צדקה בשביל מתנות לאביונים, נראה שסתם כוונתם שזה באופן שמועיל כדי שכל אחד מהם יוכל לקיים המצוה. ולכן י"ל שכולם נותנים ממונם לגבאי צדקה כדי שאיש אחר יכול לזכות בו אם צריך כן כדי לקיים המצוה. ולכן אף אם איש אחד נותן רק מטבע אחד שווה לשתי מתנות, מ"מ אנו אמרינן שיש להחליף מטבע זה בשביל שני מטבעות בקופה ששונים לערכו וי"ל שכל מטבע משניהם יהיו לעני אחר. או אנו אמרינן שאיש זה יש לו חלק בשני מתנות שהוו לשני עניים בשביל מה שהוא נותן מטבע אחד, וכיוצא בדברים אלו. ולכן שפיר י"ל שכל אחד מן הנותנים מקיים את המצוה. ואף שהם לא פירשו זה בשעת נתינה, מ"מ אנו אמרינן דמסתמא הם נותנים באופן שהוא מועיל כדי שכולם יכולים לקיים המצוה כהוגן, וזה כמו הכ"מ והמאירי הנ"ל.

וכן ראיתי סברה זו בתשב"ץ ח"א ס"קלח. שכתב "ואע"ג דתניא בערובין לז. שתי נשים שלקחו קניהם בשותפות או שנתנו דמי קניהם לכהן, לאיזו שירצה כהן מקריב עולה לאיזו שירצה כהן מקריב חטאת, דמשמע מהכא דאמרינן ברירה ואפילו בדאורייתא במעות מעורבין, הא אוקמיה רבא התם בשהתנו וכדאיאת התם, ומשמע ודאי דאי בדאורייתא לא אמרינן יש ברירה כשנתערבו המעות ולא התנו אינו יכולין להקריב." ע"ש. הרי שפירש התשב"ץ שהתנאי מועיל אף בדאורייתא דליכא ברירה. ולכן אף בנד"ד שנתערבו המעות וליכא ברירה כיון שהאיש נתן רק מטבע אחד, מועיל תנאי.

ועיין במרן בש"ע א"ח ס"תרנח. ה. שכתב לגבי לולב ביו"ט ראשון, "נתנו לו סתם הוי כאלו אמר לו ע"מ שתחזירה לי, דמסתמא על דעת כן נתנו לו כיון שצריך לצאת בו". והמקור לזה הוא הבעל העיטור והטור כמבואר בב"י ע"ש. הרי שהנתינה היא מסתמא באופן שהוא יכול לקיים המצוה, ולכן אף בנד"ד אמרינן כן, שכל הנותנים לקופת הצדקה שהיא מיוחדת למתנות לאביונים, הם נותנים באופן שכל אחד יכול לצאת י"ח כהוגן, דהיינו כדי שכל אחד יתן מתנה אחת לשני עניים.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר אם יש כאן חשש אין עושין מצות חבילות חבילות. ראיתי בתורה לשמה בס"קצ. שכתב בשאלה. "ביום פורים בא ראובן לקיים מצות מתנות לאביונים ומצא ב' עניים באו לפניו והיה לו מטבע של כסף שיש בו שיעור מתנות לאביונים לשניהם, אי סגי לתת

המטבע ביד א' מהם ויאמר שיקבל אותו לשם מצות מתנות לאביונים חצי בשבילו וחצי בשביל חבירו העומד עמו שיחלקו אותו ביניהם, או"ד צריך ששניהם יפשטו ידיהם ויקבלו המטבע ההוא מידו ביחד. תשובה. קי"ל דאין עושין מצות חבילות חבילות בפסחים קב: ובסוטה ח. ולכן אע"פ שיפשטו ידיהם שניהם ביחד ויקבלו המטבע ההוא, לא אריך למעבד כן לקיים ב' המצות ביחד במטבע אחד, אלא יחליף המטבע ההוא אצל השולחני במטבעות קטנים ויתן לזה בפ"ע ולזה בפ"ע. ע"ש. הרי מבואר שלדעתו שייך כאן אין עושין מצות ח"ח. ועוד יש לדייק שאף ליתן המטבע אחד לעני אחד כדי שהוא יכול ליתן חצי דמי המטבע לעני אחר הוא אסור, ודוקא בעינן שני מטבעות לשני עניים. ולכן בנד"ד י"ל שיש חשש כאן של חבילות חבילות אם הוא נותן רק מטבע אחד.

ולענ"ד נראה שאין בזה איסור חבילות חבילות, ואיסור זה לא שייך בנדון התורה לשמה, וגם לא בנדונינו. ובתחילה י"ל שהאיסור הזה שייך רק כשיש שתי מצוות מופרדות כגון כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון כמבואר בפסחים שם, או שתי מצוות שוות כשכל חפצא הוא מצוה בפני עצמה כגון שני מצורעין, או שני עבדים וכדומה שכל אחד הוא מצוה בפני עצמה כמבואר בסוטה שם. אמנם במתנות לאביונים מה שהוא נותן שתי מתנות לשני עניים הוא רק מצוה אחת של מתנות לאביונים, שאם הוא נתן המעות רק לעני אחד הוא אינו מקיים המצוה כלל של מתנות לאביונים בפורים, כמ"ש הכה"ח בס"תרצד. אות ט. ע"ש. ולכן במה שהוא נותן מטבע אחד לשני עניים אין שייך האיסור של חבילות חבילות כיון שיש כאן רק מצוה אחת.

מ"מ עדיין יש לחקור בזה שלכאורה י"ל שמלבד המצוה דרבנן של מתנות לאביונים בפורים, גם יש בזה המצוה דאורייתא של צדקה. ואף בנתינת מעות לשני עניים הוא מקיים רק מצוה אחת מדרבנן של מתנות לאביונים בפורים, מ"מ אף הוא מקיים שתי מצוות מדאורייתא של נתינת צדקה לכל עני. ולכן מצד זה י"ל ששייך האיסור של חבילות חבילות, ושני העניים דומין לשני מצורעין או שני עבדים בסוטה שם. ועוד יש להעיר בזה, שהלא לשיטת התורה לשמה עדיין יש חשש של חבילות חבילות אף בנתינת שני מטבעות לשני עניים כמו שהוא סבר. וזה משום סברת התוספות בסוטה שם בד"ה אין, שכתבו לגבי אין משקין שתי סוטות כאחת, "נראה לפרש שיעמיד שתיהן בעזרה בבת אחת להשקותן אע"פ שאין שותות

ס"א. ובלמודי ה' ס"קכב. הרי מבואר מכל הנ"ל שהוא יכול ליתן צדקה לאיזה עני שירצה. ולכן אף שיש חיוב עליו ליתן הצדקה מן המעשר שלו, מ"מ הוא דבר רשות ליתן למי שהוא רוצה. וכיון שכן לא אמרינן בזה אין עושין מצות ח"ח, משא"כ לגבי סוטה או מצורעין או עבדים שהם עמדו לפני הכהן ויש חיוב עליו לעשות המצוה בהם והוא אינו יכול לשלחם בלי המצוה. ולכן י"ל שלא שייך אין עושין מצות ח"ח לגבי צדקה.

ולגבי פורים כתב הכה"ח בס"תרצד. אות יד. בשם הפוסקים, שאין ליתן מעות המעשר של כל השנה בשביל מתנות לאביונים ע"ש. הרי שהוא אינו יוצא שום חיוב של צדקה במתנות לאביונים, ונשאר רק החיוב של מתנות לאביונים שהיא רק מצות אחת. ולכן ממילא לא שייך כאן האיסור של חבילות חבילות, כמו שביארתי.

(ד) **ועוד** יש להביא סברה למה לא שייך איסור ח"ח בנד"ד, והוא על פי מ"ש בפסחים שם "אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו". הרי אף שקידוש והבדלה משונה זה מזה מ"מ עדיין אמרינן חדא מילתא היא ולא שייך חבילות חבילות, וזה כיון דתרייהו משום קדושת יו"ט כמ"ש רש"י שם. וכן מצאתי בשיירי כנה"ג בס"רעא. בהג" הטור, שכתב "ראיתי להרב מהר"ר איצטרוק בן שאנג'י ז"ל, שהיה נוהג לקדש על אשית יין שהיה בה שיעור לג' קדושין, קדוש הלילה וקדוש היום ואבדלתא, והיה נוהג להניח אותה אשישה לקדוש היום ואבדלתא, והיה שותה תוך הסעודה מיין אחר, והיה אומר שהיה עושה כן משום הא דאמרינן בפרק ע"פ, והוא דמשייר מקדושה לאבדלתא, וכן אני נוהג אחריו, והנהגתי כן לרבים". ע"ש. ולכן ק"ו במטבע שיש בו שתי מתנות לצדקה שאנו אמרינן "חדא מילתא היא" ולא שייך בזה חבילות חבילות. אלא כל החשש הוא לגבי העניים כמו שכתבתי לעיל, האם שייך בהם ח"ח כיון שיש לדמות זה לשני עבדים או שני מצורעין וכדומה בסוטה ח. וכן נראה שאין חשש לגבי המטבע, שהלא לגבי העבדים לא מצינו איסור אם שניהם נרצעו במרצע אחד אלא החשש הוא העבדים עצמם. וכן הוא כאן שאין החשש לגבי המטבע אלא על העניים עצמם. מ"מ כבר כתבתי על פי המ"א שלא שייך זה לגבי מצוות צדקה כיון שהוא ברשותו ליתן ממונו למי שהוא רוצה, וכן לא שייך זה לגבי התקנת מתנות לאביונים כיון שזה הוי רק מצוה אחת.

(ה) **ועוד** נראה להביא ראיה לדברי שלא שייך כאן בנד"ד

כאחת", הרי שלדעת התוספות האיסור הוא העמידה של שתיהן בבת אחת. וכן כתב המ"א בא"ח ס"קמז. בס"ק יא. לדעת התוספות ע"ש. ולפי זה אם יעמדו שני העניים לפניו, אף אם הוא נותן לכל אחד בפני עצמו, מ"מ עדיין יש איסור של חבילות חבילות, ודלא כהתורה לשמה.

אלא נראה שלא שייך לומר איסור חבילות חבילות לגבי מצוות צדקה, שכבר כתב המ"א הנ"ל, "דוקא בשתי מצות של חובה הוי חבילות וה"ה בשני קרבנות של חובה אסור להעמיד כאחד". ע"ש. ועיין במה"ש שם שפירש "דטעם אין עושין מצות ח"ח כתב רש"י דנראה שהן עליו כמשא, וזה שייך דוקא בחובה אבל במה שאין חוב על כרחך לא הוי כמשא, דא"כ מי בקשו מידו ואדרכא נראה בזה זירוז מצוה". ע"ש. ולפי זה י"ל שלגבי צדקה אף שהיא מצוה מן התורה מ"מ מסתמא הוא כבר עשה המצוה לפני זמן זה בנתינת שלישיית השקל כמבואר בי"ד בס"רמט. ב. ע"ש. וידוע סברת הב"ח בס"שלא. בד"ה אב, ודעימיה שאין חיוב במעשר כספים. ולכן מה שהוא נותן עכשיו הוא בתורת רשות. ועוד מי יאמר שהוא רוצה לקיים חובת הצדקה המוטל עליו בנתינה זו, שמא נתינה זו היא בתורת רשות, והוא רוצה לקיים החיוב בזמן אחר. ועוד י"ל, שאם יש שני עניים לפניו הוא מקיים חיוב צדקה בעני הראשון והעני השני הוא בתורת רשות. ולכן לא שייך לומר שיש שני עניים לפניו של חובה. ולכן כמעט לא שייך אין עושין מצות חבילות חבילות במצוות צדקה.

ועוד, אף את"ל שההלכה כאלו האחרונים שסברו שיש חיוב גמור ליתן מעשר כספים, ודלא כסברת הב"ח ודעימיה, ולכן מה שהוא נותן לשני עניים ממעשר שלו הוא חובה ושייך בזה חבילות חבילות, זה אינו, שהלא הוא יכול ליתן לאיזה עני שהוא ירצה ואין חיוב עליו ליתן לכל עני ועני. וכן מבואר בחולין קלא. לגבי מעשר עני, "מעשר עני המתחלק בתוך ביתו יש בו טובת הנאה לבעלים, ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו". וכתבו התוספות שם "אפילו בא עני ולקחו מוציאין מידו". וכן הוא בט"ז בי"ד ס"שלא. ס"ק לב. שכתב "הברירה בידו לתת לאיזה עני שירצה ואילו בא עני ולקח שלא מדעת זה העני, בעל השדה יכול להוציא ממנו ולתתו לעני אחר". ועוד כתב שם שה"ה לגבי צדקה, "ולעיל ס"רנא. כתב ב"י ג"כ בשם המרדכי דמעשר עני דומה למפריש צדקה". וכן הוא ברדב"ז בס"א לפי רד. (קלד.) שכתב "אבל אם אמר אתן מתנה לעני, אז יכול ליתן לכל עני שירצה". ועיין עוד בזה במחנה אפרים הלכות שבועות ס"טו. ובהל" צדקה

חבילות חבילות, והוא מתשובת הרמב"ן בס"רעד. שכתב שם "שאלה. אם יכולים להתיר שנים או שלושה אנשים או שלושה נדרים בלשון אחד כגון שיאמרו מותרים לך (מותר לכם. כ"כ הב"י). או אם צריך היתר כל אחד ואחד בפני עצמו. תשובה. מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד, שהרי לא מצינו שהקפידה תורה בכך אלא בשתי נשים דגרסינן פרק נערה המאורסה (נדרים עג.) אבעיא להו בעל מהו שיפר לשתי נשיו בבת אחת אותה דוקא או לאו דוקא, אמר רבא ת"ש אין משקין שתי סוטות כאחד מפני שלבה גס בה, ר"י יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמרה והשקה אותה לבדה אלמא אפילו לר"י יהודה דוקא משום דכתיב אותה הא שע"י זקן ד"ה מתירין אפילו לשתיים כאחת וכל שכן בנדרים בעלמא. ע"ש ועיין עוד בסוטה ה. הנ"ל. וכן פסק מרן ב"ד ס"רכח. מו. "מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד. ע"ש. הרי מבואר שכמה אנשים בהיתר אחד מותר, ואין בזה משום חבילות חבילות. וראיתי ברש"ש בסוטה ה. שהקשה על זה וכתב "כיון דהתרת נדר הוה מצוה כדאיתא בנדרים נט. לא היה ראוי לכתחילה להתיר לב' אנשים כאחד או שני נדרים לאיש אחד, אבל בטלה דעתי נגד דעת הרמב"ן הובאה להלכה בשו"ע ס"רכח. מו."

ונראה שיש לתרץ קושית הרש"ש ששייך בהתרת נדרים ח"ח, על פי המ"א הנ"ל שכתב שלא אמרין את זה במצוות רשות. ונראה שהמצוה להתיר הנדר היא רשות. כתוב בנדרים נט. וגם בדף ס. "תניא רבי נתן אומר כל הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו מקטיר עליה. ועל פי זה כתב הרמב"ם בסוף הל' נדרים בפ"ג. הל"כה. "אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר, מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. ע"ש בכ"מ שכתב שהמקור לדבריו הוא מהגמרא דנדרים הנ"ל. ולכאורה נראה שמצוה זו היא חיוב, אלא שראיתי בטור ב"ד בס"רג. שאחר שהוא הביא דברי רבי נתן הנ"ל הוא כתב "שטוב לו יותר לשאול על נדרו." הרי מלשון הטור נראה שאין בזה חיוב כלל אלא הוא רק מצד "יותר טוב", ולכן הוא בגדר רשות. וראיתי במרן בש"ע שם בסע"ג. שפסק כלשון הטור. ונראה שיש להשוות סברת הרמב"ם והטור, דהיינו שאף שכתב הרמב"ם שהוא מצוה לשאול, זה הוא דוקא מצוות רשות כמ"ש הטור ומרן. ולפי זה נראה דאתי שפיר מ"ש הרמב"ן, וי"ל שכיון שהתרת נדרים היא רק מצוות רשות לא שייך בזה איסור חבילות חבילות.

אלא לכאורה נראה שיש להקשות על זה, שיש לחקור בגדר חיוב ורשות בחילוק המ"א. וסברת המ"א היא שסוטה ועבד ומצורע ועגלה ערופה הם חיוב, אבל זבחים הם רשות, עיין בדבריו. אמנם יש לדון שהעבד הוא חובה רק משום שהעבד רצה להשאיר אצל רבו, וזה תלוי ברצונו ואין חיוב עליו להשאיר שם, אלא צריך לומר שכיון שהוא רוצה להשאיר אצל רבו שוב יש חיוב להביא אותו לב"ד כדי שנרצע אזנו ע"י אדונו. וכן לגבי סוטה כתב הרמב"ם בפ"ב הל"א. בשם המשנה "וכן אם אמרה איני טמאה ואיני שותה אין כופין אותה לשותות ותצא בלא כתובה." הרי שאין זה חיוב מוכרח אלא השתיה תלויה ברצונה, ועדיין כתב המ"א שזה בגדר חיוב. וצ"ל שכיון שהיא אינה רוצה לצאת מבעלה אז שוב יש חיוב לשותות. ולכן הכלל היוצא מדין עבד וסוטה הוא שאף שבתחילה המצוה היא תלויה ברצון העבד ואשה דהיינו "רשות", מ"מ אחר שהם רצו במצוה שוב היא בגדר חיוב. ולכן ה"ה הכי בהתרת נדרים, שאף שהוא א"צ לשאול על הנדר כיון שאין חיוב עליו לעשות כן, מ"מ כיון שרצונו לשאול שוב יש חיוב להתיר הנדר. אלא נראה שזה אינו כמו שכתבתי לעיל, שנראה שמלבד שאין חיוב עליו לשאול על נדרו מ"מ אף אם הוא עושה כן אף המתירים אין חיוב עליהם להתיר הנדר כיון שאף זה בגדר "יותר טוב", ואף התרת הנדרים עצמה אין לה עיקר מן התורה בכתב כמ"ש הרמב"ם בהל"ש שבועות פ"ו הל"ב. ע"ש, משא"כ בסוטה והעבד הנ"ל שיש חיוב על הכהן והאדון אם היא רוצה לשותות והוא רוצה להשאיר אצל אדונו. ולכן שפיר הוא לתרץ קושית הרש"ש על פי המ"א הנ"ל.

(ו) **אלא** נראה שיש לתרץ קושיא זו באופן אחר, ועל פי זה יש להביא ראיה למה שכתבתי לעיל. בתחילה יש לידע שכל איסור חבילות חבילות הוא משום שהוא נראה כמשאוי ועול עליו כמבואר ברש"י בפסחים וסוטה הנ"ל. ולגבי שני עבדים ושתי סוטות וכו' י"ל שזה משום שהוא צריך לחזור ולעשות כל הדברים השייכים להם עוד פעם, דהיינו אחר שנרצע העבד הראשון צריך לחזור לרצוה העבד השני, וכן לגבי הסוטה האחרת צריך לחזור לעשות הדבר עוד פעם, דהיינו הסוטה השנית גם כן צריך לשותות כמו הראשונה. ובזה הוא טירחה מרובה ולכן הכהן העמיד אותם שם כדי למהר המלאכה שמוטלת עליו, ולכן שייך בזה חבילות חבילות. אמנם י"ל שאם הוא יכול לעשות שניהם ביחד ורק בפעולה אחת בבת אחת אין דבר זה חבילות כיון דליכא טירחה כאן. כגון אם היה יכול לרצע שני עבדים במרצע אחד בבת אחת (אף שלמעשה זה קשה

מאד לעשות) מ"מ אין זה טירחה שהוא אינו צריך לחזור לרצוע העבד השני. ולכן אין בזה חבילות. וכל זה כשהוא חוזר לעשות אותה מצוה עוד פעם כגון לגבי סוטה ועבד כמבואר בסוטה ח. אמנם אם הוא רוצה לעשות שתי מצות שונות בדבר אחד כגון ברכת המזון וקידוש על כוס אחד כמבואר בפסחים, אז שייך חבילות אף שהוא עושה הכל בפעולה אחת, דהיינו אחיזת הכוס.

ולפי זה דין הרמב"ן לגבי התרת נדרים אתי שפיר, שבזה כולם צריכים להתרת נדרים, וזה דומה לעבדים וסוטות וכדומה בסוטה ח. ואם המתיר צריך לחזור להתיר כל אחד פעם אחר פעם אז שפיר אמרינן שיש כאן טירחה והוא העמיד אותם שם כדי למהר הטירחה המוטלת עליו. אמנם אם הוא התיר כולם בבת אחת דהיינו באמירת "מותרים לכם", אז אין זה נראה כטירחה כלל אלא אדרבא הוא דבר קל מאד. ולכן ממילא אין כאן איסור חבילות. וגם בזה נסתלקה קושית הרש"ש הנ"ל.

וראיתי בעין זוכר מערכת א. אות כ. שדן בזה וכתב "דדיבור אחד אומר מופר לכון ולא שייך בזה אין עושין מצות חבילות ואין כאן מש'א במדב'ר כי דיבור אחד כולל". ונראה שכוונתי לדעתו שלא אמרינן בדבור אחד שהוא דבר קל, שהוא משאוי. ואל תאמר שכוונתו דשאני דיבור ממעשה שבמעשה שייך חבילות אבל בדיבור שהוא דבר קל לא שייך חבילות, שזה אינו שמצינו בברכות מט. ששייך איסור חבילות בדיבור בלבד, דהיינו שאין חותמין בשתיים בברכות. ע"ש. ולכן צריך לומר שכוונתו היא כמו שכתבתי לעיל.

ולפי זה אף בנדון התורה לשמה ששני עניים עמדו שם, אם הוא נותן מטבע לעני אחד וחוזר ונותן מטבע אחר לעני שני, זה נראה כטירחה ושייך בזה חבילות, אבל אם הוא עשה הנתינה בבת אחת לכולם במטבע אחד לשניהם, אז זה דבר קל מאד ולא שייך איסור חבילות. ולכן נראה שיש סברה לומר שיותר טוב ליתן מטבע אחד משני מטבעות, ודלא כהתורה לשמה בזה.

ודע שהרמב"ם סבר בהל" נדרים פ"ב. הל"יד. ש"הבעל מפר נדרי שתי נשיו כאחת. וכן האב מפר נדרי שתי בנותיו כאחת. "וזה שלא כדעת הרמב"ן שסבר שאף שיש להתיר דבר זה לגבי שאר אנשים, מכל מקום אין להתיר זה בבעל ואשתו ואב ובתו, עיין בנדרים עג. והראשונים שם, והכ"מ כאן. וראיתי בארעא דרבנן מערכת א. אות ב. בסוף ד"ה

וכל זה, שכתב להקשות על הרמב"ם, "וקשה דסוף סוף עכ"פ מדרבנן יהא אסור משום שעושה מצות ח"ח דומיא דאין רוצעין ב' עבדים כאחד, ואיך פסיק ותני דבעל מיפר נדרי שתי נשיו כאחת ולא פירוש כדרכו ומדברי סופרים אינו מפר לשתי נשיו כאחת שאין עושין מצות חבילות." וראיתי בעפרא דארעא שם שתירץ כמו שכתבתי לעיל בשם המ"א, "וי"ל דלא אמרו עושין מצות חבילות אלא במצות המחוייבת דלא סגי דלא עביד לה אבל בהפרה רשאי שלא להפר." וראיתי שהעין זוכר הנ"ל כתב על דברי העפרא דארעא "ולי ההדיוט לא יגהה מזור דמה לי אם רשאי שלא להפר, איכו השתא שהוא מפר אין עושין מצות חבילות שלא יהיה נראה כמשאוי כמ"ש התוספות שם, ואע"ג דאי בעי לא מפר עתה כי תאוה נפשו להפר אין עושין מצות חבילות שלא יהיה נראה כמשאוי." ע"ש. ולענ"ד אין זו השגה על העפרא דארעא שזה סברת המ"א הנ"ל, וכבר הסביר את זה המה"ש שם שכתב שכיון שאין זה חובה הוא נראה כהוא זריז לעשות המצות ע"ש. מ"מ לפי מה שכתבתי בתירוץ האחרון לעיל אין קושיא כאן כיון שכאן יש רק פעולה אחת והוא דבר קל מאד, ולכן לא שייך חבילות חבילות.

ובזה יש לתרץ מה שכתב עוד הרש"ש שם בגמ' סוטה. וז"ל "ונ"ל ראייה מהא דאיצטריך למעט בחולין כט. מתזכחהו, שלא יהיה אחד שוחט שני זבחים כאחת, ול"א דתיפוק ליה משום דאין עושין מצות חבילות." וזה שייך אף בקדשים כמו שכתב הרמב"ם בהל" פסולי המקדשין פ"א הל"ד. "ולא ישחוט שני ראשים כאחד בקדשים ואם שחט הרי אלו כשרים." ע"ש בכ"מ. ולפי תירוץ המ"א והעפרא דארעא הנ"ל שיש לחלק בין מצוות רשות וחובה, קשה להבין את זה, שהלא בקדשים יש חובה ועדיין לא אמרינן חבילות כמ"ש הרש"ש. אלא לפי מה שביארתי זה אתי שפיר, דהיינו שכיון ששחיטת שניהם היא בפעולה אחת, והוא אינו צריך לחזור לשחוט עוד פעם, אין בזה טירחה מרובה וזה לא נראה כמשאוי ועול, ולכן ממילא לא שייך כאן איסור חבילות. ולכן אף מזה נראה שהוא יותר טוב ליתן מטבע אחד לשני עניים.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרשב"א והרא"ש להתיר לברך שני חתנים בבת אחת, וכן הוא במרן באה"ע ס"ב. ג. "אם יש שני חתנים יחד מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם." שלא שייך בזה חבילות כיון שיש כאן רק דיבור אחד לשניהם, וזה דומה להמפיר נדר בבת אחת.

(ז) **ועכשיו** יש לומר עוד טעם למה שאין חשש ליתן המטבע לעני אחד ולומר לו ליתן חצי לעני אחר שעומד שם. ונראה שהתורה לשמה לא ניחא ליה בזה שזה דומה לכוס אחד לקידוש וברכת המזון. אלא מלבד מה שכבר כתבתי לעיל, י"ל שבנתינת המטבע לעני הראשון הוא מקיים רק חצי המצוה והוא עדיין לא קיים החצי האחרון עד שהעני הראשון נותן השובה לחצי המטבע לעני האחרון, שהלא בעל הצדקה הנותן המטבע עושה העני הראשון שלוחו ליתן לעני השני, ולכן ממילא הוא אינו יוצא עד אותו זמן. ולפי זה כיון שבאותו זמן העני הראשון נותן מטבע אחר ששוה חצי המטבע של בעל הצדקה, הרי יש כאן שני מטבעות ואין זה דומה לכוס אחד לקידוש וברכת המזון. ולכן גם מטעם זה אין חשש.

ולגבי החשש של שני עניים אם הם דומים לשני עבדים וכדומה בסוטה ח. יש לצרף למה שכבר כתבתי מ"ש התשב"ץ בח"ב ס"מב. שנשאל שם על שני תאומים לאב אחד האם למול שניהם בברכה אחת, והוא השיב להתיר וכתב, "ולא דמי נמי לשני מצורעין דאין מטהרין אותם כאחד ולשני עבדים דאין רוצעין אותם כאחד ולשני עגלות דאין עורפין אותן כאחת וכן שתי סוטות דאין משקין אותן כאחת, ובכל הני יהבי טעמא בגמרא בפ"ה המקנא משום דאין עושין מצות חבילות חבילות, דהתם היא כל אחת מצוה בפני עצמה לכל אחד ואחד ואפילו שני תינוקות דשני בני אדם לא דמי להני משום דהנך מצות רמו עלייהו דב"ד לבני אדם חלוקין, אבל מילה דרמיא על אב וכל חד וחד מיחייב למימהל בריה לא הוו מצות חבילות חבילות אם יוצאין בברכה אחת ודמי לשוחט בהמות הרבה שיוצא בברכה אחת וה"ה להרבה שוחטים שיוצאים בברכה אחת..." ע"ש. ואין כוונתו ברורה אצלי, מ"מ נראה שאם הילדים הם לאב אחד אין חשש כלל, ואף אם הם לשני אבות מ"מ אף בברכה אחת לא שייך לומר חבילות וזה דומה להרבה שוחטים שיוצאים בבת אחת. ולכן בנד"ד אף שאין כאן ברכה על הנתינה מכל מקום יש כאן רק בעל צדקה אחד ולא שייך בזה חבילות לדעת התשב"ץ. אלא נראה שהתשב"ץ לא סבר כרש"י בסוטה שם שכתב רש"י לגבי העבדים "בב"ד אחד ובאדון אחד." הרי אף באדון אחד יש איסור. ואין להאריך.

(ח) **ועוד** יש לצרף שיטת הנהר שלום בס"קמז. שהוא העיר על המ"א שכתב שיש איסור לדעת התוספות להביא שני תינוקות למולם משום חבילות, והוא כתב "גם מ"ש המ"א כי להתוספות שכתבו התם בסוגיא (דסוטה ח.)

שאסור להעמיד שתי הסוטות בעזרה בבת אחת וכן רציעה ה"ה נמי דאסור להביאם בבת אחת למולם זה אחר זה, לענ"ד אינו מוכרח כי ע"כ לא כתבו הם ז"ל אלא בסוטה שטעונה העמדה וכן בקרבן שטעון הקרבה אל פתח אהל מועד וכן ברציעה כתיב 'והגישו אדוניו', אבל הכא מכדי הבאה כתיב בה דנימא דאין עושין אותה חבילות הכא ליכא מצוה אלא בעיקר המילה אבל ההבאה מותר." וכעין זה ראיתי במנחת אלעזר ח"ב. ס"נד. שכתב בד"ה ובה, "ובזה שכתבנו מיושב מה שהאריך בס" ארעא דרבנן והאריך בקושיות רבות לפי דעת התוספות בסוטה שאסור להביא שתי סוטות לעזרה וכו' וא"כ איך לא חש הרשב"א על הבאת שני חתנים, וכן שני תנוקות ביחד... ולפי דברינו לק"מ דבאמת לא כתבו התוספות רק בסוטה היכא דכתבה תורה הבאתם לעזרה, ודרשינן אותה לבדה משא"כ בשאר מצות, וזה ברור לענ"ד." וכן הוא בנד"ד דליכא מצוה בהבאת העניים אלא בנתינה עצמה כמו לגבי מילה, ולכן לא שייך בזה חבילות.

(ט) **ומצאתי** עוד סברה לצרף לגבי מתנות לאביונים, והוא מ"ש הערוך השולחן בי"ד ס"רסה. אות כה. שכתב שם לתרץ למה לא שייך איסור חבילות לגבי מי שיש לו שני תנוקות למול, "ולענ"ד נראה דמצוה שהיום היא חובתה לא שייך בזה חבילות חבילות שהרי חובת היום הוא וחז"ל לא אמרו רק בסוטות ומצורעים וכיוצא בהם שאינם חובת יום זה דוקא ע"ש אבל מילה שהגיע זמנה לא שייך חבילות חבילות דטעם חבילות הוא שלא יהא דומה עליו כמשאוי לכך רצונו לפטור מהמשא כפירש"י שם, וזה לא שייך בדבר שמחוייב לעשות רק היום ושמא תאמר יעשה השנייה לאחר שעה הא זריזין מקדימין למצות." (אלא שבזה הוא לא תירץ למה התירו לברך שני חתנים כאחד כיון שאין זה חובת היום.) ולכן אף לגבי מתנות לאביונים המצוה היא חובת יום פורים ולא שייך בדבר זה חבילות. וכבר קדמו בזה החמד משה בא"ח ס"קמז. אות ב. שכתב שם "ולכן נ"ל דלא נאמר דבר זה דאין עושין מצות חבילות אלא במצוה שאינה זמנית ואין מעלה בהקדים או יאחר אותה, ובזה שייך טעם זה דנראה כממהר לעשותן משום דמיחזי עליו כמשוי', אבל במצות מילה וכה"ג שזמנה קבוע ביום השמיני דוקא וזריזין מקדימין למצוה אף שמביאין אותן בבת אחת ומוהלין אותן בבת אחת אין בזה משום מצות חבילות, ואדרבא הזריזות של הקדם המצוה נראה בזה וחביבות המצוה היה ולא מחזי כמשאוי." ע"ש. הרי שזה כמו הערוך השולחן. ולכן אף במתנות לאביונים לא שייך חבילות.

קידוש של יו"ט הוא רק מדרבנן. ובתחילה י"ל דשמא הרמב"ם סבר שאף קידוש ביו"ט הוא מן התורה, ודלא כדעת הרב המגיד, וכן מצינו בריטב"א במו"ק יט. בד"ה ת"ר, שכתב, "ולא עוד אלא דבימים טובים לא כתיב בהו אות אלא דאתקיש לשבת כדכתיב אלה מועדי ה' ומדכתיב נמי את שבתותי תשמורו כי אות היא, ואלו הן ימים טובים שהם גם כן מקדושין ומברכין בהם ברכת קדוש כעין זכור דשבת, וזה נראה ברור." הרי שקידוש ביו"ט כקידוש בשבת שהוא מן התורה. וכבר האריך לבאר את זה החזון עובדיה ח"א. ס"ב. עמ"יב. והוא כתב שכן דעת הרמ"ה והרשב"א (בעל התוספות) ומהר"ם מרוטנבורג בספר תשב"ץ ס"תקסג. והשטה מקובצת בביצה ד: וכן הוא בלוי' חן אות יא. ע"ש. ולפי זה אין קושיא על סברת הרמב"ם, דשמא הרמב"ם סבר כראשונים אלו, ודלא כהרב המגיד, ולכן ממילא אין ראייה מפסחים קב: הנ"ל.

ועוד י"ל ליישב זה, שאף לדעת הרב המגיד שסבר שקידוש יו"ט הוא מדרבנן, עדיין י"ל שאין ראייה מפסחים קב: שבמסקנה שם כתוב בגמרא שאנו איירינן "ביו"ט ראשון דאית ליה". ופירש"י והרשב"ם שזה בליל ראשון של פסח, בליל הסדר. ולפי זה יש לדון, שאף שמצד קידוש שהמצוה היא רק מדרבנן כמ"ש הרב המגיד, ומ"מ מצד אחר י"ל שיש כאן מצוה מן התורה, והיא מצות עשה באותו לילה לספר בענין יציאת מצרים. וכבר כתב הפר"ח בא"ח ס"תעג. באות ו. "וא"ת למה אין מברכין על ההגדה, והא כתיב והגדת לבנך, וי"ל דביציאת מצרים שנזכר בקידוש יצא ידי חובתו מההגדה, ומשום הכי לא מברך." הרי שבקידוש ליל פסח הוא מקיים מצות עשה של והגדת לבנך. ולכן שפיר אמרינן שאף שמצד הקידוש ביו"ט המצוה היא רק מדרבנן, מ"מ מצד והגדת לבנך, הוא מקיים מצות עשה, ולכן ממילא הכוס של קידוש הוא על מצות עשה, וכמו בקידוש של שבת שהכוס הוא על מצות עשה דזכור. ואף שקודם לזה כתוב בגמרא שם, "מכלל דבשביעי של פסח עסקינן", מ"מ כבר דחה הגמרא אוקימתא זו, דאין לו שאני, ואף שיש להשיב גם כן שלא שייך חבילות בקידוש מדרבנן בשביעי של פסח, מ"מ כיון שכבר כתוב בגמרא הענין של אין לו שאני, דחה הגמרא אוקימתא זו מהטעם זה, ולא חש להביא טעם אחר שקידוש יו"ט הוא רק מדרבנן. ולכן לפי זה עדיין י"ל כפירש המגדל עוז בדעת הרמב"ם שלא שייך חבילות במצות דרבנן, וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב "שתי מצות של תורה הן." ואין לדחוק לומר שלשון זה לאו דוקא.

(י) **ועוד**, יש לצרף סברת הרמב"ם שלא שייך איסור חבילות אלא במצות דאורייתא. כתב הרמב"ם בהל" שבת כט. הל"יג. "ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שתי מצות בכוס אחד שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן." הרי רק לגבי מצות של תורה יש חבילות. וכן הוא במגדל עוז שם שכתב, "ולא בא הר"מ ז"ל להוציא מן הכלל הזה הבדלה שלא תהיה מן התורה חס ושלום, אלא להוציא שאר קידושין וברכות הנעשין חבילות חבילות על כוס אחד כגון שבע ברכות של חופה וכיוצא בהן שהיה בזמנו חולק להצריך בורא פרי הגפן כוס בפני עצמו ולשאר ברכות כוס בפני עצמן, והוא אין דעתו בכך הואיל והן מדרבנן." ע"ש. הרי במצות מדרבנן לא שייך חבילות חבילות לדעת הרמב"ם. ולכן אף במצות מתנות לאבינונים לא שייך זה.

ולא אכחד שראיתי במנחת אלעזר ח"ב ס"נד. הנ"ל בד"ה וממה, שהוא כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "וגם בגוף הדבר ממילא קשה לומר דכוונת הרמב"ם דדוקא במצוה של תורה שייך אין עושין מצות חבילות חבילות, והא בש"ס פסחים קב: דאין אומרים ב' קדושות על כוס א', פריך מהך דיו"ט שחל להיות בשבת וכו' והא קידוש יו"ט הוי דרבנן כמ"ש במגיד משנה הל"שבת פ"כט. הל"יח. ואיך שייך בזה מצוה חבילות חבילות, א"ו דגם במצוה דרבנן שייך מצות חבילות חבילות, והרמב"ם אין כונתו בלשונו במצות של תורה כדי לאפוקי דרבנן." ועוד הוא הוסיף שם בד"ה ועתה, "וראיתי בשו"ת כתב סופר א"ח ס"כו. שהקשה על דעת הרמב"ם שכתב דשתי מצות של תורה הם כנזכר, דהא מבואר בש"ס ברכות מט. דאפילו בברכות דרבנן איכא משום חבילות חבילות עכ"פ וז"א. ותמהני מאד על רוב גאונו דהכת"ס זצ"ל דהא באמת מפורש שם בברכות דמירי בברכת המזון שאין לחתום בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים משום מצות חבילות חבילות, וברכת המזון ג' ברכות הראשונות הוי דאורייתא וכדאמרינן שם בסוגיא בברכות מח: כדלמד שם מקרא הארץ הטובה זו בונה ירושלים שהוא מדאורייתא, ורק ברכת הטוב והמטיב שהוא דרבנן כנודע לכל. וגם ראיתי שם בשם אביו הגאון חתם סופר זצ"ל להעיר על דעת הרמב"ם מהך דקידוש יו"ט דהוי דרבנן, ומה דאמרינן בפסחים קב: כנזכר."

ולענ"ד יש להשיב על דברי המנ"א, והעיקר ראייה שלו כנגד המגדל עוז שפירש שהרמב"ם סבר שלא שייך מצות ח"ח במצות דרבנן, הוא מפסחים קב: ודעת הרב המגיד

ארחותיך

למדני

קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן בשמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה. הרי שלא באו התוספות לומר שהם שווים באופן ששניהם מדאורייתא, אלא לומר שכמו שמצינו סברה זו במצות חבילות שהיא מדרבנן כמו כן מצינו סברה זו באין מערבין שמחה שהוא דאורייתא, ותו לא. ולכן שפיר הקשו התוספות בסוטה על הגמרא שם, ואדרבה כיון שהתוספות לא למדו מן הגמרא שהאיסור של חבילות הוא מן התורה, משמע שפשוט להם מאד שהוא מדרבנן. ולכן יש להקל אם יש ספק. ושוב ראיתי במנחת אלעזר בח"ב. ס"נד. הנ"ל שכתב כן, בד"ה ובענין, וז"ל, "וגם אם נאמר דס"ל להתוספות דאין מערבין שמחה בשמחה הוא גזרת הכתוב מן התורה כמו שנראה מלשונם, מ"מ אינו ראוי לומר דגם אין עושין מצות חבילות חבילות היא מן התורה, ורק שכתבו אף דהיא גזרת הכתוב מ"מ יש ליתן טעם קצת כמו הך דאין עושין מצות חבילות, והיינו שתקנו חכ"ל מטעם זה שיהיה לבו פנוי וכו' ומדרבנן ילפינן להבין גם טעמים דקרא דאורייתא דאין מערבין שמחה וכו' וזה פשוט." וזה כמו שביארתי לעיל. וכן ראיתי בחיי אדם בכלל סח. אות ג. שכתב שאין עושין מח"ח הוא איסור דרבנן "וכדמוכח שם (סוטה ה.) דבין לר"ש ובין לר"י טעמא דכתיב אותה ול"ק מטעם אין עושין חבילות ואפילו לר"ש דדריש טעמא דקרא היינו שלא יהיה לבה גס." ואף שבנשמת אדם שם הוא כתב "לא הו"ל לש"ס לומר איכא ביניהו מה שבלא"ה אסור מדרבנן." מ"מ לא בשביל זה אנו עוקרין מה שפשוט ליה בתחילה שמוכח מהש"ס שם שהאיסור הוא מדרבנן.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חשש של עושין מצות חבילות בנדון של התורה לשמה, וכן בנדון דידן בנתינת המטבע לקופה של צדקה אין חשש כלל, וגם הוא יוצא מצוות מתנות לאביונים אף במטבע אחד.

סימן קכ.

שאלה: האם מותר ליתן משלוח מנות חלבי לחבירו שכבר אכל בשר ואינו יכול לאכול המנות בפורים, ואם מותר לשלוח מנות קצת זמן קודם יציאת פורים אם לא נשאר זמן בפורים לאכול המנות.

ואגב אורחיה יש להשיב על מה שתימה המנחת אלעזר על הכתב סופר הנ"ל. שמה שקשה לו איך נעלם מן הכתב סופר שהג' ברכות של ברכת המזון הן מן התורה כמבואר בברכות מח.; אין זה קושיא כלל, שהלא פריך הכת"ס על הרמב"ם, וכתב הכסף משנה בפ"ב הל"ב. דברכות, "שאין מניין הברכות שאחר המזון מן התורה כנראה מדברי הרמב"ם ז"ל שכתבתי בסמוך, גם רבינו כתב בספר המצות שלו והמצוה י"ט שצונו לברכו אחר האכילה ולא הזכיר מניין הברכות, ולדעתם ז"ל הנך קראי דמייתי בגמרא ללמד על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא ניהו." וכן הוא בב"י בס"קצא., ועיין עוד בזה בכה"ח בס"קפז. אות א. ע"ש. ולפי זה שפיר הקשה הכתב סופר שכיון שאין מניין הברכות של ברכת המזון מן התורה ומ"ש בברכות מח: הוי אסמכתא בעלמא, איך אמרינן ששייך חבילות במטבע של הברכה, לדעת הרמב"ם. ומ"מ עדיין יש לתרץ הקושיא, שזה דומה לקידוש, שבקידוש הזכרת השבת היא מן התורה אבל הכוס הוא רק מדרבנן, ואף שהכוס מדרבנן מ"מ עדיין אמרינן ששייך חבילות על הכוס כיון שהכוס בא בשביל מצוה מן התורה. ולכן אף בברכת המזון י"ל כן, שאף שאין המנין של ברכות בברכת המזון מן התורה לדעת הרמב"ם, מ"מ כיון שהברכה באה בשביל מצוה מן התורה לברך אחר המזון, עדיין שייך איסור חבילות חבילות, וכמו בקידוש. ויש להוסיף על זה, שק"ו הוא, שאם אמרינן ששייך חבילות על הכוס של ברכת המזון, כמבואר ברמב"ם שם, אף שהוא אינו שום חלק במצוות ברכת המזון, ק"ו שדין ח"ח שייך על המטבע של הברכות של המזון, שהוא המצוה עצמה. ולכן מכל זה נראה שעדיין י"ל שלדעת הרמב"ם לא שייך חבילות במצות דרבנן, וכמ"ש המגדל עוז הנ"ל.

יא) ונהזור לנדונינו. ועוד י"ל שכל האיסור של חבילות הוא רק מדרבנן כמ"ש התוספות בסוטה ח. בד"ה והא, ולכן ודאי יש להקל בזה. אלא שראיתי במצפה איתן בפסחים קב: שכתב "והתוספות במו"ק ח: כתבו דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחד ולא יפנה עצמו הימנה, ומדמו לה התם הא דאין מערבין שמחה בשמחה ומקרא יליף לה התם, וא"כ משמע דאין עושין מצות חבילות הוי ג"כ מן התורה, וכ"מ בסוגיא דסוטה ודלא כתוספות שם שהניחו בתימה דאין עושין חבילות ליכא אלא איסור דרבנן משום דמחזי עליו כמשאוי." ע"ש. ולענ"ד אין כל הוכחה מהתוספות במו"ק, שכתבו שם "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה גזירת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה, ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת, וטעם נראה

השמחה כשרואה שזה שלח לו. ועדיין יש לדחות ויש לצדד בזה. "ע"ש.

ולענ"ד סברת החת"ס והתורה לשמה לעשות מחלוקת בין התה"ד והמנות הלוי ולעשות נ"מ לזה להלכה, אינה ברורה אצלי. שהלא הרמ"א בדרכי משה ס"ת רצה. אות ז. הביא התה"ד בס"קיא. דבעינן דוקא מאכל לשלוח מנות, ותיכף אחריו הוא הביא דעת מהר"י ברין שמועילה מחילה. ולפי סברת החת"ס לדעת התה"ד אין מועילה מחילה, ומהר"י ברין סבר כהמנות הלוי ולא כהתה"ד. אלא צ"ל שפשוט הוא לרמ"א שאין מחלוקת כאן כלל, והכל מודים זה לזה. וי"ל דהא דכתב התה"ד דבעינן דוקא מאכל, זה בדרך כלל אלא דסגי בראוי לאכילה, ולכן אם המנות היו ראויות לאכילה די בזה ולא בעינן אכילה ממש כדי לקיים את המצוה. ולכן אף לתה"ד אם השולח נתן מאכל והמקבל מוחל שפיר דמי, שהמנות היו ראויות לאכילה ודי בזה. ולכן אם המקבל לא אכל אותן עדיין זה מועיל כדי לקיים את המצוה.

ונראה שמוכרח לומר כן לתה"ד, שאם לא כן נתתה דבריו לשיעורין, שאם אחד שולח דגים והמקבל קצה נפשו בדגים לא שמענו שאינו יוצא י"ח בזה. ואם צריך לשאול כל חבריו קודם פורים איזה מאכל הוא אוהב ואיזה מאכל הוא שונא, דבר זה לא שמענו. וכן אם מי שקצת חולה ואינו יכול לאכול כמה דברים האם צריך לבדוק איזה מאכל ראוי לאכילה אצלו. ואם שלח יין לר"י יהודה שהיה כואב ראשו מיין כנודע, האם אמרינן שלא יצא. וכן אם כבר יש הרבה אוכל לסעודה למקבל, האם אמרינן שהשולח אינו י"ח בזה כיון שהמקבל אינו יכול לאכול אותו. ובאמת החת"ס כבר הרגיש בזה וכתב, "וי"ל אית ליה טובא, מכל מקום תקנו כך שלא לבייש את מי שאין לו כדאמרינן בסוף מס' תענית, ואם כן כשם שאם באמת אין לו סיפוק אין במחילתו כלום, אם כן אם אית ליה מכל מקום לא ימחול משום שלא לבייש." ואין זה ברור אצלי שאף אם הוא מקבל האוכל, מ"מ כיון שיש לו הרבה והוא אינו יכול לאכול אותו, מ"מ עדיין יצא השולח י"ח, וא"כ למה לא אמרינן שאף אם הוא מוחל מתחילה ואינו מקבל האוכל עדיין יצא השולח שכיון בסוף סוף המקבל אינו אוכל המנות.

(ב) **ועוד** מצינו, שמותר לעשות תענית חלום בפורים כמ"ש הרמ"א בס"ת רצה ב. וא"כ הוי ליה לבאר שאין לשלוח לו מנות בפורים כיון שהוא אינו יכול לאכול אותן,

תשובה: (א) **כתב** התה"ד בס"קיא. "נראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא כל לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמרא פ"ק, דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיה ובהדדי ונפקו בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה היא." ע"ש. ומשום טעם זה הוא כתב שאין יוצאים בשלוח חלוקים וסדינים, אלא בעינן "דוקא מידי דמיכלי." ולכאורה נראה שכיון שכל הטעם של משלוח מנות הוא משום הסעודה, צריך לשלוח דבר שהמקבל יכול לאכול בסעודה, ולכן אם הוא שולח מנות חלבי והמקבל אינו יכול לאכול אותן בפורים, כיון שהוא כבר אכל בשר והוא צריך לשהות שש שעות עד שהוא יכול לשתות חלב, נראה שהוא לא יצא. וכן י"ל אם הוא שולח מנות קרוב לסוף היום שאין זמן לאכול המנות בפורים, נראה שהוא אינו יוצא י"ח בזה.

אמנם יש טעם אחר לדין משלוח מנות לר"י שלמה אלקבץ ז"ל בעל המנות הלוי, הובא דבריו בחת"ס א"ח ס"קצו, שכתב "כדי להראות לחבירו אהבתו וחיתבו אליו כי ע"י שאדם שולח לחבירו שי ותשורה ומוגש מוקטר לשמו במנחה טהורה, מביע לו בזה את רגשי אהבתו וחיתבו ובכך הוא נוטע גם בלב חבירו אהבה ואהוה שלום וריעות..." ע"ש. ולפי זה נראה שהעיקר הוא האהבה ושמחה בין אדם וחבירו, ואף אם המקבל אינו יכול לאכול המנות, מ"מ אין זה לעיכובא כיון שיש אהבה ושמחה ביניהם ע"י מנות אלו. ולכן לפי טעם זה י"ל שיוצאים י"ח אף אם המקבל אינו יכול לאכול המנות בפורים.

וראיתי בחת"ס שם, וכן בהגהותיו על הש"ע, שאחר שהוא כתב שני טעמים אלו הוא כתב שהרמ"א סבר כטעם המנות הלוי כיון שהרמ"א פסק בס"ת רצה. ד. "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא." הרי שדין זה אתי שפיר למנות הלוי שאף ע"י מחילה עדיין יש חיבה ושלום ביניהם, אבל לתה"ד הוא לא יצא במחילה כיון שהוא לו נתן לו דבר לאכול בסעודה. ולכן צ"ל שהרמ"א סבר כהמנות הלוי. וכן ראיתי בתורה לשמה ס"קפח. שכתב "הנה מפסק הרמ"א ז"ל בש"ע בהגהה ס"ת רצה דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלו או מוחל לו יצא, משמע דס"ל כטעם הרב מנות הלוי ז"ל יען דלפי טעם של הרב תה"ד למה יצא." ע"ש. ועיין עוד בבנין ציון ח"א ס"מד. ועיין בכסא אליהו בס"ת רצה. אות ג. שכתב "דנראה שעיין הרמ"א הקבלה ולא בעינן אכילה, והוא מ"ש מור"ם ז"ל דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא. הרי מוכח דעיקר

בפורים, בין למנות הלוי ובין לתה"ד הנ"ל.

ואם הוא שולח מנות חלבי למי שכבר אכל בשר, ואז הוא א"א לאכול חלבי בפורים, יש לדון, שי"ל שאין זה נקרא ראוי לאכילה, והוא דומה למי ששלח בשר טרפה למנות במזיד והמקבל יודע בזה שאינו יי"ח (עיין בכסא אליהו שם). אלא יותר נראה לומר שאף אם השולח והמקבל יודעים שהמקבל כבר אכל בשר והמנות הם חלבי, מ"מ עדיין יצא השולח י"ח, כיון שאין האיסור מצד המאכל עצמו שהוא ראוי לאכילה לשאר בני אדם, וגם לאחר זמן מה הוא ראוי לאכילה אף למקבל. וכיוצא בזה מצינו לגבי הברכה על מאכל איסור בחולה, שכתב הב"ח בס"רד. שאפילו הרמ"ה שסובר שאפילו האוכל איסור במקום סכנה אינו מברך עליו כלל, יודה שהאוכל ביום הכפורים במקום סכנה צריך לברך מפני שהמאכל מצד עצמו מותר והשעה אוסרתו, משא"כ אכילת איסור אפילו במקום סכנה אין לברך עליו כלל. ע"ש. וכן הוא כאן בנד"ד שהמאכל חלבי ראוי לאכילה מצד עצמו. ולכן נראה שהשולח יי"ח בזה.

סימן קכא.

שאלה: האם נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי משלוח מנות, וגם לגבי מתנות לאביונים.

תשובה: (א) **ראיתי** בפ"ת ב"ד ס"א. שכתב בשם השער המלך בפ"ג דהל"א אשיות הל"א. "דהרב בעל פר"ח בספרו מים חיים ס"ד. נסתפק אי גבי פדיון הבן ושאר מתנות כהונה אמרינן נתינה בע"כ שמה נתינה, וכיון שהישראל נתן לכהן אף שהכהן לא רצה לקבלם יצא י"ח נתינה או לא, ופשיט ליה דנתינה בע"כ שמה נתינה אף לגבי פדיון הבן ושאר מתנות כהונה, ובספר קול יעקב בלשונות הרמב"ם דף נז. הקשה עליו והוא ז"ל כתב לתרץ קושייתו ע"ש. "ועיין בקצות החשן בח"מ בס"רמג. בס"ק ד. שנסתפק בזה. ועיין בשדי חמד ח"ח מע"נ. באות כ. וכא. בשם אגורה באהלך שחולק על הפר"ח. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ג ס"ע. שדן לגבי מי שנתן לחבירו אתרוג בנתינה בעל כרחו, אם חבירו יצא י"ח בו ביו"ט הראשון של סוכות.

ולפי זה נראה שלדעת הפר"ח ודעימיה, שכן הוא לגבי משלוח מנות שנתנה בע"כ שמה נתינה, וכן ראיתי בתורה

ואף אחד מן האחרונים לא אמרו כן. ואף שכתב המ"א שם שמותר לאכול אחר המנחה מ"מ כתב הא"א שם שיש לאכול קודם ביאת השמש רק פ"א. וא"כ הלא כל המנות הם לעודף, אלא צ"ל שרק ראוי לאכילה בעינן ולא אכילה ממש. וכן לגבי מי שנשבע להתענות בפורים ולא התיר שבועתו, שצריך להתענות, עיין במרן בא"ח ס"תקע. ג. וכן לגבי מי שכבר אכל אכילה גסה ולא יכול לאכול עוד, ובא חבירו עם משלוח מנות, לא שמענו שחבירו לא יצא בזה כיון שהמקבל אינו יכול לאכול עוד. ולכן כיון שכן שלא בעינן אכילה ממש, לכן שפיר אמרינן שמועילה מחילה אף לתה"ד, והא דבעינן דוקא אוכל, מ"מ רק ראוי לאכילה בעינן, ולכן שפיר הביא הרמ"א בדר"מ התה"ד וגם מהר"י ברי"ן תיכף זה אחר זה, ולא כתב שיש מחלוקת ביניהם.

ואף לדעת המנות הלוי שכתב שהעיקר הוא השמחה והחיבה ביניהם, מ"מ הוא מודה דבעינן מאכל כמ"ש התה"ד, שכן הוא בגמרא במגילה ז. וכן הוא ברמב"ם בהל"א פורים. ולכן שפיר הוא לומר שאין מחלוקת בין המנות הלוי והתה"ד כלל, אלא שהמנות הלוי כתב שהטעם של המצוה הוא החיבה, והתה"ד כתב שהוא מקיים החיבה ע"י נתינת דבר הראוי לאכילה, ותו לא.

(ג) **ועוד** מצינו, שיש מן האחרונים שסברו שאף אם המנות עדיין אינן ראויות לאכילה יצא השולח י"ח. וכן כתב הפר"ח בס"תרצה. אות ד. שאם שלח תרנגולים חיים שלא יצא אבל שחוטין יצא. הרי שאף שעדיין צריך בישול מ"מ יצא בשחוטין. וכתב הנהר שלום שם באות ב. "גרסינן בדף ז. (דמגילה) דרבה שדר למרי בר מר שק של תמרים וקמח שנתיבש בתנור, וקמח אינה דבר מוכן". הרי שאף שעדיין צריך לתקן המאכל, לא שמענו שהשולח אינו יי"ח אם אין זמן נשאר לתקן המאכל קודם אכילה בפורים. ודן לעצמך, האם הוא צריך לבדוק אם המקבל יש לו זמן לתקן המאכל ולאכול אותו קודם יציאת פורים, ודאי שזה אינו.

ולפי כל הנ"ל נראה שאין חילוק אם עיכוב האכילה הוא מצד הגברא, דהיינו שהוא אינו רוצה לאכול מאכל זה, או הוא בתענית וכדומה, או אם העיכוב הוא מצד המאכל, כגון אם הוא עדיין צריך תקון, בכל אופן אם הוא דבר הראוי לאכילה יצא השולח י"ח. ולכן נראה שאף אם אחד שולח מנות, קצת קודם יציאת פורים הוא מקיים המצוה של משלוח מנות, אף שלא נשאר זמן לאכול המנות

לשמה בס"קצב. שכתב כן, וז"ל, "אי נתינה בעל כרחו שמה נתינה או לאו, הדבר הזה נזכר בגמרא דגיטין עד. ונחלקו הפוסקים הראשונים לענין פסק הלכה, ודעת רבינו האי גאון ז"ל והרמב"ם ז"ל לפסוק כלישנא בתרא דנתינה בעל כרחו שמה נתינה, ועוד יש פוסקים רבים שפסקו לחומרא ע"ש. מיהו הם פסקו כן בדין תורה אבל נידון השאלה הוא מצוה דרבנן אפשר גם הם יודו דפסקינן לקולא ויוצא י"ח בזה אע"ג דבעל כרחו קבלם, ועיין למרן בב"י אה"ע ס"קמג. וכו'. ע"ש. הרי לדעתו שיש לדמות דיני גיטין לדיני משלוח מנות, אלא שיש לאזיל לקולא לגבי משלוח מנות כיון שזה מדרבנן, ולכן נתינה בעל כרחו שמה נתינה.

אלא שראיתי בדרכי משה בס"תרצה. אות ז. שכתב בשם המהר"י ברין, "דאי אחד מחל על מנתו מחולה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו." וכן הוא בגר"א בס"תרצו. ו. שכתב הרמ"א שם "ואם אין בעיר אלא האבל עם אחר, חייב לשלוח לאבל כדי לקיים משלוח מנות, אלא אם כן מחל האבל על מנתו." וכתב הגר"א "דאין נותנים לאדם בע"כ." ונראה שמקורו מהמהר"י ברין בדר"מ הנ"ל. ויש לדון בזה שאם אמרינן במשלוח מנות שהוא מדרבנן, מתנה בעל כרחו שמה מתנה כמ"ש התורה לשמה, למה כתב המהר"י ברין "דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו." אלא נראה לענ"ד, שאף שכן הוא דאמרינן בזה נתינה בע"כ שמה נתינה, מ"מ מלבד מהנתינה בעינן שמחה כמ"ש בהגהות החת"ס בס"תרצה. בשם המנות הלוי שהמשלוח מנות הוא להרבות שלום וריעות וחובה. וכן הוא בחת"ס בס"קצו. וכן הוא במשאת משה ח"ב א"ח ס"ד. שכתב "והרב השואל נר"ו כתב לעיקר ס' דדינא דכיון דתקנה זו משום שמחה נתקנה כשנגבו או נאבדו אין כאן שמחה עכ"ד. ובאמת נראין הדברים ונמוקם עמם, וליכא למידחי דהא דמשום שמחה נתקנו הוי משום שמחה דמשלח והא פטר נפשיה, דלא היא דהרי כתב מוהרי"ל והביא דבריו מור"ם ז"ל בס"תרצו. דהאבל אין שלוחין לו כל יב' חודש אע"ג דאיהו חייב והוא שולח כדרכו, ואם איתא דמשום שמחת משלח נתקנו הוה ליה לאסור כלפי לייא, אלא ע"כ דבשמחת המקבל תליא מלתא, וא"כ כי לא מטו לרשותיה דליכא שמחה לא קיים, וחייב לחזור ולשלוח וק"ל." הרי שהכל תלוי בשמחת המקבל. וכן כתב בנו בכסא אליהו ס"תרצה. אות ג. ע"ש

ולפי זה י"ל שדעת המהר"י ברין היא, שאף שנתינה בע"כ שמה נתינה במשלוח מנות, מ"מ כיון שהיא בע"כ

מסתמא שאין שמחה למקבל בזה, ולכן אין השולח יוצא י"ח בזה, משא"כ אם המקבל מוחל על מנתו שזה הוי מרצונו וליכא אונס בזה, ולכן ממילא איכא שמחה, והשולח י"ח בזה. ולכן נראה שמ"ש המהר"י ברין "דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו", פירושו דליכא שמחה בזה, אף שמצד הדין זה מקרי נתינה. ולכן נראה מכל זה, שאין יוצאין המצוה של משלוח מנות בנתינה בעל כרחו, ואין זה דומה למתנות כהונה ופדיון הבן או גיטין דליכא בהם דין שמחה.

(ב) **ואגב** אורחיה יש לדון לגבי מתנות לאביונים אם אמרינן מתנה בע"כ שמה מתנה, כגון שהעני לא רצה לקבל המעות ממנו כגון שיש מחלוקת ביניהם וכדומה, והוא נתן המעות בע"כ, אם יצא או לא. ולכאורה נראה שכיון שזה מצות דרבנן, הוא יצא כגון שסבר התורה לשמה לגבי משלוח מנות שבדרבנן אזלינן לקולא, אלא יש לדחות זה משני טעמים. הטעם הראשון הוא שאף שהתקנה של מתנות לאביונים מדרבנן, מ"מ הוא תקנה לעשות מצוה מן התורה ביום פורים, דהיינו מצוות צדקה. ולכן כיון שמצד זה היא מצוה מן התורה יש לאזיל בזה לחומרא ולומר שאין מתנה בע"כ שמה מתנה.

והטעם השני להחמיר בזה, הוא על פי מ"ש החת"ס בא"ח בס"קלו. וכן הוא בהגהותיו על הש"ע בח"מ ס"שעח. לגבי "פרה מבכרת שמכרה ישראל בכסף ומסירה לנכרי ככל הלכותיו, ושוב אחר זמן התקצף הנכרי והעמיד הפרה לחצרו של ישראל וילדה שם. פשוט יותר מביעא בכותחה דפטורה מבכורה ואין חצרו קונה לו בע"כ, וע"כ לא פליגי בנתינה בע"כ בגיטין עה. ותוספות והרשב"א שם, אלא מצד הנותן אם יצא ידי נתינה אבל המקבל לא יקנה בע"כ." ע"ש כל דבריו. ולפי זה י"ל דבשלמא לגבי משלוח מנות שלא בעינן קבלה, שאף אם המקבל מוחל יצא י"ח, שנתינה בע"כ שמה נתינה ולכן אף אם האיש המקבל לא רוצה לקבל עדיין יצא בזה אם לא מטעם שאין שמחה בדבר כמו שכתבתי לעיל, אבל לגבי מתנות לאביונים מסתברא לומר דבעינן קבלת המעות ע"י העני לקיים המצוה, ולכן אם הוא לא רוצה לקבל, הנותן אינו מקיים המצוה. ולכן משני טעמים אלו נראה שאף במתנות לאביונים לא אמרינן נתינה בע"כ שמה נתינה.

סימן קכב.

שאלה: האם מי ששלח לחבירו תרנגולת בשביל משלוח מנות, ואחר שהוא כבר אכלה נמצאת טרפה, האם יצא השולח י"ח.

תשובה: (א) **כבר** נסתפק בזה היד אהרן בס"תרצה. וראיתי בברכ"י שם באות ז. שכתב "ויש לעמוד במחלוקת הראשונים, בשני חזקה אם אכלה ערלה שביעית וכלאים, דדעת הרמב"ם בפ"יב. דטוען, דאף שנהנה בעבירה יש לו חזקה, ופסקו מרן בח"מ ס"קמא. יא. וזו דמות ראייה לזה דכל שנהנה יצא י"ח. אך הראב"ד וסיעתו ס"ל דמאכל איסור לא הוי חזקה ופסק מור"ם כדבריהם שם, ולפי זה אפשר דה"נ לא מקריא אכילה. אבל יש לדחות דהכא לא נפיק א"נ דלכ"ע נפיק ודו"ק."

ונראה שכוונתו במה שכתב "אי נמי דלכ"ע נפיק", דהיינו שכיון ששלוח מתנות הוא רק מצוה מדרבנן, ולכן אזלינן במחלוקת לקולא, וכיון שיש מחלוקת בין הרמב"ם ומרן ובין הראב"ד והרמ"א, יש לאזיל לקולא לומר שיצא י"ח בתרנגולת זו. וכן הוא בתורה לשמה ס"קצב. דאזלינן לקולא במחלוקת הראשונים לגבי מצוות משלוח מנות ע"ש. ומ"ש הברכ"י "אבל יש לדחות דהכי לא נפיק", נראה לענ"ד שהטעם מבואר, דהיינו שאין להביא ראייה מדיני חזקה בקרקעות, דהתם הכל תלוי באם הבעל השדה מוחה או לא, ולא על אם זה נחשב הנאה או לא. וכן הוא ברשב"ם בב"ב לו. "אחת מן השלש שנים הויא שנת ערלה, אינה חזקה דלא איכפת ליה לבעל השדה בשנת ערלה, ולכך לא מיחה... שביעית הפקר לכל לכך לא מיחה". ע"ש. הרי שכיון שערלה וכדומה הם איסור, הבעל לא מיחה אבל עדיין י"ל שאיסורים אלו נחשבים הנאה למי שהשדה בידו. ולכן לענ"ד נראה שאין להביא ראייה מדין זה.

ואף ראיתי בכסא אליהו שם באות ד. שדן בזה וכתב, "ולע"ד נראה דיצא י"ח ואינו צריך לחזור ולשלוח דהא קי"ל לעיל בס"עו. דאם קרא ק"ש במקום שאין ראוי להסתפק בו א"צ לחזור ולקרות יע"ש, אף הכא נמי אין ראוי להסתפק בתרנגולת דחזקת תרנגולת שהיא כשרה אחר שחיתתה דהא לא הצריכו לבדוק בטריפות של תרנגולת." ואף זה קשה, שלגבי משלוח מנות הכל תלוי בשמחת המקבל כמו שכתב מר אביו המשאת משה בח"ב א"ח ס"ד. "אלא ע"כ דבשמחת המקבל תליא מילתא." ע"ש והובא דבריו בכסא אליהו שם באות ג. ולכן אם נפשו של המקבל קצה באכילה זו ויש לו דאגה על זה, אז אין

כאן שום שמחה והשולח לא יצא י"ח בזה, משא"כ לגבי ק"ש שאין המצוה תלויה בשמחה.

ולענ"ד נראה שהשולח יצא י"ח בזה, שהלא בתחילה כשהוא מקבל התרנגולת הוא שמח מאד, וכן בשעת אכילה הוא שמח, אלא רק בסוף כשאומרים לו שהתרנגולת היא טרפה יש צער ודאגה. ומצינו שפסק מרן בא"ח ס"רכג. ב. "מת אביו מברך דיין האמת, היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך ג"כ שהחיינו ואם יש לו אחים במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב." והלא כאן יש צער ועגמת נפש שנאבד אביו, ומה לי ממון כנגד אבדת אביו, ולולא דברי חכמים מי יכול לומר שיש לברך "והגיענו לזמן הזה" כשמתו מוטל לפניו, ובזה י"ל "שמחה לתוגה נהפכה" כדאיתא במו"ק כה: אלא צ"ל שיש כאן שני דברים נפרדים, דהיינו היגון והשמחה, ואין אחד מבטל חבירו וכל אחד לחודיא קאי. ולכן צריך לברך על כל אחד ברכה בפני עצמה. ולפי זה אף בנד"ד י"ל כן, בתחילה יש שמחה ובסוף יש צער, אבל כל אחד לחודיא קאי ואין אחד מבטל חבירו, ולכן כיון שבשעת הקבלה יש שמחה, השולח כבר מקיים המצוה ומה שאירע אחר כך לא איכפת לנו. וכן הוא, שהלא אם השולח שלח מנות יפות אלא אחר האכילה המקבל הקיא את האוכל מחמת שיכרות או אכילת גסה ויש לו צער בזה, מסתברא לומר שהשולח עדיין יצא י"ח. וכן הוא כאן, שכיון שיש חזקה שתרגולת זו היא כשרה כמ"ש הכסא אליהו, והיא ראויה לאכילה, וגם יש שמחה בתחילה, ודאי י"ל שהשולח י"ח בזה.

וכן מצינו בברכות ס. שכתוב במשנה "מברך על הרעה מעין על הטובה, ועל הטובה מעין על הרעה." וכתוב בגמרא, "היכי דמי, כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה, השתא מיהא טובה היא." הרי שבענין זה אזלינן בתר השתא, וכן בנד"ד כיון שבשעת קבלה ושעת אכילה הוא שמח, לא איכפת לן על מה שיהיה אחר כך. ולכן השולח י"ח בתרנגולת זו.

(ב) **ועוד** יש להביא ראייה לזה, והוא מדין ברכה על מאכל איסור, שכתב הרמב"ם בפ"א הל"ט. שאין לברך על מאכל איסור, והראב"ד שם השיג עליו וכתב, "ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו." הרי שלדעת הראב"ד אף אכילת איסור נחשבת הנאה ויש לברך עליו. וכן דעת הרא"ש בריש פ"י שלושה שאכלו, וכן דעת החוט המשולש בח"ג ס"כט. והוא הביא לשון הראב"ד בקצת

התרנגולת הטרפה שהשולח מקיים מצוות משלוח מנות.

אמנם כתבו האחרונים שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה, דהיינו שאין אכילת האיסור נחשבת הנאה כלל, ולכן מצד הדין צריך המוכר להחזיר את הדמים ואין זה רק קנס, ולכן אף בשוגג צריך המוכר לשלם. והמקור לרמב"ם הוא הירושלמי בתרומות פ"ו הל"ב. ועיין במחנה אפרים בהל"נזקי ממון אות ט. ובמוצל מאש בס"סא. ובמהרי"ט אלגאזי בסוף פ"ה דבכורות, ובערוך השולחן בס"קט. שהאריכו בכל זה. ולפי זה נראה שלדעת הרמב"ם אכילת איסור אינה הנאה כלל, וזה אתי שפיר לפי מה שהוא פסק שאין לברך על אכילת איסור אפילו בשוגג. וזה מה שכתב הט"ז הנ"ל בא"ח ס"קצו. ולכן זה עומד כנגדי, שנראה מזה שאין י"ח במשלוח מנות של תרנגולת טרפה.

אלא מה שאמרו האחרונים הנ"ל בשיטת הרמב"ם קשה בעיני, שהלא מרן בב"י בס"קט. הביא המקור לדין זה מגמ' בכורות לז. והוא הביא פירש"י שם שכתב "ויחזיר להן הדמים. משום קנס." ומיד אחר זה הוא הביא לשון הרמב"ם בדין זה, ולא כתב שיש מחלוקת ביניהם כלל, ואילו היתה מחלוקת בין מויד לשוגג הוי ליה למרן לבאר את זה. וכן יש להקשות על הש"ך והט"ז והפ"ח ב"ד שם שכולם כתבו שהטעם הוא מפני קנס ולא הרגישו שלהרמב"ם יש שיטה אחרת בזה. ולענ"ד הדין עמהם ואין מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י בזה. וכן יש להקשות על רש"י והנמ"י, שהלא לפי הירושלמי בתרומות הנ"ל אין כאן קנס, אלא מה שהוא צריך להחזיר את הדמים הוא מצד הדין. ויש לבאר את הענין.

(ג) **בבכורות** שם יש מחלוקת בין רבנן ורשב"א, וכתוב בגמרא, "ת"ר המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצא טבליים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים, רשב"א אומר דברים שהנפש קצה בהן יחזיר להן את הדמים ושארין הנפש קצה בהם ינכה להם את הדמים. ואלו הן הדברים שהנפש קצה בהן, נבילות וטריפות שקצים ורמשים, ואלו הן הדברים שאין הנפש קצה בהן בכורות טבליים ויין נסך בכור." וההלכה כרבנן כמו שפסקו הרמב"ם והרמב"ן והשאר ראשונים ומרן. ויש לחקור בדעת הרבנן, שפסק הרמב"ם כהירושלמי בתרומות פ"ו הל"ב. לגבי תרומה בהל"נ תרומה פ"י הל"י. "המאכיל הפועלים ואת האורחים תרומה, הם משלמין קרן וחומש מפני שהן כשוגגין, והוא משלם להם דמי סעודתן שדמי החולין יתירין מדמי תרומה

שינוי דהיינו "ברכה למה לא יברך והרי נהנה ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה בלא ברכה מעל." ולכן ה"ה בנד"ד שאף שאחר האכילה נמצאה התרנגולת טרפה, מ"מ עדיין יש לו הנאה מזה, ואף הנאה הראויה לברכה לדעת הראב"ד ודעמיה, ולכן אין מבטלין הנאה זו משום איזה צער שיש לו אחר כך. ויש מן האחרונים שהסכימו לראב"ד אם כבר אכל איסור בשוגג, וכן הוא בט"ז בס"קצו. בס"ק א. ובא"ר שם בשם "הרבה פוסקים", וכן דעת הר"ז באות א. וכן נראה דעת המ"ב בס"ק ד. ולכן ה"ה בנד"ד שהאכילה היתה בשוגג ושפיר אמרינן שיש הנאה מהתרנגולת, ואם היא ראויה לברכה ה"ה שהיא ראויה לשלוח מנות.

אלא שעדיין צריך לדון בזה לפי שיטת הרמב"ם שם ומרן בס"קצו. א., שסברו שאין לברך אפילו בשוגג. וכתב הט"ז בס"ק א. שסבר הרמב"ם "דאין אכילתו נחשבת לאכילה כלל ודומה למ"ש ב"ד ס"קט. יג. המוכר לחבירו דבר שאיסורו מן התורה ואכלו יחזור לו המעות דהוה כאילו לא אכלו. הכי נמי כן הוא לענין ברכה וחמיר טפי דאפילו באיסור דרבנן נחשב לגבי ברכה כאלו לא אכל כלל." ע"ש. ולפי זה נראה שכיון שלדעת הרמב"ם ומרן אין כאן אכילה כלל, אף בנד"ד י"ל שאף שהמקבל אכל התרנגולת הטרפה בשוגג אין כאן אכילה כלל, ואין השולח י"ח בזה. וכן ראיתי במחנה אפרים בהל"נזקי ממון אות ט. שהסביר כן לדעת הרמב"ם וכתב "דהרמב"ם ז"ל ס"ל דכיון שהוא דבר איסור לית ליה הנאה ואין אכילתו נחשבת אכילה כלל, והראב"ד ס"ל דאית ליה הנאה." ע"ש.

אלא אין זה מוכרח בדעת הרמב"ם, שהלא מצינו מחלוקת גדולה בפוסקים ב"ד ס"קט. יג. שכתב מרן שם, "המוכר לחבירו דבר שאסור באכילה, אם עד שלא אכלו נודע יחזיר לו מה שקנה ממנו והוא יחזיר לו הדמים, ואם משאכלו נודע מה שאכל אכל והוא יחזיר לו הדמים..." ע"ש. ויש מן הפוסקים שסברו שמה שאמרו חכמים שצריך להחזיר הדמים הוא מפני קנס, וכן נראה מרש"י בבכורות לז. ורבינו גרשום שם והנמ"י בריש פרק המוכר פירות. ולפי זה כיון שהוא קנס צ"ל שזה רק במזיד, אבל אם הוא בשוגג לא שייך קנס בזה. וכן הוא בש"ך ס"ק כה. והט"ז ס"ק יד. והפ"ח ס"ק כב. ומשמע מזה שמצד הדין יש הנאה לקונה באכילת האיסור, ולכן אין למוכר לשלם כלום, אלא קנסו לו חכמים כיון שהוא מכר דבר איסור. נמצא שזה כשיטת הראב"ד הנ"ל שבאכילת איסור עדיין אמרינן שיש הנאה. וזה סייעתא למה שכתבתי לגבי

דבר איסור אף בשוגג, זה משום שאין ליתן שבח על זה, וברכות הן חמורות טפי, ולכן אף באיסור דרבנן אין לברך.

ולפי זה ודאי שיש הנאה מן התרנגולת הטרפה אף לדעת הרמב"ם והשולח י"ח בזה. ואף את"ל שאין דעת הרמב"ם כמו שפירשתי אלא כאלו האחרונים שכתבו שאין שום הנאה כלל באכילת איסור, מ"מ כיון שמשלוח מנות הוא מצוה דרבנן יש לומר ספק דרבנן לקולא, דהיינו שמא העיקר כדעת הראב"ד והרא"ש והחוט המשולש שיש הנאה מאכילת איסור ולכן הוא י"ח בזה. ואף שמרן פסק כהרמב"ם בס"קצו. מ"מ י"ל שזה משום ספק ברכות להקל, ויש איסור דאורייתא בברכה לבטלה, אבל לגבי משלוח מנות שהוא מדרבנן שפיר הוא לומר שיש לפסוק לקולא כהראב"ד ודעימיה.

ולכן מכל הנ"ל שאם אחד שולח תרנגולת לקיים המצוות משלוח מנות, ואחר האכילה נמצא שהתרנגולת היא טרפה, י"ל שעדיין השולח י"ח.

סימן קכג.

שאלה: האם יש לסמוך על מ"ש הרמ"א שהמקבל יכול למחול בשלוח מנות.

תשובה: (א) כתב הרמ"א בס"תרצה. ד. "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא." והמקור לזה הוא המהר"י ברין כמבואר בדרכי משה שם. וכתב הפר"ח שם על דברי הרמ"א "תימה דזה מנין לו." וכתב הקרבן נתנאל בפ"ק דמגילה אות ט. שהמקור לזה בנדרים סג: "האומר לחבירו קונם שאני נהנה לך אם אין את בא ונוטל לבניך כור אחד של חטין ושתי חביות של יין, הרי זה יכול להפר את נדרו שלא ע"פ חכם, ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבודי, זהו כבודי. וכן האומר לחבירו קונם שאת נהנית לי אם אין את בא ונותן לבני כור של חטין ושתי חביות של יין, ר"מ אומר אסור עד שיתן וחכ"א אף זה יכול להפר את נדרו שלא ע"פ חכם ויאמר לו הרי אני כאילו נתקבלתי." וכתב על זה הקר"נ, "כתב הרשב"א הטעם דבקיום המעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי, שאפילו היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו, א"כ מעכשיו יכול לומר לו הריני כאילו נתקבלתי והחזרתיו דאפוכי מטרתא ל"ל. וה"מ שייך גבי שלוח מנות נמי." ע"ש

שאכלו שדבר האסור נפשו של אדם חותה ממנו. וצ"ל שזה אתי כרבנן ולא כרשב"א שאין ההלכה כמוהו. ולכן צ"ל שלרבנן שבכל איסורים אמרינן "הנפש קצה בהן", אפילו בתרומה ולא כרשב"א, שלדעתו אין הנפש קצה בטבליים ובכלל זה תרומה. וכן ראיתי בערוך השולחן שפירש כן בדעת הרמב"ם בס"קט. אות נא. ועיין עוד בזה במחנה אפרים הנ"ל והמהרי"ט אלגזי הנ"ל שהאריכו בזה.

ולפי זה צ"ל לדעת הרמב"ם שמה שאמרו רבנן "נפשו של אדם חותה ממנו", לא משום מיאוס בגוף האוכל אלא הכל בדעת האדם במה שהוא יודע שדבר זה אסור. ולכן זה דבר שנעלם במחשבתו של האדם, ואינו ניכר לעין בגוף האוכל. ועוד יש לידע, שכתוב בבכורות שם "יחזיר להם כל הדמים", ופירש"י "דכל מה שאכלו אינו נהנה להם משעה שנודע להם." הרי שדוקא משעה שנודע להם אינו נהנה, אבל קודם לכן ודאי הוא נהנה כיון שהוא לא ידע שאוכל זה אסור. ולכן ודאי שיש הנאה כאן בתחילה. וי"ל שאף שבסוף נפשו קצה באיסור, מ"מ אין זה מבטל ההנאה מקודם, ואין לסתור מה שכבר היה, שכן הוא האמת שודאי הוא נהנה עד זמן ידיעת האיסור. ולכן לפי זה נמצא שודאי היה לו הנאה בתחילה, אלא אחר כך קצה נפשו, וזה דבר הנעלם מן העין שהוא במחשבתו. וכל זה לרש"י והרמב"ם.

ולפי זה יש לדון במה שפסק מרן בח"מ שפה. א. "המזיק את חבירו היזק שאינו ניכר כגון שעירב יין נסך ביינו, מן התורה הוא פטור אבל חכמים קנסוהו לשלם נזק שלם מהיפה שבנכסיו כדין כל המזיקים, לפיכך אם מת המזיק קודם שישלם אין קונסין בנו אחריו לשלם, וכן אם היה שוגג או אנוס פטור שלא קנסו אלא מזיד." וכן הוא ברמב"ם בפ"ז. דחובל הל"א. ועיין בש"ך שם והערה"ש אות ג. שלדעת הרמב"ם בכל היזק שאינו ניכר הדין כן. ולפי זה בנדון דידן מה שאמר לו המוכר שאוכל זה תרומה או בכור או טרפה או י"נ וכדומה הוא היזק שאינו ניכר, שאין שום איסור ניכר באוכל אלא כל ההיזק הוא במחשבתו של האדם במה שנפשו קצה בהם, ולכן מה שאמרו רבנן שצריך המוכר לשלם ודאי שזה בתורת קנס, ואף לרמב"ם, כיון שאין זה אלא היזק שאינו ניכר.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הב"י והט"ז והש"ך והפר"ח, שאין מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י ודעימיה. ולכן ודאי אמרינן שסבר הרמב"ם שיש הנאה באכילת איסור קודם הידיעה שזה דבר איסור. ומ"ש הרמב"ם שאין לברך על

וראיתי בחת"ס בהגהותיו על הש"ע בס"ת רצעה. שהוא השיג על הקר"נ וכתב, "ואני אומר דלא עיין הגאון במ"ש הר"ן בשם הירושלמי שם כד. דמיירי בסתם, ופליגי ר"מ ורבנן אי כוונת הנותן לכבוד עצמו או לכבוד המקבל, אבל אי כוונת הנותן לכבוד עצמו לא מהני באומר הריני כאלו התקבלתי, ואם כן יפה כתב הפר"ח מנ"ל להרמ"א דכוונת מתקני משלוח מנות היה לצורך המשלח או לצורך מי שנשלח לו." ע"ש.

ולענ"ד נראה שאין זה השגה על הקר"נ, שכן הוא שם בר"ן שיש מחלוקת בין ר"מ ורבנן בסתם, וכתב הר"ן "בסתם ר"מ אומר סתם כמי שזה אומר מפני כבודי וזה אומר מפני כבודי, ורבנן אמרין סתמן כמי שזה אומר מפני כבודי וזה אומר מפני כבודך." והלא ההלכה כרבנן, דהיינו דסתם מתנה בשביל הכבוד של המקבל. וא"כ משמע שכן דרך העולם ליתן מתנה בשביל כבוד המקבל, וא"כ הוא, ודאי הכי תקנו חכמים לגבי משלוח מנות שהוא בשביל כבוד המקבל, ואין סברה לומר שהם הפכו מנהג העולם בזה בלי טעם מפורש. ולכן אין להקשות "מנין לו" דמסתברא לומר שכן תקנו כיון שזה דרך העולם.

(ב) **ויש** להביא ראיה לזה שהמשלוח מנות הוא בשביל כבוד המקבל, והוא ממגילה ז. שכתב שם "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו." ויש לדייק בזה, למה צריך רבי אושעיא לחזור לומר לרבי יהודה "שקיימת בנו רבינו ומשלוח מנות", האם רבי יהודה לא ידע את זה, אלא צ"ל שהכל תלוי בכבוד של המקבל ואם הוא שמח במתנה זו או לא, ולכן אמר רבי אושעיא שהוא שמח במתנה, ולכן רבי יהודה י"ח בזה. הרי שהכל תלוי בכבוד המקבל. ודבר זה יותר ברור בירושלמי בפ"א. הל"ד. קרוב לסוף, וכך היה המעשה שם, "ר" יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו." ופירש הפני משה. "קיימת בנו מתנות לאביונים. דזה דבר מועט הוא מהנשיא." דהיינו שר"ה לא היה שמח בזה, שהוא רצה דבר יותר חשוב מהנשיא שהיה עשיר. ובסוף שלח רבי יהודה דבר יותר חשוב ובזה שמח ר"ה. ולכן כיון שהכל תלוי בכבוד המקבל, שלח ר"ה לר"י שהוא "קיימת בנו ומשלוח מנות." וכן ראיתי בריטבב"א במגילה שם שפירש הירושלמי "שלא היתה יקרה התשורה בעיניו, (של

ר"ה הושעיה) ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה... קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך." וזה כהפני משה הנ"ל שהכל תלוי בר"ה ומה שהוא חשב שהוא ראוי לו. וכן ראיתי בחיי אדם בכלל קנה. אות לא. שאחר שהוא הביא הירושלמי הנ"ל הוא כתב "משמע מזה דמתחלה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים ואח"כ כששלח לו מתנה מרובה אמר דזהו משלוח מנות, משמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר אינו יוצא בזה משלוח מנות." הרי הכל תלוי במקבל ומה הוא לפי כבודו ובמה הוא שמח. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין להסתפק בזה ודלא כהפר"ח והחת"ס.

וכן יש להביא ראיה ממ"ש המשאת משה בח"ב א"ח ס"ד. לגבי אם נגנבו או נאבדו המנות קודם שהגיעם להמקבל, והוא כתב, "והרב השואל נר"ו כתב לעיקר ס"דינא דכיון דתקנה זו משום שמחה נתקנה כשנגנבו או נאבדו אין כאן שמחה עכ"ל. ובאמת נראין הדברים ונמוקם עמם וליכא למידחי, דהא דמשום שמחה נתקנו הוי משום שמחה דמשלח והא פטר נפשיה, דלא היא דהרי כתב מוהרי"ל והביא דבריו מור"ם ז"ל בס"ת רצו. דהאכל אין שולחין לו כל יב' חודש אע"ג דאיהו חייב והוא שולח כדרכו, ואם איתא דמשום שמחת משלח נתקנו הוה ליה לאסור כלפי לייא אלא ע"כ דבשמחת המקבל תליא מלתא, וא"כ כי לא מטו לרשותיה דליכא שמחה לא קיים וחייב לחזור ולשלוח וק"ל." הרי שברור לדעת המשאת משה שתקנו משלוח מנות בשביל שמחת המקבל. והראיה לזה מדין אבל, והמהרי"ל.

ויש לבאר את זה ביותר ביאור, שמצינו שהטעם שאין לשלוח לאכל הוא מפני שזה בגדר של שאלת שלום, וכן הוא בי"ד ס"שפה. ג. ברמ"א שם שכתב "ואסור לשלוח מנות לאכל על אביו ואמו כל יב' חודש ואפילו בשבת במקום שנהגו שלא לשאול בשלומם בשבת, אבל במקום שנהגו לשאול בשלומם גם זה שרי." הרי שכל טעם האיסור הוא מפני שאלת שלום. ויש להביא ראיה לזה מהמגילה עצמה, שקודם הצלת היהודים הם היו באבלות כמ"ש בפ"ד במגילה, "אבל גדול ליהודים." ואחר ההצלה הם יצאו ליו"ט, שכתוב שם בפ"ט. "ומאכל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו." ויש לדייק שמשתה ושמחה ומשלוח מנות הם מה שהאכל אסור בהם כנודע, ולכן צריך לעשות דברים אלו בפורים להפוך "מאכל ליום טוב". וכיון שמצינו שמניעת

שלוח מנות היא סימן של אבלות, יש לדון בכלל איזה איסור הוא, וצ"ל שזה בכלל איסור שאלת שלום. ועוד מצינו ששאלת שלום היא בשביל כבוד האדם ששואלין ממנו. וכן הוא בברכות יג. שכתוב במשנה שם "שואל מפני הכבוד" וכתב רש"י "שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום", דהיינו שבזה הוא נותן כבוד לאדם הנכבד. וכן מצינו במו"ק כא: שכתוב שם "מעשה ומתו בניו של ר"ע נכנסו כל ישראל והספידום הספד גדול, בשעת פטירתן עמד ר"ע על ספסל גדול ואמר... לכו לבתיכם לשלום, כבוד רבים שאני." הרי ששאלת שלום היא משום כבוד המקבל, וכיון שהמקבלים היו רבים התירו דבר זה לאבל. ולכן מצינו שמשלוח מנות הוא בכלל שאלת שלום, וזה משום כבוד האדם המקבל השאלת שלום, ולכן המשלוח מנות גם כן הוא בשביל כבוד המקבל, ולכן אין שולחין לאבל. ולכן אף זה ראינו נכונה לרמ"א ומהר"י ברין שהמקבל יכול למחול על המנות כיון שהוא בשביל כבודו, וכמו שכתב הקר"נ הנ"ל.

(ג) **ועוד** כתב החת"ס שם שיש מחלוקת בין התה"ד ובין המנות הלוי בטעם של שלוח מנות, שלהתה"ד בס"קיא. הוא כדי שכל אדם יכול לקיים סעודת פורים, ולדעת המנות הלוי הוא כדי להגדיל אהבה וחיבה בין איש לרעהו. ולכן לדעת המנות הלוי מועילה מחילה כיון שעדיין יש חיבה ושמחה אבל להתה"ד אין מועילה מחילה כיון שבזה אין למקבל אוכל לסעודה. ולכן מה שפסק הרמ"א שמועילה מחילה זה רק אליבא המנות הלוי ולא כהתה"ד. וכן הוא בתורה לשמה בס"קפח. ע"ש.

ולענ"ד זה אינו, וכבר כתבתי בזה (ס"קכ. אות ב.) לגבי משלוח מנות חלבי למי שכבר אכל בשר ע"ש. וכתבתי שאין מחלוקת בין טעם המנות הלוי וטעם התה"ד, שאף המנות הלוי סבר דבעינן אוכל למשלוח מנות ולא חיבה בלבדה, ואף התה"ד סבר דבעינן שמחה וחיבה. אלא דעת התה"ד היא שרק דבר שראוי לאכילה בעינן ולא אכילה ממש, שאם לא כן הלא צריך לבדוק בכל אדם מה שהוא אוהב לאכול ומה שהוא שונא לאכול, שמא הוא לא אוכל מנות אלו משום נפשו קצה בהן, והשולח אינו יי"ח, וזה לא שמענו. וכן לא שמענו שצריך לבדוק אם המקבל כבר יש הרבה אוכל לסעודתו ושמא הוא לא יכול לאכול מנות אלו בפורים. וכן כל כיוצא בזה. ולכן כיון שלתה"ד רק ראוי לאכילה בעינן י"ל שאף הוא מודה שמועילה מחילה. והראיה לזה הוא שהדרכי משה בס"תרצה. אות ז. הביא התה"ד בס"קיא. ומיד אחר כך הוא הביא דברי מהר"י

ברין שמועילה מחילה, והוא לא כתב שיש מחלוקת בין התה"ד ובין מהר"י ברין בזה. אלא ע"כ לומר שאין מחלוקת ביניהם. ולכן י"ל שמה שפסק הרמ"א שמועילה מחילה בשלוח מנות, זה לכ"ע.

(ד) **וראיתי** במ"ב בס"תרצה. בס"ק כד. שכתב שהפר"ח והחת"ס חלקו על הרמ"א לגבי מחילה. וגם הכה"ח שם באות נב. הביא דעתם וכתב, "וע"כ הנכון לחזור לשלוח לאחרים כדי לצאת אליבא דכ"ע." ומה שכתב הכה"ח דין הרמ"א בשם הריב"ש טעות הוא, וצ"ל מהר"י ברין. ולענ"ד אין לדחות דעת הרמ"א משום איזו קושיא מן האחרונים. וכבר כתב היעב"ץ בח"א ס"עה. "ואחרי ששני המאורות הגדולים הבית יוסף והרמ"א פסקו כן, מי יבוא אחריהם ואין אחריות האחרונים עלינו, ואין לנו לזוז מפסקי השולחן ערוך שהם הלכות קבועות לכל ישראל והפורש מהם כפורש מן החיים." וכן כתב בספר התומים בס"כה. קיצור תקפו כהן אות קכד. שחלילה לומר קים לי לזכות המוחזק בניגוד לפסקי מרן המחבר והרמ"א, כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם ורוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם הזהב מכוון להלכה אפילו בלא כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם יצלה רוח ה' דיבר במ ומלתו על לשונם." ע"ש ולכן נראה שיש לסמוך על דעת הרמ"א בלי חשש ובפרט שהקרוב נתנאל הביא ראייה לדבריו, ואף אני לענ"ד כתבתי תירוצים לקושיות החת"ס.

ולמסקנה נראה שיש לסמוך על הרמ"א לכתחילה ומחילה מועילה במשלוח מנות.

סימן קכד.

שאלה: האם מי ששחק בשמחת פורים חייב לשלם נזק שלם אם הוא שובר כלי בשימוש רגיל לכלי זה, אלא שיש פגום נסתר בכלי ומשום זה נשבר הכלי ע"י שימוש.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון לגבי דין הזיק בדרך שחק ושמחה בפורים, ואחר כך יש לדון בנדון דידן אם יש חיוב לשלם באופן כזה אף בשאר הימים.

כתב הרמ"א בא"ח ס"תרצה. ב. "וי"א דאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים פטור מלשלם." וכן מצינו בח"מ ס"שעה. ט. שכתב הרמ"א, "בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חבירו דרך שמחה ושחק וכן

זהו היפך תשובת הרא"ש הנזכר ולפחות היל"ל וי"א וכמ"ש כאן בא"ח ס"תרצה. י"א שאם הזיק...". ע"כ דברי הבית דוד.

ואחר נשיקת כפות רגליו, נראה לענ"ד שאין דברי הבית דוד נכונים בזה ואין קושיא על מרן והרמ"א, ולכן יש לבאר את הדבר. בתחילה יש לידע שאף שהרמב"ם והרא"ש פירשו שהתינוקות עצמן השמיטו לולביהן בגמרא סוכה הנ"ל, מ"מ אין מזה ראייה שהם חולקים על דין רש"י והתוספות שבמקום מנהג של שחוק ושמחה אין לשלם, אלא צ"ל שאף שאין ראייה ממעשה התינוקות מ"מ דין רש"י והתוספות נכון מסברה. וכן יש להוכיח מפסקי הרא"ש שם בסוכה פ"ד אות ד. שהוא הביא דין התוספות וכתב "מקום שנהגו לשחוק מחמת שמחה כגון ברגל או בחופה אם באותו השחוק הכה או הזיק אחד לחבירו פטור." הרי שלדעת הרא"ש דברי התוספות נכונים להלכה ודלא כמ"ש הבית דוד.

וכן יש להוכיח מהתה"ד הנ"ל בפסקים בס"ר. שכתב, "היה פטור מכלום כיון שבשעת שמחה של מצוה הזיק כדאיתא בא"ז ובאשירי בשם התוספות בסוף מס' סוכה." ואי אמרינן שהרא"ש חולק על התוספות בדין זה הוי ליה לתה"ד לכתוב את זה, אלא אדרבא הוא הביא הרא"ש בשם התוספות, וזה הוכיח שפשוט ליה שהרא"ש הסכים לדין התוספות, וכמו שכתבתי.

וכן נראה מרבינו ירוחם בספר מישורים, נתיב אחד ושלושים, חלק ב. (בדף צו. בדפוס שתחת ידי) שהוא הביא מ"ש התוספות בסוכה מה. לגבי הבחורים והחתן, להלכה. והוא לא כתב שהרא"ש חולק בזה, וכיון שרבינו ירוחם היה תלמיד הרא"ש הוי ליה להביא דבריו אם הרא"ש חולק על התוספות. אלא נראה כמו שכתבתי שאין מחלוקת ביניהם כלל בדין זה.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר תשובת הרא"ש הנ"ל שהובאה בבית דוד, כתב שם "שאלה. ילמדנו רבינו חתן שיוצא מחופתו, ודרך הוא שיוצאין עמו רעיו וקרוביו חוץ לעיר וכן עשו שיצאו עמו, ומהם רוכבין בסוסים ומהם בפרדים והקדים החתן לפניהם והיו באין אחריו ורץ אחד בסוסו ופגע בפרד שהחתן רוכב עליה הכאה גדולה, ובא לו הפסד לחתן מהכאה זו.... וטוען המזיק שמאחר שבר"ה היה שכל העולם רשאים ללכת בו אינו חייב לשלם שהיה לו לשמור עצמו...". הרי שבמעשה כאן אין שום שחוק אלא שלווים

בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן פטורין. ע"ש. הרי בכל דבר שהוא בכלל שחוק ושמחה במקום שנהגו כן אין חיוב לשלם. והמקור לסברה זו הוא ברש"י בסוכה מה. שכתוב במשנה שם, "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן." ופירש"י, "הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה." וכן כתבו התוספות שם בד"ה מיד, והוסיפו "ויש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חבירו או מקלקל לו סוסו, שהן פטורין שכך נהגו מחמת שמחת חתן." ע"ש.

וכן מצינו סברה זו בתה"ד בפסקים ס"ר. לגבי מי שמזיק חבירו ודחפו בשעת שמסבבין הבימה בהושענה רבה, שכתב "דאם לא כיון להזיקו אע"ג דודאי ניזק מכחו היה פטור מכלום כיון שבשעת שמחה של מצוה הזיק." וכן כתב התה"ד לגבי פורים בשו"ת ס"ק. "שכל מאכל שלוקחים הבחורים זה מזה אפילו שלא ברשות משום שמחת פורים... אין בהם משום גניבה ולא משום גזילה."

אלא שראיתי בבית דוד בא"ח ס"תצד. שעמד בדין זה וכתב שהוא תלוי במחלוקת הראשונים, שאף שמצינו בגמרא סוכה שם שלדעת רש"י והתוספות הגדולים שומטים את לולבי התינוקות, מ"מ מצינו שהרמב"ם בפירוש המשניות והרא"ש שם חולקים על זה ולדעתם התינוקות שומטין לולביהם של עצמן, ולכן לפי זה לדעת הרמב"ם והרא"ש חייב לשלם אם הזיקו בדרך שחוק ושמחה. ולכן אף שהרא"ש הביא דברי התוספות מ"מ הוא עצמו חולק על דבריהם. עיין בדבריו. ולפי זה כתב הבית דוד ששפיר הוא מ"ש הרא"ש בתשובה בכלל קא. ס"ה. בדין בחורים רוכבים על סוסים בחתן שפסק שחייב המזיק לשלם, וגם הטור בח"מ ס"שעח. הביא התשובה בלי חולק, והקשה הב"ד על מרן וכתב, "אלא שרואה אני שהרב"י שם בספר הקצצר כתב הדין בקיצור בש"ע 'בא אחד רוכב בסוסו מאחרי חבירו ופגע בסוס וכו', נקט הדין בסתם ולא כמו שנקטיה הטור והרא"ש בחתנים ובחורים שהנהגה כן משום שמחה וכו' דלפי לשונם שם אנו לומדים עוד חדוש רב שטענה זו דהמנהג משום שמחה לא מהניא ולא מידי אבל לפי לשון הש"ע לא למדנו כן, ויש לתמוה על הרב"י למה נקטיה בגוונא דלא ילפינן מניה האי רבותא, וגם על מור"ם שם יש לתמוה שכתב דין הבחורים עם החתן שרוכבים על סוסים שפטורים בסתם בלי שום חולק, והלא

שפירשתי שבמקום מרן לא היה מנהג זה, אבל משמע שאם היו נוהגין כן במקומו אף מרן יודה להתיר כמו התה"ד והוא לא פליג על עיקר דין זה, הרי שמרן לא פליג על שיטת התוספות.

וראיתי בכה"ח בס"ת רצה. ונראה שהוא הסכים למ"ש הרמ"א שם בשם התה"ד, וקשה שהוא לא הביא הב"י שכתב שאין מנהג זה במקומו. וכן יש להקשות עליו שהוא לא הביא הבית דוד הנ"ל, ולא השולחן גבוה שהעתיק הב"ד שדעת מרן שלא כהתוספות. אמנם לפי מה שביארתי אין מחלוקת כאן ואף מרן מודה לדין זה אלא שהוא כתב שבמקומו לא היה מנהג זה בפורים. ולכן בנד"ד י"ל שהכל תלוי במנהג המקום שאם הוא יודע שהבחורים שוחקים כזה בפורים ובכלל זה יש היזק אז הם פטורים, אבל אם אין מנהג כזה אז הם חייבים לשלם.

(ג) **אמנם** בנד"ד נראה שלכל הדעות אין לשלם. וכך היה המעשה, בדרך שחוק בפורים ראובן לקח הכלי של שמעון ע"י בית האחיזה של הכלי, ואף שהוא נטל הכלי באופן רגיל בדרך כל האדם, מ"מ בית האחיזה נשבר בידו, ובא שמעון וטען נזק שלם כיון שפסק מרן בח"מ ס"שעח. א. שאף באונס צריך לשלם נזק שלם.

אלא שי"ל שכיון שבית האחיזה נשבר אף בשימוש רגיל, מוכרח לומר שכבר היה בו איזה פגום שאינו ניכר לעין ולכן נשבר בנטילתו. ונראה שדין זה דומה למה שפסק מרן בח"מ ס"תכ. כח. בשם הרמב"ם "כשם שאומדין למיתה כך אומדין לנזקין, כיצד הרי שהכה חברו בצרור קטן שאין בו כדי להזיק או בקיסם של עץ קטן וחבל בו חבלה שאין חפץ זו ראוי לעשותו, הרי זה פטור שנאמר באבן או באגרופ דבר הראוי להזיק לה." ופירוש הסמ"ע שם בס"ק לד. "הרי זה פטור דאמרינן מזלו גרם". ולכן אף בנד"ד י"ל כן, דהיינו שנטילת הכלי "אין בו כדי להזיק" בית האחיזה, שלעשות זה בעינן כח הרבה, ולכן צריך לומר שמזלו של שמעון הבעל גרם זה כיון שיש פגם בבית אחיזה, ולכן ראובן פטור לגמרי, ואף בדיני שמים כמ"ש השבות יעקב בח"א ח"מ ס"קפ. ע"ש.

ועוד, יש לדמות דבר זה לדין חמשה שישבו על ספסל אחד שכתב הרמ"א בח"מ בס"שפא. "וי"א דסתם ספסל היא שאולה לסתם בני אדם ואם נשברה תחתיהן הוי כמתה מחמת מלאכה ופטורים מלשלם, אא"כ היושבים הם משונים ושמנים וכבדים משאר בני אדם אז אם ישבו עליה

החתן לחוץ לעיר ואין בזה שחוק ואין זה דומה למ"ש התוספות ש"נלחמים זה עם זה" דהתם ההיזק הוא בכלל השמחה והשחוק אבל כאן בנדון הרא"ש אין שום שמחה בהיזק. ולכן אף המזיק לא טוען שהוא פטור משום שמחה כיון שאין כאן היתר זה. וכן הרא"ש שם בתשובה לא הזכיר היתר זה כלל, ואף את"ל שהוא לא הסכים לזה כמ"ש הב"ד מ"מ הוי ליה להביא סברת התוספות בזה, אלא צ"ל שלא שייך היתר זה כלל בנידונו.

ולפי זה נסתלקה קושית הבית דוד מעל מרן והרמ"א, שהטעם שמרן הביא דין זה בש"ע והשמיט הענין של החתן וכתב בדרך כלל "אם בא אחד רוכב בסוסו מאחרי חברו ופגע בסוסו שחבירו רוכב..." , הוא מפני שהמעשה בחתן לא מעלה או מוריד כיון שאין התם היתר שמחה ושחוק כמו שביארתי. ולכן גם מובן למה הרמ"א שם הביא דעת התוספות ולא כתב שזה חולק על דין הרא"ש במרן שם, שזה משום שהם שני דינים נפרדים.

וראיתי בב"ח שם שסבר כהבית דוד וכתב על תשובת הרא"ש, "מיהו המרדכי ס"פ הישן ובאגודה פ" לולב וערבה כתבו דבחתן וכיוצא בו שנהגו להזיק זה את זה מתוך שמחה פטורין מלשלם... ונראה דתשובת הרא"ש דהכא דינא קאמר היכא דלא נהגו אבל היכא דנהוג נהוג." ולענ"ד זה אינו, שאין הרא"ש איירי כלל בזה שההיזק לא היה בכלל השמחה, אלא שהם לוויים החתן חוץ לעיר ודומה לשאר אנשים ההולכים ברשות הרבים שאחד הזיק את חברו, וכדמוכח מלשון מרן בש"ע.

ועוד ראיתי בגר"א שם בש"ע שסבר כהב"ח והבית דוד, וכתב באות כה. "בחורים. תוס' דסוכה מה. ד"ה מיד, ואף שהרא"ש בתשובה הנ"ל ג"כ איירי בכה"ג כמ"ש הרא"ש אזיל לשיטתו שחולק על זה בפסקיו ופירוש כפירוש השני של תוספות שם". ולענ"ד זה אינו, שהלא הפסקי הרא"ש הביא דעת התוספות להלכה כמו שכתבתי, ולכן נראה שאין מחלוקת בין הרא"ש והתוספות בדין זה. ונראה שמרן והרמ"א הסכימו לזה ולכן אין לזוז מדעתם.

מ"מ אף שי"ל שמרן הסכים לדין התוספות ואין סתירה לזה ממה שפסק מרן כהרא"ש בח"מ בס"שעח, עדיין מצינו שכתב מרן בב"י בא"ח ס"תרצה. אחר שהוא הביא התה"ד הנ"ל לגבי פורים, "ונ"ל דהיינו לדידהו שהיו נוהגים הבחורים כך, אבל אנו שלא נהגו כן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה." וזה הוכיח כמו

ביחד ונשברה תחתיהן כולם חייבים לשלם." וזה דעת הרשב"ם והרא"ש ע"ש. משמע כיון שזה דבר רגיל לישב על ספסל וכך הוא דרך שימוש אין בזה שום חיוב לשלם אם הוא נשבר, וכן י"ל בנדון דידן. אלא שעדיין יש לדון בזה שהרמב"ם ומרן ס"ל כר"ת בדין זה כמ"ש הגר"א שם, וא"כ אף בסתם אדם יש חיוב לשלם, וא"כ יש לשאול לדעת הרמב"ם ור"ת ומרן מה י"ל לסברת הרשב"ם והרא"ש, הלא זה דומה למתה מחמת מלאכה והלא הוא "לא ישנה לעשות בה דבר אחר חוץ מהמלאכה ששאלה בשבילה" כמ"ש מרן בח"מ ס"ש שם. א. וכיון שיש לו רשות לישב על ספסל זה איך אמרינן שהוא חייב לשלם. ועוד יש להקשות מדין ס"ת. כח. הנ"ל שאין ישיבה רגילה ראויה להזיק. ולכן אפשר לומר שמרן והרמב"ם דברו באופן שהאנשים ידעו שזה ספסל רעוע הוא, ולכן ודאי יש חיוב בשבירתו, וכן יש לפרש בדברי מרן שכתב, "אע"פ שראוי לשבר בהם קודם שישבו", משמע שזה דבר הניכר לעין שספסל זה אינו חזק ולכן בזה ודאי יש חיוב, וכן ראיתי בפני יהושע בב"ק י. שהביא סברה זו וכתב "וא"כ דאסקו אדעתיהו שהספסל קרובה לשבור היה להם להרגיש כשישב זה שיתקרב השבירה", ולפי זה אף מרן והרמב"ם מודים שאם אין היכר שדבר זה קרוב לשבירה שאין חיוב לשלם אם הוא השתמש בו באופן רגיל, ולכן אף הם מודו בנד"ד שאין לשלם.

ועוד י"ל בזה ששאני דין חמשה שישבו על ספסל אחד, דהתם יש לחוש יותר לשבירה כיון שכבר היו שם חמשה אנשים ולכן יש לחוש שע"י הששי גורמין השבירה, אבל באיש אחד היושב על הכסא אין לחוש לזה, וכן בנד"ד אין לחוש לשבירה ע"י נטילת בית אחיזה באדם אחד.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין חיוב על ראובן לשלם.

סימן קכה.

שאלה: האם יש אנינות בפורים.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ת רצו. ז. בשם האורחות חיים, "יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא, דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה." וכתב הגר"א שם שהמקור לזה הוא במו"ק ריש פ"ג. וכתב שם הגמרא, "אינו נוהג אבילות ברגל שנאמר ושמחת

בחגך... לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים." הרי שאין אבילות ביו"ט וכן י"ל שאין אנינות בפורים. אלא שזה קשה להבין, שהרי הגמרא איירי באבילות ומרן איירי באנינות, והלא אף ביו"ט אף שאין אבילות מ"מ אם יש קבורה ביו"ט אז יש אנינות כמ"ש מרן בס"ת תקמח. ה. "אבל אם מת ביו"ט שני והוא רוצה לקברו בו ביום או ביו"ט ראשון ורוצה לקברו ע"י עכו"ם, חל עליו אנינות." ואם כן אף בפורים י"ל הכי שאין אבילות בפורים שלא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים, מ"מ אם הוא רוצה לקברו בו ביום חל עליו אנינות כמו ביו"ט. ועוד יש להקשות על מרן, שלפי זה צ"ל שאין אבילות בפורים, אלא שהוא עצמו פסק בסע"ד. שיש אבילות בפורים. וכן ראיתי בבית יהודה ח"א ס"ה. שהקשה כן על מרן, ותירץ "י"ל דסברת א"ח היא דמן הדין שייך אנינות אף לאחר קבורה ואונן כהאי גוונא דלאחר קבורה מותר בבשר ויין בפורים, אבל באונן שקודם קבורה מודה דאסור דלא עדיף פורים מיו"ט כשרוצה לקברו, כנלענ"ד ליישב זה בדוחק ובצער." ודבריו קשים מאד שפשוט הוא שאחר הקבורה שהאכל מותר בבשר ויין אף בימי החול וק"ו בפורים, ועוד בכל מקום הלשון של אונן בש"ע הוא רק קודם הקבורה, ועוד הוי ליה למרן לפרש כאן שהוא איירי רק אחר הקבורה, ולכן פירוש זה דחוק מאד כמ"ש הבית יהודה עצמו.

ולכן נראה לתרץ כמ"ש הרמ"א שם, "ונ"ל דדוקא בלילה אע"פ שמתו מוטל לפניו אבל ביום שרוצה לקברו קבורת מתו קודם". הרי שהוא פירש דברי מרן באופן שהוא אינו רוצה לקברו עכשיו, דהיינו בלילה שאין דרכם לקבור בלילה, ולכן בזה אמרינן שאין אנינות כמו שמצינו לדעת כמה פוסקים לגבי יו"ט כמ"ש המ"א בס"ת תקמח. בס"ק ח. אבל ביום שהוא זמן קבורה ודאי שייך אנינות בפורים כמו ביו"ט. ולפי זה אין להקשות מדין יו"ט לפורים ששניהם שוים. ואף שמרן עצמו לא חילק בין יום ללילה, מ"מ י"ל לדעתו שכאן איירי באופן שהוא לא יכול לקבור בין ביום ובין בלילה אלא לאחר פורים, וא"כ לא שייך אנינות כמו שמצינו לגבי יו"ט ככהאי גוונה. וכן ראיתי בערוך השולחן שפירש כן בדעת מרן באות י. ויא. ע"ש.

(ב) **ולפי** הנ"ל יש לתרץ קושיא אחרת בדעת מרן, שהלא מצינו ששופר נחשב לעשה דרבים כמ"ש המ"א בס"ת תמו. ס"ק ב. וא"כ הלא י"ל דאתי עשה דרבים דשופר ודחי עשה דיחיד דאנינות כמ"ש מרן לגבי פורים, וא"כ י"ל שהאונן חייב במצות שופר, וזה אינו, שלדעת הירושלמי הוא פטור וכן הוא ברא"ש בפ"א אלו מגלחין, וכן הוא בב"י

בא"ח ס"עא. ולכן י"ל כמו שכתבתי לעיל, שלא אמרינן דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד אלא כשהוא אינו יכול לקברו היום, אבל אם הוא יכול לקברו היום אז יש אנינות, ולכן הוא פטור משופר.

מ"מ יש להקשות על פירוש הרמ"א, שאם אמרינן שהא"ח איירי רק בלילה שאין זה זמן קבורה, הלא אין מצות סעודת פורים ללילה, ולכן איך אמרינן דאתי עשה דרבים של שמחת פורים לדחות עשה דיחיד דאנינות. וכן ראיתי במ"א שם בס"ק טו. שהקשה כן. אלא שיש לתרץ את זה לפי מ"ש הבית יהודה הנ"ל בד"ה וראיתי, שכתב שם "וראיתי לבעל עולת שבת שהקשה בהך דאנינות דפורים דכתב ההג"ה דקאי על הלילה וז"ל יש לתמוה דהא קי"ל סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח ע"כ. ולדעתי אין כאן תמיהה כלל דמ"מ חייב הוא לאכול ולשתות ולשמוח ביום ובלילה, תדע דהא שמחה זו דפורים אינו דוקא על היום י"ד אלא גם ביום טו. בכלל כדמוכח מדין אבלות בי"ד ס"ס תא. ואפילו לא יהיה החיוב על יום יד. דוקא מ"מ בכל היום והלילה הוא מצוה שלא לנהוג עצב ויגון, ולא אמרו אלא דלא יצא י"ח בלילה, ור"ל דאינו נפטר מן החיוב אלא אם יעשנה ביום, לא שבליילה אינו חייב כלל. ע"ש.

ועל מ"ש לעיל שאם אין אנינות בפורים י"ל שאין אבילות גם כן כמו שאין אבילות ביו"ט, ואיך פסק מרן בס"תרכו. שיש אבילות, עיין בזרע אמת ח"א ס"קב. שתריך את זה, ועיין בי"ד ס"תא. שנראה שמרן פסק שאין אבילות בפורים.

(ג) **ועכשיו** יש לדון אם האונן שחייב בשמחת פורים חייב אף בשאר מצות. כתב הרמ"א על מ"ש מרן שהאונן מותר בבשר ויין "וכל שכן שחייב במקרא מגילה ותפלה וק"ש". הרי מבואר שלדעת הרמ"א שיש חיוב אף בשאר מצות. אלא שהקשה המ"א שם בס"ק יד. "דברי הרמ"א צ"ע גדול דבשלמא בבשר ויין מותר משום שמחת פורים אבל ק"ש ותפלה הטעם דפטור שיהא פנוי לצורכי המת א"כ מאי שנא פורים מימות החול". ע"ש. הרי לדעת המ"א אין כאן "כל שכן" ולכן האונן עדיין פטור מן המצות, מלבד שמחת פורים. ולדעת מרן דבריו סתומים, ויש לפרשם או כדעת הרמ"א או כדעת המ"א.

ולענ"ד דברי הרמ"א נכונים, שהרי כתב הרשב"א בברכות ריש פ"ג. שהטעם שהאונן אסור בבשר ויין הוא

"כדי שלא ימשך אחרי אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת מתו." וכן כתב רבינו יונה שם בד"ה ובשבת. וכן ראיתי טעם זה בתורת האדם. ולפי זה מ"ש הרמ"א אתי שפיר, שאם האונן שותה יין ולא עוסק בקבורת מתו אז אין שייך עוד הטעם שהוא פטור מן המצות, שזה רק כדי שיהיה לו פנאי לעסוק בקבורת המת ואם הוא עוסק רק באכילת בשר ושתיית יין אז ודאי הוא אינו עוסק בקבורת מתו, ושוב אין טעם לומר שהוא עדיין פטור מן המצות.

ועוד יש להביא ראיה לסברת הרמ"א, והוא מהירושלמי בפ"ג דברכות הל"א. שכתוב שם, "בשבת מיסב ואוכל, ואוכל בשר ושותה יין ואוכל כל צורכו ושותה כל צורכו ומזמנים עליו ואם בירך עונין אחריו אמן ואחרים שברכו עונה אחריהם אמן. אמר רשב"ג הואיל והתירתי לו את כל אלו חייבהו בשאר מצות של תורה, אם חיי עשה התירתי לו כל שכן חיי עולם." ויש לדייק, שהרי בתחילה התיר הירושלמי רק הדברים של אכילה ושתיה והמצות ששייכות להם כגון זימון, וצ"ל שכיון שיש מצוות עונג שבת התירו החכמים את זה, ואתי רשב"ג להוסיף שאף שאין שארי מצות של תורה שייכים לעונג שבת, מ"מ עדיין יש להתיר אותם משום כל שכן. ולפי זה כך י"ל בפורים, שאף שיש היתר של יין ובשר מטעם שמחה, מ"מ עדיין יש להתיר קיום שאר מצות אף שאין בהן שמחת פורים, מטעם כל שכן כמ"ש רשב"ג. ועיין עוד בזה במרן בי"ד ס"שמא. ג. והפ"ת ס"ק כא. בשם הנו"ב.

ועוד י"ל בזה, שהרי יש מן הראשונים שסברו שאין אנינות ביו"ט כלל כמ"ש הש"ך בס"שמא. בס"ק ט. וזה אף אם קוברים ביו"ט, וכן דעת הסמ"ג. ולענ"ד כן דעת הר"י בתוספות ברכות יח. ע"ש. ולדעת הש"ך כן דעת המהר"ש והמהרי"ל, ועיין עוד בזה בבית יהודה הנ"ל שהסכים לדעת הש"ך. ולפי זה יש לדון, שצ"ל לשיטה זו שאין אנינות ביו"ט כיון שהעשה דרבים דשמחת יו"ט דוחה האנינות של יחיד, וא"כ הוא מותר בבשר ויין, אבל לפי סברת המ"א הנ"ל צ"ל שעדיין האונן פטור מן המצות כיון שהוא צריך לקבור מתו ביו"ט ואין שאר המצות בכלל השמחת יו"ט וזה כימי החול, אבל באמת אין זה סברת הראשונים הנ"ל אלא שהוא חייב בשאר מצות ולכן הוא צריך לעשות המצוה של קידוש בלילה כמ"ש המהרי"ל, ולכן מוכרח לומר שהם סוברים שי"ל כל שכן, דהיינו שאם האונן מותר בבשר ויין כל שכן שהוא חייב במצות, וזה כסברת הרמ"א הנ"ל. ואף שאין אנו קי"ל כדעת הסמ"ג ודעימיה, מ"מ הסברה של כל שכן קיימת, ולכן

נכונה דעת הרמ"א שבפורים כשהאונן מותר בבשר ויין כל שכן שהוא חייב בשאר מצות.

ולפי כל זה נראה שהעיקר כדעת הרמ"א בזה, ויש להשוות דעת מרן לדעתו כדי להציל מן הקושיות הנ"ל, וא"כ פורים דומה ליו"ט ואם אין קוברים בפורים מאיזה טעם שיהיה אז האונן חייב במצות כמ"ש הערה"ש הנ"ל לדעת מרן ע"ש. ואם קוברים ביום פורים ולא בלילה אז הוא חייב במצות הלילה כמ"ש הרמ"א, וכמו שמצינו ביו"ט במ"ב ס"תקמח. ס"ק יט. ואף שהמ"ב בס"תרצו. ס"ק כה. מפקפק בדעת הרמ"א אין לחוש לזה כיון שהוא עצמו פסק בס"תקמח. הנ"ל שאין אנינות בליל יו"ט אם קוברים רק ביום, ועוד כבר כתבתי לעיל שיש מצוות שמחת פורים אף בליל פורים כמ"ש הבית יהודה הנ"ל, ולכן אין לפקפק בדעת הרמ"א ואין לזוז מדעתו בזה.

סימן קכו.

שאלה: האם מותר לאבל לצאת מביתו בפורים לשמוע קריאת מגילה.

תשובה: (א) **כתב** מרן בא"ח ס"תרצו. ה. בשם הרוקח, "אם חל פורים במוצאי שבת והאבל יושב בבה"כ בשבת במנחה לא יצא משם עד שיתפלל תפלת ערבית וישמע קריאת מגילה, ולמחרת לא יצא מפתח ביתו." הרי שאין לאבל לצאת לשמוע קריאת מגילה אלא צריך לקרות בביתו כמבואר בדברי הרוקח בב"י. אלא שראיתי במ"ב שם בס"ק טז. שכתב, "והנה המחבר שהעתיק דברי הרוקח, אזיל לשיטתו בס"ד. דאבילות נוהג בפורים אבל כבר כתב הרמ"א לעיל דאנן נוהגין כהפוסקים דאין אבילות בפורים, ולפי זה אפילו אם יש לו מנין בביתו הולך לבהכ"נ לשמוע מגילה בצבור." ע"ש כל דבריו. וכן נראה שהרוקח עצמו סבר שיש אבילות בפורים כמ"ש ההג"מ, כמבואר בערוך השולחן שם אות ו.

אלא אחר עיון נראה שאין זה כוונת מרן, אלא הוא סובר שהדין כהרוקח אף אם אמרינן שאין אבילות בפורים, וכן נראה מהב"י בי"ד ס"תא. בד"ה כתבו, שכתב מרן בשם הרא"ש והר"מ שסברו שאין אבילות בפורים, "ולאחר שהתפללו בבית האבל בליל פורים בערב... ילך לבהכ"נ בעת קריאת המגילה דאפילו עבודה דקרנן צבור שדוחה שבת קריאת מגילה דוחה אותה כ"ש אבילות דרבנן." ויש

להקשות על זה שאם אמרינן אין אבילות בפורים למה בעינן הטעם שמגילה דוחה אבילות, הלא אין שם אבילות לדחות, והלא אם אין אבילות מותר לו לצאת בלי הטעם שמגילה דוחה אבילות. וראיתי שם בב"י שכתב על דברי הרא"ש "ויש לתמוה עליה מה הוצרך להתיר לאבל לילך לבהכ"נ בליל פורים אותם שיתפללו בביתו יקראו שם המגילה, ונראה הטעם משום דבהכ"נ איכא פרסומי ניסא טפי." ע"ש. ויש להבין את זה, למה הקשה מרן על הרא"ש הלא אם אין אבילות בפורים כמו שסבר הרא"ש הוא מותר לצאת אף בלי הטעם של פרסומי ניסא. ועוד למה צריך להתפלל בבית ערבית, אם אין אבילות הלא הוא מותר לצאת להתפלל בבהכ"נ. אלא הנכון בזה שאף שאין אבילות בפורים מ"מ עדיין יש אבילות בצנעא ויציאת ביתו נחשבת כדבר של צינעא שכמה בני אדם נשארים בביתם ואין היכר שזה משום אבילות וכן הוא בט"ז בא"ח שם ס"ק ב. ע"ש. וכן ראיתי בשולחן גבוה שם. ולכן כיון שיש אבילות בצנעא אף לדעת הרא"ש והאבל אסור לצאת מביתו, בעינן הטעם שמגילה דוחה אבילות, ורק משום זה האבל מותר לצאת לשמוע קריאת מגילה בבהכ"נ, משא"כ לתפילה שאין זה דוחה אבילות.

(ב) **ועוד** יש לבאר, שכיון שמרן הקשה על סברת הרא"ש שהלא אבל יכול לקרות המגילה בביתו, הוא פסק כהרוקח שאין לצאת לקריאת המגילה, ואף שמרן נתן תירוץ לדעת הרא"ש מ"מ זה רק ליישב את דבריו, אבל מרן סבר שהעיקר כדעת הרוקח בזה אף אם אמרינן שאין אבילות בפורים כיון שאין טעם נכון לדחות אבילות שבצנעא אם האבל יכול לקרות בביתו. ולפי זה מ"ש מרן דברי הרוקח בא"ח זהו אליבא דכ"ע דהיינו בין אם אמרינן שיש אבילות בפורים או לא.

ויש להקשות על זה, שהלא פסק מרן בי"ד ס"שצג. שהאבל מותר לצאת לבהכ"נ בשבת. ואם יש אבילות בצנעא בשבת כמו בפורים הלא הוא צריך להתפלל בביתו בשבת, וכמו שכתבו הרא"ש והטור לגבי ערבית בפורים. אלא נראה ששבת שאני שיש טעם נוסף להתיר זה, והוא מ"ש הטור בס"שצג. שתקנו חכמים יציאת האבל לבהכ"נ משום הם עושים מעשה של ניחום אבלים, ונמצא שזה לכבוד המת ולכן הוא מותר, משא"כ בפורים שאין תקנה של ניחום אבלים בבהכ"נ.

מ"מ כל זה לעיקר דינא שאין על האבל לצאת לשמוע המגילה אלא הוא צריך לשמוע אותה בביתו, אבל לפי

ארחותיך

למדני

המנהג שכתב מרן בס"שצג. הנ"ל שיוצאים בכל יום שיש קריאת התורה, הלא אף בפורים האבל מותר לצאת אף בליל פורים כיון שהמגילה דומה לקריאת התורה, ונראה שאף לתפילה מותר שכן משמע מהמנהג שכתב מרן

שמותר לצאת לבהכ"נ בכל יום שיש קריאת התורה, דהיינו לכל התפילה ולא דוקא לקריאת התורה, כן נלע"ד. וכן ראיתי במאמ"ר שכתב כן שלפי מנהג זה מותר לצאת לשמוע המגילה, וכן נראה מהכה"ח שם אות לא.

סימן קכז.

שאלה: האם יש ליישב השגות הרב פעלים על הקול אליהו לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים.

תשובה: (א) כתב הקול אליהו בח"ב י"ד ס"ב. "נשאלתי על מה סמכו העולם לשתות קאהב"י מן הגוים בלי סנון המים, ובפרט במקומות שנמצאים תולעים במים כגון בעה"ק ירושלים, ונא אמון, שיש רבוי תולעים במים, וגם במה שקונים פת הנחתום כיון שיש לחוש לתולעים שבמים, דהנחתום אינו מסנן את המים." וכתב הקול אליהו להליץ בעד המנהג, "לענ"ד יש להתיר מכח ס"ס והוא זה, ספק פירשו התולעים בכלי ששאבו בו המים מן הבור, ספק לא פירשו, דידוע הוא דאין הדבר פשוט דפירשו... ואת"ל דפירשו שמא נימוחו ע"י הבישול כמ"ש הרשב"א בדין פולין ועדשים עבר ובישל תוך יב' חודש מותר משום ס"ס, ספק היו בהם תולעים או לאו ואת"ל שהיו בהם שמא נימוחו יע"ש."

והרב פעלים בח"ד י"ד ס"ח. השיג עליו, וכתב "הנה זה הספק הראשון דשמא לא פירשו כבר דחה אותו הגאון פרי מגדים בטוב טעם שהביא בשפ"ד ס"ק ח. דברי הפר"ח אות לג. שאסר משום דפירשו בדופני המנא, וכתב הגאון ז"ל שם 'ואפילו אם נאמר דפירשו בדופני מנא אין לחוש מ"מ הוה פירשו על הקמח בודאי ואסור' ע"ש, והגאון חיד"א ז"ל הביא דברי הרב ז"ל הנזכרים והסכים עליהם דלא מקרי ספק אם פירשו וליכא אלא חדא ספיקא דשמא נמוחו בעריכה ולישה."

יורה דעה.

בתחילה יש לדון בדעת הפר"ח בדין זה, שכתב הפר"ח שם, "פה ירושלים מצוים תולעים במים שבבורות, וטועים רבים בזה במה שקונים פת מהעכו"ם והדבר ידוע שלשו אותו במים שיש בהם תולעים שלא סינון דהאך מנקיותא לא קפדי, ואין להתיר מטעם רביתיהו שהרי אלו המים שואבים אותם מן הבור ויש לחוש שפירשו בדלי או בדופני הכלי שהם מונחים לשם". ודבריו קשים בעיני שאף שיש לחוש שפירשו בדופני המנא, מ"מ עדיין זה בגדר ספק כמ"ש הרא"ש בפ"א טרפות, "יש אומרים דוקא שוחה ושותה אבל בכלי אסור דילמא פירש אדופני דמנא, ויש לדחות דאורחה דמילתא קתני וה"ה בכלי נמי מותר, ולא חיישינן דילמא פירשו אדופני דמנא כל כמה דלא חזינא דפרש". הרי לכל הדעות זה בגדר ספק, דהיינו "דילמא דפריש". ואף שיש סוברים שודאי פירשו כמ"ש הברכות מים בס"פד. בשם האיסור והיתר והאורחות חיים, מ"מ עדיין זה בגדר מחלוקת ונחשב לספק, ובפרט לפי מה שכתב השפ"ד הנ"ל שלדעת מרן אין לחוש לזה. וא"כ עדיין יש לעשות ס"ס, דהיינו שמא לא פירשו ואת"ל שפירשו שמא נימוחו ע"י הלישה, כמ"ש הפר"ח עצמו שם לעיל מזה, "וטפי מסתבר למימר שנימוח בשעת עריכה ולישה". וא"כ אף לפר"ח נראה להתיר מטעם ס"ס, ולכן דבריו קשים בעיני איך הוא אוסרו.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון לפי מ"ש השפ"ד שאף אם אמרינן שהוא ספק אם פירשו על דופני הכלי מ"מ ודאי פירשו על הקמח, דהיינו שבשעת נתינת המים על הקמח, המים נבלעים בתוך הקמח והתולעים פירשו למעלה. ונראה שזה דומה למ"ש בחולין סז. "אמר רב הונא לא לשפי אינש שיכרא בצבייתא באורתא דילמא פריש לעיל מצבייתא והדר נפיל לכסא והוה עובר משום שרץ השורץ על הארץ", ופירש"י שם שמסננין אותו דרך עצים וקשים דקים ועובר משום שרץ השורץ על הארץ דכיון דרחשה והלכה קצת על הקשין נעשית שרץ הארץ ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד שהתולעים מצפים למעלה על הקמח ונחשבים כשורץ על הארץ, ושוב נבללו בתוך העיסה בשעת לישה, ולכן נשאר רק ספק אחד דהיינו שמא נמוחו בשעת לישה, ולכן אין להתיר.

ולענ"ד אין זה מוכרח כלל, שכתב הקול אליהו בספרו כסא אליהו בי"ד ס"פד. אות א. "באמת אלו תולעים שבמים שבארצות מצרים הם דקים הרבה עד מאד, ואין

בהם שום ממשות ופשיטה דלרוב דקותם אם פורשים שוב אינם חוזרים, ומיד בפרישתן הם נמוקים ומתים". ולכן לפי זה י"ל שכיון שהם דקים מאד אף הם ירדו לתוך הקמח עם המים, ואין אמרינן בזה שפירשו על גב הקמח. ועוד אף אם הם פירשו, העיד לנו הכסא אליהו שהם מתו, ולכן אין שייך לומר בזה שורץ על הארץ, וכן דעת הרא"ש בחולין שם שאם פירש מת, שהוא מותר. ואף שלדעת הרי"ף שם זה אסור, מ"מ עדיין זה בגדר ספק כמבואר שם. ועוד שכתב הש"ך בס"פד. ס"ק יב. שמרן סבר כהרא"ש, וכן כתב הפרח שושן בי"ד כלל א. ס"ב. בד"ה מיהו. ואף שהמנחת יעקב סבר שדעת מרן כהרי"ף כמ"ש בכלל מו. אות יג. מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד מטעם ס"ס כמ"ש הפרח שושן שם, "ובכן יש לעשות בזה ס"ס, ספק אי הלכה כהרא"ש ודעמיה דפירשה מתה מותרת או כהרמב"ם דאסר, ואת"ל כהרמב"ם שמא אינה שלמה דעל ידי ההגסה והבשול מתמעך התולע ולא חשיב בריה ובטל בששים". וכן הוא כאן, שמא השרץ לא פירש על הקמח ואף את"ל שפירש שמא מת, ואת"ל שמא ההלכה כהרי"ף והרמב"ם שפירש מת אסור, הלא אף לדעתם זה רק ספק, ועוד אף אם עדיין הוא אסור שמא נמוחו ע"י הלישה ובטל בששים.

(ג) **ועוד** י"ל בזה שאף אם לא מתו התולעים ואף אם פירשו על גב הקמח, מ"מ עדיין י"ל שהם לא יוכלו לשרוץ על הקמח משום הדביקות הקמח והמים, והם לא יוכלו לפלוט מהדביקות לשרוץ, ולכן אין בזה שורץ על הארץ, שלא שייך לומר בהם "דרחשה והלכה קצת על הקשין נעשית שרץ הארץ" כמ"ש הרש"י הנ"ל. ולכן אף שדברי השפ"ד נכונים מ"מ י"ל שהמציאות שאני, שהקול אליהו איירי בתולעים דקים מאד שמתו בפירשו מן המים או שנסתבכו שלא יוכלו לשרוץ.

(ד) **ועוד** יש לדון בזה לגבי אם אמרינן שיש פרישה בתוך העיסה או לא. כתב הט"ז בס"פד. ס"ק יז. "דודאי פירשו המילבי"ן מן הרוזינ"י בשעת לישה ועריכה ושמא יאכל גוף האיסור". הרי שחוששין לפרישה בשעת לישה. וכתב הפר"ח בס"ק לג. על דברי הט"ז, "גם מה שחשש שמא פירשו בשעת עריכה ולישה אינו כלום, שאין דרך התולעת לפרוש לבדו מהעיסה, ואם הוא חושש שפירוש ממקום למקום בעיסה עצמה גם זה אינו, דהיינו רביתיה וכל שלא פירשו לחוץ שרי, אבל העיקר חשש הוא אולי פירשו

דהיינו ספק אם זה נקרא פרישה בשעת הלישה וספק אם נמוחו בחום התנור בשעת האפיה. וכן יש להוסיף סברה זו בנד"ד, שאף לדעת המחב"ר שבלישת הקמח במים שיש בהם תולעים שדבר זה נקרא פרישה, מ"מ עדיין זה בגדר ספק איסור ומועיל לצרף את זה לס"ס. ולכן מכל הנ"ל אין קושיא על הקול אליהו, ואף הבית רואה הסכים עמו.

(ו) **ועכשיו** יש לדון בהשגה השנית של הרב פעלים הנ"ל, שהוא כתב שלא שייך היתר שמא נמוח לגבי בישול המים לעשות הקפה כיון שאין כאן הגסה או לישה, ולכן אין כאן כח לעשות ריסוק התולעים ע"ש. ואף זה יש לדחות, דבשלמא לגבי פירות שיש בהם תולעים בעינן הגסה כיון שהתולעת מכוסה ומשומרת בתוך הפרי, ולכן בעינן הגסה לרסק התולעת, אבל התולעים במים לא בעינן להם הגסה כיון שכח המים רותחים פועל בהם מיד, ואין כאן גוף הפרי להגן עליהם. ועוד נראה, שהנמוח ע"י בישול שייך אף בפירות גדולים כגון תפוחים גסים כמו שנראה מהט"ז בס"ק טו. ובזה אין ריסוק בפירות ע"י הבשול והגסה, ועדיין אמרינן שיש נמוח בתולעים. ולכן מוכרח לומר שעיקר הפעולה הוא החום ולא ההגסה, ולכן אף במים רותחים יש חום הרבה וסגי בזה לרסק התולעים.

ועוד מ"ש הרב פעלים שלדעת הפר"ח אין לומר שמא נמוח ע"י חום התנור, אין זה מוכרח שהלא סברת הט"ז היא ששפיר אמרינן את זה, וגם הפר"ח באות כא. הסכים לזה, "דגם ע"י אפיה מתמעט ומקלא קלי ולזה נקרא נמוח". וכן כתב הכו"פ שם "דמלווא"י הקטנים בשולט בהם חום אש הם כלים מאליהם וכאפס וכאין הן מבלי ממש". ולכן אף בבשול המים לחוד בלי שום הגסה מועיל החום לעשות הריסוק, וכן מצאתי במשאת משה ח"ב י"ד ס"ד. בד"ה ומעתה, בשם מהר"י זיין שכתב, "ומ"ש הרבנים האוסרים שתולעים אלו אינם נמוחים ברותחין, מלבד שזה דבר שאין השכל סובלו דאין יתכן ליתוש נטוש קטן הכמות שאין העין שולטת בו מרוב דקותו שלא ימחה ברותחין או לפחות שבר יד או שבר רגל דתו לא חשיב בריה". וכן הוא בנד"ד שכבר כתב הכסא אליהו שתולעים אלו היו דקים מאד ולכן בבשול המים בלבד נמוחים, ודלא כהרב פעלים בזה.

(ז) **ועוד** כתב הקול אליהו, "תו איכא ספיקא אחרינא שמא הלכתא כמ"ד בריה בטלה בתתק"ס כמ"ש סברות הללו מרן ז"ל בס"ק". ועל זה השיג הרב פעלים וכתב, "ועוד תמיהא לי ביותר דספק זה לא יועיל ולא יציל גם בפת

בעודם חיים מן הקמח וחזרו". הרי שהפר"ח חולק על הט"ז וסבר שאין חשש פרישה בשעת הלישה. אלא שדבריו תמוהים במה שהוא השיג על הט"ז בזה, שהט"ז איירי במילבי"ן בתוך הראזיני"י שהם פירות כמו שכתב הט"ז בס"ק ט. "מיני פירות כגון פלומי"ן וראזיני"י". ולכן שפיר אמרינן שע"י לישת העיסה שיש בתוכה פירות אלו, שנדחקו הפירות ופירשו המלבי"ן מגוף הפרי לתוך העיסה, אלא שהפר"ח הבין שהתולעים היו בקמח עצמו, ואף במעשה הט"ז בחג שבועות הפר"ח כתב "קנו הרבה אנשים קמח מחנות אחד". ולכן הוא טועה בהבנת המעשה, ולכן הוא השיג על הט"ז שאין לחוש לגבי התולעים שפירשו מגוף הקמח, אלא שאין זו השגה שהט"ז איירי בפירות מעורבים בתוך הקמח. וכן יש להקשות על הפר"ח שם שסבר שהתולעים היו בקמח ע"ש.

(ה) **אלא** שיש לדון לגבי נתינת מים עם התולעים לתוך הקמח לעשות עיסה, שנ"ל שאין לומר על זה שפירשו התולעים מן המים בתוך העיסה, דבשלמא אם מסנן המים בבגד והתולעים נשארו למעלה והמים ירדו למטה שראינו שהמים לחוד והתולעים לחוד ושפיר י"ל שזה פרישה, אבל לגבי העיסה, המים והתולעים שניהם בעיסה ואין זה נקרא פרישה, ואף שהמים אינם מים אלא נשתנו לעיסה ע"י הקמח, מ"מ עדיין התולעים נבלעים בתוך העיסה ואין זה פרישה, ולכן אין ללמוד מדין הט"ז לנד"ד, דהתם התולעים פירשו מתוך הפרי לתוך העיסה ושפיר י"ל שדבר זה פרישה, משא"כ בתולעים במים שהמים היו בכל העיסה ואין זה נקרא פרישה. וראיתי במחב"ר שהשיג על הבית רואה שהתיר לאפות פת ממים שיש בהם תולעים מהט"ז הנ"ל וכתב, "אבל בשנודע שיש ודאי תולעים אמרינן ודאי פירשו בשעת עריכה ולישה, ואיך הרב הנזכר רצה להתיר פת של עכו"ם הנילוש במים שודאי יש הרבה תולעים מטעם ס"ס, ודברי הט"ז... הפך דבריו". ולענ"ד זה אינו, שאין דין הט"ז דומה לנד"ד, ושפיר י"ל שאין דבר זה נקרא פרישה, ודעת הבית רואה נכונה בזה.

ועוד יש להוסיף בזה, שאף במעשה הט"ז יש לדון, שכתוב בחולין סז: "מתמרה לתמרה מהו, תיקו". ופירש רש"י שם "ולא שרץ על גבה אלא מזו על זו, מי אמרינן כיון דלאו היינו אמה, שורץ קרינא ביה או דלמא אויר העולם בעינן". הרי שאם לא פירש לאויר זה בגדר ספק, ולכן אף אם פירשו התולעים מן הפירות לתוך העיסה אין זה באויר העולם והוא בגדר ספק, ולכן עדיין יש להתיר בנדון הט"ז אף שודאי יש תולעים בפירות מטעם ס"ס,

כנגד התולעים. וצ"ל בזה שאין התולעים ניכרים מחמת שהם דקים מאד, וזה כמו יבש ביבש שאין גוף התולע נמוח כדבר לח, אלא הוא עומד במקומו כמו דבר יבש, ולכן אף שהתולעים הם מין באינו מינו בקמח או הלחם, מ"מ עדיין י"ל שיש ביטול כמו שכתבתי, ודלא כהרב פעלים.

וכן מצאתי בגינת ורדים ח"י"ד כלל א. ס"טו. שכתב לגבי התולעים בפולין, "ותו דספק נתרסק ספק לא נתרסק תלינן להקל, דמן התורה אע"פ שהאוכל בריה כל שהוא חייב, מ"מ מן התורה יש לה ביטול בששים כשאר איסור." הרי מבואר מדבריו שאף שהתולעים והפולין היו מין בשאינו מינו, מ"מ עדיין יש ביטול מן התורה כיון שאין התולעים ניכרים, ולכן אף בנד"ד יש בטול מן התורה כיון שאין התולעים ניכרים בתוך הלחם אף אם הם שלמים, ולמ"ד שיש ביטול באלף אף מדרבנן י"ל שיש ביטול.

וכן ראיתי במשאת משה ח"ב י"ד ס"ד. תשובת מהר"י זיין, לגבי עלי גפנים שמצאו עליהם תולעים קטנים דקים עד מאד, שכתב "דכיון דמדאורייתא כל האיסורים יש להם ביטול והא דקי"ל דבריה לא בטלה... אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא ליכא לפלוגי כלל בין במידי דחשיב ללא חשיב דהכל בטל... וא"כ בנד"ד כבר נתבטל האיסור מן התורה, ואין כאן כי אם איסור דרבנן, ומה גם בנד"ד נראה קצת לדמות לדין יבש ליבש דקי"ל חד בתרי בטיל כיון שאין האיסור ניכר." ע"ש. הרי לדעתו שאף שהתולעים ועלי הגפנים הם מין בשאינו מינו, מ"מ עדיין אמרינן שבבריה יש ביטול מן התורה כיון שהאיסור אינו ניכר, וזה דומה ליבש ביבש. ואף המשאת משה עצמו בס"ה. הסכים ששייך ביטול כאן כיון שהתולעים אינם ניכרים, אלא שלדעתו יש סוברים שאין ביטול לבריה אף מן התורה ע"ש. ומ"מ ראינו שאף למשאת משה י"ל שהתולעים אינם ניכרים אף שהם מין בשאינו מינו ודלא כהרב פעלים.

וכן ראיתי בכר"פ בס"פד. אות ז. לגבי התולעים בלחם שכתב, "ולכן אף בזה כיון דאינו ניכר וא"כ מהתורה בטל רק מדרבנן בריה לא בטיל". הרי שאף שהוא מין בשאינו מינו, מ"מ שייך ביטול כיון שהתולעים אינם ניכרים כמ"ש לעיל.

ולכן מכל הנ"ל שפיר אמרינן שיש ביטול מן התורה בתולעים שבלחם כיון שהם אינם ניכרים, אף שהם שלמים. ולכן למ"ד שבאלף יש ביטול לבריה אף מדרבנן הרי אף איסור דרבנן ליכא, וכדעת הקול אליהו.

דאיכא ודאי במים ובקמח אלף פעמים כנגד התולעים, יען דזה לא נאמר אלא בתערובת מין במינו כגון דג טמא בדגים טהורים שאין האיסור ניכר ונודע, דאז מהני ביטול אבל בנתערב באינו מינו שהוא ניכר בפ"ע אלא שמחמת קטנותו ותערובתו בדבר עב א"א לבררו ולהפרידו לא שייך בזה דין ביטול, דחיישינן שמא יפגע בגופו של איסור ולא ירגיש וכדאיתא בס"קד. א. "דהיינו שזה דומה לדין עכבר שנפל בשכר או חומץ שאף שנחתך העכבר לחתיכות דקות והמשקה הוא עב שאינו יכול לסננו הכל אסור, ואין שם ביטול בששים דחיישינן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש ע"ש. וא"כ הכי י"ל שהתולעים דומים לחתיכות דקות העכבר שנתערבו באינו מינו, ואין מועיל ביטול למ"ד שיש ביטול בבריה באלף כיון שהעיסה היא "אינו מינו" והתולעים ניכרים בה כיון שהם אינם נמוחים.

אלא אף זה יש לדחות, שדין העכבר הוא בגדר יבש בלח, ובזה אמרינן שאין ביטול אבל ביבש שפיר אמרינן שיש ביטול כמ"ש השפ"ד שם בס"ק ג. "ודאי לא הוה בריה אלא במשקה אף שא"א לבררו חיישינן שמא פגע בממשו של איסור כעדשה ולקי עליה וחמיר והוה כעין בריה מש"ה חששו ולא בשאר שרצים דלא לקי לא גזרו, וביבש אה"נ דבטל כיון דלא מינכר האיסור בעין לא גזרו" ע"ש שהוא הסביר שיטת הש"ך שם. הרי שאם הוא לא ניכר והוא יבש ביבש יש ביטול, ואף שהוא כתב אחר זה שבבריה לא אמרינן הכי, מ"מ זה למ"ד שאין ביטול לבריה אלא למ"ד שיש ביטול באלף שפיר אמרינן שיש ביטול ביבש ביבש אם האיסור אינו ניכר. ואף לפר"ח שם שחולק על הש"ך, ביבש ביבש שפיר אמרינן שיש ביטול ורק ביבש בלח כגון דין העכבר אין ביטול. עיין בדבריהם שהענין עמוק וקצרתי.

ולכן בנד"ד הרי התולעים דקים מאד, ומ"מ עדיין הם בגדר יבש ואף העיסה נחשבת יבש והתולעים אינם ניכרים בתוך העיסה, ולכן אף שאין זה מינו מ"מ כיון שהם אינם ניכרים ויש יבש ביבש שפיר אמרינן שיש ביטול לבריה למ"ד שיש ביטול באלף, ולא אמרינן בזה שמא יפגע בממשו של איסור שאין זה דומה לדין העכבר הנ"ל שהוא יבש בלח, וכאן אין היכר כלל בין התולעים לעיסה. ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הנו"ב מה"ק ב"ד ס"כז. לגבי התולעים הנמצאים בקמח, "התולע עצמו הוא איסור דאורייתא אבל התערובות הוא איסור דרבנן שמן התורה גם בריה בטלה." הרי שיש ביטול מן התורה ולמ"ד שיש ביטול באלף י"ל שיש ביטול אף מדרבנן אם יש שם אלף

ואף לגבי התולעים בקפה י"ל הכי, שאף שלגבי המים התולעים ניכרים אם הם שלמים ע"י סנון או בראית העין, מ"מ לגבי אבקת הקפה בתוך המים שהוא כתוש ודק מאד י"ל שאין התולעים ניכרים בו, ואם יש אלף כנגד התולעים יש ביטול למ"ד כן.

(ח) **ועוד** כתב הקול אליהו, דכיון דהאיסור בריה לא בטלה לא הוי אלא דרבנן הרי כאן ספק בדרבנן, ספק נימוחו ספק לא נימוחו. ואף על זה השיג הרב פעלים וכתב "רק אם יש ספק אם הוא בריה או לאו בזה אזלינן לקולא כדין ספיקא דרבנן אבל אם היא ודאי בריה אלא שיש ספק מצד אחר כגון ספק אם נימוחו או לאו יש לזה דין איסור תורה דאזלינן ביה לחומרא, וזה ברור ופשוט ועיין ט"ז ז"ל ס"ק. ס"ק א. ובשאר אחרונים שם מ"ש בזה ועיין ג"כ בש"ך ס"קא. ס"ק ב."

ודברי הרב פעלים תמוהים בעיני. וז"ל הט"ז בזה "אי הוה בריה או לא הוה ספיקא דרבנן ובטל... אבל אי הוה ודאי בריה... אלא שהאיסור ספק בזה אפילו באלף לא בטיל כגון ביצי ספק טרפה". הרי מבואר שאם הספק הוא מצד אם הוא בריה או לא יש להקל, אבל אם הספק הוא אם יש איסור או לא אזלינן לחומרא כיון שודאי יש כאן בריה. ולפי זה דברי הקול אליהו נכונים שהרי הספק הוא אם יש כאן בריה או לא, דהיינו אם הוא נמוח או לא, ולכן ודאי אזלינן לקולא אף אם הוא ודאי דבר של איסור. וכן הוא בש"ך הנ"ל שכתב לגבי חה"ל, "ספק דרבנן להקל, ודוקא ספק אם הוא ודאי חה"ל, וספק אם הוא אסור לא בטיל". וזה כדברי הט"ז, ולכן כיון שהספק מצד אם הוא בריה או לא, דהיינו אם נימוחו או לא ודאי אזלינן לקולא. ואם כוונת הרב פעלים לומר שלא אמרינן ספק דרבנן לקולא כיון שזה ספק בחזקת איסורא, דהיינו ודאי היה שם בריה בתחילה ורק אחר כך בשעת הבישול נולד הספק, וכדעת הש"ך שאין אמרינן ספק דרבנן לקולא בחזקת איסורא, אף זה יש לדחות שהלא הפר"ח חולק על הש"ך בזה כידוע ולדעתו אף באיתחזק איסורא יש להקל, ועוד כאן אין חזקת איסור כיון שמא לא פירשו התולעים מן המים, ולכן אין לאסור מטעם זה. ועוד יש להוסיף על זה שכאן י"ל שאין חזקת איסור כיון דאיתרע ליה חזקה ע"י בישול המים או הלישה וכמו שכתבו התוספות ביבמות קיט. בד"ה האשה, לגבי יצתה מליאה. וכן מצינו סברת זו בנדה ב. "העמד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופיה" ע"ש, וכבר כתבתי בזה במק"א (ס"קלב).

ויש להביא ראיה למה שכתבתי ממ"ש הרשב"א, הביאו דבריו בב"י ס"ק. בד"ה והא, "דנחתך ממנו אבר בעיא ולא איפשיטא בנזיר נא: גבי מלקות וה"ה לאיסור, ומיהו בריה דלא בטלה דרבנן היא ולקולא". הרי זה ודאי בריה אלא שנולד בו ספק בנחתך ממנו אבר, ועדיין אזלינן לקולא ודלא כהרב פעלים. אלא שיש לדחות ראיה זו, ואדרבה זו ראיה לרב פעלים שי"ל ס"ס לחומרא, דהיינו ספק אם נימוחו או לא בשעת הבישול, ואת"ל שודאי נחתך ממנו אבר אחד שמא עדיין זה בגדר בריה. אלא שזה אינו, שאין הספק אם נחתך ממנו אבר או לא אלא שמא אם נימוחו לגמרי או לא, ולכן יש כאן רק ספק אחד ואזלינן לקולא כיון שבריה מדרבנן. ועוד אף שיש ספק ספיקא לחומרא באיסור דרבנן עדיין אזלינן לקולא כדעת הרמב"ם ומרן בא"ח ס"רמח. ב. ובהגהות רעק"א שם ודלא כהרב פעלים בח"א י"ד ס"כח. בד"ה אך, ואין להאריך בכלל זה כאן.

וכן מצאתי בגינת ורדים הנ"ל שכתב, "ספק נתרסק ספק לא נתרסק תלינן להקל... ואין חומר זה שנתנו לבריה שלא יהיה לה ביטול בששים אלא מדרבנן, וכיון דהוי מדרבנן תלינן להקל. ויש ראיה לזה שכתב הרשב"א...". והוא הרשב"א הנ"ל. ולכן נראה מזה שדברי הקול אליהו צודקים.

ולכן מכל הנ"ל יש לדחות השגות הרב פעלים, ודברי הקול אליהו שרירין וקיימין.

סימן קכח.

שאלה: האם מותר להיכנס למסעדה שאוכלים שם טרפה, אם הוא רוצה לאכול רק דבר כשר שם, או שמא יש חשש מראית העין.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לבאר ענין מראית העין, האם יש חילוק בין מראית העין וחשד, ואם טעם מראית העין הוא מפני שהרואים יאמרו שהוא עושה דבר איסור או אם יאמרו שמותר לעשות דבר זה.

לענ"ד שיש חילוק בין מראית העין וחשד, שבמראית העין העם רואים דבר מיוחד הניכר לעין, ומדבר זה יש להוכיח ששמא הוא עושה איסור, אבל בחשד אין דבר

מיוחד הניכר לעין במעשיו, אלא העם חושבים במחשבתם שהוא עושה איסור, ולכן בזה החשש בא ממחשבות הרואים בלבד, ובזה אמרו החכמים שיש חשד ולא השתמשו בגזירת מראית העין.

ולכן לפי זה יש מראית העין אם יצאה הבהמה בזוג בשבת כדאיתא בשבת סד: שהזוג דבר מיוחד הניכר לעין, ובזה חשש איסור דמיחזי כאזיל למוכרה בשוק, וכן במי שנשרו כליו במים דאין שוטחן בחמה כנגד העם מפני מראית העין שיחשדוהו שכבסן בשבת, כמבואר בשבת קמו: אף התם יש דבר המיוחד לעין דהיינו הכלים בחמה ומזה בא החשד, וכן בכל כיוצא בזה. מ"מ יש ענין אחר של חשד בלבד, ובזה לא הזכירו מראית העין כיון שאין שם דבר מיוחד לעין, וזה בשבת כג. שחצר שיש לה שני פתחים צריכה שני נרות בחנוכה משום חשדא, וכאן העוברים שם לא רואים שום דבר בפתח, רק חסרון נר חנוכה בלבד, והם חושבים שבעל הבית לא קיים המצוה, ולכן בזה לא אמרינן שיש מראית העין שאין כאן דבר מיוחד לראות אלא העיקר הוא המחשבה בלבד וזה המקור להחשד, ולכן בזה הזכירו חכמים רק חשד ולא הזכירו מראית העין. וכן הוא לענין פאה שם, שיש להניח פאה מפני חשד שלא יהיו עוברים ושבים אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו, וגם כאן אם לא הניח יש רק חסרון מעשה ולא דבר שהוא עשה שהוא מיוחד לעין לגרום את החשד. וכן מצינו בשקלים פ"ג. מש"ב. "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומות הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדי שצריך לצאת ידי המקום שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל', ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם'." עיין בפירוש התפ"י שם. ואף בזה האיסור הוא רק משום חשד ולא מפני מראית העין, שהאיש הנכנס לא עשה שום דבר שיצא מן הכלל, וכל בגדיו הם כרגיל ואין דבר מיוחד לעין שהוא משונה כדי לגרום מראית העין, ולכן בזה האיסור הוא רק משום חשד ולא הזכירו כאן מראית העין.

וכן הוא ביומא לח. "ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח, מעולם לא נמצאת פת נקיה ביד בניהם שלא יאמרו ממעשה לחם הפנים זה ניזונין לקיים מה שנאמר 'והייתם נקיים מה' וישראל'." הרי אף כאן אם אכלו לחם אין זה דבר שיצא מן הכלל, וזה דבר רגיל לכל אדם ואין זה דבר משונה שהוא מיוחד וניכר לעין שהוא עושה עבירה, ולכן

החשש הוא רק בלב הרואה ובמחשבתו, ולכן בזה האיסור הוא משום חשד ולא מפני מראית העין, ומשום זה לא הזכירה בנדון זה. וכן י"ל במעשה דרב פפא בב"מ סט. ועיין בח"מ ס"יד. ובתורה לשמה בס"ש. וכן י"ל בנדרים סה: והר"ן שם, שיש חשד אבל לא מראית העין. וכן י"ל בפסחים יג. לגבי מכירה לעצמו לצורך צדקה, שאין המכירה לעצמו ניכרת להעין, שהכלים נשארים אצלו כמו לפני זה אלא רק העם שומעים שהוא קונה אותם לעצמו, ועל שמיעה זו יש חשד ולא על מה שהם רואים בעין.

ויש להסביר את זה ביותר ביאור, והוא שהפסוק שהוא המקור לאיסור חשד הוא "והייתם נקיים", וזה הוא בתורה לגבי גד ורואבן, שאם לא יכנסו לא"י יש חשד שלא רצו לעזור שאר השבטים, ולכן האיסור הוא רק באופן כזה, דהיינו שלא היה שם מראית העין אלא חשד בלבד הרואה, שאם הם ישבו בחו"ל לא היה דבר מיוחד הניכר לעין שהוא מוכח שהם לא רצו לעזור אחיהם, אלא החשד הוא במחשבות הרואים בלבד, ולכן לא הזכירו פסוק "והייתם נקיים" לגבי מראית העין, אלא רק לגבי חשד בלבד.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר מה הנ"מ אם דבר אחד אסור משום חשד או אם הוא אסור מפני מראית העין, הלא הוא כל איסור אחד אף שמעשה האיסור משונה, שזה לגבי דבר המיוחד לעין וזה רק בלב אדם. ובתחילה יש לידע שמצוות "והייתם נקיים" היא מצוה מן התורה, ולכן צריך להסתלק מחשד מן התורה. וכן הוא במהראנ"ח ח"ב ס"מא. דחשד היא חששא דאורייתא כדמשמע בפ"ה המקבל, דס"ל לר"י טרפון אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכניה אותם דדריש טעמא דקרא משום דמשכים ומעריב בביתה ומשיאה שם רע. ועוד הביא תשובת הרד"ך ז"ל שגם הוא עלה בהסכמה דחששא דאורייתא היא מאותה ששינו מפני מה אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו מפני החשד, אלמא דחששא דחשד מן התורה. וכן הוא בקהלת יעקב בתוספת דרבנן אות קכ. וכן כתב האג"מ בא"ח ח"ד ס"פב. ע"ש.

אלא לפי זה עדיין יש לדון, שיש כמה דברים שלא חששו לחשד כגון השואל טלית פטור מן הציצית שלושים יום, ולא אמרו שמ"מ חייב משום חשד, דהיינו שמא יאמרו שהוא עובר על מצות עשה, וכן השוכר בית פטור ממזוזה שלושים יום ולא אמרו שחייב משום חשד. וכן מותר לשתות יין מבושל שנגע בו עכו"ם ולא אמרו שיש חשד בדבר שהרואים אומרים שהוא שתה יי"נ שהם לא ידעו

ולכן כיון שהחשד רק מדרבנן מוכרח לומר שהוא לא דומה לחשד מן התורה של והייתם נקיים, וצ"ל שהחשד בגזרות מראית העין הוא רק במיעוט הרואים ולכן אין חשד מן התורה, וזה משום שרוב הרואים דן בכף זכות בדבר זה, ומ"מ החמירו בו חכמים שכיון שיש דבר מיוחד שהוא ניכר לעין ראוי לגזור בו.

יצא לנו מכל זה שעיקר האיסור הוא "והייתם נקיים" ולפי זה יש איסור מן התורה אם הרוב חשדו על זה, ואם הוא המיעוט אז גזרו בו חכמים רוב פעמים מפני מראית העין אף שאם חושדים אז האיסור אינו אלא מדרבנן, ויש פעמים מועטים שגזרו בו רבנן על חשד אף שהוא רק איסור דרבנן ואין בו מראית העין.

ויש להביא סעד למה שביארתי מדין דן בכף זכות, שאף זה מצות עשה מן התורה והוא כנגד המצוה של והייתם נקים, שזה על האיש העושה המעשה שצריך לעשותו באופן שלא חושדו, ומצוות דן לכף זכות היא כנגד זה, שהיא על הרואים שאין לחשוד אלא לדון לכף זכות, וכיון שמצות אלו זו כנגד זו י"ל שיש לדמות אותן זו לזו. וכתב החפץ חיים בפתיחה במצות עשה אות ג. שהדן בכף זכות הוא מן התורה והוא מ"בצדק תשפוט עמיתך", וכן הוא ברמב"ם בספר המצות ס"קעז. וכן הוא בסמ"ג והסמ"ק וכן הוא בשערי תשובה לר" יונה. וכתב שם שלגבי בינוני אם הוא ספק אם הוא עשה עבירה או לא יש לדון לכף זכות אבל אם הרוב נוטה שהוא עושה עבירה אז אין חיוב לדון אותו לזכות אלא יהיה הדבר בגדר ספק ע"ש בבאר מים חיים. הרי שמצוה זו לדון לכף זכות לא היא אם הדבר נוטה לרוב שהוא עשה עבירה, וא"כ אף במצוה של והייתם נקיים י"ל הכי, דהיינו שא"צ לחושש לחשד אם הרוב אינו חושדו על זה כמו שביארתי לעיל. וכעין זה מצאתי להמהראנ"ח ח"ב ס"ע. שכתב "דכל היכא דאיכא למיתלי לכף זכות אע"פ שיש מקום לחשדא ג"כ דנין לכף זכות ולא חיישינן לחשדא." וכן הוא בפתח הדביר ס"רמג אות ו. בד"ה ברם. הרי שדין חשדא תלוי בדין דן לכף זכות כמו שכתבתי.

(ד) **ולפי** מה שביארתי יש להבין דין אחר של חשד, והוא מה שפסק מרן באה"ע בס"כב. יז. "אסור לת"ח לשכון בחצר שיש בו אלמנה אפילו אינו מתייחד עמה מפני חשד אא"כ אשתו עמו." ולכאורה הוא קשה, למה שייך דין זה רק בת"ח הלא יש חשד אף בשאר בני אדם. וראיתי בגמרא בע"ז כב: ולא הזכיר שם שהאיסור הוא משום

שהוא מבושל, וכן יש כמה דברים כאלו שלא אמרינן בהם שיש חשד ולא אמרו "והייתם נקיים." ולכן נלענ"ד שמן התורה אין איסור חשד אלא כשרוב בני אדם חשדו לדבר איסור, אבל אם הוא רק מיעוט ליכא קפידא מן התורה. וכעין זה מצינו לגבי בדיקת הריאה בי"ד ס"לט. א. שמן התורה א"צ בדיקה כיון שברוב פעמים הוא כשר אף שהוא מיעוט דמצוי, עיין בש"ך שם ס"ק ב. והגר"א שם אות ב. וכן לגבי בדיקת תולעים אזלינן אחר רובא מן התורה כמבואר בי"ד ס"פד. ח. עיין בש"ך שם ס"ק כח. והגר"א שם אות כב. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי, שרק אם רוב הרואים חשדו יש איסור, ולא חיישינן למיעוט מן התורה, אבל אם הוא מיעוט המצוי י"ל שגזרו בו מדרבנן, ואם הוא אינו מצוי אינו גזרו בו כלל. וכן כתב הנחפה בכסף בפרי מפרי לס"תלג. "ואי משום דלמא מתרמי ליה אורחים ביום יג' שלא ראו אותו שבדק בליל יג' ויחשדוהו שלא קיים מצות חכמים להאי מילתא לא חשו חכמים משום מיעוטא דמיעוטא שיבואו אורחים ביום יג' ולא חייבוהו חכמים לבדוק משום חששה רחוקה". ולכן יש חשד שהוא איסור דאורייתא, ויש שהוא רק מדרבנן, ויש חשד דלא שכיח כל כך ואין בו איסור כלל. ולפי זה לגבי ציצית שאולה וכדומה הנ"ל י"ל שהחשד לא שכיח כל כך ולכן הוא מותר לכתחילה, ויש חשד שמצוי אף שהרוב לא חשדו על זה, כגון במלאכת שבת ע"י גוי שאף שהוא בקבלנות וכן מנהג העיר מ"מ חוששים לאורחים שבאו ולא ידעו זה, אף שהם מיעוט, וזה אסור מדרבנן, עיין במ"א ס"רמד. ס"ק ו.

(ג) **ועוד** י"ל שאף באופן שאין איסור מן התורה של חשד כיון שהרוב לא חושדים על כך, מ"מ אם הישראל עושה דבר משונה שהוא מיוחד וניכר לעין, יש חשש מיעוט המצוי בזה שמא חושדים העוברים שם, ובזה החמירו בו חכמים ואסרו הדבר והוא איסור דרבנן, אבל אם באופן כזה הוא אינו עושה דבר הניכר לעין אלא שעדיין יש חשד בלב קצת הרואים, פעמים אסרו חז"ל דבר זה מפני חשד ופעמים התירו, אבל אין זה מצוי כל כך שאסרו חז"ל מפני חשד אם רק המיעוט חושדים אם אין בו מראית העין, וזה מפני שאם יש דבר הניכר לעין זה מעורר החשד יותר ולכן החמירו בו חז"ל ואסרו כמה דברים משום מראית העין, אבל בלא דבר הניכר לעין לא גזרו כל כך כיון שהחשש הוא יותר רחוק.

ודע שמוכרח לומר שהחשד במה שגזרו חכמים במראית העין, הוא רק חשד דרבנן שאם הוא חשד מן התורה הוי אמרינן שמראית העין אסור מן התורה, וזה לא שמענו,

ואגב יש לתרץ קושית האג"מ הנ"ל, למה עדים מועילים לגבי הבאת האיזמיל בריש פ"ר"א דמילה, והלא לא מצינו במקום אחר שעדים מועילים להסתלק מן החשד. ולענ"ד י"ל דבשלמא בשאר מקומות כגון לגבי נ"ח שאם הוא רוצה להסתלק מן החשד הוא יכול להדליק בפתח אחר, וכן לגבי פאה הוא יכול להניח הפאה וכן בכל שאר מקומות, אבל כאן לגבי הבאת האיזמיל הוא לא יכול לעשות הדבר בשום אופן אחר, שהרי הוא לא יכול לדחות המילה ומוכרח הוא להביא את האיזמיל, ולכן כיון שאין תיקון אחר עדים מועילים להסתלק מן החשד. ועיין בעקרי הד"ט בהל"א אבילות אות ל. לגבי אם מועיל פרסום במראית העין לגבי אבילות, ועיין בפתה"ד ס"רמד. אות ב. בד"ה אלא, ועיין בשדי חמד מע"א אבילות אות עז.

(ו) **ועכשיו** יש לבאר גזירת מראית העין. נראה שברוב פעמים החשש הוא משום חשד, וכן הוא ברש"י בשבת קמו. לגבי שטיחת הבגד בחמא שכתב "שיחשדוהו שכבסן". וכן הוא בשבת סד: כתב רש"י שטעם מראית העין הוא "שלא יחשדוהו באיסור", וכן הוא בהרבה מקומות שגזרו חכמים משום מראית העין שהטעם הוא משום חשד. אלא יש קצת מקומות שאין הטעם משום חשד אלא משום שמא יאמרו שדבר זה מותר, וכן הוא בכריתות כא. שדם דגים שכנסו לכלי אסור, ופירש"י "דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם". וכן הוא בחולין עה: לגבי בן פקועה שצריך שחיטה, וכתב רש"י הטעם הוא "דאתו לחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה". וכן הוא בחולין מא. לגבי שחיטה לשם עולה, שהוא פסול משום מראית העין, וכתב רש"י שהטעם הוא "דכיון דבאה בנדר ובנדבה הרואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה וקדשים בחוץ מותרים וגזור עליה רבנן פסול". וכן הוא ברשב"א והר"ן שם. וכן מצאתי בפ"ט דכלאים מש"ב. דשיריים וכלך אסור מפני מראית העין, וכתב הרע"ב שהטעם הוא "דאתי לאחלופי בצמר ופשתים". הרי בכל אלו לא אמרינן שהטעם הוא מפני שהרואים חושדים שהוא עושה איסור, אלא מפני שהם אומרים שדבר זה מותר, וע"י כן הם מביאים עצמם לעבור על האיסור. וצריך להסביר את זה, מתי אמרינן שאיסור מראית העין הוא מפני חשד, ומתי שהוא משום שמא יאמרו שדבר זה מותר.

ולענ"ד החילוק הוא כזה, שאם העוברים אינם רואים מעשה האיסור עצמו אז אמרינן שיש חשד שהם חושבים שהוא עשה או יעשה העבירה בסתר משום בוש, אבל אם העוברים רואים הדבר עצמו שהם חושבים שהוא האיסור, אז

חשד, ואדרבה מרש"י שם נראה שהוא גזירה דרבנן מפני ששייך תקלה יותר בת"ח כיון שהוא מתבייש להגלות הדבר יותר משאר בני אדם. אלא שהרי"ף שם כתב שהטעם הוא מפני חשד, וכן הוא ברמב"ם. וקשה לומר לדעתם שהחשד שייך יותר בת"ח, שאף שמצינו שיצר הרע הוא יותר חזק בת"ח כמו שכתוב בגמרא בסוכה נב. מ"מ י"ל שאדרבה הוא שומר נפשו יותר כדמצינו במעשה דרבי עקיבא באבות דרבי נתן פ"טז. ומעשה דרב עמרם בקידושין פא. וכיוצא בזה. ולכן יותר נ"ל לומר שהחשד בזה הוא לא מצוי, ואין כאן מראית העין, שהוא לא עשה דבר המיוחד שהוא משונה מרגיל לגרום החשד כיון שהוא רק דר שם, ולכן לא גזרו בזה חז"ל בשאר בני אדם, אבל בת"ח החמירו בו יותר כיון שהוא צריך להתנהג לפנים משורת הדין כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה דהלכות דעות. וכן מצינו בדין דן בכף זכות שצריך לדון ת"ח יותר לזכות אף אם יותר נראה שיש עבירה, כמ"ש הרמב"ם בפ"א דפרקי אבות, ולכן ממילא הוא צריך לשמור עצמו מן החשד יותר משאר בני אדם, וכן הוא כאן לגבי הת"ח שדר בחצר עם האלמנה. הרי מצינו שאין בדין חשד איסור דאורייתא בכל פעמים, שא"כ אף הכי יש לגזור על שאר העם, אלא כאן צ"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן כיון שרוב העם אינם חושדים על זה, ולכן לא גזרו על שאר העם אלא על ת"ח בלבד.

ואגב יש להקשות על המהראנ"ח הנ"ל מכאן, שהרי כתב המהראנ"ח שם "'דהיכא דאיכא כבוד ת"ח לא שייך חשדא לשכנגדו שהכל יודעים דמשום כבוד התורה נעתק הכבוד אליו ולא אתו לחשוד במי שהיה הכבוד ההוא ראוי אליו שאיזה שמץ דבר פיסול נמצא בו עד שהעבירו כבוד ההוא ממנו". והוא הביא ראיה מעובדא דרב ענן בפ" שני דייני גזירות דמוכח מינה הכי ע"ש. וא"כ איך החמירו חכמים לגזור על ת"ח בחצר האלמנה הלא צריך להקל בו יותר, אלא י"ל שחשש ערוה חמור טפי.

(ה) **ועוד** יש לידע, שיש לדייק מהמעשה ביומא לח. הנ"ל ששם שבחו חכמים שלא אכלו פת מטעם והייתם נקיים, והלא אם זה איסור מן התורה צריך לגזור הכי ולא סגי בשבח בעלמא, אלא הוא כמו שכתבתי שכיון שרוב העם לא חושדים על כך אין איסור תורה אם המיעוט חושדים ואף רבנן לא גזרו על זה, וכן אין כאן מראית העין שאין כאן דבר משונה שניכר לעין, ולכן לא החמירו בו חכמים כלל מצד הדין, אלא שבחו המחמיר, וזה אתי שפיר לפי מה שביארתי.

העתיד ס"ח אות ד. וה. פירושו בדעת הרמב"ם. מ"מ ראינו שכיון שהרואה אינו רואה מעשה האיסור שהוא הנטיעה, אלא הוא רואה רק האילן, שפיר יש לחוש שמא בעל השדה עובר עבירה בסתר, וכשפירשתי לעיל.

(ז) **ועיין** בסוכה י: שכתוב שם, "עבדיה דרב אשי איטמישא ליה כתונתא במיא ואשטחא אמתלתא אמר ליה רב אשי דליה דלא לימרו קא מסככי בדבר המקבל טומאה והא קא חזו ליה דרטיבא לכי יבשה קאמינא לך". הרי שיש כאן מראית העין, וכתב שם המאירי שהחשש הוא משום חשד. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר, שמוכרח לומר שרב אשי לא ישב בסוכה תחת הכתונת כיון שהיא מקבלת טומאה, ולכן החשש הוא מפני הרואים כשרב אשי לא היה בסוכה. ולכן שפיר י"ל שיש כאן מראית העין של חשד כיון שהעם סוברים שהוא רוצה להיכנס בסוכה זו בסתר כשאין הרואים שם, ואז הוא זמן האיסור ושייך חשד על מה שהם לא רואים, אבל אם היו רואים אותו בסוכה תחת הכתונת הם חושבים שזה דבר מותר לסכך בדבר המקבל טומאה כיון שהם רואים כל הדבר בגלוי בלי בושה, ודאי ש"ל שאין איסור בדבר. ועיין עוד בדיון זה במרן ס"תרכט. יט. ובמ"א שם ובביאור הלכה בד"ה או.

ויש להביא סייעתא למה שפירשתי מרבינו יונה, בברכות לז: בד"ה ומזה הטעם, לגבי נטילת חלה, "אבל כשעשאה כעבין אע"פ שלא נעשית לאכילה חייבת מפני שכיון שעשאה כשאר פת בעלמא יש לחוש מפני מראית העין, שהרואה יחשוב שלאכילה נעשית ויבא להתיר גם כן שאר הפת הנעשית לאכילה בלא חלה, והכי אמרינן בגמרא, מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעבין חייבת, כלמודים פטורין, ופירוש כלמודים פתין ארוכין, ומש"ה פטורה דכיון ששינה בה ליכא למיחש מפני מראית העין." ע"ש. הרי שאין החשש כאן שמא יאמרו שהוא עשה איסור, אלא שמא הם למדו להתיר הדבר. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר, כיון שהם רואים כל הלישה ולא רואים שום נטילת חלה, הרי הוא עשה מה שהם חושבים שהוא האיסור לפני הרואים בלי שום בושה וכלימה, ולכן הם חושבים שזה דבר מותר לעשות פת בלי נטילת חלה, שאם לא כן היה לו להסתיר את מעשיו מפני הבושה כדי שלא יראה שום אדם שהוא עושה עבירה, ולכן בזה כיון שהוא עשה הכל לפני הרואים בלי פחד, ודאי שאין שום איסור בזה. ואם עשאה כלמודים הוא מותר שזה דומה לנתינת הקשקשים בדם של דגים. ולכן דברי רבינו יונה סייעתא למה שפירשתי לעיל.

הם יאמרו שכיון שהוא עושה הדבר לפני העם והוא לא רוצה להסתיר מעשיו, צ"ל שהוא לא מתבייש בזה כיון שהוא דבר מותר. ולכן לגבי שטיחת הבגדים בחמה בשבת העם לא רואים האיסור עצמו דהיינו הכביסה, ולכן הם חושבים שהוא עשה האיסור בסתר וחושדין על כך, אבל לגבי שתיית דם דגים הם רואים כל הדבר שהם חושבים שהוא העבירה עצמה, ולכן הם יאמרו כיון שהוא עשה האיסור בפניו בלי בושה והוא לא טורח להסתיר מעשיו, ודאי זה משום שדם בהמה מותר. (ועיין בריטב"א בכתובות ס. בשם התוספות שהחשש לגבי שטיחת הבגדים הוא שמא שהעם יחשבו שכביסה מותרת בשבת. וזה שלא כדעת שאר ראשונים בזה שכתבו שהטעם הוא מפני חשד שמא הם חשבו שהוא עשה עבירה.) וכן לגבי חלב אשה ובשר, האיסור הוא מפני שמא יאמרו שבשר בחלב מותר, וזה נלמד מדיון דם דגים כמבואר בתשובת הרשב"א ובב"י בס"פז. וכן נראה מהש"ך ב"ד שם בשם המהרש"ל. ודלא כנראה מהגהות הבן בנו"ב מה"ת א"ח ס"קג. שכתב שהטעם הוא משום חשד.

וכן לגבי הזוג בבהמה בשבת, העם רואים רק הזוג ולא העבירה עצמה שהיא המכירה, ולכן הם חושבים שהוא רוצה למכור הבהמה בסתר, ולכן שייך בזה חשד, אבל לגבי השחיטה לשם עולה בחולין מא. העם רואים כל המעשה שהם חושבים שהוא העבירה דהיינו השחיטה בחוץ, ולכן הם סוברים שכיון שהוא עשה דבר זה בגלוי בלי בושה ליכא עבירה בזה והוא מותר.

וכן בביצה ט. כתב שאין מוליכין את הסולם משובך לשובך שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו, אף כאן הם לא רואים העבירה דהיינו תיקון גגו, ולכן הם חושבים שהוא רוצה לעשות זה בדרך סתר כדי שלא יבינו העם העוברים שם ולכן שייך חשד, אבל לגבי לבישת הכלך שהוא אסור מפני מראית העין של כלאים כמ"ש לעיל, הוא עשה הלבישה לפני כל העם ולכן הם חושבים שכיון שהוא עשה דבר זה שהוא העבירה עצמה לפני העם בלי בושה צ"ל שבאמת זה דבר מותר, ואין איסור של לבישת כלאים.

וכן מצינו בדיני שמיטה שכתב הרמב"ם בסוף פ"ג, "אף בזה"ז אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מברכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו" ע"ש, ועיין בערה"ש

שהטעם בזה מפני חשד, עיין בדבריהם. אלא בזה לא חיישינן לשמא הם סוברים שדבר זה מותר, וזה מפני שיש סימן בשניהם שהוא לא כיון לעשות העבירה, דהיינו יש מעות על הקרקע והכל רואים את זה, ולכן הם לא חושבים שהוא מותר להשתחות לע"ז אלא הם חושבים שהוא רוצה ליטול ממנו, אלא עדיין יש חשד שהם לא ידעו כוונתו אם הוא ליטול הממון דוקא או שמא הוא כיון בלבו אף להע"ז, וכיון שמחשבתו בסתר הם חשדו על כך. וכן בצנור יש סימן, דהיינו שהוא עשה הדבר בשינוי דהיינו ברגלו, וזה סימן לרואים שאין זה דבר היתר ולכן לא חשו לזה, אבל עדיין יש חשד שאפשר שהם חושבים וטועים שאף בשינוי הוא אסור אף במקום הפסד כמ"ש הר"ן בפ"ק דביצה ט. בשם יש מחלקים ע"ש. ולענ"ד לפי מה שביארתי, יותר נראה לומר שהרואים יודעים הדין, אלא שחשדו שאפשר שאין כאן הפסד, וההפסד בתוך ביתו הוא דבר שאינו גלוי לכל ולכן שייך חשד בזה. ולא שייך לומר שמא הם חושבים שזה דבר מותר, שהרי באמת הוא דבר מותר. וכן הוא לגבי שתיית דם דגים, שאם יש סימן בדם דהיינו הקשקשים, אז הדם מותר בשתיה ולא אמרינן שמא הרואה חושב שדם בהמה מותר. ולכן אף לגבי המעות והצנור יש סימן, ולא אמרינן שמא הרואה חושב שדבר זה מותר. ועוד, לגבי הצנור הם לא ראו ההפסד, וכיון שהם לא ראו כל הדבר לא שייך לומר שהוא דבר מותר שהם לא ידעו כל הענין. ועיין בר"ן בפ"ה החבית שפירש שבדין צנור החשש הוא שמא הרואה חושב שהוא דבר מותר, וכן משמע בריטב"א בכתובות ס. בשם התוספות, ולפי זה י"ל בפשיטות שכיון שהרואים ראו כל מעשה תקון הצנור ולא רק קצתו, אין כאן חשש חשד, אלא הם יאמרו שכיון שאיש זה עשה דבר זה בפרהסיא ודאי הוא מותר, שהוא עשה כן בלא בושה לפני כל העם.

(י) **ועוד** מצינו אופן אחר במראית העין, דהיינו שיש חשד במעשיו אף שהעוברים ושיבים רואים כל מה שהם חושבים שהוא האיסור, ולא אמרינן שהטעם הוא מפני שמא הרואים חושבים שדבר זה מותר, והוא לגבי שחיטה לתוך גומא בחולין מא. שיש חשד שהוא כיון לע"ז, אבל אף בזה העם לא רואים העבירה עצמה שהחשש הוא בכונתו ובמה שהוא חושב בלבו אם הוא כיון לע"ז או לא, ולכן כיון שהם לא רואים דבר זה ולא רואים כל חלק המעשה, לא שייך לומר ששמא הם חושבים ששחיטה לע"ז מותרת, ורק נשאר הטעם של חשד וכיון שהמחשבה היא בסתר הם חושדים אותו על כך. וכן לגבי נסירת הנסרים לעשות ארון למת במו"ק ח: העם רואים כל מה שהם חושבים שהוא

(ח) **ולכאורה** יש להקשות על מה שפירשתי מב"מ צ. שכתוב שם, "תנו רבנן פרות המרכסות בתבואה והדשות בתרומה ומעשר אינו עובר משום בל תחסום, אבל מפני מראית העין מביא בול מאותו המין ותולה לה בטרסקלין שבפיה". ופירש רש"י שם "מפני מראית העין. שלא יאמרו עליו שהוא חוסם". והרי כאן הרואים את השור בדישו רואים כל הפעולה שהם חושבים שהיא העבירה של חסימה, ועדיין כתב רש"י שהאיסור "שמא יאמרו עליו שהוא חוסם", והוא לא כתב שמא הם יאמרו שחסימה מותרת, כמו לגבי הדם של דגים ושחיטה וכלאים הנ"ל, אף שבזה הם רואים כל הפעולה שהם חושבים שהיא עבירה. ואל תאמר שלגבי חסימה שהם לא רואים כל העבירה שהעבירה מתחילה בחסימה ואחר כך נמשכת בדישה, והם לא רואים את החסימה, שזה אינו שאין החסימה עצמה העבירה אלא הדישה אחר כך, וכן הוא בגמרא שם בדף צ: שכתוב "בשעת דישה לא תהא חסימה", ועיין ברמב"ם והטור והש"ע שהביאו דין זה. ולכן עדיין יש להקשות למה כתב רש"י שהאיסור של מראית העין הוא מפני שלא יאמרו עליו שהוא חוסם. אלא לפי מה שפירשתי לעיל אין כאן קושיא כלל, שכשיכול האדם לעשות בסתר כל המעשה שהרואים חושבים שהוא האיסור, אז אם הוא עושה כל המעשה בפרהסיא אז שפיר אמרינן שנראה שדבר זה מותר שאם הוא אסור היה לו לסתור את מעשיו כדי שלא יראהו אדם. ולכן לגבי שתית דם דגים הוא יכול לעשות דבר זה בסתר, וכן לגבי שחיטה וכן לגבי לבישת כלאים. ולכן אם הוא עושה דברים אלו בפרהסיא בפני הרואים בלי בושה, ודאי הם חושבים שדברים אלו מותרים. אמנם לגבי השור בדישו זה כמעט רוב פעמים בשדהו בפני כל העולם ולא שייך לומר לגבי דבר כזה שהוא יכול לעשות אותו בתוך ביתו וכדומה, אלא הוא לפני העוברים ושיבים. וכיון שכן, לא שייך לומר שהרואים יאמרו שהוא יכול להסתיר הדבר וכיון שהוא לא עשה כן ודאי שהוא דבר מותר. ולכן נשאר רק איסור חשד, דהיינו שמא הוא עובר האיסור בחוסם שורו בדישו.

(ט) **ועוד** י"ל בענין זה, שיש פעמים שהאיסור של מראית העין הוא מפני חשד אף שהוא עשה כל הדבר לפני הרואים והם חושבים שהוא האיסור, ולא אמרינן בזה שהטעם הוא שמא הם אומרים שהוא דבר מותר. וכן הוא בע"ז יב. "נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז לא ישחה ויטלם מפני שנראה כמשתחווה לע"ז". וכן בכתובות ס. "צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא". הרי העוברים רואים כל מה שהם חושבים שהוא האיסור ועדיין פירשו הראשונים

להביא ראייה כנגד זה מערובין פח. לגבי ביב שהוא קמור, ומ"ש בדף פח: "שמא יאמרו צנורו של פלוני מקלה מים" ופירש"י "אתי למימר שרי לזרוק בהדיא לרה"ר דמה לי צנור ומה לי ברה"ר ממש" ע"ש. הרי שיש כאן איסור של מראית העין בשבת ואין החשש שמא יחשדהו אלא משום שמא הם אמרו מותר לזרוק לרה"ר, וזה שלא כהחכמים הנ"ל, אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר כיון שהעם רואים כל העבירה דהיינו העקירה וההנחה ולכן אין לתלות בדבר אחר, ולכן שפיר הוא לומר שאיש כשר כזה לא עבד איסור בפרהסיא ולכן ודאי י"ל שדבר זה מותר.

יצא לנו מכל הנ"ל שחשד הוא כשהחשד הוא בלב ולא תלוי רק על ראית דבר משונה וניכר לכל. וחשד הוא מן התורה רק אם הרוב חושדים על כך. ומראית העין היא גזירה דרבנן שאף כשרק המיעוט חושדין מ"מ אסרו רבנן כיון שיש כאן דבר מיוחד וניכר לעין, ולכן חשו טפי לזה. ופעמים אף בחשד דרבנן בלי מראית העין אסרו חכמים. ובמראית העין יש שני דברים, אחד הוא שהעם חושדים שהוא עושה איסור וזה כשהם לא רואים כל הדבר, והשני הוא כשהעם חושבים שדבר זה מותר, וזה כשהם רואים כל הדבר והם לא חושדים על כך כיון שזה היה בפני כל העם ולכן הם חושבים שדבר זה מותר.

(ב) **ועכשיו** יש לבאר האם מותר להיכנס למסעדה שמוכרים טרפה אלא שהוא רוצה לאכול שם דבר כשר, או אם יש חשש כאן של מראית העין. נראה שיש לדמות דין זה לדין עיר שיש בה אליל שאסור לילך שם אם הדרך מיוחדת לאותה עיר לבדה, כמבואר בע"ז יא: ובטור והש"ע בי"ד ס"קמט. ויש מחלוקת בזה בין רש"י ור"י יונה, שלדעת רש"י האיסור של הליכה הוא משום חשד שהרואים סוברים שהוא הולך לעבוד הע"ז, ור"י יונה סבר שאין זה האיסור אלא ההליכה עצמה היא האיסור שזה בגדר של כבוד לע"ז. וז"ל של הטור "והר' יונה כתב ומשום אליל שבעיר אין לאסור לילך שם אלא מיירי שעושין יריד ביום האיד, ולפי שהעכו"ם מתקבצין מכמה מקומות והולכים שם אסור שלא יהא נראה כאחד מהם הולך לשם סחורה ולכבד אליל, אבל בעיר שעושין שם יום איד ואין הולכין שם משאר מקומות לא מצינו שיהא אסור לילך שם משום חשדא וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל." וכן פסק מרן בש"ע כדעת ר"י יונה.

ולפי זה נראה שלר"י יונה הוא מותר לילך למסעדה בנד"ד שאין חשד בכניסה ואין שייך כאן שההליכה עצמה

האיסור, דהיינו תקון הנסרים ומ"מ לא אמרינן בזה שמא הם חושבים שהוא דבר מותר כיון שהם לא רואים כל המעשה, דהיינו הם לא רואים אם הנסירה היא לעשות ארון או לתקן איזה בנין, ולכן לא שייך שמא הם חושבים שדבר זה מותר, משא"כ לגבי שתיית דם דגים שהם רואים כל המעשה, וכן לגבי שחיטה לשם עולה הם רואים כל המעשה, וכן לגבי לבישת כלך שנראה ככלאים הם רואים כל המעשה, ואין שם חלק אחר של המעשה שהם לא ראו, ולא דומה לנסירה שהם לא ראו עשיית הארון. ומ"מ שייך חשד שהרואים סברו שמא הוא לא רוצה לעשות הארון אלא לתקן בנינו, וכיון שכוונתו היא בסתר במחשבתו ממילא ששייך חשד.

ועוד מצינו לגבי בן פקועה בחולין עה: שהיא צריכה שחיטה משום מראית העין כמבואר בראשונים שם, והטעם הוא מפני שמא יאמרו שבהמה א"צ שחיטה ע"ש. ולכאורה זה קשה לפי מה שביארתי שהאיסור אינו השחיטה עצמה אלא האכילה אחר כך, והעם לא ראו את האכילה, ולכן יותר נראה שלא שייך בזה שמא הם יאמרו שדבר זה מותר, אלא שמא הם חשדוהו שהוא אוכל נבלה. אלא אין זה קושיא, שלא שייך לומר שהבן פקועה אינו לאכילה, דמסתמא הוא לא רוצה ליתן הבן פקועה לכלבים, ולכן פשוט הוא שהוא לצורך אכילה. ואף את"ל שהוא רוצה למכור אותו לגוים, אף בזה י"ל שזה לא שכח כלל כיון שיש איסור לעשות סחורה בנבלה כמ"ש המשנה בשביעית בפ"ז. וכן הוא ברמב"ם והטור וכן האריך בזה במהר"ם די בוטון בס"ה. ע"ש. ולכן מוכרח לומר שהוא רוצה לאכול בהמה זו או למכור אותה לישראל אחר, ואין לתלות בדבר אחר, ולכן הרואה חושב שהוא דבר מותר כיון שזה כאילו הוא ראה כל המעשה, משא"כ בנסירת הנסרים הנ"ל שעדיין יש לתלות שהוא לעשות ארון למת, ולכן לא שייך שהרואה חושב שהוא דבר מותר כיון שהוא לא ראה כל הדבר.

(יא) **ושמעתי** שיש חכמים שאומרים שיש חילוק אחר בדבר, שמה שאסרו חז"ל מראית העין משום חשד הוא רק בדברים שהזמן גורם האיסור כמו לגבי שבת ויו"ט, שבזה הם אסרו הדבר וכיון שהוא חוזר להיתרה אחר שבת אין זה איסור על החפץ עצמו, אבל אם החפץ עצמה דבר מותר כגון דם דגים הם לא רצו לאסור הדבר לעולם, שא"כ הדבר יהיה אסור לעולם ואין בזה היתר לאחר זמן, ולכן בזה אמרו שיש טעם אחר דהיינו שמא אחרים יחליפו בדבר אחר ואומרים שאותו דבר מותר. ולענ"ד זה חילוק בעלמא ואין בו טעם ממש ואין להאריך בה, רק לומר שיש

אסורה, וכן לדעת רש"י י"ל שדוקא ביום איד הוא אסור להיכנס לעיר וזה משום שיש פירסום גדול באותו יום, והוא יום מיוחד בשנה לע"ז ולכן אסרו חז"ל, משא"כ במסעדה בנד"ד שאין יום מיוחד לאכילת טרפה שם ולכן אין פירסום גדול לזה, והוא מותר לילך שם.

ועוד יש לדמות דין זה להא דפסק מרן בי"ד ס"קמח. ט. "אסור ליכנס לבית העובד כוכבים ביום חגו וליתן לו שלום". וכתב מרן בבדק הבית שם, שדוקא שלום אסור שהוא שמו של הקב"ה אבל ברכה דליכא שם ליכא קפידא ע"ש. הרי שהוא מותר להיכנס ליתן ברכה ולא אמרינן שעדיין הוא אסור מפני שחושדין שהוא רוצה ליתן שלום. וכן הוא בנד"ד שאין לחשוש שהוא רוצה לאכול טרפה אלא אמרינן שהוא נכנס לדבר היתר. ועוד, יש לצרף לזה דעת הפר"ח בי"ד ס"פז. שאין לנו לחדש גזירות חדשות במראית העין, וכן הוא בגליון מהרש"א בי"ד בס"רצח. וכן הוא ברב פעלים בח"א בהשמטות בתחלת הספר ע"ש. וכן הוא בבא"ח שנה שניה פר"י ויחי אות א. ע"ש. וכן כתב האג"מ אה"ע ח"ב ס"יב. לגבי חשד "דאנן אין מחדשין איסור מה שלא אסרו מתחלה בגמרא והגאונים." ואין לחלק בין מראית העין לחשד דרבנן. וזה בכלל מה שכתבו הפוסקים שאין לחדש גזירות מדעתינו בזה"ז, עיין ברב המגיד בהל"ח חמץ ומצה פ"ה. הל"כ. שכתב "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכן כתב הב"י בא"ח בס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים."

ואחר שכתבתי כל זה מצאתי שכבר דן בזה האג"מ בא"ח ח"ב ס"מ. וכתב שהוא אסור לילך למסעדה כזו מפני מראית העין וחשד. ואף הוא הביא דין איסור כניסת לעיר ביום האיד הנ"ל, אלא שהוא למד מפירש"י שהוא אסור בנד"ד. אלא לענ"ד נראה שיש להקשות עליו שהוא לא הביא סברת ר"י יונה כלל והא דמרן בש"ע לא פסק כרש"י. ועוד אף לרש"י יש לחלק בין יום מיוחד בכל השנה שיש פירסום גדול ובין יום בשאר ימות השנה שאין פירסום גדול כמו שכתבתי לעיל, ולכן עדיין נראה לענ"ד שאין איסור בדבר. ועוד יש להקשות על מה שהוא כתב שם, "דהיכא דאמר משום מראית העין הוא כדי שלא ילמדו ממנו לזלזל באיסור ההוא, והיכא דאמר מפני החשד הוא באופן שאין לחוש שילמדו ממנו לזלזל באיסורין שמ"מ אסור מפני שאסור לאדם להביא שיחשדוהו אף שלא יבא מזה קלקול לאחרים." ע"ש. והלא מצינו כמה פעמים

שהגזירה היא מפני מראית העין והיא מפני חשד כמו שכתבתי לעיל, כגון לגבי שמא יחשדו שהוא כיבס בגדיו בשבת או שמא הוא רוצה למכור בהמתו בשוק בשבת וכדומה, ולא מפני שמא ילמדו ממנו שיש לזלזל באיסור זה, ולכן נראה לענ"ד כמו שהסברתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה שאין חשש למי שרוצה להיכנס לתוך מסעדה זו לאכול דבר כשר שם.

סימן קכט.

שאלה: האם מותר ליתן תבלין בתבשיל שיש בו ששים כנגד התבלין, אם התבלין כבר נדכו במדוכה של עכו"ם.

תשובה: (א) **בהשקפה** ראשונה נראה שיש לאסור על פי מ"ש מרן בי"ד ס"קג. ו. "יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה בת יומא הכל אסור דחורפיה משויא ליה לשבח." ולפי זה נראה שתבלין אלו אסורים מאחר שנדכו במדוכה של איסור, אפילו שהיא אינה בת יומא, ולכן אין להתיר התבשיל שתבלין אינם מבטלים בששים כיון שהם עבידי לטעמא, ולכן התבשיל אסור.

ולענ"ד אין זה נכון, ויש מקום להתיר אף לכתחילה. ובתחילה יש לדון אם התבלין שנדכו במדוכה שאינה בת יומא אסורים או לא, שהלא כתב מרן בס"צו. ג. "תבלין שנדכו במדוכה של בשר בן יומא אסור לאכלם בחלב." וכתב הרמ"א על זה "וי"א אפילו אינו בן יומא." ויש להקשות על מרן מס"קג. ומס"צו. שבס"קג. אפילו הקדירה אינה בת יומא אסור ובס"צו. רק אם המדוכה בת יומא התבלין אסורים. וכבר הרגישו האחרונים בסתירה זו וכתבו שדעת מרן בס"צו. להקל בצירוף דעת הפוסקים דנ"ט בר נ"ט דהתירא מותר בחריף ודוחקא, אבל בס"קג. דמיירי באיסור אין להתיר דעל סברה זו לבדה דלא מחליה לשבח רק חלתית לא סמיכנן. וכן הוא בכו"פ בס"צו. אות ה. וכן במש"ז שם אות י. ובערה"ש שם אות טו. וכן הוא באיסור והיתר לר"י יצחק יוסף שליט"א בהלכות תערובות ס"מג. בהערה מה. בדף רפא. ע"ש. וראיתי בחדושי רעק"א שם בס"צו. שחילק באופן אחר, דהיינו שבס"קג. איירי בבישול והוא חמור טפי מטחינה במדוכה דס"צו. ע"ש.

כהסתם מ"ש מרן בסע"ו. לא היה להלכה. כן הוא בשולחן גבוה, וכן נראה לי עיקר. ואחר זמן מה, ששתי שראיתי בתבואת שמש חא"ח ס"מב. שכתב כן לפרש דעת מרן והוא דחה האחרונים הנ"ל והוא הביא ראיה לדבריו מבדק הבית הנ"ל, ואילו היה ידע שכן דעת השולחן גבוה היה שש לקראתו. ואף שמרן בס"קג. כתב לשון "קדירה של איסור", זה רק משום שכן לשון המרדכי שהוא המקור לדין זה, אבל אין ללמוד מזה לדבר אחר.

ועיין בזבחי צדק בס"צו. אות ח. שרצה לפרש הסתירה במרן באופן אחר, דהיינו שלכתחילה יש לחוש לסברת הבעל התרומה וזה מ"ש מרן בס"קג. אבל מצד הדין ההלכה כהמהר"ם בסתם בס"צו, ויש לסמוך על זה בהפסד מרובה. וכן דעת הכה"ח עיין בדבריו. וראיתי שהקשה על זה ההגה על הזבחי צדק שם, וכתב שאין לפרש כן בדעת מרן שאו י"ל שמרן חזר בו מס"צו. לס"קג כמ"ש הפרי תואר בס"קיד. אות יא. או י"ל שיש לחלק בין איסור להיתר כמ"ש האחרונים הנ"ל, ולכן אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד או הפסד מרובה ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא שהזבחי צדק בא ליתן דעתו בזה והוא לא הסכים לדעת הפרי תואר או האחרונים הנ"ל, והלא הרשות בידו לפרש כסברתו ואין חיוב עליו לקבל כל הדעות שמצינו באחרונים, ולכן אם הוא סבר שזה הפירוש הנכון בדעת מרן שפיר הוא.

אלא לענ"ד אין פירוש הזבחי צדק וכן הכה"ח נכון בזה, שהם סברו שבכל מקום שיש סתם וי"א שאף שההלכה כהסתם מ"מ צריך לחוש ליי"א לכתחילה. וזה אינו, שהעיקר הוא שלדעת מרן שאף לכתחילה יש לפסוק כהסתם, וכן כתב המחב"ר ב"ד ס"ט. אות ב. וז"ל "לעולם דעת מרן כשסתם להכשיר לסמוך אף בהפסד מעט להתר". והזבחי צדק עצמו הביא המחב"ר בס"צח. אות נח. ע"ש. ואף שכתב הרב המני"ח שם במחב"ר שנהגו להחמיר כהי"א מ"מ זה הוי בדורות אחרי מרן, אבל מרן עצמו סבר שלכתחילה יש לפסוק כהסתם כמו שכתב המחב"ר, ולכן אין לפרש בדעת מרן עצמו בש"ע שהוא סבר שיש לחוש להי"א לכתחילה, ולכן אין לפרש הסתירה במרן הנ"ל על פי חילוק זה, ודלא כהזבחי צדק והכה"ח. וכן ראיתי בשאלו לברוך בא"ח ס"יב. שכתב בדין זה, "לסברת מרן דאחריו אנחנו נגררים אין נקרא דבר חריף כי אם קורט של חלית". הרי שהסתם העיקר.

(ג) **ועכשיו** יש לפרש דברי מרן בס"קיד. ח. שכתב שם

(ב) **וכל** זה אינו ניהא לי בדעת מרן. בתחילה יש לידע שיש מחלוקת בין הבעל התרומה והמהר"ם לגבי דחיקא דסכינא שאינו בן יומו בדבר חריף, שלדעת המהר"ם הדבר חריף בלע רק טעם פגום מן הסכין כיון שאין הסכין בן יומו, ולדעת התרומה החריפות משבח הטעם והדבר החריף בלע טעם לשבח. ומרן בש"ע בס"צו. א. פסק כהמהר"ם בסתם וכהבעל התרומה בי"א ע"ש. ועתה יש לדון בדברי מרן בב"י בס"קג. שאחר שמרן הביא דין פלפלין בקדירה שהם אסורים אפילו בקדירה שאינה בת יומא, הוא הביא בבדק הבית שם שזהו כדעת הבעל התרומה ושיש חולקים עליו ע"ש. משמע מזה שלדעת מרן אף באיסור ואף בבישול הכל שוה וכולם תלויים על מחלוקת זו של המהר"ם והבעל התרומה. ואילו סבר מרן לחלק בין איסור להיתר או בין טחינה ובין בישול הלא הוי ליה לבאר כל זה בב"י ובבדק הבית. ואת"ל שכשמרן חיבר הש"ע רוח אחרת עמו והדר ביה כמו שמצינו במקומות אחרים כמבואר במחב"ר בי"ד ס"מז. אות ד. בד"ה ואחשבה, וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מג. בד"ה והגם, מ"מ מהש"ע עצמו יש להוכיח שמרן לא סבר החילוק של הכו"פ ודעמיה, שבס"צו. א. כתב מרן בסתם דין צנן או סלקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו שאסור לאוכלם בחלב, ואחר כך בי"א כתב מרן שי"א שה"ה לאינו בן יומו, וסיים מרן שם "והוא הדין לחתך בסכין של עכו"ם". משמע שלסתם שחולק על הי"א שאף בסכין של עכו"ם מותר אם הוא אינו בן יומו, ולכן לדעת הסתם דקי"ל כוותיה אין לחלק בין היתר לאיסור, ותירוץ הכו"פ דחוויה לפני דעת מרן.

ומצאתי תנא דמסייע תירוץ הרעק"א הנ"ל, והוא המעיל שמואל, הובא דבריו בשולחן גבוה בס"קג. אות יח. אלא שכבר כתב הפרי"ח בס"צו. ס"ק טז. שלדעת מרן הטחינה של דבר חריף במדוכה מועילה טפי לפלוט הטעם מבישול, ולכן אין לחלק כן לדעת מרן, וכן כתב השולחן גבוה הנ"ל ע"ש. ויותר נראה לי מ"ש השולחן גבוה שם לתרץ דעת מרן, דהיינו דאנן קי"ל כהסתם בס"צו. א. שבכל דבר חריף חוץ מחלתית לא אסרינן מטעם נותן טעם לשבח אם הסכין אינו בן יומו, ודלא כדעת הספר התרומה בי"א שם. ולפי זה שפיר פסק מרן שם בסע"ג. לגבי תבלין שרק בן יומא אסור, ובס"קג. ה. כתב מרן בסתם "כל קדירה שאינה בת יומא חשיבא טעמא לפגם ואינה אוסרת" ואחר כך בסע"ו. כתב מרן "יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדירה של איסור שאינה בת יומא הכל אסור..." ולפי זה נראה שהסתם בסע"ה. חולק על הי"א בסע"ו. ומאחר דאנן קי"ל

מרן, "זיתים שלהם הכבושים מותרים אפילו רכים הרבה עד שגרעינתן נשמטת, ולא חיישינן שמא זילף עליהם יין, ובלבד שלא יהיו חתוכות בסכין שלהם." ופירושו שכיון שהזיתים כבושים היו חריפים יש לאסור סכין של עכו"ם, שאף שסתם כלי עכו"ם אינו בן יומו, מ"מ ע"י החריפות הסכין נותן טעם לשבח בזה וזה אסור. הרי מבואר שמרן כאן פסק כהבעל התרומה. ולדעת האחרונים הנ"ל זה אתי שפיר שכאן איירי באיסור ולא בהיתר, ולדעת הרעק"א הנ"ל זה קשה, שהלא חתיכת הסכין היא כמדוכה בס"צ. ג. ויש להתיר ולא דומה לדין ביטול שודאי בלע בס"ק. ולכן קשה לפירושו דברי מרן כאן בס"ק. ז. ואף לפי מה שפירשתי לעיל בשם השולחן גבוה והתבואת שמש וכתבתי שכן נראה עיקר, זה קשה שכאן כתב מרן דין זה בסתם ולא ב"א. והלא לדעת החולקים על הבעל התרומה והיא דעת מרן בס"צ. א. יש להתיר הזיתים.

ולענ"ד נראה לתרץ שכל הטעם דאמרינן סתם כלי עכו"ם אינו בן יומו הוא מפני שיש בזה ס"ס, דהיינו ספק אם הוא לא השתמש בתוך מעת לעת והוא נותן טעם לפגם, ואף את"ל שהוא השתמש בו בתוך מעת לעת שמא הוא השתמש בו בדבר שהוא פגום. אמנם בנדון דידן אין הספק הראשון ברור, שאם אמרינן שמא הוא לא השתמש בסכין בתוך מעת לעת והוא נותן טעם לפגם, מ"מ עדיין יש לאסור מפני שי"ל שמא ההלכה כהבעל התרומה שאף כשהסכין אינו בן יומו הוא נותן טעם לשבח ע"י החריפות בזיתים. ואף שאנו לא קי"ל כהבעל תרומה, מ"מ יש לצרף דעתו לספק. ולכן כיון שאין לנו ס"ס ברור להתיר כאן, מרן אוסר הזיתים. משא"כ בס"צ. ג. ובס"ק. ו. דהתם איירי באין שום ספק אם הוא בין יומו או לא. ע"ש.

ויש לומר זה באופן אחר, שלגבי הזיתים יש ס"ס להחמיר, דהיינו ספק שהגוי השתמש בסכין באותו היום ואת"ל שהוא לא השתמש בו שמא ההלכה כהבעל התרומה שאף בסכין שאינו בן יומו הוא נותן טעם לשבח בדבר חריף. ואת"ל שאין זה ברור כל כך כיון שיש ספק אחר להתיר, דהיינו דעת הפוסקים שזית אינו דבר חריף כמו שכתב הגר"א בס"צ. י. בשם הסמ"ק וכמה פוסקים, מ"מ יש להשיב שכנגד זה יש ספק להחמיר והוא דעת הרמב"ם שלא אמרינן כלל זה שסתם כלי עכו"ם אינו בן יומו אלא כל כליהם נחשבים לבן יומו כמבואר בב"י בס"ק. ע"ש. ולכן שפיר יש לומר ס"ס להחמיר כאן. ועוד, אין לומר דלא אמרינן ס"ס להחמיר בדבר שהוא מדרבנן כמבואר בכ"מ בהל" שבת פ"ל הל"ג. וכן הוא ברעק"א בא"ח

ס"רמח ב. שכאן גיעולי עכו"ם מן התורה כדמוכח מכלי מדין, ואף הרמב"ם שסבר טעם כעיקר דרבנן מ"מ הוא מודה בכלי מדין וגיעולי עכו"ם שהטעם מן התורה וכמ"ש הערוך השולחן בס"צ. אות י. בשם הרא"ה ע"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה ששפיר פסק מרן לאסור הזיתים ואין זה דומה לדין סכין שהיה ודאי אינו בן יומו בס"צ. א. שהוא מותר להסתם. וכן הוא בס"צ. ג. וס"ק. ו. שהדבר ברור שם אם הוא כלי בן יומו או לא.

ד) ומה שכתבתי שהאיסור הבלוע בדבר חריף מסכין שאינו בן יומו הוא מן התורה כן הוא, וכן יש לדקדק מתשובת הרשב"א בח"א ס"תצז. שכתב שם "והטעם שכתבת בשם בעל התוספות בכלי מדין משום דחיישינן שמא עשה בו גוי דבר חריף אינו נראה בעיני כלל שאם כן חששא זו מדאורייתא היא מדהצריך הכתוב הכשר בכלי מדין ואם אתי היאך אנו מתירין בדיעבד במי שנשתמש בסתם כליהן והלא בכלן יש לנו לחוש ולאסור אפילו בדיעבד דספקא דאורייתא היא". ע"ש. הרי שלדעת האומר שדבר חריף מחליף טעם לפגם לשבח הוא מן התורה, ואילו הוא מדרבנן לא הוי הרשב"א להקשות עליו. ויש לתרץ בעד הבעל התרומה, דאזלינן אחר רוב וכיון שרוב פעמים לא היו דבר חריף בקדירה לא חיישינן לזה. ועוד אף אם יש דבר חריף, רוב פעמים נתבטלה החריפות ע"י המים או מרק בקדירה כמ"ש הב"י בס"ק. ד. בד"ה ומ"ש ובלבד, בשם הטור ע"ש. ולכן לא חיישינן לזה בכלי מדין. וכן ראיתי בפת"י בס"צ. אות ב שהביא הרשב"א הנ"ל וסברה זו ע"ש.

וכן ראיתי בערוך השולחן בס"צ. אות יב. שהביא דברים אלו וכתב, "ויש שרצו לומר דבאמת כל עיקר דין דבר חריף אינו מן התורה אלא מדרבנן, אבל לא משמע כן מכל הראשונים" ע"ש. וכן משמע בש"ך בס"צ. ס"ק יב. ויג. שדבר זה מן התורה ולכן בספק אזלינן לחומרא, וכן ביאר השפתי דעת שם באות יב. וכתב "ואם כן שמעינן מכאן בקורט אי יש ספק אי בסכין גוי אסור דספיקא דאורייתא הוא דחורפא מחליה דבר תורה הוא". ע"ש. ואף הפוסקים שחלקו על הש"ך שם, הם סברו שיש כאן דבר תורה כמו הכרתי בס"ק ח. שכתב "דבר חריף ה"ל ספק תורה להחמיר" ע"ש. ועוד כתב הפר"מ במש"ז שם בס"ק א. בשם הפנים מאירות ח"א ס"ס בשם חכם אחד שדבר חריף הוא מדרבנן, והשיג עליו המש"ז וכתב, "הנה אחר בקשת המחילה מהאדון ז"ל לא ראה מ"ש הרשב"א בתשובה ס"תצז. הוקשה לו זה מגיעולי מדין ושם משמע דהוי דבר

תורה וגם מהש"ע כאן בצנונות שקונין משמע דהוי דבר תורה דהוצרך לס"ס ועיין בש"ך ס"ק יב. ע"ש. וראיתי באיסור והיתר לר"י יצחק יוסף שליט"א בדף רפ. בהערה מה. להלכות תערובות, שכתב שהאיסור הוא רק חומרא דרבנן, ולענ"ד זה אינו כמו שכתבתי.

(ה) **ולפי** מה שפירשתי בדעת מרן לגבי הזיתים מובן מה שהביא מרן דין השבלי הלקט בס"צו. ד. לגבי הלימוני"ש שמביאים העכו"ם בחביות, שזה הוי אליבא הבעל תרומה שיש חשש שיש טעם לשבח בלימוני"ש מסכין העכו"ם. ולפי מה שפירשתי בדעת מרן בס"קיד. ז. שבסתם כלי עכו"ם יש לחוש לבעל התרומה, זה אתי שפיר, אלא שהקשו האחרונים על דעת מרן מטעם אחר, דהיינו למה הלימוני"ש מותרים והזיתים בס"קיד. אסורים, עיין בדבריהם ואין כאן מקומו.

ועוד רגע ואדבר בענין דעת מרן לגבי סכין שאינו בן יומו ודבר חריף, שראיתי בבית דוד בי"ד לח. שהאריך בזה וכתב שהעיקר כדעת הבעל התרומה, ובד"ה עוד כתב הרב בש"ע, הוא כתב לבאר דעת מרן בס"צו. ג. לגבי המדוכה, וז"ל "ולא ידעתי למה כתב הרב מדוכה בן יומו דודאי אע"פ שבספר התרומה לא נקט אלא לענין נ"ט בר נ"ט על כרחין לאו דוקא אלא הוא הדין דליכא למשרי משום נותן טעם לפגם כיון דהוי דבר חריף... ועוד כיון דכבר פסק הרב לעיל בסע"א גבי צנן דאפילו אין הסכין בן יומו וגם הוא מקונח אסור, לפי שכתב סברה זו באחרונה בשם י"א, א"כ מה ראה עתה לכתוב כאן בפלפלין מדוכה בן יומה." ע"ש. הרי שפשוט ליה לבית דוד שמרן פסק כה"א כנגד הסתם בס"צו. א. ולכאורה זה תמוה, שהלא יש לנו כלל שסתם וי"א ההלכה כהסתם. אלא יש ליישב את זה שהב"ד אזיל לפי שיטתיה שלא אמרינן כלל זה אלא אם הי"א חולק על הסתם, אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין הסתם בלי מחלוקת בפירוש כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בב"ד בא"ח ס"ת. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן לפי זה אפשר לפרש כוונת הב"ד שהי"א בס"צו. א. מודה להסתם שבסכין בן יומו יש איסור, אלא שהי"א הוסיף על זה שאף באינו בן יומו יש איסור ולכן אין זה בגדר מחלוקת ממש שכל דהוי בסתם הי"א מודה להו. ולכן

באופן כזה י"ל שיש לפסוק כה"א.

אלא נראה לענ"ד שזה אינו, שי"ל שלא שייך כלל הב"ד והאחרונים הנ"ל כאן, שהסתם התיר סכין שאינו בן יומו והי"א אוסר אותו, ולכן זה ממש מחלוקת, ולכן אנן קי"ל כהסתם. ועוד, דין המדוכה הוכיח שמרן סבר שההלכה כהסתם, וזה עומד כנגד הב"ד והוא לא יכול ליישב את זה לפי הבנתו. ולכן נראה לי שכאן אמרינן סתם וי"א והלכה כהסתם, ויש לפרש דעת מרן כמו שכתבתי לעיל.

(ו) **ולפי** זה נראה שתבלין אלו בנ"ד הם מותרים לדעת מרן אם המדוכה של איסור היא ודאי אינה בת יומא. אלא אף את"ל שהמדוכה היא בת יומא נראה שיש להתיר בביטול בששים, אף שתבלין הם עבידא לטעמא. וכן הוא ברמ"א בס"צח. ח. שכתב "כל האיסורים הנוהגין בזה"ז כולם מבטלים בששים... ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדירה, אבל אם נותן טעם באותה קדירה והוא אסור מצד עצמו אפילו באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו, ולכן מלח ותבלין דעבידי לטעמא אם אסורים מחמת עצמן אינן בטלים בששים." הרי אמרינן עבידי לטעמא אסור אפילו באלף רק אם התבלין עצמן אסורים כגון ערלה או ע"ז כמבואר בש"ך שם בס"ק לב. לאפוקי אם הם בולעים האיסור. וכן מבואר במרן והרמ"א בס"קה. יד. ע"ש. ולפי זה בנ"ד ודאי אמרינן ששייך ביטול בששים מאחר שיש כאן חשש של בליעת אסור בלבד, והתבלין עצמן מותרים, ולכן אין לאסור התבשיל משום שהתבלין עבידי לטעמא אם יש ששים כנגד התבלין.

(ז) **ועכשיו** יש לדון, שאם כלי האיסור שנדוכו בו התבלין הוא בן יומא, האם מותר לבטל לכתחילה התבלין בתבשיל אם יש ששים כנגדם, שהלא יש איסור לבטל איסור לכתחילה כמו שכתב מרן בס"צט. ה. ע"ש. אלא נראה שיש לומר שכאן הוא אינו מתכוין לבטל האיסור, שלדעת מרן לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים מלבד מבשר בחלב כמו שכתב מרן בס"צב. ד. וכן הוא בכה"ח שם ס"ק טז. ולכן אף שיש איסור בלוע בתוך התבלין מ"מ התבלין עצמן נחשבים היתר, וכיון שכל כוונת נתינת התבלין לתוך התבשיל הוא רק ליתן טעם התבלין בתבשיל ולא משום טעם האיסור שבהם, י"ל שהוא אינו מתכוין כלל לבטל טעם האיסור, וזה על פי מה שפסק מרן בס"פד. יג. "דבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו." ע"ש, בנושא כליו, ובפרט בנחלת צבי שם. ואף ששם מרן איירי באופן שהוא רוצה לכלה

מתכוין לביטול (ס"קל.).

ולכן למסקנה נראה שיש להתיר תבלין אלו כמו שביארתי לעיל.

סימן קל.

שאלה: האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך, אף באופן שאין ספק אחר להתיר. ואם אמרינן שמותר לבטל אם הוא אינו מתכוין לכך רק אם א"א באופן אחר, ואם זה רק באיסור שכבר נתערב.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד פד. יג. "דבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו." וכתב הט"ז שם בס"ק יח. "ואין כאן מבטל איסור לכתחילה שאין כוונתו אלא לתקן הדבש כ"כ הב"י בשם א"ח." וכן הוא בש"ך שם ס"ק לח. ועוד כתב מרן שם בסע"ד. "חטים מתולעים מותר לטחנן והוא שירקד הקמח לאור היום". והמקור לזה הוא התה"ד בס"קעא. והוא פירש הטעם משום "אם יטחנו התולעים בטלים בששים בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכין לבטל". ויש להקשות על שני דינים אלו שמדין הנמלים נראה דסגי ברק אם הוא אינו מתכוין לבטל, ומדין החטים נראה דבעינן גם הספק של שמא אין כאן איסור כלל, אבל ההיתר של אינו מתכוין לבטל לחוד אינו מועיל.

וראיתי בתשובת הרעק"א בס"עז. בד"ה ולכאורה שכתב לתרץ, "י"ל דוקא בדבש דההיתוך הוא להפריד זה מזה, הדבש מהנמלים ולהשליך האיסור, אלא דממילא נפלט הטעם, זה מקרי אין כונתו לבטל דהרי מראה בהיפוך שמפריד האיסור, אבל בטחינה שנתערב הכל יחד י"ל דמקרי קצת כונתו לבטל." הרי שאם נתערב האיסור לא מועיל ההיתר של אינו מתכוין לבטל. וכן כתב שם בד"ה מזה, "היה נראה דהתה"ד התיר דוקא בצירוף ב' טעמים, ספק אם יתערב בו איסור, גם קצת אין כונתו לבטל, בזה מותר." ועיין במשיב דבר ח"ב בס"כו. שהסכים להרעק"א וכתב, "בהא דתה"ד שלא התיר טחינת החטים מתולעים אלא בצירוף סברות אחרות, אבל משום שאין מתכוין לבטל לחוד אסור." וכן ראיתי סברה זו לחלק בין דין הנמלים ובין החטים, באהל יוסף בי"ד ס"יח. בתשובת הרב שמואל שלם ז"ל, שכתב "שאני התם דהנמלים עולים למעלה ע"י הסנון ואינו נשאר תוך הדבש גוף האיסור והחימום של

האיסור דהיינו הנמלים, מ"מ לא בעינן כוונה זו, שכל שלא נתכוין לבטל האיסור סגי. וכן יש לדייק בט"ז בס"צט. ס"ק ז. שכתב "דאם אין כונתו רק לדבר אחר, כגון לתקן הדבש" משמע שרק כוונתו לדבר אחר בעינן, ולא בעינן כוונתו לכלה האיסור כגון הנמלים בס"פד. יג. ועיין מה שכתבתי בזה במקום אחר (ס"קל.).

ונד"ד דומה למ"ש הנחלת צבי שם בשם הצמח צדק שמותר לעשות יין שרף מפירות תולעים. וכן הוא במנ"י ס"ס. ס"ק א. וכן הוא בערוך השולחן שם אות פד. דהיינו שכוונתו רק לבטל הפרי שהוא דבר מותר לצורך היין שרף, ואין כוונתו לבטל התולעים שבפרי. וכן הוא בנד"ד שכוונתו רק על התבלין ולא על האיסור הבלוע בתוכו.

(ח) **ואף** לדעת הרמ"א בס"צב. ד. דאמרינן חתיכה נעשית נבילה בכל איסורים, ולכן נראה שהתבלין עצמן אסורים, ואסור לבטלם לכתחילה, מ"מ עדיין יש להתיר משום שאף לדעתו בשאר איסורין אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק מדרבנן, כמו שכתב הש"ך שם בס"ק יב. וכן הוא בט"ז שם בס"ק יא. וכן הוא בפר"ח שם. (ומ"מ עיין בכה"ח שם בשם הכנה"ג והרעק"א שם שיש שסברו שהוא מן התורה אף בשאר איסורים.) ולפי זה י"ל ספק דרבנן לקולא, שיש מחלוקת אחר בס"צו. והוא שמא תבלין אינם נחשבים לדבר חריף, עיין בב"י שם בד"ה וכן הדין בשומן. ועיין בגר"א בס"ק י. שכתב בשם כמה פוסקים שרק צנון וסלקא אסור משום החריפות. ועיין ברעק"א הנ"ל בס"צו. שמצד דעה זו לבאר מרן בס"צו ג. ולכן מאחר שיש כאן ספק אם יש איסור בתוך התבלין או לא יש כאן ספיקא דרבנן לקולא, דהיינו ספק חתיכה נעשית נבילה, וי"ל שלא החמירו הרמ"א בזה ואזלינן לקולא. ועוד יש לצרף כאן דעת הר"ן שלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים אלא בדרך בישול, והובא דבריו בב"י בס"צב. בד"ה ופסק, ולכן בנד"ד שהבליעה היא על ידי טחינה במדוכה לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, וכן כתב הפר"ח בס"צו. ס"ק ח. ע"ש. ולכן לפי זה יש ס"ס, דהיינו ספק שאין כאן איסור בתוך התבלין אם הם אינם דבר חריף, ואת"ל שהם דבר חריף שמא לא אמרינן חתיכת נעשית נבילה בדרך טחינה, וכיון שסברו האחרונים שבשאר איסורים חתיכה נעשית נבילה היא רק מדרבנן יש להקל אף לדעת הרמ"א. ולכן שפיר אמרינן שהתבלין עצמן הם דבר של היתר והוא אינו מתכוין לבטל האיסור בתוכו. ולכן אם יש ששים כנגד התבלין יש להתיר הביטול לכתחילה. ועיין במקום אחר במה שכתבתי לגבי אינו

דבש שמחממין אותה לסננה אינו כל כך חימום כדי שנאמר שהנמלים נמחים בתוכה ע"י חימום לכך לא אמרינן דזה מקרי מבטל איסור לכתחילה אבל בנד"ד דבדאי גוף האיסור נמחה בתוכו ודאי דבזה אמרינן דמיקרי מבטל איסור לכתחילה... ואין להקשות מההיא שכתב מהרא"י גבי חטים דטוחנים אותם לכתחילה אף דהתם גוף האיסור נמחה בתוכו, דשאני התם דהוא ספק אם יש איסור בתוכו" ע"ש. ועיין עוד בפר"ח בא"ח ס"תנג. שכתב לגבי הנמלים שכונתו לסלק האיסור ואין רוצה ליהנות ממנו ולכן הוא מותר. ע"ש.

(ב) ולענ"ד נראה שיש להשיב על זה ממ"ש הט"ז בס"ק כ. לגבי טחינת התולעים שהיא מותרת, "הטעם דהא יש ספק ספיקא, ספק אין שם, ואת"ל יש שם ספק נימוח בשעת האפיה ואין כאן מבטל איסור לכתחילה שאין כונתנו רק לאפות הפת ולא לבטל התולעת כנלע"ד". ויש לדייק שנראה שבטול התולעים הוא רק בגדר ספק שהוא כתב "ספק נימוח", ולכן י"ל שכיון שזה רק בגדר ספק בעינינו טעם אחר להתיר החטים, דהיינו שמא אין שם איסור כלל, אבל י"ל שאם הוא בגדר ודאי שנימוחים התולעים, אז שפיר אמרינן שטחינת החטים היא מותרת מטעם זה לחוד. ואגב יש להקשות על הט"ז, שהוא כתב שהביטול הוא בשעת אפיה והתה"ד כתב שהבטול הוא בשעת טחינה, עיין במש"ז שם והשולחן גבוה ס"ק מה. מ"מ מה שכתב הט"ז שהביטול הוא בגדר ספק נכון הוא שכן יש לדייק מהתה"ד והש"ע שכתבו "והוא שירקד הקמח לאור היום. וכל תולעת שיראה שם יזרקנו והשאר מותר." הרי שחוששין שעדיין יש תולעת אחר הטחינה, וזה מוכח שביטול התולעים ע"י הטחינה הוא רק בגדר ספק.

(ג) ועכשיו יש לבאר כן בדעת הש"ך, אלא שדעתו בדין זה אינה ברורה. בס"ק לט. כתב הש"ך בשם התה"ד דבעינן בירור החטים קודם הטחינה להסיר כל החטים המנוקבים, והוא כתב "שיבררו קודם הטחינה כמבואר מדבריו בת"ה ובהגהת ש"ד להדיא דאז כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמינן אהנך טעמי" ע"ש. ואחר כך בס"ק מ. כתב הש"ך "מותר לטחנן. שאין דרך כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל נקב שיש לפניהם שיכולין לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנדו הרחיים עכ"ל ת"ה. ולפ"ז ברחיים שאין בהם אפרכסת כגון רחיים דידא היה אסור אלא שאחר כך כתב שם להתיר מטעם אחר שאף אם יטחנו התולעים בטלים

בששים בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מתכוין לבטל עכ"ל, ולפ"ז בכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר... ע"ש. ויש לדייק מדברי הש"ך לגבי הרחיים של יד, איך הוא התירו שכיון שבזה אין ספק של שמא יברחו מקול הנדנדו ונשאר רק ההיתר של טחינת התולעים, ואם זה בגדר ספק אין להתיר שהוא ספק מן התורה. אלא נראה שמוכרח לומר שטחינת התולעים ברחיים של יד היא בגדר ודאי, שכיון שזה רחיים קטן אין מקום שם להציל התולעים. וכן הוא, שמ"ש התה"ד הס"ס, זה רק לגבי רחיים גדול שיש בו אפרכסת, והתה"ד לא איירי כלל לגבי הרחיים של יד. ולכן מ"ש הש"ך ס"ס זה של התה"ד אחר שהוא איירי ברחיים של יד, זה חוזר על הרחיים הגדול של התה"ד ולא איירי ברחיים של יד, אלא שהש"ך למד מזה שאף ברק היתר אחד מועיל, דהיינו כגון שאינו מתכוין לבטל, אבל מוכרח אנו לומר שלגבי הרחיים של יד שזה בגדר ודאי.

וישוב מצאתי שכתב הכנה"ג שם באות צה. בשם הש"ך "דלפי טעם אחרון שנתן הרב בעל תה"ד מותר לטחון אפילו ברחיים דיד". הרי שזה כמו שכתבתי שברחיים של יד יש רק טעם אחד של נימוחים התולעים ע"י הטחינה. וגם מצאתי שהחכמת אדם בכלל לח. אות כד. פירש כן בדעת הש"ך, שהוא כתב "וברחיים של יד אע"ג דאין כאן ספק ספיקא מותר דעכ"פ ודאי נימוחו ובטל בששים." הרי שזה כמו שביארתי שברחיים של יד אין הביטול בגדר של ספק אלא הוא בתורת ודאי, ולכן רק בטעם של אינו מתכוין לבטל סגי. וכן ראיתי בערך השולחן שם באות פו. שאחר שהוא הביא ההיתר של ברחו מפני קול הנדנדו ברחיים גדול, הוא כתב שלא שייך היתר זה ברחיים של יד, "אך יש עוד היתר בזה שאף אם יטחנו התולעים בטלים הם בששים ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה שהרי אינו מכיון לבטלו." הרי שאף הוא סומך על ההיתר של אינו מתכוין לבטל, בלי טעם אחר ע"ש.

ולפי זה נראה ששפיר הוא לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך אף בלי ספק אחר להתיר, ודלא כסברת הרעק"א הנ"ל.

(ד) אלא שעדיין יש לדון בזה, שהלא עדיין יש ספק ספיקא להתיר ברחיים של יד, וזה אף שאין בזה הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנדו, והוא שיש ספק שמא לא נשארו תולעים של איסור אחר הבירור של החטים, שהלא

מלשון התה"ד הנ"ל. ועוד, הס"ס בש"ך שם שייך רק לרחיים גדול שיש בו אפרכסת, וכן הוא בתה"ד שהוא לא הביא דין הרחיים של יד כלל. ולכן נראה שעיקר הפירוש בזה הוא כהחכמת אדם.

וראיתי ברעק"א הנ"ל בד"ה והנה מדברי, שכתב לפרש הש"ך "דממ"ש בס"ק מ. אף בלא אפרכסת מותר אין ראייה דמתירין משום אין כונתו לבטל לחוד, די"ל כונת הש"ך דהוי ספק אם נתערב בו איסור דשמא אחר הבירור לא נשארו עוד מהנקובים". ע"ש. וזה כהשפ"ד, וכבר כתבתי שאין לומר כן. ואף רעק"א שם אינו ברור בשיטת הש"ך, שאחר כך הוא הביא פירוש אחר דמהני לבטל לחוד ע"ש.

עכ"פ אף את"ל כדעת השפ"ד שיש ס"ס ברחיים של יד, מ"מ עדיין י"ל שזה רק בספק נטחנו התולעים, אבל אם ודאי נטחנו אף הוא מודה שהוא מותר וכמו שפירשתי בט"ז והש"ך הנ"ל לגבי הרחיים הגדול באפרכסת. ולכן לפי זה נראה שהוא מותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך בלי צירוף של ספק אחר.

(ו) **ועכשיו** יש לדון בדעת מרן בזה, שאף שהוא הביא דין התה"ד בש"ע כמ"ש לעיל, מ"מ הוא השמיט הדין דבעינן בירור קודם הטחינה. ופירש הבית דוד ב"ד בס"כ. "דמה שהצריך בתה"ד ברירה הוא משום דהוא ז"ל פסק שם בתחלת התשובה כמ"ד דפרי שהוא מנוקב ויש בתוכו תולעת אע"פ שגדל בתלוש אסור משום דחיישינן שמא פירש וחזר, ולפי זה הווי החטים הנקובים ומתולעים איסור גמור, ולכן צריך לבררם אבל לדעת הרב ז"ל בש"ע שפסק לעיל בסמוך דכל זמן שימצא התולעת הגידל בתלוש תוך הפרי לא חיישינן שפירש וחזר, הווי החטים הנקובים מתולעים הותר גמור, ולכן לא פירש שצריך לברר הנקובים משום דאף הנקובים הם הותר גמור כמו שאינם נקובים ולא לקח הרב מדין התה"ד רק מה שכתב שאינו נקרא מבטל איסור לכתחילה. וכ"ת כיון שלדעתו ז"ל כלם מותרים מה הוצרך כלל לכתוב בש"ע שמותר לטחנן משום דאינו נקרא מבטל איסור, הלא מעקרא איסור ליכא, י"ל דהיינו משום דע"י הטחינה פורשים התולעים ממקום רבתייהו ונאסרים כלם הנקובים ושאנם נקובים, וא"כ הוי סלקא דעתך שאלו החטים אינם מותרים אלא לאוכלם כמות שהם בעינם אבל לטחנן שפורשים ממקומם אסור קמ"ל דשרו והיינו דכתב מותר לטחנן. "ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ברעק"א הנ"ל בד"ה ובזה מיושב, שפירש כן בדעת מרן ע"ש.

כתב הש"ך הנ"ל בס"ק לט. שאחר הבירור "ליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם". ולכן עדיין י"ל שהטעם שהרחיים של יד מותר הוא מפני שי"ל ס"ס, ספק שאין שם תולעים אחר הבירור, ואת"ל שיש שם תולעים ספק אם נטחנו. אלא אין זה נראה לי, שהלא התה"ד והש"ך לא הביאו ספק זה כלל בס"ס, אלא הם סומכין רק על הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנוד. ולכן נראה שהם סוברים שאין הבירור מועיל לעשות הדבר בגדר של ספק. ולענ"ד נראה שכוונת הבירור היא למעט התולעים ואף שיש ספק שמא אין שם תולעים כלל מ"מ הוא ספק שאינו שקול, ולדעת התה"ד בס"קצא. והש"ך בס"רצג. ס"ק ו. ספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס וכדעת התוספות בכתובות ט. בד"ה ואבע"א, ואין לסמוך על זה לחוד לעשות ס"ס, ולכן רק בצירוף הטעם של שמא יברחו מקול הנדנוד יש לעשות ספק שהוא ראוי להצטרף לס"ס, שבצירוף זה י"ל שיש ספק שקול, ובזה מובן למה לא הביאו התה"ד והש"ך ספק זה של אחרי הבירור בס"ס. וכן נראה מלשון התה"ד שכתב הטעם למה שאין לסמוך על הבירור בלבד, "הך חששא דאין בהן מתולעים כמאן דליתא הוא ולא מקרי חששא אלא כמו ספק הרגיל דמוציא מידי ודאי ואדרבה היה נראה להחמיר דאפילו ע"י ברירה לא נתיר." הרי שאין זה ספק שקול שמא אין שם תולעים ע"י הבירור. ובזה מובן לשון הש"ך בס"ק לט. שכתב "כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכין אהנך טעמי", דהיינו שבצירוף הבירור והקול הנדנוד יש ספק אחד של שמא אינו שם תולעים, אבל בחד לחוד זה בגדר ספק שאינו שקול והוא אינו מועיל לעשות ס"ס

וראיתי ברעק"א שם שהביא טעם אחר להבירור, והוא כדי למעט התולעים כדי שיהיה ששים של היתר לבטלם, ואפשר שכן הוא, ואפשר שיש עוד מטעם אחד.

(ה) **ולפי** כל הנ"ל נראה שאם ודאי יש ביטול לאיסור והוא אינו מתכוין לכך, אז שפיר הוא להתיר את זה כמו דמצינו בד"ק רחיים של יד, שבזה אין לצרף טעם אחר דהיינו שאין לומר שיש ספק אחר שמא שאין תולעים שם משעת הבירור. וזה כדעת החכמת אדם הנ"ל, וכן נראה מהש"ך והט"ז כמו שהוכחתי. אלא שראיתי בשפ"ד בס"ק מ. שכתב "עש"ך דהיכא דאפשר יש לטחון ברחייה דמיא ובא"א אף ברחייה דיד שרי מטעם ס"ס שמא יטחנו יע"ש". ודבריו קשים בעיני, שהלא ברחיים דיד ליכא ס"ס שאין לומר שיש ספק שמא שאין שם תולעים כלל אחר הבירור כיון שאין זה ספק שקול, וקרוב הדבר שיהיה שם תולעים כשנראה

ארחותיך

למדני

ואת"ל שלפי זה הוא אינו ברור לדעת מרן איך הוא סמך על הס"ס של התה"ד ברחיים גדול, שכבר כתבתי לעיל שהתה"ד סמך על הספק מיעוטא של שמא ברחו התולעים רק בצירוף הספק מיעוטא דשמא לא נשארו תולעים אחר הבירור ורק בזה איכא ספק שקול, ולדעת מרן ליכא ספק שקול. זה אינו קושיא, שלדעת מרן לא בעינן ספק שקול בשני הספקות אלא ברק אחד סגי כמו שפסק מרן בי"ד בס"קכט. לגבי הגנבים והחביות של יין, וכמו שביארתי במקום אחר (ס"קלב). ועוד יש לומר, שכיון שהוא צריך לרקד הקמח אחר הטחינה שפיר הוא לסמוך על ס"ס בלי הבירור כיון שאם נשארו תולעים אחר הטחינה הוא ימצא אותם ע"י הריקוד.

ולפי זה י"ל שלדעת מרן אין לומר הסברה שמא אין תולעים שם משעת הבירור כיון דלדעתו ליכא בירור. ולכן אם אנן קי"ל שהרחיים של יד מותר מצד הדין אף לדעת מרן כמו שכתב הש"ך "שבכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר", ולכן מוכרח לומר שהטעם הוא מפני שודאי נטחנו התולעים שאין בזה ספק אחר, דהיינו שאין לומר שמא ברחו בשעת הטחינה כיון דליכא בזה אפרכסת. וכן אין לומר שמא אין תולעים משעת הבירור כיון דליכא בירור, ולכן יש רק טעם אחד להתיר, דהיינו שהוא אינו מתכוין לבטל וברחיים של יד הוא דבר ודאי שנטחנו התולעים. וכן כתב הרעק"א שם בדעת מרן דשפיר י"ל דאין כונתו לבטל לחוד מהני, ע"ש פירוש.

ולכן שפיר י"ל מכל הנ"ל שבין לדעת מרן ובין לדעת הש"ך והט"ז ששפיר הוא לבטל איסור אם הוא אינו מתכוין לכך אף בלי צירוף ספק אחר להקל.

וראיתי בדבר משה בי"ד ס"ח, והובא דבריו באהל יוסף בי"ד ס"יז. שכתב שאם ודאי יש תולעים בחטים לא מועילה הטחינה במכתשת כיון שהתה"ד התיר הדבר רק אם יש ס"ס ע"ש בדבריו. ולענ"ד זה אינו, שלפי מה שהתירו הש"ך ומרן הרחיים של יד אף בלי ס"ס י"ל שהדבר מותר.

(ז) **ועכשיו** יש להביא ראייה למה שכתבתי שיש להתיר ביטול אם הוא אינו מתכוין לכך אף בלי צירוף ספק אחר, מדין חטים בפסח, שכתב הטור בס"תנג. לגבי נשיכת עכבר בחטים "אפילו אם יש בהן נשוכין אינו אחד מאלף ומבטלין הן כשיטחון ואין כאן מבטלין איסור לכתחילה שאינו טוחן כדי לבטלה." הרי אף שיש ודאי איסור אמרינן

ההיתר של אינו מתכוין לבטול. וכן הוא בתה"ד בס"קיד. לגבי חטים שצמחו בלחלוחית הארץ דאמרינן ההיתר של אינו מתכוין לבטל בטחינה כדעת הטור, וכן הוא ברמ"א בס"תנג. והרי התם ודאי יש חטים אלו שהם חמץ גמור, ועדיין אמרינן ששייך אינו מתכוין לבטול. ואל תאמר דשאני הכא כיון שהוא קודם פסח והוא זמן של היתר, וכמו שכתב הרעק"א שם בד"ה מזה, שזה אינו שכתב התה"ד בס"קעא. לגבי טחינת התולעים בחטים, "וכה"ג כתב הא"ח (הטור) בהל" פסח כדמבואר לעיל (ס"קיד). בתשובה על ברירת חטים לפסח". משמע שהשוה התה"ד דין תולעים שעומדים באיסורם לדין פסח, ואין לחלק ביניהם. ועוד בחמץ יש טעם להחמיר כנגד הטעם להקל, וזה ממה שכתב הב"ח שם בשם כמה פוסקים, שאין מותר לבטל חמץ לכתחילה אף אם אינו מתכוין לכך, ופירש הרשב"א בתשובה בס"תתלא. הטעם משום החמירו בחמץ מפני שהוא דבר שיש לו מתירין ע"ש. ועיין בפר"ח בא"ח ס"תנג. אות ג. שאחר שהוא הביא דעת התה"ד והטור לגבי פסח, שמותר לטחון כיון שהוא לא כיון לבטל אלא לטחינה, הוא כתב "וא"ת למה ליה האי טעמא, תיפוק ליה דאינו מבטל איסור אלא היתר דהשתא כולי היתרא הוא... וי"ל דכיון שהוא מערבו לבטלו כדי לאוכלו בפסח הרי הוא כמבטל איסור לכתחילה, דאלת"ה וכי מותר לערב חמץ בששים קודם פסח לאוכלו בתוך פסח, אלא ודאי שאני הכא לפי שאינו טוחן כדי לבטלם." ע"ש. משמע שכל ההיתר הוא מפני שהוא אינו מתכוין לכך, וההיתר של "היתר השתא", לא מועיל, לכן י"ל שהטור סמך כל כוחו על היתר זה בלי צירוף של היתר דהשתא. לכן נראה שאף בלי ספק שיש כאן איסור, הוא מותר לבטל אם אינו מתכוין לכך, ודלא כמ"ש הרעק"א הנ"ל, שכתב "דהתם איכא סניף דקודם פסח הכל היתר ולא מקרי ביטול איסור."

ומצאתי תנא דמסייע לי בכל זה, והוא הבית דוד בי"ד ס"כו. שכתב "ואע"פ שהרב תה"ד (לגבי טחינת החטים שיש בהם תולעים בס"קעא). תלה הטעם בשני דברים, הא' שהוא ספק אם יתערב שום איסור, הב' שאינו מתכוין לבטל, והכא בנד"ד אינו שייך רק הטעם הב' שאינו מכין לבטל אבל אינו ספק אם יש שום איסור דהא ודאי יש, עכ"ז אין קפידא דע"כ אין כונת הרב תה"ד ז"ל לומר דבעיא תרוייהו דהא בתשובה דלעיל שהיא שם בס"קיד. מבואר דבטעם דאינו מכין לבטל לבד סגי, שכתב שאין צריך לברור החטים מאותם שצמחו רק בעיונא בעלמא כדי לראות שאין שם יותר מא' בששים וכו' אלמא אע"פ

שודאי יש שם חטים שצמחו כיון דיש ששים מותר מטעם שאינו מכין לבטל, וא"כ בהכרח דמ"ש הרב תה"ד כאן ב' הטעמים אינו אלא לרווחא דמלתא. "הרי מבואר מדבריו שיש להוכיח מדין פסח דסגי בטעם לבד של אינו מתכוין לבטל, וכן דעת התה"ד לגבי טחינת החטים שיש בהם תולעים.

(ח) **אלא** שזה קשה לי, מה שראיתי בבית דוד בס"כ. שיצא לחלק בין אם האיסור דהיינו התולעים בתוך ההיתר שהוא החטים, ובין אם הוא חוץ להיתר כגון התולעים בין החטים, שאם הוא בתוך ההיתר זה כבר מעורב ושייך לומר שהוא אינו מתכוין לבטל, אבל אם הוא חוץ להיתר אז אם הוא מבטלו זה נחשב מבטל איסור בידים ולא אמרינן שהוא אינו מתכוין לכך. וז"ל "אם עדיין נשארו עוד נקובים אחרים מתולעים אהא קאמר שאינו נקרא מבטל לכתחילה משום דאינו מערב בידים שהתולעת כבר הוא מעורב מעצמו שם, אבל בתולעים שבחוץ שאינם מעורבים אם אינו מסירם וטוחנן עם החטים הוי מערב בידים." ע"ש. ולענ"ד אין זה חילוק נכון, שהלא לגבי דין חטים מצמוחים בפסח החטים של חמץ הם בחוץ מהחטים שאינם מחומצים, ועדיין אמרינן שהוא אינו מתכוין לבטל. ועוד י"ל, שאף בדין התולעים הלא תה"ד איירי ברחיים גדול שיש אפרכסת, והוא כתב שהתולעים יוצאים מתוך החטים באפרכסת משום קול הנדנוד, ולכן כשנטחנו התולעים אחר כך הם כבר בחוץ מן החטים ועדיין הוא מותר. ועוד, לגבי דין חטים של תרומה שנתערב בחטים של חולין בסוף פ"ה דתרומות, עדיין אמרינן ששייך אינו מתכוין לבטל ע"י טחינה אף שהאיסור אינו בתוך ההיתר, ואף את"ל דשאני דין תרומה כיון שאין האיסור ניכר מההיתר (ועיין לקמן שכתבתי שנראה מהפר"ח בס"תנג. אות ג. שהוא ניכר), מ"מ עדיין דין פסח תוכיח, וכן דין האפרכסת. ועיין באהל יוסף בס"כא. מה שהוא כתב על ענין זה. ולכן נראה שאין זה חילוק נכון.

(ט) **ועכשיו** יש לבאר הירושלמי בסוף פ"ה דתרומות, שנראה מהתם דאמרינן שאם הוא אינו מתכוין לבטל הוא מותר אף שאין ספק אחר בדבר. כתוב במשנה, "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנן והותרו כשם שהותרו החולין כך הותרו התרומה ואסור, אם ידוע שחיטין של חולין יפות משל תרומה מותר." ופירש הפנ"מ, "אם ידוע שחיטין של חולין יפות וסאה תרומה של רעות נמצא שהחולין הותרו בקמח והתרומה פחתה והרי עכשיו הקמח של תרומה הוא עולה באחד ומאה ומותר החולין." וכתוב בירושלמי על זה,

"תני אף טוחן הוא בתחילה ומתיר, מתני' דרבי יוסי דר"ר יוסי אומר אף מתכוין וילקוט ויעלה בא' ומתאים, א"ר זעירא שכן דרך כהנים להיות טוחנין מדומע בביתיהן. מה נפיק מביניהון כלאי הכרם, על דעתיה דרבי יוסי טוחן ומתיר, על דעתיהון דרבנן אינו טוחן ומתיר." ופירש הפנ"מ "שכן דרך כהנים להיות טוחנין מדומע בביתיהן וכיון דבלאו הכי יבואו לידי טחינה טוחן הוא אף לכתחילה להעלות התרומה באחד ומאה". ועוד פירש הפנ"מ לגבי כלאי הכרם לרבנן, "וא"כ בכלאי הכרם דלא יבואו לידי טחינה בידו וכן אין למוכרם כך דכל זמן שלא עלו אסור התערובות בהנאה." הרי אם מותר ליהנות מהאיסור הטחינה מותרת.

נראה מזה שלר"ר יוסי אף אם הוא מתכוין לבטל האיסור הוא מותר, אבל ר"ר זעירא סבר שלד"ה אם הוא מתכוין לבטל האיסור הוא מותר כאן רק משום שבסוף באו לידי טחינה ע"י הכהנים. וכן יש לדקדק בפנ"מ שכתב שלר"ז הוא טוחן להעלות התרומה, הרי שהוא מתכוין לכך, אבל לא שייך היתר זה בכלאי כרם שלא שייך טחינה בהם. אמנם י"ל שלר"ז, כל זה אם הוא מתכוין לכך, אבל אם הוא אינו מתכוין לכך י"ל בכל אופן הוא מותר, ולכן אף בכלאי הכרם אם הוא אינו מתכוין לבטל האיסור אלא לטחינה בלבד אז הוא מותר כיון שהוא אינו מתכוין לבטל האיסור. כן נראה לענ"ד לפרש דעת ר"ר זעירא, וכן ראיתי בפר"ח בס"תנג. בתירוץ ראשון שכתב שהירושלמי איירי במתכוין לבטל ואף שהוא איירי לגבי הירושלמי בתרומות פ"ד הל"ז. שכתב ר"ר זעירא שם "חיטין בחיטין טוחנן ומתיר", הלא ה"ה במה שאמר ר"ר זעירא בסוף פ"ה דתרומות. וכן ראיתי בנהר שלום שם שכתב בסוף אות א. "בההיא דתרומה שדורסן כדי לבטלן". ואחר זמן מה ראיתי בערה"ש העתיד בהל"ז תרומות ס"פז. אות ג. שכתב בדין זה, "ודע שיש להסתפק בדין נפלה סאה חטים רעות של תרומה לפחות ממאה ורק ע"י הטחינה נתהוה מאה, אם הכוונה דוקא כשטחן בלא כוונת ביטול או אפילו טחן בכוונת ביטול, וכן נראה לי דכיון דדרך חטין להטחן ובהכרח לטוחנם ולרקודן כדרך התבואות לא מקרי זה מבטל איסור לכתחילה" ע"ש. והמגיה שם תימה עליו שהלא מפורש זה בירושלמי "תני אף טוחן לכתחילה" והניח הדבר בצ"ע. ולענ"ד דברי הערה"ש נכונים ש"ל דנהי שמותר לטחון לכתחילה, אבל עדיין יש להסתפק בדעת ר"ז אם הוא איירי שזה מותר באופן שהוא מתכוין לביטול או לא, ולדעת הערה"ש ר"ז איירי אף באופן שהוא מתכוין לביטול, וכמו שפירשתי, וששתי. ולכן יצא לנו מזה קולא, דהיינו שאף אם הוא מתכוין לבטל האיסור הוא מותר אם בסוף הוא יכול להיות שבאו לכך ע"י אחר בדרך היתר כדמצינו בטחינת

חטים, אמנם עיין לקמן בשם הרשב"א שלא נראה כמו שפירשתי, אלא דההיא דתרומות איירי באינו מתכוין.

ועוד ילפינן מזה שאם הוא אינו מתכוין לבטל האיסור, דהיינו שהוא כיון רק לטחינה, שהוא מותר, וזה אף שאין ספק אחר להצטרף להתיר. וראיתי בגר"א ב"ד פד. שכתב שירושלמי זה הוא המקור לדין התה"ד לגבי ההיתר של טחינה בחטים מתולעים. הרי אף זה הוכחה שלא בעינן ס"ס להתיר בטול אם הוא אינו מתכוין לכך, וכן העיד הגר"א. וכן ראיתי בפר"ח ב"ד ס"סד. בסוף ס"ק כד. שהביא הירושלמי וכתב, "דאף לכתחילה טוחן ומתיר וטעמא דמילתא משום שאין כונתו לבטל האיסור אלא דממילא מיבטיל ולא קמכוין שפיר דמי." אלא שנראה לענ"ד שר"ז איירי באופן שאף הוא מתכוין לבטל כנראה מהפנ"מ ודעימיה, אבל עדיין ילפינן מזה שאם הוא אינו מתכוין לבטל שזה מותר כמ"ש הפר"ח.

(י) **וכן** ראיתי בתשובת הרשב"א ח"א ס"תסג. בשם הרא"ש, שהביא ירושלמי הנ"ל וכתב, "וכל האיסורין שריבה עליהן בשוגג מותר ואף על פי שטחנן מזיד נקרא שוגג לענין בטול דלא נתכוין לבטל אלא לטחון ולאכול וכדאיתא בירושלמי אף טוחן לכתחילה ומותר שכן דרך כהנים טוחנן מדומע בבתייהם". ואחר כל דבריו כתב הרשב"א, "עוד יש לי בזה שלפי שהחמירו בתרומה ואסרו עד מאה וסמכוהו אקרא הקלו בה במקומות שלא להחמיר עליה כל כך... וכגון הקלו לבטל כשטחנן ורואין כאילו של חולין היו מרובין בשעת נפילה או כפי שנפלו חולין בשוגג לאחר מכן..." ע"ש. הרי שמה שהקילו בתרומה הוא דוקא שלא היה שם יותר ממאה של חולין קודם הטחינה, אבל אם היה שם כדי לבטלו בתחילה מותר לטחון, ואין זה קולא שדוקא שייך בתרומה, אלא בכל האיסורים, ולכן נראה מזה שהרשב"א הסכים לירושלמי והפירוש של ר"ז זעירא, ויש ללמוד מזה לשאר איסורים. ועוד נראה מזה, שהטעם של ר"ז הוא משום שהוא אינו מתכוין לבטול וכמו שכתב הפר"ח הנ"ל, ודלא כמו שפירשתי שר"ז איירי באופן שאף הוא מתכוין לבטל. וכן ראיתי בפר"ח בא"ח ס"תנג. ג. בתירוצי שני שהשווה הירושלמי לדעת הטור לגבי טחינת החטים מחומצים בתוך שאר חטים קודם פסת. ואף שהוא כתב אחר כך שאם האיסור ניכר מההיתר שלא שייך היתר זה וההיא דהירושלמי דתרומות הוי קולא היא, מ"מ זה משום שנראה שהוא סבר שיש להכיר התרומה הרעה מהחולין הטוב ולכן לא שייך ביטול בשאר איסורים באופן כזה אלא שהקילו בזה רבנן לגבי תרומה, אבל י"ל שלדעתו שאם

אין האיסור ניכר אז אף בשאר איסורים יש להתיר לבטל אם הוא אינו מתכוין לכך, וכמו שהוא כתב ב"ד ס"סד. הנ"ל. אמנם דעת מרן אינה כדעת הפר"ח בזה, שהלא מרן פסק כהתה"ד ב"ד פד. לגבי התולעים והחטים והתם התולעים ניכרים מן החטים וכן דעת התה"ד לגבי החטים מחומצים שהם ניכרים משאר החטים, ולכן צ"ל שלדעת מרן היתר הירושלמי שייך אף אם האיסור ניכר בתוך התערובת, וכן נראה דעת הגר"א שם שהשוה הירושלמי לדין התולעים בחטים, וזה מועיל אף שאין ספק אחר לקולא.

וכן ראיתי ברע"ב על המשנה בתרומות פ"ה. שכתב, "ואפילו לכתחילה יכול לטחון כדי להתירן." ולכאורה הוא לא ברור אם הוא פסק כר"י יוסי או כר"ז זעירא, אבל במשנה בערלה פ"ב מש"ו. הוא פסק שאין ההלכה כר"י יוסי, ולכן מוכרח לומר שהוא סבר שההלכה כר"ז זעירא לגבי טחינת התרומה, ואנן אמרינן שמותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך. ואגב יש לדייק במה שהוא כתב "לטחון כדי להתירן" שהוא פירש כמו שכתבתי לעיל שלר"ז אף אם הוא מתכוין לבטול "להתירן" הוא מותר ולא דוקא באינו מתכוין.

(יא) **וראיתי** בר"ש על המשנה שהוא הביא הירושלמי גם כן, דהיינו שמותר לטחון לכתחילה, ואף הוא הביא דעת ר"י יוסי ור"ז זעירא. וראיתי ברעק"א הנ"ל בד"ה ועיין תרומות, שהוא הביא הר"ש ואחר כך הוא כתב, "שהפר"ח הוכיח ממתניתין תרומות הנ"ל דאין כוונתו לבטל מותר. ותמוה דהעלים עין מהר"ש הנ"ל." ועיין בתוספות רע"ק על המשנה דתרומות שם שהקשה כן. ולא ידעתי מה הוא ראה בדברי הר"ש להקשות על הפר"ח, שהלא הר"ש הביא ר"י וגם ר"ז ואם אזלינן אחר ר"ז דעת הפר"ח היא נכונה.

אלא שיש להקשות על זה מהרמב"ם כמו שכתב המראה הפנים שם על הירושלמי, וז"ל "והרמב"ם לא כתב אלא כלשון המשנה "וטחן הכל", ולא הזכיר ההיתר לכתחילה, וטעמו דאע"ג דסתמא דהש"ס מוקי להך ברייתא כר"י יוסי דערלה (פ"א מש"ו). והוא ז"ל פסק כר"י יוסי בפ"טו. ממ"א בהלכה כה. מ"מ הכא לא פסק כוותיה דטעמיה בההיא דנטיעות שנתערבו משום דבגיטין נד. מסיק דחזקה אין אדם אוסר את כרמו בנטעיה אחת, והכא לא שייך האי טעמא, ואף דר"ז מוקי להא דהכא כדברי הכל לא חייש לזה מכוין דסתמא דהש"ס תלי בהאי פלוגתא דר"י יוסי

(ב) **ולכן** מכל הנ"ל נראה שמותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך בלי צירוף ספק אחר לקולא. אלא שראיתי ברעק"א הנ"ל שהקשה על סברה זו ממרן בי"ד ס"ק. ב. שכתב "בעלי חיים שנתערבו באחרים ונשחטו בטל חשיבתן ובטלין והוא שנשחטו בשוגג." הרי שבמזיד הוא אסור, וזה תמוה שהלא במזיד הוא רק כיון לתקן האוכל דהיינו להכין הבשר לאכילה והוא אינו מתכוין לבטול והוא מותר, וזה דומה לטחינת החטים של מדומע שהוא מותר. וכן יש להקשות ממשנה דערלה פ"ג מש"ח. "נתפצעו האגוזים נתפרדו הרמונים... יעלו באחד ומאתים." וגם זה בשוגג דוקא כמבואר בירושלמי שם, והלא אם הוא כיון לתקן האוכל הוא מותר.

ולענ"ד נראה שיש לחלק ביניהם, שכשהוא שחט כל הבע"ח והוא הגיע לאיסור, אף שכוונתו היא רק לאכילה מ"מ הוא שחט האיסור בלי צירוף של היתר כלל, ובזה אין לתלות שמעשיו חל על ההיתר ברגע זה, אבל לגבי טחינת הרחיים הוא טוחן התערובת של איסור והיתר, ומאחר שכוונתו בשעת הטחינה היא על דבר היתר, אמרינן שאף האיסור נגרר אחריו, וזה דומה לדבר שאינו מתכוין בשבת, שהוא עושה מעשה של היתר וגרר בגללו מעשה של איסור כמו שכתב הרמב"ם בפ"א דשבת, ובזה אמרינן דבר שאינו מתכוין. וה"ה כאן, מאחר שהוא עושה דבר של היתר שהוא טחינת החטים של היתר וזה עיקר כוונתו, וממילא נעשה הדבר של איסור שהוא טחינת התולעים או החטים של תרומה, מ"מ מאחר שהוא אינו מתכוין לכך הוא מותר (ואף שזה פ"ר מ"מ התירו חכמים). וכן כתב רעק"א עצמו בשולי המכתב ע"ש. ולכן נראה שאף שאין ספק אחר בדבר הוא מותר לבטל אם הוא אינו מתכוין לכך, וכמו לגבי טחינת חטים.

(ג) **ועוד** יש להביא ראיה שמועיל אינו מתכוין לבטל בלי צירוף ספק אחר, והוא ממה שכתב הט"ז בי"ד ס"קלז. ס"ק ד. לגבי ביטול איסור יי"נ הבלוע בחבית, שאסור להוציא יין כשר מהחבית בדרך הנקב והברזא, אף שיש מים ביין והמים מבטל האיסור של יי"נ הבלוע בברזא, כיון שזה נחשב מבטל איסור לכתחילה כיון שאפשר באופן אחר, דהיינו כגון להוציא היין מדרך פיו החבית למעלה ע"ש. משמע שאם א"א באופן אחר הוא מותר וזה בגדר של אינו מתכוין לבטול וכמ"ש הב"ח שם, "אבל אם יש בו מים מעורבים פשיטה דשרי להוציא דרך הברזא שאין זה מבטל איסור לכתחילה כיון שאין כונתו אלא להוציא היין ולא כדי לבטל האיסור שבנקב הברזא והוא דבר פשוט". הרי לדעת הב"ח והט"ז

ורבנן והדרינן דהלכה כחכמים בענין דינא דהאי מתני'." ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם אין להתיר הטחינה לכתחילה, ולכן נראה שיש להוכיח מדעתו שלא אמרינן שמותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך. ולענ"ד שיותר היה הרעק"א הנ"ל להקשות על הפר"ח מדעת הרמב"ם ולא מן הר"ש הנ"ל. מ"מ נראה שאין זה מוכרח בדעת הרמב"ם, שיי"ל שהרמב"ם סבר כמו שפירשתי לעיל שר"ז איירי במתכוין לבטל והוא מותר כיון שכן דרך הכהנים, וכמו שנראה מהפנ"מ והרע"ב והפר"ח והנהר שלום והערה"ש, ובזה הרמב"ם לא פסק כר"ז, אבל עדיין י"ל שאם הוא טחן בלא כוונה לבטל שהוא מותר, אלא שהרמב"ם לא הביא את זה כיון שלדעתו הירושלמי לא הזכיר פרט זה, ודרכו להביא רק מה שהביאו בפירוש בש"ס. ולכן אין להוכיח מהרמב"ם שאין היתר של אינו מתכוין לבטל.

ועוד י"ל, שאף שהרמב"ם הביא לשון המשנה שהיא בדיעבד, י"ל שזה לאו דוקא ואף לכתחילה הוא מותר, וכדמצינו לגבי נ"ט בר נ"ט דהיתרא שכתוב בגמרא בחולין קיא: "דגים שעלו בקערה של בשר מותר לאכלן בכותח", ואף שיש פוסקים שסברו ש"עלו" מוכח שזה דוקא בדיעבד כמ"ש הב"י בי"ד צה, מ"מ יש פוסקים שסברו שזה אף לכתחילה ומרן בכללם, והלשון של "עלו" הוא לאו דוקא. וכן ראיתי בבית דוד בי"ד בס"מב. שכתב בד"ה וטעמם, "אבל בנ"ט בר נ"ט דלא מצינו בהדיא שגזרו בו לכתחילה אין לנו לומר שגזרו לכתחילה דהו"ל למימר גזרה בהדיא". ולכן לשון "עלו" היא לאו דוקא. וכן ראיתי בבית יהודה ח"ב ס"צב. שכתב "דדגים דמותר לאוכלם בכותח פירושו אפילו לכתחילה ולא לכתחילה אחר שעלו בלבד אלא אפילו לכתחילה נמי מותר לבשלם בכלי של בשר אדעתא דהכי." ע"ש. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי, שאף שהרמב"ם הביא לשון המשנה שהיא בדיעבד, י"ל שזה לאו דוקא ואף לכתחילה הוא מותר לטחון וכו"ז. וכן נראה מהרמב"ם בפ"יא. דהל" מאכלות אסורות שהוא הביא דעת גאוני מערב לגבי יין שנתערב בו מעט דבש, וכתב על זה הב"ח בס"קכב. שנתערב משמע רק בדיעבד, אבל כתב הברכ"י שם באות ו. שזה אינו, אלא אף לכתחילה התירו. הרי משמע שלשון בדיעבד הוא לאו דוקא אלא אף לכתחילה יש להתיר. וכן מצינו בברכ"י בא"ח ס"שמ. אות א. לדעת המ"א, שאף שמרן שם כתב שתי שערות, אין זה לומר שאין איסור בשער אחת, אלא כלשון המשנה נקט. ע"ש. ולכן נראה מזה שאין לדקדק בנד"ד במה שנקט לשון המשנה, וי"ל בנד"ד שאף לכתחילה מותר.

אף שאין ספק אחר בדבר הוא מותר, אלא שהט"ז סבר שזה דוקא אם א"א באופן אחר.

ולכאורה זה אינו ברור כיון שמרן שם בב"י כתב, "ומ"מ איפשר דלכתחילה אסור להוציא דרך נקב הברזא משום דהוי כמבטל לכתחילה." משמע שאף אם הוא אינו מתכוין לכך הוא אסור להב"י, וי"ל שזה משום שאין כאן צירוף של ספק אחר. אלא שכתב הט"ז שכוונת מרן היא מפני שכיון שאפשר באופן אחר דהיינו לטול היין מפי החבית למעלה, עדיין זה נחשב כאילו הוא מתכוין לכך. ולכן אף לדעת מרן אם א"א באופן אחר הוא מותר.

אמנם לענ"ד נראה שאין זה כוונת מרן, שהמקור לדין זה הוא הרשב"א כמבואר בטור והב"י שם, וכבר כתב הרשב"א, הביאו דבריו בטור והב"י בס"קכב. "איסור מועט שנבלע בכלי... אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בו, אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע." ע"ש. וזה קשה, שהלא הוא לא כיון לבטל איסור בשעת שימוש בכלי אלא כל כוונתו לאכול ממנו או לבשל בו, ולמה לא אמרינן שאין כוונתו לבטל האיסור. וראיתי בנו"ב מה"ק בי"ד ס"כו. בהגה, שהקשה כן וכתב, "שדוקא בדבר שכבר נתערב התיירו אם אין כוונתו לבטל אבל לערב מתחלה אף שאין כוונתו לערב רק להשתמש בכלי אסור." הרי אם הוא רוצה לערב מתחילה אף שאין כוונתו לכך הוא אסור וזה נחשב כאילו הוא כיון לכך, ולכן אסור להשתמש בכלי שיש איסור נבלע בו כיון שזה לכתחילה ועדיין אין כאן תערובת של איסור והיתר. ולפי זה כן י"ל לגבי הי"נ שכיון שהוא יודע שיש מים ביין בחבית ועדיין לא הגיעו המים לתוך הברזא ולכן הוא איסור לפתוח הברזא אף שהוא אינו מתכוין לבטול איסור כיון שעדיין אין ערוב של איסור והיתר, וכמו שמצינו בדעת הרשב"א לגבי הכלים שיש בהם איסור מועט בס"קכב. ע"ש. מ"מ מרן בב"י בס"קלז. כתב רק ש"אפשר" לאסור, ונראה שכוונתו היא דשמא י"ל שכיון שהמים כבר היו בחבית זה נחשב כאילו כבר נתערבו אף שעדיין המים לא היו בברזא. ולפי פירוש זה בדעת מרן י"ל שאם כבר יש תערובת של איסור והיתר שוב לא בעינן ספק אחר להתיר מטעם שאינו מתכוין לבטול.

ועוד נ"ל לפרש בדעת הרשב"א, וזה מה שנ"ל עיקר, שלדעתו לא אמרינן אינו מתכוין לבטל מותר לכתחילה בכל ענין, אלא באופן שהוא רוצה לכלות האיסור כגון

בעשיית הגעלה לכלי איסור שהוא רוצה לכלות האיסור, וכן לגבי הנמלים בדבש שהוא רוצה להפריש האיסור ולהשליכם וכן כתב הפר"ח בס"תנג. אות ג. ע"ש, או במקום שמוכח מילתא שהאיסור הוא שם מפני טעם אחר וזה מוכח שהוא אינו מכין לבטל האיסור, אבל אם האיסור הוא שם והוא לא כיון לכלות האיסור או הוא לא שם מפני טעם אחר, עדיין זה נחשב לכיון לבטל האיסור. והדוגמא לזה הוא מ"ש הריב"ש בס"שמט. לגבי חלב שמשמים בין נסר לנסר בקנקנים של עץ כדי שיחברו היטב ולא ינטף היין, וכתב הריב"ש על זה "ואין זה כמבטל אסור לכתחילה כיון שאין כונתו לבטלו ולהנות מן האסור אלא כונתו לתקן הכלי ולהדביק סדקיו". ע"ש. הרי שכיון שהאיסור הוא שם מטעם אחר, דהיינו להדביק הכלי, אנו אמרינן שהוא לא כיון לבטל, אבל אם הוא נתן האיסור בכלי בלי שום טעם ואחר כך הוא נתן היין בכלי והוא נתערב בו אף שהוא לא כיון לבטל האיסור אלא לשמירת היין מ"מ עדיין זה נחשב כאילו הוא כיון לבטל האיסור כיון שאין תכלית אחר לאיסור.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הרשב"א בס"תתלא. שאין לטחון חטים שיש בהם חטים של חמץ קודם פסח, שבוה הוא מבטל איסור לכתחילה. וכן דעת הסמ"ק כמבואר בב"ח בא"ח בס"תנג. שכתב, "נ"ל דהסמ"ק ס"ל דטחינה ה"ל מבטל איסור לכתחילה אע"פ שאינו טוחן כדי לבטלן וכדעת מהר"ם שכתובה בתשובת הרשב"א בס"תתלא. והוא גם כן דעת הר"ן" ע"ש. הרי שאף שהוא אינו מתכוין לבטל את החמץ, מ"מ אין זה מועיל שהחמץ הוא שם ואין החמץ טעם אחר להיות שם, ולא דומה לחלב בקנקנים בנדון הריב"ש.

וכן לגבי מ"ש הטור בשם הרשב"א בי"ד ס"קכב. "אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בו, אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה". הרי כאן אין שום תכלית אחרת להאיסור והוא לא שם כדי לדבק הנסרים, וכיון שאין שום טעם אחר להאיסור אין כאן דבר שמוכח שהוא לא כיון לבטל האיסור, ולכן זה נחשב כמבטל איסור לכתחילה. ואין לדמות דין זה להגעלה שהוא מבטל טעם האיסור מהכלי, דשאני התם שכל כוונתו היא לכלות האיסור, אבל כאן אין כוונתו על האיסור כלל אלא לבשל האוכל של היתר בתוך הכלי, ולכן אין לשמש בכלי זה לדעת הרשב"א.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הב"י לפרש דעת הרשב"א לגבי

הריב"ש הנ"ל. והריב"ש עצמו הוכיח שמותר לעשות התערובת לכתחילה, דהתם הוא התיר ליתן היין בתוך הקנקן משום אין כוונתו לבטל האיסור אף קודם התערובת. וזה סייעתא להנחלת צבי שהקשה על הנו"ב הנ"ל וכתב שלשאר הפוסקים הוא מותר. אלא לפי מה שביארתי י"ל שאף הרשב"א מודה בזה. ועיין בערה"ש בס"פ אות פד.

(טז) **מ"מ** לענ"ד אנו לא קי"ל כשיטת הרשב"א בזה, שלפי מה שביארתי בדעתו הוא אסור לטחון החטים שיש בהם תולעים ולא אמרינן בזה שהוא לא כיון לבטל. אמנם כיון שמרן בס"פד. פסק כהתה"ד שדבר זה מותר צ"ל דאנן אמרינן שאם הוא לא כיון לבטל שזה מותר אף אם הוא לא כיון לכלות האיסור, ואף אם אין שום תכלית אחרת לאיסור. אלא שיש להקשות על זה, שבס"קכב. ה. פסק מרן כהרשב"א והוא הביא טעמו בש"ע וכתב, "אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה." הלא זה סותר דין התה"ד, ואין לתרץ זה כמ"ש הנו"ב שהלא תירוצו כנגד הריב"ש, והרמ"א פסק כהריב"ש בס"קכא. א. ע"ש. ולענ"ד יש לתרץ באופן אחר, שהרי כך לשון הריב"ש שם שהביא דין זה הרשב"א, "אבל אם נפל בכלי שאפשר להשתמש בו תבשיל מועט ויתן טעם האיסור לתוך התבשיל אסור לבטלו לכתחילה גזרה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם". הרי האיסור של בישול בכלי כשיש ששים כנגד האיסור הוא גזירה אטו פחות משישים, ולכן י"ל שבכלל גזירה זו יש האיסור של בטול איסור לכתחילה בין אם מתכוין לכך או לא. ולכן אף אם הדבר בעצם אינו אסור, דהיינו לבטל באינו מתכוין לכך, מ"מ גזרו בו אטו פחות משישים, ולכן לגבי כלים אלו לא שייך ההיתר של אינו מתכוין כיון שהוא בכלל הגזירה. ולכן אף להתה"ד ומרן בס"פד. אסור לבשל בכלים אלו אף אם הוא אינו מתכוין לבטל איסור, משא"כ לגבי טחינת חטים שאין בהם גזירה, ולכן אם הוא אינו מתכוין הוא מותר לטחון את החטים, ולכן הכל אתי שפיר לדעת מרן.

ולפי זה יש להקשות על הב"ח שכתב בפשיטות שמותר להוציא היין עם המים מן הנקב, והלא בדין של כלי שבלע איסור מועט בס"קכב. הוא כתב, "אבל בשאר איסור מועט כגון נבלה וחלב ודם אין היתר בעולם להשתמש בכלי בהיתר ולבטלו", והלא הוא אינו מתכוין לבטל אלא לבישול ולכן יש להתיר, וכמו שהוא כתב לגבי הוצאת היין מן הנקב. ואין לתרץ כדעת הנו"ב הנ"ל, שהלא היין והמים עדיין אינם מעורבים ביי"נ בברזא, ולכן נראה שאין הקושיא על מרן בב"י כמ"ש הב"ח, אלא אדרבא הקושיא

היין כשר שיש בו מים בחבית, ונבלע בברזא יי"נ, שודאי שייך כאן אין לבטל איסור לכתחילה שאין שום תכלית ליי"נ שם, ולכן זה דומה לדין כלי שיש בו איסור בס"קכב. וכן לדין חטים של חמץ בתוך הכרי קודם פסח. אלא שהב"י מסתפק שמא זה נחשב כבדיעבד כיון שהיין כשר כבר היה בחבית אף שהוא עדיין לא היה בברזא, כמו שכתבתי לעיל.

(טו) **אלא** שיש להקשות על פירוש זה מהירושלמי דתרומות בסוף פ"ה ומה שאמר ר"ז זעירא, ומהפירוש של הרא"ש בתשובות הרשב"א בס"תסג. ומה שהרשב"א הסכים לדבריו, שהלא התם לדעת הרא"ש והרשב"א הוא שרי לטחון החטים המדומע כיון שהוא לא כיון לבטל האיסור, והתם אין שום תכלית אחרת לחטים של תרומה. אלא י"ל בזה שאדברה מכאן יש ראייה לשיטת הרשב"א, שלמה אמר ר"ז שהטעם ההיתר הוא מפני שכן דרך הכהנים, הלא יותר טוב לומר שהישראל רק כיון לטחון לתקן האוכל והוא לא כיון לבטל האיסור ודי בזה להתיר הטחינה. אלא צ"ל שאין טעם זה מספיק. שלדעת הרשב"א עדיין זה נחשב שהוא כיון לבטל האיסור כיון שאין שום תכלית אחרת לחטים של תרומה, וזה דומה לבישול בכלי של איסור בס"קכב. ודין טחינת החטים קודם פסח, ולכן אתי ר"ז למימר הטעם של "כן דרך הכהנים" ובצירוף סברה זו שפיר הוא להתיר הטחינה אם הוא כיון לאכול. אמנם לגבי טחינת החטים קודם פסח לא שייך טעם זה, שכל ישראל אסור בחמץ בפסח, ולכן אין לסמוך על הטעם שהוא כיון לתקן האוכל לגבי פסח.

ובזה מתורץ קושית רעק"א הנ"ל בשולי המכתב, שכתב להקשות על דעת הרשב"א, "אבל לענ"ד זה תמוה דמה צריך לכהנים נימא בפשוטו, כיון דישראל אף בלא נדמע החולין, דרך לטוחנם לתיקון מאכל... ודברי הרשב"א צ"ע." ולפי מה שביארתי לדעת הרשב"א לא מועילה הכוונה לתקן המאכל לחוד ולכן צריך טעם נוסף לזה, דהיינו שכן דרך הכהנים.

ולפי זה יש לדחות הסברה בהגות הנו"ב הנ"ל, וי"ל ששפיר הוא לבטל איסור לכתחילה אם הוא לא כיון לכך אף אם האיסור וההיתר עדיין אינם מעורבים, ומותר לעשות התערובת, ואין להביא ראייה כנגד זה מהרשב"א הנ"ל בס"קכב. דשאני התם כמו שפירשתי כיון שאין הדין התם בגדר של אינו מתכוין לבטל כיון שהוא לא כיון לכלות האיסור וגם אין תכלית אחרת לאיסור, ולא דומה לדין

היא על הב"ח.

ואגב יש לעיין בסברת הט"ז שכתב שלא התירו לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך אלא אם הוא א"א באופן אחר, שהרי כתב התה"ד בס"קיד. לגבי החטים מחומצים, "דאין מדקדקים כ"כ בברירה... מ"מ צריך לברור בעיונא בעלמא כדי לראות שאין בתוך הכלי כ"כ הרבה יותר מא' בששים שיתבטל". הרי אף שאפשר לברר כל החטים הוא אינו צריך לעשות כן ועדיין אמרינן שהוא אינו מתכוין לביטול, וכן פסק הרמ"א בס"תנג. וכן נראה מהריב"ש שהתיר ליתן היין בקנקנים הנ"ל אף שאפשר ליתן היין בתוך כלים אחרים, וגם אפשר לדבק הנסרים בדבר של היתר כגון זפת וכדומה ועדיין הוא מותר בחלב. וכן דעת האהל יוסף בס"כא. לגבי ה"קומינז", והוא כתב "ואף את"ל שנשארו בהם תולעים אסורים שרחשו ביניהם וליכא ס' מן הקומינז עצמו להתירו מ"מ כיון שבתבשיל שנותנין הקומינז איכא ששים שפיר דמי ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון שאינו נותנו בתבשיל אלא להשביח התבשיל." ע"ש. הרי בזה הוא יכול לערב אף שאפשר לאכול התבשיל בלי הקומינז. ויש לעיין בזה עוד.

(יז) **ועוד**, מצאתי תנא דמסייע לי והוא הגו"ר ב"ד כלל א. ס"טו. שכתב לגבי בטול תולעים בפולין ע"י בישול, "כיון שלא עשה הבישול וההגסה לבטל האיסור אלא להשביח התבשיל, וחיך אוכל יטעם לו, ... וכן כתב מרן בס"פד. "ואין כאן משום מבטל איסור כיון שאין כונתו אלא לתקן הדבש". הרי הגו"ר הושה שני דברים נפרדים, דהיינו הנמלים בדבש שכונתו שם להסיר הנמלים, וגם בישול התולעים בפולין שהוא יודע שהתולעים נשארו שם, משמע שאין חילוק זה מעלה ומוריד להלכה, ודלא כנראה מהרעק"א הנ"ל והרב שמואל שלם ז"ל באהל יוסף, ואף הרעק"א בסוף דבריו מצדד להתיר ע"ש.

וכן מצאתי במהריט"ץ ס"פא. לגבי אם מותר לקחת חלב נקפה מהגוי כדי שהישראל יכול להקפיא חלב ישראל, אף אם יש חשש של צחצוחי חלב טמא בחלב הנקפה של הגוי. ולזה הוא השיב שיש כאן רק ספק אם יש חלב טמא ולא שייך לומר אין מבטלין איסור לכתחילה בספק איסור, ואחר זה הוא כתב טעם אחר להתיר, "ועוד דאינו חפץ באיסור לבטלו כי מה חפצו בצחצוחי חלב, אינו רוצה כי אם החלב טהור כדי להעמיד ולהקפיא, ולא אמרינן אין מבטלין איסור אלא בדבר שחפץ בו ורוצה להתירו ומרבה

עליו להתירו ולבטלו אבל בכה"ג אינו חפץ בו ואדרבה קץ בו, לא מקרי ביטול איסור לכתחילה, וזה פשוט." ע"ש. הרי לפי טעם זה אף אם אמרינן שודאי האיסור הוא שם וגם הוא לא כיון לכלות האיסור, עדיין יש להתיר כיון שהוא לא כיון לבטל האיסור לכתחילה. ואף דבנדון המהריט"ץ יש שם ספק אם האיסור שם או לא, והוא כתב, "ומבואר דשני טעמים הללו מצטרפין להקל ולומר דליכא ביטול לכתחילה". מ"מ נראה שהוא סובר שכל טעם לחוד סגי להתיר, אלא דבנדונו יש שני טעמים, אבל אה"נ שאף בטעם אחד יש להתיר. ולכן שפיר אמרינן שאף בלי ספק אחר אמרינן שאם הוא אינו מתכוין לבטל האיסור הוא מותר, ואף באופן שהוא אינו מתכוין לכלות האיסור.

ולכן למסקנה נראה דאמרינן שמותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך אף כשאין ספק אחר להתיר בדבר. ועוד נראה, שהוא מותר אף כשאפשר באופן אחר ודלא כהט"ז בס"קלז. ועוד נראה, שהוא מותר לעשות התערובת מתחילה ודלא כההגה בנו"ב.

סימן קלא.

שאלה: האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם כבר יש שם ששים אלא הוא מערב האיסור בהיתר בלבד כדי שהוא לא יהיה ניכר.

תשובה: ראיתי סברה זו בתוספות יו"ט בפ"ד דתרומות למש"ח. שכתבו "ואף כי אין מבטלין איסור לכתחילה ה"מ להרבות בהיתר כדי לבטל האיסור אבל בכה"ג שאינו מרבה בהיתר אלא משנה האיסור מכמות שהיה ומפרידין כאשר היה מקדם כדי לערבם יחד בכה"ג נ"ל דשרי לבטל לכתחילה ור"א אוסר".

ולענ"ד נראה שאנו לא קי"ל כסברה זו, שכתב מרן ב"ד ס"קא. ו. "הא דבריה וחתיכה הראויה להתכבד לא בטלי דוקא בעודם שלמים אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן בטלי דתו לא חשיבי, ואפילו אם נתרסקו לאחר שנתערבו עם ההיתר והוא שנתרסקו שלא במתכוין לבטל האיסור, אבל אם נתכוין לכך אסור למרסק אם הוא שלו וכן למי שנתרסק בשבילו." הרי מבואר שאם כבר נתערבו האיסור וההיתר והוא לא הוסיף כלום על התערובת מ"מ עדיין הוא אסור להפריד האיסור כדי לבטלו בכוונה. ולכן נראה שאין לסמוך על הסברת התוספות יו"ט

בזה, ויותר נ"ל ליישב הרע"ב שם בתירוץ המשנה ראשונה שם, "דהכא דרך הכל לדרוס התאנים לעשות עיגולי דבלה" ע"ש. ועוד, יש לתרץ כמו שכתב הרשב"א בס"תסג. בסופו שקולא זו שייכת רק בתרומה ע"ש. ואף שהביא הפר"ח סברה זו של התיו"ט בס"תנג. מ"מ הוא לא כתב שהוא הסכים לזה, ולכן נראה שאין לסמוך על זה.

סימן קלב.

שאלה: האם מותר לומר ספק ספיקא אם ספק אחד אינו שקול.

תשובה: (א) **כתב** הש"ך ב"ד ס"רצג. ס"ק ו. שאין לעשות ס"ס אם ספק אחד הוא מיעוט כנגד הרוב. וכן הוא בש"ך בס"קכט. ס"ק כח. וכן הוא בכללי ס"ס בס"ק. לזבחי צדק ס"כג. וכן לכה"ח באות כא. ע"ש. וכן ראיתי בט"ז ב"ד ס"קצ. ס"ק ב. וכן הוא בגליון מהרש"א ל"ד ס"שעא. על הש"ך בס"ק א. שם. והמקור לסברתם הוא בתוספות בכתובות ט. בד"ה ואיבעית אימא, שכתוב שם בגמרא, "אמר ר" אלוזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון...". וכתבו שם התוספות שברצון הוא רובא, ובאונס הוא מיעוט, ולכן הקשו התוספות על ס"ס זה, "וא"ת א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתיה דמי ולא נשאר אלא חד ספק, ספק תחתיו... ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ספק ספיקא שרי" ע"ש. הרי שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט הוי כליתיה ואינו מצטרף לס"ס. וכן ראיתי בתשובות החדשות לרעק"א בס"נו. שכתב שם לגבי נדונו, "עכ"פ היכי דהוי רוב נכרים הדבר ברור דליכא ס"ס כלל וכמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דרוב דאורייתא לא נחשב לספק להצטרף לס"ס, וכ"כ התוספות ב"ב נה: בד"ה ר"א מטהר, וכ"כ הש"ך י"ד ס"קכט. ס"ק כח." ע"ש. וכן נראה מהלחם משנה הל" מאכלות אסורות פ"יב. הל"כט. ע"ש. וכן דעת החקרי לב י"ד ס"קכו. ע"ש.

ולענ"ד נראה שאנו לא קי"ל כדעת התוספות והאחרונים הנ"ל כיון שאין זו דעת מרן, אלא מרן אזיל כשיטת הרא"ש שפליג על שיטת התוספות. ויש לבאר את הענין, ונראה שהמקור לסברת התוספות הוא ביבמות קיט.

לגבי האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים, ומשמע מפשט הגמרא שמשנה זו היא אליבא דר" מאיר שסבר שחיישין למיעוט, ולכן מה שכתוב שם דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות וכל היולדות מחצה זכרים מחצה נקבות, סמוך מיעוטא דמפילות למחצה נקבות והווי ליה זכרים מיעוטא, זה הוי אליבא דר" מאיר, וזה ס"ס דהיינו ספק נקבה ואת"ל שהוא זכר שמא היא מפילות. וסבר ר" מאיר כן משום שהוא חייש למיעוטא, אבל אנן קי"ל כרבנן שלא חשו למיעוט ולכן נראה שלדעתם לא מועיל ס"ס כזה, וכן דעת התוספות. וכן נראה מהתוספות שם בד"ה מחוורתא, שכתב "מתניתן ר" מאיר היא דחייש למיעוטא, מיהו אנן לא קי"ל כר"מ אף על גב דאתי סתמא דמתניתן כר"מ בהא דחייש למיעוטא אפ"ה לא קי"ל כוותיה...". וכן מה שהובא בגמרא דברי רבא בסוף, סברו התוספות שהוא אליבא דר"מ כמבואר בד"ה וחזקה, וכן מ"ש שם רבא סמוך מיעוטא לחזקה והוה פלגא ופלגא הוא רק אליבא דר"מ דחייש למיעוטא, אבל רבנן לא חשו למיעוט והוי כליתיה, ולכן לדעתם א"א לסמוך מיעוט לחזקה, וא"א לעשות ס"ס בספק אחד שאינו שקול.

(ב) **ולפי** זה אתי שפיר מ"ש בגמרא בקידושין פ. לגבי תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו, ר" מאיר מטהר וחכמים מטמאין. ר" מאיר קסבר סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא, ולרבנן מיעוטא כמאן דליתא דמי, רובא וחזקה רובא עדיף, ע"ש. נראה מזה שלרבנן מיעוטא לא חשיב כלום, ולכן י"ל שגם לס"ס לא מועיל להצטרף. וראיתי ברא"ש ביבמות שסבר כהתוספות בזה שהמשנה היא אליבא דר"מ דוקא, וכן כתבו האחרונים לדעתם, עיין בים שלמה פ"ה האשה בתרא אות ב. וכן בשו"ג על סוגיא זו אות ב. וכן הוא במהרי"ט אלגזי בפ"ג דבכורות אות מ. וכן הוא בשער המלך פרק ג. דיבמות הל"טז. ע"ש.

אלא שיש להקשות על שיטת התוספות מהמשנה בחולין עז. שהמבכרת שהפילה שליא ישליכנה לכלבים, וכתוב בגמרא שהטעם הוא משום שכל היולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות, סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקבות והווי להו זכרים מיעוטא. ע"ש. משמע מזה שאף רבנן סוברים שמועיל מיעוט בס"ס, דהיינו ספק נקבה ואת"ל שהוא זכר שמא נדמה. ועיין ברש"י לכתובות ט. שהקשה כן, והביא עוד מקומות אחרים, ותירץ הרש"י שם דשאני דין נקבות וזכרים, מפני שמחצה נקבות היא בתולדה וטבע העולם ולכן היא מחצה ודאית, משא"כ ספיקא דתחתיו ע"ש. ומצאתי תנא דמסייע ליה והוא הריב"ש בס"שעב. שכתב

זה מחצה ודאית כיון שאם האיש משנה כוונתו שוב אין כאן מחצה. ולכן הספק של תחת בעליהן הוא ספק שתלוי ברצון של האשה, ולכן לא ידענו אם הוא דבר שקול או לא. אמנם דבר התלוי בטבע, י"ל שאם הוא מחצה על מחצה על דרך הטבע שפיר הוא לסמוך על זה ואין שייך כאן רצון של האדם לשנות אותו. וכן הוא במחצה יולדות זכרים ומחצה נקבות שאין זה תלוי ברצון האשה או הבעל, אבל מ"מ אין זה דבר ודאי גמור בכל שעה ושעה בעולם, שהלא יכול להיות בשנה אחת שהיו קצת יותר זכרים מהנקבות בעולם, ובשנה אחרת יכול להיות להיפך, אלא הוא דבר כללי דהיינו בדרך כלל בהמשך זמן הנקבות והזכרים יהיו שווים.

ולפי זה אין להקשות על הריב"ש מתוספות בנדה יח. הנ"ל, דהתם י"ל שמצד הטבע מחצה פעמים יצא רוב הולד ומחצה פעמים יצא מיעוט של הולד ואין צד לומר שזה רגיל יותר מזה, ואין זה דבר התלוי ברצון הבהמה וא"א לשנות את זה. ולכן זה דומה למחצה זכרים ומחצה נקבות. וכן לגבי התוספות בבכורות ט. הפלגא של נקבות קודמות על דרך הטבע, וסברה היא לומר שמחצה פעמים הוא זכר ומחצה פעמים נקבה, ואין טעם לומר שזה שכיח יותר מזה, ולכן שפיר הוא לצרף לזה המיעוט דבב"א. וכן לגבי התוספות בפסחים ז. שהמחצה שנפלו המעות מן המוכר שוה למחצה שנפלו המעות מן הקונה, ואין טעם לומר שזה שכיח יותר מזה ואין זה דבר שתלוי ברצון האיש שהמעות נפלו בלי כוונתו, ולכן סברה היא לומר שבהמשך זמן חצי המעות מן הקונה וחצי מן המוכר שאין סברה לומר שהוא יותר של אחד מהם. ולכן אף זה נחשב כדרך הטבע. אמנם הענין של ספק תחתיו או אינו תחתיו הוא שאני, שזה שייך על רצון האשה ויכול להיות באותו מקום שהן רגילות לינות קודם האירוסין אבל לא לאחר האירוסין, ולכן אין הכרח כלל שהוא מחצה על מחצה ולכן אין לסמוך מיעוט לספק כזה. ולכן מ"ש הריב"ש אתי שפיר ואין להקשות עליו.

ד) ועכשיו יש לדון בדעת הרא"ש שזה הוי קשה גם כן, שאף שהוא כתב שהמשנה ביבמות היא כר"מ שלא קי"ל כוותיה, מ"מ הטור באה"ע ס"קנו. הביא המשנה להלכה ולא כתב שאביו פליג על זה, וכן בפסקי הרא"ש הוא הביא המשנה להלכה ולא כתב שאין ההלכה כר"מ ומשנתו, וכן ראיתי בר"י ירוחם שהביא משנה זו ולא כתב שרבו הרא"ש פליג בזה. וראיתי בשה"ג שכתב שהרא"ש לא סבר כמתניתן מפני שהיא אליבא דר"מ מאיר אבל הוא לא הביא

כן לדעת התוספות ע"ש. למדינן מזה שדין זכרים ונקבות הוא שאני משאר ספיקות, ולכן נראה שהסוגיא ביבמות היא עדיין אליבא דר"מ מאיר, אלא שרבנן מודים להוא בסמיכת מיעוט למחצה נקבות, ולכן הם פליגי בדן הראשון במשנה, אבל בדן של חמות מודים לר"מ בזה שאינה חוששת אם אינה יצאה מלאה.

ג) אמנם יש פירוש אחר בדעת התוספות ליישב קושית הריב"ש והרש"ש הנ"ל. כתב השיטה מקובצת בכתובות ט. דהתם ביבמות הפלגא והמיעוט תרומיהו מגרעי כח הזכרים מחד טעמא, אבל ממיעוטא דאונס ופלגא דאינו תחתיו לא הוי מחד טעמא וכל אחד עומד בפני עצמו ע"ש. ונראה שכן דעת המאירי בפסחים ז. בסוף ד"ה מעות, שכתב "ואפשר שבזו מפני שמחצה נקבות ומיעוט של נדמה אחד הוא שהכל הוא דבר שאינו קדוש בבכורה, ונמצא מיעוט בקדוש ורוב בשאינו קדוש". ע"ש. וכן הוא ברעק"א בס"פ. בד"ה אמנם, ע"ש. וכן הוא בתורת חסד אה"ע ס"ט. אות ה. וראיתי שם בתורת חסד שהוא הקשה על סברת הריב"ש וכתב, "מיהו לא משמע כן מדעת התוספות בנדה יח. ד"ה שליא, שהקשו התוספות דנימא סמוך מיעוטא דאין בה ולד לפלגא שלא יצא רוב הולד וה"ל רובא וכו', והרי הכא הך ספיקא אם יצא רוב הולד או לא אין זה מחצה על מחצה ממש רק ספק באפשרות כמו ספק דאינו תחתיו, ומ"מ ס"ל להתוספות דאמרינן סמוך מיעוטא לפלגא וה"ל רובא, וכן מוכח בדעת התוספות בפ"ק דפסחים ריש ז. שהקשו שם דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר וה"ל רובא להתיר ע"ש, וכן מוכח גם כן מדעת התוספות בבכורות ט. בד"ה זכר, שהקשו דסמוך מיעוטא דבב"א למחצה דנקבות קודמות וכו' ע"ש, ומוכח מדעת התוספות דלא כדעת הריב"ש הנ"ל. ע"ש.

ולענ"ד נראה שיש ליישב דעת הריב"ש בזה, שכתב הריב"ש בס"שעב. "התם דמחצה זכרים ומחצה נקבות הוא ודאי ובהכרח כי כן יסד המלך מלכו של עולם לקיום המין וא"כ ע"כ הזכרים הנולדים מן המעוברות מעוטא נינהו שהרי מעוט מפילות ואין להמלט מזה בשום פנים, אבל כאן אין אנו אומרים שהנבעלות בזנות מחצה תחת בעליהן ומחצה בלתי תחתיהם, כי היכי דנימא סמוך מיעוטא למחצה ונתירה, דמנין לנו זה שיהיה מחצה על מחצה אבל אנו אומרים שהדבר ספק שזה אפשר כמו זה ואף אם נאמר סמוך מיעוטא דאונס לאין תחתיו אכתי לא הוי תחתיו ברצון מעוטא בודאי, אבל עדיין נאמר שאפשר זה כמו זה". ע"ש. נראה לי שכך כוונתו, שאם הדבר תלוי ברצון האיש או האשה אז אין דבר

דעת הטור ופסקי הרא"ש. וראיתי בים של שלמה שם שכתב שהטור לא הרגיש בדעת אביו ע"ש, וזה קשה בעיני שא"כ אף צ"ל שר" ירוחם לא הרגיש בדעת רבו הרא"ש, והוא פלא. אלא נראה בזה כמו שכתב הקרבן נתנאל שם באות א. שהרא"ש סבר כר"ת דהיינו שיש לפסוק כר"מ מאיר לחומרא, ואף שהרא"ש הקשה על דעת ר"ת מ"מ להלכה הוא פסק כדעתו ע"ש. וא"כ הכל אתי שפיר לדעת הרא"ש.

אמנם עדיין דעת הרא"ש קשה משום מה שפסק בע"ז ע. וכן הוא בטור ומרן ב"ד ס"קכט. יא. "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגע בו". וכן הוא בפסקי הרא"ש בע"ז שם אות יח. שכתב, "אפילו הוא דר בין העכו"ם במקום שרגילין להחביא ממון בחבית של יין מותר". משמע שפשוט ליה שכן דעת הרא"ש. וכן ראיתי בר" ירוחם נתיב יז. ח"ב. (דף קנה:) שכתב, "במקום שאין רוב גנבי ישראל ה"ל ס"ס ומותר, ספק אם ישראל אם גוי ואת"ל גוי שמא פתחן לראות אם היה בהם מטמין... ונראה כי דין זה דס"ס הוי דוקא במקומות שרגילין לשים מטמון או בגדים בחביות, אבל במקומות שאין רגילין בכך אין תולין להקל ואסור כיון שאין רוב גנבי ישראל, וכן נראה מהרא"ש. ע"ש. וכן מצאתי בתשב"ץ ח"ג ס"קמח. שכתב, "אע"פ שרוב גנבי העיר עכו"ם הוי ליה ספק ספיקא, ספק עאל עכו"ם ספק לא עאל ואת"ל עאל ספק נגע ספק לא נגע דשמא פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו או מפני הפחד, וכיון דאיכא ספק ספיקא איכא למשרי". ע"ש. וא"כ נראה שאף בספק שאינו שקול, דהיינו במקום שיש רוב גוים, מ"מ עדיין מועיל ספק זה לס"ס. ולכן יש להבין שיטת הרא"ש שלפי מ"ש בהאשה בתרא נראה שהרבנן שפליגי על ר"מ מאיר לא סברו שחיישינן למיעוט, ולכן י"ל שאין לצרף המיעוט לחזקה לקולא, וה"ה כאן. ואין לתרץ כסברת הריב"ש בדעת התוספות הנ"ל דהתם התיורץ שייך רק לזכרים ונקבות וכדלעיל.

(ה) **ונראה** לי שלדעת הרא"ש שאף שרבנן לא חשו למיעוט מ"מ לא דחינן ליה לגמרי, ואף שאין המיעוט מצטרף לחזקה וכמו שכתוב בגמרא בקידושין פ. שהמיעוט הוי כליתיה, מ"מ י"ל שהמיעוט יכול להצטרף לרוב משום שהרוב עדיף מחזקה. וה"ה ש"ל שהוא מצטרף למחצה על מחצה כגון שמצינו בבכורות כ: שאף לר"י יהושע דפליג

על ר"מ מאיר אמרינן שהמיעוט מפילות מצטרף למחצה נקבות והוי רוב כנגד הזכרים, וכן הוא לרבנן בחולין עז. כמו שכתבתי לעיל. וכן מצינו בבכורות כ. שהקשו התוספות שכאן נראה שר"י יהושע חושש למיעוט, דהיינו לטינוף, ובעמ' ב' כתב שהוא אינו חושש למיעוט, ותיירץ ש"ל לגבי טינוף יש לומר שחיישינן למיעוט משום דרוב בהמות מתעברות כשמגיעות לזמן שראויות להתעבר בו. וכן כתב הרא"ש שם, "משום דאיכא רובא דמסייע למיעוטא דמטנפות" ע"ש. משמע מכל זה שיש קצת ממשות למיעוט באופן כזה שהרוב מסייע המיעוט, וא"כ י"ל ה"ה בנד"ד שלרבנן המיעוט יכול להצטרף למחצה על מחצה אף שהוא אינו יכול להצטרף לחזקה. ולכן המחצה על מחצה היא שמא הגנב בא משום הממון, ולזה מצטרף המיעוט, דהיינו שמא הוא ישראל.

ולכן מזה נראה שמרן אזיל כדעת הרא"ש והטור בדין יין נסך ואף הרמ"א שם קיבל דעתו, והם סברו שיש לעשות ס"ס אף שספק אחד אינו שקול. ואף שהש"ך שם הניח דין זה בצ"ע, זה משום שהוא אזיל כשיטת התוספות בכתובות ט. הנ"ל דבעינן ספק שקול.

(ו) **ולכאורה** נראה שיש ליישב קושית הש"ך על מרן מהתוספות בכתובות הנ"ל, שכתבו התוספות שם בשם הר"י שאם הרוב אינו רוב גמור אלא הוא רק מדרבנן אז יש לצרף המיעוט לס"ס, כגון הרוב ברצון בגמ' כתובות שם שיש לצרף המיעוט של אונס, וכן בדקדושין פ. הרוב של רוב תינוקות מטפחין הוא רק רוב מדרבנן. ויש להסביר זה על פי החילוק של הר"ן בקידושין נ. לגבי סבלנות שכתב בד"ה חוששין, "שאין רוב זה קבוע ומחוייב דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם אבל רוב זה (של מנהגי סבלנות) שאינו אלא מצד המנהג והמנהג עשוי להשתנות אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוטו". וכן הוא במלחמות ה' שם. ולכן י"ל שכן דעת התוספות בכתובות הנ"ל שאם הוא רק רוב בדרבנן, דהיינו שעשוי להשתנות מזמן לזמן ואין בו קביעות, אז יש לצרף המיעוט לס"ס. וכן הוא שהרוב של רצון תלוי באם הנשים כשרות או לא, והרוב של תינוקות מטפחין תלוי במנהג של אותו תינוק, וזה עשוי להשתנות מזמן לזמן. וכן י"ל בדין רוב גנבי העיר היו גוים, שאם באו עוד ישראלים לעיר או אם הם נעשו רשעים יכול הדבר להשתנות ויהיה רוב הגנבים ישראלים, ולכן כיון שאין זה רוב גמור בטבע העולם יש להצטרף המיעוט, דהיינו שמא הגנב ישראל, לס"ס להתיר

היין. ולפי זה ס"ס זה אתי אף לדעת התוספות ונסתלקה קושית הש"ך.

אלא אין זה דבר ברור בכוונת התוספות, ויש לומר שיש כוונה אחרת בתוספות בענין של "אינו רוב גמור". וראיתי בפנ"י שם שפירש הדבר באופן אחר וכתב, "ונראה לי טעמו של ר"י דאיכא למימר נמי איפכא דרוב נשים בחזקת צדקות קיימי ואינן מזנות וכמ"ש הר"ש ז"ל בדברי רבינו יונה ז"ל." הרי שכאן דברו התוספות באופן שיש להסתפק אם זה רוב כלל או לא, ולכן זה רק מדרבנן, ולכן בנד"ד לגבי יין נסך הוא ודאי רוב גמור עכשיו, דהיינו רוב גנבים באותה העיר הם גוים ואף שזה עשוי להשתנות מ"מ עכשוי הוא דבר ודאי ולדעת התוספות הוא רוב גמור, ולכן לפי זה שפיר הוא לש"ך להקשות על מרן מדברי התוספות, אלא גם הוא שפיר לומר שמרן פסק כדעת הרא"ש ודלא כדעת התוספות.

(ז) **מ"מ** נראה שיש מן הראשונים שלא סברו כהרא"ש ודעמיה בזה. כתב הרמב"ם בפ"יב. דמאכלות אסורות הל"כט. "חבית שפתחיה גנבים, אם רוב גנבי העיר ישראל היין מותר בשתייה ואם לאו אסור." הרי לדעתו שאין להתיר ברוב גנבי גוים. וכן הוא ברשב"א בתורת הבית בדיני יי"ג, שכתב "גנבים שפתחו חביות ואין ידוע אם עו"ג אם ישראלים, אם רוב גנבים של אותו מקום עו"ג אסור ואם ישראלים מותר דגרסינן בפרק השוכר, ההוא גנבא דסליק ופתח חביתא אמר רבא חמרא שריא רוב גנבי ישראל נינהו." וכן הוא בר"ן בע"ז ע. שכתב, "וגרסינן תו הנהו גנבי דסליק ואזיל לנהרדעא (פומבדיתא בגירסא שלנו) ופתחו חביות טובא אמר רבא חמרא שרי רובא דשודאי ישראל נינהו, הלכך כל מקום שרוב גנבים ישראל כהאי גונא שרי." ונראה שהם פירשו הסוגיא באופן אחר מהרא"ש, שאחר דברי רבא כתוב בגמרא, "הוה עובדא בנהרדעי ואמר שמואל חמרא שרי, כמאן כרבי אליעזר דאמר ספק ביאה טהור... לא שאני התם כיון דפתחו לשום ממונא הוה ליה ספק ספיקא". והבין הרא"ש שצ"ל שהמעשה בשמואל היה ברוב גנבי גוים שאם לא כן למה בעינן ההיתר של ס"ס תיפוק ליה משום רוב גנבי ישראל כמ"ש רבא בפומבדיתא, וכן פירש הב"ח בס"קכט. דברי הרא"ש ע"ש. ולכן ממילא סבר הרא"ש דעבדינן ס"ס אף בספק אחד שאינו שקול.

אמנם דעת הרמב"ם ודעמיה אינה כדעת הרא"ש אלא הוא סבר שבין לרבא ובין לשמואל המעשה היה ברוב גנבי

ישראל, ובתחילה הגמרא סברה שרבא ושמאל אזלו כשיטת ר"א שספק ביאה טהור שלרבנן ספק ביאה הוי טמא אף שרוב השדות טהורים, ובסוף הגמרא השיבה שאף ברוב גנבי ישראל יש לאסור היין כמו שסברו רבנן לגבי ספק ביאה טמא אף שרוב השדות טהורים מ"מ שאני כאן כיון שיש ספק ספיקא, ולכן ברוב גנבי ישראל יש להתיר. וכן פירש המאירי הסוגיא שם בד"ה כבר, שכתב "שמא תאמר לענין זה שכתבנו בגנבים שפתחו את החביות האיך לא אסרנוהו מספק ביאה אחר שנולד הריעותא ע"פ שרוב גנבים ישראלים, פרשו הטעם בגמרא שמא אף הפותחים לא היו סוברים שיש שם יין שהרבה מטמינן ממון בחביות והם באים על עסקי ממון וכשפותחים ורואים את היין מניחין ואינם נוגעים והרי יש כאן שתי ספקות ספק ביאת גוי וספק מגע ביין." ע"ש. הרי אף שיש רוב גנבי ישראל עדיין בעינן ס"ס להתיר. ובזה מובן שיטת הרמב"ם והרשב"א והר"ן. ולכן לפירוש זה בדעתם הס"ס לא היה בספק שאינו שקול, ועוד נראה שלדעתם לא מועיל ספק שאינו שקול לס"ס כיון שהם לא התירו ברוב גנבי גוים. ולפי זה י"ל שהם סברו כהתוספות בכתובות ט. וכהש"ך הנ"ל. אלא עדיין יש לדון בזה, עיין בלחם משנה על הרמב"ם שם שהקשה עליו למה לא התיר הרמב"ם אף במחצה גנבי העיר ישראל ומחצה גוים, ולפי מה שפירש המאירי י"ל שכיון שהגמרא השוותה דין זה של יי"ג לדין ספק ביאה טמא לרבנן אף ברוב שדות טהורות יש להתיר בס"ס רק באופן שרוב גנבי ישראל כמו שרוב שדות טהורות, ואין להקל יותר מזה. מ"מ י"ל שכיון שראינו שדין יי"ג שאני כיון שהוא דומה לדין ספק ביאה טמא, אין ללמוד מזה לשאר מקומות של ס"ס, וי"ל שאף הרמב"ם ודעמיה מודים דבשאר מקומות של ס"ס יש להתיר לא רק בספק מחצה על מחצה אלא אף בספק שאינו שקול כמו שמצינו ברא"ש ודעמיה. ולכן אין מזה ראייה מוכרחת כנגד מרן, ועוד אף אם תמצא לומר שהרמב"ם והרשב"א והר"ן פליגי על מרן מ"מ עדיין יכול מרן לפסוק כהרא"ש.

(ח) **ועוד** י"ל בזה, שפירוש המאירי קשה בעיני, שהלא אם רוב גנבי העיר היו ישראל י"ל כל דפריש מרובא דפריש ולא בעינן ס"ס להתיר גם כן. וכן הוא בכל הדינים של כל דפריש מרובא דפריש שיש להתיר בלי ספק ספיקא כמבואר בכמה מקומות. ודע שהגמרא בפסחים השוותה הדין של ספק ביאה טמא להדין של "ספק על ספק לא על", דהיינו שהעכבר נכנס לבית לפנינו ואינו יודע אם נשאר בבית חמץ אחר כך, ובזה שפיר הוא לדמות דין זה לספק ביאה, שבספק ביאה אין להכריע הדבר ממי שנכנס

שלא עבדינן ס"ס אם ספק אחד אינו שקול. אמנם מרן פסק כהרא"ש דאמרינן ס"ס אף בספק אחד שאינו שקול.

ט) **ולגבי** קושית הלחם משנה, למה לא הזכיר הרמב"ם שמחצה גנבים גוים ומחצה ישראלים עדיין יש להתיר שזה ספק שקול וגם הספק אם באו על ממון הוא ספק שקול, נראה לתרץ על פי סברת הריב"ש בס"שעב הנ"ל בשם הר"ן, שכתב שם לגבי הספק של ספק תחתיו ספק תחתיו בכתובות ט. "אין אנו אומרים שהנבעלות בזנות מחצה תחת בעליהן ומחצה בלתי תחתיהם... דמנין לנו זה שיהיה מחצה על מחצה, אבל אנו אומרים שהדבר ספק שזה אפשר כמו זה". ולכן אף בגנבי העיר י"ל הכי, שמי יכול למנות אותם לידע כמה מהם גוים וכמה מהם ישראלים כדי לידע אם הם מחצה על מחצה, האם הם באו לפניך כצאן כדי שאתה יכול למנות אותם, אלא י"ל שאין לצרף ספק כזה שהם מחצה על מחצה, ועוד הוא ספק העשוי לשנות בכל יום ששמא ישראל אחד רוצה להיות גנב או שמא גוי אחד רוצה לחזור בתשובה, ולכן סבר הרמב"ם שאין לסמוך על ספק כזה, ורק אם ידעינן בברור שרוב גנבי העיר גוים יש להתיר משום כל דפריש מרובא דפריש, וזה אף בלי ס"ס, כמו שמצינו ברא"ש בע"ז ע. שכתב שלא מצוי בזה"ז שטומנין הממון בחביות של יין ולכן אין לנו ספק זה בזה"ז. ובענין זה ראיתי בקול אליהו בח"ב י"ד ס"ג. שכתב שהטעם שהרמב"ם ודעמיה השמיטו הדין של הס"ס של שמואל הוא משום שלא מצינו ספק זה בימינו של שמא הם באו על ממון וכמו שכתב הרא"ש. וזה אינו נ"ל, שאין דרך הרמב"ם להשמיט דבר שאינו נוהג בזה"ז, אלא נראה שהוא סובר שרובא סבר שאין לעשות ספק שאינו שקול ולכן הוא פסק כרובא כנגד שמואל. ועוד ראיתי שם בקול אליהו שהוא הקשה על התשב"ץ הנ"ל שסמך על הס"ס הנ"ל בזמנו, דהיינו שמא הגנב היה גוי ושמא הוא בא על הממון, והלא כתב הרא"ש שלא מצינו דבר זה לטמון ממון בחביות של יין ולכן איך סמך התשב"ץ על זה. ולענ"ד זה אינו קושיא כלל, שכתב התשב"ץ שם על ספק השני, "דשמא פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו, או מפני הפחד". הרי הוא לא כתב הספק של שמא הם באו על הממון אלא הוא חידש לנו שמועיל בזה ספק אחר ששייך אף בזה"ז כגון שמא הם הריחו והיין לא מצא חן בעיניהם ועזבו אותו, או שמא הם פחדו וברחו מאיזה טעם. הרי שלדעת התשב"ץ שפיר הוא לומר ס"ס אף בזה"ז, ולכן אין לומר שהרמב"ם השמיט דין זה משום שאין אנו יכולים לעשות ס"ס בזה"ז.

בשדה, וכן בעכבר אין להכריע הדבר מהעכבר כיון שזה ספק שקול, אבל לגבי פירוש המאירי אם רוב גנבי העיר היו ישראלים שפיר הוא להכריע הדבר מזה, דהיינו ששפיר הוא לומר שישראל נכנס למקום היין כיון שאנו אזלינן אחר הרוב. וכן הוא בדין של תשע צבורין של מצה ואחד של חמץ ופירש הכרמל מאחד מהם ונטל העכבר ונכנס לבית, שבזה סבר הרמב"ם בפ"ב דהל"ח חמץ הל"יא, דאמרינן כל דפריש מרובא דפריש ולכן אין צריך לבדוק הבית, הרי שיש לאזיל אחר הרוב ולא מדמין דין זה לספק ביאה טמא לרבנן. וא"כ הוא הדין לגבי יי"נ יש לאזיל אחר הרוב ולא בעינן ס"ס להתיר ודלא כפירוש המאירי בזה. ועוד מצינו דאמרינן בדין של חמץ שכל דפריש מרובא דפריש אף שאין ס"ס להקל, דהיינו שהכר גדול וא"א לומר ספק הוא מצה ואת"ל שהוא חמץ שמא העכבר אכל הכל כמבואר בכה"ח בס"תלט. אות ו. בשם הר"ז. וכן נראה מהרמב"ם וכל הפוסקים שלא חלקו בין אם הוא ככר גדול או קטן. ולכן זה קשה על פירוש המאירי לגבי יי"נ שהתיר היין אף שי"ל כל דפריש מרובא דפריש רק אם יש ס"ס להקל. ואגב אורחיה נראה שלפי זה שאפשר להבין דברי המאירי בפסחים ט: בד"ה פירשה, שכתב בענין זה שם, "פירשה פרוסה אחת מזוית אחת ובא עכבר ונטלה והכניסה לבית אין צריך בדיקה, ודאי מצה הוא, שכל הפורש מן הרוב פורש ואין כאן ספק אלא שמבטלו בלבד". והקשה המגיה ר"י קליין, שם שאם ודאי מצה היא למה בעינן בטול. ואפשר לומר שכיון שלגבי יין נסך מצינו דבעינן ס"ס בנדון כזה לדעת המאירי ולכן אין להתיר לגמרי לגבי פסח ובעינן בטול. מ"מ לא הזכירו שאר הפוסקים דבעינן בטול כמ"ש המגיה שם, ולכן קשה לי לומר שהרמב"ם והרשב"א והר"ן הנ"ל לגבי יי"נ פסקו כרובא והשמיטו הא דשמואל מטעם המאירי הע"ז שם, ויש להסביר שיטתם באופן אחר.

ולענ"ד נראה שאף הם סברו כפירוש הרא"ש דהא דשמואל איירי ברוב גנבי גוים ועדיין יש להתיר מטעם ס"ס, שאל"כ למה לא כתוב בגמרא הטעם של שמואל כמו הטעם של רבא, דהיינו שרוב הגנבים היו ישראל, אלא צ"ל שרוב הגנבים היו גוים ועדיין התיר שמואל משום ס"ס, וזה כפירוש הרא"ש וכמו שכתב הב"ח בס"קכט. אלא שהרמב"ם ודעמיה סברו שרובא פליג על האי דשמואל שלא מועיל ס"ס בזה כיון שהוא אינו שקול, ולכן רבא התיר רק מטעם שרוב גנבי ישראל אבל בלא זה אין מקום להקל. ולכן פסק הרמב"ם כרובא והוא השמיט הדין של שמואל. ולפי זה מצינו שסברו הרמב"ם והרשב"א והר"ן

י' וראיתי בתורת חסד באה"ע ס"ט. אות ה. הנ"ל שכתב לחלק, שלהרשב"א שסבר ספק דאורייתא לחומרא מן התורה בעינן ספק שקול לעשות ס"ס, אבל לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף ספק שאינו שקול מועיל לעשות ס"ס, ע"ש. ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם לגבי יי"נ נראה שהרמב"ם סבר דבעינן ספק שקול, וכדעת הרשב"א. וכן נראה דעת הכ"מ בהל" טומאת מת פ"ט הל"יב. בתירוץ שני שכתב, "ועוד י"ל דאפילו הא דאין ידוע אם הפילה דבר המטמא לא חשיב ס"ס משום דרוב מפילות דבר המטמא הן מפילות." הרי הוא פירש בדעת הרמב"ם שלא מועיל ס"ס שאינו שקול, וכמו שכתבתי לדעתו לעיל בענין יי"נ.

מ"ז הרמב"ם פסק כהמשנה בריש פ"ה האשה בתרא, והיא כר"מ שחייש למיעוט, וא"כ יש לשאול לדעתו איך הוא סבר שאין לצרף ספק שאינו שקול לס"ס. ונראה שיש לו שיטה אחרת בזה, והוא כרב האי גאון הובאו דבריו ברמב"ן שם, שכתב שמה שאמר רבא בגמרא שם הוה אליבא דרבנן גם כן, ורבנן לא פליגי על ר"מ בזה, והמשנה אליבא דרבנן גם כן, ולכן לרבנן חיישינן למיעוט לצרף לחזקה גם כן, והפלוגתא בין רבנן לר"מ היא במקום דליכא חזקה כגון בתשע חניות וכן יג' ליבוס, אבל במקום שיש חזקה ויש לצרף לאותה חזקה המיעוט אז הוה פלגא ופלגא ע"ש. ולפי זה יצאה הסוגיא בקידושין מפשרה וצריך לומר לרבנן שהעיסה היא פלגא ופלגא ולכן תולין ולא שורפין והיא אינה טמאה לגמרי, ולכן למדינן מזה שאף לרבנן דקי"ל כוותם חיישינן למיעוט. ולפי זה אם המיעוט מצרף לחזקה ק"ו שהוא מצרף לרוב או למחצה על מחצה, ולכן נראה ששפיר הוא לעשות ס"ס בספק אחד שאינו שקול, שהספק שהוא שקול הוא כמו מחצה על מחצה, והספק שאינו שקול הוא כמיעוט. ולכן מ"ש הרמב"ן שם בתחילה שקשה על רבינו דהיינו הרי"ף שכתב המשנה להלכה, לפי דברי רב האי גאון אתי שפיר, ומשמע להרמב"ן שאף הרי"ף סובר כרב האי גאון בזה. וכן י"ל בדעת הרמב"ם שדרכו לאזיל כשיטת הרי"ף. (וכבר כתב הכ"מ בפ"א מהל" מגילה הל"י. שיש לנו לומר שרבינו מסכים לדעת הרי"ף רבו. ובהגנת ורדים א"ח כלל ג. ס"ז. כתב, "וכלל גדול בידני שיש לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." ולפי זה כן י"ל בנד"ד.)

מ"ח הקושיא במקומה עומדת, שלפי זה אם אמרינן שהרמב"ם סבר כרב האי גאון שיש לחוש למיעוט לצרף

אותו לחזקה, ולכן ה"ה שיש לעשות ס"ס שאינו שקול בספק אחד. אלא יש לתרץ שמה דחיישינן למיעוט הוא רק לחומרא כגון לגבי העיסה שחוששינן למיעוט ואין שורפין אותה. וכן כתב הרמב"ן הנ"ל לדעת רב האי גאון, "מ"מ חוששינן לו ואין עושין בו מעשה". ולכן י"ל שחוששינן למיעוט רק לחומרא אבל אין מצטרפין אותו לעשות קולא, בין לצרף אותו לחזקה או לצרף אותו למחצה על מחצה (ודלא כמו שכתבתי לעיל להסביר שיטת הרא"ש בזה שיש חילוק בין חזקה שאין לצרף לה המיעוט ובין למחצה על מחצה שיש לצרף בה המיעוט). ולכן אין לעשות ס"ס לקולא להתיר היי"נ מן הגנבים. ולכן מה שמצינו בחולין עז. הנ"ל שהמבכרת שהפילה שליא ישליכנה לכלבים משום סמוך מיעוטא דנדמה למחצה של נקבות, וזה לקולא, צ"ל שהרמב"ם סבר כהתוספות בזה וכמו שפירש הריב"ש לדעתם שבמחצה בדרך הטבע היא מחצה גמורה ויש לצרף המיעוט לזו, או כדעת השיטה מקובצת והרעק"א והתורת חסד הנ"ל.

יא' ולכן מכל הנ"ל נראה, שאף שיש ראשונים שסברו שאין לעשות ס"ס שאינו שקול, מ"מ מרן פסק כהרא"ש והטור ור"י ירוחם והתשב"ץ שיש לעשות ס"ס כזה אם רק ספק אחד אינו שקול כמו שמצינו לגבי יי"נ בס"קכט. וכן מצינו בדעת מרן בכ"מ בפ"ט. דאיסורי ביאה הל"א. שהקשה מאיזה טעם אסרו חכמים כתמים הלא הוא ס"ס להתירה, ספק מגופה או לא ואת"ל מגופה ספק אם הוא מהעליה או החדר. והקשה הט"ז עליו בי"ד ס"קצ. ס"ק ב. שרוב דם היוצא מהאשה הוא מן המקור ולכן אין כאן ס"ס ע"ש. אמנם לפי מה שפירשתי אין קושיא על מרן, שמרן סבר שיש לעשות ס"ס לקולא אף בספק אחד שאינו שקול. וכן נראה דעת הט"ז עצמו בי"ד ס"פד. ס"ק יז. ועיין בנקה"כ שם והגהות הט"ז שם. ועיין עוד בכ"מ בהל" תרומות בפ"ח הל"ד. שכתב ס"ס כזה, "דאיכא למימר דילמא נקבה היא ואין לה כלום במקום בנים, ואת"ל זכר הוא שמא תפיל וסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות וה"ל רובא והזכרים מיעוטא, ולמיעוטא לא חיישינן." וס"ס זה הוא לכ"ע, דהיינו אף להתוספות בכתובות ט. כמו שכתבתי לעיל בשם הריב"ש והשיטה מקובצת.

ואגב אורחיה יש לתרץ קושית הגליון מהרש"א על הש"ך בי"ד שעא. ס"ק א. שהביא סברת הרוקח שאשת כהן מעוברת מותרת להיכנס באהל המת דס"ס הוא, שמא נפל הוא או שמא נקבה היא. וכן הוא במ"א בס"ש. שמג. ס"ק ב. ע"ש. והקשה הגליון מהרש"א מהתוספות בכתובות

המת, וע"י שנתעברה אתה רוצה לאסרה משום שמא הוא זכר בן קיימא, אמרינן רובא נקבה או נפל, וחזקה להתירא ונשאת בחזקת היתר. ע"ש. והמקור לדבריו הוא מהתוספות לייבמות ל: בד"ה אשה, ע"ש. וכן ברמ"א והש"ך ל"ד ס"נ. א. וכן נראה לגבי האשה שראתה כתם שהיא כבר היתה בחזקת היתרא לבעלה.

אלא שיש להקשות על סברת הנו"ב, שהלא מצינו בנדה ב. דאמרינן "כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופיה אבל איתתא כיון דמגופה קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה", משמע שאף באשה שיש לה חזקה של היתר אמרינן איתרע חזקה. וכן מצאתי לרמב"ן במלחמות ה' לקידושין נ. לגבי סבלנות שכתב לגבי שרצים שנגעו בעיסה בקידושין פ. דכיון שלא חיישין לחזקה של הבית שהיה טהור שכיון דהשליא בבית אין חזקתא של הבית במקומה שהרי הורע לפניך, והיינו נמי טעמא דיצאת מליאה חוששת דאורעה ליה חזקה ע"ש. משמע מכל זה שאף שחזקת העיסה והבית להתירא מ"מ אמרינן איתרע חזקה. ועוד השוה הרמב"ן דינים אלו לדין יצאת מליאה של יבמות קיט. ועיין עוד לרמב"ן לנדה יח. והרשב"א שם. ולכן יש להקשות מזה על הנו"ב שכתב שלא אמרינן איתרע חזקה אלא כשכבר היתה החזקה לאיסור מטעם אחר.

אלא שנ"ל שיש ליישב דעת הנו"ב, שבדין של השרצים שנגעו בעיסה יש רוב שרצים, וכן בשליא בבית רוב השליאות היו טמאות, ולכן בזה אמרינן איתרע חזקה של היתר. וכן לגבי ריש נדה, שבזמן הוסת נשים רואין דם, ולכן מכל אלו אמרינן איתרע חזקה, אבל לגבי יצאה החמות מליאה אין כאן רוב לאיסורא שהרי הזכר הוי המיעוט שיש רוב של נקבה ונפל, ולכן בזה לא אמרינן איתרע חזקה שאין כאן רוב לאיסור, אבל מ"מ עדיין אמרינן איתרע חזקה לגבי אשה זו, והוא משום טעם אחר והוא טעם הנו"ב, דהיינו שכבר יש חזקת איסור משום אשת איש. ולכן י"ל שהנו"ב איירי דוקא באופן שאין כאן רוב לאיתרע החזקה, ולכן לגבי תרומה וגם לגבי אשת הכהן אין רוב של זכר לאיתרע החזקה. וכן בנדון הדרכי משה שהביא הש"ך בס"נ. ס"ק ג. לגבי הבהמה שיש בראשה מים ולא ידוע אם המוח הקיפו או לא, אף בזה אין רוב לאיסור, שלא אמרינן שברוב הבהמות אין המוח הקיפו, ולכן צריך לאיסור הבהמה מטעם אחר, דהיינו שנולד הספק כשהבהמה כבר נאסרת, דהיינו קודם השחיטה.

הנ"ל שאין זה ספק שקול. אלא כבר כתבתי שאין זה קושיא על הרוקה או הש"ך כיון שי"ל שהתוספות מודים לזה כמו שכתב הריב"ש והשיטה מקובצת. ובזה מיושב קושית הא"א בס"ש מג. ס"ק ב. שהקשה כן מהתוספות דכתובות ט. וכן יש להשיב על הפתה"ד בס"יא. אות ב. בד"ה ומרן. ע"ש. ועיין עוד בזה בקול אליהו ח"ב. י"ד ס"כג. ע"ש.

(יב) **ועכשיו** יש לבאר שאף שלדעת מרן עבדינן ס"ס שאינו שקול מ"מ זה דוקא במקום שיש חזקה להתירא. וכן יש לדייק מהסוגיא דיבמות קיט. הנ"ל דפליג ת"ק עם ר"י הושע, באם יצאה חמות מלאה ת"ק סבר שחוששת ור"י הושע סבר אינה חוששת, ורוב הפוסקים והש"ע פסקו כת"ק (עיין בתוספות ר"ד שפסק כר"י הושע). וכתבו התוספות שם בד"ה האשה, "שאף על גב דאיכא חזקה דמסייע לרובא דנקבות ומפילות חוששת דאיתרע ליה חזקה שיצאה מליאה". ופירש הנ"ל כיון דמלאה היא לית לה חזקת היתר לשוק. ולכן למדינן מזה דבעינן חזקה להתירא גם כן מלבד הס"ס, דהיינו ספק נקבה ספק זכר ואת"ל שמא זכר הוא שמא מפיל, וכן נראה מהרמב"ן שם. ולפי זה משך דעת מרן, שלגבי הכתמים בהל" נדה החזקה היא שהיא טהורה, ובתרומה החזקה היא שהאשה מותרת באכילת תרומה, וביי"נ החזקה היא שהיין הוא כשר. וכן בדן הרוקה חזקת אשת הכהן היא להתירא. אלא שיש להקשות על זה, שאם אמרינן לגבי החמות שיצאה מליאה דאיתרע ליה חזקה כמו שכתבו התוספות שם, למה לא אמרינן כן בדן הרוקה לגבי האשת כהן, שהלא היא מליאה גם כן. וכן יש להקשות על הכ"מ בהל" תרומות הנ"ל, וכן יש להקשות על הכ"מ לגבי הכתמים שאף שיש לאשה חזקה של טהורה מ"מ כשהיא ראתה הכתם י"ל דאיתרע ליה חזקה.

וכן מצאתי בנו"ב מה"ת בי"ד ס"רז. שהקשה כן, ובסוף דבריו תירץ שלגבי דין החמות האשה עצמה כבר היתה בחזקת איסור משום אשת איש ולכן מקרי חזקת איסור לשוק, ואף שבשעה שמת בעלה נסתלק האיסור של אשת איש, מ"מ כיון שהספק של יבום נולד באותה שעה אז היא נשאת בחזקת איסור יבמה לשוק, אבל לגבי העבדים ואכילת התרומה (הרמב"ם בהל' תרומות פ"ח הל"ד.), הרי כל ימי חייה הכהן היה בחזקת היתר לתרומה והיו אוכלים בתרומה, ועכשיו שמת האדון ואתה רוצה לאסרהם בתרומה ע"י העובר, שמא הוא זכר, אנו אומרים כיון דחזקה להתיר וגם רובא נקבה או נפל שבקינן לה אחזקת היתר. וכן י"ל על הרוקה דאשה זו אף שהיא אשת כהן מותרת היא לבוא באוהל

שהספק הראשון הוא מיעוט כנגד הרוב, י"ל שזה נחשב ס"ס כיון שיש להתיר ס"ס שאינו שקול. מ"מ נראה שאין להתיר כיון שגם כאן אין חזקה להתיר כיון שאחר הפרישה הראשונה הבשר הוא אסור ורק אחר כך אנו רוצים לעשות ס"ס, וזה אינו מועיל כיון שהחזקה היא לאסור וזה ס"ס שאינו שקול, ולכן מ"ש הכה"ח שם בשם המנחת יעקב באות לו. אתי שפיר ע"ש.

ועוד ראיתי שם בחקרי לב שהוא הביא ראיה לאסור ס"ס שאינו שקול מהתוספות בפסחים ט. בד"ה ואם, שספק הרגיל וקרוב לדאי אינו נחשב לספק, ויש לומר שזה דוקא בספק אחד אבל בס"ס זה מועיל וכמו שמצינו סברה זו בתוספות כתובות ט. הנ"ל. ועוד י"ל שיש חילוק בין ספק שהוא מיעוט שמצטרף לס"ס ובין ספק בדבר שאינו שכיח כלל שזה אינו מצטרף (אבל עיין ברמ"ע מפאנו לקמן). ועיין עוד שם בחקרי לב שהוא הביא ראיה לאסור מהתירוף השני של הכ"מ בהל"טומאת מת בפ"ט. הל"יב. הנ"ל, שכיון שרוב מפילות דבר טמא מפילות אין זה נחשב לספק לס"ס. ואין זה ראיה שכבר כתבתי שזה הוי אליבא דהרמב"ם, אבל מרן פסק בש"ע כהרא"ש לגבי החביות היין בס"קכט.

יד) וזכיתי לראות המשכנ"י בי"ד ס"לז. שהוא האריך להביא כמה ראיות שיש לעשות ס"ס שאינו שקול, והוא קלס דברי הריב"ש הנ"ל בפירושו בדעת התוספות, ואחר שהוא הביא כל הראיות להתיר הוא כתב בסוף, "ומבואר בעז"ה מכמה ראיות מוכיחות וברורות בלי גמגום כלל." וכן הוא מבואר לכל המעיין שם.

ועוד יש לידע, שסברת הרמ"ע מפאנו בס"קכו. היא להתיר בס"ס שאינו שקול, והוא כתב "אבל לענין ס"ס אין לך כיוצא בו בכל התורה כלה שאין אחד מד' צדדיו מלתא דלא שכיח ואעפ"כ כל שיהיה מתהפך מצטרף להתיר ואפילו באסור עבודה נכריה." ע"ש. וזה כמו שכתבתי. וכן הוא דעת הפני יהושע להתיר ס"ס כזה בכתובות ט. על התוספות שם בד"ה ואב"א, ע"ש.

וכן יש לדייק ברב פעלים בח"א אה"ע ס"א. שהוא הביא ס"ס דהיינו, "אולי הבעל אינו בועל אשתו ולא אתי לבעול כלל מחמת איזה סיבה, ואת"ל בועל אולי אם יגלה לו הדבר לא יאמין ולא יפרוש כלל." ע"ש. הרי הספק הראשון שאולי הבעל אינו בועל את אשתו הוא ספק שאינו שקול, שרוב גמור הוא שהבעל בועל את אשתו, ומ"מ הרב

ואף שהרמב"ן השווה דין עיסה ושליא לדין חמות שיצאה מליאה, זה הוא רק למסקנא אבל הם שונים זה מזה כמו שכתבתי. ולכן נראה שהחילוק של הנו"ב אתי שפיר. וכן לגבי החביות של יין לא אמרינן שאיתרע חזקה ע"י הגנבים, שאין כאן רוב לאסור שיש רוב להתיר דהיינו שמא הם באו על ממון ושמא ישראלים היו, ולכן הכל אתי שפיר. ועוד יש לומר שאף לגבי היתר הנאה מהשליא בחולין עז. י"ל שקודם שזה העובר זכר או נקבה כשהוא קטן מאד השליה היא מותרת בהנאה ולכן החזקה היא להתיר, ולכן מועיל ס"ס להתיר השליה אחר כך. ולפי זה יש לומר ס"ס לקולא אף בספק אחד שאינו שקול ובמקום חזקה להתירא ולא אמרינן שאיתרע החזקה אלא כשיש רוב לאיתרע החזקה. אמנם לא אמרינן ס"ס לקולא בספק שאינו שקול אם הדבר כבר יש לו חזקה לאיסורא כמו שפירש הנו"ב לגבי החמותה שיצאה מליאה.

יג) ועכשיו יש להעיר על ההחקרי לב בי"ד ס"קכו. שהאריך בדין זה וכתב לאסור בס"ס שאינו שקול, והוא הביא הב"י בי"ד ס"ק. בד"ה ומ"ש רבינו ודוקא, לגבי דין תערובת שניה שהתיר מטעם ס"ס, וכתב על מרן "ויש ללמוד מדבריהם (הטור והרשב"א) דתערובות שני לא בעינן שיהיה בטל ברוב אלא אפילו נתערבו בכמותן שרי ואפשר דאפילו בפחות מהן נמי, דכיון שנתבטל בתערובות הראשון מן התורה לא החמירו עליו חכמים כל שאינו ניכר שהוא מאותו תערובות, אלא דלפי זה אפילו נתערבה חתיכת היתר במיעוט תערובות ראשון או במחציתן אית לן למשרי משום ס"ס אבל אין נראה כן מדברי הרמב"ם." ע"ש. משמע מזה שלא בעינן ספק שקול בספק השני, אלא הרמב"ם לא סבר כן, וכן פסק כלשונו בש"ע. ולפי מה שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם זה אתי שפיר, אבל יש להקשות על מרן שפסק כלשון הרמב"ם כאן, אבל כדעת הרא"ש לגבי החביות של יין. אמנם אין זה קושיא, שכאן אחר התערובת הראשונה הדבר אסור ולכן החזקה באותו זמן הוא שהוא דבר אסור, ורק אחר כך בתערובת שניה בעינן להתיר משום ס"ס ולכן בזה לא מועיל ס"ס שאינו שקול כמו שכתב מרן לדעת הרמב"ם. ובזה יש להבין מ"ש מרן בס"ק. ד. "רוב חניות מוכרות בשר שחוטה ומיעוט מוכרות בשר נבילה, לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ונתערבה באחרות ואינה ניכרת בטלה ברוב משום ס"ס." ויש לדון מהו הדין אם רוב חניות מוכרות נבילה שגם זה נחשב מחצה על מחצה ונראה להתיר. ועוד מהו הדין בנמצא בחוץ דאמרינן כל דפריש מרובא דפריש והוי רוב נבילה ואז נתערב הלא אף בזה י"ל ס"ס, ואף

ארחותיך

פעלים מצרף ספק זה לס"ס אף שהוא אינו שקול.

טו) **מ"מ** אין להביא ראייה לנד"ד מאלו האחרונים שסברו שעושים ס"ס במחלוקת הפוסקים אף כשרוב כנגד המיעוט, וכדעת הב"ד בי"ד ס"ו. והשולחן גבוה בכללים בריש א"ח אות קב. והמשאת משה בח"ב ס"ה. ובח"א ס"ו. ועיין בפתה"ד בס"שלא. אות ב. שהאריך בזה. שי"ל מחלוקת הפוסקים שאני, כי אפשר שאילו היו נושאים ונותנים זה עם זה היו הרבים מודים למעטים וכמ"ש הגט פשוט בכללים כלל א. וכן מבואר ביחזה דעת ח"ה ס"נח. בהערה, עיין שם דברים מתוקים. אמנם יש להעיר על היחזה דעת בח"ב ס"עד. אות ה. שכתב שם לגבי ס"ס להתיר אתרוגים מורכבים שאין לעשות ס"ס בזה, דהיינו ספק אם ההלכה כהמתירין וספק אם אתרוג זה מורכב או לא, כיון ששני ספיקות אלו אינם שקולים. ויש לדון בזה שכיון שספק אחד הוא מחלוקת הפוסקים י"ל שזה נחשב ספק שקול וכסברת הגט פשוט הנ"ל, וא"כ יש לצרף הספק האחר לזה דהיינו שמא שאין אתרוג זה מורכב כלל, וע"י זה יש להתיר וצ"ע. ועוד מה שכתב היחזה דעת שם ליישב קושית הקול אליהו על הש"ך בס"קכט. הנ"ל מדברי הריב"ש הנ"ל, זה הוא לפי שיטת התוספות והש"ך, אבל דעת מרן שם כהרא"ש כמו שביארתי ולדעתו מועיל ס"ס בספק אחד שאינו שקול, וכן דעת הקול אליהו.

וכעת ראיתי להר" יצחק יוסף שליט"א בספרו איסור והיתר בדיני ס"ס אות יא. שכתב להתיר ס"ס בספק אחד שאינו שקול ע"ש.

ולכן למסקנה נראה שלדעת מרן עבדינן ס"ס בספק אחד שאינו שקול במקום שהחזקה הוי להתיר.

סימן קלג.

שאלה: האם יש איסור של בישול עכו"ם במאכל שקורין "סמוסה" והיא מאכל של תערובת ירקות בתוך עיסה שנעשה לקנוח בעלמא.

תשובה: נראה ש"סמוסה" היא ראוויה לאכילת מלכים, אלא שאין דרכם של בני אדם לאכול אותה עם פת. ולכאורה נראה שדין זה תלוי במחלוקת בין הטור ומרן ובין הפר"ח שמבואר בפר"ח בס"קג. ס"ק ג. שמאכל שעולה על שולחן מלכים לקנוח בעלמא אבל אינו דרך בני

למדני

אדם לאכול אותו עם פת, אינו בכלל איסור בישול עכו"ם, ולדעת הטור ומרן לא בעינן ממש אכילה עם הפת ולכן לדעתם נראה שמאכל זה אסור מטעם בישול עכו"ם ע"ש. ואף שהרב מזמור לדוד אזיל בשיטת הפר"ח, מ"מ רוב האחרונים לא הסכימו לדבריו, עיין בכה"ח בס"קג. אות ז. וגם בבן איש חי פר"ח חקת אות ט.

מ"מ נראה שאף לדעת מרן בעינן מאכל שעולה על השולחן שראוי ורגיל לאכול בתוך הסעודה, אבל מאכל שאין בני אדם רגילים לאכול בתוך הסעודה כלל ואף שלא בתורת קנוח בעלמא בסוף הסעודה, אינו נכנס בתורת איסור בישול עכו"ם. וכן פירש הפר"ח שם לדעת מרן וכתב, "שאף שהמלכים אינם מלפתים בו הפת כיון שעולה על השולחן לפרפרת דהיינו לקנוח סעודה אסור משום בישול גוים." משמע שאף לדעת מרן בעינן מאכל שרגיל בסעודה, אף שהוא נאכל בלא פת והוא לקנוח בעלמא. ולכן מאכל שראוי לזה אסור אף אם הוא אוכל אותו שלא בתוך הסעודה. וכן נראה מהרמב"ם שכתב בהל"ל מאכ"א פ"ז. הל"טו. "שהעיקר הגזרה משום חתנות שלא יזמנו העכו"ם אצלו 'בסעודה' ודבר שאינו עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת ואין אדם מזמן את חבריו עליו..." משמע שדוקא מאכלים שאכלו בתוך הסעודה אסורים, שבזה שייך הזמנה אבל דבר שאינו רגיל לאכול בתוך הסעודה ואף לקנוח, לא שייך בו איסור בישול עכו"ם. וכן מסתברא שלא שכיח להזמין את חבריו לאכול פרפרת לחוד וא"כ הם באו בכלל הסעודה, אבל מאכל שאינו רגיל לאכול בתוך הסעודה אף משום פרפרת, נראה שאינו אסור משום בישול גוים. והמחלוקת בין מרן והפר"ח היא רק במאכלים שנאכלים תוך הסעודה לקנוח בעלמא בלי הפת, אבל לכ"ע מה שלא רגיל לאכול בתוך הסעודה אין בו איסור כלל. ולכן י"ל שהחכמים גזרו רק בסעודה, שבזה שייך קירוב הדעת, ועוד שבזה כל המשפחה מצויה אצל השולחן והוא דבר קבוע והיין מצוי ומביא לידי קלות ראש, ולכן דבר שכיח הוא שיכול לבא הישראל לידי חתנות, אבל באכילת פרפרת שהיא דבר עראי ולא ממשיכה זמן הרבה לא חשו כל כך, אם לא שמאכלים אלו דרכם לאכול אותם לפרפרת בתוך הסעודה, שבזה שייכת גזירת בישול עכו"ם אף בלא שעת סעודה. אמנם מאכל שאינו רגיל לאכול כלל בסעודה, נראה שלא גזרו בו חכמים, ולכן מה שאמרו "עולין על שולחן מלכים", נראה שרק מאכל השייך בשולחן, דהיינו מאכלים הבאים מחמת סעודה, אבל מאכלים שאינם נאכלים על השולחן כלל אלא רק בידו ובדרך הילוכו בשוק, אינם

בכלל הגזירה.

ולכן נראה שה"סמוסה" אף שהיא דבר חשוב, מ"מ אין בה איסור של בישול עכו"ם מאחר שהיא אינה מאכל רגיל בתוך הסעודה ואף לקנות. ולכן בין לדעת הפר"ח ובין לדעת מרן נראה שאין כאן חשש של בישול עכו"ם. ונראה שכמה מאכלים אחרים מותרים מטעם זה, כגון תירס קלוי ושאר מאכלים של תענוג בעלמא שאין דרך של בני אדם לאכול אותם בתוך הסעודה אף לקנות.

סימן קלד.

שאלה: האם מותר לאכול מאכל שנעשה ע"י גוי שאפשר שנתערב בו "קסינאת", והוא נעשה ע"י העמדת החלב במעמיד, או אם יש חשש כאן של גבינת עכו"ם. ומה הדין אם יש חשש של איסור במעמיד. ואם יש לטרוח לברר אם באמת יש דבר איסור במעמיד או לא.

תשובה: (א) **כך** הוא הענין שהסבירו לי חכמי הטבע, שהאומנין עושים העמדת החלב כמו שעושים בהכנת גבינה, אלא כוונתם כאן להפריש מהקום הקפוי (ולא מן מי החלב, עיין מרן י"ד ס"פז. ח. וכה"ח ס"פא. אות לח.). מאכל שקורין "קסין". ואחר כך הם מתערבים ה"קסין" בכימיים משונים, כדי לעשות מה שקורין "קסינאת", וע"י זה הקסינאת ראוי להתערב עם מים או משקה, והם נותנים קסינאת בכמה מאכלים כדי לתקן המאכל, ובפרט כדי שיהיה נוח להתערב במאכל דבר משומן עם מים או שאר משקים. והשאלה היא אם הקסין בכלל גבינה, ואף אם נעשית העמדת החלב ע"י דבר כשר, ולא ע"י עור הקיבה של נבלה, אם עדיין זה בכלל הגזירה כללית של גבינת עכו"ם, שפסק מרן בי"ד ס"קטו. ב. שאפילו "העמידה בעשבים אסורה". וכל זה לאלו הסומכין על ההיתר של חלב עכו"ם שהיה תחת ההשגחה של הממשלה, ויש דינא דמלכותא שלא יתערב בו חלב טמא כנודע. ועיין עוד בזה בתשב"ץ ח"ד ס"לב. והפר"ח בס"קטו. ס"קו. והחזון איש י"ד ס"מא אות ד. בד"ה אמנם, והאגרות משה ח"א י"ד ס"מז. - מט. ועוד.

ולענ"ד נראה שאין זה בכלל הגזירת גבינת עכו"ם, שאין כוונתם כאן להכין גבינה אלא להכין הקסין. ונראה שזה יותר דומה לדין "יגורטי" שדברו בו האחרונים. ויש לבאר את זה. כתב הב"י בסוף ס"קטו. בשם רבינו ירוחם,

"במי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של עו"ג, ולקח חלב זה והעמיד בו אחר, ומהאחר אחר, שמותר ליקח מחלב שלישי זה להעמיד בו חלב אחר ואוכלו דלאחר ג"פ כבר כלה חלב של עו"ג." וידוע הוא שע"י העמדת חלב זה, עושין מה שנקרא "יגורטי", וכן פירש החקקי לב בי"ד ס"לח. בתחילת התשובה, וכן כתב הזבחי צדק בס"קטו. אות לו. שזה נקרא יגורטי. ויש לחקור אם היגורטי נעשה ע"י גוי, אם האיסור הוא משום חלב עכו"ם או מפני גבינת עכו"ם. ומצינו שכתב הרדב"ז בתשובתו בח"ו בשני אלפים רצא. "נשאלתי על יגורטי של עכו"ם אם מותר, לפי שנהגו בו היתר מקצת בני אדם ע"י שרוחצים אותו עד שיצאו צחצוחי חלב אשר בו." ובכלל התשובה הוא אוסר וכתב, "ועוד שהרי הגבינה נאסרה במנין ואע"פ שהיא יבשה ואין בה צחצוחי חלב, ואפילו העמידו אותה בשרף האילנות אסורה כ"ש היגורטי שעדיין הוא רך קצת ואפילו נתייבש אסור, דמה לי אם העמיד החלב בשרף האילנות ומה לי אם העמידו בדבר המחמיץ, סוף סוף דין החלב העומד יש לו ואסור כמו הגבינה... כללא דמלתא אין דעתי להתיר דבר זה ולא כיוצא בו." ולכאורה נראה מלשונו שהוא סבר שהיגורטי בכלל גבינה שהוא כתב, "סוף סוף דין החלב העומד יש לו ואסור כמו גבינה", אלא אחר עיון נראה שאין זה כוונתו, אלא שהוא כיון לומר שעדיין יש איסור של חלב עכו"ם כאן ואין לומר שכיון שהעמידו החלב שוב אין חשש של חלב טמא כיון שנודע שחלב טמא א"א להעמיד, שזה אינו שי"ל שכיון שכבר חל האיסור על חלב העכו"ם שוב הוא אינו פורח ממנו גם ע"י העמדה, וכמו שמצינו בגבינת עכו"ם שנעשית ע"י עשבים שעדיין אסור אף ששוב אין בה שום חשש של עור קיבה נבלה.

ויזה כמו שמצינו לסברת הכ"מ בהל" מאכלות אסורות פ"ג. הל"טו. שאחר שהוא הביא סברת המגיד משנה שלדעת הרמב"ם אם לקח חלב שלהם ונעשה ממנו גבינה ואח"כ בישל, אפשר שהוא מותר, הוא כתב עליו, "ואני תמה על דבריו שבא ליישב על דברי רבינו בדבר שהוא מוקצה מן הדעת מחמת איסורו להתיר גבינה שנעשית מחלב שחלבו עכו"ם ע"י בשול... חלב של עכו"ם גזרו עליו ואסרוהו סתם משום חשש תערובות חלב טמא בכל גוונא אסרוהו ללקחו מהם ולאכלו בשום ענין אפילו לעשות ממנו גבינה או חמאה ולבשלן עד שיכלו צחצוחי חלב שבהם, דלא פלוג רבנן בגזירתם, מיהו היינו בלוקח החלב עצמו שבו נגזרה גזירה אבל חמאת עכו"ם שלא מצינו שגזרו עליה למה תאסר אם אין בה צחצוחי חלב" ע"ש. ולכן י"ל שכן סברת הרדב"ז לגבי היגורטי, דהיינו

שהחשש הוא של חלב עכו"ם ולא פרח איסורו מיניה ע"י העמדת החלב והקפוי בשעת עשייתו.

וכן ראיתי ביוסף אומץ שפירש כן בדעת הרדב"ז וכתב, "ולי הדל נראה כונת הרדב"ז, דהרב ז"ל סובר דגזרת שלא ליקח חלב שאין ישראל רואהו ואסרוה במנין ואסרו אף אם העמידה בשרף כי שרפים עומדים, וא"כ כ"ש ביגורתי" ע"ש. הרי שחשש הרדב"ז הוא משום חלב עכו"ם ולא משום גבינת עכו"ם.

וכן נראה מהברכ"י בס"קטו. באות ה. שהוא הביא שם בשם הפרח מטה אהרן ח"ב ס"לג. "שנהגו בשלונקי מזמן הקדמונים קדושים אשר בארץ, לשים היגורתי בשקים של פשתן ואח"כ מדיחין אותו היטב פעם ופעמים עד שילכו צחצוחי חלב." הרי שלדעת הפרח מטה אהרן והקדושים אשר בארץ, אין שום איסור כאן של גבינת עכו"ם אף שיש כאן העמידת החלב ע"י הגוי, ורק החשש כאן הוא של חלב עכו"ם וע"י רחיצה יש להתיר. ואף שמצינו שכמה אחרונים חלקו על היתר זה של הפרח מטה אהרן, כמו שמבואר בברכ"י שם וגם בזבחי צדק הנ"ל, והחקקי לב הנ"ל, מ"מ כל סברתם משום שעדיין יש איסור כאן של חלב עכו"ם, אבל מצד שזה בכלל גבינת עכו"ם אין שום חשש אף לדעתם.

(ב) **ולכן** לפי זה יש לדון, הלא בתיקון יגורתי יש העמדת החלב בנתינת חלב חמוץ ונקפה לתוך החלב, ולכן זה דומה לנתינת עשבים וכדומה ע"י עכו"ם להעמיד החלב וזה אסור לדעת הרמב"ם ומרן בס"קטו. ב. כמו שכתבתי לעיל, וזה בכלל איסור גבינת עכו"ם. ולכן איך לא חשו האחרונים הנ"ל לגזירת גבינת עכו"ם. אלא צריך לומר שאין היגורטי נחשב בכלל גבינה כלל, ונראה שכיון שהיגורתי אינו קשה כגבינה אין הוא בכלל האיסור, ואין זה דומה להגבינה קשה בימי חז"ל. ולכן אף אחד מהאחרונים הנ"ל סברו שיש איסור ביגורתי משום גבינת עכו"ם. ויש להביא קצת ראיה לזה מהמשנה בנדרים נא: "הנודר מן החלב מותר בקום, ור" יוסי אוסר, מן הקום מותר בחלב, אבא שאול אומר הנודר מן הגבינה אסור בה בין מלוחה בין טפלה". ולדעת הראב"ד בפ"ט דנדרים הל"ח. הפירוש של קום חלב הקפוי (ודלא כרש"י והרמב"ם שפירשו המים המובדלין מן החלב). ולפי זה נראה שהחלב לחוד והקום הקפוי לחוד והגבינה לחוד ואין הקום בכלל גבינה כלל, אף שאפשר להקפות החלב לעשות הקום ע"י מעמיד. וצ"ל שהחילוק מבואר, דהיינו שהקום

רך והגבינה קשה כנודע. ולכן אף בנד"ד אף שיש מעמיד מ"מ אין החלב קפוי נכנס בגדר של גבינה כלל, ולכן ממילא הוא אינו בכלל הגזירה כללית של גבינה, ולכן אם המעמיד כשר, שוב אין לאסור הקום משום הגזירה של גבינה, ולכן אין זה כאיסור מעמיד של עשבים בעשיית הגבינה. ואף שהטור הוסיף על דין זה ב"ד ס"ריז. שנודר מגבינה אסור בגבינה בין לחה בין יבשה, וכן הוא במרן בש"ע שם, אין כוונתם לפרש שבגבינת לחה היא רכה כחלב קפוי, אלא לאפוקי מגבינה קשה ויבשה מאד שאינה ראויה לאכילה, כמבואר בב"ח שם שפירש "דאילו יבשה קשה לגוף". ואל תשיבני דשאני דין נדרים דאזלינן אחר לשון בני אדם, משא"כ לגבי גזירת חכמים לגבי גבינה שהם גזרו על כל דבר הנעשה במעמיד הוא בכלל גבינה, שזה אינו, ששפיר י"ל שכשאסרו חכמים עשיית גבינת עכו"ם ע"י כל מעמיד כוונתם היתה בדרך כלל על מה שנקרא גבינה, שאם לא תאמר כן היו להם לפרש את דבריהם, אלא ודאי שהם כיוונו למה שכל אדם קוראים גבינה, וכהאי דנדרים הנ"ל.

ואף שיש לחלק באופן אחר לומר דשאני היגורתי כיון שהחלב החמוץ נולד מן החלב עצמו בתחילה, ולכן אף אם הוא העמיד חלב אחר ע"י החלב החמוץ והקפוי, מ"מ עדיין אין זה דומה לעשיית הגבינה, שבגבינה העמדת הגבינה היא ע"י דבר אחר לגמרי כמו העור הקיבה או עשבים וכדומה, ולא מדבר שנולד מן החלב עצמו. מ"מ אין זה טעם חזק כלל, שמה לי מאין בא המעמיד, הלא בסוף הוא העמיד החלב ע"י דבר שהוא חוץ ממנו ובזה הוא דומה לעשיית גבינה. ולכן הנכון בזה כמו שפירשתי, דהיינו שכיון שאין היגורתי קשה כגבינה שוב הוא אינו בכלל גזירת חז"ל.

(ג) **ויש** להוסיף על טעם זה, שלא מצינו גזירה כללית בשאר איסורין במעמיד, כמו שמצינו בגבינה. ולכן מצינו בחולין ו. "ואם אמר לה עשוי לי משליכי חושש לשאור ותבלין שבה משום שביעית ומשום מעשר." הרי נראה שאם הוא יודע בודאי שאין שום חשש של שביעית או מעשר, שוב אין שום איסור. הרי אף ששאור מעמיד, לא אמרינן בזה גזירה כללית לאסור כל עיסה של עם הארץ אף שהוא ודאי היתר, אטו עיסה שיש בה מעמיד של איסור, אלא רק כשיש חשש איסור. ולכן גם בנד"ד י"ל שאף שיש מעמיד בחלב מ"מ כיון שאין שם "גבינה" על הקסין, אין זה בכלל הגזירה הכללית של החכמים, שהם עשו גזירתם אף על מעמיד של ודאי היתר רק בגבינה, ותו

לא, ובנד"ד ליכא "גבינה".

וכן יש ללמוד מדין ריקוט"א בפר"ח בס"ק כא. שהוא כתב שם, "וכן יש להתיר מין מקפה אחר שעושים הגוים, דהיינו מה שנשאר אחר שעושין הגבינה שנקרא נסיובי דחלבא מרתיחין אותו מעט מעט עד שנקפא והוא כעין גבינה, ונקרא ריקוט"א". הרי שאין כאן חשש של גבינה, אף שנלדו הנסיובי דחלבא ע"י עשיית הגבינה ע"י מעמיד, ובלי עשיית הגבינה ליכא נסיובי דחלבא, ועדיין אין זה בכלל הגזירה כיון שאין הנסיובי דחלבא בכלל גבינה אלא כמים. ולכן אין השימוש של המעמיד העיקר לגזירה זו, אלא העשיית הגבינה דוקא ע"י המעמיד ותו לא. ואף שהאחרונים חולקים על הפר"ח בזה כמבואר בזבחי צדק והכה"ח שם, זה רק משום חשש חלב עכו"ם ולא משום שזה גבינה.

ולפי זה יש לדון לגבי עשיית הקסין מן החלב, שאף אם הם נותנים מעמיד בתוך החלב כדי להפריש מן הקפוי הקסין, מ"מ אמרו לי שאין החלב הקפוי קשה כגבינה, ולכן ממילא זה דומה להיגורתי הנ"ל שאין בזה איסור של גבינת עכו"ם, ולכן אם המעמיד כשר שוב אין בזה חשש איסור. ומצד האיסור של חלב עכו"ם, אף בזה אין כאן שהלא השאלה כאן היא מאלו שסומכים על ההיתר של השגחת החלב ע"י הממשלה, ולכן לדעתם זה חלב של היתר, ולכן אין כאן איסור, לא משום חלב עכו"ם ולא משום גבינת עכו"ם. כן נראה לענ"ד.

(ד) **ויש** לצרף כאן סברה אחרת להתיר, שאף את"ל דבנד"ד הקפת החלב ע"י מעמיד נחשבת לגבינה, מ"מ מצינו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות לפ"ב דע"ז, "כשאנו רואין העכו"ם שהעמיד החלב בקיבה עצמה, מותר לנו לאכול אותה גבינה, ולא תועיל בזה הפרסום ולא מה שהדעת נותן על הרוב אלא ראיית העין." וכן כתב הרמ"א בס"ק טו. ב. "ואם ראה עשיית הגבינות ולא ראה החליבה יש להתיר בדיעבד, כי אין לחוש שמא עירב בו דבר טמא מאחר שעשה גבינות מן החלב, כי דבר טמא אינו עומד ובודאי לא עירב בו העכו"ם מאחר שדעתו לעשות גבינות". הרי שמלבד שאין חשש של חלב טמא, אף אין חשש של גבינות עכו"ם כיון שהישראל רואה עשיית הגבינה. וכן נראה דעת רוב האחרונים, ודלא כדעת הט"ז והש"ך והפר"ח בזה, כמבואר כל זה בזבחי צדק אות כח. והערוך השולחן אות יט. והכה"ח אות לב. והאג"מ י"ד ח"ג ס"טז. ע"ש.

ויש להבין את זה, שמה מועילה ראיית עשיית הגבינה הלא אף אם ידעין ע"י הראיה שאין במעמיד דבר איסור, מ"מ הלא אף במעמיד של עשבים עדיין יש איסור אף שהוא ודאי דבר כשר, ולכן הראיה אינה מועילה בזה, וזה קושיה הט"ז הש"ך והפר"ח על הרמ"א שם, עיין בדבריהם. ולענ"ד אין זה קושיא, ויש לחלק בין ראייה שהיא ידיעה ברורה שאין במעמיד דבר איסור, ובין ידיעה ואומדנא בעלמא שהמנהג להעמיד החלב ע"י עשבים. ולענ"ד זה כוונת הרמב"ם הנ"ל שכתב, "שהדעת נותן על הרוב", דהיינו שאין זה ידיעה ברורה, אלא שכך שומעים שכך עושים העכו"ם ותו לא. אמנם ע"י ראייה הוא יודע בודאי שאין כאן איסור.

ולפי זה יש לדון, שהלא אם מועילה ראיית הישראל בעשיית הגבינה, הלא זה דומה ממש לראיית ישראל את החליבה כדי להציל מן האיסור של חלב עכו"ם, ואף זה בגדר של ידיעה ברורה. ולכן לאלו שסומכין על פקודת הממשלה לגבי חלב עכו"ם כיון שדבר זה ממש כאילו הישראל רואה את החליבה, א"כ י"ל שה"ה לגבי עשיית הגבינה שיש לסמוך על הדינא דמלכותא שהעכו"ם לא כזיב ומשקר במה שהוא אומר שאין דבר איסור במעמיד. וידוע שבמדינות אלו שאם האומן מרע את נפשיה לומר שקר לגבי מה שהוא נותן במאכלים, שיכול כל אחד לתפוס אותו לבית דין שלהם ויש קנסים רבים על האומן שמשקר בענין זה, וגם הטוען יכול ליטול ממנו הרבה ממון. ולכן זה דומה למה שכתב החזון איש בי"ד מא. בד"ה ואמנם, "בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא, והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתתות, וכשיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה." ע"ש. ולפי זה כן י"ל לגבי עשיית הגבינה שכיון שיש מירתת העכו"ם אם הוא משקר שפיר יש לסמוך עליו אם הוא העיד לנו בתורת אומנתו, שאין בזה מעמיד של איסור, וזה נחשב ממש כראיית הישראל. וכבר כתב האג"מ בי"ד ח"א ס"מז. סברה זו, "דידיעה ברורה הוא כראיה ממש" ע"ש ראיותיו.

ואל תשיבני ממ"ש הפרי תואר בס"ק ז. "כי מה דמחלקין בחלב גוי הוא ברואהו מעומד ואינו רואהו יושב, דהכי מוקמינן בש"ס למתני' דקתני חלב של גוי וישראל רואהו... וזה חדוש בחלב לקולא אבל רואהו ממש לא אצטרך למיתני דשרי, וכפי זה הגבינה חזי ליה כשהוא מגבן שרי". הרי משמע שלגבי גבינה לא מועיל רואהו מעומד ואינו רואהו יושב שזה קולא דוקא לגבי חלב

פטורה אם יש לו פרנסה ממקום אחר שיש לו עיסה חייבת שיכול להפריש ממנה ע"ז הקב א' מכל' בקב מפריש, ואין זה כמפריש מן החיוב על הפטור דאורייתא, שאין השאור בטל בעיסה דאורייתא וכו' ע"כ. והכוונה דכיון דמן התורה חד בתרי בטול ורבנן הוא דאחמור בטבל משום דהוי דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטול, ואם כן אם מפריש מעיסה אחרת שחייבת בחלה מן התורה נמצא מפריש מן החיוב על הפטור מן התורה, ואמר הרב ז"ל שאין השאור בטל בעיסה מן התורה".

וכתב על זה העפרא דארעא "מה שהכריח המחבר ז"ל מדברי הר"ש ז"ל בפ"ג דחלה דס"ל דהא קי"ל דמחמץ ומעמיד הוא מן התורה ולכך אין השאור בטל בעיסה יע"ש הוא תימה שהעלה הפר"ח... ומעמיד דלא בטלי אפילו באלף אינו אלא מדרבנן." הרי שנראה מהר"ש שכיון שהשאור מעמיד הוא אינו בטל מן התורה, דהיינו אפילו באלף.

אלא נראה שאין זה קושיא, ונראה שיש חילוק בין דבר שהוא מעמיד ובין דבר שהוא עבידא לטעמא. וכבר כתב הפר"ח בס"צח. ס"ק ז. בד"ה וקודם, "צריך לברר אי מאי דאסרינן מחמץ, טעם האיסור הוא לפי שהשאור נותן טעם בעיסה או לפי שפעולת האיסור דהיינו השאור וחמוצו ניכר בעיסה. ומדברי הרמב"ם שכתב בפירוש המשנה למס' ערלה פ"ב וז"ל כשילוש אדם בשאור והחמץ הבצק אפילו יהיה אותו שאור פחות מכשיעור, כיון שנתפרסמה פעולתו נחוש לו, ולא נחוש לא לק' ולא למאתים ע"כ. מוכח בהדיא מדבריו שטעם האיסור מפני פרסום הפעולה של חימוץ ולא מפני שנותן טעם." ונראה מזה שהשאור אינו נותן טעם באלף אלא הוא עדיין אסור משום שהוא מעמיד וניכר פעולתו. ולפי זה הקושיא עומדת במקומה מהר"ש, שלדעתו השאור בעיסה אינו מתבטל מן התורה.

אלא נראה שלפי קושיא זו הבין הרא"ש דברי הר"ש באופן אחר, וחידש הרא"ש שאין הטעם שהשאור אינו מתבטל מן התורה הוא מפני מעמיד אלא הוא משום שהשאור עבידא לטעמא בענין זה, ולכן כיון שלסברת הרא"ש טעם כעיקר דאורייתא אז אין השאור מתבטל בעיסה מן התורה, אבל אה"נ שעדיין י"ל שבמעמיד שאין הטעם ניכר אלא הפעולה לבדה, האיסור הוא רק מדרבנן. וכך כתב הרא"ש בתשובתיו בכלל ב. אות ג. "ולא אמרינן דהוי מפריש מן החיוב על הפטור שהשאור הוא מעט ומתבטל בעיסה הפטורה וחזר כולו להיות פטור, משום

עכו"ם. וי"ל שאין זה מוכרח כלל שאם זה מועיל להציל מחשש חלב טמא הלא זה מועיל להציל מחשש עור קיבה נבלה, ואין זה גרוע משאר איסורים שכתב מרן בס"קית. י שמועיל יוצא ונכנס. ואף הפר"ת עצמו כתב אחר כך, "אלא סברה זו אין דעתי מתישבת בה" ע"ש. אלא העיקר בזה כמ"ש הפר"ת אחר כך, "באופן סלקא לן שמעתא מדחזינן דהש"ס מהדרי בתר טעמא דגזירה, דאי אית בריר לן דליכא ההוא טעמא שרי, אלא לר"ת אי ידיענן הדבר מאומדנא ומפורסם שרי, ולהרמב"ם לא מהני אלא הראיה דוקא". וכבר כתבתי שנד"ד עדיף מאומדנא בעלמא, והידיעה ברורה היא כראיה ממש. ועיין עוד בזה במנחת יעקב ס"פא. ס"ק ג. ולכן אף שאין להתיר לכתחילה כל גבינת עכו"ם מטעם זה, לאלו שסומכין על הדינא דמלכותא, מ"מ נראה שיש לצרף סברה זו בנד"ד, ותו לא.

(ה) **ועוד** נשאלתי בענין זה, והוא שעדיין יש ספק בדבר כיון שיש חשש שמא המעמיד שהוא כאבק, הוא מדבר של איסור, והוא נשאר בספק. ואף בזה נראה שיש להתיר.

ובתחילה יש לבאר אם יש כאן חשש איסור מן התורה או רק איסור מדרבנן, לגבי המעמיד. כתב הרמב"ם בפ"ג דמאכלות אסורות הל"ג. "אבל בימי חכמי המשנה גזרו על גבינת העכו"ם ואסרום מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיתתן שהיא נבלה." הרי אף שודאי יש שם עור קיבה נבלה האיסור הוא רק מדרבנן, וזה מ"ש הרמב"ם "גזרו" עליו. והטעם שהאיסור הוא רק מדרבנן הוא מפני שהוא פחות משישים ואף שהוא מעמיד וזה אסור בכל שהוא, מ"מ האיסור של מעמיד בכל שהוא הוא רק מדרבנן כנראה מהרמב"ם. וכן ראיתי בפר"ח בס"צח. בס"ק ז. בד"ה ומעתה, שכתב, "דהא מילתא בפשיטא דמעמיד לא אסור אלא מדרבנן". וכן הוא בפר"ח בס"ק. ס"ק ג. שכתב, "וכן הא דקי"ל דדבר מעמיד אפילו באלף לא בטיל, וכן מחמץ ומתבל שאוסרין בכל שהן, אינן אלא מדרבנן." וכן ראיתי במש"ז בס"פז. יג. שכתב "כי מעמיד קי"ל דהוה רק מדרבנן." ע"ש.

אלא שראיתי שיש להקשות על זה ממ"ש הארעא דרבנן במע"ב. אות לו. בד"ה בטל, בשם הר"ש. "וראה זה חדש מ"ש רבינו שמשון ז"ל בפ"ג דחלה על המשנה דקתני הנוטל שאור מהעיסה שלא הורמה חלתה ונתן לתוך עיסה שהורמה חלתה, אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון, ואם לאו מוציא חלה אחת על הכל. ופירש הרב ז"ל לפי חשבון שאם נטל קב מהעיסה חייבת ונתנו לתוך עיסה

ארחותיך

למדני

דשאור לטעמא עביד ולא בטיל ונשאור בחיובו. "ע"ש. הרי שהוא פירש הטעם משום עבידא לטעמא. וכן הוא בארעה דרבנן הנ"ל שהוא הביא דברי הרא"ש, וגם העפרא דארעא תירץ כמו שפירשתי. ושוב ראיתי בחידושי רעק"א בי"ד ס"שכד. יא. שכתב בדין זה של חלה, "דהא הר"ש כתב ואין זה כמפריש מחיוב על הפטור, שאין השאור בטל בעיסה דטעם כעיקר דאורייתא וכ"כ הרא"ש בתשובותיו בשם הר"ש. "ע"ש. ועיין במש"ז הנ"ל בס"פז. אות יג. שכתב "ובטעמא, י"א דהוה דבר תורה כל שנגרש הטעם אפילו באלף, ומיהו אם נאבד הטעם במיעוטו ואין מרגישין כלל ודאי דבטל אף לטעמא עבידי" ע"ש. ועיין בכה"ח ס"צח. אות עז. בשם האיסור והיתר, ומ"ש האחרונים עליו. עכ"פ ילפינן מכל זה שהאיסור של מעמיד שאינו נותן טעם הוא רק מדרבנן. (ועיין בפר"ח הנ"ל שהוא חולק על המנחת כהן שסבר שהטעם שמעמיד אסור אפילו באלף, הוא מפני שהוא עבידי לטעמא, ולפי הר"ש והרא"ש הנ"ל יש לדון בסברת הפר"ח שם, וכעת אין לי פנאי לעיין בו.)

(ו) **ולפי** זה יש לדון, שאף את"ל שודאי שיש איסור נבלה במעמיד בנד"ד, נראה שכיון שהטעם של הנבלה אינו ניכר בחלב והקסין שעושים ממנו, אז אין בזה שום איסור מצד הטעם. ולא שייך לומר הכא אין מבטלין איסור לכתחילה, כיון שכל זה כבר נעשה ע"י גוי, ואצלנו זה נחשב כבדיעבד כנודע, עיין בכה"ח בס"צט. אות נ. ואות נב. אלא לכאורה נראה שעדיין יש לאסור משום מעמיד, דהיינו שאף שאין טעם הנבלה ניכר, מ"מ הפעולה של קפוי ניכרת בקסין וכל הקסין אסור משום זה. אלא אף שכן הוא, מ"מ י"ל שכיון שבשעת נתינת הקסין ככימיים, וגם בשעת נתינת הקסינאט אחר כך במאכל, שוב הצורה של הקסין אינו ניכרת, שהקסין נשתנה ונילוש ונתערב, ונאבד הפעולה הניכרת שעשה המעמיד להחלב, הרי שבזה נאבד האיסור של מעמיד, ונשאור רק האיסור של נתינת טעם וכיון שאין הטעם ניכר אין כאן איסור כלל. וכן נראה, שהלא כתב הפר"ח הנ"ל בשם הרמב"ם שהטעם שיש לאסור מעמיד הוא מפני "שנתפרסמה פעולתו", ולכן כיון שנאבד הצורה של פעולתו ממילא אין כאן איסור של מעמיד, וזה דומה למ"ש מרן בס"קא. ו. "הא דבריה וחתיכה הראויה להתכבד לא בטלי, דוקא בעודם שלמים אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן בטלי דתו לא חשיבי, ואפילו אם נתרסקו לאחר שנתערבו עם ההיתר." הרי שלא אמרינן בזה שכיון שבתחילה הוא אינו נתבטל אפילו באלף, שוב אינו פרח האיסור מיניה, אלא כשנאבדה החשיבות הדרין לאי איכא טעם של איסור או

לא, ואם אין טעם אין איסור. וכן בנד"ד כיון שנתבטלה חשיבות הפעולה של המעמיד והיא אינה ניכרת כלל, כיון שהקסין משתנה ונתערב לגמרי, ממילא אין כאן איסור כלל כיון שהטעם של הנבלה אינו ניכר בקסין ובמאכל, וכמו שהאיסור של בריה וחתיכה הראויה להתכבד מדרבנן, אף האיסור של מעמיד הוא רק מדרבנן כמו שכתבתי לעיל, ולכן שפיר הוא להשוות דיניהם.

ויש לבאר סברה זו לגבי גבינה, שמצינו לדעת הרמב"ן שגבינת עכו"ם נתבטלה ברוב אף אם היא בלולה ודומה ללח, ולדעת הרשב"א בששים, דהיינו בנותן טעם, כמבואר ברשב"א בפ"ה הערל פב: ע"ש. ועיין עוד בזה בכה"ח ס"קטו. אות כג. - כד. ועיין במנחת כהן בספר התערובות ח"א פ"א. שביאר כל זה, ובד"ה ואמנם, כתב שאף אם אמרינן בטול ברוב, זה דוקא במינו שאין הטעם נרגש, אבל באינו מינו אזלינן אחר נתינת הטעם לכ"ע ע"ש. ולפי זה יש לשאול, אף אם יש טעם של הגבינה בתערובת מ"מ כיון שהגבינה עצמה אינה ניכרת, ונבללה ונתערבה, הלא שוב אין כאן היכר של הפעולה של המעמיד, וכיון שהטעם של עור הקיבה של נבלה אינו ניכר, צ"ל שהתערובת מותרת אף שעדיין הטעם של הגבינה ניכר וכמו שהסברתי לעיל. אלא נראה שצ"ל שהדין של גבינה שאני, דהיינו שכיון שתקנו חז"ל גזירה כללית על הגבינה אנו אמרינן שכל הגבינה נחשבת כהאיסור עצמו, ולכן בזה אזלינן אחר טעם הגבינה, משא"כ אם המעמיד הוא במאכל אחר שבזה שפיר אזלינן אחר אם יש טעם של המעמיד של איסור או לא. ובנד"ד כיון שכבר כתבתי שהקסין אינו בכלל גבינה, שפיר הוא לומר שאם נתבטל ההיכר שהפעולה של המעמיד, שיש לאזיל בזה אחר נתינת טעם של המעמיד, ולא אחר נתינת טעם של הקסין.

(ז) **אלא** שעדיין יש לדון באופן שאם טעם הנבלה ניכר בקסין או הקסינאט, אלא שכשנותנים הקסינאט במאכל שוב הטעם של הנבלה עצמה אינו ניכר כלל אף שהטעם של החלב בקסינאט ניכר במאכל. ולענ"ד נראה שלדעת מרן בס"צב. ד. שסבר שאין חתיכה נעשית נבלה בשאר איסורין מלבד בשר וחלב, י"ל שאף אם הטעם של הנבלה ניכר בקסין מ"מ אין הקסין נעשה נבלה וא"כ כשנותנים הקסינאט במאכל והטעם של הנבלה אינו ניכר כלל שפיר י"ל שנתבטלה הנבלה, והוא מותר באכילה, אף שעדיין יש טעם של החלב במאכל. ואף לדעת הרמ"א שם שסבר שי"ל חתיכה נעשית נבלה אף בשאר איסורין, מ"מ י"ל אף הוא מודה בנד"ד, שהלא אף הוא כתב "יש אומרים דלא

איסור הנאה אין כאן ע"ש. וכבר האריכו האחרונים לבאר כל זה עיין בדג"מ בי"ד ס"פז. ועיין במחב"ר בס"פז. אות טו. ובהחתם סופר י"ד ס"צב. והרב פעלים ח"ב י"ד ס"ח. ולכן בנד"ד אין כאן איסור אכילת הטעם של בשר וחלב אלא מדרבנן, ועוד אינו ברור לי אם בנד"ד יש בישול או לא, ורק בדרך בישול יש איסור תורה כנודע. ומ"מ כבר כתב הפר"ח בס"צב. אות יז. והפר"ת בס"צט. בס"ק יא. שאין אמרינן חתיכה נעשית נבלה באיסור דרבנן של בשר בחלב, ועיין בכה"ח בס"צב. אות כג. בזה. ולכן אין שייך לומר חתיכה נעשית נבלה כאן בנד"ד מטעם בשר בחלב.

אלא נראה שאין כן דעת הרשב"א בחולין קיג. בד"ה ר"ע, שהוא כתב שם שלר"ע איסור חל על איסור וחלב (בצרי) ומתה לא צריכי קרא לאוסרם משום בשר בחלב ופסקו הגאונים כר"ע, ואף דקי"ל דאין איסור חל על איסור, מ"מ בשר בחלב איסור מוסיף הוא, ולכן שפיר חל האיסור של בשר בחלב על חלב ומתה ע"ש. וכן הוא בתורת הבית בדיני בשר וחלב בית ג. ש"ד ע"ש. וכן נראה דעת החידושי הר"ן בחולין קטז. בד"ה קסבר, ע"ש. וראיתי בכו"פ בס"פז. בפלתי אות יג. שהוא הביא שיטת הרשב"א בת"ה דאמרינן בזה איסור חל על איסור, והוא פירש "דהוי איסור מוסיף הואיל דאיתוסף איסור הנאה, וצ"ל דלאו דוקא איסור מוסיף רק איסור חמור" ע"ש בפלתי. (ויש להקשות על הדג"מ בס"פז. שהוא סומך בכל כוחו על שיטת הרמב"ם, וכתב שאין ראייה מפורשת מן התוספות בחולין קא. כנגדו. ולענ"ד יש ראייה מפורשת מדברי הרשב"א הנ"ל, שהוא אינו סובר כהרמב"ם.) אלא אף לדעת הרשב"א ששייך איסור בשר בחלב בבשר נבלה, מ"מ עדיין אין אמרינן בזה חתיכה נעשית נבלה, שכבר פירשו הפוסקים למה אמרינן חתיכה נעשית נבלה רק בבשר בחלב, והוא מפני שלגבי בשר וחלב כל חד באפיה נפשיה שרי, וכי איתנהו בהדי הדדי אסור, הלכך הבשר עצמו נעשה איסור משא"כ בשאר איסורים. עיין בזה בס"צב. בש"ך בס"ק י. והפר"ח בס"ק יב. (ואין זה תלוי באי אמרינן טעם כעיקר מן התורה או לא, שהלא כמה ראשונים סברו שטעם כעיקר מן התורה בכל איסורין, אבל עדיין לא אמרינן חתיכה נעשית נבלה בשאר איסורין לדעתם.) ולכן לפי זה כיון שהבשר נבלה כבר נאסר לא שייך הטעם הנ"ל אף שיש איסור של בשר וחלב גם כן, דזיל בתר טעמא שלא שייך לומר כאן כל חד באפיה נפשיה שרי.

וכן יש לדקדק מהשפ"ד בס"צב. באות י. שכתב, "שאלה.

אמרינן חתיכה נעשית נבלה אם נתערב איסור לח בהיתר לח ואחר כך נתערב הכל בהיתר אחר, ואין צריכים רק ששים כנגד האיסור שנפל", וביארו האחרונים שהטעם שחתיכה נעשית נבלה הוא מפני החשיבות של החתיכה שהיא ניכרת ומובדלת, משא"כ בלח בלח שאין ההיתר ניכר ומובדל. ולכן אף בנד"ד לא שייך לומר חתיכה נעשית נבלה. אמנם כבר כתב הרמ"א שם שאין לסמוך על סברה זו אלא בהפסד גדול, אבל מ"מ בנד"ד כיון שהמעמד הוא כאבק יש סברה לומר שהוא כעץ בעלמא וכבר פרח האיסור מיניה, וכמ"ש הרמ"א בס"פז. י. "עור הקיבה לפעמים מולחים אותו ומייבשין אותו ונעשה כעץ וממלאים אותו חלב מותר דמאחר שנתייבש הוי כעץ בעלמא ואין בו לחלוות בשר." ועיין להרא"ה בבדק הבית בדיני התערובות בית ד. שער א. הד"ה נטל"פ, שכתב "שאין לך דבר שהותר מתוך שנפגם חוזר לאיסורו לעולם, וא"א שלא יהא בגופו פגום לעולם, ואפילו גורם לו דבר שלא יהא נרגש מ"מ הוא בעצמו פגום." ע"ש. ועיין בריטבב"א בע"ז לט. בד"ה התם, שכתב "המבשם נבלה סרוחה או מבשם את העפר, שוב אינו חוזר וניעור." ועיין במהרש"ם ח"א ס"טו. ועיין עוד בזה בכה"ח שם באות פז. והענין ארוך ואין כאן מקומו. ולכן שפיר אמרינן כאן שאין איסור של חתיכה נעשית נבלה אף לדעת הרמ"א, שיש טעם גדול לומר שכיון שהמעמד אבק, שמא אין כאן שום איסור כלל.

ואל תשיבני שלא שייך לומר כאן אין חתיכה נעשית נבלה כיון שאף מצד האיסור של נבלה י"ל כן, מ"מ הלא הנבלה בשר היא, ולכן שייך כאן האיסור של בשר וחלב, ובבשר בחלב לכ"ע אנו אמרינן חתיכה נעשית נבלה. ולכן אף אם טעם עור הקיבה נבלה אינו ניכר במאכל, מ"מ כיון שטעם הקסין ניכר, והקסין אסור משום חתיכה נעשית נבלה, אז אף המאכל אסור. ולענ"ד אין זה קושיא כלל, ובתחילה יש לבאר הענין לדעת הרמב"ם בפ"ט דמאכלות אסורות הל"ו. שכתב, "אבל המבשל בשר מתה או חלב (בצרי) וכיוצא בהן בחלב לוקה על בשולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבלה או איסור חלב, שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בת אחת." הרי שאין כאן איסור תורה כלל של בשר בחלב בנבלה, ואל תאמר דנהי שאינו לוקה אבל עדיין יש איסור תורה, שזה אינו, שאין מקום לאיסור תורה לחול, וכן פירש האהל יוסף בי"ד ס"כד. שכאן הוי פטור אבל אסור. ועיין בפירוש משניות של הרמב"ם בפ"ג דכריתות שהוסיף על דין זה לומר שאף

ארחותיך

חתיכה שנאסרה מחמת שבלעה כזית חלב (בצרי) או דם, ואחר כך נבלע בה חלב, ואח"כ נפלה לקדרה אחרת אינו מינה, ונשפך ואינו יודע אם היה ששים כנגד החתיכה, ומ"מ יש ששים נגד זית חלב" מאי דינא. והוא השיב על זה, שיש סברה לומר שהיכא שנאסרה החתיכה בלא"ה משאר איסורים, תו לא הוה "האי לחודיא שרי", ולא שייך לומר חתיכה נעשית נבלה מן התורה. אלא אחר כך הוא כתב שאין לומר כן בנדון זה, כיון דטעם כעיקר בשאר איסורין לאו דבר ברור הוא דלהוי מן התורה לדידן, אלא מחמת ספק אסור, ולכן כיון שיש סברה לומר שהטעם של החלב (בצרי) בחתיכה הוא רק מדרבנן, עדיין י"ל לגבי האיסור של בשר בחלב חתיכה נעשית נבלה מן התורה. ועוד הוא כתב, "דלאחר שנפלה החתיכה לקדרה אחרת אפשר דנסחט האיסור ממנה", דהיינו החלב (בצרי), "ומן התורה חוזר להכשירו... וכיון שכן נעשית נבלה מחמת החלב הבלוע בה", ע"ש כל דבריו. הרי בנד"ד שהחתיכה עצמה היא אסורה משום בשר נבלה לא שייך לומר הסברות הנ"ל, דהיינו שמא הטעם של האיסור הוא רק מדרבנן, דהכא אין כאן טעם של בשר נבלה בלבד אלא גוף החתיכה הוא בשר נבלה. וגם לא שייך לומר שמא נסחט הטעם ממנו שאין כאן טעם בלוע אלא כל החתיכה עצמה היא בשר נבלה. ולכן שפיר י"ל כמו שהסביר השפ"ד בתחילה שלא שייך לומר כאן חתיכת נעשית נבלה כיון שלא שייך לומר "האי לחודיא שרי". ולכן אף לדעת הרשב"א אין לומר חתיכת נעשית נבלה בבשר נבלה עם חלב. ואף שהשפ"ד איירי באופן שהחלב נותן טעם בבשר, ואנו איירינן לגבי נתינת טעם הבשר בחלב, מ"מ אין זה מעלה ומוריד כיון שהבשר נבלה בנד"ד כבר נאסר, לא שייך לומר האי לחודיא שרי. ולכן הכי נמי לגבי הקסין בנד"ד אין לומר שהקסין נעשה נבלה משום הטעם של עור הקיבה של נבלה.

(ח) **וראיתי** בחתם סופר בי"ד ס"צב. בד"ה והגאון, שכתב, "ויפה נתעורר מעלתו במה שראה בפ"מ בשם רשב"א דתרבא בחלב נעשה נבלה מן התורה ככל בשר בחלב, וכן הוא ברשב"א וברא"ה בהדיא, והשתא אי ס"ד לית ביה הנאה ואיסור אכילה נמי ליכא, א"כ לענין מאי אמרינן חתיכה נעשית נבלה מן התורה, אע"כ ס"ל דאסור בהנאה מיהת, וכן ראוי להורות." ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, דאה"נ שהרשב"א אוסר תרבא בחלב משום בשר בחלב, אבל אין ללמוד מזה שהוא סובר ששייך לומר בזה חתיכה נעשית נבלה מן התורה גם כן בענין זה, ששפיר י"ל שהחלב נאסר ע"י התרבא, אבל רק כשטעם

למדני

התרבא הוא בחלב, אבל אם החלב אחר כך פולט טעם התרבא במאכלים אחרים, בזה אזלינן רק אחר שיעור התרבא, ולא אחר שיעור החלב, כיון שבזה אנן אמרינן לגבי החלב שאין חתיכה נעשית נבלה.

ועוד יש לדקדק כאן, שאל תאמר שאף אם אמרינן אין החתיכה נעשית נבלה, מ"מ עדיין החתיכה נשארת באיסורה שא"א לפלוט כל טעם האיסור, כמבואר במרן ס"קו. א. ולכן עדיין י"ל שנשאר טעם הנבלה בחלב, שזה אינו שגם כתב מרן שם "מה שאין כן בדבר הנבלל ונמוח, שאם נפל דם וכיוצא בו לתוך רוטב של היתר, ואסרו מחמת מיעוטו, ואחר כך נתרבה הרוטב של היתר עד שיש בין כולו ששים לבטל הדם, כולו מותר שהכל נבלל ונתערב". וכן הוא בנד"ד שהקסין נבלל ונתערב במאכל. וק"ו לפי מ"ש כתב מרן בס"צב. ד. שאף החתיכה עצמה מותרת, ועיין באחרונים שם שטרחו לפרש הסתירה בדברי מרן.

ולכן יש להתיר בשופי כאן הקסין אף שנרגש בו טעם נבלה, וזה מפני כיון שאחר כך בשעת עשיית הקסינאות ובשעת שהוא נתערב במאכל, שוב אין ניכר טעם הבשר כלל, ולכן אין שום איסור, ואף שטעם החלב בקסין נרגש מ"מ אין זה טעם איסור כיון דאמרינן אין חתיכה נעשית נבלה לגבי החלב כמו שהוכחתי לעיל. (וכתבתי זה לאתויי אף דעת הרמ"א שסבר שלכתחילה שייך לומר חתיכה נעשית נבלה אף בלח, אבל לדעת מרן אין כאן שום חשש לגבי החלב, שלדעתו חתיכה נעשית נבלה שייך רק בדבר גוש וחשוב כגון חתיכת בשר, ולא בחלב.)

(ט) **ועוד** י"ל בנד"ד להתיר בקסין, והוא מפני שכאן יש ספק אם יש איסור במעמיד או לא כמבואר בשאלה. ולענ"ד יש לעשות כאן ספק ספיקא, אף באופן שניכר טעם הנבלה בקסין אף במאכל. וזו שיחתי, נודע בשערים המצויין בהלכה שלדעת רש"י והרמב"ם טעם כעיקר הוא רק מדרבנן כמבואר כל זה בב"י בס"צח. בד"ה בין, וכבר האריכו האחרונים בכל זה, וכעת ראיתי באיסור והיתר לר"י יצחק יוסף שליט"א שביאר כל זה באריכות בדף קפח. עיין שם דברים מתוקים. ולשיטת הרמב"ם אין איסור של תורה עד שיהיה ממשו של איסור שם מלבד הטעם, דהיינו כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר בהל" מאכלות אסורות פ"טו. ע"ש. ולדעת הרמב"ם זה אחד ממש, ולדעת רש"י זה אחד משמונה, ופסק מרן כהרמב"ם בא"ח ס"תריב. ד בי"א בתרא ע"ש. וזה לפי מ"ש מרן בא"ח ס"תפו. שכזית

ומה שפסק הוא בספק אחד, ובהצטרף שני הספיקות יחד אמרינן שבזה לא היה פוסק לחומרא. ע"ש.

ולענ"ד יש לדון על מ"ש הפר"מ הנ"ל, "דודאי לדידן לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרינן טעם כעיקר דבר תורה". והלא כבר כתב מרן בב"י שלדעת רש"י והרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן. וכן דעת הרמב"ן והרא"ה, כמבואר בבדק הבית בדיני תערובות, בית ד. שער א. בד"ה וטעם כעיקר, שאחר שהוא ביאר שכן דעתו הוא סיים דבריו וכתב, "זו היא שיטת מורי רבינו משה ז"ל וזויה מבהיק, ועליה ראוי לסמוך ולעשות מעשה לכתחילה". וכן הוא דעת הריטב"א בחולין צח: בד"ה רבא, שכתב, "ולכן שיטת רש"י היא נכונה, וכן פוסק מורי בשם רבו רבינו הגדול ז"ל דטעם כעיקר בחולין לאו דאורייתא". וכן דעת הר"ן שם. ולכן כיון שזה דעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן, איך כתב הפר"מ שדעתם "לא מיחשב לספק פלוגתא כלל", אלא ודאי שזה בגדר של ספק. ואחר זמן ראיתי בפר"מ בשער תערובות פ"ב בד"ה ואני, שנראה שאף הוא הרגיש שמחלוקת זו בגדר של ספק, אלא הוא כתב בדוחק "המנהג כר"ת ונהי דאין נכנס בגדר הספק פלוגתא דרבוותא" ע"ש. ועוד, מה שהוא כתב בהקדמתו לבשר בחלב, "שדוקא בשקולין הוה ספק בפלוגתא", לענ"ד זה אינו, וכבר כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א. דהא דאמרינן לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט. ע"ש. וה"ה בנד"ד. ועוד, דעת רוב הפוסקים היא שיש לצרף סברת המיעוט לס"ס כמו שכתב הזבחי צדק בס"ק. בכללי ס"ס אות קנח. וז"ל, "ספק ספיקא עבדינן אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברת דחויה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא". ע"ש שכן דעת כמה פוסקים, וכן הוא בכה"ה בכללי ס"ס אות ד. ע"ש. ולכן ודאי יש לצרף סברת האומרינן טעם כעיקר דרבנן לס"ס. ועוד נראה בזה, שהפר"מ אזיל כשיטת הש"ך שסבר דבעינן ספק שקול בשני ספיקות לעשות ס"ס כמבואר בש"ך בי"ד ס"קכט. ס"ק כח. אבל דעת הטור ומרן שם בס"קכט. יא. היא שאם ספק אחד שקול יש לצרף אתו ספק שאינו שקול, וכן העיקר, וכבר ביארתי כל זה במקום אחר (ס"קלב). ולכן ודאי שספק טעם כעיקר דרבנן ראוי לצרף לס"ס.

היא חצי ביצה. ולכן העיקר בזה כהרמב"ם שלמ"ד טעם כעיקר מדרבנן אין איסור של תורה עד שיהיה אחד משה של איסור בתערובת. ועוד יש לידע, שיש לעשות ס"ס להתיר מצד הדאורייתא, ולחזור לעשות ספק אחד להתיר בלבד מצד הדרבנן. וכבר כתבו האחרונים ס"ס כזה, עיין בברכ"י בא"ה בסוף ס"קפו. לגבי ספק באמירת ברכת המזון לנשים, ועוד אחרונים, וכבר כתבתי על זה במקומות אחרים.

ולפי זה י"ל בנד"ד שמצד הדאורייתא יש ס"ס להתיר, דהיינו ספק שאין כאן איסור כלל במעמיד, ואף את"ל שיש כאן איסור ספק אם ההלכה כהרמב"ם ורש"י שטעם כעיקר רק מדרבנן, כיון שודאי אין כאן כל כך איסור עד שיהיה כממש של איסור. ולכן מצד הדאורייתא אין איסור אף שעדיין הטעם של הנבלה נרגש. ומצד הדרבנן י"ל עוד פעם שמא שאין כאן איסור כלל וספק דרבנן לקולא. ולכן לפי זה י"ל שאף אם אמרינן שטעם המעמיד נרגש במאכל עדיין הוא מותר.

אלא לכאורה יש להקשות על ס"ס זה ממ"ש מרן בס"צח. ב. "אבל נתערב בשאינו מינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשער, אפילו נודע שהיה רובו היתר אסור". הרי מוכח מזה שאף שיש לעשות ס"ס כהנ"ל, מ"מ מרן אינו מודה לזה, דהיינו ש"ל מצד הדאורייתא ספק אם יש שם ששים לבטל טעם האיסור לגמרי, ואת"ל שאין כאן ששים שמא ההלכה כהמ"ד שטעם כעיקר דרבנן ואין כאן איסור תורה, ומצד הדרבנן י"ל שמא שיש כאן ששים. וכיון שמרן אסור, מבואר לדעתו שאין לעשות ס"ס כזה. וכן ראיתי בפר"מ בהקדמתו לס"פז. בד"ה טעם, שכתב כן לדעת מרן הנ"ל וז"ל, "ולא מיחשב לס"ס שמא טעם כעיקר דרבנן ושמא יש ששים, וכל שיש ס"ס בדאורייתא ובדרבנן ספק א' שריא... אלא ודאי לדידן לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרינן טעם כעיקר דבר תורה, ודוקא בשקולין הוה ספק פלוגתא" ע"ש.

וכן ראיתי לר"י יוסף שליט"א באיסור והיתר הנ"ל בדף קצז. שכתב כן לדעת מרן, "לכאורה גם בדין נשפך היה לו למרן להקל משום ספק ספיקא וכמבואר, אלא נראה דלמרן השלחן ערוך פשיטא ליה כדעת רוב הפוסקים דטעם כעיקר מן התורה, ולא חש להחולקים, ומש"ה פסק בנשפך לחומרא, וכן עיקר להלכה, אע"פ שאנו עושים ס"ס גם נגד דעת מרן, מ"מ הוא דוקא באופן שמרן לא גילה דעתו בפירוש כאשר השני הספיקות מתחברים יחד,

ארחותיך

למדני

מ"מ אין קושיא מסברת מרן לגבי נשפך, להס"ס דידן הנ"ל, שי"ל דבשלמא בדין נשפך החמיר מרן כיון שהאיסור ודאי שם, ואיתחזק איסורא, ולכן באופן כזה אין לסמוך על הס"ס הנ"ל, אמנם י"ל שאף מרן מודה בנד"ד שבזה אפשר לומר דשמא אין כאן איסור כלל והוא קיל טפי. עיין בחילוק זה במל"מ בהל"ח חמץ ומצה בפ"ב הל"ג. וכבר ביארתי במקום אחר שאף שמרן סבר שיש לצרף ספק שאינו שקול לס"ס מ"מ אם החזקה היא לאיסורא, זה לא מועיל (עיין ס"קלב. אות יב.), ועיין בנו"ב מה"ת ס"רו, ואין להאריך. ולפי זה יש להסביר דעת מרן לגבי דין נשפך, ונראה דאה"נ שהוא סבר שהמחלוקת לגבי טעם כעיקר אינו שקול, והרוב סבר שהוא אסור מן התורה, מ"מ אף שבדרך כלל אנן אמרינן שיש לצרף ספק זה לס"ס, מ"מ כיון שכאן החזקה היא לאיסורא אין לעשות כן. ולכן נראה ששפיר הוא לסמוך על ס"ס הנ"ל שכתבתי שאין בזה חזקה לאיסורא, ונראה שאף מרן מודה לזה.

אלא עדיין זה אינו ברור לי בדעת מרן, שאיך לומר שהוא סבר שהרבים סברו טעם כעיקר מן התורה, והוא ספק שאינו שקול, שהלא המעיין בב"י בס"צה. נראה שהוא הביא סברת רש"י והרמב"ם והרמב"ן והר"ן שסברו שטעם כעיקר מדרבנן, וכנגד זה הוא הביא סברת הבה"ג והראב"ד ור"ת ור"י והרשב"א, שסברו שטעם כעיקר מן התורה (ובד"ה ומ"ש וא"א הרא"ש, כתב מרן בדעת הרא"ש שלא מצאתי לו שהכריע בדבר). ולכן הוא דבר תמוה לומר על מחלוקת גדולה כזו שאין זה ספק שקול, ובמחלוקת כזו אין למנות כמה סברו כזה וכמה כזה, אלא כיון שראינו שיש כמה גדולים בכל צד של המחלוקת שפיר אמרינן שזה ספק שקול. ואף מדברי הרשב"א נראה שהוא לא הכריע אלא כיון שיש כאן ספק איסור תורה יש להחמיר, וכן הביא הב"י שם לשונו, "לענין פסק הלכה אנו על מי נסמוך, באו ונסמוך על דברי ר"ת ור"י ז"ל ובה"ג והראב"ד שרבים הם ואמרו להחמיר בשל תורה." הרי שהוא אינו ברור להרשב"א על מי לסמוך ולכן הוא החמיר משום חשש איסור תורה. ומ"ש הרשב"א ש"רבים הם" שסברו טעם כעיקר דאורייתא, זה הוא בדורו ולפי סברתו, והוא לא הביא סברת הרמב"ם בזה, וגם הר"ן היה אחריו, אבל לפני מרן ודאי הוא ספק שקול. (ועוד יש לידע, שנראה שהרשב"א בתשובתו ס"תצו. חזר בו ושם הוא סובר כרש"י שטעם כעיקר מדרבנן, עיין בפר"מ בשער תערובות פ"ב, בסוף בד"ה ואני, שכתב כן, וכן הוא במנחת כהן ע"ש.) וכתב מרן שם בד"ה ומ"ש מין בשאינו מינו,

לענין הלכה "מכל מקום נראה כר"ת נקטינן בהא לחומרא וכמ"ש הרשב"א." הרי שהוא אזיל אחר סברת הרשב"א להחמיר, אבל אין זה משום שרבים נינהו שזה אינו, אלא משום שספק איסור תורה יש כאן. ולכן כיון שנראה שאף מרן מסכים שמחלוקת זו היא ממש ספק שקול, הדרין הקושיא לדוכתא, דהיינו למה לגבי הנשפך הוא לא סמך בכל כוחו על הספק ספיקא הנ"ל של הפר"מ.

(י) **ולכן** נראה לענ"ד שאף מרן מודה לס"ס לגבי הנשפך במין בשאינו מינו, אבל הוא לא הביא זה בש"ע אלא דין אחר, שבש"ע הוא כתב בדין הנשפך, "אפילו נודע שהיה רובו היתר אסור." הרי שהוא כיון דינו רק באופן שיש ספק אם יש רובו של היתר או לא, ובזה הוא פסק שאף אם הוא רובו היתר עדיין הוא אסור, ודין זה מוסכם לכ"ע שאף להרמב"ם אם הרוב היתר עדיין יש כאן איסור בתוך היתר של כדי אכילת פרס, ולכן יש כאן ממשו של איסור, ויש כאן ספק דאורייתא, ולכן מרן דקדק לכתוב הדין שהוא מוסכם לכ"ע, והוא לא חידש לנו מה הוא הדין לגבי נשפך אם האיסור פחות מכדי אכילת הפרס, שלא מצינו דין זה בפירוש בראשונים. ואם כוונת מרן להורות לנו שאף בתערובת של איסור בפחות מכדי אכילת פרס יש לאסור בנשפך, הוי ליה לכתוב דין זה בפירוש, ובמקום "אפילו נודע שהיה רובו היתר" הוי ליה לכתוב, "אפילו אם האיסור פחות מכדי אכילת פרס". אלא צ"ל שכיון שדין נשפך באיסור פחות מכדי אכילת פרס לא מצוי בראשונים, הוא לא הביא דין זה כלל בש"ע, אלא הוא הביא רק מה שמוסכם לכ"ע. ובזה מרן אזיל כדרכו שהוא לא הביא בש"ע דינים חדשים אלא מה שהזכירו הראשונים בפירוש, וכמ"ש היוסף אומץ כט. בד"ה ואני, "דודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים מחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם" ע"ש. וכאן לא מצינו מי שהביא דין זה בפירוש לגבי נשפך כשהאיסור הוא ודאי פחות מכדי אכילת פרס, ולכן ודאי הוא שמרן לא הביא את זה, והוא לא ביאר לנו דינו. ולכן שפיר הוא לומר שאף הוא מודה שהוא מותר ע"י הס"ס הנ"ל. וכל זה להס"ס בדין נשפך, אבל בנד"ד שלא ידעינן אם יש שם איסור בכלל, פשוט הוא בעיני שאף מרן מסכים להתיר.

(יא) **מ"מ** עדיין יש לדון בספק ספיקא זה, דהיינו ספק אם יש איסור שם כלל, ואת"ל שיש איסור והוא פחות מכדי אכילת פרס, ספק שמא ההלכה שטעם כעיקר מדרבנן, דבשלמא לגבי איסור נבלה י"ל ספק ספיקא זה, אמנם יש

(יב) **ועוד** נשאלתי בענין זה, והוא לבאר אם יש חיוב לטרוח עוד להמציא אם יש דבר איסור במעמיד, או אם סגי לסמוך על הספק ספיקא הנ"ל.

ולענ"ד נראה שמצד הדין אין צריך לטרוח בזה. והוא ענין ארוך בפוסקים, שכתב הרמ"א בי"ד בס"ק י. ט. יש להתיר מכת ספק ספיקא אף על פי שיש לברר. והש"ך שם פליג עליו בס"ק סו. ומסיק "הלכך נראה דהיכא דאפשר לבדוק כגון שהוא לפנינו ואין הפסד בדבר יש לבדוק, אבל בלאו הכי אין להחמיר." ויש מן האחרונים שסברו כהרמ"א ויש מן האחרונים שסברו כהש"ך, עיין בדברי האחרונים שם. ולענ"ד העיקר בזה לקולא, שנראה שכל החיוב לברר הוא רק מדרבנן, וכדי דמצינו בפר"מ בא"ח בא"א בס"ח. ס"ק יא. והזרע אמת ח"ג י"ד ס"קמב. שכתב לגבי החיוב לברר בד"ה אכן, "חומרא דרבנן היא דהחמירו באיזה ענינים ואין לך אלא מה שאמרו חכמים דצריך לברר היכא דאפשר." ע"ש באריכות.

ועוד נראה שכמה ראשונים סברו שאין צריך לברר, וכבר מונם השער המלך בהל" מקואות כלל ג. וז"ל, "ואנכי הרואה דלענין ספק ספיקא הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובע"הת והמרדכי פ"ב דשבועות בשם ר"י, והרשב"א ז"ל בתה"ב לה, דסמכין אספק ספיקא אפילו היכא דאפשר להתברר." ואף שכתב הש"ך שהרשב"א בחולין נג: בד"ה כי פליגי, סבר "דשמא י"ל דלא שרי ס"ס אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור או לא, אבל במקום דאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין." מ"מ כבר כתבו האחרונים שהוא חזר בו בבה"ב עיין בזה בפר"ח בכללי ס"ס בס"ק ב. והבית מאיר שם, והמנחת יעקב באות מה. והשער המלך הנ"ל ועוד. ולכן נראה שהעיקר בזה להקל.

ועוד י"ל לגבי נד"ד, שהש"ך שם כתב "ותו דהרי הסה"ת והסמ"ג כתבו גבי רואה דם מחמת תשמיש דמותרת בלא בדיקת שפופרת מטעם ספק ספיקא, ומביאם הב"י לקמן ס"קפז. וכן כתב המרדכי בפ"ש דשבועות בשם ר"י." הרי נראה מזה שלדעתם שאין צריך לברר ספק ספיקא. אלא שראיתי בחוות דעת שם בבית הספק בס"ק לה. שכתב על זה, "אין ראייה דדוקא במקום דאיכא לברורי שני הספקות חייב לברר, משא"כ התם דאף דיתברר ע"י בדיקת השפופרת דמן המקור הוא, מ"מ הספק השני דשמא אין כל האצבעות שוות, לא נתברר." וכן כתב הנו"ב מה"ת י"ד ס"מג. והראשון לציון בכללי ס"ס אות ב. והכה"ח אות

לחקור לגבי בשר בחלב מאי איכא למימר, שידוע שאף המ"ד שטעם כעיקר דרבנן מודה לגבי בשר בחלב שטעם כעיקר מן התורה כמבואר בחולין קח. דבשר וחלב חידוש הוא, וכן כתב בפר"מ להקדמתו לס"פז. בד"ה אמנם, וכן הוא בערוך השולחן בס"צח. אות ה. ולכן כיון שכבר כתבתי שלהרשב"א חל האיסור של בשר בחלב על איסור נבלה עדיין יש לדון בזה. ולענ"ד אין זה קושיא, שכל הטעם שאנו אמרינן טעם כעיקר מן התורה הוא מפני שבשר וחלב חידוש הוא כמבואר בחולין קח. ופירשו רש"י והתוספות שם, "דשניהם מין היתר, זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו." ולכן בנד"ד כיון שלא שייך טעם זה כיון שהבשר כבר נאסר כיון שהוא נבלה, שפיר י"ל שאף בזה י"ל טעם כעיקר מדרבנן, וכמו שהסברתי לעיל לגבי חתיכה נעשית נבלה, ולכן הספק ספיקא הנ"ל שכתבתי אתי שפיר אף מצד איסור בשר בחלב בבשר נבלה. (וכל זה לדעת הרשב"א ששייך איסור בשר בחלב בבשר נבלה, אבל לדעת הרמב"ם הנ"ל לא שייך איסור בשר בחלב בבשר נבלה, ולכן ממילא אף הוא סובר שטעם כעיקר הוא רק מדרבנן בנד"ד.)

ולפי סברה זו יש לתרץ דברי הסולת למנחה בס"פה. דין ג. שהוא כתב לגבי הנרות של חמאה וחלב (בצרי) "גם יש צד להתיר לדעת הרמב"ם וסייעתו דאין איסור מן התורה עד שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, דהיינו חלק ששית, ופחות מזה אין איסור מן התורה לדעתו, ואז מותר בהנאה." והקשה הפר"מ בהקדמתו לס"פז. בד"ה אמנם, "לא ידענא מה קאמר, דנהי דלהר"מ טעם כעיקר דרבנן עד שיהא כזית בכדי אכילת פרס, זה בשאר איסורין אבל בבשר בחלב כ"ע מודים דטעם כעיקר מן התורה." וכן ראיתי במחב"ר בס"פז. בריש אות טו. שכתב על דברי הסולת למנחה הנ"ל, "כבר הגדיל התימה עליו הרב פרי מגדים... דלא נאמר זה בבשר בחלב."

ולענ"ד שפיר כתב הסולת למנחה סברתו, שכיון שהוא איירי בחלב (בצרי) עם חמאה, הלא החלב כבר נאסר, ולא שייך לומר "שניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו", ולכן שפיר י"ל שלדעת הרמב"ם איסור זה כשאר איסורין דאמרינן בהם טעם כעיקר רק מדרבנן, ונסתלקה בזה התימה של הפר"מ והמחב"ר.

ונחזור לעניננו, ונראה שאף אם יש טעם המעמיד במאכל שהוא ספק נבלה, עדיין יש טעם להתיר מצד הדין, לפי הספק ספיקא הנ"ל.

קנב. ועיין עוד בזה בנחלת צבי בכללי ס"ס. ולפי זה אף הנד"ד י"ל הכי, דבשלמא אם בדקו ומצאו שיש איסור במעמיד, אבל מ"מ עדיין הספק האחר נשאר בספק, דהיינו אי הלכה כהמ"ד טעם כעיקר דרבנן או דאורייתא, ואי אפשר לברר זה. ואף שפסק מרן כר"ת שטעם כעיקר דאורייתא, מ"מ אין זה בגדר הכרעה שדעה זו אמיתית והסברה של רש"י והרמב"ם בטעות ח"ו, אלא שהוא פסק כר"ת משום שיש כאן ספק איסור תורה, אבל עדיין הוא נשאר במחלוקת. ולכן כיון שא"א לברר ספק זה, י"ל שלכ"ע א"צ לברר בנד"ד אם המעמיד אסור או לא.

יג) ועוד יש לבאר בענין זה, והוא מ"ש השער המלך שם שאף אם אמרינן שס"ס א"צ לברר, מ"מ אם א"צ בדיקה בזה אלא שאלה בלבד, אז לכ"ע צריך לשאול. והראיה לזה מפסחים ד. "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נ"מ לישייליה, דליתיה להאי דלשיווליה, לאטרוחי להאי מאי". הרי שצריך לשאול ואין לסמוך על החזקה שהוא כבר בדק לכתחילה, וכן פסק מרן בא"ח בס"תלז. ב. "השוכר בית מחברו ביד. ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר שואלו אם בדקו, ואם אינו בעיר חזקתו בדוק, ומבטלו בלבו ודיו". וכתב על זה השער המלך, "הרי מבואר אפילו דאיכא חזקה דהיתרא דחזקתו בדוק... לא סמכינן עלה ושיילינן ליה, ואפילו במידי דרבנן כ"ש בספק דרבנן גרידא דליכא חזקא, דכל דאיתיה קמן שיילינן ליה". ועיין התם שהוא השוה דין ספק דרבנן לקולא לדין ס"ס לקולא באיסור מן התורה. ולכן מזה נראה שצריך לשאול לכ"ע כיון שאין שום טירחה בשאלה, משא"כ בשאר בדיקות שיש טירחה.

וכן ראיתי במנחת יעקב בס"נט. אות ח. שסבר דכיון דאית לן תקנתא לברורי בשאלה מבררינן, והוא הביא הראיה הנ"ל מפסחים, ואחר כך כתב, "ואף שכתבתי והוכחתי לקמן בקונטרס הספיקות ס"ק מה. דלענין ספק ספיקא אף דאיכא לברורי ע"י בדיקה לא מבררינן, א"כ ה"ה הכא דאיכא ס"ס יש לומר דדוקא בדבר דאיכא טרחא בבדיקה כזו אין צריך משא"כ בדבור בעלמא לשאול... וחילוק זה מוכרח הוא מש"ס דפסחים ד." הרי שזה כהשער המלך הנ"ל.

ולענ"ד אין זה מוכרח כלל, ויש להוכיח להיפך מדין ציצית. כתב הב"י בס"ת. בד"ה ויעיין, בשם הרא"ש "והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא

יברך ברכה לבטלה" אולם כתב הב"י שבתשובת הרא"ש הוא כתב, "שהעולם לא נהגו לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות". הרי שהמנהג שלא לבדוק אלא החרד אל דבר ה' בודק, דהיינו מצד חומרא אבל מצד דינא אין צורך לזה כמנהג העולם, ויש לסמוך על החזקה בלבד. וכן הוא ברמ"א בס"יג. ב. שיש לסמוך על חזקה זו בלי בדיקה כדי לצאת בציצית לרשות הרבים בשבת ע"ש. ונראה שזה דומה לבהמה שנשחטה דאיתא קמן ואפ"ה לא בדקינן לה בכולהו טריפות אלא מוקמינן לה אחזקתה דהיא כשרה. והקשו האחרונים על זה מדין שחיטה בי"ד ס"א. שמותר לאכול מהשחיטה של כל אדם, "שרוב הרגילין לשחוט הם בחזקת מומחין ומוחזקין, במה דברים אמורים כשאנו לפנינו אז מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה אבל אם הוא לפנינו צריך לבדוקו אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה". הרי שמצד הדין צריך לבדוק אם הוא לפנינו, וא"כ ה"ה שמצד הדין שצריך לבדוק הציצית. וכן לגבי דין בדיקת חמץ הנ"ל מוכח שצריך לשאול אם הוא לפנינו, אפילו הוא באיזה מקום בעיר, ואין לסמוך על החזקה לכתחילה. ולכן איך אמרינן לגבי ציצית שאין צריך לבדוק מצד הדין. ועיין בב"י בס"תלז. בסוף ד"ה השוכר בית מחבירו ביד, והמ"א שם בס"ק ד. וההגהות חת"ס שם. והפ"ח שם והמקראי קדש שם והנחפה בכסף הל" פסח, והמ"א בס"ת. ס"ק יא. והדגול מרבבה שם, וההגהות חת"ס שם. ושאר אחרונים שם שהאריכו לבאר דעתם בזה.

ולענ"ד כך הוא הענין, לגבי הבדיקת היח' טרפות אין צורך לבדיקה כלל משום שרוב בהמות הן כשרות, ולכן כיון שיש רוב להיתירא אין צריכין שום בדיקה. ויש לידע שזה במקום שאין חזקה, שלא אמרינן בזה שחזקת הבהמה שהיא כשרה בלי טרפות, כמ"ש התוספות בחולין יא. בד"ה אתיא, וכן הוא בפר"ח בס"תלז. וכן הוא במה"ש בס"תלז. בס"ק ד. ע"ש, שהוא פירש שמ"ש הב"י שחזקת הבהמה שאין בה טרפות, דהיינו לאו דוקא חזקה אלא רוב. אמנם לגבי השוחט בי"ד ס"א. הנ"ל, חזקת הבהמה היא, שהיא אסורה באכילה משום חסרון שחיטה ויש איסור אבר מן החי קודם לשחיטה. אמנם כנגד זה רוב השוחטין מומחין. ולכן כיון שיש חזקה לאיסורא, ורוב להיתרא, צריך לשאול השוחט אם הוא לפנינו. ואדרבא יש מקום לומר שיש לסמוך המיעוט שאינם מומחין להחזקה לאיסורא, וזה כנגד הרוב והוי ליה פלגא ופלגא, ובזה אף בדיעבד יש לאזיל לחומרא באיסור תורה כמבואר ביבמות קיט. וכבר האריכו בזה הבדק הבית והמשמרת הבית,

להתירא, דהיינו שמא שאין שם איסור, ואף אם יש שם איסור והוא פחות מכדי אכילת פרס, שמא ההלכה כמ"ד טעם כעיקר מדרבנן, ודאי שמצד הדין אין צריך לשאול על המעמיד.

(יד) **ועוד** יש לומר בנ"ד, שאף אם אמרינן שצריך לשאול, הלא כתב הב"ח ב"ד ס"א. בד"ה כתב ראב"ן, "לדידן כשאנו לפנינו אוכלין משחיטתו אפילו מצינן למירדף אבתריה דסמכינן על הרוב ולא מטרחינן למרדף אבתריה, והכי נקטינן." ועיין שם בפר"ח דפליג על זה וכתב שצריך למרדף אבתריה. וראיתי בברכ"י בא"ח ס"תלו. אות ד. שכתב, "הא דאמרינן דליתיה דלישייליה, היינו אף דמצי למטרח ומרדף אבתריה, דכיון דאיכא טרחא חשוב כבדיעבד. הרב שמלה חדשה ב"ד ס"א. בביאורו ס"ק ג. הרי לפי זה יש מקום לומר שכיון שצריך לכתוב כתיבה לאומן בנ"ד לשאול על המעמיד, מה יש בתוכו, ואם הוא השיב ועדיין תשובתו אינה ברורה, אז צריך לכתוב עוד פעם וכיוצא, ועוד כמה פעמים האומן עצמו לא ידע מזה והוא צריך לכתוב למי שהוא שלח המעמיד אליו, ולכן נראה שזה בגדר טירחה, ואין עליו לטרוח כל כך.

ולכן מכל הנ"ל נראה שמצד הדין אין חיוב לטרוח ולשאול האומן כדי לידע אם יש איסור במעמיד או לא. כן נראה לענ"ד.

סימן קלה.

שאלה: האם הכלים העשויים רק לקיום המאכל צריכים טבילה.

תשובה: (א) **לדעת** הבית יהודה ב"ד ס"נב. הם אינם צריכים טבילה, כיון שהם רק לשמור מאכל ולא לבשול או לשתייה וכדומה, אבל לדעת הבית דוד בס"סב. הם עדיין צריכים טבילה. וכתב דבריהם השו"ר ברכה בס"קכ. באות א. וסיים שהבית דוד הביא ראיות לדבריו. ע"ש. וכתב הזבחי צדק בס"קכ. אות ו. שכלים אלו צריכים טבילה ודלא כהבית יהודה, והוא כתב את זה בשם השו"ר ברכה הנ"ל. משמע שהזבחי צדק סבר שמ"ש בשיורי ברכה "והוא הביא ראיות לדבריו", הוא מוכח שהחיד"א סבר שדעת הבית דוד היא העיקר. וכן ראיתי בבן איש חי בפר" מטות בשנה שניה, שכתב באות ה. שכלים אלו

בבית א' שער א'. ע"ש. מ"מ כיון שראינו שיש חזקה לאיסורא כנגד הרוב להיתרא אנו אמרינן שיש לשאול אם השוחט לפנינו. וכן לגבי בדיקת חמץ, חזקת הבית לאיסורא, כיון שבכל ימות השנה יש חמץ בבית, והרוב להתירא, דהיינו שרוב בודקין בליל יד' דניסן. ולכן זה דומה לשוחט הנ"ל, ולכן צריך לשאול המשכיר.

אמנם לגבי הציצית יש רק חזקה להתירא בלבד דהיינו שהציציות היו כשרות מכבר, ואין שום רוב כנגד זה. ולפי מ"ש הרא"ש בתשובה שבזה מנהג העולם שלא לבדוק הציצית, צ"ל שלא דוקא אם הרוב להתירא כמו לגבי בדיקת היח' טרפות, אלא אף אם יש רק חזקה בלבד להתירא, אין צריך בדיקה כלל, משא"כ כשיש חזקה לאיסורא כגון לגבי דין שוחט הנ"ל, והבית קודם פסח, אף שיש רוב להתירא עדיין צריך לשאול לכתחילה. ולכן מצינו שאם יש חזקה להתירא בלבד אין צריך לשאול או לבדוק, שאין חילוק בין בדיקת הציצית ושאלה, שבדיקת הציצית היא דבר קל מאד, ורוב פעמים הוא יכול לבדוק הציציות קודם שאחר יכול לשאול השוחט.

ולפי זה כיון דאנן קי"ל שאם יש חזקה להתירא בלבד שאין צריך שאלה או בדיקה. יש לדון לגבי ס"ס להתירא. וידוע הוא שרוב הוא עדיף מחזקה, ולכן ק"ו הוא שאם יש חזקה בלבד להתירא וא"צ שאלה, ק"ו אם יש רוב בלבד להתירא שא"צ שאלה, וזה פשוט מדין היח' טרפות הנ"ל. ועוד י"ל בזה, שביאר לנו הרשב"א בתשובתו בס"תא. שספק ספיקא עדיף מדין רוב. וכך לשונו שם, "ותדע לך עוד דהא ספק ספיקא עדין כרוב, ואפשר דאליה התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא". ע"ש. וכן הוא בשער המלך הנ"ל, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"ל. בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן" ע"ש. ובזה אתי שפיר מה שהקשה הרעק"א שם למ"ד דאמרינן ס"ס לקולא אף באיתחזק איסורא, שהלא אם ס"ס כרוב בלבד אז יש לצרף המיעוט להחזקה והוי פלגא כנגד פלגא והוא אסור, אלא צ"ל שס"ס עדיף מרובא ע"ש. ולכן לפי זה מצינו שאם יש ס"ס להתיר, ואין כאן חזקה לאיסורא, ודאי שאין צריך אף שאלה, אף אם האיש עומד לפנינו. והוא ק"ו מדין בדיקת ציצית, ואין זה דומה לדין בדיקת הבית קודם פסח, ששם יש חזקה לאיסורא.

ולפי זה בנ"ד שאין כאן חזקה לאיסורא, רק ס"ס

צריכים טבילה וגם בברכה, והוא למד את זה מהשיוירי הברכה גם כן שכתב שהבית דוד "הביא ראיות לדבריו", וכתב על זה הבא"ח "לימד במלות קצרות אלו דטעמו ונימוקו עמו". הרי לאלו האחרונים שכלים אלו צריכים טבילה כדעת הבית דוד, ודלא כהבית יהודה בזה.

ולענ"ד העיקר בזה כהבית יהודה, ויש להסביר את זה בתחילה, והוא שלא בעינן טבילה אלא לכלי שהוא שימש לאכילה או שתיה או לתיקון מאכל כגון קדרות לבישול, או לכלים שתכליתם להכשיר דברים אלו בקום עשה כגון דלי להביא מים לבשל בו, או כד של מים שתכליתו לשפוך ממנו לתוך הכוס על השולחן כדי לשחות המים, אבל כלים של שימור בלבד אין כוונתם להביא המאכל לשולחן לצורך אכילה או להקדרה כדי לבשל האוכל, אלא עיקר כוונתם הוא כדי שישאר האוכל או המשקה בתוכם לזמן רב כדי לשמור אותם, ואף אם אחר כך הוא שופך מהם המשקה לתוך הכוס לשתייה, או הוא הריק מהם המאכל לאכילה או לבישול, מ"מ אין זה עיקר כוונתם אלא כוונתם היא רק לשמור לזמן רב. והטעם שכלים של שימור אינם צריכים טבילה הוא שרק לכלי 'סעודה' בעינן טבילה, ולכן בעינן כלים שהכשיר או מתקן המאכל בקום עשה לסעודה, ולכן דלי צריך טבילה אם הוא להביא מים להקדירה, אבל בשימור אין זה מועיל לתקן המאכל, שהאוכל או המשקה רק נשאר שם ואין זה מעלה או מוריד ב"תיקון" האוכל לסעודה.

וכן נראה כוונת הבית יהודה הנ"ל שהוא כתב "דבעינן תשמיש שיהיה דבר המכשירו ומתקנו לאכילה... ואין להקשות מדין המשפכות והברזות של ברזל שכתב מור"ם בסע"ז. דצריכין טבילה ע"ש אע"ג דאינן עשויין לא לשתייה ולא למבשל, דשאני התם דשייך שימושן בשעת שתייה כדי להמשיך היין על ידן ומוכרחין הם והו"ל כבישול על האש דזהו תיקון של הכשר השתייה". הרי בעינן דבר שהוא מתקן המאכל או הכשיר את זה, משא"כ בשימור בלבד שלא מועיל לתקון המאכל כמו שכתבתי לעיל.

ויש להביא ראיה לזה מהתוספתא בכלים בב"ק פ"ד. אות ג. שכתב, "תנור שהסיקו להיות צולה בו טמא, להיות טומן בו אונין של פשתן טהור שאינו עושה מלאכה בגופו." וכן פסק הרמב"ם בהל"כ כלים בפ"ט. הל"ד. ופירש הגר"א על התוספתא, "להיות טומן בו אונין של פשתן טהור. פירוש, דלא חשיב כלי בשביל זה, ומפרש הטעם שאינו עושה

מלאכה בגופו של תנור. פירוש, שאינו צריך הסק בשביל זה אלא מחום הדפנות נמי יתלבנו האונין ולא צריך תנור לזה כלל." הרי כיון שהוא אינו צריך לחמימות ואש התנור, אין התנור בגדר כלי כלל, ואף שהתנור מועיל לטמון האונין וגם מועיל החום הדפנות ללבן הפשתן, מ"מ אין זה סגי לומר שיש תורת כלי על התנור. ולכן אף בנד"ד י"ל שמה שכלים אלו שומרים המאכל בתוכם אינו סגי, שעדיין י"ל שאין תורת כלי סעודה על כלים אלו.

ואל תשיבני שאיסורא מטומאה לא ילפינן כמבואר ביבמות קג:, שהרי מצינו שכתב הבית שמואל באבה"ע ס"ו. בס"ק לד. "אע"ג דלא ילפינן איסור מטומאה, מ"מ בכה"ג דאיכא סברה ילפינן איסור מטומאה." ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שמה שפירש התוספתא דכלים הוא סברה נכונה, וכן י"ל סברה זו בנד"ד. ועיין בקהלת יעקב מע"א. אות כ. שהוא הביא כמה מקומות שאנו למדינן דיני איסור מדיני טומאה וטהרה ע"ש. ועיין עוד בזה בפתה"ד ס"שח. אות י. ע"ש.

(ב) **וראיתי** בבית דוד הנ"ל ובראיותיו, ולא מצאתי בהן כדי להשיב על הבית יהודה. בתחילה הוא הביא לשון הטור שכתב, "כלי סעודה כגון כוסות וצלוחיות ויורות וקומקומים אבל של אינם של סעודה כגון מספרים." וכתב על זה הבית דוד "מדכתב 'כגון מספרים' ואם איתא לאשמועינן רבותא אפילו כלים שמניחים בהם משקים לקיום שאין דרך לשחות בהם ולמ"ל למימר מספרים שאין לו שייכות לסעודה כלל." ואין זה קושיא שהטור כיון בזה לאפוקי ממה שאמר רב ששת בע"ז עה: "אי הכי אפילו זוזא דסרבלא" ופירש"י "מספרים" ע"ש. ולכן אין ראיה מזה.

עוד כתב הבית דוד, "עוד ראיה מדכתב הרב"י בשם המרדכי וז"ל 'והני דליים ששואבים בהם מים...' עכ"ל... כ"ע מודו דצריך טבילה ואע"פ שאין הדלי עשוי לשחות בו אלא לשאוב." אף אין זה ראיה כמו שכתבתי לעיל שזה מכשיר לבישול בקום עשה שהוא הביא המים לקדירה, ולכן זה הכשרה לתיקון האוכל, משא"כ בשימור שאינו מתקן כלל.

ועוד הביא הבית דוד ראיה לדבריו מדין סכין שצריך טבילה וכן מדין רחיים של פלפלין. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה כיון שכלים אלו מתקנים האוכל לאכילה ולא הוי לשימור כלל. ובסוף הוא הביא ראיה לדבריו מהמשפכות

והברזות הנ"ל, וכבר כתב הבית יהודה שם שהן מכשירות לשתייה כמו שהסברתי לעיל.

ולכן אין בדברי הבית דוד כדי לדחות סברת הבית יהודה. ומצאתי תנא דמסייע ליה לבית יהודה בסברתו והוא הזרע אמת בי"ד ס"לח. שכתב לגבי הכלים בנידונו שאינם כלי סעודה, "כיון דאינן עשויין לבשל בתוכם ולא לאכול בתוכם ולא עבדי אלא להניח בתוכם אוכלים או משקים" ע"ש. והוא הביא ראיה לדבריו מדין סכין של שחיטה שא"צ טבילה, דהיינו שאף שזה מתקן הבשר מ"מ עדיין זה אינו ראוי לאכילה קודם בישול ולכן לא בעינן טבילה, וק"ו בכלי שמור שאינו מועיל כלום בתקון האוכל, שהוא א"צ טבילה.

ועיין עוד בבית יהודה שהוא הביא בשם הכנה"ג שכלים לקיום אינם צריכים טבילה. וכן הביא את זה החידושי רעק"א בס"קכ. ע"ש.

ואף דעת החיד"א בזה אינה מוכרחת כלל, שהוא רק כתב שהבית דוד הביא ראיות לדבריו, והחיד"א לא כתב אם הוא עצמו מסכים להם או לא, והוא כתב בהקדמתו למחבר"ר שרק אם הוא כתב "וכן עיקר" שזה מוכח שזה דעתו, אבל כאן הוא לא כתב את זה, ואין גלוי כלל שהוא הסכים לראיות הבית דוד. ולכן אין ראיה מהחיד"א בדין זה, ודלא כהזבחי צדק והבא"ח הנ"ל.

ולפי כל זה נראה שאין כלים אלו צריכים טבילה, וזה כדעת הבית יהודה והכנה"ג והזרע אמת, וק"ו שאין לברך על הטבילה של כלים אלו, ודלא כהבן איש חי בזה.

סימן קלו.

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שאוכלים אצל אחרים שלא טבלו את כליהם.

תשובה: (א) **שמעתי** וראיתי שכמה אנשים כשרים אוכלים ושותים אצל אחרים מאכלים כשרים, אבל האחרים לא הקפידו על מצוות טבילת כלים, ונראה שיש איסור לאכול על כלים שלא נטבלו. וכן כתב החתם סופר בחידושייו ל"ד סוף ס"קכ. שאין לאורח לאכול על הכלים של בעל הבית אם הבעל הבית לא טבל את כליו. וכן ראיתי באגרות משה י"ד ח"ג ס"כב. שכתב, "והאוכל במלון או במסעדה

וכדומה שאין טובלין כליהם, ונתנו לפניו חתיכות בשר וכדומה מונחות על גב כלי מתכות או זכוכית ואינן צריכות לעצם הכלי ואינן משתמשים בו לצורך אכילה, אף שגם כלי שמשתמשין בו לדברים יבשים הם גם כן נחשבים כלי סעודה וצריכין טבילה, אבל כיון שאין המאכל נאסר יש להתיר בשעת הדחק ליטול משם בידים או בדבר שאינו צריך טבילה ולאכול, אבל במקום שהמאכל צריך להכלי כגון מרק ומאכלים לחים אסור לאכול ממנו בלי טבילה שנחשבו ככלי סעודה, מדצריך להם לצורך האכילה ובשעת האכילה. הרי שלדבריו פשוט לו שאין לאכול על הכלים של בעל הבית, אלא הוא טרח למצוא היתר בדבר יבש.

מ"מ שמעתי וראיתי שכמה אנשים כשרים לא מקפידים על זה ואוכלים ושותים על כלים של אחרים והם לא טבלו אותם. ואמרתי בלבי שיש לטרוח ללמד זכות עליהם, שישראל קדושים הם. וכבר כתב הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ס"קעז. לגבי בצדק תשפוט עמיתך, "ובכללה גם כן שיתחייב שידון את חבירו לכף זכות, ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב." ולכן אף בנד"ד יש לקיים מצוה יקרה זו, ויש לפרש מעשיהם לטוב, וזה שיחי.

(ב) **נראה** שהמקור לדין זה הוא מהתוספות בע"ז עה: בד"ה אבל, שכתבו, "אומר רבינו שמואל ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה מעובד כוכבים צריך טבילה כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל הראשון." הרי אף אם הוא השתמש בכלי חבירו הכלי צריך טבילה, ולכן אף אם הוא נכנס לאכול בביתו אין לאכול על כלי שלא נטבל.

ולענ"ד זה אינו, דבשלמא שיש חיוב על הבעל לטבול את כליו, אבל אין חיוב זה על ישראל אחר כיון שאין הכלי שלו. וידוע שאם אחד אכל על כלי שלא נטבל, עדיין המאכל כשר, כמ"ש הרא"ש בע"ז שם באות לו., "ולא מסתבר כלל לומר שאם נשתמש בכלי קודם טבילה שיהא אסור כל מה שבתוכו". ודין התוספות הנ"ל שאני, דהתם הוא שואל הכלי מחבירו והוא נכנס הכלי לתוך רשותו, ולכן כיון שהוא בתוך רשותו בתורת שאלה אז חל החיוב עליו לטבול הכלי, אבל אם הכלי עדיין בתוך רשות בעל הבית, והוא אינו שואל אותו ממנו, אז חיוב הטבילה נשאר רק על בעל הבית, והישראל האורח מותר לאכול בו כיון שלגביו אין שום חיוב לטבול כלי זה, ואורח זה דומה למי שאוכל מכלי של גוי שאין לישראל חיוב להטביל את הכלי.

והוא מותר להשתמש בו בלי טבילה. ולכן הביאו התוספות רק דין של "שואל", דהיינו שהאיש הביא הכלי לתוך רשותו.

ועוד יש לדמות דין זה למילה, שאם האב אינו מל את בנו, אז יש חיוב על בית דין למול הבן, כמבואר בקידושין כט. אמנם זה רק משום דכתיב "המול לכם כל זכר", הרי בנדון דידן שאין גלוי בקרא שיש חיוב על בית דין לטבול כל הכלים של ישראל, נשאר החיוב רק על בעל הכלי, וכיון שכן שוב אין חיוב על חבירו לטבול הכלי, ולכן ממילא הוא מותר לאכול ממנו בלי טבילה. ועיין עוד בזה בדין פדיון הבן, שכתב הש"ך בס"ש. שה. בס"ק יא. בשם הצדה לדרך שביאר הריב"ש בס"קלא. וכתב, "דלא מצינו שום חיוב מן התורה על אדם אחר שיעשה עצמו שליח במקום האב לפדותו אם אין האב רוצה לפדותו". וכן הוא בנד"ד שאין שום חיוב על אחר לטבול הכלי של מי שאינו רוצה לקיים מצוה זו. ולכן כיון שאין חיוב עליו, י"ל שאין איסור עליו להשתמש בכלי זה, ורק על בעל הבית יש חיוב של טבילת כלי כיון שזה כליו, ורק לגביו אמרו חכמים שאין להשתמש בכלי זה עד אחר הטבילה.

(ד) **ואל** תשיבני שהאיסור לאכול על כלים שלא נטבלו, הוא יותר דומה לאיסור של נבלה וטרפה, ושאר איסורים, ובהם מה לי אם האיסור קנין חבירו או לא, בכל אופן הוא אסור לאכול מהם. וכן אף בדברים שאינם איסור אכילה כגון שעטנז אין לחלק אם האיסור שלו או של אחר, ועדיין הוא אסור לו ללבוש שעטנז, ולכן ה"ה בנד"ד אין חילוק אם כלי זה שלו או של אחר, סוף כל סוף כלי זה צריך טבילה והוא אסור לאכול עליו קודם כן.

ולענ"ד זה אינו כן, דשאני איסורי תורה כגון נבלה וטרפה וכדומה, שהחפצא איסורא, והאיסור חל על החפצא, וכמ"ש רש"י בשבועות כב: "ואריה הוא דרביע עליהו", משא"כ במצוות עשה כגון סוכה או מצה או שופר שהחיוב על הגברא לקיים המצוה ואין זה על החפצא כמבואר בנדרים טז. ובר"ן שם בדף יח. ושבועות כה. ועיין שם בתוספות ד"ה מה, ועוד ראשונים. ולכן כיון שחיוב טבילת כלים הוא מצות עשה, או מן התורה או מדרבנן כמבואר בראשונים, ולכן אין בחפצא של הכלי שום איסור, לכן אם אין חיוב עליו לטבול הכלי כיון שאין הכלי שלו, שוב אין איסור לאכול עליו, שאין בחפצא שום איסור.

ויש לדמות דין זה לדין מזוזה, שאם אחד שואל או שוכר בית מחבירו, אז אם הוא בארץ ישראל הוא צריך לקבוע מזוזה מיד, כמ"ש מרן והרמ"א בי"ד ס"רפו. כב. כיון שעכשיו הבית תחת רשותו, אבל אם ישראל בשוגג או במזיד לא קבע מזוזה על פתח ביתו אף שהוא ביטל מצות עשה, מ"מ חבירו מותר להיכנס לבית ולהשאר שם, כיון שאצלו אין חיוב עליו לקבוע מזוזה כיון שאין זה ביתו. ולא שמענו מי שנזהר מלהכנס ולדור באיזה בית ישראל אחר, שאין שם מזוזה, או לדור במלון של ישראל שאין שם מזוזה, שאף אם הוא שוכר החדר ואז החיוב עליו לקבוע המזוזה, מ"מ אם החדר אינו תחת רשותו כגון שהוא דר במלון של ישראל אין חיוב עליו לקבוע מזוזה.

ואף שיש לדחות דמיון זה למזוזה, וי"ל דשאני מזוזה כיון שכתוב הפסוק "ביתך", דהיינו דוקא אם הבית שלו יש חיוב, ולכן בשואל או שכיר שנראה כשלו יש חיוב לקבוע מזוזה, אבל לגבי טבילת כלים לא מצינו שכתבה התורה "כליך" וכדומה, ולכן נראה שכל כלי צריך טבילה בין אם הוא שלו או לא, אם הוא רוצה לאכול ממנו. מ"מ נראה שאין זה מוכרח, שיש לדייק בלשון התוספות הנ"ל שכתבו דין "שאל כלי מישראל חברו", וי"ל שכיון שדייקו התוספות לבאר דין זה לגבי "שואל", משמע שפשוט להם לדמות דין זה למזוזה, שאף במזוזה יש דין שואל, והתוספות סברו שדינם שווים. ואם לא כן הו"ל לתוספות לחדש לנו שאף בלי שאלה והכנסת הכלי לתוך רשותו, יש חיוב, כגון שהוא נכנס לתוך בית חברו להשתמש בכלי שם קודם טבילה.

(ג) **וכמו** שמצינו דין זה לגבי מזוזה, כמו כן מצינו דין שאלה לגבי ציצית. ושם מצינו שכתב מרן בא"ח בס"יד. ג. "השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת פטור מלהטיל בה ציצית כל ל' יום, דכתיב 'כסותך', ולא של אחרים". ע"ש. וכן הוא בדין מזוזה הנ"ל לגבי הבית בחוץ לארץ, שאין חיוב עד ל' יום, כמבואר בי"ד רפו. כב. ע"ש. ולפי זה יש להבין התוספות הנ"ל בע"ז עה: דהיינו שכיון שלא כתיב "כליך" לגבי טבילת כלים, אין לומר שאין חיוב של טבילת כלים עד ל' יום, כמו לגבי ציצית ובית בחוץ לארץ, אלא כיון שלא מצינו הלשון של "כליך" צריך לטבול הכלי מיד שהכלי נכנס ברשותו. אמנם אע"פ שלא כתיב "כליך" עדיין בעינן שיהיה הכלי ברשותו, שאז חל החיוב עליו, אבל אם הכלי עדיין בתוך בית חבירו, אז אין החיוב חל עליו כלל, וזה כמו שימוש בכלי של גוי שלגבי הישראל אין חיוב לטבול הכלי, וכן בכלי של חבירו אין חיוב עליו,

ועוד י"ל בזה, שאם תאמר דא"נ שמצות טבילת כלים היא בכלל מצות עשה או מן התורה או מדרבנן, מ"מ עדיין אמרו רבנן שהוא אסור להשתמש בכלי קודם טבילה, ודבר זה בכלל שאר איסורים, ולכן חפצא הכלי אסורה, בין אם הכלי שלו או של אחר. אף בזה יש להשיב, ובתחילה יש לידע שיש מחלוקת הראשונים אם טבילת כלים מן התורה או לא, לדעת ר"ת בתוספות יומא עה. בד"ה מכאן, היא מן התורה, וכן הוא בתוספות יבמות מז: בד"ה במקום, וכן הוא ברבינו יונה בע"ז עה: והרשב"א בח"ג ס"רנה. ועיין בכנה"ג בס"קכ. מה שהוא כתב על דברי הרשב"א, ועוד ראשונים. ולעומתם יש סוברים שהמצוה היא רק מדרבנן, וכן דעת הרמב"ם כמבואר בריטב"א והמאירי והר"ן בע"ז שם, ועוד ראשונים. מ"מ אף למ"ד שסבר שטבילת כלים מן התורה, מ"מ עדיין האיסור להשתמש בכלי קודם טבילה, הוא רק מדרבנן, וכן הוא בישועות יעקב בס"קכ. ס"ק א. (ועיין במנחת אלעזר ח"ב ס"לה. מה הוא כתב על דבריו). וכן מבואר בביאור הלכה בס"שכג. ז. בד"ה מותר, שכתב "וגם אין איסור זה כי אם מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה הוא מן התורה." ע"ש.

ולפי זה יש לדון לפי מה שכתב המנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחז"ל משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הב"ד הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולכן אף אם אמרינן שיש איסור מיוחד מדרבנן שלא לאכול על כלי שלא נטבל, מ"מ איסור זה לא על הכלי אלא על הגברא, ושפיר י"ל שהם גזרו כן רק על מי שמוטלת עליו הטבילה, דהיינו בעל הכלי, ולא על כל העולם, וכיון שזה רק איסור דרבנן, אז שפיר י"ל שחפצא הכלי מותרת לגמרי ואין איסור לאחר לאכול ממנו, וכפי שכתבתי לעיל.

ה) ועוד י"ל בזה, שאיסור שימוש בכלי קודם טבילה דומה לאיסור אכילה קודם תפילת מנחה בשבת ט: דהיינו משום שמא הוא ישכח ולא יתפלל. ולא אמרינן שהמאכל של אותו איש אסור גם לאחרים, שפשוט שהחשש הוא רק על מי שיש חיוב תפילת מנחה. ולפי זה כן הוא בנד"ד, ש"ל שהאיסור לשמש בכלי סעודה קודם טבילה הוא משום שמא הוא ישכח לטבול את כליו, וזה שייך רק על מי שחל החיוב, דהיינו בעל הכלי, ולא על אחרים. וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב בפ"י. דמאכלות אסורות הל"ג. "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם... מטבילין במי מקוה ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות." ע"ש. נראה שאיסור אכילה ושתיה קודם טבילה הוא רק על "הלוקח".

ועוד י"ל, שכתוב בגמרא בע"ז עה: "וכלן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושללא יגעיל ושללא ילבן, חני חזא אסור ותניא אידך מותר, ל"ק הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור, הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר." ע"ש. וכתבו על זה התוספות שם בד"ה וכולן, "למאן דתני מותר נקט שפיר עד שלא יטביל, אבל מאן דתני אסור אין לאסור אם נשתמש בו קודם טבילה, מיהו איכא למימר דגזור אטו קודם הגעלה וליבון." הרי שיש מ"ד שסבר שאם הוא עבר והשתמש בכלי סעודה קודם טבילה, אף שהכלי כשר ואין בו שום טעם אסור, מ"מ המאכל אסור משום גזירה אטו שימוש בכלים אחרים שיש בהם איסור, קודם הגעלה וליבון. (ועיין בריטב"א שם בשם הרמב"ן שפירש באופן אחר, דהיינו הטבילה כאן היא הדחה). ולפי זה יש לדון, דבשלמא שלא קי"ל כמ"ד שאסור כאן, ואנו אמרינן בדיעבד שהמאכל מותר, מ"מ אף למ"ד שסבר שהמאכל מותר, עדיין אסור לכתחילה להשתמש בכלי סעודה זה קודם טבילה. ואפויי מחלוקת לא מפשינן, וי"ל שאף הוא מסכים בטעם האיסור שהוא אטו כלים שצריכים הגעלה וליבון, אלא שחשש זה הוא רק לכתחילה. ולכן לפי זה יש לדון מתי שייך גזירה זו אטו הגעלה וליבון. ומסתברא י"ל שזה דוקא בכלי חדש שלקח מן העכו"ם שא"צ הגעלה או ליבון, אבל בכלי ישן מן העכו"ם שצריך הגעלה או ליבון, והוא כבר עשה ההגעלה או הליבון, שוב אין עוד טעם לגזור אטו הגעלה או ליבון, שהוא כבר עשה אותם. ועוד י"ל, שאסרו חכמים השימוש בכלים קודם טבילה, דוקא בישראל שלקח הכלי מן העכו"ם, דשכיח בזה כלים ישנים הנצרכים הכשר. אמנם אם הכלים כבר ברשות ישראל והוא כבר השתמש בהם, בזה לא שייך הגזירה כיון שלא שכיח נבלה וטרפה לגבי כלי ישראל. ולכן שוב אין חשש

לאחר להשתמש בכלים אלו קודם טבילה, אף לכתחילה. ואף שמצינו בפסקי הרא"ש באות לה. "קנאן ישראל מן העכו"ם והשאילו לחבירו קודם טבילה, לא ישתמש בהן עד שיטביל", שאני התם שהישראל שקנאם כשר והוא עצמו עדיין לא השתמש בכלים, ושייך גזירה זו, מה שאין כן בנד"ד שכוין שכבר השתמש בהם וזה מוכח שהכלים ברשות הישראל, והם כשרים מבליעת איסור, שוב לא שייך לגזור עליהם משום הגעלה וליבון, ולומר שמא הוא משתמש בהם קודם הגעלה וליבון. ואף שמצינו שאנו מחמירין בישראל כשר שמקפיד על מצות טבילה, ואנו מקילין בישראל שאינו כשר כל כך כיון שהוא אינו מקפיד על מצות טבילה, וזה קצת תמוה. מ"מ אין זה קשה, שאנו איירינן לגבי האורח או מי ששואל הכלים, והוא אדם כשר לגמרי, וי"ל שכוין שהוא רואה שכלים אלו כשרים כיון שהישראל אחר כבר השתמש בהם, שוב לא שייך לגזור עליו שלא להשתמש בכלים אלו קודם טבילה, כיון שעיינו רואות שכלים אלו אינם צריכים הגעלה וליבון, והם כבר ברשות ישראל, והחכמים גזרו רק על לקח כלי מן העכו"ם.

אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה כוונת התוספות כלל, דבשלמא לפי המ"ד שטעם לפגם אסור מן התורה, שפיר הוא לגזור שימוש בכלי כשר קודם טבילה, אטו שימוש בכלי טרפה קודם הגעלה, שיש חשש כאן שמא הוא אתי לידי איסור תורה. אמנם למ"ד שנותן טעם לפגם מותר מן התורה, קשה לומר שיש גזירה כזו אף אם הוא רק לכתחילה, שאם תאמר כן, הלא מצינו שיש גזירה שלא להשתמש בכלי קודם טבילה שהיא מדרבנן, אטו שימוש בכלי עכו"ם שהוא רק מדרבנן כיון שסתם כלי עכו"ם נותן טעם לפגם, וזה אטו שמא הוא השתמש בכלי בן יומו, ודחוק מאד לומר שהחכמים החמירו כל כך אף לכתחילה. (ועיין בנו"ב מה"ת י"ד ס"נא. שיש סברה לומר שאף אם נבלע בכלי איסור דרבנן, שוב אין צריך הגעלה בכלי שאינו בן יומו, ועיין עוד בזה בפ"ת בס"קב. בס"קב., ולכן ק"ו בנד"ד שאין לגזור בטבילת כלים אף לכתחילה על זה.) ולכן נראה שמ"ש התוספות שהחשש הוא אטו הגעלה וליבון, זה רק למ"ד שנותן טעם לפגם אסור מן התורה, אבל למ"ד שנותן טעם לפגם מותר מן התורה, הטעם שאין להשתמש בכלי קודם טבילה, הוא מפני שמא הוא ישכח לקיים המצוה לטבול הכלי. ולכן לפי זה שפיר י"ל שאיסור זה שייך רק על בעל הכלי שהכלי ברשותו, כיון שאין המצוה מוטלת על אחר לקיים מצוה בעדו.

(ו) **ועוד** י"ל בזה, שנראה שהמקור לדין שאין להשתמש בכלים קודם טבילה, הוא הגמרא הנ"ל, "וכלן שנשתמש בהן עד שלא יטביל...". ולפי זה כתב הרמב"ם הנ"ל שאין להשתמש בכלי לאכול או לשתות אלא עד אחר טבילה, וכן הוא במאירי בע"ז, וכן הוא בפסקי הרא"ש הנ"ל, וכן הוא בטור בריש ס"קכ. אלא לענ"ד עדיין יש לדון בזה, שכתב הריטב"א שם, "דעת רבינו הרמב"ן ז"ל דלהדחה קרי הכא טבילה, כדקרי לה הכין במשנתנו... ע"ש. ועיין עוד בזה בר"ן שם. הרי הטבילה כאן היא הכשר הכלי ע"י הדחה, ולא טבילת מצוה. ולפי זה נראה שאין מקור לומר שיש איסור להשתמש בכלים קודם טבילה, אף שודאי לכתחילה אין ראוי לעשות כן, מ"מ אין זה מצד הדין. ועיין במרן בש"ע בס"קכ. שהוא לא הביא דין זה כלל, אף שהוא ברמב"ם והטור, ובב"י הוא כתב שהוא דין פשוט. ויש לדמות זה לדין עבד, שלהביאו בכלל עבד צריך טבילה ומילה, ופסק מרן בס"רסז. ד. "לקח עבד גדול מהעובד כוכבים ולא רצה העבד לימול, מגלגל עמו כל יב' חדש". הרי שאף שהוא חסר מילה ולא בא בכלל קדושה, עדיין מותר להשתמש בו. ולפי זה כן י"ל בטבילת כלים שאף שהכלי עדיין לא בא בכלל קדושת ישראל ע"י טבילה, מ"מ עדיין מותר להשתמש בו. מ"מ זה לעדיפותא בעלמא, והעיקר שיש איסור להשתמש בכלים קודם טבילה, וכמ"ש הטור בריש ס"קכ.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש ללמד זכות על אלו שאוכלים על כלים של אחרים בתוך ביתם של אחרים, שלא טבלו אותם במקוה, וזה מפני שהאיסור להשתמש בכלי קודם טבילה חל דוקא על בעל הכלי, שרק עליו חלה המצוה. ואין נד"ד דומה לדין מי ששואל כלי מחבירו בתוספות בע"ז עה.; דהתם כיון שהכלי נכנס לתוך רשות השואל, שוב החיוב חל עליו, משא"כ באורח שאין הכלי ברשותו.

סימן קלז.

שאלה: האם מותר לבשל על גבי גחלים של ע"ז.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד בס"קמב. "פת שבשלה ע"ג גחלים של עצי אלילים מותרת כיון שנעשו גחלים הלך איסורן אע"פ שהן בוערות." הרי שזה מותר. אלא שהאריך הש"ך שם בס"ק י. להקשות על מרן דשפיר אמרינן את זה לגבי ערלה וכלאי הכרם שדינם לשריפה ואפרן מותר, "וא"כ כיון שנעשו גחלים הלכו איסורן...

מציאה נקנית בהגבהה. ולכן אף אם הישראל שורף עצי האשרה מ"מ עדיין יש גזירה דרבנן על האפר. וכן פירש הש"ך שם בס"ק ב. וזה שלא כפירוש הפרישה שם שכתב דאיירי באליל ישראל. ולפי זה איסור אפר של ע"ז של עכו"ם הוא רק מדרבנן, ולכן שפיר הוא לומר שמרן סבר שזה רק לכתחילה, אבל בדיעבד הוא מותר ולכן הפת על הגחלים מותרת. ויש להקשות על הש"ך שהוא עצמו הביא פירוש זה בס"ק ב. והוא לא הרגיש בס"ק י. שזה דעת מרן לגבי הגחלים, אלא י"ל שלדעת הש"ך האיסור מדרבנן של רבא בישראל ששרף ע"ז של עכו"ם הוא אף בדיעבד, אבל לדעת מרן י"ל שזה רק לכתחילה. ועוד י"ל שאם העכו"ם שרף אשירה שלו, אז כיון שאין כאן גזירה של רבא האפר מותר אף לכתחילה.

וכן ראיתי בפני יהושע בפסחים כז: בד"ה חוץ, שכתב "הא דקתני בשילהי תמורה דאפרן אסור נמי אינה אלא מדרבנן כמו שהארכתי בזה במקום אחר וכמו שאבאר עוד בזה לקמן בסמוך, ואם כן איכא למימר דאפר אשירה נמי אינה אלא מדרבנן דאע"ג דכתיב 'לא ידבק בידך מאומה' מ"מ כיון ששורפה ונעשית מצותה אין לך ביטול גדול מזה ולא גרע מנשתברה מאיליה אלא הא דאפרה אסור היינו מדרבנן ומשום דגזרה דרבא וכמ"ש מורי זקני ז"ל, כן נ"ל." ע"ש. הרי דעת הפנ"י כדעת הש"ך הנ"ל. וזה שלא כנראה מהתוספות שם בשם הרשב"א שסבר שיש בזה איסור מן התורה.

(ב) **ולכן** מ"ש מרן אתי שפיר, דהיינו שאיסור האפר של ע"ז הוא רק מדרבנן ולכן בדיעבד הוא מותר, שהוא איירי בע"ז של עכו"ם שנשרפה ע"י ישראל. אלא שעדיין צריך לתרץ קושית הש"ך מביצה לט. שנראה מהתם שהאיסור של גחלי ע"ז הוא מן התורה. אלא בזה י"ל דהתם איירי בגחלים שהיו משתמשים בהן לע"ז כגון לפזר עליהן קטורת ובשמים, ולכן לא מועיל מה ששרפו אותן קודם לכן שהם משתמשים בהן לע"ז אחר השריפה, משא"כ בעצי אשירה שהשריפה היא הביטול ולא משתמשים בהם לע"ז אחר כך. וכן כתב השער המלך בהל"ע"ז פ"ו הל"ו. לבאר את דעת מרן בזה, "ולכן אני אומר שאף מרן הב"י לא כתב כן אלא דוקא בגחלת הבאה מעצי ע"ז או מעצי אשירה וכמו שדקדק בלשונו בשולחנו הטהור שכתב 'פת שבישלה על גבי גחלים של עצי ע"ז', ומטעמא שכתב דכיון דנעשו גחלים הלך איסורין, וכן מ"ש במרן ב"י גם כן מיירי בהכי דקאי על מ"ש הטור שם, נטל ממנה עצים והסיק בהם התנור וכו', אבל אם נאסרו בעודן גחלת כגון

אבל בעצי אליל שגחליה ואפרה אסורים איך יהא מותר בבישול ע"ג גחלים". וכתב הש"ך שמרן אזיל לפי שיטתיה בב"י שאיסור גחלים של ע"ז הוא רק לכתחילה, ולכן בבישלה בדיעבד על גבי הגחלים הוא מותר, וכן דעת הב"ח שם. אלא שעדיין הקשה על זה הש"ך וכתב, "ובעיניי יפלא היאך אפשר לומר כן, דהא כיון שגחלת של ערלה אסורה לכתחילה וכ"כ התוספות בפ"כ כל שעה, אם כן כל איסורי הנאה גחלתן אסור לכתחילה וא"כ מאי אשמועינן בברייתא פ" בתרא דביצה לט. וכן הפוסקים דגחלת של אליל אסורה, הא גחלת של כל איסורי הנאה אסור לכתחילה, אלא ודאי אשמועינן דגחלת של אליל אפילו בדיעבד אסור וכן משמע פשתא דמלתא וכן מוכח התם בהדיא... ועוד תימה על המחבר שבא"ח ס"תמה. העתיק לשון הרמב"ם 'אם בישל או אפה אותו הפת ואותו התבשיל אסורים בהנאה וכן הפחמים שלו אסורים בהנאה' ומשמע שם בטור וב"י בפירוש של הרמב"ם זה מורה בביאור דאפילו אם בישל בגחלים עוממות ואפרו של חמץ הפת והתבשיל אסור, וכאן כתב המחבר בבישלה ע"ג גחלים אע"פ שהן בוערות מותרות." ולעיל מזה הביא הש"ך עוד ראיה לדבריו מהתוספתא דערלה בפ"ק, שכתב "תנור שהסיקו בקלפי ערלה אם חדש יותץ אם ישן יוצן אפה ובשל בגחלים מותר אפה בכולם (כלומר בכל איסורי הנאה שהוזכר שם) מותר חוץ מעצי אשרה". הרי בגחלי ע"ז הוא אסור ודלא כמרן.

ולענ"ד נראה שיש לקיים דברי מרן. כתב מרן שם בסע"א. "כשם שהאלילים אסורים בהנאה כך כל הנאות הבאות ממנה אסורות אפילו אם שרפה אסור ליהנות בגחלתה ואפרה". וכן הוא בטור שם, וכתב הב"י שהמקור לזה הוא בתמורה לד. וכתוב שם "תניא כל הנשרפין אפרם מותר חוץ מעפר אשירה ואפר דהקדש לעולם אסור, ומיערב הוא דלא קעריב להו ותני להו משום דאשירה יש לה בטילה בעובד כוכבים הקדש אין לו בטילה עולמית" ע"ש. הרי מבואר מזה דהא דאמרינן שאפר ע"ז אסור, הוא איירי בע"ז שאינו של ישראל אלא של עכו"ם שבזה שייך ביטול, משא"כ בע"ז של ישראל שלא שייך ביטול. ולפי זה יש להקשות על זה, שאם ביטול מועיל ובזה הע"ז מותרת בהנאה, ק"ו השריפה נחשבת לביטול ואין שום איסור באפר. אלא נראה שהטעם שהאפר אסור בהנאה הוא משום הגזירה דרבנן של רבא בע"ז מב. "דלמא מגבה לה והדר מבטיל לה והוי עכו"ם ביד ישראל". ופירוש רש"י שם, "רבנן גזור דכל ביטול ישראל לאו ביטול גזרה דלמא מגבה לה וקני לה בהגבהה דכל דבר הפקר כגון

שעשאן תקריבת ע"ז בהא ודאי אזיל ומודה דאסירי מדאורייתא. וכן הוא בפ"ת שם בס"ק ב.

ועוד י"ל בזה, שהגמרא בביצה דברה בע"ז של ישראל שלא מועיל ביטול ולכן יש איסור דאורייתא בגחלים, משא"כ לדעת מרן ב"ד קמב. דהתם הגחלים הן של עכו"ם שנתבטלו ע"י ישראל.

אמנם נראה לענ"ד שאין זה פירוש נכון לגמרא בביצה לפי שיטת מרן הב"י, שלפי מ"ש השער המלך ומה שפירשתי, הגמרא בביצה דברה בגחלים שיש בהן איסור מן התורה, אמנם כתב הטור בס"קמב. "אפילו אם שרפה אסור ליהנות בגחלתה ואפרה אבל מותר ליהנות משלהבתה", וכתב הב"י שהמקור לזה הוא בביצה לט. שגחלת של אליל אסורה ושלהבת מותרת. ועל זה כתב הב"י אחר כך בד"ה ומ"ש ואע"ג, "דכי אמרינן אסורה היינו לכתחילה דוקא." הרי שזה שייך על הגמרא בביצה ושם דברה באיסור דרבנן דהוי רק לכתחילה. ולכן אין פירוש השער המלך נכון בעיני, והקושית הש"ך עומדת, שמהגמרא דביצה נראה שיש כאן איסור תורה בגחלת.

ולענ"ד נראה שיש לפרש הסוגיא בביצה באופן אחר כדי ליישב דעת הב"י. ובתחילה י"ל שיש חילוק בין גחלים בין עוממות או לוחשות שאין בהן אש ממש, ובין גחלים שיש בהן אש ממש, שאם יש אש ממש בגחלים אז לא כלה האיסור והוא עדיין שם, וזה דין אבוקה כנגדו שהוא אסור בכל אופן כמבואר בפסחים כו: והראשונים והב"י ויש בזה איסור מן התורה, אבל אם אין אש ממש בגחלים אז אמרינן שכלה האיסור כמבואר בראשונים והב"י, ובזה י"ל שיש רק איסור דרבנן, ולדעת מרן הוא רק לכתחילה. ולפי זה הכי יש לפרש הגמרא בביצה, "גחלת של ע"ז אסורה", דהיינו מדרבנן כיון שכאן איירי בגחלים שאין להו שלהבת, "ושלהבת מותרת", דהיינו שאף ששלהבת זו על גחלת והגחלת עצמה אסורה מן התורה כיון שיש אש ממנה, מ"מ השלהבת עצמה מותרת לכתחילה. ואחר כך הקשה הגמרא "ומאי שנא שלהבת ע"ז דשריא ומאי שנא דהקדש דאסירא, ע"ז דמאיסה ובדילי אינשי מינה לא גזרו בה רבנן הקדש דלא מאיס ולא בדילי אינשי מינה גזרו ביה רבנן." דהיינו הקשחה הגמרא על הגחלת שיש בה שלהבת שיש בה איסור תורה בין בע"ז ובין בהקדש, אבל עדיין יש לומר שגחלת לחודה בלא שלהבת היא אסורה מדרבנן, וזה כמו הגמרא דתמורה שכתבה שהאפר של אשירה אסור אף שיש ביטול, דהיינו מדרבנן משום גזירה

דרבא כמו שפירש הפנ"י הנ"ל. ולכן לפי זה נסתלקה קושית הש"ך מהב"י מהגמרא דביצה.

(ג) **ודע** שאף שכתבו התוספות בפסחים עה. בד"ה וגרפו, שלדעת ר"י דאפילו כהאבוקה כנגדו אין איסור אלא מדרבנן, משמע שאף שיש גחלת ושלהבת האיסור אינו אלא מדרבנן, י"ל שזה דוקא בערלה וכלאי הכרם ולא לגבי ע"ז. ועוד כתבו התוספות שם "ולא משמע כן בשמעתין", הרי דפליגי על ר"י בזה. ועוד כתב הכ"מ בפ"טז. דמאכלות אסורות הל"כב. בד"ה ומצאתי, "שאין תירוץ זה של התוספות נוח לי". ולכן שפיר י"ל שלגבי ע"ז והגחלת והשלהבת, יש איסור מן התורה. וכן יש להוכיח מהכ"מ שם שכתב לגבי הגחלים "ופסק רבינו כמאן דשרי אפילו בלוחשות וכ"נ שהוא דעת הרי"ף שסתם וכתב כלישנא דברייתא בישראל ע"ג גחלים ד"ה מותר, ולא חילק בין עוממות ללוחשות, ומשמע דטעמא משום דספיקא דרבנן הוא דהא זוז"ג הוא אלא משום שיש שבה עצים בפת החמירו בו, הלכך כיון דאיפלגו אמוראי בלוחשות נקטינן לקולא, וטעם זה לישן שלא ציננו אבל לחדש שלא ציננו דאין כאן אלא גורם דאיסורא צריך טעמא למה פסקו לקולא, וצ"ל דסברי הרי"ף ורבינו דאף זה אינו אלא מדרבנן." הרי הטעם שהוא אסור רק מדרבנן הוא מפני שיש זוז"ג, ולכן אף שההנאה מהעצים והשלהבת היא אסורה מן התורה, מ"מ כיון שיש זוז"ג האיש מותר מן התורה לאפות הפת אלא החמירו חכמים משום שבה עצים. וכן מ"ש הכ"מ בסוף הכי פירוש, שאף בחדש ההנאה מן התנור אינה אסורה אלא מדרבנן כיון דהתנור עצמו אינו אסור כמ"ש הכ"מ לעיל מזה אלא שנגמר בעצי איסור, וזה אינו אלא מדרבנן ולכן מן התורה עדיין יש כאן זוז"ג דהיתרא ולכן הקילו בו בלוחשות. וכל זה לגבי ערלה, ומ"מ אף לגבי ע"ז פסק מרן בש"ע לקולא בלוחשות ולכן צ"ל שטעמים אלו שייכים אף לגבי ע"ז. ולכן שפיר י"ל שהגחלת, כשיש בה שלהבת אסורה מן התורה. אלא עדיין צ"ע קצת במה שכתב הכ"מ, שמשמע מהש"ע בס"קמב. שהגחלים מותרות בדעבד אף בחוץ לתנור, ובזה אין זוז"ג. והלא יש בזה ספק באיסור דאורייתא, דהיינו שמא גחלים לוחשות הן כהאבוקה כנגדו. ועיין במאירי בפסחים כו: בד"ה אפה שכתב "בשהגחלים חוץ לתנור כגון שהוציאם מן התנור והניחם על הקרקע ואפאו שם כמו שפירשו רבים."

ובזה דאמרינן שהגחלת היא רק איסור דרבנן, אבל הגחלת כשיש בה השלהבת אסורה מן התורה, יש להבין דעת הרא"ש שם בביצה שכתב לגבי הבדלה "והא דאסרינן

לברך בשלהבת ע"ז ואע"ג דשריא משום דיש עמה גחלת ואע"פ שאין הברכה אלא על השלהבת. "וכן הוא ברשב"א שם בשם התוספות. והמקור לזה הוא המשנה בברכות נא: "ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז." ולפי מה שביארתי יש להקשות, שהלא אם יש נר של שמן מאי איסור יש בברכה על השלהבת, הלא השלהבת מותרת בהנאה כמ"ש הגמרא בביצה, ולכן פירשו לנו התוספות והרא"ש והרשב"א שכאן איירינן בגחלת שיש שלהבת ולא בנר של שמן, וכיון שיש שלהבת על הגחלת ממילא הגחלת בוערת כדי שהוא יכול להדליק קיסם ממנה כמ"ש הגמרא שם בנגי, והגחלת מצד עצמה כשרה להבדלה כמו אש, ולכן כיון שיש איסור תורה של הנאה מן הגחלת שיש בה שלהבת, אסור לברך אפילו על השלהבת כיון שממילא הוא נהנה מאור הגחלת, וזה כדעת התוספות בפסחים כה: בד"ה לא, שבפ"ר בהנאה הבאה בעל כרחו היא אסורה, וכן דעת הרא"ש שם, וכתבתי על זה במקום אחר (עיין ס"מו. אות ד.) ולכן מובן מ"ש הרא"ש "דיש עמה גחלת" דהיינו אף שהשלהבת מצד עצמה מותרת, מ"מ פ"ר הוא שהוא נהנה מן הגחלת הבערת.

ולפי זה מובן מ"ש הים של שלמה בביצה שם, שהוא מותר להדליק נר מנר של עכו"ם, דהיינו כיון שהשלהבת עצמה מותרת אין איסור ליהנות מן השלהבת בלבד בלי שום הנאה מן הגחלת.

(ד) **וראיתי** בטור בא"ח בס"רצח. שכתב, "אין מברכין על אור של ע"ג." ויש לדייק שהוא משנה לשון המשנה מ"נר" ל"אור", דהיינו שאין זה נר ממש אלא אור גחלת כמו שפירש הרא"ש, וכן הביא מרן פירוש הרא"ש שם בב"י. וכן לשון מרן בש"ע שם בסע"ה כלשון הטור. ופירש המ"א שם בס"ק ח. "דוקא כשהשלהבת קשורה בגחלת של ע"א אבל אם ישראל הדליק נר מנר של ע"א שרי דשלהבת אין בו ממש יש"ש סוף בביצה, וכן הוא בב"י בשם הרא"ש ועבי"ד רסי"קמב. "אלא שראיתי במ"ב שם בס"ק יט. שכתב לפרש "ואסור ליהנות ממנו ודוקא כשהשלהבת קשורה בנר או בגחלת של ע"ג דכיון שהגחלת יש בו ממש והשלהבת קשורה בו חל איסור גם על השלהבת ולכן אין לברך עליה, אבל אם ישראל הדליק נר מנר של ע"ג שרי לברך עליה דבזה אין כאן ממשו של איסור רק השלהבת לחוד והשלהבת אין בו ממש (מ"א בשם רש"ל) ועיין בפ"מ שמצדד דמ"מ לכתחילה אסור לישראל להדליק נר מנר של ע"ג אלא דאם הדליק רשאי לברך עליה." ודבריו קשים בעיני במה שהוא פירש

בכוונת המ"א והרש"ל ובדעת מרן, שלענ"ד אין איסור לברך על שלהבת של נר של שמן של ע"ז כיון שהשלהבת מותרת בהנאה, והאיסור הוא רק בגחלת בוערת, והמ"א לא הזכיר הנר כלל אלא רק הגחלת. וכן מ"ש שחל איסור אף על השלהבת של הגחלת אינו נ"ל, שאין איסור כלל על השלהבת, והטעם שהוא אסור לברך על האור הוא מפני שהוא ממילא נהנה מהגחלת הבערת, וזה מ"ש הרא"ש "דיש עמה גחלת", דהיינו שהאיסור הוא הגחלת בלבד. וכן מ"ש בשם הפר"מ שהוא אסור לכתחילה להדליק נר מנר של ע"ג, אינו נראה כן מלשון הי"ש, שהוא כתב "דמותר להדליק נר מבית תפלות שלהם וראוי אפילו לברך." הרי שזה מותר אף לכתחילה. ועוד הגמרא בביצה השוה דין ע"ז להאי דמודר הנאה שבשניהם השלהבת מותרת, וכתב הש"ך בי"ד ס"רכא. ס"ק נו. "מותר להדליק נר בשלהבתו דאין בה ממש." וכן י"ל בע"ז.

(ה) **ועוד** יש לדייק בדעת הרא"ש והרשב"א והתוספות הנ"ל, שלמה להם לדחוק לפרש המשנה דברכות דאיירי בגחלת ולא בנר של שמן, שהלא יש לחלק בין האי דביצה שהשלהבת מותרת בהנאה ובין האי דברכות שהשלהבת אסורה בהנאה, וזה על פי חילוק שער המלך הנ"ל אבל באופן אחר, דהיינו שהגמרא בביצה דברה בשריפת עצי אשירה וכדומה שבזה השריפה היא ביטול ולכן השלהבת מותרת, אבל בברכות איירי בנר עצמו דהוי לפני הע"ז ולכן השלהבת עצמה היא אסורה כיון שהשלהבת לא הוי לביטול אלא לכבוד הע"ז. ולענ"ד נראה שהרא"ש לא סבר חילוק זה שהגמרא בביצה כתבה סתם שהשלהבת מותרת, ולא כתב שזה דוקא בביטול הע"ז, ולכן הבין הרא"ש שהגמרא בביצה דברה בכל אופן ועדיין השלהבת לבדה מותרת ואף שאין כוונת העכו"ם לבטל אלא לכבוד הע"ג, מ"מ כיון שהשלהבת אין בה ממש עדיין היא מותרת. מ"מ עדיין י"ל לגבי הגחלים בלא שלהבת שאם הן מיוחדות לע"ז כגון לפזר עליהם קטורת או בשמים, שיש בהם איסור תורה כיון שיש ממשות שם.

וראיתי בראשון לציון בברכות שם שהביא הרא"ש והרשב"א הנ"ל וכתב, "הנה מאי דדייקו גחלת עמה לאו דוקא גחלת אלא נר בין של שמן בין של שעווה." ולענ"ד זה אינו, שא"כ אין שום טעם לשנות מלשון המשנה שכתבה "נר" והיא לא דברה כלל בגחלת שם ולמה להם לשנות הלשון, ועוד שזה פירוש דחוק בלשון "נר" שבכל המקומות זה נר של שמן, ולכן מוכרח לומר שהתוספות והרא"ש והרשב"א כיונו לדבר אחר בזה, והוא למה

הש"ך כמו שביארתי.

(ז) **ועכשיו** יש לדון בדעת מרן בא"ח ס"תמה. לגבי גחלים של חמץ, שכתב מרן שם "וכן הפחמים שלו אסורים בהנאה הואיל ושרפו אחר שנאסר בהנאה". והקשה הש"ך הנ"ל שהלא לפי מ"ש מרן בי"ד יש להתיר כאן. והמקור לדעת מרן כאן הוא הרמב"ם בהל"ל חמץ ומצה בפ"ג הל"א. ויש מחלוקת בפירוש דבריו, שכתב שם הכ"מ בשם הרמ"ך שזה דוקא באבוקה כנגדו, דהיינו החמץ הוא עדיין בעין ולכן הוא אסור בהנאה ויש שבח עצים בפת, אבל משמע שאם אין האבוקה כנגדו והיו שם רק גחלים או אפר אז יש להתיר. ואף דאמרינן שחמץ הוא מן הנקברים והאפר אסור בהנאה, מ"מ כתב הלחם משנה שם שאין זה נחשב להנאה כיון "דמקלא קלי לאיסורא" והפת מותרת. אמנם כתב הרב המיד שם שטעם האיסור הוא מפני "שאין חמץ בפסח מן הנשרפין שאפרן מותר". הרי שלדעתו יש לאסור הפת אף אם אין האבוקה כנגדה כיון שעדיין זה נחשב הנאה מן האפר. וראיתי בטור והב"י שכתבו שתלוי טעם האיסור משום שאפרן אסור, ודלא כמ"ש מרן בכ"מ. וראיתי במאמ"ר שהאריך לבאר מחלוקת זו בס"ק ו. אלא שהוא כתב שם שהרב המגיד אסר רק אם האבוקה כנגדו, ולענ"ד זה אינו כמו שכתבתי. ודעת מרן בש"ע נראה כהטור והרב המגיד שטעם האיסור הוא מפני שהאפר אסור בהנאה, כיון שהוא לא ביאר שזה דוקא אם האבוקה כנגדו אלא הוא רק כתב לשון הרמב"ם סתם "וכן הפחמים שלו אסורים בהנאה". וזה אתי שפיר לפי הכלל של האחרונים שאם יש מחלוקת בין הכ"מ והב"י מ"ש מרן בב"י הוא העיקר שזה בתרא, עיין בשולחן גבוה בכללי הש"ע בריש אות יג. ולכן לפי זה קושית הש"ך עדיין צריכה תירוצ.

ולענ"ד נראה שמרן סבר שדין כל הנקברין אפרן אסור, בתמורה לד. הוא איסור מדרבנן וזה אף בדיעבד כמו לגבי חמץ, אבל דין אשירה הוא דין אחר, שכתב שם "כל הנשרפין אפרם מותר חוץ מאפר אשירה..." וזה קיל טפי שהוא אסור רק לכתחילה כיון שבאמת השריפה נחשבת לביטול והאפר מותר כמו שכתבתי לעיל. ולכן אין סתירה בדעת מרן ממה שהוא כתב לגבי חמץ שהפחמין אסורים בהנאה אף בדיעבד, ובין דין גחלים של ע"ז שהן אסורות רק לכתחילה.

(ח) **ואגב** יש לבאר שמה שכתבתי שהאיסור של אפרן של חמץ הוא רק מדרבנן, זה מועיל גם כן כדי לבאר דעת

שכתבתי לעיל. ואף שכתב שם הראשון לציון "דהא כל מידי הנעשה לע"ז אסור... ואפילו בכל שהוא" כן הוא, אבל שלהבת שאין בה שום ממשות אינה בכלל זה. ועיין שם שהוא פליג על היש"ש וכתב "כל זמן שהשלהבת אחוזה במקום אסורה הגם שלא עשה אלא הדלקת נר משלהבת הוי איסור הנאה נר שני". ולענ"ד זה אינו, אלא שהוא מותר גמור וכדעת היש"ש והמ"א הנ"ל.

(ו) **ובזה** יש לתרץ קושית שער המלך שם שכתב, "בירושלמי שהביאו התוספות פרק החליל נג. ד"ה אשה היתה בוררת חטים, מבואר שם דס"ל דאשה היתה בוררת חטים מאור שמחת בית השואבה משום דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, הרי דאפילו בהקדש דקי"ל דשלהבת לא נהנין ולא מועלין אפ"ה ס"ל להירושלמי דמותר ליהנות מאור של הקדש אע"ג דשלהבת קשורה בגחלת, וא"כ מכל שכן בנר של ע"ז דקי"ל דשלהבת מותר ליהנות מאורה. וא"כ אמאי קתני מתני' דאין מברכין על נר של ע"ז. ע"ש. ולפי מה שביארתי אין כאן קושיא דשאני דין שמחת בית השואבה דהתם אין גחלת, וההנאה מהשלהבת לבדה, אבל לגבי דין הבדלה ההנאה מגחלת הבושרת עצמה, ולכן זה אסור.

ועוד ראיתי שם בשער המלך שהקשה, שאם אמרינן שהגחלת של ע"ז בביצה שם היא רק איסור מדרבנן, אז מאי שנא משאר איסורי הנאה דהוי אסור לכתחילה מדרבנן כמ"ש התוספות בפסחים כו: בד"ה בישלה. ולענ"ד נראה שכן הוא שלא שונה גחלת של ע"ז משאר איסורי הנאה, אבל הטעם שהגמרא כתבה גחלת של ע"ז ולא שאר איסורי הנאה, הוא כדי להוכיח כח דהיתרא, דהיינו שהשלהבת של ע"ז עדיין מותרת אף שע"ז היא איסורה חמורה.

מ"מ נראה שמה שכתבתי בשם הרא"ש והרשב"א הוא אינו שיטת שאר הראשונים, שהרמב"ם בפ"כט. כתב "נר" כלשון המשנה וגם המאירי בברכות שם כתב "ואסור ליהנות מתשמישי ע"ז ואף הנר הדולק לפניו אסור להשתמש לאורה." מ"מ נראה שמרן אזיל בשיטת הטור והרא"ש כמו שביארתי לעיל.

יצא מכל זה שאין קושיא על הב"י בי"ד בס"קמב. מהגמרא דביצה, שיש חילוק בין אם יש לגחלים שלהבת וזה אסור מן התורה, ובין אם אין שם שלהבת שהאיסור הוא רק מדרבנן, שבזה כלה האיסור, ובזה נסתלקה קושית

בע"ז עד. והטור והש"ע ב"ד ס"קמ. ולכן הם שווים לענין זה ואין טעם לומר שחמץ הוא יותר חמור, כיון שיש חומרא זו אף לגבי ע"ז, דהיינו אפילו באלף לא בטל.

ועוד י"ל, שדעת רעק"א והר"ז הנ"ל אינה ברורה בעיני, ויש להקשות עליהם בסברתם שהלא כתב המרדכי בפ" כל שעה, שכתב הרא"ש מפילז"א משם ר"ת דלא שייך דבר שיש לו מתירין היכא שהמאכל מתקלקל, וכתב על זה הב"י ב"ד ס"קב. בד"ה כתב, "כ"כ הרשב"א בריש ביצה (וכן כתב הר"ן בריש ביצה) דהא דאמרינן דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל דוקא כגון ביצה שאם ימתין לה לערב לא תפסד אבל חמץ בפסח בתבשיל כגון חביץ קדרה שאם ימתינו לו לאחר הפסח תפסד ותעבור צורתו לית ביה משום דבר שיש לו מתירין אבל בפת שאינו מתפסד בהמתנו מדינא אוסר בכל שהוא", וכן כתב מרן בש"ע שם. ודון מיניה ואוקי באתרין שהלא לגבי שריפת החמץ לעשות פחמין אין לנו קלקול חמץ גדול מזה, ואם מאכל המתקלקל או מפסיד צורתו לא הוי דבר שיש לו מתירין ק"ו אם הוא נעשה פחמין. ועיין בפר"ת ב"ד ס"פז. ס"ק ב. שהוא השוה אוכל הנמאס לאפר בדבר הנצרך קבורה. ויש לפלפל בענין זה, ולא ירדתי לסוף דעת הרעק"א והר"ז בזה.

ט) וראיתי במילואים שם ב"ד שנתן תירוץ אחר לחלק בין מה שפסק מרן שפחמין של חמץ הם אסורים בהנאה אף בדיעבד, ובין גחלים של ע"ז שהן מותרות בהנאה בדיעבד, והוא שחמץ חמור טפי כיון שלא בדילי אינשי מיניה כל השנה, וזה על פי מ"ש בביצה לט. לחלק בין שלהבת של הקדש שאסורה ובין שלהבת של ע"ז שמותרת, שכתב שם "ע"ז דמאיסא ובדילי אינשי מינה לא גזרו בה רבנן, הקדש דלא מאיס ולא בדילי אינשי מיניה גזרו ביה רבנן". ולפי זה חמץ הוא כהקדש דלא בדילי אינשי מיניה והוא חמור טפי, והגחלים הן אסורים בהנאה.

ולענ"ד אף תירוץ זה אינו נכון, שהרי מצינו מחלוקת האחרונים אם שלהבת של חמץ היא אסורה או לא, שלדעת הבית הלל ב"ד ס"קמב. היא מותרת ודעת החק יעקב בס"תמה. היא אסורה שהחמץ דומה להקדש בגמרא ביצה הנ"ל. ועיין עוד בזה במחב"ר בס"תמה. והכה"ח אות כא. וראיתי בשער המלך הנ"ל שכתב כדעת הבית הלל "דדוקא בהקדש דגחלת שלה אסור מדאורייתא ומשום הכי גזרו שלהבת אטו גחלת כיון דלא בדילי אינשי מיניה, אמנם בחמץ כיון דגחלת שלו אינו אסור אלא מדרבנן...

הרמב"ם ומרן גבי ביעור חמץ, שכתב הרמב"ם בפ"ג הל"א. "כי צד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורר לרוח או זורקו לים", וכן כתב מרן בס"תמה. א. והקשה המ"א שם על זה, שאיך התיר הרמב"ם השריפה הלא עדיין האפר אסור בהנאה. ועיין בפנ"י בכז: בד"ה פיקא, ובהח"י והמאמ"ר והערוך השולחן ועוד אחרונים מה שתירצו לזה. ולענ"ד נראה שהחכמים יכולים להקל לגבי חמץ כמ"ש האחרונים כיון שאיסור האפר הוא רק מדרבנן. וכן ראיתי בכרתי ופלטי ב"ד ס"פז. בס"ק ד. שכתב "דהך נקברין דאפרן אסור הוא רק חומרא דרבנן למפרש מאיסורא".

ולכן לפי זה נראה שאין סתירה בדעת מרן בין דין גחלי ע"ז ודין פחמין של חמץ. וראיתי במילואים ב"ד בס"קמב. שכתב לחלק באופן אחר, דהיינו שדין חמץ הוא חמור טפי מדין ע"ז כיון שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין משא"כ בע"ז. והוא הביא סעד לדבריו מרעק"א בא"ח ס"תמה. שכתב שאם חרכו הפחמים, בפסח אחר הוא מותר כיון שזה הוי קודם זמן איסורו, דהיינו אף למ"ד שלא אמרינן חמץ הוי דבר שיש לו מתירין כיון שבפסח אחר הוא חוזר לאיסורו, מ"מ כיון שכאן הוא נחרך הוא אינו חוזר לאיסורו בפסח אחר, ולכן לכ"ע זה הוי דבר שיש לו מתירין. וכן ראיתי בכה"ח שם באות כו. שכתב בשם הר"ז, "ואין הפחמים והאפר של חמץ בטלים אפילו באלף של היתר שהרי יש להם היתר הנאה אפילו בלא ביטול, דהיינו להשהות עד לאחר הפסח, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל".

ולענ"ד תירוץ זה אינו נכון, ובתחליה יש להעיר ולומר שלא מצינו החומרא של דבר שיש לו מתירין אלא לגבי ביטול, דהיינו אפילו באלף לא בטל, אבל כאן לגבי הגחלים אין כאן הענין של ביטול כלל אלא הגחלת של חמץ אסורה בהנאה אפילו בדיעבד והגחלת של ע"ז מותרת בהנאה בדיעבד, ולא איירינן כלל לגבי ביטול, ולכן אין להביא ראיה מהרעק"א והר"ז שהם דברו לגבי ביטול. וכן אף שמצינו החומרא של דבר שיש לו מתירין במה דאמרינן שספק דרבנן לחומרא כגון ספק מחוץ לתחום או לא בא"ח בס"שכה. מ"מ אולי י"ל שכאן שיש שינוי הדין, דהיינו דאמרינן שהגחלת של חמץ אסורה בהנאה ודלא כבע"ז, לא מצינו דבר כזה.

ועוד יש לפקפק על זה, שאף את"ל שבחמץ יש חומרא של דבר שיש לו מתירין שאפילו באלף לא בטל, מ"מ הלא אף לגבי ע"ז יש חומרא זו שאפילו באלף לא בטל כמ"ש

ארחותיך

אע"ג דלא בדילי אינשי מיניה לא גזרו שלהבת אטו גחלת משום דהו"ל גזירה לגזירה, וכההיא דהמודר הנאה מחבירו דשלהבתו מותר אע"ג דלא בדילי אינשי מיניה. ולפי זה לא שייך לומר החומרא של 'שלא בדילי אינשי מיניה' לגבי פחמין של חמץ, ולכן אין להשתמש בתירוץ זה להסביר דעת מרן.

ועוד י"ל בזה, שהטעם שכתב הטור והב"י שהגחלים של חמץ הן אסורות הוא מפני שהאפר של הנקברים הוא אסור, ובתמורה לד. לא חלקו בין דבר דלא בדילי מיניה אינשי או לא, ואיסור זה שייך בשור הנסקל ובשר בחלב וכו' כמבואר שם אף בדילי מיניה אינשיה, ומשמע התם שבכולם האפר הוא אסור אף בדיעבד, וכן מבואר בכה"ח ב"ד ס"פז. אות ג. ולכן חמץ שוה להם בדינו ואין שום צד להחמיר בו יותר בענין זה, משאר דברים הנקברים במה דלא בדילי מיניה אינשי. אלא שדין גחלי ע"ז הוא משונה ויותר מקיל, וצ"ל שהטעם הוא כמו שכתבתי דהיינו שמה שאסרו אפר אשירה הוא דין אחר כמבואר שם, ומשום הפסוק 'לא ידבק בידך מאומה מן החרם' כמ"ש רש"י בביצה לט. ולכן כיון שכל זה מיירי בע"ז של עכו"ם שמעיל ביטול כמבואר בתמורה שם והש"ך והפנ"י הנ"ל, ולכן הקילו בע"ז להתיר הגחלים בדיעבד כיון שאין לנו ביטול גדול משריפה.

(י) **ועכשיו** יש לבאר דעת התוספתא בערלה שכתב שם בפ"ק, "תנור שהסיקו בקליפי ערלה אם חדש יותר אם ישן יוצן, אפה ובשל בגחלים מותר, אפה בכולן מותר, חוץ מעצי אשירה". וכתב הש"ך הנ"ל שמכאן ראייה שהוא אסור בדיעבד לבשל על גחלי ע"ז. וראיתי שם במנחת בכורים שפירש "כולן מותר. כלומר בכל איסורי הנאה דטעון שריפה אפרן מותר אבל עצי אשירה דכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, אפרן אסור וכשרף נכרי לע"ז אפרן מותר דהוה ביטול." הרי לדעתו שלהתוספתא יש חילוק בין עכו"ם וישראל, ויש להוסיף על זה לומר שאם האשירה של עכו"ם, ושרף אותה העכו"ם האפר מותר לכתחילה, אבל אם הישראל שרף האשירה של עכו"ם האפר אסור לכתחילה משום הגיזרת רבא, ואם האשירה של ישראל האפר אסור אף בדיעבד. ולכן אם התוספתא דברה באופן שאף בדיעבד הוא אסור באשירה צ"ל שהתוספתא דברה באשירה של ישראל.

ועכשיו יש לבאר התוספות בפסחים כו: בד"ה בישלה, שכתבו לגבי קליפי ערלה וכלאי הכרם "בישלה, דוקא

למדני

בדיעבד אף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר אפילו לכתחילה יש לחלק בין אפרן לגחלים. הרי שגחלים של ערלה מותרות רק בדיעבד, וא"כ הלא גחלי ע"ז חמורות טפי ואף בדיעבד י"ל שהן אסורות, וכן הקשה הש"ך הנ"ל על מרן. ולענ"ד שלדעת מרן כן הוא שגחלי ערלה אסורות לכתחילה כיון שהן אינן אפר ממש, ועוד שיש מ"ד שגחלים לוחשות אסורות לגמרי, ולכן רק בדיעבד הגחלים מותרות. ולגבי גחלי ע"ז של עכו"ם שבטלן ישראל אף דבר זה אסור לכתחילה מטעם גזירה דרבא. אמנם בגחלת ע"ז של ישראל אף בדיעבד היא אסורה והאיסור מן התורה, ובזה מיושבת קושית הש"ך.

ומצאתי ראייה לדעת מרן בר"ן והריטב"א בע"ז מט:, שכתב הר"ן לגבי עצי אשירה, "אבל לגבי גחלים הפת מותרת דמקלי קלי איסורא", וכתב הריטב"א שם "אם לא הסיק את התנור באבוקת עצים אלא בגחלתם הרי הוא מותר דכל הנשרפין אפרן מותר וגחלים חשובים הם כעפר וכדאמרין התם בשלה ע"ג גחלים ד"ה מותרת ולא נחלקו כאן אלא כשהסיק את התנור באבוקא עצים דאיכא שבח עצים בתנור...". הרי לדעתם הפת מותרת אף בגחלי ע"ז וכדעת מרן, ויש להעיר על הש"ך שלא הביא את דעתם בזה. ויש להקשות על הר"ן דמאי מועיל "מקלי קלי איסורא" הלא האפר של ע"ז אסור. וכן יש להקשות על הריטב"א במה שכתב לגבי ע"ז "כל הנשרפין אפרן מותר", הלא בתמורה לד. אמרינן שהאפר אסור. אלא צ"ל כמו שפירשתי לדעת הב"י, דהא שהאפר של ע"ז אסור, זה דוקא לכתחילה אבל בדיעבד הוא מותר. ולכן שפיר אמרינן "מקלי קלי איסורא". וכן ראיתי בבית מאיר בי"ד ס"קמב. ס"ד. שכתב "ואף גם דעת הב"י מבוארת בר"ן בפ" כל הצלמים, שאף בע"ג מצריך אבוקא כנגדו ובאמת בגחלים דעתו צ"ע דלמה לא נימא גבי ע"ג דאפרן אסור דחשוב יש שבח עצים בפת, ובע"כ לומר בדעתו שזה אינו אלא איסור לכתחילה כדעת הב"י." הרי שמרן סבר כהר"ן.

ולכן לפי כל הנ"ל מ"ש מרן אתי שפיר כמו שפירשתי, שהאפר או גחלים של ע"ז הם אסורים רק לכתחילה ואין להקשות עליו קושיות הש"ך.

סימן קלח.

שאלה: האם יש לתרץ קושית הכ"מ והאחרונים על הרמב"ם לגבי קערות וכוסות וקדירות וצלחות שבשלן היוצר בעצי האלילים שאסורין, אבל התנור חדש שנגמר בעצי אשירה מותר. וכן לגבי דין התבשיל שנתבשל בקדירה בעצי אשירה שהוא אסור אבל הפת בתנור היא מותרת.

תשובה: (א) **כתב** הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"טז. הל"כב. תנור שהסיקו בקליפי ערלה ובכלאי הכרם בין חדש בין ישן יוצן. ואחר כך יחם אותו בעצי היתר, ואם בישל בו קודם שיוצן בין פת בין תבשיל הרי זה אסור בהנייה, יש שבח עצי איסור בפת או בתבשיל. גרף את כל האש ואחר כך בישל או אפה בחומו של תנור הרי זה מותר שהרי עצי איסור הלכו להן. ופירש הב"י בי"ד בס"קמב.

שדין זה שייך אף בעצי אשירה. ולכן הוא פסק בש"ע כהרמב"ם לגבי עצי אשירה. ודייק מרן בכ"מ וגם בב"י ממה שכתב הרמב"ם "גרף את כל האש ואחר כך בישל או אפה בחומו של תנור הרי זה מותר", שמשמע שאף בתנור חדש הפת שנאפתה בו מותרת. והוא הקשה על זה, "הא איכא תנור דאיסור וליכא שום גורם דהיתרא... וי"ל דכיון דתנור גופיה אינו איסור עצמו אלא שנגמר בעצי איסור ועצי האיסור הלכו להם נמצא שאין כאן איסור כלל ועדיף מזה וזה גורם."

ואחר כך בהל"כג. כתב הרמב"ם "קערות וכוסות וקדירות וצלוחיות שבישלן היוצר בקליפי ערלה הרי אלו אסורין בהנאה שהרי דבר האסור בהנאה עשה אותן חדש." ובהל"כד. הוא כתב, "קדרה שבישל אותה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ובעצי היתר הרי התבשיל אסור. ואף על פי שזה וזה גורם שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי ההיתר ונמצא מקצת הבשול בעצי היתר ומקצתו באיסור."

והקשה הכ"מ על הרמב"ם לגבי הקדרה שבישל אותה שהתבשיל אסור, "ויש לתמוה דהא אפילו מדלית מהכא עצי היתר הוה ליה למישרי משום דהוי זה וזה גורם, קדרה דהיתרא ועצים דאיסורא דומיא דתנור חדש שציננו", דהיינו דתנור חדש שציננו והסיקו בו אחר כך בעצי היתר הוי זוז"ג, עצי ההיתר והתנור שהוא אסור, וכאן הוא מותר גם כן אלא הוא להיפך, דהיינו עצי האיסור והקדרה של היתר. וכן ראיתי בדרכי משה בס"קמב. ס"ק א. שהקשה כן וכתב, "וצ"ע מ"ש מתנור חדש אפילו באותו היסק דשרי לדעת הרמב"ם." והקשה הט"ז על קושית מרן בס"קמב. בס"ק ט. וכתב "ולא ידעתי מקום לתמיהתו דהא גם בתנור ישן אסור כל שיש אבוקא של איסור כנגדו, וכאן הרי העצים האסורים תחת הקדרה ויש שבח עצים בקדרה משום הכי אפילו למ"ד זה וזה גורם מותר כאן אסור, כמו בשבח עצים דפת דאסור אפילו בתנור ישן." וכן הוא, שאף מרן בכ"מ כתב דין זה בהל"כד. בד"ה והשתא, "ואפילו בישינ דהוי זוז"ג תנור דהיתרא ועצים דאיסורא אפ"ה אסור דכיון שיש שבח עצים בפת חמור טובא ואפילו בזוז"ג אסור." ודבר זה קשה בעיני לומר שמרן לא הרגיש בזה, ולכן קושית הט"ז על מרן צריכה תירוץ.

(ב) **ולכן** נראה לענ"ד שמרן סבר דהאי איסור של שבח עצים בפת הוא רק איסור מדרבנן במקום שיש זוז"ג

להתיר. וכן הוא בכ"מ שם בסוף ד"ה ויש, שכתב לגבי הגחלים לוחשות בתנור דהיינו מחלוקת בגמרא, שזה ספק דרבנן לקולא כיון שיש זוז"ג להתיר דהיינו התנור להתיר והגחלים לאסור, דהיינו שאף את"ל שהגחלים הלוחשות הן כאש בתנור, מ"מ עדיין זה מותר מן התורה כיון שזוז"ג מותר. ולכן אף שיש שבח עצים בפת, במקום שיש זוז"ג האיסור אינו אלא מדרבנן.

ולפי זה י"ל שמרן סבר שלא החמירו בו חכמים בשבח עצים במקום שיש זוז"ג להתירא, אלא כשיש שבח עצים בתנור כיון שהתנור קולט החום ומעכב יציאתו, אבל אם האש בחוץ שהחום מתפזר להרוח לא החמירו חכמים בשבח עצים אף שהאבוקה כנגדו. ולכן הקשה מרן על הרמב"ם למה יהיה התבשיל אסור כיון שיש כאן זוז"ג להתירא אף שיש האבוקה כנגדו כיון שאין קדרה זו בתנור אלא בחוץ.

וכן מצינו סברה זו לגבי תנור ברש"י בשבת לח: שכתב "תנור. מתוך שקצר למעלה ורחב למטה נקלט חומו לתוכו טפ"י". וכן כתבו התוספות בפסחים עה. בד"ה גרפו, שכתב "והתנור מצרף חום הגחלים שלא יתפזר". ולכן שפיר אמרינן שלא החמירו חכמים באבוקה כנגדו אם יש זוז"ג להיתרא אלא בתנור, ולכן נסתלקה קושית הט"ז מעל מרן.

ג) אמנם יש לתרץ קושית מרן על הרמב"ם, וי"ל שלא שייך כאן היתר זוז"ג. וזה מפני שי"ל שהקדרה לא נחשבת לגורם כלל, שהתבשיל נתבשל ע"י החום והקדרה אינה עושה שום פעולה על החום אלא היא שם רק כדי לקבל התבשיל כדי שהוא לא ישפך על הארץ, ואין קבלה זו נחשבת לגורם לגבי הבישול, משא"כ בתנור שהתנור מצרף החום שלא יתפזר כמ"ש התוספות הנ"ל, ובזה יש חום גדול בתנור, ולכן התנור נחשב לגורם לגבי אפית הפת שהעצים והתנור גורמים החום, ודלא כהקדרה שאין בה שום פעולה להוסיף על החום. ולכן שפיר סבר הרמב"ם שבקדרה יש רק גורם אחד של עצי האיסור, ולכן התבשיל אסור. (ומ"מ לסברה זו עדיין יש לדון אם יש כסוי לקדרה שמעכב יציאת החום, שאפשר בזה שפיר הוא לומר זה וזה גורם, או שמא י"ל שכוונת הכסוי הוא לעכב הזיעה מן התבשיל כדי שלא יצטמק התבשיל ואין כוונתו לעכב החום ולכן אף בכסוי יש לאסור.)

ויש להביא ראיה לסברה זו משאר הראשונים שסברו שהפת בתנור חדש אסורה אף אחר שהסירו האבוקה

כנגדו, שהלא הפת היא על הטס וכדומה בתנור ולא על הגחלים ממש ולכן למה לא אמרינן זוז"ג אף בתנור חדש, דהיינו הטס של היתר והתנור חדש של איסור, אלא ודאי הטעם הוא משום שהטס אינו עושה שום פעולה בחום של האפיה ולכן הוא אינו נחשב בכלל זוז"ג. וכן יש לומר לגבי שאור התרומה שנפל לתוך העיסה של חולין ויש בו כדי להחמיץ, שהעיסה היא מדמעת כמבואר בפסחים כז. ולמה לא אמרינן שהעיסה על הטס, והטס מקבל העיסה וזה הוי זוז"ג, אלא ודאי שזה אינו שהטס לא מועיל כלל כדי להחמיץ, ולכן הוא לא נכנס כלל בגדר זוז"ג, ולכן אף בנד"ד הקדרה אינה נכנסת כלל בהיתר של זוז"ג כיון שהיא אינה מוסיפה בחום של בישול כלל.

ד) ויש עוד קושיא בדינים אלו, שלגבי דין הקערות וכוסות וכו' שהביא מרן בס"קמב. ה. הקשה הש"ך בס"ק יא. "ומ"מ יש לתמוה על הרמב"ם והמחבר דמ"ש קערות וכוסות וקדרות מתנור חדש שאפו בחומו שהפת מותר, הא כשאופה בו נמי ליכא גורם דהיתרא כלל, ואפשר לחלק בין לכתחילה ובדיעבד או בקערות וכו' שעיקר עשייתן על שם האש וזה שכתבו 'שהרי דבר האסור בהנאה עשה אותם חדשים' אבל כל זה דוחק, לכך נראה דתנור עדיף כיון דלאחר שגרפו עצי האיסור הלכו להן דאין איסור בעצים רק כשהאבוקה כנגדן אם כן החום נחשב להיתר משא"כ בקערות וכו' ודוק". ודעת הש"ך צריך ביאור בחילוק, שהלא אף בכוסות וכו' אחר עשייתן נסתלקו מן האש וגם החום נתקרב ואין שום רמז של עצי האיסור, ולכן למה עדיין יש איסור הנאה. ואת"ל שניכר בגופם שהם חדשים ע"י האש הלא אף התנור ניכר שהוא נתקשה ע"י האש.

ולכן נראה לענ"ד לתרץ קושיא זו באופן אחר, דהיינו שהעיקר הנאה מן התנור הוא החום שבתוכו, ואין ההנאה מגוף התנור עצמו אלא שהתנור מעכב החום מלצאת, וכן יש חום מכותלי התנור אבל זה לא מן התנור עצמו שאף זה מן העצים בתחילה. ולכן כשכלו העצים, הפת בתנור חדש מותרת. אמנם לגבי הכוסות עיקר ההנאה הוא מה שהכוס מקבל המשקה כדי שהמשקה לא ישפוך, ובזה ההנאה מגוף הכוס ואין הנאה זו באה מן החום של העצים ולכן כיון שזו הנאה גמורה הכוס אסור, משא"כ בתנור שאין כוונת התנור לאחוז הפת אלא לחממה, ואין תחילת החום מן התנור. וחזרתי להש"ך וראיתי שיש לפרש את דבריו כמו שכתבתי, ואם זה כוונתו הכל אתי שפיר, אלא דהוי ליה לפרש את דבריו ביותר ביאור.

ולכן לפי כל זה מ"ש הרמב"ם ומרן בש"ע אתי שפיר.

סימן קלט.

שאלה: האם הנוצרים יש להם דין עובדי ע"ז.

תשובה: (א) **לענ"ד** נראה שהאמונה שלהם בשיתוף, אינה בכלל ע"ז, וגם אם הם מתפללים במקום שאין שם צלם אין זה בכלל ע"ז, אבל אם הם מתפללים לפני הצלם של שתי וערב, וק"ו אם יש דמות של אותו איש על השתי וערב, אז זה בכלל ע"ז. וזה שיחי.

כתב הרמ"א בא"ח ס"קנו. א. "ויש מקילין בעשיית שותפות עם העכו"ם בזמן הזה משום שאין העכו"ם בזמן הזה נשבעים בע"א, ואע"ג דמזכירין הע"א מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ, אלא שמשותפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, דהרי אינם מוזהרים על השיתוף."

והמקור לדבריו מהתוספות בסנהדרין סג: בד"ה אסור, שכתבו "מכל מקום בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות, ואע"פ שמה שמזכירין עמהם שם שמים וכוונתם לדבר אחר, מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים, גם דעתם לעושה שמים, ואע"פ שמשותפין שם שמים ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשותף, ולפני עור ליכא דבני נח לא היזהרו על כך." ועיין במהר"ם מלובלין שם פירושו בדעת התוספות, ועיין במחצית השקל בס"קנו. שאף הוא פירש התוספות. ועיין בתוספות בבכורות ב: בד"ה שמא, דהוי כהתוספות בסנהדרין הנ"ל, וכתוב שם "ואע"ג שמשותף שם שמים ודבר אחר אין כאן לפני עור לא תתן מכשול, דבני נח לא הזהירו על כך."

ולכאורה נראה שאין איסור של ע"ז באמונת השיתוף ולכן ממילא אין איסור להם להתפלל, באופן שאין שם צלם. אלא נראה שאין זה סברה נכונה לפי מ"ש הנו"ב מה"ת י"ד ס"קמח. בד"ה הנה אני, "וזה גופא מנ"ל להחכם הזה דאין הנכרים מצווים על השיתוף, ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף, וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתי ולא מצאתי דבר זה, לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי, ולא בשום אחד מגדולי הראשונים, ואילו

היה זה אמת הו"ל להרמב"ם להביא בהל"מלכים לפסק הלכה שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף, ולמה זה השמיט דין זה, גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד ע"ז בין ישראל לנכרי... ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין בני נח מוזהר על השיתוף היה על פי טעות שראו בתוספות בבכורות ב: ד"ה שמא, ... ועל פי זה פסק הרמ"א בא"ח ס"קנו. בהגה, ויש מקילין בשותפות עם הנכרים... ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין בני נח מצווה לעבוד לע"ז בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא, וכוונת התוספות ורמ"א היא דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז ממש רק משותף שם שמים ודבר אחר, ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה, רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף ש"ש ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפ"א. מהל" שבוועות הל"ב. והנכרים אינן מוזהרין על זה השיתוף. אבל בשעובד ע"ז בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי. ע"ש. וכדבדיו כתבו השער אפרים ס"כד. וכן הוא במעיל צדקה ס"נב. ועיין במחצית השקל שביאר כל זה.

(ב) **הרי** שלדעת הנו"ב ודעימיה, רק בשבועה מותר לנכרי להשבע בשיתוף שאין זה בכלל עבודה אלא כבוד בעלמא, אבל בעבודה ותפילה ולומר אלי אתה, זה בכלל ע"ז. ולענ"ד אין זה כוונת התוספות, אלא כוונתם היא שאף בדרך עבודה לשותף אין זה בכלל ע"ז. ויש להביא ראיה לזה מהרא"ש בבכורות שם שכתב, "ורבינו תם היה אומר דעשיית שותפות הוא דאסרינן שמא יבוא לידי שבועה, אבל אם כבר נתחייב לו שבועה מותר לקבלה מפני שהוא כמציל מידו. ועוד דעובד כוכבים שבחוצה לארץ לאו עבודת כוכבים הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם." וכן כתב הרא"ש בתשובתיו כלל יח. ס"יא. ויש לעיין בזה, שהלא משמע בחולין יג: שהפירוש של "שבני חוץ לארץ לאו עבודת כוכבים הם", הוא דאח"כ שעדיין הם עובדי ע"ז אלא הם אינם אדוקים בע"ז כל כך. וכן כתב רש"י בע"ז ז: בד"ה בגולה, "אין העובדי כוכבים אדוקין כל כך בעבודת כוכבים כדאמרינן עובדי כוכבים שבחוצה לארץ לאו עובדי כוכבים ניהו". הרי שעדיין הם עכו"ם אלא שאינם אדוקים כל כך, ופירש רש"י בחולין יג: "אדוק בה וכל מחשבותיו לה."

ולפי זה יש להבין דברי הרא"ש הנ"ל שכתב שטעם ר"ת הוא מפני שאין בני חוץ לארץ עובדי ע"ז, שהלא עדיין הם

עובדי ע"ז כמו שביארתי לעיל, ולכן מה מועיל תירוץ זה להסביר סברת ר"ת. ועוד, למה לא כתב הרא"ש שאין הנכרי מוזהר על השיתוף, וכמו שכתבו התוספות בשם ר"ת. ועוד, הלא לפי סברת הנ"ב הנ"ל אף אם הנכרי ודאי עובד ע"ז בשיתוף, מ"מ עדיין מותר לקבל שבועה ממנו, ששבועה היא רק בדרך כבוד ולא בדרך עבודה, ולכן למה לי טעם הרא"ש שאינם עובדי ע"ז נינהו.

ולענ"ד כך כוונת הרא"ש, שהוא בא לפרש סברת ר"ת בתוספות שכתבו, "ואע"ג שמשנתף שם שמים ודבר אחר, אין כאן לפני עור לא תתן מכשול, דבני נח לא הזהירו על כך". דהיינו שאין אמונת השיתוף בכלל ע"ז, ולכן בני חוץ לארץ שמאמינים בשיתוף אינם עובדי ע"ז נינהו, ואף שעדיין הם בכלל עובדי ע"ז מצד שהם עובדים לפני שתי וערב בבית עבודתם, מ"מ מצד האמונה שלהם בשיתוף, אין זה בכלל ע"ז, ואם הם מתפללים במקום שאין שם צלם אז אין להם איסור בזה, שאין הם בכלל עובדי ע"ז נינהו באמונתם בשיתוף, כך נראה לענ"ד לפרש כוונת הרא"ש בדעת ר"ת, והתוספות. וזה שלא כהנ"ב, שהלא לפירוש הנ"ב מה לי אם בני חוץ לארץ עכו"ם או לא, הלא אף אם הם עכו"ם ממש באמונתם בשיתוף עדיין מותר לקבל השבועה מהם כיון שזה רק בדרך כבוד, ולא בעיני טעם הרא"ש שהם אינם בכלל עובדי ע"ז. ולכן כיון שהרא"ש נתן טעם זה, ראינו שהוא סובר שאמונת השיתוף אינה בכלל עובדי ע"ז.

(ג) **אלא** עדיין יש להקשות על זה ממ"ש הבנין ציון בס"סג. שאף באופן שאין צלם במקום עבודתם, "יש לפקפק דמה בכך שלא הכניסו ע"ז, מ"מ הרי התפללו בו לאליל להם, והאומר לע"ז אלי אתה, והמקבלו לאלוה אפילו שלא בפניו גם כן מקרי עובדי ע"ז, כדילפינן בסנהדרין סג". דהיינו שכתוב במשנה בסנהדרין ס. "ואחד המקבלו עליו לאלוה והאומר לו אלי אתה". ופירש"י, "והמקבלו לאלוה שלא בפניו והאומר לו אלי אתה בפניו, ותנא סיפא לגלוי רישא, דאי תנא רישא הוה אמינא הני מילי בפניו אבל שלא בפניו לא, תנא סיפא בפניו מכלל דרישא שלא בפניו ואפ"ה חייב". ולכן אף שלא בפניו יש איסור תורה.

ולענ"ד אין זה קושיא. ונראה שיש חילוק גדול, דבשלמא שאין לעבוד איש כמ"ש התוספתא בע"ז פ"ז. אות ד. "אדם הנעבד אף על פי שהוא מותר עובדיו בסקילה." וכן הוא בסנהדרין סא: לגבי המן ע"ש. ונראה

שאם היה אותו איש עדיין חי ובעולם, יש בזה איסור של ע"ז אף בדרך השיתוף עם העושה שמים וארץ, אף לנכרי, וכמו שכתב הנ"ב הנ"ל. אמנם אם כבר מת אותו איש, אין לנו ביטול ע"ז גדול מזה, ועכשיו הוא אינו נמצא כלל, ולכן לא שייך לומר שזה בגדר של ע"ז, שעל מה חל דיבורו אם הוא אומר אלי אתה לגבי אותו איש, הלא אין שם שום אדם בעולם, ודבריו כדברי הבאי, והוא עובד זכרוננו בלבד, ותו לא. ולכן אף אם הוא אומר אלי אתה ומקבל אותו לאלוה שלא בפניו, עדיין אין בזה איסור של ע"ז כיון שאין אותו איש בעולם כלל, משא"כ בנדון המשנה בסנהדרין ס. הנ"ל שהע"ז בעולם, אלא שהוא לא לפניו. ועוד י"ל, שאמרו לי שבימיו של אותו איש לא קבלו אותו עליהם לאלוה, אלא רק אחר מותו, ולכן לא חל עליו איסור ע"ז כלל אף מעיקרא, ולכן נראה לענ"ד שאין זה נכנס בגדר של ע"ז.

מ"מ לגבי ישראל עדיין זה אסור, שבזה הוא ביטל מצוות עשה של אמונה ביחוד השם, וכמ"ש הרמב"ם בפ"א דהל" יסודי התורה הל"ז. "לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד, וידיעת דבר זה מצות עשה" ע"ש. (וגם המצוה לא תעשה של לא יהיה אלהים אחרים על פני כמבואר ברמב"ם שם בהל"ו.) אמנם לגבי הנכרי, אין מצוות אמונה ביחוד השם בכלל הז' מצות של בני נח, ולכן אין איסור לו אם הוא מאמין בשיתוף. ועוד יש לידע, שאין הנוצרים מאמינים בצלם שלהם, דהיינו שהשתי וערב הוא ממש אלוה בדרך שיתוף, אלא הם סוברים שהוא רק זכרון לאותו איש שאינו בעולם, ולגביו הם סוברים שיש שיתוף, ולכן אין לחוש מצד הצלמים שהם חושבים ששייך לומר לגביהם ענין השיתוף. (ועיין בבתי כהונה לקמן בזה). ולפי זה שפיר י"ל שלגבי אמונתם בשיתוף שאין זו בכלל ע"ז, ואף אם הם מתפללים לאותו איש, במקום שאין שם צלם, אין בזה איסור להם. ולכן שפיר כתב הרא"ש הנ"ל לגבי הנוצרים שהם אינם בכלל עובדי ע"ז באמונתם בשיתוף.

(ד) **ונראה** שיש להסביר את זה לפי מ"ש בסנהדרין נו:, שפירשה שם הגמרא הטעם שבני נח מוזהרין על ע"ז, שלר"י יוחנן יש ללמוד את זה מהפסוק של 'לא יהיה לך אלהים אחרים', וגם כתב שם, "ורב חסדא ורב יצחק בר אבדימי, חד אמר 'סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם', וחד אמר 'עשוק אפרים רצוץ משפט כי הואיל הלך אחרי צו', מאי בינייהו איכא בינייהו עכו"ם שעשה ע"ז ולא השתחוה לה, למאן דאמר עשו, משעת עשייה מיחייב,

לבני נח. ולכן נראה שעבודת השיתוף, אם אין שם צלם, מותרת לבני נח. ואף שכתב הרמב"ם שם, "ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל", אין זה בא לאתוי אף אמונת השיתוף, אלא ענינים של עבודת צלמים שאין בהם מיתה לישראל, עיין בהל"ע"ז פ"ג הל"ו. ועוד י"ל, שאף לר"י ויחנן הנ"ל, לפי מה שפירש רש"י בפר"י יתרו הפסוק של "לא יהיה אלהים אחרים על פני" איירי גם לגבי פסל ותמונה ע"ש. ולכן נראה שאין איסור לבני נח בעבודת שיתוף שאין בו צלם, ואין דמות בעולם.

(ה) **מ"מ** עדיין יש לדון בזה, שהלא יש איסור לבני נח של ברכת השם, וזה מגדף. ומצינו שכתב הרמב"ם בפ"ב דע"ז הל"ו. "כל המודה בעבודת כוכבים שהיא אמת, אע"פ שלא עבדה, הרי זה מחחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא". ולכן לכאורה י"ל שכיון שיש איסור מגדף לבני נח, כל המודה שהשיתוף אמת הוא בכלל מגדף, אף בלי עבודה, ונראה קצת שאף שאין שם צלם. ויש לדון בזה, מה הוא מקור הרמב"ם לדין זה, וראיתי בכ"מ שם שכתב שהוא בכריתות ג, אלא זה רק לבאר "דאי קבליה עליה באלוה, בר סקילה הוא", ולא ביאר שם שזה בכלל מגדף. ולענ"ד הרמב"ם למד את זה מכריתות ז: ממ"ד "מגדף היינו עבודה זרה", וכן הוא בפסחים צג, ופירש רש"י "כגון משורר ומזמר לעבודת כוכבים". ונראה שהרמב"ם לא פירש כן, שהלא זה בכלל עבודת ע"ז, ומה שייכות יש כאן למגדף. ולכן הוא סבר שצ"ל שיש איסור אף בלי איסור עבודה, וצ"ל שזה הקבלה בלבדה. אלא שעדיין יש לדון לבני נח, שהלא עיקר איסור מגדף הוא ברכת שם, ונראה שרק בזה יש איסור לבני נח, וכן מצינו בסנהדרין נו: שכתב שם "ה', זו ברכת ה', וכן הוא אומר ונוקב שם ה' מות יומת". הרי נראה שאין איסור עד שהוא פירש את השם המיוחד וכו' כמבואר ברמב"ם שם בהל"ז. אבל אין מקום לומר שקבלת ע"ז היא בכלל איסור זה לבני נח. ולכן נראה שקבלת השיתוף מותרת לבני נח באופן שאין שם צלם.

(ו) **וגדולה** מזו מצינו בחולין מ. לגבי השוחט לשם הרים לשם גבעות, שכתוב בגמרא, "פסולה אין, זבחי מתים לא" ופירש"י "הר אינו נעשה עבודת כוכבים, דכתיב אלהיהם על ההרים, ולא ההרים אלהיהם, הלכך לשמן לא מיקרא זבחי מתים, ומיהו פסולה מלאכול משום דממא לשחיטת עכו"ם מיחלפא בה". ופירש הרשב"א שם את דבריו, "וכל שהוא אינו נעשה ע"ז אף השוחט לשמו אינו שוחט לע"ז, אלא מיהו אסורה באכילה דמחזי כאוכל תקרובות ע"ז. ואינו מחוור דהא אמרינן בע"ז מו. נכרים העובדים את

למאן דאמר כי הואיל הלך, עד דאזיל בתרה ופלח לה" ע"ש. ויש לדון לגבי סברת ר"י יוחנן, שכתב הרמב"ם בפ"א דהל"י יסודי התורה הל"ו. "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". ולפי זה, כיון שלר"י האיסור לבני נח הוא מפסוק זה, נראה שיש איסור של ע"ז אף רק באמונה שיש אלוה אחר, שזה בכלל "מעלה על הדעת", אף בשיתוף אף בלי המעשה של עבודה, ואף שאין האל אחר בדמות של צלם. ועיין עוד ברמב"ן בפר"י יתרו על פסוק זה שכתב "והנה הזהיר בדבור השני תחלה, שלא נקבל לנו אדון מכל האלוהים זולתי ה'". הרי אף בקבלה זו לבדה בלי עבודה יש איסור מפסוק זה, ולכן נראה מזה שאף בני נח אסור באמונת השיתוף. ועוד נראה מזה, שאין זה רק בשיתוף צלם עם הבורא שמים וארץ, אלא כל דבר שהוא חושב שיש בו כח מלבד הבורא, שזה בכלל "אלהים" (ועיין בטור א"ח ס"ה. שהפירוש של אל הוא לשון כח), אף שהוא אינו נמצא בעולם הזה, והוא אינו צלם. ולכן נראה שאף אמונת השיתוף של הנוצרים אסור לבני נח לר"י יוחנן.

אלא למ"ד שלמדינן האיסור מ"סרו מן הדרך", ולמ"ד שלמדינן את זה מ"עשוק אפרים", נראה שהאיסור של ע"ז לבני נח הוא או עשיית הצלם או עבודת הצלם, אבל מצד קבלת אמונת השיתוף אין איסור. וכן הוא, שפסוק אחד כתב "עשו" דהיינו שהאיסור שייך רק בדבר ששייך בו עשיה, דהיינו פסל או תמונה או צלם. והפסוק אחר כתב "צו", דהיינו מה שצווי נביאי בעל כמ"ש רש"י שם, וידוע שבעל היה צלם. ופסק הרמב"ם בהל"מ מלכים פ"ט. הל"ב. "בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב", נראה שהוא פסק כמ"ד שהאיסור מן התורה הוא העבודה, ולא העשיה. ועוד נראה שהוא סבר שיש לחוש למ"ד שסבר שאף עשיה לבדה אסורה, אלא רק מדרבנן, שהוא כתב עוד שם, "ואין מניחין אותו להקים מצבה ולא ליטע אשרה ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לבני". ועוד י"ל, שהוא לא פסק כר"י יוחנן שכיון שהאיסור של לא יהיה אלהים אחרים הוא במחשבה, אין בית דין יכול להמית ישראל על זה, ולכן ממילא שאין בני נח מוזהרין על זה. ולכן יש לדון, כיון שהאיסור מן התורה הוא העבודה עצמה, הלא האיסור של עבודה הוא מן הפסוק בפר"י יתרו בעשרת הדברות, "לא תעשה לך פסל וכל תמונה... לא תשתחוה להם ולא תעבדם", ונראה מזה שהאיסור של עבודה הוא רק לגבי תמונה או פסל, אבל אם הוא עובד אלוה אחר שלא נמצא בעולם, י"ל שאין זה בכלל איסור התורה של ע"ז

מוכרח לומר שהגוי מצוה על שיתוף. אלא לפי מה שביארתי הוא אתי שפיר, דא"נ הוא מצוה על השיתוף, דהיינו כשהע"ז בעולם, אבל אם כבר נתבטלה הע"ז ונשארת רק זכרונה, שוב אין איסור בדבר.

ולפי זה יש להבין האיסור לישא וליתן עם הנוצרים אף ביום ראשון שהוא יום אידם כמ"ש שמואל בע"ז ז: לדעת רבי ישמעאל, וכתבו התוספות בע"ז ב. בד"ה אסור, "וקשה על מה סמכו העולם לשאת ולתת ביום איד העבודת כוכבים עמהם, נהי דרוב אידיהם מן הקדישים הם, מ"מ בכל שבוע יום אחד יש להם דלרבי ישמעאל לעולם אסור, ואין לומר דהיינו טעמא משום דעובדי כוכבים שבח"ל לאו עובדי עבודת כוכבים אלא מנהג אבותיהם בידם, דהא אמר שמואל לקמן ז: בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד, משמע הוא יום אידם מיהא אסור". וכבר כתב רש"י בע"ז ריש ב. טעם האיסור, "אסור לשאת ולתת עמהם. כולוהו משום דאזיל ומודה לעבודת כוכבים ביום אידו". והוא הוסיף לבאר האיסור בע"ז ו. וכתב, "ואזיל ומודה לעבודת כוכבים, ועבר ישראל משום לא ישמע על פיך". הרי מבואר ברש"י שאין טעם האיסור משום שהוא גורם הנכרי לעבוד הע"ז שלו במה שהוא מודה להע"ז, שאין כאן איסור לישראל כלל ואף אין זה בכלל לפני עור לא תתן מכשול כמבואר במהר"ם מלובלין בע"ז ו. ע"ש. וכן הוא במאירי בריש הפרק שכתב, "ואע"פ שאף ברווחה שייך טעמא דמכשול משום דאזיל ומודה, אין זה מכשול בעיקר האיסור ר"ל בעבודתה". אלא טעם האיסור הוא שהישראל גורם להזכרת שם הע"ז, וזה אסור אף שהיא גרמא כדמוכח מלשון הפסוק, "לא ישמע על פיך". ולכן הוא קשה להבין מאי איסור יש כאן בנוצרים לדעת שמואל ביום ראשון שהוא יום אידם, שהלא אין איסור להזכיר השם בשיתוף כמ"ש התוספות בסנהדרין סג. ובבכורות ב: הנ"ל. אלא לכאורה נראה שהחשש כאן הוא שמא הם מזכירים השם של אותו איש לחוד בלי הבורא שמים וארץ, ולכן אין כאן שיתוף ויש איסור של הזכרה, ואין זה דומה לשבועה דהתם דרכם להישבע בדרך מיוחדת ולהזכיר אותו איש וגם הבורא שמים וארץ כדרכם, אבל ביום אידם שהם מודים אין סדר להודאתם, וכל איש אמר מה שלבו חפץ ויש חשש גדול שמא הוא מודה רק לאותו איש בלבד בלא דרך השיתוף ובזה יש איסור לדעת שמואל.

אלא נראה שזה אינו, שהלא כיון שהם האמינו באותו איש רק בדרך שיתוף ולהם אין זה איסור כמו שביארתי

ההרים הן מותרים ועובדיהן בסייף" ע"ש כל דבריו, וכן ברמב"ן שם. מ"מ נראה מרש"י שאין עבודת ההר בכלל ע"ז, שהר אינו נעשה עבודת כוכבים, וממילא לדעתו אין איסור בעבודה להר, ולכן השחיטה היא פסולה רק מטעם מראית העין בלבדה. ולכן אם זה שיטת רש"י לגבי ההרים הנמצאים בעולם, ק"ו הוא שאין איסור של ע"ז לגבי איש שכבר מת ואינו עוד בעולם. ועיין ברא"ש שם שהוא הביא שיטת רש"י בשתיקה, בכלל שיטת הר"י והרמב"ם, והוא לא פליג על רש"י. אלא שכעת לא מצאתי מי שפרש שיטת רש"י לגבי מה שהקשו עליו מע"ז. מו. הנ"ל, ועוד שרש"י עצמו כתב בסנהדרין סא. דין העובדים את ההרים ע"ש.

ועוד כתבו התוספות בחולין שם בד"ה הא, "אי נמי מש"ה העובדין בסייף אע"ג דלא מיקרי אלוה שהרי מחובר הוא, משום דגלי רחמנא בעובדי מזלות דמתחייב כדכתיב וראיתי את השמש, ואף על פי שמחברין בגלגל" ע"ש. הרי משמע שאם לא היה גלוי בקרא אין ההרים בכלל ע"ז, דלא מקרי אלוה. ולכן ק"ו בנד"ד שאין העבודה לאיש שכבר מת ואינו בעלמא בכלל ע"ז, אלא זה מעשה שטות בעלמא. ולכן אף אם הם מאמינים בשיתוף באותו איש אין זה בכלל ע"ז, ואף שזה כנגד יחוד השם, מ"מ הם אינם מצווים על כך.

ולכן לפי זה נראה שאין קושיא מהנו"ב הנ"ל, למה לא כתב הרמב"ם הדין שאין בני נח מזהרין על השיתוף, דא"נ הם מזהרין על השיתוף, דהיינו בע"ז שהיה שם בעולם, משא"כ בנד"ד שהוא כבר מת ונתבטל ואינו בעולם. וכן אין קושיא מן הבנין הציון הנ"ל שהקשה שאף שלא במקום צלם יש איסור לומר אלי אתה, דשאני התם שהע"ז בעולם, משא"כ בנד"ד שהוא כבר מת, ואף לדת הנוצרים אין הצלם של השתי וערב או הדמות של אותו איש על השתי וערב בכלל השיתוף אלא הוא רמז לאותו איש ותו לא. ולכן מה שכתב הרא"ש לקיים המנהג לקבל שבועה מן הנכרים אתי שפיר, שמצד אמונתם שפיר יש לומר שהם אינם עובדי ע"ז.

(ז) **ולפי** זה יש לתרץ קושית הנחל אשכול בהל" ע"ז ס"מד. בדף קיט. אות טז. שהוא הקשה על מ"ש הרמ"א בא"ח בס"קנו. שאין הנכרי מצוה על השיתוף, והוא הביא ראיה מנעמן בבית רמון, שיש איסור של אמונת השיתוף אף על הגוי, שהלא הוא האמין בה' אף שמשתחוה נמי לע"ז, ואם שיתוף אינו אסור לגוי אין כאן שום איסור, ולכן למה אמר נעמן, לדבר זה יסלח ה' לעבדך, אלא

אידם, כבר ביארתי לעיל, שזה משום שהם מקריבים מה שהם קונים לפני הצלם שלהם בבית עבודתם, וגם הם מודים לפני הצלם.

(ט) **ועכשיו** יש לבאר מה שכתבתי לעיל, שאף שאין איסור באמונת השיתוף לנוצרים מ"מ מצד שהם משתחוים לשתי וערב שלהם בשעת עבודתם, זה נחשב לע"ז אף שהם אומרים שהשתי וערב הוא רק לזכרון לאותו איש התלוי בו, ואין הם עובדים השתי וערב עצמו. ולמדתי זה מדעת הראב"ה במרדכי, והרמ"א, והב"ח, וכיון שאין לשון המרדכי מצוי לנו משום הצנזורה, כדאי הוא להעתיק מה שראיתי בבתי כהונה ח"א שאלה יג. בדף נט. ע"ד בד"ה ומאחר, וז"ל "ונעמוד באותה דראב"ה שהביא המרדכי ז"ל בפ" כל הצלמים, והביאו הב"ח ז"ל בס"קמא. וז"ל המרדכי ישן, 'אבל של כפרים דברי הכל אסור... וכן שתי וערב שהשתחו לו לזכרון התלוי, אבל מה שתולין שתי וערב בצואריהן לזכר שבאו מטעותן לא מחמירין בהן, כך מצאתי באב"ה'. עכ"ל. ונראה דאתא לאשמועינן דאע"ג דסתם שתי וערב אינו משום ע"ז בעצם כענין הצלמים דפלחינהו בכל עבודה, אלא כל עיקרו מעולם לזכר התלוי, ומה שמשתחוים לו הוא לכבוד התלוי כי שתי וערב זה זכרוננו, מ"מ אסור דהואיל והתלוי עצמו הוא אצלם הע"ז עצמה, הנה זה החומר הנעשה זה נחשב וקרוב הדבר לענין שאר צלמים, שאע"ג שאינם מחזיקים אותו עץ מצד עצמו לאלוה, אלא אל הצלם הנעשה בו שהוא מכוון נגד מה שעושים כוונים למלכת השמים שבמדור העליון או במדור התחתון, אפ"ה היינו ע"ז גמורה, ואע"ג שאותו צלם העשוי מעשה ידי אדם ומקטרין ומנסכין לפניו ועובדין אותו בעבודה גמורה וכוונתם להמשיך כח אותה הצורה בצורה זו, משא"כ בשתי וערב כנודע כי אינו אלא לזכרון בעלמא, ואע"ג שמשתחוים לו וההשתחואה היא אחת מד' עבודות, מ"מ הכא אין הכונה אלא משום כבוד בעלמא ולא לכונת השתחואה דע"ז עצמה מצד אלהות, מ"מ יש בו מן הצד הדומה לענין שאר צלמים הואיל והתלוי עצמו ע"ז עצמה אמטו להכי כדאי להחמיר, וזהו בשתי וערב המצוי כענין הצלמים ששנינו דבשל כפרים אסורים, אבל מה שתולין שתי וערב בצואריהן לזכרון שבאו מטעותן, כלומר שאין עיקר מה שעושים משום זכרון עצמו, אלא כל הכונה הוא להתייחס אל התלוי, וזה ספר יוחסין הוא להם להורות כי הם באים מכת המאמינים באותו איש שטעו בו, לא מחמירין ביהו לחוש שמא השתחוו לו הואיל ואין הכונה בו לזכר התלוי ממש, ונגד פניהם קלין ויראתם בחיקם אלא משום יחסותא כדאמרן,

לעיל, שוב אין שום איסור להודות אף לאותו איש עצמו כיון דממילא אין זה בגדר של ע"ז. ולכן נראה שיש לבאר סברת שמואל באופן אחר, והוא ששמואל סובר דאח"כ שאין שום איסור אם הזכירו שמו של אותו איש, אלא שיש לחוש לטעם אחר שיש לאסור לשאת ולתת עמהם ביום אידם, והוא מ"ש בגמרא שם בדף ו. שיש לומר שיש חשש של לפני עור אם הם מוכרים להם דבר שראוי לעבודתם. ולכן כיון שאפשר שהם ישתמשו באותו דבר לפני הצלם בבית עבודתם זה בכלל ע"ז גם לנוצרים והוא אסור. אלא שיש לקיים המנהג לפי שבזה"ז אף ביום אידם אין דרכם להביא מה שהם קונים לבית עבודתם, ודלא כבימי שמואל, ולכן לא חשו כלל לזה בזמנינו. וזה כמו שמצינו לגבי יין נסך בתוספות בע"ז נז: בד"ה לאפוקי, "שבזמן הזה אין איסור הנאה במגע עובד כוכבים ביין, כי עובדי כוכבים של עכשיו אין רגילין לנסך לעבודת כוכבים". ע"ש. וכן הוא בנד"ד שבזה"ז אין רגילין להביא מה שהם קונים לבית עבודתם לפני הצלם שלהם, ולכן אפשר לשאת ולתת עמהם אף ביום אידם.

(ח) **ועוד** י"ל בזה לבאר דעת שמואל, שאף שאין איסור להזכיר שמו של אותו איש, מ"מ אם הם עשו כן לפני הדמות של אותו איש בבית עבודתם, אז זה נראה ממש כמו שהם מכוונים להשם של אותו דמות וצלם, וממילא זה בכלל ע"ז כיון שהצלם לפנייהם, משא"כ אם הם הזכירו שמו בשוק בלי שום צלם. ולכן שפיר יש לחוש לזה, אבל מ"מ המנהג להקל עכשיו כיון שהוא לא שכיח כל כך לאזיל ולמודה בבית עבודתם. וכן ראיתי בספר האשכול בס"מב. שכתב "ומקילין הרבה לשאת ולתת עמהם ביום אידם שאמרו גוים שבחו"ל לאו ע"ז אלא מנהג אבותיהם בידם, ואף על גב דשמואל אמר אפילו בגולה יום אידם אסור, שמואל חזי דהתם אכתי אדוקי בע"ז ביום אידם, וכיון דשמואל לפני אידהן הקיל, ואנן חזינן דגוים שבימינו אפילו היום אידם לא אדוקי דאזלו ומודה, להכי אין לאסור למקילים." ע"ש.

וראיתי בנחל האשכול הנ"ל שהוא הקשה "ותו איך אמרו בע"ז ו. אסור לישא וליתן ביום אידם משום לפני עור לא תתן מכשול, מאי לפני עור הלא גוי מותר בע"ז אי גם מאמין בבורא שמים". ולענ"ד אין זה קושיא, דאח"כ שיש איסור שיתוף לגוי אם הע"ז בעולם, אבל כשהצלם או האיש הנעבד כבר חלף לו, והוא אינו בעולם, ורק נשאר זכרוננו, שוב אין איסור שיתוף, והא דעדיין יש איסור לסברת שמואל לישא וליתן עם הנוצרים ביום

להיפך ע"ש.

ולכן כיון שמצינו שלדברי הרמ"א והש"ך אמונת השיתוף מותרת לנכרים, נראה דהכי קי"ל, ואף שהנז"ב ודעימיה לא סברו כן, מ"מ לענ"ד נראה שמדברי הרא"ש בבכורות הנ"ל, נראה שהעיקר בזה כהרמ"א. ומ"מ כל זה באמונת השיתוף וגם לעבוד השיתוף, אבל לפני הצלם של שתי וערב זה אסור והוא בכלל ע"ז, כדמוכח מהראב"ה והרמ"א בס"קנא. הנ"ל.

(י) **וראיתי** בשפתי דעת בס"ס. בס"ק יא. בד"ה והנה, שהקשה על הש"ך הנ"ל וכתב, "ויש לראות מ"ש שם דבני נח לא מוזהר על השיתוף, כי לכאורה הא דבני נח אין מוזהר על השיתוף היינו בשבועה שם שמים ונביאים, דבישראל אסור הא לעבוד עבודת כוכבים בשיתוף דישאל נהרג עליה, ה"ה בני נח כמ"ש הר"מ ז"ל בפ"ט מהל"מלכים, וסנהדרין סג, וצ"ע כעת." ולענ"ד אין זה קושיא על הש"ך, כמו שביארתי, דאח"כ שבני נח מוזהרין על השיתוף, אלא שזה כשהע"ז נמצא בעולם, אבל בדת הנוצרים אותו איש כבר לא נמצא בעולם כשעושים אותו אלוה, ואין זה בכלל ע"ז ושיתוף האסור להם, אבל מ"מ בישראל עדיין זה אסור שהוא חייב במצוות אמונת יחוד השם.

(יא) **ונשאר** לבאר דעת הרמב"ם. כתב הרמב"ם שהנוצרים בכלל עובדי ע"ז. וכן הוא בסוף פ"יא. דמאכלות אסורות, והשמיטו הצנזורה, וכך כתב המנחת אלעזר בח"א ס"נג. אות ג. "שהרי הרמב"ם מפורש יוצא דעבודת הנוצרים הוא ע"ז, והמשתחוה ומודה ומתפלל ומודה ומאמין בה הוי גם כן ע"ז וחייב סקילה" ע"ש. וכן הוא בפ"ט דע"ז הל"ד. דנוצרים עובדי ע"ז הם, ויום ראשון הוא יום אידם. וכן הוא בפירוש משניות בע"ז פ"א משנה ג. שכתב האומה הנוצרית הטוענים טענת המשיח לכל שינויי כתותיהם כולם עובדי ע"ז. ולענ"ד טעמו לא משום אמונת השיתוף שלהם, אלא הוא מפני העבודה לפני שתי וערב, ואף מה שכתב "ומאמין בה", נראה שהוא איירי באמונת הצלם.

ולפי כל הנ"ל נראה שאלו הנוצרים שאין להם צלם או דמות בעבודתם, אין להם דין עובדי ע"ז. וכן ראיתי בבתי כהונה הנ"ל בדף סד. ע"ב בד"ה ועוד, שיש נוצרים שאין בעבודתם שום צורה או צלם. וז"ל, "והגידו לי שעמדו על סוף דעתם, והוא שהם זהירים שלא לעבוד לשום צלם

דהבו דלא נוסף עלה, כך נראה לענ"ד פירוש דבריו. ... וכיוצא לזה יש לפרש דברי מור"ם ז"ל בספר המפה ס"קמא. שהם הם דברי המרדכי, והביאם בספר דרכי משה, אלא ששינה בלשון מאימת המינים כנודע דדייקי בלישנא. ע"כ דברי הבתי כהונה.

וכך כתב הרמ"א בס"קמא. א. "צורת שמשותחים לו, דינו כדין צלם ואסור בלא ביטול, אבל אותן שתולין בצואר לזכרון לא מקרי צלם ומותר." הרי שהרמ"א כיון בזה לשתי וערב כמו שפירש לנו הבתי כהונה הנ"ל בשם הראב"ה.

ולכן לפי זה נראה שמוכרח לחלק בין אמונת השיתוף שאין בו איסור לנוכרים וכמ"ש הרמ"א בא"ח ס"קנו. הנ"ל. ובין עבודה לפני שתי וערב שבזה יש איסור של ע"ז. וכן יש להוכיח ממ"ש הש"ך בי"ד בס"קנא. בס"ק ז. שכתב הרמ"א שם "יש אומרים הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתה, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר אבל אם יכולים לקנות אחר מותר למכור להם כל דבר, ויש מחמירין, ונהגו להקל." וכתב הש"ך, "לשון דרכי משה, מיהו בזמן הזה יש להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם עכ"ל. ר"ל כמ"ש בא"ח ס"ס קנו. דבזמן הזה מותר להשתתף עמהם שכוונתם לעושה שמים וארץ." הרי שנהגו להקל מטעם שאין איסור לשיתוף להם. אלא לכאורה זה קשה להבין, שהלא אם השתמשו במה שהם קונים לפני שתי וערב זה כע"ז ממש וכמו שכתב הרמ"א בס"קמא. א. בשם הראב"ה, וכמבואר בבתי כהונה, ולכן עדיין יש איסור למכור להם דברים אלו, ואין להתיר מטעם שמאמינים בשיתוף. אלא לפי מה שביארתי שאין איסור להם לעבוד עבודתם אם זה שלא בפני שתי וערב, מ"ש הרמ"א אתי שפיר, ש"ל שכוונתם לקנות דברים לעבודתם שלא בפני שתי וערב, ואף אם יש שתי וערב בבית עבודתם אם הם לא הביאו מה שקונים לפני השתי וערב עצמו בדרך עבודה, עדיין זה מותר להם. ולכן נהגו להקל בזה ש"ל שמה שהם קונים אינו לעבוד דוקא לפני שתי וערב, ועבודת השיתוף בלבד מותר. ומזה יש להוכיח שלא כהנז"ב הנ"ל שסבר שהיתר שיתוף הוא רק לגבי שבועה, שאם תאמר כן הלא אין להתיר למכור להם מטעם זה. וכן ראיתי בפ"ת בס"קמז. בס"ק ב. שכתב כן, שאחר שהוא הביא דברי הנז"ב והשער אפרים והמעיל צדקה, הוא כתב "אי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א ז"ל, דמדבריו בדרכי משה לקמן ס"קנא. המובא בש"ך ס"ק ז. מבואר

וצורה שבעולם ושלא להשתחוות להם, לפי שהם מחזיקים בצווי עשרת הדברות דלא תעשה לך פסל וכו', לא תשתחוה, והאנשים הזהירים בזה נקראים 'לוטראנוס', ואשר אינן זהירין נקראין 'קאטוליקוס'. ע"ש. הרי שיש כת מן הנוצרים שאין להם שום צורה בעבודתם. וכן ראיתי בשואל ומשיב מה"ק ח"ג ס"עב. שכתב, "ועל אסקופת שער הבית כתוב בלשון ענגליש, 'וועלש סקאטש מעדיסטת טאריטש', וביאור הדברים בני מדינת וועליש עם בני מדינת סקאטש לאנדס לאטורניש קירכע, ואלו יש להם נימוס אחר, אומרים מזמורי תפלות על אותו איש ומרקדים ואח"כ עומד איש אחד ודורש להם נשגבות מאותו איש, והם עומדין הכן ושומעים, ובעת מסיים אזי שנית יזמרו וירקדו, הכל בשם הרקב, והעובדים המה 'פרעטיסטאנטען' בלי צלם ודמות". ע"ש. ולענ"ד כת אלו של נוצרים אין להם דין עובדי ע"ז, כמו שביארתי לעיל.

ולכן מכל הנ"ל נראה שהנוצרים אינם בכלל עובדי ע"ז אם הם עובדים השיתוף אם אין שם צלם של שתי וערב, אבל אם יש שם צלם, הם בכלל עובדי ע"ז.

סימן קמ.

שאלה: האם מותר לכרוך על פרק ידו חוט אדום, או אם יש חשש מפני דרכי האמורי.

תשובה: (א) דבר זה מצוי בזמננו שכורכים חוט אדום על פרק ידם ואומרים שזה סגולה או שהוא להציל מפגע רע וכדומה. אלא שראיתי כמה פעמים שגם אנשי הודו עובדי ע"ז עשו כן, ונראה שצריך להתרחק מזה. וכן מצאתי בתוספתא פ"ז דשבת שכתב בריש הפרק "אלו דברים מדרכי האמורי... הקושר מטולטלת על ירכו וחוט אדום על אצבעו". ונראה שזה ממש כנדון דידן רק בזה"ז כורכים על פרק היד. (ופשוט שאין לומר שאין הנדון דומה לראיה כיון שהתוספתא דברה באצבע ונדון דידן בפרק היד, שמ"מ הדמיון קרוב מאד וצריך לחוש לזה, וכן מצאתי ברב פעלים בח"א י"ד ס"כט. לגבי השפוד של ברזל שמניחין למעלה מן המטה של יולדת והוא דומה זה להתוספתא שכתב "וקושר ברזל בכרעי המטה של חיה", הרי אף שזה למעלה מן המטה וזה בכרעי המטה עדיין יש לחוש, וה"ה בנד"ד.)

ועכשיו יש לדון אם אזלינן אחר התוספתא להלכה או

שמא י"ל כיון שאין דבר זה נזכר בגמרא דידן אין לחוש ואין איסור בדבר. וראיתי ברא"ם בספר היראים בס"פ. שכתב "וחכמים פירשו מה המעשים והחוקות שהורגלו לעשות לשם תורה בפרק במה אשה ובתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים שהיו מחוקותיהם ואין להוסיף עליהם כי אינן מסברא רק בקבלה" ע"ש. הרי בהדיא שהדברים שמצינו בתוספתא הם בכלל איסור דרכי האמורי. וכן הוא בהג"מ פ"א. דע"ז הל"א. וכתב הסמ"ג, "בתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחוקותיהם ודרכי האמורי". וכן הוא בב"י ב"ד ס"קעח. בד"ה כתבו, אלא שכתב שם הב"י, "ובאמת שהרבה דברים שנויים באותה תוספתא שיש בהם משום דרכי האמורי והרבה בני אדם נכשלים בהם ואין איש שם על לבו, ושמא משמע להו שאין לחוש משום דרכי האמורי אלא לדברים שהוזכרו בגמרא בלבד וכל שאר דברים השנויים בתוספתא הוי דלא כהלכתא, דאל"כ לא הוה שתיק תלמודא מינייהו". ונראה שהב"י כתב את זה רק ללמד זכות על מי שאינו נזהר על זה אבל הוא עצמו אינו סובר כן, וכן יש לדייק שהוא כתב "משמע להו", דהיינו רק להם אבל הראשונים הנ"ל והב"י עצמו לא סברו כן. וכן ראיתי במהריק"ש על י"ד ס"קעח. אות א. שכתב "ובתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד ז"ל מחוקותיהם ומדרכי האמורי ויש אומרים שאין להוסיף עליהם מסברא". ולכן נראה מכל זה שהחוט האדום אסור כמ"ש לעיל.

(ב) **אלא** שראיתי בברכ"י ב"ד ס"קעט. אות ד. דברים נבוכים. בתחילה הוא הביא דברי זקנו החס"ל, וזה קשה שנראה שתחילת דבריו מהמהריק"ש הנ"ל וסוף דבריו מהב"י ואין שום הוספה מהחס"ל. ועוד יש לידע, שמ"ש הברכ"י שם שאף מההריק"ש כתב די"א שאין להוסיף עליהם מסברה, זה על דברי התוספתא ולא רק על גמרא דידן, ולכן מ"ש שכן דעת הרא"ם אף זה מבואר שאין להוסיף על התוספתא, וזה פשוט מהמהריק"ש על י"ד שם הנ"ל וכן מהרא"ם הנ"ל. אלא שראיתי ברב פעלים י"ד ח"ב ס"כט. שהבין שהרא"ם כתב שאין להוסיף על גמרא דידן ואין לחוש להתוספתא, וכך הוא הבנתו בברכ"י בדעת הרא"ם, וכל זה אינו שהוא לא ראה דברי הרא"ם בספר היראים הנ"ל והוא נעלם מעיניו הבדולח, אלא ודאי צריך לחוש למה שכתב התוספתא. וכן מ"ש הרב פעלים שם בשם הנר מצוה שאין לחוש להתוספתא אינו נכון, שלדעת הרא"ם והסמ"ג וההג"מ צריך לחוש למ"ש התוספתא, וכן נראה שזה דעת הב"י ולא כמו שכתב הב"י להסביר דעת

"הרבה בני אדם שנכשלים בזה."

סימן קמא.

שאלה: האם התפירות שעושים הרופאים במכה הן חציצה לטבילת נדה.

תשובה: (א) נראה שאין התפירות חציצה כיון שאם הסירו התפירות קודם הזמן שהוא לרפואת המכה, אז זה מביא לידי פתיחת המכה עוד פעם וזה מעכב הרפואה, ולכן יש לומר שהאשה אינה מקפדת להסיר התפירות, ואדרבא היא רוצה שישארו התפירות שם, וכיון שהתפירות הן על מיעוטא דגופה אין הן חציצה. ויש לומר כלל בזה, שכל דבר שהיא מצטערת להסירו לא הוי חציצה, ואף אם אין כאב להסירו מ"מ אם אותו דבר הוא לרפואה עדיין י"ל שהיא אינה רוצה להסירו, ולכן האשה בגדר של "אינה מקפדת", ואין דבר זה חציצה.

וכן מצינו בא"ח בס"קסא. ב. שכתב הרמ"א "גלדי מכה שעל ידיו אם אינו מקפיד עליו אין חוצצים." וכתב על זה המ"א בס"ק ט. "ואם מצטער בנטילתו אינו חוצץ", וזה בשם הב"י והסמ"ג והסמ"ק והיש"ש. ופירש המחצית השקל שם "ואם מצטער. דאז ודאי אינו מקפיד." והוסיף הא"א שם "דאם מצטער אף שמקפיד אפשר שאין חוצץ", וכן הוא בלבושי שרד שכתב "אפילו מקפיד". פירוש דבריהם שאף שאם הוא מקפיד להסיר הגלד מ"מ כיון שיש צער בדבר הוא אינו רוצה להסירו, ולכן זה נחשב שהוא אינו מקפיד. וכן מצאתי במאמ"ר שם שכתב על דברי הרמ"א "נראה לי ברור דגם בכלל זה כל שמצטער אם מסירו דאז אינו מקפיד, אדרבא מקפיד הוא אם יסירו ורצה שיהיה שם". ולפי זה כן הוא בנד"ד אף שהיא אינה רוצה במכה ובתפירות, מ"מ כיון שעכשיו שיש לה מכה והתפירות מועילות לה, אנו אמרין שהיא אינה מקפדת להסירן, ואין כאן חציצה.

ויש להקשות על זה מדין רטיה, שכתב מרן בי"ד בס"קצח. י. בשם המשנה בפ"ט דמקואות, "רטיה שעל המכה חוצצת." וזה קשה, שהלא הרטיה היא לרפואה והיא רוצה בה כדי להרפא, והיא אינה מקפדת להסירה, ולכן למה הרטיה נחשבת לחציצה. ועוד יש להקשות, שמרן בא"ח בס"קסב. י. כתב "מי שיש לו מכה בידו ורטיה עליה... ישפוך רביעית על היד כאחת." ע"ש. משמע שאין הרטיה חציצה. וראיתי בט"ז בא"ח בס"קסא. ס"ק ב. והמ"א בס"קסב. ס"ק יח. שכתבו שיש חילוק בין אם הוא מקפיד להסיר הרטיה או לא, וא"כ אם הוא מקפיד להסיר

וראיתי שם ברב פעלים שהביא שהרשב"א כתב בכמה תשובות (ס"קסז. וס"תתקה.) שאין לחוש בדרכי האמורי אלא למה שהזכירו בגמרא בלבד, וכן הוא אלא הרשב"א לא כתב את זה לאפוקי התוספתא שזה בכלל דברי חכמים שבגמרא, אלא לאפוקי סברת כל איש ומה שהוא חושב בלבו. וכן הוא, שאילו סובר הב"י שסברת הרשב"א היא שאין הולכין אחר התוספתא, היה לו להביא דעתו ללמד זכות על "הרבה בני אדם שנכשלים בזה." ויש להביא ראיה למה שכתבתי בדעת הרשב"א מהיד מלאכי בכללי הדינים ס"קעד. שכתב "דרכי האמורי, מדברי הרשב"א ס"קסז. מוכח דאין לאסור משום דרכי האמורי רק אותן המגויין בגמרא ותו לא ע"ש וכן מצאתי בס"היראים מצוה פח." הרי הוא השוה דעת הרשב"א לדעת הרא"ם, ולכן צ"ל כמו שכתבתי שאף הרשב"א מודה שמה שנזכר בתוספתא אסור.

וראיתי בפתח הדביר בס"שא. אות ט. שהאריך בענין זה כיד ה' הטובה עליו והוא ביאר כל הנ"ל, וששתי שפירשתי כדבריו, והוא כתב שאף הב"ח והחסדי דוד סבר דאנן קי"ל כהתוספתא, וכתב שם שזה דעת הרא"ם ושאר הראשונים הנ"ל, ובד"ה אחרי, הוא כתב "לענ"ד נראה דהרשב"א ז"ל לא מיעט התוספתא כלל ואדרבא משמע דס"ל שכיון שהוזכר בדברי חכמינו באיזה מקום שיהיה הרי הוא אסור". ועוד הביא שם שכתב השם חדש, "דלא אתא הרשב"א למעט מ"ש בתוספתא דהגמרא והתוספתא הכל אחד". ועיין עוד שם שהוא דוחה סברת הנר מצוה הנ"ל.

אלא שראיתי ביחזקיה דעת ח"ו ס"נ. שתופס העיקר שאנו לא קי"ל כהתוספתא והוא סומך על מ"ש הב"י להסביר דעת בני אדם שנכשלים בזה, ולענ"ד כבר כתבתי שמ"ש הב"י שם הוא רק ללמד זכות אבל אף הוא סובר שהעיקר כדעת הרא"ם והסמ"ג שאסרו מה שנזכר בתוספתא. ומה שהוא הביא שם מתשובת הרשב"א, זה אינו מוסכם כלל כמו שכתבתי בשם היד מלאכי והשם חדש והפתח הדביר. ונראה שהוא הבין שהמהריק"ש מקיל בזה, ואפשר שזה מפני שדברי הברכ"י שהביא המהריק"ש מגומגמים, אבל דברי המהריק"ש במקומן ברורים שמה שנזכר בתוספתא אסור.

ולפי כל זה נראה שכיון שדעת הפוסקים היא דקי"ל כהתוספתא, לכן אסור לכרוך חוט אדום על פרק היד.

איך אמרינן שזה חציצה. ולענ"ד אף כאן י"ל כמו לגבי הרטיה, שאין צער להסיר הכחול וזה דבר קל, ואפשר שאף בזה בכל יום הוא ממעט ואינו מתקיים וצריך להוסיף יותר, ולכן זה נחשב לחציצה. וכן ראיתי ברב פעלים בח"ב ב"ד ס"כב. שכתב "ולפי זה מ"ש הש"ך ז"ל ס"ק יד. בשם בה"ג דאם לרפואה חוצץ איירי בהיכא דלית ליה צער בהסרתו, וכן האמת מה צער יש לה בהסרת הכחל, על כן דלא הוי לנוי חוצץ דחשבינן לה מקפדת." ע"ש. וכן הוא ברב פעלים שם בס"כח. בד"ה ומ"ש, ע"ש. ולכן זה דומה לדין רטיה הנ"ל ואין להקשות מזה לנ"ד.

וראיתי בסדרי טהרה בס"קצח. באות כו. בסופו שכתב "וגם מדין זה דחץ יש להוכיח שאפילו ביש לה צער בנטילתו לא מקרי מיעוטו שאינו מקפיד עליו ודלא כהמרדכי וסה"ת שכתב גבי גרב ושחין דחשיב מיעוטו שאינו מקפיד מטעם זה, דהא גבי חץ נמי מצטער בנטילתו ואפילו הכי חוצץ, ומיהו ודאי שלא היו דבריהם היפך משנה ערוכה וע"כ דס"ל לחלק בין דבר היוצא מן הגוף עצמו כגרב ושחין ובין דבר אחר החוצץ דבהאי אפילו מצטער חוצץ." הרי לדעתו שתפירות אלו בנ"ד הן חציצה שאף שיש צער להסיר אותן קודם זמן מ"מ הן היו חציצה כיון שהן מחוץ לגופה ולא דומה לדין גרב דהוי מגופה. וזה אינו נ"ל, שהחץ הוא חציצה כיון שיש צער אם הוא נשאר שם בגוף והצד היותר טוב להסירו, משא"כ בגרב שאין שום צער אם הוא נשאר שם. וכן הוא בכתב סופר ב"ד ס"צא. בד"ה אלא דראיתי, שכתב לגבי החץ, "מ"מ מקפיד עליו להוציאו שלא יכאב לו תמיד." וכן כתב הרב פעלים בח"ג י"ד ס"טז. בד"ה וראיתי, לגבי החץ, "כל עוד שהנבק פתוח יוציאנו בודאי דחושש שמא יזיק לו, ועוד הרא"ש ז"ל דימה דין הקוץ לדין החץ ובודאי הקוץ... קפיד להוציאו... כדי שלא יעשה הקוץ פצע... ויזיק לו." ולכן אין דין גרב שאינו מזיק לו כלל דומה לדין קוץ או חץ. ועוד, אף לדעת הס"ט י"ל דשאני התפירות שהן מועילות לרפואת הגוף והאשה רוצה בהן, משא"כ בחץ שהיא אינה רוצה בו כלל. ולפי זה אין התפירות חוצצות כלל.

(ד) **ודע** שיש כמה פוסקים שסברו שאם יש צער להסיר החציצה והיא על המיעוט, זה בגדר של "אינו מקפיד והוא אינו חוצץ", וכבר הביאו דבריהם ברב פעלים הנ"ל בח"ב י"ד ס"כב. וכן הוא ברעק"א בדרוש וחיידוש דף קג. שכתב שכל שהוא מיעוט אף משום צערא מקרי אינה מקפדת, ועוד כתב שם שאפילו דאיכא פוסקים דס"ל בצערא בלבד

הרטיה היא חוצצת ובוזה מיירי מרן בי"ד, אבל אם הוא מקפיד שלא להסיר הרטיה משום כאב אז היא אינה חוצצת, עיין בדבריהם. וכן משמע בטור, שבי"ד הוא כתב שרטיה חוצצת ובא"ח ס"קסא. הוא כתב "וכן כל דבר מועט ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ דתנן רטיה שעל גבי בשרו וטיט חיון וטיט היוצרים אם מקפיד עליו חוצץ ואם לאו אינו חוצץ." וכן הוא ברא"ש בחולין קז. באות טו. הרי לגבי רטיה הכל תלוי בהקפדה, יש שמקפידין עליה ויש שאין מקפידין עליה להסירה. וכן כתב המעדני יו"ט שם בחולין באות פ. וכן כתב הסדרי טהרה בס"קצח. אות כד. ולפי זה אם הוא יכול להסיר הרטיה בנקל בלא כאב ובלי עיכוב לרפואה אז שפיר אמרינן שהיא חוצצת, ועוד י"ל שכן הדרך של הרטיה להסיר אותה בכל יום ליתן עוד משיחה עליה, ולכן גזרינן בה בשבת כמ"ש מרן בס"שכח. כה. וכן ראיתי בפחד יצחק בערך אשה רואה דם, שכתב "ולא דמי לרטיה שעל גב המכה דקי"ל שחוצצת דשאני התם שצריך להסירה מדי יום ביומו להחליף אותה", אבל אם יש כאב להסיר הרטיה או שדבר זה מעכב הרפואה אז אמרינן שזה בגדר של אינו מקפיד, ואין זה חציצה וכמ"ש מרן בא"ח ס"קסב. הנ"ל. ולכן בנ"ד ודאי היא אינה יכולה להסיר התפירות בנקל וצריך רופא לזה, והיא מקפדת שהתפירות צריכות להישאר שם כדי לרפא המכה, ולכן אין התפירות חציצה כלל.

(ב) **וראיתי** בחלקת יואב בי"ד ס"ל. שכתב לחלק בדין הרטיה, שאם עתיד להחליפה בתוך שבועת ימים היא חוצצת אבל אם דעתו להשאיר שם יותר משבועת ימים אז אין זו חציצה, וזה משום שהוא מדמה זה לדין של קשר של קיימא בשבת, ש"א ששבועת ימים ויותר הוא של קיימא עיין בש"ע בא"ח בס"שיז. ולענ"ד לא אמרינן חילוק זה בנ"ד, דשאני הרטיה שאין כאב או עיכוב להסיר הרטיה וא"צ אומן להחזיר הרטיה שזה דבר קל, אבל בנ"ד יכולה המכה להפתח בלי התפירות וצריך רופא לתפור התפירות, ולכן אף אם צריך רק חמשה או ששה ימים לרפואת המכה עדיין אמרינן שהיא מקפדת שאין להסיר התפירות ואין התפירות חציצה, וזה בכלל מה שכתב המאמ"ר הנ"ל "כל שמצטער אם מסירו דאז אינו מקפיד אדרבא מקפיד הוא אם יסירנו ורצה שיהיה שם."

(ג) **ועכשיו** יש לדון בדין של כחול שהוא חוץ לעין והוא חציצה, בי"ד ס"קצח. ח. שכתב הש"ך שם בס"ק יד. בשם הבה"ג שזה מיירי אם הוא לרפואה. ואף זה קשה שאם הוא לרפואה היא רוצה בה ואינה מקפדת להסירו, ולכן

שאינו חוצץ כמו בעובר. ועוד נראה מזה, שאף דבר שבא מחוץ לגוף והוא לא חלק של הגוף הוא בכלל רביתיה, כמו מיא חמימי ומשחא. וזה שלא כהס"ט באות יט. שכתב שהיינו רביתיה הוא רק בדבר שהיה תולדה מהגוף. ועיין במשיב דבר שהבאתי לקמן בד"ה ומצאתי, שחולק על הס"ט בזה.

מ"מ לא כל דבר שנהנה לגוף נחשב לרביתיה, שהלא הנעלים הם שימור לרגלים ועדיין אינם בכלל רביתיה כמבואר בגמ' יומא שם, ולכן צ"ל שרק דברים שמועילים להגדיל הגוף או לרפואת הגוף נחשבים לרביתיה, שרפואה למכה היא בכלל "תועלת לגדולו", שמה שהבשר חוזר לבריאתו נחשב כמו גדולו.

ועוד כתב הריטב"א שם, "והכא ודאי אין הולד מקפיד על מעי אמו אדרבא ניחא ליה בגויה כל זמן שלא הגיע זמנו לצאת לאויר העולם". משמע מזה דאמרינן היינו רביתיה אף שהוא אינו לעולמים אלא לזמן קצוב.

ולפי כל הנ"ל מובן המרדכי בסוף הל' נדה שכתב "נשים שיש להם וולקשטר'ש בשערות שנעשה להם בלילות מחמת שד וסכנת נפשות לגלחו דלא חייצי... שכיון דלא מצי לגלחון מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמרינן פ"ה הערל העובר היינו רביתיה אע"ג דלאו ירך אמו הוא." וכן פסק הרמ"א בס"קצח. ו. ע"ש. ולפי מה שפירשתי לעיל לא דוקא סכנה אלא כל שהוא תועלת לרפואת הגוף הוא בכלל רביתיה ואינו חוצץ, אלא שכך הוא המעשה שיש לנשים אלו סכנה, אבל אף בלי סכנה זה אינו חוצץ כיון שזה תועלת לרפואת הגוף ונחשב לתועלת להגדיל הגוף. וזה שלא כהס"ט באות יט. שכתב שהיתר זה שייך רק במקום סכנה, וכבר כתב עליו המשיב דבר בח"ב ס"ל. "אין נראה כלל דמה לי חולי שיש בו סכנת נפשות או אין בו סכנת נפשות כל מחלה וכאב קשה לסבול ועושין רפואה במה שאפשר." ע"ש.

ויש להקשות על מה שפירשתי שאף דבר לזמן קצוב הוא בכלל רביתיה, מדין של רטיה בס"קצח. י. שהלא זו לרפואה והגוף נהנה מזו, ולכן הרטיה היא רביתיה, ולכן למה אמרינן שרטיה חוצצת. וכן לגבי הכחול שהוא לרפואה שהוא חציצה כמ"ש הש"ך שם בס"ק יד. בשם הבה"ג. אלא נראה לענ"ד שהיינו רביתיה אינו חציצה משום שדבר זה נחשב כגופו, ולכן הוא קיל ביותר שאף שהוא סביב כל הגוף עדיין אין רביתיה חציצה, אבל אם

ולכא סכנה מקרי מקפדת (כהס"ט הנ"ל), מ"מ כיון דאיכא פוסקים דס"ל גם בצערא בלבד מקרי אינה מקפדת, אזלינן לקולא במיעוט כיון דהוא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא ע"ש. וכן כתב המהרש"ק בקנאת סופרים דף נד. ע"ד. דמחמת צער נחשב אינו מקפיד ומותרת לטבול בלי חשש ופקפוק. וכן נראה דעת האמרי אש בי"ד ס"ע. וכן נראה דעת הדברי חיים בי"ד ס"ס. וכן הוא בשואל ומשיב ח"ג ס"קח. שכתב "כיון שעושה כן משום רפואה א"כ זו ודאי אינה מקפדת", וכן הוא בנד"ד לגבי התפירות. עיין ברב פעלים שהביאו כל דעות אלו. וכן ראיתי בזרע אמת ח"ב י"ד ס"פו. שכתב בסוף, לגבי טבעת ברחם, "ומקפדת שלא תסור ממנה בשביל צערה דדמי להני נשי דצובעות ידיהן באיזה צבע לנוי דמקפדות שתהיה עליהן שאינו חוצץ". הרי שאם היא מקפדת שלא להסיר הטבעת משום צער, הטבעת אינה נחשבת לחציצה. וכעת ראיתי ביביע אומר בח"ג י"ד ס"יב. שהאריך בענין זה כיד ה' הטובה עליו, וכיונתי לרוב דבריו ע"ש דברים נחמדים.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין תפירות אלו חציצה, ואף את"ל שהלא היא יכולה להמתין ימים אחדים ואחר שהסיר הרופא אותן היא יכולה לטבול, כן הוא אלא זה חומרא שמביאין לידי קולא שבזה מבטלין ממצוה פריה ורביה, ואפשר שהאיש נכשל בהרהורי עבירה וכדומה, ולכן יותר נראה שהיא יכולה לטבול, "ונשמרתם מכל רע."

(ה) **ועוד** נראה לי טעם אחר להתיר, והוא מפני טעם "היינו רביתיה", דהיינו שכיון שהתפירות הן לתקן הגוף ולרפואת הגוף באופן שהגוף נהנה מהן, זה בגדר של "רביתיה". והמקור לזה ביבמות עח. "דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה וכי תימא משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, שאני עובר דהיינו רביתיה." ופירש הריטב"א שם "דהיינו רביתיה. פירוש, ואהני לה הא מיהת דאפילו בכולו לא הוי חציצה, ואע"ג דלא אמרינן עובר ירך אמו הוא." משמע מזה שכל שהוא הנאה לגוף נחשב רביתיה. וכעין זה מצינו ביומא עח: "הנך דלאו רביתיהו גזרו בהו רבנן, הנך דרביתיהו הוא לא גזרו בהו דרבנן, דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, גדל פורתא תבורי מאני." ופירש המאירי שם רביתיהו "דברים הצריכים לגדולו" ו"תועלת לגדולו." הרי כל דבר שהוא תועלת לגוף נחשב לרביתיה וי"ל

מזור למכתה לעולם, וצריכה תמיד לכלי זה", דהיינו שאין כלי זה בכלל רפואה למכה זו, ולכן י"ל שמטעם זה אין זה נחשב לרביתיה לדעתו. וכן פירשתי לעיל בד"ה מ"מ, לגבי הנעלים, שאין זה בגדר של רביתיה. (וכעין זה מצינו במשנה דשבת קנא: "וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף." ופירש"י, "לא שתעלה. דהוה ליה בונה". הרי אם הקורה נשאת כמו שהיא אין זה בונה, וכן בנד"ד אם הטבעת מועילה רק כדי שלא תוסיף בפילת הרחם, אין זה בכלל רביתיה.)

ועיין בסדרי טהרה בס"קצח. אות יט. שאוסר בנדון של הפנים מאירות, משום שלא אמרין היינו רביתיה אלא בדבר שהוא תולדה מהגוף, וכבר כתבתי לעיל שזה אינו. וכן הוא אסר מטעם שהיינו רביתיה שייך רק בסכנה, ואף זה אינו כמו שכבר פירשתי.

אלא ראיתי בחתם סופר בח"ו ס"פב. שכתב "אודות האשה שרוצים לדבק שערותיה בשעוה לצורך רפואה, פשיטה שחוצץ וע"כ לא שקלי וטרי בתשובות פנ"מ וסדרי טהרה אלא ע"י סמים ותחבושות שהם עצמם אינם חוצצים אלא שדבוק השערות חוצץ ואהא שקלי וטרי אי שייך לומר דהכי רביתיה ומ"מ הסכימו לאיסור, אבל ע"י שעוה שהשעוה בעצמו חוצץ ולא שייך לומר היינו רביתיה, פשיטא שחוצץ וחלילה להקל כלל." וכן הוא בערה"ש בס"קצח. אות כט. ולא הבנתי חילוקו שהסמים ותחבושת עצמם אינם חוצצים, והלא אם משימים סמים כתושים על הראש הוא דבר ניכר וזה חציצה ולא גרוע דבר זה מצבע וכדומה שהוא חציצה אם אינו לנוי והיא מקפדת עליו. וקשה מאד לומר שהסמים הם רק בין כל שער ושער ולא היו ניכרים כלל לחוצה, שאי אפשר להיות דבר כזה. ולכן אף שיש חציצה על גב השערות עדיין סבר הפנים מאירות דאמרין בזה היינו רביתיה אם דבר זה רפואה בדוקה ומנוסה. ועוד, הלא המקור לדין היינו רביתיה הוא בגמ' יבמות הנ"ל, והלא התם החציצה היא מסובבת כל הגוף העובר וניכרת לכל, ואם מועיל היינו רביתיה שם, אף בנדון הפנ"מ י"ל הכי.

ז) ומצאתי תנא דמסייע לי בסברות הנ"ל, והוא המשיב דבר בח"ב ס"לו. שנשאל לגבי אשה שהיתה לה כאב ראש ועשתה לה מקלעות בשערה ע"י בישול איזה עשב ידוע, והאיך תעשה לטבילת מצוה. והוא השיב שאין בזה שום חציצה כלל מטעם היינו רביתיה והוא חולק שם על הס"ט

נטל אותו דבר מן הגוף בזמן קצר כגון בכל יום, זה מוכח שהוא אינו חלק מן הגוף, ולכן לא מועיל ההיתר של רביתיה. ולכן באלו, המשיחה ברטיה והכחול נשארים רק ליום או יומים כמ"ש לעיל בשם הפחד יצחק, ובכל יום מוספין על המשיחה והכחול, ולכן אף שאלו לתועלת הגוף מ"מ עדיין יש להם דין חציצה. וראיתי במשיב דבר בח"ב ס"לו. שנתן חילוק אחר בזה וכתב "ולא דמיא כלל לרטיה שעל המכה שאינו אלא מכה חיצונה שהוא לשעוה, משא"כ מחלה פנימית שאין דרכה לסור אלא ע"י מקלעות שערה". הרי עיקר החילוק הוא אם המכה חיצונה או פנימית, שאף המחלה הפנימית היא לשעוה כמו שהוא כתב אחר כך ע"ש. ולא נוח לי חילוק זה שכל דבר שמועיל לגדל הגוף ולרפא אותו הוא בכלל רביתיה כמו שכתבתי לעיל, ואף לשבור כלים מועיל לרביתיה כמו שכתוב בגמרא ביומא הנ"ל, וכל שכן הרטיה על המכה שמועילה לרפואת המכה. אלא יותר נראה לי לומר שכיון שהרטיה הוא לזמן קצר מאד, ודרכו להחליף אותה אין הרטיה נחשבת כחלק מגופו, ולכן היא חציצה.

ו) וראיתי בפנים מאירות ח"ב ס"קמז. שדן לגבי אשה שעשו הרופאים השערות על ראשה דבוקות ע"י שמפזרים בראשה סמים כתושים כמו קמח, וזה יועיל לרפואתה. עיין בפ"ת ס"ק ה. והמחצית השקל שם, והס"ט אות יט. שהביאו דבריו. ומשמע מדבריו דשייך גם בכהאי גוונה משום היינו רביתיה, וכן כתב המחצית השקל שם לפרש דברי הפנ"מ. וזה מובן ממ"ש הפנ"מ "דה"נ לנידונו י"ל דהיינו רביתיה... ואע"פ שאינו ברור לנו דבר זה שקליעת שערותיה ע"י מעלה ארוכה ומרפא למחלתה כדי שנאמר היינו רביתיה", משמע שאם הרפואה היא בדוקה ומנוסה שפיר הוא לומר היינו רביתיה. וכן כתב המשיב דבר שהבאתי לקמן בד"ה ומצאתי, ע"ש. הרי שאף אם התועלת לגוף היא מחוץ לגוף, דהיינו הסמים הכתושים כקמח, עדיין אמרין היינו רביתיה.

אלא שראיתי בתשובות רעק"א ס"ס. לגבי הטבעת ברחם ובדין היינו רביתיה, שכתב בד"ה לא, "וזה לא שייך הכא" וראיתי במחצית השקל הנ"ל בהגה מהרב שלמה הכהן מווילנא ז"ל, שכתב הטעם של הרעק"א, "כגון אם נותנת איזה דבר על גופה או דנותנת טבעת ברחם" ע"ש. ולענ"ד זה אינו מוכרח לדעת רעק"א, ש"ל שיש לו טעם אחר, דהיינו שהטבעת אינה רפואה למכה זו ברחם אלא היא רק מקיימת הרחם במקומו, ואם מסירים הטבעת הרחם נופל עוד פעם. וכן משמע מדבריו שם בד"ה אבל, שכתב "דאין

פנימית, ולכן אף שנראה לי להתיר מ"מ למעשה יש לומר שזה בגדר ספק רביתיה. מ"מ יש לצרף סברה זו עם מה שכתבתי לעיל שתפירות אלו הן בגדר של אינה מקפדת להסירה. ולכן נראה שמותר לטבול לאשה עם תפירות אלו.

סימן קמב.

שאלה: האם אזלינן לקולא בספק חציצה בבית הסתרים.

תשובה: (א) **ידוע** הוא שיש מחלוקת הראשונים אם אמרינן דהא דבעינן ראוי לביאת מים בבית הסתרים הוי מדרבנן או מדאורייתא. לדעת התוספות בקידושין כה. בד"ה כל, הוא מדאורייתא, ולדעת הריטב"א שם בשם רבו הוא מדרבנן, ועיין ברמב"ן והרשב"א והמאירי שם. ולפי זה י"ל שאם יש ספק חציצה בבית הסתרים לדעת הריטב"א אזלינן לקולא, ולדעת התוספות אזלינן לחומרא.

אלא שראיתי במרן בס"קצח. כו. שכתב "אם לא בדקה קודם טבילה בין שינייה ולא בבית הסתרים שלה, ואחר טבילה נמי לא בדקה עד שנתעסקה בכתמים ובתבשילין, ואחר כך בדקה ומצאה עצם בין שינייה או דבר חוצץ בין סתריה, תלינן לקולא ואמרינן דבית טבילה עיילי בה". וכן הוא במרן בס"קצט. יב. והמקור לזה הוא הראב"ד כמבואר בב"י ובטור בס"קצט. ונראה שזה הוי לכ"ע שלא חלקו בין למ"ד שראוי לביאת מים דרבנן ובין למ"ד שהוא דאורייתא. ולכן נראה שבספק חציצה בבית הסתרים אזלינן לקולא אף לדעת התוספות שאמרו דבעינן ראוי לביאת המים מן התורה.

מ"מ עדיין יש לדון בזה לפי מה שפירש הט"ז בס"קצט. בס"ק יא. "דהקילו בבית הסתרים אפילו דנמצא דבר חוצץ מ"ט ונראה דכיון שהוא נסתר אין דרך לבוא שם דבר החוצץ מ"ה אין בזה חשש אם לא במידי דמוכה כגון ההיא דסע"יב". משמע מזה שכיון שאין דרך לבוא שם דבר חוצץ הקילו בו, ולכן י"ל שאם כבר היה שם דבר החוצץ אלא שיש ספק אם זה נחשב לחציצה או לא, אז לא אזלינן לקולא למ"ד דבעינן ראוי לביאת מים מן התורה, כיון שאין לומר עוד "שאין דרך לבוא שם דבר החוצץ", שאנו יודעין שהדבר החוצץ היה שם, אלא שיש ספק אם הוא ממש חציצה או לא, ולכן בזה י"ל שאנו אזלינן לחומרא.

באות יט. שכתב ששייך היינו רביתיה רק בדבר שהוא כן בתולדה, וזה "ליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתיה דידה שיהיו שערותיו גוש אחד, וגם הפנ"מ לא החמיר אלא במאמר הרופאים לעשות לה מקלעות ועי"ז תתרפא בזה החמיר משום דאין אנו יודעים אם תרפה בזה... אבל בנד"ד שכבר עשתה מקלעת ויודעת שזהו רפואתה מאן ספון לחלוק על המרדכי." הרי שאף שעשב מבושל זה על ראשה, עדיין הוא אינו חציצה, ואף בזה י"ל שהעשבים כמו השעוה בנדון החת"ס הנ"ל ועדיין התיר הנצי"ב, שקשה מאד לומר שזה רק בין כל שער ושער ואין חלק דק למעלה על השער שחוצץ בין השער למים. ועוד יש לדייק במשיב דבר, שהוא הקשה למה אין הרטיה בכלל היינו רביתיה, והוא כתב שזה מפני שהיא אינה אלא למכה חיצונה שהיא לשעה, משא"כ מחלה פנימית שאין דרכה לסור אלא ע"י מקלעות שעה. ע"ש. הרי שהוא לא סבר כהחת"ס בזה, שמשמע למשיב דבר שאם הרטיה מועילה למחלה פנימית היא בכלל היינו רביתיה אף שהיא חציצה בין הגוף למים, וכמו השעוה בנדון החת"ס. ולכן צ"ל שהמשיב דבר לא סבר כהחת"ס בזה, ואף ע"י שעוה על הראש יש להתיר.

וראיתי באג"מ ב"ד ח"א ס"צו. שדן לגבי חוט ברזל שעל השנים לישרם אם הוא חציצה, והוא מסתפק אם שייך לומר כאן היינו רביתיה כיון שאף שיש סכנה לשנים מ"מ אין סכנה לגוף. ע"ש. ויש לדייק בזה, שפשוט לו שאף בדבר שאינו תולדה מהגוף שייך לומר היינו רביתיה ודלא כהס"ט הנ"ל. ועוד, אף דבר שאינו משום חולי פנימי שייך היתר זה, ודלא כהמשיב דבר הנ"ל. ועוד אף דבר שחוצץ בין הגוף למים הוא בכלל ההיתר, ודלא כהחת"ס הנ"ל לגבי השעוה. ועוד לידע, שהוא סבר כהס"ט שהיתר זה הוא רק במקום סכנה ודלא כהמשיב דבר. ועיין עוד באג"מ י"ד ח"ב ס"פז. לגבי תפירות של רופא בחתך שבתוך הפה, והוא כתב "ואם הוא נראה מסתבר שנחשב מקפדת שלא ישארו שם התפירות וחוצץ משום דאף שהוא ביה"ס בעינן ראוי לביאת מים." ע"ש. ויש להקשות עליו למה הוא לא מסתפק כאן כמו בתשובה הנ"ל משום היינו רביתיה כיון שזה לרפואת הבשר בפה, ושמה הוא סבר שאין סכנה לבשר בתוך הפה בזה.

מ"מ מכל הנ"ל נראה שאפשר לומר שהתפירות נחשבות היינו רביתיה, אלא שלא מצאתי מי שמסכים לזה, או מפני שאין בזה סכנה או מפני שאין זה תולדה מהגוף או מפני שזה ממש חציצה בין הגוף למים או מפני שאין זה מחלה

אלא מדרבנן, או דס"ל דכיון דהקלה התורה בבית הסתרים דלא בעינן ביאת מים ממש אלא ראוי לביאת מים אנן נמי מקלים בכל ספיקא דידהו וקי"ל. הרי מבואר דאזלינן לקולא בכל ספק בבית הסתרים ואף למ"ד שהוא מן התורה וכמו שכתבתי לעיל.

וכן ראיתי בתשובת רעק"א בס"ס. בד"ה ובלא"ה, שכתב "כיון דמצינו דמקילים בספיקות בית הסתרים אף באתחזק איסורא כדאיתי בס"קצט. יג. יהיה מאיזה טעם שיהיה הכי נמי י"ל להקל בספק." ע"ש. הרי אף הוא סובר דאזלינן לקולא בכל ספיקות, ומשמע אף למ"ד דבעינן ראוי לביאת מים מן התורה.

אמנם מצאתי בכסא אליהו בי"ד בס"קצח. אות ב. שדן בנד"ד וכתב, "ואם הוא ספק אם הוא דבר חוצץ או לא, עלתה לה טבילה דהוי ספיקא דרבנן דמאי דבעינן ראוי לביאת מים הוא מדרבנן כמ"ש רב תנא הרב משנה למלך בהל"מקואות משם הריטב"א ז"ל וקי"ל ספיקא דרבנן לקולא, אבל מדברי רבותינו בעלי התוספות בפ"ק דקידושין כה: נראה דהוי מדאורייתא יע"ש, וכן נראה מדבריהם בפ" תנוקת סו: יע"ש, ולמעשה צ"ע." הרי הרב כסא אליהו מסתפק בדבר, שלכאורה נראה שזה תלוי באם ראוי לביאת מים הוא מן התורה או לא, אבל לפי מה שביארתי לעיל אנו אזלינן לקולא אף למ"ד שהוא מן התורה, וכדעת הזרע אמת הנ"ל.

(ב) **ועדיין** יש לדון בזה, שהלא לכאורה נראה שאין מקום לשאלתנו שכיון שחציצה בבית הסתרים היא רק במיעוט הגוף, הרי היא רק איסור דרבנן, ולכן אם יש ספק אם זה חציצה או לא יש לאזיל לקולא, ולא בעינן לחקור בענין של ראוי לביאת מים. אלא שיש להשיב על זה, שאין זה דבר פשוט דאזלינן לקולא בספק חציצה במיעוט הגוף כיון שיש חזקה שהאשה היא נדה, ויש לדון אם אמרינן בענין זה ספק דרבנן לקולא במקום חזקה לאיסורא. וראיתי בש"ך בס"קצח. ס"ק יג. שהביא מחלוקת הפוסקים בענין חציצה, וכתב על זה "דמידי דרבנן הוא דדבר תורה אינו חוצץ אלא רובו ומקפיד עליו ובדרבנן הלך אחר המקיל." הרי דדעתו שבמחלוקת הפוסקים אזלינן לקולא בדרבנן. וכן כתב השבות יעקב ח"א ס"ס. ע"ש. אלא שראיתי בפתחי תשובה בס"ק טז. שהקשה על השבות יעקב וכתב, "וצריך עיון כעת דהא באיתחזק איסורא לא אמרינן ספק דרבנן... והכא איתחזק איסור דטומאת נדה וצ"ל דס"ל כדעת הפר"ח." דהיינו הפר"ח שסבר שאף

אמנם נראה שאין סברת הט"ז העיקר, שהראב"ד שהוא המקור לדין זה כתב, "מסתברא דכה"ג לקולא תלינן בהו ואמרינן דבתר טבילה עיילי בה הואיל ואין צריכין שיבא בהן מים." משמע מזה שכיון שהתורה הקילה שלא בעינן ביאת מים ממש אלא ראוי לביאת מים אף אנו אזלינן לקולא בכל ספיקות. וכן צריך לומר, שלענ"ד יותר נראה לומר שבנדון הראב"ד ומרן שהחציצה היתה שם אף קודם הטבילה דאמרינן כאן נמצא כאן היה, דמזמן לזמן מחזקינן איסור ואמרינן כשם עתה נמצאת שם החציצה כמו כן בזמן הקודם. וכן מצינו בספ"ט במשנה דטהרות בענין זתים במעטן. וכן הוא במרן בא"ח ס"תסז. יב. והרמ"א בסע"יא. והט"ז שם בס"ק יד. והמג"א ס"ק יז. והפר"ח בי"ד ס"מא. ס"ק יא. ועיין בהערה"ש באות לח. שהסביר שי"א שלא אמרינן כלל זה, ועיין במ"ב בס"ק נז. שי"א שבאיסור דרבנן לא אמרינן כלל זה, אבל דעת מרן שם לאסור. ואין כאן מקומו להאריך בזה. אלא שלפי זה נראה שאם נמצאת חציצה בבית הסתרים אחר הטבילה שיש לאסור, ואין לומר דשאני כאן כיון שהיא אכלה מהתבשיל אחר הטבילה ויש לתלות בו, שזה אינו שהלא מסתמא אף קודם הטבילה היא אכלה מתבשיל והיא לא בדקה אחר כך, ולכן למה תלינן שהחציצה בפיה היתה מאחר הטבילה כיון שאף יש לתלות שהיא היתה מקודם הטבילה, וזה יותר נראה כיון שאנו מחזקינן איסורא מזמן לזמן.

ולפי זה נראה לתרץ כדעת הראב"ד, דהיינו שכן הוא שמצד הדין יותר נראה לומר שהחציצה היתה מקודם הטבילה, אבל כיון שהתורה הקילה בבית הסתרים לומר שרק ראוי לביאת מים בעינן אף אנו מקילין בכל הספיקות ותלינן לקולא שהחציצה היתה מאחר הטבילה, שמה דאמרינן שהאיסור היה שם מזמן לזמן עדיין זה בגדר ספק אלא שאזלינן לחומרא, ולכן בנד"ד אזלינן לקולא.

וכיון שכן אף אם יש ספק אם איזה דבר הוא חציצה או לא בבית הסתרים יש לאזיל לקולא, וזה אף לדעת התוספות שראוי לביאת המים הוא מן התורה. וכן מצאתי בזרע אמת בח"ב י"ד ס"פו. בד"ה זאת, שאחר שהוא הביא מרן הנ"ל בשם הראב"ד בס"קצח. וקצט. הוא כתב "ועיין שם בש"ך ס"ק לב. דכתב דה"ט דכיון דא"צ ביאת מים תלינן לקולא, ולכאורה קשה דמה לי אם אינם צריכים שיבוא בהם מים, ס"ס כיון דבעינן שיהיו ראויין לביאת מים ומספקא לן אם היו ראויים לביאת מים או לא הו"ל למיזל לחומרא ככל ספיקי דאורייתא, אצ"ל אחד משתים, או דס"ל דמ"ש דבית הסתרים בעיא ראוי לביאת מים אינו

באיתחזק איסורא אזלינן לקולא בס"ק. בכללי ס"ס. וזה אינו, שהרי המקור לשבות יעקב הוא הש"ך הנ"ל, והש"ך בס"ק. סבר דאזלינן לחומרא בספק דרבנן באיתחזק איסורא, ולכן קושית הפ"ת עומדת במקומה.

וראיתי במ"א בא"ח בס"קסא. ס"ק ז. שכתב, "ואם הוא טבח ומוכר שומן ויש דם ושומן על ידו מבעיא בזבחים עח: ולא איפשטיא, ונ"ל דבטבילת נדה אזלינן לחומרא ובנט"י לקולא." ע"ש. הרי לדעתו שאף שהשומן והדם הם על היד דהוי מיעוט הגוף והוי רק ספק חציצה מדרבנן, מ"מ לגבי נדה אנו אזלינן לחומרא, וזה שלא כהש"ך הנ"ל. וראיתי בפר"מ בא"א ס"ק ז. שהקשה על המ"א והניח דבריו בצ"ע, וכתב לחלק בין ספק במציאות ובין ספק בהלכה, וכתב "ויש לראות מיעוט המקפיד דרבנן הוא והיה לן למיזל לקולא אף בטבילה, וכי תימא אוקמיה אחזקה הא בורכא דבספיקא דדינא לא שייך אוקמיה אחזקא... ועוד אפילו בספק דגוף המעשה קי"ל ספק טבל וכו' וצ"ע". דהיינו מ"ש מרן בי"ד ס"רא. עא. "טמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל ואפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, שני מקואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו טבל באחד מהם ואין יודע איזה, טמא לפי שהטמא בחזקתו עד שיודע שטבל כראוי". הרי בספק בגוף המעשה אזלינן לחומרא וחיישינן לחזקה, אבל בספק בדינא כגון מחלוקת הפוסקים עדיין אזלינן לקולא ובזה דברו הש"ך והשבות יעקב הנ"ל. אמנם כתב הא"א שדעת המ"א צ"ע דהוי ליה לאזיל לקולא בנידונו דהוי ספיקא דדינא.

ולענ"ד יש לתרץ בעד המ"א, שכן הוא שבספק בדינא אנו אזלינן לקולא וכדעת הש"ך, אבל זה במחלוקת פוסקים אבל דבר שהגמרא הניחא בתיקו כהגמרא בזבחים שם, י"א שאין זה בגדר ספק ואזלינן לחומרא אף באיסור דרבנן, וכן דעת הספר יראים בס"ריז. שכתב "וקבלה בידנו דכל תיקו דאיסורא אפילו בדרבנן לחומרא, ושמעתי שכן פירש הר"ח שכל תיקו דחשיב כספיקא הלכך אף בדרבנן לחומרא" ע"ש. וכן הוא בהגהות מיימוני בהל"חמץ ומצה בפ"ב אות ת. ע"ש. וכן דעת עוד פוסקים. מ"מ רוב הראשונים חולקים בזה והולכין לקולא בתיקו דרבנן, עיין בב"י בא"ח ס"תלז. ולכן י"ל שכיון שבזבחים שם הגמרא הניחא הדבר בתיקו, סבר המ"א שבנט"י אזלינן לקולא כדעת רוב הראשונים, אבל לגבי נדה אף שהחציצה במיעוטא היא מדרבנן, מ"מ כיון שאיסור נדה הוא מן התורה הוא חושש להרא"ם ודעימיה וכתב דאזלינן לחומרא. כן נראה לענ"ד ליישב דבריו מקושיאת הפר"מ.

וכעין זה מצינו במש"ז בס"שג. בס"ק יג. שכתב לגבי אבן תקומה "ושם בעיית דלא אפשטיא, משקל דמשקל מאי תיקו וכו' ולכאורה בכרמלית תיקו בדרבנן לקולא אבל המ"א בס"שח. ס"ק נז. משמע דאסור בכרמלית בקמיע שאינו מומחה וה"ה אבן תקומה" ע"ש. הרי אף דכרמלית מדרבנן, מ"מ נראה שכיון ששבת מן התורה אזלינן לחומרא לדעת המש"ז, ועיין בפתה"ד בס"שא. בדף קסט. בד"ה ומיהו, שדן בזה באריכות.

ג) ומצאתי סברת הא"א במשנה למלך בפ"ב דהל"טומאת צרעת הל"א. שכתב "דלא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה אלא בספק דמציאות דאמרין אוקי גברא אחזקתיה אך בודאי נעשה המעשה ומספקא לן מילתא היכי אגמריה רחמנא למשה לא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה והכי אגמרי דאטו מפני חזקתו של זה משתנה מאי דאגמריה רחמנא למשה". הרי לדעתו שבספק דדינא לא חיישינן לחזקה וכדעת הש"ך. ואחר חיפוש ששתי שראיתי ביביע אומר ח"ג י"ד ס"יב. אות ח. שהוא הביא כל זה והסכים לחילוק זה ע"ש.

אלא דיש לשדא בו נרגא, שלגבי הטבילה בס"רא. עא. הספק בטבילה הוא ספק שפסול מן התורה כגון שמא הוא לא טבל כלל או שמא אין בה ארבעים סאה, אבל י"ל שאם הספק בטבילה הוא רק בדרבנן אז אף שיש חזקה דהיא נדה עדיין אזלינן לקולא. ויש להביא ראיה לזה ממ"ש מרן שם בסע"סז. "ספק מים שואבים טהור, כיצד מקוה שנסתפק אם נפלו לו מים שואבים או לא נפלו, ואפילו ידע בודאי שנפלו ספק יש בהם ג' לוגין ספק אין בהם, ואפילו ידע בודאי שיש בהם ג' לוגין ספק שהיה במקוה שנפלו בו מ' סאה ספק לא, הרי זה כשר." ופירש הט"ז שם בס"ק פא. "הטעם דספק מים שואבין ספיקא דרבנן דמן התורה אין פסול אלא ברובא שאוב." ע"ש. הרי אם יש רק ספק דרבנן אזלינן לקולא אף שיש חזקה שהאשה נדה, ואף שיש בזה ספק במציאות, ודלא כהא"א הנ"ל.

אלא שיש לדחות קושיא זו, שלגבי מים שואבים הספק הוא לגבי המקוה ולא על האיש שטובל בתוכה, ולכן לא חיישינן לחזקת האיש, אבל לגבי דין ספק טבל בסע"עא. הספק הוא לגבי האיש ולא על המקוה, ולכן בזה חיישינן לחזקת האיש. וכן מצאתי חילוק זה בס"ט בס"קצט. בס"ק מ. בד"ה ולכן, והוא כתב שכן דעת הרא"ם ע"ש. ולפי זה אין להביא ראיה מדין מים שואבים כנגד הא"א הנ"ל, וי"ל שלגבי ספק אם טבל או לא, אנו חיישינן לחזקת האיש או

האשה אף אם יש ספק אם הוא טבל במקוה שהוא פסול מדרבנן או במקוה כשר, ולכן בספק דמציאות חיישינן לחזקת איסור, אבל לא חיישינן לחזקת איסור בספיקא דדינא וכדעת הש"ך והשבות יעקב.

ולענ"ד נראה שאין להביא ראיה דאזלינן לחומרא באיתחזק איסורא אף בספק מדרבנן מהט"ז שם בס"רא. בס"ק פו. שכתב שאף בטומאה דרבנן אזלינן לחומרא, ועיין בשער המלך בהל"ק מקואות אות א. ובערה"ש שכתבו ליישב דבריו מהשגת האחרונים, דשאני התם שהט"ז איירי שהחזקה היא איסור מדרבנן אבל החשש במקוה הוא מן התורה, דהיינו אי הוא חסר או לא וכדומה, אבל בנד"ד לגבי נדה החזקה היא איסור מן התורה והחשש בטבילה הוא מדרבנן, דהיינו הספק בחציצה במיעוט. ועיין בס"ט בס"קצט. האות מ. בד"ה הנה, שהעיר שדין טבילת ספק הוא רק בספק של תורה, ויש לדון מה הדין אם הפסול במקוה הוא רק מדרבנן ע"ש בשם המל"מ. מ"מ נלענ"ד שיש לדקדק בלשון מרן שכתב "שהטמא בחזקתו עד שיודע שטבל כראוי", שמשמע שאף אין חשש מדרבנן בדבר, שאם היה חשש זה הוא שלא כראוי. ולכן נראה שבספיקא דרבנן במציאות אזלינן לחומרא לגבי טבילת נדה, ודכמוכח מהא"א הנ"ל.

אמנם לדעת הפר"ח שסבר דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף בחזקת איסור, י"ל שאף בספק במציאות אנו אמרינן ספק דרבנן לקולא, ולדעתו אין ראיה מדין ספק טבל בס"רא. עא. שזה איירי לגבי טומאה, ואיסור מטומאה לא ילפינן וכ"כ הפר"ח בכללי ס"ס בס"ק. אות טו. ע"ש. ולכן לגבי נדה דהוי איסור י"ל שהקילו בה. אלא זה אינו ברור לי לדעת הפר"ח, שנדה יש בה שני צדדין דהיינו טומאה ואיסור, ולכן אפשר שי"ל לא פלוג וכיון שמצד הטומאה אנו חוששין לחזקה ולכן אף מצד איסור חוששין לחזקה, ולא דומה לשאר איסורין שאין בהם צד טומאה.

ולפי כל הנ"ל נראה שאם יש ספק חציצה במיעוט הגוף, דהיינו שלא במקום בס"ת לדעת הש"ך אזלינן לקולא רק בספק בדינא ולא בספק מציאות, אבל לדעת הפר"ח י"ל דאזלינן לקולא בכל אופן או שמא הוא מודה לש"ך בענין זה. ולפי זה י"ל שאם יש ספק חציצה בבית הסתרים במציאות אף לדעת הש"ך יש להקל, ואף למ"ד שראוי לביאת מים מן התורה כמו שביארתי לעיל. ולדעת הפר"ח פשוט הוא שאם אמרינן שבשאר הגוף אזלינן לקולא, אז אף בבית הסתרים אנו אזלינן לקולא, או שמא הוא סובר

כהש"ך בזה.

(ד) **וראיתי** בתשובת רעק"א ס"ס. בד"ה ולכאורה, עד ד"ה גם י"ל, שכתב לחלק בין בית הסתרים דאזלינן לקולא בספק חציצה מדרבנן אם אמרינן דצריך להיות ראוי לביאת מים מדרבנן אף דאיתחזק איסורא, ובין שאר הגוף דאזלינן לחומרא. והוא איירי בספיקא דרבוותא אם במקום סכנה מקרי אינה מקפדת, וזה קשה שהלא לדעת הש"ך והשבות יעקב הנ"ל בספיקא דדינא אזלינן לקולא אף בשאר הגוף אף דאיתחזק איסורא. ומצינו במקום אחר שכן דעת רעק"א, שהרב פעלים בח"ב י"ד ס"כ. הביא דעתו בדרוש וחידוש דף קג. שכתב "אפילו דאיכא פוסקים דס"ל בצערא בלבד וליכא סכנה מקרי מקפדת, מ"מ כיון דאיכא פוסקים דס"ל גם בצערא בלבד מקרי אינה מקפדת, אזלינן לקולא במיעוט כיון דהוא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא." ע"ש. הרי בספיקא דדינא הוא מקיל אף דאיתחזק איסורא וכדעת הש"ך. וכן יש לדקדק מהרש"ק, הובא דבריו ברב פעלים שם שכתב "דכיון דמיעוט המקפיד הוא רק מדרבנן א"כ בכה"ג בדרבנן שומעין להקל". ויש להעיר על זה, הלא הוא במקום דחזקה לאיסורא ולכן איך הקילו בדרבנן, אלא צ"ל שהמהרש"ק סובר כהש"ך בזה.

ולכן למסקנה נראה שבספק חציצה בבית הסתרים אנו אזלינן לקולא בכל אופן, ובספק חציצה דרבנן בשאר הגוף אם הוא במציאות אנו אזלינן לחומרא, ואם הוא בדינא אנו אזלינן לקולא וכדעת הש"ך, ואפשר שהפר"ח מודה לזה.

סימן קמג.

שאלה: האם בני בגדאד שבאו לאנגליה חייבים לקיים פסקי הבן איש חי והמנהגים של בגדאד או לא.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון באיזה מנהגים הם רוצים לשנות, שכבר כתב הדברי יוסף כמה חילוקים בזה, עיין בתשובותיו בא"ח שהוא האריך מאד ולא הניח מקום להתגדר בו. ויצא מדבריו שאם הקהל עצמם לא רצו לשנות איזה מנהג אז אין כופין אותם לשנות אם אותו מנהג יש סמך מהפוסקים. ובענין זה כתבו כמה אחרונים שאין לשנות שום מנהג. אמנם אם הקהל עצמם רוצים לשנות או אם רבם רוצה לשנות, אז זה מותר אם זה לא מביא לידי מחלוקת. וכמו כן מצינו בכמה ראשונים שרצו לשנות כמה מנהגים. ועיין בתוספות במגילה לא. בד"ה

ארחותיך

למדני

למחר, שרב האי גאון שנה סדר הש"ס לגבי ההפטרה של וזאת הברכה. ועיין בתשובות הרא"ש כלל ד. אות י. שהוא רצה לשנות המנהג בענין שאלת טל ומטר. וכתב הדברי יוסף שכל זה באופן שאין מקילין בדבר שהוא משום גדר וסייג, וכן הוא ברשד"ם א"ח ס"לד. ע"ש. וכן ילפינו מבני ביישן בפסחים נ: ע"ש. אמנם אם אין חשש של גדר וסייג והם רוצים לשנות למנהג שהוא יותר הגון אז זה מותר, ובאופן זה איירי רב האי גאון, וגם הרא"ש הנ"ל. וכן הוא בכה"ח בס"תקפב. אות לח. דיכולין לשנות המנהג אם המנהג האחר הגון ויפה מן הראשון אם אין מחלוקת ע"ש. וכן הסכימו כמה רבנים למ"ש הדברי יוסף כמ"ש הברכ"י בס"תקפב. אות ו. ע"ש.

ועוד כתב הדברי יוסף, שאם רצו לשנות איזה מנהגי איסורא לחומרא אז חיישינן למוציאי לעז על הראשונים. ולכן התוספות בריש במה טומנין טרחו ליישב המנהג שהוא לקולא. וכן הרשד"ם בי"ד ס"קצט. טרח לקיים המנהג לקולא לגבי כלאים ע"ש. וכל זה הוא משום שאם שנו המנהג הוי חשש של מוציא לעז. אמנם עיין בפר"ח במנהגי איסור אות יב. שכתב שמותר לשנות המנהג ואין שייך מוציא לעז אלא אם רצו לשנות לחומרא בעלמא, אבל אם רצו לשנות משום שיש חשש של איסור, אז מותר לשנות ע"ש. ועיין עוד בזה בשער אפרים ס"י.

(ב) **אמנם** יש לדון בכמה מנהגים לחומרא, האם מותר להקל בהם, כגון כלי זכוכית בפסח שלדעת הבא"ח צריך ערוי להשתמש בהם, אבל לדעת מרן בש"ע בס"תנא. א"צ כן. וכן בדיני נדה כתב הבא"ח שהאשה אינה יכולה למנות שבעה נקיים ולטבול אלא דוקא אם עברו עליה ששה ימים מיום שראתה בו, ויש מחמירים אחר שבעה ימים. אמנם דעת מרן להקל בזה ויכולה לספור מיום חמשה. ובכל אלו יש גדר וסייג ודומה לבני ביישן, ולכן לכאורה נראה שאין להקל לשנות המנהג לעשות כדעת מרן. ולדעת מרן בעינן התרת נדרים לשנות כמו שמבואר בי"ד בס"ריד. ודעת הרשד"ם שלא מועילה התרה כמו שמבואר בלב חיים ח"ב ס"צד. ובכפי אהרן ח"א י"ד ס"א בד"ה הנה דעת הרמב"ן, וברב פעלים ח"ב י"ד ס"כג. ובהיחוד דעת ח"א ס"יב. ועיין עוד לקמן.

ומ"מ נראה שיש לחלק, שדוקא מנהג שהוא משום פרישות וסייג אבל מותר לגמרי מצד הדין לכ"ע, אמרינן שאין להתיר בלא התרה לדעת מרן, אבל דבר שהוא מחלוקת בין הפוסקים י"ל שהחמירו בו מפני שחושבין

שהלכה כן, אבל אין בזה משום קבלת פרישות דאדרבא אילו יודעין שההלכה כהמקיל היו נוהגין כן. משא"כ בדבר שמותר לכ"ע שאם עדיין החמירו מוכרח לומר שהוא מפני קבלת פרישות. ולכן נראה שיכול לשנות המנהג אם הוא תלוי במחלוקת הפוסקים אם מכרעין שההלכה כפוסק אחר, אף בלא התרה. אלא שראיתי הריטב"א בפסחים נא. שכתב שאם "נהגו איסור בדבר לא בתורת חומרא אלא שטעו, בלבד שאין טעותו מוכחתו שהוא הדבר הראוי התלוי במחלוקת שיקול הדעת... וכיון שאין הדבר מוכרח... אין מתירין להם אפילו כשנשאל". ומקורו מהמלחמות השם ע"ש. ומשמע מזה שאף דבר שהוא מחלוקת בין הפוסקים אין לשנות המנהג, ולכן אף דקי"ל כדעת מרן מ"מ הוראתו היא שקול הדעת בין הפוסקים, ולכן אם המנהג כפוסק אחר אין לשנות אף אם המנהג התחיל אחר זמן מרן. וכעין זה כתב הרשד"ם בי"ד ס"מ. שדברים המותרים לגמרי ונהגו בהם איסור דהוי כאיסור חדש וע"כ הוי כמו נדר ויש לו התרה כשאר נדרים שהם לאיסור את המותר, אבל בדבר שיש בו מחלוקת בין הפוסקים ובמקום אחד נהגו כדברי האוסרים לא קבלו עליהם איסור חדש לשיהא נראה כמו נדר, שהרי איסור זה אסור ועומד לאותו פוסק. עכת"ד. וזה שלא כמו שכתבתי לעיל ואדברא דבר שהוא מחלוקת בין הפוסקים הוא חמור טפי ואין להתירו כלל וכמו שכתב הריטב"א הנ"ל.

אלא שראיתי בפר"ח במנהגי איסור אות ב. שהביא דברי הרשד"ם הנ"ל וכתב, "והנה אמת נכון הדבר כשלא יש להם רב עליהם אבל אם יש להם רב מובהק יכול להורות קולא בדבר, שהרי הם לא נהגו כן אלא ע"פ אותו פוסק לאיסור כסוברין שהדין כן, וכיון שהרב יש לו ראיות לסתור דברי אותו פוסק אינן חייבין לילך אלא אחר השופט אשר יהיה בימים ההם. ע"ש. ולפי זה נראה שאם גדולי דורינו לא סברו כהבא"ח אלא כדעת מרן, אז אין איסור לבני בגדאד לקבל הוראתם, וא"צ התרה כמבואר בפר"ח שם. ואף שהפר"ח כתב שהרב יש לו ראיות לסתור דברי אותו פוסק, ומשמע דבעינן שיהיה דברי אותו פוסק דחויים לגמרי, ובנד"ד הוא תלוי בשקול הדעת, דהיינו שהבא"ח אזיל אחר פוסקים אחרים וגדולי דורינו אזילו בתר מרן אף לקולא, אבל עדיין כל הדעות שרירין וקיימין ואין דבריהם בגדר של טעות. מ"מ נראה מהראיה שהביא הפר"ח שלא בעינן סתירה לגמרי רק די במה שאין ההלכה כמותם, דהיינו שבחרנו בפוסק אחר. והוא מפסחים ל. שאמר רב קדירות בפסח ישברו, ונהגו העם כוותיה. ורב סבר כר"י שחמץ אחר פסח אסור בהנאה אף בתערובות

ונותן טעם לפגם אסור בפסח. אמנם שמואל סבר כר"ש ולדעתו אין טעם לשבור הקדירות, ורצה שמואל לדרוש כן באתריה דרב. ומשמע מזה שאין סתירה לסברת ר"י ורב אלא שהחכמים לא בחרו בדבריהם להלכה, מ"מ עדיין יכול שמואל להורות כנגד דעת של רב. וכן י"ל בנד"ד שאין חיוב לבני בגדאד להמשיך במנהגם אם גדולי דורינו פסקו כמרן.

(ג) **ויש** להביא ראיה לדברי הפר"ח מערובין מא. שכתב התם, "בדורו של ר"ג עבוד כר"ג, בדורו של רבי יוסי עבוד כרבי יוסי", וכעין זה כתב בתשובות הרשב"א בס"רנג. "במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ הרי"ף, ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ חבור הרמב"ם, והרי עשו אלו הגדולים כרבם, מיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור שאין אלו כרבם ממש." וכן פסק הרמ"א בח"מ ס"כ. ב. "אם היה מנהג העיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכין אחר דעתו. ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין נוהג בו אסור." וכתב הש"ך שם בס"ק כ. בשם הב"ח שה"ה להיפך שהיה מנהג בעיר להחמיר ע"פ חכם אחד ומת, ובא חכם אחר ומקיל יכולים לנהוג היתר. ע"ש. וכ"כ הנתיבות המשפט שם. והגר"א שם הביא הגמרא דערובין הנ"ל לראיה לדברי הרמ"א. ולכן מכל אלו יש ראיה לדברי הפר"ח ואין צריך התרה לשנות המנהג כמ"ש הפר"ח שם. ואין זה דומה למ"ש הריטב"א הנ"ל שהוא איירי באופן שאין שם פוסק חדש כמ"ש הפר"ח על דברי הרשד"ם הנ"ל.

(ד) **ועוד** יש להביא ראיה בנד"ד שבני בגדאד יוכלו לשנות מנהגם. והוא מהירושלמי בפ"מ מקום שנהגו הל"א. "גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן..." דהיינו אם קהל גלו ממקום שלהם למקום אחר האם יוכלו לחזור ממנהגם. ומשמע מהמסקנה של הירושלמי התם שיוכלו לחזור, וכ"כ המראה הפנים שם, ולא דומה למעשה דבני ביישן שלא יוכלו לחזור מפני שהם לא גלו ממקום למקום כמבואר במראה הפנים. ולגבי בני ביישן יש מחלוקת בין הפוסקים אם יוכלו לחזור ממנהגם ע"י התרה או לא, שלדעת הרא"ש מועילה התרה ולדעת הרמב"ן אין מועילה התרה כמבואר כל זה בב"י ביד"ס ריד. וכן בכפי אהרן ביד"ס"א. בד"ה הנה. והרב פעלים ח"ב. ס"כג. והיחזה דעת הנ"ל. ודעת מרן בש"ע ריד. א. בסתם הוא כהרא"ש וכן הסכים הרמ"א ע"ש.

ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ן ודעימיה אם לא מועילה התרה לבני ביישן מ"מ מועילה התרה לעדה שגלו ממקום למקום דהוי קיל טפי. ולדעת הרא"ש כיון שמועילה התרה לבני ביישן אז צ"ל שהעדה שגלו א"צ התרה כלל, ומאחר דאנן קי"ל כהרא"ש צ"ל שה"ה בנד"ד שא"צ התרה ויכול לשנות מנהגם. וזה דומה למי שהולך ממקום למקום שא"צ התרה שהמנהג המקום שיצא משם הוא דוקא באותו מקום ובתחילה אינו מקבל המנהג אלא באותו מקום.

וראיתי באבקת רוכל ס"ריב. שהביא מרן הירושלמי הנ"ל, ובד"ה ואע"פ, וכתב מרן שני פירושים. הראשון הוא שאף המעשה דבני ביישן בגמרא דידן איירי בגלו ממקום למקום ואע"פ שלא נתפרש בתלמודא דידן, הכי הוי עובדא כדקאמר בירושלמי ולא חש תלמודא דידן להאריך בכך. ולפירוש זה הטעם שר"י יוחנן לא התיר לבני ביישן בתלמודא דידן הוא מפני שסבר שהדין הכי ולא הוי מנהג של חומרא בלבד, הא לאו הכי הוי שרי להו. ולפי פירוש זה צ"ל שהתרה מועילה רק אם גלו, ולדעת הרא"ש שכתב שהתרה מועילה לבני ביישן זה דוקא אם גלו ממקום למקום. וזה דבר קשה, ודוחק הוא לומר כן, שהרא"ש לא כתב כן, וכן מרן בב"י לא פירש כן, וכן בש"ע הוא לא כתב כן, ואף מרן באבקת רוכל שם כתב דפשטא דגמרא דידן הוא דלא גלו ועומדים על אדמתם ע"ש. ולכן נראה שמרן כתב פירוש זה רק בדרך שקליא וטריא, אבל הוא לא סביריה ליה הכי מצד הדין.

ובפירוש שני שם כתב מרן דתלמודא דידן דעומדין על אדמתם מיירי כפשטא דגמרא, הא אם גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן מתירין להם. ע"ש. ונראה מזה שרק אם גלו מועילה התרה אבל אם לא אין להתיר להם, וזה שלא כדעת הרא"ש שסבר שאף לבני ביישן מועילה התרה, ומאחר שמרן בש"ע פסק כהרא"ש צ"ל שאם לא גלו מועילה התרה, ואם גלו אף התרה לא צריך כמו שכתבתי לעיל.

(ה) **ויש** לדון באופן שלא גלו כל העיר, אלא שיצאו קצתם לעיר חדשה ונשארו בעיר של חומרא כמה אנשים, שי"ל דבשלמא אמרינן שאם גלו כל הישראלים מהעיר אז ממילא נתבטלו מנהגי העיר ומה שהם נהגו אחר כך הוי פנים חדשות וכמ"ש החק יעקב בס"תסח. ס"ק ט. אבל אם קצת יצאו מן העיר ועדיין נשארו בעיר ישראלים והם המשיכו במנהגם, אז אלו שיצאו צריך לנהוג כמו העיר שהם יצאו משם ולא יוכלו לשנות מנהגם. ויש לדון

מסברה, שמצינו שהיחיד שהולך ממקום של חומרא למקום של קולא עדיין צריך לנהוג החומרא עד שהוא בא לעיר של קולא. ולכן אף שהוא במדבר קודם שהוא הגיע לעיר של קולא עדיין הוא חייב להמשיך בחומרא, ולא אמרינן שפקע המנהג מיד שהוא יצא מן העיר של חומרא. וכן הוא בכנה"ג בס"תסח. בהגה"ט בשם המהרי"ט, וכן הוא בפר"ח שם באות ד. וכן הוא בכנה"ח שם אות מא. ולכן לפי זה בשלמא ביחיד שאף שעדיין שייך החומרא עליו כשהוא יצא מן העיר של חומרא, מ"מ כשהוא כנס לעיר של קולא נתבטל הוא אצלם, אבל אם כמה אנשים יצאו מעיר של חומרא ועשו קהל שלהם בעיר של קולא, י"ל שיש להם להמשיך בחומרא שזו לא פקעה מהם כשהם עזבו העיר של חומרא, וגם לא נתבטלה כשהם נכנסו לעיר של קולא כיון שהם קהל בפני עצמם וכמ"ש הפר"ח בס"תצו. אות יט. ולפי זה כן הוא בנד"ד, שבני בגדאד צריכים להמשיך במנהגם כמו האנשים שנשארו בבגדאד שלא חל הביטול על זה.

אמנם לענ"ד זה אינו, ש"ל על פי סברה שדין יחיד שונה מדין קהל בענין זה. ש"ל ביחיד כיון שאין לו חשיבות בפני עצמו עדיין הוא צריך לנהוג כהעיר של חומרא שהוא יצא משם אף במדבר קודם שהוא הגיע לעיר של קולא, אבל אם קהל יצאו הרי הם דבר חשוב בפני עצמם, ולכן כשהם יצאו מעיר של חומרא הם קהל בפני עצמם אף קודם שהם הגיעו לעיר של קולא, ולכן י"ל שמזמן שהם יצאו מהעיר של חומרא הם יוכלו לשנות מנהגם לקולא. וכן מצאתי באבקת רוכל בס"ריב. הנ"ל בשם ההגהות אשרי בשם האור זרוע שכתב "והיכא שיצאו חוץ לעיר לדור במקום אחד יש להם לילך בממון אחר המנהג של העיר שיצאו משם כל זמן שלא ישבו וקבעו להם מנהג אחר מעצמו, דוקא שלא באו לדור בעיר אחרת שיש להם מנהג אחר אלא מעצמן רוצים להתיישב במקום אחד, אבל אם באו לעיר שיש בו מנהג אחר נוהגים כמנהג העיר שבאו שם." וכתב שם האבקת רוכל שאין לחלק בין ממון לאיסורא ע"ש. הרי שכשיצאו קהל מן עירם הם יוכלו לשנות מנהגם ולא אמרו שחייב עליהם להמשיך במנהגם עד שהגיעו לעיר אחרת, ואין זה דומה לדין יחיד לעיל. (ומ"ש שאם באו לעיר אחרת שיש להם לנהוג כמותם, י"ל שזה דוקא שאין להם קהל או בית דין מיוחד להם, ולכן נתבטלו לגבי העיר החדש. עיין בפר"ח בס"תצו. אות יט. ויש להאריך בזה להשוות סברת מרן כאן להתשובה בס"לב. ואין כאן מקומו.)

(ו) **ולפי** כל הנ"ל נראה שאין חיוב על בני בגדאד שיצאו משם להמשיך במנהגם, ואף התרה לא בעינן לשנות מנהגם. וכן יש לדקדק מהחוות יאיר ס"קכו. שכתב לגבי עירו שהיתה נחרמה ונשמדה, שהקהל שגרשו משם עדיין חייבים לקיים מנהגם שהם נחשבו כדעתם לחזור שהם צופים שאחר זמן יבנה העיר ואז חזרה העטרה לראשונה. ע"ש. משמע מזה שאם אין דעתם לחזור א"צ להמשיך במנהגם אף אם ישבו כולם כאחד במקום אחר. וכן הוא בחק יעקב בס"תסח. ס"ק ט. בתשובה שם. ולכן ה"ה בנד"ד שאין חיוב עליהם להמשיך במנהגם. אלא שראיות אלו הן באופן שנתבטלה העיר לגמרי ולא נשארו ישראלים בעיר להמשיך המנהג, אבל י"ל שאם נשארו ישראלים בבגדאד בנד"ד, אז אין ראיה מהחו"י והחק יעקב, אלא עדיין יש להתיר כמו שכתבתי לעיל בשם האבקת רוכל, אף שיצאו כמה אנשים מבגדאד ועשו קהלות בפני עצמם.

אלא שראיתי ברב פעלים ח"ג א"ח ס"כט. שכתב לגבי אנשי עמארה שהיו כולם מאנשי בגדאד, והם הלכו ונתיישבו בעמארה, כי היא עיר שנתיישרה מחדש, והרי הם חייבין לעשות כמנהג אבותם ואין לנהוג היתר הפך מנהג אבותם. ע"ש. ולענ"ד אין זה נכון לדינא כמו שכתבתי לעיל בשם האור זרוע והגהות אשרי והאבקת רוכל. וכן קשה בעיני מ"ש שם שאף ע"י התרה אין להתיר להם, ואף לדעתו שחשש לדעת הרשד"ם כנגד דעת מרן, מ"מ כתב היחזק דעת הנ"ל שהעיקר כדעת מרן, ולכן בנידון זה שהוא קיל טפי, מאחר שגלו ממקומם א"צ לחוש לדעת הרשד"ם כלל. ומאחר שכל דין זה הוא רק איסור דרבנן, ולא נדר גמור לעשות כמנהג אבותם כמבואר בב"ח בס"ריד. ועוד אחרונים, ודאי דאזלינן לקולא ואף התרה אינם צריכים.

ועוד ראיתי בכפי אהרן הנ"ל שכתב שם בשאלה, "שעיקר מנהג הזה לא נשתרש אלא בבגדאד ולא כן אנחנו שכבר יצאנו משם וקבענו דירתינו דירת קבע בעיר במביי (בהודו) בודאי שיכולים אנחנו לשנות ממנהג בגדאד. והרי זה דומה למ"ש הבאר היטב ב"ד ס"ריד. ס"ק ה. וז"ל 'ק"ק שנחרב ונתפזרו הבע"ב אם עדיין עליהם כל חומרות מקום ההוא...' ופסקו שהותר הנדר. אם כן כ"ש בנד"ד שאעיקרא דמילתא כבר יצאו מעיקר מקום הנדר ופנים חדשות ומקום חדש בא כאן." והסכים הכפי אהרן להשוואל שם בד"ה ובכ"ה בנד"ד, וכתב "ובכן בנ"ד שיחיד בומבאי מזה שנים שכבר נפרדו מק"ק בבל יע"א והלכו לעיר בומבאי הא ודאי תו ליכא משום לא תתגודדו, ושפיר

מעלה או מוריד שכיין שעדיין יש כאן מחצה על מחצה. וזה דומה לאיש שבא לעיר שיש בה רק אדם אחד שאף שאיש אחד הולך לגבי איש אחר, אין זה משנה הדין שעדיין אין אחד מרובה על חבירו ולא שייך ביטול, ולכן גם י"ל שלא שייך לומר שהאשה נתבטלה לגבי האיש.

(ב) **ועוד** יש לדמות דין זה לשני בתי דינים בעיר אחת שכל אחד נהג כמנהגו וכמו שכתוב ביבמות יד. בשם רבא. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם. ואף שהרמב"ם בהל"ע"ז פ"יב. הל"יד. פסק כאביו וכתב "לא יהיו שני בתי דין בעיר אחת, זה נהג כמנהג זה וזה כמנהג אחר, שזה גורם למחלוקות גדולות." ע"ש. מ"מ נראה שמרן פסק כדעת הרי"ף והרא"ש לפי הכלל שהוא מוסר לנו בהקדמתו לב"י דאזלינן אחר הרוב של הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ע"ש. וכן פסק מרן באבקת רוכל בס"ל. "וקי"ל כרבא דהיכא דאיכא שתי דיינים בעיר אחת, אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו כדאיתא בפ"ק דיבמות". וכן הוא בפר"ח בא"ח ס"תצו. אות יט. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שהאיש והאשה הם כשני בתי דין בעיר אחת, וכל אחד מחזיק במנהגו ולא חיישינן למחלוקת וכל אחד יתן כבוד לאחר.

ולכאורה יש להקשות על זה ממה שפסק מרן בי"ד ס"רמ. יז. "אחד האיש ואחד האשה שוין בכבוד ובמורא של אב ואם אלא שהאשה אין בידה לעשות שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה מכבוד אב ואם בעודה נשואה, ואם נתגרשה או נתאלמנה חייבת." ולכאורה נראה מזה שאם בעלה יש לו כח לדחות המצוה מן התורה של כבוד או"א של אשתו, ק"ו שהוא יכול לדחות שאר מנהגיה, ויכול הוא לכפות אותה לעשות כמנהגו כיון שהיא משועבדת לו. אלא נראה שאין זה סברה נכונה, שכתבו התוספות בדין זה בקידושין ל: בד"ה שיש, "ואע"ג דמעשה ידיה לבעלה מדרבנן בעלמא מ"מ אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה." דהיינו דהא שהיא אינה יכולה לקיים מצוות כבוד או"א הוא אינו מפני שהיא פטורה ממנה, אלא עדיין יש חיוב עליה אלא היא בגדר אנוסה כיון שהיא אינה אצלם. ולכן לפי זה אם אביה מבקר הבית של חותנו והיא שם, ואביה אמר לה השקני מים ואין טירחה בזה, ודאי שיש מצוה עליה לשמוע לו. וכן מצאתי ברא"ם בריש פר"ק קדושים שהבין כן מהתוספות וכתב, "אלא במצות מורא שאינו לעשות שום שירות לאביה אלא שלא תשב במקומו ושלא תדבר במקומו ושלא תסתור את דבריו... מה הפרש יש בין

יכולין לבטל מנהג זה ע"י התרה". ע"ש. הרי שפשוט לו שאין להם חיוב להמשיך במנהגם, וכמו שכתבתי לעיל. אלא מ"ש שצריך התרה לענ"ד אף זה אינו מצד הדין כמו שכבר ביארתי. ועוד מה שכתב הרב השואל שיש לדמות דין זה למ"ש בבאר היטב זה אינו, שהמקור לבאר היטב הוא החק יעקב הנ"ל, ושם הוא איירי בנשמה העיר, ולכן י"ל בטלה לגמרי המנהג על פי זה, אבל בנדון השאלה העיר בגדאד והישראלים שם במקומם עמדו. אלא מ"מ דבריו נכונים כמו שכתבתי לעיל בשם האבקת רוכל וההגהות אשירי.

ולכן למסקנה נראה שבני בגדאד שבאו לאנגליה א"צ להמשיך במנהגם, בין אם אמרינן שבראשונה כל אחד בא בפני עצמו ולא היה כאן קהל בתחילה, ובין אם אמרינן שהרבה באו כאחד והם קהל בפני עצמם בתחילה, וכל שכן אם יש גדולי הדור שפסקו להם כנגד מנהגם וכדעת מרן.

סימן קמ"ד.

שאלה: האם האשה אשכנזית צריכה לנהוג כבעלה ספרדי במנהגים השונים בין האשכנזים והספרדים, וכן להיפך.

תשובה: (א) **בתחילה** יש לדון אם יש לדמות דין זה למי שיצא מעירו לעיר אחרת ואין דעתו לחזור שהוא צריך לנהוג כהעיר שהוא בא לשם, וכמ"ש מרן בא"ח ס"תסח. ובי"ד ס"ריד., וכמעשה דרב זירא בחולין יח: כי סליק רב זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל. ע"ש. ויש לחקור מה הטעם לזה, אי אמרינן שזה מפני שהם לא באו לידי מחלוקת או שמא י"ל שהטעם הוא מפני שהיחיד נתבטל לגבי הרוב. והנ"מ לנד"ד הוא שאם אמרינן שהטעם הוא מפני מחלוקת, אז י"ל שהאשה צריכה לנהוג כהאיש שהיא באה אצלו, אבל אם אמרינן שהטעם מפני ביטול אז הם מחצה על מחצה ולא שייך בהם בטול. ולענ"ד נראה שהטעם הוא מפני ביטול, שהיחיד נתבטל לגבי כל אנשי העיר, וכמו שכתב האבקת רוכל בס"ריב. "דתכף שעלה רבי זירא ונתבטל לגבי בני א", אינו ניעור שוב להצטרף עם בני בבל העולים אח"כ." וכן הוא כתב כמה פעמים שם שהיחיד נתבטל לגבי רוב העיר. ולכן בנד"ד הלא יש איש אחד ואשה אחת, וזה מחצה על מחצה ואין לומר שזו נתבטלה לגבי זה, ואף את"ל שהאיש קונה האשה בשעת הקידושין והיא הולכת לביתו, מ"מ אין זה

וכן מה שכתב התשב"ץ לגבי אכילה על השולחן זה נוגע לבעל, ולכן שפיר הוא שהיא נוהגת כמוהו כמו שכתבתי לעיל לגבי אורז בפסח וכדומה. וכן י"ל בראיה של אכילת תרומה שאף דבר זה נוגע לבעל שהיא צריכה לבשל התרומה כדי ליתן לו תבשיל, וזה בכלל השעבוד ולכן אף היא בכלל זה. ועוד יש לדייק מהראיה מתרומה, שזה מותר אף לעבדי הכהן דהיינו קנינו, אבל אין לומר שמשום זה שהעבדים צריכים לשנות מנהגם בשמירת המצות בשאר דברים שאין זה נוגע לבעל. ולכן ה"ה באשתו שהיא יכולת לנהוג כבית אביה בדברים שלא היו בכלל שעבוד. וכן מסתברא, שלא ראינו ולא שמענו שאשה אשכנזית שמשנה ממבטא והברה אשכנזית לספרדית אחר הנשואין, וכן להיפך. אלא צריך לומר שכיון שאין זה נוגע לבעלה אין חיוב עליה לשנות.

מ"מ אף בדברים שהם בכלל שעבוד לבעלה אם הבעל רוצה למחול או לשנות מנהגו למנהגה באופן שהוא אינו עובר על איסור שפיר הוא, כגון אם הוא לא רוצה לאכול עוד אורז בפסח כמנהג אשתו הרשות בידו, וכן כל כיוצא בזה.

(ד) ועכשיו יש לבאר אם היא צריכה לנהוג כבעלה משום אשתו כגופו, ולכן כיון שהיא בכלל גופו יש עליה חובת מנהגו. ולענ"ד זה אינו, שמצינו בברכות כד. שהפירוש של אשתו כגופו הוא רק שהוא רגיל בה וליכא הרהור כמ"ש רש"י שם. ולכן אין בזה צד שהיא כגופו לגבי חיובו ומנהגו. וכן בכתובות סו. מצינו דאמרין שאשתו כגופו לענין בושת, דהיינו שהוא הרגיש בבושת אשתו כמו בושת גופו ע"ש. ולכן אף בזה אין מקום לומר שהיא בכלל מנהגו. וכן בבכורות לה: אמרינן אשתו כגופו, דהיינו שאף דהתם מועילה העדות של בנו ובתו של הבעל, מ"מ לא מועילה עדות אשתו, שאשתו כגופו ע"ש. דהיינו שכיון שהוא רגיל בה טפי זה דומה לגופו ולא מועילה עדותה. ולכן אף בזה אין הוכחה לגבי מנהג האשה אי צריך להיות כבעלה. וכן במנחות צג: מצינו שאשתו כגופו לגבי שליחות, דהיינו שזה נחשב כאילו הבעל עושה הדבר לולא שכתב קרבן ידו'. ואף בזה אין הוכחה למנהג האשה. וכן בפוסקים מצינו אשתו כגופו, עיין בא"ח ס"תרעא. בא"ר ס"ק ג. והכה"ח אות טז. שכיון שאשתו כגופו האיש מדליק בעד אשתו בחנוכה אף למנהג הרמ"א ע"ש. הרי אף זה איירי לגבי שליחות. ולכן נראה מכל הנ"ל שלא מצינו שמשום אשתו כגופו שהיא בכלל מנהגו. ולכן מ"ש התשב"ץ שאשתו כגופו זה רק דרך לשונו, אבל אין לומר

נתגרשה ללא נתגרשה". הרי שאף אלו האשה חייבת בהם כשהיא נשואה. ע"ש כל דבריו. וכן הוא במשכיל לדוד שם. ולכן למדינן מהכא שאדרכה שעדיין האשה חייבת במצוה זו אלא שהיא אינה יכולה לקיימה כיון שהיא אינה אצלם. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהיא יכולה לקיים מנהגה בכל דברים אם לא שזה כנגד מה שהיא משועבדת לבעלה. ולכן אם בפסח בעלה רוצה לאכול אורז, אז היא משועבדת לו ויש לבשל לו אורז, וכמו שמצינו ברמב"ם הל"א אישות פ"כא. הל"ה. "יש מלאכות אחרות שהאשה עושה לבעלה בזמן שהן עניים ואלו הן, אופה הפת בתנור ועזרא תיקן שתהיה אשה משכמת ואופה כדי שתהיה הפת מצויה לעניים ומבשלת התבשילין". אבל אם המנהג בדבר שלא שייך לשעבוד כגון שהיא רוצה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא כדעת ר"ת וכהמנהג הרמ"א, אז היא יכולה לברך שאין שום נ"מ לבעלה בזה ואין זה מעכב השעבוד, וזה דומה ליראת אביה כגון שלא תשב במקומו וכמו שכתב הרא"ם. וכן י"ל בנוסח התפילה, שהיא אינה צריכה לשנות לנוסח של בעלה שאין זה מעכב השעבוד, אבל אם מנהג הבעל לשתות חלב של גוים ולסמוך על פקודת הממשלה שאין בו חלב טמא, אז היא חייבת ליתן לו את זה כיון שזה בכלל השעבוד, וכן כל כיוצא בזה.

(ג) אלא שראיתי בתשובת התשב"ץ ח"ג ס"קעט. שדן בזה וכתב, "במקומות שיש קהלות חלוקות בתקנותיהם שהם כמו שני בתי דינים בעיר אחת... ונשא איש מאנשי קהלה אחת אשה מאנשי קהלה אחרת, אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובו דאשתו כגופו בכל הדברים, ונפטרה מקהלת בית אביה. ודבר זה מלתא דפשיטא היא, ואין בו ספק שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין בעסותיהן האסור לזה מותר לזה, ואם היו הקהלות מורדות זו מזו מחמת איזו תקנה ביניהם." ואחר כך הוא הביא ראיה לדבריו מדין תרומה, שבת כהן שנשאת לישראל נפסלה מן התרומה, וכן בת ישראל שנשאת לכהן אוכלת בתרומה ע"ש כל דבריו. ולכאורה נראה שהאשה צריכה לנהוג בכל הדברים כבעלה בלי חילוק ודלא כמו שכתבתי לעיל מדין כבוד או"א. אלא לענ"ד אין זה כוונת התשב"ץ אלא הוא איירי דוקא בדברים שיש נ"מ לבעל, אבל אם אין נ"מ לבעל כגון הנוסח התפילה של אשתו, אז היא מותרת לנהוג כבבית אביה. ויש לדייק כן בלשון התשב"ץ שהוא כתב "שהיא נכללת עם בעלה בכל חיובו", דהיינו רק בדברים שיש חיוב על הבעל או נ"מ לבעל היא נכללת בו, אבל אם דבר זה לא שייך לבעל כלל מה איכפת לו במה שהיא עשאה.

שיש להביא ראיה מזה לדין מנהג.

וראיתי באג"מ ח"א א"ח ס"קנח. וביביע אומר ח"ה. א"ח ס"לז. שהאריכו בדין זה, ושניהם סברו שיש לדמות נד"ד לדין אין דעתו לחזור. ולענ"ד זה אינו, כיון שהאיש והאשה הם מחצה על מחצה ולא שייך בטול אחד לגבי האחר. ונראה מדבריהם שהם לא חילקו בין דברים הנוגעים לבעל או לא, ולענ"ד שדברים הנוגעים לבעל והוא מקפיד עליהם ואינו מוחל אז היא צריכה לנהוג כמנהגו, אבל דברים שאינם נוגעים לבעל כגון נוסח התפילה והמבטא, היא יכולה לנהוג כבית אביה, וכן ראיתי נוהגין.

סימן קמה.

שאלה: האם יש לשמוע לצווי האב אחר מיתתו אם האם האלמנה מקפדת.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד ס"רמ. יד. "אביו אומר לו השקני מים ואמו אומרת השקני מים מניח אמו ועוסק בכבוד אביו, ואם היא מגורשת מאביו שניהם שוים ולא יזה מהם שירצה יקדים." ומשמע מזה שה"ה באב שאמר צווי בחייו, ואחר מיתתו האלמנה מקפדת, שהבן יכול לשמוע למי שירצה. אלא שכתב הנו"ב מה"ת אה"ע סוף ס"מה. דהא דהברירה ביד הבן לשמוע למי שירצה דוקא במגורשת אבל באלמנה אם אביו צוה לו איזה דבר לעשות אחר מותו, ואמו האלמנה מצוה לו להיפך, יניח כבוד אב ויקיים כבוד האם, דלעולם כבוד חי עדיף מכבוד המת ע"ש. אולם ראיתי ברעק"א בס"סח. שהשיג על הנו"ב וכתב שדבר זה נסתר מדברי הב"י בס"שעו. בשם הכלבו בענין אמירת קדיש על אמו בחיי אביו, דאם אביו מקפיד כבוד אב עדיף מכבוד אם ע"ש, ולא קאמר משום דכבוד החיים עדיף מכבוד לאחר מיתה, ויהיה נ"מ לדינא דאפילו בהיפוך אם אביו מת ואמו מקפדת דלדעת הנו"ב צריך לשמוע לאמו שכבוד החיים עדיף, ולדעת הרעק"א צריך לשמוע לאביו שכבוד האב עדיף אף אחר מיתתו ע"ש. והובא כל זה בפ"ת שם בס"ק יא. ע"ש.

ולענ"ד העיקר בזה כהנו"ב, ואין להביא ראיה כנגדו מהב"י הנ"ל בשם הכלבו, שכתב הכלבו "ואם אביו מקפיד אע"פ שעשתה לו צוה לומר בשבילה, כבוד האב קודם". הרי שזה באופן שהאם עשתה צוה בעודה בחיים, ובזה

אמרינן שכבוד האב עדיף, שכאן אין שייך לומר שכבוד החיים עדיף מכבוד המת שהצווי היה בעודה חיים, והחיוב על הבן לשמוע לאם התחיל בעודה חיים, אף שהמעשה של אמירת קדיש הוא אחר מיתתה, אלא שהאב מקפיד על זה ומבטל הצוה של האם בעודה חיים מעיקרא. ולכן לפי טעם זה כתב הכלבו שצריך לשמוע לאב משום כבוד האב עדיף. אמנם אם האם לא עשתה צוה והבן רוצה לומר קדיש אחר מיתתה והאב מקפיד, אז אמרינן שעדיין צריך לשמוע לאב אלא שהטעם הוא משום כבוד החיים עדיף כמ"ש הנו"ב.

ולפי זה אם האב מת אחר שהוא עשה צוה לומר קדיש והאם האלמנה מקפדת על זה, יש לשמוע לאם שאף שצוה האב אינה מתבטלת בחייו שכבוד האב עדיף, מ"מ אחר מיתתו כבוד החיים עדיף ואז מתבטלת הצוה של האב. וכן יש לדקדק בנו"ב שהוא איירי במת האב וכתב שאין לשמוע לצוה שלו משום כבוד החיים עדיף. הרי שלא אמרינן שהצוה מתבטלת מעיקרא בחיי אב כיון שבאותו זמן כבוד האב עדיף אבל אחר מיתתו כבוד החיים, דהיינו האם, עדיף. ולפי זה יש לשמוע לאם ולא כהרעק"א הנ"ל.

(ב) **ועוד** יש להעיר על הרעק"א הנ"ל, שהלא כתב הב"י בסוף ס"תג. וכן הרמ"א בש"ע ס"שעו. שהמנהג הוא לומר קדיש על האם אף אם האב החי מקפיד ודלא כהכלבו, ולכן מצינו שהמנהג הוא להיפך, ולכן אין ראיה מהכלבו שאנו לא קי"ל כוותיה. אלא המנהג קשה להבין, שלמה לא אמרינן שכבוד האב עדיף, או כבוד החיים עדיף בענין זה. אלא נראה לענ"ד שאף המנהג מודה לכללים אלו, אלא כאן יש טעם אחר, והוא מה שפסק מרן בס"רמ. טו. "אמר לו אביו לעבור על דברי תורה, בין מצות עשה בין מצות לא תעשה ואפילו מצוה של דבריהם, לא ישמע לו." ונראה שאמירת קדיש בשביל המת הויא בכלל מצוה, שבזה הוא מציל המת מגהינם ואף הוא עושה עלוי לנשמת המת כמ"ש האר"י ז"ל, ולכן י"ל שזה בכלל לא תעמוד על דם רעך, וכן הוא בכלל מצוות חסד וגמילות חסדים והוא חסד ואמת. ולכן בזה אין לשמוע לאב אף שכבודו עדיף בחיי האם, ואף אחר מיתתה שכבוד החיים עדיף, שהוא לא יכול לעכב הבן מן מצוות קדיש והצלת אמו. ושוב מצאתי סברה זו בפ"ת שם בס"ק יד. בשם היש"ש. ע"ש.

ועוד י"ל שאין סברה לחלק בין גרושה לאלמנה, שאם הבן יכול לשמוע לגרושה כנגד האב אף הוא יכול לשמוע

לא למנה כנגד האב, ואף הרעק"א הרגיש בזה שהוא כתב "מאי שנא מיתה מגירושין".

ולכן למסקנה נראה שיש לשמוע לאם אם היא מקפדת על הצוואה של בעלה אחר מיתתו, וכדעת הנו"ב.

סימן קמו.

שאלה: האם הטפת דם ברית לתינוק מהול מצוה בפני עצמה, או רק מפני החשש של ערלה כבושה. ואם לדעת הרמב"ם בעינין הטפת דם ברית לנולד מהול לגבי אכילת תרומה וקרבת פסח.

תשובה: (א) **מבואר** בשבת קלה. שהטעם דבעינן הטפת דם ברית בנולד מהול, הוא מפני שמא יש כאן ערלה כבושה. ופירש"י, "שהעור דבוק בבשר". והוסיף המאירי לפרש, "ערלה כבושה, ר"ל מעט עור דק דבוק בבשר שמתוך דקותו ודבקתו ומיעוטו אינו ניכר, ולאחר זמן תתפרק ותתכסה העטרה". ולפי זה נראה שאין הטפת דם ברית מצוה בפני עצמה, אלא היא רק מפני חשש שמא יש ערלה כבושה. ולכן נראה שאם כבר נמול התינוק לפני היום השמיני, בטעות או מפני רפואה, ששוב אין צורך להטפת דם ברית, כיון שבזה ודאי לא נשאר שום ערלה ולכן אין נשאר טעם להטפת דם ברית.

ולפי זה מובן למה שאין מברכין על הטפת דם ברית, שכתב הרמב"ם בהל"מ מילה פ"ג הל"ו. "קטן שנולד כשהוא מהול, כשמטיפין ממנו דם ברית אינן צריכין ברכה". ופירש הכ"מ שם, "טעם קטן שנולד כשהוא מהול, דכיון דטעמא דצריך להטיף ממנו דם ברית משום חיישינן שמא ערלה כבושה היא, כמ"ש בפ"א מהלכות אלו, אין מברכין על הספק". הרי שכל הטעם של הטפת דם ברית הוא מפני ספק ערלה כבושה, ולא מפני שהיא מצוה בפני עצמה.

ולפי זה לכאורה נראה שהגר שנתגייר כשהוא מהול ואין בו שום ספק ערלה כבושה, שאין צריך להטיף ממנו דם ברית. וכן כתב המאירי בשבת קלה. לגבי הגר, "נראה לכאורה שאין צריך להטיף ממנו דם ברית, שהרי כשמתגייר הוא כקטן שנולד, ונולד מהול אלמלא ספק ערלה כבושה אינו צריך הטפה, או שזה כמי שנימול שלא בשעת חיוב כגון ששכחו ומלוהו בשביעי שאין צריך

הטפה... מכל מקום רוב גאונים מסכימים שצריך הטפה להכנסה תחת כנפי שכינה, ומביאין ראיה ממה שאמרו בפרק הערל, אין לי שאינו נמול אלא ביום אלא נימול לשמנה, אבל לתשעה ועשרה לאחד עשרה לשנים עשרה, וגר שנתגייר כשהוא מהול מנין, ת"ל 'וביום'. "ע"ש כל דבריו. ועיין בהערה שם לר"י לנגה, שכתב "בגמרא שלפנינו ליתא בברייתא 'וגר שנתגייר כשהוא מהול' אבל כגירסת רבינו מביאים אותה גם הרמב"ן כאן ד"ה ה"ג, הר"ן שבר"ף נג: ד"ה ולענין, הריטב"א כאן ד"ה איתמר, ועיין גם כן בב"ה ליבמות עב. ד"ה לעולם". ולכן נראה שבגר יש מצוה בפני עצמה של הטפת דם ברית, והוא דבר ודאי, ואין זה מפני ספק שמא יש ערלה כבושה.

ולפי זה כתב הרמב"ן בשבת קלה. "ונראה לי שהמל גר ועבד שנתגייר כשהוא מהול, מברך אקב"ו להטיף דם ברית מן הגרים או מן העבדים, שאין הטפת דם זו מפני ספק, אלא חייבין אנו להטיף מהם דם זו של ברית ונכנסין בה תחת כנפי השכינה, אבל בישראל שנולד כשהוא מהול כיון שא"צ להטיף אלא מפני ספק ערלה כבושה הורו הגאונים ז"ל שאין מברכין, שאין זו מילה וה"ה שאין מברכין עליה להטיף שאף אותו הטפה אינה אלא משום ספק" ע"ש. וכן כתב הריטב"א שם וכן הוא במאירי שם, וכן הוא בר"ן שם.

אלא שכתב רמב"ם הנ"ל בפ"ג הל"ו. ש"גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין ממנו דם ברית אינן צריכין ברכה". ובשלמא שאין לברך על הקטן מפני הספק, הלא שיש לברך על הגר כיון שזה בתורת ודאי. וכתבו הריטב"א והר"ן הנ"ל שדין זה רפוי ביד הרמב"ם ולכן הוא כתב שאין לברך על הגר. וכן ראיתי בגר"א בס"רסח. אות ג. שכתב שהרמב"ם פסק דין זה לחומרא כיון שיש מחלוקת בזה, ולכן צריך הטפת דם ברית, אלא משום הספק אין לברך ע"ש. ואפשר שכן דעת הש"ך שם, אלא הוא לא כתב בפירושו שזה שיטת הרמב"ם ע"ש. ולענ"ד קשה לומר שדין זה רפוי לרבינו הרמב"ם, ואף הריטב"א כתב על פירושו בדעת הרמב"ם "ולא ידעתי למה אמר בגר שמל קודם שנתגייר שאינו צריך ברכה, ואפשר דרפוי הוה מרפיא בדיה", הרי מאחר שהוא כתב "לא ידעתי" וגם "אפשר", נראה שאין פירוש זה בדעת הרמב"ם ברור כלל. ולכן יותר נראה כמ"ש הכ"מ שם, "וסובר רבינו דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול, וכשם שאין מברכין על קטן שנולד מהול כך אין מברכין על גר שנתגייר כשהוא מהול". ע"ש.

ונראה שכוונתו שאף שבגר היא מצוה ודאית, מ"מ לא תקנו חכמים ברכה על מצוה זו כיון שמצינו שאין ברכה על הקטן, והשוו רבותינו דבריהם בזה, והוא כלא פלוג. וכעין זה ראיתי בתשובת הרשב"א בח"א ס"יח. שכתב לגבי הטעם שאין לברך על הגירושין, "וכן על הגירושין, משום דיש מקצת הגירושין שהן בעברה כגון שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה ששנוי המשלח. ואף על פי שיש מצוה במקצתן כגון אותן נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרשן, לא פליגי רבנן לגירושין שיברך במקצת הגירושין ולא יברך במקצתן." ע"ש. הרי אף בנד"ד י"ל הכי שלא פליגי רבנן, ובין על הקטן ובין על הגר אין לברך בהטפת דם ברית. ולפי זה מצינו שדין גר שמל שאני מדין קטן הנולד מהול, ולגבי הקטן אין כאן מצוה בפני עצמה אלא היא רק מפני הספק של ערלה כבושה.

ולפי זה יש לדון על מה שכתבתי לעיל, לגבי התינוק שמלוהו קודם יום השמיני בטעות או מפני רפואה, שנראה ששוב אין שום צורך לחזור לעשות הטפת דם ברית כיון שודאי אין כאן ערלה כבושה. וכן כתב המאירי הנ"ל. וכן הוא כתב גם כן בשבת קלב. בד"ה מצות מילה, "אבל קודם שמנה אין בה מצוה כלל, ואם מל בשביעי או קודם לו לא קיים מצוה, ומכל מקום אינו צריך כלום שהרי נמול הוא מכל מקום, ולא הצריכו בנולד מהול ההטפת דם ברית אלא מספק ערלה כבושה." ע"ש.

וכן נראה מתשובת הרשב"א, הובא בב"י בי"ד ס"רסד. שכתב, "קטן שהצריכוהו רופאים בקיאים למולו תוך ח' מפני הסכנה ויש שם מוהל ישראל וכן נכרי, מי ימול אותו ואם מל אותו נכרי מהו מילתו. תשובה. כל מחמת הסכנה מותר שאין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש, מיהו כל שמלו אותו קודם שמונה אין זו מילה אלא חתיכת בשר בעלמא ואין הפרש בזה בין נכרי לישראל, ואם לא גמרו את המילה כגון שנשארו עדיין ציצין המעכבין או שלא פרעו יחזרו לאחר שיתרפא ויטלו ציצין ויפרעו ע"י מוהל ישראל." נראה מזה שרק אם יש ציצין המעכבין או שלא פרע, שיש לחזור, אבל אם מל כהוגן אין שום טעם לחזור, משמע אפילו על הטפת דם ברית, כן נראה סברת הרשב"א.

וכן נראה מהטור בדעת הרמב"ם, שכתב בס"רסד. "אבל נכרי לא ימול כלל, וכתב הרמב"ם ואם מל א"צ לחזור ולמול פעם שניה, ובספר המצות כתב שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית." ופירש הב"ח שם, "כלומר

מדכתב הרמב"ם א"צ לחזור ולמולו פעם שנייה, אלמא דס"ל דא"צ להטפה, דאם היה צריך הטפה א"כ צריך למולו פעם שנייה ואם היה שבת ביום ח' היה דוחה שבת אלא בע"כ דא"צ הטפה". הרי שלדעת הרמב"ם כיון ששוב אין כאן ערלה אין כאן שום מצוה של הטפת דם ברית.

וכן ראיתי בשאגת אריה בס"נד. שסבר כן בדעת הרמב"ם הנ"ל, וכתב, "ונראה לי דהאי טעמא דס"ל דכל היכא שנימול שלא כדין ס"ל מעוות שא"י לתקן ע"י הטפה וא"צ להטיף, ולפי זה ה"ה בכל הנימולים שלא כדין כגון בתוך זמנו אי נמי בלילה נמי דינא הכי." ע"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין הטפת דם ברית מצוה בפני עצמה.

(ב) **אלא** נראה שאין זה דעת מרן, שהוא כתב בב"י על דברי הטור הנ"ל בס"רסד. "ומה שכתב רבינו בשם הסמ"ג מתוך לשונו משמע דסבר דסמ"ג פליג אהרמב"ם אבל מתוך לשון הסמ"ג עצמו לא משמע הכי, שהרי בלשון הזה כתב, אם מל הנכרי כבר א"צ לחזור ולמול ולחתוך מעט כ"א להטיף ממנו דם ברית, ועל פי זה אפשר לפרש דברי הרמב"ם דמ"ש א"צ לחזור וימול שנית היינו לומר שא"צ לחזור ולחתוך מעט, אבל אה"נ שצריך להטיף ממנו דם ברית דלא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול. וגם רבינו מנוח כתב על דברי הרמב"ם אפשר לומר שצריך להטיף דם ברית ע"י בן ברית." הרי שלדעת מרן הטפת דם ברית מצוה בפני עצמה, ולא רק משום ספק ערלה כבושה, ולכן אף שודאי אינה נשארת שם ערלה עדיין יש לחזור לעשות הטפת דם כדי לקיים המצוה. ועוד הוא מדמה זה לדין תינוק הנולד מהול שצריך טפת דם, ויש להקשות עליו, הלא התם הטעם הוא רק משום ספק ערלה, וזה לא שייך כאן, אלא צ"ל לדעת הב"י שמלבד הטעם של ספק ערלה עדיין יש מצוה בפני עצמה של הטפת דם ברית, ודלא כהמאירי ודעימיה הנ"ל.

ולדעת מרן הא דהטפת דם ברית מצוה בפני עצמה, היא סברת הרמב"ם וגם היא סברת הסמ"ג. וכן כתב הב"י בריש ס"רסב. בשם הגה"מ, וז"ל "והיכא דעבר ומל בלילה מפשטא דמתניתין משמע דאינו כשר, וא"כ יצטרך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, וכן כתבו הגה"מ (פ"א. אות ה.), ואם הדבר כן יש לתמוה על הפוסקים שלא הזכירוהו, ואפשר שהם סוברים שאינו צריך להטיף, וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בפ"ר"א דמילה, דקטן שנימול בתוך שמונה שא"צ לחזור ולהטיף, וכן נראה מדברי תשובת הרשב"א שאכתוב בס"רסד." ע"ש. ולפי זה נראה שאף מרן סבר

ועיין עוד בזה בשאגת אריה ס"נב.)

ויש מקום לומר שיש לדחות מסקנה זו, שהלא כתב מרן בב"י בפירושו לדעת הרמב"ם, "אפשר לפרש דברי הרמב"ם". הרי שפירושו בדעת הרמב"ם הוא רק בלשון "אפשר" ואף הוא מודה שהוא אינו מוכרח. וכן הוא כתב בשם רבינו מנוח, "אפשר לומר שצריך..." ולכן כיון שמצינו שהרשב"א והמאירי והרא"ש בב"י בס"רסב. הנ"ל, והטור בדעת הרמב"ם, סברו שאין צריך לחזור על הטפת דם ברית, ולכן י"ל שאין ספק הב"י בפירושו בדעת הרמב"ם מוציא מה שהוא ודאי לדעת הראשונים הנ"ל שאין צריך לחזור כלל על הטפת דם ברית. ועוד מצינו ביד מלאכי בכללי הש"ע באות יא. שהוא כתב, "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא הוא ז"ל העתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה" ע"ש. ולכן י"ל דבשלמא שקבלנו עלינו לשון מרן בש"ע ולשון הרמב"ם בדין זה, מ"מ י"ל שעדיין בידינו לפירוש דברי הרמב"ם כדעת הטור והב"ח הנ"ל כיון שפירוש מרן בב"י הוא רק בלשון אפשר, ויותר טוב לפרש דעת הרמב"ם כהטור והב"ח להשוות דעתו עם המאירי והרשב"א והרא"ש, ואפוא מחלוקת לא מפשינן. וכן ראיתי ברב ברכות בסוף במערכת ז. שכתב בענין אחר "לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כפירוש מרן שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שלא מצינו שום רמז בלשון מרן בש"ע שהוא סובר שצריך לחזור להטפת דם ברית.

אלא זה אינו נראה לי, שהלא לדעת הסמ"ג וההגה"מ שהובא מרן בב"י הנ"ל, יש חיוב גמור לחזור לעשות הטפת דם ברית, וגם נראה שכן דעת הטור כיון שהוא הביא דעת הסמ"ג באחרונה, שמשמע שכן דעתו, וכן כתב השולחן גבוה בס"ק ז. לדעת הטור ע"ש. ועוד ראיתי ביים של שלמה ב"פ הערל אות ה. שהוא הביא שאף מהר"ם בתשובה סובר כן ע"ש. ולכן הדבר בגדר ספק דאורייתא, ולכן אין מקום להכריע הדבר, וכיון שיש ספק בדעת הרמב"ם יש לאזיל בזה לחומרא. וראיתי בשאגת אריה הנ"ל שכתב בסוף, "ואע"ג דהטור כתב ב"ד ס"רסד. בשם ספר המצות דבנימול ע"י נכרי צריך לחזור ולהטיף ממנו

שיש מחלוקת בזה, ואף הוא פירש תשובת הרשב"א הנ"ל כמו שכתבתי שאין שום מצוה של הטפת דם ברית אם כבר מל התינוק משום סכנה או משום טעות. אלא כיון שמרן פסק כהרמב"ם בש"ע בס"רסד. לגבי נכרי "שאם מל אין צריך לחזור ולמול פעם שנית." נראה דאנן קי"ל שעדיין צריך לחזור על הטפת דם ברית, וכמו שפירש לנו מרן כוונת הרמב"ם בב"י שם. ולכן צ"ל שהטפת דם ברית היא מצוה בפני עצמה. (ואגב יש להקשות על הב"י על פירושו בדעת תשובת הרשב"א הנ"ל, שאף שהוא כתב שלדעת הרשב"א אין צריך הטפת דם ברית כמבואר לעיל, מ"מ הוא כתב שהטעם הוא מפני שבדיעבד כבר יי"ח, וז"ל "ואפשר שהם סוברים שאינו צריך להטיף וכן נראה מדברי הרא"ש וכן נראה מדברי תשובת הרשב"א שאכתוב בס"רסד. ולפי זה צ"ל שמה ששינינו וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר דמשמע שאם עשו בלילה פסול, לא קאי אמילה אלא אינך." הרי מבואר שהטעם שסברו הרא"ש והרשב"א שא"צ הטפת דם ברית הוא מפני שבדיעבד יי"ח, ולכן בעובר ומל בלילה א"צ הטפת דם ברית שאין המילה פסולה בדיעבד. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא כתב הרשב"א דעתו לגבי המל בתוך ח' והוא לא איירי בלילה כלל, ולכן אף בתוך ח' א"צ לחזור על הטפת דם ברית, וכן נראה מהרא"ש שאף הוא איירי במל בתוך ח'. ולכן נראה שמרן סובר שאף בזה יי"ח בדיעבד, ולכן א"צ הטפת דם ברית. וזה קשה בעיני, שאם דעת הרשב"א כן שבאמת הוא יי"ח בדיעבד בתוך ח', הרי ודאי צריך לעשות המילה בתוך ח' ע"י ישראל, ולמה הוא כתב שאין הקפדה בזה, ולמה הוא כתב שזה רק חתיכת בשר בעלמא, הרי ודאי סברתו שאין כאן שום מצוה, ומ"מ א"צ לחזור על הטפת דם ברית כיון ששוב אין שם ערלה, וכמו שכתב המאירי הנ"ל. ועיין בשאגת אריה הנ"ל שכתב כן. ויש לדחוק ולומר שמ"ש "שאם עשו בלילה פסול לא קאי אמילה אלא אינך", פירוש פסול הוא, שהוא פסול וצריך לחזור לעשות המצוה, משא"כ במילה שאף שהוא אינו יי"ח בלילה מ"מ א"צ לחזור לעשות המצוה. מ"מ אחר שנגלות לנו דברי המאירי נראה שהעיקר פירוש בדברי הרשב"א הוא כמאירי שנראה שהמאירי אזיל כשיטת הרשב"א, ואפשר שאילו מרן ראה דעת המאירי הוא היה מפרש דעת הרשב"א כדעת המאירי. ועוד יש להעיר על הש"ך בס"רסב. ס"ק ב. ובס"רסד ס"ק ו. שכתב שאף לדעת הרשב"א בתשובה הנ"ל, צריך לחזור להטפת דם ברית, ודלא כנראה מהב"י. ע"ש. ולענ"ד זה אינו, אלא דעת הרשב"א שא"צ לחזור להטפת דם ברית כלל כיון ששוב אין כאן ספק ערלה כבושה, והוא אזיל כשיטת המאירי,

דם ברית, מ"מ הא הר"ש והרא"ש נמי כהרמב"ם ס"ל והרי ראיית הר"ש נכונה. הרי שהוא תופס כעיקר כנגד הסמ"ג, וזה מפני שפשוט לו שהרמב"ם סובר כהר"ש והרא"ש, אלא כיון שמצינו שפירש לנו הב"י ורבינו מנוח שאפשר שהרמב"ם חולק על הר"ש והרא"ש, וגם כיון שמצינו שזה סברת הסמ"ג ומהר"ם והגה"מ והטור, לכן עדיין י"ל כאן ספק דאורייתא לחומרא, ויש לעשות הטפת דם ברית. וכן כתב הרמ"א שם, וכן הוא בנושאי כליו הש"ע שם.

ולפי זה יש להקשות על מה שראיתי במשנת רבי אהרן בס"ל. לה. אות ד. שכתב שם לגבי דברי הרמב"ם, "פסק בפ"ב ממילה הל"א. דעכו"ם לא ימול כלל, ואעפ"כ אם מל אין צריך לחזור ולמול שנית. ועיין בכסף משנה שכתב שטעמו של הרמב"ם, דלהכי א"צ לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, דמספקא ליה להרמב"ם אי מילה בעכו"ם פסולה או לא, ולפיכך פסק לכתחילה לא ימול, ואם מל א"צ לחזור ולמול." ונראה שפשוט לו שמ"ש הרמב"ם "אינו צריך לחזור ולמול שנית", פירושו הטפת דם ברית, וכן הוא הבין בדעת הכ"מ. ולענ"ד זה אינו לדעת מרן כדביארתי לעיל, שהלא כתב בב"י שיש לפרש דברי הרמב"ם כהסמ"ג, דהיינו שא"צ לחזור לחתוך בשר, אבל אה"נ שצריך לחזור על הטפת דם ברית.

ועוד יש להעיר על דברי המשנת רבי אהרן שם, שאחר שהוא הביא מ"ש הכ"מ לבאר שיטת הרמב"ם, דהיינו מילה ע"י גוי לכתחילה פסולה אבל בדיעבד כשרה, הוא הביא קושית השאגת אריה, "דאי ספיקא הוי מספק ודאי צריך לחזור ולמול שנית, דהו"ל ספיקא דאורייתא. ולתרוץ קושיא זו על הכ"מ כתב המשנת רבי אהרן בד"ה ולפי"ז מיושבים, "דהא דאין צריך להטיף הוא מכח ספק ספיקא, ספק אחד שמא מילת עכו"ם כשרה, ואף אי מילת עכו"ם פסולה יש עוד ספק דהטפה הוא רק מכח ערלה כבושה, אבל הנימול שלא כהלכתו א"צ הטפה, ולכן א"צ להטיף מכח ספק ספיקא". ע"ש. ולענ"ד אין לומר כן לדעת מרן, שאין לומר שהטפת דם ברית היא משום ספק ערלה כבושה בלבד, אלא הוא סבר שהיא מצוה בפני עצמה, ואף שלא תקנו חכמים ברכה על מצוה זו על הקטן הנולד מהול כיון שזה על הספק שמא אין שם ערלה כבושה כמו שביארתי לעיל, מ"מ עדיין יש חיוב ודאי כאן להטיף הדם לדעת מרן. ולכן אין לעשות ספק בדבר זה לדעת מרן (ועיין לקמן באות ג. שביארתי המקור לסברה זו).

ולענ"ד יש ליישב קושית השאגת אריה על מרן בקצת אופן אחר. ובתחילה יש לידע מ"ש הפר"ח בקונטרס אחרון ל"ד בהשגות שלו על הבית הלל ס"א. "דמדאורייתא ליכא לפלוגי בין לכתחילה לבדיעבד". וכן הוא בפר"ח בא"ח ס"תסא. בס"ק ה. ע"ש. וכן כתב הברכ"י בס"תפט. אות ו. ע"ש. ולכן נראה שמ"ש הכ"מ שלרמב"ם מילת עכו"ם כשרה בדיעבד אבל אין לעשות כן לכתחילה, פירושו דמן התורה מילת עכו"ם כשרה אף לכתחילה, אבל מדרבנן לכתחילה אין לעשות כן אבל בדיעבד היא מותרת. ולפי זה יש לעשות ס"ס בדעת הרמב"ם ולחלק בין הצד מדאורייתא ובין הצד מדרבנן כעין שמצינו בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו. בד"ה חזרנו, בשם מרן והפוסקים ע"ש. שמצד הדאורייתא י"ל שיש ספק אי הלכה כמ"ד מילת עכו"ם כשרה או לא, וכיון שלדעת הרמב"ם קי"ל ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ומן התורה יש לאזיל לקולא, ולכן בספק הלכה זו יש לאזיל לקולא מן התורה. ומצד הדרבנן י"ל יש ספק אי הלכה כמ"ד שמילה כשרה אף ע"י עכו"ם, ואת"ל שהיא פסולה ויש לאזיל לחומרא, שמא יש להכריע שהיא פסולה רק לכתחילה אבל בדיעבד היא כשרה. ואל תאמר שיש כאן ס"ס משם אחד, דהיינו אם מילת עכו"ם כשרה או לא, שזה אינו, שידוע שיש לעשות ס"ס בשם אחד באופן שספק אחד מתיר יותר מחבירו כמבואר בש"ך בכללי ס"ס אות יב. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שלספק הראשון י"ל שמא מילת עכו"ם פסולה לגמרי ולספק השני י"ל שהיא רק לכתחילה. ולכן לפי זה שפיר אתי פירוש הכ"מ בדעת הרמב"ם, ונסתלקה קושית השאגת אריה הנ"ל.

ומ"ש המשנת רבי אהרן שם, שאף ביש ס"ס לברך על הטפת דם ברית, מ"מ אין לברך, וזה סברת הרמב"ם. והוא הביא ראייה לדבריו מהחיי אדם כלל ה. אות ו. והנשמת אדם שם. לענ"ד זה קשה, שהלא הטפת דם ברית היא מן התורה ובכלל המצוה של מילה, ומבואר שם בנשמת אדם, שמצוה מן התורה שאני, כמבואר לגבי ספירת העומר בס"תפט. שאם יש ס"ס לברך שפיר הוא לברך, כיון שלהראבי"ה אף בזמן הזה ספירת העומר מן התורה. ע"ש. וכן הוא סברת כמה אחרונים, כמבואר במכתם לדוד א"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח, והלב חיים ח"ב ס"קכא. דף פ, והבן איש חי בח"ב פר"ב בראשית אות יג. לגבי ס"ס בקידוש מבעוד יום. והתורת חסד ס"ז. אות ד. והיחזיק דעת ח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב, וכן בח"ו. בסוף ס"מ. לגבי ברכת הכהנים. וכבר כתבתי על זה לגבי ברכת לישב בסוכה על אכילת מזונות (ס"קח. אות יח.)

ע"ש. ולפי זה כן הוא כאן, שכיון שהטפת דם ברית בכלל המצוה מן התורה של מילה, שפיר הוא לברך על ספק ספיקא.

(ג) **ולפי** זה עדיין יש לברר סברת מרן הב"י, שאיך הוא כתב שיש מצוה לעשות הטפת דם ברית בישראל שכבר מלווה, הלא כתוב בגמרא בשבת קלה. הנ"ל שכל הטעם הוא מפני ספק ערלה כבושה, ולא מפני מצוה בפני עצמה, ומשמע שאם ודאי אין שם ערלה כבושה, שוב אין שום מצוה לעשות הטפת דם ברית. ולכן דעת מרן הב"י צריך ביאור.

ולענ"ד י"ל שסבר מרן שמה שכתוב בגמרא שבת שהטעם להטפת דם ברית הוא מפני ערלה כבושה, דהיינו שהטפת דם ברית היא מצוה מן התורה, אלא שפירשו לנו חכמים הטעם למצוה שהוא מפני ספק ערלה כבושה, ולכן סברו חכמים שכיון שמצוה זו היא רק מפני ספק אין לדחות שבת מפניה כמבואר שם בראשונים. ויש מ"ד שם שסבר שאין הערלה כבושה בכלל ספק כלל אלא היא ודאית, ולכן יש לדחות שבת בשביל מצוות הטפת דם ברית. ולכן סבר מרן, שודאי שהטפת דם ברית היא מצוה, וכיון שכן אף שטעם התורה הוא מפני ספק ערלה כבושה, מ"מ אף במקום שודאי אין שם ערלה כגון שמלווה קודם לשמונת ימים, עדיין יש לחזור לעשות הטפת דם ברית. וזה כמו שאין דורשין טעמא דקרא, שכיון שמצינו שיש מצוה זו אין לאזיל בתר טעמא אלא שיש לעשות הטפת דם בכל אופן, אף שפשוט לנו שאין שם שום ערלה. והא דכתבו חכמים הטעם הוא רק כדי ללמוד אם יש לדחות שבת מפני מצוה זו או לא. ולכן מ"ש מרן בכ"מ הנ"ל שאין לברך על מצוות הטפת דם ברית כיון שהיא משום ספק, הכי פירוש, שאף שהיא ודאי מצוה מ"מ כיון שטעם המצוה משום ספק לא תקנו חכמים ברכה על מצוה זו.

ויש להביא ראיה לסברה זו בדעת מרן מהירושלמי בשבת פ"ט. הל"ב. וכן הוא בירושלמי בפ"ה הערל, "רב אמר 'המול ימול', מיכן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית." ופירש הקרבן העדה שם, "דדלמא ערלה כבושה היא שהעור דבק בבשר, וה"פ דקרא המל מי שהוא כבר נימול ימול שנית." הרי שדין הטפת דם ברית הוא דרשה גמורה מן התורה, והיא מצוה בפני עצמה, והטעם למצוה זו הוא מפני ספק ערלה כבושה. ולכן י"ל שאף באופן שאין שם ערלה כבושה עדיין יש מצוה לעשות הטפת דם, ואין דורשין טעמא דקרא.

ויידוע שבהל" מלווה ולוה פ"ג הל"א. פסק הרמב"ם כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, ואף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר"ש, כבר כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתב הטעם של המצוה בפסוק. ואף הטור באה"ע ס"טז. פסק כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, כמבואר בכ"מ בהל"א איסורי ביאה פ"ב. ע"ש. ולכן לכל הדעות י"ל שאין דורשין טעמא דקרא לגבי הטפת דם ברית כיון שלא ביאר טעם המצוה בפסוק, ואף שהמצוה היא מפני ספק ערלה כבושה, אף כשידוע שאין שום ערלה עדיין יש מצוה של הטפת דם ברית. כן נראה לי להסביר דעת מרן בזה.

(ד) **ועוד** יש לבאר בזה, והוא שאין להקשות על סברת רב בירושלמי הנ"ל, והפירוש של הקרבן העדה בדבריו, שהטעם של מצוות הטפת דם ברית הוא מפני ספק ערלה כבושה, ממה שתימה הגמרא ביומא עד. לגבי כו', "איצטריך קרא לאתויי ספיקא", ולכן אף כאן י"ל האם איצטריך קרא לאתויי ספק ערלה כבושה, שאין זה קושיא כמבואר בתוספות שם שכתבו, "ואע"ג דאמר פ"ט דבכורות נח: עשירי ודאי ולא עשירי ספק, וכן בשילהי מסכת נזיר סה: דאמרין ספק בהרת קדמה ספק שער לבן קודם טהור, ויליף לה מקרא דכתיב לטהרו או לטמאו פתח הכתוב בטהרה תחילה ולא פרכינן איצטריך קרא למעוטי ספיקא, י"ל דהכא פריך שפיר איצטריך קרא לאתויי ספיקא דקמי שמיא גליא שהוא שוה כל שעה דהוה מצי למימר לן אי חיה או בהמה, דאי חד מינייהו חיה כולהו חיה, ואי חד מינייהו בהמה כולהו בהמות, וכן בפ"ק דשחיטת חולין כב: גבי פרט לתחילת הצהוב... אבל ספק עשירי לא הוי מצי למימר כולהו עשירי דיש מהן שהם תשיעי ויש מהן עשירי". ע"ש כל דבריהם. ולכן אף לגבי ספק ערלה כבושה י"ל שהוא דומה לספק עשירי, שלא מצי למימר שכולהו ערלה כבושה או כולהו אינן ערלה כבושה, ולכן שפיר יש לרבות הטפת דם ברית מהפסוק של "המול ימול". ועיין עוד בזה בתוספות בחולין כב: בד"ה איצטריך, וכן בפר"ח בי"ד ס"ק. בריש הכללי ס"ס לגבי אי ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן או מדאורייתא, ומה שהוא כתב שם בשם המהרי"ט ומה שהוא כתב עליו.

(ה) **אלא** שעדיין יש לברר למה לא סברו הרשב"א והמאירי ודעימיה כהאי דרב בירושלמי שיש מצוה מיוחדת בהטפת דם ברית, ולמה סברו שהטפת דם ברית היא רק משום ספק ערלה כבושה, ומלבד זה אין מצוה. ולענ"ד נראה שהם סברו שירושלמי זה דחויא היא מהלכה. וזה מפני שאמר רב שני דינים בירושלמי, וז"ל "רב אמר המול

מרן בב"י.

(ו) **ועוד** י"ל בזה, שראיתי בתוספות בשבת קלה. בד"ה ולא, שמ"ש הגמרא שם "ערלתו", ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק דוחה את השבת, "נראה לר"י דעיקר האי קרא אתא לאנדרוגינוס שאינו דוחה שבת ונולד כשהוא מהול". ולכאורה נראה שיש ללמוד הטפת דם ברית מ"ערלתו", אלא שזה אינו, ש"ל שעדיין יש ללמוד הטפת דם ברית מהמול ימול, אלא למדינן מ"ערלתו" שאין מצוות הטפת דם ברית יכולה לדחות שבת. ע"ש.

ועוד יש להביא ראיה לסברת מרן מרש"י בשבת קלה, שכתוב שם לגבי רבי נתן, "הביאתו לפני, ראיתו שהוא ירוק הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית". ופירש"י "דאי מהיל ליה לא נפק מיניה דמא, וההטפת דם ברית מצוה כדכתיב (זכריה ט.) גם את בדם בריתך" ע"ש. הרי שיש מצוה של דם ברית. ואף שיש לדחות וי"ל שמצוה זו היא רק בשעת מילה ממש, וכן י"ל לרשב"א והמאירי והר"ש והרא"ש הנ"ל, אבל שלא בשעת המילה אין שום מצוה של הטפת דם ברית בפני עצמה, מ"מ סבר מרן שאף בפני עצמה יש מצוה בהטפת דם ברית, וכדמוכח מרב מהירושלמי הנ"ל, ולכן כך יש לפרש ברש"י זו.

וראיתי במשכנות יעקב בי"ד ס"ג. שכתב כן, "ומה שצריך להטיף ממנו דם ברית היינו משום דההטפת דם ברית גופא הוא מצוה בפ"ע". ובסוף דבריו הוא כתב, "ועיין בזוהר הקדוש דמוזכר כמה פעמים ובתקונים דחשיב ג' מצות במילה, מילה ופריעה ואטופי דמא, הרי דחשיב ההטפת דם ברית למצוה בפני עצמה. וכן משמע בגמרא מבריייתא דרבי נתן הבבלי דאמר הצצתי ולא ראיתי בו דם ברית, וכתב רש"י ז"ל שההטפת דם ברית מצוה הוא" ע"ש. וזה כמו שכתבתי לדעת מרן, מ"מ נראה לענ"ד שעדיין י"ל לגבי ראיות אלו, דאח"כ שהטפת דם ברית מצוה בפני עצמה, אלא שזו רק בשעת המילה, אבל לחזור לעשות הטפת דם ברית בפני עצמה, אפשר שאין זו מצוה בפני עצמה אלא רק משום ספק ערלה כבושה, וכן י"ל לראשונים הנ"ל דפליגי על הסמ"ג והגה"מ.

(ז) **ועכשיו** יש לבאר מה יענה המהר"ם ודעימיה לראיה הר"ש ברא"ש בפ"ר דמילה, שכתב שם היכא דקדם ומל של שבת בערב שבת, דלא ניתנה שבת לדחות, אלמא דא"צ להטיף ממנו דם ברית כיון דלא נתנה שבת לדחות ע"ש. ולענ"ד אין זה ראיה כנגד המהר"ם והסמ"ג, ויש

ימול, מיכן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, המול ימול, מיכן לישראל ערל שלא ימול עד שימול. הרי שרב דורש שני דינים מ"המול ימול". אלא בבבלי בשבת קלה. רב פסק הלכתא כת"ק אליבא דבית הלל דנולד מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית ולא ס"ל האי דרשה. ועוד בבבלי בע"ז כז. גרסינן איתמר מנין למילה בעכו"ם שהיא פסולה, רב אמר ואתה את בריתי תשמור, ור"י יוחנן אמר המול ימול. הרי דרב לא מוקי המול ימול למעוטי עכו"ם. ולכן מצינו שבבבלי רב לא סבר הדרשה של המול ימול, וגם הוא לא סבר שהתינוק הנולד מהול צריך הטפת דם ברית, ולכן אין לפסוק כהירושלמי בזה. ועוד י"ל, שמוכח בע"ז שהטעם שרב לא סבר הדרשה של המול ימול, הוא מפני שהוא סבר שאין לדרוש כן מפני דברה תורה כלשון בני אדם, וכן כתב המצפה איתן ביבמות עא: לדעת רב ע"ש. ולכן לדעת הבבלי אין רב יכול לדרוש המול ימול כלל, ודלא כהירושלמי בזה. ויש עוד טעם יש לדחות הירושלמי, שהלא בבבלי המול ימול לא אתי כלל משום הטפת דם ברית, אלא להוכיח שאין מילה כשרה בערל כמבואר בע"ז שם, או ללמוד "אפילו מאה פעמים", או ציצין המעכבים, כמבואר ביבמות עב. ולכן נראה שהבבלי לא סבר דרשה זו של הירושלמי. ולכן מכל טעמים אלו השמיטו הראשונים הנ"ל האי ירושלמי, ולכן סברו שאם התינוק אין לו ערלה כלל כגון שמלוהו בתוך שמיני, אין שום מצוה לחזור לעשות ההטפת דם ברית.

אמנם נראה שמהר"ם והסמ"ג והגה"מ, ומסקנת הטור, והפירוש של הב"י בדעת הרמב"ם, סברו שאף ש"ל שרב בבבלי לא סבר הדרשה של המול ימול לדורש הטפת דם ברית להתינוק הנולד מהול, מ"מ עדיין מצינו בשבת קלה. המ"ד שסבר שיש לחוש לספק ערלה כבושה, ועדיין יש לחקור מנין המקור לסברתם, שהלא מצינו במקומות אחרים שדורשין החכמים הפסוקים לאתווי או למיעט הספק, כמו שכתבתי לעיל בשם התוספות ביומא עד. ולכן צ"ל שהם דרשו הדין של ספק ערלה מהמול ימול, וכמו שמצינו בירושלמי, ואף שאין זה סברת רב בבבלי, מ"מ י"ל שזה סברת המ"ד שחושש לספק ערלה. ולכן לפי זה י"ל שאף הבבלי מסכים לדרשה זו. ולכן שפיר י"ל שכיון שזה דרשה מן התורה ובמצוה זו י"ל אין דורשין טעמא דקרא, אף במקום שאין שום חשש של ערלה כבושה עדיין יש מצוה של הטפת דם ברית. ולכן אם כבר מלו התינוק קודם יום שמיני, או אם מלוהו עכו"ם, עדיין יש מצוה של הטפת דם ברית, לדעת הסמ"ג ודעימיה, וכן נראה דעת

להשיב כמ"ש הש"ך בס"רסב ב. "די"ל דנהי דלא יצא מ"מ לא ניתנה שבת לדחות אלא על מצות מילה ממש ולא על ההטפת דם ברית. וראיתי בשאגת אריה בס"נד. שהוא השיג על הש"ך וכתב, "ואני אומר אם צריך ההטפת דם ברית ביום ח' ה"ה דוחה נמי שבת, דמה לי הטפה אם צריכה מן התורה הרי היא כתחילת מילה לכל דבריה, ומדלא ניתנה שבת לדחות אצלו ש"מ דא"צ הטפה כלל... ואע"ג דשם בפר"א דמילה אמר גבי נולד מהול דצריך להטיף דם ברית ואפ"ה אין מחללין עליו את השבת, ה"ט משום דקי"ל דנולד מהול א"צ להטיף אלא משום דחיישינן דילמא ערלה כבושה היא, הילכך מספיקא אזלינן לחומרא ומהלינן לח' דילמא ערלה כבושה היא, ואין מחללין שבת דילמא לאו ערלה היא, אלא נולד מהול דא"צ להטיף וא"א לחלל שבת מספיקא, אבל כל היכא דודאי צריך הטפה הרי היא כתחלת מילה ודוחה את השבת, והשתא ראיית הר"ש נכונה."

ולענ"ד יש להשיב על השאגת אריה לקיים סברת המהר"ם ודעימיה והש"ך הנ"ל. וי"ל דאה"נ שהטפת דם ברית מצוה בפני עצמה והיא מצוה ודאית וכמ"ש המול ימול, מ"מ כיון שטעם המצוה הוא מפני ספק ערלה כבושה, אז אין לדחות שבת מפני זה כמ"ש בשבת קלה. "ערלתו" שאין לדחות שבת על ספק ערלה. ומה שאנו עושין הטפת דם ברית אף שודאי אין שם ערלה כגון במל לתוך ח', הוא מפני שאין דורשין טעמא דקרא כמו שכתבתי לעיל. ולכן אין להביא ראיה כנגד המהר"ם מהאי דמל בערב שבת, שאף שודאי צריך לעשות הטפת דם ברית מ"מ אין זו דוחה את השבת.

ח) עז כאן נראה לפרש דעת מרן לגבי הטפת דם ברית במצוות מילה, אלא עדיין צריך ליישב כל זה ממה שמצינו לגבי קרבן פסח ותרומה. בריש פ"ה הערל יש מחלוקת בין ר"א ור"ע לגבי מאיזה פסוק ילפינן איסור ערל בתרומה. רבי אליעזר נפקא דערל אינו אוכל בתרומה מג"ש דתושב ושכיר, דנאמר תושב ושכיר בפסח והוא מיותר כדאמרו שם, ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה להלן ערל אסור בו אף כאן ערל אסור בו. ולר"ע נפקא מאיש איש לרבות ערל כטמא, ואמרי שם ור"ע האי תושב ושכיר לגבי פסח מאי עביד ליה, לאתויי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול וצריך להטיף ממנו דם ברית. ור"א לטעמיה דאמר גר שמל ולא טבל גר מעליא הוא, וקסבר כשנולד כשהוא מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית. ע"ש.

ונראה דאנן קי"ל כר"ע בזה, שאם אמרינן דבעינן הטפת דם ברית משום ספק ערלה כבושה וכמבואר בשבת קלה, מצינו שקטן הנולד מהול הוא ספק ערל, וזה מעכב בקרבן פסח ותרומה, ולכן ודאי שצריך הטפת דם ברית לקטן הנולד מהול, וכשיטת דר"ע. וכן ראיתי במאירי ביבמות שם, "קטן הנולד מהול אין דנין אותו כמהול, שהרי צריך להטיף ממנו דם ברית משום ספק ערלה כבושה, הלכך מילתו מעכבת את אביו מלאכול" ע"ש.

אלא נראה שהרמב"ם רוח אחרת עמו בזה, שבפ"ז דהל" תרומה הל"יא. הוא כתב, "הנולד מהול אוכל בתרומה, והטומטום אינו אוכל מפני שהוא ספק ערל, ואנדרוגינוס מל ואוכל." הרי הוא השמיט שצריך הטפת דם ברית, ועוד לגבי הטומטום הוא כתב שהוא ספק ערל, אבל לגבי הנולד מהול הוא לא כתב את זה אף שיש ספק ערלה כבושה. והלא כמו שלגבי האנדרוגינוס הוא כתב "מל ואוכל" כמו כן הוי ליה לכתוב לגבי הנולד מהול, "עושין הטפת דם ברית ואוכל". אלא מבואר שלדעת הרמב"ם אין שום צורך להטפת דם ברית לנולד מהול כדי לאכול בתרומה. וכן ראיתי ברדב"ז שם, שכתב "ואע"ג דצריך להטיף ממנו דם ברית, מכל מקום לאו ערל הוא." הרי שאף שצריך הטפת דם ברית לקיים מצוות מילה, מ"מ לגבי אכילת תרומה הוא לאו ערל והוא מותר לאכול. וזה דבר תמוה, שהלא יש כאן ספק ערלה כבושה, ואיך מתירין לו לאכול בתרומה.

וכן לגבי קרבן פסח בפ"ט. הל"ה. כתב הרמב"ם "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו." והוא השמיט מ"ש ר"ע בפ"ה הערל הנ"ל שאם הוא נולד מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית. וכבר הקשו כן האחרונים על הרמב"ם, עיין במשכנ"י הנ"ל שכתב לגבי הטפת דם ברית, "בסוגיא דשבת פרא"ד מבואר שם הטעם משום דחיישינן שמא ערלה כבושה היא... ולפי דבריהם ודאי שהוא ספק ערל ואסור לאכול בתרומה... ומדברי הרמב"ם ז"ל נראה... דנולד מהול מותר לאכול בתרומה, מבואר דס"ל דאין בו חשש ערלה דאל"ה ודאי לא הוי שרינן ליה בתרומה" ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן בי"ד ס"רסג. אות יד. שכתב, "ודע שיש בענין נולד כשהוא מהול שאלות גדולות, דהנה מלשון הפוסקים וכן מלשון הש"ס בשבת שם מבואר דנולד כשהוא מהול למאן דס"ל דצריך להטיף ממנו דם ברית, הוא מפני הספק דשמא ערלה כבושה היא, ולכן אינו דוחה את השבת וא"צ ברכה, אבל א"כ אמאי אמרינן ביבמות עב. דנולד כשהוא מהול אוכל בתרומה וכן כתב הרמב"ם בפ"ז מתרומות, הא הוי

ספק ערל" ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן העתיד בהל" תרומה ס"ע. אות י. שהוא הקשה על הרמב"ם למה לא בעינן הטפת דם ברית לנוולד מהול לגבי תרומה. ע"ש.

ט) ולכן נראה שצריך לבאר כל זה. ולענ"ד נראה שהרמב"ם לא פסק כהאי דאמר ר"ע ביבמות עא. לגבי תושב ושכיר בקרבן פסח, "לא תויי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד מהול", שנראה מזה שהוא הדין לגבי אכילת תרומה ש"ל הכא שאין סברה לחלק ביניהם. אלא הרמב"ם פסק כהגמרא בדף עב. שכתוב שם "טומטום אין אוכל בתרומה נשיו ועבדיו אוכלין, משוך ונוולד כשהוא מהול, הרי אלו אוכלים", והוא בתוספתא שם פ"י. ומשמע שהנוולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית כלל לאכול בתרומה, ודלא כסברת ר"ע הנ"ל. ומצינו שהרמב"ם פסק כהתוספתא זו כיון שמתוספתא זו דחינן סברת רב הונא לגבי דין משוך, שכתוב בגמרא שם שסבר רב הונא "דבר תורה משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל", אלא שבמסקנה כתוב בגמרא מכא מ"ש בתוספתא שמשוך אוכל תרומה, "תויבתא דרב הונא, תויבתא". וכן פסק הרמב"ם בפ"ז דתרומה הל"י. וכמבואר בכ"מ והרדב"ז שם. ואף שראיתי בערוך השולחן העתיד בהל" תרומה ס"ע. שהוא סבר שדעת הרמב"ם כרב הונא, מ"מ העיקר בזה כהכ"מ והרדב"ז שפשוט להם שהרמב"ם סבר שאין ההלכה כרב הונא ע"ש. (ועיין במשנה למלך שם שהירושלמי סייעתא לרב הונא, אבל הבבלי לא סבר כן.) ולכן מצינו שכיון דדחינן סברת רב הונא מתוספתא זו, אף י"ל שיש לדחות סברת ר"ע מהתוספתא, וי"ל שהנוולד מהול א"צ הטפת דם ברית לאכול בתרומה, ולכן כך כתב הרמב"ם בהל" תרומה שם כלשון התוספתא, "הנוולד מהול אוכל בתרומה", והוא השמיט האי דינא דר"ע.

ועוד י"ל טעם אחר למה שלא פסק הרמב"ם כר"ע לגבי הטפת דם ברית, וזה מפני ש"ל שהוא פסק כר"א שם, שהרמב"ם הביא הדרשה של תושב ושכיר להוכיח שהערל אסור בתרומה כמבואר בפירוש המשניות שם, וכן הוא בהל" תרומה פ"ז הל"י. ע"ש. ולכן שוב אין מקום לדרשה של ר"ע שתושב ושכיר לא תויי שהנוולד מהול צריך הטפת דם ברית לגבי קרבן פסח, ואף שר"א שם סבר שהתינוק הנוולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית כלל אף לגבי מצוות מילה, מ"מ בזה לא קי"ל כוותיה כמבואר בשבת קלה. וכן אף שדרש ר"ע שגר שמל ולא טבל שאינו גר מתושב ושכיר, מ"מ לא בעינן פסוק לזה כנראה לדעת החכמים ביבמות מו. שלא הביאו פסוק לסברתם. ולכן

שפיר י"ל שתושב ושכיר הוא לאסור הערל בתרומה וכדר"א, ולכן אין מקום למה שדרש ר"ע מהפסוק דבעינן הטפת דם ברית להנוולד מהול לקרבן פסח. ועיין עוד בזה בלחם משנה בפ"ט. דקרבן פסח הל"ז. ועיין בערוך השולחן בי"ד בס"רסג. אות טו. שכתב שהרמב"ם סבר כר"א. ועיין לקמן מה שכתבתי על דבריו.

י) ולכן לפי זה יש לדון, מאי החילוק בסברה בין מצוות מילה שאנו אמרינן שהתינוק שנולד מהול צריך הטפת דם ברית משום ספק ערלה כבושה כמבואר בשבת קלה. ובין תרומה וקרבן פסח שסבר הרמב"ם שהנוולד מהול א"צ הטפת דם ברית. ולענ"ד י"ל שלגבי מילה בעינן המעשה של מצוה דהיינו לחתוך הערלה, או אם יש שם ספק ערלה כבושה לעשות הטפת דם ברית בקום עשה, שאף זו בכלל עשיית המצוה. אמנם לגבי אכילת תרומה וקרבן פסח לא בעינן שום עשיית מצוות מילה אלא רק שיהיה הישראל בלי ערלה, וכמ"ש בשמות יב. "וכל ערל לא יאכל בו." ואף שכתוב בפסוקים שם "ומלתה אותו אז יאכל בו", וגם "המול לו", אין אלו באו ללמד שצריך עשיה כדי שלא יהיה האיש ערל, אלא העיקר בזה הוא רק שיהיה אינו ערל.

ועוד י"ל שלגבי תרומה וקרבן פסח העיקר הוא אם הישראל נראה כערל או לא, אבל לגבי מצוות מילה היא תלויה בדיעה, דהיינו שעדיין שייך המצוה אם ידעינן שיש ערלה שם אף שהיא אינה ניכרת.

וי"ל ששני חילוקים אלו תלוי זה בזה, דהיינו שכיון שלגבי תרומה וקרבן פסח אין צורך ל"עשיית" המילה, ולכן כל שהוא נראה כערל סגי. אמנם לגבי המצוה של מילה דבעינן עשיה אף שהערלה אינה ניכרת אם ידעינן שהיא שם, עדיין יש שם דבר שהוא יכול לעשות המצוה עליו, ולכן הוא צריך לעשות המצוה.

ולפי חילוקים אלו י"ל שאם יש ערלה כבושה י"ל שהתינוק נחשב כאינו ערל, שכבר כתב המאירי בשבת קלה. שהערלה כבושה היא דקה מאד ואינה ניכרת, כמו שכתבתי לעיל בשמו, ולכן תינוק זה אינו כערל כלל שאין ערלתו ניכרת כלל ולכן הוא מותר בתרומה וקרבן פסח, אבל לגבי מצות מילה צריך עשיית המצוה מלבד שהוא יהיה אינו ערל, ולכן אף שהתינוק הנוולד מהול אינו ערל, מ"מ עדיין בעינן הטפת דם ברית כיון שאנו ידעינן ששמא יש שם ערלה שאינה ניכרת, ולכן עדיין יש שם דבר שהוא

יכול לעשות המצוה עליו. ולכן שפיר סבר הרמב"ם שהתינוק הנולד מהול צריך הטפת דם ברית, וכמבואר בשבת קלה. דהיינו משום ספק ערלה, וכן שפיר הוא שאין צורך להטפת דם ברית לגבי תרומה וקרבן פסח כיון שהנולד מהול נראה כאינו ערל. וראיתי סברה כזו במשנת רבי אהרן הנ"ל באות ה. שכתב, "דנולד כשהוא מהול מותר לאכול בתרומה, והיינו לפי שהערלה כבושה אע"פ שמחייבת בהטפה, מ"מ לא משויא ליה לערל." הרי שאף יש חשש של ערלה כבושה, מ"מ אין נקרא ערל משום זה. ע"ש.

יא) ויש להביא ראיות לחילוק זה. בתחילה יש לדון לגבי איך מועילה הטפת דם ברית בספק ערלה כבושה, שהלא בהטפת דם הוא אינו מסיר כל הערלה כבושה, אלא אדרבה כתבו הגאונים שהוא קשה מאד להכיר אם יש שם ערלה כבושה, וכמו שכתב הטור ב"ד בס"רסג. "וצריכה מילתא למבדקה יפה יפה בידים ובמראית העין". ולכן ודאי שע"י טפת דם לחוד הוא אינו מסיר הערלה כבושה. ולפי זה יש לדון אם הערלה כבושה עדיין שם אחר הטפת הדם ברית מה מועילה הטפת דם ברית, שהרי עדיין התינוק ערל. אלא מוכרח לומר שאין תינוק זה נחשב לערל כלל כיון שהערלה כבושה אינה ניכרת, אלא כיון שלגבי מצוות מילה אנו יודעים דשמא יש שם ערלה שאינה ניכרת, עדיין יש דבר שם לעשות המצוה עליו, ולכן מטעם זה אנו עושים הטפת דם. ולכן מצינו שתינוק זה נחשב כאינו ערל אף בלי הטפת דם, ולכן שפיר כתבו התוספתא בפ"י דיבמות, וגם הגמרא שם בדף עב. והרמב"ם, שהנולד מהול מותר לאכול תרומה, דהיינו בלי הטפת דם ברית.

ועוד יש להביא ראיה מהירושלמי הנ"ל שלמד רב שם שצריך לעשות טפת דם ברית משום שכתב "המול ימול", דהיינו משום ספק ערלה כבושה כמ"ש הקרבן העדה שם, וכמו שכבר כתבתי לעיל. ויש לדון בזה איך אמרינן שלשון "המול" שייכת למי שיש לו ערלה כבושה, הלא הערלה עדיין שם והוא ערל, אלא צ"ל שכיון שהערלה דקה מאד ואינה ניכרת כמ"ש המאירי, תינוק זה נחשב כ"המול" דהיינו כאחד שאין לו ערלה.

ועוד יש להביא ראיה ממ"ש מרן בי"ד ס"ריז. מב. "נדר מהמולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי אומות העולם." הרי שהמילה באומות העולם נחשבת כמילה גמורה. ואף שמצינו שאין הגוים עושין הפריעה (שזה בכלל הלכה למשה מסיני, ואף אין זה בכלל הצווי

לאברהם אבינו וכמ"ש התוספות ביבמות עא: בד"ה סוף, ועיין בשאגת אריה בס"מט.), ואצלינו אין זה נקרא מילה שהמל ולא פרע כאילו לא מל, מ"מ עדיין לשון "מולים" שייכת לגוים, הלא מצינו שכל שאין שם ערלה נקרא מהול, אף שאין זה מילה ממש. ולכן י"ל בנד"ד שכל שאין הערלה ניכרת נקרא אינו ערל אף שעדיין אין זה מילה ממש לגבי מצוות מילה. ואל תשיבני דשאני נדרים דאזלינן אחר לשון בני אדם, שכאן זה אינו, שהמשנה בנדרים לא: למד דין זה מהפסוקים, כגון "כי כל הגוים ערלים". ע"ש. וכבר כתבו התוספות ביבמות עא. בד"ה והני, שכאן "התנא לומד נדרים מלישנא דקרא" ע"ש. וכן הוא בשאר ראשונים שם. ולכן שפיר אמרינן שמה שאדם נחשב לשאינו ערל אינו תלוי במה דבעינן לקיים מצוות מילה. ולכן אף אם יש ערלה כבושה אף שעדיין אין המילה כשרה בלי הטפת דם, מ"מ עדיין תינוק זה אינו ערל ומותר בתרומה.

יב) ועכשיו יש להעיר על מ"ש המשכנות יעקב הנ"ל בזה. כתב שם "דאיתא ביבמות דתושב ושכיר דפסח אתי לאתויי גר שנתגייר מהול לקטן שנולד מהול וקסבר צריך להטיף ממנו דם ברית. ולכאורה קשה, אטו איצטריך קרא לרבווי ספיקא כיון דקי"ל דהוי ספק ערלה כבושה דהוא ספק ערל גמור, מה צריך קרא לרבות שלא יאכל בפסח." ולענ"ד יש להשיב על זה לפי מ"ש התוספות ביומא עד. הנ"ל, דהיינו שאף לספק מצינו דבעינן קרא למיעוט או לרבות ע"ש. ועוד, אם אמרינן שהרמב"ם סבר שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן אז י"ל שזמן התורה ספק ערל מותר בקרבן פסח, ולכן ודאי בעינן קרא שאין לאכול עד שיעשה הטפת דם ברית.

ועיין עוד שם סברתו שמצוות הטפת דם ברית היא לחודה וספק ערלה כבושה לחוד, והמ"ד שסבר האי לא סבר האי, ולדעתו הרמב"ם לא סבר כהמ"ד בשבת קלה. שיש חשש של ספק ערלה כבושה. ולענ"ד זה אינו, שאם אמרינן שהטפת דם ברית היא מצוה בפני עצמה, הטעם למצוה זו הוא מפני ספק ערלה כבושה כמו שביארתי לעיל בשם הירושלמי והקרבן העדה. ואף הרמב"ם סבר כמ"ד שיש לחוש לספק ערלה כבושה לגבי המצוה של מילה.

ועוד, ראיתי בערוך השולחן בס"רסג. שביאר ענין זה, ולדעתו הרמב"ם פסק כר"א לגמרי ומצד הדין אף התינוק הנולד מהול א"צ הטפת דם ברית אלא משום חומרא דרבנן בעלמא. וז"ל באות טז. "והנה לפי זה א"צ כלל להטיף

ממנו דם ברית... והוא חומרא מדרבנן בעלמא ולכן פסק דא"צ ברכה, וזהו כונת הרי"ף. ע"ש. ולענ"ד זה אינו, אלא שהרמב"ם סבר כמ"ד שיש לחוש לספק ערלה כבושה לגבי מצוות מילה, ולדעתו זה ספק מדאורייתא.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי שהרמב"ם סבר כמ"ד שיש ספק ערלה כבושה וגם הוא ספק דאורייתא, מתשובת הרשב"א ח"א ס"שכט. שהוא כתב שם, "ועוד נחלקו בזה רבה ורב יוסף אם מילתו ודאי או מן הספק רבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא, כלומר סבר ערלתו מסופקת ומן הספק אנו צריכין להטיף ממנו דם ברית, ורב יוסף סבר ערלתו ודאי ומן הודאי אנו צריכין להטיף ממנו דם ברית, ונ"מ לחלל עליו את השבת וקי"ל כרבה... ואחר ההקדמה הזאת שהקדמתי לך אגלה לך מחלוקתן, הגאונים והרב אלפאסי והר"מ ז"ל כלם בהסכמה אחת דכל ספק בדרבנן אין מברכין עליו וכל ברכת המצות דרבנן הן, והלכך אף על פי שעיקר המצוה דאורייתא כיון שהברכה מסופקת מספק אין מברכין אותה, הלכך כיון שערלה זו אינה ודאי אלא ספק, ומספק אנו מטיפין ממנו דם ברית, הברכה שהיא דרבנן אין מברכין מספק." ואחר כך הביא הרשב"א שיטת רש"י וכתב, "ולדבריו נולד כשהוא מהול אף על פי שערלתו ספק מברכין על מילתו דמשום ספק של תורה מטיפין ממנו דם ברית, וכן דעת מורי הרב." ע"ש כל דבריו.

הרי מבואר מדברי הרשב"א שפשוט לו שהטעם דבעינן הטפת דם ברית לנולד מהול הוא מפני ספק ערלה כבושה, והוא כתב שכן דעת הרמב"ם. ועוד פשוט לו, שלכל הראשונים הטפת דם ברית היא בכלל ספק דאורייתא, ואף לדעת הרמב"ם, אלא כיון שהברכה על המצוה היא רק מדרבנן, לדעת הרמב"ם אין לברך. ולכן זה שלא כהמשכנ"י שסבר שדעת הרמב"ם שלא קי"ל כמ"ד שיש לחוש לספק ערלה, וכן זה שלא כדעת הערה"ש שסבר שלדעת הרמב"ם הטפת דם ברית היא רק חומרא דרבנן, שזה אינו אלא היא ספק דאורייתא.

וכן מבואר בריטב"א בשבת קלה. שכתב בשם רבינו יונה שיש לברך על הטפת דם ברית כיון שהיא ברכה על ספק מצות דאורייתא, אבל הרי"ף והגאונים סברו שאין לברך כיון שהברכה עצמה מדרבנן ע"ש. הרי שזה ממש כהרשב"א הנ"ל, ומסתמא כיון שהרמב"ם פסק כהרי"ף והגאונים דחוק לומר שיש לו שיטה אחרת לגמרי מהרי"ף והגאונים, אלא צ"ל שאף הרמב"ם מודה שיש כאן ספק

מצוה מן התורה, דהיינו משום ספק ערלה כבושה. (ועיין בגינת ורדים א"ח כלל ג. ס"ז. בד"ה ומה שפירש, שכתב, "וכלל גדול בדינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחזא סוגיא אזלי.")

וכן מבואר בכ"מ הנ"ל בפ"ג הל"ו. שטעם הרמב"ם הוא משום ספק ערלה כבושה, וכן הוא בכ"מ בפ"א הל"ז. בשם הר"ן. ולכן מכל הנ"ל נראה שודאי הכי נקטינן שאף הרמב"ם סבר הטעם של ספק ערלה כבושה.

(ג) **ועוד** ראיתי בערוך השולחן העתיד בהל" תרומה ס"עד. אות י. שדן בדעת הרמב"ם וז"ל, "כתב הרמב"ם הנולד מהול אוכל בתרומה... ותימא דהא בירושלמי שם מפורש דנולד מהול אינו אוכל עד שיטיפו ממנו דם ברית, וא"כ אפילו לפי הש"ס שלנו שם דתניא משוך ונולד כשהוא מהול אוכלין, נימא דמדאורייתא קאמר כמו משוך ומנליה לחלוק על הירושלמי" ע"ש כל דבריו. ושם באות ח. הוא הביא הירושלמי בפ"ה הערל הל"א. שכתב, "המשוך והנולד מהול והמל עד שלא נתגיר לא יאכלו בתרומה, רבי זריקן רבי ינאי בי רבי ישמאל בשם רבי יוחנן משום קנס... ע"ש. ולסברת הערה"ש הרמב"ם פסק בפ"ז דתרומה הל"י. לגבי משוך, שהוא צריך מילה שניה מדרבנן, ולכן סבר הערה"ש שבש"ס דידן בדף עב. שכתוב שם משוך ונולד מהול אוכלין בתרומה, פירושו דהיינו מן התורה, אבל מדרבנן כמו שמשוך צריך מילה שניה, כמו כן הנולד מהול צריך הטפת דם ברית מדרבנן, וזה כשיטת רש"י שם שהביא הגירסא של "מסייע ליה לרב הונא" ע"ש. ולענ"ד זה דחוק לומר שמ"ש הבבלי שהנולד מהול אוכל בתרומה, דהיינו שעדיין יש איסור דרבנן, אלא ודאי הפשט הוא שאף מדרבנן זה מותר. ויותר נראה לומר כהכ"מ והרדב"ז שם שהרמב"ם סבר שאף המשוך יכול לאכול לכתחילה בלי מילה שניה, ואמרינן בזה הגירסא של תיובתא דרב הונא תיובתא ע"ש. וכבר כתבתי את זה לעיל. ועיין עוד בזה בריטב"א ביבמות עב. שהוא מקיים הגירסא של תיובתא דרב הונא, וכתב "וי"ל דאנן נמי מודים דצריך שימול מדרבנן מפני שנראה כערל אלא דס"ל דא"ה אין זו מעכב באכילת תרומה ואפילו מדבריהם, והיינו דאבותיה מהא דקתני סתמא משוך ונולד כשהוא מהול אוכלים וסתמא קתני שאוכלים ואפילו מדבריהם במשמע." ולכן אף לגבי הנולד מהול אין צורך להטפת דם ברית כדי לאכול בתרומה. ועיין במראה הפנים בד"ה המשוך, שסבר בדעת הרמב"ם שאף אם המשוך צריך מילה שניה מדרבנן, מ"מ עדיין הנולד מהול יכול

לאכול בתרומה בלי הטפת דם ברית ע"ש.

(יד) **ואגב** אורחיה יש להסביר דעת הרמב"ם והפירוש של הכ"מ והרדב"ז, למה לגבי משוך בעינן מילה שניה מדרבנן לגבי מצוות מילה, אבל לגבי אכילת תרומה המשוך הוא מותר לאכול אף מדרבנן. וי"ל שהטעם דבעינן מילה שניה במשוך הוא מפני שהוא נראה כערל, כמ"ש הרמב"ם בהל" תרומה פ"ז. הל"י. "ומדברי סופרים שימול פעם שנייה עד שיראה מהול." וי"ל שזה מפני מראית העין כמו שמצינו במשנה בשבת קלז. "ואם היה בעל בשר מתקנו מפני מראית העין." וכן הוא ברמב"ם בפ"ב. דמילה הל"ה. "וצריך לתקן את הבשר מכאן ומכאן מפני מראית העין." ע"ש. ולכן י"ל במשוך שהוא צריך מילה שניה מפני מראית העין.

ולפי זה יש לדון לפי מ"ש התוספות בשבת סב. בד"ה והתניא, שכתבו לגבי הוצאת הקמיע, "ואפילו למ"ד כל דבר שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, הכא לא שייך למיגזר דאפילו עומד בשוק ונושאן בקומצו אין כאן מראית העין." וכן הוא בחידושי רעק"א בי"ד ס"רצח. שהוא דן לגבי מראית העין בתפירת הקנבוס תחת הצמר בבגד בענין שאינו נראה, וכתב, "ולענ"ד יש להדון להקל אף בדאורייתא אם התפר תחת הבגדים לפמ"ש התוספות בשבת סב. בד"ה והתניא, דהיכא דהוא בהצנע גם בשוק מותר." ולפי זה יש לדון בנד"ד, שלגבי אכילת תרומה לא מצינו שהוא אוכל ערום בפרהסיא בפני כל אדם, ולכן אין כאן איסור של מראית העין, ולא שייך לגזור שאף "בחדרי חדרים" הוא צריך מילה שניה. אמנם לגבי מצוות מילה שפיר י"ל שיש לגזור חדרי חדרים אטו בפני שאר אדם, כיון שיש פעמים שהוא מגלה ערותו לפני שאר אדם, כגון בבית המרחץ. ולכן כיון שלא מצינו שהוא אוכל תרומה ערום בפני אדם, שוב א"צ לגזור שהוא ימול פעם שניה, כך נראה לענ"ד להסביר דעת הרמב"ם בזה.

ולכן למסקנה נראה שהטעם דבעינן הטפת דם ברית לתינוק הנולד מהול, הוא מפני ספק ערלה כבושה, וזה ספק דאורייתא אף לדעת הרמב"ם, אלא ש"א שזה הטעם לגזירת הכתוב ומצוה בפני עצמה שכתוב בפסוק המול ימול, ולכן אף אם אין ספק ערלה כבושה כגון שכבר מלוהו עכו"ם או לפני יום ח', עדיין יש מצוה לעשות הטפת דם ברית, וכן נראה דעת מרן. וי"א שאין זה בכלל גזירת הכתוב, ולכן אם כבר מלוהו עכו"ם שוב אין שום טעם

לעשות הטפת דם ברית כיון שידוע שאין שם ערלה כלל, וזה כדעת המאירי והרשב"א ודעימיה. וכל אחד מדעות אלו יכול לפרש סברתו בדעת הרמב"ם. מ"מ כל זה לגבי מצוות מילה, אבל לגבי אכילת תרומה וקרבן פסח לדעת הרמב"ם הנולד מהול נחשב כאין לו ערלה, ולכן אף בלי הטפת דם ברית הוא מותר בתרומה וקרבן פסח. כן נראה לענ"ד.

סימן קמז.

שאלה: האם יש לברך על מזוזה, שנכתבה על שני עורות שתפרן, אם הכתיבה היתה אחר התפירה. ואם יש חילוק בזה אם שני העורות תפרן לדף אחד או לשני דפין.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד ס"רפח. ב. "צריך לכתבה בדף אחד, ואם כתבה בב' או ג' דפין כשרה." ובסע"ד. כתב מרן, "כתבה בשני עורות אף על פי שתפרן פסולה." והמקור לדבריו הוא הרמב"ם בפ"ה דהל"ל מזוזה הל"א שכתב, "ואם כתבה בשנים או שלשה דפין כשירה, ובלבד שלא יעשנה כזנב או כמו עגול או כקובה, ואם עשה כאחת מאלה פסולה... כתבה בשני עורות אע"פ שתפרן פסולה."

והמקור לרמב"ם הוא במנחות לא: "אמר ר' יוחנן מזוזה שעשאה שנים ושלוש ואחת כשרה, ובלבד שלא יעשנה כקובה, ובלבד שלא יעשנה כזנב." ופירש הכ"מ על הרמב"ם שם, "דהכי קאמר בין כשעשאה שנים ושלוש דפין כשרה כאילו לא עשאה אלא דף אחת, ובלבד שלא יעשנה כקובה" ע"ש. הרי שה"שנים ושלוש" שייכים לדפים, וזה שלא כפירש"י שם שסבר שהשנים ושלוש ואחת הם התיבות בכל שיטה, כמבואר בשיטה מקובצת שם באות ד. ועוד נראה מלשון ר' יוחנן דהא דשנים ושלוש כשרה דהיינו בדיעבד, אבל לכתחילה יש לכתוב המזוזה בדף אחד. ולפי זה מובן דברי הרמב"ם ומרן לגבי הדפים.

(ב) **והמקור** לדין שני עורות הוא במנחות לג. "ואמר רב יהודה אמר שמואל כתבה על שני דפין פסולה, מתיבי כתבה על שני דפין והניחא בשני סיפין פסולה, הא בסף אחד כשרה, ראויה לשני סיפין קאמר." ולפי מה שפירש הרמב"ם לעיל שכתבה בשני דפין כשרה, צ"ל ששני דפים בסף אחד כשרה כיון שהדפים מחוברים דהיינו על עור אחד, אבל אם הם ראויים לשני סיפין, דהיינו שהדפין מופרדים על שתי חתיכות עור, אז זה פסול. וכן

ארחותיך

למדני

סברו התוספות שם בד"ה כתבה, "על ב' דפין בשתי חתיכות קאמר" ע"ש. וכן כתב הכ"מ שם שהרמב"ם סובר בזה כהתוספות. ולדעת רש"י הא דראויה לשני סיפין פסולה, פירוש, "שהניח גויל חלק בין דף לדף, וראוין לחלק לשתיים, חציה כאן וחציה כאן". הרי לדעתו שהכותב מזוזה בשני דפים פסולה אף שהיא על עור אחד, וזה אתי שפיר לפי מה שהוא פירש לעיל בדף לא: ש"שתיים ושלש ואחת" הוי רק לגבי התיבות בשיטה, ולא לגבי הדפים, ודלא כהרמב"ם בזה.

ולפי זה נראה שלהרמב"ם והתוספות מזוזה בשני דפים בעור אחד כשרה אבל לא בשני עורות, וכן הוא בכ"מ הנ"ל, וכן פסק מרן בש"ע הנ"ל. אלא עדיין צריך לברר הסברה לדין זה, ונראה שהמקור לזה ממ"ש במנחות לד. "תנו רבנן, וכתבתם, מה להלן על הספר (דהיינו לגבי גט שהוא ספר כריתות, כשפירש רש"י שם) אף כאן על הספר" ע"ש. הרי שהגמרא השווה דין גט לדין מזוזה, שבשניהם בעינן כתיבה. ומצינו לגבי גט שכתוב בגיטין כ: "ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים וג' ספרים". ועוד כתבו על זה התוספות במנחות לג. בד"ה כתבה, "ועל כרחיק לא מיפסיל לגט בשני דפין בחתיכה אחת, דהא אמרינן בפרק בתרא דגיטין פז: שיר מקצת הגט, וכתבו בדף השני כשר, ולא אמרינן דהוי כשני ספרים ופסול". ולכן ה"ה במזוזה שבשני דפים היא כשרה שעדיין המזוזה ספר אחד, אבל בשני עורות דבר זה פסול כיון שזה כשני ספרים.

ויש לבאר עוד בזה לדעת הרמב"ם, שאף שלגבי מזוזה הוא כתב שבשני דפים היא כשרה, מ"מ לגבי סוטה הוא כתב בפ"ד הל"ח. "כתבה על שני דפין פסולה". וכאן הוא לא חילק בין לכתחילה ובדיעבד, אלא נראה שאף בדיעבד הוא פסול, ודלא כמו לגבי מזוזה. ועוד נראה שכאן הוא איירי אף בעור אחד כמו לגבי מזוזה. וזה קשה להבין, שהלא אנו אמרינן לגבי גט בגיטין כ: "ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה". ולכן ה"ה לגבי מזוזה שלמדינן מזוזה מגט, כמו שכתבתי לעיל. אמנם אף לגבי סוטה אמרינן הכי בסוטה יח. "כתבה על שני דפין פסולה, ספר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה". ולכן כיון שהלימוד שוה בין בגט בין בסוטה, למה מחלק הרמב"ם וכתב שבשני דפים כשר בדיעבד במזוזה, ופסול בסוטה. ונראה שיש לתרץ זה כמ"ש התוספות במנחות לג. בד"ה כתבה, "משום דגבי גט כתוב ספר אבל בסוטה כתוב בספר, דמשמע בספר המבורר ומיוחד למעוטי ב' דפין אפילו בחתיכה אחת". ועוד יש לידע בזה, שנראה שהרמב"ם

סובר כרש"י במנחות לד. דהא דאמרינן וכתבתם במזוזה, וזה דומה להלן על הספר, דהיינו הספר של גט, ודלא כמ"ש התוספות שם שספר זה הס"ת של המלך, או הספר של הסוטה. שאם תאמר כן הלא הוי ליה להרמב"ם לבאר לגבי סוטה ששני דפין בעור אחד כשר כמו לגבי מזוזה, אלא צ"ל שאין לדמות הספר של הסוטה לדין מזוזה לשיטת הרמב"ם. ועוד י"ל לדעתו, שאין לדמות דין מזוזה לדין ס"ת, שלגבי ס"ת מותר לכתוב כל יריעה בפני עצמה ואחר כך לחברן, וכן כתב החת"ס בא"ח בס"ה. בד"ה ולפ"ז, "נכתב על כמה עורות ונעשה ספר אחד על ידי תפירת היריעות". וכן הוא לגבי הס"ת שכתב מרע"ה, דהיינו מגילה מגילה, וכמ"ש הגיטין ס. "תורה מגילה מגילה ניתנה" ע"ש. וכן הוא בנחל אשכול בהל"ס"ת אות יד. ס"ק ח. שכתב "דכן דרכן של סופרים, שיותר טוב לכתוב על יריעה אחת" ע"ש. אלא סבר הרמב"ם שאין לעשות כן במזוזה שהוא כתב שאם תפרם היא פסולה. ונראה לענ"ד דשאני דין ס"ת, שהמקור למצוות כתיבת ס"ת הוא מהפסוק בפרשת וילך, "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", וכן הוא ברמב"ם בפ"ו. הל"א, דהל"ס"ת. והרי כאן לא כתב "ספר" כלל, ולכן אין לדרוש בזה ספר אחד, ולכן אף אם הוא תופר העורות אחר הכתיבה הוא מותר. ואף שמצינו לגבי הס"ת של המלך שכתוב "על הספר", אין לדרוש ספר אחד דוקא, מכאן כיון שבעיקר מצוות כתיבת ס"ת בפרשת וילך, לא כתוב "ספר" כלל. ועוד י"ל בזה שלגבי ס"ת המלך כתוב "על" הספר, וידוע שהרמב"ם פסק כרבי דעל היינו סמוך, עיין הל"ת תמידין ומוספין פ"ה הל"ב והכ"מ והלח"מ שם. ולכן הכי יש לפרש הפסוק, תכתוב סמוך לס"ת, דהיינו תכתוב על יריעה סמוך לס"ת ואחר כך תפרם יחד. ולכן אין להוכיח מכתובת ס"ת דבעינן ספר אחד. ולכן שפיר י"ל שיש לדמות דין מזוזה לדין גט, וזה כוונת הגמרא במנחות לד. וכפירוש רש"י שם. ואף שהקשו על זה התוספות לומר שבגט לא בעינן ספר שאף על עלה של זית גט כשר כמבואר בגיטין יט., מ"מ י"ל דאה"נ שכן הוא, וזה לפי סברת רבנן בגיטין כא: שסברו לספירת דברים הוא ע"ש. מ"מ אין לומר שמשום זה שהרבנן לא סברו הדרשא של ספר אחד, שזה אינו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, כמבואר בענין זה בערה"ש באבה"ע קכד. אות מה. וכן הוא בתוספות בגיטין כ: בד"ה ספר, "אע"ג דלקמן דף כא: דרשו רבנן ספר לספירת דברים, מ"מ דרשינן נמי הך דרשה דהכא", דהיינו ספר אחד. ולפי זה י"ל ששפיר הוא ללמוד מזוזה מגט דבעינן ספר אחד, שאף רבנן סברו דרשה זו, אבל לא למדינן דיני מזוזה מהדרשה אחרת,

שדביקה אינה מועילה כאן, ולכן י"ל שאף במזוזה תפירה אינה מועילה. ועיין בתוספות בסוטה יח. בשם הר"י שביאר לנו לדעתו אם דין שברי שופר דומה לתפירה בעורות ע"ש.

וכן יש לדקדק בתוספתא בריש פ"ב דגיטין ששלח שנתן גט לאשה ולא אמר בפ"נכ ובפ"נח שהדין הוא שתחזור לו הגט ויחזור ויתננו לה, ואיתא שם אם נקרע שתי וערב קרע ב"ד, שוב אינו מועיל שיחזור ויתננו לה, ורשב"א אומר ידבק הקרעים ויתננו לה ויאמר בפ"נ ע"ש. וכתב על זה החת"ס הנ"ל בא"ח ס"ה. בד"ה ולפ"ז, "וע"כ לא פליגי אלא בשליח שכבר נתן לה בשלימות ומן התורה כבר נתגרשה רק מדרבנן בעי בפ"נכ ובפני נחתם בשעת מסירה לידה, ובהא מקיל רשב"א דמועיל ואפ"ה פליגי רבנן, והלכתא כותי". ע"ש. ולכן מזה נראה שלרבנן לא מועילה תפירה או דביקה אחר כתיבת הגט. ואף שראיתי שם בחת"ס שהוא כתב, "והוא הדין נתפר קודם כתיבתו נמי פסול", מ"מ זה לפי שיטתו שאין חילוק לדעת הרמב"ם בפיסול של תפירה לגבי מזוזה בין קודם כתיבה או אחר כן, מ"מ לענ"ד נראה שיש לומר להיפך, דהיינו דוקא אחר כתיבת הגט יש פסול של תפירה, כיון שהתורה כתבה לגבי גט הלשון של כתיבה, דהיינו דבעינן ספר אחד בשעת כתיבה, ולכן לא מועיל לתפור אחר הכתיבה, אבל קודם הכתיבה שפיר הוא.

וכן יש לומר לגבי מזוזה, שהפסול הוא דוקא אם התפירה היא אחר הכתיבה, אבל אם התפירה בעורות היא קודמת הכתיבה י"ל שאף הרמב"ם מודה שהמזוזה כשרה. וכן יש לדקדק בלשונו, שהוא כתב, "כתבה בשני עורות אע"פ שתפרן פסולה". הרי דוקא אם הכתיבה היא קודמת התפירה יש פסול, אבל אם הכתיבה היא אחר התפירה המזוזה כשרה. וכן ראיתי שדקדק כן הב"ש באה"ע ס"קל. בס"ק ח. שהוא כתב, "ותוספות בסוטה יח. לא פסלו אלא אם תפר או דיבק אחר הכתיבה, אבל אם תפר קודם הכתיבה כשר. וכן סבירא ליה להרמב"ם והטור כמ"ש ב"ד ס"רפח". הרי שהוא רמז לדין מזוזה הנ"ל בס"רפח. וצ"ל שהוא דקדק כמו שפירשתי לעיל. וכן ראיתי ברעק"א בס"ריג. שדקדק כן, וכן הוא בפ"ת ב"ד ס"רפח. בס"ק ד. ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן באבה"ע שם אות כב.

ד) אלא שראיתי בבית מאיר באה"ע שם שכתב להשיג על הב"ש הנ"ל במה שהוא דקדק בלשון הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "ולענ"ד לשונו משמע ברור איפכא דאפילו תפרן

דהיינו ספירת דברים, שלא שייך לומר זה במזוזה, שאין מצוות מזוזה תלויה בספירת דברים כלל. ולכן שפיר י"ל שיש ללמוד דבעינן ספר אחד למזוזה מגט. ועוד י"ל, שכיון שלא אמרין הדרשה של ספירת דברים לגבי מזוזה ממילא דבעינן ספר דוקא ולא אבנים, וכן סברה הגמרא במנחות לד. שם. כן נראה לענ"ד להסביר את דברי הרמב"ם בזה. וראיתי בחתם סופר שם שהוא כתב בסוף תשובתו, שדברי הרמב"ם בדינים אלו צע"ג, ולענ"ד נראה שיש לפרש דברי הרמב"ם כמו שביארתי. (ועוד יש לדייק לדעת התוספות, שאף שהם כתבו במנחות לד. שאין ללמוד מזוזה מדין ספר הגט, מ"מ התוספות עצמם כתבו לעיל בדף לג. שיש לדמות מזוזה לגט לכתוב המזוזה על שני דפים של עור אחד. ולכאורה זה סתירה, אלא שודאי אין זה סתירה, אלא שלדעת התוספות שאף שאין ללמוד דבעינן כתיבה על ספר למזוזה מגט כיון שמותר לכתוב הגט על עלה של זית, מ"מ כיון שיש ללמוד כתיבה על ספר למזוזה מסוטה או מהס"ת של המלך, שוב יש ללמוד מגט שספר זה מותר בשני דפים של עור אחד, כיון שאף הם מודים להדרשה לגבי גט של ספר אחד ולא בב' או ג' ספרים, שבאמת שניהן נכונות, דהיינו הדרשה של ספר אחד, והדרשה של סיפור דברים, כמ"ש לעיל בשם התוספות בגיטין כ: בד"ה ספר. אלא שעדיין יש להקשות לשיטת רש"י שהוא סבר במנחות לד. שיש ללמוד מזוזה מדין גט, לכן אין לכתוב מזוזה על אבנים, אבל במנחות לג. הוא פוסל מזוזה של שני דפים בעור אחד אף שזה כשר לגט. ונראה לומר לדעת רש"י שגט קיל טפי ומותר לכתוב גט על שני דפים, כיון שזה בכלל סיפור דברים ודרך סיפור להמשיך ואין לו שיעור, ולכן רגיל הוא לכתוב סיפור על שני דפים, אבל במזוזה שיש כתיבה קצבה, דהיינו רק שתי הפרשיות בלבד, יותר נכון לדמות אותה לספר של סוטה בענין זה שפסול בשני דפים, כן נראה לענ"ד כעת).

ג) ויש לבאר איפה מצא הרמב"ם הדין של תפירה, דהיינו דאם תפרו אחר הכתיבה פסולה. וכתב הכ"מ שם, "אמר רב יהודה אמר שמואל עשאה בשני דפין פסולה, ומפרש רבינו דהיינו בשני עורות ואפילו תפרן דאילו בעור אחד הא אמר רבי יוחנן כשרה". אלא אין זה מספיק דבשלמא שהפירוש של שני דפין הוא שני עורות, אבל עדיין צריך לברר מאיפה למדינן שאם תפרם אחר כך שזה פסול. ולענ"ד המקור לסברת הרמב"ם בזה מדין שופר, שכתוב בר"ה כז. "דיבק שברי שופרות פסול". וכתב רש"י הטעם לזה הוא מפני "דהוה ליה כשני שופרות." הרי

כבר קודם כתיבה פסול, דאל"ה היה מבאר לחלק, ואף שלשון הטור שכתב, 'ואפילו אם ידבוק' משמע קצת כדכ', מ"מ חזינו הש"ע לא השגיח בזה לעשות מחלוקת, והעתק לשון הרמב"ם. ע"ש. וכן ראיתי בביאור מהרמ"ב למרדכי בהל"ה מזוזה שכתב כן, ואף הוא השיג על הב"ש הנ"ל, וז"ל "הרואה (הב"ש) חושב שהרמב"ם והטור כתבו להכשיר בדבוק שקודם הכתיבה, ולא נמצא כן. הרמב"ם והטור פוסלים בדבוק ואין מחלקים שום חילוק כלל." וכן ראיתי בחתם סופר בא"ח ס"ה. בד"ה ובזה, שכתב על דברי הב"ש "ומאי דמייתי מרמב"ם וטור, לא נמצא שום דבר אשר יורו כדבריו." ולענ"ד יש לקיים סברת הב"ש, ונראה שדעתו ברמב"ם נכונה כמ"ש הרעק"א הנ"ל. וידוע מ"ש האחרונים, שכל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק, ויש לדקדק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמרא עצמה, וכן הוא במשפטי שמואל ס"קכ. וכ"כ המגדל עוז בדוכתי טובא. וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ג. ולכן שפיר הוא לדקדק בלשון, והרי בתחילה הוא כתב "כתבה" ואחר כך הוא כתב "תפרן", הרי יש לדקדק שהוא איירי רק כשהכתיבה היא קודמת להתפירה. ועל מ"ש הבית מאיר שהש"ע העתיק רק לשון של הרמב"ם ולא ביאר חילוק זה, כן הוא. אלא אף בזה י"ל כמ"ש היד מלאכי בכללי הש"ע אות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד ואחר כך, כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה ח"ב דף גד. סע"ד...". ולכן אף כאן י"ל כן שמרן העתיק לנו דברי הרמב"ם ויכול הב"ש לפרש מה שנראה לו, ואין זה סימן שמרן חולק על זה, אלא הוא נותן הרשות לכל הבא אחריו לפרש כדרכו. ולכן אין נראה לי טעם מספיק לעזוב פירוש הב"ש בדעת הרמב"ם.

ושוב ראיתי בספר האשכול בהל"ה ספר תורה אות יד. שכתב לגבי תפילין ומזוזה, "וחזי לן דאי תפר ב' עורות קודם כתיבה שפיר דמי למהוי עור אחד." הרי שזה סייעתא גדולה לסברת הב"ש הנ"ל ובדיוקו, בדברי הרמב"ם והטור. וראיתי בנחל אשכול שם בסוף ס"ק ה. שהביא סייעתא לזה מהש"ך בס"רפח. ס"ק ג. שכתב על דברי מרן, "שני עורות. כלומר בשני קלפין מחולקין." הרי בשעת כתיבה העורות נפרדים זה מזה, ואחר כך תפרם, משא"כ אם בשעת כתיבה הם עור אחד. ועוד העיר הנחל אשכול ממגילה ח: מפרש"י, ששייכת תפירה במזוזות, ואיך שייכת תפירה במזוזות אם לא אמרינן שיש תפירה בשני עורות קודם הכתיבה. והוא כתב שדוחק לומר

דאיירי אם נקרעת כהאי דמנחות לב: לענין ס"ת, דלא מצינו הכשר זה בתפילין ומזוזות. ע"ש דבריו. ולענ"ד אין זה ראייה לפי מ"ש הריטב"א שם, "אפילו אמזוזה וכגון שנקרעה, א"נ כשכתבה בב' עורות ותפרן." הרי שלפירוש הראשון מותר לתפור מזוזה שנקרעה, ולא ס"ת בלבד. ואגב אורחיה יש ללמוד מכאן שהריטב"א סובר בתירוץ השני כהתוספות במנחות לב. בד"ה דילמא, שמועילה תפירה אחר הכתיבה, ודלא כהרמב"ם.

(ה) **ויש** להסביר את זה לדעת הרמב"ם, ונראה שהוא סבר שכיון שכתוב בפסוק, "וכתבתם על מזוזות ביתך", שצריך להיות המזוזה ספר אחד בשעת כתיבה דוקא, אבל אם בשעת כתיבה יש שני עורות ואחר כך תפרם זה פסול. אמנם אם קודם הכתיבה תפרם ובשעת הכתיבה העור גוף אחד, שפיר אמרינן שזה ספר אחד בשעת כתיבה, והמזוזה כשרה. ודין שברי שופרות דומה לכתיבת המזוזה בשני עורות קודם התפירה, שכל עגול של שבר הוא ראוי לשופר, וקורין שבר זה שבר של שופר, הרי ששם "שופר" חל על השבר, ואין צריך שום תיקון אחר אלא לחבר אותו שבר אם שברים אחרים, ולכן רק חיבור ליכא אבל שם שופר איכא, אבל אם בחיבור שני עורות קודם הכתיבה, עדיין יש חסרון כתיבה, והכתיבה העיקר ואין שם "ספר" חל עד אחר הכתיבה, ולכן אם הוא תופר שני העורות קודם הכתיבה אין זה נקרא שני ספרים כלל כיון שעדיין אין כאן כתיבה. וכן ראיתי סברה כזו בערה"ש באה"ע שם אות כג. שכתב, "במזוזה דכתיב וכתבתם בעינן בשעת כתיבה שתהא אחת, וכן בגט דכתיב וכתב לה ספר כריתות בעינן בשעת כתיבה ספר אחד." ע"ש. וכן דקדקתי לעיל לגבי גט מהתוספתא דפ"ב דגיטין. ועוד יש להוסיף על זה, שאף שמצינו במנחות לד: לר"י שמועילה הדבקה בפרשיות של תפילין אחר הכתיבה, י"ל דשאני התם כיון שהתורה כתבה רק "וקשרתם", דהיינו שלא בעינן שבשעת כתיבה שהוא עור אחד, וכן ראיתי סברה זו ביצועות יעקב שם, וכן הוא בערה"ש שם באות כג. "דעיקר המצוה היא בשימה על היד ככתוב בתורה, ובעת השימה אחת היא, משא"כ במזוזה דכתיב וכתבתם." ע"ש. וכבר כתבו האחרונים הנ"ל על דין זה של דבוק פרשיות תפילין, עיין בדבריהם.

אלא שעדיין יש להקשות על הרמב"ם ממנחות לב. שכתב, "ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. הא מורידין עושין, אמאי הכא סתומות והכא פתוחות,

ארחותיך

למדני

דלמא להשלים." ופירש הקונטרס, "שאם חסרה מזוזה שיטה אחת אי לאו דאין מורידין היו נוטלין שיטה אחת מס"ת ותופרין במזוזה". הרי נראה מכאן שלא כהרמב"ם, שנראה שמועילה תפירה של עור במזוזה אחר הכתיבה. וכן ראיתי במראה הפנים בירושלמי מגילה פ"ק הל"ט. בד"ה ותפילין, שהקשה כן על הרמב"ם. והוא תירץ שהרמב"ם סבר כתירוצו השני של התוספות במנחות לב. בד"ה דילמא, שכתבו "ויש עוד לפרש להשלים כגון דפרשת שמע בסוף עמוד והוסיף פרשת והיה אם שמוע בגליון שלמטה או פרשת והיה אם שמוע בתחלת עמוד והוסיף שמע בגליון שלמעלה". הרי לפי פירוש זה כל הכתיבה על עור אחד של הס"ת, ואין כאן תפירת העורות. אלא שאין דעתי נוחה בתירוצו זה לדעת הרמב"ם, כיון שכבר ביאר לנו הט"ז ב"ד ס"רצ. בס"ק א. שהרמב"ם לא סבר כתירוצו השני של התוספות. וז"ל "וקשה על החלוקה שכתב שמע למעלה, הא הוי שלא כסדרן, וכתב בריש ס"רפח. דפסול, והובא בב"י כן בשם מכילתא, וא"כ למה לי טעמא דאין מורידין בלאו הכי פסול. ונ"ל דהתוספות ס"ל דההיא שלא כסדרן מיירי דוקא בחד פרשה עצמה אבל לא מפרשה לפרשה כיון שאינן סמוכות בתורה... ולפי זה צ"ל לדעת הרמב"ם בטור שפוסל גם בהקדים פרשה, לא מיירי כאן מחלוקה השניה של התוספות שזכרנו אלא מחלוקה הראשונה". ואף זה קשה, שהלא התירוצו הראשון של התוספות שם הוא שאף ששני עורות פסולים למזוזה מ"מ מועילה תפירה אחר הכתיבה, וזה שלא כשיטת הרמב"ם כמו שביארתי לעיל. ולכן עדיין הקושיא עומדת איך לפרש סוגיא זו לדעת הרמב"ם. ולענ"ד נראה שיש לפרש אותה כמ"ש הרש"ש במנחות לג. לתרץ קושיית השירי קרבן שם בירושלמי הנ"ל דמגילה, וז"ל של הרש"ש "ולי לק"מ דכה"ג אשכחן בשופר דדבק שברי שופרות פסול מטעם ב' שופרות, וכן נסדק לגמרי ודבקי לפרש"י בר"ה כז., ואפ"ה ניקב וסתמו במינו כשר." הרי שלתקן נקב אין כאן פסול של שני שופרות, וצ"ל שתקון זה רק "להשלים" השופר והוא טפל לשופר, ואין זה נחשב כחיבור של שני שופרות. ולפי זה כן י"ל לגבי השלמת המזוזה שאין דבר זה בגדר של שני ספרים אלא "השלמה" בעלמא היא.

(ו) **ולכאורה** יש להקשות על מה שפירשתי לבאר דעת הרמב"ם מ"ש האור זרוע בהל" גיטין באות תשטו. "ורבינו משה בר מיימון זצ"ל כתב, 'שני גיטין בשני דפין זה למעלה מזה, והעדים בין שני הגיטין שנמצאו בסוף הראשון ולמעלה משני, אם היה יוצא מתחת יד זו שהעדים

נקראים בסוף גיטה, ה"ז מגורשת,.... שייר מקצת הגט וכתבו בדף השני והעדים מלמטה בסוף הדף השני כשר, והוא שיהיה ניכר במגילה שלא נחתכה ושלכך נתכוין הסופר שישלים דף שני. עכ"ל. וזו היא משנה דהמגרש דפרישית, ומשמע שמפרש כדברי רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל שמיירי כגון שכתבו שני דפין בעור אחד דומיא דרישא דשני גיטין בשני דפין זה למעלה מזה דמיירי בדף אחד, ודוקא בכה"ג כשר, אבל שני דפין בשני עורות סבר דפסול שאל"כ היה לו לפרש ולכתוב שייר מקצת הגט בעור זה וכתבו בעור אחרת, כי כן דרכו בכל מקום לפרש ולבאר, אלא ש"מ מדלא כתב הכי ש"מ דסבר דכל בשני עורות פסול, מיהו אם תפר שני עורות יחד או חיברן בדבק וכתב גט עליהן שמא הוא כשר ודבר זה צ"ע." וכן פסק הרמ"א באה"ע ס"קל. ז. "דבק שני עורות ביחד ע"י דבק וכתב עליהם גט פסול מספק".

ויש להבין דברי האור זרוע, שהוא כתב שלדברי הרמב"ם שאם תפר קודם הכתיבה צ"ע אם זה גט כשר. והלא ביארתי לעיל שתפירה קודם הכתיבה כשרה לגמרי. אלא נראה שחשש האור זרוע הוא מ"ש הרמב"ם "והוא שיהיה ניכר במגילה שלא נחתכה". ולכן הלא שאף ע"י התפירה קודם הכתיבה עדיין ניכרת התפירה בעורות, ויש לפוסלו מטעם זה, אבל חשש זה לא שייך במזוזה כיון דהתם חיבור בעינן בשני עורות ולא מקפידין אם חיבור זה ניכר או לא. ולכן שפיר הוא לדעת הרמ"א שבהל" מזוזה הוא לא הגיה כלום על דברי מרן שפסק כהרמב"ם, שמשמע שתפירה קודם הכתיבה מותרת, אבל באה"ע הוא הביא שתפירה בגט היא ספק, ולפי מה שפירשתי אין כאן סתירה. ועוד יש להוסיף על זה, לפרש דברי האור זרוע, למה הוא הניח דין זה של תפירה בצ"ע, ולענ"ד נראה שאין זה מפני שיש ספק אם תפירה מועילה לעשות ספר אחד, שלדעתו ודאי שהדין כן, שהרי הוא כתב בהל" תפילין בס"תקלט. "והיכי שכתב בשני חתיכות וחיברן בתפירה או דיבקן בדבק, ה"נ שרי", דהיינו כשיטת התוספות במנחות לב. בד"ה דילמא, ע"ש בתירוצו ראשון. ולכן נראה שהטעם שהוא הניח דין תפירת הגט בצ"ע, הוא מפני שהוא נסתפק אם תפירה היא יותר קיל מחשש שמא נחתך, שכתב הב"י בס"קל. שחשש נחתך הוא "שאנו חוששין שהסופר מעצמו עשה כן או הבעל צוה לעשות כן, ובין כך ובין כך אין עידי מסירה מוציאים אותנו מידי ספק אם היו שני גיטין". ועיין בב"ח שם שכתב "חוששין שמא עשה הסופר שלא כדין". ולכן לגבי התפירה י"ל הכי שאף שזה חיבור גמור, מ"מ שמא זה חיבור של שני גיטין אחר

הכתיבה. אלא עדיין יש טעם להקל בזה ששייך בתפירה ולא שייך בדין נחתך, דהיינו שלגבי דין נחתך הוא לא ניכר לעין מיד שיש גט אחר כאן אלא הוא צריך לבדוק, דהיינו "מתחתא דמגלתא, שניכר ביה מתיחת הקלף סביב סביב כל הגט שלא היה בו קלף אלא זה לא למעלה ולא למטה". ולכן כיון שדבר זה לא ניכר לעין מיד וצריך בדיקה, שפיר יש לחוש שמא הסופר עשה שלא כדין והוא חושב שאין דרך העולם לבדוק על ידי מתיחה, ולכן מה שהוא עשה הוא נסתר ואינו ניכר. אמנם לגבי תפירה, הלא היא ניכרת לכל שיש כאן תפירה, ומיד יש חשש שמא יש כאן שני גיטין, והוא דבר דלא שכיח לומר שהסופר יש לו עזות פנים כל כך לתפור שני גיטין באופן שחטאתו ניכרת מיד לכל. ולכן אם מצינו תפירה בגט, יש סברה לומר שהוא כשר לגמרי, שהוא ספר אחד, וחשש של שני גיטין אינו כאן. ולכן משום ספק זה אם סברה זו נכונה, הניח האור זרוע דין זה בצ"ע, אבל אה"נ שהוא סבר שתפירה היא כספר אחד.

(ז) **אלא** שראיתי שהאחרונים לא פירשו כן בדעת הרמ"א באה"ע ס"קל. כתב הט"ז בס"ק ו. לבאר דברי הרמ"א בשם האור זרוע, "נראה דטעם הספק דשמא אתמעט מדקי"ל ספר אחד אמר רחמנא". וכן הוא בגר"א שם. וכן ראיתי בב"ש ס"ק ח. בשם הלבוש שכתב, "ופסול זה אפילו אם יש כאן ע"מ דלאו משני גיטין הוא, מ"מ פסול משום ספר אחד כתיב ולא שני ספרים". ואחר נשיקת כפות רגלם, נראה לענ"ד שלא היה ספר האור זרוע לפנייהם לעיין בו, שאין זה טעם האור זרוע, כיון שהוא עצמו סבר שתפירת שני עורות היא כעור אחד, כמו שהוא כתב לגבי תפילין, וכהתוספות במנחות לב. בד"ה דילמא. אלא טעם הספק כאן הוא מפני חשש שמא יש כאן שני גיטין שתפרו יחד. ולכן לפי זה י"ל שאם יש עדים שגט אחד היה מתחילה ונמסר לה בעדים, הגט כשר. וכמ"ש הרמ"א שם בשם הרב המגיד. ולפי זה נסתלקה קושית הבית שמואל שם, שהוא הקשה למה לא מועילה תפירה כיון שהיא חיבור מעליא, שהרי י"ל דאה"נ שיש חיבור מעליה, אלא החשש הוא שמא יש כאן חיבור שני גיטין והסופר עשה שלא כדין. וכן יש לתרץ קושית הט"ז שם שהקשה, "ותמוה לי דהא גם ס"ת איקרי ספר, ומ"מ כשר בדיבור יריעות וצ"ע". וי"ל דאה"נ שמועילה דביקת העורות לפני הכתיבה, וכמו שביארתי. ושוב ראיתי בביאור הלכה לס"ל. לח. בד"ה מעור, שהוא הרגיש בקושיא שלמה התיר האור זרוע תפירת העורות לגבי תפילין בלי חשש, אבל לגבי גיטין הוא ספק, והוא כתב,

"וע"כ יש חילוק בין גט ובין תפילין או דשם משום חומר אשת איש לא רצה הא"ז לסמוך על הראיות שהביא". ע"ש. ולענ"ד אף לגבי תפילין י"ל שמלבד חשש ביטול מצות עשה, יש חשש ברכה לבטלה, ואם יש איזה ספק בראיות האור זרוע הוי ליה להחמיר משום ספק ברכה לבטלה. (וכמו שמצינו לגבי ציצית שאף שמצד הדין א"צ לבדוק הציציות ויש לסמוך על החזקה שהציציות כשרות, ואף יוצאין בהן ברה"ר בשבת, מ"מ משום חשש ברכה לבטלה צריך לבדוק.) ולכן העיקר בזה כמ"ש הביאור הלכה שיש חילוק בין גט לתפילין, אלא הוא לא ביאר מה הוא החילוק. ולענ"ד החילוק כמו שביארתי לעיל, דהיינו שיש חשש שמא יש כאן עורות משני גיטין.

ואגב אורחיה יש להעיר על הערה"ש באה"ע ס"קכד. אות מו. שכתב, "תמהני טובא על הרמב"ם והטור והש"ע שלא הזכירו דין זה בשום מקום, ולבד מרבינו הרמ"א בס"קל. ז. שכתב דבק שני עורות ביחד ע"י דבק הגט פסול מספק ע"ש, וטעמו משום שני ספרים, ואיך השמיטו דין מפורש בש"ס בלי חולק". ע"ש. ולפי מה שפירש לנו האור זרוע בדברי הרמב"ם שפיר י"ל שהרמב"ם סובר ששני ספרים פסול בגט. "ודוקא בכה"ג כשר אבל בשני דפין בשני עורות סבר דפסול", הרי אף לרמב"ם שני ספרים פסול.

(ח) **ועכשיו** יש לבאר הירושלמי בפ"ק דמגילה הל"ט. לדעת הרמב"ם. כתוב במשנה אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית". ועל זה כתוב בירושלמי, "אמר ריב"ל שאל ולמה לי נן אמרין יש בספרים מה שאין בתפילין ומזוזות, שהספרים נכתבין בשני דפין ותפילין ומזוזות אינן נכתבים אלא בדף אחד, התיב רבי יצחק בריה דרבי חייה כתובה, דרבה שהספרים נכתבין בשתי עורות ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא בעור אחד. אמרון חברייא קומי רבי מנא נאמר דף אחד בשני עורות, לית היא דרבה, אמר לון שכן אפילו ספרים אינן נכתבים כן." ע"ש בקרבן העדה והפני משה פירושם.

ולענ"ד לפי דעת הרמב"ם הש"ס דילן לא סבר כמ"ש ריב"ל, שהרי נראה שריב"ל איירי בשני דפין על עור אחד, ודלא כמ"ש ר"י יצחק אחר זה, ובמנחות לג. הנ"ל מוכח שהוא כשר לכתוב מזוזה על שני דפין בעור אחד. ואדרבה יש הוכחה מכאן לשיטת רש"י במנחות שם שסבר שני דפין על עור אחד פסול, וכ"כ המרדכי שם, וכן הוא

ארחותיד

למדני

כהירושלמי בזה. ועיין באור זרוע בהל" תפילין ס"תקלט. פירוש אחר לירושלמי לדעת רבינו שמחה ע"ש.

(ט) **ויש** להביא ראיה למה שכתבתי שהרמב"ם לא סבר כהירושלמי לגבי הפסול של שני עורות בדף אחד בס"ת. והיא ממנחות לא: "אמר רב קרע הבא בשני שיטין יתפור בשלש אל יתפור... בעי רב יהודה בר אבא בין דף לדף בין שיטה לשיטה מאי, תיקו." והטעם של פסול זה הוא מפני גנאי כמבואר ברש"י שם, ועיין בספר האשכול הנ"ל שהוא מפני שאין זה בכלל זה ק"ל ואנוהו. ולכן כיון שפסול זה אינו אלא מדרבנן פסק הרמב"ם התיקו לקולא כמבואר בפ"ט דהל" ס"ת הל"טו. ועיין שם בכ"מ, וכן הוא בספר האשכול שם. ולכן נראה שלדעת הרמב"ם אם יש תפירה בין השיטות בדף אחד של ספר תורה, הוא כשר. ואף שהרמב"ם גורס "בין תיבה לתיבה" במקום "בין שיטה לשיטה", מ"מ ק"ו הוא שאם בין תיבה לתיבה מותר לתפור ק"ו בין שיטה לשיטה. ולפי זה יש לדון, דמאי פסול יש בתפירה של שני עורות בדף אחד, הלא אם זה קודם הכתיבה התפירה מותרת במזוזה כיון שהעור כספר אחד, ולכן כיון שזה חיבור מעליא אין כאן פסול. אלא י"ל שטעם הפסול לזה הוא מפני גנאי ואין זה בכלל ואנוהו, והירושלמי סבר שאם תופרים שני עורות בדף אחד זה גנאי לכתוב עליו אף שהתפירה היא בין שיטה לשיטה, אבל הבבלי סבר שזה ספק לדינא, ולכן הרמב"ם פסק זה לקולא. ולכן מזה מוכח שאנו לא קי"ל כהירושלמי בזה. ואף שהירושלמי איירי במי שתופר לכתחילה שני עורות והבבלי איירי בנקרע אחר הכתיבה, מ"מ נראה שטעם אחד יש כאן.

שוב ראיתי בי"ד ס"רפח. ב. שפסק מרן בשם הרמב"ם, "צריך לכתבה בדף אחד ואם כתבה בב' או בג' דפין כשרה". וכתב על זה הגר"א בס"ד ק. ד. "רמב"ם מהירושלמי הנ"ל, ומפרש דלכתחילה דוקא". והוא כיון להירושלמי הנ"ל בפ"ק דמגילה כמו שהוא כתב שם בס"ק א. הרי מבואר שלדעת הגר"א, הרמב"ם סבר שהירושלמי איירי ברק לכתחילה. ולענ"ד הוא קשה לומר שהירושלמי איירי רק לכתחילה, שא"כ למה הוקשה ריב"ל ורבי יצחק דהו"ל להמשנה להביא דינים אלו של כתיבה על שני דפים או שני עורות, הלא התירוץ לזה פשוט, דהיינו שהמשנה דברה בדבר שהוא לעיכובא אף בדיעבד, כגון שאם כתבה בכל לשון, משא"כ הדינים של ריב"ל ורבי יצחק שהיו רק לכתחילה. ולכן נראה לענ"ד שיותר נכון לפרש שהרמב"ם סבר שהירושלמי איירי אף בבדיעבד והש"ס דילן חולק על

ברש"י ע"ש. ואף מ"ש רבי יצחק, י"ל שהרמב"ם לא פסק כן, שנראה שרבי יצחק איירי שהכתיבה היא אחר תפירת העורות, ודלא כדחקו התוספות במנחות לב. ד"ה דילמא, שסברו שהירושלמי איירי בלא תפר העורות כלל, שאם כן הרי לא מצינו שמותר לכתוב ס"ת בלי תפירת העורות כלל אף אחר הכתיבה. (שוב ראיתי בנחל אשכול בהל" ס"ת ס"יד. בס"ק ח. שהשקה כן על התוספות ע"ש.) אלא נראה שיש תפירה, ולגבי מזוזה נראה שדבר זה פסול בכל אופן, דהיינו אף קודם כתיבה, ודלא כהרמב"ם הנ"ל. (ואף לפי מה שכתבתי שהעיקר כהב"ש שלדעת הרמב"ם תפירה קודם הכתיבה מותרת, ולכן י"ל שרבי יצחק איירי בתפירה אחר הכתיבה, ולכן זה פסול במזוזה, אבל בתפירה קודם הכתיבה היא כשרה. מ"מ כיון שלא ביאר לנו רבי יצחק שום חילוק בזה, יותר י"ל שהוא איירי בכל אופן, דהיינו אף תפירה קודם הכתיבה פסולה במזוזה. וכ"ש לדעת הבית מאיר ומהרמ"ב על המרדכי, שלדעתם הרמב"ם אוסר תפירה בכל אופן, ולכן ודאי לדעתם שהרמב"ם לא סבר כרבי יצחק. שוב ראיתי בנחל אשכול הנ"ל שכתב בסוף דיבורו, "דירושלמי איירי שכתב ב' פרשיות על שני עורות ואח"כ חברו, דבס"ת כך דרך כתיבה, ובתפילין ומזוזות פסולות, אבל אם קודם תפירה תפר ב' עורות וכתב תפילין ומזוזות, אף להירושלמי כשרות" ע"ש. ולענ"ד אף שכן יש לפרש הירושלמי, מ"מ יותר נראה שהפשט כמו שביארתי שר" יצחק לא חילק בין לפני או אחר הכתיבה.)

ולפי זה יש לחדש שכיון שלדעת הרמב"ם אנו לא קי"ל כירושלמי זה, י"ל שאף אם יש תפירה בדף אחד, דהיינו שיש עור אחד למעלה ועור אחר למטה באותו דף ותופרים אותם יחד, עדיין זה כשר כיון שהתפירה היא קודם הכתיבה, וזה עכשיו נחשב כעור אחד. וכן יש לדייק מש"ס דילן במגילה ח: שכתוב במשנה, "הא לתופרן בגידין ולטמא את הידים זה וזה שוין". הרי שהש"ס דילן סובר שדוקא במה שהזכיר המשנה יש חילוק ולא בשום דבר אחר, ולכן אנו לא קי"ל כאלו חילוקים בירושלמי הנ"ל. ועוד י"ל שאף לפי מ"ש המאירי שם, "ומ"מ אתה למד שלא דבר במשנתנו אלא בחומרות של תפילין ומזוזות על תורה נביאים וכתובים, אבל חומרות של ספר תורה על תפילין או מזוזות או על שניהם... לא דבר באלו במשנה כלל." הרי אף לזה יש לדייק כמו שביארתי, שהירושלמי שהביא דין שני דפין או שני עורות הוי באופן שדין תפילין ומזוזות הוא יותר חמור, ועדיין הש"ס דילן השמיטו דינים אלו, ולכן שפיר י"ל שהרמב"ם סבר שאנו לא קי"ל

לתופסו לעיקר. ולפי זה נראה שיש לפסוק בזה כסברת הב"ש הנ"ל בדעת הרמב"ם ומרן. וכן מצינו סברה זו לאזיל אחר סברה האמצעית בר"ן בפ" יום הכפורים לגבי חינוך ובהשלמה, וכן כתב הב"ח בא"ח ס"ש. ב. לדעת הרי"ף, וכן הוא בכ"מ בפ"ז מהל" בית הבחירה הל"כג. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רמט. ועוד, כמבואר כל זה ביד מלאכי בס"תעז. ולכן הוא הדין בנד"ד שיש לתפוס פירוש הב"ש לעיקר שהוא סברת האמצעית.

ולכן מכל הנ"ל נראה שלדעת מרן בס"רפח. שפיר הוא לתפור העורות קודם כתיבת המזוזה. ועוד י"ל, שאף בתפירת שני עורות בדף אחד הוא דבר מותר ודלא כהירושלמי בזה. אלא שעדיין יש לדון בזה אם מותר לברך על מזוזה כזו, או אם י"ל כאן ספק ברכות להקל כיון שלדעת רש"י צריך להיות המזוזה כולה על דף אחד, כמבואר במנחות לג. ולענ"ד נראה שכיון שהמחלוקת כאן היא לא בברכה אלא במצוה עצמה, לדעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שפיר הוא לברך אם אמרינן שההלכה כמ"ד שמועילה תפירה קודם כתיבת המזוזה. ואף שיש חולקים על סברת הרדב"ז בזה, מ"מ כיון שמרן עצמו סבר שלא כרש"י, ולדעתו יש לברך שוב אין לומר בזה סב"ל, כיון שיש להצטרף סברת מרן לסברת הרדב"ז כדי לברך ברכה. וכבר דן בכלל זה היביע אומר בח"א א"ח ס"מב. אות ד. ואילך, בשם השם הגדולים, ומהר"י נבון ע"ש.

ואל תשיבני שתפירה קודם הכתיבה מועילה רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לקבוע מזוזה כזו, ולכן ממילא אין לברך עליה, שזה אינו, וזה מפני שאם כבר הוא מצא או קנה מזוזה כזו, זה נחשב כבדיעבד ושוב הוא יכול לקבוע מזוזה זו אף לכתחילה. וכן מצינו סברה זו לגבי תפילין בבית יהודה בח"ב ס"עו. שאף שלכתחילה יש לכתוב כל פרשיות התפילין של יד על עור אחד, מ"מ אם בדיעבד כתבן על ד' קלפים, מותר להניחן בבית אפילו לכתחילה, דלאחר שנכתבו חשיב דיעבד. ע"ש כל דבריו. ולכן דון מיניה ואוקי באתרין, שאם בדיעבד הסופר כבר כתב מזוזה כזו, מותר לכתחילה לקבוע אותה. כן נראה לענ"ד.

ולכן למסקנה נראה שאם כבר יש לו מזוזה שהכתיבה היא אחר תפירת שני עורות, מותר לו לקבוע מזוזה כזו וגם לברך עליה.

הירושלמי בזה. וכבר פירשתי לעיל המקורות להרמב"ם בדינים אלו. וראיתי בב"י בס"רפח. שכתב, "ומ"ש דאפילו אם ידבקם פסולה, כ"כ הרמב"ם כתבה בב' עורות אע"פ שתפרם פסולה, ודלא כדכתבו התוספות בהקומץ גבי ס"ת ותפילין שבלו... דהא אמרינן בירושלמי פ"ק דמגילה דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על עור אחד, ההיא בשלא תפר העורות זה בזה." הרי הב"י הביא התוספות בשם הירושלמי, אלא הוא לא כתב בשום מקום שזה המקור לשיטת הרמב"ם. אלא אדרבה מקודם לזה הוא הביא המרדכי שכתב שיש ראייה לשיטת רש"י מהירושלמי. ולכן נראה לענ"ד שהרמב"ם סבר שאנו לא קי"ל כהירושלמי.

ולפי כל הנ"ל י"ל ששפיר אמרינן לדעת הרמב"ם שמועילה תפירה קודם הכתיבה במזוזה, וכדעת הספר האשכול והב"ש, ורעק"א והנחל אשכול. ולכן יש לדון על מה שכתב הביאור הלכה בס"לב. לח. בד"ה מעור אחד, שנראה שפשוט ליה שלדעת הרמב"ם שלא מועילה תפירה במזוזה, ה"נ לא מועילה תפירה לעשות עור אחד לעשיית הד' בתים של התפילין, אם לא אמרינן שדוקא לפרשיות סבר הרמב"ם כן ולא לגבי הבתים. ע"ש. ולענ"ד נראה שודאי הרמב"ם מודה שמועילה תפירה בעורות לעשות הבתים, שזה דומה לתפירת העורות קודם כתיבת המזוזה. וכן הוא, שלגבי מזוזה שכתוב בפסוק "וכתבתם", י"ל שצריך להיות עור אחד קודם הכתיבה, אבל לגבי תפילין שכתוב בפסוק "וקשרתם", נראה שכל שהוא עור אחד קודם קשירת התפילין על גופו, שפיר דמי, ועיין מה שכתבתי לעיל סברה זו בשם הישועות יעקב והערה"ש. ולכן נראה שאף לדעת הרמב"ם שפיר הוא לתפור עור הבתים של התפילין.

(י) **ועוד** יש להוסיף על מה שביארתי לעיל, שאף שכתבתי שנראה לענ"ד שהעיקר כהב"ש בדעת הרמב"ם ומרן שבמזוזה התפירה קודם הכתיבה כשרה, מ"מ אף אם תאמר שעדיין יש מחלוקת בזה וסברת הבית מאיר ומהר"ב והחתם סופר היא שאף תפירה קודם הכתיבה פסולה, ולכן יש להחמיר במצוה מן התורה, מ"מ עדיין יש להשיב על זה שיש לאזיל אחר הסברה האמצעית, דהיינו כיון שלקצה אחת יש סברת התוספות שאף תפירה אחר הכתיבה כשרה, ויש קצה אחרת שהיא דעת רש"י שתפירה בכל אופן פסולה, ולכן אם יש מקום לומר שמרן אזיל כסברה אמצעית ביניהם, דהיינו שתפירה קודם הכתיבה כשרה, ולאחר הכתיבה פסולה, הלא שיש לבחור בדרך זו, ויש

ארחותיך

למדני

סימן קמה.

שאלה: האם יש ליישב דעת הרמב"ם ומרן בדין כלאי בגדים בי"ד ס"רצט. לגבי צמר רחלים וצמר גמלים שטרפן זה בזה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"רצט. א. "צמר רחלים וצמר גמלים וכיוצא בו שטרפן זה בזה וטוה מהם טווי אם היה החצי מהרחלים הרי הכל כצמר והרי הוא כלאים עם פשתן, ואם היה הרוב מהגמלים מותר לערב עם הפשתן מפני צורת הכל צורת צמר גמלים, ואין חוששין לנימות של צמר המעורבים בהם מפני שאינם חוטי צמר, לפיכך עורות הכבשים שעושים מלבושים מותר לתפרן בחוטי פשתן ואין חוששין לנימות של צמר אע"פ שנכרכו בכלל חוט הפשתן שתפרו בו שהרי בטלו במיעוטן, וכן הקנבוס והפשתן שטרפן זה בזה אם הרוב מהקנבוס מותר לארוג הטווי מהם עם חוטי צמר ואם היו מחצה למחצה אסור, הילכך מי שנתערב לו צמר עם פשתן מביא מין אחר ומערב עמהם ומבטל אחד מהם ולא שייך בהו בטול אלא קודם שיעשו חוטים אבל אחר שנעשו חוטים אין לכלאים שיעור אפילו חוט כל שהוא של צמר בבגד גדול של פשתן או של פשתן בצמר אסור." וכל זה דברי הרמב"ם בפ"י דכלאים הל"ו. ז. ח. אלא הסיפא מ"הילכך מי שנתערב, היא לשון הטור.

והקשה הראב"ד על הרמב"ם שם בהל"ז. על מ"ש בעורות כבשים שאין חוששין לנימות של צמר שהרי בטלו במיעוטן, "שבוש הוא זה, וכי צמר בפשתים בטל ברוב" ע"ש. הרי שלדעת הראב"ד אין הנימות של צמר בטלו בחוט של פשתן שהרי אפילו חוט כל שהוא של צמר בבגד גדול של פשתן אסור. ועל זה כתב הכ"מ שם "אני אומר שטעם מפני שבטלו במיעוטן אינו שבוש שמן התוספתא למדנו כמו שכתבתי בסמוך בשם הסמ"ג, וכן מפורש בירושלמי דגרסינן התם צמר ופשתים שטרפן אסור כיצד הוא עושה מביא ליטרא ועוד צמר גמלים ובטלן". הרי מרן השווה דין נימות של צמר לדין הירושלמי, דהיינו להביא מין אחר. והקשו עליו האחרונים, ובראשם הט"ז בס"ק א. שכתב, "והא דמביא בכ"מ מן הירושלמי לסיועה להרמב"ם תמהתי מאד, אדרבא הוא תיובתיה דהא שם לא התיר אלא כשמערב שם מין אחר ובזה מודה הראב"ד... אבל הני תרי מינים לחוד לא מהני בטול ברוב מחמת מין אחד על חבירו והרי הרמב"ם התיר בעורות של כבשים מצד בטול ברוב במינים אלו בלא תערובות מין שלישי,

וצ"ל דהרמב"ם סבירא ליה בעורות של כבשים הוה גם כן מין שלישי דהיינו העור עצמו שחלק ממנו מה שתפירה בתוכו הוא מעורב עם הקישור חוט התפירות של פשתן עם הצמר של עור, ובהך סברא נראה דפליגי הראב"ד והרמב"ם. ע"ש. הרי הט"ז הקשה על הכ"מ שאין לדמות דין עורות כבשים לירושלמי הנ"ל, ואחר כך הוא תירץ דאח"כ יש כאן מין שלישי, דהיינו העור, וזה מתרץ אף הכ"מ.

וכן ראיתי בגר"א בס"ק ה. שכתב "ודברי הכ"מ שם תמוהים ביותר ושגה מאד שם". וכן ראיתי בנו"ב מה"ת י"ד ס"קפו. בד"ה ועוד, שכתב "ודברי הכ"מ שכתב שמן התוספתא ובירושלמי למדו תמוהים דאטו בתוספתא ובירושלמי צמר ופשתים בטלים זה בזה, שם מביא צמר גמלים וטורף ביניהם ובצמר גמלים בטל". ולא ידעתי למה הם לא הביאו דברי הט"ז לתרץ בעד הכ"מ, דהיינו שהעורות הוו מין שלישי.

ב) אלא שדעת הט"ז בזה קשה, שההיתר של מין שלישי לא מועיל אלא אם "טרפן זה בזה" כמ"ש הרמב"ם, דהיינו שיש כאן תערובת זה בזה, ועוד נראה דבעינן שהמיעוט אינו ניכר בתוך הרוב. וכן כתב בתשובות הרא"ש כלל ב. ס"ה. "וטרפן זה בזה, פירוש ואינו ניכר זה בפני עצמו וזה בפני עצמו". וכן הוא בתשב"ץ ח"ב ס"ד. שע"י הטיורף "נתבטל ואינו ניכר כלל והוי כאיסור כלול שנתבטל". ע"ש. ולכן אף כאן לגבי העורות בעינן זה וליכא, שהנימות ניכרות על העור ואין כאן כלול.

ועוד י"ל, שמלבד זה בעינן "וטוה מהם טווי", דהיינו שפנים חדשות באו לכאן שמקודם יש נימות בעלמא ועכשיו יש חוט שהוא דבר חדש. וכן ראיתי סברה זו בנו"ב הנ"ל בד"ה אמנם, שכתב "ולכן צמר רחלים שנתערב בצמר גמלים והרוב של גמלים... כשעושה אח"כ ממנו חוטים, שם החוט... חוט צמר גמלים". ע"ש. וכתב שם הטעם מפני "כל מה שנתחדש בו אח"כ על שם הרוב נקרא". הרי שיש כאן חידוש ע"י הטווייה, וא"כ אף בדין עורות כבשים לא שייך היתר זה שאין כאן טווי אלא הנימות נשארו בלא שנוי. ולכן אף מזה יש לדחות פירוש הט"ז בדעת הרמב"ם, ונשארת הקושיא על הכ"מ כדלעיל.

ג) ולענ"ד נראה לתרץ שיש בדברי הרמב"ם שני היתרים נפרדים בדין זה. אחד הוא הדין של בטול כשהצמר רחלים אינו ניכר בתוך הצמר גמלים, והשני הוא

אחר, דהיינו העורות.

(ד) **ועוד** יש לידע שאף דאמרינן שהנימות בטלו במיעוטן, כל זה לגבי החוט של פשתן שהוא חשוב כמ"ש בסמ"ג הנ"ל, אבל נימות של צמר לגבי נימות של פשתן אין בטול, שנימות שוות זו לגבי זו. לפיכך כתוב בירושלמי בפ"ט הל"א. דכלאים, "צמר ופשתן שטרפן אסור." ופירש הפנ"מ, "אע"פ שלא טואן אסור לטוות מתערובתן". הרי שהתערובת אין בה איסור אבל אסור לעשות חוט ממנה. ויש להקשות, הלא אם אחד יותר מחברו כגון הצמר מהפשתים וטרפו, והפשתים אינם ניכרים, הלא יש בטול והכל נחשב כצמר ושוב אין איסור לעשות חוט. אלא צ"ל שאין כאן בטול בחוט הנעשה מתערובת צמר ופשתן, ולא דומה למי שהביא מין שלישי דהתם בטל שם אחד מהם קודם שהוא הגיע לחבירו. ועוד מצינו, שאין אמרינן שהנימות בטלו מעצמן, ולכן מותר לעשות חוט מצמר ופשתים, שאין בזה בטול מטעם חסרון בחשיבות שכל נימה ונימה דומה לחבירה והן שוות, ולכן אין בטול של זו כנגד זו. ועיין בש"ך בס"רצט. ס"ק א. ומ"ש לקמן.

וראיתי בגר"א הנ"ל שהשיג על מ"ש מרן ש"אפילו חוט כל שהוא של צמר בבגד גדול של פשתן או של פשתן בצמר אסור", וכתב "אבל אין ענין זה משום שהן חוטין דאפילו קודם לכן אסור כמ"ש הירושלמי צמר ופשתן שטרפן אסור... ועתוס' נדה סא: ד"ה בגד, והרא"ש שם, ודברי ש"ע תמוהים." ולא ידעתי כוונתו בזה, שמ"ש "דאפילו קודם לכן אסור" אינו כן, שמ"ש בירושלמי שצמר ופשתן שטרפן אסור, דהיינו שאסור לעשות ממנו חוטין אבל התערובת עצמה היא מותרת. וכן פירש הפנ"מ הנ"ל "שאסור לטוות מתערובתן", דהיינו שהטווה האיסור, וקודם לטויה אין שום איסור.

וכן נראה מהירושלמי עצמו שכתוב שם, "רבי ירמיה צמר ופשתים שטרפן בטלן רב אמר אסור בתערובתן, מה פליגי, מה דאמר רב כשעשאן בגד בפני עצמו מה דאמר רבי ירמיה בההוא דבעי מערבתה עם חורן" עיין בפנ"מ שם, הרי שרב אסור רק אם עושה בגד מהתערובת, דהיינו שיש טויה ואריגה, אבל קודם לזה אין שום איסור, ולכן מ"ש מרן אתי שפיר. ועוד מה שטרפו הצמר והפשתן לא נחשב לחיבור, ובלי חיבור אין שום איסור של כלאים. וכן הוא ברמב"ם בהל"ב. שכתב "כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה. כיצד צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן... טרפן וטוה

שהנימות "מפני שאינן חוטי צמר... בטלו במיעוטן", וזה מפני שאין בהן שום חשיבות ולכן אף שהן ניכרות אין קפידה עליהן. ולפי זה לגבי העורות של כבשים אף שהנימות ניכרות, מ"מ כיון שאין בהן חשיבות אין איסור של כלאים עם חוט פשתן. וכן נראה מהכ"מ בהל"ו. שכתב "ומ"ש לפי שאינם חוטי צמר, פירשו מפני שאינם חוטים לא חשיב ובטיל, וכן כתב הסמ"ג דתניא בתוספתא עלה דמתניתין בד"א שהביא פשתן וטרף ביניהם, אבל הביא חוטי צמר רחלים וטרף בין חוטי צמר גמלים אסור, פירוש חוטי חשיבי ולא בטלו." הרי שהחוטים יש להם חשיבות ולכן הנימות אין בהן חשיבות. ויש לפרש את זה בשני אופנים, אחד משום שהחוט מתוקן יותר מהנימה וראוי לתשיש, והשני הוא מפני שאין איסור כלאים בנימה אלא רק אחר טויה כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ב.

ונראה שהרמב"ם למד ההיתר של הנימות מהתוספתא והירושלמי הנ"ל, שהמציאות הוכיחה שאחר שטרף הצמר רחלים והצמר גמלים וטוה מהם טווי נשארם מהם נימות דקות שיוצאות מן החוט ואינם בתוך החוט והן ניכרות לעין. ונראה שלזה כיון רש"י בשבת יא: שכתב, "וגם את הבגד תופר ומחבר בו שני ראשין כשמותחו על יתדות האומנות לחובטו במקלות לזקוף את שערו." ע"ש. הרי ששערות אלו יוצאים מן הבגד ואינם בכלל החוטים של הבגד, ורק בנידון של רש"י הם מרבים שערות אלו והם רוצים אותם, אבל לגבי דיני דכלאים הנ"ל אין צורך לנימות אלו ובטלו במיעוטן כיון שאין בהן חשיבות, וצ"ל הכא שלא מועיל ההיתר של ביטול כמו לגבי צמר הרחלים בתוך החוט, ולכן צ"ל שיש טעם אחר בזה שלא שייך בטול כיון שהן ניכרות, לפיכך פירש לנו הרמב"ם שכיון שאינן חוטין בטלו במיעוטן, דהיינו שאין בהן חשיבות ולכן בטלו מעצמן ולא בדבר אחר. וכל זה יש ללמוד מן התוספתא והירושלמי הנ"ל, וזה בהל"ו. ואחר כך כתב הרמב"ם בהל"ז. "לפיכך" דהיינו מ"ש בהל"ז שהוא דין עורות כבשים נובע מדין של הל"ו, של טרפן זה בזה, וכמו שנימות ניכרות בטלו מעצמן שם ה"ה לגבי עורות של כבשים שהן בטלו. ולכן שפיר כתב הכ"מ לגבי העורות שהמקור לדין זה הוא התוספתא והירושלמי. ובזה יש להבין דברי הרדב"ז שם שכתב, "אע"ג דכלאים אוסרין בכל שהוא ה"מ בחוטין שהם חשובין אבל נימין בעלמא לא חשיבי ואע"פ שנתחברו ע"י התפירה אין כאן כלאים אפילו מדרבנן." הרי מ"ש הרמב"ם שבטלו במיעוטן אין זה שבטלו בדבר אחר אלא בטלו מעצמן כיון שאין בהן חשיבות, ודלא כהט"ז שפירש שהן בטלו בדבר

החשיבות של הטווייה יש פנים חדשות.

(ו) **ועיינתי** בנו"ב הנ"ל ולדעתו בחוטין יש בטול זה בזה הרחלים עם הגמלים אם אינם ניכרים. ולענ"ד אין כן דעת הרמב"ם והכ"מ הנ"ל בשם הסמ"ג. ויש לפרש את זה ולתרוץ הקושיות של הנו"ב. הקשה הנו"ב בד"ה ועוד, למה כתבו התוספות והרא"ש בנדה סא: "דלא שייך בטול ברוב אלא כהאיסור מעורב בהיתר אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין על ידי תערובות כך אסור המרובה כמו המועט", תיפוק ליה דחוט חשיב ולא בטל א"ו דחוט צמר רחלים בחוט גמלים בטל. ועוד הקשה הנו"ב "וגם אני תמה מדוע לא בטלו ומה בין זה לחוט שער של נזיר שנארג בבגד דפריך בשלהי דתמורה וליבטל ברובא, ואין לומר... דדוקא בכלאים חוט בחוטין לא בטל אבל לא בבכור ונזיר, הדבר דחוק דממ"נ אם חוט חשיב חשיב הוא בכל האיסורים". ועוד אם חוט בחוט שאינו ניכר לא בטל מפני חשיבות הלא זה רק איסור דרבנן ולמה הוא אסור למכור בגד זה לעכו"ם כמ"ש הגמרא בנדה שם, עיין בנו"ב בזה.

אלא נראה שיש ליישב כל זה. ויש לפרש הענין הכי, חידשו לנו התוספות דשאני כלאים שאפילו חוט אחד של צמר בתוך בגד גדול של פשתן אסור אף שהוא אינו ניכר כמ"ש רש"י שם, משום "ששניהם היתר ונאסרין ע"י תערובות", ומזה ילפינן שחוט אחד יש חשיבות יותר מזה, ועוד ראינו שחשיבות של חוט זה היא מן התורה ולא דומה לשאר דברים חשובים בשאר מקומות שאינם אסורים אלא מדרבנן, כיון שכלאים דין מיוחד יש לו כיון שרק חוט אחד אסור מן התורה בבגד גדול אף שהוא אינו ניכר, הרי שחשיבות זו של החוט היא מן התורה. ולכן אסור למכור בגד זה לעכו"ם שזה איסור תורה, ולא דומה לחוט בשאר איסורים כגון נזיר ובכורות וכדומה שאין בזה "שניהם היתר ונאסרין ע"י תערובות", שרק ענין זה נתן החשיבות אל החוטין. ולכן אין להקשות על הסמ"ג שכתב שיש חשיבות בחוט ממ"ש התוספות, דאדרבא מהתוספות ילפינן שיש חשיבות החוט. וכיון שיש חשיבות בחוטים בדיני כלאים חידשו לנו התוספות והסמ"ג שאפילו קודם שחל האיסור, דהיינו בצמר רחלים עם צמר גמלים, אין חוט בטל לגבי חוט כיון שכבר יש חשיבות, ושוב אין פנים ח של חשיבות לבטל השם של צמר רחלים.

(ז) **ועכשיו** יש לבאר דברי הרא"ש בנדה שם, שסבר רב שצמר ופשתים שטרפו יחד ועשה מהם בגד, שהוא אסור, וכתב הרא"ש "דבעשאן בגד לא שייך ביטול אפילו חוט

אותן... הרי זה כלאים". הרי לטרפן בלבד אין איסור שאין כאן שוע טווי או נז. ועוד מ"ש הגר"א לעיין ברא"ש, אף מזה אין ראיה כהמעין שם יראה, ואדרבא כתב הרא"ש שם לגבי המחלוקת בין רבי ירמיה ורב הנ"ל, "דעשאן בגד לא שייך ביה בטול אפילו חוט אחד בכל הבגד". הרי שרק בחוט יש איסור, וזה המקור לדעת מרן, וכן כתב הטור. ולכן מ"ש מרן אתי כהוגן שקודם שנעשה החוט אין שום איסור של תערובות של צמר ופשתן, ולא ירדתי לסוף דעת הגר"א בזה.

ואחר שכתבתי את זה חפשתי באחרונים ומצאתי שהבית דוד בי"ד ס"קנא. דן בכל זה, וששתי שכיונתי לרוב דבריו, ואף הוא השיג על הט"ז כמ"ש לעיל והוא פירש הרמב"ם כמו שכתבתי. ועיין עוד בחז"א בהל"ל כלאי בגדים שאף הוא מיישב ההשגות של הגר"א ע"ש.

(ה) **ועוד** רגע ואדבר, והוא על מ"ש הש"ך בי"ד ס"צט. ס"ק כב. על מ"ש הרמ"א שכזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר. וכתב על זה הש"ך, "ואין להקשות על גוף הדין פשיטה דהא כל איסור בטל בששים, י"ל דלקמן ס"רצט. א. נתבאר דהיתר בהיתר לא שייך בטול קמ"ל דהכא לא אמרינן הכי. ע"ש. והקשה עליו בחידושי רעק"א שם וגם הנו"ב הנ"ל שבס"רצט. שמצינו דצמר רחלים וצמר גמלים בטלו אם אחד יותר מחבירו ואיך כתב הש"ך שלא שייך בטול. אלא לענ"ד הש"ך כיון לדין שמצינו שם, דהיינו שאם הם חוטים שוב לא אמרינן שיש בטול, ולכן שפיר חידש הרמ"א בס"צט. שיש בטול.

ועוד י"ל בזה, והוא שאין בטול של צמר רחלים עם צמר גמלים, אלא רק אחר כך ע"י הטווייה יש בטול כיון שפנים חדשות באו לכאן, ובזה חל שם "חוט" על הרוב או גמלים או רחלים, אבל קודם הטווייה אין בטול היתר בהיתר, ולזה כיון הש"ך שבבשר וחלב לא אמרינן את זה אלא החלב נתבטל במים אף שאין בזה פנים חדשות כמו הטווייה.

וכל זה שכתבתי שאין בטול של היתר בהיתר קודם הטווייה, זה אף אם המיעוט אינו ניכר כמ"ש לעיל בשם התשב"ץ והרא"ש, אבל מ"מ אם התערובות של צמר רחלים בצמר גמלים היא חוטים בחוטים אף שהם אינם ניכרים מ"מ אין בטול, ששוב אין עוד פנים חדשות אחר כך קודם התערובות עם הפשתן שכבר יש חוטין וכבר יש חשיבות, ואין זה דומה לנימות שנתערבו שבזה ע"י

אחד בכל הבגד כדתניא בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לנכרי ולא אמרינן שיבטל ברוב מאחר שאין מקומו ניכר". והקשה הנו"ב מזה שאם אמרינן שאין בטול של חוט בחוט אף שהוא אינו ניכר, מה ראייה מהבגד שנאבד בו כלאים, הלא זה מיירי בחוט שאין לו בטול ולא דומה לצמר ופשתים שטרפו קודם עשיית החוטיין, ולכן אפשר שעדיין יש בטול בזה. אלא לפענ"ד אין זה כוונת הרא"ש בראיה זו, אלא הכי קאמר, כיון שראינו שאין חוט אחד נתבטל בבגד גדול אף שהוא אינו ניכר הרי מצינו שהחוט יש לו חשיבות, ולכן אם טרפו צמר ופשתים יחד ועשו חוטיין משניהם לא שייך בטול כיון שאין פנים חדשות באו קודם האיסור אלא בשעת האיסור, והנימות של צמר ופשתן בתוך החוט הן חשיבות זו כנגד זו ואין אחד נתבטל כנגד האחר.

ולכן מכל זה נראה שבנימות בנימות אין בטול, אבל חוט בנימה יש בטול להנימה, וחוט בחוט אין בטול, אבל הנימה בנימה של צמר רחלים וגמלים אף שאין בטול מ"מ ע"י הטויה לעשיית חוטיין יש פנים חדשות ונתבטל הצמר רחלים ברוב של גמלים, וזה לא שייך בחוטיין של רחלים וגמלים שהחשיבות כבר התם, וזה אף אם החוטיין של הרחלים אינם ניכרים.

(ח) **ונשאר** לבאר שהטעם שאין נימות בנימות בטל אף שנימה בנימה אינה ניכרת כגון צמר רחלים עם גמלים, ובעינן אף פנים חדשות של עשיית חוטיין, הוא מפני שהיתר בהיתר לא בטל כמ"ש הש"ך שם בס"ק א. ועוד אחרונים, ולא דומה לבשר בחלב וחמץ קודם פסח שהם תלויים בנותן טעם, ואף דלמדינן דין אינו חוזר וניעור בפסח מדין כלאים, מ"מ עדיין יש קצת חילוקים.

ועוד חידשו לנו הטור ומרן, שאם "נתערב לו צמר ופשתן מביא מין אחר ומערבו עמהם ומבטל אחד מהם ולא שייך בהו בטול אלא קודם שיעשו חוטים". ובזה י"ל שאף שיש פנים חדשות בשעת איסורו, מ"מ זה מועיל לבטל הצמר או הפשתן ע"י המין שלישי, ואין איסור כלאים חל אף שפנים חדשות ושעת האיסור באו כאחד.

וישוב ראיתי בחז"א הנ"ל בס"קפא. אות ט. שכתב בסוף לגבי חוט שנעשה מצמר רחלים וגמלים והרוב של גמלים, "ולפי זה נראה דאף אם מכיר הצמר רחלים מתבטל שאין כאן בטול גופו אלא שאינו חשוב מטוה כיון שהוא המיעוט". דהיינו כיון שפנים חדשות באו אף אם צמר

הרחלים ניכר בתוך החוט, הוא מותר. ולענ"ד אין זה נכון, שהלא שניהם בעינן בתחילה בטול שהוא אינו ניכר, דהיינו צמר רחלים בתוך הרוב של גמלים, ואחר כך פנים חדשות של החוט, אבל פנים חדשות לבד אינו מועיל כיון שצמר הרחלים עדיין ניכר בתוך החוט, שאל"כ למה כתב הרא"ש בתשובה הנ"ל דבעינן אינו ניכר, הלא ע"י הטויה באו פנים חדשות, ואף אם צמר הרחלים ניכר עדיין הוא מותר כמ"ש החז"א, אלא מוכרח לומר שמלבד פנים חדשות בעינן אינו ניכר וכדעת הרא"ש והתשב"ץ הנ"ל. ואין זה דומה למ"ש הרמב"ם בעורות הכבשים שהנימות הניכרות נתבטלו, דהתם הן יוצאות חוץ מן החוט ואינן בכלל החוט ולכן נתבטלו כנגד החוט של פשתן, משא"כ בנד"ד שצמר הרחלים ניכר בתוך החוט.

וראיתי בערה"ש בס"רצט. שדן בכל זה וכיונתי לקצת דבריו, ואף הוא השיג על הט"ז והגר"א הנ"ל, אלא שראיתי שם באות ד. שהוא פירש שבצמר רחלים שטרפו בצמר גמלים הכל הולך אחר השם, שאם קראו לזה צמר גמלים כיון שהוא רוב אז מותר תערובת זו בפשתן, ונראה מדבריו שזה אף אם עדיין ניכר צמר רחלים בתוך התערובת קודם עשיית החוטיין, וזה שלא כתובת הרא"ש הנ"ל ודלא כהתשב"ץ, וכיון שמרן הביא תשובת הרא"ש, וגם הרמ"א כתב אותה נראה שקבלנו פירושו, דהיינו דבעינן אינו ניכר כמ"ש לעיל.

סימן קמט.

שאלה: האם יש איסור דאורייתא למי שזרע זרע שנתערב בו זרע אחר אם היה אחד מכל.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד ס"רצז ה. "זרע שנתערב בו זרע אחר אם היה אחד מכל' כגון סאה של חטים שנתערבה בכד' סאה של שעורים, הרי זה אסור לזרוע את המעורב עד שימעט את החטים או יוסיף על השעורים, ואם זרע לוקה". והמקור לדבריו הוא הרמב"ם בהל' כלאים פ"ב הל"א. אלא שכתב הרמב"ם שם "בכג' סאה של שעורים", ונראה שיש טעות הדפוס בש"ע, וכן הרגיש בזה השולחן גבוה בס"ק יז. ע"ש. מ"מ נראה מלשון מרן והרמב"ם שיש איסור דאורייתא בזה כיון שכתבו, "ואם זרע לוקה" ולא כתבו שיש רק מכת מרדות. אלא שיש להקשות על זה שכתוב בירושלמי ברפ"ב דכלאים שהאיסור הוא רק משום מראית העין, דהיינו שאין איסור

תורה כאן, וא"כ איך כתב הרמב"ם "ואם זרע לוקה". וכן ראיתי בגר"א בש"ע שם ס"ק טו. שהקשה כן והניח הדבר בצ"ע. וכן ראיתי במנחת חנוך מצוה רמה. אות ח. שהקשה כן, וכן הרגיש בזה המראה הפנים בירושלמי שם בד"ה כל האיסורין ע"ש. ולפי זה יש להקשות על הכ"מ והרדב"ז על הרמב"ם שם שהביאו הירושלמי הנ"ל שהאיסור הוא משום מראית העין, ולא פרשו לנו לשון הרמב"ם שכתב "ואם זרע לוקה".

ולפי זה אין קושיא על הכ"מ והרדב"ז שהביאו הירושלמי לפרש דעת הרמב"ם שאין סתירה משם להרמב"ם, שמה שאמר ר"י יוחנן שבדין זה "את מרבה לבטל מפני מראית העין" אין זה סתירה, שהלא כיון שכוונתו למעט שוב אין איסור תורה ולכן המיעוט הוא רק מדרבנן. ועוד מ"ש הכ"מ לגבי המחלוקת בין החכמים ובין הת"ק "שמאחר שטעם איסור כלאים אינו אלא מפני מראית העין אזלינן בתר המיקל", אף בזה י"ל שאף לת"ק אין איסור אלא מדרבנן כיון שאף לדעתו מן התורה אין צירוף שבולת שועל לכוסמין אלא האיסור הוא רק משום מראית העין, וא"כ אם החכמים סברו שאין איסור כלל ודאי אזלינן לקולא. ע"ש.

(ב) **וראיתי** בשושנים לדוד הנ"ל בד"ה ימעט, שהשוה דעת ר"י יוחנן בירושלמי הנ"ל לדעת הרמב"ם, וכתב "דבשעה שממעט אכתי אין כאן איסור תורה אלא דאפ"ה צריך למעט משום דנראה שמניחן כדי לזורען וכיון דבאותה שעה ליכא איסורא מש"ה שרי, אבל אה"נ שאם זורען כך אסור מן התורה ולוקה. כן יש לפרש הירושלמי לדעת הרמב"ם ולק"מ על הכ"מ שהביא לשון הירושלמי על פסק הרמב"ם כמו שהקשה הב"ד. ע"ש. אלא לענ"ד אין פירושו בזה נכון, שלפירושו האיסור של מראית העין הוא קודם הזריעה, דהיינו שחששו "שמניחן כדי לזורען", הרי מבואר שלדעתו יש איסור להניח הזרעים מעורב קודם הזריעה, וזה אינו, שכתב הרמב"ם שם "הרי זה אסור לזרוע את המעורב עד שמעט", משמע שאם הוא אינו רוצה לזרוע אין שום איסור להניחם מעורב בלי מיעוט. ועוד מי יכול להכיר שיש תערובת בזרעים ומאי מראית העין שייך כאן. אלא החשש כאן הוא אחר הצמיחה כמ"ש הרמב"ם בהל"ז. "וכיצמח ראה בו כלאים... הרי זה ילקט עד שימעטנו מפני מראית העין שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה." הרי שלא כפירוש השושנים לדוד. אלא לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דהיינו שאם הוא רוצה למעט שוב אין איסור תורה שאין כוונתו לכלאים, ומ"מ עדיין בעינן מעשה מיעוט להציל ממראית העין הנ"ל.

ונראה שיש ליישב כל זה לנכון. ובתחילה יש לידע שדין זה של הל"א איירי בשלא נתכוון לזרוע ובשלא נתכוון לערב כלאים כמ"ש הרמב"ם בהל"ו. וכן הוא בכ"מ והרדב"ז שם, שאל"כ אפילו חטה אחת בתוך כרי של שעורים אסורה לזורעה כמ"ש הרמב"ם שם. וראיתי ברמב"ן בחדושו לב"ב צד. שכתב "למ"ד דינא גבי כלאים בתר חזותא וקפידא דאינשי אזלינן ומדקאמרין ימעט שמע מינה דמחיל אינשי ומסיק אדעתיה לקבל רובע טנופת בסאה וגבי כלאים פחות מרובע לא קפדי ואינו נראה כמין אחד. ופריק לא רובע דכלאים לא טרח אינשי וכיון דלא טרח דרכן של בני אדם לזורען כך ואין נראה להם אלא כמין אחד וכשאמרו למעט משום חומרא דכלאים." וזה על פי הגמרא שם שיש מ"ד שצריך למעט מדינא, ויש מ"ד שהוא חומרא בעלמא. ונראה שלכ"ע האיסור תלוי במה שהוא דרך בני אדם לזרוע, שאם הוא מקפיד על זה ועדיין הוא זרע אז זה נחשב כלאים, אלא אנו אזלינן בזה אחר רוב בני אדם וכמ"ש הרמב"ן "דבותר חזותא וקפידא דאינשי אזלינן", ואין הדבר תלוי בדעת היחיד בזה, וא"כ אם הוא זרע אף אם הוא עצמו לא נתכוין לכלאים מ"מ אנו אמרינן שכיון שדרך בני אדם להקפיד על זה, זה נקרא כלאים ולוקה, אבל מ"מ עדיין י"ל שאם הוא רוצה למעט הרי מחשבתו בזה בטלה החזקה, ואנו אמרינן ששוב אין כאן חזקה שהוא עביד כשאר בני אדם ואין זה כלאים מן התורה, שעכשיו כוונתו למעט והוא אינו רוצה בכלאים. הרי ברק בכוונתו בלבד למעט אזלינן מן איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. ולפי זה מעשה המיעוט עצמו אינו אלא מדרבנן כיון שכבר פרח איסור התורה ע"י מחשבתו, ובזה מובן הירושלמי שכתוב שם שהמיעוט הוא משום מראית העין, דהיינו מעשה המיעוט עצמו, שאין כאן איסור תורה שמחשבתו אינה לכלאים.

וראיתי לרב בית דוד בפירוש למשניות, הובא דבריו בשושנים לדוד ברפ"ב דכלאים בד"ה עוד, שמ"ש הרמב"ם "ואם זרע לוקה" דפשיטא דמתכוין בעינן דאל"ה

ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם אף מ"ש בב"ב צד. אתי שפיר, דהיינו "אי הכי אמאי ימעט, משום חומרא דכלאים", הרי זה מיירי בשיש רק איסור דרבנן כיון שע"י כוונתו למעט שוב אין בו איסור תורה.

ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם ומרן אתי שפיר ואין להקשות עליהם מן הירושלמי, ויש איסור תורה למי שזרע תערובת כלאים הנ"ל.

סימן קנ.

שאלה: האם התחילה אבלות משעת חזרת הפנים במי ששלח מתו לעיר אחרת לקברו או שמא התחילה אבלות משעה שהוא שומע ע"י טלפון שקברו מתו.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בפ"א הל"ה. דאבלות "מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקוברו ואינם יודעים מתי יקבר מעת שיחזרו פניהן מללוותו מתחילין למנות שבעה ושלשים ומתחילין להתאבל". וכן פסק מרן בס"שעה. סע"ב. הרי שהדבר תלוי בידיעה שאם יודעים מתי יקבר צריך להתחיל משעת קבורה. וכן ראיתי ברדב"ז שם שכתב, "ודוקא שמוליכין לעיר אחרת שאינם יודעים מתי נקבר אבל אם נקבר בעיר עצמה אע"פ שהוא חוץ לתחום אין אבלות נוהג עד שיחזרו הקוברים וידעו כולם שנקבר". הרי שהדבר תלוי בידיעה, ולכן בנד"ד י"ל שאף שקוברים בעיר אחרת, מ"מ כיון שידעו ע"י טלפון שעת הקבורה האבלות מתחילה משעת קבורה.

וכן יש לפרש בדעת הרמב"ם בטור בס"שעה. שכתב, "דוקא כשמוליכים המת מעיר לעיר מיד כשמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם מהמטה כבר נתיאשו ממנו ודמי לסתימת הגולל, אבל הקוברים בב"ה סמוך לעיר החוזרים משערי העיר אינם מתאבלים עד שאמרו להם שנקבר, וכ"כ הרמב"ם". הרי הטור הוזהר דעת הרמב"ם להרמב"ם, ולכן נראה שהעיקר הוא זמן הידיעה ורק ע"י הידיעה איכא יאוש ואז מתחילה אבלות. ואף ש"ל שלדעת הרמב"ם העיקר הוא היאוש ולא ידיעת זמן הקבורה, ואם יש יאוש כגון שהמת הוא בעיר אחרת אף שידעו זמן הקבורה מ"מ מתחילין אבלות משעת היאוש, דהיינו כשמוליכין המת מהעיר, מ"מ כיון שהטור הוזהר דעת הרמב"ם להרמב"ם י"ל שהעיקר הוא זמן ידיעת הקבורה כדעת הרמב"ם. ועוד י"ל, שהרדב"ז כיון לדין הרמב"ם

במה שכתב "אם נקבר בעיר עצמה אע"פ שהוא חוץ לתחום", ובזה הוא כתב שהוא תלוי בידיעה, משמע שהוא הבין שאף להרמב"ם י"ל הכי.

(ב) **מ"מ** אף שזה מספיק לפרש דעת הרמב"ם, מ"מ אין זה מספיק לפרש דעת מרן, שהרי פסק מרן בס"שצט. יד. בשם הבה"ג, "מת לו מת בערב יו"ט ונתיירא שמא לא יספיק לקברו מבעוד יום ומסרו לעובדי כוכבים שיוליכוהו לקברו, כיון שהוציאוהו מהעיר ונתכסה מעיני הקרובים חלה עליו אבלות, ואם הוא שעה אחת קודם הרגל ונהג בה אבלות בטלה לה גזירת שבעה אע"פ שנקבר ביו"ט". נראה שמנהג זה כמו שכתב הרמב"ם שקוברים סמוך לעיר אבל בערב יו"ט אין אמרינן שצריך להמתין עד שבאו העכו"ם לומר להם שקברו המת כמו בימי החול, שבזה יש יאוש קודם הקבורה אף שהם ידעו זמן הקבורה, וזה מפני שכיון שהם לא יכולו לעזור בקבורה מפני יו"ט, אז אמרינן שיש סילוק הדעת ויאוש, והאבלות חלה משעת מסירה קודם הקבורה. וכן ראיתי בב"ה בס"שעה. שכתב שהרמב"ם והבה"ג שניהם דברו בידעו זמן הקבורה ע"ש. ולכן מ"ש הב"י בס"שעה. בד"ה בד"א, שאפשר שהבה"ג לא איירי אלא בקוברים אותו בעיר אחרת דוקא ע"ש, דהיינו שלא ידעו זמן קבורה, אין זה דעתו בש"ע שהוא לא הביא את זה כלל בס"שצט. אלא כתב "שמא לא יספיק לקברו מבעוד יום", הרי שיש ספק בדבר דהיינו שבית הקברות היה סמוך לעיר כל כך שיש אפשרות לקוברו מבעוד יום אף שהוא מת בערב יו"ט, ולכן ודאי אין קוברים בעיר אחרת. ולכן מוכרח לומר שקוברים סמוך לעיר וידעו זמן הקבורה ומ"מ מתחילין אבלות מיד בשעת מסירה, דהיינו משעת יאוש.

ולפי זה דברי מרן סותרים זה את זה, שבס"שעה. הוא פסק כהרמב"ם שסבר שהעיקר הוא ידיעת זמן הקבורה ובס"שצט. פסק מרן כסברת הבה"ג שהיאוש הוא העיקר. ולכן נראה שסברת מרן היא שהיאוש הוא העיקר, ומ"ש הרמב"ם "ואינם יודעים מתי יקבר" לאו דוקא הוא, אלא שברוב פעמים ידיעת זמן הקבורה והיאוש באין כאחד, אבל אה"נ אם יש יאוש קודם הקבורה אף שידעו זמן הקבורה מ"מ אזלינן אחר היאוש. וכן ראיתי בדג"מ בס"שעה. שכתב כן ליישב דעת מרן, וז"ל "נלענ"ד דשם מיירי בערב יו"ט ומסרוהו לעכו"ם שיקברוהו ביו"ט, וכיון דלהאבל אי אפשר לסייע ביו"ט בקבורתו אפילו אם הקברות סמוך להעיר דינו כאלו שולחים אותו לעיר אחרת, שהרי ההפרש ביניהם הוא כמ"ש הב"י בשם

הרמב"ן דכשהוא סמוך לעיר דעתן של האבלים עליו עד שיחזרו הקרובים ויאמרו שקברוהו, ובעיו"ט סמוך לחשיכה שמסרוהו לעכו"ם לא שייך זה. ע"ש. הרי כתב הדג"מ שאם אי אפשר לסייע עוד יש יאוש אף שיודעים זמן הקבורה, דהיינו שהיאוש הוא העיקר לדעת מרן.

ועוד כתב שם הדג"מ, שמרן בס"שצט. שהביא דעת הבה"ג, סתם את דבריו ולא חילק בין קברות סמוך לעיר ובין מוליכים לעיר אחרת. ע"ש. הרי הוא פשוט לדעת הדג"מ שמרן בש"ע לא חש למה שהוא כתב בב"י שאפשר שהבה"ג איירי דוקא במוליכים לעיר אחרת. ונכון הוא, שכן מוכח מלשון הבה"ג ומרן שזה בבית הקברות סמוך לעיר כמו שכתבתי לעיל. ועוד כיון שלדעת הרמב"ן והרא"ש נראה שהבה"ג איירי אף באותה העיר, וסברת מרן בב"י היא רק בדרך אפשר, קשה לומר שבש"ע הוא תופס מה שלא ברור לו ועזב מה שברור לדעת הרמב"ן והרא"ש בדעת הבה"ג. ולכן נראה שאף מרן בש"ע סבר שהבה"ג איירי אף בסמוך לעיר וממילא צריך לתרץ את הסתירה הנ"ל כמ"ש הדג"מ. וא"כ בנד"ד כיון שהמת בעיר אחרת, יש יאוש וחלה האבלות מיד משעת המסירה, והיא לא תלויה בידיעת זמן קבורתו ע"י הטלפון.

(ג) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרדב"ז בזה בתשובתו בח"ד ס"אלף קלה. (סג). בתחילה הוא הביא דעת הרמב"ם לגבי מי שדרכו לשלוח המת למדינה אחרת, וכתב שהכל תלוי בידיעת זמן הקבורה, אבל בסוף התשובה הוא הביא דין אחר לגבי היכא דנקבר בין השמשות חלה אבילות אפילו על אותם שלא הלכו עם המטה ועולה להם יום אחד, וזה בבית הקברות הסמוך לעיר כמבואר שם, וכתב הרדב"ז שהטעם הוא מפני דדעתן עליו רק כשחוזרים ביום, אבל כיון שנקבר ביום ושבים בלילה אין דעתם עליו עד שיסתום הגולל. הרי נמצא בדעתו סברה חדשה, שאף אם קוברים סמוך לעיר אין דעתם עליו רק עד סוף היום, וא"כ כיון שסתימת הגולל היא קודם הלילה חלה האבלות מאותו זמן, אבל אם קוברים סמוך לעיר וגם שבים מבעוד יום אז אין חלה האבלות על הנשארים בעיר עד שיחזרו מבית הקברות וזה מ"ש הרמב"ן הובא בטור הנ"ל, אבל בדין הבה"ג כתב הרדב"ז שם שהמסירה לעכו"ם היא "עם כנסת יו"ט". הרי בזה סתימת הגולל ואף השבים הם בלילה ולכן חלה האבלות מיד משעת המסירה, ולא דומה לדין הרמב"ן שיש זמן ביום קודם הלילה לקבור ולחזור. הרי הרדב"ז מיישב דעת הבה"ג עם הרמב"ן ששניהם דברו בסמוך לעיר, אבל העיקר הוא שיש יאוש בלילה

ולכן במעשה הבה"ג כיון שמסרו המטה לעכו"ם חלה האבלות שזה היה עם כניסת יו"ט, משא"כ למעשה הרמב"ן דהוי כולו ביום ולכן יש להמתין עד שיחזרו, אבל אם הקבורה ביום והחזרה בלילה אזלינן אחר זמן קבורה שזה קודם הלילה ולא סמכין על החזרה כיון שיש יאוש בתחילת הלילה והחזרה היא בלילה.

הרי מבואר שלדעת הרדב"ז שלכה"ג אף שיש ידיעה לזמן הקבורה ואף שחזרו העכו"ם אחר כך, מ"מ היאוש הוא קודם לכן במסירה, כיון שהקבורה וההשבה הן אחר הלילה, הרי שהיאוש העיקר ולא ידיעת זמן הקבורה, אבל לפי זה יש להבין סברת הרדב"ז בדעת הרמב"ם והרי הרמב"ם לא חילק בין אם קוברים במדינה אחרת באותו היום או ביום אחר ועדיין חלה האבלות משעת מסירה, ולכן צ"ל שאף אם יודעים זמן הקבורה מ"מ כיון שהיא בעיר אחרת מ"מ חלה האבלות משעת מסירה, וקבורה בעיר אחרת אף באותו יום דומה לקבורה בסמוך לעיר אחר הלילה שהוא דין הבה"ג, ולכן לפי זה אף לדעת הרמב"ם אין הידיעת זמן הקבורה העיקר, אלא אם הקבורה בעיר אחרת חלה האבלות מיד לנשארים פה כיון שיש יאוש אף שיודעים זמן הקבורה. וכן נכון לדעת הרדב"ז שאם לדעת הבה"ג חלה האבלות משעת מסירה וזה אף ביודעים זמן הקבורה וסמוך לעיר, הרי אף אם שולחים המת לעיר אחרת והקבורה היא אחר ליל הראשון שיש יאוש ודאי חלה האבלות משעת המסירה אף שיודעים זמן הקבורה, וזה ק"ו מדעת הבה"ג שאם הדין כן בסמוך לעיר ק"ו שהדין כן בקבורה בעיר אחרת, אף שיודעים זמן הקבורה. וכיון שהרמב"ם לא חילק בין קבורה בעיר אחרת באותו יום או ביום אחר, מוכרח לומר שה"ה בקבורה באותו יום בעיר אחרת שחלה האבלות משעת המסירה אף אם יודעים זמן הקבורה. ולכן צ"ל שמ"ש הרמב"ם "ואינם יודעים מתי יקבר" לאו דוקא הוא. וכל זה כדי להשוות דעת הבה"ג להרמב"ם לפירוש הרדב"ז, אף שנראה לי שזה דחוק בדעת הרמב"ם, מ"מ שכן צ"ל לשיטת הרדב"ז.

ולפי זה נראה שאף הרדב"ז סבר כמרן דאנן קי"ל כהרמב"ם וגם כהבה"ג, ולכן לפי מה שפירשתי בדבריהם נראה שאם מוליכים המטה לעיר אחרת אנו אמרינן שיש יאוש בעת המסירה וחלה האבלות מיד אף אם יש ידיעה אחר כך ע"י הטלפון בעת הקבורה. וכן ראיתי באג"מ י"ד ח"ב ס"קע. אלא שראיתי ביביע אומר ח"ד י"ד ס"כח. באות ב. שכתב שלדעת הרדב"ז הנ"ל הכל תלוי בידיעה, וזה אינו, שאף שהרדב"ז כתב כן בתחילה מ"מ אחר זה

הוא הסכים לדעת הבה"ג גם כן. ולכן לפי זה היאוש העיקר ולא הידיעה כמו שפירשתי. וכן מ"ש היביע אומר בשם המהראנ"ח שלדעת הרמב"ם הכל תלוי בידיעה, כן הוא אבל מרן הסכים לדעת הבה"ג גם כן, ולכן צ"ל לאו דוקא בדעת הרמב"ם כדי ליישב דעתו עם הבה"ג, ולכן הכי קי"ל.

(ד) **ועוד** יש להביא ראיה שאין ידיעת זמן הקבורה העיקר אלא היאוש, שמרן בס"שעה. ב. אחר שהוא הביא לשון הרמב"ם הוא כתב דעת הרא"ש, "ואם גדול המשפחה הולך עמו אף אלו שבכאן אינם מונים אלא משיקבר". וכן הוא בירושלמי. הרי אף אם מוליכים המת לעיר אחרת מ"מ הנשואים מונים מהקבורה משום כבוד גדול המשפחה, ויש לחקור איך יודעים הנשואים זמן הקבורה בעיר אחרת, וצ"ל שהם יוכלו לשער זמן ההילוך לעיר אחרת וזמן הקבורה ועל כן יוכלו למנות מסתימת הגולל. ואם כן הוא, אף בריש הסעיף בדעת הרמב"ם י"ל הכי שאף אם יודעים זמן הקבורה מ"מ יכול למנות משיחזרו פניהם, ומ"ש הרמב"ם "ואינם יודעים" לאו דוקא הוא, שודאי יוכלו לשער זמן הקבורה. הרי שהעיקר הוא היאוש ולא ידיעת זמן הקבורה.

(ה) **מ"מ** כל זה במוליכים המת לעיר אחרת והאבלים מסרו לכתפים, אבל אם הקרוב בעיר אחרת מן המת והוא אינו עושה המסירה, אז נראה שזה תלוי במחלוקת בין הנצי"ב וחתנו, עיין ביביע אומר שם אות א. שלדעת הנצי"ב אזלינן בתר ידיעת זמן הקבורה ע"י הטלגרף ואין זה דומה למסירת לכתפים למוליך המת לעיר אחרת, שבזה הוא עסק עמו עד המסירה ולכן חלה האבלות במסירה, אבל מי שהוא בעיר אחרת ולא נתעסק עמו אינו נוהג אבלות עד שיסתום הגולל. ונראה דהכי קי"ל שכן הוא המנהג עכשיו, ונראה שיש להביא ראיה להנצי"ב ממעשה ר"ת במתה אחותו בעיר אחרת, ונראה מלשון הב"ח בס"שמה. שר"ת לא הלך לקבורה אלא הוא נשאר בעירו, וידוע שר"ת לא קיבל עליו אנינות. ולפי זה נראה שהוא לא התחיל האבלות אלא מזמן סתימת הגולל אבל הוא לא היה אונן קודם לכן. וכן להרא"ש שסבר שיש אנינות הרי שאין אבלות אלא משעת הקבורה. אלא שחזרתי מראיה זו שראיתי לר"י יונה בפ"ג דברכות בד"ה כל, שכתב "ורבינו יעקב ז"ל הורה הלכה למעשה כשמתה אחותו שהיתה נשואה בעיר אחרת, והודיעו לו שהיו מביאים אותה לקברה במקום שהיה הוא דר ואכל בשר ושתה יין". הרי שר"ת היה במקום הקבורה ואין ללמוד מזה לנד"ד. מ"מ

עדיין י"ל שיש ראיה כאן, שלר"י יונה נראה שאף כשבא המת לעיר ר"ת עדיין הוא אכל בשר ושתה יין, ונראה שזה כמ"ש המרדכי שם "ואפשר שגם אם היה ר"ת בעיר היה מיקל", אבל הרא"ש בפ"א אלו מגלחין, כתב בשם הר"י, "ואיני יודע אם היה רבינו מיקל בכך אם היה בעיר עמה", נראה מזה שאין הקבורה בעיר ר"ת, שא"כ מאי ספק יש בזה הלא הוא יכול לראות אם ר"ת שתה יין אף בשעה שהמת היה בעיר. וכן י"ל לדעת הב"ח הנ"ל שאם הקבורה בעיר ר"ת אז חלה האנינות על ר"ת בזמן שהמת בעיר, וזה לא שמענו, אלא צ"ל שאף הקבורה היתה בעיר אחרת וכיון שלא חלה האבלות מיד אלא שעדיין הוא אינו אונן, משמע שאף בעיר אחרת חלה האבלות מסתימת הגולל, וכדעת הנצי"ב, וכן הוא המנהג בזה.

סימן קנא.

שאלה: האם גדול הבית הבא ממקום קרוב יכול להצטרף לשאר האבלים הנמצאים בבית ולמנות עמהם, או אם צריך למנות מחדש מעצמו.

תשובה: (א) **כתב** הטור בס"שעה. "אחד מהאבלים שלא היה עם האחרים בשעת מיתת המת ואח"כ בא אצלם, אם היה קרוב להם תוך עשרה פרסאות והיה גדול הבית בבית אפילו בא ביום השביעי מונה עמהם, והוא שבא ומצאן שעדיין נוהגין אבילות... אבל אם היה רחוק מעשרה פרסאות או שלא היה גדול הבית בבית או שזה הבא הוא הגדול אפילו בא ביום שני מונה לעצמו." הרי לדעת הטור צריך גדול הבית למנות לעצמו. וכן דעת רש"י במו"ק כא: ע"ש. וכתב רש"י שהטעם הוא מפני "דלא חשיב אבלות דצער לאצרופי הגדול להדיה".

(ב) **אלא** נראה שלדעת הרשב"א בתשובה ס"תקלב. שגדול הבית אינו צריך למנות לעצמו אלא הוא יגמור האבלות עם שאר האבלים הנמצאים בבית. וז"ל "שלא מצינו הנמצא מונה עם הבא אלא הבא מונה עם הנמצא בבית, וגדול הבית שבא ממקום קרוב מונה עם הקטנים הנמצאים בבית, ולא הנמצאים בבית מונין עם הגדול, ולא שנא ידעו ולא שנא לא ידעו". וכן הוא במרן בבדק הבית בס"שעה. הרי שלדעת הרשב"א הגדול יכול למנות עם שאר האבלים. אלא שראיתי באחרונים שהקשו על סברת הרשב"א, וכתב הדבר משה בס"סה. "טעמא דמילתא דכשיש גדול הבית שם דאז מונה לעצמו כיון

כלום, וצ"ל הטעם הוא מפני שמקום המיתה או הקבורה הוא יותר חשוב מגדול הבית, ולכן בזה גדול הבית נחשב כטפל ולכן אף שהוא יותר חשוב מהבינוני מ"מ הבינוני אינו יכול להצטרף עמו, שאין גדול הבית חשוב כנגד מקום המיתה או הקבורה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאם הבינוני בא אצל שאר אבלים הוא אינו יכול למנות עמהם אף שהוא טפל להם כיון שהגדול הוא במקום אחר והוא יותר חשוב.

(ד) **ונראה** שהרשב"א למד כל זה מסברת הרמב"ן שהובא בטור שם, שאם הלכו מקצתן עם המת לבית הקברות ומקצתן נשארו בבית, אלו שבבית נוהגין אבלותן משהחזירו פניהם מהמת, ואלו שהולכין עמו אין נוהגין אלא משיסתום הגולל, וכשחזרו מבית הקברות מונין לעולם עם אותם שבבית אפילו באו ביום השביעי אפילו בית הקברות רחוק והגדול הלך שם ע"ש. הרי שאף שגדול הבית התחיל ביום אחר הוא טפל לשאר בני הבית ויכול למנות עמהם ולא אמרינן שהגדול הוא יותר חשוב, אלא כיון שהוא הולך אצלם הם יותר חשובים כמו שכתבתי לעיל. ואף דבנדון זה הגדול היה שם עם שאר בני הבית בשעת המיתה, מ"מ אין זה טעם מספיק כדי שהוא יכול למנות עמהם, שהרי עדיין הוא התחיל אחריהם וכיון שהוא חשוב הייתי אומר שהוא צריך למנות לעצמו, אלא על כרחך לומר שכיון שהוא הולך להם החשיבות היא יותר בשאר האבלים והוא טפל להם.

והמקור להרמב"ן הוא במו"ק כא. שכתב שם, "אמר ר' יוחנן אפילו הלך גדול הבית לבית הקברות מונה עמהם". הרי שהבא ממקום קרוב יכול למנות עם שאר האבלים אף שהלך הגדול לבית הקברות, וצ"ל שזה משום שאף גדול הבית יכול למנות עם שאר האבלים אחר החזרה מבית הקברות. ולכן אף שמצינו כתוב בירושלמי שם פ"ג הל"ה. "ר' יהושע בן לוי אמר הלכה כר"ש בשאינו גדול משפחה, אבל אם היה גדול משפחה מונה לעצמו כהדא ר' מנא הורי לרבי ארמניא מכיון שאת גדול משפחה לעצמך". הרי כשיטת רש"י והטור הנ"ל, מ"מ צ"ל להרשב"א שהבבלי חולק על זה כמו שנראה מסברת הרמב"ן הנ"ל.

(ה) **ולפי** מה שפירשתי בדעת הרשב"א נראה שיש להבין דעת התוספות במו"ק כב. בד"ה הלך, שכתבו "ולא ידענא מאי הוי דינא בגדול הבית שבא ממקום קרוב אי מונה עמהם הואיל והוא עיקר". ע"ש. ונראה שכוונתו כמו שכתבתי לעיל, שכיון שגדול הבית הוא העיקר וכיון שהוא הלך לשאר אבלים הוא נעשה טפל להם, והם יותר

שלא נעשה טפלה לו, משא"כ כשלא יש גדול הבית שם דאז מונה לעצמו כיון שלא נעשה טפלה להם, א"כ כ"ש כשגדול הבית בא מחוץ לעיר דלא מצא שם מי שיעשה אצלו טפילה דהוא עיקר הבית דמונה לעצמו. ועוד כתב שם, "דאם הקטן בא ממקום קרוב ומצא גדול בבית אמרינן דנעשה טפלה לו, משא"כ אם אין שם גדול הבית, א"כ כשבא הגדול ממקום קרוב דהוא עיקר הבית היאך יעשה טפל לקטנים הנמצאים שם". וכן ראיתי בשדי חמד, מערכת אבלות ס"עא. שכתב "ובאמת כי הייתי מצטער במאי דהוקשה לי, שא"כ למאי נ"מ שקלי וטרי הפוסקים מי נקרא גדול הבית, והרי לפי זה כל הבא אל בית האבלים נגרר אחריהם גדול וקטן שם הוא" ע"ש. ולפי זה יש מהאחרונים שסברו שיש טעות סופר בדברי הרשב"א, והגיה שצ"ל "אינו מונה עמהם" וכן דעת הרוב דגן, והחיים ביד כמ"ש בשדי חמד הנ"ל, וכן הוא בנהר מצרים הל"א אבלות ס"פו. ע"ש.

ולענ"ד אין להגיה בדברי הרשב"א, ועוד שמצינו שמרן הביא דבריו בבדק הבית ולא אמר כלום וקבל דבריו בשתיקה, ונראה שלדעת הרשב"א אף שגדול הבית הוא העיקר, מ"מ כיון שהוא בא אצל שאר האבלים ואין שאר האבלים באו אצלו, אז שאר האבלים הם יותר חשובים מהוא, שהטפל אזיל לעיקר ואין העיקר אזיל לטפל. וכעין זה מצינו בתענית ד. ברש"י ובהגהות הב"ח, שיפתח לא רצה לילך אצל פינחס ופינחס לא רצה לילך אצל יפתח, שכל אחד אינו רצה להיות טפל לחברו. ולפי זה האבלים בבית הם יותר חשובים מגדול הבית, ולכן הוא יכול למנות עמהם, וזה מ"ש הרשב"א "שלא מצינו הנמצא מונים עם הבא אלא הבא מונה עם הנמצא".

מ"מ אם בינוני בא אצל שאר האבלים וגדול הבית אינו שם כיון שהוא מונה השבעה במקום אחר, אז אף אם הבינוני טפל אצל השאר אבלים מ"מ כיון שהם עצמם טפל לגדול הבית שהיה במקום אחר כל השבעה, אין שום חשיבות אצל שאר האבלים שכל החשיבות בגדול הבית, ולכן אף שהבינוני טפל לשאר אבלים מ"מ עדיין הוא צריך למנות מעצמו כיון שאין שום חשיבות לשאר האבלים.

(ג) **ויש** להביא ראיה לסברה זו ממה שפסק מרן בס"שעה. ח. בשם ההגהות אשירי והאור זרוע, דהיינו שאף אם בינוני בא בתוך שבעה למקום גדול הבית, הוא אינו יכול למנות עמו אם מקום זה אין מקום המיתה או הקבורה. והרי אף שהבינוני טפל לחשיבות גדול הבית אין זה מועיל

יז. שמשמע אפילו אינו דבר האבד. ע"ש. אלא שהש"ך עצמו חולק על זה ואוסר. ולכן נראה שיש לפרש הענין כדי לידע ההלכה.

המקור לדין זה הוא ברא"ש בפ"י שני דמו"ק אות ד. שבתחילה הוא הביא סברת רש"י לגבי החמרים והגמלים והספנים שאם היו מוחכרים או מושכרין הן או בהמתן אצל אחרים הרי אלו יעשו הן בעצמן ולא יפסידו כל שכרן, ובעלים נמי לא יפסידו, והכא לא קתני ע"י אחרים שהרי הן עצמן מושכרין. ואחר כך הקשה הרא"ש, "מה שפירש דאם היה אבל מוכר או מושכר אצל אחר שיעשה הוא בעצמו מלאכה נראה לי קולא גדולה, דהא אפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יעשה בצינעה בתוך ביתו שלשה ימים הראשונים, ומשום הפסד ממונו מעט שרינן ליה לעשות מלאכה בפרהסיא." ויש להבין דברי הרא"ש שמ"ש בתחילה לגבי העני המתפרנס מצדקה שאסור במלאכה, זה משום אין זה נחשב דבר האבד כיון שהעני ניזון מקופה של צדקה וכן הוא ברא"ש שם אות א. ולכן הקשה הרא"ש על רש"י שאיך התיר רש"י לאבל לעשות מלאכה הלא בדבר שאינו נאבד זה אסור, אלא מיד כתב הרא"ש שאף שיש כאן הפסד ממונו עדיין הוא אסור שבזה אין לעשות מלאכה בפרהסיא, משמע שבצינעה מותר וזה לפי מה שפסק הרא"ש לעיל מזה שאם א"א ע"י אחרים אז מותר לאבל לעשות מלאכה בצנעה אם הוא דבר האבד. ולכן ה"ה כאן שרק בצנעה ראוי להתיר ולא בפרהסיא. ולפי זה נראה שאף הרא"ש הסכים שיש כאן הפסד אף שהוא מועט אלא הוי ליה לרש"י להתיר המלאכה רק בצינעה ולזה הסכים הרא"ש, אלא מה שהתיר רש"י מלאכה בפרהסיא הוא קולא גדולה, כן נראה לי לפרש דברי הרא"ש. ועוד יש ללמוד מכאן שאם אין קפידא אם המלאכה נעשית ע"י אחרים אז ודאי שצריך לעשות ע"י אחרים כיון שבדבר האבד זה מותר. ולפי זה נראה שמ"ש הרמ"א "אבל ע"י אחרים שרי", זה איירי בדבר האבד שמקורו מהרא"ש הנ"ל.

(ב) **ועוד** טעם אחר לומר שהרא"ש הסכים שזה דבר האבד אף שהוא מועט, וזה לפי מה שפירש הב"י בדעת הרא"ש לגבי אבל שהוא אריס בשדה של אחר, דכיון דצריך לשלם מה שהיתה ראויה לעשות הו"ל דבר האבד, וכן הסכים הב"ח שם. ולכן אם דבר מועט כזה נחשב לפסידה אף שהוא רק לשבעת ימים ה"ה אם הוא הפסיד שכרו שזה נחשב לדבר האבד גם כן.

חשובים, ואין גדול הבית אחר במקום אחר כדי לומר ששאר האבלים טפלים לו. ובזה נסתלקה קושיית המהרש"א שם.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין להגיה בדברי הרשב"א, ויש סברה נכונה לשיטתו, ואף שהרשב"א בס"תעז. הביא דין הקטן שבא ממקום קרוב אין זה שום סתירה לשיטתו ודלא כנראה מהדבר משה הנ"ל.

(ו) **מ"מ** לדינא נראה שאנו לא קי"ל כדעת הרשב"א כיון שאין זה דעת מרן, שמרן סבר שהרמב"ם חולק על הרמב"ן הנ"ל, ולדעתו אם גדול הבית חוזר מבית הקברות הוא צריך למנות לעצמו כמ"ש הב"י בס"שעה. בד"ה והרמב"ם. ובש"ע שם בסע"ח. הוא פסק כהרמב"ם וכן ביאר הש"ך שם בס"ק יב. לדעת מרן, אף שהש"ך עצמו לא סבר כן. ולפי זה אם גדול הבית צריך למנות לעצמו אחר שהוא חוזר מבית הקברות, כל שכן אם הוא לא ידע מהמיתה ובא ממקום קרוב שהוא צריך למנות לעצמו. ואף שההלכה כהמיקל באבלות, מ"מ אין אמרינן את זה כנגד דעת מרן כמ"ש המחב"ר בא"ח ס"תקמח. וכן ראיתי בדגל מחנה אפרים בי"ד סוף ס"ב. שכתב בדיני אבלות, "ואין לנו לזוז מהוראת מרן אף כי רבים החולקים עליו". ושוב ראיתי ביביע אומר ח"א י"ד ס"בה. אות יד. שכתב "נראה שהעיקר להלכה בזה כדברי מרן החיד"א ז"ל שאין לומר הלכה כדברי המיקל באבל נגד הש"ע". וכן דעתו בח"ו י"ד ס"לד. אות ד. וכן נראה מהסברה, שהלא בכל דיני אבלות יש למצוא איזה ראשון שמיקל, ונאבדו כל דיני אבלות כמובן.

וראיתי ביביע אומר ח"ו י"ד ס"לז. שכתב שיש לסמוך על הרשב"א בזה, אבל לפי מה שביארתי שאין כן דעת מרן נראה שגדול הבית צריך למנות לעצמו כדעת הירושלמי ורש"י והטור.

סימן קנב.

שאלה: האם מותר לאבל המושכר לאחר לעשות המלאכה ע"י אחרים אפילו אם הוא דבר שאינו נאבד.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד ס"שפ. טז. "אם האבל מושכר לאחר לא יעשה מלאכה בימי אבלו". וכתב הרמ"א על זה, "אבל ע"י אחרים שרי". ופירש הש"ך שם בס"ק

לשלם לבעל השדה מה שראוי לעשות הו"ל דבר האבד. והקרבת נתנאל הקשה על הב"י שהלא כתב הרא"ש בסוף אות ד. טעם אחר להתיר זה, והוא סברת הראב"ד וז"ל "ואפשר שגם לפירוש הראב"ד הוא מותר כיון דהשדה הוא של אחר אין זה נקרא מלאכת האבד". ולפי זה קשה דברי הב"י, שהלא אם יש כאן דבר האבד למה כתב הרא"ש טעם הראב"ד, ועוד הוא כתב זה רק בלשון "אפשר", שאם יש כאן דבר האבד פשוט הוא שע"י אחרים הוא מותר ואף הראב"ד מודה בזה ולא בעינן טעם אחר לזה, אלא צ"ל שלסברת הרא"ש אין פסידת האריס נחשבת דבר האבד ומשום זה כתב הרא"ש טעם הראב"ד שזה שייך אף בלא דבר האבד, כך דחה הקר"נ סברת הב"י בדעת הרא"ש ע"ש באות ז.

ונראה שיש לתרץ בפשיטות, דאח"כ שהראב"ד מודה לדין של רש"י ויש כאן דבר האבד, אלא אתי הרא"ש לומר שיש כאן טעם נוסף על זה שאפשר שאין זו נקראת מלאכת האבד, ונראה שזה מובן מהב"י שכתב שהרא"ש "נתן טעם אחר" של הראב"ד, דהיינו לרווח דמילתא בעלמא.

אלא נראה שיש טעם אחר לזה, שיש לחלק בין מלאכה ע"י אחרים ובין מלאכה ע"י שכיר, ש"ל שע"י אחרים הוא בחנם וע"י שכיר הוא בממון, וע"י אחרים המלאכה מותרת בדבר האבד שאין היא מתייחסת אל האבד, אבל ע"י שכיר השכיר נחשב כעבד האבד ומתייחס אליו וזה אסור אף בדבר האבד. ונראה שבדבר זה יש מחלוקת בין רש"י והראב"ד, שכתוב בגמרא במו"ק יא: "שכיר יום אפילו בעיר אחרת לא יעשה". וכתב הנ"מ שם, "אם יש לאבד שכיר יום אחד אפילו בעיר אחרת לא יעשה הואיל וליכא פסידה כולי האי כך פירש"י. והראב"ד ז"ל פירוש שכיר ופועל כעבדו של בעל הבית דמי וכל מלאכה בעבודת קרקע פרהסיא הוא ואסור". משמע מזה שיש חילוק בין רש"י והראב"ד, שלרש"י שכיר יום הוא כע"י אחרים אלא שזה מותר רק בדבר האבד, וכאן אין איבוד אצל האבד וגם לגבי השכיר ליכא פסידה כולי האי ולכן זה אסור, אבל בדבר האבד ודאי יש להתיר. ונראה שהראב"ד רוח אחרת עמו שמ"ש שהשכיר כעבד דמי נראה שהוא כיון להדין שהביא מרן בסע"ד. שאף דבר האבד אסור לעשות ע"י עבד, ולכן אף שכיר יום אסור לעשות דבר האבד, אבל זה רק בפרהסיא שבצנעה הוא מותר אם א"א ע"י אחרים וכמו שפסק הרא"ש, ולכן כתב הראב"ד "וכל מלאכה בעבודת קרקע פרהסיא הוא ואסור", משמע

ולפי זה מ"ש הש"ך שהרמ"א איירי אפילו באינו דבר האבד, אינו נ"ל וש"ך סמך על מה שכתב הרא"ש בתחילת קושיתו על רש"י, דהיינו שאף עני המתפרנס מצדקה אסור במלאכה משום אין זה דבר האבד ולכן משמע שהרא"ש אין השכירות נחשבת דבר האבד, וכן מ"ש אחר כך שהוא הפסד מועט מוכח שאין כאן דבר האבד, ולפי זה פשוט הוא להש"ך שאין כאן דבר האבד. ועוד כתב הש"ך שמ"ש הרא"ש שיש בשיטת רש"י קולא גדולה מוכח שהרא"ש הסכים לקולא קטנה, וכתב הש"ך שהרא"ש סבר שאף שאין האבד עצמו יכול לעשות המלאכה מ"מ יכולה בהמתו לעשות המלאכה ע"ש. ויש להקשות עליו, שלדעת הש"ך אם הוא דבר שאינו נאבד, על ידי בהמתו מותר בשכירות אבל ע"י אחרים עדיין אסור כמ"ש בסוף דבריו, אבל נראה ש"ל בהיפך שדין ע"י אחרים הוא קיל מע"י בהמתו שכתב מרן בסע"ד. שאף דבר האבד אסור לעשות בין הוא בין עבדיו ושפחותיו, וכתב בב"י שאף ע"י בהמתו אסור, וכן הוא במאירי יא:; אבל ע"י אחרים דבר האבד מותר ולכן מצינו שמלאכת בהמתו חמורה מע"י אחרים, ואם כן אם הוא מותר לקיים שכירות בהמתו ק"ו שהוא מותר לעשות מלאכה ע"י אחרים שזו קיל טפי, ולכן יותר נראה שהקולא הקטנה שהתירה הרא"ש היא שאין להתיר האבד לעשות מלאכה בפרהסיא אלא בצנעה כיון שאין זו אפשר ע"י אחרים, וזה משום שהמלאכה נחשבת דבר האבד ואף שהרא"ש מדמה אותה לעני המתפרנס מן הצדקה, דהיינו שהוא אינו דבר האבד, מ"מ תיכף הוא כתב שיש כאן הפסד מועט כלומר שאף את"ל שהמאכלה היא בדבר האבד, מ"מ אין להתיר מלאכת אבל בפרהסיא, משמע שאף שהוא מפקפק בזה אם הוא דבר האבד או לא, מ"מ יכול להקל אבל לא בפרהסיא. ולכן נראה שמה שהתיר הרמ"א לאבד המושכר לאחר לעשות מלאכתו ע"י אחרים אם אפשר, זה דוקא בדבר האבד כמו שפירשתי לעיל.

ועוד יש להוסיף על זה, ממ"ש ההג"מ בפ"ה דאבל אות ט. שכאן האבד הפסיד ממון השכירות שלאחר השבעה גם כן, ולכן ודאי יש כאן פסידה, וכן י"ל בדעת הרא"ש שהוא הסכים לזה, אלא הוא כתב שאין לעשות מלאכה בפרהסיא בשביל זה. ומה שכתב הקרבן נתנאל בזה באות ח. נראה דחוק בעיני שהוא סבר שאין פסידה כאן לדעת הרא"ש והוא טרח ליישב סברת הרא"ש ע"ש.

(ג) **ואגב** יש ליישב מה שכתב הב"י הנ"ל בדעת הרא"ש לגבי אבל אריס בשדה של אחר, שהרא"ש הסכים לרש"י שיכול האבד לשכור אחרים לעשות המלאכה דכיון דצריך

שבצנעה מותר לעשות המלאכה. ולפי זה הראב"ד סובר שאסור לעשות מלאכה בדבר האבד ע"י שכיר כמו שהסברתי לעיל. וכן מצאתי סברה זו במאירי יא: שכתב לגבי מלאכת דבר האבד, "ומכל מקום אחרים עושין לו מאליהם, ר"ל שלא יתנה להם שום שכירות." ולגבי דין שכיר יום הוא כתב הטעם שזה אסור משום "שהרי באבל הוא טורח והרי הוא כעבדו ושנינו באבל רבתי אבל כל שבעה אסור בעשיית מלאכה הוא ובניו ועבדיו ובהמתיו." ולכן נראה שיש בזה מחלוקת בין הראב"ד ורש"י אם מלאכה בדבר האבד מותרת ע"י שכיר.

ועכשיו יש להבין דברי הרא"ש. בתחילה הוא הביא שיטת רש"י שאם האבל אריס שהוא מותר לעשות המלאכה ע"י אחרים, ולזה הסכים הרא"ש אע"פ שהוא הקשה על רש"י מ"מ כתב הב"י שהוא הסכים לדינא, וכן הוא שכאן איירינג רק לגבי "על ידי אחרים". ואחר כך הביא הרא"ש סברת הראב"ד לגבי שכיר יום והוא השמיט סברת רש"י, משמע שהוא פוסק כהראב"ד בזה שיש חילוק בין שכיר ובין ע"י אחרים, ובמסקנא כתב הרא"ש "ואם האבל אריס בשדה של אחר פירש רש"י ישכור האבל פועלים שיעשו מלאכה משום פסידה דמרי דארעא ואפשר שגם לפירוש הראב"ד הוא מותר כיון שהשדה הוא של אחר אין זה נקראת מלאכת האבל." דהיינו כיון שרש"י איירי בשכיר אף שהוא בדבר האבד מ"מ עדיין זה אסור להראב"ד, אלא שעדיין יש להתיר לדעת הראב"ד כיון שאפשר זה נקראת מלאכת בעל השדה ולא של האריס. ולפי זה דעת הב"י נכונה שהרא"ש הסכים שיש כאן דבר האבד, אלא הוא עדיין הביא סברת הראב"ד כיון דאיירינג בפועל ושכיר. ולכן בזה נסתלקה קושית הקרבן נתנאל מהב"י.

(ד) **ועכשיו** יש לעיין בסברת הלבוש שהביאה הש"ך שם, דהיינו שאם המלאכה נקראת על שם אחר אז מותר לאבל לעשות מלאכה ע"י אחרים אף שאין בזה דבר האבד. ולפי זה מה שהתיר הרמ"א לעשות מלאכה ע"י אחרים בסע"טז. איירי אף בלא דבר האבד. וכן הוא בקרבן נתנאל אות ז. ע"ש. וכן הוא בחכמת אדם כלל קסד. אות יב. ע"ש. אלא נראה לי שאין מקור לסברה זו, ואין סברה זו מוכרחת שהמעין בדברי הרא"ש יראה שבכל מקום שיש היתר של ע"י אחרים היה שם הפסד גם כן, שמה שהתיר הרא"ש לשכור פועלים אם האבל אריס בין לרש"י ובין להראב"ד זה הו"י רק במקום הפסד כמו שכתבתי לעיל בשם הב"י והב"ח ודלא כהק"נ בזה. וכן לגבי החמרים

והגמלים והספנים שאילו היה אפשר ע"י אחרים הו"י מותר לרש"י, זה איירי בהפסד גם כן כמ"ש רש"י בפירוש, וכן כבר כתבתי לעיל שמ"ש הרא"ש בדין זה שהוא קולא גדולא ומשום הפסד ממונו מעט שרינן ליה לעשות מלאכה בפרהסיא, שהוא הסכים שיש הפסד אלא שאף אם א"א ע"י אחרים עדיין המלאכה מותרת רק בצנעה. ולכן אף בזה אם היה אפשר ע"י אחרים זה הו"י רק במקום הפסד אף שהמלאכה נקראת בשם אחרים. ואין ללמוד דין זה ממ"ש הראב"ד שאם הבעל עצמו היה אבל האריס מותר במלאכה משום שהשדה נקראת על שם האריס, דשאני התם שאף שם יש הפסד כמ"ש המאירי בדין זה בדף יא: "ואירע אבל לבעל השדה אין נמנעין מלעבוד את הקרקע שהרי בשל עצמם הם טורחים ויש להם פסידה בבטול עבודה", וכן הוא בחכמת אדם שם אות ז. ועוד, י"ל שכאן עוסק האריס בעד עצמו משא"כ בדין ע"י אחרים שהם עוסקים בעד האבל כמו שנראה מהמאירי הנ"ל, ולכן אף מזה אין ללמוד דין הלבוש. וכן מה שמתירין האומן לעשות מלאכה בדבר תלוש בביתו שהביא הרא"ש שם באות ד. אף שאין הפסד בדבר, מ"מ הוא שאני שאף שמלאכה זו נקראת בשם האומן מ"מ הוא עביד אדעתא דנפשיה, משא"כ בעל ידי אחרים שהם עושים בעד האבל כמו שכבר כתבתי.

ומצאתי שהרמ"א לא סבר כהלבוש בזה, שבסע"יז. כתב מרן "היתה מלאכת אחרים בידו אפילו בדבר תלוש... לא יעשה." וכתב הרמ"א "ואם הוא דבר האבד יעשה על ידי אחרים." וכתב הש"ך שם בס"ק יט. בשם הלבוש, "ונ"ל אפילו אינו דבר האבד מותר לעשות ע"י אחרים כיון שהעיקר המלאכה אינו שלו." משמע מזה שהרמ"א אינו סובר כהלבוש שהוא התיר זה רק בדבר האבד, ולכן מ"ש הרמ"א לעיל מזה בסע"טז. לגבי נד"ד הוא רק בדבר האבד גם כן ודלא כהלבוש בזה.

ויש להביא קצת ראייה לדברי מדין שכיר יום שאף שהוא בעיר אחרת ובעל השדה הוא אבל, עדיין הוא אסור לעשות מלאכה. ולפי מ"ש לשיטת רש"י שזה נחשב כע"י אחרים יש לדון, שהרי כאן לא ידעו אנשי העיר שבעל השדה הוא אבל, ובדעתם זה כמו שדה של איש שאינו אבל, ומ"מ עדיין זה אסור כיון דליכא פסידא כולי האי. ודו"ק.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאסור לאבל המושכר לאחר לעשות מלאכה ע"י אחרים אם הוא אינו דבר האבד. ונראה

שמ"ש הרמ"א בדין זה שע"י אחרים מותר זה רק בדבר האבד. וכן מה שדקדקו הלבוש והש"ך בס"ק יז. מלשון הרא"ש שכתב "קולא גדולה" שמשמע ע"י אחרים מותר או ע"י בהמתן, אינו נ"ל אלא כוונתו שיש כאן הפסד ומ"מ קולא גדולה היא להתיר מלאכה בפרהסיא, אבל בצנעה מותר לעשות מלאכה אם א"א ע"י אחרים. ומצאתי שכן פירש החכמת אדם דברי הרא"ש בכלל קסד. אות יב. שכתב "עיין ש"ך בס"ק יז. ונ"ל דעיקר קושית הרא"ש כיון דהוי פרהסיא." משמע שבצנעה מותר, ולכן אם בצנעה האבל עצמו מותר במלאכה לדעת הרא"ש אם א"א ע"י אחרים, אז מוכרח לומר דאירי בדבר האבד כמו שכתבתי.

(ה) **ונשאר** לבאר קצת הערות בדעת האחרונים בדינים אלו. כתב הקרבן נתנאל שם באות ט. לגבי "אבל אם היו מוחכרין או מושכרין אצל אחרים מעיקרא ואירע אבל לבעליהן", "היינו השוכרים בעלים דהשתא." עכ"ד. ואינו נ"ל, שהפירוש הוא הבעלים מעיקרא, וכן נראה מהטור ומרן בסע"ד. ע"ש.

כתב הבית מאיר בסימן זה, שאף שאשת האבל דומה לבן או עבד של האבל שאף דבר האבד אסור לעשות על ידה (עיין בבית דוד בזה) מ"מ אם האבלות אינה נודעת במקום שהאשה שם אז היא דומה לע"י אחרים והיא מותרת במלאכת האבל בדבר האבד. ע"ש. ולפי מה שביארתי לעיל לגבי פירושי הראב"ד והרא"ש והמאירי בדין שכיר יום בעיר אחרת שאף שלא ידעו שם האבלות, מ"מ השכיר יום דומה לעבד ואסור במלאכה אף בדבר האבד, אף כאן יש לאסור. ואף שנראה שלהרא"ש דוקא בפרהסיא זה אסור ולא בצנעה, מ"מ מרן לא פסק כמוהו בזה בסע"ה. ועוד הבית מאיר אירי במלאכה שבפרהסיא.

כתב החזון איש בס"קלה. בד"ה אלו, למו"ק יא: שהאבל מותר לעשות דבר האבד ע"י אחרים, ונראה אפילו לשכור פועלים שרי. ולפי מ"ש לעיל דעת הרא"ש והראב"ד והמאירי אינה כן, שהפועל נחשב כעבד וזה אסור. ועוד כתב שם "שחמר גמל וספן רשאי לעשות בעצמו... כיון דאבל משועבד לו לבעל הבית מקדם רשאי לעשות בעצמו." וזה כפירוש רש"י, ואנו לא קי"ל הכי אלא כדעת הרא"ש שאוסר.

סימן קנג.

שאלה: האם מותר לאבל ללמוד דברים המותרים לו בעיון, אף שזה מביא לידי שמחה.

תשובה: (א) **כתב** מרן בי"ד בס"שפד. א "אבל כל שבעה ימים אסור לקרות בתורה" ובסע"ד. הוא כתב "אבל מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה ובהלכות אבלות". והטעם לזה, כיון שאין שמחה בדברים אלו כדהזכירו הראשונים, ולא שייך לומר "פקודי ה' ישרים משמחי לב."

וראיתי בברכ"י שם שכתב, "ראיתי לאחד מהגדולים בימי אבדו שהיה לומד בהלכות אבלות בעיון נמרץ בינו לבין עצמו, ומה שמחדש בענין שקלא וטריא או דין, כותב ומעלה על הספר. ולי ההדיוט לאו שפיר עבד, דודאי כיון שמעמיק בעיונו ומחדש, אין שמחה לבעל תורה גדולה מזו, ולא התירו אלא ללמוד פשטי הדינים והשמועות. וכן כתבו האחרונים בפירוש גבי ט"ב ופשוט בעיני. וכבר גליתי דעתי הקצרה לפני מי שגדול הנזכר ושתק לי."

ולענ"ד נראה שהדין עם אותו גדול, ויש לפרש את שיחתו. כתב הרא"ש בפ" אלו מגלחין באות לו. "וקורא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, וכן נהגו שהאבל קורא במסכת מו"ק ובהלכות אבילות, ובאבל רבתי משמע דאסור, דתני התם 'תלמיד חכם שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאים ונותנים לפניו בהלכות אבילות, ואם טעו משיבם בשפה רפה והוא אינו שואל, ואם רוצה מדבר ע"י עצמו ואם לאו אחר מדבר על ידו.' ויש לומר דבינו ובין עצמו מותר לשנות אבל כשאחרים באין לישא וליתן לפניו איכא פירסום טפי ואסור, ומיירי שאין רבים צריכין לו דאי רבים צריכין לו אפילו בהלכות אחרות יכול לדרוש כל היום." ע"ש. ויש לדקדק בלשון הרא"ש שכתב "איכא פרסום טפי ואסור", הלא הוי ליה לומר שאם אחרים נושאים ונותנים לפניו יש לאבל שמחה מזה והוא אסור. ולכן מה הענין של "איכא פרסום". ועוד, לא מצינו איסור לאבל ללמוד הלכות אבלות רק לעצמו אף שזה הוי בפני רבים שבאו אצלו, אף שזה בפרהסיא, ולכן מאי האיסור של "פרסום".

ולענ"ד נראה שהטעם שהאבל אסור בלמוד תורה הוא משום "האנק דום" כמ"ש במו"ק טו. "אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום." וגם מפסוק זה למדו האיסור של שאלת שלום כמ"ש הגמרא שם. ופירש"י, "כלומר בדבר זה תנהוג אבילות שתדום ולא תשאל

ר" עקיבא במו"ק כא: שהתירו לו שאלת שלום מפני "כבוד רבים שאני". ולגבי ת"ת מצינו במו"ק כא. "ואם היו רבים צריכים לו אינו נמנע." ע"ש. ומצינו לגבי עשיית מלאכה שגם כן החשש הוא מפני היסח הדעת שהתירו רשב"ג מלאכה מטעם צרכי רבים, עיין בטור ובב"י בס"שפ. בזה ודעת הפוסקים. ולכן מצינו שעיקר הטעם לגבי עשיית מלאכה ות"ת ושאלת שלום הוא היסח הדעת.

(ג) **ולפי** זה יש להבין דברי הירושלמי בפ"ג דמו"ק הל"ה. שכתוב שם "ותנין כן, אם היה להוט אחר התורה מותר." ופירש הפני משה שם "נפשו חשקה ודביקה בתורה לשנות תמיד וכגון זה מותר." וראיתי בערוך השולחן בס"שפד. ג. שהקשה על ירושלמי, איך התירו דבר זה. ולענ"ד נראה שלפי מה שביארתי זה אתי שפיר, שכיון שכל האיסור הוא משום חשש היסח הדעת מן האבלות, אז אם חכם זה אינו לומד וצמאה נפשו ללמוד, אז ודאי יש לו טרידה בזה ואין לו נחת רוח כלל וממילא הוא אינו יכול לחשוב על מתו ואבלותו משום בלבול הדעת שבא לו מפני מניעת למוד התורה, ולכן אין לנו היסח הדעת גדולה מזו. ולכן בנדון כזה הוא יותר טוב אם הוא לומד תורה, ובזה יש לו נחת רוח ומשיבת הנפש ואז הוא יכול לחשוב על אבלותו גם כן. ולכן דברי הירושלמי אתו שפיר.

ולפי זה יש להבין דברי הרא"ש הנ"ל, שכתב לגבי לימוד תורה בדיני אבלות עם אחרים שהאיסור הוא מפני "איכא פרסום", דהיינו שזה כמו לגבי איסור עשיית מלאכה, שאם יש פרסום בפני אחרים יש היסח הדעת מן האבלות והוא עובר על מ"ש בפסוק "האנק דום", דהיינו ששתיקה בעינן כדי שהוא יכול ליתן מחשבתו לאבלותו, ואין הטעם משום שמחה, ולכן לא כתב הרא"ש טעם זה.

(ד) **ועכשיו** יש לפרש הענין של שמחה לגבי לימוד תורה. ובתחילה יש לידע שהגמרא באלו מגלחין, לא הזכירה הענין של שמחה כלל לגבי איסור לימוד תורה לאבל, אלא כל האיסור הוא מפני האנק דום כמו שכתבתי לעיל. אלא מצינו רק לגבי תשעה באב בתענית ל. שאיסור לימוד תורה בת"ב הוא משום הפסוק "פקודי ה' ישרים משמחי לב", ולכן בת"ב התיר הגמרא שם ללמוד בדברים רעים וכו' ע"ש. ולפי זה נראה שאין לדמות ת"ב לאבלות, שבת"ב עיקר החשש הוא משום שמחה, ובאבלות עיקר החשש הוא משום היסח הדעת ומשום פסוק האנק דום. וכן הוא ברמב"ם בהל"א אבלות שהוא לא הזכיר ההיתר של לימוד דברים רעים לגבי האבל אף שהוא כתב דין זה לגבי

לשלום. וכן הוא ברמב"ם בפ"ה דאבלות. ונראה שהענין כאן הוא כדי שהוא לא יסיח דעתו מהאבלות, ולכן ע"י השתיקה הוא לא מטריד דעתו והוא יכול לחשוב באבלותו. וכן מצינו בירושלמי במו"ק פ"ג הל"ה. שהאבל אסור בתלמוד תורה מפני הפסוק מאיוב "ואין דובר דבר". הרי אף כאן האיסור תלוי בדבור וצריך להאבל לישב בשתיקה. ולכן מצינו שעיקר חשש בלימוד תורה לאבל הוא מפני היסח הדעת.

(ב) **וכן** מצינו סברה זו לגבי עשיית מלאכה לאבל, שכתב הב"י בס"שפ. בד"ה ומ"ש מלאכה, "ורבינו ירוחם כתב בשם הראב"ד הטעם שאפילו עני אסור במלאכה בג' ימים הראשונים, משום דאחז"ל 'שלשה לבכי', ואם יעסוק במלאכה נמצא מתעצל בבכי." הרי שע"י המלאכה יש היסח הדעת מן הבכי. וכן כתב הערוך השולחן בפירוש שם באות ה. "ואם יעשה במלאכה יסיח דעתו מן הבכי." ולפי זה מובן מ"ש הטור ומרן שם בסע"ב, "מכאן ואילך אם הוא עני ואין לו מה יאכל, עושה בצנעה בתוך ביתו." נראה שהטעם לזה מפני שאם הוא עוסק במלאכתו בפרהסיא כרגיל יש ממש היסח הדעת, ולכן הוא אסור, אבל אם הוא לבדו בביתו עדיין הוא יכול לחשוב על אבלותו. ואין הטעם לחלק בין צנעה ולפרהסיא משום חשד או מראית העין שכל העיר ידעו שהוא עני, אלא צ"ל שהטעם הוא מפני היסח הדעת כמו שכתבתי, וזה אתי שפיר לטעם של רבינו ירוחם בשם הראב"ד הנ"ל.

ולפי זה יש להבין מה שמצינו לגבי מלאכה שאחר שלושה ימים שהעני מותר לעשות מלאכה בצנעה, והמקור לזה במו"ק כא: ואחר זה כתוב בגמרא שם "אבל ג' ימים הראשונים אסור בשאילת שלום משלושה עד שבעה משיב ואינו שואל". הרי כיון ששני איסורים אלו תלויים בהיסח הדעת, ואחר שלושה ימים יש להקל קצת בזה, לכן התירו קצת דברים לגבי שאלת שלום וגם לגבי מלאכה, וכן הוא לגבי מ"ש שם שאבל ג' ימים ראשונים אינו הולך לבית האבל מכאן ואילך הולך, שאף זה בכלל שאלת שלום, ולכן כיון שהגמרא השווה אותם ראינו שהטעם שהעני מותר לעשות מלאכה בצנעה אחר ג' ימים הוא לא מפני מראית העין, אלא מפני שמתירין קצת היסח הדעת, אבל בפרהסיא יש היסח הדעת לגמרי ולכן לא התירו.

ועוד יש להבין לפי זה, שכיון שלמדו האיסור של שאלת שלום ותלמוד תורה מפסוק אחד, יש דין אחד ששוה ביניהם, והוא שהקילו בו מפני צרכי רבים. וכן מצינו לגבי

תשעה באב. וכן הוא ברי"ף. וכן פירש הערוך השולחן בס"שפד. אות ב. בדעת הרמב"ם ע"ש. וכן ראיתי במאירי במו"ק טו. בד"ה אבל אסור בדברי תורה, שכתב "שלדעת קצת אסור אף בקינות ודברים רעים אע"פ שהותרו בת"ב, שבאבל הדבר תלוי בשתיקה ובת"ב אינו תלוי אלא בצער". ולכן כיון שבת"ב הוא תלוי בצער ממילא ששמחה אסור שהוא היפך הצער, ולכן הביאה הגמרא בתענית פסוק "משמחי לב". וזה כמו שכתבתי.

אמנם יש מן הראשונים שסברו שיש ללמוד דיני אבלות מת"ב בענין זה, ולכן אף לאבל מותר לקרות תורה בדברים רעים, עיין בתוספות במו"ק כא. בד"ה ואסור, וכן כתב הרא"ש והטור ומרן בס"שפד. ד. והמקור לזה הוא מ"ש רש"י במו"ק כא. בד"ה ואסור לקרות, שכתב "והא דאמר אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מתפילין התם שאר מצות בעלמא אבל הני אית בהו שמחה". וכן הוא בנמ"י שם שכתב "והקשה רש"י היכי אסור לקרות והא אמרינן אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, ותירץ דמצות של שמחה לא התירו ומהאי טעמא אסור בתשמיש המטה אע"ג דאיכא מצות עונה." ויש להעיר, שמזה נראה שהאיסור משום שמחה, אלא מפסוק האנק דום נראה שהאיסור הוא משום היסח הדעת. ולכן נראה שודאי רש"י ודעימיה סברו שעיקר החשש הוא היסח הדעת, שהלא כתוב בגמרא בפירוש שהאבל אסור ללמוד תורה משום האנק דום. אלא פירש לנו רש"י שהשמחה של לימוד תורה מביאה לידי היסח הדעת. ולכן לפי זה אין עיקר האיסור השמחה בעצמה אלא היא אסורה רק מפני שהיא מביאה לידי היסח הדעת, וזו היא עיקר האיסור. ובאמת לא מצינו שהשמחה עצמה אף בלי לימוד תורה אסורה לאבל מצד עצמה, אלא למדנו זה רק מק"ו מאיסור שאלת שלום. וכן כתב הרמב"ם בסוף פ"ה דאבלות, "שהאבל אסור בשאלת שלום שנאמר האנק דום... אם בשאלת שלום נאסר באבל קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק שנאמר דום. ולא יאחזו תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק. ולא יכנס למקום שמחה כגון בתי המשתאות וכיוצא בהן." הרי שכל איסור שמחה הוא בכלל איסור שאלת שלום ופסוק האנק דום. וכן הוא בב"י בריש ס"שצא. וגדולה מזו מצינו לרבינו חננאל במו"ק כו: שכתב לגבי האיסור של תינוק בחיקו, "לא יניח תינוק בחיקו מפני הרבים מפני שמביאין לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות." הרי שאין השחוק אסור מצד עצמו אלא בפני הרבים וגם משום שמתגנה על הבריות, ולא משום שזה איסור מיוחד. ולכן אף בלימוד תורה לאבל י"ל

כן, שהשמחה עצמה אין האיסור אלא שהיא מביאה לידי היסח הדעת מאבלותו, ובזה הוא עובר על האנק דום.

ולפי זה יש לפרש ההיתר של לימוד דיני אבלות ודברים רעים וכיוצא בזה, שלגבי לימוד שאר דיני תורה זה אסור מפני השמחה שמביאה לידי היסח הדעת, אבל לגבי דיני אבלות וכדומה אין השמחה מעלה או מוריד שכיון שהאבל עדיין עוסק בדברים רעים ובאבלות ממילא אין היסח הדעת מזה. ולכן מצינו שאסור הראשונים הנ"ל שאר דיני תורה משום "משמחי לב" אבל לימוד דיני אבלות לא אסרו מפני שאין זה שמחה, אלא מפני שאין בזה היסח הדעת. וכן יש לדקדק בדברי התוספות במו"ק כא. בד"ה ואסור, שכתבו "ומה שהביא רבי יצחק ראייה לאסור מדקאמר לעיל, אסור בדברי תורה שנאמר האנק דום, ומשמע הכל, אין נ"ל ראייה דלא קאמר אלא בדבר המשמחו כדאמר בתענית משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב, תדע דכולהו לאו דוקא..." ע"ש. הרי שהם כתבו ששאר דיני תורה אסורים מפני שמחה, אבל לא כתבו שדיני אבלות וכדומה מותרים כיון שאין בהם שמחה, אלא עיקר הטעם לזה הוא מפני שאין בהם היסח הדעת, ואין השמחה בזה מעלה או מוריד.

(ה) **ועכשיו** יש לחזור לנידונינו, ונראה שאף אם יש שמחה בלימוד דיני אבלות כגון אם הוא לומד בעיון, מ"מ אין השמחה עצמה העבירה אלא היסח הדעת, אבל כיון שהוא שמח בלימודו בדיני אבלות ממילא מחשבתו עדיין באבלות שהוא שמח על דיני אבלות או בלמודו בדברים רעים, ולכן ממילא אין היסח הדעת כאן מאבלות, ולכן אין כאן איסור כלל. ולפי זה מובן הרא"ש הנ"ל שכתב שהטעם שלימוד תורה בהלכות אבלות עם אחרים הוא אסור, הוא מפני "איכא פירסום", והוא לא כתב שמפני דאיכא שמחה בזה במה שהם נושאים ונותנים זה לזה בפלפול וחרפות וחידושים, וזה מפני שאין איסור בשמחה אלא בהיסח הדעת, וזה הוי רק אם יש שם פירסום באחרים. מ"מ לשיטת הרי"ף והרמב"ם אף שהאבל לומד באבלות, עדיין זה אסור שהם סברו שאף זה מביא לידי היסח הדעת ממתו ואבלותו, מ"מ אנו לא קי"ל הכי, אלא כדעת הרא"ש והטור ומרן שהתירו לאבל ללמוד דיני אבלות. ולפי זה מה שעשה אותו גדול בברכ"י אתי שפיר.

(ו) **ויש** להביא ראייה למה שכתבתי במו"ק כח: "ת"ר כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ד' זקנים לנחמו, ר"ר טרפון ור"ר יוסי הגלילי ור"ר אלעזר בן עזריה ור"ר עז, אמר

להם ר" טרפון דעו שחכם גדול הוא ובקי באגדות, אל יכנס אחד מכם לתוך דברי חבירו, אמר ר"ע ואני אחרון. פתח רבי ישמעאל ואמר רבו עונותיו תכפוהו אבליו הטריח רבותיו פעם ראשונה ושניה, נענה ר" טרפון 'ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה...' ע"ש. ופירש המהרש"א שם על מה שאמר ר" טרפון אל יכנס אחד מהם לתוך דברי חבירו, "ר"ל אל יכנס אחד לתוך דברי חבירו במשא ומתן כיון שחכם גדול הוא ובקי וכו' גם הוא יבא לידי משא ומתן עמנו ואבל אסור בו מדכתיב 'האנק דום', אבל אם כל אחד ידבר בלבד גם הוא ישתוק, ומדרך ענוה אמר ר"עקיבא ואני אחרון. ועוד י"ל בזה, והלא מצינו במו"ק כג. שכתוב בגמרא, "ואין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, אמרו עליו על ר"חנניה בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל. ופסקו הרמב"ם בפ"יג. הל"ט. דאבלות ומרן בס"שעח. ז. שאין לומר שמועה ואגדה בבית האבל, ולפי זה קשה איך אמרו הד' זקנים דברי אגדה בבית האבל, דהיינו לפני ר" ישמעאל. וצ"ל שדברים שהם לכבוד המת והאבל מותרים. וכן הוא בב"י בס"שמד. שכתב בשם הנ"י בשם הרמ"ה, "דכיון דלכבוד שיכבא הוא דעביד שרי, ורבינו הגדול מהרי"א בביאורו לט"א ח הביא דברי נ"י וכתב על דברי הרמ"ה 'שע"ז סמכו לומר פסוקים בב"ה ודרשה למתים'. וכך הוא גם היום מנהג פשוט וכדברי הרמ"ה ז"ל. ולכן נראה שמטעם זה מותר לומר אגדה בתוך בית האבל, ומ"מ אף שזה דבר מותר עדיין הקפיד ר" טרפון על ר" ישמעאל שהוא לא יכנס בתוך משא ומתן. וזה כמו שכתב הרא"ש הנ"ל בשם האבל רבתי שאין האבל יכול לישא וליתן בתוך הלכות אבלות. ולכן נראה מזה שכל החשש הוא רק אם ר" ישמעאל דיבר באגדה עם חבירו, אבל מה שהוא שומע מהם אף אם הם נושאים ונותנים זה לזה אין נחשב לשום איסור. ולכן אף שהוא נהנה ושמח בפילפול ע"י שמיעה עדיין אין בזה שום איסור. וצ"ל שהטעם הוא שאין האיסור כאן משום שמחה, שהלא אם כן אף ע"י שמיעה לחוד יש שמחה, אלא הטעם הוא משום האנק דום והיסח הדעת, ולכן בשמיעה לחודה אין היסח הדעת, אבל אם ר" ישמעאל נושא ונותן עם אחרים, אז יש בזה היסח הדעת. ולכן פירוש המהרש"א אתי שפיר והוא סייעתא למה שכתבתי לעיל. וזה סייעתא לאותו גדול בברכ"י שהוא אינו למד עם אחרים.

ז) **וגדולה** מזו מצאתי, והוא הפסקי תוספות במו"ק פ"ג אות קכב. שכתבו "רבי חנינא היה אומר שמועות ואגדות הוא עצמו בבית אבליים." הרי שהתוספות פליגי על

הרמב"ם ומרן ופסק שדברי אגדה מותרים בבית האבל. ויש לדון בזה שאם התנא קמא סבר שזה אסור, נראה שזה מפני שאף שהוא לכבוד המת מ"מ אין בזה דברי נחמה וכדומה ודלא כהמעשה בר" ישמעאל הנ"ל, אלא סתם דברי תורה, אף שהם לכבוד המת ולעלוי נשמתו, עדיין הם אסורים בבית האבל כיון שהאבל אסור ללמוד תורה, ומשמע אף שהאבל שומע ולא דיבר כלום עדיין יש איסור. אמנם ר" חנניה ופסקי התוספות סברו שאף שאר דברי תורה בבית האבל מותר, ולכאורה נראה שהטעם הוא מפני שאף שאין בזה דברי נחמה מ"מ עדיין זה לזכות המת ולעלוי נשמתו. אמנם אין זה מספיק, שאם כן יש לנו להתיר לאבל עצמו ללמוד כל התורה כולה ולומר שזה בשביל עלוי נשמת הנפטר, ודבר זה לא שמענו, אלא צ"ל שהתירו דבר זה בבית האבל לעלוי נשמת המת אבל רק ע"י אדם אחר ולא ע"י האבל עצמו. ולכן מצינו אף שהאבל שומע בביתו דברי תורה שהם אסורים לו, מ"מ אין חשש בזה. ולכן אף שהוא שמח בשמיעה זו, שבשאר דברי תורה אנו אמרינן "משמחי לב", מ"מ עדיין זה מותר להתוספות. וכדומני לי שכן המנהג היום אצל האשכנזים שלומדים משנה מקואות בבית האבל והאבל שומע הכל, וזה כדעת הפסקי תוספות הנ"ל. ולכן מצינו שאין איסור בשמחה בדברי תורה לאבל, אבל האיסור הוא רק אם האבל נושא ונותן עם אחר, שבזה ליכא האנק דום ואיכא היסח הדעת. ולכן מכל זה נראה שלא כהברכ"י הנ"ל אלא כהגדול הנזכר שם.

ואגב יש להשיב על מה שהקשה הרש"ש במו"ק כג. על הרמב"ם שפסק כת"ק ולא כר" חנניה, שהלא הלכה כדברי המקיל באבלות וגם מעשה רב. ע"ש אלא י"ל שנראה מהמעשה של ד' זקנים ור" ישמעאל שרק דברי נחמה מותרים בבית האבל ולא שאר אגדות ושמועות, ולכן מעשה זה הוא יותר רב ממעשה של ר" חנניה, ולכן הרמב"ם פסק כת"ק. ועוד י"ל בזה, שכתב היד מלאכי באות תכד. בשם הריטב"א ועוד ראשונים, דלא אמרינן מעשה רב אלא כשהעושה מעשה הוא אמורא אחר שאינו חולק באותו הדין, אבל אם החולק עצמו הוא דעבד עובדא כשמעתיא לא אמרינן מעשה רב ע"ש. ולכן אף הכא בנד"ד נראה שר" חנניה הוא החולק עצמו, ולכן לא אמרינן בזה מעשה רב.

ח) **ולפי** זה יש לדון לגבי מה שכתב הב"י בא"ח ס"תקנד. "כתב האגור בשם מהר"י מולין ללמוד בט"ב ע"י הרהור אסור." ולפי מה שכתבתי זה לא שייך לגבי אבל, שאין

איסור בשמיעה כלל וממילא אין איסור בהרהור, וזה מפני שאין בזה היסח הדעת כיון שהוא אינו נושא ונותן עם אחר. אלא בת"ב הוא שאני שעיקר האיסור שם הוא מפני שמחה כמו שפירשתי, ולכן אף ההרהור אסור. וכן הוא, שכעת לא ראיתי מן האחרונים שכתבו שהרהור בדברי תורה אסור לאבל. ויש להביא ראיה לזה ממה שכתב הגר"א בא"ח בס"תקנ"ד. שהמקור לדין איסור הרהור בת"ב הוא "מהרי"ל דדוקא גבי שבת אמרינן ודבר דבר, הא הרהור מותר". והלא לגבי אבל כתוב בירושלמי במו"ק בפ"ג הל"ה שהטעם שלימוד תורה הוא אסור מפני הפסוק באיוב שכתב "ואין דובר דבר", וזה כמו שבת שדוקא דיבור אסור ולא הרהור. וכן מהבבלי שכתב שהפסוק הוא "האנק דום", הלא גם כן י"ל שדיבור אסור אבל הרהור מותר כמו בשבת. ואין זה דומה לת"ב שהאיסור תלוי בשמחת הלב. ונראה שיש להביא ראיה למה שכתבתי מדין קריאת התורה, שאף שהאבל אסור לעלות לס"ת מ"מ נראה שהוא מותר לשמוע הקריאה מהבעל הקורא. וכן נראה ממרן בס"שצג. ג. שכתב לגבי האבל "ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." הרי שהוא מותר לשמוע, אמנם הוא אסור לקרות. והלא ע"י השמיעה ודאי יש הרהור בפרשת היום, ועדיין זה מותר. אלא צ"ל שאין איסור של הרהור בתורה לאבל. ואל תשיבני שהשמיעה מותרת כיון שקריאת התורה בכלל "סדר היום" שמותר לאבל, וכמו שכתב הטור בא"ח ס"תקנ"ד. בשם הרמב"ן, שאם כן הלא י"ל שהאבל יכול לעלות לס"ת מטעם זה (וכמו שכולנו מותרים לעלות לס"ת בתשעה באב), אלא צ"ל שקריאת התורה בכלל איסור לימוד תורה לאבל, ומ"מ האבל מותר לשמוע הקריאה ואין איסור בהרהור במה שהוא שומע. ולפי זה אם הרהור בשאר דיני התורה מותר לאבל אף שיש שמחה לו בזה, ק"ו שהוא יכול ללמוד דיני אבלות אף בעיון אף שזה מביא לידי שמחה, ודלא כהברכ"י הנ"ל, שהלא הגדול הנזכר בברכ"י למד בפני עצמו ולכן אין איסור אף שזה מביא לידי שמחה.

(ט) **ועכשיו** יש לבאר הדין לגבי ת"ב, וממנו יש ללמוד עוד היתר לגבי אבלות ואותו גדול בברכ"י. כתב הב"י בא"ח בס"תקנ"ד. בשם המהרי"ל לגבי דיני אבלות ודברים רעים, "ודאי לישא וליתן לפניו דפרסמי מלתא טובא אפשר דאסור כדמפרש הרא"ש באבל." ע"ש כל התשובה שנראה ממנו שמותר ללמוד בת"ב בעיון. ויש לדייק בדבריו במה שהוא כתב בשם הרא"ש "אפשר דאסור", הלא הרא"ש כתב בדברים ברורים שהוא אסור לאבל לישא וליתן לפני אחרים משום "איכא פרסום טפי ואסור."

ולכן למה כתב המהרי"ל שזה רק "אפשר דאסור". ולענ"ד נראה שלפי מה שביארתי שיש חילוק בין אבלות לת"ב זה אתי שפיר, שלגבי אבלות דילפינן מהאנק דום העיקר הוי היסח הדעת, ולכן אם האבל נושא ונותן בדברי אבלות לפני אחרים יש היסח דעת והוא אסור, אבל לגבי ת"ב עיקר האיסור הוא השמחה בלימודו משום הפסוק "משמחי לב" ולא היסח הדעת, וכיון שבת"ב איש זה נושא ונותן באבלות אף שיש היסח דעת מ"מ הוא אינו שומח כיון שעדיין הוא עוסק בהלכות אבלות וי"ל שזה מותר ודלא כמו לגבי אבל, או שמא י"ל שזה גורם היסח הדעת וזה מביא לידי שמחה. ולכן אין זה ברור אצל המהרי"ל, ולכן הוא כתב דברי הרא"ש בלשון "אפשר" לגבי ת"ב. מ"מ ראיתי מדברי המהרי"ל שהוא רק מסתפק לגבי לומד עם אחרים בדיני אבלות דאיכא פירסום, אבל אם הוא לומד ונושא ונותן בעצמו פשוט לו שאין עבירה בזה, אף שיש לו שמחה לו.

ויש לחקור בזה, דבשלמא לגבי אבלות שהעיקר הוא היסח הדעת שזה מותר, אבל לגבי ת"ב שעיקר האיסור הוא השמחה למה התיר המהרי"ל לנושא ונותן לעצמו כיון שממילא יש שמחה בזה. ובאמת נראה שהט"ז בס"ק ב. והמ"א בס"ק ה. לא סברו כהמהרי"ל, שהט"ז כתב "נראה לי דאפילו במקום דמותר ללמוד היינו שילמוד בפשוטן של דברים אבל לא דרך פלפול". וכן המ"א כתב "ונראה לי דמה"ט אסור ללמוד איזו דרוש או קושיא ותירוץ אפילו בדברים רעים ששמחה הוא לו". הרי ששניהם כתבו בלשון "נראה לי", וזה לאפוקי מדעת המהרי"ל, וכן כתב המאמר שם בס"ק א. "ובהרמונותיהו דהנהו תרי אשלי רברבי נלענ"ד שהדבר קשה מצד עצמו... ומשמע דיכול לדרוש בהם ולהבין ולהורות מתוכם דמאחר שמותר ללמוד פ"א אלו מגלחין עם פירש"י ותוספות, נראה דשרי להבין ופלפל בהם כמו שיצטרך דאל"כ כל אדם יקוץ בלימודו ולא ילמוד, והכי מוכח בהדיא מדברי תשובת מהרי"ל שהביא רבינו ב"י וכן נראה הסברה." ע"ש. הרי שלדעתו הט"ז והמ"א פליגי על המהרי"ל, כמו שכתבתי. וכן ראיתי בערוך השולחן בא"ח בס"תקנ"ד. באות ד. שכתב כן.

(י) **ומ"מ** יש להסביר סברת המהרי"ל, למה לא חיישינן לשמחה אם הוא לומד בעיון בעצמו בת"ב. ולענ"ד נראה שזה בכלל הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, דבנידון זה הוא מותר. וסוגיא זו בפסחים כה:, וקי"ל שם לא אפשר ולא מכיון או אפשר ולא מכיון שרי דאנן קי"ל כר"ש עיין

ארחותיך

בריי"ף והרא"ש בזה, וברמב"ם הל"מ מאכלות אסורות פ"ד. הל"ב. ועוד. ולפי זה נראה שכיון שהוא אינו מתכוין לשמחה בלימודו והיא באה ממילא, שזה הוי אינו מתכוין ומותר. אלא שיש לדון בזה, שכמעט נראה שאם הוא לומד בעיון ודאי הוא נהנה מזה ושמח, וזה הוי בגדר פסיק רישא ולדעת התוספות שם בד"ה לא, עדיין הוא אסור, וכן הוא ברא"ש.

אלא שדעת הר"ן בחולין פ"ג גיד הנשה ד"ה אמר רב, (והוא בדף לב. ברי"ף) שאף בפ"ר יש להתיר שהוא כתב, "דלענין הנאה ודאי עא"ג דהוי פסיק רישא שריא", וכתב שם שרק לגבי אכילה יש לאסור אם הוא פ"ר ע"ש. ועוד ראיתי בריטב"א בפסחים שם בד"ה ת"ש, לגבי מוכרי כסות, שאף בדרך מלבוש מותר אף שהוא פ"ר, וזה ראיית הר"ן גם כן. ולכן לפי זה אם הוא אינו מתכוין לשמח אף שהוא פ"ר מ"מ הוא מותר לדעת הר"ן והריטב"א..

ואף לדעת התוספות והרא"ש הנ"ל יש להתיר בפ"ר על פי מה שביאר לנו הבאר מים חיים בהגה בהל"ל לשון הרע כלל ו. אות יד. והוא כתב שאם ההנאה היא בשב ואל תעשה אין איסור של פ"ר אף לדעת התוספות והרא"ש. והתם הוא כתב שאם אדם הולך למקום ההנאה האיסור י"ל שמצטרף ההליכה לנחשב כמעשה, אבל אם הוא אינו מוכרח ליהנות מהאיסור ע"י הליכתו, אז אין הליכתו מצטרף להמעשה ע"ש. ולכן בנד"ד המעשה הוא רק מה שהוא לוקח הספר ופותח אותו ללמוד, ואין מוכרח בזה שהוא צריך ללמוד בעיון ומחדש חידושים בשמחה. אלא זה בא רק מלימודו, ובזה אין שום מעשה שכל חידושו ופולפולו הם במחשבה ואין מעשה בזה, ואף מה שהוא אומר בפיו בשעת לימודו אינו נחשב למעשה, כמו שמצינו שאין מלקות לאיסור לשון הרע שאין בדיבור מעשה, כמו שפסק הרמב"ם בפ"ז דהל"ל דעות, הל"א. ועיין במגדל עוז שם. וכן הוא ברמב"ם בהל"ל סנהדרין פ"יח. הל"א. וב. ואף שמצינו שהוא פסק בהל"ל שכירות פ"ג. הל"ב. "אפילו חסמה בקול לוקה", כבר כתב ה"ה שם שזה משום שזה מביא לידי מעשה, אבל דיבור שלא יבוא לידי מעשה אינו לוקה ע"ש, ובלחם משנה. ועיין עוד בזה בלימודי ה' בס"כ. מה שהוא פלפל בזה עם הברכ"ל. ולכן אף בנד"ד דיבורו בתורה נחשב לשב ואל תעשה, ולכן אף שהוא פ"ר שהוא נהנה מהשמחה, מ"מ זה מותר כיון שהוא דבר שאינו מתכוין.

יא) וגדולה מזו מצינו, שאף אם אמרינן שהוא מתכוין ליהנות מהשמחה יש להתיר, שכתוב בגמרא בפסחים כו.

למדני

"לולין היו פתוחין בעליות בית קדשי הקדשים, שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים, והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור ותסברא והאמר ר" שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים." וכתב רש"י "אין בהן משום מעילה דאורייתא הואיל ואין בהם ממש וכיון דמדאורייתא שרו, כי לא אפשר כגון הכא אמאי אטרחינהו רבנן, אלא מעלה בעלמא הואי." וכתבו התוספות שם בד"ה ותסברא, "הכי פירושו, כיון דלא אסירי אלא מדרבנן א"כ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים סברא הוא דאפילו איסורא דרבנן ליכא." ולכן בנד"ד אין צורך יותר מלימוד תורה שכתב בו "לא ימוש ספר התורה זה מפני והגית בו יומם ולילה", ולכן זה נחשב לאי אפשר, ולכן אף אם הוא מתכוין ליהנות מהשמחה מ"מ כיון שאיסור זה הוא רק מדרבנן בת"ב, אין שום איסור, ולא שייך לומר "מעלה עשו" לגבי ת"ב, שדבר זה לא שמענו. ועיין עוד בזה באג"מ בא"ח ח"א ס"קכג. ושם הוא התיר לצורך אף שהוא אינו מצוה.

ולכן לפי זה הוא מותר ללמוד בעיון אף בת"ב בהלכות אבלות ובדברים רעים וכדעת המהרי"ל הנ"ל. וראיתי בט"ז הנ"ל שהוא הביא ראיה לאסור מסברת ר" יהודה, וכתב "בגמרא פליגי, ר"מ ס"ל דקורא ושונה בכ"מ במקום שאינו רגיל מפני שצער הוא לו, ור"י אוסר אף בזה והלכתא כוותיה, וצריך לתת טעם באמת למה אוסר ר" יהודה שהרי יש לו צער, ונראה טעמו מפני סוף הלימוד דאחר שיטריח ויבין הפשט יהיה לו שמחה ואזלינן בתר סופה דמילתא, וסברא זו אשכחן בהדיא דר"י ס"ל כן לענין אחר, דהיינו במו"ק ט: רי"א לא תסוד אשה פניה במועד ומודה ר"י בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד שאע"ג דעכשו היא מצירה, היא שמחה לאחר זמן. ע"ש. ולענ"ד אין זה ראיה ואדרבה כבר הוכחתי שאין איסור בשמחה אם הוא אינו מתכוין לכך כדמוכח מסוגיא דפסחים הנ"ל, ולכן אין לדמות זה לסיד שיכולה לקפלו במועד דהתם היא מתכוונת לשמח בזה. ולענ"ד כך הוא הפירוש בדעת ר"י לגבי לימוד במקום שהוא אינו רגיל, דהיינו שאף שיש לו צער בזה, מ"מ מה שהוא שמח בענין שהוא לומד, זה כשהוא לומד שאר דברי תורה ולא דיני אבלות וכדומה. ולכן בזה אמרינן שהשמחה בענין שהוא לומד מבטלת הצער של דרך לימודו. ולכן דבר זה אסור לר"י בת"ב. ולפי זה יש להביא ראיה למה שפירשתי לעיל, שאם כן הוא אז אף בהיפך יש לומר כן, דהיינו אם הוא לומד בענין של אבלות

אף שיש לו שמחה מזה מדרך לימודו שהוא מפלפל ומחדש בעיון, מ"מ הענין של לימודו מבטל דרך הלימוד ולכן הצער מבטל השמחה, ולפי זה אדרבה מדעת ר"י יש להביא ראיה לאותו גדול בברכ"י שלימוד תורה בעיון מותר בדברים רעים, ודלא כהט"ז.

ועיין עוד בנהר שלום בס"תקנד. שכתב על דברי הט"ז, "ובגליון הש"ע כתב הרב משי"ח וז"ל, זה אינו אלא לפום אוקמתא דרבינא התם המו"ק ט: אבל לא לפום אוקמתא דרנב"י והו"ל להרב לפ' כן ועוד אליביה דרנב"י מאי טעמא דר"י הכא עכ"ל."

יב) ועכשיו יש להביא ראיה לדעת המהרי"ל מהירושלמי, שכתב הגר"א בס"תקנד. "וראיה לדבריו בירושלמי פ"טז. דשבת, רבי ור' חייא רבא ור"י בר יוסי היו יושבין ופושטין במגילות קינות ערב ת"ב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה ושיירו בה א"ב אחד, אמרו למחר אנו באין וגומרין אותה" ע"ש. הרי שודאי שחכמים אלו היו לומדים בעיון ועדיין התירו לעצמן ללמוד בת"ב, וכדעת המהרי"ל ודלא כהט"ז והמ"א. ועוד מירושלמי זה יש לברר מה שנסתפק בה המהרי"ל, דהיינו שהוא כתב "לישא וליתן לפניו דפרסמי מלתא טובא אפשר דאסור", והרי ממעשה זה בירושלמי הם נושאים ונותנים שלושתם כאחד ויש בזה פירסום ועדיין הוא מותר. ולכן צ"ל שלא חיישינן להיסח דעת בת"ב שלא שייך בו האנק דום ודלא כאבלות.

ולכן נראה שמעיקר הדין הוא מותר ללמוד דיני אבלות בעיון בת"ב וכדעת המהרי"ל, ואף שהט"ז והמ"א חלקו על זה מ"מ הירושלמי יכריע, ובפרט שיש להביא ראיות לשיטת המהרי"ל כמו שכתבתי לעיל. מ"מ כל זה בת"ב שיש לחוש לפסוק "משמחי לב", אבל לגבי אבלות שלא מצינו פסוק זה אלא הפסוק של "האנק דום" נראה שודאי יכול האבל ללמוד לבדו בעיון, כמו שהוכחתי לעיל. ועיין עוד בזה בערה"ש י"ד ס"שפד. מה שהוא השיב על הברכ"י, ועיין עוד ביביע אומר ח"ב י"ד ס"כו.

סימן קנד.

שאלה: האם יש לקיים המנהג שאין לנעול נעלים של מת.

תשובה: (א) **כתב** הזבחי צדק בס"קטז. אות פו. "אין ללבוש מנעלים של מת, ומעשה באחד שנתנו לו מנעלים של מת ורצה לתת אותם לעני, אמרו לו ואהבת לרעך כמוך אלא תמכרם לנכרי שלא יבוא לידי סכנה שום יהודי, ויתן המעות לעני. ספר חסידים ס"תנב. ופירוש המפרש דדוקא ימכרם לנכרי שקונה לעצמו שלא ימכרם ע"ש. ר"ל ואי חיישינן שיחזור וימכרם לישראל אסור למוכרם לו. והרבה נזהרים בזה בעירנו." וראיתי ביביע אומר ח"ג י"ד ס"ה. שדן בזה וכתב שם בשם קצת אחרונים שהמקור למנהג זה הוא מחולין צד. שלא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה (של עור בהמה שמתה מאיליה. רש"י.) בכלל של חיה שחוטת מפני שני דברים, אחד מפני שמטעהו, ואחד מפני הסכנה. ופירש"י שמא מחמת נשיכת נחש מתה והארס נבלע בעור. ולפי זה מנהג זה הוי טעות וצ"ל להגיה "של מתה" בספר חסידים, דהיינו של בהמה שמתה ולא של אדם. אלא שראיתי באג"מ י"ד ח"ג ס"קלג. שהביא זה וכתב "לכן אסר ללבוש גם מנעלים של אדם שמת דשמה מת ממחלה מתדבקת." ע"ש. ולענ"ד אין להוסיף על טעם זה דשאני בהמה שמתה שהארס בגופה ועורה, אבל לגבי מנעלים של אדם אין הארס נכנס מגופו ועורו לנעלים. ולא שמענו מהגמרא שיש חשש של מחלה מתדבקת.

אלא נראה שיש טעם נכון למנהג והוא על פי הגמרא בברכות נז: שכתוב שם לגבי חלום, "ת"ר מת בבית שלום בבית, אכל ושתה בבית סימן יפה לבית, נטל כלים מן הבית סימן רע לבית, תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא, כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא, כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא." ופירש"י "מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית. עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה." ולכן נראה שמנהג זה משום שחוששין שמא האיש שלובש הנעלים של מת הוי ליה חלום, ובחלום המת רוצה ליטול הנעלים ממנו, וע"י זה הוא סימן רע לבית. וכן ראיתי ביביע אומר הנ"ל שהביא גמרא זו.

ויש להסביר הגמרא כיון שלא מצאתי מי שפירש כל הברייתא, שהלא יש להקשות מאי שלום יש אם מת בבית. ולענ"ד יש לתרץ על פי מה שאמרו חז"ל, והוא ברמב"ם בהל" תלמוד תורה פ"ג. הל"יב. "אמרו חכמים דרך רמז, זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים." ולכן י"ל שאם הוא רואה בחלום שיש מת בבית זה רמז ללימוד תורה כהוגן, ובזה כתוב בפסוק "שלום רב לאוהבי תורתך", וכן כתב

"וכל נתיבותיה שלום". ולכן יש שלום בבית. ועוד יש להסביר את זה על פי מה שאמרו חכמים בסוף מו"ק, שכתב שם "הנפטר מן המת לא יאמר לו 'לך לשלום' אלא 'לך בשלום' שנאמר, ואתה תבא אל אבותיך בשלום." הרי המת הוי בשלום ואם הוא בבית יש שלום בבית.

וכן מ"ש "אכל ושתה בבית סימן יפה לבית", נראה שזה מיירי כשהמת אכל ושתה בבית כמו לגבי "נטל כלים מן הבית" דהוי לגבי המת כמ"ש רב פפא. ולכן יש להסביר ע"י הפסוק "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו", וגם הפסוק "כי לא יראני האדם וחי", שאדם שמת יכול לראות האלקים וזה דומה לאכילה ושתיה. ולכן אם המת אוכל ושותה בבית, זה סימן יפה.

ומ"ש רב פפא דאם יהיב עפרא וחרדל הוי סימן רע, כבר כתב רש"י שהעפר רמז לקבורה, אלא עדיין צריך לפרש החרדל. ולענ"ד זה רומז למדת הדין ש"חרדל" הוא "רחל. ד." וידוע לידועי ח"ן שהמקור לדין קשה הוא מרחל ולאח. וידוע שהקשר של התפילין הוא ד' והוא לאח. ועוד מצינו שאמרו חז"ל שבנות ישראל חוששין אפילו "לטפת דם כחרדל" הרי שרמזו בזה שחרדל הוא בגדר של דם, והדין. וכן מצינו שחרדל הוא דבר חזק יותר משאר טבולים כמבואר בפסחים מ: ומרן בא"ח ס"תסד. ולכן זה רומז לדין חזק, ובזה יש להסביר הגמרא בב"מ פו: שכתוב לגבי אברהם אבינו והמלאכים, "אמר רב חנן בר רבא כדי לאכילן שלש לשונות בחרדל." הלשון רומז לצד החסד כמ"ש "ותורת חסד על לשונה", וכן הבקר כאן הוא רך וטוב, וזה למתק הדינים דהיינו החרדל, עיין במהרש"א שם, ואין להאריך בכל זה. ולכן אם המת יהיב חרדל, זה סימן לדין קשה כמו העפר שהוא סימן לקבורה.

(ב) ועכשיו יש לבאר הענין של המנעלים. וכבר כתבו המקובלים שהמנעלים הם מאור חשמל וכוונתם היא כדי שלא יוכלו הקליפות להתאחז ולניק מתו"מ, כמבואר כל זה בשער הכונות דף ב. ע"ג. לגבי ברכת שעשה לי כל צרכי, וכן בפע"ח שער התפלה פ"ג. ובעוד יוסף חי פר"י וישב אות ח. ע"ש. ולפי זה יש להבין דברי הזהר בריש פ" חקת קפ. שפירש הגמרא דידן בברכות הנ"ל, וכתוב שם "ת"ח 'ויאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך' וכי אמאי נעל הכא, אלא אתמר דפקיד ליה על אתתא לאתפרשא מנה ולאזדווגא באתתא אחרא דנהירו קדישא עלאה ואיהי שכנתא, והוא נעל אוקים ליה באתר אחרא אעבר ליה מהאי עלמא ואוקים ליה בעלמא אחרא, וע"ד כל מה דיהיב

מיתא לבר נש בחלמא טב, נטיל מאניה מן ביתא ביש כגון סנדליה. מ"ט בגין דאעבר רגליה דאינון קיומא דבר נש מהאי עלמא וכניש לון לעלמא אחרא אתר דמותא שארי ביה דכתיב 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב'. ע"ש. הרי שעל הסרת הנעלים שהם מגן מהקליפות צריך לעלות מהאי עלמא לעולם הנשמות אחר המיתה. ואפשר שרש"י רמז לזה במה שהוא כתב "מוציא אחרים מן הבית" דהיינו מוציא בעל החלום מן הבית לעולם הנשמות. ולפי זה המנהג בנד"ד אתי שפיר שהם לא רצו בנעלים של מת שמא המת נראה בחלום ליטול נעליו וגורם המיתה ע"י זה.

וראיתי ביביע אומר הנ"ל שהוא הביא קושיא על הספר חסידים, דהיינו איך אנו מוכרים הנעלים לנכרי, הלא זה גניבת דעת ששייך אף בנכרי כמבואר בחולין צד. אלא לפי מה שביארתי אין כאן קושיא שאור חשמל הוא בקליפה נוגה ושם הנשמות של ישראל, אבל הנשמות של עכו"ם הן בקליפות יותר גרועות חוץ מן הקליפה נוגה כמבואר בע"ח שער מט. פ"ג. ובספר התניא סוף פ"א. ע"ש. ולכן לא שייך לומר בעכו"ם שאור חשמל דהיינו המנעלים, הוא מגן כי הם עמדו בחוץ ממנו. ולכן סימן זה של נטילת הסנדל לא שייך בנכרי, ולכן לא הקפיד הספר חסידים על מכירת המנעלים לנכרי.

ולפי זה אין חילוק בין אם המת היה במנעלים בשעת מיתתו או לא, ובין אם הוא מכיר המת או לא, ובין אם הנעלים חדשים ועדיין לא לבש אותם המת, שבכל אלו עדיין יש לחוש שמא המת בא בחלום ליטול נעליו, אבל מותר למכור הנעלים לנכרי.

ולגבי קבלת דברי הספר חסידים כתב המנחת אלעזר בח"ג ס"יג. "יראה נא בשו"ת דברי חיים ח"א אה"ע ס"ח. מה שכתב ותמה נגד הנו"ב ז"ל שהרחיב בלשונו נגד גדול הראשונים רבינו יהודא החסיד רבו של הסמ"ג ואור זרוע אשר כל תורתנו ומנהגינו בארץ אשכנז וצרפת נמשכים אחריהם, ולכן בודאי יפה שיחתן מתורתן של בנים אחרונים עכ"ל בדברי חיים. וכ"ש אנן מה נעני אבתרייה ז"ל. וראינו דברי רבינו יהודא החסיד הובאו בית יוסף מרן בש"ע לפסק הלכה כמה סעיפים בש"ע אשר מקורן טהור בב"י רק מדברי הספר חסידים. ולדוגמא אציין בש"ע י"ד ס"יא. ד. ברמ"א בשם ר"י חסיד, ובב"י ומחבר בי"ד שסב. ו. דמקורו רק מספר חסידים, ובס"רסה. יא. וע"ש בבאיור הגר"א אות מו. וכן בס"שלט. א. ברמ"א, וכן בא"ח ס"רס. במג"א בשם ר"י חסיד, ועיין בט"ז י"ד ס"קטז. וכהנה עוד

ארחותיך

בש"ע בפרט בנושאי כליו במקומות שנות. על כן צריכים
אנו לקבל דבריו במורא וליישבן ולהסבירם היכא דאפשר,
אם כי גוף הדברים בצוואותיו טעמיהם המה גבוהים
ונסתרים עמוקים מני ים ושגבו למעלה משכלנו וכמ"ש
שם בדברי חיים. "ע"ש. ולכן שפיר הוא להסביר וליישב

למדני

דברי הספר החסידים כמו שביארתי לעיל.

ולכן נראה שיש טעם נכון למנהג זה שלא לנעול מנעל
של מת, ואין לבטלו.

מפתחות

אורח חיים

סימן א.

עמוד ג

האם לכתחילה צריך להתכוין לצאת ידי חובתו בלבבית טלית או בהנחת תפילין או בק"ש.

סימן ב.

עמוד יג

האם צריך לומר בתליית הציצית שהוא עושה כן לשם מצות ציצית.

סימן ג.

עמוד טז

האם השיעור של טלית, שהוא ראשו ורובו של קטן, כולל הראש ברובו, או לא.

סימן ד.

עמוד כא

האם מותר להפסיק לענות קדיש בשעת עטיפת הטלית קודם הורדת הטלית על גופו.

סימן ה.

עמוד כא

האם מותר ללבוש חולצה בשרוולים קצרים ולשמש כשליח צבור.

סימן ו.

עמוד כב

האם יותר טוב לש"צ להפסיק להניח טלית בין פסוקי דזמרה לישתבח או בין ישתבח ליוצר.

סימן ז.

עמוד כב

האם מותר לומר קדושה של יוצר בלי ניגון אם הוא במנין אלא שהוא מתפלל במקום אחר מהש"צ.

סימן ח.

עמוד כג

האם מי ששמע את הקדיש באמצע ק"ש וברכותיה, יכול לענות כל כ"ח תיבות עד "דאמרינן בעלמא" או לא.

סימן ט.

עמוד לב

האם יש ליישב שיטת הכנה"ג שסבר שמותר לומר 'וזאת התורה' בהקמת ספר תורה, אף אם הוא בתוך ק"ש וברכותיה.

סימן י.

עמוד לו

האם מותר לקרות ק"ש כנגד כלי של מי רגלים שהיה

ברשותו חוץ מארבע אמות, ע"י עטיפת גופו בטלית.

סימן יא.

עמוד לח

האם יש לקיים דעת המהרי"ל לגבי תפלה במנין, ומהו החיוב על היחיד להתפלל עם המנין.

סימן יב.

עמוד נג

האם יש איסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל, מלאחריו.

סימן יג.

עמוד נה

האם מותר לפסוע הג' פסיעות כשגמר העמידה, אם יש אחר שמתפלל אחריו בתוך ד' אמות.

סימן יד.

עמוד נח

האם מותר למי שמתפלל בעל פה בר"ח ושכח איך לומר יעלה ויבא, להפסיק בהליכה כדי ליטול סדור כדי להתפלל כהוגן.

סימן טו.

עמוד ס

האם אשה שהתפללה העמידה ושכחה לומר יעלה ויבא בשחרית או במנחה של ר"ח צריכה לחזור או לא.

סימן טז.

עמוד סב

האם מי שעלה לתורה וטעה והתחיל ברכת 'אשר בחר בנו' ולא אמר ברכו, צריך לחזור לומר ברכו או לא.

סימן יז.

עמוד סג

האם יש לקיים המנהג בכמה קהילות שאחר קריאת התורה האיש יושב על הבימה והספר תורה בידיו, והאיש הקורא ההפטר עומד ואחריו לספר תורה.

סימן יח.

עמוד סג

האם יש מצוה לחזור אחר שלושה לעשות זימון, או אם זה דבר רשות.

סימן יט.

עמוד סז

האם הנזיר יכול לברך ברכת המזון על כוס זימון, ואיש אחר שותה את היין.

סימן כ.

עמוד עז

תקמ

ארחותיך

מפתחות

למדני

האם מותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו בדבר שהוא מענין של אותו דבר.

סימן כא.

עמוד פ

האם מותר לברך מזונות על מצה בשאר ימות השנה חוץ מפסח וגם אם מותר לברך מזונות על "פיצה".

סימן כב.

עמוד פד

האם יש לתרץ קושית רעק"א בדעת מרן שכתב בס"קסח. ה. לברך בורא מ"מ על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה.

סימן כג.

עמוד פה

האם ברכת המזון על קביעות פת הבאה בכיסנין מן התורה או לא. ואם יש לחזור ולברך ברכת המזון עליה אם הוא מסופק אם כבר בירך או לא.

סימן כד.

עמוד צד

האם צריך לברך ברכת המזון על קביעות סעודתו של פת הבאה בכיסנין, כשהוא אינו שובע מן הפה"ב עצמה, אלא שהוא אוכל גם כן שאר מאכלים ובצירוף זה יש שביעה.

סימן כה.

עמוד צח

האם מי שאכל פת ומברך עליה ברכת המזון, ואחר קצת זמן הוא חוזר לאכול כזית פת, וכיון שהוא כבר אכל מקודם לזה, עכשיו הוא שובע אף בכזית של פת, האם הוא חייב לברך עכשיו ברכת המזון מן התורה כיון שיש לו שביעה, או אם אמרינן שעכשיו הוא רק אכל כזית ואין להצטרף הפת שהוא כבר אכל ובירך עליה, ולכן אין חיוב מן התורה על שיעור קטן כזה.

סימן כו.

עמוד קב

האם יש לברך על רפואות או על מסטיק.

סימן כז.

עמוד קה

האם יש לתרץ הקושיא על המ"א בדין מי שאכל חצי זית מז' מינין וחצי זית מדבר אחר.

סימן כח.

עמוד קו

האם יש ליישב שיטת מרן, ומ"ש המ"א עליו, לגבי הדין אי ברכת המזון פוטרת הברכה אחרונה על דייסא, יין ותמרים.

סימן כט.

עמוד קיב

האם מותר ללמוד תורה קודם תפלת ערבית.

סימן ל.

עמוד קיד

האם יש איסור של מסייע עוברי עבירה במומר או עכו"ם.

סימן לא.

עמוד קיט

האם מותר ליתן ספר לדפוס אם יש ישראלים שעובדים בבית הדפוס בשבת, ואם מותר לסדר חופה וקידושין למי שאינו שומרי הלכות נדה.

סימן לב.

עמוד קכב

האם יש איסור מן התורה במי שמחלל שבת משום יראה.

סימן לג.

עמוד קכד

האם יש לתרץ קושיות הטל אורות על רבינו ירוחם בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

סימן לד.

עמוד קכז

האם כח כוחו וכח שני מותר בשבת.

סימן לה.

עמוד קל

האם מלאכה שרגילין לעשותה ע"י גרמא אף בימי החול עדיין נחשבת גרמא בשבת או לא.

סימן לו.

עמוד קלו

האם יש לאסור גרמא משום אשו משום חציו.

סימן לז.

עמוד קלח

האם פתיחת ידו נחשבת מסיר מונע בשבת, וכן אם זרק כדור למעלה והוא נופל למטה שלא להצדדין לתוך אש, האם יש חיוב של הבערה כאן או אם זה גרמא.

סימן לח.

עמוד קמ

האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב כבוי או הדלקת הנר חשמל.

סימן לט.

עמוד קמא

האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב פעולת החימום הבית ע"י הרדיאטור, ועוד אם מותר לפתוח הכפתור של הרדיאטור כדי שיכנסו בו מים חמים.

סימן מ.

עמוד קמא

ארחותיך

מפתחות

למדני

תקמא

האם מותר להשתמש בשבת במים חמים שהוחמו בכיור חשמלי (בוילר), שבפתיחת הברז נכנסו מים קרים לתוך הבוילר תחת המים חמים שיצאו מן הברז.

סימן מא.

עמוד קמח

האם מותר לעבור במקום שיש נר חשמל שנדלק ממילא ע"י העברתו שם.

סימן מב.

עמוד קנג

האם מותר לברך על נרות של שבת אם כבר הדליקו שם נר של חשמל.

סימן מג.

עמוד קנה

האם מותר בדיעבד להדליק נרות של שבת או יו"ט קודם פלג המנחה, ואם הדלקת הנרות צריך מעשה או לא.

סימן מד.

עמוד קנז

האם מותר לברך זמן על הדלקת נרות של יו"ט.

סימן מה.

עמוד קסג

האם מותר לכתחילה לאיש הדר יחידי להדליק נרות של שבת ואחר כך לילך לבהכ"נ להתפלל מנחה בצבור, או שמא י"ל שעדיף להתפלל מנחה ביחיד קודם הדלקת הנרות.

סימן מו.

עמוד קסה

האם מותר לעבור בשבת במעבר להולכי רגל ברחוב, במדינה שהמכוניות צריכות לעצור לפי חוק הממשלה כדי שהאיש יכול לעבור לצד השני של הרחוב.

סימן מז.

עמוד קסט

האם מותר לשאול גוי בדרך רמיזה לעשות מלאכה בשבת.

סימן מח.

עמוד קעו

האם בשעת דחק אדם יי"ח של סעודה שלישית בשתיית רביעית של יין, כמו שמצינו לגבי קידוש במקום סעודה.

סימן מט.

עמוד קעח

האם מותר להשתמש בנר להבדלה שיש לו שעה מבושם כדי ליתן ריח טוב בשעת הדלקה, ולברך בורא מיני בשמים על השעוה ובורא מאורי האש על השלהבת, או אם יש חשש כאן של חבילות חבילות שהוא עושה השתי מצות

בנר אחד. ועוד שמא יש חשש כאן שאין נר זה להאיר אלא ליתן ריח טוב.

סימן נ.

עמוד קפב

האם האיש שכבר עשה הבדלה, יכול לעשות הבדלה לאשתו, באופן שהוא התחיל לאכול סעודה רביעית אחר ההבדלה, ובאה אשתו בתוך הסעודה, שלא היתה שם לפני זה, ואמרה לו לעשות ההבדלה בשבילה, והיא עצמה יודעת לברך כל ההבדלה, אלא שכיון שהיא רגילה לשמוע ההבדלה מבעלה, אף עכשיו היא רוצה לשמוע ההבדלה ממנו.

סימן נא.

עמוד קצ

האם מותר לאיש שפסק דבר לאיסור, לשאול מחבירו שפסק הדבר להיתר לעשות הדבר בשבילו, כגון האם מותר למי שאוסר ללבוש שתי חגורות זה על זה כדעת הרמ"א בס"א. לו. לומר למי שהתיר את זה כדעת מרן שם, להוציא חגורתו באופן זה בשבילו.

סימן נב.

עמוד קצו

האם מותר לאשה לצאת בשבת לרה"ר במוך דחוק להפסק טהרה.

סימן נג.

עמוד קצט

האם מותר לנקות השטיח בשבת מהעפר שעליו.

סימן נד.

עמוד רב

האם מותר לקפל הטלית בשבת אחר התפלה.

סימן נה.

עמוד רה

האם מותר לפתוח בקבוק ע"י הסרת מכסה הפח, שנעשה באופן שעם פתיחתו נפרד חלק מהמכסה, כך תשאר מעין טבעת על הצואר הבקבוק, ומעתה אפשר להשתמש בחלקו העליון של המכסה כמכסה הברגה רגיל והרי זה כעושה כלי.

סימן נו.

עמוד רח

האם יש לקיים סברת הרב המגיד לגבי ההיתר של פ"ר בתקון כלי, אף בדבר שכבר הוא כלי.

סימן נז.

עמוד רטו

האם מותר לעשות אהל בלי מחיצות בשבת.

תקמב

ארחותיך

מפתחות

למדני

סימן נח.

עמוד ריח

האם יש להתיר עשיית אהל אם היא בדרך שימוש.

סימן נט.

עמוד רכ

האם יש איסור של אהל אם הוא צריך לתפוס האהל בידו.

סימן ס.

עמוד רכא

האם ההיתר של עבד וקאי לגבי אהל שייך אף אם הוא צריך להאזיר שתחתיו.

סימן סא.

עמוד רכג

האם מותר להוסיף בשבת תוספת אהל עראי לאהל קבע.

סימן סב.

עמוד רכד

האם דעת הרי"ף שיש איסור מן התורה בעשיית אהל עראי של רוחב טפח ואם קי"ל הכי.

סימן סג.

עמוד רכז

האם מותר לתלות טלית כפולה בשבת שלא היתה כבר על המוט, וכן אם מותר לנטות פרוכת בלי חוטין על המוט.

סימן סד.

עמוד רכט

האם מותר לפתוח הפראסול בשבת שהוא מטריה להגן מפני הגשמים, ואם מותר למתוח הגג שעל עגלה של תינוק.

סימן סה.

עמוד רל

האם מותר לבשל בשבת על הפלאטה חשמלית ע"י שעון באופן שהוא גרמא דהיינו שהוא ישים את האוכל על הפלאטה ואחר שעה או יותר היא פועלת ע"י שעון לבשל האוכל.

סימן סו.

עמוד רלג

האם אמרינן שאין בישול אחר בישול בעשיית התה בשבת אם התה כבר מבושל מערב שבת והוא עכשיו יבש.

סימן סז.

עמוד רלו

האם יש להתיר נתינת כל מאכל בכלי שני בשבת, או אם יש לחוש שיש מאכלים שהם "קלי הבישול" אף בכלי שני. ואם אמרינן לידעת מרן אין בישול אחר אפיה.

סימן סח.

עמוד רמח

סימן סט.

עמוד רנד

האם האיסור לקנח בספוג בלי בית אחיזה הוא משום כיבוס או מפני מפרק תולדה דדש, ודעת מרן בזה.

סימן ע.

עמוד רסב

האם מותר ליתן מים במברשת קודם נקיון השיניים במשחת שיניים בשבת, כדי שיסחוט המים מן המברשת בשעת נקיית השיניים, כדי שיהיה המים בתוך פיו, שהתערובת של המים עם המשחת שיניים בתוך פיו מועילה לנקות השיניים. ואם אחר כך הוא מותר ליתן המברשת תחת שפיכת המים מן הברז כדי לנקות המברשת. וגם אם מותר להשתמש במברשת לנקות הכלים במים אחר האכילה.

סימן עא.

עמוד רסג

האם מותר לקלף פרי בשבת בכלי שהוא מיוחד לכך.

סימן עב.

עמוד רסה

האם מותר לערב מים בשום בשבת, אם השום כבר נעשה כאבק ע"י שחיקה מערב שבת ודומה לקמח.

סימן עג.

עמוד רסז

האם מותר לקרוע ניר לצורכו בשבת.

סימן עד.

עמוד רעג

האם מותר לקרוע אגרת או ניר טואלט בשבת.

סימן עה.

עמוד רעו

האם יש חיוב בהוצאת דבר שהוא גבוה מעשרה טפחים לרה"ר בשבת.

סימן עו.

עמוד רפא

האם אמרינן אתו רבים ומבטלי המחיצתא של צורת הפתח.

סימן עז.

עמוד רפה

האם מותר לתקן ערוב בשכונה אחת בעיר לונדון.

סימן עח.

עמוד רצב

האם יש לסמוך על שיטת החזון איש שאם יש שלוש מחיצות לרה"ר, אלא שרה"ר אחר מפסיק ביניהן שעדיין זה

תקמג	למדני	מפתחות	ארחותיך
			נחשב לרשות היחיד מן התורה ויכול לעשות ערוב ע"י צורת הפתח.
עמוד שכז	סימן צ.	עמוד רצד	סימן עט.
האם מי שנוהג כהבן איש חי לעשות קדוש של ליל יו"ט שני מפלג המנחה ולמעלה, יכול להכין סעודתו קודם לכן.	האם מי שנוהג כהבן איש חי לעשות קדוש של ליל יו"ט שני מפלג המנחה ולמעלה, יכול להכין סעודתו קודם לכן.	האם רחוב בצורת כעין ח' יש לו דין של רה"ר.	האם רחוב בצורת כעין ח' יש לו דין של רה"ר.
עמוד שכט	סימן צא.	עמוד רצה	סימן פ.
האם מותר לקנות כלים וכדומה בחול המועד שלא לצורך המועד.	האם מותר לקנות כלים וכדומה בחול המועד שלא לצורך המועד.	האם יש איסור של טובת הנאה בשומר חנם בשמירת איסורי הנאה, ואם שייך האיסור של רוצה בקיומו בחמץ.	האם יש איסור של טובת הנאה בשומר חנם בשמירת איסורי הנאה, ואם שייך האיסור של רוצה בקיומו בחמץ.
עמוד שלש	סימן צב.	עמוד ש	סימן פא.
האם מותר לקנות פירות בחול המועד כדי לכבשם אם לא ימצאו הפירות אחר המועד.	האם מותר לקנות פירות בחול המועד כדי לכבשם אם לא ימצאו הפירות אחר המועד.	האם מותר להשליך חמץ לתוך האשפה בתוך רשותו לפני פסח.	האם מותר להשליך חמץ לתוך האשפה בתוך רשותו לפני פסח.
עמוד שלד	סימן צג.	עמוד ש	סימן פב.
האם מותר להספרדים ליטול צפרנים בחול המועד במקום שיש ספק אם המנהג להחמיר.	האם מותר להספרדים ליטול צפרנים בחול המועד במקום שיש ספק אם המנהג להחמיר.	האם מותר להשליך חמצו במקום הפקר קודם פסח.	האם מותר להשליך חמצו במקום הפקר קודם פסח.
עמוד שלד	סימן צד.	עמוד שב	סימן פג.
האם מי שרוצה לאכול קודם עלות השחר בד' צומות צריך להתנות כך בלילה קודם התענית.	האם מי שרוצה לאכול קודם עלות השחר בד' צומות צריך להתנות כך בלילה קודם התענית.	האם מותר לעשות מצה של מצוה על ידי מכונת חשמל, וכן בטוויט ציצית.	האם מותר לעשות מצה של מצוה על ידי מכונת חשמל, וכן בטוויט ציצית.
עמוד שלד	סימן צה.	עמוד שו	סימן פד.
האם מותר לצבוע חדר הבית משיכנס חודש אב.	האם מותר לצבוע חדר הבית משיכנס חודש אב.	האם מותר לאכול עוגה וכדומה בערב פסח אם היא נעשית ממצה טחונה.	האם מותר לאכול עוגה וכדומה בערב פסח אם היא נעשית ממצה טחונה.
עמוד שלו	סימן צו.	עמוד שי	סימן פה.
האם מותר לטיל בגנים ופרדסים משיכנס ר"ח אב או אם זה נחשב דבר של שמחה והוא אסור.	האם מותר לטיל בגנים ופרדסים משיכנס ר"ח אב או אם זה נחשב דבר של שמחה והוא אסור.	האם צריך הסיבה ממש בליל פסח או די במה שהוא נוטה לצד שמאל אף שהוא לא סומך גופו על שום דבר.	האם צריך הסיבה ממש בליל פסח או די במה שהוא נוטה לצד שמאל אף שהוא לא סומך גופו על שום דבר.
עמוד שלח	סימן צז.	עמוד שיב	סימן פו.
האם מותר למי שנוהג כמנהג בגדאד לרחוץ בחמין מר"ח אב.	האם מותר למי שנוהג כמנהג בגדאד לרחוץ בחמין מר"ח אב.	האם יוצא ידי חובתו בליל פסח במצה השרויה ביון.	האם יוצא ידי חובתו בליל פסח במצה השרויה ביון.
עמוד שלט	סימן צח.	עמוד שיח	סימן פז.
האם מותר לאבל לעלות לס"ת בתשעה באב.	האם מותר לאבל לעלות לס"ת בתשעה באב.	האם יוצא י"ח במרור דהוי שיעור של כזית, ואחר כך נתיבש והוי פחות מכשיעור כזית, ואחר כך חוזר לשיעור כזית ע"י שריה במים. ואם יש חילוק אם המרור נתיבש בליל יו"ט או קודם לכן.	האם יוצא י"ח במרור דהוי שיעור של כזית, ואחר כך נתיבש והוי פחות מכשיעור כזית, ואחר כך חוזר לשיעור כזית ע"י שריה במים. ואם יש חילוק אם המרור נתיבש בליל יו"ט או קודם לכן.
עמוד שמא	סימן צט.	עמוד שכו	סימן פח.
האם החולה צריך לומר נחם בברכת המזון בתשעה באב.	האם החולה צריך לומר נחם בברכת המזון בתשעה באב.	האידך יש לפרש כונת הסימן של דצ"ך עד"ש באח"ב.	האידך יש לפרש כונת הסימן של דצ"ך עד"ש באח"ב.
עמוד שמה	סימן ק.	עמוד שכז	סימן פט.
האם יש ללמד זכות על אלו שאינם קורעים על ראיית בית המקדש בזה"ז.	האם יש ללמד זכות על אלו שאינם קורעים על ראיית בית המקדש בזה"ז.	האם יש רמז בתורה שיש להתחיל לספור ספירת העומר	האם יש רמז בתורה שיש להתחיל לספור ספירת העומר

סימן קא.**עמוד שמה**

האם יכול לומר יהי רצון קודם הברכת הפרי בליל ראש השנה.

סימן קב.**עמוד שמז**

האם אמרינן בתשר"ת דשתי נשימות הכלל שהשברים והתרועה הכל תרועה אחת, ולכן מי שתוקע שבר בתוך התרועה או תרועה בתוך השברים א"צ לחזור לריש הסדר להתחיל בתקיעה חדשה.

סימן קג.**עמוד שמה**

האם יוצאין בשופר הגזול או לא.

סימן קד.**עמוד שנב**

האם יצא בדיעבד המודר הנאה מחבירו שאמר לו בראש השנה תקע בשופר והוציאני.

סימן קה.**עמוד שנג**

האם מותר לעשות הדפנות של הסוכה מסדין.

סימן קו.**עמוד שנה**

האם מותר לסכך בוילון שנעשה מקנים ויש גלגל קטן של מתכת על הוילון לכרך הוילון ע"י משיכת החוט.

סימן קז.**עמוד שנה**

האם מותר לפתוח הגג של הסוכה ביו"ט או בשבת בימות הגשמים אם יש גשם עליו והמים נופלים להארץ על העשבים, או אם יש כאן איסור של זורע.

סימן קח.**עמוד שנו**

האם יש חיוב לאכול בסוכה מזונות יותר מד' ביצים אם הוא אוכל אותו בדרך עראי. ואם הוא אוכל אותו בסוכה האם יש לברך עליו לישב בסוכה.

סימן קט.**עמוד שעא**

האם מותר בסוכות להתחיל סעודתו בתוך ביתו אם הוא מסדר השולחן בכל הקערות והאוכל, קודם הסעודה בתוך ביתו בשעת ירידת הגשם, ולפני הסעודה עצמה פסק הגשם ויש טירחה לעלות כל הקערות והאוכל להסוכה.

סימן קי.**עמוד שעב**

האם מי שאוכל בסוכה מותר לצאת מהסוכה לדבר עם חברו או לצורך אחר, אם עדיין יש אוכל בפיו.

סימן קיא.**עמוד שעה**

האם מי שיש רוב פניו ורוב גופו מלפניו בתוך הסוכה, יצא ידי חובתו. ועוד למה אמרינן דבעינן ראשו ורובו, כיון שיש פעמים בדינים אחרים דבעינן ביאת כל הגוף, ויש פעמים דבעינן ביאת אף מיעוט מן הגוף, והדבר צריך ביאור.

סימן קיב.**עמוד שפח**

האם מותר להדליק נר של חנוכה ע"י שליח בין איש ובין אשה אם השליח כבר הדליק לעצמו או אם הוא לעתיד להדליק לעצמו.

סימן קיג.**עמוד שצא**

האם הוא יותר טוב למנות אשתו להדליק נר חנוכה אם הבעל הגיע לביתו מעבודתו אחר חצי שעה מצאת הכוכבים.

סימן קיד.**עמוד שצא**

האם מותר לכתחילה להדליק נר חנוכה משמן שריפה.

סימן קטו.**עמוד שצה**

האם מותר בערב שבת חנוכה להתפלל מנחה קודם הדלקת נר חנוכה.

סימן קטז.**עמוד שצז**

האם יש לתרץ קושית החתם סופר על הט"ז לגבי אי הדלקת נר חנוכה קודמת להבדלה.

סימן קיז.**עמוד שצח**

האם מי ששומע פרשת זכור מן הש"צ צריך לכוין לצאת בקריאתו. ואם הוא יוצא אף אם הוא אינו יודע לשון הקודש.

סימן קיח.**עמוד תג**

האם יוצאים ידי חובתם במתנה על מנת להחזיר במתנות לאביונים.

סימן קיט.**עמוד תד**

האם יכול ליתן מטבע אחד בפורים לקופה של צדקה שהיא מיוחדת למתנות לאביונים באופן שמטבע זה שווה לשתי מתנות.

סימן קכ.**עמוד תיא**

האם מותר ליתן משלוח מנות חלבי לחבירו שכבר אכל

יורה דעה

בשר ואינו יכול לאכול המנות בפורים, ואם מותר לשלוח מנות קצת זמן קודם יציאת פורים אם לא נשאר זמן בפורים לאכול המנות.

סימן קכא.

עמוד תיג

האם נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי שלוח מנות, וגם לגבי מתנות לאביונים.

סימן קכב.

עמוד תיד

האם מי ששלח לחבירו תרנגולת בשביל משלוח מנות, ואחר שהוא כבר אכלה נמצאת טרפה, האם יצא השולח י"ח.

סימן קכג.

עמוד תיז

האם יש לסמוך על מ"ש הרמ"א שהמקבל יכול למחול בשלוח מנות.

סימן קכד.

עמוד תיט

האם מי ששוחק בשמחת פורים חייב לשלם נזק שלם אם הוא שובר כלי בשימוש רגיל לכלי זה, אלא שיש פגום נסתר בכלי ומשום זה נשבר הכלי ע"י שימוש.

סימן קכה.

עמוד תכא

האם יש אנינות בפורים.

סימן קכו.

עמוד תכג

האם מותר לאבל לצאת מביתו בפורים לשמוע קריאת מגילה.

סימן קכז.

עמוד תכה

האם יש ליישב השגות הרב פעלים על הקול אליהו לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים.

סימן קכח.

עמוד תכט

האם מותר להיכנס למסעדה שאוכלים שם טרפה, אם הוא רוצה לאכול רק דבר כשר שם, או שמא יש חשש מראית העין.

סימן קכט.

עמוד תלה

האם מותר ליתן תבלין בתבשיל שיש בו ששים כנגד

התבלין, אם התבלין כבר נדכו במדוכה של עכו"ם.

סימן קל.

עמוד תלט

האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך, אף באופן שאין ספק אחר להתיר. ואם אמרינן שמותר לבטל אם הוא אינו מתכוין לכך רק אם א"א באופן אחר, ואם זה רק באיסור שכבר נתערב.

סימן קלא.

עמוד תמז

האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם כבר יש שם ששים אלא הוא מערב האיסור בהיתר בלבד כדי שהוא לא יהיה ניכר.

סימן קלב.

עמוד תמח

האם מותר לומר ספק ספיקא אם ספק אחד אינו שקול.

סימן קלג.

עמוד תנה

האם יש איסור של בישול עכו"ם במאכל שקורין "סמוסה", והיא מאכל של תערובת ירקות בתוך עיסה שנעשה לקנוח בעלמא.

סימן קלד.

עמוד תנו

האם מותר לאכול מאכל שנעשה ע"י גוי שיש נתערב בו "קסינאת", והוא נעשה ע"י העמדת החלב במעמיד, או אם יש חשש כאן של גבינת עכו"ם. ומה הדין אם יש חשש של איסור במעמיד. ואם יש לטרוח לברר אם באמת יש דבר איסור במעמיד או לא.

סימן קלה.

עמוד תסז

האם הכלים העשויים רק לקיום המאכל צריכים טבילה.

סימן קלו.

עמוד תסט

האם יש ללמד זכות על אלו שאוכלים אצל אחרים שלא טבלו את כליהם.

סימן קלז.

עמוד תעב

האם מותר לבשל על גבי גחלים של ע"ז.

סימן קלח.

עמוד תעח

האם יש לתרץ הקושית הכ"מ והאחרונים על הרמב"ם

תקמו

ארחותיך

מפתחות

למדני

לגבי קערות וכוסות וקדירות וצלחות שבשלן היוצר בעצי האלילים שאסורין, אבל התנור חדש שנגמר בעצי אשירה מותר. וכן לגבי דין התבשיל שנתבשל בקדירה בעצי אשירה שהוא אסור אבל הפת בתנור היא מותרת.

סימן קלט.

עמוד תעט

האם הנוצרים יש להם הדין של עובדי ע"ז.

סימן קמ.

עמוד תפה

האם מותר לכרוך על פרק ידו חוט אדום, או אם יש חשש מפני דרכי האמורי.

סימן קמא.

עמוד תפז

האם התפירות שעושים הרופאים במכה הן חציצה לטבילת נדה.

סימן קמב.

עמוד תצ

האם אזלינן לקולא בספק חציצה בבית הסתרים.

סימן קמג.

עמוד תצד

האם בני בגדאד שבאו לאנגליה חייבים לקיים פסקי הבן איש חי והמנהגים של בגדאד או לא.

סימן קמד.

עמוד תצז

האם אשה אשכנזית צריכה לנהוג כבעלה ספרדי במנהגים השונים בין האשכנזים והספרדים, וכן להיפק.

סימן קמה.

עמוד תצט

האם יש לשמוע לצווי האב אחר מיתתו אם האם האלמנה מקפדת.

סימן קמו.

עמוד תצט

האם הטפת דם ברית לתינוק הנולד מהול מצוה בפני עצמה, או רק מפני החשש של ערלה כבושה. ואם לידעת הרמב"ם בעינן הטפת דם ברית לנולד מהול לגבי אכילת תרומה וקרבן פסח.

סימן קמז.

עמוד תקי

האם יש לברך על מזוזה, שנכתבה על שני עורות שתפרן, אם הכתיבה היתה אחר התפירה. ואם יש חילוק בזה אם שני העורות תפרן לדף אחד או לשני דפין.

סימן קמח.

עמוד תקיז

האם יש ליישב דעת הרמב"ם ומרן בדין כלאי הבגדים בי"ד ס"רצט. לגבי צמר רחלים וצמר גמלים שטרפן זה בזה.

סימן קמט.

עמוד תקכ

האם יש איסור דאורייתא למי שזרע זרע שנתערב בו זרע אחר אם היה אחד מכד'.

סימן קנ.

עמוד תקכב

האם התחילה אבלות משעת חזרת פנים במי ששלח מתו לעיר אחרת לקוברו או שמא התחילה אבלות משעה שהוא שומע ע"י טלפון שקברו מתו.

סימן קנא.

עמוד תקכד

האם גדול הבית הבא ממקום קרוב יכול להצטרף לשאר אבלים הנמצאים בבית ולמנות עמהם, או אם צריך למנות מחדש מעצמו.

סימן קנב.

עמוד תקכו

האם מותר לאבל המושכר לאחר לעשות המלאכה ע"י אחרים אפילו אם הוא דבר שאינו האבד.

סימן קנג.

עמוד תקכט

האם מותר לאבל ללמוד דברים המותרים לו בעיון, אף שזה מביא לידי שמחה.

סימן קנד.

עמוד תקלד

האם יש לקיים המנהג שאין לנעול נעלים של מת.